

Historia Ecclesiastica



Ročník XIV.
2023
č. 2

Z obsahu

**EGYHÁZI ISKOLÁK KÜLÖNBSÉGEI ÉS AZONOSSÁGAI ERDÉLYBEN
ÉS FELVIDÉKEN A 19. ÉS 20. SZÁZAD FORDULÓJÁN**

*Differences and similarities between church schools in Transylvania and the Upper Land
(Felvidék) at the turn of the 19th and 20th centuries*

SOMOGYI Alfréd

SVATÝ STOLEC NA PRAHU PRVNÍ SVĚTOVÉ VÁLKY V ROCE 1914

The Holy See on the threshold of the First World War in 1914

Marek ŠMÍD

**STRATÉGIE SVĚTEJ STOLICE V KONFRONTÁCIÍ S KOMUNISTICKÝM REŽIMOM
V ČESKOSLOVENSKU V KONTEXTE STUDENEJ VOJNY (1948 – 1950)**

*The strategies of the Holy See in the confrontation with the Communist regime in Czechoslovakia
in the context of the Cold War (1948 – 1950)*

Emília HRABOVEC



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 XIV.

2023

číslo 2

Redakčná rada:

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

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

Redakcia:

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

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

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

Preklad rezumé:

Ústav jazykových kompetencií CCKV PU a autori

Jazyková úprava:

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

Vydáva:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu

Prešovskej univerzity v Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity

17. novembra 15, 080 01 Prešov, IČO 17 070 775

Dátum vydania:

december 2023

Tlač:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu

Evid. číslo: EV 4273/11

ISSN 1338-4341



Európska únia
Európsky fond regionálneho rozvoja



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

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

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

Časopis je registrovaný v databáze EBSCO

Časopis je registrovaný v databáze SCOPUS

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły	3
RENAISSANCE DER BILDUNG IM REFORMATORISCHEN EUROPA: EINE ANALYSE DES PÄDAGOGISCHEN UND KATECHETISCHEN ERBES VON LEONARD STÖCKEL.....	3
<i>The renaissance of education in reformed Europe: An analysis of the pedagogical and catechetical legacy of Leonard Stöckel</i>	
Katarína VALČOVÁ – Michal VALČO – Patrícia Sára ŠIMKOVÁ – Radoslav HANUS	
MAĐARSKÁ A NEMECKÁ SPOLOČNOSŤ NA EVANJELICKOM KOLÉGIU V PREŠOVE.....	32
<i>Hungarian and German society at the evangelical college in Prešov</i>	
Peter KÓNYA	
CHOLEROVÁ EPIDÉMIA Z ROKU 1831 VO VYBRANÝCH MESTÁCH A MESTEČKÁCH NA SPIŠI V PERCEPCII MATRIČNÝCH ZÁZNAMOV RÍMSKOKATOLÍCKEJ CIRKVI.....	50
<i>Cholera epidemic from 1831 in selected cities and towns on Spiš in the perception of register records of the Roman Catholic Church</i>	
Anton LIŠKA	
ZAČIATKY SLOVENSKEHO KATOLÍCKEHO SOKOLA V SEVERNEJ AMERIKE.....	62
<i>Beginnings of the Slovak Catholic Sokol in North America</i>	
Martin JAVOR	
EGYHÁZI ISKOLÁK KÜLÖNBSÉGEI ÉS AZONOSSÁGAI ERDÉLYBEN ÉS FELVIDÉKEN A 19. ÉS 20. SZÁZAD FORDULÓJÁN.....	78
<i>Differences and similarities between church schools in Transylvania and the Upper Land (Felvidék) at the turn of the 19th and 20th centuries</i>	
SOMOGYI Alfréd	
SVATÝ STOLEC NA PRAHU PRVNÍ SVĚTOVÉ VÁLKY V ROCE 1914.....	90
<i>The Holy See on the threshold of the First World War in 1914</i>	
Marek ŠMÍD	
REZIGNACE PREŠOVSKÉHO ŘECKOKATOLICKÉHO BISKUPA ŠTEFANA NOVÁKA PO VZNIKU ČESKOSLOVENSKA NA PODZIM 1918.....	102
<i>Resignation of the Prešov Greek Catholic bishop Štefan Novák after the creation of Czechoslovakia in autumn 1918</i>	
Marek ŠMÍD – Jaroslav CORANIČ	
TOTALITNÉ PRAKTIKY REŽIMU SLOVENSKEJ REPUBLIKY (1939 – 1945) NA PRÍKLADE PERZEKÚCIÍ GRÉCKOKATOLÍCKEHO DUCHOVENSTVA.....	113
<i>Totalitarian practices of the regime of the Slovak Republic (1939 – 1945) on the example of the persecutions of the Greek Catholic clergy</i>	
Michal CIRNER – Gabriel SZÉKELY	
KONIEC SVETA: SAMUEL ŠTEFAN OSUSKÝ A JEHO POHLAD NA APOKALYPTICKÚ KNIHU ZJAVENIE JÁNA.....	143
<i>The End of the World: Samuel Š. Osuský and his View into the Apocalyptic Book of Revelation</i>	
Anna BARNAU	
A KÉSŐ SZTÁLINIZMUS EGYHÁZPOLITIKÁJÁNAK SAJÁTOSÁGAI A SZOVJETUNIÓBAN ÉS A KÁRPÁTALJAI REFORMÁTUSOK.....	151
<i>Characteristics of the Church policy of the late Stalinism in the Soviet Union and the Transcarpathian reformed community</i>	
SZAMBOROVSKYINÉ NAGY Ibolya – MOLNÁR D. Erzsébet	

STRATÉGIE SVÄTEJ STOLICE V KONFRONTÁCII S KOMUNISTICKÝM REŽIMOM V ČESKOSLOVENSKU V KONTEXTE STUDENEJ VOJNY (1948 – 1950)	166
<i>The strategies of the Holy See in the confrontation with the Communist regime in Czechoslovakia in the context of the Cold War (1948 – 1950)</i> Emília HRABOVEC	
A ROMÁNIAI ÉS A CSEHSZLOVÁKIAI KERESZTYÉN BÉKEMOZGALMAK A 20. SZÁZAD MÁSODIK FELÉBEN - KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A PRÁGAI KERESZTYÉN BÉKEKONFERENCIÁRA	192
<i>Christian peace movements in Romania and Czechoslovakia in the second half of the 20th century - with a special focus on the Prague Christian Peace Conference</i> LÉVAI Attila	
Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum	203
BIBLICKÉ DEJINY O PŮVODE DEKALÓGU (13. STOR. PRED CHR.) (BIBLICKO-EXEGETICKÝ KOMENTÁR NA 2MJŽ 20, 1-21)	203
<i>Biblical history on the origin of the Decalogue (13th century BC)</i> (Biblical-exegetical commentary on Ex 20, 1-21) Alexander CAP	
DIAGNOSTIKA INFEKČNÝCH CHORÔB NA SPÔSOB MALOMOCENSTVA V RANOM JUDAIZME PODĽA Lv 13, 1 – 44	238
<i>Diagnosis of infectious skin diseases in the manner of leprosy in early Judaism according to Lv 13, 1 – 44</i> Daniel SLIVKA	
ZÁKAZ KRÁDEŽE/LOUPEŽE V TANACHU A V RABÍNSKÉM PRÁVU	253
<i>Prohibition of the theft/robbery in Rabbinic law and Tanakh</i> Marie ROUBALOVÁ – Viliam JUDÁK – Patrik MATURKANIČ – Ivan PODHOREC – Roman KRÁLÍK	
POEMATA DE SE IPSO GREGORA Z NAZIANZU	267
<i>Poemata de se ipso of Gregory of Nazianus</i> Adriána Ingrid KOŽELOVÁ – Ján DRENGUBIAK	
ŠPECIFIKÁ VZDELANOSTNÉHO A KULTÚRNEHO PATRONÁTU V EVANJELICKOM A. V. SPOLOČENSTVE RANÉHO NOVOVEKU: PRÍKLAD MAGNÁTSKEHO RODU THURZOVCOV	280
<i>Specifics of educational and cultural patronage in the Evangelical society of the Early modern age: the example of the Thurzo family</i> Lenka KUSENDOVÁ	
SVÁJCI ÉS MAGYAR TEOLÓGIAI KAPCSOLATOK. MAGYAR DIÁKOK A YMCA 1878-AS GENFI VILÁGGYŰLÉSÉN	294
<i>Swiss and Hungarian theological relations. Hungarian students at the 1878 Geneva World Assembly of the YMCA</i> KOVÁCS Teofil	
PRIEBEH CHOLERY VO FARNOSTIACH SPIŠSKOVLAŠSKÉHO DEKANÁTU SPIŠSKÉHO BISKUPSTVA V ROKU 1873 (NA ZÁKLADE DRUHOPISOV MATRÍK)	310
<i>The course of cholera in the parishes of the district of Spišské Vlachy of Spiš bishopric in year 1873 (based on duplicate registries)</i> Monika BIZOŇOVÁ	
Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia.....	317
Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika.....	325

RENAISSANCE DER BILDUNG IM REFORMATORISCHEN EUROPA: EINE ANALYSE DES PÄDAGOGISCHEN UND KATECHETISCHEN ERBES VON LEONARD STÖCKEL

Katarína VALČOVÁ – Michal VALČO – Patrícia Sára ŠIMKOVÁ –
Radoslav HANUS

The renaissance of education in reformed Europe: An analysis of the pedagogical and catechetical legacy of Leonard Stöckel

Leonard Stöckel, a key figure in the fields of education and religious development in Europe during the Reformation, is renowned for his innovative pedagogical methods and catechetical writings. This study examines Stöckel's key pedagogical and catechetical emphases, focusing particularly on works such as 'Leges scholae Bartphensis' (1540), 'Catechesis D. Leonardi Stöckelii' (1556), and 'Historia von Susanna' (1559). Through a comparative analysis of these texts, it highlights Stöckel's unique approach to religious education, which innovatively combined classical humanist principles with evangelical theological tenets. The authors also consider other significant works of Stöckel, such as 'Postilla' (1596) and 'Apophtegmata Illustrium Virorum' (1570), examining his methodological innovations in Scripture exegesis and moral education. The study argues that Stöckel's work not only reflects the educational and theological ethos of the Reformation but also contributes to the broader narrative of educational development during the era of Reformation humanism. By integrating theological education with humanistic pedagogy, Stöckel created a catechetical legacy that influenced teaching methods and religious education in Upper Hungary and beyond.¹

Keywords: Leonard Stöckel, Reformation, pedagogy, catechetics, Reformation humanism, *docta pietas*.

1. Einleitung

Leonard Stöckel trat als bedeutende Persönlichkeit in der Umbruchphase der Reformation in Europa hervor. Er wirkte in Bardejov (Bartfeld), einer freien königlichen Stadt in der Ostslowakei, die sich durch intellektuelle Fruchtbarkeit und dynamische Entwicklung auszeichnete. Diese Periode war geprägt von einem Zusammentreffen sozioökonomischen Wohlstands, religiösen Umbrüchen und kultureller Blüte, was eine komplexe und anspruchsvolle Kulisse für Stöckels innovative pädagogische und katechetische Bestrebungen bot.² Tatsächlich zählt Stöckel

¹ Die Studie entstand im Rahmen des Projekts und dank der Unterstützung der Agentur KEGA, Projekt Nr. 074UK-4/2022, „Leonard Stöckel - Lehrer Ungarns.“

² SABOL, S. *Leonard Stöckel 1510-1560, pedagóg, učitel, humanista, reformačný spisovateľ*. Bardejov : Okresná knižnica, 1991; GAŠPAROVIČOVÁ, J. Leonard Stöckel a bardejovská humanistická škola. In KÖNYA, P. (ed.). *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii*

zu den herausragenden Wegbereitern der Bildungsreform in der turbulenten Zeit der Reformation in Europa. Seine pädagogischen Innovationen und katechetischen Beiträge verkörpern eine einzigartige Vision – eine Bildungsrenaissance, die sich mit den tiefgreifenden Veränderungen in der theologischen und kirchlichen Landschaft in Einklang befand. Somit repräsentiert Stöckels Werk eine bemerkenswerte Verbindung von Humanismus und evangelischem Eifer,³ aus den neuartigen pädagogischen Paradigmen hervorgingen, die langanhaltende Auswirkungen hatten. Dieser Aufsatz zielt darauf ab, Stöckels pädagogisches und katechetisches Erbe zu analysieren, mit einem Fokus auf seine einflussreichen Texte zur Bildungsreform.

Durch die Verbindung klassischer Gelehrsamkeit mit evangelischem Eifer entwickelte Leonard Stöckel ein dynamisches Lernkonzept, das in ganz Europa während der Reformation und darüber hinaus Widerhall fand und eine neue Welle geistiger und spiritueller Erweckung auslöste. Mit besonderem Augenmerk auf wegweisende Werke wie ‚Leges scholae Bartphensis‘, ‚Catechesis D. Leonarti Stöckelii‘ und ‚Historia von Susanna‘ erläutert diese Studie Stöckels innovative Herangehensweise an die religiöse Bildung – tief verwurzelt in der humanistischen Tradition, doch durchdrungen von reformistischer Theologie. Die akademische Auseinandersetzung mit diesen Schriften ist nicht nur eine Untersuchung des historischen Kontexts oder eine Rückschau auf wissenschaftliche Bemühungen. Sie ist eine Anerkennung von Stöckels tiefgreifendem Einfluss auf die Bildungs- und Religionsentwicklung seiner Zeit, indem sie nachzeichnet, wie seine Methoden klassisch-humanistische Prinzipien in den Dialog mit evangelikalischen Grundsätzen brachten und die Pädagogik im Schmelztiegel des reformatorischen Europas formten.⁴

Zur Grundlegung dieser Untersuchung definieren wir ‚pädagogisch‘ als die Theorien und Anwendungen, die Lehr- und Lernprozesse steuern. ‚Katechetisch‘ bezieht sich hauptsächlich auf die systematische Unterweisung in christlichen Lehren, oft im Rahmen der Vorbereitung auf die Konfirmation, was Stöckels tiefe Verwurzelung in der religiösen Bildung widerspiegelt. ‚Humanistische Prinzipien‘ bezeichnen die Bildungs- und Geistesströmungen, die das Studium der klassischen Antike und die Zentralität menschlichen Handelns betonen. ‚Evangelisch-theologische Grundsätze‘ kennzeichnen den lutherischen protestantischen Fokus auf Schrift und Glauben als Grundlagen des religiösen Lebens. Zusammen bilden diese Konzepte den Rahmen für unsere Betrachtung von Stöckels Einfluss auf die Neugestaltung des Lernens. Stöckel konzipierte Bildung als ein Instrument reli-

Evangelici Prešovensis XI. Prešov : Prešovská univerzita, 2011, p. 230-239.

³ SCHWARZ, K. Lumen et Reformator Ecclesiarum Superioris Hungariae. Der Melanchthon-schüler Leonard Stöckel (1510 – 1560) – Ein Schul- und Kirchenreformer im Karpatenraum. In KÓNIA, P. (ed.). *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI.* Prešov : Prešovská univerzita, 2011, p. 20-30; Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker. Biographische Perspektiven der Protestantismusgeschichte im Karpatenbogen. Berlin : Weidler Buchverlag, 2014.

⁴ DANIEL, D.P. Melanchton, Stöckel a teologická orientácia evanjelikov v Uhorsku. In KÓNIA, P. (ed.), *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI.* Prešov : Prešovská univerzita, 2011, p. 31-38.

giöser und gesellschaftlicher Reform. Seine Ideen zu verstehen, bietet die Möglichkeit, die bleibende Bedeutung seines pädagogischen Modells zu erfassen. Es ist eine Einladung, die innovative Verbindung humanistischer und theologischer Elemente zu würdigen, die weiterhin die pädagogische Praxis prägen und seinen Platz als zentralen Architekten des intellektuellen Erbes der Reformation bestätigen.

2. Historischer Kontext

Ein klares Verständnis des pädagogischen und katechetischen Einflusses von Leonard Stöckel erfordert eine Betrachtung des Bildungsumfelds im Europa der Reformation. Mit dem Aufkommen der Reformation wurden eine Reihe transformativer Ideen eingeführt, insbesondere der Antrieb für weitverbreitete Alphabetisierung und Lernen als Mittel zur persönlichen und spirituellen Emanzipation. Bildung in dieser Ära wurde zu einem Schmelztiegel sowohl für religiöse Reformen als auch für das aufstrebende humanistische Denken, das eine Rückkehr zu den klassischen Wurzeln für Weisheit und Orientierung suchte.⁵

In diesem historischen Rahmen ist es wesentlich, die Konvergenz des Humanismus mit der Reformation zu untersuchen. Humanisten wie Erasmus legten die intellektuelle Grundlage, die eine Rückkehr zu den ursprünglichen Quellen des christlichen Glaubens und die Belebung der Bildung durch klassische Sprachen und Literatur forderte. Gleichzeitig brachten reformorientierte Führer wie Luther und Melanchthon dieses intellektuelle Erwachen in eine breitere kirchliche Bewegung, die sich auf die Autorität der Schrift und die Bedeutung der Volkssprachen in Gottesdienst und Unterricht konzentrierte. Mit dem Fortschreiten der Reformation wurde Bildung zu einer strategischen Priorität, erkannt als Mittel zur Verbreitung religiöser Lehren und zur Kultivierung einer Bevölkerung, die fähig ist, die Bibel selbstständig zu lesen und zu interpretieren.⁶ Schulen breiteten sich aus, und Lehrpläne wurden sowohl mit klassischen als auch mit religiösen Texten angereichert, was ein leidenschaftliches Verlangen widerspiegelte, das Beste aus der Vergangenheit mit den transformativen Idealen der Gegenwart zu vereinen.

Die Biographie von Leonard Stöckel, vor dem Hintergrund dieser dynamischen Zeiten gezeichnet, offenbart eine Person, die tief in den Strömungen des Wandels verwurzelt war. Geboren in einer Ära, in der die Winde der Reformation zu wehen begannen, waren Stöckels frühes Leben und seine Karriere bezeichnend für das Streben nach sowohl theologischer als auch pädagogischer Reform. Seine akademischen Bestrebungen positionierten ihn bald als eine zentrale Figur in der Entwicklung eines Bildungssystems, das protestantische Ideale umarmte – Ideale, die er in der Stadt Bardejov entwickeln und umsetzen würde.

Bardejov, eine Stadt von bedeutender historischer und kultureller Statur im Mittelalter, spielte eine entscheidende Rolle bei der Prägung der intellektuellen

⁵ ŠKOVIERA, D. Humanistické podnety v školstve na Slovensku. In *Príroda a spoločnosť*, 1988, vol. 37, no. 1, p. 42-45.

⁶ SCHWARZ, K. *Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker. Biographische Perspektiven der Protestantismusgeschichte im Karpatenbogen*. Berlin : Weidler Buchverlag, 2014.

und religiösen Landschaft der Region.⁷ Als Mitglied der Pentapolitana stand Bardejov an der Spitze wirtschaftlicher, kultureller und bildungsbezogener Entwicklungen und ebnete den Weg für bedeutende religiöse Transformationen.⁸ Das 16. Jahrhundert markierte eine Blütezeit für Bardejov, insbesondere mit seiner Annahme der Reformation. Diese religiöse Umwandlung beeinflusste tiefgreifend die pädagogischen und theologischen Grundsätze, die in lokalen Institutionen gelehrt wurden, einschließlich der Lateinschule der Stadt unter Stöckels Führung.⁹ Stöckels Einführung der ersten Schulordnung in Ungarn ist ein Beispiel für sein Engagement für strukturierte, qualitativ hochwertige Bildung. Seine innovative Verwendung von Theateraufführungen im religiösen Unterricht, um nur ein Beispiel unter vielen zu nennen, unterstreicht seine pädagogische Einfallskraft.¹⁰ Wichtig zu beachten ist auch, dass die Reformation in der Ostslowakei durch einzigartige Kontroversen und kirchliche Dynamiken gekennzeichnet war. Diese theologischen Auseinandersetzungen spielten eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung des religiösen Diskurses und beeinflussten Stöckels katechetische Schwerpunkte und pädagogische Ansätze.¹¹

Wir können also sehen, dass der historische Kontext von Stöckels Werk eine entscheidende Periode der europäischen Geschichte unterstreicht, in der Bildung sowohl ein Schlachtfeld als auch eine Brücke war. Sie war eine Plattform, um alte Gewissheiten in Frage zu stellen und neue Wege zu geistiger und intellektueller Erleuchtung zu schmieden. Leonard Stöckel verkörperte diese Übergangszeit, nutzte seine einzigartige Position und Einsichten, um einen Weg für eine gebildete, fromme und kritisch engagierte Bevölkerung zu ebneten, die die Zukunft des Christentums und der europäischen Kultur gleichermaßen prägen würde. Vor diesem reichen historischen Hintergrund müssen wir den Umfang und die Wirkung seines pädagogischen Erbes interpretieren – ein unauslöschlicher Abdruck auf der Leinwand der europäischen Bildungsgeschichte.

3. Stöckels pädagogische Einsichten

In wading through the details of Leonard Stöckel's life and times, it becomes evident that his educational philosophy did not arise in a vacuum. Rather, it was a product of careful synthesis between established humanist pedagogy and the

⁷ GUITMAN, B. *Hit, Halom, Humanizmus. Bártfa reformációja és művelődése Leonhard Stöckel korában*. Budapest : Szent Istvan Tarsulat, 2017, p. 45-48.

⁸ BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských kráľovských mestách v 16. storočí. In KOVAČKA, M. (ed.). *Bardejovský katechizmus z roku 1581 - Najstaršia slovenská kniha*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2013, p. 35-52; See also: VAJCIK, P. Školstvo, študijné a školské poriadky na Slovensku v 16. storočí. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1995.

⁹ ŠKOVIERA, D. Humanistický rektor bardejovskej školy Leonard Stöckel. In Mária Novacká (ed.). *Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka*. Bratislava : Tatran, 1986.

¹⁰ LAZAR, E. Leonard Stöckel a jeho dráma Zuzana. In *Slovensko divadlo*. 1958, č. 6, p. 434-445.

¹¹ BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských kráľovských mestách v 16. storočí. In KOVAČKA, M. (ed.). *Bardejovský katechizmus z roku 1581 - Najstaršia slovenská kniha*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2013, p. 35-52; For the Calvinist Reformation, see: KÓNYA, P. Kalvinizmus v hornouhorských slobodných kráľovských mestách. In KÓNYA, P. (ed.). *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovienis XI*. Prešov : Prešovská univerzita, 2011, p. 139-153.

fresh evangelical spirit of the Reformation. For Stöckel and his contemporaries, education was not merely an academic enterprise; it was a profound spiritual duty, instrumental in the cultivation of both mind and soul.

Stöckels Hingabe zur Bildung, wie durch seine zwei Jahrzehnte währende Leitung der lateinischen Stadtschule in Bardejov belegt, war von größter Bedeutung. Unter seiner Führung erlangte die Institution einen hervorragenden Ruf und wurde zu einem Wegbereiter für weiterführende Studien in Wittenberg.¹² Seine vehemente Ablehnung heterodoxer Lehren, gepaart mit seiner Kritik an den römischen Katholiken, zeigt einen Mann der Überzeugungen. Doch im Vorwort zu seinen „Annotationes in Locos communes doctrinae Christianae Philippi Melachthonis“ (1561) verteidigte er leidenschaftlich die weltlichen Künste und Wissenschaften gegen eine fundamentalistische Interpretation des Axioms „sola Scriptura“. Diese Haltung, im Gegensatz zu seinem Engagement, die Kunst der Predigt durch Werke wie „Formulae tractandarum sacrarum concionum“ (1578) und „Postilla“ (1590), welche Elemente der antiken Rhetorik integrierten, zeichnet ein ganzheitliches Bild seiner schulischen Bemühungen. Besonders bemerkenswert ist Stöckels demokratisierender Impuls. Im Gegensatz zu einigen elitären Erasmianern richtete sich Stöckel an ein breiteres Publikum, wie seine lateinisch-deutsche Sammlung „Apophtegmata illustrium virorum“ (1570) und sein bahnbrechendes deutsches biblisches Spiel „Susanna“ (1559) - das erste seiner Art in der Slowakei - zeigen.

Nach dem Vorbild Melanchthons bemühte sich Stöckel konsequent, biblisch basierte Lehren mit der griechisch-römischen Kultur zu verbinden, was das Ideal der „pietas docta“ verkörpert, übersetzt als „gelehrte Frömmigkeit“ oder „gelehrte Hingabe“.¹³ Leonard Stöckels Konzept der „docta pietas“ betonte die Bedeutung der Bildung und des Studiums der Wissenschaften als gute Werke und spiegelt die Idee wider, dass ein authentischer Glaube intellektuelle Bestrebungen nicht ablehnt, sondern sie in ein ganzheitliches Verständnis der Frömmigkeit integriert.¹⁴ Dieses Konzept hat seine Wurzeln in der Renaissance und dem christlichen Humanismus, mit Persönlichkeiten wie Desiderius Erasmus, der „docta pietas“ oder „gelehrte Frömmigkeit“ als „Philosophie Christi“ förderte.¹⁵ In Stöckels Zeit manifestierte sich „docta pietas“ in der Reform des Bildungssystems, insbesondere in der Integration von Glauben und Bildung.¹⁶ Stöckels eigene Arbeit in der Reorganisation des Schulsystems in Bártfa (Bardejov) und der Einführung

¹² ŠKOVIERA, D. Žiaci Stöckelovej humanistickej školy a ich vklad do literárnych dejín Slovenska. In *Hľadanie zmyslu. Dielo literárneho vedca, kritika a historika kultúry Milana Hamadu a hodnotové kritériá*. Bratislava : Studňa, 2003, p. 154-166.

¹³ ŠKOVIERA, D. Eloquentes et docta pietas. In *Slovenská literatúra*, 2003, vol. 50, no. 2, p. 122-133.

¹⁴ VALČO, M. – ŠKOVIERA, D. *Catechesis D. Leonarti Stöckelii pro iuventute barthphensis composita [Anno 1556] = Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2014.

¹⁵ Rummel, Erika and Eric MacPhail, “Desiderius Erasmus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/erasmus/>>

¹⁶ ŠKOVIERA, D. Pietas docta: Profil humanistu Leonarda Stöckela. In PEKAROVIČOVÁ, J. - VOJTECH, M. (eds.). *Studia Academica Slovaca* 39. Bratislava : Univerzita Komenského, 2010, p. 235-245.

neuer Schulgesetze, „Leges scholae Bartphensis (1540)“, veranschaulicht diesen Ansatz.¹⁷ Stöckel verfolgte einen ganzheitlichen Ansatz der Katechese, der biblische Lehren nicht von der breiteren kulturellen und philosophischen Umgebung isolierte. Obwohl das Programm der gelehrten Frömmigkeit nicht völlig neu war, verband Stöckels Ansatz biblische Lehren mit klassischer Bildung und zog Inspiration von den Kirchenvätern und christlichen Humanisten.

Nach seiner Rückkehr nach Bardejov im Jahr 1539 leitete Stöckel eine Phase bedeutender Reformen und Stabilisierung an der örtlichen Schule ein. Seine Herangehensweise an die Bildungsreform wurde stark durch seine Erfahrungen und Ausbildung beeinflusst. Besonders bemerkenswert ist, dass Stöckel während seiner Zeit an der Schule in Eisleben zwischen 1534 und 1536 fortschrittlichen pädagogischen Ideen begegnet war, wo er mit namhaften Gelehrten wie Ján Agricola und Herman Tulichius interagierte. Diese Erfahrungen, zusammen mit seiner Vertrautheit mit Melanchthons sächsischem Schulcurriculum, prägten seine pädagogische Philosophie tiefgreifend. In Bardejov übernahm Stöckel die Aufgabe, das bestehende dreigliedrige humanistische Gymnasium neu zu organisieren. Er brachte ein tiefes Engagement für dieses Unterfangen mit, das die Hingabe widerspiegelte, die er bei seinem Lehrer Melanchthon beobachtet hatte. Stöckel implementierte einen Lehrplan, der von Melanchthons „Unterricht der Visitatorn an die Pfarrherrn im Kurfürsten Sachsen“ (1528) inspiriert war, der einen strukturierten und umfassenden Ansatz zur Bildung betonte.¹⁸ Außerdem führte er 1540 die „Leges scholae Bartphensis“ ein, eine Reihe von Schulvorschriften, die Leitlinien sowohl für Lehrer als auch für Schüler vorgaben und so eine lern- und disziplinfördernde Umgebung schufen. Ein bedeutender Aspekt von Stöckels Bildungsreform war die Betonung des Lateinischen als primäres Unterrichtsmedium (obwohl er auch dem Griechischen zustimmte). Diese Wahl stand nicht nur in Einklang mit der humanistischen Tradition, die klassische Sprachen hervorhebt, sondern erleichterte auch den Zugang zu einer Fülle von gelehrten Werken und religiösen Texten, die für eine umfassende Bildung entscheidend sind. Stöckels Amtszeit in Bardejov markierte somit eine transformative Phase in der Geschichte der Schule, gekennzeichnet durch eine ausgewogene Integration von humanistischen Idealen und strukturierten pädagogischen Praktiken. Im Folgenden werden wir uns näher mit seinen wichtigsten pädagogischen Werken befassen:

¹⁷ In modern educational systems, the concept of “docta pietas” has evolved and manifested in various ways. For instance, Jesuit educational institutions have historically emphasized the integration of faith and reason, with the 1599 plan of studies known as the “Ratio Studiorum” serving as a foundational document for Jesuit education. Risetto H. In the School of Ignatius: Studious Zeal and Devoted Learning by Claude Pavor, SJ. *International Journal of Evangelization and Catechetics*. 2020;1(2):244-246.

¹⁸ ŠKOVIERA, D. Humanistický rektor bardejovskej školy Leonard Stöckel. In Mária Novacká (ed.). *Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka*. Bratislava : Tatran 1986, p. 67; GAŠPAROVIČOVÁ, J. Leonard Stöckel a bardejovská humanistická škola. In KÖNYA, P. (ed.). *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe*. *Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI*. Prešov : Prešovská univerzita, 2011, p. 231.

(a) **Leges Scholae Bartphensis.**¹⁹ Im Jahr 1540 stellte Stöckel seine monumentalen „Leges scholae Bartphensis“ oder die Gesetze der Bardejover Schule vor. Das Wesen dieser Gesetze unterstreicht die überragende Bedeutung der Religiosität in der Bildung. Die Schüler wurden angehalten, über das Wort Gottes nachzudenken, sich in die Heilige Schrift zu vertiefen und Frömmigkeit als Vorläufer aller anderen Studien zu priorisieren. Disziplin war von größter Bedeutung, mit strengen Abgrenzungen zwischen Unterrichtszeiten und Freizeit. Auffallend war, dass Samstage für den Psalmengesang vorgesehen waren, im Einklang mit den religiösen Diensten.

Die Schulgemeinschaft, als „societas scholastica“ bezeichnet, sollte eine harmonische Gemeinschaft bilden, die Moral, Frömmigkeit und Ehrfurcht vor Gott betont. Doch Stöckels Vision reichte über die grundlegende Bildung hinaus; er sah die Schule als eine „societas angelica“, einen höheren Mikrokosmos, der darauf abzielte, das Licht des Wissens in das öffentliche und kirchliche Leben zu bringen, ähnlich den antiken Orakeln. Die Mitglieder der Schulgemeinschaft wurden ermutigt, ihre fromme Gesinnung durch Gebet, Meditation über ausgewählte Bibelstellen vor den Lehren, würdige Teilnahme an religiösen Diensten und Empfang der Sakramente zu zeigen.²⁰ Es gab ausdrückliche Vorschriften, die das öffentliche Verhalten der Schüler regelten, wobei Disziplin, Respekt und Anstand betont wurden. Im Folgenden wird eine detaillierte Analyse von Stöckels „Leges scholae Bartphensis“ vorgestellt, die sich auf seine innovativen pädagogischen und katechetischen Schwerpunkte konzentriert:

- **Religiöse Grundlage:** Die „Leges scholae Bartphensis“ verankern das Ethos ihrer schulischen Dekrete in religiösen Grundsätzen. Stöckels Perspektive betont die Vorherrschaft des göttlichen Gottesdienstes und ein Leben in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen. In diesem Rahmen ist Bildung nicht nur ein intellektuelles Streben, sondern ein Weg zur spirituellen Verfeinerung. Die zentrale Rolle der religiösen Unterweisung wird deutlich, wenn die Schüler ermutigt werden, über das Wort Gottes nachzudenken, sich mit den Schriften zu beschäftigen, zu beten und Frömmigkeit zu pflegen, bevor sie sich in verschiedene akademische Bereiche verzweigen.
- **Strukturierte Pädagogik:** Stöckels Schulgesetze umfassen einen streng gegliederten Lehrplan. Von der präzisen Aufteilung der Lern- und Freizeit, symbolisiert durch den Schulbeginn um 5 Uhr morgens, bis hin zum Fokus auf den Psalmengesang am Samstag, einem Zeugnis für das Engagement der Schule für religiöse Dienste, ist Stöckels pädagogisches Design streng, aber zweckmäßig.

¹⁹ STÖCKEL, L. *Leges scholae Bartphensis*. In: *Kirchen prothocollum, oder copia der jenigen Schrifften, so jetzo bey der Ewangelisch-Lutherischen Kirchen in K. F. Städte Bartfeld befindlich zusamgetrag im Jahr MDCCXXIII [manuscript]*. Bardejov : Evanjelická cirkev augsburského vyznania, zborovy archív, Bardejov, without signature.

²⁰ VAJCIK, P. *Zákony bardejovskej školy z roku 1540*. In VAJCIK, P. *Školstvo, študijné a školské poriadky na Slovensku v 16. storočí*. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1995, p. 59-67.

- **Zweiteiliges Schema:** Die Zusammensetzung der „Leges scholae Bartphenis“ gliedert sich in Hauptbestimmungen, von denen es fünfzehn gibt, und ergänzende Dekrete. Letztere stammen aus Stöckels reichen pädagogischen Erfahrungen und dienen als Mittel gegen Verstöße, die die von ihm so vehement verteidigte Ordnung und Disziplin stören könnten. Diese zusätzlichen Gesetze befassen sich nicht nur mit Ungehorsam, sondern erstrecken sich auch auf außerschulische Verhaltensweisen, wobei sie gegenseitigen Respekt betonen und Aktivitäten untersagen, die moralische Grenzen überschreiten.
- **Weisheit in der Gesetzgebung:** In Stöckels Gesetzen sind tiefe Überlegungen zu gesellschaftlichen Strukturen und menschlichem Verhalten eingebettet. Er vertritt die Meinung, dass umfassende Gesetze in größeren Gesellschaften unverzichtbar sind, um Verantwortlichkeiten eindeutig zuzuweisen (2. Gesetz). Weiterhin vertritt er die Auffassung, dass echte Führung aus einer Geschichte des Gehorsams hervorgeht (5. Gesetz) und unterstreicht die Unverzichtbarkeit von Ordnung in allen Unternehmungen (6. Gesetz).²¹
- **Betonung schriftlicher Arbeiten:** Stöckel glaubte unerschütterlich an die transformative Kraft schriftlicher Aufgaben und verlangte ihre Einreichung alle acht Tage. Seine Vision für die Gebildeten beschränkte sich nicht auf ihren bloßen intellektuellen Aufstieg; er sah sie als Leuchttürme des Lichts, die Weisheit, Ratschläge und Tugenden an die Massen verbreiten. Seiner Ansicht nach übertraf der Respekt gegenüber den Lehrkräften monetäre Verpflichtungen und war in tiefer Dankbarkeit verwurzelt.
- **Gestuftes Bildungskonzept:** Das von Stöckel vorgeschlagene gestufte Bildungssystem erinnert an das klassische Trivium und Quadrivium. In drei Klassen unterteilt, betont die Grundstufe Lesen, Schreiben und religiöse Unterweisung. Das Studium der lateinischen Sprache, anhand der Grammatik von Aelius Donatus, kennzeichnet die zweite Stufe und gipfelt in der Erforschung römischer Klassiker und verschiedener anderer Themen im letzten Abschnitt.
- **Pädagogische Philosophie:** Stöckels Unterrichtsmethode ist bemerkenswert synthetisch. Er beginnt mit einer prägnanten Darstellung des Themas und vertieft sich schrittweise, um ein tiefgreifendes Verständnis zu fördern. Seine Überzeugung, ein persönliches akademisches Kompendium zu schaffen, das ein gesamtes Fachgebiet umfasst, zeigt seinen ganzheitlichen Ansatz. Seine pädagogischen Bemühungen stehen im Einklang mit den humanistischen Idealen, wie sie beispielsweise Erasmus von Rotterdam verkörperte,²² und betonen die Übereinstimmung zwischen Wissen und humanistischen Werten. Zentral in Stöckels pädagogischem Entwurf ist zudem die Integration klassischer Texte mit evangelischer Theologie. Dieses Zusammenspiel fördert eine Umgebung, die kritisches Denken, Reflexion über die menschliche Kondition und die Fortführung einer gebildeten Gesellschaft tief verwurzelt in

²¹ HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bardejov : Cirekvný zbor ECAV Bardejov, 2010, p. 36.

²² HAJDUK, A. *Philipp Melancthon und Leonhard Stöckel*. *Communio viatorum*, 1977, XX, p. 171-180.

den Glaubensgrundsätzen ermutigt.²³ Hierin liegt die Genialität von Stöckels Methoden: die Harmonisierung von intellektueller Strenge mit hingebungs-voller Inbrunst – eine Dualität, die den Geist der Epoche widerspiegelt.

Neben seinen *Leges Scholae Bartphensis* gab es mehrere andere Schlüsselwerke, durch die Stöckel seine pädagogischen Einsichten vorantrieb, nämlich: *Compendium Officiorum Ciceronis*; *Apophthegmata Illustrium Vivorum*; *Historia von Susanna*; und *De Musica*.

(b) *Compendium Officiorum Ciceronis*.²⁴ Dies ist ein weiteres pädagogisches Werk von Stöckel. Das Stück war im Wesentlichen eine überarbeitete stoische praktische Ethik, angepasst an christliche Lehren. Hier folgte Stöckel den Spuren jener, die zuvor Ciceros Werk adaptierten, wie beispielsweise Bischof Ambrosius und Melanchthon. Bedauerlicherweise ist dieses Werk heute verloren.

(c) *Apophthegmata illustrium vivorum*.²⁵ David Gutgesel, der erste Drucker in Bardejov, druckte das Werk zunächst 1570, als er in Breslau war. Als Gutgesel 1577 in Bardejov seine unabhängige Druckerei gründete, war Stöckels Werk „*Apophthegmata*“ eines der ersten, das nachgedruckt wurde. Stöckels Nachkommen, insbesondere seine Söhne Johann, David und Leonhard, werden als die Hauptinitiatoren für die posthume Veröffentlichung von Stöckels Werken hervorgehoben. Die Einbindung von Thomas Fabry, der Stöckel in seiner pädagogischen Rolle nachfolgte und Stöckels Tochter Anna heiratete, zeigt, wie eng verbunden die pädagogischen, familiären und verlegerischen Bestrebungen in dieser Zeit waren.²⁶

Stöckels Werk steht nicht isoliert in seiner Absicht und seinem Inhalt. Die historische Literatur, sowohl römische als auch griechische, hat zahlreiche ähnlich strukturierte Werke hervorgebracht, die sich auf die denkwürdigen Sprüche und Taten berühmter Persönlichkeiten konzentrieren. Dies unterstreicht die Bedeutung solcher Werke für die pädagogischen Strategien der damaligen Zeit. Stöckels Werk zieht Parallelen zu anderen bedeutenden Werken im literarischen Bereich. Insbesondere vergleicht die Einleitung Stöckels Sammlung mit den „*Apophthegmata*“ von Erasmus von Rotterdam, was darauf hindeutet, dass Stöckels Werk möglicherweise von Erasmus' bekannten Sammlungen inspiriert wurde oder in einem Dialog mit diesen steht.

Dieses Werk ist im Wesentlichen ein ethisches Handbuch. Es enthält eine Sammlung von Sprüchen antiker Herrscher, Politiker und Philosophen, die auf Erasmus von Rotterdams Sammlung aufbauen. Stöckels Aphorismen dienen als klare Leitfäden zur Navigation durch unsere komplexen Denkprozesse. Jeder

²³ HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bardejov : Cireknyvny zbor ECAV Bardejov, 2010.

²⁴ STÖCKEL, Leonhard. 1574. *Compendium officiorum Ciceronis*. [The work is was lost].

²⁵ STÖCKEL, L. *Apophthegmata Illustrium Virorum, Expositione Latina et Rythmis Germanicis Illustrata*. Breslau : Guttgesell, 1570.

²⁶ ŠKOVIERA, D. Prelúdium Bardejovského katechizmu (1581): Stöckelov reformačný humanizmus. In KOVAČKA, M. (ed.). *Bardejovský katechizmus z roku 1581 – najstaršia slovenská kniha*. SNK 2013, p. 21-34.

Aphorismus beleuchtet spezifische Aspekte unserer Kognition und erhellt ansonsten verborgene Bereiche. Anstatt Lektionen zu diktieren, regen diese Aphorismen unsere Neugier an und fördern ein tieferes Verständnis und Hinterfragen. Dieses Werk ist mehr als nur eine Sammlung prägnanter Ausdrücke; es ist ein Bemühen, die Feinheiten menschlichen Denkens auf eine zugängliche, aber dennoch bedeutungsvolle Weise zu destillieren und zu vermitteln. Der Text ist in drei Teile gegliedert, die sich auf historische Figuren, Philosophen sowie verschiedene Herrscher und Tyrannen konzentrieren. Stöckel fügt zu den Sprüchen lateinische Erklärungen und Verse in deutscher Sprache hinzu, mit dem Ziel, die Leser der Antike näherzubringen und moralische Ziele zu betonen.²⁷

Stöckels Werk war ausdrücklich für Bildungseinrichtungen und ihre Schüler konzipiert. Von den drei erhaltenen Werken Stöckels, die für Schulen und Schüler bestimmt waren, war „*Apophthegmata illustrium vivorum*“ das umfassendste. Es diente als Handbuch der praktischen Ethik und offenbarte Stöckels Schwerpunkt auf die Erziehung junger Geister in der moralischen Philosophie und Werten. Solche Werke zielten darauf ab, den Schülern Vorbilder zu bieten, die durch die Sprüche und Handlungen berühmter Persönlichkeiten aus der Geschichte verkörpert wurden. Nach einer sorgfältigen Untersuchung können wir die folgenden Einsichten aus Stöckels pädagogischen Schwerpunkten ziehen:

- **Der Wert von Philosophie und Bildung:** Stöckel unterstreicht die Bedeutung von Philosophie und Bildung. Der Text hebt hervor, wie Philosophen und Gebildete ihr Leben mit intrinsischer Motivation führen, geleitet von der Schönheit der Tugend, im Gegensatz zu bloßem Befolgen gesellschaftlicher Gesetze und Erwartungen. Dieser innere Antrieb, verwurzelt in Philosophie und Lernen, unterscheidet den Weisen vom Unweisen.
- **Praktische Tugend:** Stöckel legt einen klaren Schwerpunkt auf Tugend, nicht nur als abstraktes Konzept, sondern als praktische Lebensführung. Die pädagogische Implikation hier ist die Notwendigkeit einer Unterweisung, die Theorie mit praktischer Anwendung verbindet und den Menschen hilft, die Komplexität des Lebens mit moralischer Integrität zu navigieren.
- **Unterscheidung zwischen Gebildeten und Ungebildeten:** Der Text stellt wiederholt die Gebildeten den Ungebildeten gegenüber. Die Metapher von gezähmten versus ungezähmten Pferden dient als lebendige Darstellung dieser Unterscheidung und betont die Bedeutung der Bildung, um das menschliche Potenzial zu nutzen.
- **Die Rolle der wahren Philosophie:** Stöckel betont, dass wahre Philosophie nicht nur moralische Lehren umfasst, sondern auch Wissen über Sprache, die Natur der Dinge und menschliches Verhalten. Dieser ganzheitliche Ansatz zur Bildung unterstreicht die Verflechtung verschiedener Disziplinen und die Bedeutung einer umfassenden Bildung.

²⁷ ŠKOVIERA, D. Patrimonium Antiquitatis a Leonard Stöckel. In KÓNYA, P. (ed.). *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI*. Prešov : Prešovská univerzita, 2011, p. 38-47.

- **Ausdauer bei der Wissensuche:** Die Anekdote über Diogenes²⁸ demonstriert die Widerstandsfähigkeit und Entschlossenheit, die bei der Suche nach Weisheit erforderlich sind. Sie impliziert, dass echte Wissensuchende bereit sein sollten, Härten und Herausforderungen zu ertragen, und verstärkt die Vorstellung, dass die Suche nach Wissen ein edles Unterfangen ist, das persönliche Opfer fordern kann.
- **Die Rolle der Lehrer und die Lehrer-Schüler-Beziehung:** Stöckels Klage über den Mangel an Hingabe unter den Schülern und ihre Unwilligkeit, Härten um des Lernens willen zu ertragen, dient als Kritik an sich ändernden Bildungsdynamiken. Sie betont die Bedeutung des Respekts vor Lehrern und den Wert einer engagierten Lehrer-Schüler-Beziehung.
- **Die sozio-politischen Implikationen der Bildung:** Der Vergleich zwischen Mazedoniern und Athenern veranschaulicht die breiteren gesellschaftlichen Auswirkungen der Bildung. Ein gut ausgebildetes Bürgertum führt laut Stöckel zu kompetenter Führung und einer blühenden Gesellschaft. Die pädagogische Botschaft hier unterstreicht die Rolle der Bildung bei der Gestaltung der Gesellschaft.

Es ist deutlich zu erkennen, dass Stöckels Text die transformative Kraft von Philosophie und Bildung hervorhebt. Seine pädagogische Betonung scheint auf einen ganzheitlichen Ansatz hinzudeuten, der sowohl moralische Tugenden als auch ein breiteres Verständnis der Welt integriert. Die katechetischen Implikationen des Textes weisen darauf hin, Individuen zu formen, die nicht nur die Tugend verstehen, sondern auch danach streben, sie in ihrem täglichen Leben zu verkörpern.

(d) Historia von Susanna (School Play):²⁹

Mit dem Aufkommen des Humanismus und der Renaissance entstand eine neue Theaterform - das Schulspiel. Die Reformation förderte und stimulierte direkt die Entwicklung dieser Stücke. Stöckel spielte eine Schlüsselrolle bei der Einführung des Schultheaters in Oberungarn. Er schrieb eine dramatisierte Geschichte basierend auf dem 13. Kapitel des apokryphen Buches Daniel,³⁰ nach dem Vorbild eines lateinischen Stücks des deutschen Autors Xystus Betuleius-Birck. Die Handlung, die sich in fünf Akten entfaltet, stellt Susanna als Symbol der erneuerten evangelischen Kirche dar, während die beiden Ältesten, die versuchen, sie zu diffamieren, den Papst und den Türken repräsentieren. Susanna, charakterisiert als tugendhafte Frau, wird von den beiden bössartigen Ältesten, die von ihren lustvollen Begierden und Ablehnung getrieben sind, fälschlicherweise der Untreue beschuldigt. Sie versuchen, sie durch ihre Anschuldigungen zu einer Verbindung mit ihnen zu zwingen. Jedoch bleibt Susanna standhaft in ihren

²⁸ STÖCKEL, L. *Apophthegmata Illustrium Virorum, Expositione Latina et Rythmis Germanicis Illustrata*, 215-216.

²⁹ Stöckel, Leonhard. 1559. "Historia von Susanna in Tragedien weise gestellet, zu ubung der Jugent, zu Bartfeld in Ungern." Hans Lufft. <http://jbc.bj.uj.edu.pl/Content/366699/PDF/NDIGSTDR003846.pdf>.

³⁰ HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bardejov : Cirkevny zbor ECAV Bardejov, 2010, 39-40.

Überzeugungen und ihrem Glauben und weist ihre Avancen zurück. Während der Erzählung wird das Spiel zwischen Licht und Dunkelheit, Wahrheit und Täuschung deutlich. Im Verlauf der Geschichte dient Susannas unerschütterlicher Widerstand gegen die bössartigen Absichten der Ältesten als eindringliche Reflexion des Widerstands der evangelischen Kirche gegen externe Bedrohungen und unterdrückerische Entitäten. Die Ältesten, die den Papst und den Türken repräsentieren, stehen für zwei Hauptgegner der evangelischen Bewegung zu Stöckels Zeiten: die etablierte römisch-katholische Kirche und das Osmanische Reich. Das Gericht, beeinflusst durch das Zeugnis der beiden Ältesten, verurteilt Susanna zunächst, was die Verletzlichkeit von Wahrheit und Gerechtigkeit angesichts von Täuschung und Macht illustriert. Doch göttliches Eingreifen durch den jungen Propheten Daniel, der die Wahrhaftigkeit der Aussagen der Ältesten in Frage stellt, führt die Geschichte zu ihrem Höhepunkt. Durch geschicktes Befragen deckt Daniel die Widersprüche in den Berichten der Ältesten auf und enthüllt ihre Täuschung. Als die Wahrheit ans Licht kommt, wird Susanna gerechtfertigt, während die betrügerischen Ältesten eine angemessene Vergeltung erfahren.

Das Stück, reich an allegorischen Untertönen, betont nicht nur das zeitlose Thema des Sieges der Tugend über das Laster, sondern dient auch als Stöckels Kommentar zu den Herausforderungen, denen sich die evangelische Kirche in ihrer Anfangsphase gegenüber sah. In „Historia von Susanna“ verbindet Stöckel meisterhaft religiöse Erzählung mit dramatischen Elementen zu einem ergreifenden und eindringlichen Werk, das die Bedeutung von Widerstandsfähigkeit, Glauben und göttlicher Gerechtigkeit hervorhebt. Die Dramatisierung der biblischen Erzählung von Susanna dient als geniales Medium für moralische und spirituelle Unterweisung. Durch diesen kreativen Ausdruck geht Stöckel über traditionelle didaktische Formen hinaus und spricht die Vorstellungskraft, die Emotionen und den Intellekt der Schüler an, indem er ihnen die Tugenden und Erzählungen einprägt, die zentral für den protestantischen Glauben sind. Darüber hinaus betrachtete er das Schulspiel als nützliches Werkzeug für das Üben von Rhetorik und öffentlichem Sprechen.

(e) Stöckel als einer musikalischer Theoretiker (De Musica):³¹ Das Zeugnis seines Schülers Christián Schaeseus zeichnet Stöckel lebhaft als leidenschaftlichen Musikliebhaber, der aktiv den Chor während der Gottesdienste leitete.³² Seine musikalischen Sitzungen nach dem Mittagessen unterstreichen sein Bestreben, Musik tief in den täglichen Lehrplan zu integrieren. Sein Interesse an Kirchenhymnen war nicht nur ästhetisches Vergnügen; es war vielmehr eine Verflechtung von andächtigen Empfindungen mit musikalischen Ausdrucksformen. Dies wird in den Prešov-Artikeln³³ deutlich, wo besonderer Wert darauf gelegt wird, dass die Kirchenlieder der Kantoren nicht in Beliebigkeit abgleiten. Sein weiteres Werk, *Annotationes*, vertieft dieses Thema weiter und schlägt vor, dass

³¹ STÖCKELIUS, L. *De Musica, scriptum Belae*. In: *Compendium*. Kezmarok 1567 (manuscript, Lyceálna knižnica v Kežmarku, 38956, 242r–253r).

³² HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bardejov : Cirkevný zbor ECAV Bardejov, 2010, p. 42.

³³ HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bardejov : Cirkevný zbor ECAV Bardejov, 2010, p. 42.

bestimmte Morgen- und Abendhymnen aus der Antike übernommen wurden, sowohl in Versen als auch in Prosa.³⁴ Stöckel glaubte an die transformative Kraft der andächtigen Musik; sie war nicht nur eine Kunstform, sondern ein Kanal zur spirituellen Erhebung.³⁵

Diese Verflechtung von Musik mit der akademischen Welt wird weiter durch seine Einbeziehung eines Rechenbuches exemplifiziert. Im Vorwort zur zweiten Version von *De Musica*, datiert auf den 23. Januar 1559, lobt Stöckel die Musik und zieht Parallelen zu Luther, der Musik als göttliche Ergänzung zu Gottes Wort schätzte. Für Stöckel war Musik eine freie Kunst, die angemessene Anleitung und Führung erforderte. Er betrachtete sie als göttliches Geschenk und glaubte, dass jeder, der versuchte, diese einzigartige Kunstform aus der Kirche zu entfernen, einen eklatanten Mangel an Zivilität und teuflische Wut demonstrierte. Stöckels Ansatz betont nicht nur die Ästhetik des Singens, sondern eine breitere Philosophie, die Freude, Zufriedenheit, Demut, Freiheit und Ausdauer befürwortet.

Synthese von Stöckels pädagogischen Schwerpunkten

Leonard Stöckel hat eindeutig ein pädagogisches Rahmenwerk umrissen, das das Intellektuelle mit dem Spirituellen, das Theoretische mit dem Praktischen und das Künstlerische mit dem Moralischen verbindet. Wir bieten folgende synthetische Übersicht seiner Schwerpunkte an:

- *Klassisch-christliche Synthese:* Stöckel überbrückte die Weisheit der Antike mit christlichen Lehren und bot den Schülern ein umfassendes intellektuelles Festmahl.
- *Moralische Grundlagen:* Seine Werke vermittelten nicht nur antike Weisheit und religiöse Lehren, sondern dienten auch der moralischen Unterweisung, mit Schwerpunkt auf Tugenden und Rechtschaffenheit.
- *Theatrale Pädagogik:* Die Einführung von Schauspielen, insbesondere die Geschichte von Susanna, nutzte das Drama als Lehrmittel, das die Schüler tief in religiöse Erzählungen eintauchen ließ.
- *Musikalische Bereicherung:* Stöckels Vertiefung in die Musik ging über Melodien hinaus; es war eine Suche nach spiritueller Erhebung. Sein Werk *De Musica* unterstrich die Bedeutung der Musik als integraler Bestandteil einer ganzheitlichen Bildung.
- *Holistischer Rat:* Seine Werke sind ein Zeugnis seiner umfassenderen Bildungsphilosophie, die Freude, Demut, Zufriedenheit und ethisches Leben betont.

Wir können daher schlussfolgern, dass Stöckels Pädagogik eine Symphonie aus intellektueller Strenge, spiritueller Tiefe, künstlerischem Ausdruck und moralischer Stärke ist. Sein Ansatz gewährleistet nicht nur akademische Kompetenz, sondern auch eine ganzheitliche Formung des Charakters, wobei Tugenden vermittelt werden, die die Grenzen des Klassenzimmers überschreiten.

³⁴ STÖCKEL, L. *Annotationes in Locos communium doctrinae christianae Philippi Melanctonis*. Basel: Ioannes Oporinus, 1561, p. 257. Hajduk brings this to our attention in his *Leonard Stöckel. Život a dielo*, p. 42.

³⁵ MATUŠ, F. *De Musica L. Stöckelii*. In *Slovenská hudba*, 1991, vol. 17, p. 360-416.

4. Stöckels katechetische Schwerpunkte

Wie bereits erwähnt, war das 16. Jahrhundert eine tumultreiche Zeit. Die breitere christliche Welt kämpfte mit Spaltungen, und es gab einen wachsenden Bedarf an Klarheit und Orthodoxie in der theologischen Lehre. Prediger standen an vorderster Front dieser theologischen Auseinandersetzungen, beeinflussten die öffentliche Meinung und prägten die religiösen Überzeugungen der Massen. Aufgrund der schwierigen historischen Umstände erscheint Stöckel als theologischer Wächter, der seine Gemeinde vor heterodoxen Lehren schützt. Seine Auseinandersetzungen mit Persönlichkeiten wie Matej Lauterwald und Francesco Stancaro sowie seine Verteidigung gegen die ikonoklastischen Tendenzen einiger protestantischer Fraktionen belegen sein Engagement für den Erhalt dessen, was er als den wahren protestantischen Glauben ansah.³⁶ Dieses kontroverse theologische Klima verfeinerte Stöckels theologische Haltung.³⁷ Seine katechetischen Schwerpunkte in seinen katechetischen und homiletischen Werken können daher als eine Antwort auf die Herausforderungen dieser Epoche angesehen werden und bieten einen Rahmen für Prediger, ihre Predigten auf effektive und orthodoxe Weise zu präsentieren. Andererseits zeigte sein Ansatz auch versöhnliche Züge, indem er Einheit über Divergenz betonte, insbesondere im Umgang mit der katholischen Seite. Er bemühte sich, den wachsenden Graben zwischen den Evangelikalen des Augsburger Bekenntnisses und den Römisch-Katholischen zu überbrücken, wobei er wachsam gegen heterodoxe Lehren blieb. Seine Beiträge sind in den folgenden Schlüsselwerken erkennbar:

(a) **Meditatio Passionis Christi.**³⁸ Stöckel verfasste Auslegungen, Predigten und Homilien und vertiefte sich in die Kunst des Predigens. Bemerkenswert ist eines seiner erhaltenen Werke, „Meditatio Passionis Christi“, eine Betrachtung des Leidens Jesu. Dieses Werk ist detailliert um die Qualen Christi im Garten Gethsemane, seine Aussprüche im Garten und am Kreuz herum strukturiert und gipfelt in einer Meditation über seine Auferstehung und damit verbundene Ereignisse.

(b) **Formulae Tractandarum.**³⁹ Im Jahr 1560 stellte Stöckel ein Handbuch für Prediger zusammen, die „Formulae tractandarum sacrarum concionum“. Dieser Leitfadens, der seiner Zeit in der Slowakei weit voraus war, umfasst Pläne, Modifikationen, Richtlinien und Regeln zur Gestaltung von Predigten, die auf den Evangelien der alten Kirche basieren. Er umfasst eine Analyse der Evangelien aus

³⁶ BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských kráľovských mestách v 16. storočí. In KOVAČKA, M. (ed.). *Bardejovský katechizmus z roku 1581 - Najstaršia slovenská kniha*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2013, p. 35-52.

³⁷ BENNET, W K. *Leonard Stöckel: docta pietas in the service of Lutheran reform*. Diss. Columbia : University of Missouri, 2008.

³⁸ STÖCKEL, L. *Meditatio passionis Christi Leon. Stöckelii tradita per D.Math. Toraconymus Briznensem in Gymnasio Tyropoliensi Anno 1572*. [manuscript]. Ústredná knižnica Slovenskej akadémie vied, Š A III. 281.

³⁹ STÖCKEL, L. *Formvlae Tractandarvm Sacrarum concionum per Evangelia communium Feriarum totius anni in usum Ecclesiae Christi collectae*. Barthphae : David Guttgesel, 1578.

homiletischer Sicht und zielt darauf ab, Prediger mit Werkzeugen auszustatten, um reine und solide Evangeliumslehre zu verbreiten und das, was Stöckel als doktrinaire Fehler in der Kirche ansah, zu bekämpfen.

Die „*Formulae tractandarum*“ ist methodisch in ihrem Ansatz. Stöckel skizziert sorgfältig die Prozesse, Strukturen und rhetorischen Mittel, die in Predigten am effektivsten sein würden. Hier sind einige Schlüsselemente:

- **Einführung in die theologischen Grundlagen:** Stöckel beginnt mit der Darlegung der grundlegenden theologischen Grundsätze, auf denen jeder Prediger aufbauen muss. Dieser Abschnitt unterstreicht die Bedeutung der Einhaltung orthodoxer Lehren und deutet darauf hin, dass eine starke theologische Grundlage für jeden Prediger wesentlich ist.
- **Rhetorische Mittel:** Der Leitfaden enthält spezifische rhetorische Strategien, die von der Verwendung von Metaphern und Analogien bis hin zu Überzeugungstechniken reichen, die darauf abzielen, das Publikum einzubeziehen. Stöckel glaubte, dass die Wirksamkeit einer Predigt nicht nur von ihrem theologischen Inhalt, sondern auch von ihrer Darbietung abhängt.⁴⁰
- **Strukturierung der Predigt:** Stöckel bietet einen Bauplan zur Strukturierung von Predigten und betont die Bedeutung einer klaren Einleitung, eines Hauptteils und eines Schlusses. Er geht auch darauf ein, wie jeder Abschnitt angegangen werden sollte und welche Themen berührt werden sollten. Stöckels Ansatz, wie in seinen Auslegungen gezeigt, beginnt mit dem vollständigen Text des relevanten Evangeliums, gefolgt von einer Einleitung, die in mehrere Abschnitte unterteilt ist. Sein System verwendet Begriffe wie „locus“, „propositio“, „circumstantia“, „exemplum“ und mehr, um die verschiedenen Ideen, die er darlegt, zu strukturieren. Seine Auslegungen strahlen Einfachheit aus, sind tief biblisch und neigen zur dogmatischen Theologie. Häufig bezieht er sich auf seinen Mentor Melanchthon und betont die Linie seiner theologischen Grundlegung.
- **Das Publikum einbeziehen:** In Anerkennung der vielfältigen Natur der Gemeinden bietet Stöckel Strategien an, um Predigten auf unterschiedliche Zuhörer zuzuschneiden. Dies beinhaltet Ratschläge zur Modulation des Tons, zur Verwendung von Anekdoten und zur Anpassung der Tiefe des theologischen Diskurses an die Vertrautheit des Publikums mit dem Thema.

(c) **Postilla.**⁴¹ In seinem Hauptwerk, der „*Postilla*“, präsentiert Leonard Stöckel eine umfassende Sammlung von Homilien, die als Zeugnis seiner lebenslangen Hingabe an theologische Gelehrsamkeit und seelsorgerische Führung dienen. Dieses umfangreiche Werk von über tausend Seiten, einschließlich einer detaillierten 13-seitigen Vorrede und Anmerkungen zu Palästina von Severín Škultéty, ist ein einzigartiges und unvergleichliches Werk in seinem Umfang und

⁴⁰ GRUSKOVÁ, J. Antická rétorika v diele Leonarda Stöckela *Formulae tractandarum sacrarum concionum*. In *Slovenská literatúra*, 1996, vol. 43, no. 3, p. 169-177.

⁴¹ STÖCKEL, L. *Postilla sive Enarrationes Erotematicae Epistolarum Et Evangeliorum Anniversariorum, Tam Dominicalium, Quam Festorum dierum, quibus etiam nonnulli Sermones, in Festis solennioribus utiles, adiuncti sunt*. Bartfeld : David Guttgesell, 1596.

Inhalt. Unterstützt von Adligen und evangelischen Pastoren aus verschiedenen Regionen, war die Postilla eine Gemeinschaftsarbeit, wobei Stöckels Sohn Leonard Jr. das Werk František Révai Jr. und seinem Sohn Gabriel widmete, was die Verflechtung von akademischen und familiären Bindungen symbolisiert.⁴²

Stöckels Homilien in der Postilla folgen sorgfältig der Reihenfolge der Perikopen, die typischerweise an Sonntagen und wichtigen Festtagen des liturgischen Jahres der römischen Kirche gelesen werden. Unter Beweis stellend eine Balance zwischen strenger Einhaltung des Inhalts und Flexibilität im Stil, passt Stöckel geschickt antike rhetorische Regeln an seine Predigten an und integriert sogar zeitgenössische Elemente. Er behandelt mutig aktuelle Themen wie die osmanische Bedrohung und verschiedene kirchliche Kontroversen. Stöckels Predigten zitieren häufig oder beziehen sich subtil auf eine Vielzahl antiker Autoren, darunter Aristoteles, Homer, Platon, Xenophon, Terenz, Vergil, Horaz, Ovid und Cicero, während er die Torheiten des Stoizismus und Epikureismus entschieden ablehnt.

Die 1596 in Bardejov veröffentlichte Postilla spiegelt Stöckels vielseitigen Ansatz zur Predigtkomposition wider. Seine Predigten, jede umfasst 5 bis 6 große Seiten, sind akribisch organisiert, mit klaren Abteilungen und präziser Inhaltsverteilung. Er verwendet einen katechetischen Stil, stellt Fragen und gibt Antworten, was die Methoden von Luther und Melanchthon widerspiegelt. Dieses Werk, obwohl grundsätzlich homiletischer Natur, hat starke katechetische Untertöne und dient als Ressource für Kleriker und Studenten. Es ist bereichert durch Beiträge von Gelehrten wie Martin Wagner, Severín Škultéty, Tomáš Faber und Mikuláš Dalhemius. Die Predigten behandeln zunächst altkirchliche Episteltexte und dann das Evangelium. Sie sind umfangreich, klar, dogmatisch und ethisch, systematisch angeordnet, um Hauptthemen anzusprechen und praktische Lehren zu bieten. Stöckel erforscht regelmäßig Fragen zu den Hauptideen der Texte, vorgebrachten Argumenten, Erreichen von auf dem Glauben basierenden Zielen und den Implikationen der Lehren. Diese Elemente sind logisch angepasst, um umfassende Antworten zu bieten.

Die „Postilla“ von Stöckel umfasst auch Homilien für apostolische Gedenktage und besondere Predigten, wie jene über die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi, den Heiligen Geist und Allerheiligen, wobei der Nachahmung der tugendhaften Taten der Heiligen Vorrang eingeräumt wird, anstatt sie anzurufen. Inhaltlich vertieft sich Stöckel in die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl, Gottes Allgegenwart, Prädestination und das Wesen der Kirche, berührend Themen wie Gesetz, Evangelium, Taufe und die Gemeinschaft der Heiligen. Er erinnert Stadträte an ihre Pflichten, was seine früheren Positionen in den Šariš- und Prešov-Artikeln widerspiegelt.⁴³

Die „Postilla“ bezieht eine feste Position gegen verschiedene nicht-lutherische Lehren, einschließlich des Islams, der Sakramentier, Zwinglianer, Täufer, Calvinisten und Oekolampadianer, und kritisiert auch den Papst und die römisch-katholische Kirche. Stöckel zitiert oft Luther, Melanchthon und antike Autoren zur

⁴² HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bardejov : Cirkevný zbor ECAV Bardejov, 2010, p. 53.

⁴³ HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*, p. 53-54.

Unterstützung seiner Argumente, obwohl er gelegentlich Vorbehalte gegenüber diesen antiken Quellen äußert.⁴⁴ Formal halten seine Predigten an klassischen Modellen fest, insbesondere an Ciceros rhetorischer Struktur aus Exordium, Argumentatio, Refutatio und Epilogus (Einleitung, Darstellung, Widerlegung und Schlussfolgerung). Jede Predigt behält diese Struktur bei, zergliedert die Hauptideen und schließt mit einer prägnanten Zusammenfassung. Dieser strukturierte Ansatz zur Predigtkomposition, kombiniert mit Stöckels tiefer Auseinandersetzung mit sowohl biblischen als auch klassischen Texten, unterstreicht seinen einzigartigen Beitrag zur homiletischen und katechetischen Arbeit in der Reformationszeit.

Leonard Stöckels „Postilla“ bietet tiefe katechetische Einblicke, die seinen Ansatz zur religiösen Bildung und geistigen Formung beleuchten. Das Werk, durchdrungen von einem tiefen Verständnis der Schrift, zeigt Stöckels Engagement, die Kernlehren des protestantischen Glaubens klar und tiefgründig zu vermitteln. Seine systematisch strukturierten und katechetisch organisierten Predigten stellen prägnante Fragen, die eine reflektierende und engagierte Auseinandersetzung mit christlichen Lehren erleichtern. Durch seine lebendigen Auslegungen betont Stöckel die Wichtigkeit, den Glauben mit dem alltäglichen Leben zu integrieren, und ermutigt Gläubige, die Lehren Christi auf praktische Weise zu verkörpern. Sein sorgfältiger Umgang mit der Schrift, kombiniert mit Verweisen auf klassische und zeitgenössische Gedanken, spiegelt einen pädagogischen Ansatz wider, der intellektuelle Strenge und theologische Tiefe schätzt. Die „Postilla“ steht somit nicht nur als theologisches Kompendium, sondern auch als Leitfaden für Pastoren und Erzieher, der ein Modell der Katechese verkörpert, das sowohl informativ als auch transformativ ist, geeignet, Gläubige auf ihrem geistlichen Weg zu leiten und ihr Verständnis des christlichen Glaubens zu vertiefen.

(d) Confessio Pentapolitana.⁴⁵ Die „Confessio Pentapolitana“, verfasst von Stöckel, ist bezeichnend für seinen versöhnlichen Ansatz: Sie betont protestantische Grundsätze, die das Augsburger Bekenntnis widerspiegeln, während sie geschickt aggressive Polemik gegen die Katholiken umgeht. Das Dokument zeichnet sich durch eine Mischung aus theologischer Präzision und pastoralem Anliegen aus. Jeder Artikel befasst sich mit grundlegenden christlichen Lehren, die von der Natur Gottes und der Christologie bis hin zu kirchlichen Praktiken und persönlicher Frömmigkeit reichen. Diese Breite zeigt die Absicht, ein ganzheitliches Rahmenwerk für Gläubige zu bieten – einen umfassenden Leitfaden für Glauben und Praxis. Darüber hinaus verfolgt das Bekenntnis einen ausgewogenen Weg zwischen den theologischen Extremen seiner Zeit. Es bewahrt traditionelle christliche Bestätigungen und integriert vorsichtig Einsichten der Reformation. Seine nuancierte Haltung zu kritischen Themen wie der Eucharistie, dem freien

⁴⁴ HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*, p. 55.

⁴⁵ STÖCKEL, L. *Confessio Christianae Doctrinae Quinque Regiarum Liberae Civitatum in Hungaria superiore, Cassoviae, Leutschoviae, Bartphae, Epperiessini, ac Cibinij. Exhibita laudatissima quondam recordationis Regi Ferdinando Anno 1549. In tribus linguis, Latinae, Germanicae, Hungaricae impressa*. Cassovia : Ioannas Fischer, 1613.

Willen und der Anrufung von Heiligen spricht für eine sorgfältige theologische Aushandlung, die auf Einheit inmitten von Vielfalt abzielt. Stöckel legt Wert auf Klarheit und Zugänglichkeit. Dies wird in der strukturierten Anordnung, den prägnanten Formulierungen und der sequenziellen Abfolge der Artikel deutlich.

- **Sequentielle Abfolge:** Die Artikel bewegen sich von grundlegenden Überzeugungen (Gottes Natur, Christi Werk) zu persönlichen Implikationen (Glaube, Buße) und gipfeln in kirchlichen Praktiken (Sakramente, Anrufung der Heiligen). Diese pädagogische Abfolge spiegelt die Reise eines Gläubigen wider: das Verständnis von Gottes Vergebung und Gnade, persönliche Verwandlung und Gemeinschaftsteilnahme.
- **Wiederholte Betonung:** Stöckels katechetische Methode verwendet Wiederholung zur Betonung. Themen der Gnade, des Glaubens und der Souveränität Gottes schwingen in den Artikeln mit und verstärken diese entscheidenden Grundsätze im Bewusstsein der Gläubigen.
- **Kontextbezogene Ansprache:** Stöckel spricht zeitgenössische Herausforderungen geschickt an. Seine entschiedene Haltung gegen die Anrufung von Heiligen interagiert beispielsweise direkt mit vorherrschenden religiösen Praktiken und leitet Gläubige dabei, ihren Glauben inmitten umgebender Traditionen zu navigieren.
- **Ganzheitlicher Glaube:** Die Einbeziehung vielfältiger Artikel, von der Christologie bis zur Ehe, unterstreicht einen ganzheitlichen Ansatz des Glaubens. Stöckel betont, dass das Christentum nicht auf hohe theologische Sphären beschränkt ist, sondern eng mit dem täglichen Leben und Entscheidungen verwoben ist.
- **Bekräftigung der Gemeinschaft:** Die Artikel über die Kirche und die Sakramente unterstreichen die Bedeutung des gemeinschaftlichen Glaubens. Indem Stöckel die Natur der Kirche, sakramentale Praktiken und kirchliche Rollen erläutert, bekräftigt er die Notwendigkeit gemeinschaftlicher Anbetung und gegenseitiger Erbauung.

(e) **Annotationes in Locos Communium.**⁴⁶ Der Text legt nahe, dass Stöckel in seinen Anmerkungen zu Melanchthons Werk versucht, seine Ansichten zu doktrinären Themen zu sammeln und sein Profil als religiöser Reformator zu schärfen. Dies deutet auf das Bestreben eines Akademikers hin, Melanchthons theologische Einsichten zu klären und richtig zu interpretieren. Stöckels Anmerkungen folgen eng den Kapitelgliederungen von Melanchthons Werk, weichen aber in der Reihenfolge geringfügig ab. Dies lässt auf einen pädagogischen Ansatz schließen, der etablierte Strukturen respektiert, während er persönliche Beiträge oder Variationen zulässt. Stöckel scheut sich nicht vor Polemik, insbesondere gegen ideologische Gegner aus dem katholischen Lager und den Wiedertäufern. Diese Betonung von kritischem Engagement und offener Debatte erinnert an die

⁴⁶ STÖCKEL, L. *Annotationes in Locos communium doctrinae christianae Philippi Melanchthonis*. Basel : Ioannes Oporinus, 1561.

sokratische Methode und fördert ein tieferes Verständnis durch Fragen und Herausforderungen.

Stöckel bezieht oft Elemente aus der Antike ein, sowohl um theologische Punkte zu erläutern als auch um christliche Lehren denen der stoischen und epikureischen Philosophen gegenüberzustellen.⁴⁷ Eine solche vergleichende Analyse ist ein Kennzeichen eines umfassenden pädagogischen Ansatzes, der darauf abzielt, seinen Lesern ein breites Verständnis eines Themas zu bieten, indem es in einen größeren Kontext gestellt wird. Ein besonders auffälliges Merkmal im Text ist Stöckels Verteidigung der weltlichen Bildung. Als Syllogismus formuliert, stellt sich Stöckel Herausforderungen entgegen, die ihre Argumente ausschließlich auf der Schriftautorität basieren.⁴⁸ Dies zeigt seine Perspektive, dass weltliches Wissen einen berechtigten Platz in der christlichen Gesellschaft hat. Eine solche Haltung zeigt seinen fortschrittlichen katechetischen Standpunkt, der einen gut abgerundeten Bildungsweg schätzt.

Bei genauerer Betrachtung des Textes erkennen wir mehrere bemerkenswerte Ideen:

- **Die Bedeutung grundlegender Kenntnisse:** Stöckel behauptet, dass echtes Verständnis und verlässliches Urteilsvermögen in jedem Bereich aus einem klaren Verständnis seiner grundlegenden Prinzipien resultieren. Solche grundlegenden Kenntnisse sind ein Bollwerk gegen schwankende Überzeugungen und bieten einen Rahmen für tieferes Verständnis. „Denn es gibt nur einen Weg zu einem echten und festen Verständnis jeglicher Lehre: die allgemeinen Prinzipien, die das Wesen der gesamten Lehre enthalten, nach dem korrekten methodologischen Verfahren des Lernens zu beschreiben.“⁴⁹ Mit anderen Worten, Stöckel betont die Unverzichtbarkeit von gut umrissenen allgemeinen Prinzipien, die das Wesen eines Studienfelds erfassen. Diese Prinzipien dienen als Grundlage für echtes Verständnis und bieten einen Rahmen, innerhalb dessen verschiedene Wissensfacetten kontextualisiert werden.
- **Klarheit im Unterricht:** Er betont die Wichtigkeit von Klarheit in religiösen Lehren. Die Herausforderungen kommen nicht nur von denen, die falsche Lehren verbreiten, sondern auch von denen, die wahre Prinzipien auf verworrene oder unklare Weise vermitteln könnten.
- **Bedarf an vergleichender Analyse:** Stöckel spricht sich für den Nutzen des Vergleichs von Prinzipien mit Beispielen aus und legt nahe, dass einzelne Lehren klarer werden, wenn sie mit ihren übergeordneten Prinzipien abgeglichen werden. Der Text betont die Idee, dass Einzelheiten klarer werden, wenn sie angemessen mit allgemeinen Prinzipien abgeglichen und mit Beispielen verglichen werden.

⁴⁷ ŠKOVIERA, D. Leonard Stöckel. Predhovor k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky (Bazilej, 1561). Preložil Daniel Škoviera. In NOVACKÁ, M. (ed.). *Slovenská cesta od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka*. Bratislava : Tatran, 1986, p. 110-112.

⁴⁸ ŠKOVIERA, D. Leonard Stöckel. Predhovor k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky, p. 115-117.

⁴⁹ ŠKOVIERA, D. Leonard Stöckel. Predhovor k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky (Bazilej, 1561), p. 112.

- **Verteidigung der Lehre:** Es wird deutlich auf die Verteidigung der Lehren hingewiesen, nicht nur gegen menschliche Skeptiker, sondern auch gegen dämonische Herausforderungen. Die Implikation ist, dass wahres Verständnis helfen kann, sich gegen externe und interne Bedrohungen des Glaubens zu verteidigen.
- **Unterscheidung zwischen göttlichen Lehren und anderem Wissen:** Gegen Ende gibt es einen Hinweis auf die Notwendigkeit, zwischen göttlichen Lehren und anderen Wissensformen zu unterscheiden. „Aber bevor wir zur eigentlichen Lehre der Kirche Gottes kommen, müssen wir deutlich erkennen, welcher Unterschied zwischen den Lehren anderer Künste und dem wahren Wort Gottes besteht.“ Diese Unterscheidung ist entscheidend, denn Verwechslungen zwischen ihnen können zu erheblichen Fehlern im Verständnis führen.
- **Kritik an Anti-Intellektualismus:** Stöckel kritisiert diejenigen, die gelehrtes Lernen verachten, wie es durch die Wiedertäufer und andere ungebildete Personen in seinem Text vertreten wird.

(f) **Catechesis D. Leonarti Stöckelii.**⁵⁰ Das katechetische Bestreben ist ein zentraler Eckpfeiler in Leonard Stöckels Reformbemühungen, eine Dimension, die nicht nur als didaktische Anstrengung, sondern auch als intrinsisches Element der Glaubensbildung steht. Stöckels katechetischer Beitrag, hauptsächlich präsentiert in der „Catechesis D. Leonarti Stöckelii Pro iuventute Bartphea[sis] composita“ (1556), verkörpert einen detaillierten, strukturierten Ansatz zur religiösen Unterweisung, der speziell auf die Jugend von Bartfeld zugeschnitten ist. Der Katechismus spiegelt die Struktur und theologischen Prinzipien wider, die in der Confessio Pentapolitana (1549) zum Ausdruck kommen. Stöckels Katechese formuliert nicht nur die Kernprinzipien der protestantischen Doktrin, sondern ist auch ein Zeugnis für Stöckels herausragendes Geschick, komplexe theologische Grundsätze auf zugängliche, systematische und ansprechende Weise zu vermitteln. Entworfen für Studenten, wurde dieser Katechismus nicht nur in Bardejov, sondern auch in anderen Städten der Pentapolitana verwendet. Stöckels Katechismus wurde hoch geschätzt, und das Synod in Levoča empfahl 1597 seine Verwendung neben Luthers Katechismus.⁵¹

Der Inhalt ist in vier verschiedene Abschnitte gegliedert. Der erste Abschnitt vertieft sich in das Dekalog des Alten Testaments, das durch eine Reihe von über

⁵⁰ STÖCKEL, L. *Catechesis D. Leonarti Stöckelii Pro iuventute Bartphea[sis] composita* [prekl.: Katechizmus p. Leonarda Stöckela napísaný pre bardejovskú mládež]. Anno 1556. 10. calen. Junij. Lange Zeit waren Wissenschaftler daran interessiert, herauszufinden, ob dieses Buch noch existierte und gefunden werden konnte, doch trotz zahlreicher Bemühungen waren sie nicht erfolgreich. Dies änderte sich, als Miloš Kovačka schließlich ein Exemplar in der Bibliothek des Reformierten Kollegiums in Debrecen, Ungarn, fand, das anhand seiner Katalognummer R 620/7 (Archiv und Kirchenkreis des Tiszántúli Reformierten Kirchenbezirks) identifizierbar war. Die Katechese ist von Seite 35 [vorne] bis Seite 54 [hinten] zu finden.

⁵¹ VALČO, M. – ŠKOVIERA, D. *Catechesis D. Leonarti Stöckelii pro iuventute barthphensis composita [Anno 1556] = Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2014.

fünfzig Frage-Antwort-Dialogen analysiert wird. Der zweite Abschnitt konzentriert sich auf das Neue Testament, insbesondere auf das Evangelium Christi. Hier sind mehr als fünfzig Fragen der Erläuterung der Glaubenslehre gewidmet, organisiert in Übereinstimmung mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis. Der dritte Teil der Katechese wechselt den Fokus zu den Sakramenten und präsentiert siebzehn Fragen und Antworten, die ihre Bedeutung und Anwendung erforschen. In diesem Kontext erkennt Stöckel drei Sakramente als zentral an: Taufe, Absolution in der Beichte und die Eucharistie, auch bekannt als Abendmahl. Bemerkenswert ist, dass Stöckel auch die Beichte zu den Sakramenten zählt. Der vierte und letzte Teil der Katechese, bestehend aus acht Artikeln, untersucht die praktischen Auswirkungen des Glaubens, insbesondere wie er sich in guten Werken und einem Leben in Gehorsam manifestiert. Ein bemerkenswerter Aspekt dieses Abschnitts ist Stöckels Betonung der Bildung, einschließlich des Studiums der Wissenschaften, als Form des guten Werks. Er argumentiert für den unvergleichlichen Wert der Bildung und stellt sie als ein entscheidendes Element für diejenigen dar, die ihr Vertrauen in Gott setzen, und legt nahe, dass sie alle anderen Bedürfnisse übertrifft.

“Das Wichtigste von allem ist – [die Wissenschaften] sind unsere Führer und Diener in Bezug auf die wahre Macht, das heißt, auf die wahre Erkenntnis Gottes und die Vermittlung von Bildung an andere. Diese außergewöhnliche Nützlichkeit und immense Würde der Wissenschaften sollten auch die Eltern selbst daran erinnern, ihre Kinder schon in jungen Jahren auf die Wissenschaften hinzuweisen und ihre Frömmigkeit gegenüber Gott in ihrer Erziehung und Pflege zu zeigen. Obwohl Menschen Gott mit anderen Pflichten dienen, wenn sie dies um Gottes willen tun, kann im Vergleich zu dieser Lebensweise keine andere bedeutender, notwendiger oder Gott wohlgefälliger sein, und diejenigen, die sich daran halten, sollten an Unterhalt nicht mangeln, solange sie auf Gott vertrauen.”⁵²

Ein interessanter Aspekt von Stöckels Katechese ist ihr Ton und Ansatz, besonders im Hinblick auf den historischen Kontext tiefsitzender religiöser Konflikte zwischen Katholiken und Protestanten. Obwohl er ein leidenschaftlicher Verfechter der Lehren der Reformation war, wählte Stöckel in seinem Diskurs einen auffallend milden und nicht konfrontativen Stil. Dies wird besonders in Abschnitten deutlich, die sich mit potenziell umstrittenen Themen wie Sakramenten und guten Werken befassen. Seine Sprachwahl und Darstellung in der Katechese scheinen einen versöhnlichen Ansatz anzustreben, indem sie Polemik vermeiden, selbst wenn sie Themen diskutieren, die im Zentrum der religiösen Spaltungen der Zeit standen.

Bei der Vertiefung in die ‚Katechese‘ wird deutlich, dass Stöckels katechetischer Schwerpunkt methodisch angeordnet ist, um Verständnis und Behalten zu erleichtern. Über bloßes Auswendiglernen hinaus privilegiert seine Methodik das Verständnis und die persönliche Aneignung des christlichen Glaubens. Stöckel

⁵² Catechesis Stöckeli, Part II, On Good Works; Question: Estne studium literarum bonum opus et Deo gratum?

kuratiert sorgfältig Inhalte, die altersgerecht sind und die kognitive Entwicklung seines jungen Publikums respektieren, ohne dabei die Tiefe der vermittelten religiösen Wahrheit zu kompromittieren. Er betont die didaktische Triade von Exposition, Erläuterung und Anwendung, um sicherzustellen, dass die Schüler nicht nur über ihren Glauben lernen, sondern auch verstehen, wie er in ihrem täglichen Leben spricht.

Eine zusammenfassende Reflexion über Stöckels katechetische Schwerpunkte:

Mehrere Themen, die in unserer Betrachtung von Stöckels katechetischen Schwerpunkten berücksichtigt werden können, treten hervor:

- **Ökumenische Diplomatie und innerprotestantische Konflikte:** Stöckel navigierte durch eine Ära, in der die protestantische Reformation keine monolithische Einheit war. Wir erkennen die Bedeutung seines Engagements in Auseinandersetzungen mit Figuren wie Matej Lauterwald, der die Nützlichkeit guter Taten betonte und damit das sola fide-Axiom der Reformation herausforderte. Stöckels Handlungen gegen Francesca Stancara wegen seiner christologischen Ansichten zeigen weiterhin sein Engagement für die theologische Orthodoxie, wie er sie verstand. Seine Reaktion auf die Lehren von Gregor aus Segedin über die Eucharistie und seine starke Opposition gegen Ansichten, die er als unevangelisch ansah, unterstreichen seine zentralen theologischen und katechetischen Anliegen.
- **Erhaltung der Tradition:** Stöckels Haltung, bestimmte traditionelle Riten nicht abzuschaffen – insbesondere das Beibehalten der prächtigen Flügelaltäre trotz des breiten Rahmens, der dem Heiligenkult gegeben wurde – steht im Einklang mit seiner konservativen Neigung. Dieser Ansatz wurde von radikalen Bildzerstörern heftig kritisiert, die ihn als Widerspruch zum soli Deo gloria-Prinzip der Reformation sahen.
- **Emotionale und psychologische Belastung:** Sein Brief an Matthias Hebler spiegelt die emotionale und psychologische Belastung wider, die mit der Führung in Zeiten theologischer Zersplitterung und soziopolitischer Umwälzungen einherging. Seine Klage über die „Trümmer des öffentlichen Lebens und Verwirrungen in den Dogmen“ ist spürbar, und seine Erwähnung der „Zwinglianer und Calvins Jünger“ weist auf die größeren theologischen Auseinandersetzungen der Zeit hin.
- **Publikum und Sprache:** Das einwandfreie Latein in beiden homiletischen Leitfäden lässt darauf schließen, dass sie für ein gebildetes Publikum bestimmt waren. Stöckels Absicht beschränkte sich jedoch nicht nur auf die gebildete Elite. Zum Beispiel machte er durch die Einbeziehung deutscher Verse in das Lehrbuch *Apophthegmata illustrium virorum* das Wissen für ein breiteres Publikum zugänglich, was als egalitärer Ansatz bei der Verbreitung von Wissen interpretiert werden könnte.
- **Mission durch Bildung:** Stöckels Engagement für Bildung wird weiterhin dadurch unterstrichen, dass er beabsichtigte, das Buch nicht nur für die Ju-

gend von Bardejov zu verwenden, sondern auch Eltern durch ihre Kinder anzuleiten. Indem er Sätze auswählte, die üblicherweise der Jugend in Schulen präsentiert wurden, beabsichtigte er, Eltern indirekt in der richtigen Kindererziehung und anderen Lebensverantwortungen zu unterweisen.

- **Kulturelle Verteidigung und Engagement für die Künste:** In den meisten Werken des Bardejover Reformators können wir Stöckels Verteidigung der Kultur und der Künste gegen radikale Elemente beobachten, die solche Engagements als überflüssig oder sogar schädlich ansahen und das Prinzip der *sola Scriptura* anführten. Stöckel scheint eine Vision des Protestantismus zu vertreten, die nicht nur theologisch streng, sondern auch kulturell engagiert ist. Darüber hinaus verstand Stöckel die Güte und den Wert von Gottes Schöpfung, einschließlich der menschlichen Kultur und Kunst, sowie den erlösenden Wert der Menschwerdung Christi, ein Zeugnis für Gottes unerschütterliches Interesse an der Gesamtheit der menschlichen verkörperten Erfahrung.
- **Integration von Humanismus und Theologie:** Stöckels Werk veranschaulicht die bedeutsame Integration humanistischer Gelehrsamkeit mit lutherischer Theologie. Diese Kombination wird in seinem Gebrauch klassischer Texte und rhetorischer Techniken im theologischen Diskurs sichtbar und zeigt den Einfluss der Renaissance innerhalb eines ausgeprägt protestantischen Rahmens.
- **Fokus auf das Studium der Schrift:** Stöckel legte großen Wert auf eine direkte Auseinandersetzung mit den Schriften. Dies zeigt sich in seinen katechetischen und homiletischen Werken, in denen er ein tiefes, persönliches Verständnis biblischer Texte fördert. Dieser Ansatz steht im Einklang mit dem reformatorischen Prinzip der ‚*sola scriptura*‘ (Allein die Schrift) und unterstreicht sein Engagement, die Schrift in Bildung und Gottesdienst in den Mittelpunkt zu stellen.
- **Theologische Tiefe in der Katechese:** Stöckels katechetische Werke weisen eine bemerkenswerte theologische Tiefe auf. Wir können davon ausgehen, dass dies der Hauptgrund war, warum Melanchthon ihn als seinen Assistenten und Nachfolger in Wittenberg wählte. Stöckel geht in komplexe Lehren ein und stellt sicher, dass diese Lehren nicht nur vermittelt, sondern auch in ihren tiefgreifenden Auswirkungen auf Glauben und Praxis verstanden werden.
- **Förderung eines moralischen Lebens:** Stöckel betont in seinen Lehren die praktische Anwendung des Glaubens im Alltagsleben. Er betrachtete Bildung und Katechese als Werkzeuge für ein moralisches und ethisches Leben, mit dem Ziel, nicht nur wissende Gläubige, sondern auch tugendhafte Individuen zu kultivieren.
- **Reaktion auf soziopolitische Kontexte:** Stöckels Werke spiegeln häufig eine Reaktion auf die soziopolitischen Kontexte seiner Zeit wider, einschließlich der Bedrohungen durch das Osmanische Reich und innerreligiöser Konflikte. Seine Fähigkeit, zeitgenössische Fragen in seinem theologischen und kate-

chetischen Rahmen anzusprechen, zeigt ein klares Bewusstsein für die realen Auswirkungen des Glaubens.

- **Ökumenische Sensibilität:** Trotz seiner festen protestantischen Überzeugungen zeigen Stöckels Werke oft eine ökumenische Sensibilität und versuchen, die Kluft zwischen den lutherischen und katholischen Lagern zu überbrücken. Dies ist besonders in seinen Bemühungen um den Dialog mit katholischen Gläubigen und Klerikern bemerkenswert.

Stöckels katechetische Arbeit lässt sich in all seinen Werken nachverfolgen, unabhängig davon, ob sie ursprünglich als 'katechetisch' gedacht waren. Sein Werk zeichnet sich durch eine sorgfältige Navigation theologischer Kontroversen, einen ausgewogenen Ansatz zwischen Tradition und Innovation, emotionale Tiefe, Zugänglichkeit für ein vielfältiges Publikum, Bildungsarbeit über das Klassenzimmer hinaus und eine starke Fürsprache für kulturelles Engagement aus. Es umfasst eine kraftvolle Mischung aus Humanismus und 'Gesetz-und-Evangelium'-Theologie sowie ökumenische Sensibilität. Diese Elemente formen gemeinsam eine einzigartige und umfassende katechetische Vision, die sowohl seine theologischen Überzeugungen als auch seine pädagogischen Strategien widerspiegelt.

5. Schlussfolgerung

Die Untersuchung der pädagogischen und katechetischen Methoden Leonard Stöckels offenbart eine herausragende Persönlichkeit der Reformationszeit, deren Beiträge unauslöschliche Spuren in der Geschichte der europäischen Bildung hinterlassen haben. Insbesondere sein Werk „Leges Scholae Bartphensis“ wurde zu einem zentralen Werk, das nicht nur die Grundsätze des Schulwesens im aufkommenden protestantischen Rahmen kodifizierte, sondern auch grundlegende Präzedenzfälle für nachfolgende Bildungssysteme schuf. Es legte den Grundstein für eine strukturierte, ansprechende Bildungserfahrung, die tief in der humanistischen Bildung verwurzelt und fest in der evangelischen (lutherischen) Theologie verankert ist. Die Verbreitung von Stöckels pädagogischen Methoden im sozialen Gefüge Oberungarns bezeugt deren transformativen Einfluss.⁵³ Bildungsreformen, die auf seinen Richtlinien basierten, trugen erheblich zur intellektuellen und spirituellen Verfassung seiner Gesellschaft bei und hinterließen einen tiefen und optimistischen Abdruck in der Nachwelt der Bildungstraditionen der Region. Seine geschickte Verflechtung von klassischer humanistischer Pädagogik mit reformatorischer Theologie in all seinen Hauptwerken bezeugt einen robusten, bahnbrechenden Ansatz zur Bildung, der Lernende ermutigte, sich als informierte, nachdenkliche und fromme Individuen mit ihrer Welt auseinanderzusetzen. Seine katechetische Darstellung, insbesondere durch „Catechesis D. Leonarti

⁵³ SABOL, S. *Leonard Stöckel 1510-1560, pedagóg, učiteľ, humanista, reformačný spisovateľ*. Bardejov : Okresná knižnica, 1991. Recent research by Čičaj has verified that libraries of magistrates in the broader region commonly held copies of Stöckel's works. See: ČIČAJ, V. *Percepcia Stöckelových diel v meštianskom prostredí v 16. – 17. storočí*. In KÖNYA, Peter (ed.). *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI*. Prešov : Prešovská univerzita, 2011, p. 50-54.

Stöckelii Pro Iuventute Bartpheñ[is] composita“ und die Dramatisierung biblischer Erzählungen (wie „Historia Von Susanna“), zeugt von einem innovativen Ansatz zur religiösen Unterweisung, der sowohl intellektuell herausfordernd als auch spirituell bereichernd war. Leonard Stöckels pädagogischer Einfluss erweist sich somit als Zeugnis für die transformative Kraft der Bildung, wenn sie gewissenhaft darauf ausgerichtet ist, Geist und Seele gleichermaßen zu nähren.

Es ist daher kein Wunder, dass die Schule in Bardejov unter Leonard Stöckels Leitung zu einem lebendigen Zentrum intellektueller und kultureller Bestrebungen wurde, besucht nicht nur von herausragenden lateinischen Dichtern wie Martin Rakovský, Šimon Jesenský, Juraj Purkircher, Matej Čabaj, sondern auch von den Söhnen von Magnaten wie Michal Perényi, Michal Révai, Ján Révai und Vavrinc Révai. Zudem war sie die Bildungsstätte für Schriftsteller wie Lukáš Fabius aus Poprad, Kristián Schesaeus oder Blažej Fabricius aus Siksov. Unter ihren Schülern findet man auch den unerwarteten Namen Hieronym Domitius, ein Neffe des Jäger-Bischofs Anton Vrančič, bekannt für seine positive Haltung zum Humanismus, aber Kritiker der reformatorischen Lehren. In dieser vielfältigen akademischen Umgebung, in der Luthers Reformationsideen prominent waren, war Stöckels Einfluss tiefgreifend und weitreichend.⁵⁴ In Anlehnung an Melancthon, der als „Gemeinsamer Lehrer Deutschlands“ verehrt wurde, verliehen spätere Generationen Stöckel treffend den Titel „Gemeinsamer Lehrer Ungarns“. Sein Vermächtnis, durch diese Schüler, erstreckte sich über ein Spektrum kultureller, religiöser und intellektueller Hintergründe und spiegelt die universelle Anziehungskraft und Wirkung seiner Bildungsphilosophien wider.⁵⁵

Die Gelehrsamkeit und Tiefe, die in Stöckels theologischen und pädagogischen Werken zum Ausdruck kommen, können nicht genug betont werden. Durch seine Predigten, Aphorismen und Abhandlungen hat Stöckel nicht nur im Bereich der Theologie Klarheit geschaffen, erläutert und innoviert, sondern auch ein robustes moralisches Rahmenwerk etabliert. Seine Bemühungen um die Auslegung der Schrift und die Einprägung von Tugenden sind untrennbar mit seinen pädagogischen und katechetischen Zielen verbunden: den Intellekt zu informieren, das Herz zu verwandeln und die Handlungen der Gläubigen zu leiten – um eine echte *docta pietas* zu erreichen.

Das fortdauernde Vermächtnis von Stöckels einzigartiger Synthese aus humanistischen und evangelischen Prinzipien

Leonard Stöckels einzigartige Mischung aus humanistischen und evangelischen (lutherischen) Prinzipien repräsentiert eine Synthese, die das Spektrum der Bildung umspannt – vom Inhalt und Aufbau des Lehrplans bis hin zu den Methoden der Unterweisung und moralischen Entwicklung. Stöckels pädagogisches Modell überwand traditionelle Grenzen, indem es den humanistischen

⁵⁴ ŠKOVIERA, D. Humanistický rektor bardejovskej školy Leonard Stöckel. In Mária Novacká (ed.). *Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka*. Bratislava : Tatran 1986, p. 68.

⁵⁵ VALČO, M. – ŠKOVIERA, D. *Catechesis D. Leonarti Stöckelii pro iuventute barthphensis composita [Anno 1556] = Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2014, p. 18.

Respekt für die klassische Antike mit dem reformatorischen Schwerpunkt auf Schriftstudium und persönlichem Glauben integrierte. Diese symbiotische Integration erleichterte die Entwicklung eines Bildungsansatzes, der tief mit dem Geist der Zeit im Einklang stand und eine Umgebung förderte, in der kritisches Denken und spirituelle Untersuchung nicht als gegensätzlich, sondern als komplementäre Bestrebungen angesehen wurden – alles geleitet vom Geist, innerhalb der historischen Gemeinschaften von Christi Leib, der Kirche. Sein Engagement für die Bildung zielte darauf ab, die ganze Person zu bilden, indem die Schüler nicht nur mit Wissen ausgestattet, sondern auch zur weisen Urteilsbildung und zu einem tief verwurzelten Glauben befähigt wurden.

Rückblickend erscheint Stöckels Vereinigung von pädagogischer Innovation mit theologischer Überzeugung als sein Vermächtnis an die Geschichte der Bildungstheorie und -praxis. Die Weitsicht und Einsicht, die in seinen Bildungsaktivitäten zum Ausdruck kommen, waren von einem Ethos durchdrungen, das weiterhin den Dialog in pädagogischen Kreisen entfacht und Erzieher dazu inspiriert, eine Harmonie zwischen der intellektuellen Entwicklung und der spirituellen Formung der Lernenden zu suchen. Seine Integration von humanistischen Idealen mit evangelischer Theologie hat spätere Bildungsbewegungen vorausgesehen, die sich für eine ganzheitliche Entwicklung einsetzen, einschließlich intellektueller, moralischer und spiritueller Dimensionen in der Schule. Angesichts zunehmend fragmentierter Bildungssysteme in unserer Zeit inspiriert Stöckels Modell zu einer Rückkehr zu einem Ansatz, der den Lernenden als ein kohärentes Ganzes und als unverzichtbares Mitglied eines komplexen Netzes konstitutiver Beziehungen sieht.

Moderne Pädagogen können sich an Stöckels Betonung der Charakterbildung, der kritischen Untersuchung (insbesondere in Form einer selbstkritischen Introspektion) und der Beschäftigung mit klassischen Texten orientieren, die zunehmend für ihren Wert bei der Entwicklung von kritischem Denken und ethischen Argumentationsfähigkeiten anerkannt werden. Sein Einsatz von Drama und anderen interaktiven Methoden entspricht zeitgenössischen Bildungsstrategien, die aktives Lernen und das Potenzial von Erzählungen zur Förderung von Empathie, ethischer Reflexion und komplexem Verständnis schätzen. Stöckels Vision einer Pädagogik, die Individuen befähigt, sich vollständig in den religiösen und zivilen Sphären des Lebens zu engagieren, findet Anklang in der aktuellen Bildungsimperative, die Schüler nicht nur auf Beschäftigung, sondern auf bedeutungsvolle zivile Beteiligung und persönliche Erfüllung vorbereitet. Die heutige Gesellschaft, ähnlich wie in Stöckels Zeit, benötigt Individuen, die Wissen mit Weisheit und Überzeugung mit Mitgefühl ausbalancieren können – ein Gleichgewicht, das Stöckels pädagogische Strategien zu erreichen suchten.

Top of Form

Bibliography

- BENNET, W K.: Leonard Stöckel: docta pietas in the service of Lutheran reform. Diss. Columbia: University of Missouri, 2008.
- BODNÁROVÁ, M.: Reformácia vo východoslovenských kráľovských mestách v 16. storočí. In: KOVAČKA, M. (ed.), Bardejovský katechizmus z roku 1581 - Najstaršia slovenská kniha. Martin: Slovenská národná knižnica, 2013, p. 35-52.
- ČIČAJ, V.: Percepcia Stöckelových diel v meštianskom prostredí v 16. – 17. storočí. In: KÓNYA, Peter (ed.). Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovienis XI. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, p. 50-54.
- DANIEL, D.P.: Melanchton, Stöckel a teologická orientácia evanjelikov v Uhorsku. In: KÓNYA, P. (ed.), Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovienis XI. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, p. 31-38.
- GAŠPAROVIČOVÁ, J.: Leonard Stöckel a bardejovská humanistická škola. In: KÓNYA, Peter (ed.). Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovienis XI. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, p. 230-239.
- GRUSKOVÁ, J.: Antická rétorika v diele Leonarda Stöckela *Formulae tractandarum sacrarum concionum*. In: Slovenská literatúra, 1996, vol. 43, no. 3, p. 169-177.
- GUITMAN, B.: Hit, Halom, Humanizmus. Bártfa reformációja és művelődése Leonhard Stöckel korában. Budapest: Szent Istvan Tarsulat, 2017.
- HAJDUK, A.: Leonard Stöckel. Život a dielo. Bardejov: Cirekvný zbor ECAV Bardejov, 2010.
- HAJDUK, A.: Philipp Melanchton und Leonhard Stöckel. *Communio viatorum*, 1977, XX, p. 171-180.
- KÓNYA, P.: Kalvinizmus v hornouhorských slobodných kráľovských mestách. In: KÓNYA, P. (ed.), Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovienis XI. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, p. 139-153.
- LAZAR, E.: Leonard Stöckel a jeho dráma Zuzana. In: Slovensko divadlo. 1958, č. 6, p. 434-445.
- Matúš, F.: De Musica L. Stöckelii. Slovenská hudba, 1991, vol. 17, p. 360-416.
- MICHNOVIČ, I.: Učiteľ celého Uhorska. *Historická revue*, 1993, vol. 4, no. 3, p. 21-22.
- RISSETTO, H. In the School of Ignatius: Studious Zeal and Devoted Learning by Claude Pavur, SJ. *International Journal of Evangelization and Catechetics*, 2020, vol. 1, no. 2, p. 244-246.
- RUMMEL, E. and E. MACPHAIL. Desiderius Erasmus. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/erasmus/>
- SABOL, S.; Leonard Stöckel 1510-1560, pedagóg, učiteľ, humanista, reformačný spisovateľ. Bardejov: Okresná knižnica, 1991.
- SCHWARZ, K.: Präzeptor Hungariae. Über den Melanchthonschüler Leonard Stöckel (1510 – 1560). In: KÓNYA, P. (ed.), Prvé augsburské vyznanie viery na Slovensku a Bardejov. Acta Collegii evangelici Prešovienis, V. Prešov: PU, 2000, p. 47-68.
- SCHWARZ, K.: Lumen et Reformator Ecclesiarum Superioris Hungariae. Der Melanchthonschüler Leonard Stöckel (1510 – 1560) – Ein Schul- und Kirchenreformer im Karpatenraum. In: KÓNYA, P. (ed.), Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovienis XI. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, p. 20-30.
- SCHWARZ, K.: Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker. Biographische Perspektiven der Protestantismusgeschichte im Karpatenbogen. Berlin: Weidler Buchverlag, 2014.
- STÖCKEL, L.: *Leges scholae Bartphensis*. In: *Kirchen prothocollum, oder copia der jenigen Schriften, so jetzo bey der Ewangelisch-Lutherischen Kirchen in K. F. Stadte Bartfeld befindlich zusammengetragen im Jahr MDCCXXXIII [manuscript]*. Bardejov: Evanjelická cirkev augsburského vyznania, zborovy archív, Bardejov, without signature.

- STÖCKEL, L.: *Confessio Christianae Doctrinae Quinque Regiarum Liberarumque Civitatum in Hungaria superiore, Cassoviae, Leutschoviae, Bartphae, Epperiessini, ac Cibinij. Exhibita laudatissimae quondam recordationis Regi Ferdinando Anno 1549. In tribus linguis, Latinae, Germanicae, Hungaricae impressa. Cassovia: Ioannas Fischer, 1613.*
- STÖCKEL, L.: *Apophthegmata Illustrium Virorum, Expositione Latina et Rythmis Germanicis Illustrata. Breslau: Guttgesell, 1570.*
- STÖCKEL, L.: *Formulae Tractandarum Sacrarum concionum per Evangelia communium Feriarum totius anni in usum Ecclesiae Christi collectae. Bartphae: David Guttgesell, 1578.*
- STÖCKEL, L.: *Catechesis D. Leonarti Stöckelii Pro iuventute Bartphen[sis] composita [prekl.: Katechizmus p. Leonarda Stöckela napísaný pre bardejovskú mládež]. Anno 1556. 10. calen. Junij.*
- STÖCKEL, L.: *Historia von Susanna in Tragedien Weise Gestellet zu Ubung der Jugend zu Bartfeld in Ungarn. Wittenberg: Hans Luftt, 1559. <http://jbc.bj.uj.edu.pl/Content/366699/PDF/NDIGSTDR003846.pdf>.*
- STÖCKEL, L.: *Annotationes in Locos communium doctrinae christianae Philippi Melanchtonis. Basel: Ioannes Oporinus, 1561.*
- STÖCKEL, L.: *Postilla sive Enarrationes Erotematicae Epistolarum Et Evangeliorum Anniversariorum, Tam Dominicalium, Quam Festorum dierum, quibus etiam nonnulli Sermones, in Festis solennioribus utiles, adiuncti sunt. Bartfeld: David Guttgesell, 1596.*
- STÖCKEL, L.: *Meditatio passionis Christi Leon. Stöckelii tradita per D.Math. Toraconymus Brizensem in Gymnasio Tyropoliensi Anno 1572. [manuscript]. Ústredná knižnica Slovenskej akadémie vied, Š A III. 281.*
- STÖCKELIUS, L.: *De Musica, scriptum Belae. In: Compendium. Kezmarok 1567 (manuscript, Lyceálna knižnica v Kežmarku, 38956, 242r–253r).*
- ŠKOVIERA, D.: *Humanistické podnety v školstve na Slovensku. Príroda a spoločnosť, 1988, vol. 37, no. 1, p. 42-45.*
- ŠKOVIERA, D.: *Leonard Stöckel. Predhovor k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky (Bazilej, 1561). Preložil Daniel Škoviera. In: M. Novacka (ed.), Slovenská cesta od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. Bratislava: Tatran, 1986, p. 110-118.*
- ŠKOVIERA, D.: *Humanistický rektor bardejovskej školy Leonard Stöckel. In: Mária Novacká (ed.). Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. Bratislava : Tatran 1986, p. 65-156.*
- ŠKOVIERA, Daniel: *Eloquens et docta pietas. In Slovenská literatúra, 2003, vol. 50, no. 2, p. 122–133.*
- ŠKOVIERA, D.: *Žiaci Stöckelovej humanistickej školy a ich vklad do literárnych dejín Slovenska. In: Hľadanie zmyslu. Dielo literárneho vedca, kritika a historika kultúry Milana Hamada a hodnotové kritériá. Bratislava: Studňa 2003, p. 154-166.*
- ŠKOVIERA, D. (ed.). *Latinský humanizmus. Bratislava: Kalligram, 2008.*
- ŠKOVIERA, D.: *Pietas docta: Profil humanistu Leonarda Stöckela. In: PEKAROVIČOVÁ, J., VOJTECH, M. (eds.), Studia Academica Slovaca 39. Bratislava: Univerzita Komenského, 2010, p. 235-245.*
- ŠKOVIERA, D.: *Patrimonium Antiquitatis a Leonard Stöckel. In: KÓNIA, P. (ed.), Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, p. 38-47.*
- ŠKOVIERA, D.: *Prelúdium Bardejovského katechizmu (1581): Stöckelov reformačný humanizmus. In: KOVAČKA, M. (ed.), Bardejovský katechizmus z roku 1581 – najstaršia slovenská kniha. SNK 2013, p. 21-34.*
- VAJCIK, P.: *Školstvo, študijné a školské poriadky na Slovensku v 16. storočí. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1995.*
- VAJCIK, P.: *Zákony bardejovskej školy z roku 1540. In: VAJCIK, P., Školstvo, študijné a školské po-*

riadky na Slovensku v 16. storočí. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1995, p. 59-67.

VALČO, M. – ŠKOVIERA, D.: Catechesis D. Leonarti Stöckelii pro iuventute barthphensis composita [Anno 1556] = Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz. Martin: Slovenská národná knižnica, 2014.

Renesancia vzdelávania v reformovanej Európe: analýza pedagogického a katechetického odkazu Leonarda Stöckela

Leonard Stöckel, kľúčová osobnosť v oblasti vzdelávania a náboženského rozvoja v Európe počas reformácie, bol známy svojimi inovatívnymi pedagogickými metódami a katechetickými spismi. Táto štúdia skúma kľúčové Stöckelove pedagogické a katechetické dôrazy, pričom sa zameriava najmä na diela ako „Leges scholae Barthphensis“ (1540), „Catechesis D. Leonarti Stöckelii“ (1556) a „Historia von Susanna“ (1559). Štúdia prostredníctvom komparatívnej analýzy týchto textov poukazuje na jedinečný Stöckelov prístup k náboženskej výchove, ktorý inovatívne spája klasické humanistické princípy s evanjelickými teologickými princípmi. Autori uvažujú aj o ďalších významných dielach Stöckela, ako sú Postilla (1596) a Apophthegmata Illustrium Virorum (1570), pričom skúmajú jeho metodologické inovácie v exegéze Písma a morálnej výchove. Štúdia tvrdí, že Stöckelovo dielo odráža nielen vzdelávací a teologický étos reformácie, ale prispieva aj k širšiemu rozprávaniu o vývoji vzdelávania počas éry reformačného humanizmu. Stöckel integráciou teologického vzdelávania s humanistickou pedagogikou vytvoril katechetické dedičstvo, ktoré ovplyvnilo vyučovacie metódy a náboženskú výchovu v Hornom Uhorsku i mimo neho.

MAĎARSKÁ A NEMECKÁ SPOLOČNOSŤ NA EVANJELICKOM KOLÉGIU V PREŠOVE

Peter KÓNYA

Hungarian and German society at the evangelical college in Prešov

Student societies have played an important role in the history of higher schools in Hungary and the culture of the entire country. These were, as in other evangelical schools, due to the national composition of the students, organized on the basis of language or nationality. Their creation was based on the overall social development, as well as the level of Hungarian education in the first half of the 19th century. The Prešov Evangelical College, which was founded in 1667, was the first and for a long time the only Evangelical university in Hungary, experiencing its second period of prosperity in the first half of the 19th century. It was made possible not only by significant regional events related to the end of re-Catholicization and the beginning of the period of tolerance, but also by the successful development of the school in the previous century, despite many difficulties and limitations.

Keywords: Prešov, Hungary, student society, Evangelical Church, college, education.

Vo vývine Kolégia Potiského dištriktu evanjelickej cirkvi a. v. v Prešove, podobne ako aj v dejinách ďalších vyšších škôl v Uhorsku i kultúre celej krajiny, zohrali významnú úlohu študentské spoločnosti. Tie boli, rovnako ako na iných evanjelických školách, vzhľadom na národnostnú skladbu študentov, organizované na jazykovom alebo národnostnom princípe. Ich vznik vychádzal z celospoločenského vývinu, ako aj úrovne uhorského školstva v prvej polovici 19. storočia.¹

Prešovské evanjelické kolégium, ktoré vzniklo v roku 1667 ako Kolégium hornouhorských stavov a bolo prvou a dlho jedinou evanjelickou vysokou školou v Uhorsku, prežívalo v prvej polovici 19. storočia druhé obdobie svojho rozkvetu. Umožnili ho nielen významné krajinské udalosti, súvisiace s ukončením rekatalizácie a nástupom obdobia tolerancie, ale rovnako úspešný rozvoj školy v predchádzajúcom storočí, napriek mnohým ťažkostiam a obmedzeniam.

V 18. storočí

Po Salmárskom mieri Kolégium hornouhorských stavov zaniklo a prešovská evanjelická a. v. škola mohla v nasledujúcich desaťročiach pôsobiť iba ako triviálna, v drevených budovách na predmestí. V roku 1715 sa po dočasnom provizóriu podarilo prešovským evanjelikom v zmysle zákonných článkov snemov r. 1681 a 1687 postaviť si na predmestí na komisiou určenom mieste drevenú školu, rovnako ako v ďalších slobodných kráľovských mestách. Následne, 5. septembra 1715 nariadil panovník mestskej rade rešpektovať práva evanjelikov a nečiniť im

¹ Štúdiá vznikla v rámci riešenia grantového projektu VEGA 1/0527/23 *Pramene k dejinám reformácie a rekatalizácie a iných aspektov ich doby na Slovensku*.

žiadne prekážky v stavbe kostola a ďalších budov na predmestí.² Aj vďaka tomu mohli v nasledujúcom období evanjelici vyučovať svoje deti v novej predmestskej školskej budove. Aj keď sa Prešovčania snažili pokračovať v tradíciách kolégia z predchádzajúceho storočia, ich škola zďaleka nebola porovnateľná s Kolégiom hornouhorských stavov. Predovšetkým ho neprevádzkovali stavy, ale dva prešovské mestské evanjelické a. v. zbory. Mala teda charakter farskej školy a niekoľko desaťročí bola bez vyšších tried, kde by sa vyučovali akademické disciplíny ako teológia, filozofia či právo. Výrazne sa znížil počet učiteľov a poklesol aj stav žiakov. V prvých rokoch musela zápasiť s veľkým nedostatkom prostriedkov i s nepriateľstvom miestnych mocenských orgánov. Výrazne sa však zmenili takisto podmienky existencie školy v rámci evanjelickej cirkvi.

V dôsledku zmeny politických pomerov, obnovenia rekatolizácie, no najmä demografického vývinu, s prudkým úbytkom nemeckého a maďarského evanjelického meštianstva, sa na začiatku tohto obdobia zmenila organizácia evanjelického a. v. zboru v meste. Dovtedajší jednotný trojjazyčný zbor, združujúci nemeckých, slovenských a maďarských evanjelikov, po Satmárskom mieri zanikol a konštituovali sa dva nové cirkevné zbory: nemecký a slovenský. Obidva zbory mali vlastného farára (nemecký aj kaplána) a vlastnú faru, avšak na rozdiel od niektorých ďalších slobodných kráľovských miest s dvoma cirkevnými zbormi (Sabinov, Bardejov) disponovali iba jedným dreveným kostolom a takisto drevenou školou.

Evanjelickí meštania boli opäť vystavení rôznym prejavom diskriminácie zo strany úradov či katolíckej farnosti. Okrem toho, že nesmeli byť volení do mestskej rady ani zastávať žiaden úrad, boli rozličným spôsobom obmedzovaní pri výkone náboženskej praxe. Ešte ťažšie postavenie mali farári oboch zborov a učitelia, ktorým vrchnosť bránila v cirkevných úkonoch, neraz ich vypočúvala a niektorých aj uväznila.³ Údaje o konfesionalnej štruktúre všetkého obyvateľstva sa z tohto obdobia síce nezachovali, medzi mešťanmi⁴ však v r. 1730 – 1750 predstavovali evanjelici 37,2 %.⁵

Až v druhej polovici 18. storočia došlo k istým pozitívnym zmenám vo vzťahu štátu k protestantom a uvoľneniu rekatolizačného tlaku. Tie sa prejavili aj na postavení prešovských evanjelických a. v. zborov. Už v roku 1750, napriek protestom jezuitského superiora, získali evanjelici od Márie Terézie povolenie na stavbu nového, väčšieho predmestského chrámu a takisto novej školskej budovy. Podobný pozitívny postoj zaujala panovníčka aj k obsahovým zmenám vyučovania v škole. V roku 1770 navštívil predmestské evanjelické zbory a školu spoluvládca, budúci cisár Jozef II., čo značne zvýšilo prestíž a zlepšilo postavenie evanjelikov v meste.

Evanjelická a. v. škola v Prešove sa od roku 1715 nachádzala v drevenej budove na západnom predmestí, vedľa dreveného kostola a obidvoch, rovnako drevených fár. Obidva cirkevné zbory, nemecký aj slovenský ju používali spoločne. Napriek

² HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*. Kassa 1896, s. 94.

³ Ako učiteľa Martina Husa a slovenského farára Mateja Bahila.

⁴ Mešťanmi boli občania, disponujúci nehnuteľnosťou na pôde mesta a vykonávajúci remeslo alebo prevádzkujúci obchod.

⁵ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy č. 2121: *Matricula seu Receptaculum Concivitae donatorum civium*, in *Libera Regiaeque Civitate Eperies 1730 – 1756* (1810).

snahe prešovských evanjelikov o pokračovanie v tradícii kolégia, mohla byť škola v zmysle zákonov iba triviálnou. Keďže pôvodná predmestská stavba v polovici storočia už technicky ani kapacitne potrebám obidvoch zborov nepostačovala, postavili mešťania r. 1750 s povolením panovníčky novú, rovnako drevenú školskú budovu.

Prešovská predmestská škola ostávala aj v tomto období najvýznamnejšou evanjelickou školou na území Šarišskej stolice. V prvých desaťročiach sa však aj ona musela vyrovnávať s mnohými problémami. V dôsledku dlhšej absencie budovy prišla škola o väčšinu vidieckych žiakov a jej prestíž značne utrpela degradáciou z kolégia stavov na farskú školu. V dôsledku spoločenskej diskriminácie evanjelikov značne poklesla majetková úroveň študentov, na čo vedenie školy muselo reagovať zriadením alumnea, poskytujúceho úplne alebo čiastočne bezplatne stravu či ubytovanie najchudobnejším z nich. Vzhľadom na novú situáciu obidvoch mestských zborov, konfiškáciu majetku a pokles počtu študentov zamestnávala škola opäť iba troch učiteľov (ako pred reformáciou): rektora, konrektora a subrektora.

V roku 1750 sa prešovským evanjelikom s pomocou šľachtických patrónov podarilo dostať povolenie nielen na stavbu novej školskej budovy, no takisto i na vyučovanie tzv. vyšších, gymnaziálnych predmetov.⁶ V druhej polovici storočia sa na prešovskej evanjelickej škole prednášala aj matematika, teológia a filozofia, vďaka čomu táto získala charakter lýcea.⁷ Zároveň sa vrátili do školy rektor s konrektorom.

Návrat do budovy kolégia

Mimoriadny význam pre ďalší vývin školy mala návšteva panovníka Jozefa II. v roku 1770. Priebeh panovníckej návštevy podrobne zapísal nemecký evanjelický farár Ján Kriebel, ktorý ho prijal a sprevádzal. Jozef II. navštívil predmestský evanjelický zbor počas svojej zastávky v Prešove 8. júna 1770. Najprv si prezrel drevený kostol, postavený r. 1750, pričom sa zaujímal o početnosť, majetok i podmienky existencie obidvoch cirkevných zborov. Z chrámu sa odobral do školy, kde navštívil triedu gramatistov a donatistov. Živo sa zaujímal o materiálne podmienky školy, obsah vyučovania i vzdelanostnú úroveň učiteľov. Vypytoval sa na zabezpečenie štúdia, možnosti ubytovania a stravovania žiakov, školské základy, vyučovacie predmety, zvlášť na prednášanie vyšších, lyceálnych disciplín, možnosti uplatnenia študentov a ich ďalšieho štúdia na zahraničných univerzitách a nezavrhol myšlienku obnovenia evanjelického teologického štúdia v Uhorsku. Vysoko ocenil znalosť nemeckého jazyka prešovskými kňazmi, profesormi i študentmi.⁸ Vďaka neplánovanej návšteve spoluvládcu vzrástla autorita prešovských evanjelikov a ich sľubne sa rozvíjajúcej školy. Táto udalosť bola zároveň predzvesťou príchodu nových čias pre uhorských protestantov.

⁶ KORABINSKY, J. M. *Geographisch-historisches und Produkten Lexikon von Ungarn*. Pressburg 1786, s. 159.

⁷ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy č. 2481: *Visitatio canonica* A. 1775.

⁸ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 113 – 115.

Panovník si počas návštevy vytvoril pozitívny vzťah k prešovským evanjelikom, čo sa prejavilo už o tri roky, keď sa mestská rada rozhodla predať tri domy vo vnútornom meste, patriace k základinám školy. Vedenie cirkevných zborov sa ponosovalo vo Viedni a na zásah Jozefa II. dosiahlo ponechanie týchto domov vo svojom vlastníctve.

V roku 1773 došlo k udalosti celosvetového významu, ktorá zásadným spôsobom ovplyvnila aj ďalšiu existenciu prešovskej evanjelickej školy. Potom ako pápež Klement XIV. zrušil Spoločnosť Ježišovu, o dva mesiace uviedla jej rozpustenie v platnosť Mária Terézia v Uhorsku. Jezuitské gymnáziá v celej krajine prešli tak do rúk iných rádov a majetok spoločnosti sa dostal do správy komory. Týkalo sa to aj prešovskej jezuitskej rezidencie, nachádzajúcej sa už šesť desaťročí v budove evanjelického kolégia. Evanjeliikom v Prešove aj v celom Potiskom dištrikte tak skrsla po viac ako polstoročí nádej na získanie svojej vrcholnej vzdelávacej ustanovizne, na čo sa sústredili v nasledujúcom desaťročí.

Na sklonku 70. rokov sa naďalej posilňovalo postavenie prešovskej školy a podľa údajov súpisu z r. 1779 mala osem profesorov a iba vo vyšších ročníkoch študovalo 213 žiakov (205 chlapcov a 8 dievčat). Vďaka tomu bola najväčším aj najvýznamnejším vzdelávacím ústavom v Prešove, počtom žiakov o tretinu prevyšujúcim miestne katolícke gymnázium.⁹ Podľa údajov z r. 1784, posledného roku školy v predmestskej drevenej budove, disponovalo základinami v celkovej výške 26 840 zlatých a 20 grajciarov, úrokmi a darmi v sume 1 872 zlatých a 30 grajciarov ročne, z ktorých 700 zlatých vynaložili na 92 alumnistov a 50 zlatých na štipendia. V tom istom čase poberal rektor ročný plat 200 zlatých, konrektor 150, konrektor 120, učiteľ v gramatickej triede 90, učiteľ nemčiny a základných predmetov 80 a učiteľ slovenčiny 52 zlatých.¹⁰

Ešte v októbri 1781 vydal panovník Jozef II. známy Tolerančný patent, ktorý nastolil občianske zrovnoprávnenie protestantov augsburského aj helvétskeho vyznania s katolíkmi. Jozefov patent sa stretol v radoch prešovských evanjelikov s obrovským ohlasom a začiatkom februára nasledujúceho roku usporiadali na jeho počesť šarišské zbory v Giraltovciah pompézne oslavy.

V tom istom roku, r. 1782 pripravovali šľachtickí patróni školy podmienky pre dražbu pôvodnej budovy Kolégia hornouhorských stavov. Po rozpustení Spoločnosti Ježišovej sa dostala do vlastníctva štátu, ktorá ju od nasledujúceho roku používala ako armádny sklad. Vzhľadom na veľkosť a polohu budovy bola zaujímavá aj pre mesto a viaceré súkromné osoby, ktoré iniciovali jej predaj na dražbe. Tá sa mala najprv konať už r. 1775, čo sa však neuskutočnilo. Budova tak ostala v držbe eráru až do r. 1783.

Verejná dražba budovy kolégia sa uskutočnila po dohode šľachtických patrónov školy s panovníkom Jozefom II. 24. mája 1783. Jej predmetom bol popri školskej budove aj bývalý maďarský evanjelický a. v. Chrám sv. Trojice, používaný donedávna tiež jezuitmi. Prešovskí evanjelici na nej ponúkli za obidva objekty

⁹ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, B-11 Minutae 1701-1783: tabela Conscriptio Animarum in Libera Regia Civitate Eperiesiensis 1779.

¹⁰ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 123.

čiasťku 5 000 zlatých, čím o 10 zlatých prevýšili ponuku prešovského magistrátu. Keďže ten odmietal urobiť ďalšie kroky a spochybňoval dražbu, prišiel v júni opäť do Prešova panovník a po zvýšení ponuky evanjelikov na 6 000 zlatých odsúhlasil kúpu. Trvalo však ešte viac ako celý rok, kým došlo k vyplateniu sumy a odovzdaniu budov. V júli 1784 bol doručený mestskej rade panovníkov príkaz na odovzdanie kostola a kolégia evanjelikom potom, ako zaplatia 6 000 zlatých. Odovzdanie obidvoch budov sa uskutočnilo 25. novembra toho istého roku, za účasti tridsiatnika Jakuba Lernerera ako zástupcu štátu, richtára Jozefa Szmicska a evanjelického zborového dozorca Žigmunda Toperczera.¹¹

Ani po prebratí budovy do vlastníctva zboru sa však nemohlo do nej okamžite presťahovať kolégium, ktoré pred niekoľkými týždňami začalo svoj posledný školský rok v predmestskej drevenej škole. Celý objekt, ktorý používali viac ako polstoročie jezuiti a celé desaťročie armáda, bolo nevyhnutné opraviť a prebudovať. Okrem toho bolo nutné vyriešiť otázku financovania opráv budovy. Niekdajšie majetky kolégia, najmä vidiecke statky a tokajské vinice prešli do správy Školského fondu¹² a nová škola nedisponovala väčším majetkom ako jej predmestská predchodkyňa. Tým sa zaoberalo zasadnutie patrónov školy v marci 1785, pod vedením dištriktuálneho dozorca Štefana Szirmaya, ktorí sa dohodli, že jednu osminu nákladov budú kryť obidva prešovské cirkevné zbory v pomere 2:1 v prospech nemeckého a zvyšných sedem osmín zabezpečí dištrikt.¹³

V roku 1785 začalo nové obdobie v dejinách prešovského kolégia. Náboženská tolerancia, garantovaná Tolerančným patentom a ďalšími nariadeniami Jozefa II., vytvorila priaznivú politickú klímu pre uplatnenie sa evanjelikov vo všetkých oblastiach spoločenského života. Prešovské evanjelické zbory sa dostali z predmestského provizória do vnútorného mesta, protestantskí mešťania zaujali opäť miesta v mestskej rade a rôznych úradoch, čím vznikli vhodné podmienky pre ďalší rozvoj takého vzdelávacieho ústavu, ako bolo kolégium.

V septembri 1785 začala škola svoj prvý rok v staronových priestoroch v pôvodnej budove kolégia na prešovskom námestí. Na jej čele stál rektor Ján Carlovsky, s konrektorom Andrejom Mayerom a subrektorom Danielom Walleuthnerom. Učiteľom najmenších žiakov gramatistov bol Samuel Pétry. Po získaní kolégia výrazne vzrástol záujem celého dištriktu o prešovskú školu a zvýšila sa aj motivácia na finančnú pomoc zo strany miestnych evanjelických mešťanov a šarišskej šľachty. V druhej polovici 90. rokov a na prelome storočí tak získala školy nové základiny a dary v sume niekoľko tisíc zlatých. Dištriktuálny konvent, zasadajúci v septembri 1793 v Prešove rozhodol o usporiadaní verejnej zbierky na pomoc prešovskej škole a v tom istom roku sa obidva prešovské zbory dohodli na rozdelení nákladov na prevádzku ústavu v pomere 2:1 v prospech nemeckého.¹⁴

V nasledujúcom roku, r. 1794 umrel rektor Ján Carlovsky. Za jeho nástupcu bol z jedenástich kandidátov zvolený Adam Lovich, ktorý však úrad nakoniec ne-

¹¹ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 121 – 123.

¹² Fond prevzal všetky nehnuteľnosti Spoločnosti Ježišovej a zrušených cirkevných rádov, určené na prevádzkovanie univerzity a ostatných svetských škôl.

¹³ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 124.

¹⁴ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 127 – 129.

prijal. Na post rektora rezignoval aj Andrej Mayer, zvolený pri opakovaných voľbách. Novým rektorom sa tak stal druhý kandidát Andrej Kralovánszky, uvedený do úradu v júni 1795. Konrektorom sa stal Carlovského syn Žigmund Carlovský a Andrej Mayer začal vyučovať teológiu v prvej, najvyššej triede. V tom istom čase došlo k zvýšeniu miezd profesorov, dosahujúcich sumu 250 zlatých pre rektora, 200 zlatých pre konrektora a 150 zlatých pre profesora v najvyššej triede.¹⁵

Kralovánszky stál na čele ústavu nasledujúcich osem rokov, dovtedy ako sa na zasadnutí patronátneho výboru r. 1803 rektorátu vzdal. Na jeho miesto bol vtedy opäť zvolený profesor Andrej Mayer. Profesorom v najvyššej triede sa stal Žigmund Carlovský a v nižších triedach vyučovali traja profesori: Daniel Kriebel, Daniel Walleuthner a Matej Liphay. Andrej Meyer stál na čele kolégia takmer tri desaťročia, až do roku 1831 a významným spôsobom ovplyvnil vývin smerovania tejto vzdelávacej inštitúcie v prvej tretine 19. storočia.

Dištriktuálne kolégium v prvej polovici 19. storočia

Kľúčový význam pre ďalšie smerovanie prešovskej evanjelickej a. v. školy mali udalosti v roku 1804. Keď na konci januára 1804 schválil patronátny výbor kolégia nový študijný plán so zakotvením výučby teológie v najvyššej triede, oficiálne tým ústav povýšil na vysokoškolskú úroveň a obnovil tak niekdajšie kolégium, ako inštitúciu, spájajúcu základnú, strednú a najnižší stupeň vysokej školy.¹⁶

Dištriktuálny konvent Potiského dištriktu uhorskej evanjelickej cirkvi a. v., konaný v júli 1804 v Prešove, vyhlásil novú verejnú zbierku na prešovské kolégium, ktorá priamo na jeho zasadnutí priniesla 4 155 zlatých a 55 grajciarov. Ešte väčší význam však malo ďalšie rozhodnutie konventu, povyšujúce prešovskú školu na dištriktuálne kolégium, tzn. najvýznamnejšiu školu na území najväčšieho evanjelického dištriktu v Uhorsku.¹⁷ V tom istom roku umrel predseda patronátneho výboru kolégia Žigmund Toperczer a na jeho miesto bol zvolený ďalší významný a vplyvný príslušník evanjelickej šľachty Karol Pulszky.

V nasledujúcich štyroch desaťročiach prešlo kolégium viacerými významnými zmenami, vďaka ktorým sa vyvinulo z obyčajnej mestskej školy na úplné gymnázium s výraznými vysokoškolskými prvkami, smerujúce k neúplnej univerzite. Pôvodná škola mala v zmysle študijných programov z 18. storočia osem tried. Prvou, najvyššou, bola Classis Primanorum, po nej nasledovali Classis Retorum, Syntaxistarum, Grammatistarum, Donatistarum, vyššia dievčenská trieda, nemecká (Legentum nationis Germanicae) a slovenská elementárna trieda (L. n. Slavicae).¹⁸ V 20. rokoch bol v súlade s novým učebným poriadkom počet tried redukovaný na päť, prípadne na štyri (po prechodnom zlúčení Classis Grammatistarum a Donatistarum).¹⁹ Podľa nového univerzálneho školského poriadku sa ďalej zmenila štruktúra tried, oddelili sa vyššia dievčenská a elementárne triedy. V nasledujúcich rokoch sa potom kolégium konstituovalo ako stredná škola

¹⁵ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 130.

¹⁶ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 133.

¹⁷ EOL Budapest, Protokol dištriktuálneho konventu Potiského dištriktu 1804.

¹⁸ ŠA Prešov, EKP, č. 255: Conspectus examinis anniversarii 1800 – 1819.

¹⁹ ŠA Prešov, EKP, č. 256: Conspectus examinis anniversaria 1820 – 1841.

(gymnázium), poskytujúca v najvyšších ročníkoch neúplné právnické a teologické vzdelanie.

Význam teológie, prednášanej najprv v najvyššej gymnaziálnej triede, vzrástol po jej rozšírení na samostatný dvojročný kurz. Teológiu prednášal rektor Andrej Meyer, po ňom Ľudovít Munyai. Ďalším mimoriadne významným počínom pri posilňovaní vysokoškolského charakteru kolégia bolo založenie štúdia práva. Ešte v roku 1810 bola vytvorená základina na založenie katedry práva a od roku 1815 prešovský advokát Štefan Thomka zadarmo začal na kolégiu pravidelne prednášať právo. V roku 1817 však školu opustil a štúdium práva obnovil až r. 1822 Andrej Csupka a zároveň založil dvojročný právnický kurz, čím sa toto štúdium dostalo na úroveň už skôr existujúceho kurzu teológie. Tieto dva kurzy už vlastne nepatril do gymnázia a predstavovali vyššiu školu, poskytujúcu neúplné vysokoškolské vzdelanie. Ich absolvovanie ešte neoprávňovalo na vykonávanie povolania kňaza alebo advokáta, k tomu bolo potrebné ďalšie štúdium, alebo skúšky na univerzite. Práve vďaka právnickému kurzu získalo kolégium významné postavenie a lákalo študentov aj zo vzdialenejších stolíc z celého Uhorska.

V prvej polovici 19. storočia sa zmenila aj skladba vyučovaných predmetov. K tradičným predmetom pribudli prírodné vedy, maďarský jazyk a literatúra, kreslenie, telocvik a i. Vyučovacím jazykom bola od roku 1841 maďarčina. Vďaka vysokej úrovni zaujímalo kolégium v celouhorskej klasifikácii evanjelických stredných škôl druhé miesto za lýceom v Prešporku.²⁰ V 40. rokoch sa vedenie kolégia opäť usilovalo o jeho pretvorenie na univerzitu, avšak v dôsledku politických udalostí aj tentoraz bez úspechu.²¹

V priebehu prvej polovice storočia, s pokračujúcim rozvojom školy stúpala počet profesorov aj študentov. Kým v 20. rokoch vyučovalo v kolégiu päť profesorov, v druhej polovici 40. rokov (r. 1847) ich už v škole pôsobilo dvanásť. Takmer všetci z nich boli absolventi zahraničných, hlavne nemeckých univerzít (vo Wittenbergu, Jene, Halle, Greifswalde, Drážďanoch, Göttingene, ale i v Paríži, či vo Viedni) a ovládali niekoľko jazykov.²² Úrad rektora až do roku 1831 vykonával Andrej Meyer, ktorý po 28 rokoch odišiel do dôchodku a na jeho miesto nastúpil profesor filozofie Michal Greguss. Ten však po troch rokoch Prešov opustil a r. 1833 funkciu rektora prevzal ďalší profesor teológie, Anton Ľudovít Munyai. Po jeho odchode na odpočinok bol rektorský úrad zmenený na trojročný a od roku 1842 na tzv. ambulatórny rektorát s funkčným obdobím jedného roka. V 40. rokoch (od r. 1842) až do polovice storočia na čele Kolégia Potiského dištriktu stáli striedavo profesor filozofie Andrej Vandrák a Fridrich Hazslinszky, profesor matematiky a fyziky.

²⁰ Až za ním boli zaradené známe lýceá v Kežmarku a Šoproni. HÖRK, J. Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története, s. 149.

²¹ Prvý raz sa zrodila myšlienka transformovať kolégium na evanjelickú univerzitu ešte v 60. rokoch 17. storočia, pre nastupujúcu katolizáciu nemohla byť však realizovaná. Podobný osud mal i ďalší takýto plán z obdobia povstania Františka II. Rákócziho, keď o budovaní univerzity v Prešove rozhodla aj ružomerská synoda v roku 1707.

²² Okrem tradičných „krajinských“ jazykov, ako boli maďarčina, slovenčina a nemčina, viacerí ovládali aj ďalšie jazyky, napr. francúzsky či španielsky. ŠA Prešov, EKP, č. 266: Informations des professoribus 1821 – 1852.

Počet študentov od začiatku storočia prudko rástol a v 40. rokoch už prekročoval 400.²³ Študenti kolégia pritom už ani zďaleka nepochádzali len z Prešova alebo územia Šarišskej stolice.²⁴ Prichádzali študovať z celého východu krajiny, vo väčšom počte zo stolíc Zemplínskej, Gemerskej, Spišskej, Abovskej, Boršodskej, Sabolčskej, ale i z Liptovskej, Peštianskej, Turčianskej, Zvolenskej, Hontianskej, Báčskej a výnimkou neboli ani chlapci pôvodom z Temeša, Torontálu, Aradu či Srieemu. Okrem nich na kolégiu študoval i istý počet cudzincov z iných krajín monarchie, najmä z Čiech, Rakúska, Haliče a Sedmohradska. Kým začiatkom storočia kolégium navštevovali spravidla len evanjelici a. v., v priebehu 40. rokov tvorili už pomerne veľkú časť študentov reformovaní, pravoslávni, židia, ba i rímskokatolíci.²⁵ Kým v r. 1807/08 zo 73 novoprijatých študentov pohádzalo 33 z Prešova a zo Šarišskej stolice, v poslednom predrevolučnom školskom roku už zo 176 študentov, zapísaných na kolégium bolo z Prešova a Šarišskej stolice iba 37. Podobne sa menila aj konfesijná skladba študujúcej mládeže. V roku 1807/08 bolo zo 73 študentov 69 evanjelikov a. v. a štyria reformovaní, v r. 1847/48 bolo zo 138 zapísaných študentov evanjelikov 92, reformovaných 26, rímskokatolíkov 6, ortodoxných 5 a židov 9.²⁶

Kolégium v prvej polovici storočia vchovalo viacero významných osobností: spisovateľov, vedcov a politikov. Popri iných osobnostiach na ňom študovali: politik a štátnik, vedúca postava revolúcie r. 1848/49 Ľudovít Kossuth, generáli uhorskej revolúcie Aristid Dessewffy a Artúr Görgey, slovenský politik Michal Miloslav Hodža, politik a archeológ František Pulszky, politik Daniel Irányi, dramatik Jonáš Záborský, slovenskí básnici Jozef Srnka a Ján Hvezda, maďarskí básnici Július (Gyula) Sárossy, Fridrich (Frigyes) Kerényi (Christmann), Koloman (Kálmán) Lisznay, Imrich (Imre) a Alexander (Sándor) Vachottovci, historik Ľudovít Haán, etnograf Ján Hunfalvy (Halbschuh) či estét Augustín Greguss.²⁷

Aj napriek pokračujúcemu úspešnému rozvoju muselo kolégium počas prvej polovice storočia zápasit s vážnymi finančnými problémami. Na jeho financovanie sa podieľali hlavne Potiský dištrikt Uhorskej evanjelickej cirkvi a. v. a obidva prešovské evanjelické cirkevné zbory (nemecký a slovenský). Čiastky z ich rozpočtu však zďaleka nepostačovali na krytie všetkých nutných nákladov školy a jej existencia bola doslova závislá na základinách, daroch a verejných zbierkach. V rokoch 1804 – 1848 vzniklo pri kolégiu 58 väčších i menších základín a fundácií, určených na hradenie výdavkov gymnázia, alumnea, štipendií pre študentov a iných nákladov, v celkovej výške 18 584 zlatých a 25 grajciarov.²⁸ Majetok kolégia v peňažných vkladoch a základinách vzrástol v rokoch 1806 – 1832 zo

²³ ŠA Prešov, EKP, č. 255: Conspersctus examinis anniversarr 1800 – 1819, 256: Conspectus examinis anniversarii 1820 – 1847.

²⁴ ŠA Prešov, EKP, č. 246: Matricula Juventis studiosae in Collegio District. Evang.aug.Eperiensii 1831 – 1840.

²⁵ ŠA Prešov, EKP, č. 246.

²⁶ ŠA Prešov, EKP, č. 246.

²⁷ Bližšie o kolégiu v tomto období KÓNYA, P. Prešovské evanjelické kolégium v prvej polovici 19. storočia. In *Mudr. Ľudovít Markušovský a jeho doba*. Prešov 1993, s. 209 – 218.

²⁸ ŠA Prešov, EKP 937: Alapok könyve 1750 – 1900.

47 973 zlatých a 38 grajciarov na 64 082 zlatých 19 grajciarov a v roku 1849 už činil 88 366 zlatých (v bankovkách). Tento nárast však nezodpovedal potrebám rýchlo sa rozvíjajúceho ústavu, ktorého príjmy poškodzovali aj také skutočnosti, ako bolo zavedenie papierových peňazí, inflácia či nepravidelné vyplácanie úrokov.²⁹ Kolégium malo aj vlastné nehnuteľnosti, aj keď zďaleka nie také rozsiahle ako v 17. storočí. Vo svojom majetku malo budovu alumnea a dva mestské domy so záhradami (Haas-Tabajdyho a Kuxov).

Výnosy zo základín, pravidelné i nepravidelné príjmy slúžili tak na prevádzku ústavu, ako aj na štipendia študentov, miesta v alumneu aj na mzdy profesorov. Tie do polovice storočia výraznejšie vzrástli a naďalej pozostávali z viacerých zložiek: z pravidelného platu, podiele na príjmoch školy a naturálnych dávok. Najvyšší plat poberal profesor teológie: 200 zlatých, výpomoc od dištriktu 40 zlatých, 5/12 zo školného, dar k meninám, služobný byt, 2 siah dreva a užívanie kapustného poľa. Profesor filozofie dostával 160 zlatých, profesor matematiky a fyziky 140 zlatých, rovnako aj profesor rétorickej triedy. Príspevok od dištriktu dostávali v rovnakej výške ako profesor filozofie, podobne, no v menšej miere poberali aj naturálne dávky. Profesor práva mal plat iba 134 zlatých ročne, avšak z titulu daru k meninám mu bohatí srbskí študenti z Bačky dávali niekoľkonásobne vyššie sumy, až do 2 000 zlatých. Profesor jazykov poberal iba 24 zlatých platu, avšak od študentov dostával 20 zlatých mesačne. Ostatní profesori nižších tried mali výrazne nižší príjem: v gramatickej triede 80 zlatých (24 zlatých od dištriktu), v syntaktickej triede 68 zlatých (24 zlatých od dištriktu), v donatistickej triede 60 zlatých (60 zlatých od zboru) a učiteľ kreslenia takisto 60 zlatých. Všetci mali nárok na služobný byt, príp. peniaze na nájomné.³⁰

Na ubytovanie a stravu časti, najmä chudobnejších študentov, slúžilo alumneum. Po dočasnom zániku bolo obnovené r. 1767. Bohatší mimoprešovskí žiaci bývali a stravovali sa u profesorov alebo evanjelických mešťanov. Od 40. rokov mala škola vlastnú telocvičňu. Postaviť ju dal na vlastné náklady profesor Jozef Benzúr na mieste starej predmestskej školy. Keď v roku 1845 odkázal kolégium Gabriel Bánó svoju zbierku prírodnín, položil tak základ neskoršieho kolegiálneho múzea, známeho v celej krajine. V nasledujúcom roku, r. 1846 bola založená zbierka mincí, zveľaďovaná z darov dobrodincov a študentov.³¹ Najväčší význam mala však kolegiálna knižnica, ktorá mala na začiatku storočia asi tritisíc zväzkov. Jej fondy niekoľkonásobne vzrástli potom, ako jej r. 1833 vidiecky dozorca Ján Szirmay venoval svoju knižnicu v počte 15-tisíc zväzkov a zároveň vytvoril základinu na plat knihovníka a nákup nových kníh.³²

Napriek náboženskej tolerancii celého obdobia muselo kolégium neraz znášať rušivé zásahy štátnej moci. Takým bolo obmedzenie možnosti štúdia na nemeckých univerzitách za vlády Františka I. na prelome storočí alebo snaha o posunu-

²⁹ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 137, 167.

³⁰ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 188.

³¹ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 180; ŠA Prešov, EKP 1034: Súpis prírostkov do zbierky mincí od r. 1846.

³² ŠA EKP 1032.

tie začiatku školského roka z 1. septembra na 1. novembra.³³ Veľké škody utrpela škola počas napoleonských vojen, keď viac ako jedno desaťročie boli v budove erárne sklady múky, sídla štábu i kasárne.³⁴

Maďarská spoločnosť

Významné miesto v živote kolégia v prvej polovici 19. storočia mali študentské spoločnosti, organizované na národnostnom princípe. Podobne ako inde v Uhorsku prekročili niektoré z nich rámec školy a zaujali popredné miesto v kultúrnom a spoločenskom živote. Najstaršou bola slovenská spoločnosť založená v 20. rokoch ako „Ústav československý“. V nasledujúcich rokoch sa vytvoril „Slovenský spolok“ a v roku 1832 založili teológovia „Spoločnosť homiletickú slowenskú“ a „Knihovnu česko-slowenskú“.³⁵ Po zákaze študentských spoločností bola v 40. rokoch obnovená, jej vplyv však výrazne poklesol a onedlho zanikla. Spoločnosť viedol profesor teológie a rektor kolégia Anton Ľudovít Munyay. Na zasadnutiach čítali jej členovia svoje slovenské kázne a iné diela v slovenčine. Spoločnosť udržiavala kontakty s inými slovenskými študentskými spoločnosťami v Prešporku, Kežmarku a Levoči.

Jednoznačne najvýznamnejšou, najväčšou, najvplyvnejšou a najaktívnejšou bola maďarská spoločnosť. Mala nielen najviac členov a z jej radov vyšli významné osobnosti krajinského významu a ešte počas štúdia vyvíjala literárnu činnosť, ale významne ovplyvňovala kultúrny život na kolégiu i v samotnom meste Prešove. Pritom práve v období jej konštituovania predstavovala už maďarská národnosť v Prešove nevýznamnú menšinu a aj nemalá časť šarišskej šľachty sa poslovenčovala a prestala používať maďarský jazyk. Pozíciu Maďarov v meste zaznamenali vo svojich dielach aj niektorí slávni súčasníci, ako napr. Ján Matej Korabinsky vo svojom Lexikóne Uhorska (1786), keď napísal: *„Die Stadt, da die ungrische Nation fast ganz aufgehöret, ist dermahlen von Deutschen und Slowacken bewohnt.“*³⁶ Mladý Kazinczy približne v tej istej dobe o Prešove poznamenal, že *„tu sú v móde štyri jazyky“*, pričom po maďarsky hovoria iba „páni“, avšak *„po slovensky každý“*.³⁷ No ešte aj v polovici 19. storočia si niekdajší študent kolégia Ján Hunfalvy takto spomínal na svoje študentské mesto: *„Obyvateľstvo Prešova je veľmi zmiešané, ľud hovorí po slovensky; čiste po maďarsky alebo po maďarsky hovoriacich ľudí je však len pomerne málo.“*³⁸ Z asi 8 000 obyvateľov Prešova bolo vtedy najviac 800 Maďarov. Na začiatku storočia bolo postavenie maďarského jazyka v meste ešte veľmi slabé, a to isté platilo aj pre kolégium. Aj keď maďarčina figurovala už v prvom učebnom pláne niekdajšieho Kolégia hornouhorských stavov v roku 1667, v 18. storočí zmizol úplne a medzi povinnými predmetmi sa objavil znovu až v roku 1825.

³³ Tak ako na katolíckych školách.

³⁴ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 151, 160, 344.

³⁵ ŠA Prešov, EKP, č. 371: Pamätník Společnosti homiletické slowenské v Prešowě 1832.

³⁶ KORABINSKY, J. M. *Historisches-Geographisch und Prodekten Lexikon von Ungarn*. Pressburg 1786, s. 145.

³⁷ GÖMÖRY, J. *Eperjes és az Evangélikus Kollégium története*. Budapest 1994, s. 49.

³⁸ Magyarországi képekben. Honismertető album. Pest 1870, s. 300.

Maďarská spoločnosť (Magyar Társaság) bola založená v školskom roku 1827/1828. Veľký podiel na jej vytvorení a budovaní knižnice mal jej prvý predseda, profesor filozofie a neskorší rektor Michal Greguss. Profesor Greguss bol neochvejným prívržencom a šíritelom myšlienok reformného obdobia, ideí patriotizmu a vlastenectva. Stal sa prvým profesorom strednej školy v Uhorsku, prednášajúcim v maďarskom jazyku, keď v školskom roku 1830/1831 začal v Prešove vyučovať filozofiu a štatistiku po maďarsky.³⁹ Potom ako r. 1833 odišiel z Prešova na prešporské lýceum, neušla jeho činnosť pozornosti rakúskej tajnej polície. Práve jeho vlastenecké aktivity, konkrétne predstavenie balady o Petrovi Zrínskom poslúžilo ako zámienka na zákaz všetkých študentských spoločností v roku 1837.

Cieľom spoločnosti bolo vzdelávanie sa v maďarskej reči, osvojenie si poznania maďarského jazyka a štúdium maďarskej literatúry.⁴⁰ To ostatne, určovali už aj stanovky spoločnosti, podľa ktorýchto bolo „*pestovanie rodného národného a krajinského jazyka..., krásny vrchol, z ktorého možno účinne vplývať na život, vlast a národ, keď sa najprv srdce s dušou vedno zliate stretne s prekážkami rozsypanými na veľkej ceste a premôžuc ich díva sa okolo seba na vrchole*“.⁴¹ Spoločnosť už v roku svojho založenia prijala do svojich zákonov dôležité ustanovenie, podľa ktorého „*všetky hádky, spory, nepriateľstvá, ktoré by mohli pochádzať z odlišnosti národov a jazykov, sú považované za zakázané*“.⁴² To ostalo pre spoločnosť charakteristické aj v nasledujúcich rokoch.

Spoločnosť spočiatku pôsobila ako čitateľský kruh a tomu zodpovedali tak jej stanovky (zákony) a ciele, ako aj vnútorný systém. Skutočným samovzdelávacím krúžkom sa stala až neskôr, keď sa maďarský jazyk stal súčasťou vyučovania na kolégiu. Jej stanovky a úlohy sa tak v nasledujúcich menili, kým sa spoločnosť dostala na vyššiu úroveň svojho vývinu. Spoločnosť ako Eperjesi Magyar Nemes Társaság prežívala obdobie svojho najväčšieho rozkvetu v 30. a 40. rokoch, za čo vďačila najmä svojim nadanejším členom. Jej zakladajúcimi členmi boli František Pulszky, Andrej Vandrák a Imrich Henszlman, neskôr v nej pôsobili Július Sárossy, Ľudovít Haán, Alexander a Imrich Vachott, Fridrich Kerényi, Koloman Lisznyay⁴³ a ďalší študenti, ktorí sa neskôr preslávili svojou literárnou tvorbou v celej krajine. Na čele spoločnosti ako jej predseda (predsedajúci) a patrón stál aj po odchode Gregusa vždy profesor maďarčiny (Július Sárossy, Jozef Benczúr, Jozef Székács), pričom spočiatku si volili členovia nového predsedu na každom zasadnutí.⁴⁴ Najdlhšie viedol spoločnosť neskorší rektor kolégia Andrej Vandrák. Okrem predsedu vykonávali všetky funkcie ako hlavný tajomník, podtajomník (zapisovateľ), pokladník a dvaja knihovníci, sami študenti. V spoločnosti pôsobili dvojaki členovia: riadni a tzv. čitateľskí členovia. Na jej činnosti sa však mohli podieľať iba riadni členovia. Disponovali hlasovacím právom, na zasadnutí recitova-

³⁹ HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 343.

⁴⁰ ŠA Prešov, EKP, č. 722: *Az Eperjesi Magyar Társaság jegyzőkönyve 1840 – 1844*.

⁴¹ ŠA Prešov, EKP 722: *Az Eperjesi Magyar Társaság jegyzőkönyve 1840 – 1844*.

⁴² MIKOLA, J. *A collegiumi Magyar Társaság története*. A Tiszai ág. Hitv. Ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője. Az 1903 – 1903, iskolai évről. Eperjes 1903, s. 3.

⁴³ ŠA Prešov EKP 720: *Az Eperjesi Magyar Társaság Érdemkönyv 1833 – 1842*.

⁴⁴ ŠA Prešov, EKP 722.

li svoje verše, prednášali svoje literárne diela a preklady, posudzovali si navzájom svoje práce a najlepšie zapisovali do Knihy zásluh (Érdemkönyv). Čitateľskí členovia sa mohli iba zúčastňovať na zasadnutiach a využívať knižnicu.⁴⁵ Členovia spoločnosti ešte počas štúdia publikovali viaceré svoje básne a prozaické diela v literárnych časopisoch ako Pesti Divatlap, Athaeneum a iných. V roku 1838 vydala vlastný Almanach Jácint. Spoločnosť svojím významom už v 30. rokoch prekročila múry kolégia a začala čoraz výraznejšie ovplyvňovať kultúrny život v meste. Na jej slávnostných podujatiach sa vo veľkom počte zúčastňovali mešťania, zemanovia z okolia aj stoliční funkcionári a spoločnosť neraz sama organizovala dobročinné verejné divadelné predstavenia.

Maďarská spoločnosť ani po zákaze v roku 1837 neprestala existovať, ale pôsobila ďalej ako „Súkromná spoločnosť“. Už v roku 1839 obnovila svoju verejnú činnosť a pokračovala v ďalšom dynamickom rozvoji. Od 30. rokov výrazne vzrástol aj počet jej členov, pričom rýchlo prekročil počiatkový stav (17 členov r. 1835) a už v roku 1839 dosiahol 80.⁴⁶ Aj keď ich počet v nasledujúcich rokoch opäť trochu poklesol, spoločnosť so svojimi 60 členmi (54 riadnych a 6 mimoriadnych) v školskom roku 1842/43 vysoko prevyšovala slovenskú (10 – 12 členov) aj nemeckú spoločnosť.⁴⁷ Vplyv spoločnosti na kultúrny život mesta, ako aj podiel na vývoji maďarskej literatúry svojej doby dodnes ukazujú diela jej členov, zaznamenané v Knihe zásluh z rokov 1833 – 1842. Mimoriadny význam mala takisto knižnica spoločnosti, vtedy jediná verejná maďarská knižnica v Prešove. Jej prvé zväzky zaobstaral ešte Michal Greguss a v nasledujúcich rokoch sa rozrastala najmä z darov, tak že v polovici 40. rokov pozostávala už z asi 500 kníh.

Hoci cieľom spoločnosti v zmysle jej stanov nebolo „*hlbšie zasahovať do náboženských a politických otázok*“, predsa sa stala tribúnou ideí pokroku, oslobodenia vlasti a jej obyvateľov, ako i hlbokých spoločenských zmien. Spoločnosť tak žila nielen literatúrou, no rovnako pozorne sledovala modernú politiku, čo nasvedčuje aj skutočnosť, že odoberala pravidelne dva kusy novín Pesti Újság.⁴⁸ Z radov študentov kolégia a členov jeho maďarskej spoločnosti vyšli viacerí poprední predstavitelia revolúcie a oslobodzovacej vojny rokov 1848/1849.: Lajos Kossuth, generáli Artúr Görgey a Aristid Dessewffy, František Pulszky či Daniel Irányi.

Jednou z najvýznamnejších udalostí v živote spoločnosti i celého kolégia v rokoch pred revolúciou bola návšteva Sándora Petőfiho na jar 1845. Mladý básnik pobýval v Prešove počas svojej návštevy Fridricha Kerényiho v apríli 1845. Spolu s Mihályom Tompoom usporiadali vtedy slávnú „básnickú súťaž“ na južnom okraji mesta na vyvýšenine zvanej Erdei Lak (dnes Villeczoova hôrka) a všetci traja básnici napísali aj predniesli báseň s názvom „Erdei lak“, ktorá je dodnes pamiatkou na túto udalosť. Petőfi sa trikrát zúčastnil zasadnutia spoločnosti, kde recitoval Vörösmartyho báseň „Szép Ilonka“ a Tompa Garayho báseň „Kont“. Študenti

⁴⁵ ŠA Prešov, EKP 722.

⁴⁶ MIKOLA, J. *A collegiumi Magyar Társaság története*, s. 15.

⁴⁷ ŠA Prešov EKP 722.

⁴⁸ ŠA Prešov EKP 722.

kolégia usporiadali na jeho počesť fakľový sprievod ulicami mesta a venovali mu dielo „Petőfi hozzánk érkezett“⁴⁹

V 40. rokoch pôsobili v spoločnosti, popri už vymenovaných slávnych členoch, takisto Ján Hunfalvy, Augustín Greguss, Daniel Irányi, Štefan Irányi, Ján Szeberényi (Seberíni), Július Rochlitz a iní. Maďarská spoločnosť bola rozhodne najpočetnejšou zo všetkých študentských spoločností, pôsobiacich na kolégiu a počtom svojich členov viac ako trojnásobne prevyšovala slovenskú alebo nemeckú spoločnosť. V niektorých rokoch v nej pôsobilo pritom aj 50 študentov.

Spoločnosť udržiavala úzke kontakty s podobnými študentskými organizáciami v celom Uhorsku, pôsobiacich na evanjelických alebo reformovaných kolégiách a lýceách v Blatnom Potoku, Levoči, Prešporku, Kežmarku, Pápe či Banskej Štiavnici. Pre Prešov a kolégium bolo charakteristické, že aj na sklonku prvej polovice 19. storočia, v čase silnejúceho nacionalizmu, naďalej bez problémov spolunažívali tri národnosti a ich organizácie. Prešovské kolégium ostávalo príkladom mierového, pokojného spoluzitia a spolupráce národností. Môže na to poukazovať aj skutočnosť, že viacerí študenti boli zároveň členmi dvoch alebo troch študentských spoločností. Július Sárosi a Ludovít Haán pôsobili v slovenskej a maďarskej spoločnosti, Fridrich Kerényi, Ferdinand Kacziány a Ján Szeberényi boli zasa paralelne členmi maďarskej a nemeckej spoločnosti.⁵⁰

Vedúci predstavitelia spoločnosti udržiavali v 40. rokoch kontakt s poprednými osobnosťami reformného hnutia a liberálnej opozície. Členmi spoločnosti boli neskoršie významné osobnosti politického, literárneho a vedeckého života ako František Pulszky, bratia Vachottovci, Július Sárossy, Koloman Lisznyai, Fridrich Kerényi, Ján Hunfalvy či Ludovít Hán. O liberálnom duchu spoločnosti svedčí aj to, že bola nielen najpopulárnejšou, ale viacerí jej členovia pôsobili zároveň v slovenskej alebo nemeckej spoločnosti.

Nemecká spoločnosť

Nemecký jazyk mal na kolégiu ešte stále silné pozície a v škole študovalo pomerne veľa študentov nemeckej národnosti. Rovnako v meste Prešov predstavovali vtedy Nemci ešte druhú najpočetnejšiu národnosť (po slovenskej) a silné pozície mali najmä v radoch meštianstva. Rovnako na kolégiu pôsobilo viacero nemeckých učiteľov a v roku 1853 sa z dvanástich profesorov deviatí hlásili k nemeckej národnosti.⁵¹

Nemecká spoločnosť vznikla zrejme takisto ako slovenská a maďarská ešte v 20. rokoch, čo sa však nedá doložiť dobovými prameňmi. Po zákaze študentských spoločností bola obnovená v roku 1842 ako Deutscher Verein.⁵² Podľa prvých zákonov (stanov) spoločnosti sa jej členovia dobrovoľne spojili v záujme

⁴⁹ HORVÁTH, Ö. Petőfi Eperjesen. In *Eperjesi Lapok* 1899.

⁵⁰ KÓNYA, P. Az eperjesi evangélikus kollégium mint magyar kulturális központ a 19. század első felében és az interetnikai művelődési kapcsolatok. In *Eszmetörténeti és irodalomtörténeti hagyományok*. Bratislava 1997, s. 78.

⁵¹ ŠA Prešov, EKP č. 266: Informationes de Professoribus 1821 – 1852.

⁵² ŠA Prešov, EKP, č. 129: Gesetztafel des im Jahre 1842 am Eperieser Collegio entstandenen Deutschen Vereins.

zdokonaľovania sa v nemeckom jazyku.⁵³ Pri založení spoločnosti boli predstavené jej zákony (stanovy) a schválené odhlasovaním všetkými členmi. Zákony spoločnosti stanovovali jej ciele, vnútornú štruktúru, spôsob riadenia a vedenia zasadnutí, jednotlivé funkcie s kompetenciami, práva a povinnosti členov.

Hlavným cieľom spoločnosti bolo zdokonaľovanie sa jej členov v nemeckom jazyku, a to cvičením „slobodnej deklamácie“, a pestovaním zručnosti „pretaviť logické myšlienky do estetickéj formy“. Preto hlavnou náplňou činnosti spoločnosti malo byť „deklamovať a pracovať.“⁵⁴ Každé zasadnutie spoločnosti pozostávalo z prednesenia protokolu a následnej deklamácie dvoch členov, ďalej prednesenia vlastnej tvorby ďalších dvoch členov, posúdenia ich výtvoru inými dvoma členmi a vyjadrenia všetkých prítomných. Najlepšie práce, schválené všetkými členmi boli potom zapisované do Knihy cti (Ehrenbuch).

Všetky priestupky proti zákonom spoločnosti boli trestané peňažnými pokutami. Za nepripravenie deklamácie bola pokuta šesť grajciarov, za vynechané zasadnutie desať grajciarov, za zameškanú recenziu šesť grajciarov. Každoročne v júni sa konalo slávnostné zasadnutie spoločnosti, čestný sviatok (Ehrenfest), na ktorý mali všetci členovia do 1. mája vypracovať a odovzdať vlastný príspevok. Za nedodanie alebo omeškanie bola pokuta desať grajciarov.⁵⁵

O všetkých dôležitých veciach sa rozhodovalo všeobecným súhlasom. Vedenie spoločnosti predstavovali štyria funkcionári: predseda, vrchný notár, vicenotár a pokladník. Funkciu predsedu vykonával spravidla člen profesorského zboru. Prvým predsedom spoločnosti bol profesor rétoricko-poetickej triedy Andrej Kraizell. Vrchný notár (tajomník) spoločnosti mal na starosti predovšetkým starostlivé vedenie zápisov a evidenciu, najmä deklamovaných prác a posudkov. Vicenotár sa mal riadiť jeho pokynmi a spolu s pokladníkom zodpovedal za hospodárenie spoločnosti a vedenie účtov.⁵⁶ Pri prijímaní do spoločnosti platil každý nový člen poplatok 16 grajciarov, pri jej opustení musel každý zaplatiť pokutu 24 grajciarov.

Vzhľadom na prísnosť a strohosť zákonov spoločnosti, boli už v nasledujúcom školskom roku 1843/1844 prijaté nové. Tieto zákony uvoľňovali pravidlá a poriadok zasadnutí, pričom rušili povinné deklamácie a prezentácie, ktoré posúvali do roviny dobrovoľnosti. Zároveň však nariaďovali zriadenie pracovnej knihy (Arbeitsbuch), kam mali byť zapisované všetky vlastné práce členov spoločnosti spolu s recenziami na nich. Najlepšie z nich mali byť potom naďalej zapisované do knihy cti (Ehrenbuch). Nové zákony špecifikovali a spresňovali právomoci funkcionárov. Predseda sa mal voliť spomedzi členov na každom zasadnutí a vicenotár mal v neprítomnosti zastupovať vrchného notára. V určenom marcovom termíne mali byť poskytnuté účty aj zápisnice spoločnosti na revíziu členom. Členský poplatok sa znížil na 12 grajciarov a naďalej ostali v platnosti pokuty, pričom za absenciu sa považoval aj neskorý príchod na zasadnutie.⁵⁷

⁵³ ŠA Prešov, EKP, č. 129.

⁵⁴ ŠA Prešov, EKP, č. 129.

⁵⁵ ŠA Prešov, EKP, č. 129.

⁵⁶ ŠA Prešov, EKP, č. 129.

⁵⁷ ŠA Prešov, EKP, č. 129: Die Gesteze des Deutschen Vereins im Jahre 1846 auf allgemeines Ver-

V nasledujúcom školskom roku 1844/1845 došlo k doplneniu stanov o nové pravidlá, špecifikujúce vedenie kníh spoločnosti. Namiesto pracovnej knihy z minulého roka bola zriadená kniha Eintragsbuch, do ktorej zapisovali členovia spoločnosti svoje diela, a to najneskôr do týždňa od posledného zasadnutia. Ten, ktorý ich zapísal ako posledný, bol povinný priniesť knihu na nasledujúce zasadnutie. Zároveň bola zriadená ďalšia kniha, Pamätnica (Denkbuch), do ktorej mali byť zapisované najlepšie práce členov z knihy cti (Ehrenbuch).⁵⁸

Aj keď inovácie, zavedené v roku 1845 obsahovali viaceré demokratizačné prvky, v nasledujúcom roku 1846 prijala spoločnosť svoje nové zákony, ktoré sa síce odlišovali od pôvodných spred štyroch rokov, konzervovali však ich konzervatívny, ťažkopádny duch. Hlavným cieľom spoločnosti naďalej ostávalo „*zdokonaľovanie s v nemeckom jazyku, cestou vzájomnej pomoci*“. Takmer bezo zmien ostali pravidlá zasadnutí a zapisovania prác do kníh, s tým rozdielom, že na konci každého zasadnutia mal určiť vicenotár deklamátorov a recenzentov na najbližšie zasadnutie spoločnosti. Nové zákony zvyšovali poplatky (pri vstupe na 20 grajciarov) aj pokuty, pričom zavádzali i nové peňažné tresty, napr. za oneskorený zápis do knihy zápisov, či za neskoré odovzdanie tejto knihy. Zmeny nastali takisto vo vedení spoločnosti. Došlo k obnoveniu funkcie predsedu (Vorsteher, Prases), ktorým sa stal opäť profesor Andrej Kraizell. Zanikli funkcie vrchného notára aj vicenotára, ktoré nahradil podpredseda (Vicepraes). Zachovaná ostala funkcia aj právomoci pokladníka (Kassenverwalter).⁵⁹

Nemecká spoločnosť mala oproti maďarskej pomerne málo členov. Najviac, pätnásť študentov v nej pôsobilo v roku jej založenia. Do roku 1846 klesol počet členov na 12. Celkovo pôsobilo v rokoch 1842 – 1846 v spoločnosti 31 členov.⁶⁰ Členovia nemeckej spoločnosti pochádzali predovšetkým z nemeckých jazykových oblastí severovýchodného Uhorska, príp. z nemeckých rodín v mestách. Boli medzi nimi najmä študenti zo Spiša (Lubica, Matejovce, Kežmarok, Vondrišiel, Veľká, Gelnica, Toporec, Mníšek, Ruskinovce, Spišská Sobota), z Prešova, Košíc a zo stolíc Zemplínskej, Hontianskej, Liptovskej. Dvaja boli z cudziny, a to z Čiech a Haliče.⁶¹ Takmer všetci členovia Nemeckej spoločnosti boli študentmi gymnázia a iba niekoľkí boli poslucháčmi práva. Zaujímavé je, že väčšina členov študovala v rétoricko-poetickej triede, kde bol profesorom práve predseda spoločnosti Andrej Kraizell.⁶²

Napriek neveľkému počtu členov spoločnosti sa niektorí z nich stali známimi ako teológovia, profesori či cirkevní činitelia. Ján Tilisch sa stal v 70. rokoch dekanom teologickej fakulty kolégia. Ľudovít Haitisch sa po rokoch výučby v mate-

langen der Gesellschaft in dem im Jahre 1842 begründeten Statuten und den im Jahre 1843 und 1844 geschehenen Modificationen überarbeitet.

⁵⁸ ŠA Prešov, EKP, č. 129.

⁵⁹ ŠA Prešov, EKP, č. 129.

⁶⁰ ŠA Prešov, EKP, č. 129.

⁶¹ ŠA Prešov, EKP, č. 246: *Matricula Juventutis studiosae in Collegio Distr. Ev. Eperiesiensis 1831 – 1840.*

⁶² KÓNYA, P. *Der Deutsche Verein am evangelischen Kollegium von Prešov/Eperies (1842 – 1848). In Brücken. Germanistisches Jahrbuch Tschechien-Slowakei 1996.* Eds. Paponová, M. - Berges, M. - Krolop, K. Prešov 1996, s. 295.

jovskej škole takisto vrátil na kolégium, kde pôsobil ako profesor matematiky na gymnáziu. Ján Szeberínyi sa dostal až do Viedne, kde získal miesto profesora na evanjelickej teologickej fakulte a napokon aj úrad biskupa vojenského distriktu.⁶³

Nemecká spoločnosť na prešovskom evanjelickom kolégiu nemala zďaleka taký dosah, obľúbenosť ani vplyv na študujúcu mládež a okolie školy, ako maďarská spoločnosť. Svojím konzervativizmom, prísnyimi zákonmi s početnými trestmi a pokutami, ako aj úzkym zameraním hlavných cieľov na pestovanie nemeckého jazyka, si nemohla získať väčšiu popularitu medzi študentmi a viac-menej ostávala obmedzená na chlapcov, pochádzajúcich z prostredia malých spišských miest, príp. iných mestských nemeckých rodín. Samozrejme, aj vzhľadom na vtedajšiu nemeckú kultúru v Uhorsku nemohla byť šíriteľkou moderných reformných, patriotistických a demokratických či aspoň liberálnych názorov, tak ako maďarská spoločnosť. Aj z toho dôvodu viacerí nemeckí študenti kolégia po pôsobení v nemeckej spoločnosti z nej vystúpili a vstúpili do podstatne obľúbenejšej spoločnosti maďarskej.

Jednoznačne najvýznamnejším z týchto nemeckých študentov kolégia, ktorí sa práve počas štúdia aj alebo hlavne pod vplyvom reformného a patriotického ducha maďarskej spoločnosti zaradili k popredným predstaviteľom maďarskej kultúry, bol básnik Fridrich Christmann Kerényi.

Fridrich (Frigyes) Kerényi Frigyes, pôvodným menom Friedrich Christmann pochádzal z bohatej prešovskej nemeckej meštianskej rodiny. Narodil sa v Prešove 1. januára 1822.⁶⁴ Jeho otec bol bohatý obchodník, matka pochádzala zo vzdelanej rodiny a sama písala verše. Ešte v detstve stratil rodičov a spolu s bratom Samuelom ho vychovával profesor kolégia Andrej Kraizell.⁶⁵ V rokoch 1830 – 41 študoval na kolégiu, kde sa dostal do kontaktu s maďarským jazykom a ako dvanásťročný sa naučil po maďarsky. Vstúpil do nemeckej spoločnosti, kde začal písať svoje prvé, vtedy ešte nemecké verše. Veľký vplyv naňho mali priatelia ako Koloman Lisznyai, Alexander a Imrich Vachott, Július Sárosi, Daniel Irányi, Ludovít Haán, ktorí mu sprostredkovali súčasnú maďarskú literatúru (Kölcseyho, Vörösmartyho) a idey reformného hnutia. Od roku 1839 sa stal členom maďarskej spoločnosti a istý čas vykonával aj funkciu vrchného notára. Patril medzi najúspešnejších členov spoločnosti a sedem jeho básní, zväčša neskôr publikovaných, zapísali vtedy do Knihy zásluh (Érdemkönyv).⁶⁶ Prešovské evanjelické kolégium a jeho maďarská spoločnosť určili však nielen umelecké smerovanie mladého Christmanna (Kerényiho), ale rovnako aj jeho politické názory a v konečnom dôsledku celý jeho ďalší krátky život. V roku 1841 ukončil kurz práva na kolégiu, v nasledujúcom roku zložil v Pešti advokátsku skúšku a zmenil si svoje nemecké meno na maďarské.⁶⁷ Najprv pôsobil ako advokát, istý čas žil z výnosov dedičstva,

⁶³ KÓNYA, P. Der Deutsche Verein am evangelischen Kollegium, s. 296.

⁶⁴ ŠA Prešov, M 915: Az. á. h. evangélikus német-magyar születési anyakönyv 1810-1841, 146.1.

⁶⁵ ŠA Prešov, EKP 246: Matricula Juventutis Studiosae in Collegio Distr. Eperissiensis 1831-1840.

⁶⁶ ŠA Prešov, EKP 720.

⁶⁷ A nevét valószerűleg már 1842-ben megváltoztatta, mert Eperjes szabad királyi város polgárai anyakönyvében (1843. május 20-án) már az új név alatt szerepel (Fridericus Kerényi). ŠOKA Prešov, Mag. 2123: Sz. kir. Eperjes város polgárok névjegyzéke 1808-1918.

neskôr však predal otcov majetok aj dom a neúspešne podnikal na prenajatom veľkostatku.

Svoje prvé básne vydal v časopise *Athaeneum* v roku 1840 pod pseudonymom Vidor Emil. V Prešove bol už známym básnikom, ktorého pozývali na rôzne literárne podujatia a kultúrne slávnosti, keď sa r. 1843 vydal na cestu po Uhorsku. Po ceste alebo z cesty napísal veľa básní, ktoré uverejnil v rôznych časopisoch (*Athaeneum*, *Nemzeti Almanach*, *Regélő*, *Pesti Divatlap*, *Szivárvány*).⁶⁸ V roku 1844 publikoval svoju prvú zbierku, *Kerényi Frigyes (Vidor Emil) költeményei* (Pest 1844), o dva roky neskôr druhú pod názvom *Ujabb költemények* (Buda 1846). V tom období sa zoznámil a neskôr udržiaval priateľské kontakty s viacerými mladými vlasteneckými básnikmi (Pákh Albert, Szemere Miklós, Tompa Mihály). Na jar 1845 býval uňho Sándor Petőfi a vtedy spolu s Mihályom Tompom zorganizovali známu „básnickú súťaž“ na mieste nazvanom *Erdei Lak* (dnešná Willetzova hôrka) južne od mesta. V nasledujúcom roku sa odsťahoval do Pešti, kde vstúpil do spolku *Ifjú Magyarország* (Mladé Uhorsko). Jeho básne vysoko hodnotil Petőfi, avšak kritika ich neprijímala pozitívne. Najmä jeho druhá básnická zbierka sa stretla s dosť odmietavou reakciou. Prísne súdy kritikov uvrhli mladého básnika do ťažkej depresie. Duševne ochorel a napriek Petőfiho radám sa krátko pred revolúciou odmlčal.⁶⁹ V roku 1848 vstúpil v Prešove do národnej gardy, kvôli chorobe sa však nemohol zúčastniť bojov. Po világošskej kapitulácii nechcel ďalej ostať vo vlasti a rozhodol sa pre emigráciu. V roku 1850 sa spolu s viacerými ďalšími uhorskými emigrantmi vysťahoval do USA, kde založili osadu Új Buda. V cudzine, s podlomeným zdravím sa nedokázal vyrovnáť s ťažkými životnými podmienkami a v roku 1852 umrel.⁷⁰

Fridrich Kerényi napísal približne 200, zväčša lyrických básní. Jeho tvorba prešla zložitým vývinom, od ľahkej anakreonskej poézie, od oslavy prírody, vína a radosti, po obsahovo aj formálne hlbšie diela. V ranom období sa zaoberal prekladmi nemeckej poézie (Schiller, Kerner, Uhland, Lessing, Heine stb.). Neskôr začal písať zložité verše o sebe, o hľadaní svojho miesta v poézii a živote. Nakoniec došiel až ku sociálno-spoločenskej až spoločensko-kritickej poézii. Vo svojich početných básňach vyjadroval rovnako túžbu po oslobodení vlasti, snahy o pozdvihnutie národa a jeho ducha, ako aj požiadavky skorej revolučnej premeny krajiny.

Aj keď Kerényi nikdy nebol schopný prekonať hrádzu, deliacu ho od prostého ľudu, jeho tvorba ukazuje, ako vtedajšia moderná, pokroková maďarská kultúra dokázala získať pre ciele uhorskej politickej opozície predstaviteľov etnicky nemaďarskej inteligencie. Popri tom práve Kerényiho tvorba a celý život dokazuje, akú úlohu zohrávalo vtedajšie Evanjelické dištriktuálne kolégium v Prešove v spoločenskom, kultúrnom a politickom živote na sklonku prvej polovice 19. storočia.⁷¹

⁶⁸ SZINYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*, VI. Budapest 1899, 63. l.

⁶⁹ PÁKH, A. *Kerényi emlékezete. Kerényi Frigyes összes költeményei 1840-1851*. Budapest 1875, 16. l.

⁷⁰ SZINYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*, s. 63.

⁷¹ Hasonlóképpen hatott az Eperjesi Kollégium, haladó hazafias légkörével Halbschuh (Irányi) Dánielre és Istvánra, Hunsdorfer (Hunfalvy) Jánosra és más német, szlovák vagy zsidó származású ifjakra.

Záver

Študentské spoločnosti výrazne zasiahli do formovania celej generácie študentov ústavu a najmä maďarská spoločnosť rozvíjala na kolégiu myšlienky reformného obdobia, ktoré si osvojili aj viacerí, najmä mladší profesori. Vďaka nim sa stalo Kolégium Potiského dištriktu v predrevolučnom období centrom progresívnych ideí doby a reformných snáh. Príznačným pre reformné obdobie bolo nahrádzanie zastaralej latinčiny ako vyučovacieho jazyka maďarčinou. Prešovské kolégium sa stalo prvou evanjelickou a. v. strednou školou, kde už r. 1830 sa začala po maďarsky prednášať filozofia a história, a to z iniciatívy Michala Gregussa. K všeobecnému zavedeniu maďarského vyučovacieho jazyka došlo až r. 1841.⁷²

V prvej polovici 19. storočia prežívalo Kolégium Potiského dištriktu Uhorskej ev. cirkvi a. v. obdobie svojho najväčšieho, no zároveň aj posledného rozkvetu. Revolúciu v Pešti 15. marca 1848 a významné demokratizačné procesy v krajine prijala väčšina študentov a profesorov kolégia, pretože ústav sa už dávnejšie stal strediskom reformných úsilí a liberálnych síl v meste. Pritom nie náhodou práve medzi jeho odchovancov patrili viaceré popredné osobnosti revolúcie (Lajos Kosuth, Artúr Görgey, Aristid Dessewffy, František Pulszky, Daniel Irányi a viacerí ďalší).

⁷² HÖRK, J. *Az Eperjesi á. h. Ev. Ker. Collegium története*, s. 176, 179.

CHOLEROVÁ EPIDÉMIA Z ROKU 1831 VO VYBRANÝCH MESTÁCH A MESTEČKÁCH NA SPIŠI V PERCEPCII MATRIČNÝCH ZÁZNAMOV RÍMSKOKATOLÍCKEJ CIRKVI¹

Anton LIŠKA

Cholera epidemic from 1831 in selected cities and towns on Spiš in the perception of register records of the Roman Catholic Church

The paper is devoted to the analysis of the course of cholera from 1831 in two free royal cities of Spiš (Kežmarok, Levoča) and five small towns of Spiš (Hranovnica, Lubic, Podolíne, Spišské Vlachy, Švedlár). It provides data on the occurrence of the first, last, oldest and youngest case of death in a given locality, notes the period of culmination of the disease, brings information about the burial places of the victims, lists the names of the authors of the register records and provides a statistical overview of the progress of the epidemic in the territory of selected towns and cities in Spiš. The source base of the research was the Roman Catholic registers of buried (deceased) and historical schematisms of the Bishops of Spiš and Rožňava from 1830 and 1831.

Keywords: *Cities and towns. Cholera epidemic. Church registers. Roman Catholic Church. Spiš. Year 1831.*

V prvej polovici 19. stor. vplývali na chorobnosť a úmrtnosť uhorského obyvateľstva o. i. aj infekčné ochorenia. Na konci 18. stor. sa síce podarilo takmer úplne eliminovať najobávanejšiu s týchto chorôb – mor, no namiesto nej sa objavili nové, rovnako nebezpečné nákazy. K najviac rozšíreným infekčným chorobám, vyskytujúcim sa na našom území, patrili pravé a nepravé kiahne a týfus. Okrem nich sa sporadicky vyskytovali aj iné život ohrozujúce ochorenia. Spomedzi všetkých infekčných chorôb, ktoré v priebehu prvej tretiny 19. storočia zasiahli územie Uhorska, mala najničivejší priebeh cholera,² v archívnych prameňoch označovaná prívlastkami orientálna (*cholera orientalis*) alebo azijská (*cholera asiatica*).³ Jej domovom bola Ázia, predovšetkým oblasť Indie, kde po stáročia zabíjala tamjšie obyvateľstvo. Do Európy po prvýkrát prenikla až v roku 1830. Ako prvé zasiahla Rusko, odkiaľ sa rýchlo rozšírila do severnej, východnej a strednej Európy. Do Uhorska sa dostala pravdepodobne z Haliče. Stalo sa tak

¹ Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA č. 1/0397/21 *Epidémie a protiepidemiologické opatrenia na území Slovenska v dlhom 19. storočí*.

² LIŠKA, Anton – BORZA, Peter. Pastierky list prešovského biskupa Gregora Tarkoviča z júla 1831. In *Kultúrne dejiny*, 2022, roč. 13, č. 1, s. 62.

³ GOLIAN, Ján. *Život ľudu detvianského. Historicko-demografická a kultúrna sonda do každodenného života na Podpolaní v dlhom 19. storočí*. Ružomberok : Society for Human Studies 2019, s. 108.

v letných mesiacoch roku 1831. V júni 1831 boli zaznamenané prvé prípady tohto ochorenia na severovýchode krajiny.⁴ Jej šírenie sa žiaľ nepodarilo zastaviť ani za pomoci zavádzania viacerých protipandemických opatrení na celoštátnej, župnej či miestnej úrovni.⁵ Z uvedeného dôvodu sa v priebehu niekoľkých týždňov od vypuknutia prvého ochorenia rozšírila do všetkých častí Uhorska, slobodné kráľovské mestá a mestečka na Spiši⁶ nevynímajúc. Cholera mala veľmi rýchly priebeh a spravidla po niekoľkých hodinách, resp. po pár dňoch (12 hodín až päť dní) končila smrťou.⁷ Rýchlemu šíreniu ako aj priebehu ochorenia nahrávali tri základné faktory – nedodržiavanie proticholery opatrení zavádzaných na celoštátnej i regionálnej úrovni, relatívne nízka úroveň hygienických návykov medzi obyvateľstvom a neznámy pôvodca choroby. Proti týmto faktorom nezmohli nič ani zdravotné komisie zriadené v čase epidémie v dvoch administratívnych centrách Spiša – Levoči, ako sídla Spišskej stolice, a Spišskej Novej Vsi, ako sídla Provincie XVI spišských miest, ani relatívne dobre dostupná zdravotná starostlivosť (nadpriemerný počet lekárov, lekárnikov, chirurgov, felčiarov, lekárni, nemocníc a lazaretov).⁸ Z celouhorskeho súhrnného výkazu vyplýva, že cholera na Spiši trvala od 2. augusta do 15. novembra 1831. Počas epidémie sa ňou nakazilo 17 572 obyvateľov, z ktorých sa 9 676 vyliečilo (z toho 7 642 na území Spišskej stolice a 2

⁴ GOLIAN, Ján. Vývoj úmrtnosti vo farnosti Detva v rokoch 1781 – 1920. In *Historická demografie*, 2017, roč. 41, č. 1, s. 59.

⁵ LIŠKA, Anton – BORZA, Peter. Žiadosť obyvateľov obce Vyšná Šuňava o povolenie posvätiť novopostavený kostol farárom z Lučivnej v čase trvania cholery epidémie v roku 1831. In *Studia Historica Nitriensia*, 2022, roč. 26, č. 2, s. 423.

⁶ V čase vypuknutia cholery epidémie sa na území Spiša nachádzali dva samosprávne celky – Spišská stolica a Provincia XVI spišských miest. Na území Spišskej stolice žilo v sledovanom období 154 826 obyvateľov. Administratívno-správnym centrom stolice bola Levoča. Funkciu župana zastával gróf Alexander Csáky de Keresztszegh, hlavným stoličným notárom bol Andrej Lany a post hlavného stoličného lekára patrilo Ludovítovi Ruzsinskému. Úrad stoličného lekára v roku 1831 zastával aj Samuel Pozevitz a Jozef Fortmaier. Na území Provincie XVI spišských miest žilo v sledovanom území celkovo 30 563 obyvateľov. Administratívno-správnym centrom provincie bolo mesto Spišská Nová Ves. Funkciu jej zastával Imrich Fischer de Nagy Szalatty, grófom provincie bol Pavol Wýda a úrad provinčného lekára vykonával Ján Glos. Z konfesionálneho hľadiska mali na Spiši prevahu predovšetkým príslušníci rímskokatolíckej a evanjelickej cirkvi a. v., v menšom počte tu žili aj veriaci gréckokatolíckej cirkvi a vyznávači židovského náboženstva. Svoje sídlo tu mala Spišská rímskokatolícka diecéza (Spišská Kapitula), ktorú v roku 1831 spracoval biskup Jozef Bélik a čiastočne sem zachovali aj hranice Prešovskej gréckokatolíckej eparchie (v roku 1831 spracovaná biskupom Gregorom Tárkovitsom) a Rožňavskej rímskokatolíckej diecézy (v roku 1831 spracovaná biskupom Jánom Krstiteľom Scitovszkym). NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum*. Budae : Typis Annae Landerer, 1828, s. 296-300; *Schematismus venerabilis Cleri graeci ritus catholicoe dioecesis Eperiesiensis, pro Anno Domini M.D.CCC. XXXI. Ab erecta sede episcopali Anno undecimo*. Cassoviae : Typis Caroli Werfer – Academiae Typographi, 1831, s. 3; *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXII*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1832, s. 3; *Schematismus venerabilis Cleri Dioecesis Rosnaviensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXI*. Ab erecta Diocesi Anno 55. Rosnaviae : Typis Josephi Kek, C. R. Priv. Typographi, 1831, s. 3.

⁷ LIŠKA, Anton. *Výpočet obetí cholery epidémie z roku 1831 vo farnostiach a dekanátoch Prešovskej eparchie*. Prešov : Vydavateľstvo PU v Prešove, 2013, s. 146.

⁸ LIŠKA, Anton. Vývoj počtu nakazených, liečených, zomrelých a vyliečených na Spiši počas cholery epidémie v roku 1831 z pohľadu úradných štatistík. In *Dejiny – internetový časopis IHI FF PU v Prešove*, 2022, roč. 17, č. 2, s. 28.

034 v Provincii XVI spišských miest) a 7 896 (z toho 6 264 na území Spišskej stolice a 1 632 v Provincii XVI spišských miest) v jej dôsledku zomrelo.⁹ Hrubá miera obetí cholery dosiela v roku 1831 na Spiši hodnotu 42,59 ‰ (na území Spišskej stolice to bolo 40,46 ‰ a v Provincii XVI spišských miest 53,39 ‰).

Spôsob výberu skúmaných lokalít a predstavenie skúmaných prameňov

V čase vypuknutia cholerovej epidémie v Uhorsku v roku 1831 sa na Spiši nachádzali dve slobodné kráľovské mestá – Levoča a Kežmarok a 33 mestečiek. Súčasťou Spišskej stolice boli v sledovanom období mestecká Gelnica, Hrabušice, Hranovnica, Kluknava, Krompachy, Mníšek nad Hlincom, Nálepko, Nová Belá, Smižany, Smolnícka Huta, Smolník, Spišská Kapitula, Spišská Stará Ves, Spišská Teplica, Spišský Štvrtok, Štós a Švedlár.¹⁰ Do Provincie XVI spišských miest patrili v prvej tretine 19. storočia mestecká Hniezdne, Ľubica, Matejovce, Podolíne, Poprad, Ruskinovce, Spišská Belá, Spišská Nová Ves, Spišská Sobota, Spišské Podhradie, Spišské Vlchy, Stará Ľubovňa, Stráže pod Tatrami, Tvarožná, Veľká a Vrbov.¹¹ Väčšina z uvedených lokalít patrila v roku 1831 do Spišskej diecézy. Výnimkou boli iba banské mestecká Gelnica, Krompachy, Mníšek nad Hnilcom, Nálepko, Smolnícka Huta, Smolník a Švedlár, situované na výsadnom banskom území v juhovýchodnej časti Spiša, ktoré z cirkevno-správneho hľadiska spadali do Rožňavského biskupstva.¹²

Z vyššie uvedeného počtu 35 spišských miest a mestečiek sa v r. kat. matrikách zomrelých dochovali explicitné zápisy o výskyte cholery v roku 1831 iba v prípade Hranovnice, Kežmarku, Levoče, Ľubici, Matejoviec, Podolíne, Popradu, Smolníckej Huty, Smolníka, Spišskej Soboty, Spišských Vlchov a Švedlára. V prípade

⁹ LINZBAUER, Xav. Franciscus. *Codex sanitario-medicinalis Hungariae. Tomus III., Sectio IV.* Budae: Typis Regiae Scientiarum Universitatis Hungaricae, 1861, s. 490.

¹⁰ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum.* Budae: Typis Annae Landerer, 1828, s. 285-288.

¹¹ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum.* Budae: Typis Annae Landerer, 1828, s. 297-300.

¹² *Schematismus venerabilis Cleri Dioecesis Rosnaviensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXI.* Ab erecta Dioecesi Anno 55. Rosnaviae: Typis Josephi Kek, C. R. Priv. Typographi, 1831, s. 65-69.

Matejoviec,¹³ Popradu,¹⁴ Smolníckej Huty¹⁵ a Spišskej Soboty¹⁶ je však počet zaznamenaných obetí príliš nízky nato, aby z nich bolo možné vyexcerpovať relevantné štatistické ukazovatele. To isté platí aj o banskom mestečku Smolník, keďže v matrike zomrelých tamojšej r. kat. farnosti, ktorej súčasťou boli v roku 1831 okrem Smolníka aj ďalšie štyri filiálky,¹⁷ sa uvádza iba celkový počet obetí (95) a dĺžka trvania epidémie (22. august – 25. október 1831) v rámci farnosti ako celku.¹⁸ Nejednoznačnými údajmi o obetiach cholery z roku 1831 disponujú matriky zomrelých r. kat. farností Nálepko a Spišský Štvrtok. V oboch prípadoch sa stretávame s tým, že tamojší farári zapísali v matrikách uprostred roku

¹³ V Matejovciach žilo na začiatku 30. rokov 19. stor. spolu 115 rímskokatolíkov. V matrike zomrelých tamojšej farnosti zaznamenal miestny farár Dominik Csermak v priebehu kalendárneho roka 1831 iba jedinú obeť cholerovej epidémie, pochádzajúcu z Matejoviec. Išlo o Zuzanu Nyidelszky, ktorá podľahla cholere 22. októbra 1831 vo veku 24 rokov. Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky (ďalej MV SR), Štátny archív Prešov (ďalej ŠA Prešov) –Špecializované pracovisko Spišský archív v Levoči (ďalej ŠPSA Levoča), fond Cirkevné matriky (ďalej f. CM), kr. č. 135, inv. č. 431. Matejovce. *Liber Ecclesiae Parochialis Matthaevillensis sub Titulo S. Stephani Regis Hungariae, continens Nomina Baptizatorum, Copulatorum et Defunctorum ad Anno 1775 – 1850*, s. 215; *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCC.XXX. Leutschoviae* : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 36.

¹⁴ V Poprade žilo na začiatku 30. rokov 19. stor. spolu 406 rímskokatolíkov. V matrike zomrelých tamojšej farnosti zaznamenal miestny farár Ignác Nalencz Koczánovits spolu so svojimi kaplánmi Jánom Bohinzskym a Františkom Steinerom v priebehu kalendárneho roka 1831 iba 13 obetí cholerovej epidémie (päť mužov a osem žien), pochádzajúcich z Popradu. Prvá obeť, ktorou bola Anna Dworszky, podľahla cholere 23. augusta vo veku 32 rokov, posledná obeť, ktorou bola Mária Müttermann, zahynula 12. októbra vo veku 28 rokov. MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. CM, kr. č. 338, inv. č. 1030. Poprad. *Matricula Baptisatorum, Copulatorum, M[---]rum Matrimoniorum et Defunctorum Ecclesiae Parochialis Regio Coronalis Oppidi Poprad unius e XVI. Scepusiensibus ad Anno 1758 sub usque 21. Aug. 1843*, s. 64–65. *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCC.XXX. Leutschoviae* : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 38.

¹⁵ V Smolníckej Hute žilo na začiatku 30. rokov 19. stor. spolu 1443 rímskokatolíkov. V matrike zomrelých tamojšej farnosti zaznamenal miestny farár Ján Kaszanitzky de Nagy-Selmetz v priebehu kalendárneho roka 1831 iba dve obeť cholerovej epidémie, pochádzajúce zo Smolníckej Huty. Prvá obeť, ktorou bol Ján Schirilla, podľahla cholere 20. septembra vo veku 15 rokov, druhá a zároveň posledná obeť, ktorou bola Alžbeta Pohli, zahynula 24. septembra vo veku 16 rokov. MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. CM, kr. č. 204, inv. č. 640. Smolnícka Huta. *Matricula Copulatorum et Defunctorum 1822 – 1855*, s. 103–104. *Schematismus venerabilis Cleri Dioecesis Rosnaviensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXI. Ab erecta Diocesi Anno 55. Rosnaviae* : Typis Josephi Kek, C. R. Priv. Typographi, 1831, s. 68.

¹⁶ V mestečku Spišská Sobotá žilo na začiatku 30. rokov 19. stor. spolu 348 rímskokatolíkov. V matrike zomrelých tamojšej farnosti zaznamenal miestny farár Ignác Duchon spolu so svojím kaplánom Michalom Köhlerom v priebehu kalendárneho roka 1831 iba tri obeť cholerovej epidémie, pochádzajúce zo Spišskej Soboty. Išlo o Zuzanu Polanszkú, ktorá podľahla cholere 24. augusta vo veku 5 rokov a 7 mesiacov, Annu Máriu Ungerin, ktorá zahynula 5. septembra vo veku 7 rokov a Alžbetu Schmoegnerin, ktorá zomrela 5. septembra vo veku 38 rokov. MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. CM, kr. č. 233, inv. č. 724. Spišská Sobotá. *Liber Matricae Baptisatorum, Copulatorum et Defunctorum ab anno 1755 – 1839*, s. 60–61. *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCC.XXX. Leutschoviae* : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 37.

¹⁷ *Schematismus venerabilis Cleri Dioecesis Rosnaviensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXI. Ab erecta Diocesi Anno 55. Rosnaviae* : Typis Josephi Kek, C. R. Priv. Typographi, 1831, s. 67.

¹⁸ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. CM, kr. č. 196, inv. č. 615. Smolník. *Matricula Capulatorum et Defunctorum 1791 – 1843*, s. 428.

1831 poznámku¹⁹ o tom, že mená obetí, ktoré budú nasledovať, zomreli na cholere. Menoslov zomrelých však v oboch prípadoch plynule pokračuje od dátumu uvedenia predmetných poznámok až do konca matrik bez toho, aby bolo zrejmé, ktorí zomreli ešte medzi obeť epidémie v dotknutých farnostiach patria a ktorí už nie. V matrikách r. kat. farností Gelnica, Hniezdne, Hrabušice, Krompachy, Mníšek nad Hnilcom, Smižany, Spišská Kapitula, Spišská Nová Ves, Spišské Podhradie a Stará Lubovňa absentujú akékoľvek údaje o obetiach epidémie z roku 1831. Mestečká Kluknava, Nová Belá, Ruskinovce, Spišská Belá, Spišská Stará Ves, Spišská Teplica, Stráže pod Tatrami, Štós, Tvarožná, Veľká a Vrbov r. kat. matrikami zomrelých zo skúmaného obdobia nedisponujú.

Vzhľadom na vyššie uvedené skutočnosti, z ktorých vyplýva, že z celkového počtu 35 spišských miest a mestečiek sa explicitné a relevantne merateľné dáta vyskytujú iba v siedmich tunajších r. kat. matrikách zo skúmaného obdobia, boli pre potreby predkladanej štúdie vybrané do výskumu oba spišské slobodné kráľovské mestá (Kežmarok, Levoča) a päť spišských mestečiek – Hranovnica, Lubičca, Podolíneč, Spišské Vlchy a Švedlár. Vo vybranej vzorke sa nachádzajú malé, stredne veľké a tiež najväčšie sídla mestského charakteru na skúmanom území, ktoré sú geograficky rozmiestnené na celom jeho území.

Všetky skúmané matriky boli v roku 1831 písané ručne,²⁰ v latinskom jazyku. Rímskokatolícki farári a kapláni vo svojich záznamoch o zomrelom uvádzali okrem mena a priezviska zomrelého (*Nomen et Cognomen Defuneti*) aj jeho náboženskú príslušnosť (*Religio*), sociálny status (*Conditio*), vek (*Aetas*), miesto pôvodu (*Locus Originis*), dátum (*Dies Mensis quo defunerus est*) a príčinu úmrtia (*Provisus vel secus*) a miesto pochovania (*Locus sepulturae*). V matrike zomrelých r. kat. farnosti Levoča sa okrem vyššie spomenutých údajov uvádzala aj informácia o pohrebe (*Qualitas Funeris*). Autori matričných záznamov zapisovali obeť epidémie chronologicky, v rámci príslušného kalendárneho roka, v takom poradí, v akom chorobe podľahli. Vo všetkých skúmaných lokalitách viedli miestni kňazi vždy iba jednu spoločnú farskú matriku, v ktorej zaznamenávali obeť epidémie tak z farskej obce, ako aj z jej filiálok. Ako príčina smrti bola v prípade epidémie vždy uvádzaná výlučne cholera (*in cholera*). Okrem r. kat. cirkevných matrik pochovaných boli pri výskume použité aj historické schematizmy Spišského a Rožňavského rímskokatolíckeho biskupstva z rokov 1830, resp. 1831 (pri výpočte hrubej miery obetí cholery v rámci r. kat. populácie toho-ktorého sídla).

¹⁹ V prípade Nálepka sa v matrike zomrelých tamojšej rímskokatolíckej farnosti dochoval nasledovný latinský zápis zo dňa 23. augusta 1831: „*Sequentur qui morbo Orientali Cholera dicto in Mathe a 23^o augusti anni 1831 erepti sunt respo^{te}*“. MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. CM, kr. č. 149, inv. č. 479. Nálepko. *Protocollum Ecclesia Vagendrúszliensis Baptisatorum, Defunctorum et Copulatorum ab Anno MDCCXXV*, s. 185. V matrike zomrelých rímskokatolíckej farnosti Spišský Štvrtok za dochoval nasledovaný zápis, datovaný na 16. august 1831: „*In cholera mortui*“. MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. CM, kr. č. 264, inv. č. 810. Spišský Štvrtok. *Matrica Baptisatorum, Copulatorum et Defunctorum Ecclesia Parochialis Quintoforensis ab Anno 1830 usque Annum 1843*, s. 52.

²⁰ Výnimku v tomto smere tvorila matrika zomrelých r. kat. farnosti Švedlár, ktorá bola predtlačená s rubrikami vedenými v latinskom jazyku. Matričné záznamy však zodpovedné osoby realizovali v roku 1831 písomnou formou (ručne), v latinskom jazyku – pozn. autora.

Priebeh cholery vo vybraných lokalitách percepcii matričných záznamov

Popis priebehu cholery je v každej zo zvolených lokalít identický, rozdelený do dvoch častí. Prvá časť obsahuje základné štatistické, administratívno-správne a cirkevno-správne údaje o skúmanom sídle. Druhá časť poskytuje informácie o výskyte prvého, posledného, najstaršieho a najmladšieho prípadu úmrtia na skúmanej lokalite, všima si obdobie kulminácie ochorenia, prináša poznatky o miestach pochovania obetí, uvádza mená autorov matričných záznamov a poskytuje údaje o absolútnom počte a hrubej miere r. kat. obetí cholery v príslušnom sídle.

Hranovnica

Hranovnica patrila na začiatku 19. storočia k malým uhorským mestečkám. Podľa súpisu obyvateľstva z roku 1828 v nej v sledovanom období žilo v 133 domoch celkovo 991 obyvateľov (z toho 906 katolíkov a 85 protestantov). Z administratívno-správneho hľadiska patrila do Spišskej stolice.²¹ Z hľadiska cirkevnej správy bola Hranovnica v sledovanom období farnosťou, patriacou do Štiavnického dekanátu Spišského biskupstva. Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1830²² v nej v sledovanom období žilo 1 005 rímskokatolíkov a 78 evanjelikov a. v.²³

Autorom záznamov v matrike zomrelých r. kat. farnosti Hranovnica za rok 1831 bol tamojší farár Ján Nepomuk Habovszky. Prvý prípad úmrtia na cholere bol v príslušnej cirkevnej matrike v rámci Hranovnice zaznamenaný 12. augusta, kedy vo veku 87 rokov zomrel Juraj Gavalir. Najmladšou obeťou epidémie v mestečku bola Anna Fedor, ktorá zomrela 20. septembra vo veku jedného roka, najstaršou obeťou bola Zuzana Kosska, ktorá zahynula 27. septembra vo veku 90 rokov. Cholera v mestečku kulminovala od 20. septembra do 2. októbra, kedy v jej dôsledku zomrelo 22 ľudí. Celkovo tu epidémií podľahlo 43 miestnych rímskokatolíkov, z toho 15 mužov a 28 žien. Posledný prípad cholery zaznamenali vo Švedlári 19. októbra, kedy tomuto infekčnému ochoreniu podľahla 30-ročná Mária Saska. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 42,78 ‰. Zo zázpisov v matrike zomrelých vyplýva, že obeť cholery, ktoré jej podľahli v období od 12. augusta do 14. septembra (vrátane), boli pochované²⁴ na existujúcom obecnom

²¹ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum*. Budae : Typis Annae Landerer, 1828, s. 287.

²² Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1832 žilo v Hranovnici v sledovanom období 975 rímskokatolíkov a 78 evanjelikov a. v. *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXII*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1832, s. 30.

²³ *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCC. XXX*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 30.

²⁴ Platné proticholerové predpisy odporúčali obeť epidémie pochovávať do hrobov spoločných, avšak toto pravidlo bolo spravidla dodržiavané iba vtedy, ak bol z pohrebných obradov vylúčený veriaci ľud. V prípade, že sa na obrade zúčastnila aj smútiaca rodina, obeť bola spravidla vždy pochovaná do samostatného hrobu. Počas epidémie sa pochovávalo spravidla v noci, bez zvonenia a príbuzných. Telo nebohého sa pred pochovaním polialo kvôli dezinfekcii klorkalkom. Potom sa špeciálnymi železnými hákami alebo kliešťami uložilo do osobitnej truhly, odviezlo na cintorín a pochovalo do hlboko vykopaného hrobu. Spolu s telom sa do hrobu kladol aj popol

(spoločnom) cintoríne (*in Coemeterium Commune*), obeť, ktoré zahynuli od 14. septembra (vrátane) do 19. októbra boli pochované buď na spoločnom, alebo na novom cintoríne (*in Coemeterium Novum*) v Hranovnici. Poloha ani dôvody zriadenia nového cintorína²⁵ v matrike uvedené nie sú.²⁶

Kežmarok

Kežmarok patril na začiatku 19. storočia k stredne veľkým slobodným kráľovským mestám Uhorska. Podľa súpisu obyvateľstva z roku 1828 v ňom v sledovanom období žilo v 616 domoch celkovo 4 192 obyvateľov (z toho 1 726 katolíkov a 2 466 protestantov). Z administratívno-správneho hľadiska bol súčasťou Spišskej stolice.²⁷ Z hľadiska cirkevnej správy r. kat. cirkvi bol Kežmarok v sledovanom období farnosťou, patriacou do Kežmarského dekanátu Spišského biskupstva. Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1830²⁸ v ňom v sledovanom období žilo 1 812 rímskokatolíkov a 2 328 evanjelikov a v..²⁹

Autormi záznamov v matrike zomrelých r. kat. farnosti Kežmarok za rok 1831 boli okrem tamojšieho farára Hieronyma Krebba aj miestni kapláni Andrej Kutma, Michal Havas a Andrej Vizoczký. Prvý prípad úmrtia na cholera bol v príslušnej cirkevnej matrike v Kežmarku zaznamenaný 13. augusta, kedy vo veku ôsmich dní zomrela Eva Aneilla. Toto bábätko bolo zároveň najmladšou obeťou epidémie v meste. Najstaršou obeťou bol Jakub Mrochtsak, ktorý zahynul 8. septembra vo veku 90 rokov. Cholera v Kežmarku kulminovala od 18. augusta do 12. septembra, kedy v jej dôsledku zomrelo 80 ľudí. Celkovo tu epidémiu podľahlo 96 rímskokatolíkov, z toho 53 mužov a 43 žien. Posledný prípad cholery zaznamenali v Kežmarku 12. októbra, kedy tomuto infekčnému ochoreniu podľahla 14-ročná

zo šiat a perín nebohého, ktoré museli byť po smrti choleroou nakazeného človeka spálené. Nakoniec sa mŕtvoľa ešte posypala vápnom a zasypala zeminou. Ku prevozu tiel na cintorín slúžil obecný vozík so závesmi, vyhotovený z drevených dosiek. Jeho obsluhu, ako aj celý akt pochovávaní mali na starosti hrobári, ktorých menovali richtári nakazených obcí. Hrobármi sa mohli stať iba zdraví, mladé, mužné, silné a nebojácne osoby. Najčastejšie túto nebezpečnú prácu vykonávali Rómovia. LIŠKA, Anton. Analýza zápisu o cholere z roku 1831 v matrike zomrelých rímskokatolíckej farnosti Liptovská Osada. In *Historiae Ecclesasticae*, 2022, roč. 13, č. 2, s. 243-244.

²⁵ Podľa platných nariadení, zavedených v Uhorsku v júni 1831 oboznákom č. 14 151/B sa mali obeť epidémie pochovávať buď na okrajoch existujúcich obecných, alebo cirkevných cintorínov, resp. na úplne nových lokalitách. V prípade zriaďovania nových, tzv. choleroých cintorínov, mali byť tieto budované na rozhraní chatárov dvoch alebo viacerých obcí, čiže jeden spoločný cintorín pre viacero dedín. V prípade, že to možné nebolo, tak si mala každá obec postaviť svoj vlastný choleroý cintorín, ktorý mal byť situovaný najmenej tisíc krokov od intravilánu obce alebo na mieste, ktoré by bolo ťažko dostupné ľuďom a dobytku. LIŠKA, Anton. *Cholerová epidémia z roku 1831 a jej priebeh v Prešóvskej eparchii*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2012, s. 25.

²⁶ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, kr. č. 45, inv. č. 131. Hranovnica. *Matricula Baptisatorum, Copulatorum, Defunctorum et Confirmatorum 1820 – 1847*, s. 357-360.

²⁷ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum*. Budae : Typis Annae Landerer, 1828, s. 285.

²⁸ Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1832 žilo v Kežmarku v sledovanom období 1805 rímskokatolíkov a 2349 evanjelikov a v..*Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXII*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1832, s. 41.

²⁹ *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXX*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 41.

Zuzana Horvath. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 52,98 %. Zo zápisov v matrike zomrelých vyplýva, že všetky tamojšie obeť boli pochované na existujúcom (pravdepodobne katolíckom) cintoríne v Kežmarku (*Coemeterio Kesmark*).³⁰

Levoča

Levoča patrila na začiatku 19. storočia ku stredne veľkým slobodným kráľovským mestám Uhorska. Podľa súpisu obyvateľstva z roku 1828 v ňom v sledovanom období žilo v 684 domoch celkovo 5 175 obyvateľov (z toho 3 321 katolíkov a 1 854 protestantov). Z administratívno-správneho hľadiska bola súčasťou Spišskej stolice.³¹ Z hľadiska cirkevnej správy r. kat. cirkvi bola Levoča v sledovanom období farnosťou, patriacou do Levočského dekanátu Spišského biskupstva. Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1830³² v ňom v sledovanom období žilo 3 370 rímskokatolíkov a 1 802 evanjelikov a. v.³³

Autormi záznamov v matrike zomrelých r. kat. farnosti Levoča boli miestni kapláni – nemecký Ján Manusinszky a slovenský Matúš Labanz. Prvý prípad úmrtia na cholera bol v príslušnej cirkevnej matrike v tomto slobodnom kráľovskom meste zaznamenaný 14. augusta, kedy vo veku 40 rokov zomrel Matúš Girosch. Najmladšou obeťou epidémie v Levoči bol Pavol Ján Jozef Ház, ktorý zomrel 7. septembra vo veku jedného týždňa, najstaršou obeťou bola Katarína Czerva, ktorá zahynula 22. augusta vo veku 88 rokov. Cholera v meste kulminovala od 19. augusta do 16. septembra, kedy v jej dôsledku zomrelo 209 ľudí. Celkovo tu epidémií podľahlo 227 rímskokatolíkov, z toho 112 mužov a 115 žien. Posledný prípad cholery zaznamenali v Levoči 20. októbra, kedy tomuto infekčnému ochoreniu podľahla štvorročná Anna Wrana. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 67,36 %. Zo zápisov v matrike zomrelých vyplýva, že všetky tamojšie obeť boli pochované na existujúcom (pravdepodobne katolíckom) cintoríne (*Coemeterio*) v Levoči.³⁴

Lubica

Lubica patrila na začiatku 19. storočia k stredne veľkým uhorským mestečkám. Podľa súpisu obyvateľstva z roku 1828 v nej v sledovanom období žilo v 503 domoch celkovo 2 386 obyvateľov (z toho 857 katolíkov a 1 529 protestantov).

³⁰ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, kr. č. 73, inv. č. 211. Kežmarok. *Matrica Defunctorum 1801 – 1843*, s. 120-126.

³¹ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum*. Budae : Typis Annae Landerer, 1828, s. 286.

³² Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1832 žilo v Levoči v sledovanom období 3 409 rímskokatolíkov a 1 812 evanjelikov a. v.. *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXII*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1832, s. 26.

³³ *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXX*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 26.

³⁴ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, kr. č. 103, inv. č. 329. Levoča. *Matrica Defunctorum Parochialis Ecclesiae Liberae ac Regiae Civitatis Leutschoviensis ab anno 1831 – 1843*, s. 120-126.

Z administratívno-správneho hľadiska patrila do Provincie XVI spišských miest.³⁵ Z hľadiska cirkevnej správy r. kat. cirkvi bola Ľubica v sledovanom období farnosťou, patriacou do Kežmarského dekanátu Spišského biskupstva. Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1830³⁶ v nej v sledovanom období žilo 978 rímskokatolíkov a 1 624 evanjelikov a. v.³⁷

Autormi záznamov v matrike zomrelých r. kat. farnosti Ľubica za rok 1831 bol miestny kaplán Ján Pribissovsky a kaplán z Rabče na Orave František Ribiczey. Prvý prípad úmrtia na cholera bol v príslušnej cirkevnej matrike v tomto mestečku zaznamenaný 14. augusta, kedy vo veku 28 rokov zomrel Ján Laban. Najmladšou obeťou epidémie v Ľubici bol Jozef Polantsik, ktorý zomrel 27. augusta vo veku piatich mesiacov, najstaršou obeťou bola Katarína Revittko, ktorá zahynula 20. októbra vo veku 74 rokov. Cholera v mestečku kulminovala od 20. augusta do 13. septembra, kedy v jej dôsledku zomrelo 22 ľudí. Celkovo tu epidémií podľahlo 42 rímskokatolíkov, z toho 18 mužov a 24 žien. Posledný prípad cholery zaznamenali v Ľubici 24. októbra, kedy tomuto infekčnému ochoreniu podľahla 60-ročná Sofia Hudak. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 42,94 %. Zo zápisov v matrike zomrelých vyplýva, že všetky tamojšie obeť boli pochované na existujúcom obecnom (spoločnom) cintoríne v Ľubici (*Coemeterium commune Leibitz*).³⁸

Podolíneec

Podolíneec patrila na začiatku 19. storočia k stredne veľkým uhorským mestečkám. Podľa súpisu obyvateľstva z roku 1828 v ňom v sledovanom období žilo v 335 domoch celkovo 2 148 obyvateľov, všetci katolíckeho vierovyznania. Z administratívno-správneho hľadiska patrila do Provincie XVI spišských miest.³⁹ Z hľadiska cirkevnej správy r. kat. cirkvi bol Podolíneec v sledovanom období farnosťou, patriacou do Ľubovnianskeho dekanátu Spišského biskupstva. Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1830⁴⁰ v nej v sledovanom období žilo 2 164 rímskokatolíkov a štyria evanjelici a. v.⁴¹

³⁵ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum*. Budae : Typis Annae Landerer, 1828, s. 298.

³⁶ Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1832 žilo v Ľubici v sledovanom období 955 rímskokatolíkov a 1 613 evanjelikov a. v.. *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXII*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1832, s. 42.

³⁷ *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXX*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 42.

³⁸ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, kr. č. 124, inv. č. 391. Ľubica. *Matrica Defunctorum Parochialis Ecclesiae Regio Coronalis Privilegiatiunius e XVI. Scepus. Oppidi Leibitz 1760 – 1839*, s. 201-204.

³⁹ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum*. Budae : Typis Annae Landerer, 1828, s. 299.

⁴⁰ Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1832 žilo v Podolínci v sledovanom období 2 058 rímskokatolíkov a 2 evanjelici a. v. *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXII*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1832, s. 54.

⁴¹ *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXX*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 54.

Autormi záznamov v matrike zomrelých r. kat. farnosti Podolíneec za rok 1831 bol tamojší farár Ignác Hayn. Prvý prípad úmrtia na cholera bol v príslušnej cirkevnej matrike v tomto mestečku zaznamenaný 3. septembra, kedy vo veku 66 rokov zomrela Agnesa Kubrda. Najmladšími obeťami epidémie v Podolínci boli Michal Limako a Andreas Vitsco, ktorí zomreli 24., resp. 29. októbra vo veku dvoch týždňov, najstaršími obeťami boli Pavol Messarcsik a Anna Suchevids, ktorí zahynuli 16. septembra, resp. 7. októbra vo veku 80 rokov. Cholera v mestečku kulminovala od 6. do 25. septembra, kedy v jej dôsledku zomrelo 30 ľudí. Celkovo tu epidémií podľahlo 57 rímskokatolíkov, z toho 22 mužov a 35 žien. Posledný prípad cholery zaznamenali v Podolínci 23. októbra, kedy tomuto infekčnému ochoreniu podľahla štvorročná Mária Murila. Zo zápisov v matrike zomrelých vyplýva, že všetky tamojšie obeť cholery boli pochované na novom cintoríne (*in Novo Coemeterio*), ktorý dňa 13. augusta 1831 slávnostne posvätil emeritný dekan Lubovnianskeho dekanátu a tamojší farár Ignác Hayn. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 26,34 %. Poloha ani dôvody zriadenia nového cintorína v matrike uvedené nie sú.⁴²

Spišské Vlchy

Spišské Vlchy patrili na začiatku 19. storočia k stredne veľkým uhorským mestečkám. Podľa súpisu obyvateľstva z roku 1828 v ňom v sledovanom období žilo v 476 domoch celkovo 3 238 obyvateľov (z toho 2 256 katolíkov a 982 protestantov). Z administratívno-správneho hľadiska patrili do Provincie XVI spišských miest.⁴³ Z hľadiska cirkevnej správy r. kat. cirkvi boli Spišské Vlchy v sledovanom období farnosťou, patriacou do Špišskovlašského dekanátu Spišského biskupstva. Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1830⁴⁴ v nej v sledovanom období žilo 1 786 rímskokatolíkov a 558 evanjelikov a. v.⁴⁵

Autormi záznamov v matrike zomrelých r. kat. farnosti Spišské Vlchy za rok 1831 boli okrem jej vtedajších administrátorov Imricha Popovitsa a Ignáca Duczedelyho aj miestni kapláni Michal Czingell, Ján Volný a Andreas Hornyik, kluknavský farár Martin Klein a kaplán z Čimhovej na Orave Ján Csurilla. Prvý prípad úmrtia na cholera bol v príslušnej cirkevnej matrike v rámci Spišských Vlachov zaznamenaný 5. augusta, kedy vo veku 67 rokov zomrela Anna Brutovszky. Najmladšou obeťou epidémie v mestečku bola Anna Viszoczky, ktorá zomrela 8. septembra vo veku štyroch týždňov, najstaršou obeťou bol Jakub Soltész, ktorý zahynul 1. septembra vo veku 85 rokov. Cholera v mestečku kulminovala od 17. augusta do 4. septembra, kedy v jej dôsledku zomrelo 114 ľudí. Celkovo tu epi-

⁴² MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, kr. č. 169, inv. č. 543. Podolíneec. *Matricula Baptistorum, Copulatorum et Defunctorum 1826 – 1843*, s. 186-192.

⁴³ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum*. Buda: Typis Annae Landerer, 1828, s. 299.

⁴⁴ Podľa historického schematizmu Spišského biskupstva z roku 1832 žilo v Spišských Vlachoch v sledovanom období 1 986 rímskokatolíkov a 730 evanjelikov a. v.. *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXII*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1832, s. 19.

⁴⁵ *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCC. XXX*. Leutschoviae : Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 19.

démii podľahlo 159 rímskokatolíkov, z toho 60 mužov a 99 žien. Posledný prípad cholery zaznamenali v Spišských Vlachoch 30. septembra, kedy tomuto infekčnému ochoreniu podľahla 33-ročná Mária Turcsan. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 89,03 %. Zo zápisov v matrike zomrelých vyplýva, že obeť cholery, ktoré jej podľahli v období od 5. augusta do 24. augusta (vrátane), boli pochované na existujúcom (pravdepodobne katolíckom) cintoríne (*in Coemeteri Olaszini*), obeť, ktoré zahynuli od 25. augusta (vrátane) do 30. septembra boli pochované na cintoríne pripojenom k existujúcemu (*in Additamento Coemeterii*) v Spišských Vlachoch. Poloha ani dôvody pripojenia (rozšírenia) novej časti cintorína v matrike uvedené nie sú.⁴⁶

Švedlár

Švedlár patril na začiatku 19. storočia k stredne veľkým uhorským banským mestečkám. Podľa súpisu obyvateľstva z roku 1828 v ňom v sledovanom období žilo v 343 domoch celkovo 2 469 obyvateľov (z toho 958 katolíkov a 1 511 protestantov). Z administratívno-správneho hľadiska patril do Spišskej stolice.⁴⁷ Z hľadiska cirkevnej správy bol Švedlár v sledovanom období farnosťou, patriacou do dekanátu Spišských banských mestečiek Rožňavského biskupstva. Podľa historického schematizmu Rožňavského biskupstva z roku 1831 v ňom v sledovanom období žilo 1 047 rímskokatolíkov.⁴⁸

Autori záznamov v matrike zomrelých r. kat. farnosti Švedlár za rok 1831 nie sú uvedení. Najmladšou obeťou epidémie v mestečku bola Juliana Joannis Krompazski, ktorá zomrela 18. októbra vo veku jeden a pol roka, najstaršou obeťou bola Anna Mária Zselinszki, rod. Fray, ktorá zahynula 26. augusta vo veku 45 rokov. Cholera sa v mestečku vyskytovala vo viacerých časových vlnách, pričom denný počet obetí sa spravidla pohyboval v rozmedzí od nula do dvoch. Viac ako dve obeť zaznamenali medzi r. kat. komunitou vo Švedlári iba 28. septembra a 8. októbra, kedy tu v dôsledku epidémie zahynuli štyria, resp. traja veriaci. Celkovo v tomto banskom mestečku podľahlo cholere 32 rímskokatolíkov, z toho 11 mužov a 21 žien. Posledný prípad tohto infekčného ochorenia zaznamenali vo Švedlári 18. októbra, kedy v jeho dôsledku zomrela jeden a pol ročná Juliana Joannis Krompazski. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 30,56 %. Zo zápisov v matrike zomrelých vyplýva, že všetky tamojšie obeť boli pochované na existujúcom (pravdepodobne katolíckom) cintoríne vo Švedlári (*in Coemeterio Svedlér*).⁴⁹

⁴⁶ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, kr. č. 255, inv. č. 779. Spišské Vlachy. *Matrica Ecclesiae Regio Coronalis Oppidi Olaszy, continens Nomina Defunctorum sub cura Admod. Rev. Domini Michaëlis Fron Parochi Olaszinensis, inchoatu Anno Domini 1810 – 1843*, s. 103-116.

⁴⁷ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, partiumque eidem adnexarum*. Budae : Typis Annae Landerer, 1828, s. 288.

⁴⁸ *Schematismus venerabilis Cleri Dioecesis Rosnaviensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXI. Ab erecta Diocesi Anno 55. Rosnaviae* : Typis Josephi Kek, C. R. Priv. Typographi, 1831, s. 67.

⁴⁹ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, kr. č. 280, inv. č. 859. Švedlár. *Matricula Copulatorum et Defunctorum 1823 – 1851*, s. 38-41.

Tabuľka 1 Trvanie, absolútny počet a hrubá miera obetí cholery vo vybraných spišských mestách a mestečkách z radov miestnych rímskokatolíkov

Skúmaný ukazovateľ	Dátum výskytu prvého ochorenia	Dátum výskytu posledného ochorenia	Počet r. kat. veriacich v roku 1830 (resp. 1831*)	Absolútny počet r. kat. obetí cholery v roku 1831	Hrubá miera r. kat. obetí cholery v roku 1831
Lokalita					
Hranovnica	12. 08. 1831	19. 10. 1831	1 005	43	42,78 ‰
Kežmarok	13. 08. 1831	12. 10. 1831	1 812	96	52,98 ‰
Levoča	14. 08. 1831	20. 10. 1831	3 370	227	67,36 ‰
Lubica	14. 08. 1831	24. 10. 1831	978	42	42,94 ‰
Podolíneec	03. 09. 1831	03. 11. 1831	2 164	57	26,34 ‰
Spišské Vlachy	05. 08. 1831	30. 09. 1831	1 786	159	89,03 ‰
Švedlár*	26. 08. 1831	18. 10. 1831	1 047	32	30,56 ‰
Spolu	05. 08. 1831	03. 11. 1831	12 162	656	50,28 ‰

Zdroj: Cirkevné matriky zomrelých, historického schematizmu Spišského a Rožňavského r. kat. biskupstva

Záver

Z dochovaných matričných záznamov r. kat. farností Hranovnica, Kežmarok, Levoča, Lubica, Podolíneec, Spišské Vlachy a Švedlár o pochovaných, vyhotovených miestnymi duchovnými (administrátori farnosti, dekaní, farári, kapláni) v roku 1831 vyplýva, že u veriacich žijúcich na území skúmaných spišských miest a mestečiek sa epidémia vyskytovala od 5. augusta do 3. novembra 1831. Tento časový úsek sa kryje s obdobím, kedy cholera postihla väčšinu územia Uhorska. Absolútny počet obetí z radov miestnych rímskokatolíkov dosiahol sumu 656 a hrubá miera úmrtnosti 50,28 ‰. Najviac ľudí (v absolútnych číslach) zahynulo v Levoči, najmenej vo Švedlári. Spomedzi skúmaných lokalít vypukla epidémia najskôr vo Spišských Vlachoch, najdlhšie sa udržala v Podolínci. Pravdepodobne to bolo spôsobené geografickou polohou týchto sídel – Spišské Vlachy sú najvýchodnejšie a Podolíneec najsevernejšie situovanými mestečkami spomedzi skúmaných lokalít. Súčasne platí, že boli najbližšie ku hraniciam Haliče, z ktorej sa cholera v roku 1831 do Uhorska rozšírila. Obete cholery boli na skúmaných lokalitách pochované tak, ako to určovali platné proticholerové nariadenia, t. j. v samostatných sektoroch existujúcich alebo na úplne nových, výlučne na tento účel zriadených choleroých cintorínoch. Z výskumu tiež vyplýva, že s výnimkou mestečka Švedlár na všetkých zvyšných skúmaných lokalitách tvoril podiel r. kat. obetí cholery viac ako 50 % celkového počtu zomrelých r. kat. veriacich v príslušnom kalendárnom roku. Tieto zistenia korešpondujú s údajmi, zaznamenanými v priebežných výkazoch nakazených, liečených, vyliečených a zomrelých obyvateľov Spišskej stolice a Provincie XIV spišských miest z 10. septembra, 13. októbra a 15. novembra 1831. Priamym dôsledkom vysokého podielu úmrtnosti na cholere bol negatívny populačný vývoj, ktorý sa v skúmaných sídlach (ale tiež na celom území Uhorska) prejavil v rámci prirodzeného úbytku veriaceho obyvateľstva v najbližšom roku po ústupe epidémie (1832) a v nízkej miere ročného prírastku v priebehu 30. rokov 19. stor. (badateľný v historických schematizmoch).

ZAČIATKY SLOVENSKEHO KATOLICKEHO SOKOLA V SEVERNEJ AMERIKE

Martin JAVOR

Beginnings of the Slovak Catholic Sokol in North America

Emigration is an important part of Slovak history. From the second half of the 19th century, a significant part of its population emigrated from the territory of today's Slovakia. Slovaks in their new homeland did not forget their roots. It was faith that was the characteristic feature of a Slovak in America. Gradually emerging Slovak associations were predominantly confessional in nature. After the arrival of the first Slovak „pioneers“ in the 70s of the 18th century, a lively religious life started very quickly. The first thing the new settlers decided to do was to build their own church. The church did not only fulfill a religious function, it also had a practical meaning. Associations and settlements emerging around Slovak churches rehabilitated the non-existent social system. They were a meeting place for the local community, social contact, entertainment and social gatherings. Such an association based on a purely confessional and national principle was the Slovak Catholic Sokol in North America.

Keywords: *Slovak Catholic Sokol, North America, emigration, church, religion, Slovak history.*

Vystahovalectvo je dôležitou súčasťou slovenských dejín. Od druhej polovice 19. storočia sa z územia dnešného Slovenska vystahovala značná časť jeho obyvateľstva. Slováci v novej vlasti nezabudli na svoje korene. Nezabudli ani na svoju vieru. Tá bola pre nich pilierom, na ktorom mohli stavať nový život za morom. Bola to práve viera, ktorá bola charakteristickým znakom Slováka v Amerike. Postupne vznikajúce slovenské spolky mali prevažne konfesionálny charakter. Po príchode prvých slovenských „pionierov“ v 70. rokoch 19. storočia sa veľmi rýchlo rozbehol čulý náboženský život. Prvé, čo sa noví osadníci rozhodli urobiť, bolo postaviť si vlastný kostol. Kostol neplnil len funkciu náboženskú, mal aj praktický význam. Spolky a osady vznikajúce okolo slovenských kostolov sanovali neexistujúci sociálny systém. Boli miestom stretávania sa miestnej komunity, sociálneho kontaktu, zábav a spoločenských stretnutí. Takýmto spolkom založeným na čisto konfesionálnom a národnom princípe bol Slovenský Katolícky Sokol v Severnej Amerike.

Slovenský Katolícky Sokol bol aktívny v oblastiach najväčšieho prisťahovalectva z územia dnešného Slovenska. V Sborníku Slovenského Katolíckeho Sokola na rok 1941 Peter P. Hletko opísal členstvu hlavné priemyselné oblasti Severnej Ameriky, kde žilo najviac členov Slovenského Katolíckeho Sokola. Najväčším centrom bolo mesto Passaic v štáte New Jersey, kde bol zastúpený hlavne textilný priemysel, ktorý zamestnával značnú časť členov miestneho sboru. „*Výrobky miestnych fabrik posielajú sa do celého sveta a výrobky miestnej fabriky Botany*

alebo Furstman, často si kúpi Slováka v inom štáte a to snád' práve tie kusy, na ktorých pracoval jeho krajan v Passaicu." V Passaic pracovali sokoli ešte vo fabrike na spracovanie gummy. V susedných mestách Clifton a Paterson boli veľké strojárské fabriky leteckého priemyslu. *„Naši Sokoli sú tu zastúpení aj v inom povolani: nachodíme ich medzi obchodníkmi, advokátmi, lekármi, farmermi a vyrabatelmi vlastného tovaru.“*

Doslova „slovenským“ mestom bol Betlehem v Pensylvánii, známy výrobou ocele a textilným priemyslom. Členovia Slovenského Katolíckeho Sokola pracovali v továrňach na elektrické výrobky, olejové pece, hodvábné a textilné výrobky, nábytok, farby. Najviac členstva však pracovalo v železiarňach. V meste bola Lehigh University, kde študovala značná časť členov. Mesto Betlehem bolo križovatkou, kde sa stretávali trate z Lehigh Valley, Reading, Lehigh a New England. Veľké slovenské komunity boli v mestách Buffalo, Niagara Falls a Erie. Bol tu oceľiarsky a drevospracujúci priemysel, členovia Sokola pracovali aj v gumárskom a chemickom priemysle ako aj v obilnom obchode.

Starým centrom Slovákov bolo Ohio. Mesto Canton, známe výrobou motorov, oceľiarskym priemyslom a tehliarskou výrobou, bolo centrom tzv. Ruhrskej doliny, ktorá mala pre hospodárstvo USA veľký význam. Naši pracovali: *„asi v dvesto podnikoch, ktoré vyrábajú 1500 rôznych vecí. Oceľové výrobky, skrine, metál, drevo, staviteľská oceľ, čistá oceľ, galvanizovaná oceľ, plech, dvere a ozdoby z metalu, rúry, stĺpy a osvetlovacie zariadenia na ulice, zemedelské stroje, pece a tanky, zariadenia pre lekárov, zariadenia do úradovní, elevátory, súčiastky na autá, refrigerátory, chemikálie, závody na uhelný prach, mliekarske zariadenie, sliavajúce stroje, gasolinove a Dieselove stroje, elektrické motory, čističe tehly a iné výrobky.“* Práve v Cantone pôsobil jeden z najaktívnejších sborov Slovenského Katolíckeho Sokola – 180. Sbor z piatej župy.

Mesto Akron v Ohii bolo známe rozsiahlou výrobou gummy, ktorá sa spracovávala vo fabrikách Firestone, Goodrich a Goodyear. V Akrone sa vyrábali aj vzducholode, gumové rámy na automobily. V týchto podnikoch pracovali členovia 103. Sboru a 43. Venca.

Mesto Barbeton v Ohii vynikalo vo výrobe gummy, ale aj vo výrobe hliníka, či zápaliek, produkcii uhlia či ľadu. Boli tam aj zlievarne, destilérky a iné fabriky. Pôsoobil tam Sbor č. 187 a Veniec č. 103. Slováci sa okrem práce v továrňach zaoberali obchodom alebo verejnou činnosťou v meste a na okolí.

Mesto Cleveland bolo dlhé roky považované za slovenskú metropolu Ameriky a za centrum amerických Slovákov. *„Tu nájdete Slováka vo fabrike, obchode, tu ho vidíte čo lekára, advokáta, dentistu, ďalej jako farmera alebo obchodníka.“* Pre svoju výhodnú polohu a pre výhodný prístup k veľkým jazerám sa mesto stalo industriálnym strediskom amerického stredozápadu. Po tzv. Lake Superior sa dovážalo železo a z druhej strany z Pensylvánie uhlie a vápenec. Hlavným zamestnaním Slovákov bol ťažký železiarsky priemysel. *„Železo dovážané je po jazerách na lodiach. Z lodí sa vykladá pomocou ohromných nakladačov, ktoré naberú materiálu na celý železničný vozeň naraz. Ťažké jaráby kladú železo na veľké kopce, ktoré neskoršie sa zväčšia na ohromné vrchy. V prístave ide surové*

železo ku peciam, z ktorých niektoré produkujú až tisíc tun železa denne. Okrem ocele vyrábajú sa tu elektrické aparáty, šrúby, závory, kovanie a slievanie, nástroje ku strojom a tlačiarstvu, adresografy a multigrafy, stroje do automobilov, ako aj iné súčiastky pre autá, barvy a varnish, šatstvo, ženské šaty, medené a mosadzné výrobky, rayon, vlnené výrobky, baerie a zemedelské stroje." V Clevelande mali všetky slovenské organizácie svoje spolky a nachádzali sa tam aj viaceré slovenské osady. Cleveland bol sídlom Župy č. 5 „*Rev. Františka Škutila*“ Slovenského Katolíckeho Sokola.

Členovia Slovenského katolíckeho Sokola žili a pracovali aj v poslednom meste štátu Ohio – Lorain. Mesto vybuďovalo moderné závody takmer sto míľ od mesta a s pomocou premysleného vodného systému čerpalo vodu z jazera Erie. Dalo postaviť prvú čističku odpadových vôd na svete. Aj tu pracovali členovia Slovenského Katolíckeho Sokola. Najviac ich bolo zamestnaných v National Tube Company, z ktorej sa vyvážali rúry do celého sveta, ako aj v The American Shipbuilding Company, najväčšej lodenici v USA. Tu sídlil 177. Sbor a 111. Veniec.

Chicago bolo jedným z najvýznamnejších slovenských miest v Amerike. Žila tu značná časť členov Slovenského Katolíckeho Sokola. V Chicagu sa uskutočňovali sjazdy a slety Slovenského Katolíckeho Sokola. Väčšina členov pracovala v ťažkom priemysle a obchode. Členovia pracovali aj v najväčších závodoch na výrobu telefonického zariadenia na svete. Chicago bolo obilným strediskom USA. Bolo známe pre stavbu osobných a nákladných železničných vozňov. Slovenský Katolícky Sokol tam mal niekoľko aktívnych sborov a vencov.

V meste Palmerton v štáte Pensylvánia fungovala veľká zinkovňa New Jersey Zinc Co., v ktorej pracovalo množstvo Slovákov. Tí tu mali osadnú školu aj niekoľko kostolov. Slovenský Katolícky Sokol tu mal vlastnú basketbalovú „čatu“.

Na ceste medzi Pittsburghom a Philadelphiou je známe „slovenské“ mesto Johnstown. Bolo sídlom Župy č. 9 Slovenského Katolíckeho Sokola. Bolo známe hlavne pre svoje železiarne – Bethlehem Steel Company a Carnegie-Illinois Steel Corp. Neďaleko mesta boli obrovské bane na bituminové uhlie, známe pre svoju dobrú vlastnosť – nevydávalo takmer žiadny dym. Slováci pracovali aj v National Radiator Company, ako aj v rôznych firmách na výrobu pecí, šatstva, cigár, gombíkov. Slovenský Katolícky Sokol mal v tomto meste najstarší trubačský a bubenícky sbor.

Západne od Alleghanských hôr sa nachádza mesto New Castle, ktoré patrilo do Župy č. 17 „*Rev. Františka Škutila*“ Slovenského Katolíckeho Sokola spolu s mestami Butler a Lyndora. Slováci tu pracovali hlavne pri výrobe munície. V blízkosti sa vyrábal cement, tehly, doloval sa vápenec, uhlie a kameň. V okolí bolo rozšírené baníctvo.

V Erie v štáte Pensylvánia sa nachádza veľký mestský prístav, z ktorého sa dovážal tovar na východné pobrežie USA a ďalej do sveta. V meste sa vyrábali chladiče, aluminiové výrobky, motory, nápoje, lode, pece, cigáry, výrobky z dreva, spracovanie oleja. Priemysel poskytoval živobytie veľkému množstvu Slovákov.

Mesto Youngstown v Ohiu bolo prvým strediskom železa a ocele v Amerike, v roku 1940 bolo tretím najväčším dištriktom v tejto výrobe. V meste sa nachá-

dzalo dvesto rôznych priemyselných podnikov, ktoré zamestnávali 50 000 ľudí. V Youngstowne sa konali známe Slovenské dni Slovenského Katolíckeho Sokola, ktoré sa odohrávali v nádhernom Idora Park. V meste bolo aktívnych 135 kostolov rôznych vierovyznaní z ktorých dva boli slovenské katolícke. Mesto bolo sídlom Župy č. 17 „*Rev. Františka Škutila*“ Slovenského Katolíckeho Sokola a malo aj vlastnú slovenskú sokolovňu.

Azda najznámejším slovenským mestom bolo Wilkes-Barre v Pensylvánii. V ňom pôsobil kňaz Jozef Murgaš. Mesto leží v strede uhoľnej oblasti. Každá slovenská organizácia mala väčšiu slávnosť vo Wilkes-Barre. Slovenský Katolícky Sokol tu mal svoj hlavný zjazd. Slováci sa uplatnili v miestnych baniach: „*lebo si zaľúbili práci pri uhliu a snád' i preto že na inú prácu po iných štátoch sa nechceli odvážiť.*“ Rozkvet mesta nastal po objavení antracitového uhlia, ktoré bolo veľmi vhodné na vykurovanie. V okolí Wilkes-Barre sa nachádzala až polovica antracitových baní celých Spojených štátov amerických. Ženy Slovenky sa zamestnávali väčšinou v textilných fabrikách, alebo pri výrobe tabaku. Mesto bolo sídlom Župy č. 7 Slovenského Katolíckeho Sokola spolu s okolitými mestečkami Ewardsville, Larksville, Kingston, Ashley, Nanticoke, Pittston.

Veľká slovenská kolónia bola v meste Reading v Pensylvánii. Bol tu sústredený „*punčochársky priemysel*“ a výroba železa. Vyrábali sa tam stroje na výrobu punčoch, cvrň a prvotriednej ocele. Nachádzala sa tam najväčšia zlievareň v celých USA, ako aj najväčšia tehláreň. Mesto bolo známe pre rozvinuté kvetinarstvo, okolie bolo známe pre chov dobytka a produkciu vajec. Najviac Slovákov pracovalo v Carpenter Steel Co., v Reading Iron Co. a Narrow Fabric Co. Slováci tu mali svoju sokolovňu.

Philadelphia v štáte Pensylvánia bola známa rafinériou na petrolej, výrobou rádiových prijímačov, textilným priemyslom. Bol tu aj cukrovar, výroba papiera, automobilov, motocyklov, lokomotív. Philadelphia je prístavným mestom na rieke Delaware. „*Závody, ktoré sú svetoznáme a v ktorých aj náš Slováč pracuje sú: Baldwin Works Bayuk Cigars Inc., J. G. Brill Co., kde sa vyrábajú pouličné káry, motorové busy, gasolinové železničné vozne. Curtis Publishing Co, kde sa tlačí magazín Saturday Evening Post; Dill and Collins, výroba papieru; Felton, Sbley and Co. Inc. barvy a varnish, Frankford Arsenal, Franklin Sugar Refining Co. cukrovár; General Electric Co., Hardwick and Magee Co, carpet a koberce; Lanston Monotype Machine Co., výroba tlačiarňských strojov a zariadenia; Leeds and Northrup Co, výroba elektrických inštrumentov, ohrievacích pecí; Link-Belt Co., výroba strojov; Atore and Son, najstarší mäsiarsky závod na okolici; Autocar Co., výroba motorových truckov; Port Richmond Grain Elevator, ktorý vyváža obilie do celého sveta; William Selles and Co., Inc., výroba mašinového náčinia a elektrických injektorov; Sharp and Dohme, laboratoria na medicínu a lekársku vedu vôbec; John B. Stetson Co., výroba klobúkov; Westinghouse Electric Co., výroba parných strojov, turbíny, condensers, ejectory, potrebnosti a zariadenie pre pozemnú alebo loďnú dopravu. Stephen F. Whitman and Son, Inc., výroba čokoládových cukrovíniiek.*“ Slovenský Katolícky Sokol organizoval svoje sokolské dni v Willow Grove Park.

V meste a okolí žilo mnoho emigrantov z Trenčína a okolia. Philadelphia bolo sídlom Župy č. 12 „Anton Bernolák”.

Najznámejším „slovenským” mestom bol Pittsburgh. Tu sa začalo s vydávaním slovenským časopisov, boli tu založené aj prvé peňažné ústavy pre Slovákov. Pittsburgh sa nachádza na mieste, kde sa zlievajú tri rieky – Ohio, Alleghany a Monogahela. Mesto bolo a je centrom ťažkého priemyslu USA. Bola tam koncentrovaná šestina sklárskej produkcie celej Ameriky. Až 12 000 ľudí pracovalo pri výrobe skla. „Tu je najväčšia výroba ocele, ocelových valcov, aluminium, vzdušné hamovky, plumbárske zariadenia, mašineria, elektrárne, koksárne, olejárne, spracovanie uhlia atď.” Bola tu továreň na zaváraniny Heinz. Slovenský Katolícky Sokol organizoval svoj najväčší slet v roku 1936 v miestnom Pitt Stadium. V okolí žili Slováci hlavne v mestách Perryopolis, Charleroi, Canonsburg, McKees Rocks, Braddock, Duquesne, Greensboro, New Kensington, Ambridge, Aliquippa, Vandergrift, Connellsville, Monessen a Donora.

Najvzdialenejším mestom Slovenského Katolíckeho Sokolstva bol Minneapolis v štáte Minnesota známe pre svoje obrovské mlyny na múku a sklady obilia. V blízkosti sa spracovávalo železo, granit. Bola tu výroba hlinených nádob a kuchynských potrieb. Bol tu najväčší trh na maslo na celom svete a rozšírené mliekarstvo.

V štáte Connecticut bolo centrum slovenského života mesto Bridgeport. Stála tu veľká fabrika na výrobu munície a šijacích strojov. Bol tu zastúpený letecký priemysel. Slovenský Katolícky Sokol tu organizoval svoj slet v roku 1927. V 40. rokoch 20. storočia sa pomocou vládnych peňazí renovovala slovenská štvrť sv. Cyrila a Metoda. Na čele tohto projektu bol duchovný miestnej osady a člen Slovenského Katolíckeho Sokola Štefan J. Pánik. Sokol tu mal dva sbory a vence a miestne Sokolstvo tu vlastnilo dve sokolovne. Mesto bolo sídlom Župy č. 2 „Štefana J. Pánika”, ku ktorej patrili aj Stratford a mesto Torrington.

Automobilovým megamestom bol Detroit v štáte Michigan, nachádzajúci sa pri hraniciach s Kanadou. Konal sa tu zjazd Slovenského Katolíckeho Sokola v roku 1933 v Belle Isle park.

Slováci boli početní aj v štáte New York, hlavne v meste Binghamton, kde bola veľká výroba topánok; v Johnstown s výrobou koží a rukavíc a v Schenectady s firmou General Electric.

Whiting v štáte Indiana bolo mestom, kde Slováci tvorili vyše polovicu obyvateľstva. Boli tu dve slovenské osady, Osada sv. Jána Krstiteľa a Osada Nepoškvrneného Počatia Panny Márie. Pri osadách vyučovali slovenské Sestry sv. Cyrila a Metoda, kde bol duchovným Ján Lach, známy chlapčenskou kapelou. Slováci boli v meste hlavne obchodníkmi – pekári, mliekari, krajčíri, fotografi, obuvníci, zlatníci a pohrebníci. Taktiež tu bol slovenský lekár, policajti, ošetrovatelky a hasiči. Až polovica pracovníkov firmy Standard Oil Co. boli Slováci. Od roku 1920 v meste pôsobila aj slovenská banka.¹

New York bol strediskom slovenského života už od prvých vysťahovaleckých víŋ. V Sborníku Slovenského Katolíckeho Sokola sa opisuje slovenský život v New

¹ *Sborník Slovenského Katolíckeho Sokola na rok 1941*. Ročník XXVIII. Passaic, NJ, 1941, s. 74 - 100.

Yorku od prvých prisťahovalcov. Už v roku 1848 prišiel do New Yorku istý Dula. Ten bol vraj zemanom v Turčianskej Stolicy, do Ameriky odišiel kvôli kriminálnej minulosti. Druhým známym Slovákom bol Ján Olejník, povoláním policajt, ktorý sa v New Yorku objavuje v roku 1853. Býval tam v tomto období aj istý Werther, ktorý vlastnil hostinec. Spoločenský život prvých Slovákov v New Yorku bol spojený s Čechmi a Slováci patrili do českých organizácií, spolkov, klubov a spevokolov. Emigranti zo Spiša hovoriaci po nemecky si v New Yorku založili spíšsko-nemecký spolok Zipser. Slováci sa začali ešte koncom 19. storočia stretávať v hostincoch, ktoré v New Yorku vlastnili Kukoľ, Waserman a Štocký. „*U Kukola schádzala sa nie veľmi vyberaná trieda, hovorili im starí prisťahovalci. Lepšieho druhu slávnosti a zábavy vydržovali sa v Českej Národnej Budove na piatej ulici. Na zábavách týchto hrali muzikanti: Kissiday, Sabol Kolesár, Rendoš a Kurňava.*”

Lepšie situovaní Slováci chodili do Karačonyho a Metza, ktorí boli známi svojim výborným vínom. Hostince sa nachádzali na Houston St. a Druhej Avenue. Tam sa schádzali aj remeselníci, hlavne drotári. „Trenčan” menom Racik mal drotársku dielňu v New Yorku, Tomko mal hostinec, alebo salón na štvrtej ulici. Na druhej ulici mal salón Novák. Kto chcel vyhľadať v New Yorku krajana, alebo dozvedieť sa o prípadných pracovných pomeroch, najlepšie mu bolo navštíviť tieto hostince.

Prvý slovenský údenársky obchod mal J. Bača. Nachádzal sa na tretej ulici medzi Ave A. a B. Bača často inzeroval v slovenských časopisoch, aj v Katolíckom Sokole. Mal zákazníkov až z Pennsylvánie. V Brooklyne mali salóny Ján Horný, Domanovič, Ján Mayerovský a Vaško. V spoločenskom živote bol známy Ján Mayerovský zo Zemplínskej stolice. Slovenskí sokoli z New Yorku sa stretávali v hostinci U Cerundu na 71. ulici.

Slovákov na súde v New Yorku začiatkom 20. storočia zastupovali advokáti slovenského pôvodu František Nekarda a Wiliam Katlina. Nekarda bol výnimočný rečník, Slováci až z Pennsylvánie si k nemu chodili po radu. Nekarda takmer vždy spor vyhral, avšak bol tak drahý, že si ho Slováci nemohli dovoliť.

Slováci v New Yorku pracovali hlavne vo fabrikách na výrobu cigariet. Drotári sa osvedčili pri tzv. Mouse traps, teda pascí na odchytávanie hlodavcov, hlavne myši a potkanov, keďže začiatkom 20. storočia mesto New York platilo za každého zabitého potkana istý obnos peňazí. Medzi newyorskými drotármi boli známi Krajčí, Challan, Racik, Urbanovský, Durkáč, Heljenek, Kubik a Faybik. Medzi Slovákami v New Yorku bol známy „sťahovač” (moving man) Liviak, ktorý Slovákom so svojím vozom pomáhal presťahovať sa. Slováci pracovali aj pri kopaní metra. Prvým Slovákom pracujúcim na newyorskom metre bol Ján Dulibin z Užskej stolice, známy pre jeho silnú postavu. Prvým slovenským tlmočníkom koncom 19. storočia v New Yorku bol Michal Tandlich, rodák z Oravskej stolice, hovoriaci anglicky, nemecky, maďarsky a slovensky. Tandlich bol vždy na slovenských zábavách a slovenskí kolonisti často hľadali jeho pomoc.

Rôzne úrady zastávali židia pôvodom z územia dnešného Slovenska, ktorí rozprávali aj slovensky, ako napr. sudca Blau, rodák zo Zemplínskej Stolice, alebo sudcovia Koenig a Hirschfield. Ako píše autor Sborníka, títo sudcovia veľmi

pomohli mnohým Slovákom. V New Yorku bývalo v 40. rokoch 20. storočia cca 40 000 Slovákov, z ktorých značná časť boli členovia Slovenského Katolíckeho Sokola. Sokolské sbory tu boli založené v roku 1912, do roku 1945 tam pracoval 60. Sbor a 25. Veniec.²

Slovenský Katolícky Sokol vznikol na východnom pobreží Spojených štátov amerických, v štáte New Jersey, ktorý spolu so štátom Pennsylvánia a Ohio tvorili centrum emigrácie zo strednej Európy. Jeho centrom sa stalo mesto Passaic s obrovskou slovenskou komunitou. Prví slovenskí osadníci prišli do Passaic cez „Kasigardu“, teda Castle Garden, imigračnú bránu prístavu v New Yorku v decembri 1879. Doviezol ich George Waterhouse, majiteľ Waterhouse Mills, ktorý potreboval zdravých a silných mužov pre prácu vo svojej fabrike.³ Celé východné pobrežie bojovalo koncom 70. rokov s akútnym nedostatkom pracovnej sily, čo pravdepodobne primälo samotného majiteľa firmy Waterhouse hľadať nových robotníkov priamo v Castle Garden. George B. Waterhouse ponúkol neskúseným prisťahovalcom bezplatný kurz tkania. Slováci neskôr pracovali vo firme Rittenhouse a Amidown. V meste už dlhšie pôsobil Slovák menom Danko, ktorý učil svojich krajanov tkaniu, čo neskôr pritiahlo aj ďalších krajanov. Slovák Cherepy bol neskôr tlmočníkom pre Slovákov pri súdoch a rôznych úradoch. Bol aj poštovým úradníkom.⁴

Prvý slovenský spolok v Passaic vznikol 2. novembra 1884 v dome Jána Urbana na Bergen a Market Street. Dostal meno Spolok sv. Štefana Kráľa, Prvý v Nemoci a Smrti Podporujúci Spolok. Neskôr bol založený spolok sv. Jána Krstiteľa č. 32 Prvej Katolíckej Slovenskej Jednoty. Takisto v Passaic vznikol 19. Odbor Národného Slovenského Spolku známy pod meno Pannonia. Slovenskí katolíci navštevovali najprv írsky Kostol sv. Mikuláša, ktorý bol prvým katolíckym kostolom v Passaic.

Svoju slovenskú katolícku farnosť založili slovenskí emigranti 1. apríla 1891, avšak pre nedostatok slovenských kňazov bola jej činnosť skôr symbolická. 14. novembra 1891 bola založená gréckokatolícka Osada sv. Michala Archanjela, kde chodili aj veriaci západného rítu. Prvým gréckokatolíckym duchovným bol Nicefor Chanath. Najbližšia slovenská katolícka farnosť bola v meste Bayonne pod patronátom sv. Jozefa, kde bol duchovným Samuel Bejla. Práve on odsľúžil prvú svätú omšu pre Slovákov v írskom Kostole sv. Mikuláša na Columbia Ave. v meste Passaic. Slovenskí veriaci po rôznych zbierkach nakoniec zakúpili pozemok na Market Street na výstavbu slovenského kostola. Najviac aktívnymi spolkami bol práve Spolok sv. Štefana a sv. Jána. Činitelia týchto spolkov naliehali, aby nová osada mala názov jedného z nich. Aby nebol nikto urazený, za patrónku novej Osady bola vybraná Panna Mária Nanebovzatá. Posviacka základného kameňa

² *Sborník Slovenského Katolíckeho Sokola na rok 1941*. Ročník XXVIII. Passaic, NJ, 1941, s. 168 - 172.

³ Boli to Andrej Pastor z Veľkého Šariša, Ján Socha z Hanušoviec, Ján Pochlod zo Soli, Ján Kostišin z Prešova, Juraj Slivka z Michaloviec a Eduard Geiger zo Spišských Vlachov. O šesť mesiacov za nimi prišli Štefan Cherepy a Frank Drombly z Veľkého Šariša, neskôr Andrej Labaš, Štefan Levenduský, Ján Frankovič a ďalší.

⁴ SCOTT, W. W. *History of Passaic and Its Environs. I*. Passaic, NJ, 1922, s. 494.

sa konala na jar 1893.⁵ Následkom nedostatku kňazov v Amerike dochádzalo k častým zmenám duchovných. Prvým riadnym duchovným v Passaic bol Bernard M. Skulik, ktorý ostal pri novozaloženej farnosti iba do polovice januára 1894. V septembri 1894 prišiel do farnosti Jozef L. Ligday, avšak aj ten po roku odišiel. Administrátorom farnosti sa stal írsky duchovný John Sheppard, až do apríla 1896, keď do osady zavítal Ján E. Pollakovič. Ten pri farnosti založil osadnú školu. Školské triedy boli pod kostolom a učiteľom bol organista. Do júla 1896 bol duchovným Ignác Jaskovitz. Od roku 1898 bol farárom neskorší prelát Imrich A. Haitinger, rodák z Prešova, ktorý ostal v Passaic 24 rokov. Haitinger dal postaviť nový slovenský kostol a postavil riadnu osadnú školu. A. Haitinger dal v Amerike postaviť 8 kostolov, dal vyštudovať 10 kňazov a pozval do Ameriky 35 kňazov, ktorí mali slúžiť v slovenských farnostiach. Práve on odporúčal prvým sokolom za prvého hlavného duchovného Viktora Žáreka. Nový slovenský kostol bol posvätený v septembri 1902 biskupom z Newarku. Staviteľom chrámu bol J. Skvarla.⁶

Mesto Passaic bolo teda centrom slovenskej komunity na východnom pobreží Spojených štátov amerických a ako také malo vhodné podmienky na založenie organizácie, ktorá by zastrešovala slovenských katolíkov v Amerike. Okrem toho v Passaic bola aktívna Slovenská Telocvičná Jednota Sokol, z ktorej oddelením Slovenský Katolícky Sokol vznikol. K založeniu Slovenského Katolíckeho Sokola došlo vlastne náhodou, „nikomu ani nenapadlo, že ide sa zakladať iná sokolská organizácia, keď povstalo nedorozumenie“ medzi členstvom 8. Sboru Slovenskej Telocvičnej Jednoty Sokol v meste Passaic. Spočiatku išlo len o založenie nového sboru. Po slovných útokoch niektorých úradníkov 8. Sboru Slovenskej telocvičnej Jednoty Sokol proti katolíckej cirkvi a zároveň proti členom pochádzajúcim zo Spišskej stolice bolo však isté, že dôjde k úplnému rozkolu.

Rozkol medzi Slovenskou Telocvičnou Jednotou Sokol a jej katolíckym členstvom opísal v roku 1920 hlavný tajomník Katolíckeho Sokola Michal Kudláč. Opísal idealistické myšlienky zakladateľa Sokolstva Miroslava Tyrša, podľa ktorého mal byť hlavný cieľ Sokolstva „*Vychovať národu mravne, telesne a duševne vyspelých synov a dcéry, ktorí by hýbali národom*“. Podľa Kudláča úplná jednota tejto myšlienky sa stala neskôr v Sokolstve neudržateľná hlavne kvôli jednostrannej výchove. Celá váha bola kladená len na národnú a telesnú vyspelosť, pri čom: „*bolo zabudnuto, že človek telesne vzdelaný ale duševne zakrpatený, nemá tej ceny, akú by v skutočnosti mal mať. Do čistej sokolskej myšlienky vtierali sa všelijaké neduhy, rôzne nové idej, ktoré neskôr boli originálnemu Sokolstvu osudné. Hlavnou a to najväčšou chybou bolo, že boli pripustené náboženské trenice, čo dostúpilo na takú výšku, kde veriaci v Boha cítili, že im nie je možno v takejto spoločnosti dlhšie sotrvávať, s pocitom pohoršenia nad touto krivdou páchanou na nich vzkrsla v nich nová myšlienka, nová idea „Pestovanie viery a telocviku“ – „Pracovať v svojich radách Za Boha a Národ“ – „Združiť sa v taký zväzok, kde by ich kresťanské*

⁵ Najaktívnejšími členmi slovenských spolkov boli Štefan Tilický, Anton Kron, Michal Značko, Michal Spišiak, Michal Jakab, Michal Warovský, Ján Skvarla, Michal Kanis, Ján Lipták, Imrich Riecher, Andrej Pastor, Ján Kadelák a Michal Soltis.

⁶ *Pamätnica Zlatého Jubilea Slovenského Katolíckeho Sokola*. Passaic, NJ, 1955, s. 54.

city neboli do duše urážané". Na tejto idei, na tejto zásade bola založená naša milá Jednota "Katolíckeho Sokola"⁷

Zaujímavý pohľad na rozkol v Slovenskej Telocvičnej Jednote Sokol podal člen 55. Sboru v Ashley v Pensylvánii Štefan Kovaľ. Na otázku, či boli ťažkosti pri zakladaní katolíckeho sokolstva odpovedal: „áno, lebo tu už boli založení národní sokoli, mali svoje sokolovne, *náradie, všetko ku cvičeniu, mali i licenciu na predaj opojného nápoja a reštaurant s jedením, kde každý Slavian i Slovák chodil. Zarábali peniaze a to najviac v sobotu a v nedeľu, keď cvičili prostrné i na náradí. Naše ženičky, idúc do kostola to videli. Všetko čo sa tam robilo sa roznieslo. Tak jedna druhej povedá, že by nedala svoje dievky do toho sokola za žiadne peniaze. Ale mnohí Slováci pri tom nemali dôvery ani v nás. Keď sme šli po domoch nechceli sa s nami ani shovárať, hoc jak sme im vysvetlovali, že Slovenský Katolícky Sokol je dobrá organizácia jak pre starších tak i pre mládež, neverili.*"⁸

Hlavným sporom bol „voľnomyšlienkársky“ charakter Slovenskej telocvičnej Jednoty Sokol. Skupina, ktorá protestovala proti „*hanebnému počínaniu niektorých úradníkov Sboru 8 proti všetkému, čo bolo katolícke*", pozostávala takmer výlučne z mladých ľudí pochádzajúcich zo Spišskej stolice a k tomu „*dobrých bohobojných katolíkov*". Svoju katolícku vieru začali chrániť a útoky odrážať. Avšak v tom čase niektorí členovia Telocvičnej Jednoty razili myšlienku Sokola ako sekularizovanej organizácie. „*Zabúdajúc na skutočnosť, že Slováci sú skoro sto percentní katolíci, ktorí nestrpia rúhanie proti katolíckej Cirkvi a Bohu. Teda toto bola príčina odtrhnutia sa niekoľkých mladíkov – Spišiakov od Sboru 8-ho, ktorí si chceli založiť svoj sbor v lone Národného Sokola, ale do ktorého chceli len katolíkov.*"⁹

Po vzniku úradného orgánu Slovenského Katolíckeho Sokola sa na jeho stranách často objavovali príspevky o prestupe katolíckych členov z pôvodného „národného“ Sokola do Sokola katolíckeho, ako napríklad tento z Clevelandu.: „*Naším národným Sokolom v tomto meste nijako to nemôže vliezť do hlavy, že prečo náš 62. Sbor pridala sa ku kat. Sokolom. Pri každej príležitosti a všade, kde sa so mnou sijdú vypytujú sa, prečo sme vystúpili! Nie raz snáď aj desať ráz sme im dali na to odpoveď, že preto, pretože nebolo čísla ich orgánu, v ktorom by neboli urážky na katolíkov a kat. duchovenstvo. Teraz to svalujú na Gettinga, že to on. No znáte i vy značný podiel na tom. Napríklad tým, že všetky cvičenia schôdze a iné podobné záležitosti ponechávali vždy na nedele ráno, keď sa nám katolíkom sv. služby slúžia. Či to nie urážanie náboženského presvedčenia? No my sme však vždy našu náboženskú povinnosť vykonali. Z toho povstalo premýšľanie, ako urobiť koniec týmto pomerom. Konečne sme sa usniesli odtrhnúť sa, by sa náказа medzi kat. údmi nešírila a aby sme zachránili čo sa ešte dá. Istý pán z vašej strany, keď sme mu hovorili, že prestávame byť údami vašej organizácie pre udané už príčiny,*

⁷ *Sborník Rimsko a Grécko Katolíckej Telocvičnej Slovenskej Jednoty Sokol na obyčajný rok 1921.* Vydala Jednota Katolíckych Sokolov v Spojených štátoch amerických. Ročník XII. Passaic, NJ, 1921, s. 142.

⁸ *Pamätnica Zlatého Jubilea Slovenského Katolíckeho Sokola.* Passaic, NJ, 1955, s. 122.

⁹ *Pamätnica XVI. Sjazdu a XV. Hlavného sletu a závodov Slovenského Katolíckeho Sokola.* Wilkes-Barre, Pa., 1950. bez číslovania.

lebo si chceme podržať vieru v Boha, posmešne sa spytoval, že či sme ho videli. Či to nie je urážka! Preto zabudnite na minulosť a dajte nám pokoj, lebo viac nás už nedostanete. Odporúčate nám pripojiť sa ku K. J. Čo vás snáď pálime! Veď vás vôbec na pokoji nechávame a preto dajte nám pokoj aj vy. Údov vám neodvážame. Naša organizácia žije, napreduje a vzmáha sa v každom ohľade. Ja viem prečo nám dávate také rady! Myslíte si, že potom by ste mali lepší lov medzi našou katolíckou mládežou, a odtrhnúť ju od viery po našich predkoch zdedenej!”¹⁰

Prvé problémy vo vnútri slovenského Sokola nastali 8. januára 1905, kedy mal 8. Sbor Slovenskej Telocvičnej Jednoty v meste Passaic ročnú schôdzu. Schôdze sa zúčastnil každý člen sboru. Po prečítaní zápisnice z predošlej schôdze správcom Jozefom Bolcarom nastala debata ohľadom vylúčenia brata Jozefa Gajdoša. Počas debaty podsprávca Jozef Matuščák vynadal miestnym Spišiakom, keď ich nazval „nečestným menom“ a vynadal im do „sprostákov“. Práve táto debata bola začiatkom nespokojnosti značnej časti 8. Sboru Slovenskej Telocvičnej Jednoty. Debata sa vostrila až do osobných urážok. Wiliam Bednarčík ml. „nešeredne pokarhal“ Jozefa Matuščáka a žiadal ho, aby hneď urážky odvolal. Ale Matuščák, namiesto odvolávania ešte viac vynadal prítomným a vyslovil sa, že: „ani za Pána Boha nič neodvolá čo sa Spišiakov týče, lebo že sú hľupáci a nevzdelané svine“. Tieto slová tak rozhorčili prítomných Spišiakov, že 16 z nich okamžite opustilo schôdzu a zišli sa v hostinci Jána Servasa, kde sa radili, ako ďalej.¹¹ Títo členovia začali vážne uvažovať o založení nového sboru, avšak ešte vždy patriaceho do Slovenskej Telocvičnej Jednoty Sokol.

Nový sbor mal byť len pre Spišiakov a len pre katolíkov. Všetci prítomní vložili po jednom dolári na základinu sboru. Podľa výpovede Jakuba Plučinského prvé nedorozumenie medzi katolíkmí z ôsmeho sboru a Slovenskou Telocvičnou Jednotou Sokol vzniklo ešte počas decembrovej schôdze v roku 1904, keď katolícki členovia žiadali povolenie od Sokola k sv. spovedi a prijímaniu, na čo im bolo povedané, že Sokolstvo neuznáva žiadne vierovyznanie, a preto žiadne úradné povolenie im nemôžu vydať. Plučinský tvrdil, že nielen im nebola povolená sv. Spoveď, ale zároveň im bola daná výstraha, že ak chcú do kostola chodiť, musia z ich jednoty vystúpiť. Plučinský udáva, že od tejto schôdze začali katolíckych členov nazývať „Svätými sokolmi“. Tento postoj značne rozhneval katolícke členstvo Slovenskej Telocvičnej Jednoty Sokol. Po rozšírení správy o odchode katolíckeho členstva z materskej organizácie, začali aj ostatní členovia postupne zo svojich sborov odchádzať. Na ďalšej schôdzi bol zvolený Úrad nového sboru, pozostávajúci už z rôznych sborov pôvodného Slovenského Sokola.¹²

Zakladateľmi 1. sboru Slovenského Katolíckeho Sokola boli: Matúš Husý, Matej Kuruc, Jakub Skupin, Ján Gronkovský, Jozef Kuruc, Juraj Kopacka, Jozef Hilla,

¹⁰ *Katolícky Sokol*, 15. december 1912, s. 6.

¹¹ Schôdzu opustili Wiliam Bednarčík ml. Ján Gronkovský, Matúš Husý, Michal Kalafut, Juraj Kopacka, Michal Zágorský, Jakub Plučinský, Juraj Halupka, Wiliam Lapšanský, Jozef Petrášek, Jozef Kalafut, Jozef Hilla ml., Ján Hilla ml., Jozef Prelich, Štefan Bigoš a Juraj Lapšanský.

¹² Matej Kuruc – správca; Jozef Braviak – podsprávca; Wiliam Bednarčík – účtovník; Jakub Plučinský – pokladník; Ján Mošš – veliteľ; Michal Zágorský – podveliteľ; Juraj Kopacka – dozorca. Výbor majetku: Ján Gronkovský, Jozef Rafáč, Štefan Bigoš, Jozef Kutala. Strážca dverí – Michal Prelich.

ml, Jozef Prelich, Jozef Pavličko, Michal Kalafut, Ján Hilla, William Bizub, Lukáč Kuna, Andrej Klukošovský, Michal Zagurský, Jakub Waksmundský, Ján Mošš, Jakub Dinda, Wiliam Bednárčik, ml.; Jakub Plučinský, Andrej Servas, Juraj Halupka, Jozef Petrášek, Štefan Bigoš, Juraj Lopušník, William Lapšanský, Jozef Kačmarčík. Čo je zaujímavé, všetko to boli mladí muži, ani jeden nebol starší ako 35 rokov. Len šiesti z nich boli viac ako 30-roční, 25 medzi 20 a 30 rokmi života a 12 z nich mladších ako dvadsať rokov.

Po ustanovení úradu bolo schválené podanie žiadosti na Hlavný úrad Slovenskej Telocvičnej Jednoty Sokol o udelenie čísla pre tento nový sbor. Návrh bol podaný Matúšom Husým. Zároveň bolo dohodnuté, že 15. januára 1905, počas mimoriadnej konvencie Slovenskej Telocvičnej Jednoty Sokol v Passaic výbor požiada o prijatie nového sboru založeného katolíkmí do Slovenskej Telocvičnej Jednoty Sokol. Očakávalo sa, že Hlavný výbor Telocvičnej Jednoty Sokol prijme nový sbor bez akejkoľvek prekážky. Zároveň bol daný návrh, aby hlavný správca STJS Karol Reháč bol vopred upovedomený o novom sbore a že bude na konvencii žiadať o prijatie do STJS. Ich hlavnou podmienkou bolo, že sa chcú bohoslužieb zúčastňovať spoločne – incorporate. Rozkol bol dokonaný neprijatím výboru nového sboru na mimoriadnu konvenciu Slovenskej Telovýchovnej Jednoty Sokol. Podľa pisateľov Pamätnice sa to stalo takto: „*V pondelok predpoludník dňa 16. januára 1905 výbor vesele si vykračuje do budovy kde sa vydržovala konvencia, lebo boli celkom presvedčení, že konvencia ich s veľkým jasotom prijme, keďže zakladajú nový Sbor. Akonáhle vkročili do budovy, hneď sa hlásili u stráže dvier. Stráž hlási konvencii, že výbor si žiada pripustenie na konvenciu a vysvetlil jeho príčinu.*

Na konvencii odzneli grobiánske slová a výboru bolo sdeleno, že konvencia si nepraje výbor vypočuť.

Päť členový výbor so sklonenou hlavou a zronený odišiel z predmiestnosti a pri niesol zvesť ostatným bratom, že neboli na konvenciu pripustení, ktorí čakali na prajnú odpoveď konvencie. Zvolený bol nový výbor pozostávajúci z piatich členov: Michal Kalafut, Jakub Skupin, Juraj Halupka, Jakub Plučinský a Jozef Kuruc. Ani tento výbor nebol pripustený. Členovia nového sboru nemohli porozumieť prečo tento výbor nebol pripustený. Začal uvažovať, či snáď niektorý člen výboru nebol príčinou nepripustenia. Hneď napadla im nová myšlienka, aby sa zvolil nový výbor, proti ktorému nebude proti námietok. Do tretieho výboru boli zvolení: Ján Gronkovský, Michal Zagurský, Juraj Kopacka, William Bednárčik ml, a Jozef Petrášek.

Tretí výbor mal nariadené konvenciu navštíviť na druhý deň t.j. 18. januára. Ako náhle prišli do miestnosti hlásili sa u strážu dvier a vysvetlili, že výbor pozostáva z nových členov, ktorý si žiada pripustenie na konvenciu. Stráž dverí p. Ján Majzel odpovedá, že škoda je vašeho namáhania, lebo vás na konvenciu nepripustia, lebo tak jako aj predošlý výbor. Členovia výboru nechceli odstúpiť a nástojili na pripustení. Čakali za dlhšiu dobu a keď im bolo znovu sdeleno, že nemôžu byť na konvenciu pripustení, to ich rozhnevalo. Stráž dverí ich prehovára a navrhuje, aby výbor prišiel na schôdzu 8. Sboru, ktorá sa bude vydržovať štvrtú nedeľu a tam nech prednesú svoju žiadosť. Pán Majzel výboru odporúča, aby išli na schôdzu

a tam odprosili úrad a že budú znovu prijatí za starých členov. Výbor odpovedal, že oni nikoho nebudú prosiť a ku tomu nemajú čo odvolávať. Oni nikoho neurazili a ani nikomu nevynadali. Výbor žiada prijatie nového sboru do Slov. Telocvičnej Jednoty Sokol a nič viac.

Výboru inšie nezostávalo, iba sa vrátiť ku čakajúcim spolubratom a zvestovať rozhodnutie konvencie. Keď výbor podal správu, že Národní Sokoli ich nechceli pripustiť na konvenciu a že niet nádeje na prijatie ich nového sboru do Slovenskej Teocvičnej Jednoty Sokol, nastalo šomranie a hrmot, lebo naši sa cítili väčšmi urazení teraz jako predošle. Oni nemajú čo odvolávať, lebo urážku zapríčinil úrad 8. Sboru a nie oni.

Za chvíli každý stál v tichosti a rozmýšľal, lebo nevedeli si predstaviť príčinu, pre ktorú ich Národní Sokoli nechceli prijať do ich organizácie, iba snád len preto, že sú katolíci. Veď už boli členmi Národného Sokola, teda to, že sú Spišiáci by nebolo na príčine. V miestnosti kde boli naši sijení ozývali sa hlasy, aby bola zahájená schôdza. To sa stalo. Schôdza bola zahájená a po vysvetlení všetkých troch výboroch, usneseno bolo, že úradníci 8. Sboru Národného Sokola sa nikdy toho nedožijú, aby naši ich odprosovali. Začalo sa uvažovať, aký krok sa má podujat. Ozval sa hlas, ktorý každého prítomného prekvapil, keď bolo počut „založme si Katolíckeho Sokola“. Jako na povel všetci s týmto súhlasili a tak zamýšľaný sbor zorganizovaný výlučne len zo Spišiakov, ktorý chcel vstúpiť do Národného Sokola, stal sa samostatným sborom katolíckych Sokolov.¹³ Táto udalosť poukazuje na neústupčivosť jednotlivých skupín slovenských spolkov v Severnej Amerike.

Prvá schôdza nového sboru bola zvolaná na 12. apríla 1905. Jej hlavným bodom bolo vymenovanie patróna pre nový katolícky sbor. Odporúčané boli Svätý Juraj, Ján, Michal a Jozef. Väčšinou hlasov bolo prijaté meno „Svätý Jozef“. Na schôdzi bolo dohodnuté, že Úrad ostane v rovnakom zložení. Počet členov prvého sboru katolíckych sokolov bol 27. Posmrtná podpora nebola ustálená v jednej sume, ale bolo schválené, že keď by niektorý člen zomrel, tak každý člen prispeje na posmrtnú podporu jeden dolár. Posmrtná podpora teda pozostávala z toľkých dolárov, koľko bolo členov v tom čase.

Po vzniku tohto prvého sboru nastal boj medzi Slovenskou telocvičnou Jednotou Sokol a novovzniknutým sborom. Dôležité bolo ukázať životaschopnosť nového sboru. Vo februári 1905 organizovala Osada Nanebovzatia Panny Márie v Passaic, NJ zábavu, na ktorú boli pozvaní aj noví „Katolícki Sokoli“. Členovia nového sboru boli pravdepodobne veľmi dobrými cvičiteľmi s dobrou kondíciou. Na zábave precvičili a predstavili základné „prostné“ cvičby pod velením Michala Zagurského. Obecenstvo prijalo cvičenie Sokolstva s jasotom. Keďže na zábave sa nachádzalo niekoľko stoviek Slovákov, pre propagáciu nového Sokola mala táto akcia veľký význam. Zvest odtrhnutia sa Spišiakov od 8. Sboru Slovenskej Telocvičnej Jednoty Sokol a založenia samostatného sboru katolíckych sokolov sa v slovenskej komunite veľmi rýchlo šírila.

¹³ Pamätnica XVI. Sjazdu a XV. Hlavného sletu a závodov Slovenského Katolíckeho Sokola. Wilkes-Barre, Pa., 1950. (bez číslovania).

Spor medzi Slovenskou Telocvičnou Jednotou Sokol a Slovenským Katolíckym Sokolom nebol prekonaný ani po desaťročiach. Hlavný redaktor „*Katolíckeho Sokola*“ Gustáv Košík takto v roku 1925 obhajoval Slovenský Katolícky Sokol pred útokmi Slovenskej Telocvičnej Jednoty Sokol: „*Slovenský Katolícky Sokol je tou najväčšou kultúrno-telocvičnou organizáciou tu v Amerike. Naši nevlasťní „bratia“ od Č. S. Sokola nám na oči vyhadzujú že im všetko berieme, a že ich vo všetkom napodobňujeme. Hovoria: „Katolícki Sokoli nám ukradli meno, telocvik, zásady“; a obvinili by nás ešte i s toho, že sme im vzali i ten kríž, ktorým zdobíme našu hrud, keďby sa toho kríža nebáli, ako čert svätenej vody... Slovenský Katolícky Sokol si nikdy neosvojil: „Prelom, preskoč a nepodlez“, ktoré boli a sú heslom našich protivníkov. Zakladatelia a hlavne upevňovatelia našej Jednoty si nahradili to heslo s heslom novým: „Za Boha a Národ“, ktoré je dokonalejším nežli predošlé, nakoľko ono na štít náš stavá vieru, vlasť a silu, tedy tie samé osvedčenia poklad človečenstva zabezpečujúce cnosti, ktoré sú fundamentom i našej novej otčiny, Ameriky.*

Jednota naša je kultúrno-telocvičnou, tedy v prvom rade kultúrnou, osvetou. Telocvik nám je nie cieľom ale vážnym prostriedkom. „V zdravom tele zdravý duch“ bývalo heslom starých Grékov, a toto heslo sa hodí i na nás v tomto novom veku, keďže cieľom našim je: pomocou telesnej výchovy vytvoriť z každého nášho člena vzorného človeka-krešťana, zásadou ktorého má byť mravná dokonalosť a rozum jeho nie normou, čili merítkom pravdy, ale pravda merítkom rozumového poznania.

Slovenský Katolícky Sokol stojí na troch principiálnych ideách a tie sú: Idea náboženská, idea národná a idea sociálna. Naši zakladatelia pri kladení fundamentu pre našu jednotu na zreteli mali to, že Slováč potrebuje náboženstvo a práve preto vtelili do zásad našej jednoty vieru v Boha. S ideou náboženskou je úzko zpiata idea národná. Slovensko za našej pomoci obsiahlo slobodu. Cieľom našim je vyjavovať našu lásku k rodu v podobe opravdu vlasteneckých skutkoch, čistých od nenávisťi. Láska táto má byť láskou krešťanskou, láskou dieťaťa k matke a ktorá hraničí so zbožnosťou.

Druhou a nie menej podriadenou, časťou tohoto národného ideálu nášho je: ostať vernými ku konštitúcii našej novej vlasti, Ameriky, zem ktorá práve na základe všetkých tých ideálov, ktoré sa skvejú na našom katolícko-sokolskom prápore, stáva sa čím, dial - tým mocnejšou a jej hvezdnato-pruhová zástava milovanejšou po celom svete.

Podkladom ideí sociálnej v našej Jednote je: rovnosť, bratstvo a krešťanská rodina, ktoré my považujeme za základný kameň blaženej spoločenskej inštitúcie. Sme za sociálny poriadok! Sme proti výstrednosťam, a hľadáme strednú cestu medzi utlačovateľským kapitalizmom minulosti, ale sme zároveň i proti všemohúcemu bolševizmu, ktorý zabezpečuje právo pre jednu vrstvu ľudu na úkor ostatku.

My sme za usporiadané pomery štátne! My si ctíme iba takú autoritu štátnu, ktorá spočíva dľa slov veľkého Lincolna, na vôle ľudu! Jedným slovom my sme za

*rovné právo pre každého bez rozdielu stavu a príslušnosti. Sme proti bolševicko-židovskej hviezde a za kríž kresťanstva!*¹⁴

Podľa iných zdrojov hlavným dôvodom založenia Slovenského Katolíckeho Sokola bolo odopretie mať za svojho patróna sv. Jozefa.¹⁵

Oficiálne založenie Slovenského Katolíckeho Sokola nastalo na schôdzi 4. júla 1905, na ktorej sa zúčastnilo už niekoľko sborov pôvodnej Slovenskej Telocvičnej Jednoty Sokol. Schôdzu zahájil Matej Kuruc. Obširne vysvetlil cieľ schôdze a poukázal na nepriateľské správanie viacerých členov Národného Sokola a tiež vysvetlil, ako nebol do Národného Sokola nový sbor prijatý. Po príhovoroch ostatných členov výborov bol daný návrh na registráciu výborov.¹⁶

Ďalším bodom programu boli základné tézy novej organizácie. Jednohlasne bol prijatý návrh, aby bola založená sokolská organizácia, do ktorej budú prijímaní len katolíci. Bola nastolená otázka, či to budú len rímskokatolíci. Všetci súhlasili s návrhom, aby do novej organizácie mali prístup aj gréckokatolíci. Na tomto prvom stretnutí delegáti prijali rozhodnutie o výške dávky v prípade úmrtia člena na 150 dolárov a 75 dolárov pre ich partnerov či partnerky. Diskusia prebehla aj o názve novej organizácie. Bol schválený návrh, aby mala organizácia názov vyhovujúci obom konfesiam. Nakoniec bol schválený názov „*Slovenská Rímsko a Grécko Katolícka Telocvičná Jednota Sokol*“. Jednohlasne bolo schválené aj heslo organizácie – *Za Boha a Národ*.¹⁷ Heslo bolo obširne vysvetlené v druhom ročníku Sborníka: „*Katolícka Telocvičná Slovenská Jednota Sokol má tiež svoje heslo: “Za Boha a Národ”, a to je naše kredo, naše verím, náš cieľ, pre ktorý sa založila, za ktorý bojuje, pracuje.*

Doista jednokaždého katolíka Slováka povinnosťou je za Boha a Národ žiť a pracovať, ale nadovšetko je to našou povinnosťou katolíckych Sokolov, ktorí čo mladí bojovníci vytrhnúť z viru a nevery, chceme nie len žiť ako katolíci, ale aj hájiť slovom, skutkom, vieru našu falošnými vodcami, neprajníkmi svedený, klamaný národ slovenský. Naše heslo máme nie len v odznakoch ale i v srdciach zachovať.

1. *“Za Boha a Národ” je heslom našim, ktoré je nič iné ako, čo hlavný príkaz boží nám nakladá; “Milovať budeš Boha nadovšetko a bližneho ako seba samého”. Našou sokolskou, ako katolíkov povinnosť je: za Boha žiť, pre Neho samého, tak ako nás to kresťanská náuka učí, ktorá od nás žiada, aby sme nie len dľa mena, ale skutočnými, praktickými katolíkmi boli, vieru svoju celým svojim životím vyznávajú a dokazujú, že Boh je nám nadovšetko. O tejto našej sokolskej povinnosti čo katolíci dostatočne bývame poučení slovom božím v chrámoch našich.*
2. *Druhá čiastka hlavného prikázania božieho nám káže “Milovať bližneho ako seba samého.” Povedte mi drahí rodáci, kto je vám najbližší? Iste ten, čo je kost*

¹⁴ *Sborník Rímsko a Grécko Katolíckej Telocvičnej Slovenskej Jednoty SOKOL na obyčajný rok 1925. Sostavil Gustáv Košík. Ročník XVI. Passaic, NJ, 1925, s. 85.*

¹⁵ BACHUREK, S. *Základný telocvik pre členstvo Slovenského Katolíckeho Sokola*. Vydal Slovenský Katolícky Sokol. Passaic, NJ, 1944, s. 11.

¹⁶ Z Passaic sa zaregistrovali Matej Kuruc, Juraj Kopačka, Michal Kalafut, Jakub Plučinsky, Wiliam Bednárčik st., Ján Mošš a Jozef Kalafut. Z Trentonu Andrej Gallon a Štefan Fritz. Z Etna, Pa. – Ján Líška a z Bellaire, OH – Pavel Marhot.

¹⁷ *Pamätnica XVI. Sjazdu a XV. Hlavného sletu a závodov Slovenského Katolíckeho Sokola*. Wilkes-Barre, Pa., 1950. (bez číslovania).

z kosti a krv z krve vašej, teda Slovák t. j. ten človek čo z toho istého národa slovenského pochádza, tú istú reč, čo i v rozličných dialektoch, nárečiach hovorí. - To je to, čo nám heslo naše "Za národ" káže, ako máme národ svoj milovať, zaň pracovať, trpeť, bojovať. Chceme-li zostať vernými našemu heslu, máme sa zdokonaľiť v reči našej, lebo v reči žije národ; treba nám vedieť písať správne slovensky, dľa pravopisu a nie foneticky, t. j. dľa výslovnosti, aby sme tak jednotu reči pri všetkých nárečiach udržali. Vieme dobre, že našich slovenských škôl v starej domovine nemáme a tu len kde tu, a tak v slovenčine zdokonaľovať sa môžeme iba len privatnou, sukromnou usilovnosťou; čítaním slovenských národných kníh, a cvičením sa za dlhší čas v pravopise.

Toto máte drahí bratia Sokoli mať na zreteli, aby ste vedeli, nie len meno svoje podpísať, ale aj správne čokoľvek či zápisnicu, či list, na papier položiť. Pozorujte ako v knihe je ktoré slovo napísano, ako sa vyslovuje, vezmite do rúk mluvnicu slovenskú a naučte sa z nej aspoň hlavnejšie pravidlá. Každý národ vzdeláva sa v reči svojej, prečo Slovák by sa mal uspokojiť len s tým, že vie akosi podpísať svoje meno a nič viac.

Ide nám o život národný, a preto chceme li sa udržať pri živote, musíme my Sokoli pomáhať spoluúčinkovať, musíme aspoň katolícki Sokoli pri každom sbore založiť si vzdelavateľný kruh čo by nám to aj stanovy nenakládali. Musíme mať kruh, kde sa pestuje spev národný i cirkevný. Hej, tie naše národné piesne sú znakom, že národ náš je spevavým národom, doma sami ich zanedbávame, v cudzine, kde ich naši umelci prednášajú, ocenia nachádzajú. Prečo máme ten poklad nechať nevyužitý? Spev a hudba, hudba sú temer tak staré ako človečenstvo. Už v starom zákone čítame, že Dávid kráľ pri sprievode harfy ospevoval slávu božiu, a tak bolo u všetkých národov Grekov, Rimanov, že každá väčšia slávnosť musela mať i hudbu.

Hudba a spev sú dve sestry nerozdielne. Ony majú morálny účinok, vplyv na dušu našu. Na vyššom stupni stojáce národy keď pozorujeme, skusujeme, že čím je vzdelanejší národ, tým má viac hudobných a speváckych spolkov. Pozrime sa na Nemcov, Čechov, kde len aká osada nemecká, česká majú svoj spevokol, a to nie dľa mena len ale taký, že ho radosť počúvať.

Kde spev a hudba tam nemôže vystať i divadlo. Nesmieme to divadlo považovať za dajakú komédiu. Divadlo je život na doskách, v ktorom každý môže vidieť prípadné chyby spoločnosti ľudskej, divadlo slúži k poučeniu, ale i ku obveseleniu mysle našej.

Život náš, život národa nášeho, i jeho budúcnosť je v našej kresťanskej národnej kultúre. Takéto vzdelávajúce knižky, knižnice sú meritkom života nášeho. Hanba nech je tomu, kto šľachetným úmyslom našim, prekážky kladie v cestu; ten nemá lásky k svojeti, k svojmu národu, ten je sebec, neprajník náš!¹⁸

Od začiatku bol Slovenský Katolícky Sokol aj poisťovacou spoločnosťou. Hlavným bodom programu každého sjazdu bolo určenie dávky pri smrti člena, teda tzv. „posmrtnej podpory“. Na prvej konvencii zakladajúci členovia prijali uzne-

¹⁸ SBORNÍK. Ročník II. Vydáva Rim. a Gr. Kat. Telocv. Slov. Jednoty Sokol na rok 1911. Zostavili Rev. František Škutíl a Rev. Jozef Ďulík. Passaic, NJ, 1911, s. 99.

senie, aby každý člen platil do Sokola 25 centov každé tri mesiace. Vstupné od každého člena bolo 50 centov. Bolo rozhodnuté, že v prípade smrti má vdova po členovi nárok na posmrtnú podporu vo výške jedného dolára od každého člena. To znamená, že koľko členov mal Slovenský Katolícky Sokol, toľko dolárov malo byť vyplatené vdove po zomrelom členovi. Ak by sokolovi zomrela manželka, tak v tom prípade sa malo od každého člena vyberať na posmrtnú podporu len po 50 centov. Tento systém sa nazýval „*Gift system*” a znamenal, že žiadny člen neplatil posmrtné príspevky, iba v prípade smrti člena Jednoty. Takýmto spôsobom sa platili posmrtné príspevky až do 1. januára 1916, kedy bola prijatá „*tablica príspevkov*”, podľa ktorej člen platil podľa jeho veku a výšky poistenia. Pozoruhodné je, že hneď od začiatku Slovenského Katolíckeho Sokola bolo postarané aj o manželku člena v prípade smrti.

Na prvej konvencii bola ustálená aj podpora pre mrzákov. Za stratu oboch rúk, alebo nôh alebo očí, mal každý člen Slovenského Katolíckeho Sokola nárok na podporu 150 dolárov. Kto prišiel o jednu nohu alebo ruku, prípadne jedno oko, mal mať nárok na podporu 100 dolárov. Ťažko zranený člen, alebo člen nachádzajúci sa v stave núdze si mohol nárokovať sumu 50 dolárov, táto suma však potom bola stiahnutá z jeho posmrtnej podpory. Práve prísne dokladovaný systém podpôr a ich dôsledné vyplácanie robilo z rodiacej sa organizácie príťažlivý spolok.

Dejiny Slovenského Katolíckeho Sokola v Amerike je možné presne periodizovať podľa stretnutí všetkých sborov a žúp – sletov a sjazdov. Sjazdy, alebo konvencie sa konali poväčšine každé 4 roky. Okrem týchto všeobecných stretnutí, mali svoje slety aj jednotlivé župy. Slet bol vždy významnou spoločenskou akciou v mieste konania. S rastúcim členstvom sa slety stávali mohutnými demonštráciami Slovákov v Amerike. Každý sjazd volil Hlavný úrad Slovenského Katolíckeho Sokola, čo spôsobovalo rôzne politické trenice a „volebné kortešačky”. Aj preto boli sjazdy dôležitými medzníkmi v živote Sokola. Zápisnice z týchto sletov a sjazdov sú nenahraditeľným zdrojom poznania dejín organizácie.

Vznik Slovenského Katolíckeho Sokola spôsobil zmenu pomeru síl medzi jednotlivými spolkami na východnom pobreží Spojených štátov amerických. Popri už existujúcej Prvej Slovenskej Katolíckej Jednote, Slovenskej Telocvičnej Jednote Sokol a Národnom Slovenskom Spolku vznikla Rímsko a Grécko Katolícka Telocvičná Slovenská Jednota Sokol, ktorá prebrala značnú časť agendy aj aktívneho členstva ostatných slovenských organizácií. Ďalší vývin ukázal, že išlo o správny krok a zo Slovenského Katolíckeho Sokola sa stala jedna z najväčších a najaktívnejších krajanských organizácií v Severnej Amerike.

EGYHÁZI ISKOLÁK KÜLÖNBSÉGEI ÉS AZONOSSÁGAI ERDÉLYBEN ÉS FELVIDÉKEN A 19. ÉS 20. SZÁZAD FORDULÓJÁN¹

SOMOGYI Alfréd²

Differences and similarities between church schools in Transylvania and the Upper Land (Felvidék) at the turn of the 19th and 20th centuries

The study presents the history and operation of two Reformed grammar schools in Transylvania and Felvidék, i.e. in the southern and northern parts of historical Hungary. The aim of the study is to formulate the regional differences in Reformed education at the turn of the 19th and 20th centuries, when public education, including church education, was already relatively unified by state regulation.

Keywords: *reformed, school, grammar school, church education, public education.*

Bevezetés

Az 1848-49-es forradalom és szabadságharc bukása után, a bécsi udvar a központosító abszolutizmus politikáját követte. Az osztrák vezetés legfőbb célja, a szétzilálódott Habsburg-birodalom egységének helyreállítása volt. Az udvar csak ennek a birodalomnak a részeként képzelte el Magyarországot. Ezt a birodalmi szempontot alapul véve, a szabadságharc törvényszerűen vonta maga után a megtorlást és Magyarország viszonylagos függetlenségének felszámolását, a hatalom centralizációját. Ugyanakkor az osztrák államférfiak egy része, mindeneke előtt Schwarzenberg miniszterelnök³, komoly erőfeszítéseket tett Magyarország állami berendezkedésének és társadalmi viszonyainak polgári jellegű átalakítására. Szorgalmazták az ipar fejlesztését és az ehhez szükséges tőkés polgárság és értelmiségi réteg megerősödését. Az 1867-es kiegyezés elősegítette Magyarország fejlődését. Álljon itt erre egyetlen ipartörténeti példa.

Az Osztrák Birodalom, majd 1867-től a Monarchia, nem számított európai haditengerészeti erős tényezőnek. Leginkább az Adriai-tengeren voltak jelen, komolyabb vizekre nem nagyon jutottak ki. 1911 januárjában az Osztrák-Magyar Haditengerészet megállapodott a Magyar Királyi Kereskedelmi Minisztériummal, hogy a tervezett négy csatahajóból egyet Magyarország fog megépíteni. Komoly feladat volt ez, mert ezeken a csatahajókon 280mm páncélzatnak és 4 darab

¹ A tanulmány a kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem STAR-UBB-N, PFE-550-UBB jelzetű projektje keretében készült.

² Doc. ThDr. Somogyi Alfréd, PhD., Apácaszakállas református lelképásztora; egyházjogász, egyháztörténész, a komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Kara Történeti Tudományok Tanszékének oktatója, jelenleg a kar dékánja. E-mail: somogyia@ujs.sk

³ Felix Ludwig Johann, Fürst zu Schwarzenberg (1800–1852); 1848–1852 között az Osztrák Császárság miniszterelnöke és külügyminisztere.

hármás lövegtoronynak kellett lenni. A hajó teljes építési költsége 20 millió korona volt és a szerződés kikötötte, hogy kizárólag magyar eredetű anyagokból és magyar cégekkel kell legyártani a csatahajót. A Szent István csatahajó négy éven át 30.000 embernek adott munkát. Jó példa ez arra, hogy a századfordulóra milyen fejlődésen ment át a magyar társadalom. A kiegyezés utáni „békeidők” nagy teljesítményébe beletartozott az oktatási reform is.

Erdély és Felvidék „képviselői” – két kiválasztott iskola

Erdély vonatkozásában a Marosvásárhelyi Református Kollégium múltját és jellegét vizsgáljuk meg, Koncz József monográfiája⁴ alapján. Felvidék részéről pedig a Losonci Református Gimnázium működését vesszük alapul, Böszörményi István iskolatörténeti munkáját⁵ alapul véve.

Marosvásárhely partikuláris református iskolájának első ismert igazgatója Laskai Csókás Péter volt. Születési dátumát nem ismerjük, azt tudni, hogy 1587-ben Gyulafehérváron fejezte be földi futását. „Kolozsvárott és Gyulafehérváron tanult, utána a fogarasi iskola igazgatója. Svájci, olasz, francia- és németországi egyetemek látogatása után, 1580-ban a marosvásárhelyi iskola igazgatója volt”⁶ Losonc gimnáziumának első ismert rektora Menyői Tolvaj Ferenc volt, 1676-tól. Vagyis, majd egy évszázadnyi különbséget látunk a két intézmény első ismert igazgatójának időszaka között. Ebből azonban nem vonhatunk le messzemenő következtetéseket, hiszen Losonc esetében a források azt mondják, hogy „Minekutánna t.i. 1676. esztendőben megújított és ismét helyre állított az oskola, első rector volt abban Menyői Tolvaj Ferenc”⁷ Mindkét igazgató művelt, külföldi egyetemeket is megjárta és természetesen református teológiát végzett lelkész volt. Személyiségük és szakmai felkészültségük jelentős mértékben meghatározta az általuk vezetett intézmény működését és az azokban folyó oktatást.

Az ismert kezdetekről akár azt is állíthatnánk, hogy „emberfüggű”, pontosabban az igazgató személyétől függő időszak volt. Később azonban az iskoláknak – nemcsak Marosvásárhelyen és Losoncon – megszülettek a maguk belső szabályozásai, törvényei.

Szabályozások a XVII. századból

Két református iskola munkájának összehasonlítását a XVII. századból ránk maradt szabályozásaik összevetésével kezdjük. A Marosvásárhelyi Református Kollégium írott szabályai – több összegyűjtés⁸ és módosítás, letisztázás után – 1702-re kristályosodtak ki. A törvények igei alapozása két igeversen nyugszik:

⁴ KONCZ, J. *A Marosvásárhelyi Evang. Reform. Kollégium története (1557-1895)*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó, 2006.

⁵ BÖSZÖRMÉNYI, I. „Az egyház szeme fénye az oskola”. *A losonci református gimnázium (liceum) története*. Komárom: Calvin J. Teológiai Akadémia, 2016.

⁶ *Magyar Életrajzi Lexikon*. Budapest: Akadémia Kiadó, 1969. 32.p.

⁷ BÖSZÖRMÉNYI, I. „Az egyház szeme fénye az oskola”, 21.p.

⁸ Az első összegyűjtés 1650 körül történt. Lásd: KONCZ, J. *A Marosvásárhelyi Evang. Reform....*, 58.p.

„mindent Isten dicsőségére tegyetek”⁹ (1Kor 10,31) és „Úgy ragyogjon a ti világgosságotok az emberek előtt, hogy lássák jó cselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat” (Mt 5,16). Hasonló igei alapvetést találunk a losonci iskola XVII. századból fennmaradt törvényeinek¹⁰ bevezetőjében is: „Mert megjelent Isten üdvözítő kegyelme minden embernek, és arra nevel minket, hogy megtagadva a hitetlenséget és a világi kívánságokat, józanul, igazságosan és kegyesen éljünk e világban” (Tit 2,11-12).

Mindkét iskolában kötelező volt a gyülekezeti alkalmakon – beleértve a temetéseket is – való részvétel, a gyülekezeti éneklésbe való bekapcsolódás. A diákok magaviseletét szabályozó előírások Marosvásárhelyen így szólnak: „tisztá, józan és jámbor életet éljen mindenki társaságunkban, ahol csak a tisztességes és a törvényekkel egyező dolgok vannak megengedve; távol legyenek az éjszakai tivornyázások, lármák, veszekedések; civódások és egyenetlenkedések – heves vitatkozások, hiú szerelmi mímelések; úgyszintén minden undok, főképp rút veszekedések, melyek társaságunkat a legnagyobb mértékben megbecstelenítik”¹¹. A losonci iskola törvényeiben pedig ezt olvassuk: „mindenki tisztá, józan és jámbor életet éljen közösségünkben. Kerülendő a hiányozzanak tehát a fősvénykedések; úgy az éjszakai, mint a nappali kiabálások, az üvöltözések, a civódások, pereskedések és viták, a heves veszekedések, tombolások, lármázások: ezek szentesítői mindenekelőtt a mindenható Isten bosszúálló haragját, a szabályok megsértéséért járó megérdemelt büntetést pedig az iskola rektorától viselik el”¹². A tartalmi hasonlóság mellett, szembetűnő a nagyon hasonló szóhasználat. Ami az oktatási folyamatban való részvételt illeti, a marosvásárhelyi szabályozás így fogalmaz: „Társaságunknak Istentől rendelt célja az iskolában mindig szemek előtt forogjon; azért a nyilvános leckéken, vizsgákon, ismétléseken mindenki pontosan (megjelenjék) ott legyen”¹³. Losoncon ugyanezt ekképpen szabályozták: „A mi rendünk iskolájában mindenki szeme előtt állhatatosan lebegjen, hogy Isten tűzi ki a célokat. Ezért mindenki szorgalmasan vegyen részt a mindennapi tanórákon, vizsgákon, az ismétlések felolvasásain”¹⁴. És lehetne folytatni a két iskolai törvénykönyv tételes összehasonlítását, de arra a következtetésre jutnánk, hogy tartalmát és szigorát tekintve kísértetiesen hasonló volt az adott korban a két iskola szabályrendszere.

Mindkét szabályozás kitér a rektor (igazgató) és a további iskolai alkalmazottak (tanítók, segédtanítók, gondnok, sőt a szakács) kötelezettségeire is. Mindkettő rendelkezik a törvényeket megszegők szankcionálásáról és a felvételt nyert új diákok kötelezettségeiről.

Meggyőződésünk, hogy a XVII. században megfogalmazott szabályozások – elsősorban azok erkölcsi és magaviseleti tartalmi – túléltek évszázadokat, és

⁹ Az igei idézeteket a Magyar Bibliatársulat új fordítása alapján adjuk meg.

¹⁰ „Leges Scholae Losoncinae et officia Rectoris”. Lásd: BÖSZÖRMÉNYI, I. „Az egyház szeme fénye az iskola, 27.p.

¹¹ KONCZ, J. *A Marosvásárhelyi Evang. Reform...*, 60.p.

¹² BÖSZÖRMÉNYI, I. „Az egyház szeme fénye az iskola, 30.p.

¹³ KONCZ, J. *A Marosvásárhelyi Evang. Reform...*, 60.p.

¹⁴ BÖSZÖRMÉNYI, I. „Az egyház szeme fénye az iskola, 29.p.

a XIX-XX. század fordulójára, érdemben megmaradtak és betartattak. Ezek a szabályozások nagyban hozzájárultak a református oktatási rendszer arculatának kialakulásához és a református iskola sajátos jellegéhez, függetlenül attól, hogy Erdélyben, vagy Felvidéken, vagy a Kárpát-medence más magyar nyelvű térségében működött az a bizonyos református oktatási intézmény.

Ami az iskolai könyvtárakat illeti, egyik sem volt – mai léptékkal mérve – nagy könyvtár. Marosvásárhelyről annyit tudunk, hogy 1650 előtt 20 darab, zömében teológiai és pár klasszikus irodalmi könyv volt az iskolai könyvtárban. A könyvtári anyakönyv bejegyzései szerint, később több száz könyvvel gyarapodott az állomány. Homérosz és Cicero beszédei mellett állományba került Alstedius-, Piscatos-, Bisterfeld- és Comenius iskolai kézikönyve. 1651-től már magyar nyelvű könyveket is találunk az anyakönyvben: Kereszturi Pál: *Csecsemő keresztyén*, Medjesi Pál: *Szent atyák öröme és Temetési pompa*. De a jegyzékben van Enyedi János: *Disputationes practicae*, Eustachius filozófiája és Melanchton *Loci communes*-e is. Losoncon, az iskola könyvtárát később – 1758-ban – alapították. Itt is megvoltak az antik klasszikusok: Catullus, Cicero, Horatius Flaccus, Josephus Flavius, Herodotos, Plinius, Plutarchos, Ovidius, Seneca és Vergilius művei. A legrégebbi könyv Plutarchos: *De Vitae Illustrium Graecum et Romanorum*-a volt, 1512-ből. A zömében latin irodalom mellett, 14 magyar nyelvű könyvet is találunk a losonci iskolai könyvtár XVIII. századi jegyzékében, de nincs olyan magyar nyelvű könyv, amit a marosvásárhelyi jegyzékben is fellelnénk. A losonci könyvtár állománya a XIX. századra 4100 kötetet tett ki. Ami szembetűnő, hogy mindkét könyvtár állományában elég gyér a természettudományos irodalom. Ugyanakkor a könyvtár állománya Marosvásárhelyen is és Losoncon is leginkább adományozók révén gyarapodott. Könyvadományokat leginkább a környék – és az iskolához kötődő – nemes és mecénás családok tettek, valamint az iskola rektorai és tanítói hagyományozták a könyveiket az oktatási intézményekre.

Az egyes iskolatípusok törvényi beágyazódása a XIX. század második felében

Ha a századfordulón vizsgáljuk a magyarországi református felekezeti oktatást, akkor ott még az egységes magyar állami szabályozás hatálya alatt látjuk az iskolarendszer működését. Vagyis nagy dolgokban nincs – nem is lehet – markáns különbség az erdélyi és a felvidéki gyakorlat között.

Az iskolarendszer és annak működtetése a Vallás- és Közoktatási Minisztérium hatáskörébe tartozott és emellett működött egy központi hivatal, az Országos Közoktatási Tanács, ami szakmai szempontból felügyelte a közoktatást. Az, hogy az állam komolyabban odafigyelt az oktatásra, mint korábban, meghozta a maga eredményeit. „Míg 1870-ben Magyarország lakosságának 68,7%-a nem tudott írni, olvasni, 1910-re azonban a számuk már csak a lakosság 31,3%-át tette ki”.¹⁵ Maga az iskolahálózat más iskolatípusokat működtetett, mint amit jelenleg ismerünk. A gyermekek közoktatási nevelése és tanítása az óvodákban indult,

¹⁵ FEHÉR, K. Oktatásügy a századforduló körüli évektől a trianoni békeszerződésig. In *Magyarország a XX. században*. V. kötet, Babits Kiadó, Szekszárd, 2000. Internetes elérés: <https://mek.oszk.hu/02100/02185/html/1354.html> (2023. április 20.)

majd a népiskolák és a polgári iskolák után kerülhetett a diák középiskolába, vagy tanonciskolába. Az oktatási rendszer legfelső foga a felsőoktatás volt.

Az óvodák állami, önkormányzati és egyházi fenntartásban működtek. A kisdédóvásról szóló 1891. évi XV. tc. így határozta meg az óvoda feladatát: „A kisdédóvás feladata a 3-6 éves gyermekeket, egyfelől ápolás és gondozás által a szülők távollétében érhető veszélyektől óvni; másfelől rendre és tisztaságra szoktatás, valamint ügyességöknek, értelmüknek és kedélyüknek korukhoz mért fejlesztése által őket testi, szellemi és erkölcsi fejlődésükben elősegíteni”.¹⁶ Ez a jogszabály egyértelművé tette azt is, hogy mi az óvoda illetékessége a gyermek nevelésében. Eszerint: „a gyermekeknek fohászszerű imára, értelmes beszédre és énekekre oktatása; koronkint, tekintettel az értelem fejlesztésére is, korukhoz mért testgyakorlattal és játékkal foglalkoztatása; testi és szellemi erejüket meg nem terhelő, de ügyességöket fokozó kézi munkára, valamint rendre, tisztaságra és illedelmes magaviseletre szoktatása”.¹⁷ Jelzem, hogy az imádság tanítása minden óvodára – az állami és az önkormányzati fenntartására is – vonatkozott. Az óvodákban tehát inkább lelki nevelés és készségfejlesztés történt, nem pedig klasszikus értelemben vett oktatás. Az egyházi oktatással kapcsolatban annyi „specifikum” volt a jogszabályban, hogy a felekezeti óvodák, az idézett „fohászszerű imákon” túl, a saját felekezeti imádságaikat is taníthatták.

A népiskolákról az Eötvös József nevéhez fűződő 1868. évi XXXVIII. törvény-cikk rendelkezett. A jogszabály – több nyugat-európai államot megelőzve – bevezette a kötelező iskolalátogatást a 6-12 éves korosztály számára. Pontosabban a szülők és gyámok számára tette kötelezővé azt, hogy a gyermeküket, annak 6 éves kora után, nyilvános iskolába kell járatniuk. Ez azt jelentette, hogy megjelent a 6 éves elemi népiskola. Az iskolakötelezettség bevezetése érezhető hatást hozott a nemzet műveltségében. Míg 1868-ban, a törvény elfogadásának évében az akkor iskolaköteles korosztály csupán 48%-a járt rendszeresen iskolába, addig „1872-re ez az arány 55%-ra emelkedett, 1896-ban a tankötelesek 79%-a, 1913-ben pedig már 93%-a látogatta az iskolát”.¹⁸ Ez a törvény már külön fejezetet szentelt a felekezeti iskoláknak és szinte szabad kezét adott az egyházi elemi népiskoláknak. Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy az egyházközségek által alapított egyházi iskolák „a tanítókat és tanárokat maguk választhatják, azok fizetését maguk határozhatják meg, a tankönyveket maguk szabhatják meg”.¹⁹ Ugyanakkor az állami törvény kötelezettségként írta elő a felekezeti iskolák számára, hogy megfelelő épületben működjenek, a fiúk és lányok külön osztályban tanuljanak, egy osztályban nem lehet több 80 diáknál államilag elismert szakképzettségű legyen a tanító. Ezek az előírások minden elemi népiskolára vonatkoztak. Érdekességként jegyezzük meg, hogy a törvény előírta azt is, hogy a tanév városi iskolákban legalább 9

¹⁶ 1891. évi XV. tc. 1.§ *Magyar Törvénytár 1889-1891. évi törvénycikkek*. Budapest : Franklin Társulat, 1897.

¹⁷ 1891. évi XV. tc. 8.§ *Magyar Törvénytár 1889-1891. évi törvénycikkek*. Budapest : Franklin Társulat, 1897.

¹⁸ FEHÉR, K. Oktatásügy a századforduló körüli...

¹⁹ Az 1868. évi XXXVIII. tc. 11.§ *Magyar törvénytár 1836-1868. évi törvénycikkek*. Budapest : Franklin Társulat, 1896.

hónap, falusi iskolákban pedig legalább 8 hónap legyen. Az egyházi iskolákban tanítani kellett hit- és erkölcsant, olvasást, írást, fejbeli és jegyekkel való számolást, és a hazai mértékek ismeretét, nyelvtant, természettant és természetrajz elemeit, figyelemmel az életmódnak és annak a vidéknek a sajátosságaira, amelyben az iskola működött. Tovább hazai földleírást és történetet, gyakorlati útmutatásokat a mezői gazdaság és különösen a kertészet köréből, a polgári jogok és kötelességek rövid ismertetését, éneket és testgyakorlatot, tekintettel a katonai gyakorlatra.²⁰ Az állam fenntartotta magának azt a jogot, hogy ezen általános szabályok betartását az egyházi iskolákban is ellenőrizze. S ha valami olyan hiányosságot észlelt az állam, amit az egyház háromszori figyelmeztetés után sem akart vagy tudott kijavítani, akkor az államnak jogában állt azon a településen bezárni az egyházi iskolát és helyébe közös – vagyis minden felekezeti gyermeke számára látogatható – községi iskolát alapítani.

Az elemi iskolákhoz kötődtek az úgynevezett ismétlő iskolák. Aki 12 évesen befejezte az elemi népiskolát és nem kívánt tovább tanulni, az 15 éves koráig még köteles volt ebbe a bizonyos ismétlő iskolába járni. Ez nem jelentett mindennapi kötelezettséget, ugyanis az elemi népiskola heti 20-25 kötelező órájához képest, az ismétlő iskolában télen heti 5 nyáron heti 2 órát kellett eltölteni a diáknak.

A felsőbb népiskola olyan településen jöhetett létre, ahol a lakosok száma meghaladta az 5.000 főt. És ez az iskolatípus már kettévált: volt fiú felsőbb népiskola és leány felsőbb népiskola. A fiúk 3 évig tanultak, a lányok 2 évig. A fiúk hit-és erkölcsant, szépírást és rajzot, anyanyelvet, nem magyar iskolákban magyar nyelvet, számtant és mértant, természettant és természetrajzot, földrajzot és történelmet (világ- és hazai történelmet), mezőgazdasági alapismereteket, alkotmánytant, egyszerű könyvvitelt, testnevelést és éneket tanultak. A lányok kötelezettsége pedig hit-és erkölcsant, szépírás és rajz, számtan, anyanyelt, nem magyar iskolában magyar nyelv, földrajz és történet, természettan és természetrajz, ének és női kézimunkák nevű tárgyak voltak.²¹ A diákok óraterhelése heti 18 és 24 óra között volt.

A polgári iskolák, valamelyest hasonlítottak a felsőbb elemi népiskolákhoz a törvény úgy fogalmazott, hogy „Nagyobb községek, melyeknek anyagi ereje engedi, kötelesek felső népiskola helyett polgári iskolákat állítani és tartani fenn, a község lakosai számára felekezeti különbség nélkül”.²² Polgáriba legalább a négy elemi elvégzése után felvételizhetett a diák. A fiúknak 6 éves, a lányoknak 4 éves volt a polgári. Ami a tantárgyakat illeti, a polgáriban tanítani kellett hit- és erkölcsant, anyanyelvi írálytant (ez íráskészséget, fogalmazást jelentett), irodalmat, a nem magyar iskolákban magyar nyelvet, a magyar iskolákban német nyelvet, számvetést, kiterjesztve a polgári politikai számvetésig, hazai és egyetemes mértant, hazai és egyetemes földrajzot és történelmet, természetrajzot és természettant, vegytant, mezőgazdasági és ipari alaptudnivalókat, statisztikát, köz- magán- és váltójogot, könyvvitelt, rajzot mértannak összhangzatba téve (ma

²⁰ Az 1868. évi XXXVIII. tc. 11.§ 3. *Magyar törvénytár 1836-1868. évi törvénycikkek.* Budapest : Franklin Társulat, 1896.

²¹ Az 1868. évi XXXVIII. tc. 64.§ *Magyar törvénytár 1836-1868. évi törvénycikkek.* Budapest : Franklin Társulat, 1896.

²² Az 1868. évi XXXVIII. tc. 67.§ *Magyar törvénytár 1836-1868. évi törvénycikkek.* Budapest : Franklin Társulat, 1896.

azt mondanák, hogy ábrázoló geometriát), szépírást, éneket, test- és fegyvergyakorlatot. S ha az iskolafenntartó meg tudta oldani, akkor taníthatott még latin nyelvet, francia vagy más világnyelvet és zenét is. A polgári iskolában a diákok heti óraszama 24-26 óra volt.

A középiskolákkal kapcsolatban következett be a legnagyobb változás a századfordulón. Az állam úgy érezte, hogy ez az az iskolai szint, ahová erőteljesebben be kell tennie a lábát. És ezért óriási ráfordítással, megkezdte a középiskolai oktatás átszervezését, korszerűsítését. Ez azt is jelentette, hogy a középiskolák vonatkozásában az egyházak teret veszítettek ebben az időszakban. Az állami fejlesztéseknek köszönhetően 1895-ben 53.048 középiskolást tartottak számon, míg 1914-ben már 74.457 diák járt középiskolába Magyarországon. Az állam térhódítását mutatja az az adat is, hogy míg 1867-ben a középiskolák 90%-a egyházi fenntartású volt, addig 1914-ben a középiskoláknak már csak az 55%-a volt egyházi kézben. Ezt a jelentős középiskolai reformot Trefort Ágoston miniszterségéhez kötjük. Az 1883. évi XXX. törvénycikk tisztázta, hogy a középiskola alatt a gimnáziumot és a reáliskolát kell érteni. Feladatuk az volt, hogy az ifjúságot magasabb általános műveltséghez juttassa és a felsőbb tudományos képzésre előkészítse. A gymnasium e feladatot a minden irányú humanisticus, főleg az ó-classicai tanulmányok segítségével, a reáliskola pedig főleg a modern nyelvek, a mennyiségtan és természettudományok tanítása által oldotta meg.²³ A gimnáziumok és a reáliskolák nyolc osztályú tanintézmények voltak: négy alsóbb és négy felsőbb osztállyal. Volt némi eltérés a gimnáziumi és a reáliskolai tananyag között, amit az alábbi táblázatban láthatunk:

tantárgy	gimnázium	reáliskola
hit- és erkölcsstan	igen	igen
magyar nyelv és irodalom történelme; azonkívül azon tanintézményekben, melyeknél a tannyelv nem a magyar, az intézet tannyelve és irodalmának története	igen	igen
latin nyelv és irodalom	igen	nem
német nyelv és irodalom	igen	igen
francia nyelv	nem	igen
görög nyelv és irodalom	igen	nem
földrajz	igen	igen
Magyarország történelme	igen	igen
egyetemes történelem	igen	igen
bölcsészeti előtan (lélektan és logika)	igen	igen
mennyiségtan	igen	igen
természetrajz	igen	igen
geológia	nem	igen
természettan és vegytan	igen	igen
mértani rajz	igen	nem
ábrázoló mértan és mértani rajz	nem	igen
szabadkézi rajz	nem	igen
szépírás	igen	igen
testgyakorlat, tekintettel a katonai gyakorlatra	igen	igen

²³ Az 1883. évi XXX. tc. 1.§ *Magyar törvénytár 1882-1883. évi törvénycikkek*. Budapest : Franklin Társulat, 1896.

Az egyházi gimnáziumok és reáliskolák esetében, a fenntartó felekezet határozhatta meg a tanítás nyelvét²⁴. A nem magyar nyelvű középiskolákkal kapcsolatban azt mondta a törvény, hogy kötelesek magyar nyelvet és irodalmat, irodalomtörténetet tanítani olyan óraszámokban, hogy eredményes legyen az oktatás. És a magyar nyelv és irodalmának történelmére vonatkozó tantervet és órabeosztást be kellett terjeszteniük jóváhagyásra a vallás- és közoktatási miniszterhez. Egyebek között ezt a rendelkezést is az erőszakos elmagyarosítás kategóriájába sorolták a későbbi utódállamok magyarellenes politikusai. Méghozzá azért, mert egyfelől magyarul kellett tanítani, másfelől pedig a minisztériumi kontrol miatt.

Témánk szempontjából fontos, hogy a törvény azt is kimondta, hogy a felekezeti gimnáziumok és reáliskolák esetében, minden egyes tantárgynál a fenntartó egyházi főhatóság állapíthatja meg az elérni kívánt célt. Ma azt mondanánk, az oktatási kimeneteket. Emellett az egyház határozhatta meg a tanítói alkalmasságot, a tantervet és a használt tankönyveket is. Csakhogy mindezt, minden egyháznak be kellett terjesztenie ugyancsak a Vallás- és Közoktatási Minisztériumba jóváhagyásra. Ugyanis nem lehetett bármennyire eltérni az állami rendtől. A törvény azt írta elő²⁵, hogy a nem állami gimnáziumokban mindazt tanítani kellett, amit az államiak számára előírtak. Vagyis a felekezeti középiskolai oktatás az egyházi kötődése révén, eleve többet kellett, hogy adjon a diákoknak, mint az állami oktatási rendszer. Az alsó középiskolákban heti 26 óra, de (a rendkívüli tárgyakkal együtt) legföljebb 30 óra lehetett. A felsőbb középiskolákban ez heti 2-2 órával volt több. A gimnáziumok és reáliskolák végzősei írásbeli és szóbeli érettségi vizsgát kellett, hogy tegyenek. Külön érdekesség, hogy a középiskolákról szóló törvény rendelkezett arról is, hogy a végzősök hogyan és hol folytathatják tovább a tanulmányaikat. „A gymnasiumi érettségi vizsgálat általában a főiskolákba való felvételre, a reáliskolai érettségi vizsgálat azonban csak a műegyetemre és a tudományegyetemek matematika-természettudományi karára (illetőleg bölcsészeti karának ezen szakosztályára), s a tanárképző intézet ugyanezen szakosztályára, nemkülönben a bányászati, erdészeti és gazdasági akadémiákra való felvételre jogosít. Azon tanulók, kik a reáliskolát elvégezték és az érettségi vizsgálatot jó sikerrel letették, valamely nyilvános főgymnasiumban a latin nyelvből, illetőleg a latin és görög nyelvből vizsgálatra bocsáthatók; akik ekkor a latin nyelvből a vizsgálatot sikerrel kiállják, az egyetemnek orvosi és jogi karába, azok pedig, kik a vizsgálatot a latin és görög nyelvből sikerrel kiállják, az egyetemnek bármely karába fölvehetők.”²⁶

Külön kell szólnunk a tanonciskolákról. Ezeket az 1884. évi XVII. törvénycikk alapján hozták létre. Ez volt az úgynevezett „ipartörvény”, ami szabályozta a mezőgazdasági és ipari szakmunkásokkal, pontosabb szakmákkal és a szolgáltatásokkal szembeni követelményeket, kezdve a pincértől, a fuvaroson és gyertyaöntőn

²⁴ Felvidéken voltak nem magyar nyelvű felekezeti középiskolák is, például az első szlovák nyelvű gimnázium az 1862-ben alapított nagyrócei evangélikus gimnázium volt. Majd 4 évvel később, 1866-ban nyílt meg a túrócszentmártoni evangélikus gimnázium. A szlovák római katolikusok csak 1869-ben indították el Znióváralján a maguk gimnáziumát.

²⁵ Lásd az 1883. évi XXX. tc. 8.§-t.

²⁶ Az 1883. évi XXX. tc. 26.§ *Magyar törvénytár 1882-1883. évi törvénycikkek*. Budapest : Franklin Társulat, 1896.

át, a kéményseprőig. Az elismert szakembernek tanonclevelet kellett szereznie. A tanonciskola igazából arról szólt, hogy az elemi népiskola elvégzése után, az ifjú ember beállt egy önálló iparos mellé „ellesni”, megtanulni a szakmát. Addig volt tanonc, amíg be nem töltötte a 15. életévét. És a tanoncévek alatt, a gyakorlat mellett köteles volt iskolába is járni. Hetente legalább 2 napon, 4-4 órában általános ismereteket tanult, három éven keresztül. Azokban a községekben, ahol a helyi iparosok mellett összegyűlt legalább 50 tanonc, ott kötelező volt beindítani ezt az általános műveltséget gyarapító tanonciskolát. A tanítás általában délután, vagy esténként folyt, a helyi elemi iskola épületében. Nem volt jellemző, hogy egyházi fenntartású tanonciskolák lettek volna. Ez az iskolatípus inkább a nagyvállalatoknak volt fontos. A századelőn így képezték ki a saját szakmunkásaikat. Ilyen iskolája volt pl. a Ganz vállalatnak, vagy a Zsolnay Porcelángyárnak.

Az Entwurf²⁷ egyházi hatása

Az egyházi iskolarendszer – az állam által korábban tiszteletben tartott – autonómiájának csorbulását eredményezte ez az oktatásügyi reform. Az érettségi bizonyítványok állami elfogadása miatt, az egyházi fenntartású iskolák is be kellett, hogy vezessék a reformokat. Például, hogy az iskola oktatási nyelve az a nyelv, amely az adott településen élő lakosság többségének a nyelve. Ez volt az első lépés az „elnémetesítés” felé, de a határozottabb politikai próbálkozásokat (1855-ben), a magyar középiskolák passzív ellenállása miatt, nem tudta Bécs meghonosítani.

Az egyházi iskolákban is be kellett vezetni a szakképzett pedagógusok foglalkoztatását. Innen már csak egy lépés volt, hogy – a természettudományi tárgyak megerősödése nyomán – kialakuljon az egyházi iskolákban is a szaktanári rendszer. Ezzel párhuzamosan kellett kialakítani az egyházi oktatási intézményekben is az egyes szertárakat és laboratóriumot. Ezek – államilag előírt fejlesztésére – az egyházi iskolákban, anyagi források híján, nem igazán nyílt lehetőség.

A XIX. század végére, az egyre átgondoltabban végrehajtott és erősödő állami nyomás miatt, felekezeti iskolák kerültek átadásra és állami iskolaként működtek tovább.

Konklúzió

A századforduló és a századelő volt az utolsó olyan időszak, amikor a református felekezeti oktatást még egy egységes szabályozás hatálya alatt vizsgálhatjuk a történelmi Magyarország területén. Az első világháborút lezáró békeszerződések nyomán ugyanis az 1881-ben megalakult Magyarországi Református Egyház, gyakorlatilag darabokra szakad és a felekezeti oktatás más-más irányban fejlődik, vagy éppenséggel sorvad el az utódállamok területén²⁸.

²⁷ Entwurf der Organisation Gymnasien und Realschulen. Osztrák tanrendszer, ami kötelező volt Magyarországon is. Számunkra az a fontos, hogy a felekezeti iskolák is kötelesek voltak bevezetni az állam által szorgalmazott reformokat, amennyiben meg akarták tartani a jogukat arra, hogy államilag is elismert bizonyítványt tudjanak kiadni a végzőseiknek.

²⁸ A témában lásd pl.: LUKÁCS, O. Az erdélyi református kollégiumok harca a megmaradásért a két világháború között. In Kovács-Németh Mária-Lévai Attila-Szabó Péter (szerk.). *Középszintű állami és felekezeti iskolák, tanítóképzők és árvaházak 1869-1949*. A magyarság megtartó ereje III. Palatia Nyomda és Kiadó kft., Győr, 2019., valamint SZENÁSI, L. Trianon hatása az oktatásra

Erdély és Felvidék református iskolái között, a XIX-XX. század fordulóján működésben, módszertanban és tartalmi kérdésekben nem lehet nagy különbségeket megragadni. Ez elsősorban az állami szabályozásnak köszönhető, ami ekkorra már az egyházi iskolákra – főleg az egyházi középiskolákra – is kötelező volt. Az oktatók szakképesített pedagógusok voltak, zömében férfiak. Az egyes tantárgyak tanrendjének a meghatározása is állami kézbe került ekkorra, így azt egyházi iskolák, a maguk korábbi szabad mozgásterét nagy mértékben elveszítették. Autonómiájuk a felekezeti hittan oktatására²⁹ – a tartalom meghatározására és a tankönyv használatára – szorítkozott.

Ami a megragadható különbségeket illeti, kutatásuk négy témakör köré csoportosítja az erdélyi és felvidéki református iskolák között megfogalmazható eltéréseket:

1. A tantestület. A református iskolák „eredetiségét”, vagy inkább jellegét, az oktatók személye és személyisége határozta meg. Ők voltak azok, akik az általános rendelkezések keretein belül, a pedagógiai és emberi tartásukkal, megadták az adott intézmény jellegét. Kutatási eredményeink alapján Erdélyben nagyobb hangsúlyt fektettek az egyházi intézmények arra, hogy „saját oktatókkal”, vagyis helyismerettel és helyi kötődéssel – ha lehet, akkor az iskola korábbi diákjaiból lett oktatókkal – tudják működtetni a református iskolát. Ennek nyomai a Felvidéken is megvannak, de ez a jelenség Erdélyre jellemzőbb, mint Felvidékre. Konkrétan, a vizsgált losonci gimnázium esetében, a tanítók – és főleg a rektorok – kiválasztásánál a „hírnév” és a szakmai felkészültség volt a fontosabb ismérv. Ha ehhez hozzá jött még a helyi származás, a gyülekezeti- és iskolai kötődés, akkor az, pozitívumként jelentkezett, de nem volt annyira tudatos, mint Erdély esetében, ahol a kutató számára tudatosabbnak tűnik a tantestület összeállításánál a személyes és helyi kötődésének figyelembe vétele.
2. Az adott iskola identitása. Ez az ismérv szorosan kötődik az oktatói gárdához. Az iskola sajátos jellege – az ott folyó pedagógiai munka igei alapvetése – meghatározó volt. A „marosvásárhelyi kollégista”, vagy a „losonci gimnazista”, önmagában hordozta és jelentette az adott intézmény aktuális hírnevét. Ezt az ismérvet egy irodalmi példával tudjuk legjobban kifejezni: Móricz Zsigmond tökéletesen megrajzolja a „debreceni diák” képét a Légy jó mindhalálig regényében. Ez a kép igazából nem a tanulóról, hanem magáról az intézményről szól. Az iskola identitása kérdésében a Felvidék református iskolái egyértelműen hordozzák a felekezeti – református – jellegük mellett a magyar jelleget. Erdélyben ehhez még erőteljesen hozzáadódik a „genius loci”, ami ugyancsak az oktatói gárda összetételének lehet a következménye.

és az iskolai katechézisre a szlovenszkói és kárpátaljai református egyházban. In *12th International Conference of J. Selye University. Theological Section*. Komárom : Selye János Egyetem, 2021.

²⁹ Ez a gyakorlat még a XX. század első felében is megvolt, mindaddig, amíg a kommunista államhatalom nem államosította az egyházi iskolákat. A XX. században, a felvidéki református iskolákban használt hittankönyvek használatával kapcsolatban lásd: SZENÁSI, L. „Ezeket hirdesd és tanítsad!”. A felvidéki református hittanoktatás száz éve, különös tekintettel a hittankönyvekre. In Kolumbán Vilmos József (szerk.). *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról*. Kolozsvár : Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, 2022, 375-382.p.

3. Különbőség mutatkozik a diákok összetételében is. A felvidéki református iskolák esetében jellemzőbb a – földrajzi értelemben – nagyobb gyűjtőterület. Az általunk vizsgált losonci református gimnázium diákjainak zöme Nógrád és Gömör vármegyéből való volt, de voltak olyan időszakok is az iskola történetében, amikor a losonci iskola diákjai között csak elvétve találunk losonci családok gyermekeit. Az eddigi vizsgálatok alapján erős a feltételezésünk, hogy az erdélyi oktatási intézményeknek jobban behatárolható „gyűjtőterülete” volt, mint a felvidéki oktatási intézményeknek. Ennek a hipotézisnek a bizonyításához azonban egy sokkal átfogóbb vizsgálatra, az iskolai anyakönyvek alaposabb feldolgozására van szükség.
4. A végzős diákok kötődése az alma materhez. Az eddigi kutatás alapján megfogalmazódott az az alapos feltételezés, hogy az erdélyi oktatási intézmények végzősei – életük és szolgálatuk további részében – erőteljesebben kötődtek a hajdani iskolájukhoz, mint a Felvidék esetében. Az iskola támogatóinak, mecénásainak a vizsgálata túlmutat ennek a kutatásnak a határain.

Keresve az azonosságokat és a különbségeket, megállapíthatjuk, hogy a református iskolák lelkisége, igeisége, szigora és színvonala tekintetében nincsenek kirívó különbségek a XIX-XX század fordulóján Erdély és Felvidék református iskolái – főleg gimnáziumai – között. Az intézmények identitásában azonban megragadható különbségeket fedezhetünk fel, ami minden bizonnyal Erdély történelmi sajátosságaiban, önállóságában és autoritásában gyökerezik, ami Felvidékre – mint a mindenkori magyar állam egy tájegységére – nem volt ennyire jellemző.

Felhasznált irodalom

1. Böszörményi István: „Az egyház szeme fénye az iskola”. *A losonci református gimnázium (liceum) története*. Calvin J. Teológiai Akadémia, Komárom, 2016., ISBN 978-80-89899-00-5
2. Fehér Katalin: Oktatásügy a századforduló körüli évektől a trianoni békeszerződésig. In: Kollega Tarsoly István (szerk.): *Magyarország a XX. században*. V. kötet, Babits Kiadó, Szekszárd, 2000. ISBN 963-9015-08-3. Internet: <https://mek.oszk.hu/02100/02185/html/1354.html>
3. Kenyeres Ágnes (főszerk.): *Magyar Életrajzi Lexikon*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1969.,
4. Koncz József: *A Marosvásárhelyi Evang. Reform. Kollégium története (1557-1895)*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2006. ISBN 973-599-203-3
5. Lévai Attila: *Honi egyháztörténet 1520-1920*. Selye János Egyetem, Komárom, 2015. ISBN: 978-80-8122-127-9
6. Lukács Olga: Az erdélyi református kollégiumok harca a megmaradásért a két világháború között. In: Kovács-Németh Mária-Lévai Attila-Szabó Péter (szerk.): *Középszintű állami és felekezeti iskolák, tanítóképzők és árvaházak 1869-1949*. A magyarság megtartó ereje III. Palatia Nyomda és Kiadó kft., Győr, 2019. ISBN:978-615-5904-18-9
7. *Magyar törvénytár 1836-1868. évi törvéycikkek*. Franklin Társulat, Budapest, 1896.
8. *Magyar törvénytár 1882-1883. évi törvéycikkek*. Franklin Társulat, Budapest, 1896.
9. *Magyar Törvénytár 1889-1891. évi törvéycikkek*. Franklin Társulat, Budapest, 1897.
10. Szénási Lilla: „Ezeket hirdesd és tanítsad!”. A felvidéki református hittanoktatás száz éve, különös tekintettel a hittankönyvekre. In: Kolumbán Vilmos József (szerk.): *Az iskolák fölöttébb*

szükséges voltáról. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2022., ISBN978-606-94847-9-1

11. Szénási Lilla: Trianon hatása az oktatásra és az iskolai katechézisére a szlovenszkói és kárpátaljai református egyházban. In: Somogyi Alfréd (szerk.): *12th International Conference of J. Selye University. Theological Section.* J. Selye University, Komárno, 2021. ISBN 978-80-8122-374-7

Rozdiely a podobnosti medzi cirkevnými školami v Sedmohradsku a na Hornej zemi (Felvidék) na prelome 19. a 20. storočia

Po revolúcii 1848-49 vznikli zo strany habsburského dvora snahy o väčšiu unifikáciu školstva, ako aj o jeho prebudovanie, aby čo najviac zodpovedalo požiadavkám rodiacej sa občianskej spoločnosti. Napriek tejto snahe v školstve a v poskytovanom vzdelaní pretrvali medzi rôznymi školskými inštitúciami väčšie alebo menšie rozdiely. Na strane druhej, obdobie konca 19. a začiatku 20. storočia do konca prvej svetovej vojny bolo poslednou etapou v dejinách Uhorska, keď je možné hovoriť o unifikovanom školstve, čo platí aj pre cirkevné školstvo. Po skončení vojny sa už cirkevné školy vyvíjali v nástupníckych štátoch v odlišných podmienkach. V štúdiu sú analyzované dve reformované školy: Reformované kolégium v Marosvásárhelyi (Tirgu Mures, RO) a Reformované gymnázium v Lučenci. Cieľom štúdie je predstaviť cez históriu a pôsobenie dvoch reformovaných gymnázií v Sedmohradsku a na území dnešného Slovenska (Felvidék, Horná zem) charakteristické črty reformovaného školstva v južnej a severnej časti Uhorska. Okrem samotných dejín vybraných školských inštitúcií chce štúdia poukázať na potenciálne regionálne rozdiely v reformovanom školstve na prelome 19. a 20. storočia, keď už bolo verejné školstvo, vrátane cirkevného, relatívne zjednotené štátnou reguláciou.

SVATÝ STOLEC NA PRAHU PRVNÍ SVĚTOVÉ VÁLKY V ROCE 1914

Marek ŠMÍD

The Holy See on the threshold of the First World War in 1914

The presented study The Holy See on the Threshold of the World War I in 1914 deals with the situation and attitude of the Holy See before World War I and shortly after its beginning. It reflects not only its internal changes before the conflict but also reflects on its presence in international relations at the beginning of the 20th century, in relation to the countries of the Triple Alliance and the Triple Entente. It explains the position of the Holy See, analyzes the first reactions of Catholic head Pius X and, from the end of the summer of 1914, his successor Benedict XV on war operations. The involvement of the Holy See is understandable primarily because the war threatened the international position of the Catholic Church and its administration by making the contact of the Holy See with individual national churches more complicated while many acts were postponed in view of the ongoing world conflict. The material, spiritual and political conditions of the priests in individual dioceses deteriorated, as did the contact of the Holy See with them. The Pope's situation was all the more complicated because none of his predecessors was in a similar international situation of a war conflict of a global nature. The text is based on both published documents of an official nature and sources from the Austrian and Vatican archives which it confronts with numerous literature, especially of foreign provenance.

Keywords: Holy See, World War I, Pius X, Benedict XV, 1903-1914.

Neklid na počátku 20. století

Evropa vstoupila do 20. století ve značném společenském, kulturním, sociálním a politickém neklidu. Ten byl jedním z projevů rychlého hospodářského rozvoje Evropy na přelomu 19. a 20. století, který s sebou přinášel rovněž velké politické, sociální a národnostní pnutí včetně tzv. konfliktu o roli náboženství a postavení církve v moderní společnosti. Mnohé katolické země, které až dosud udržovaly s hlavou katolické církve korektní vztahy, na ně na počátku 20. století rezignovaly. Jednalo se tak např. o Francii, Španělsko či Portugalsko, jež vlivem silného sekularizačního proudu prosadily politické požadavky radikální antikatolické levice.¹

V červenci 1904 přerušila diplomatické styky se Svatým stolicem zmíněná Francie, jež odvolala vatikánského zástupce do Říma a recipročně francouzského vyslance povolala do Paříže. V prosinci následujícího roku přijala zákon o odluce církve od státu. Jím sice formálně uznala svobodu náboženství a svobodného

¹ CHADWICK, H. – CHADWICK, O. *A History of the Popes 1830–1914*. Oxford : Oxford University Press, 2002, s. 391–402; GELMI, J. *Papežové. Od svatého Petra po Jana Pavla II.* Praha : Mladá fronta, 1994, s. 254.

vykonávání kultu v zemi, odmítala však uznat, platit a podporovat jakékoliv náboženství.²

Na protináboženský kurz francouzské vlády zareagoval papež Pius X. s bojovným rozhodnutím v encyklice *Vehementer Nos* v únoru 1906, v níž tvrdě odsoudil rozluku církve od státu a ohradil se proti jednostrannému zrušení konkordátu ze strany francouzské vlády, nicméně neúspěšně.³ Když francouzská vláda nereagovala, papež svůj protest zopakoval v encyklice *Gravissimo Officii Munere* v srpnu 1906, kdy mimo jiné zakázal vytváření kultovních spolků i dalších sdružení mimo rámec kanonického práva.⁴

Ve snaze neztratit další francouzské katolíky rozvinula církev v zemi živější a modernější formy pastorače, přičemž usilovala zvýšit prestiž jejích služebníků a služebnic – biskupů, kněží, řeholníků i řeholnic. Zbudovala množství nových náboženských staveb, jen v Paříži v období let 1906-1914 vzniklo více kostelů než během celého 19. století. Přesto se však ve Francii, ostatně jako i v jiných zemích tehdejší západní Evropy, plně rozvíjel sekularizační proud, který vliv náboženství ve společnosti potlačoval.⁵

Zcela jiná zkušenost přicházela do Věčného města se stále širšími kontakty s převážně protestantskou Velkou Británií. Oproti protestantské většině národa získali katolíci ve Velké Británii na začátku 20. století zpět ztracené sebevědomí a rychle se adaptovali na nové poměry. Zaujali významná místa ve veřejném životě, občanských povoláních a vojenské správě a jejich vliv ve společnosti narostl. Významnou osobností katolického života země se stal westminsterský arcibiskup, duchovní hlava katolické církve v Anglii a ve Walesu a od roku 1911 kardinál Francis Alphonsus Bourne.

Na prahu první světové války žilo v Anglii a Walesu přibližně dva miliony sto tisíc katolíků a jejich počet se postupně zvyšoval. O jejich duchovní život a správu téměř dvou tisíc kostelů a kaplí se v Anglii starali tři arcibiskupové a třináct biskupů a ve Skotsku dva arcibiskupové a čtyři biskupové. V anglických a waleských diecézích působilo více než tři tisíce kněží a tisíc řeholníků. Ve Skotsku žilo více než pět set osmnáct tisíc a v Irsku více než tři miliony tři sta tisíc katolíků. Konstitucí *Sapienti consilio* z června 1908 vyjmul Pius X. Velkou Británii z misijních zemí a učinil ji administrativně zcela samostatnou.⁶

Navzdory vřelosti mnohých osobních vztahů nelze přehlížet, že mezi Vatikánem a Velkou Británií existovaly v průběhu druhé poloviny 19. století třecí plochy.

² CHADWICK, H. – CHADWICK, O. *A History of the Popes 1830–1914*, s. 391; KAŠPAR, K. *Skutky a nikoliv pouhá slova papeže míru Benedikta XV.* Hradec Králové : Tiskové družstvo v Hradci Králové (Adalbertinum), 1922, s. 53.

³ LALOUETTE, J. *La séparation des églises et de l'Etat. Genèse et développement d'une idée, 1789–1905.* Paris : Le Seuil, 2005, s. 401.

⁴ LORA, E. – SIMIONATI, R. (eds.). *Enchiridion delle Encicliche, IV (1903–1922).* Bologna : EDH 1999, s. 146–167; DURAND, J.–D. Pio XI e la Francia. In *Pio X e il suo tempo. Atti del convegno internazionale.* Gianni La Bella. Bologna : Il Mulino, 2003, s. 681–689 (s. 682).

⁵ HALAS, F. X. *Fenomén Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství. Diplomacie Svatého stolce. České země a Vatikán.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 302–303.

⁶ Počet obyvatel Anglie a Walesu činil k roku 1911 36,2 milionů. JEDIN, *History of the Church*, s. 614.

V otázkách věrouky zůstávaly katolická a anglikánská církev nesmiřitelné, takže např. První vatikánský koncil účast anglikánských kněží vylučoval. Ve svých ustanoveních na ně nebral nejmenší ohledy a nahlížel na ně jako na heretiky. Britská strana na oplátku v roce 1870 podpořila italské stanovisko ohledně inkorporace Papežského státu do území Italského království. Nepovažovala proto za nutné, aby měla na Apeninském poloostrově zvláštního zástupce u Svatého stolce, ale spokojila se pouze s vyslancem u italské vlády.⁷

Vztahy mezi státem a církví v Itálii byly podobně napjaté jako ty s Francií. Když byla Piem X. v roce 1904 pro příklon k modernismu rozpuštěna organizace katolické církve *Opera dei Congressi*, jež od 70. let 19. století podporovala ideje papežství a věnovala se řešení sociální otázky ve prospěch těch nejbídnějších vrstev, vyrostla na jejích základech nová organizace Katolické akce, jejíž vznik byl ohlášen papežem Piem X. v encyklice *Il fermo proposito* z června 1905 a podporován mottem jeho pontifikátu – *Vše obnovit v Kristu!*⁸ To vnímal mladý italský stát jako reálné nebezpečí.

Katolická akce byla zamýšlena jako nepolitická laická organizace pod přímou kontrolou biskupů, volné pokračování *Opera dei Congressi*. Papež počítal v jejích aktivitách se široce pojatou iniciativou laického apoštolátu při vytvoření tří velkých unií, které by sjednotily všechny italské katolické asociace – lidové, ekonomické a volební. Poněvadž se ze tří zmíněných asociací rozvíjela pouze ta první, ostatní během času ztrácely na významu a prakticky zanikly.⁹ Skutečného rozkvetu se Katolická akce v Itálii dočkala teprve po první světové válce.

Od přelomu 19. a 20. století se musela katolická církev v Itálii potýkat s důsledky průmyslové revoluce, zejména s migrací, urbanizací a proletarizací. Neblahým jevem se stala zejména masová migrace do zámoří, především do Severní a Jižní Ameriky, kdy v letech 1881–1910 opustilo Itálii téměř jedenáct milionů obyvatel. Tento odchod se samozřejmě týkal i Svatého stolce a úzce souvisel s náboženským životem, neboť bylo nutné zajistit odcházejícím duchovní péči či kněžské doprovázení, které Italové ve své nové domovině ocenili i při zakládání *národních* farností.¹⁰

Nejinak to bylo s nástupem modernizace a sekularizace v zemích Jižní Ameriky, kde od přelomu 19. a 20. století posiloval antiklerikalismus, prosazovaný většinou vládou a učiteli, který považoval katolickou církev za překážku pokroku a modernizace. Třebaže i v dalších zemích Jižní Ameriky došlo k prosazení odluky církve od státu, např. v Brazílii (1891), Kubě (1902), Ekvádoru (1904), Uruguayi

⁷ HACHEY, T. E. (ed.). *Anglo-Vatican relations, 1914–1939. Confidential annual reports of the British ministers to the Holy See*. Boston : Mass. Hall, 1972, s. xiii; CHADWICK, H. – CHADWICK, O. *A History of the Popes 1830–1914*, s. 2.

⁸ LORA, E. – SIMIONATI, R. (eds.). *Enchiridion delle Encicliche, IV (1903–1922)*. Bologna : EDH 1999, s. 131–145.

⁹ GURRIERO, E. – ZAMBARBIERI, A. *La Chiesa e la società industriale (1878–1922)*, I. Milano : San Paolo Edizioni, 1990, s. 141; MARTINA, G. *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, IV. Brescia : Morcelliana, 2008, s. 16.

¹⁰ POLLARD, J. *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*. London – New York : Routledge, 2008, s. 49–51, 54; GURRIERO, E. – ZAMBARBIERI, A. *La Chiesa e la società industriale (1878–1922)*, s. 498–499.

(1909) a Chile (1925), tyto kroky spíše prestiž katolické církve v tradiční společnosti posilily.¹¹

Na druhé straně dlouho do 20. století zůstávala katolická církev v zemích Jižní Ameriky pasivní, kdy ani příliš nepodporovala boj za zrušení otroctví, ani se výrazně nesnažila přispět ke zlepšení životních podmínek chudých společenských vrstev, poněvadž neudržovala živé vazby k pracujícím. Hluboké ekonomicko-sociální důsledky pro Jižní Ameriku měly především velká hospodářská krize a deprese 30. let, během nichž se prosazoval hospodářský intervencionismus a sociální kolektivismus státu, který se realizoval na úkor církve.¹²

Pontifikát Pia X.

Období desetiletí před první světovou válkou vyplnil pontifikát papeže Pia X., který se soustředil především na vnitřní záležitosti katolické církve. V letech 1904-1908 provedla hlava katolické církve zásadní změny v církvi, jež představovaly nejvýraznější reformy katolicismu od zasedání Tridentského koncilu v 16. století.

Pius X. zreformoval apoštolskou konstituci *Sapienti consilio* z června 1908 římskou kurií, když omezil počet jejích kongregací na jedenáct. Snížil věk poprvé přijímajících dětí z dvanácti na sedm let. Prohloubil pastorační praxi, přičemž dbal na výuku náboženství podle aktuálně vydaného katechismu. Podporoval úctu k Nejsvětějšímu srdci Ježíšovu a Panně Marii. Zvýšil vážnost přijímání eucharistie a doporučil její denní přijímání. Výrazným způsobem zasáhl do liturgie, kdy zavedl gregoriánský zpěv, provedl reformu breviáře, misálu a liturgického kalendáře.

Pro kněze nařídil papež Pius X. povinná duchovní cvičení a pro biskupy povinnou návštěvu v Římě (*ad limina apostolorum*). Podle pravidla do roku 1909 museli biskupové navštívit Řím každé tři roky, ale často jim byly udělovány výjimky. Pius X. jej změnil, takže pro evropské biskupy platila návštěva ve Věčném městě každých pět let a pro neevropské každých deset.¹³ Tam, kde spatřoval nebezpečí pro katolickou církev, neváhal vystoupit s jasnou rozhodností, byť se jednalo o kritiku z řad samotných modernistických kněží. Jeho odsouzení modernismu z roku 1907, exkomunikace mnohých kněží a antimodernistická přísaha zůstávají dodnes diskutovanými tématy církevních dějin 20. století.

Prováděl četné apoštolské vizitace italských diecézí a seminářů a obnovoval autoritu uvnitř katolické církve. Vyžadoval, aby katolická církev opět získala vliv na společenském dění, a aby se vyslovovala k aktuálním otázkám společensko-veřejného dění, jež souvisely s křesťanskou vírou.¹⁴

¹¹ ABEL, Ch. Latin America, c. 1914–c. 1950. In *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1914–2000*. Hugh McLeod. Cambridge : Cambridge University Press, 2008, s. 179–196 (s. 181).

¹² Tamtéž, s. 190.

¹³ FANTAPPIÈ, C. *Chiesa romana e modernita giuridica*, II. Il Codex Iuris Canonici (1917). Milano : Giuffrè, 2008, s. 906; DEL RE, N. *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici*. Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 20, 176, 188.

¹⁴ DELL'ORTO, X. *Manuale di storia della Chiesa*, IV (L'epoca contemporanea. Dalla Rivoluzione francese al Vaticano II e alla sua recezione (1789–2022). Brescia: Morcelliana, s. 222.

Během jeho pontifikátu však docházelo k růstu napětí v mezinárodních vztazích, ať se již jednalo o rusko-japonskou válku v letech 1904–1905, marockou krizi let 1905–1906, bosenskou krizi roku 1908, tripolské války z let 1911–1912 či balkánské války z let 1912–1913 atd., či dokonce i ke zhoršení kontaktů Svatého stolce s okolním světem. Jinými slovy, svět byl za Piova pontifikátu v permanentním napětí. Jak jsme již naznačili, neklid byl jedním z projevů rychlého hospodářského rozvoje Evropy na přelomu 19. a 20. století, jež s sebou přinášel rovněž velké politické, sociální a národnostní konflikty, které následně rezonovaly v požáru první světové války v obou táborech válčících formací.¹⁵

Vztahy zemí obou válečných táborů se Svatým stolicem

Pokud nemůžeme hovořit o oficiálních diplomatických stycích Svatého stolce se zeměmi Trojdohody, tedy Velkou Británií, Francií a Ruskem, v době před první světovou válkou, o to srdečněji byly budovány vztahy se zeměmi Trojspolku, tedy Rakousko-Uherskem, Německem a Itálií. Jedinou výjimku představovala Itálie, která neměla vyřešený svůj vztah ke Svatému stolci a oficiální diplomatické styky zde neprobíhaly. Přesto se však nemohly obě strany ve svém vlivu, ambicích a zájmech na Apeninském poloostrově zcela ignorovat a musely hledat cestu ke společnému soužití.

Když dne 3. srpna 1914 vyhlásila italská vláda v probíhajícím válečném konfliktu neutralitu, řešení tzv. římské otázky se jevilo pro diplomaty Trojspolku aktuálnější než kdykoliv předtím. Motivem papežské intervence do poměrů v italském království tak nebyl nicméně pouze zájem o budoucnost katolické církve v Evropě, ale především obava, že vstup Itálie do světové války změní mezinárodní postavení Svatého stolce a uvrhne jej do nevýhodné pozice.¹⁶

S dlouhodobě probíhajícím konfliktem se Svatý stolec navíc obával, že pád Ústředních mocností – či především Rakousko-Uherska – bude oslabením katolických velmocí, což ve své důsledku povede k oslabení katolicismu na úkor protestantismu a pravoslavi v Evropě.¹⁷

Plán na vyřešení římské otázky a ukončení světového konfliktu, tedy uspořádání především italsko-vatikánských vztahů, se praktické podoby dočkal teprve v říjnu 1914. Událo se tak v hlavě německého katolického politika a člena katolické strany Centrum Mathiase Erzbergera, který byl v úzkém kontaktu s římskou kurií. Ten byl přesvědčen, že jedinou cestou ke spojenectví s Římem jsou územní ústupky Rakouska.¹⁸

¹⁵ CLARK, Ch. – KAISER, W. (eds.). *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003, s. 75.

¹⁶ Historický archiv státního sekretariátu Svatého stolce (dále jen AA. EE. SS.), fond Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 448, Stadler Benediktu XV. 19. 1. 1915; ENGEL-JANOSI, F. *Österreich und der Vatikan 1846–1918*, II. (1903–1918). Graz – Wien – Köln : Verlag Styria, 1960, s. 214.

¹⁷ VARNIER, G. B. „Una guerra ingiusta“. La Santa Sede e l'Italia tra neutralità e intervento (1914–1915). In *Anuario de Historia de la Iglesia*. ISSN 1133–0104, 2014, 23, s. 17–39 (s. 21); ENGEL-JANOSI, F. *Österreich und der Vatikan 1846–1918*, s. 150–151.

¹⁸ Jednalo se o území Tridentska, Jižního Tyrolska, Terstu, Gorice, Istrie a Dalmácie.

Cílem jeho plánu bylo nejen ukončit období papežovy internace, kdy se hlava katolické církve prohlašovala za tzv. vatikánského vězně, ale též zabránit vstupu Itálie do světového konfliktu na straně Trojdhody. Kompenzací za její neutralitu měl být zisk Tridentska, jenž měl být prostřednictvím papeže Benedikta XV. postoupen Římu výměnou za suverenitu římského pontifika nad částí Věčného města, avšak italský ministr zahraničí Sidney Sonnino požadoval pro Itálii navíc i Terst a Istrii.¹⁹

Navzdory všem diplomatickým aktivitám let 1914-1915 nedokázal Vatikán vstupu Itálie do světové války na jaře 1915 zabránit, třebaže většina italských katolíků podporovala ve válečném konfliktu neutralitu.²⁰

První ze zmíněných zemí Trojspolku, Rakousko-Uhersko, v níž desítky let fungovala silná provázanost trůnu a oltáře, vnímaná stabilita a v neposlední řadě katolický charakter habsburské mocnářství, jež dával církvi větší pocit bezpečí. Třebaže i rakousko-vatikánské diplomatické styky prošly v období před první světovou válkou poměrně dynamickými změnami, můžeme prohlásit, že habsburská monarchie, kde desítky let fungovala silná provázanost trůnu a oltáře, vnímaná stabilita (tradice, hierarchie, autorita, aristokracie atd.) a v neposlední řadě katolický charakter rakouského mocnářství, jež dával církvi větší pocit bezpečí, byla Svátým stolcem – navzdory zmíněným pokleskům – považována za nejkatoličtější ze všech světových velmocí, s níž jí navíc spojovala pevná historická pouta.

Na přelomu století totiž zakládala monarchie svoji politickou legitimitu na symbolickém tradicionalismu a dynastické spřízněnosti s katolickou církví, jež byla veřejně demonstrována císařovou každoroční účastí na katolických ceremoniích, kdy se císař v očích veřejnosti stával obráncem pravé víry.²¹ Ostatně rovněž XXIII. eucharistický kongres, který se sešel ve Vídni v září 1912 za účasti německy hovořícího kardinála legáta Willema Marina van Rossuma a pod protektorátem rakouského císaře Františka Josefa I., tyto tradičně dobré vztahy Rakousko-Uherska a Svatého stolce potvrzoval.²²

Poměrně pozitivně bylo vatikánskými kruhy přijímáno rovněž Německo, politický spojenec Rakousko-Uherska před světovou válkou i během ní, jehož mnozí kněží ve službách Svatého stolce pracovali, a to dávno před konfliktem. Jednalo se často o zaměstnance státního sekretariátu, archivu, knihovny či vatikánských

¹⁹ FATTORINI, E. *Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar*. Bologna : Il Mulino, 1992, s. 76.

²⁰ Domáci, dvorský a státní archiv ve Vídni, fond Politické archivy XI, karton 253, Schönburg-Hartenstein 10. 2. 1915; VARNIER, G. B. „Una guerra ingiusta“. La Santa Sede e l'Italia tra neutralità e intervento (1914–1915), s. 18, 21.

²¹ HRABOVEC, E. Snahy o cirkevno-správne osamostatnenie Slovenska 1918-1928. In *Renovatio spiritalis. Jubilejný zborník ku 70. narodeninám arcibiskupa Jána Sokola, prvého metropolitu Slovenska a prvého metropolitu Bratislavsko-Trnavskej arcidiecézy*. Jozef M. Rydlo. Bratislava : Trnavská univerzita v Trnave, 2004, s. 93–116 (s. 95); HOULIHAN, P. J. *Catholicism and the Great War. Religion and Everyday Life in Germany and Austria-Hungary, 1914–1922*. Cambridge : Cambridge University Press, 2015, s. 21.

²² SQUICCIARINI, D. *Die apostolischen Nuntien in Wien*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 2000, s. 293–294; HUDAL, A. *Die österreichische Vatikanbotschaft 1806-1918*. München : Pohl & Co, 1952, s. 280.

muzeí, kteří se tak aktivně podíleli na šíření dobrého obrazu své země na jihu Evropy.²³

Ačkoliv značný vliv Německa a Rakousko-Uherska u Svatého stolce potvrdil i ministr zahraničí Velké Británie lord Edward Grey, papež se dlouhodobě a tradičně těšil vysoké podpoře především ze strany rakousko-uherského kléru i habsburské monarchie. Němečtí diplomaté jej od léta 1914 navíc ujišťovali, že tato válka přinese vítězství křesťanství nad antiklerikalismem a zednářstvím. S dlouhodobě probíhajícím konfliktem se Svatý stolec obával, že pád Ústředních mocností – či především Rakousko-Uherska – bude oslabením katolických velmocí, což ve své důsledku povede k oslabení katolicismu na úkor protestantismu a pravoslaví v Evropě.²⁴

Nebyla to *a priori* národnostní příslušnost, podle níž papež válečné strany oceňoval, ale spíše náboženský faktor, který bezpochyby převažoval, což ukazují i udělení kardinálské klobouky v papežských konzistořích v prosinci 1915 a prosinci 1916. Ze dvou konzistoří vzešlo celkem šestnáct nových kardinálů. Pokud v první z nich dne 6. prosince 1915 jmenoval Benedikt XV. novými kardinály převážně církevní hodnostáře z italsko-německého prostředí, ve druhé dne 4. prosince 1916 upřednostnil diecézní biskupy a vysoké úředníky římské kurie z italsko-francouzské oblasti. Rozhodně se v roce 1916 nejednalo o novou politiku Svatého stolce, tedy o odklon od Ústředních mocností, ale spíše o snahu o určitou vyváženost v kardinálském sboru. Německo nyní disponovalo dvěma kardinály, Rakousko-Uhersko čtyřmi, Velká Británie dvěma a Francie osmi.²⁵

Na druhé straně se však diplomatická zastoupení států Trojspolku u Svatého stolce těšila mnohem větším kreditu než postavení států Dohody. Bylo to do určité míry logické, protože Velká Británie neměla se Svatým stolicem navázány oficiální diplomatické styky až do prosince 1914, Francie je přerušila v červenci 1904 a Spojené státy americké je udržovaly pouze v letech 1797–1867. Jediným státem ze západních evropských zemí, které se Svatým stolicem na počátku světového konfliktu udržovaly řádné diplomatické styky, byla Belgie.

Zastavme se na chvíli ještě u Spojených států amerických, které se na přelomu 19. a 20. století staly světovou velmocí. Právě v této době zaznamenaly výrazný nárůst katolíků, který byl způsoben jak pokračující migrací z Evropy, tak o konverzi obyvatel na území Spojených států amerických již usedlých. Ke katolické církvi se tehdy hlásilo již dvanáct milionů obyvatel země. Dlouhodobým problémem byl nicméně nedostatek kněží, kteří by pečovali o stále rostoucí počet věřících. Situace se zlepšila teprve na počátku 20. století s růstem počtu kněžských a řeholních povolání.

Přesto se katolické věci v americké společnosti příliš nedařilo. S ohledem na většinu protestantského obyvatelstva přijal americký Kongres v roce 1867 zákon

²³ MONTICONE, A. Benedetto XV e la Germania. In *Benedetto XV e la pace – 1918*. Giorgio Rumi. Brescia: Morcelliana, 1990, s. 9–17 (s. 9–10).

²⁴ VARNIER, G. B. „Una guerra ingiusta“. La Santa Sede e l'Italia tra neutralità e intervento (1914–1915), s. 21; ENGEL-JANOSI, F. Österreich und der Vatikan 1846–1918, s. 150–151.

²⁵ Domácí, dvorský a státní archiv ve Vídni, fond Politické archivy XI, karton 255, Pállfy 14. 12. 1916; *L'Osservatore Romano*, 7. 12. 1915, resp. 7. 12. 1916.

odmítající jakékoliv financování amerických diplomatických misí u Svatého stolce, jehož mezinárodní autorita byla navíc zpochybněna. Když téhož roku opustil americký konzul Věčné město, oficiální diplomatické styky byly přerušeny.²⁶

Na prahu 20. století zřídil papež Pius X. ve Spojených státech amerických třináct nových diecézí, z nichž pouze jediná se nacházela na východě země. Počet katolíků v USA rychle narůstal, a to především příchodem tisíců Mexičanů, francouzských Kanadanů, Filipínců, Portorikánců atd. do země. V letech 1880-1920 vzrostla katolická populace z šesti milionů na dvacet milionů věřících, přičemž jen v období 1910-1920 o více než tři miliony osob. Celkově tak katolíci tvořili méně než pětinu obyvatel Spojených států amerických.²⁷

Z tábora Dohody neudržovalo diplomatické styky se Svatým stolcem ani carské Rusko, které si uchovávalo vůči katolické církvi a její hlavě, Svatému otci, dlouhodobě přezíravý postoj. Dominantní náboženskou silou v zemi bylo pravoslavlí, které naopak vnímal stereotypně papež Pius X., jenž je považoval za tradičního soupeře katolické církve ve východní Evropě. Ke zlepšení situace katolické církve v zemi došlo teprve za vlády cara Mikuláše II., který v roce 1905 vydal edikt o náboženské svobodě (tzv. toleranční patent). Ten neznamenal pouze záruku náboženské svobody, ale umožňoval rovněž pravoslavným věřícím beztestně konvertovat ke katolicismu.²⁸

Katoličtí věřící v Rusku představovali na prahu 20. století relativně malou náboženskou komunitu, která nepřekročila hranici 10 % obyvatel země, což v daných poměrech představovalo méně než 12 milionů osob. Ti žili především v západních guberniích země, například v Polsku, na Litvě, Ukrajině či Bělorusku; ve většině případů se jednalo o neruské obyvatelstvo. Ze strany státu byli sice tolerovanou, nikoliv však vítanou skupinou, která uvnitř ruské společnosti představovala převážně cizí element. Konverze ruského obyvatelstva ke katolicismu byla poměrně výjimečná, rozhodně se nikdy nejednalo o masový jev.²⁹

²⁶ POLLARD, J. *The Papacy in the Age of Totalitarianism 1914–1958*. Oxford : Oxford University Press, 2014, s. 25; ŽIVOJNOVIČ, D. R. *The United States and the Vatican Policies 1914–1918*. Colorado : Associated University Press, 1978. 240 s.

Byly to proto především dramatické události 30. let 20. století, které sblížily diplomacie Vatikánu a Spojených států amerických. Vzájemným vztahům rovněž prospěl rostoucí vliv katolíků ve Spojených státech amerických, zejména ve finančních a politických kruzích, jichž dokázalo papežství od druhé poloviny 30. let využívat. Oficiální diplomatické styky Spojených států amerických a Vatikánu byly navázány teprve v lednu 1984, kdy se prvním americkým velvyslancem u Vatikánu stal diplomat a podnikatel William A. Wilson, někdejší osobní vyslanec amerického prezidenta Ronalda Reagana v Římě. Prvním apoštolským nunciem ve Washingtonu se stal italský církevní hodnostář a diplomat Pio Laghi, někdejší apoštolský nuncius v Buenos Aires.

²⁷ HENNESEY, J. *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*. Oxford – New York : Oxford University Press, 1983, s. 173, 206.

²⁸ Domácí, dvorský a státní archiv ve Vídni, fond Politické archivy XI, karton 253, Schönburg-Hartenstein 10. 2. 1915; POLLARD, J. F. *Il papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace*. Milano : San Paolo Edizioni, 2001, s. 221.

²⁹ V několika následujících letech po roce 1905 přestoupilo do katolické církve přibližně 200 000 osob. GRAJEWSKI, A. *Rusko a kříž. Z dějin pravoslavné církve v SSSR*. Řím : Křesťanská akademie, 1997, s. 36.

Vypuknutí Velké války

Konflikt první světové války se v létě 1914 rozhořel během několika dní. Již na začátku srpna 1914 proto pozdvihl papež Pius X. svůj hlas a varoval evropské kruhy před nebezpečím eskalace světového konfliktu: „*Zatímco téměř celá Evropa je stržena vírem neblahé války, na jejíž nebezpečí, pustošení i následky nelze nikomu bez hrůzy a bolesti pomyslet, jsme i My plni úzkosti a Naše duše cítí hluboký žal o spásu a životy tolika křesťanů a tolika národů, kteří jsou srdci Našemu blízcí.*“³⁰

Co se týká příčin vypuknutí světového konfliktu, papež v nich primárně neviděl pouze mocensko-politické ambice každé z velmocí, ale domníval se, že je válka důsledkem těžkých provinění, jako byly nedostatek vzájemné lásky mezi lidmi, pohrdání autoritou představených, nespravedlivé vztahy jednotlivých společenských tříd a hon za pomíjivým blahobytem jako jediným cílem člověka, kdy se z lidského jednání vytratily křesťanské zásady. Byl přesvědčen, že hybatelem války je rovněž ekonomická situace, kdy se Velká Británie cítila ohrožována silícím německým obchodem v Evropě.³¹

Viníkem byl podle papeže vzepjatý nacionalismus vojáků každé z válečných stran, který je přesvědčoval o správnosti jejich boje proti nepřátelské agresi. I katolíci tak věřili, že bojují za obranu práva, spravedlnosti, pravdy a křesťanství, přičemž válečné strany neváhaly poukazovat na paralelu s křížovými výpravami ve středověku.³²

Když se po vyhlášení války Srbsku ze strany Rakousko-Uherska v červenci 1914 papež jako mnozí domníval, že válka zůstane pouze izolovaným balkánským konfliktem, nepočítal s tím, že se nadcházející konflikt stane vleklou evropskou válkou, jež přinese zkázu samotné habsburské monarchii i miliónům jejích obyvatel. Již 2. srpna však události ukázaly, že to byla naivní iluze, takže papež vážně pomýšlel na osobní intervenci u představitelů jednotlivých válčících zemí či prostředkování při mírových rozhovorech.³³

Na konci srpna 1914 však papež Pius X. skonal. Jeho nástupcem se dne 3. září 1914 stal boloňský arcibiskup a kardinál Giacomo Paolo Giovanni Giambattista della Chiesa, který přijal jméno Benedikt (XV.). Jednalo se o šlechtice z Janova, který prošel duchovní formací na římském ústavu Capranica. Po studiu na Papežské diplomatické akademii vstoupil do služeb Svatého stolce. Nejprve působil jako sekretář apoštolského nuncia v Madridu Mariana Rampolly del Tindaro a po jeho jmenování státním sekretářem v roce 1887 pracoval ve státním sekretariátu jako minutant a pečoval o kostel sv. Eustacha v centru Říma. V roce 1907 se stal

³⁰ LORA, E. – SIMIONATI, R. (eds.). *Enchiridion delle Encicliche*, IV (1903–1922). Bologna : EDH 1999, s. 960–961.

³¹ I. okružní list „Ad beatissimi apostolorum principis cathedram arcano“ Jeho Svatosti papeže Benedikta XV. Olomouc 1914, s. 8-9; SCOTTÀ, A. *Papa Benedetto XV. La chiesa, la grande guerra, la pace (1914–1922)*. Roma : Edizioni di storia e letteratura, 2009, s. 47.

³² PAOLINI, G. *Offensive di pace. La Santa Sede e la prima guerra mondiale*. Firenze : Polistampa, 2008, s. 41.

³³ Tamtéž, s. 28; SCOTTÀ, A. *Papa Benedetto XV. La chiesa, la grande guerra, la pace (1914–1922)*, s. 47.

arcibiskupem v Bologni. V konzistoři v květnu 1914, kterou svolal papež Pius X., byl jmenován kardinálem a o čtyři měsíce později se stal papežem.³⁴

Pár dní po nástupu do nového úřadu, dne 8. září 1914, zveřejnil Benedikt XV. mírové provolání, v němž odsoudil soudobý válečný konflikt, do něhož se zapojily rovněž četné křesťanské státy – Belgie, Francie, Německo, Velká Británie, Rakousko-Uhersko, Rusko a Srbsko. Současně předložil myšlenku uskutečnění „*spravedlivých a legitimních požadavků národů*“,³⁵ kdy oslovoval jednotlivé evropské státy, psal otevřené listy významným osobnostem a vydával alokuce a encykliky.

Odsudek války se následně stal ústřední myšlenkou pontifikátu Benedikta XV. v čase světové války, neboť ta ohrožovala nejen mír, nýbrž rovněž zájmy katolické církve. Pokud se totiž papež po rozpoutání války identifikoval se zájmy habsburské monarchie, bylo to s ohledem na víru v rychlý průběh lokální války i souznění se střeoevropskou monarchií s více než čtyřiceti sedmi milióny katolíků.³⁶

Mírové snahy Svatého stolce, jež se projevovaly díky prozřetelnosti Pia X. již před válkou, zintenzivnily. Již v prvních válečných dnech léta 1914 prohlásil státní sekretář Rafael Merry del Val v rozhovoru s rakousko-uherským velvyslancem Johannem von Schönburg-Hartensteinem, že je Svatý stolec na pokyn jedné či druhé mocnosti připraven zprostředkovat mír. Když však jeho slova nevedla k činu, obrátil se Pius X. přímo na rakouského císaře Františka Josefa I. a vyzval jej k mírovým rozhovorům. Nálady ve Vídni však nenásvědčovaly rychlému vyřešení konfliktu.³⁷

Dne 1. listopadu 1914 proto papež Benedikt XV. zveřejnil svoji první encykliku *Ad beatissimi apostolorum*, v níž vyzval bojující strany k ukončení bojů. S ohledem na univerzální plán Boží spásy se jasnými, srozumitelnými a tvrdými slovy vyslovil proti nesmyslnému vraždění. Papežova situace byla o to složitější, že se žádný jeho předchůdce v podobné mezinárodní situaci nenacházel.³⁸ Benedikt XV. se ve své encyklice jednoznačně postavil za mírovou iniciativu svého předchůdce Pia X., přičemž zdůrazňoval příkázání lásky Ježíše Krista a aktivně se stavěl proti válečnému zlu.

³⁴ Podrobněji k osobnosti Giacoma della Chiesy, pozdějšího papeže Benedikta XV.: POLLARD, J. F. *Il papa sconosciuto. Benedetto XV (1914–1922) e la ricerca della pace*. Milano : San Paolo Edizioni, 2001; SCOTTÀ, A. *Papa Benedetto XV. La chiesa, la grande guerra, la pace (1914–1922)*; DOLDI, M. *Benedetto XV. Un papa da conoscere e da amare*. Casale Monferrato : Portalupi, 2004 atd.

³⁵ Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale, annus VI, volumen VI, Roma : Typis Polyglottis Vaticanis, 1914, s. 501–502; LORA, E. – SIMIONATI, R. (eds.). *Enchiridion delle Encicliche*, IV (1903–1922). Bologna : EDH 1999, s. 962–965; BELLOCCHI, U. (ed.). *Tutte le encicliche ed i principali documenti pontifici emanati dal 1740, VIII /Benedetto XV (1914–1922)/*. Roma : Libreria Editrice Vaticana, 2000, s. 13.

³⁶ ZIVOJINOVIC, D. The Vatican, Woodrow Wilson, and the Dissolution of the Hapsburg Monarchy 1914–1918. In *East European Quarterly*. 1969, 3, 1, s. 31–70 (s. 35).

³⁷ Domáci, dvorský a státní archiv ve Vídni, fond Politické archivy XI, karton 252, Schönburg-Hartenstein 8. 8. 1914, resp. 21. 10. 1914; *Grazer Volksblatt*, 30. 7. 1914.

³⁸ *L'Osservatore Romano*, 18. 11. 1914; LORA, E. – SIMIONATI, R. (eds.). *Enchiridion delle Encicliche*, IV (1903–1922). Bologna : EDH 1999, s. 464–495; Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale, annus VI, volumen VI, Roma : Typis Polyglottis Vaticanis, 1914, s. 565–582. Do češtiny encykliku přeložil Karel Dostál-Lutinov, podrobněji: I. okružní list; SCOTTÀ, A. *Papa Benedetto XV. La chiesa, la grande guerra, la pace (1914–1922)*, s. 39.

Svá odsouzení války papež opětovně zopakoval ve výzvě představitelům válčících států dne 24. prosince 1914, v den narození *Vládce Míru*. O její neúčinnosti svědčí skutečnost, že na papežovu výzvu odpověděly pouze vlády Velké Británie, Německa a Rakousko-Uherska. Papež však na své cíle nerezignoval a o týden později, dne 31. prosince 1914, adresoval státům, jež se do konfliktu zapojily - Rakousko-Uhersku, Belgii, Německu, Velké Británii, Rusku a Srbsku - telegram, v němž je vyzval k panovnícké velkorysosti v záležitosti vzájemné výměny zajatců neschopných vojenské služby.³⁹

Na druhé straně eskalace válečného konfliktu donutila ministerstvo zahraničí Velké Británie k přehodnocení dosavadní strategie. Londýn s eskalací světového konfliktu pochopil, že bude nezbytné zřídit u Svatého stolce diplomatické zastoupení trvalé povahy, které by systematicky oslabovalo silnou propagandu zástupců tábora Ústředních mocností. Dobrou příležitostí k napravení nepříznivého stavu se stalo slavnostní uvedení nového papeže Benedikta XV. do úřadu.

Původní vatikánská mise britského diplomata Henryho Howarda, jež směřovala především k vyjádření sympatií britského krále nové hlavě katolické církve, se nicméně protáhla; v prosinci 1914 se zmíněný diplomat stal stálým zástupcem u Svatého stolce. Jeho vzdělání na benediktínské koleji poblíž města Bath, rodinný původ z jedné z prominentních anglických katolických rodin, osobní zbožnost i respekt mezi kardinály římské kurie stejně jako více než padesátiletá diplomatická služba v zájmu britské koruny jej k tomuto významnému úkolu předurčovaly.⁴⁰

Závěr

Svatý stolec zůstal po dobu světového konfliktu nestranný, pokud nestranností rozumíme trvalé úsilí o uzavření míru, což dnes není dostatečně v evropské historiografii akcentováno – ostatně papež nikdy žádnému z válčících států nepožehnal. Důsledně apeloval na náboženskou a občanskou zodpovědnost každé z válčících stran. Svatý stolec přijal za svoji univerzální zodpovědnosti ve prospěch světového míru, po němž od začátku konfliktu volal, a byl ochoten mu vše podřídit.

Válka samozřejmě ohrozila mezinárodní postavení katolické církve a její správu tím, že se kontakt Svatého stolce s jednotlivými národními církvemi zkomplikoval, přičemž mnohé akty byly s ohledem na probíhající světový konflikt odkládány. Zhoršily se materiální, duchovní a politické podmínky kněží v jednotlivých diecézích i kontakt Svatého stolce s nimi. Papežova situace byla o to složitější, že se žádný jeho předchůdce v podobné mezinárodní situaci válečného konfliktu globálního charakteru nenacházel.

Největším papežovým úspěchem byla nicméně jeho humanitární a charitativní akce, láska k bližnímu v praxi, která dosáhla značného rozměru a zachránila či zmírnila bolest tisíců lidských životů. Úspěchy jeho politiky za první světové vál-

³⁹ Apoštolský vatikánský archiv, fond Státní sekretariát, rubrika 244, karton 5; ROSSINI, G. *Il Vaticano e la guerra. Iniziative diplomatiche umanitarie di indole generale del S. Padre Benedetto XV.* Roma : Luigi Buffetti, 1921, s. 3–18.

⁴⁰ GURRIERO, E. – ZAMBARBIERI, A. *La Chiesa e la società industriale (1878–1922)*, s. 152; BEALES, A. Ch. F. *Katolická církev a mezinárodní řád.* Praha : Universum, 1946, s. 50.

ky tedy tkvěly především v nezištné pomoci, kterou můžeme bezpochyby označit za nejvýznamnější vatikánskou aktivitu v době války. Současně papež ukázal, že jedinou cestou pro překonání napětí sekularizované Evropy při budování moderní kultury představuje mír, porozumění a klid zbraní.

Konec války a události, jež bezprostředně následovaly, odrážely hluboký mravní pokles prestiže Svatého stolce, který započal ve druhé polovině 19. století. Teprve události meziválečného dvacetiletí, zejména ostrá konfrontace Svatého stolce s autoritativními a totalitními režimy, otupily tradiční nevraživost vůči katolické církvi, takže se papež opět stal uznávanou autoritou, která překonala politický ústup z velmocenské scény, do něhož jej směřovali Pius X. a jeho státní sekretář Rafael Merry del Val y Zulueta.

REZIGNACE PREŠOVSKÉHO ŘECKOKATOLICKÉHO BISKUPA ŠTEFANA NOVÁKA PO VZNIKU ČESKOSLOVENSKA NA PODZIM 1918¹

Marek ŠMÍD – Jaroslav CORANIČ

Resignation of the Prešov Greek Catholic bishop Štefan Novák after the creation of Czechoslovakia in autumn 1918

The presented study deals with the personality of the Greek Catholic bishop of Prešov Štefan Novák, especially with his resignation from office after the establishment of Czechoslovakia in the autumn of 1918. In the context of changed political and religious conditions, it analyzes his personality in the reflection of Church dignitaries and Czechoslovak-Vatican relations which it interprets as unacceptable for the Slovak environment Catholicism after the fall of the Habsburg Monarchy. In the completely new socio-political conditions after 1918, Štefan Novák was criticized not only for his numerous absences and moral life but also for not being accepted by the priests and Christians of the diocese. When he offered to resign from his post after leaving the country in 1919, he understood this step primarily as an expression of loyalty in relation to the Holy See. In a broader context, his resignation contributed to the establishment of diplomatic relations between Czechoslovakia and the Holy See and made it possible to replace him in Prešov with a bishop who was able to address his diocese a better pastoral care with an emphasis on the Slovak Catholic element.

Keywords: *Greek Catholic Church, Diocese of Prešov, Catholic Church, Holy See, Czechoslovakia.*

Předložená studie se zabývá osobností prešovského řeckokatolického biskupa Štefana Nováka, především rezignací na jeho úřad po vzniku Československa na podzim 1918. V kontextu změněných politicko-náboženských poměrů analyzuje jeho osobnost v reflexi církevních hodnostářů i československo-vatikánských vztahů, kterou interpretuje jako nepřijatelnou pro prostředí slovenského katolicismu po pádu habsburské monarchie.

Text vychází především z rozsáhlých fondů vatikánských archivů, které konfrontuje s prameny dalších archivů a literaturou. Protože se jedná o téma v české a slovenské historiografii dosud málo zpracované, převažuje pramenná základna, jejíž potenciál bude v budoucnu jistě využit pro širší analýzu postoje biskupů maďarského původu na Slovensku po roce 1918.

Post prešovského biskupa zastával v době vzniku Československa na podzim 1918 církevní hodnostář Štefan Novák (1879 – 1932), rodák z Uble v Zemplínské župě, který měl za sebou kněžskou formaci v latinském arcibiskupském semináři v Ostrihomi. Během svých studií se zde zapojil do hnutí tzv. mladých maďarských

¹ Štúdiá vznikla ako výstup z riešenia projektu VEGA 1/0751/22 Pramene k dejinám Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939.

vlastenců, což výrazně poznačilo jeho pozdější působení i afinitu. Jako talentovaný duchovní pokračoval se studiem na Institutu sv. Augustína ve Vídni, kde v roce 1906 obhájil doktorát z teologie. Mezitím byl v lednu 1905 vysvěcen v Užhorodě na kněze.

Po uzavření své teologické formace byl Štefan Novák jmenován profesorem teologie v Užhorodě a současně prefektem ve zdejším bohosloveckém semináři. Po roce 1908 tyto funkce opustil a stal se vychovatelem dětí ve šlechtické rodině hraběte Mořice Pálffyho, který se později stal sekretářem rakouského vyslanectví u Svatého stolce ve Věčném městě.²

Když v roce 1911 biskupský stolec v Prešově osířel, zůstal následující dva roky neobsazený, protože se uherská vláda a Svatý stolec nemohly shodnout na vhodném kandidátovi na uprázdněný post.³ Teprve intervence hraběte Mořice Pálffyho přesvědčila církevní hodnostáře římské kurie, aby se jeho osobou začali zabývat více. Vadila jim nicméně jeho krátká pastorační praxe, neznalost prostředí diecéze i nízký věk (33 let). Zatímco proti jeho jmenování vystupoval ostrihomský arcibiskup János Csernoch, budapešťská vláda v čele s Istvánem Tiszou ho podporovala. Neústupnost vládních kruhů nakonec přesvědčila Svatý stolec, který jej v srpnu 1913 nakonec akceptoval.⁴

O tři měsíce později, v listopadu 1913, se Štefan Novák stal pátým sídelním prešovským řeckokatolickým biskupem. Slavnostní vysvěcení nového čtyřiatřicetiletého hodnostáře proběhlo v neděli 11. ledna 1914 v užhorodské katedrále; světitel byl mukačevský biskup Antal Papp a spolusvětiteli košický biskup Augustín Fischer-Colbrie a tinínský biskup József Lányi de Késmark.⁵

V čele dalších slovenských biskupství, ač bylo jejich území z velké části osídleno Slováky, stáli biskupové maďarského původu – v Nitře Vilmos Batthyány, v Banské Bystrici Farkas Radnay, ve Spiši Alexander Párvy, v Rožňavě Lajos Balás a v Košicích Augustín Fischer-Colbrie. Pokud hovoříme o řeckokatolických diecézích, kromě zmíněného Prešovského biskupství, Mukačevskou diecézi se sídlem v Užhorodě spravoval od roku 1912 rusínský kněz maďarského původu Antal Papp.⁶

V prostředí habsburského císařství není překvapivé, že před rokem 1918 byla vysoká hierarchie na Slovensku, ostatně jako v českých zemích, úzce spjata s rakousko-uherskou monarchií a habsburskou dynastií. Poněvadž ji tvořily především osoby mimo slovenské prostředí, katolicismus často sloužil jako prostředek

² Historický archiv státního sekretariátu Svatého stolce (dále jen AA. EE. SS.), Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 619, f. 50, Valfré di Bonzo Gasparrimu 11. 2. 1921; DÁŇA, R. – ŠMÍD, M. Rakousko-uherský diplomat Johann Schönburg-Hartenstein a jeho vatikánská mise v období první světové války. In *Časopis Národního muzea. Řada historická* 187, 2018, č. 3 – 4, s. 86.

³ JANKÁ, G. Vymenovanie Dr. Štefana Nováka v roku 1913 za prešovského gréckokatolického biskupa. In *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí III*. Prešov 2013, s. 324 – 325.

⁴ Tamtéž, s. 330.

⁵ *Schematismus venerabilis cleri dioeceseos Fragopolensis pro anno 1921*. Prešov 1921, s. 5.

⁶ CORANIČ, J. *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice 2014, s. 175; LETZ, R. *Úsilie o vytvorenie slovenskej cirkevnej provincie 1918 – 1938*. In *Katolícka cirkev a Slováci. Úsilie Slovákov o samostatnú cirkevnú provinciu*. Zborník referátov z odborného seminára 20 rokov samostatnej slovenskej cirkevnej provincie. Peter Mulík (ed.). Bratislava 1998, s. 45.

maďarizace; s výjimkou košického biskupa Augustína Fischera-Colbrieho, který byl národnostně tolerantní. Liberální uherské vlády v 90. letech 19. století tvrdě zasahovaly do práv katolické církve, čímž vyvolávaly obrannou reakci, jež měla náboženský a národní charakter.⁷

Štefan Novák stál v čele diecéze v mimořádně složitém období první světové války, jejíž průběh se podepsal na mnohých jeho rozhodnutích. Stavěl se často jako podporovatel promaďarské politiky uherské vlády, jíž ostatně vděčil za svoji nominaci, kdy přispíval k posilování maďarizace v politickém i náboženském prostředí země. Ne vždy však šly její ambice proti zájmům církve, ale častokrát její podobu proměňovaly a modernizovaly. Proto tak byly během světového konfliktu prosazeny reforma bohoslužebných obřadů a gregoriánského kalendáře, odstranění cyrilského písma a jeho nahrazení latinkou, reforma výchovy kněžského dorostu v seminářích a mnohé další, které však konzervativnější rusínské obyvatelstvo většinou odmítalo.⁸

Za neochvějný postoj během války i aktivní přístup ke zmíněným reformám byl Štefan Novák vyznamenán v roce 1915 Velkým křížem rakouského císaře Františka Josefa I. Často intervenoval za uvězněné řeckokatolické kněze, kteří byli podezříváni z podpory slovanských idejí, zejména v souvislosti s přibližující se ruskou frontou.⁹

Na druhé straně nelze zamlčet, že v době války pobýval často mimo území diecéze, kdy meškal především v Budapešti, kde udržoval styky s vysokými církevními, politickými a aristokratickými kruhy. Tyto aktivity pochopitelně neunikly dobovému tisku, čímž často jitrily nálady věřících.¹⁰ Za jeho nepřítomnosti jej v závěru války i po jejím skončení zastupoval generální vikář Mikuláš Russnák.

Navzdory blížícímu se konci první světové války vystupoval nadále biskup Štefan Novák jako stoupenec maďarizace, jenž se nedokázal odpoutat od společensko-politického systému uherského prostředí. Byl to zřejmě důvod, proč naopak nenalezl cestu do nového prostředí československého státu, v němž se neztotožnil s vývojem společensko-politické situace. Jeho pobyty mimo prešovskou diecézi se proto prodlužovaly až nakonec, po vzniku republiky, vyústily v jeho permanentní nepřítomnost, jež fakticky znamenala jeho odchod z diecéze. Biskup odešel do Miškolce a následně Budapešti, kde vyčkával na uspořádání stále rozháraných poměrů s nadějí na návrat starých časů.

Zde musíme současně zdůraznit, že proti začlenění Slovenska do nově vzniklého státu na podzim 1918 vystupovala drtivá většina maďarského obyvatelstva i pomaďarštění Slováci. Rovněž maďarská vláda Mihály Károlyiho se odmítala smířit se ztrátou Horních Uher. Věřila totiž v zachování celistvosti země, kterou hodlala zajistit např. širokými kulturními a regionálními právy jeho národů, takže Novákův přezíravý postoj k Československu nebyl v tomto prostředí výjimkou.¹¹

⁷ LETZ, R. *Slovenské dejiny*, IV. Bratislava 2010, s. 74 – 75.

⁸ LACKO, M. Z našej minulosti. Biskup Anton Papp. In *Mária*, roč. 22, 1982, č. 6, s. 15.

⁹ PEKAR, A. *History background of the Eparchy of Prjashév*. Pittsburgh 1968, s. 37.

¹⁰ CORANIČ, J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2013, s. 40 – 41.

¹¹ ROMSICS, I. *Trianonská mierová zmluva*. Bratislava 2006, s. 78.

Své požadavky se maďarská vláda rozhodla prosadit též silou, takže již 2. listopadu 1918 nařídila vytvářet na Slovensku ozbrojené maďarské národní gardy a občanské stráže. Když v té době začalo československé vojsko obsazovat Slovensko, aby potvrdilo zájem na jeho celistvosti, maďarské vojsko reagovalo vpádem na jeho území, přičemž se mu podařilo československou armádu vytlačit až za moravské hranice. Československé vojenské jednotky prosadily svoji suverenitu na území Slovenska až v lednu 1919 po příchodu československých legionářů z Itálie.

Situace byla komplikovaná tím, že dosud nebyla jasně stanovená demarkační linie mezi Československem a Maďarskem. Provizorní hranice se navíc neustále měnily, což způsobovalo protichůdnou interpretaci obou zúčastněných stran. Tyto změny měly rovněž vliv na duchovní správu, protože z celkových sto devadesáti farností prešovské diecéze se po vzniku Československa nacházelo dvacet na území Maďarska.¹²

Výše zmíněné rozhodně nebylo to nejhorší, co se mohlo stát. V březnu 1919 převzala v Maďarsku moc komunistická vláda Bély Kuna, jež se snažila obnovit staré hranice Uherska pod hesly komunistické Internacionály. Skutečně v noci na 30. května 1919 vpadla maďarská Rudá armáda na území Slovenska a za silného náporu vytlačila československé jednotky hluboko na sever; následně obsadila skoro třetinu Slovenska.

Na obsazeném území byla v Prešově dne 16. června 1919 vyhlášena Slovenská republika rad, což se chápalo jako jasné neuznání a zpochybnění československé suverenity na Slovensku. Zastavení maďarské ofenzívy a vytlačení maďarského vojska se podařilo teprve v srpnu 1919 po organizačních změnách a zvýšení bojových schopností československé armády.¹³ Toto politické pnutí spojené s nestabilní situací se bezpochyby dotklo i samotného prešovského biskupa, který v případném setrvávání na Slovensku již neviděl žádnou perspektivu.

Neda se přesně určit, kdy se Štefan Novák definitivně vzdalil ze svého biskupského sídla v Prešově, ale zřejmě se tak stalo na přelomu roku 1918/1919. V písemné agendě biskupa se nachází více dokumentů, které signoval v Prešově ještě v měsících říjnu až prosinci 1918. Sporadicky se též účastnil některých církevních akcí konaných v prešovském řeckokatolickém biskupství, např. dne 10. října se v Prešově zúčastnil pohřebních obřadů probošta kapituly Jozefa Mižička.¹⁴

Je proto pravděpodobné, že biskup Štefan Novák, který již delší čas pobýval v Budapešti, resp. později ve Vídni, sám vnitřně rezignoval na svůj úřad v Prešově. Toto rozhodnutí bylo výsledkem více okolností, z nichž převažovala jeho neakceptace nových společensko-politických poměrů po říjnu 1918, kdy např. odmítl podepsat přísahu věrnosti nové Československé republice.

Pominutelná nebyla ani skutečnost, že část duchovenstva včetně vysokých církevních představitelů Prešovské diecéze biskupa Štefana Nováka nepřijala a nadále nepřijímala. Příčinou tohoto stavu byly nejen jeho odborné a morální kvality [sic] pro vykonávání biskupské služby ve zcela změněných podmínkách, ale

¹² ŠMÍD, M. *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920 – 1950*. Brno 2015, s. 460.

¹³ HRONSKÝ, M. *Boj o Slovensko a Trianon 1918 – 1920*. Bratislava 1998, s. 187.

¹⁴ Národní archiv Praha, fond Ministerstvo školství, karton 799.

rovněž nevyjasněné pozadí průběhu a způsobu jeho jmenování biskupem v roce 1913 či jeho vlašný zájem o klérus diecéze a její věřící. Dalším důvodem byl rovněž fakt, že se jako uherský ordinář horlivě angažoval v maďarizačních reformách, jejichž iniciátorem byla budapeštská vláda.¹⁵

Jeho opakovaná absence v diecézi vedla k četným stížnostem věřících, kteří mu také vyčítali, že zneužívá své pravomoci, vede nevhodný život a je značně nedbalý.¹⁶ Tato slova potvrzoval pamětní spis některých slovenských kněží, který československému vyslanci u Svatého stolce Kamilu Kroftovi předal v září 1919 referent pro církevní záležitosti na ministerstvu s plnou mocí pro správu Slovenska Karol Anton Medvecký.

Ti v něm o biskupu Štefanu Novákovi mimo jiné uváděli, že tento „*primladý, úplne sosvetačený, v diecesi svojej aj pred prevratom sa veľmi málo zdržujúci, o svoje povinnosti pramálo dbajúci a len se svetskými vecami (polovačka, spravovania cudzích veľkostatkov atd.) sa zaoberajúci biskup... už za války bol tak celému kňazstvu i ľudu zošklivený, že jeho ďalším podržaním na biskupskom stolci by na tých krajoch už šíriaca sa šizma veľkých rozmerov nadobudla.*“¹⁷

Na druhé straně je třeba brát v úvahu, že váha mnohých hlasů byla tendenční a některé jejich argumenty překrouceny, aby v revoluční atmosféře doby vydaly negativní svědectví o ordináři dlícím mimo svoji diecézi. Za této situace zaslal Štefan Novák papeži Benediktovi XV. dne 1. května 1919 list, v němž mu vykreslil jak svoji osobní situaci, tak i náboženský kontext na Slovensku. Současně mu v listu nabídl i rezignaci na svěřenou funkci, pokud by to mělo přispět ke zklidnění poměrů v diecézi. Svůj odchod z biskupství, který byl podle textu již zřejmě nevyhnutelnou skutečností, vysvětloval obavou z osudu nitranského a banskobystrického biskupa, které československá vláda donutila opustit své diecéze násilím.¹⁸

Novákova rezignace rozhodně nebyla po roce 1918 jedinou změnou mezi slovenskými ordináři, ale rokování o znovuobsazení slovenských biskupských stolců mezi Svatým stolcem a Československem se vlekla v následujících letech. Spor byl nakonec vyřešen kompromisem, protože si obě strany uvědomily, že protahování sporné záležitosti poškozuje věc katolicismu na Slovensku a vede k růstu napětí, nejistoty i nervozity věřících v diecézích bez pastýře.

Teprve dne 10. listopadu 1920 oznámil kardinál Bonaventura Cerretti československému vyslanci u Svatého stolce Kamilu Kroftovi definitivní kandidatury na jednotlivé stolce, když s nimi předtím vyjádřil souhlas i státní sekretář Pietro Gasparri – Mariána Blahu do Banské Bystrice, Karla Kmetka do Nitry a Jána Vojtaššáka do Spiše. Výše zmínění biskupové byli prekonizováni papežem Benedik-

¹⁵ ŠTURÁK, P. *Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918 – 1927*. In *Blahoslavený biskup P. P. Gojdič (1888–1960) v súradniciach času a doby*. Vojtech Boháč a kol. Prešov 2006, s. 42.

¹⁶ Archiv Ministerstva zahraničních věcí České republiky v Praze (dále jen AMZV), fond Politické zprávy – Vatikán, 1920, Krofta 20. 10. 1920; Archiv Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (dále jen AGAP), fond: Bežná agenda, Spisy, inv. č. 435, r. 1919 sign. 1252.

¹⁷ AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1920, Krofta 20. 10. 1920.

¹⁸ AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 590, ff. 46 – 47.

tem XV. na zasedání tajné konzistoře dne 16. prosince 1920 a slavnostně vysvěcení dne 13. února 1921 v piaristickém kostele sv. Ladislava v Nitře.¹⁹

Z původních uherských biskupů tak nebyl po vzniku Československa v roce 1918 sesazen pouze jediný, a to košický biskup Augustín Fischer-Colbrie. Československá vláda oceňovala nejen jeho skromnost, rozvážnost a umírněnost, ale současně jeho hluboké vzdělání, přirozenou inteligenci a náboženskou horlivost. Kvitovala navíc, že je národnostně umírněný a dobře hovoří slovensky. Košický biskup tak svůj post neopustil, ale zastával jej až do své smrti v roce 1925.²⁰

Jen pro doplnění, nitranský biskup Vilmos Batthyány a banskobystrický biskup Farkas Radnay se uchýlili na území Maďarska, odkud žádali po Československu prostřednictvím maďarského vyslance u Svatého stolce Józsefa Somssiche roční penzi ve výši 150 000 korun československých. Do roku 1924 však nebylo jasné, z jakých zdrojů budou jejich penze financovány, zdali z příjmů jejich bývalých biskupství, či ze státních zdrojů, nebo z kombinace předchozích.

Než však mohlo dojít k uspokojivému vyřešení celé nepříjemné situace, Vilmos Batthyány v roce 1923 zemřel, aniž se slíbené penze dočkal, a Farkas Radnay se jejího vyplácení o rok později pro trapné průtahy s Prahou raději vzdal.²¹ Ale zpět k osobnosti Štefana Nováka.

V Budapešti, kam prešovský biskup odešel, čekal na vývoj událostí v naději na obnovu poměrů před říjnem 1918. Papežova odpověď na jeho list nepřicházela, protože bylo nejprve nezbytné, aby se Svatý stolec detailně s poměry na východě republiky seznámil, čímž mohl lépe celou situaci vnímat v širším kontextu. Délka čekání však prohlubovala kritické hlasy v biskupství, zejména z řad kněží, které považovaly Novákův návrat za nereálný či dokonce za nemožný.²²

Stížnosti na adresu biskupa Štefana Nováka přicházely rovněž od nejvyšších církevních kruhů, které byly situací střední Evropy dotčeny. Např. apoštolský nuncius ve Vídni Teodoro Valfrè di Bonzo se v listu státnímu sekretáři Pietru Gasparrimu ze dne 1. května 1919 dotkl i osoby prešovského biskupa. Zmínil jeho vyhraněné maďarské cítění i vědomí, že se zřejmě nebude moci vrátit zpět do své diecéze, a to i v případě, kdyby Slovensko získalo autonomii v rámci Uher, nicméně ocenil jeho ochotu podřídit se rozhodnutí papeže Benedikta XV.²³

S Bonzovými závěry byl rovněž ve svém sdělení ze dne 27. října 1919 ztotožněn pověřenec u československé vlády Clemente Micara, od roku 1916 Bonzův sekretář

¹⁹ AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 591, f. 43, Micara Gasparrimu 19. 10. 1920; ŠPIRKO, J. *Církevné dějiny*, II., Turčiansky Sv. Martin 1943, s. 470.

²⁰ AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1920, Krofta 21. 4. 1920; Vatikánský apoštolský archiv, fond Nunciatura v Československu, busta 49, fascikl 389, ff. 2 – 3, Markovič Marmaggimu 25. 5. 1925.

²¹ AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 15. 12. 1920, resp. Krofta 18. 12. 1920, resp. Niederle 1. 9. 1921; AA. EE. SS., fond Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 592, f. 58, Micara Gasparrimu 16. 11. 1921, resp. f. 59, Gasparri Micarovi 2. 12. 1921; KROFTA, K. *Diplomatický deník 1919 – 1922*, ed. Jindřich Dejmek, Praha 2009, s. 143; ČECHOVÁ, F. *Nitrianska diecéza v agende Ministerstva zahraničních věcí ČSR v Praze a episkopát Karola Kmečka v období I. ČSR*. In *Slovensko a Svätá stolica*. Marta Dobrotková a Mária Kohútová eds. Trnava 2008, s. 267.

²² AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 435, r. 1919, sign. 576; BESKID, M. *Ohlas ku Karpatoruskému národu*. In *Slovenský denník* 1, 1. 11. 1919, č. 209.

²³ AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 590, f. 35, Valfrè di Bonzo Gasparrimu 1. 5. 1919.

na nunciatuře ve Vídni. V něm uváděl, že biskup podle něj nemá potřebné pastorační a kněžské (!) kvality, přičemž se vyslovil za jeho bezprostřední odvolání.²⁴ Tento dojem vycházel ze zkušenosti mnohaměsíčního společného soužití v rakouské metropoli, kde se oba církevní hodnostáři po vzniku Československa nacházeli.

Clemente Micara na něho vzpomínal na začátku roku 1920 následujícími slovy: „*Mladý prešovský biskup zůstal v uplynulém roce dlouhé měsíce v Rakousku. Ve Vídni byl ubytovaný v hotelu Sacher, který je snad nejdražším hotelem ve městě. Během té doby nebyl nikdy spatřený v sutaně. Poprvé snad až tehdy, když přišel na nunciaturu. Často jsme se s ním setkali [společně s apoštolským nunciem Teodorem Valfrèem di Bonzo – pozn. Marek Šmíd] na ulici, s doutníkem v ústech, s chováním natolik ležérním, že by si nikdo nikdy nepomyslel, že je to biskup...*“²⁵

Vatikánský diplomat dále uváděl, že při osobní konverzaci na nunciatuře ve Vídni dosvědčoval Štefan Novák svůj zájem o podporu maďarského živlu na Slovensku, který upřímně podporoval; sám sekretář jej nabádal k národnostní uvědomělosti a větší náboženské horlivosti. Clementa Micara byl současně překvapen jeho malým zájmem o dění v diecézi, kterou nedávno opustil, spojenou s absencí lítosti i vzpomínkou na věřící, které v ní zanechal. Když se následně pokusil sestavit jeho morální a lidský profil, který rozvinul o svědectví tří kněží Novákovy diecéze, představil jej Svatému stolci jako muže světského života se značně uvolněným chováním a pochybnou morálkou.²⁶

Když se náboženskými poměry v Československu zabývalo dne 14. prosince 1919 na svém zasedání rovněž kardinálské kolegium, tedy Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti, dotklo se rovněž osoby zmíněného Štefana Nováka. Zprávy, které mělo od jednotlivých církevních hodnostářů dehonestující prešovského biskupa, se mu zdály každopádně natolik neuvěřitelné, že je považovalo za nezbytné ověřit. Požádalo proto jednoho z nich, státního sekretáře Svatého stolce Pietra Gasparriho, aby z autority své moci oslovil nového apoštolského nuncia v Praze Clementa Micaru a požádal jej o vysvětlení biskupova chování.²⁷

Na Gasparriho žádost o objasnění odpověděl Clemente Micara ve svém listu dne 15. února 1920. Státnímu sekretáři sdělil, že sice osobně nezná všechny maďarské biskupy na Slovensku, ale názor na prešovského si vytvořil během několika setkání na nunciatuře ve Vídni, jak již uváděl dříve. Pro vyváženější hodnocení se necítil kompetentní, ale odkázal na názory vídeňského nuncia Teodora Valfrè di Bonza a ostríhomského arcibiskupa Jánose Csernocha, kteří jej znali mnohem lépe.²⁸

²⁴ HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica 1918 – 1927 vo svetle vatikánskych prameňov*. Bratislava 2012, s. 189, resp. 209.

²⁵ AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 591, ff. 2 – 14, Micara Gasparriemu 15. 2. 1920; HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica 1918 – 1927 vo svetle vatikánskych prameňov*. Bratislava 2012, s. 209 – 210.

²⁶ AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 619, f. 50, Valfrè di Bonzo Gasparriemu 11. 2. 1921; HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica 1918 – 1927 vo svetle vatikánskych prameňov*. Bratislava 2012, s. 209 – 210.

²⁷ HELAN, P. – ŠEBEK, J. (eds.). *Československo a Svatý stolec*, II/1 Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti (1919 – 1925). Výběrová edice dokumentů, Praha 2013, s. 117 – 118.

²⁸ AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 591, ff. 2 – 14, Micara Gasparriemu 15. 2. 1920.

O tom, že Micarovy závěry, které nyní již plně vyznívaly v neprospěch Novákovy osobnosti, přijal za své i státní sekretář Svatého stolce Pietro Gasparri, tajemník Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti Bonaventura Cerretti a zřejmě i celé kardinálské kolegium, hovořil československý vyslanec Kamil Krofta v listu z Říma do Prahy dne 11. listopadu 1920. Zmínil se zde mimo jiné o tom, že „o prešovském bisk. Novákovi i Vatikán soudí nepříznivě, kdežto o mukačevském Pappovi asi nic určitého neví.“²⁹

Na základě komentářů Clementa Micary i vyjádření dalších církevních hodnostářů došel během roku 1921 papež Benedikt XV. k závěru, že je Novákovu vedení diecéze již k jejímu neprospěchu, a proto je nezbytné se jej jako jejího ordináře zbavit. Toto rozhodnutí Svatého stolce se následně pozitivně projevilo i v československo-vatikánských vztazích na počátku zmíněného roku, kdy apoštolský nuncius neskrýval vůli Vatikánu odstranit oba řeckokatolické biskupy na území Československa a nahradit je vhodnějšími ordináři; československá vláda toto rozhodnutí ráda kvitovala.³⁰

Je až překvapivé, nakolik se Kamilu Kroftovi podařilo zjistit skutečný názor církevních představitelů na osobu Štefana Nováka. Díky informační síti důvěrníků, jimiž se obklopoval, se dozvěděl, že o prešovském biskupovi Štefanu Novákovi *soudí Vatikán nepříznivě* pro jeho nekněžské chování, takže pochopil, že Svatý stolec bude rozhodně podporovat jeho sesazení a brzké nahrazení vhodnější osobou. Při rozhovoru s Bonaventurou Cerrettim bylo Kamilu Kroftovi dokonce sděleno, že „ostatně má Vatikán sám o Novákovi informace velmi nepříznivé. Nesídlí ani v Prešově, nýbrž ve Vídni a v Budapešti, a jak mi důvěrně může prozraditi, provozuje tam nějaké obchody. Proto proti němu možno zakročiti z důvodů církevní kázně, což je Vatikánu milejší a snazší, než kdyby jej musil odstraňovat jen z důvodů politických.“³¹

Celá agenda odstranění Štefana Nováka z postu prešovského řeckokatolického biskupa však byla složitější, než se na první pohled zdálo, protože spadala převážně do kompetence Kongregace pro Východní církve. Její projednávání se tak prakticky táhlo po celý rok 1921 a bylo uzavřeno teprve na začátku následujícího. Byl to zřejmě řeckokatolický duchovní a basiliánský mnich Andrej Alexander Šeptyckij, nejvyšší představitel ukrajinské řeckokatolické církve, který nakonec prosadil, aby byl Štefan Novák konečně odstraněn a na jeho místo dosazen křiževacký biskup Dionýz Njaradi.³²

Věci se daly do pohybu, když dne 2. března 1922 přijal papež Benedikt XV. Novákovu rezignaci, a současně dal apoštolskému nunciovi v Praze Clementu Micarovi instrukce pro následnému obsazení vakantního postu v Prešově.³³

Hledání Novákova nástupce bylo poměrně snadné, protože se na něm shodovali jak církevní představitelé Svatého stolce, tak političtí reprezentanti Československa. Již v červnu 1922 jej jako prešovský apoštolský administrátor nahradil

²⁹ AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1920, Krofta 11. 11. 1920.

³⁰ AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 28. 2. 1921.

³¹ AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 16. 3. 1921.

³² AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 28. 2. 1921.

³³ AA. EE. SS., Československo, IV. období, fascikl 21, f. 45, Gasparri Micarovi 2. 3. 1922.

křiževacký biskup Dionýz Njaradi, který tak v letech 1922 – 1927 spravoval dvě řeckokatolické eparchie (Prešovskou a Křiževackou) současně.³⁴

Byla to zcela promyšlená volba, která poměry na východě republiky stabilizovala. Dionýz Njaradi byl horlivým pastýřem, který se duchovně snažil povznést svoji diecézi. Inicioval vznik mnoha časopisů a spolků, kterými prohluboval náboženský život, a provedl rekonstrukci katedrály sv. Jana Křtitele v Prešově. Hrdě se hlásil k myšlenkám slovanské vzájemnosti, kdy zřídil v Prešově pobočku Spolku sv. Cyrila a Metoděje, jenž měl ústředí na Velehradě. V roce 1924 se společně s dalšími slovenskými biskupy účastnil IV. unionistického kongresu na Velehradě. Společnou pouť řeckých katolíků zorganizoval s redemptoristou Metodem Dominikem Trčkou o dva roky později.³⁵

Štefan Novák zůstal po své rezignaci trvale v Budapešti, kde se usadil jako soukromá osoba. Ačkoliv jej maďarská vláda slíbila finančně zajistit, její slib nebyl nikdy naplněn, takže Štefan Novák přežíval ve Vídni v chudobě odkázaný na štědrost svých někdejších přátel. Aby vyžil, musel postupně rozprodat svůj nábytek, obrazy a cennosti.³⁶

Tlak Svatého stolce na československou vládu, aby jej zajistila ona, rovněž nebyl celá 20. léta úspěšný. Dohody bylo dosaženo teprve v roce 1931, kdy začala být bývalému řeckokatolickému biskupovi vyplácena pravidelná renta. Finančně vyčerpán a těžce nemocen zemřel na selhání srdce v Budapešti dne 5. září 1932.³⁷

Rovněž druhý řeckokatolický biskup na Slovensku Antal Papp, představitel Mukačevské diecéze, se po roce 1918 projevoval jako rozhodný a bojovný Maďar, navíc neznalý slovenského jazyka. S ohledem na jeho duchovní kvality a bezúhonnost nesáhla československá vláda k jeho rychlé deportaci z diecéze jako v případě nitranského a banskobystrického biskupa, ale vyčkávala na jeho další politicko-náboženské postoje, které se nyní mohly projevovat loajálně. Když se tak nestalo a Antal Papp odmítal složit slib věrnosti republice, byl ze země v roce 1924 vyhoštěn. Odešel do Maďarska, kde se stal apoštolským administrátorem v Miškovci.³⁸

Pappovým nástupcem se v červenci 1924 stal rusínský řeckokatolický církevní hodnostář a politik Peter Gebej, od roku 1922 generální vikář téže diecéze, který odmítal maďarizační politiku uherské vlády na Podkarpatské Rusi a projevoval se k Československu jako loajální církevní představitel. V roce 1922 byl jmenován generálním vikářem Mukačevského biskupství a prelátem kapituly v Užhorodě a o dva roky později vysvěcen na biskupa. O tři roky později složil slib věrnosti Československé republice. Po jeho smrti v dubnu 1931 zaujal jeho post Alexander Stojka.³⁹

³⁴ CORANIČ, J. *Z dějin řeckokatolické církve na Slovensku*. České Budějovice 2014, s. 187 – 192; AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 28. 2. 1921, resp. 16. 3. 1921; AA. EE. SS., Československo, IV. období, fascikl 21, f. 45, Gasparri Micarovi 2. 3. 1922, resp. Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 619, f. 50, Valfrè di Bonzo Gasparrimu 11. 2. 1921, resp. ff. 56 – 64.

³⁵ CORANIČ, J. *Z dějin řeckokatolické církve na Slovensku*. České Budějovice 2014, s. 228 – 229.

³⁶ AA. EE. SS., Československo, IV. období, fascikl 23, ff. 14 – 15.

³⁷ PEKAR, A. *History background of the Eparchy of Prjashév*. Pittsburgh 1968, s. 38.

³⁸ AA. EE. SS., Československo, IV. období, fascikl 31, f. 29, Micara Gasparrimu 20. 1. 1923, resp. ff. 30 – 56, Micara Taccimu 20. 1. 1923.

³⁹ AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 16. 3. 1921, resp. fond Zastupitelský úřad –

Štefan Novák stál v čele Prešovské diecéze v mimořádně složité době první světové války a bezprostředně po ní. Třebaže nepatřil mezi nejhorlivější ordináře v zemi, neboť trávil dlouhé týdny mimo svoji diecézi, přispěl k modernizaci liturgické praxe, studia teologie i reformě písma. Často intervenoval za uvěznění kněze a dosáhl jejich propuštění. Ve zcela nových společensko-politických poměrech po roce 1918 byl však kritizován nejen za své četné absence a morální život, ale rovněž pro nepřijetí ze strany kněží a věřících dané diecéze. Když v průběhu roku 1919 nabídl po odchodu ze země rezignaci na svůj post, chápal tento krok především jako projev loajality ve vztahu ke Svatému stolci. V širším kontextu přispěla jeho rezignace k navázání diplomatických vztahů mezi Československem a Svatým stolicem a umožnila dosadit na jeho místo v Prešově biskupa, který dokázal své věřící oslovovat vhodnější formou pastorače s důrazem na katolický život na Slovensku.

Bibliografie

Historický archiv státního sekretariátu Svatého stolce (dále jen AA. EE. SS.)

AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 590, f. 35, Valfrè di Bonzo Gasparrimu 1. 5. 1919.

AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 590, ff. 46 – 47.

AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 591, ff. 2 – 14, Micara Gasparrimu 15. 2. 1920.

AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 591, ff. 2 – 14, Micara Gasparrimu 15. 2. 1920.

AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 591, f. 43, Micara Gasparrimu 19. 10. 1920.

AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 619, f. 50, Valfrè di Bonzo Gasparrimu 11. 2. 1921.

AA. EE. SS., fond Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 592, f. 58, Micara Gasparrimu 16. 11. 1921,

AA. EE. SS., fond Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 592, f. 59, Gasparri Micarovi 2. 12. 1921.

AA. EE. SS., Rakousko-Uhersko, III. období, fascikl 619, f. 50, Valfrè di Bonzo Gasparrimu 11. 2. 1921, resp. ff. 56 – 64.

AA. EE. SS., Československo, IV. období, fascikl 21, f. 45, Gasparri Micarovi 2. 3. 1922.

AA. EE. SS., Československo, IV. období, fascikl 23, ff. 14 – 15.

AA. EE. SS., Československo, IV. období, fascikl 31, f. 29, Micara Gasparrimu 20. 1. 1923, resp. ff. 30 – 56, Micara Taccimu 20. 1. 1923.

Vatikánský apoštolský archiv, fond Nunciatura v Československu, busta 49, fascikl 389, ff. 2 – 3, Markovič Marmaggimu 25. 5. 1925.

Národní archiv Praha, fond Ministerstvo školství, karton 799.

Archiv Ministerstva zahraničních věcí České republiky v Praze (dále jen AMZV)

AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1920, Krofta 21. 4. 1920.

AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1920, Krofta 20. 10. 1920.

AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1920, Krofta 11. 11. 1920.

AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 15. 12. 1920.

AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 18. 12. 1920.

AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 28. 2. 1921.

Vatikán, 1920 – 1939, karton 1, resp. karton 34; NĚMEC, D. *Vývoj české dominikánské provincie v letech 1905 – 1948*. Wroclav 1996, s. 38 – 39.

- AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 16. 3. 1921.
- AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Niederle 1. 9. 1921.
- AMZV, fond Zastupitelský úřad – Vatikán, 1920 – 1939, karton 1, resp. karton 34.
- Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (ďalej jen AGAP)
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 435, r. 1919, sign. 576.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 435, r. 1919 sign. 1252.
- BESKID, M.: Ohlas ku Karpatoruskému národu. In *Slovenský denník* 1, 1. 11. 1919, č. 209.
- CORANIČ, J. *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice 2014, s. 175, 187 – 192, 228 – 229.
- CORANIČ, J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2013, s. 40 – 41.
- ČECHOVÁ, F. Nitrianska diecéza v agende Ministerstva zahraničných vecí ČSR v Prahe a episkopát Karola Kmetka v období I. ČSR. In *Slovensko a Svätá stolica*. Marta Dobrotková a Mária Kohútová eds. Trnava 2008, s. 267.
- DÁŇA, R. – ŠMÍD, M. Rakousko-uherský diplomat Johann Schönburg-Hartenstein a jeho vatikánská mise v období první světové války. In *Časopis Národního muzea. Řada historická* 187, 2018, č. 3 – 4, s. 86.
- HELAN, P. – ŠEBEK, J. (eds.). *Československo a Svätý stolec*, II/1 Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti (1919 – 1925). Výběrová edice dokumentů, Praha 2013, s. 117 – 118.
- HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica 1918 – 1927 vo svetle vatikánskych prameňov*. Bratislava 2012, s. 189, 209 – 2010).
- HRONSKÝ, M. *Boj o Slovensko a Trianon 1918 – 1920*. Bratislava 1998, s. 187.
- JANKÁ, G. Vymenovanie Dr. Štefana Nováka v roku 1913 za prešovského gréckokatolíckeho biskupa. In *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí III*. Prešov 2013, s. 324 – 325.
- KROFTA, K. *Diplomatický deník 1919 – 1922*, ed. Jindřich Dejmek, Praha 2009, s. 143.
- LACKO, M. Z našej minulosti. Biskup Anton Papp. In *Mária*, roč. 22, 1982, č. 6, s. 15.
- LETZ, R. *Úsilie o vytvorenie slovenskej cirkevnej provincie 1918 – 1938*. In *Katolícka cirkev a Slováci. Úsilie Slovákov o samostatnú cirkevnú provinciu*. Zborník referátov z odborného seminára 20 rokov samostatnej slovenskej cirkevnej provincie. Peter Mulík (ed.). Bratislava 1998, s. 45.
- LETZ, R. *Slovenské dejiny*, IV. Bratislava 2010, s. 74 – 75.
- NĚMEC, D. *Vývoj české dominikánské provincie v letech 1905 – 1948*. Wroclav 1996, s. 38 – 39.
- PEKAR, A. *History background of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 37, 38.
- ROMSICS, I. *Trianonská mierová zmluva*. Bratislava 2006, s. 78.
- Schematizmus venerabilis cleri dioeceseos Fragopolensis pro anno 1921*. Prešov 1921, s. 5.
- ŠMÍD, M. *Apoštolský nuncijs v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vzťahoch v letech 1920 – 1950*. Brno 2015, s. 460.
- ŠPIRKO, J. *Cirkevné dějiny II*. Turčiansky Sv. Martin 1943, s. 470.
- ŠTURÁK, P. *Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918 – 1927*. In *Blahoslavený biskup P. P. Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Vojtech Boháč a kol. Prešov 2006, s. 42.

**TOTALITNÉ PRAKTIKY REŽIMU SLOVENSKEJ REPUBLIKY
(1939 – 1945) NA PRÍKLADE PERZEKÚCIÍ GRÉCKOKATOLÍCKEHO
DUCHOVENSTVA**

Michal CIRNER – Gabriel SZÉKELY

Totalitarian practices of the regime of the Slovak Republic (1939-1945) on the example of the persecutions of the Greek Catholic clergy

The paper brings a polemic into the theoretical discussion about the typology of the political regime of the Slovak Republic in the period 1939 - 1945 as a clerofascist regime. In recent years, it has been possible to reflect on attempts to rehabilitate this concept and defend the adequacy of applying the concept of clerical fascism to the political practice of the Slovak state. Based on the theoretical concept of authoritarianism presented by J. J. Linz, it is possible to agree with the adequacy of using the term „authoritarian“ for this political regime. However, we remind that a regime itself during its development acquired the character of „leaky totalitarianism“. We demonstrate the regime’s totalitarian practices based on a historical analysis of several examples of persecutions of Greek Catholic priests who were interned in pre-trial detention or a detention camp in Ilava. However, this form of extrajudicial persecution in the Slovak state was not avoided even by clerics of other religions. The analyzed cases of persecuted priests demonstrate certain counterparts to „clerical fascists“. Based on the plurality of opinion, we challenge the concept itself and the inadequacy of its application and even absolutization to the complicated reality of the political regime of the Slovak Republic.

Keywords: *Authoritarianism, Clerofascism, Greek-Catholic Church, Ilava, Persecution of clergy, The Slovak Republic (1939 – 1945).*

Úvod

Obdobie existencie Slovenskej republiky rokov 1939 – 1945 bolo, resp. naďalej je podrobené rozsiahlej, detailnej historicko-politologicko-sociologickej reflexii, o čom svedčí kvantum vedeckých prác; popri tom evidujeme i nezanedbateľné množstvo vedecko-popularizačnej i memoárovej literatúry. Napriek tomu – z výsostne vedeckého, politologického pohľadu – dôležitou a naďalej otvorenou otázkou ostáva rozdielna klasifikácia či typologická zaradenosť politického režimu Slovenskej republiky. V teoretickej rovine registrujeme názorové disparity, ktoré striedavo oscilujú medzi dvoma rozdielnymi kategóriami, a to „autoritatívny“, resp. „autoritársky“ a „totalitný“. Navyše sme nútení konštatovať, že v textoch publicistickej povahy, bez adekvátneho teoretického poznania, zvyčajne dochádza (aj) k používaniu takmer zmätočných výrazov ako „autoritatívno-totalitný“ alebo „totalitno-autoritatívny režim“, „režim fašistického typu“, prípadne „klérofašistický režim“.¹ A tak, snaha exaktnejšie uchopiť režim Slovenského štátu – s osobitým zacielením na koncept klérofašizmu – stala sa predmetom (aj) nášho

¹ KOPEČEK, L. *Demokracie, diktatury a politické stranictví na Slovensku*. Brno : CDK, 2006, s. 81.

skúmania, t. j. mienime vstúpiť do vyššie uvedenej polemiky historikov a politológov. V druhej časti príspevku hodláme demonštrovať totalitný, v istom zmysle „násilnícky“ charakter ľudáckeho režimu na konkrétnych príkladoch perzekúcií gréckokatolíckeho duchovenstva. Niektorí gréckokatolícki kňazi nepatrili k „obľúbencom“ vtedajšej politickej elity (zvyčajne z radov Hlinkovej slovenskej ľudovej strany) a štátno-bezpečnostných orgánov.

Pri výskume konkrétneho (nielen) nedemokratického režimu nemožno po pri teoretických východiskách opomenúť práve politickú prax, ktorá rámcuje a v mnohom spätne determinuje charakter či typologickú zaradenosť (tvárnosť) režimu. K dôležitým, resp. typickým znakom totalitných ako aj autoritárskych režimov patria práve perzekúcie so zámerom obmedziť či nahlodať slobodu konkrétneho subjektu alebo jednotlivých skupín obyvateľstva. V každodennej praxi nami sledovaného ľudáckeho režimu sa represívne postupy vzťahovali na všetkých občanov, ktorí sa adresným spôsobom kriticky vzťahovali k Slovenskému štátu a režimu ako takému. Dôvodom týchto perzekúcií nebola iba bezprostredne politická, ale aj rasová, konfesiónalna či národnostná príslušnosť. Reprezentovali rýchly a vhodný nástroj k prestavbe spoločnosti, rovnako tak k eliminácii nevhodných osôb alebo skupín obyvateľstva, považovaných za nepriateľov štátu.² Pred represívnymi postupmi štátno-bezpečnostných orgánov režimu neunikli ani veriaci, resp. časť duchovenstva. Na základe udaní z rôznych priestupkov voči platným zákonom boli zaistení a v nejednom prípade bez náležitého súdneho procesu („mimosúdne perzekúcie“)³ umiestňovaní do vyšetrovacích väzieb alebo odvlečení do tzv. zaistovacieho (koncentračného) tábora v Ilave. V tejto najbežnejšej forme perzekúcie sa ocitli aj kňazi z radov menšinových cirkví, medzi ktorými sa nachádzala aj gréckokatolícka cirkev. Časť gréckokatolíckych klerikov, ale aj radoví veriaci zapadli do scenára reštrikcií a hľadania vnútorného nepriateľa režimu; týmto spôsobom Slovenský štát zneužil svoj náboženský charakter ako zástierku na zakrytie rôznych politických nárokov. Navyše, v slovenskej spoločnosti absentovala religiózna jednota, a to aj napriek neraz proklamovanej kresťanskej orientácii štátu.

Vyššie zmienený problém, otázka perzekúcií gréckokatolíckeho duchovenstva v politickom režime Slovenskej republiky (1939 – 1945) nebola doposiaľ v slovenskej historickej vede predmetom sústredenejšieho výskumu. Všeobecné východisko k skúmaniu právnych aspektov perzekúcií, t. j. analýzu trestného práva platného na Slovensku v inkriminovanom období, ponúkajú predovšetkým práce historikov, z ktorých možno spomenúť najmä O. Podoleca⁴ a K. Zavadskú.⁵

² LETZ, R. *Slovenské dejiny V (1938 – 1945)*. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2012, s. 128.

³ LACKO, M. *Slovenská republika 1939 – 1945*. Bratislava : Perfect, a. s. a ÚPN, 2008, s. 146.

⁴ PODOLEC, O. Perzekúcie a právny poriadok na Slovensku v rokoch 1938 – 1945. In *Perzekúcie na Slovensku v rokoch 1938 – 1945*. Peter Sokolovič. Bratislava: ÚPN, 2008, s. 23 – 32; PODOLEC, O. Politický systém Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1945. In *Slovenská republika 1939 – 1945*. Katarína Hradská – Ivan Kamenec (eds.). Bratislava : VEDA, 2015, s. 105 – 144.

⁵ ZAVACKÁ, K. *Právne formy perzekúcie a trestné právo na Slovensku v rokoch 1938 – 1945*. Bratislava : VEDA, 2017. 200 s.; ZAVACKÁ, K. Politické trestné činy pred Slovenským najvyšším súdom v rokoch 1939 – 1944. Bratislava : VEDA, 2013. 189 s.; ZAVACKÁ, K. Právo na ceste Slovenska od demokracie k totalite (Slovensko od 6. októbra 1938 do 14. marca 1939). In *Čes-*

Z úzkeho okruhu cirkevných historikov sa k danej téme aspoň čiastočne vyjadrili P. Borza⁶ a J. Coranič;⁷ obaja sa dlhodobo zaoberajú dejinami gréckokatolíckej cirkvi. Vo svojich prácach síce uvádzajú mená internovaných gréckokatolíckych kňazov, v niektorých prípadoch stručne popisujú dôvody ich zaistenia, avšak bez bližšieho vysvetlenia okolností vyšetrovania a následnej internácie. Čiastkové informácie o väzbe uvalenej na gréckokatolíckych kňazov možno nájsť aj v biografických zbierkach arcibiskupa a metropolitu J. Babjaka.⁸ Celkovo však, vo vzťahu k naznačenému problému, možno hovoriť o informačnom deficite či istom „dlhu“ zo strany bádateľov, resp. výskumníkov.

Cieľom tejto štúdie je prehĺbiť mieru poznania zmienených historických udalostí, t. j. na konkrétnych príkladoch perzekúcie gréckokatolíckeho duchovenstva demonštrovať mieru porušovania ľudských práv a slobôd v Slovenskom štáte, ktorý podľa preambuly Ústavy z 21. júla 1939 „ako vykonávateľ sociálnej spravodlivosti a strážca všeobecného dobra v súladnej jednotnosti“ hodlá mravným a politickým vývojom docieľiť „najvyšší stupeň blaha spoločnosti i jednotlivcov“. A tak, je historickým „nedorozumením“, že štát identifikujúci sa s kresťanstvom proskriboval gréckokatolícku (uniatskú) cirkev, ktorá inštitucionálne prináleží k Vatikánu, resp. kresťanskému Západu? Aj preto budeme skúmať, presnejšie polemizovať, do akej miery „zlovestný“ pojem, resp. koncept klérofašizmu možno aplikovať na politický režim Slovenskej republiky.

Pri spracovaní analytickej časti príspevku vychádzame z viacerých prameňov. Východiskovým zdrojom sú pre nás materiály z Archívu gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov (AGAP), kde excerpujeme primárne dokumenty z fondov „Prezidiálne spisy“, „Bežná agenda“ a „Gréckokatolícky vikariát Michalovce (GKVM)“. Čerpáme taktiež z dokumentov domácich štátnych archívov, predovšetkým Slovenského národného archívu (SNA) v Bratislave, z fondu Ministerstva zahraničných vecí (MZV) a Ústredne štátnej bezpečnosti (ÚŠB), ako aj zo spisov Štátneho archívu v Prešove – Nižná Šebastová, z fondu Šarišsko-zemplínska župa: Štátna

ko-slovenská historická ročenka. Brno : Masarykova univerzita, 2006, s. 341 – 382; ZAVACKÁ, K. Právne nástroje novej moci. Politické perzekúcie na Slovensku 1938 – 1939. In *Forum Historiae*. ISSN 1337-6861, 2019, roč. 13, č. 1 s. 40 – 56.

⁶ BORZA, P. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*. Prešov : Petre, n. o., 2018, s. 74 – 75; BORZA, P. *Gréckokatolícka cirkev a Židia na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*. Prešov : Petra, n. o., s. 30 – 31; BORZA, P. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939 – 1945)*. Prešov : PETRA, n. o., 2006, s. 151 – 152; BORZA, P. Perzekúcie gréckokatolíckych duchovných. In *Perzekúcie na Slovensku v rokoch 1938 – 1945*. Peter Sokolovič. Bratislava: ÚPN, 2008, s. 424 – 439; BORZA, P. Pôsobenie kňaza a spisovateľa Štefana Sebestiána Sabola OSBM na Slovensku v rokoch 1939 – 1948. In *Theologos*. ISSN 1335-5570, 2011, 2, s. 197.

⁷ CORANIČ, J. *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2015, s. 254 – 255; CORANIČ, J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 104 – 105; CORANIČ, J. Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Slovenskej republike v rokoch 1939 – 1940. In *Slovensko medzi 14. marcom 1939 a salzburskými rokovaniami*. Martin Pekár – Richard Pavlovič (eds.). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta – UNIVERSUM, 2007, s. 129 – 131.

⁸ BABJAK, J. *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. Zväzok I*. Prešov : Petra, 2016. 640 s.; BABJAK, J. *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. Zväzok II*. Prešov : Petra, 2011. 590 s.

bezpečnosť 1940 – 1944. Predložený príspevok má preto povahu mikroanalýzy s aplikáciou primárne synchronného datovania udalostí, sekundárne diachrónneho prístupu, čím sledujeme ambíciu prepojiť teoretický rozmer/výsledok bádania s konkrétnou historickou analýzou. Pri spracovaní zvolenej témy využívame základné (štandardné) metódy vedeckého výskumu – analýzu, syntézu, indukciu, dedukciu a komparatívnu metódu.

Problém klasifikácie politického režimu Slovenskej republiky (1939 – 1945)

V príspevkoch politologickej a historickej proveniencie pretrváva pri hodnotení a klasifikácii politického režimu Slovenskej republiky typologická nejednoznačnosť. Niekedy táto neurčitá klasifikácia pramení iba v nevedomosti a mylných záveroch, neraz v terminologickej neujasnenosti či pojmovej mäteži, aj v zámere „onálepkovať“ režim za taký, akým v skutočnosti nebol. Pod touto nálepkou možno chápať aj označenie „klérofašistický“. Na druhej strane možno súhlasiť s tvrdením, že akákoľvek úprimná snaha o profesionálnu objektivnosť, nestrannosť a netendenčnosť – s komplexnou analýzou komponentov a znakov tohto režimu – je už vopred oslabená mnohorozmernosťou, multikauzálnosťou problematiky a ďalšími faktormi, ktoré zohrávajú značný význam pri interpretácii uvedeného obdobia slovenských dejín.⁹

Z politologického hľadiska je nevyhnutné pri klasifikácii akéhokoľvek politického režimu vychádzať z určitého teoretického rámca (konceptu). Ako jeden z vhodných metodologických nástrojov sa v 60. rokoch 20. storočia vyprofiloval teoretický koncept politológa J. J. Linza, ktorý vymedzil základné premenné k analýze totalitárnych, ale aj autoritárskych režimov, ako novej pojmovej kategórie vo výskume nedemokratických režimov. Zo slovenských autorov tento prístup vo svojich prácach zohľadnili napríklad R. Letz,¹⁰ M. Katuninec,¹¹ I. Baka,¹² no predovšetkým Z. Tokárová,¹³ ktorá sa prezentuje striktným názorom, že v režime Slovenskej republiky prevažujú štrukturálne znaky charakteristické skôr pre autoritarizmus než totalitarizmus. Hoci priznáva, že samotný režim prechádzal dynamickým vývojom, jej analýza vychádzala predovšetkým zo štrukturálneho,

⁹ KATUNINEC, M. Režim slovenského štátu a jeho vývojové konotácie. In *Slovenský štát 1939 – 1945: predstavy a realita*. Martina Fiamová – Ján Hlavinka – Michal Schvarc a kol. Bratislava : Historický ústav SAV, 2014, s. 125.

¹⁰ LETZ, R. *Slovenské dejiny V (1938 – 1945)*. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2012, s. 71 – 74; 88 – 89; 115.

¹¹ KATUNINEC, M. Režim slovenského štátu a jeho vývojové konotácie. In *Slovenský štát 1939 – 1945: predstavy a realita*. Martina Fiamová – Ján Hlavinka – Michal Schvarc a kol. Bratislava : Historický ústav SAV, 2014, s. 125 – 136.

¹² BAKA, I. 2010. *Politický systém a režim Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1940*. Bratislava : Vojský historický ústav. 322 s.

¹³ TOKÁROVÁ, Z. Slovenský štát: Režim medzi teóriou a politickou praxou. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2016, s. 35 – 56; TOKÁROVÁ, Z. Nedemokratické režimy podľa Juana J. Linza a štátny režim na Slovensku 1939 – 1945 v jeho typológii. In *Človek a spoločnosť*. ISSN 1335-3608, 2015, roč. 18, č. 4, s. 20 – 40; TOKÁROVÁ, Z. Autoritatívny či autoritársky? K terminológii klasifikácie nedemokratických režimov. In Tomáš Hradecký – Pavel Horák – Pavel Boštík et al.: *České, slovenské a československé dejiny 20. storočia*. Hradec Králové : Univerzita Hradec Králové, Filozofická fakulta, 2014, s. 329 – 340.

statického hľadiska. Z tohto dôvodu by mal byť režim Slovenskej republiky označovaný výhradne pojmom autoritársky.

Hoci uvedený prístup je (nielen) z metodologického hľadiska korektný a legitímny, samotný fakt dynamickosti režimu je potrebné naďalej zohľadniť. Aplikácia Linzovej typológie a jeho troch premenných¹⁴ v analýze reálií politického a spoločenského života Slovenskej republiky preukazuje, že tento politický režim nemožno chápať výlučne staticky, keďže počas svojej šesťročnej existencie prešiel určitým vývojom, ktorý determinovali nielen vnútropolitické, ale aj zahraničnopolitické faktory a okolnosti. Z tohto dôvodu možno politický systém Slovenskej republiky považovať za určitý „hybridný model“, na konečnej podobe ktorého sa podpísalo viacero faktorov – ústavné tradície ČSR, vývoj zahraničnej politiky Nemecka voči Slovensku ako satelitnému štátu, vnútorné hodnotovo-ideologické a personálne „prnutie“ v rámci HSLS, dominancia prívržencov konzervatívneho krídla v legislatívnom procese atď.¹⁵ Politický režim od svojho etablovania až do roku 1940 nevykazoval a ani sa nepribližoval k hlavným znakom totalitarizmu, ktoré predostreli vo svojich teoretických konceptoch C. Friedrich a Z. Brzezinski¹⁶ alebo J. J. Linz.¹⁷ V uvedenom období jednoznačne zapadal do kategórie autoritárskych režimov a spočíval na troch základných pilieroch – *kresťanskom, korporatívne-stavovskom a národnom*.¹⁸ Katolícka cirkev, vyššia i nižšia hierarchia bola prepojená s režimom (napr. Štátna rada) a bola aj nesporne jeho oporou. Ako však uvádza J. J. Linz, „heteronómna kontrola ideologického obsahu katolíckeho myslenia univerzálnou cirkvou, obzvlášť pápežom, je jednou z najvýznamnejších prekážok vytvorenia skutočného totalitárneho systému nedemokratickými vládcami“, ktoré chcú implementovať katolícku sociálnu náuku do svojich krajín.¹⁹ Povedané ináč, univerzalistický rozmer, obsah, odkaz kresťanstva – „*Kristus povoláva všetkých*“ –, resp. kresťanstvo ako také sa nemohlo stať fundamentom totalitárnej ideológie, pretože svojím univerzalizmom odporovalo nielen partikularizmu, ale aj sekulárnej podstate totalitnej ideológie národného socializmu. Navyše, z hľadiska miery limitovaného pluralizmu možno vo vzťahu k cirkvi hovoriť o existencii tzv. semiopozície či pseudoopozície.²⁰

¹⁴ Konkrétne: a) limitovaný politický pluralizmus; b) mentalita verzus ideológia; c) politická mobilizácia.

¹⁵ PODOLEC, O. Politický systém na Slovensku v rokoch 1938 – 1945 vo svetle jeho zahraničných vzorov (historicko-právny komparatívny pohľad). In *Totalitarismus 3*. Ivo Budil – Tereza Zíková (eds.). Ústí nad Labem : DRYADA, 2007, s. 141.

¹⁶ FRIEDRICH, C. J. (ed.). *Totalitarianism*. New York : Grosset & Dunlap, 1954, s. 52 – 53; FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. K. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. New York : Frederick A. Praeger, 1962, s. 9 – 10.

¹⁷ LINZ, J. J. *Totalitarian and authoritarian regimes*. London : Lynne Rienner Publishers, Inc., 2000, s. 70.

¹⁸ KOPEČEK, L. *Demokracie, diktatury a politické stranictví na Slovensku*. Brno : CDK, 2006, s. 88 – 89.

¹⁹ LINZ, J. J.: *Totalitarian and authoritarian regimes*. London : Lynne Rienner Publishers, Inc., 2000, s. 77.

²⁰ Bližšie pozri: HLOUŠEK, V. – KOPEČEK, L. (eds.). *Demokracie. Teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*. Brno : Masarykova univerzita, 2011, s. 270 – 271.

Ak zhodnotíme vývoj a charakter politického režimu v rokoch 1938 až 1940, môžeme súhlasne s politológmi M. Katunincom, L. Kopečkom a poučení J. J. Linzom povedať, že sa najviac priblížil k tzv. organicko-etatistickému autoritárskemu režimu (*Organic Statism Regime*).²¹ Vzhľadom na vonkajší tlak nacistického Nemecka k stabilnému etablovaní tohto režimu na Slovensku nedošlo.

Rozhodujúcim a prelomovým faktorom vo vývoji politického režimu na Slovensku bol tzv. salzburský diktát v roku 1940. Po nátlaku A. Hitlera na prezidenta J. Tisa došlo k personálnym zmenám vo vládných štruktúrach. Prijatím druhého zákona o HSLS bol zavedený tzv. vodcovský princíp po vzore nacistického Nemecka. Politický systém od roku 1940 preukazoval zreteľnejší posun k totalitarizmu najmä v rovine smerovania od mentality k ideológii. Konzervatívno-katolícka elita HSLS, reagujúc na požiadavku radikálneho krídla dôsledne aplikovať *14 bodov národného socializmu* do praxe, nemala ambíciu opustiť kvázikresťanské piliere. Napriek odporu Vatikánu a predstaviteľov cirkevnej hierarchie sa však pokúsila o akúsi „hybridnú“ syntézu kresťanských princípov s nacistickou ideológiou. Okrem uvedeného pohybu od mentality k ideológii sa režim najmarkantnejšie k totalitarizmu posunul prostredníctvom prijatej legislatívy, na základe ktorej pripravil židovské etnikum o ľudské práva a slobody, resp. štatút občana. Hoci antisemitské zákonodarstvo bolo prítomné už v počiatkoch režimu, od roku 1940 sa tento stav zhoršil kvôli požiadavke radikálov definitívne riešiť „židovskú otázku“ cestou hromadných deportácií do koncentračných táborov.²² V neposlednom rade sa posun režimu smerom k totalite prejavil aj zvýšením intenzity represívnych opatrení voči nepohodlným osobám v republike, medzi ktorými boli okrem reprezentantov katolíckych cirkví aj predstavitelia nekatolíckych cirkví, resp. náboženských spoločností. Hlavnú úlohu v tomto smere zohrávala Ústredňa štátnej bezpečnosti (ÚŠB), ktorá bola založená v januári 1940 a v roku 1942 získala štatút samostatného odboru pri Ministerstve vnútra.²³ Táto mocenská páka režimu so širokými právomocami podliehala priamo ministrovi vnútra a plnila úlohu štátnej polície (popri nemeckom Gestape); odhaľovala protištátne činy a sledovala podozrivé osoby.²⁴ Perzekúcie politických odporcov režimu²⁵ sa uskutočňovali

²¹ KATUNINEC, M. Režim slovenského štátu a jeho vývojové konotácie. In *Slovenský štát 1939 – 1945: predstavy a realita*. Martina Fiamová – Ján Hlavinka – Michal Schvarc a kol. Bratislava : Historický ústav SAV, 2014, s. 126; KOPEČEK, L. *Demokracie, diktatury a politické stranictví na Slovensku*. Brno : CDK, 2006, s. 90 – 91; LINZ, J. J. *Totalitarian and authoritarian regimes*. London : Lynne Rienner Publishers, Inc., 2000, s. 208 – 216.

²² KOPEČEK, L. *Demokracie, diktatury a politické stranictví na Slovensku*. Brno : CDK, 2006, s. 94.

²³ CHREŇOVÁ, J. *Štruktúra ústredných orgánov na Slovensku v rokoch 1939 – 1945 : Prehľad*. Bratislava : Archívna správa MV SSR, 1977, s. 71 – 72; PEKÁR, M. Politický systém prvej SR so zreteľom na postavenie regiónu (štruktúrna analýza s príkladom Šarišsko-zemplínskej župy). In *Regionálne dejiny a dejiny regiónov*. Martin Pekár – Patrik Derfiňák (eds.). Prešov : Katedra dejín FHPV PU v Prešove, 2004, s. 199 – 200.

²⁴ BAKA, I. *Politický systém a režim Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1940*. Bratislava : Vojenský historický ústav, 2010, s. 231 – 232.

²⁵ V tejto rovine O. Podolec rozlišuje tri druhy perzekúcií: 1) postihy na základe platného trestného práva, aplikované relatívne nezávislým justičným aparátom; 2) opatrenia vykonávané na základe špecifických účelových právnych noriem, ktoré boli v rozpore s demokratickými princípmi a ústavou; 3) represívne opatrenia voči jednotlivcom a skupinám obyvateľstva bez právneho základu (tzv. excesy mocensko-represívneho aparátu). Bližšie pozri: PODOLEC, O. Perzekúcie

„ignoranciou“ nezávislých súdov a na základe časovo neobmedzenej „preventívnej“ väzby. Za týmto účelom bol zriadený aj tzv. zaisťovací (koncentračný) tábor v Ilave. Zavedením tzv. preventívnej väzby dochádzalo k porušovaniu všeobecne platných zásad trestného práva, nakoľko orgán štátnej moci, t. j. ÚŠB svojvoľne a bez riadneho verdiktu súdu do tohto zariadenia posielala kohokoľvek, kto bol obvinený z protištátnej činnosti.²⁶ Hodno dodať, že zmienená tendencia je typická nielen pre totalitárne režimy. Dominancia politickej elity prostredníctvom zatýkania, rozvracania i likvidácie slobody, autonómneho individuálneho, kolektívneho alebo inštitucionálneho správania sa s cieľom posilniť totalitu, t. j. moc úradov, štátu na úkor autonómie, je typickým znakom všetkých moderných autoritárskych režimov.²⁷

Jednoznačne zaradiť, kategoriálne vymedziť/definovať politický režim Slovenskej republiky obdobia rokov 1940 – 1942 je z hľadiska Linzovej typológie komplikované. Podľa L. Kopečka sa režim v tomto období iba čiastočne priblížil k totalitárnemu zriadeniu, a to podľa šesťbodovej klasifikácie C. Freidricha a Z. Brzezinského. V uvedenom zmysle sa režim prejavil ako určitá „deravá“ totalita. Ak však uplatníme Linzovu typológiu, do úvahy prichádzajú dve možnosti – *defektný totalitarizmus* alebo *pretotalitný režim*.²⁸

Posledná fáza (1942 – 1945) existencie SR bola poznačená všeobecnou depolitizáciou a deideologizáciou, prostredníctvom ktorých režim odolával tlaku Nemecka opätovne obnoviť transporty židovského obyvateľstva. Vládny tábor charakterizovala názorová a ideová heterogenita, ktorá sa prejavovala aj stratou „vernosti“ k ideológii národného socializmu. Vo všeobecnosti je badateľný regres, postup, „pád“ režimu k inej, menej ideologickej a mobilizačnej forme. K obnove organicko-etatistického režimu však nedošlo.²⁹ Jedným z kľúčových faktorov tohto regresívneho pohybu bolo vypuknutie SNP v auguste 1944, po potlačení ktorého slovenská politická reprezentácia stratila reálny politický vplyv na správu

a právny poriadok na Slovensku v rokoch 1938 – 1945. In *Perzekúcie na Slovensku v rokoch 1938 – 1945*. Peter Sokolovič (ed.). Bratislava : ÚPN, 2008, s. 23.

²⁶ PODOLEC, O. Perzekúcie a právny poriadok na Slovensku v rokoch 1938 – 1945. In *Perzekúcie na Slovensku v rokoch 1938 – 1945*. Peter Sokolovič (ed.). Bratislava : ÚPN, 2008, s. 27 – 28; PODOLEC, O. Politický systém Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1945. In *Slovenská republika 1939 – 1945*. Katarína Hradská – Ivan Kamenec (eds.). Bratislava : VEDA, 2015, s. 110; LETTRICH, J. *Dejiny novodobého Slovenska*. Martin: Nadácia Dr. Jozefa Lettricha, 2012, s. 137 – 138; MEDVECKÝ, M. Ústredňa štátnej bezpečnosti od jej vzniku po Salzburg. In *Slovensko medzi 14. marcom 1939 a salzburskými rokovaniami*. Martin Pekár – Richard PAVLOVIČ (eds.). Prešov : UNIVERSUM, 2007 s. 67 – 76; MEDVECKÝ, M. Vznik Ústredne štátnej bezpečnosti. In *Pamäť národa*. ISSN 1336-6297. Roč. 2, č. 2, 2006, s. 24 – 35.

²⁷ PERLMUTTER, A. *Modern Authoritarianism: A Comparative Analysis*. New Haven, London : Yale University Press, 1981, s. 25.

²⁸ Uvedené dva typy režimov reprezentujú tranzičné pozície medzi krajným autoritarizmom a totalitárnym režimom. Rozdiel medzi týmito dvoma režimami je v smerovaní ich vývoja. Samotný defektný totalitarizmus sa vyznačuje zastavením vývoja smerom k totalite takpovediac tesne pred cieľom, pričom nie je vylúčený ani reverzný pohyb smerom k inému, liberálnejšiemu autoritárskemu režimu. Blížšie pozri: KOPEČEK, L. *Demokracie, diktatury a politické stranictví na Slovensku*. Brno : CDK, 2006, s. 96 – 97; LINZ, J. J. *Totalitarian and authoritarian regimes*. London : Lynne Rienner Publishers, Inc., 2000, s. 240 – 245.

²⁹ KOPEČEK, L. *Demokracie, diktatury a politické stranictví na Slovensku*. Brno : CDK, 2006, s. 98 – 99.

krajiny. Ani záverečná okupácia nemeckými vojskami spolu s obnovou deportácií Židov nedokázali zvrátiť postupnú eróziu systému, apatiu obyvateľstva a spoločensko-politickú neangažovanosť ľudí v systéme.³⁰

Prostredníctvom aplikácie Linzovho typologického modelu totalitárnych a autoritárskych režimov na realitu politického systému Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1945 možno hovoriť o jeho dynamickej, „evolučnej“ povahe. Samotný režim počas svojej existencie nenadobudol trvalejšiu a stabilnejšiu podobu z hľadiska „potrieb“ politologickej teórie. Napriek tomu, z hľadiska štandardných politologických typológií, možno režim Slovenskej republiky jednoznačne označiť za autoritársky, pričom sa v čase sprisnenia protizhidskej legislatívy, radikalizácie ideologických východísk a zavádzania represívnych opatrení voči svojim občanom preukázateľne vychýlil smerom k totalitarizmu. Z tohto dôvodu označiť režim Slovenskej republiky rokov 1939 – 1945 za totalitný sa ukazuje rovnako legitímne, avšak s akceptáciou vyššie naznačených výhrad. V uvedenej optike nazerania preto môže nastať ďalšia názorová polemika či konfrontácia so závermi niektorých autorov. Ako príklad poslúži konštatovanie historika P. Mulíka, ktorý uvádza, že režim Slovenskej republiky nemožno označiť za totalitný, skôr autoritativný aj preto, že „v zmysle katolíckej sociálnej náuky neupieral jednotlivcovi a rodine právo na osobnú slobodu, výchovu a majetok.“³¹ Takto formulovaný záver avšak opomína fakt upierania týchto práv (ako aj slobôd) pauperizovaným a ostrakizovaným menšinám (Židom, Rómom, politickým oponentom režimu atď.). Navyše, perzekvovanie gréckokatolíckych kňazov formou ich internácie do Ilavy vystavovalo ich rodiny zložitým existenčným problémom, keďže jednou z pridružených foriem tejto perzekúcie bolo pozastavenie vyplácania finančnej podpory kňazom vo forme kongruy.

Absencia spoločného konsenzu, resp. existencia „názorových nožníc“ medzi (nielen) slovenskými historikmi a politológmi pretrváva aj v otázke vhodnosti a adekvátnosti aplikácie pojmu klérofašizmus (*clerofascism*) na označenie politického režimu Slovenskej republiky. Západná historiografia používa(la) synonymický pojem „klerikálny fašizmus“ (*clerical fascism*), avšak neraz v iných konotáciách, resp. aplikovala ho na odlišné historické kontexty. Viacerí zahraniční autori uvádzajú ako príklad (aj) režim Slovenského štátu.³² Existujú však aj kritické názory, podľa ktorých je tento pojem napríklad „príliš široký na dôsledné použitie“,³³ čo v konečnom dôsledku poukazuje na heuristickú vyprázdnenosť konceptu.

³⁰ LINZ, J. J. *Totalitarian and authoritarian regimes*. London : Lynne Rienner Publishers, Inc., 2000, s. 135.

³¹ MULÍK, P. Katolícka cirkev a politika Slovenskej republiky 1939 – 1945. In *Slovenská republika (1939 – 1945)*. Ján Bobák (ed.). Martin : Vydavateľstvo Matice Slovenskej, 2000, s. 108.

³² Bližšie pozri: KUBÁT, M. – KUBÁTOVÁ, H. The priest and the state: Clerical fascism in Slovakia and theory. In *Nations and Nationalism*. ISSN 1469-8129, 2021, Vol. 27, No. 3, s. 1 – 16; POLLARD, J. 'Clerical Fascism': Context, Overview and Conclusion. In *Totalitarian Movements and Political Religions*. ISSN 1469-0764, 2007, Vol. 8, No. 2, s. 433 – 446; FELDMAN, M. – TURDA, M. 'Clerical Fascism' in Interwar Europe: An Introduction. In *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2007, Vol. 8, No. 2, s. 205 – 212; EATWELL, R. Reflections on Fascism and Religion. In Ami Pedahzur – Leonard Weinberg (eds.). *Religious Fundamentalism and Political Extremism*. London : Frank Cass, 2004, s. 149 – 171.

³³ MORO, R. Church, Catholics and Fascist Movements in Europe: An Attempt at Comparative

Zároveň, spôsob, akým je tento pojem aplikovaný na politickú prax konkrétnych režimov, môže v konečnom dôsledku dospieť k situácii, ktorú taliansky politológ G. Sartori nazval konceptuálnym rozšírením (*conceptual stretching*), prípadne prílišným generalizovaním pojmu.³⁴ Táto tendencia znamená, že samotný koncept sa stáva vágnym, amorfným a ťažko aplikovateľným.³⁵

V jednej z najnovších definícií zo slovenského prostredia – mienime všeobecnú encyklopédiu s názvom *Beliana*, ktorá vychádza vo vydavateľstve Veda od roku 1999 – sa uvádza, že v modernej slovenskej i zahraničnej historiografii a politológii sa už pojem klérofašizmus nepoužíva.³⁶ Rovnako aj podľa R. Michelka je označenie režimu Slovenskej republiky za „klérofašistický“ sporné, keďže ide o evidentne nespojitelné kategórie antikrestánskeho fašizmu s katolíckym klérom.³⁷ Dnes už je tento prístup zjavne neakceptovateľný; aj preto možno pripomenúť konštatovanie I. Ognyanovej: „*Ak medzi autormi existuje zhoda, je to v tom, že všetky tieto problémy sú veľmi náročné na interpretáciu a že v ich spracovaní je veľa bielych miest, ktoré sa musia čo najrýchlejšie naplniť.*“³⁸

Historik J. Drábik v monografii z roku 2019 upozornil, že z hľadiska štúdia fašizmu a kategorizácie režimov sú Hlinkova slovenská ľudová strana a (vojnový) Slovenský štát zložitými prípadmi. Pri komparácii fašistického Talianska so Slovenským štátom nenájdeme v slovenskom prípade to, čo by tento režim robilo skutočne fašistickým. Aj preto režim Slovenského štátu prirovnáva k spiatocníkovej, pravicovejšej a klerikálnejšej verzii režimu vo francúzskom Vichy alebo v zmysle Ústavy Slovenskej republiky z júla 1939 vidí podobnosti skôr s režimom Dollfussa v Rakúsku či Salazara v Portugalsku ako s talianskym fašizmom či nemeckým nacizmom. Slovenský štát nemal vypracovanú celistvú ideológiu, o ktorú by sa mohol opierať a ktorá je charakteristickou črtou fašistických (totalitných) režimov. Autor sa preto prikláňa k názorom historikov I. Kamenca a L. Liptáka, ktorí označili Slovenský štát ako „diktatúru s fašistickými prvkami“,³⁹ čo je síce výstižné hodnotenie, ale opäť iba prispieva k typologickej nejednoznačnosti. Dodajme, že na inom mieste sa L. Lipták sarkasticky pýta, či azda toto je „liberálny fašizmus“?⁴⁰

Analysis. In *Catholicism and Fascism in Europe 1918 – 1945*. Jan Nelis – Anne Morelli – Danny Praet (eds.). Catholicism and Fascism in Europe 1918 – 1945. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015, s. 70.

³⁴ SARTORI, G. Comparing and Miscomparing. In *Journal of Theoretical Politics*. ISSN 1460-3667, 1991, Vol. 87, No. 4, s. 249, 254.

³⁵ SARTORI, G. Concept Misinformation in Comparative Politics. In *The Americal Political Science Review*. ISSN 1970, Vol. 64, No. 4, s. 1034; COLLIER, D. – MAHON, J. E. Conceptual „Stretching“ Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis. In *American Political Science Review*. Vol. 87, No. 4, 1993, s. 846.

³⁶ Klérofašizmus [online]. *Encyclopaedia Beliana*, [cit. 2021-11-17]. Dostupné na internete: <<https://beliana.sav.sk/heslo/klerofasizmus>>.

³⁷ MICHELKO, R. *Slovenská republika v rokoch 1939 – 1945 – štúdie*. Bratislava: Politologická odbor Maticе slovenskej, 2014, s. 8.

³⁸ OGNYANOVA, I. *Religion and Church in the Ustasha Ideology*. In *Croatia Christiana periodica*. ISSN Vol. 33, No. 64 (2009). pp. 157 – 190. P. 162.

³⁹ DRÁBIK, J. *Fašizmus*. Bratislava : Premedia, 2019, s. 463 – 467.

⁴⁰ LIPTÁK, Ľ. *Slovensko v 20. storočí*. Bratislava : Kalligram, 1998, s. 210.

V každom prípade, nadužívanie pojmu klérofašizmus v nedávnych časoch (socializmu) tento pojem zdiskreditovalo a malo jednoznačné zámery. Ako upresňuje A. Hruboň, vo všeobecnosti sa považuje termín klérofašizmus za produkt marxisticko-leninskej historiografie éry po februári 1948; išlo o snahu zakotviť cirkev a fašizmus vo vzájomne kompromitujúcej korelácii, čím „zabili dve muchy jednou ranou“. Napriek istým snahám dať mu vedeckú váhu, marxisticko-leninská historiografia tento termín používala veľmi vágne ako ideologickú zbraň proti oponentom komunistického režimu, čo malo za následok, že tento pojem bol dlhé roky po novembri 1989 vnímaný ako ideologicky tendenčný, sprofanovaný.⁴¹ Navyše, M. Szabó vo svojom komentári pripomína, že ideológovia komunistického režimu sa snažili vo verejnosti podnieť pocit, že stanovisko kresťanských cirkví k fašizmu / nacizmu bolo v princípe zmierlivé, čo vzápätí dopĺňa tvrdením o tom, že nacistické spravodajské zložky pokladali slovenskú katolícku cirkev za potenciálne nespoľahlivú, neskôr až podvratný prvok. Ďalej poznamenáva, že napriek tomu sa našli jednotlivci z radov duchovenstva, ktorí v tomto prostredí prešli na pozície nacizmu.⁴² Szabó sa snaží „rehabilitovať“ pojem klérofašizmus, ale naplniť ho iným obsahom.

V štúdií s názvom *Klérofašizmus? Katolicizmus a radikálna pravica v stredoeurópskom kontexte (1918 – 1945)* Szabó tvrdí, že mnohých historikov láka aplikovať termín klérofašizmus na režimy celých štátov (Rakúsko, Slovensko, Chorvátsko atď.), avšak štúdie národných prejavov klérofašizmu by sa mali zamerať skôr na fašizáciu zdola, jednotlivcami, ako sú duchovní, teológovia, katolícki intelektuáli, novinári a účastníci intelektuálnych fór, ktoré by so svojím radikalizovaným vnímaním náboženstva mohli mať potenciál ovplyvňovať myslenie verejnosti a priamo ovplyvniť konanie ľudí.⁴³ Teoretické zmocnenie sa témy uvedeného historika vyústilo v roku 2019 vydaním publikácie,⁴⁴ kde sa – podľa nášho názoru – autor oprávnene vyhol „pokušeniu“ použiť v názve svojej práce termín „klérofašizmus“ a namiesto toho použil slovo „klérofašisti“. Monografia vyvolala nemalý ohlas odbornej verejnosti a nanovo rozprúdila diskusiu. V podstate aj nás podnietila k tomu, aby sme sa bližšie pozreli aj na opačnú stranu a venovali sa otázke perzekúcie kňazov počas Slovenského štátu. Domnievame sa, že v odbornom diskurze by nemali rezonovať iba negatívne príklady „radikálov“ alebo deskripcie individuálnych zlyhaní, t. j. snaha predkladať dôkazy, podozrievať či usvedčovať predstaviteľov cirkví a ľudí blízkych jednotlivým cirkvám z kolaborácie s fašizmom. Nejde pritom – z našej strany – o výčitku k obsahu monografie; ide o vedecky poctivý zámer popasovať sa s toľkokrát pertraktovaným problémom/pojmom „klérofašizmus“.

⁴¹ HRUBOŇ, A. Pioneers of Clerical Fascism? Mythical Language of Revolutionary Political Catholicism in Slovakia and Visions of a „New Nation“. In *Constantine's Letters*. ISSN 2453-7675, 2021, vol. 14, no. 1, s. 131 – 132.

⁴² SZABÓ, M. Klérofašizmus alebo keď sa rúbe les... In *Denník N*, 2017 [online]. Dostupné na internete: <<https://dennikn.sk/778752/klerofasizmus-alebo-ked-sa-rube-les/>> [cit. 2021-11-17].

⁴³ SZABÓ, M. „Klérofašizmus“? Katolicizmus a radikálna pravica v stredoeurópskom kontexte (1918 – 1945). In *Historický časopis*. ISSN 2017, roč. 65, č. 4, s. 683.

⁴⁴ SZABÓ, M. *Klérofašisti. Slovenskí kňazi a pokušenie radikálnej politiky (1939 – 1945)*. Bratislava : SLOVART, spol. s r.o., 2019. 208 s.

Napriek tomu, v recenziách na uvedenú monografiu zaznela aj kritika, na ktorú M. Szabó reagoval odmietavo, avšak vecne.⁴⁵ S. Trizuljak napríklad píše o pokušení z prezentizmu, čím naráža na riziko, ktoré podstupuje každý historik, keď interpretáciu historických dejov a ich aktérov realizuje na pozadí vlastného svetonázoru, ktorý viac alebo menej determinuje jeho výber faktov, selektuje prameňe, hrozí riziko neprimerane moralizovať počiny osobností, zneužívať sugestívnu štylistiku atď. Vo vzťahu k uvedeným rizikám, podľa S. Trizuljaka, stáva sa pojem klérofašizmus heuristickým konštruktom, predpojatým, „nespravodlivým“, tendenčným slovným obratom [...].⁴⁶ Na mieste je otázka: môže byť historik svetonázorovo „imúnny“? Ani náhodou! Je vecou metodologickej pozície, erudovanosti, morálnej výbavy a taktiež záležitosťou svedomia, ako bude interpretovať historickú látku.⁴⁷ V každom prípade, ako píše v ďalšej z recenzií J. Drábič: „*Je veľmi dobré znamenie, že slovenskí historici začínajú, ako to nazval Ivan Kamenec, ‚pichať do osieho hniezda spoločenského myslenia a stereotypov na Slovensku‘ a neboja sa prísť s možno trochu kontroverznými témami. Je to extrémne dôležité, zvlášť, keď je práca na tak vysokej odbornej úrovni, ako sú Klérofašisti*“.⁴⁸

Samotná argumentácia v prospech termínu klérofašizmus sa teda opiera o príklady kňazov, teoretikov alebo cirkevných hodnostárov, ktorí boli súčasťou politiky alebo podporovali ideológiu fašizmu/nacizmu. Možno použiť aj tvrdisie slovo – kolaboranti. Nazdávame sa však, že týmto prístupom sú ignorované, resp. iba okrajovo uvádzané príklady odporu nižšej a vyššej cirkevnej hierarchie voči danému režimu, pretože ak existuje klérofašizmus, potom by mal existovať aj určitý protipól tohto pojmu a mohli by byť uvádzané jeho príklady, podobne ako príklady antikomunizmu, antifašizmu atď. Tento prístup by vlastne podporil daný koncept. V uvedenom zmysle možno súhlasiť s tvrdením historika M. Jemelku, ktorý v recenzii Szabóovej monografie upozorňuje na dôležitú otázku, ktorá nebola dosiaľ historickým výskumom zodpovedaná, a síce – do akej miery bol vlastne klérofašizmus v radoch slovenských duchovných rozšírený?⁴⁹ V tejto súvislosti možno pripomenúť aj pozoruhodný názor I. Ognyanovej, že ak niektorí katolícki kňazi podporovali fašistické alebo nacistické hnutie, to ešte neznamenalo, že cirkev ako inštitúcia bola na ich strane. Niektorí duchovní poskytli úkryt prenasledovaným skupinám a otvorene hovorili proti nacistickej a fašistickej ideológii. Mnohí z nich boli prenasledovaní a niektorí boli uväznení alebo deportovaní

⁴⁵ Bližšie pozri: SZABÓ, M. *Kritická diskusia, alebo apológia?* In *Dějiny – teorie – kritika*. ISSN 1214-7249, 2020, roč. 17, č. 1, s. 112 – 136.

⁴⁶ TRIZULJAK, S. *Klérofašizmus, alebo prezentizmus?* In *Dějiny – teorie – kritika*. ISSN 1214-7249, 2020, roč. 17, č. 1, s. 103.

⁴⁷ GÁLIS, T. Ak si chce historik získať dôveru, mal by hovoriť pravdu aj o sebe. In *DennikN*, 2018 [online]. Dostupné na internete: <https://dennikn.sk/1215552/ak-si-chce-historik-ziskat-doveru-mal-by-hovorit-pravdu-aj-o-sebe/> [cit. 2021-11-17]

⁴⁸ DRÁBIK, J. Mnohí slovenskí kňazi podľahli väbeniu fašizmu. In *HistoryWeb.sk*, 2019 [online]. Dostupné na internete: <<https://historyweb.dennikn.sk/clanky/detail/mnohi-slovenski-knazi-podlahli-vabeniu-fasizmu>> [cit. 2021-11-17].

⁴⁹ JEMELKA, M. Miloslav Szabó: Klérofašisti. Slovenskí kňazi a pokušenie radikálnej politiky (1935 – 1945) (recenzia). In *Střed/Centre*. ISSN 1803-9243, 2020, roč. 12, č. 2, s. 164 – 169.

v táborech.⁵⁰ Tieto skutočnosti nie sú podľa nášho názoru dostatočne zvýraznené a tým nevytvárajú adekvátny protipól ku klérofašistom. Uvedený deficit chceme aspoň čiastočne odstrániť týmto textom.

V diskusiách na tému „klérofašizmus“ by sme sa teda mali rázne vymedziť voči tým, ktorí ako vedci „nezodpovedne“ narábajú s uvedeným pojmom. Ako príklad možno uviesť prístup B. Andersena z Cardiff University, ktorý analyzoval vládu strany Právo a spravodlivosť v Poľsku.⁵¹ O čo ide? Slovenský štát sa v tzv. kultúrno-etických otázkach prihlásil (interrupcie, podpora rodiny, školstvo a pod.) k sociálnej doktríne rímskeho katolicizmu, t. j. ku konzervatívnej ideológii ako takej. Obdobnú svetonázorovo-ideologickú, konzervatívnu pozíciu prezentujú aj kresťansko-demokratické politické zoskupenia vlád demokratických krajín, napr. aj poľské Právo a spravodlivosť. Len preto alebo aj práve preto si zaslužia prívlastok klérofašistické? Takéto tvrdenie ešte viac prispieva k pojmovým zmätkom, koncepčným nedorozumeniam, typologickému chaosu, ba dokonca až k hanobeniu politik, ktoré nemožno považovať za antidemokratické, kým režim Slovenskej republiky nedemokratickým nepochybne bol.

Nemenej dôležité je ozrejmiť aj to, či iba samotná prítomnosť kléru v politike alebo mimo nej, rovnako tak podpora fašistických tendencií sú dostatočnými znakmi klérofašistického režimu alebo na klérus a jeho všeobecnú (ne)podporu fašizmu/nacizmu a jeho odnoží, napríklad v podobe slovenského národného socializmu, budeme nazerať komplexne. V tom prípade by sme termín klérofašizmus použiť nemohli. Táto možnosť by prichádzala do úvahy vtedy, ak by sme popisovali príbehy jednotlivcov či skupín s prístupom k štátnej moci či bez prístupu k nej, a ktorých by sme mohli označiť na základe určitých premenných (napr. konkrétnych skutkov, miery radikálnosti jazyka atď.) termínom „klérofašisti“, a to bez toho, aby sme tým označili celý politický režim. Rovnako závažnou naďalej ostáva otázka metodologického charakteru, t. j. na základe akých kritérií možno individuálnych členov jednotlivých cirkví označiť za klérofašistov?

Vychádzajúc z naznačených dilem, ako výstižnejší pojem – z politologického hľadiska – sa ukazuje „ľudácky režim“ (používa ho napríklad aj Ústav pamäti národa),⁵² ktorého súčasťou boli nepochybne aj klérofašisti. Ako upozornila M. Lenčేశová, niektorí českí historici zdôrazňujú špecifické antidemokratické, nacionalistické a fašistické rysy v katolíckom prostredí v porovnaní so sekulárnym, uprednostňujú termíny ako „autoritársky katolícky nacionalizmus“, „štvrtá cesta“ medzi liberalizmom, bolševizmom a nacizmom či „katolícky fašizmus“.⁵³ V prí-

⁵⁰ OGNANOVA, I. Religion and Church in the Ustasha Ideology. In *Croatica Christiana periodica*. ISSN 1848-9982, 2009, Vol. 33, No. 64, p. 162.

⁵¹ ANDERSEN, B. Clerical Fascism in Poland 2015-2020. A Brief Case Study of Modern Fascism in Central Europe. In Academia.edu, 2020 [online]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/43419842/Clerical_Fascism_in_Poland_2015_2020_A_Brief_Case_Study_of_Modern_Fascism_in_Central_Europe_Draft_ [cit. 2021-11-17].

⁵² ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA. Režim Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1945. In *Upn.gov.sk*, 2016 [online]. Dostupné na internete: <https://www.upn.gov.sk/data/files/3-2016-SK-39-45.pdf> [cit. 2021-11-17].

⁵³ LENČEŠOVÁ, M. Zásadný posun vo výskume dejín slovenského štátu. (recenzia). In *Soudobé dejiny*. ISSN 1210-7050, 2021, roč. 28, č. 2, s. 540.

pade aplikácie pojmu „klérofašistický štát“, resp. „klérofašistický režim“ v slovenskom kontexte je podľa nášho názoru nadalej potrebné zohľadniť existujúce medzery v historickom výskume, rovnako tak aj interpretačnú pluralitu, ktorou môžeme predísť jednostrannej absolutizácii uvedeného konceptu na mnohorozmernú a komplikovanú realitu politického režimu Slovenskej republiky. Z tohto dôvodu je potrebné v aplikácii tejto kategórie ostať opatrný. V opačnom prípade by to znamenalo faktograficky i argumentačne nepodloženú generalizáciu kléru jednotlivých cirkví ako homogénnej entity, v ktorej nejestvovali ani opozičné hlasy, ani konkrétne príklady odporu voči rasovým perzekúciám, podpora partizánskej formy odboja počas SNP atď. Neadekvátnosť tohto prístupu možno vzniesť aj z politologického hľadiska, pretože napriek ústave z roku 1939 a formálnom zakotvení stavovského zriadenia, existencii Štátnej rady a v zhliadnutí sa v talianskom fašizme, sa z praktických a pragmatických príčin situácia menila pomaly, ale isto v prospech ideológie nemeckého nacizmu (zavedenie vodcovského princípu, slovenský národný socializmus). V takom prípade by sme mohli otvoriť polemiku o používaní pojmov „kléronacizmus“, resp. „kléronacisti“, prípadne „kléronárodní socialisti“⁵⁴ či „klerikálni národní socialisti“, čo by súčasnú situáciu ešte viac skomplikovalo.

Väznenie gréckokatolíckych kňazov a laikov ako jedna z foriem perzekúcie

Jedným z prvých väzobne stíhaných gréckokatolíckych kňazov bol Dezider Schudich, farár v Ladomírovej. Hoci disponoval slovenským štátnym občianstvom, hlásil sa k rusínskej národnosti. Už v roku 1937 bola voči jeho osobe podaná sťažnosť pre podvratnú agitáciu v prospech ruských autonomistických strán a udržiavanie tajných stykov so Štefanom Fencikom, ministrom autonómnej vlády Karpatskej Ukrajiny a karpatoruským poslancom Andrejom Bródyom.⁵⁵ Slovenské štátno-bezpečnostné orgány nazerali na D. Schudicha ako na politicky úplne nespoľahlivého občana. Pre svoju údajne rozvratnú činnosť, resp. činnosť smerujúcu proti celistvosti štátu, bol 6. apríla 1939 navrhnutý na prevoz do zaisťovacieho tábora, avšak chýbal k tomu iba súhlas Ministerstva vnútra.⁵⁶ Predpokladáme, že sa jednalo práve o Ilavu. Rovnako nie sú objasnené ani okolnosti jeho zaistenia do vyšetrovacej väzby.⁵⁷ Napriek tomu, štátne orgány sa naďalej usilovali iniciovať

⁵⁴ Podobne americký historik J. Ward vo svojej knihe prezentuje názor, že namiesto kategórie „klerikálny fašista“ alebo „konzervatívny autoritár“ je pre prezidenta J. Tiso najvhodnejšie používať označenie „kresťansko-nacionálny socialista“. Podľa historika sa J. Tiso pohyboval niekde medzi týmito dvoma kategóriami, t. j. bol osobou medzi kresťanským sociálom a generickým nacionálnym socialistom. Bližšie pozri: WARD, J. M. *Priest, Politician, Collaborator: Jozef Tiso and the Making of Fascist Slovakia. Ithaca and London : Cornell University Press*, 2013, s. 289; HANUS, M. – MAJCHRÁK, J. Dve knihy, ktoré tak chýbali [online]. In *Postoj.sk*, 2019 [cit. 2021/11/20]. Dostupné na internete: <<https://www.postoj.sk/41519/dve-knihy-ktore-tak-chybali?fbclid=IwAR0n8PgNLV52VWak9M7NMNHFLbXmQT1XNUJdnY4-raCd2kY140MZOkloMg>>.

⁵⁵ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-1-12, č. krab. 1 (List K. Rybárika pre krajského prezidenta J. Országha z 23. 11. 1937).

⁵⁶ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-1-12, č. krab. 1 (Okresný úrad v Stropkove pre Prezídium krajského úradu Bratislava, č. 200/1939 prez. z 5. 5. 1939 – Schudich Dezider, gr. kat. duchovný, posudok, s. 1 – 2).

⁵⁷ Naznačuje tu rukou dopísaná poznámka okresného náčelníka v Stropkove na okraji hlásenia: „Je

trestné stíhanie, resp. disciplinárne konanie a udeliť kňazovi náležitý trest za prečin rušenia obecného mieru a za prečin nepriateľského správania sa voči štátu.⁵⁸

Od roku 1939 preto D. Schudich čelil dvom paralelným žalobám. Prvé trestné udanie sa týkalo situácie z marca 1939, keď maďarské vojská vpadli na východné Slovensko. Pred viacerými svedkami v hostinci vo Vyšnom Svidníku údajne vyslovil: „*Vy Slováci musíte utekať, keď príjdu Maďari, vy sa practe až za Poprad*“. Okrem toho, učiteľovi Jozefovi Gerovi z Krajnej Polany povedal: „*Počul som o Vás, Vy ste tam veliteľom Hlinkovej gardy a až príjdu Maďari, musíte utekať*.“⁵⁹ Počas vypočúvania akékoľvek protištátne výroky dementoval. V druhej žalobe z decembra 1939 bol kňaz udaný za „*chovanie štátu nepriateľské*“, lebo zosnoval zakázané zhromaždenie, priviedol ľudí a zúčastnil sa zakázanej manifestácie 16. októbra 1938 vo Vyšnom Svidníku, pri ktorej došlo k násilnému stretu občanov s četníkmi.⁶⁰ Tým sa dopustil zločinu zhluknutia podľa § 4 a § 6 zák. čl. XL z roku 1914 a priestupku voči nariadeniu Ministerstva vnútra č. 7430/1913 prez. z 30. 9. 1913. Akcia iredentistického charakteru bola vopred zakázaná, lebo smerovala proti územnej celistvosti Slovenska s cieľom odtrhnúť stropkovský okres od východného Slovenska a pripojiť ho k Podkarpatskej Rusi. Štátne orgány následne vyzvali Biskupský ordinariát v Prešove, aby voči kňazovi bolo iniciované disciplinárne pokračovanie v zmysle viacerých právnych ustanovení.⁶¹

V prvej trestnej veci pre prečin rušenia obecného pokoja (§ 14, č. 1 zákona č. 50/1923 Sb. z.) a prečin šírenia nepravdivých správ (§ 18, č. 2, 3 zákona č. 50/1923) rozhodoval Krajský súd v Prešove.⁶² V stručnom vyjadrení pre biskupa Gojdiča obhajoval D. Schudich svoju nevinu, keďže trestné stíhanie vzišlo z kle-

už v súdnej väzbe“. SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-1-12, č. krab. 1 (Okresný úrad v Stropkove pre Prezídium krajského úradu Bratislava, č. 200/1939 prez. z 5. 5. 1939 – Schudich Dezider, gr. kat. duchovný, posudok, s. 2; MŠaNO v Bratislave z júna 1939 – Žiadosť o uvedenie rozhodnutia o zatknutí D. Schudicha k zastaveniu kongruy).

⁵⁸ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-1-12, č. krab. 1 (MŠaNO v Bratislave pre Prezídium krajského úradu v Bratislave, č. 26.733/39-V. z 12. 8. 1939 – Akcia na východnom Slovensku za pripojenie k Podkarpatskej Rusi, činnosť Dezidera Schudicha, gr. kat. duchovného v Ladomírovej; Okresný úrad v Stropkove pre Prezídium krajského úradu v Bratislave, č. 671/1939 prez. z 18. 5. 1939 – Schudich Dezider, gr. kat. dekan. farár v Ladomírovej, nedovolená činnosť).

⁵⁹ Cit. podľa: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-1-12, č. krab. 1 (Okresné žandárske veliteľstvo v Stropkove pre Štátne zastupiteľstvo v Prešove, č. j. 474/39 z 1. 11. 1939 – Schudich Dezider z Ladomírovej, rušenie obecného mieru, s. 1 – 3).

⁶⁰ Podľa udania, konanie kňaza „*vyvolalo u účastníkov zakázanej manifestácie nepriaznivé zmysľanie voči štátu*.“ Na nepovolenej manifestácii sa okrem D. Schudicha v sprievode ľudí zúčastnil aj gréckokatolícky kňaz Eliáš (Ilja) Kačúr z Vyšného Orlika. Bližšie pozri: ŠA Prešov – f. Prezidiálne spisy (1940 – 44), krab. 17, sign. 762 (Okresný úrad v Stropkove pre Prezídium Ministerstva vnútra v Bratislave, č. 1636/1939 prez. z 9. 12. 1939 – Schudich Dezider, gr. kat. dekan - farár v Ladomírovej, nedovolená činnosť, s. 1 – 2); SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-1-12, č. krab. 1 (Okresný súd vo Vyšnom Svidníku, č. j. Tv 123/38 – 64 zo 6. 2. 1938 – Opis zápisnice o výsluchu svedka A. Luštiaka, s. 1 – 2).

⁶¹ Bližšie pozri: AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 456, 1940, sign. 361 (MŠaNO v Bratislave pre Gr. kat. Biskupský ordinariát v Prešove, č. j. 28.115/39-V. z 20. 1. 1940 – Dezider Schudich, gr. kat. duchovný v Ladomírovej, protištátne činnosť).

⁶² AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 456, 1940, sign. 57 (Krajský súd v Prešove pre Gr. kat. Biskupský úrad v Prešove, Tk VI 5/40 – 10 z 5. 1. 1940 – Dezider Schudich, gr. kat. dekan v Ladomírovej, trestné pokračovanie).

bety a odplaty miestneho učiteľa, ktorý bol príslušníkom Hlinkovej gardy.⁶³ Celý prípad sa napokon uzavrel dňa 25. októbra 1940 na neverejnom zasadnutí Hlavného súdu v Prešove. Na základe amnestie prezidenta republiky (čl. I. a II.) z 10. októbra 1940 súd zastavil trestné stíhanie. Vychádzal pritom zo skutočnosti, že D. Schudich bol rusínskej národnosti a trestný čin bol spáchaný koncom marca 1939.⁶⁴ Napriek tomu, Ministerstvo školstva a národnej osvety naďalej žiadalo vyhotoviť obžalobný spis a iniciovať disciplinárne pokračovanie voči kňazovi s tvrdením, že takýto postup „*amnestia nevylučuje*“.⁶⁵

Podobne bol aj v druhom trestnom konaní D. Schudich vyzvaný podať svoje stanovisko. Kňaz sa k celej záležitosti vyjadril v štvorstranovom liste začiatkom februára 1940.⁶⁶ Disciplinárna komisia Prešovskej eparchie nenašla v konaní kňaza žiadne protiprávne kroky a neuznala jeho vinu zo zosnovania alebo organizácie národného hnutia, rovnako ani zo separatistických tendencií. V záverečnom stanovisku sa opierala najmä o písomné vyjadrenia D. Schudicha.⁶⁷ Štátne orgány sa s týmto rozhodnutím nestotožnili a naďalej vyvíjali nátlak na disciplinárne pokračovanie.⁶⁸ Napokon do celého procesu v októbri 1940 vstúpil aj šarišsko-zemplínsky župan A. Dudáš. Ten sa kriticky vyjadril, že „*biskupský ordinariát nemá pochopenie pre trestanie protištátnej činnosti*“ svojich kňazov, ale naopak, „*takáto činnosť gr. kat. farára v pomere k jeho ordinariátu je záslužným činom*“. S týmto presvedčením zaútočil aj na biskupa Gojdiča, lebo za jeho „*panovania [...] kňazi, ktorí sú až na nepatrné výnimky Maďari, môžu prevádzdať a prevádzajú svoju Fenczikovskú politiku úplne beztrestne, hoci kongruu im platí štát*“. Celú vec žiadal urgovať až na samotného predsedu vlády Slovenskej republiky v takom rozsahu, aby konečne došlo k vydaniu zákona, ktorým by samotný župan nadobudol právomoc odnímať kňazom kongruu aj bez disciplinárneho vyjadrenia Biskupského ordinariátu, pričom v prípade D. Schudicha navrhoval „*každopádne odňať kongruu*“.⁶⁹

⁶³ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 456, 1940, sign. 57 (Gr. kat. farský úrad Ladomírová pre Gr. kat. Biskupský ordinariát v Prešove, č. 13/1940 z 25. 1. 1940 – Vyjadrenie D. Schudicha k trestnému pokračovaniu).

⁶⁴ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 456, 1940, sign. 57 (Hlavný súd v Prešove, odd. IV., Tk VI 5/40 – 26 a To IV 446/40 – 26 z 25. 10. 1940 – Opis rozhodnutia Hlavného súdu v Prešove v trestnej veci D. Schudicha).

⁶⁵ ŠA Prešov – f. Prezidiálne spisy (1940 – 44), krab. 17, sign. 762 (MŠaNO v Bratislave pre Okresný úrad v Prešove, č. 131.587/40-V. z 15. 1. 1940 – Dezider Schudich, gr. kat. farár v Ladomírovej, trestné pokračovanie pre rušenie obecného pokoja).

⁶⁶ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 456, 1940, sign. 361 (Gr. kat. farský úrad v Ladomírovej pre Gr. kat. Biskupský ordinariát v Prešove z 8. 2. 1940 – Vyjadrenie k nepovolenému zhromaždeniu 16. 10. 1938).

⁶⁷ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 456, 1940, sign. 361 (Gr. kat. Biskupský ordinariát v Prešove pre MŠaNO v Bratislave, č. 557/361-1940 k č. 28.115/39-V. z 9. 4. 1940 – Rozhodnutie disciplinárnej komisie kňazov Prešovskej eparchie proti D. Schudichovi)

⁶⁸ ŠA Prešov – f. Prezidiálne spisy (1940 – 44), krab. 17, sign. 762 (MŠaNO v Bratislave pre Prezídium Župného úradu Šarišsko-zemplínskej župy v Prešove, č. 44.848/40-V. zo 4. 7. 1940 a č. 48.279/40-V. zo 16. 8. 1940 – Dezider Schudich, gr. kat. farár, Ladomírová, disciplinárka)

⁶⁹ Cit. podľa: ŠA Prešov – f. Prezidiálne spisy (1940 – 44), krab. 17, sign. 762 (Prezídium Župného úradu Šarišsko-zemplínskej župy v Prešove pre MŠaNO v Bratislave, č. 3319/prez. 1940 zo 7. 10. 1940 – Dezider Schudich, gr. kat. farár, Ladomírová, disciplinárka, s. 1 – 2).

Jedným zo zaistených gréckokatolíckych kňazov mimo zaistovacieho tábora v Ilave bol Štefan Danielovič, farár v Lastovciach. Začiatkom marca 1939 Štátne zastupiteľstvo v Michalovciach nariadilo vyšetrovanie kňaza pre zločin vojenskej zrady podľa § 6 II. zák. č. 50/1923 Sb. z. a n. s uvalením vyšetrovacej väzby. Na intervenciu dosiaľ nezistenej osoby bol prepustený na slobodu a určitý čas mal pozastavené vyplácanie kongruy.⁷⁰

Väzenský trest neobišiel ani Adalberta Schudicha, farára v Miklušovciach (niekdajší *Klembarok*), brata D. Schudicha. Trestné oznámenie na kňaza podalo 17. apríla 1939 Policajné riaditeľstvo v Prešove. Skutkovou podstatou udania bolo, že v priebehu apríla 1939 rozširoval medzi občanmi v Miklušovciach nepravdivé správy, ktorými sa dopustil rušenia obecného pokoja. Išlo o rôzne výroky, ktoré vyhlásil vo vzťahu k Maďarsku a posunu štátnych hraníc, predovšetkým slová, že „*medzi Dunajom a Tisou neboli nikdy Slováci, ale Maďari a že toto územie patrí Maďarom až po Poprad a vraj Maďarom pomôže Pán Boh opäť získať toto územie, ktoré im patrí*“.⁷¹ Z tohto dôvodu bezpečnostné orgány kňazovi zhabali aj osobný rádioprijímač s anténou a príslušenstvom.⁷² Okrem toho čelil aj obvineniu z priestupku proti zbrojnému patentu, keďže žandári na fare zhabali dvojrúrovú loveckú pušku, na ktorú nemal úradné povolenie.⁷³ Dňa 1. mája 1939 bol A. Schudich zatknutý a prevezený do väznice Krajského súdu v Prešove, kde strávil 19 dní.⁷⁴ Ministerstvo školstva a národnej osvety pozastavilo kňazovi vyplácanie kongruy, ktorej výplatu nechcelo dlhý čas obnoviť jednak na základe snahy o zavedenie disciplinárneho konania, ako aj v dôsledku iniciovania trestného pokračovania.

Celý prípad sa skomplikoval po tom, čo Štátne zastupiteľstvo v Prešove opäťovne v októbri 1939 podalo obžalobu na A. Schudicha pre prečin rušenia obecného mieru (§ 14, č. 1 zák. 50/1923) a prečin šírenia nepravdivých správ (§ 18, č. 2, 3 zák. 50/1923).⁷⁵ Prokurátor pritom poukázal aj na dôvody obžaloby slovami: „*(...) lebo z týchto je zrejmé, že menovaný ako učiteľ gr. kat. náboženstva odoprel*

⁷⁰ AGAP – GKVM, Inv. č. 467, 1939, sign. 55.

⁷¹ Cit. podľa: ŠA Prešov – f. Prezidiálne spisy (1940 – 44), krab. 15, sign. 645 (Četnícka stanica Klembarok, okres Prešov, č. 2/39 z 1. 5. 1939 – Schudich Adalbert z Miklušoviec, rušenie obecného mieru, zpráva o zatknutí, s. 1 – 2).

⁷² SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-20-95, č. krab. 20 (Četnícka stanica Klembarok pre Štátne zastupiteľstvo Prešov, č. j. 104/39 z 27. 4. 1939 – Schudich Adalbert, gr. kat. farár z Miklušoviec, dôvodné podozrenie z rozširovania nepravdivých správ).

⁷³ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-20-95, č. krab. 20 (Krajinské veliteľstvo četníctva Bratislava pre Prezídium krajinského úradu v Bratislave, č. j. 24-10 dôv./39 z 12. 5. 1939 – Schudich Adalbert, gr. kat. farár z Miklušoviec, priestupok proti zbrojnemu patentu; Četnícka stanica Klembarok pre Štátne zastupiteľstvo Prešov, č. j. 249/39 z 20. 4. 1939 – Schudich Adalbert, gr. kat. farár z Miklušoviec, priestupok proti zbrojnemu patentu).

⁷⁴ ŠA Prešov – f. Prezidiálne spisy (1940 – 44), krab. 15, sign. 645 (Četnícka stanica Klembarok, okres Prešov, č. 2/39 z 1. 5. 1939 – Schudich Adalbert z Miklušoviec, rušenie obecného mieru, zpráva o zatknutí, s. 2); SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-20-95, č. krab. 20 (Okresný úrad v Prešove pre Prezídium krajinského úradu v Bratislave, č. 1323/1939 prez. z 25. 5. 1939 – Schudich Adalbert, gr. kat. farár z Miklušoviec, zatknutie a trestné oznámenie).

⁷⁵ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-20-95, č. krab. 20 (Okresný úrad v Prešove pre Prezídium Ministerstva vnútra v Bratislave, č. 2479/1939 prez. z 29. 10. 1939 – Schudich Adalbert, gr. kat. farár z Miklušoviec, trestné pokračovanie).

vyučovať náboženstvo na slovenskej ľudovej škole v slovenskej reči.“⁷⁶ Krajský súd v Prešove napokon 9. februára 1940 uznal A. Schudicha vinným zo šírenia nepravdivých správ a udelil mu bezpodmienečný trest 15 dní väzenia. Kňaz sa voči rozsudku odvolal, rovnako tak sa odvolalo aj Štátne zastupiteľstvo v Prešove, ktoré žiadalo vyšší trest.⁷⁷ Súdny spor rozhodol až Slovenský najvyšší súd v Bratislave, ktorý rozsudkom Zm 407/40/5 z 19. 10. 1940 zastavil trestné stíhanie voči kňazovi na základe amnestie prezidenta republiky z 10. októbra 1940.

Z protištátneho konania bol obvinený Štefan Želtvay, farár vo Vojčiciach. Trestné oznámenie na kňaza podala 20. júla 1939 žandárska stanica v Trebišove pre nedôstojné správanie počas spevu slovenskej štátnej hymny „Hej Slováci“ po skončení bohoslužby vo Vojčiciach. O prípade bolo informované aj Ministerstvo vnútra (ÚŠB), ktoré vo februári 1940 požiadalo o stručný politický posudok na kňaza.⁷⁸ Podľa posudku bol Š. Želtvay z hľadiska štátnej bezpečnosti vnímaný ako „nebezpečný element“ voči záujmom Slovenského štátu a národa, považovaný za zarytého Maďara. Ako pochybná bola hodnotená aj jeho politická spoľahlivosť, a to nielen kvôli incidentu zo 14. mája 1939, kedy nedôstojne odišiel od oltára a opustil chrám, čím odignoroval spev štátnej hymny.⁷⁹

V celej veci rozhodovo Krajský súd v Michalovciach, ktorý za prečin hanobenia republiky podľa § 14 písm. (b) zákona č. 50/1923 Sb. z. a n. odsúdil kňaza k pokute 500 Ks s podmienčným odkladom výkonu trestu na skúšobnú dobu jedného roka. Hlavný súd v Prešove však finančný trest zvýšil na 1 000 Ks a rozšíril o 14 dní väzenia. Voči rozsudku sa Š. Želtvay odvolal.⁸⁰ Paralelne s trestným konaním

⁷⁶ Cit. podľa: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-20-95, č. krab. 20 (Štátne zastupiteľstvo v Prešove pre MŠaNO v Bratislave, št. 530/39 – 2 z 26. 10. 1939 – Odpis obžaloby na Adalberta Schudicha, gr. kat. farára z Miklušoviec).

⁷⁷ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-20-95, č. krab. 20 (Okresný úrad v Prešove pre ÚŠB v Bratislave, č. 659/1940 prez. z 8. 4. 1940 – Adalbert Schudich, gr. kat. duchovný Miklušovec, disciplinárne pokračovanie).

⁷⁸ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-88-25, č. fasc. 25, č. krab. 88 (Četnícka stanica Trebišov pre Okresný súd Sečovce, č. j. 2022/39 z 20. 7. 1939 – Opis trestného oznámenia na gr. kat. kňaza Š. Želtvaya; Krajské veliteľstvo četníctva Bratislava pre Prezídium Ministerstva vnútra v Bratislave, č. j. 24-27 dôv./39 – Želtvay Štefan, gr. kat. farár z Vojčíc, nedôstojné chovanie sa počas spievania slovenskej štátnej hymny; Prezídium Ministerstva vnútra v Bratislave pre okresného náčelníka v Trebišove, č. 3851/3b/1940 z 23. 2. 1940 – Želtvay Štefan, gr. kat. farár z Vojčíc, nedôstojné chovanie sa spievania slov. štátnej hymny, s. 1 – 2).

⁷⁹ Už koncom roka 1938 sa podľa hlásenia žandárskej stanice v Trebišove urážlivo vyslovil proti slovenskej vláde, zľahčoval Slovenský štát a autonómne Slovensko, urážal a podnecoval slovenské vojsko, úradníkov a žandárov. Vo vzťahu k slovenskému národu sa vyslovil, že je „švindľerským a nečestným a schvaľoval zotročovanie a týranie Slovákov vládnu mocou Maďarskou“. Vychvaloval všetko maďarské, hanobil všetko slovenské. Opovážlivo sa obrátil na biskupa Gojdiča listom, aby sa v chráme vo Vojčiciach nespievala slovenská hymna „Hej Slováci“, lebo „taká hymna do kostola nepatrí“. Pred deťmi počas vyučovania náboženstva v Hriadkoch a v kostole pred vieriacimi sa verejne vyjadril, „že jedenáste Božie prikázanie znie, že Slováci sú národ (durný) šialený“. Cit. podľa: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-88-25, č. fasc. 25, č. krab. 88 (Žandárska stanica Trebišov pre Okresný úrad v Trebišove, č. j. 117 dôv./40 z 15. 3. 1940 – Želtvay Štefan, gr. kat. farár z Vojčíc, nedôstojné chovanie).

⁸⁰ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-88-25, č. fasc. 25, č. krab. 88 (Hlavný súd v Prešove, odd. IV. pre Okresný úrad v Trebišove, To IV 103/40 – 28 k č. 436/1940 prez. z 30. 3. 1940); ŠA Prešov – f. ŠZZ-ŠB (1940 – 44), krab. 115, sign. 760 (Župný úrad v Prešove pre MŠaNO v Bratislave, č. 1543/608 ŠB-1940 z 7. 1. 1941 – Štefan Želtvay, gr. kat. dekan-farár vo Vojčiciach, štátne občianstvo, s. 1).

štátne orgány iniciovali aj zavedenie disciplinárneho pokračovania. Samotný prípad sa skončil v prospech kňaza, lebo Krajský súd v Michalovciach rozhodnutím (Tk 1164/39 – 40) z 26. októbra 1940 oznámil právoplatné skončenie trestného pokračovania v dôsledku udelenia amnestie prezidentom republiky z 10. októbra 1940.⁸¹ Napriek tomu, Š. Želtvay viac ako rok nedostával kongruu a čelil obštrukciám štátnych úradov s udelením slovenského štátneho občianstva.

Príklad banálneho dôvodu pre vznesenie obvinenia možno ilustrovať na osobe Michala Székelya, farára v Ruskej Novej Vsi. Na základe udania niektorých občanov obce štátne orgány voči kňazovi vzniesli obvinenie z viacerých skutkov, ktoré boli vyhodnotené ako provokatívne, resp. protištátne správanie.⁸² Bezpečnostné orgány označili M. Székelya za osobu „*maďarského zmýšľania*“ a venovali prípadu mimoriadnu pozornosť.⁸³ Bol tajne sledovaný políciou, ktorá preverovala aj jeho minulosť, kontakty a pohyb.⁸⁴ Negatívny posudok na vlašný, neurčitý postoj kňaza k Slovenskému štátu predložil aj obvodný notár v Solivare.⁸⁵ Dňa 6. septembra 1939 bol z neuvedených dôvodov zatknutý a internovaný v zaisťovacom tábore v Ilave spolu s ďalšími dvoma rímskokatolíckymi kňazmi – Mons. Jánom Dobránskym, farárom v Prešove-Solivare a dekanom Deákom.⁸⁶ Deň nato informoval biskupa Gojdiča o svojom zaistení do Ilavy a požiadal o pomoc a intervenciu za prepustenie z väzenia. Biskup Gojdič, súc si vedomý závažnosti prípadu, využil svoje osobné kontakty a požiadal o pomoc kanonika Karola Körpera z Bratislavy, ktorý sa mal prihovoriť u predsedu vlády V. Tuku, aby „*záležitosti uväznených alebo internovaných kňazov boli mimoriadne a urýchlene vybavené [...]*“.⁸⁷ Po tejto

⁸¹ ŠA Prešov – f. ŠŽ-ŠB (1940 – 44), krab. 115, sign. 760 (MŠaNO v Bratislave pre Okresný úrad v Trebišove, č. j. 42.139/41-IV. zo 17. 11. 1941 – Štefan Želtvay, gr. kat. farár vo Vojčiciach, trestné pokračovanie, s. 1).

⁸² Konkrétne – dňa 16. apríla 1939 sa nezúčastnil v Ruskej Novej Vsi stromkovej slávnosti, dňa 5. júla 1939 na štátny sviatok sv. Cyrila a Metoda neslúžil bohoslužby, nedaroval žiadnu finančnú pôžičku na hospodársku obrodu Slovenska, neprejavoval zmysel pre slovenské národné veci a nezúčastnil sa osláv samostatnosti Slovenskej republiky. Bližšie pozri: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-2-69, č. fasc. 69, č. krab. 2 (MŠaNO v Bratislave pre Gr. kat. biskupský ordinariát v Prešove, č. 27.122/39-V. z 2. 10. 1939 – Székely Michal, pasívna činnosť).

⁸³ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-2-69, č. fasc. 69, č. krab. 2 (Četnícka stanica Solivar pre Okresný úrad v Prešove, č. j. 229 dôv./39 zo 17. 7. 1939 – Székelyi Michal, grécko-kat. farár z Ruskej Novej Vsi - pasívna činnosť, s. 2).

⁸⁴ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-2-69, č. fasc. 69, č. krab. 2 (Veliteľstvo četníckej stanice Solivar pre Okresný úrad v Prešove, č. 259/1939 z 10. 8. 1939 – Michal Székely, gr. kat. farár v Ruskej Novej Vsi, správa o sledovaní kňaza; SNA Bratislava – fond ÚŠB, ev. spis 209-2-69, č. fasc. 69, č. krab. 2 (Okresný úrad v Prešove pre Četnícku stanicu Solivar, č. 1798/1939 prez. z 5. 8. 1939 – Székely Michal, gr. kat. farár v Ruskej Novej Vsi, pasívna činnosť).

⁸⁵ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-2-69, č. fasc. 69, č. krab. 2 (Obvodné notárstvo Solivar pre Okresný úrad v Prešove, č. 119/1939 prez. z 29. 7. 1939 – Székely Michal, gr. kat. farár v Ruskej Novej Vsi, pasívna činnosť, s. 1 – 2).

⁸⁶ ŠA Prešov – f. Prezidiálne spisy (1940 – 44), krab. 4, sign. 186 (Prezidium Ministerstva vnútra v Bratislave pre Okresný úrad v Prešove, č. 23125/1939 prez. z 18. 11. 1939 – Székely Michal, gr. kat. farár v Ruskej Novej Vsi, vyšetrovanie); AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 455, 1939, sign. 3947/3399.

⁸⁷ Text intervencie pokračuje ďalej: „[...] a v prípade, že sa dokáže ich nevinosť, nie len aby boli prepustení ale nech je postarané i o to, aby zlobní denuncianti dostali náležitú lekciu, aby im v budúcnosti odišla chuť podobným spôsobom robiť zo seba „vlastencov.““ Cit. podľa: AGAP – Prezidiálne spisy, Inv. č. 74, 1939, sign. 34 (List biskupa P. P. Gojdiča pre K. Körpera z 15. 9. 1939).

intervencii bol M. Székely 11. októbra 1939 z ilavskej väznice prepustený, o čom svedčí ďakovný list biskupovi Gojdičovi.⁸⁸ Štátno-bezpečnostné orgány však kňaza naďalej sledovali a podávali negatívne posudky. MŠaNO mu pozastavilo na dlhý čas vyplácanie kongruy a žiadalo zaviesť disciplinárne konanie, ktoré sa nakoniec skončilo v prospech kňaza.

V praxi autoritárskeho režimu Slovenskej republiky bol za protištátny čin považovaný aj každý prejav či postoj duchovenstva, ktorý obhajoval práva rusínskej menšiny. Už v apríli 1940 bolo konštatované, že rusínska otázka – ktorá bola politickými špičkami Slovenského štátu chápaná/videná aj ako snaha gréckokatolíckych Rusínov pripojiť východ Slovenska k Podkarpatskej Rusi či dokonca k Maďarsku – stratila v istom zmysle na aktuálnosti. Príčinou bolo polapenie a následná internácia niektorých agitátorov a nespokojencov v koncentračnom tábore v Ilave. Avšak ani po ich prepustení nemali štátne orgány (najmä ÚŠB) zaistenú dostatočnú záruku „*ich pozitívneho postoja k Slovenskému štátu*“. Všetkých týchto „exponovaných“ gréckokatolíckych kňazov a učiteľov odporúčali, napriek ich zdanlivej lojálnosti a zastrašovaniu, „*energickými krokmi slovenskej vlády preložiť do krajov čisto slovenských s obyvateľmi gréckokatolíckeho vyznania*“.⁸⁹ Pre zmienenú protištátnu činnosť boli iba na základe rozhodnutia ÚŠB zatknutí a do zaisťovacieho tábora v Ilave dodaní aj viacerí laici prevažne rusínskej národnosti, poväčšine obvinení z komunistickej alebo rozvratníckej činnosti.⁹⁰ Počet týchto zaistených laikov bol konkretizovaný až v roku 1942 v mennom zozname zaisťovacieho tábora v Ilave (ku dňu 15. apríla 1942). Podľa zoznamu bolo zaistených až 71 občanov.⁹¹ Represívne opatrenia režimu však neboli spoločnosťou jednoznačne akceptované, keďže aj ďalší občania prejavili nesúhlasný postoj k štátnej moci, k metódam teroru a zatýkania kňazov i laikov.⁹²

⁸⁸ Bližšie pozri: ŠA Prešov – f. Prezidiálne spisy (1940 – 44), krab. 4, sign. 186 (Prezídium Ministerstva vnútra v Bratislave pre Okresný úrad v Prešove, č. 23125/1939 prez. z 18. 11. 1939 – Székely Michal, gr. kat. farár v Ruskej Novej Vsi, vyšetrovanie); AGAP – Prezidiálne spisy, Inv. č. 74, 1939, sign. 34 (List M. Székelya pre biskupa P. P. Gojdiča z 15. 10. 1939).

⁸⁹ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-771-6, list 44 (Okresný úrad v Stropkove pre ÚŠB v Bratislave, č. 653/1940 prez. z 20. 4. 1940 – Národnostné skupiny. Periodická zpráva za marec – apríl 1940).

⁹⁰ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-762-8 (Okresný úrad v Starej Lubovni pre ÚŠB v Bratislave, č. 698/1940 prez. z 5. 12. 1941 – Zprávy politické vo všeobecnosti za november 1940); f. ÚŠB, ev. spis 209-762-3, list 97 (Okresný úrad v Spišskej Novej Vsi pre ÚŠB v Bratislave, č. j. 2.129/41 prez. z 3. 1. 1941 – Politická situácia vo všeobecnosti); f. ÚŠB, ev. spis 209-806-3 (Dodatočný príkaz ÚŠB na zaistenie podozrivých osôb, bez signatúry a dátumu).

⁹¹ Išlo o občanov z rôznych obcí a miest východného Slovenska: Čertižné, Frička, Habura, Humenné, Huľka, Jakubany, Jarabina, Medzilaborce, Nacina Ves, Poráč, Prešov, Pudlovce, Sačurov, Sečovce, Svetlice, Šumiac, Telepovce, Výrava, Závadka. Bližšie pozri: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-992-7 (Zaisťovací tábor Ilava pre ÚŠB, č. 8-4/dôv./42 zo 16. 3. 1942 – Zoznam zaistených osôb v Ilave; Zaisťovací tábor Ilava pre ÚŠB, č. 1.504/41 dôv. z 31. 12. 1941 – Zoznam zaistených osôb v Ilave).

⁹² Stalo sa tak počas návštevy ministra vnútra A. Macha vo Svidníku 1. decembra 1940, kedy ľudia prejavili nespokojnosť so zatknutím a internáciou svojho kňaza do Ilavy. Minister však ľudí upokojoval a sľuboval spoločnú spoluprácu so Slovákami bez nábožensko-národnostných rozdielov. Bližšie pozri: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-857-3, list 11 (Hlásenie pracovníkov ÚŠB pre Ministerstvo vnútra v Bratislave, cesta ministra vnútra A. Macha po východnom Slovensku z 3. 12. 1940, s. 2).

Skutočnosť, že politický režim Slovenskej republiky nebol gréckokatolíckym kňazom, ale ani laikom z rusínskeho prostredia priaznivo naklonený, potvrdzuje aj tajná nóta Karola Sidora, slovenského vyslanca vo Vatikáne z 20. decembra 1940, v ktorej vyjadril obavu nad stratou medzinárodného renomé, pozitívneho obrazu Slovenska doma i vo svete, štátu identifikujúceho sa s kresťanskými princípmi; štátu, ktorý hodlal verne nasledovať politiku Sv. Stolice. Žiadal o zaslanie presnej správy s počtom kňazov a obvineniami v čase ich väzby v Ilave a ostatných väzniciach, t. j. mienil nepriateľov štátu, pochopiteľne aj tých z radov gréckokatolíckeho kléru, resp. radových veriacich. Uvedený list bol preto ministrom A. Machom preposlaný do centrály ÚŠB, aby urýchlene oznámila požadované údaje najneskôr do 15. januára 1941.⁹³

V rovnakom čase (11. januára 1941) zaslal list aj minister vnútra A. Mach, ktorý adresoval predsedovi vlády V. Tukovi. Odvolával sa na dokument ÚŠB z 30. decembra 1942 s rovnomenným názvom *Väznenie katolíckych kňazov na Slovensku*. Ministra vnútra tento dokument zjavne prekvapil, a tak predniesol výhradu, že „v takýchto veciach ani v iných veciach nemožno korešpondovať priamo s ÚŠB“. Žiadal od predsedu vlády nápravu, lebo zo strany štátnych činiteľov (K. Sidor) je takéto označenie úradného prípisu „neslýchaným príspevkom pre protislovenskú propagandu“, aj keď figuruje pod hlavičkou „Tajné“. Možno dedukovať, že uvedený výrok zo strany A. Macha poukazoval na fakt vnútornej infiltrácie štátno-bezpečnostných orgánov zradcami a vyzvedáčmi. Minister vnútra považoval vyjadrenie slovenského vyslanectva vo Vatikáne za nevedomosť, lebo na Slovensku „nemáme koncentračný tábor“, ale „len jeden zaisťovací tábor“. Chýry vo Vatikáne o väznení viacerých kňazov na Slovensku pokladal za klamstvo. Podľa slov ministra boli v ilavskej väznici zaistení iba traja kňazi – Jur Koza-Matejov, Štefan Simko a Vojtech Klein; v Ilave boli od 30. júla 1940. Podobný počet väzňov vykazovala štátna správa aj predtým.⁹⁴

Je zrejmé, že uvedená záležitosť nemohla zostať – zo strany mocenských orgánov štátu – nepovšimnutá. A tak, už 24. januára 1941 vydalo Prezídium Ministerstva vnútra – ÚŠB prednostom všetkých titulárnych úradov príkaz, aby do 10 dní poslali podrobné zoznamy duchovných osôb zaistených či väznených z dôvodu akejkoľvek politickej či protištátnej činnosti, s presným udaním náboženskej príslušnosti kňazov, stručným opisom trestného činu, miesta a doby zaistenia. Rovnako tak mali urobiť aj u odsúdených kňazov s udaním doby ich väzby a miesta odpykávania trestu.⁹⁵

⁹³ K. Sidor v liste uviedol: „V poslednom čase tu sa rozšírili chýry, akoby väčší počet kňazov úpel vo väzniciach a koncentračných táboroch na Slovensku. Tieto správy neosožia nášmu postaveniu pri Sv. Stolicí, najmä keď sú zveličované a do protislovenského propagandistického svetla postavené.“ Cit. podľa: SNA Bratislava – f. MZV SR, odd. I. – Politické, r. 1941, Inv. č. 124, č. krab. 209, č. spisu 51-782/11-1940 (Slovenský vyslanec pri Sv. Stolicí vo Vatikáne K. Sidor pre MZV, č. 849/40 z 20. 12. 1940 – Väznenie katolíckych kňazov na Slovensku).

⁹⁴ SNA Bratislava – fond MZV SR, odd. I. – Politické, r. 1941, Inv. č. 124, č. krab. 209, č. spisu 51-782/11-1940 (Minister vnútra A. Mach pre predsedu vlády V. Tuku, č. 50/1941 k č. j. 51.782/II.-1940 z 11. 1. 1940, s. 1 – 2).

⁹⁵ ŠA Prešov – f. ŠZŽ-ŠB (1940 – 44), krab. 112, sign. 549 (Prezídium Ministerstva vnútra – ÚŠB pre všetkých županov a Hlavné veliteľstvo žandárstva, č. 2243/3b-1941 ÚŠB z 24. 1. 1941 – Väznenie duchovných osôb).

Keď Ministerstvo zahraničných vecí zaslalo 27. januára 1941 odpoveď, z „pera“ Ministerstva vnútra, slovenskému vyslanectvu vo Vatikáne o väznení väčšieho počtu kňazov na Slovensku, spomenulo meno Š. Simka. Dôvodom jeho väzby v Ilave boli „činy trestné podľa zákona na ochranu republiky“, čo poukazuje na výlučne politický podtón jeho perzekúcie.⁹⁶ Aj podľa výroku ministra vnútra A. Macha neboli kňazi v Ilave (od 30. júla 1940) „zaistení pre činnosť súvisiacu s ich povoláním, ale naopak, že sa tam dostali pre činnosť, ktorá nijako nesúvisí s kňazským povoláním a ktorá je trestná v každom inom štáte.“⁹⁷

Okrem biskupa Gojdiča pokladali slovenské štátne-bezpečnostné orgány za druhú najnepohodlnejšiu osobu kanonika Teodora Rojkoviča, osobného poradcu biskupa. Z hlásenia o podozrivej činnosti T. Rojkoviča vyplýva, že na telefonický príkaz prešovského policajného riaditeľa Františka Neupauera bol začiatkom januára 1941, po návrate z Maďarska zadržaný v Kysaku a viackrát vypočúvaný.⁹⁸ Napriek výsluchom a vykonanej bytovej prehliadke polícia nedokázala usvedčiť kňaza zo žiadneho trestného činu a bol prepustený na slobodu.⁹⁹ Uvedená cesta do Maďarska v decembri 1940 – po sčítaní obyvateľstva – nemala politický či protištátny charakter; bola výlučne súkromnej povahy. Rovnako aj ÚŠB vydala krátke stanovisko, že „ide o menšinové veci a vyzradiť výsledky sčítania ľudu netvorí skutkovú podstatu vojenskej zrady ani vyzvedačstva“.¹⁰⁰ Napriek tomu, tendencia usvedčiť T. Rojkoviča z protištátnej činnosti pretrvávala naďalej. Na problém spojený so sčítaním obyvateľstva adresnejšie upozorňujeme v poznámke pod čiarou (viď odkaz 100)

Dňa 3. februára 1941 bolo Policajné riaditeľstvo v Prešove dôverne oboznámené o pripravovanom memorande, ktoré T. Rojkovič začiatkom februára 1941 odoslal ako pamätný list nemeckému konzulovi von Wojnovichovi v Prešove. Obsahom listu mali byť, z pohľadu štátnych orgánov, lživé a tendenčné informácie o krivdách páchaných zo strany slovenských vládných činiteľov na Rusínoch. Z podnetu župana A. Dudáša¹⁰¹ bol T. Rojkovič okamžite zaistený na Okresnom súde v Prešove a vypočúvaný na policajnom riaditeľstve spolu s dr. Jozefom Kis-

⁹⁶ SNA Bratislava – f. MZV SR, odd. II., Politické, r. 1941, Inv. č. 124, č. krab. 209 (Ministerstvo zahraničných vecí pre slovenské vyslanectvo vo Vatikáne, č. 30.263/11-1941 z 27. 1. 1941 – Väznenie katolíckych kňazov na Slovensku, s. 2).

⁹⁷ SNA Bratislava – f. MZV SR, odd. II., Politické, r. 1941, Inv. č. 124, č. krab. 209 (Minister vnútra A. Mach pre predsedu vlády V. Tuku, č. 50/1941 z 11. 1. 1941 – Väznenie katolíckych kňazov na Slovensku, s. 3).

⁹⁸ Bližšie pozri: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-643-5, č. krab. 643 (Policajné riaditeľstvo v Prešove – Odpis zápisnice z vypočúvania T. Rojkoviča dňa 6. 1. 1940, 10. 1. 1940, 13. 1. 1940 a 16. 1. 1940, s. 1 – 16).

⁹⁹ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-643-5, č. krab. 643 (Prezídium Policajného riaditeľstva v Prešove pre Prezídium ŽÚ v Prešove, č. 98/1941 prez. z 20. 1. 1941 – Teodor Rojkovič, podozrivá činnosť).

¹⁰⁰ SNA Bratislava – fond ÚŠB, ev. spis 209-643-5, č. krab. 643 (Prezídium Policajného riaditeľstva v Prešove pre ÚŠB v Bratislave, č. 2235/1941 prez. z 21. 1. 1941 – Teodor Rojkovič, podozrivá činnosť).

¹⁰¹ ŠA Prešov – f. ŠZŽ-ŠB (1940 – 44), krab. 113, sign. 631 (Prezídium Župného úradu Šarišsko-zemplínskej župy v Prešove pre Prezídium policajného riaditeľstva v Prešove, č. 103/3f/1941 ŠB z 3. 2. 1941 – Teodor Rojkovič, gr. kat. kanonik v Prešove, podozrivá činnosť)

sóczy, právnikom Biskupského ordinariátu v Prešove.¹⁰² V ten istý deň polícia v byte T. Rojkoviča vykonala ďalšiu prehliadku, po ktorej bol 7. februára 1941 políciou zadržaný.¹⁰³ Policajný riaditeľ požiadal ÚŠB o vydanie súhlasu k transportu kňaza do zaisťovacieho tábora v Ilave v zmysle vládneho nariadenia 32/1939 Sl. z.¹⁰⁴ O tomto návrhu bol informovaný aj minister vnútra A. Mach.¹⁰⁵ K väzneniu v Ilave napokon nedošlo, lebo 17. februára 1941 bol T. Rojkovič na priamy telefonicky príkaz z ÚŠB okamžite prepustený na slobodu a na policajnom riaditeľstve v Prešove podpísal prehlásenie, že v budúcnosti nebude vyvíjať žiadnu politickú činnosť. O prepustení bol informovaný aj župan A. Dudáš,¹⁰⁶ ktorý sa domnieval, že tejto intervencii pomohli najmä nemecké kruhy v Prešove z podnetu biskupa Gojdiča.¹⁰⁷ Napriek tomu, 28. marca 1941 podala polícia na Štátne zastupiteľstvo v Prešove opätovne trestné oznámenie na T. Rojkoviča pre spáchanie prečinu podľa § 17 zákona č. 50/1923 Sb. z. a n. a § 18, ods. 3 zákona č. 126/1933 Sb. z. a n. Dôvodom bola spomínaná cesta do Maďarska koncom decembra 1940, kde mal podľa dôverných správ referovať o výsledkoch sčítania obyvateľstva v Slovenskej republike. Bol obvinený aj z protištátneho združovania a organizovania ilegálnej organizácie Ruskej strany na tzv. bunkovom systéme, a tiež z prechovávanía za-

¹⁰² SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-643-5, č. krab. 643 (Policajné riaditeľstvo v Prešove – Odpis zápisnice z vypočúvania T. Rojkoviča dňa 3. 2. 1940, s. 1 – 10; Odpis zápisnice z vypočúvania J. Kissóczyho dňa 4. 2. 1940, s. 1 – 3).

¹⁰³ V byte sa (okrem iného) našiel zoznam približne 350 osôb (rusínskej národnosti), ktorých mali navrhnuť za sčítacích komisárov alebo revízorov pri sčítaní ľudu vo všetkých obciach východného Slovenska. Tento zoznam T. Rojkovič odovzdal nemeckému konzulovi, aby apeloval na slovenských vládnych činiteľov. Polícia pri prehliadke zhabala aj koncept nemeckého spisu s nepravdivými a skreslenými údajmi na úkor konsolidácie pomerov na východnom Slovensku. Tento zoznam bol prostredníctvom dr. Bruna Kolba, predsedu *Deutsche Partei* v Prešove, zaslaný do Nemecka. Podobný list dostal aj zástupca Maďarov na Slovensku, dr. J. Kissóczy, právnik Biskupského ordinariátu v Prešove. Polícia charakterizovala T. Rojkoviča ako osobu, ktorá je „na prekážku konsolidovania pomerov na východnom Slovensku [...] dobrého spolu-
nažívania medzi Slovákmí a Rusínmi a je podozrenie, že svoju činnosť vyvíja na základe pokynov z cudziny a kazí dobrý pomer medzi Slovákmí a Nemcami“. Cit. podľa: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-643-5, č. krab. 643 (Policajné riaditeľstvo v Prešove pre F. Goltza, kriminálneho komisára Gestapo v Bratislave, č. 4642/3b/41 zo 17. 2. 1941 – Teodor Rojkovič, gr. kat. kanonik v Prešove, podvratná činnosť, s. 2).

¹⁰⁴ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-643-5, č. krab. 643 (Prezídium policajného riaditeľstva v Prešove pre ÚŠB v Bratislave, č. 132/41/2 ÚŠBO zo 7. 2. 1941 – Teodor Rojkovič, gr. kat. kanonik, návrh na dodanie do zaisťovacieho tábora, s. 1 – 2).

¹⁰⁵ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-643-5, č. krab. 643 (Prednosta ÚŠB v Bratislave pre A. Macha, I. Kosa a J. Mračnu, č. 4.335/3b/41 z 13. 2. 1941 – Teodor Rojkovič, gr. kat. kanonik, návrh na dodanie do zaisťovacieho tábora v Ilave).

¹⁰⁶ ŠA Prešov – f. ŠZŽ-ŠB (1940 – 44), krab. 113, sign. 631 (Prezídium policajného riaditeľstva v Prešove pre Prezídium Župného úradu Šarišsko-zemplínskej župy v Prešove, č. 340/41/2 ÚŠBO v Prešove z 18. 2. 1941 – Teodor Rojkovič, prepustenie na slobodu).

¹⁰⁷ Ako uviedol, „biskup Gojdič a jeho poradcovia sa obrátili na tunajšie nemecké kruhy a hneď prvý deň verejne prehlasovali, že Rojkovičovej veci sa ujmu nemecké kruhy [...] v Prešove sa verejne hovoriť, že slovenské úrady proti Rusinom, druhu Rojkoviča sú bezmocné a preto môžu kludne pokračovať vo svojej rozkladnej fencykovskej politike.“ Cit. podľa: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-643-5, č. krab. 643 (Prezídium Župného úradu Šarišsko-zemplínskej župy v Prešove pre ÚŠB v Bratislave, č. 204/3f/1941 ŠB z 26. 2. 1941 – Teodor Rojkovič v Prešove, prepustenie na slobodu).

hraničných novín, ktoré boli nepriateľsky naladené proti Slovenskej republike. Iné skutky trestného charakteru bezpečnostné orgány kňazovi nedokázali.¹⁰⁸

Aktivity T. Rojkoviča boli naďalej monitorované. Dosvedčuje to správa agenta ÚŠB z 13. októbra 1942 o činnosti Rusínov na východnom Slovensku, podľa ktorého protištátna činnosť Rusínov mala vyvolať naoko „*ráz bolševický a komunistický*“, no údajne bola vyvolaná a riadená maďarským ministerstvom zahraničných vecí a propagandy v Budapešti. Medzi podozrivými osobami bol aj T. Rojkovič, ktorý po Viedenskej arbitráži vycestoval na riadny cestovný pas do Maďarska. Podľa zápisnice z vypočúvania sa v Maďarsku stretol s maďarskými politikmi a informoval ich o pomeroch na Slovensku. Jednalo sa však o bežné stretnutie bez vedľajších zámerov. Navyše, dr. J. Kissóczy z Prešova už 3. marca 1941 dostal od T. Rojkoviča pamätný dokument čelných predstaviteľov Rusínov na východnom Slovensku pod názvom „*Príčiny nespokojnosti z rozšírenia sa bolševického smýšľania medzi Rusínmi (Ruthénmi) na východnom Slovensku*“. Spis formou akéhosi apelu na dr. J. Kissóczyho konštatuje, že „*Rusíni pre utlačanie Slovákov sú vháňaní do bolševizmu*“.¹⁰⁹ V spise sa T. Rojkovič zmienil aj o prenasledovaní gréckokatolíckych kňazov a ďalších podozrivých osôb. Vo svojich požiadavkách, ktoré vyjadril nemeckým predstaviteľom na Slovensku, sa (okrem iného) dožadoval okamžitého prepustenia politických väzňov (vrátane kňazov) a udelenia plnej slobody tým osobám, ktoré sú „*politickým reverzom viazané [...]*“.¹¹⁰ Poukázal tak práve na všetkých gréckokatolíckych kňazov, ktorí boli odtransportovaní do Ilavy pre svoje protištátne činy.

Z reálnej hrozby internácie v Ilave neboli vyňatí ani gréckokatolícki rehoľní kňazi. V tomto okruhu duchovenstva štátny režim za nebezpečných považoval najmä kňazov z Rádu Sv. Bazila Veľkého (baziliánov) v Medzilaborciach, z ktorých väčšina sa prikláňala k ukrajinskému smeru a šíreniu myšlienky „*Veľkej Ukrajiny*“. Kým provinciálovi Štefanovi Sebastiánovi Sabolovi v roku 1941 hrozilo iba zaistenie do Ilavy, v prípade baziliána Nikodýma Mikuláša Kretta¹¹¹ už došlo k riadnemu zaisteniu. Dôvodom bolo, že 25. mája 1941 verejne v chráme vyslovil kľatbu na všetkých tých, ktorí sa stavali proti baziliánom a stúpencom ukrajinskej

¹⁰⁸ Bližšie pozri: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-643-5, č. krab. 643 (Prezídium Policajného riaditeľstva v Prešove pre Štátne zastupiteľstvo v Prešove, č. 502/41/2 z 28. 3. 1941 – Teodor Rojkovič, gr. kat. kanonik v Prešove, trestné oznámenie, s. 1 – 2); ŠA Prešov – f. ŠZŽ-ŠB (1940 – 44), krab. 113, sign. 631 (Štátne zastupiteľstvo v Prešove pre Prezídium Župného úradu Šarišsko-zemplínskej župy v Prešove, St 336/41 – 1 z 1. 4. 1941 – Teodor Rojkovič, trestné oznámenie).

¹⁰⁹ Uvedené konštatovanie bolo pre slovenské orgány varovné, no nikto ho nebral vážne. Skôr sa prikláňali k tomu, že dr. J. Kissóczy, ako občan maďarskej národnosti a funkcionár politickej strany Maďarov na Slovensku, bol osobou, cez ktorú T. Rojkovič dával informácie o Rusínoch do Maďarska. Údajne T. Rojkovič tvrdil, že „*Slovenská vláda nie je v stave pacifikovať východné Slovensko a že má preto sa dostať pod Maďarsko*“. Zároveň, podľa štátnych orgánov bola spoločná cesta Maďarov a Rusínov proti Slovenskému štátu evidentná z troch hlavných dokumentov, ako aj šiestich ďalších, ktorých autorom bol práve T. Rojkovič. Cit. podľa: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-785-7, list 34 – 36 (Úradné hlásenie pracovníka ÚŠB pre ústredie ÚŠB o činnosti Rusínov na východnom Slovensku, bez signatúry z 13. 10. 1942, s. 1 – 3).

¹¹⁰ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-785-7, list 39 (Úradné hlásenie pracovníka ÚŠB pre ústredie ÚŠB o činnosti Rusínov na východnom Slovensku, bez signatúry z 13. 10. 1942, s. 6)

¹¹¹ BABJAK, J. *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov* 5. Košice: Slovo, 1999, s. 53 – 59.

myšlienky medzi Rusínmi. Pravdepodobne to robil na podnet svojho provinciála; ten nepochádzal z Podkarpatskej Rusi a bol rodeným Slovákom.¹¹² Štátne úrady v tomto videli pozitívny krok, lebo 1. júla 1941 okresný náčelník K. Reinhardt hlásil, že „*zaistenie osôb v Ilave robilo dobrý dojem v celom kraji*“.¹¹³ Naznačil tým konzekvencie v podobe strachu a neistoty pre všetkých ostatných, či už Rusínov alebo Ukrajincov, ktorí by sa odvážili postaviť otvorene proti režimu a narúšali by tým konsolidačné snahy v okrese.

Netrvalo dlho a pre šírenie veľkoukrajinskej myšlienky medzi Rusínmi požiadal Okresný úrad v Starej Lubovni 28. augusta 1941 od ÚŠB súhlas k zaisteniu a presunu do zaisťovacieho tábora v Ilave Jozefa Sirka, farára v Jarabine.¹¹⁴ V neskoršej periodickej správe okresný náčelník hlásil, že už „*bolo postarané o jeho dodanie [...]*“.¹¹⁵ Skutočný dôvod väzby kňaza uviedol až dekan Edmund Gulovič v liste pre Biskupský ordinariát z 31. októbra 1941.¹¹⁶ Farár J. Sirko strávil v ilavskej väznici od 16. októbra do 23. decembra 1941 celkovo 10 týždňov.¹¹⁷

Štátne orgány navrhovali zaistiť do Ilavy aj Viktora Čisarika, farára v Lomnom, ktorý bol rovnako obvinený z protištátnej a protislovenskej činnosti.¹¹⁸ Táto vyčerpávala skutkovú podstatu viacerých paragrafov zákona č. 320/1942 Sb. z.

¹¹² SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-764-2, list 38 (Okresný úrad v Medzilaborciach pre ÚŠB v Bratislave, č. 22/1941 prez. z 3. 6. 1941 – Politické pomery vo všeobecnosti, periodická zpráva za mesiac máj, s. 1)

¹¹³ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-764-2, list 50 (Okresný úrad v Medzilaborciach pre ÚŠB v Bratislave, č. 22/1941 prez. z 1. 7. 1941 – Politické pomery vo všeobecnosti, zpráva periodická za jún 1941).

¹¹⁴ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-762-9, list 51 (Okresný úrad v Starej Lubovni pre ÚŠB v Bratislave – Periodická zpráva za mesiac august 1941 zo 4. 9. 1941).

¹¹⁵ Cit. podľa: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-762-9, list 67 (Okresný úrad v Starej Lubovni pre ÚŠB v Bratislave – Periodická zpráva za mesiac október 1941 zo 4. 11. 1941)

¹¹⁶ Ako príčinu dekan uviedol, že „*poslal do niektorých ružomerských novín článok pod pseudonymom, v ktorom ostro kritizoval slovenskú vládu a jej politiku. S článkom prirodzene nesúhlasili, no hľadali autora*“. Podľa písacieho stroja a niekoľkých charakteristických slovenských slov, ktoré kňaz nesprávne použil, polícia odhalila, že je autorom práve J. Sirko. Ten sa k autorstvu článku nakoniec priznal a keď sa následne „*chválil, že on sa ničoho nebojí, lebo stojí pod ochranou samotného Hitlera, zatvorili ho do Ilavy*“. Cit. podľa: AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 457, 1941, sign. 3996.

¹¹⁷ Po návrate z Ilavy poďakoval biskupovi Gojdičovi za pomoc pri vyslobodení. Uviedol, že bol upodozrievaný „*z ukrajinskej iredenty*“, lebo údajne chcel pripojiť Jarabinu k Ukrajine. Cit. podľa: AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 457, 1941, sign. 4627. Aj v neskoršom liste z 25. 10. 1942 pri konkurze o farnosť Osturňa uviedol: „*Pokladal som sa tu za tvrdého ‚Rusína‘, sedel som 10 týždňov v Ilave a stratil som štátne občianstvo*“. Cit. podľa: AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 3490.

¹¹⁸ Správa Okresného úradu v Stropkove z 2. júna 1942 uvádza nasledovné dôvody: 1) kňaz svojimi výrokmi na verejnosti prejavoval nepriateľské zmýšľanie voči Slovenskému štátu a iredentistické tendencie, lebo dával nádej občanom, že východné Slovensko bude pripojené k Maďarsku; 2) vyvíjal pred občanmi promaďarskú agitáciu pre prípad potenciálneho ľudového hlasovania a v Ruskom Kručove odhovárал miestnych občanov od nástupu do vojenskej služby; 3) viacnásobne verejne proklamoval svoju maďarskú, príp. maďarsko-rusínsku príslušnosť, čím dával najavo svoje nepriateľské zmýšľanie. Nielen z uvedených dôvodov, ale aj svojím zmýšľaním a činnosťou znemožňoval organizáciu HSLŠ, Hlinkovej gardy a osvetovej práce v obci. Blížšie pozri: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-310-3, č. fasc. 15710/42, č. krab. 310 (Okresný úrad v Stropkove pre ÚŠB v Bratislave, č. 910/1942 prez. z 2. 6. 1942 – Čisarík Viktor, gr. kat. farár v Lomnom, návrh na zaistenie v Ilave, s. 1 – 2).

vrátane takých, na ktoré sa amnestia prezidenta republiky nevzťahovala.¹¹⁹ Aj preto prednosta ÚŠB koncom októbra 1942 návrh na zaistenie do Ilavy neakceptoval a vyžiadal, aby Okresný úrad v Stropkove najprv riadne predložil príslušnému súdu trestné oznámenie.¹²⁰

Osobitnou kapitolou boli štyria gréckokatolícki kňazi zaistení v Ilave pre aktívnu pomoc pri záchrane Židov pred deportáciami. Prvým bol Mikuláš Kašpar, farár v Štefurove, ktorý v roku 1941 strávil šesť týždňov v Ilave¹²¹ a v roku 1942 za udelenie krstu 20 Židom hrozilo opätovné dodanie do tohto tábora.¹²² Ďalšími boli dvaja kňazi z Apoštolskej administratúry Mukačevskej eparchie a jeden kňaz z Prešovskej eparchie. Išlo o kňazov – Michala Sabata, farára v Laškovciach (od 21. februára do 16. apríla 1943)¹²³ a Andreja Tótha, farára v Hažíne (od 13. mája do 27. augusta 1942)¹²⁴ a Michala Knapa, farára v Maškovciach (od 24. apríla do 30. augusta 1942).¹²⁵ V prípade posledných dvoch kňazov intervenoval za ich prepustenie biskup Gojdič listom z 29. júla 1942.¹²⁶ Okrem toho, spomenutý M. Knap počas SNP pomáhal partizánskym skupinám a 3. novembra 1944 bol zatknutý Gestapom. Následne, od 1. mája 1945 bol väznený v koncentračných táboroch Ravensbrück a Sachsenhausen.¹²⁷

¹¹⁹ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-310-3, č. fasc. 15710/42, č. krab. 310 (ÚŠB v Bratislave pre Okresný úrad v Stropkove, č. 15710/3-1942 ÚŠB z 23. 7. 1942 – Viktor Čisárik, gr. kat. farár v Lomnom, návrh na zaistenie v Ilave).

¹²⁰ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-310-3, č. fasc. 15710/42, č. krab. 310 (ÚŠB v Bratislave pre Ministerstvo vnútra, č. 32.777/3-1942 z 27. 10. 1942 – Viktor Čisárik, gr. kat. farár v Lomnom – protištátna činnosť).

¹²¹ BABJAK, J. *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. Zväzok I.* Prešov: Petra, 2016, s. 251.

¹²² SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-864-8, list 73 (Okresný úrad v Giraltovcach pre ÚŠB v Bratislave zo 7. 8. 1942 – Židia, hromadné prekrstovanie).

¹²³ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-422-50 (Úradný záznam ÚŠB, č. 12.976/43 zo 16. 4. 1943 – Michal Sabat, prepustenie zo zaisťovacieho tábora; Zaisťovací tábor Ilava pre ÚŠB, č. 64/43 z 22. 2. 1943 a 16. 4. 1943 – Sabat Michal, prepustenie na slobodu zo zaisťovacieho tábora); AGAP – GKVM, Inv. č. 471, 1943, sign. 226; AGAP – GKVM, Inv. č. 471, 1943, sign. 17.

¹²⁴ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-299-14 (ÚŠB pre okresného náčelníka v Michalovciach, č. 26095/4-1942 zo 7. 9. 1942 – Andrej Tóth, prepustenie z Ilavy – opatrenie; Zaisťovací tábor Ilava pre ÚŠB, č. 120-1/1942 zo 14. 5. 1942 a 27. 8. 1942 – Tóth Andrej, prepustenie zo zaisťovacieho tábora v Ilave).

¹²⁵ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-299-14 (ÚŠB v Bratislave pre okresného náčelníka v Humennom, č. 26091/4-1942 ÚŠB zo 7. 9. 1942 – Michal Knap, prepustenie z Ilavy – opatrenie; Zaisťovací tábor Ilava pre ÚŠB, č. 72/42 z 31. 8. 1942 – Michal Knap, prepustenie zo zaisťovacieho tábora); AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 2866; AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 1266. V prípade M. Knapa išlo už o druhé zaistenie vo väzbe. Prvýkrát bol odsúdený Krajským súdom v Michalovciach 31. októbra 1941 pre prečin verejného poburovania proti republike (§ 17 zákona č. 320/1940 Sl. z.) a rozširovania poplašných správ (§ 26 ods. I. a II. zákona č. 320/1940 Sl. z.) na 1 mesiac a 15 dní. Dôvodom boli jeho protištátne vyjadrenia, ktoré vyslovil v mierne podnapitom stave medzi neznámymi Židmi a cestujúcimi v autobuse na linke Humenné – Papín. Bližšie pozri: AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 457, 1941, sign. 3320; SNA Bratislava – fond ÚŠB, ev. spis 209-231-2, č. fasc. 394/42, č. krab. 231 (Žandárska stanica Koškovce pre Okresný súd v Humennom, č. j. 555/41 z 26. 6. 1941 – Knap Michal z Maškoviec - poburovanie, s. 1 – 2).

¹²⁶ AGAP – Prezidiálne spisy, Inv. č. 77, 1942, sign. 22 (Gr. kat. biskupský ordinariát v Prešove pre Ministerstvo vnútra v Bratislave, č. 22/prez. 1942 z 29. 7. 1942 – Gr. kat. farári zaistení v tábore Ilava).

¹²⁷ BORZA, P. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945.* Prešov : Petre, n. o., 2018, s. 117, 121.

Hoci Biskupský ordinariát v Prešove neraz predkladal negatívne stanoviská k dôvodom a spôsobom internácie svojich kňazov do Ilavy, hrozba tejto formy perzekúcie pretrvávala aj naďalej. Dosvedčuje to prípad Jána Szaba, farára v Havaji, ktorého štátne orgány považovali za kňaza „*rusínskej národnosti a zmysľania maďarofilského*“. Údajne sa podieľal na iredentistickej a protištátnej činnosti, a pre svoju konfliktnú povahu nemal pozitívne vzťahy s veriacimi vo farnostiach.¹²⁸ K negatívnemu vykresleniu jeho kvázi emocionálnej nestability prispel aj banálny incident z marca 1940 v obci Bystrá, kde sa verejne postažoval, ako „*mu srdce zaplakalo nad tým, keď ho v minulom roku pri vstupe do bystranskej školy, ich rusínske deti pozdravili pozdravom „Na stráž“*“. Svojím výrokom zneuctil slovenský národný pozdrav a verejne, nepriamo podnecoval ľudí „*k nenávisti voči Slovákom a všetkému čo je slovenské*“.¹²⁹ Koncom augusta 1942 už okresný náčelník K. Reinhardt požiadal ÚŠB o súhlas k internovaniu J. Szaba do Ilavy, kde mal stráviť dva mesiace vo väzbe. Dôvodom malo byť kňazove údajne prospechárske chovanie, ktoré viedlo k destabilizácii poriadku a pokoja v obci i celom okrese.¹³⁰ Tento návrh sa ocitol aj v periodickej správe za august 1942, čím zopakoval potrebu „*radikálne zakročiť*“ voči kňazovi, t. j. „*menovaného premiestniť na takú farnosť, kde by nemal príležitosť k roztrpčovaniu obyvateľstva, a tým aj demoralizovaniu ľudu*“.¹³¹ Hoci sa J. Szaba nepodarilo internovať do Ilavy, tlak na jeho preloženie z Havaja naďalej pretrvával. Situačná správa zo septembra 1942 konštatuje, že sa v tomto ohľade nestala „*nijaká podstatná zmena, hoci by bolo žiaduce, aby tento bol z Havaja odstránený a preložený*“.¹³² Svoju nespokojnosť vyjadrila aj Hlinkova garda¹³³ spolu so županom A. Dudášom.¹³⁴ Táto snaha vyplývala nielen z negatívneho štátno-bezpečnostného posudku kňaza, ale aj z jeho neuvážených a pohor-

¹²⁸ V hlásení sa uvádza: „*Pre svoje maďarofilstvo a iredentistickú činnosť je vedený v tunajšej evidencii, ako osoba štátoobčiansky a politicky úplne nespolahľivá. Podľa doslých záznamov jeho politická činnosť je smeru protištátneho. Tiež sa exponoval, aby kraje východného Slovenska pripadli k Maďarsku. Možno ho charakterizovať ako veľmi agilného a nebezpečného politického pracovníka a špecialistu v podkopnej práci.*“ Cit. podľa: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-554-1, č. fasc. 1721/44, č. krab. 554 (Okresný úrad v Medzilaborciach pre ÚŠB v Bratislave, č. 424/1940 prez. zo 14. 5. 1940 – Szabó Ján, gr. kat. farár z Havaja - činnosť, s. 1 – 2).

¹²⁹ Cit. podľa: SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-554-1, č. fasc. 1721/44, č. krab. 554 (Žandárska stanica Malá Poľana pre Okresný súd Medzilaborce, č. j. 714/40 z 25. 9. 1940 – Szabo Ján, gr. kat. farár z Havaja, rušenie obecného pokoja, s. 1 – 2).

¹³⁰ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-554-1, č. fasc. 1721/44, č. krab. 554 (Okresný úrad v Medzilaborciach pre ÚŠB v Bratislave, č. 1128/1942 prez. z 27. 8. 1942 – Ján Szabó, gr. kat. farár v Havaji, rušenie obecného pokoja).

¹³¹ Cit. podľa: ŠA Prešov – f. ŠZŽ-ŠB (1940 – 44), krab. 119, sign. 1050 (Okresný úrad v Medzilaborciach pre ÚŠB v Bratislave, č. 22/1942 prez. z 31. 8. 1942 – Náboženské pomery, zpráva za august 1942)

¹³² SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-554-1, č. fasc. 1721/44, č. krab. 554 (Okresný úrad v Medzilaborciach pre ÚŠB v Bratislave, č. 22/1942 prez. – Situačná správa za mesiac IX. 1942)

¹³³ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-554-1, č. fasc. 1721/44 (Hlavné veliteľstvo HG pre ÚŠB v Bratislave, č. 8136/Š.Ú 1942 z 10. 10. 1942 – Situačné hlásenie).

¹³⁴ ŠA Prešov – f. ŠZŽ-ŠB (1940 – 44), krab. 119, sign. 1050 (Župný úrad Šarišsko-zemplínskej župy v Prešove pre Gr. kat. Biskupský úrad v Prešove, č. 477 ŠB/1942 prez. z 2. 9. 1942 – Szabó Ján, gr. kat. farár v Havaji, žiadosť o jeho preloženie; Gr. kat. Biskupský ordinariát v Prešove pre Župný úrad Šarišsko-zemplínskej župy v Prešove, č. 2925/1942 z 9. 9. 1942 – Ján Szabó, gr. kat. farár v Havaji, žiadosť o jeho preloženie); AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 2925.

šujúcich krokov v mieste pôsobenia.¹³⁵ Dôvodom bolo krivé obvinenie vedúceho notára v Havaji pred štátnymi orgánmi.¹³⁶ Po prešetrení prípadu biskup Gojdič potvrdil chybu kňaza a navrhol kompromisné riešenie formou disciplinárneho konania,¹³⁷ s čím A. Dudáš súhlasil.¹³⁸ Disciplinárna komisia uznala kňaza vinným z priestupku nepremysleného obvinenia civilného úradníka.¹³⁹ Celá záležitosť sa týmto zdala byť definitívne ukončená. Situácia sa zmenila v januári 1943, kedy do prípadu vstúpila ÚŠB so striktnou výzvou, aby bol J. Szabó zo štátno-bezpečnostných dôvodov „*urýchlene preložený na iné pôsobisko*“.¹⁴⁰ Rovnako aj župan A. Dudáš žiadal, aby Biskupský ordinariát ozrejmil stav vyšetrovania kňaza, hoci už skôr súhlasil s kompromisným riešením.¹⁴¹ Biskup Gojdič napokon J. Szaba menoval za administrátora farnosti Nižná Písaná.¹⁴² Po niekoľkých odkladoch sťahovania¹⁴³ a druhej urgencii ÚŠB¹⁴⁴ bol J. Szabó napokon definitívne preložený z Havaja do farnosti Pichné.¹⁴⁵

Okrem vyššie uvedených kňazov boli po vypuknutí a potlačení SNP, t. j. ku koncu II. svetovej vojny, zaistení aj ďalší gréckokatolícki kňazi. Medzi týmito boli Teodor Molčan z Renčišova, ktorý obetoval svoj život za záchranu obce pred vypálením a svojich veriacich pred zastrelením nemeckými jednotkami. Po vypočúvaní bol zaistený na Gestape v Prešove, kde bol od 20. septembra 1944 uväznený a počas bombardovania Prešova (20. decembra 1944) zomrel.¹⁴⁶ Za jeho prepustenie z väzby sa u nemeckej bezpečnostnej polície (*SiPo*) bezúspešne prihovárал biskup Gojdič.¹⁴⁷ Rovnako medzi zaistenými bol aj Vojtech (Adalbert) Molčan, farár v Kružlove. Podobne ako jeho brat Teodor sa viackrát postavil na obranu obyvateľov obce a svojich veriacich pred represáliami Nemcov, nakoľko oblasť

¹³⁵ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 3005.

¹³⁶ Bližšie pozri: AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 2925; AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 3191; AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 3306.

¹³⁷ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 3191; AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 459, 1943, sign. 2097.

¹³⁸ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 3286.

¹³⁹ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 3306.

¹⁴⁰ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-554-1, č. fasc. 1721/44, č. krab. 554 (ÚŠB v Bratislave pre Gr. kat. Biskupský ordinariát v Prešove, č. 37.502/3/1942 z 26. 1. 1943 – Ján Szabó, gr. kat. farár v Havaji, závadná činnosť)

¹⁴¹ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 458, 1942, sign. 2097.

¹⁴² AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 459, 1943, sign. 3584; AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 459, 1943, sign. 3866.

¹⁴³ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 459, 1943, sign. 3947.

¹⁴⁴ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-554-1, č. fasc. 1721/44, č. krab. 554 (ÚŠB v Bratislave pre Gr. kat. Biskupský ordinariát v Prešove, č. 36.284/3/1943 zo 7. 1. 1943 – Ján Szabó, gr. kat. farár v Havaji - závadná činnosť).

¹⁴⁵ SNA Bratislava – f. ÚŠB, ev. spis 209-554-1, č. fasc. 1721/44, č. krab. 554 (Gr. kat. Biskupský ordinariát v Prešove pre ÚŠB v Bratislave, č. 98/1944 z 12. 1. 1944 – Ján Szabó, gr. kat. farár v Havaji, závadná činnosť); *Schematizmus Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*, 2008. Prešov: PETRA, n. o., s. 161.

¹⁴⁶ BORZA, P. Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945. Prešov : Petre, n. o., 2018, s. 116; BORZA, P. Vzopnutie gréckokatolíkov proti režimu 1. Slovenskej republiky 1939 – 1945. In *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí V. Jaroslav Coranič* (ed.). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2019, s. 166 – 167.

¹⁴⁷ AGAP – Prezidiálne spisy, Inv. č. 79, 1944, sign. 63.

okolo Kružlova bola v čase nemeckej okupácie známa aktívnym protifašistickým odbojom a prítomnosťou partizánskych oddielov. Nemcov všemožne presviedčal, že „obyvatelia nemôžu za to, že v horách pôsobia partizáni“.¹⁴⁸ Predpokladáme, že bol zaistený v Bardejove, nakoľko ho navštívil kňaz Andrej Židišin z Bardejova. Zo stručnej správy pre biskupa Gojdiča sa dozvedáme iba to, že štátne orgány žiadali o preloženie A. Molčana z Kružlova, ináč mu hrozila deportácia do koncentračného tábora.¹⁴⁹ Ďalším „prípacom“ bol Mikuláš Búrik, farár vo Váradke, ktorý bol Krajským súdom v Prešove 17. mája 1944 odsúdený na osem dní väzenia s podmieneným odkladom výkonu trestu na skúšobnú dobu dvoch rokov. Súd ho uznal vinným z nedovolenej držby dvojhlavňovej brokovnice vo svojom byte bez úradného povolenia počas brannej pohotovosti štátu.¹⁵⁰ Za pomoc partizánom a ich ukrývanie počas odboja bol vo väzení v Prešove a vyšetrovaný Gestapom aj Mikuláš Rojkovič, farár v Blažove.¹⁵¹

Záver

Parafrázujúc talianskeho semiotika, filozofa a literáta U. Eca môžeme konštatovať, že obraz fašizmu je mnohovrstevný a rozporný, politicky a ideologicky popletený.¹⁵² Toto tvrdenie možno aplikovať rovnako na pojem klérofašizmus. Aj preto dovolili sme si vstúpiť do polemiky autorov, poväčšine historikov, politológov, prípadne právnikov, ktorí uvažujú nad tým, do akej miery je vedecky prípustné, možné či dokonca oprávnené vypracovať ustálenú a vedeckou obcou všeobecne akceptovanú definíciu pojmu klérofašizmus, resp. vtesnať ho do nepochybniteľnej typológie politického režimu. Pritom nezabúdajme, že každý pojem (kategória) má svoj obsah a rozsah, t. j. rozsah pojmu odráža triedu individuí, na ktoré sa pojem vzťahuje. Obsah odráža komplex príznakov spoločný všetkým veciam, ktoré daný rozsah pojmu odráža. A práve tu sme museli celkom zákonite „naraziť“. Veď s fašizmom, prípadne klérofašizmom boli konfrontované viaceré štáty (spoločnosti) s rozdielnou tradíciou, stupňom civilizačnej vyspelosti, spôsobom života, kultúrou, mravmi atď.

V snahe teoretický priblížiť sa k uvedenému fenoménu, pochopiť problém klérofašizmu (aj) ako typ, formu, podobu politického režimu, zistili sme, že nielen v politologickom diskurze sa narába s viacerými kategóriami ako „autoritatívny“, resp. „autoritársky“, „totalitný“, „autoritatívno-totalitný“ alebo „totalitno-autoritatívny režim“, „režim fašistického typu“, prípadne „klérofašistický režim“. V tomto zmysle je pre bádateľa obzvlášť náročné vyrovnáť sa s problémom Slovenského štátu rokov 1939 – 1945. V našom prípade – o aký typ politického režimu, prípadne fašizmu išlo, a či možno akceptovať „nálepku“ klérofašistického štátu, do

¹⁴⁸ BABJAK, J. *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. Zväzok II.* Prešov : Petra, 2011, s. 201.

¹⁴⁹ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 461, 1945, sign. 328.

¹⁵⁰ AGAP – Bežná agenda, Inv. č. 460, 1944, sign. 1480.

¹⁵¹ BABJAK, J. *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. Zväzok I.* Prešov : Petra, 2016, s. 553.

¹⁵² PÍCHA, V. Umberto Eco – Věčný fašizmus. In *Denikreferendum.cz*, 2016 [online]. Dostupné na internete: <https://denikreferendum.cz/clanek/22485-umberto-eco---vecny-fasizmus> [cit. 2021-11-20].

akej miery sme oprávnení narábať so spojením „klérofašistický“, či sme vedecky korektní atď.

Vo vzťahu k vyššie uvedenému v prvej časti nášho príspevku uvádzame rôzne typológie politických režimov, ktoré nám pomohli dospieť k poznaniu, že Slovenský štát politicky nepredstavoval klérofašistický režim, akúsi obsesívnu symbiózu náboženstva a fašizmu. Dovolili sme si spochybníť samotný pojem ako teoretický konštrukt. Povedané ináč, klérofašizmus považujeme za produkt marxisticko-leninskej historiografie, éry po februári 1948; išlo o snahu zakotviť cirkev a fašizmus vo vzájomne kompromitujúcej korelácii. Nielen z politologického hľadiska sa ako výstižnejšie naďalej ukazuje používanie označenia „ľudácky režim“. Rovnako tak, politický režim Slovenskej republiky možno jednoznačne priradiť k autoritárskym režimom so všetkými deficitmi individuálnej a spoločenskej (ne)slobody, ktoré sú režimom tohto typu vlastné. Napriek tomu, označovať tento režim v určitej fáze svojho dynamického vývoja za totalitárny, resp. totalitný je z hľadiska teórie nedemokratických režimov akceptovateľné a legitímne avšak za predpokladu jasného vymedzenia konkrétnych deficitov tejto totality („deravá totalita“, „defektný totalitarizmus“, resp. „pretotalitný režim“).

Na Slovensku nebola dôvodom perzekúcií iba bezprostredne politická, ale aj rasová, konfesionálna či národnostná príslušnosť. V druhej časti príspevku sme uviedli konkrétne príklady perzekúcií gréckokatolíckeho duchovenstva formou ich stíhania vo vyšetrovacích väzbách ako aj v zaisťovacom (koncentračnom) tábore v Ilave. Hoci u niektorých gréckokatolíckych kňazov k tejto „mimosúdnej perzekúcii“ z rôznych dôvodov nedošlo, táto forma perzekúcie v Slovenskom štáte plnila nepochybne funkciu zastrášovania. Bola prostriedkom demonstrácie neobmedzenej moci či svojvôle režimu, resp. nástrojom hrozby v podobe „preventívnej“ väzby. Okrem toho, k väzneniu niektorých gréckokatolíckych kňazov za ich pomoc partizánom, resp. obhajobu svojich veriacich, ktorí partizánom pomáhali, sa uchýlilo aj nemecké Gestapo.

Vychádzajúc z predložených príkladov usudzujeme, že politický režim Slovenskej republiky sa ideologicky pokúsil zdôvodniť svoju existenciu prostredníctvom ideológie slovenského národného socializmu, pričom národ, národné zbožštil (panteizoval). A nielen to. Národné/občianske redukoval na kresťansko-katolícke, teda úzko konfesionálne. V konečnom dôsledku ponížil, využil, resp. zneužil kresťanstvo na zištné politické ciele.¹⁵³ Hoci nami analyzované perzekúcie členov gréckokatolíckeho duchovenstva mali oporu v platných právnych normách Slovenskej republiky, v niektorých prípadoch sa ako dôležitý ukazoval práve politický, prípadne ideologický podtón celej perzekúcie.

¹⁵³ V tejto súvislosti hodno pripomenúť slová z encykliky Pia XI. *Mit Brennender Sorge* z roku 1937: „Veriacim v Boha nie je každý, kto rečnicky používa slovo Boh, ale len ten, kto s tým vznešeným slovom spája pravý a dôstojný pojem Boha [...]. Kto rasu alebo národ, alebo štát, alebo štátnu formu, alebo nositeľov štátnej moci, alebo iné hodnoty spoločenského života – ktoré v rámci pozemského poriadku zaujímajú dôležité a ctihodné postavenie – vytrháva z ich pozemskej hodnotovej stupnice a robí z nich najvyššiu normu všetkých ostatných, aj náboženských hodnôt a modloslužobnícky ich zbožňuje, ten prevracia a falšuje Bohom vytvorený a Bohom ustanovený poriadok.“

Na druhej strane, musíme objektívne konštatovať či zohľadniť skutočnosť, že počas Slovenského štátu existovali aj v rámci gréckokatolíckej cirkvi takí kňazi, ktorí sa politicky v rôznej miere angažovali, t. j. vystavili sa v určitej miere riziku politickej exponovanosti. Toto tvrdenie je však potrebné naďalej podrobovať historickému výskumu a starostlivo verifikovať jednotlivé hypotézy primárne na základe analýzy zachovaných dokumentov v štátnych a cirkevných archívoch, ako aj analýzy príspevkov v dobovej tlači, sekundárne na základe výskumu v rodinných archívoch žijúcich potomkov jednotlivých kňazov spolu s využitím metódy *oral history*.

Nazdávame sa, že (nielen) na základe príkladov perzekúcií uvedených v tomto príspevku možno parciálne a konštruktívne spochybniť aplikáciu konceptu klérofašizmu či označenia „klérofašistický“ na politický režim Slovenskej republiky (1939 – 1945). Dodajme, že do tejto názorovej polemiky vhodne zapadá aj dobová, vzájomná korešpondencia medzi (dnes už blahoslaveným) biskupom P. P. Gojičom a rímskokatolíckym farárom a novinárom Jur Koza Matejovom, ktorý bol určitú dobu väznený práve v Ilave. Keď 27. februára 1944 redakcia Katolíckych novín zverejnila proti vôli autora cenzurovaný článok s názvom „V dobe otrokov“, biskup Gojič 1. marca 1944 napísal: *„Z tohto článku vycitujem, že poctivá duša pisateľa sa hnusí od tej mnohej špiny a bezcharakternosti, aká teraz panuje na celej čiare [...]. Len ráčte aj naďalej pokračovať v tomto smere tak slovom, ako aj písmom a uistujem Vás, že viac osožite s tým Slovenskému štátu a národu a taktó aj celku a jednotlivcom [...], lebo bezcharakternosť je takou ranou na organizme ľudstva potážne štátov, ktorá skôr alebo pozdejšie, ale veľmi citlive sa pomstí.“* Autor článku na tieto slová gréckokatolíckeho biskupa reagoval slovami vďačnosti, a nezabudol dodať: *„List Vašej Excelencie jasne ukazuje, že nás ničia tie isté veci. Nechcem a myslím, ani nemusím o tom obšírnejšie písať. Ale hrozné to bude, keď nám po najbližšej politickej zmene budú krok za krokom o hlavu trepať výčiny terajších vládnych ľudí a keď nám budú dokazovať, že to bol katolícky, ľudácky, ba kňazský režim atď., atď. Bojím sa a trpím. Veľa trpím. A ani neviem, čo všetko by som dal za to, keby vedel a mohol nejakým spôsobom zaistiť ‚alibi‘ katolicizmu a Cirkvi vôbec.“*¹⁵⁴

¹⁵⁴ AGAP – Prezidiálne spisy, Inv. č. 79, 1944, sign. 13.

KONIEC SVETA: SAMUEL ŠTEFAN OSUSKÝ A JEHO POHLAD NA APOKALYPTICKÚ KNIHU ZJAVENIE JÁNA

Anna BARNAU

The End of the World: Samuel Š. Osuský and his View into the Apocalyptic Book of Revelation

In 2023, 135 years have passed since the birth of Samuel Štefan Osuský (1888-1975), an important Lutheran pastor, theologian, historian and philosopher. Our study presents a monograph, an interpretation of the book Revelation of John, Koniec sveta (The End of the World), in which Osuský reflects on the fate of man and the entire world. Osuský considers eschatology, which deals with the last things, to be important for faith of human beings, for the goal of their life, which does not last only during their earthly existence, but also continues in eternity. Without a goal, it would be impossible to believe, to live morally, to live in accordance with one's conscience, to live in accordance with God's commandments. Since the Revelation of John is the only apocalyptic book in the New Testament that is characterized by imagery and symbolism associated with Old Testament apocalyptic texts, this study will deal with Old Testament parallels that relate to eschatology, apocalypticism, as well as themes discussed by Osuský in his Commentary on the Revelation of John.

Keywords: Samuel Š. Osuský, the Revelation of John, eschatology, apocalyptic, Kingdom of God.

Úvod

Samuel Štefan Osuský napísal výklad knihy Zjavenie Jána pod názvom *Koniec sveta* počas druhej svetovej vojny, v roku 1941. Svoju expozíciu však začal publikovať už v období po skončení prvej svetovej vojny (1918 – 1921). V úvode Osuský píše:

„Život je ťažký boj. Na človeka dolieha mnoho otázok a mnoho starostí. Nielen známe biblické otázky, čo budeme jesť, čo budeme piť a čím sa budeme odievať, ale, keď je život bojom, bojom svetla a tmy, dobra a zla, pravdy a krivdy, viery a nevery, dolieha i starosť, ktoré z nich zvíťazí.“¹

Podľa Osuského sa odpovede líšia najmä v dobe vojny.² V týchto časoch je človek „prestrašený okolnosťami, pýta sa neraz, čo bude s tými, ktorí trpia pre pravdu, ktorým sa deje krivda?“³ V celej svojej monografii sa autor pokúša nájsť odpovede na nasledujúce otázky: „Príde vyrovnanie síl a rovnováhy? Zvíťazia

¹ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta : z Jánovho zjavenia vyložil Samuel Št. Osuský*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1941. 315 s.

² Cf. VALČO, M. et al. Prorocká kritika Samuela Štefana Osuského proti hitlerizmu, fašizmu a vojne. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2019, roč. 10, č. 2, s. 176-192. KAHÁNKOVÁ, B. Vplyv vojny na konanie kresťanských cirkví (názory a postoje Samuela Štefana Osuského). In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2016, roč. 7, č. 1, s. 71-118.

³ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 9.

*pravdy kresťanstva? ... Čo bude so zemou, so svetlom, s vesmírom? Najmä osud našej zemskej domoviny ma zaujíma, aký bude jej koniec? Zostarne, vychladne a zomrie ako človek? Pokryje ju ľad, a tak vyhynie život? A či bude koniec neprirodzený, ako niektorí hvezdári prorokujú?*⁴

Osuský sa teda zaujíma nielen o osudy človeka, ale aj o koniec celého sveta. V tejto súvislosti Hinlický správne zdôrazňuje, že „*tak z prirodzenej zvedavosti, ako aj zo stále sa vracajúcej nespokojnosti s dobou, sa [Osuský] opakovane zaujímal o hádankami naplnenú ale aj krásnu knihu, Bibliu*“.⁵ Pre Osuského ako pre kresťana a farára sa táto nespokojnosť objavuje nielen v časoch vojny, ale aj mieru, pokračuje Hinlický.⁶

Osuský v závere úvodu do svojho výkladu knihy Zjavenia Jána predstavuje dôvody pre jeho napísanie. Uvádza, že mnoho ľudí podľahlo špekulatívnym výkladom, ktoré boli publikované nielen vo vedeckej literatúre, ale aj v okultných a spirituálnych knihách a legendách. Tvrdí, že s Božou pomocou chce „*správne pochopiť túto knihu*“, aby čitatelia spolu s ním „*v bojoch života uverili vo víťazstvo svetla, dobra, pravdy a viery. Tak nás tomu učí Písmo sväté, tak aj Jánovo Zjavenie*“.⁷

Hinlický vo svojej monografii zhrňa päť hlavných tém, ktoré Osuský rozoberá vo svojom komentári: po prvé, interpretácia Zjavenia „*ako nové ohlasovanie evanjelia v čase špecifických okolností prenasledovania*; po druhé, Zjavenie je považované za koherentné a dobre plánované dielo“; po tretie, dobové pozadie týkajúce sa kompozície knihy; po štvrté „*Osuského teologický prínos z jeho ... exegetického postupu, ktorý odmieta eisegetické, alegorické alebo iné špekulatívne čítanie*“; po piate, „*Osuského projekcie posolstva Zjavenia svojim súčasníkom žijúcim vo fašistickom štáte*“.⁸ Osuský používa vo svojej práci metódu „*post-modernej teologickej exegézy*“, tvrdí Hinlický.⁹

Keďže Kniha Zjavenie Jána je jedinou apokalyptickou knihou v Novej zmluve, pre ktorú sú typické obrazy a symbolika spojená so starozmluvnými apokalyptickými textami, tento článok sa bude zaoberať paralelami zo Starej zmluvy, ktoré sa týkajú eschatológie a apokalyptiky, ako aj témami, ktoré sa Osuský rozoberal vo svojom komentári nazvanom Koniec sveta.

1 Život a smrť

Hospodin, Boh Izraela, nie je len Bohom života, ale je aj živým Bohom. Žiť v spoločenstve s ním znamená pre ľudí život v plnosti. Život v Božej prítomnosti prináša Izraelu požehnanie, prosperitu, moc, potomstvo a dlhý život. Žiť s Hospodinom je najvyšším dobrom, darom Boha, ktorý život zachováva a udržuje. On dáva a zachováva život prostredníctvom svojho slova, keď oznamuje svoju vôľu.

⁴ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 9.

⁵ HINLICKÝ, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology: The twentieth Century Sojourn of Samuel Štefan Osuský*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016. 224s.

⁶ HINLICKÝ, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, p. 112.

⁷ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 11.

⁸ HINLICKÝ, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, p. 113.

⁹ HINLICKÝ, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, p. 113.

Preto život pre starozmluvných ľudí bol v konečnom dôsledku určený poslušnosťou Božím prikázaniam. Žiť znamenalo, podľa Knihy Deuterónómium, poslušne chodiť po ceste určenej Hospodinom (Deut 30,15 – 16). Pretože život bol v Izraeli považovaný za Boží dar, existencia ľudských bytostí bola hodnotená ako niečo pozitívne. Ľudia sa preto zo života nepokúšali uniknúť, ale naopak zo života sa radovali a snažili sa ho zachovať. Vo všeobecnosti sa v Izraeli považoval život za „najvyššie dobro“, od ktorého záviseli všetci ľudia.

Pojem života a pojem smrti boli považované v Izraeli za prirodzenú súčasť ľudského života. Zomrieť „v pozhnanej starobe“, ako Boh zaslúbil Abrahámovi, sa zdá byť konečným pozhnaním pre vyvolených ľudí (Gen 15:15). Preto, aby bola považovaná smrť ako normálna a prirodzený koniec ľudského života, bolo v Izraeli potrebné splniť určité podmienky; po prvé, smrť musela prísť na konci dlhého života človeka, a nie zrazu „v polovici dní“ (Ž 102: 25, Iz 38,10) a po druhé, zosnulý musel zanechať potomkov alebo aspoň jedného syna. Smrť sa stala neprijateľnou, ak nastala predčasne, či bola sprevádzaná násilím, alebo ak po nej nezostal žiadny potomok. Smrť ničí vzťah ľudí s Bohom aj s ich blíznymi. Hoci smrť je v Biblii vždy opísaná ako majúca moc a ohrozujúca ľudstvo tým, že ich oddelí od žijúcich a predovšetkým od Boha, je to vždy Jahve, ktorý je zobrazený ako Pán všetkého stvorenia, živý, všemocný Boh, ktorý vládne dokonca aj nad smrťou.¹⁰

Vojna, prenasledovanie a útlak ohrozujú ľudské životy, ako aj spoločenstvo ľudí s Bohom. V takejto dobe vojny a prenasledovania pôsobili ako starozákonní proroci, tak aj omnoho rokov neskôr Samuel Štefan Osuský. Vo svojom komentári k Zjaveniu Jána nasleduje exegetické vysvetlenie pojmu Sheol ako tieňový prítok mŕtvych. Osuský tvrdí, že smrť je „hádanka hádaniek“, najmä pre tých, ktorí sú „verní Bohu a Kristovi“.¹¹ Komentujúc pasáž Zjavenie Jána 5,4 Osuský píše:

„Ľudia nemohli a nemôžu otvoriť knihu záhad života preto, lebo nie sú toho hodní. Odpadli od večnosti, nemôžu pochopiť večnosť, sú hriešni. Odpadli od Boha, nemôžu pochopiť Božie plány. Problém zla, hriechu znemožňuje byť Božím, vševidúcim, vševedúcim, a tak vedieť, aký bude koniec. Je to biedny stav človeka, trápna opustenosť, najmä v ťažkých chvíľach utrpenia, aké prežívali kresťania.“¹²

Je to tá istá téma ako v spisoch starozmluvných prorokov o utrpení spravodlivých a veriacich v Boha. Takáto situácia bola charakteristická pre exilové aj postexilové obdobie Starej zmluvy (po rokoch 597/587 pred n. l.). V novej historickej situácii útlatku a prenasledovania sa chápanie života a smrti presunulo do inej roviny. Tí, ktorí trpeli a zároveň zachovávali Božie prikázania, sa spoliehali na Hospodina ako na toho, ktorý zachraňuje pred predčasnou smrťou, ale aj obnovuje spoločenstvo s ním, ktoré trvá aj po smrti človeka. Bola to doba vzniku a nástupu apokalyptickej eschatológie. Takýto vývoj v starozmluvných spisoch predpokladá skutočnosť, že smrť nemôže prerušiť vzťah s Hospodinom ako Pánom Života. Na

¹⁰ BARNAU, A. *Boh ako sila prítomnosti*. Život a smrť z pohľadu biblickej exegézy, systematickej teológie a s presahom do medicíny. Turany : P + M , 2022. 122 s.

¹¹ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 93.

¹² OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 86. Cf. Zjav 5, 3/ „Ale nikto na nebi ani na zemi, ani pod zemou nemohol otvoriť knihu ani nazrieť do nej. 4/ Nato som veľmi plakal, že nikto nebol hoden otvoriť knihu ani nazrieť do nej.“

základe spomenutých predstáv niektoré texty Starej zmluvy oznamujú budúce vzkriesenie mŕtvych (cf. Oz 6, 13; Ez 37; Iz 25, 26; Dan 12).¹³

2 Eschatológia a apokalyptika

Otázkou posledného súdu, konca sveta a vzkriesenia, či života po smrti sa zaoberá eschatológia a apokalyptika. Pokiaľ ide o upresnenie terminológie, v prvom rade je potrebné objasniť definíciu oboch pojmov. V prvom rade existuje rozdiel medzi „apokalypsou“ ako vizionárskym literárnym typom alebo žánrom, ktorý sa zaoberá problematikou odhalenia a „apokalyptickou eschatológiou“ ako náboženskou perspektívou alebo svetovým pohľadom, ktorý sa neobmedzuje na apokalypsu a medzi „apokalypticizmom“, ktorý predstavuje sociálno-náboženské hnutie či spoločenstvo. Podľa tejto definície možno napríklad starozmluvnú knihu Daniel (kapitoly 7 – 12) nazvať apokalypsou, v ktorej sa objavuje naratívna teológia nazývaná tiež „apokalyptická eschatológia“, a do tejto kategórie patrí aj novozmluvná kniha Zjavenie Jána.

Pojem *eschatológia* znamená učenie o „posledných veciach“ o smrti, posmrtnom živote, úsudku a zmŕtvychvstaní, t. j. *individuálna eschatológia*. Eschatológia sa teda zaoberá očakávaním toho, čo bude nasledovať, naplnením zaslúbení a spásou človeka.¹⁴ Paul D. Hanson zavádza nový pojem *apokalyptická eschatológia* a definuje ho ako „náboženskú perspektívu, spôsob nazerania na Božie plány vo vzťahu k svetskej realite“.¹⁵

V tejto súvislosti Vriezen rozlišuje medzi užším a širším chápaním termínu, „v užšom zmysle jediné, čo môžeme rozumieť pod týmito pojmom, je apokalyptická forma ‘olam haze’ (tento svet) oproti ‘olam haba’ (budúci, tamten svet) alebo život v nebesách ako protiklad životu na zemi“.¹⁶ Zásadným rozdielom medzi týmito dvomi termínmi je to, že v druhom type je pozemský svet zničený.

Zaujímavým bodom je otázka rôzneho chápania dejín u prorokov (v *eschatológii*) a u autorov apokalyptickej literatúry (v *apokalyptike*). Podľa Gerharda von Rada je starozmluvné proroctvo „zakorenené v spásonosnej histórii“, ktorá vychádza z tradície volby vyvoleného národa, zatiaľ čo v apokalyptickom pohľade na históriu neexistuje kontinuum od vyvolenia po spasenie.¹⁷ V dôsledku toho sa spásonosná udalosť presunie do budúcnosti a Božie, spásu prinášajúce skutky v prospech jeho ľudu nehrajú až takú dôležitú úlohu.¹⁸

Dôležitou charakteristikou *apokalyptickej eschatológie* je dualistická perspektíva dvoch vekov: „tento svet“ a „budúci svet“, ktoré sú oddelené posledným súdom. Otázkou je, či koniec prvého obdobia je označený úplným koncom alebo iba

¹³ BARNAU, A. *The Traditio-Historical Context of Resurrection Hope and Its Significance for the Theology of Wolfhart Pannenberg*. Hamburg : Dr. Kovac, 2017. 384 s.

¹⁴ BARNAU, A. *The Traditio-Historical Context of Resurrection Hope and Its Significance for the Theology of Wolfhart Pannenberg*, p. 242.

¹⁵ HANSON, P. D. Apocalypticism. In *Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume*. Nashville : Abingdon Press, 1976, p. 29-30.

¹⁶ VRIEZEN, Th. C. Prophecy and Eschatology. In *VTSup* I. Leiden : Brill, 1953, p. 199-229. Cf. VON RAD, G. *Old Testament Theology*. vol. 2. Edinburgh, London : Oliver and Boyd, 1965. 528 s.

¹⁷ VON RAD, *Old Testament Theology*. Vol. 2, p. 303.

¹⁸ VON RAD, *Old Testament Theology*, p. 304.

prechodom z jedného obdobia do druhého. „Vo svojom pohľade na budúcnosť ako kontext božskej spásanosnej a súdiacej činnosti možno apokalyptickú eschatológiu považovať za pokračovanie prorockej eschatológie“, tvrdí Hanson.¹⁹ Existuje teda prechod z jedného obdobia do druhého, ktorý už bol oznámený prorokmi ohlasujúcimi uzavretie novej zmluvy (Jeremiáš 31, Ozeáš 2), prechod do veku, v ktorom vzťah medzi Bohom a jeho ľuďom nikdy nekončí.

V tejto súvislosti Osuský nazýva ľudský život bojom. „*Diabol vedel, že základom Božieho kráľovstva je Mesiáš, Kristus... vedel, že druhým príchodom Krista bude koniec jeho panstvu, preto už v nebi začína boj proti nemu*“, Osuský píše vo svojom komentári k Jánovmu Zjaveniu 12,4. Hinlicky vysvetľuje Osuského myšlienku nasledovne: „*Skrytá pravda, ktorá bola odhalená v apokalypse, je to, že boj medzi diablom a Kristom (154 – 5) prebieha na pozadí ľudskej histórie, napriek tomu sa prejavuje v ľudských bytostiach ako zápas týchto bojujúcich panstiev nad nimi (175). Apokalyptický boj nie je platónskym alebo gnostickým ontologickým alebo antropologickým dualizmom (25, 82, 172, 190) medzi myslou a hmotou alebo duchom a telom, ale apokalyptickým dualizmom vekov, [boj] Boha, ktorý sa hlási k svojej vlastnej zvrchovanosti nad stvorením proti uzurpujúcim mocnostiam tmy. Tieto spurné sily sú nesvätou trojicou diabla, ktorý bojuje proti Bohu, anti-krist, ktorý vedie boj s Ježišom Kristom a falošný prorok, ktorý zápasí proti Duchu Svätému (122, 171, 177, 186, 202).*“²⁰ Touto argumentáciou ako Osuský, aj Hinlicky nasledujú starozmluvnú predstavu, podľa ktorej je človek chápaný ako jednota tela a duše, psychosomatický organizmus.

3 Vzkriesenie a ospravedlnenie verných Bohu

Apokalyptická literatúra Starej zmluvy rozlišuje medzi ľuďmi, ktorí sú verní Bohu a tými, ktorí porušujú Božiu zmluvu. Autor knihy Daniel (Dan 11: 40 – 12: 3) opisuje skupinu ľudí, ktorí sú verní Hospodinovi (múdri, *maškilim*) prenasledovaní a utláčaní helenizujúcimi židmi počas vlády Antiocha IV. Epifana v druhom storočí pred našim letopočtom. Úloha *maškilim* nie je iba trpieť kvôli svojej vernosti Bohu a Jeho príkázaniam, ale aj vyučovať obyčajných ľudí a privádzať ich k spravodlivosti. Aj keď nie je možné, aby sa im za ich utrpenie dostalo ospravedlnenia na tomto svete, Boh ochráni a oslávi týmto spôsobom svoj vyvolený ľud tak, ako to zaslúbil ústami prorokov. Ako tvrdí Collins, „*nádej spravodlivých nie je daná pre ich moc a vplyv na zemi, ale pre ich nebeský život po smrti*“.²¹ Je to teda nádej pre múdrych *maškilim*, že „*sa budú skvieť ako jas oblohy*“ a „*ako hviezdy na večné veky*“ (Dan 12:3). Nádej spásy je preto orientovaná do budúcnosti (eschatologická a apokalyptická), a zároveň je už aj prítomná skrze ich privilegované poznanie, ktoré získali prostredníctvom zjavenia.²²

¹⁹ HANSON, P. D. *Apocalypticism*, p. 29.

²⁰ HINLICKY, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, p. 117.

²¹ COLLINS, J. J. *Current Issues in the Study of Daniel*. In *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Vol. 1, ed. John J. Collins. Peter W. Flint. Leiden : Brill, 2001, p. 12.

²² BARNAU, A. *The Traditio-Historical Context of Resurrection Hope and Its Significance for the Theology of Wolfhart Pannenberg*, p. 293.

Autor knihy Daniel povzbudzuje spravodlivých, aby zachovali svoju vieru až do konca a dostali odmenu vo forme budúceho vzkriesenia. Ľudský život nie je potom viazaný na pozemský svet a nemá koniec. Posolstvo teda slúži ako povzbudenie veriacim židom, aby vytrvali v čase prenasledovania a utrpenia, ako aj ubezpečenie, že zlo bude porazené zásahom vyššej moci, Hospodinom. Strata života spravodlivých bude následne odmenená v transcendentnej realite budúceho života. Podobné myšlienky o utrpení spravodlivých a ich odmene po smrti sú vyjadrené v druhej knihe Makabejskej (7. kapitola). Viera vo vzkriesenie je zdôraznená v príbehu o siedmich bratoch, ktorí sa stali mučeníkmi kvôli svojej poslušnosti Bohu a jeho prikázaniam. Slová druhého brata vyjadrujú hlavnú myšlienku všetkých rečí: grécky kráľ môže ukončiť len súčasný, pozemský život, ale pravý kráľ, „kráľ sveta“, ukáže svoju moc a vzkriesi mučeníkov „pre večný život“ (2Mak 7, 9).

Autor Zjavenia Jána píše v štrnástej kapitole: *„Bojte sa Boha a vzdajte mu slávu, lebo prišla hodina jeho súdu. ... Ak sa niekto bude klaňať šelme a jej obrazu a prijme znak na svoje čelo alebo na ruku, aj ten bude piť z vína Božieho hnevu, ... V tomto je trpezlivosť svätých, ktorí zachovávajú Božie prikázania a vieru v Ježiša“* (14,7-12). V svojom komentári k veršu Osuský zdôrazňuje:

„Kresťania poľa týchto slov sú charakterizovaní dvoma prívlastkami vzhľadom na Starú a Novú zmluvu. Podľa tamtej zachovávajú Božie prikázania, najmä prvé: Nebudeš mať iných bohov, a podľa tejto vieru v Ježiša aj počas bojov a prenasledovania. Taká trpezlivosť je správna.“²³

Osuský vo svojom komentári vyzýva k trpezlivosti a viere v Ježiša, ktorú Hinlicky opisuje ako *„paradoxne aktívne čakanie na Boha, ktorý prichádza v čase prostredníctvom evanjeliového sľubu a prichádza aj vo večnom naplnení tohto evanjeliového sľubu“²⁴*

Ján oznamuje vo svojom videní zachytenom v Zjav 14:13 *„Potom som počul hlas z neba, ktorý hovoril: Napíš: Blahoslavení sú mŕtvi, ktorí odteraz umierajú v Pánovi“*. Pretože verš začína príkazom „Napíš“, existuje spojenie medzi začiatkom knihy Zjavenia Jána (1,11.19) a jej koncom (19,9; 21,5), zdôrazňuje Osuský.²⁵ Preto sú požehnaní tí, ktorí zostávajú verní Božím prikázaniam dokonca aj v boji, prenasledovaní a utrpení, ako aj viere v Ježiša, *„ktorý udržiava a kultivuje trpezlivosť v utrpení, dokonca aj v extrémnom prípade mučeníctva“²⁶* Týmto spôsobom, Osuský spája Božie prikázania, ktoré boli dané ľudu Izrael, s vierou v Ježiša. V osobe Ježiša koniec dejín, *eschatón*, vstúpil do tohto času.

V tejto súvislosti Hinlicky správne zhrňuje Osuského slová:

„Trpezlivosť je eschatologická cnosť dúfania v Boha. ... Mučeník, ktorý trpí až po smrť kvôli Ježišovmu menu, je jediný skutočne blahoslavený. Prorocký Duch oznamuje, že už takíto mučeníci si oddýchnu od prác a ich skutky idú s nimi. Takéto zaslúbenie prítomného ospravedlnenia v nebi nie je ľudské, ale božské, od Ducha pravdy a potešenia.“²⁷

²³ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 186. Cf. Ex 20:3.

²⁴ HINLICKY, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, p. 114.

²⁵ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 186f.

²⁶ HINLICKY, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, p. 114.

²⁷ HINLICKY, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, p. 114.

Podobne Wolfhart Pannenberg vo svojej teológii zdôrazňuje, že vzkriesenie z mŕtvych, ktoré predstavuje jednu z tém prítomnú v apokalyptických textoch, sa v Ježišovi Kristovi prejavilo prolepticky ako anticipácia, ktorú ostatné ľudské bytosti ešte musia očakávať a dúfať v ňu.²⁸ Ježišovo zmŕtvychvstanie nebolo návratom k pozemskému životu, ale bol to „*prechod k novému eschatologickému životu*“, tvrdí Pannenberg.²⁹ Ježiš je „*prvotina z umretých*“ (1Kor 15:20), „*prvorođený medzi mnohými bratmi*“ (Rím 8,29), a preto zaručuje všetkým veriacim podiel na vzkriesení k životu (1Tes 4,14).³⁰

4 Večnosť ako neprestajné spoločenstvo s Bohom

Očakávanie príchodu Božieho kráľovstva spolu s zmŕtvychvstaním z mŕtvych, posledným súdom a obnovou stvorenia predstavujú ústredné témy eschatologických a apokalyptických nádejí. Formovanie týchto myšlienok bolo ovplyvnené prenasledovaním a utrpením národa.³¹ Zvesť prorokov pôsobiacich v dobe pred exilom bola zameraná na existenciu na tomto svete a jej obnovenie na zemi. Zmena nastala vo zvesti post-exilových prorokov, ktorí oznamovali zničenie tohto sveta a obnovenie nového sveta v nebesiach. Týmto spôsobom poslanstvo prorokov žiť tu na zemi a teraz v prítomnosti je spojené s nádejou v budúce, večné spoločenstvo s Bohom.

S Ježišovým príchodom prišlo do tohto sveta Kráľovstvo Božie, ktoré ale zároveň ostáva budúcnosťou. Preto ľudský život v prítomnosti hľadá za jeho danú existenciu do budúcnosti. Pretože Ježiš oznámil príchod kráľovstva, môžeme byť otvorení pre Božiu budúcnosť. Hans Schwarz vo svojej monografii *Eschatológia* správne sumarizuje Pannenbergovu argumentáciu: „*Ježiš je paradigmou a anticipáciou našej vlastnej budúcnosti a súčasne inšpiráciou a možnosťou života smerom k tejto budúcnosti.*“³² V svojom komentári k Zjav 20,12 – 13 Osuský píše:

„*Po zániku časnej jestvoty Ján okno večnosti otvára vzkriesením, pokračuje posledným súdom, peklom, novou zemou, novým nebom, novým Jeruzalemom a končí večným rajom. Všetko významní veci, lebo obsahujú cieľ nášho života. Bez cieľa by sme nevedeli, či kráčame dobre, alebo zle. A či cieľom má byť všeobecný zánik? Bol by to cieľ strašný, ktorý by hádzal príšerný tieň aj na časnosť, aj na život v časnosti. Bez cieľa bolo by ťažko veriť a ešte ťažšie mravne žiť. Bohoslovecky by sme mohli povedať, že bez eschatológie niet dogmatiky, ani etiky. Z nádeje je viera a z viery nádej.*“³³

²⁸ BARNAU, A. *The Traditio-Historical Context of Resurrection Hope and Its Significance for the Theology of Wolfhart Pannenberg*, p. 242.

²⁹ PANNENBERG, W. *Systematic Theology*. Grand Rapids : Erdmans, 1994. 487 s.

³⁰ BARNAU, A. *The Traditio-Historical Context of Resurrection Hope and Its Significance for the Theology of Wolfhart Pannenberg*, p. 293.

³¹ Cf. HINLICKÝ, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, 115f; OSUSKÝ, *Koniec sveta*, s. 165.

³² SCHWARZ, H. *Eschatology*. Grand Rapids : Eerdmans, 2000. 447 s.

³³ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 255.

Osuský teda považuje eschatológiu za dôležitú pre vieru človeka, pre cieľ jeho života, ktorý nie je len v časnosti, ale pokračuje aj vo večnosti. Bez cieľa by nebolo len ťažko možné veriť, ale aj žiť mravne, žiť v súlade so svojim svedomím, žiť v súlade s Božími prikázaniami.

Podobne argumentuje Pannenberg, podľa ktorého eschatológia poskytuje kontext pre primerané sebazpoznanie človeka.³⁴ Pretože ľudia nemôžu žiť svoj život v úplnosti ako „ja“ (*self*), smrť je vyjadrením ľudskej konečnosti, a tak je spojená s hriechom ako odvrátením sa od Boha ku ľudskému „egu“ (*ego*). Egoistický život je teda život charakterizovaný ilúziou ľudskej podobnosti Bohu. Pannenberg v súlade so Starou zmluvou tvrdí, že iba Boh jediný je darcom života, a preto úplná a naplnená existencia človeka je možná len v Bohu. Duch Boží, ktorého úlohou v Starej zmluve je, že človek sa stáva živou bytosťou (Gen 2,7), je silou, ktorá pôsobí a má vplyv na budúce spasenie.

Kráľovstvo Božie, ktoré Ježiš oznamoval počas svojho pozemského života a ktoré vstúpilo do prítomnosti počas jeho pozemskej činnosti, sa naplní, keď sa Ježiš Kristus vráti v sláve. Osuský tvrdí, že dôvodom na oneskorenie Parúzie je možnosť činiť pokánie.³⁵

Môžeme uzavrieť, že zámerom a cieľom nezávislej existencie Božích stvorení je ich možnosť mať účasť na Božej večnosti, to znamená účasť na večne trvajúcom spoločenstve lásky s trojjediným Bohom.³⁶ Ako Hinlicky prezentuje Osuského slová:

„Hľadiac na Boha, vykúpení budú slúžiť Bohu a kraľovať nad večnosťou. Boh stvoril človeka, aby panoval nad prírodou, rajom, ale on pre hriech stal sa otrokom prírody. Vo večnosti sa vracia pôvodný Boží plán, človek sa stáva kráľom neba a zeme, nepanuje nad nimi brutálne ako šelma, ale vládne s Bohom v láske.“³⁷

Boh zachováva, udržuje a vedie stvorenie v priebehu celej histórie s láskou, ktorá mu umožňuje prekonať všetky utrpenia v danom čase a dosiahnuť cieľ, ktorým je účasť na sláve Božej. Božie vyjadrenie lásky v akte zmierenia spôsobuje, že budúcnosť Božieho kráľovstva prenikla už teraz, do tohto času a je ponúknutá každému, kto sa jej otvorí vo viere. Eschatológia viery sa však nezaoberá budúcnosťou bez zohľadnenia súčasnej reality. Spoločenstvo veriacich v Bohu žije v nádeji, ktorá prekonáva konečnosť danú smrťou, ako aj všetky utrpenia ohrozujúce ľudskú existenciu. Život vedený Božím Duchom nie je život egoistický, zameraný na seba, ale život charakterizovaný láskou k blížnym a k Bohu, večným spoločenstvom v harmónii. Nech nás Pán Boh vedie svojím Duchom a pomáha nám k jeho uskutočňovaniu už tu a teraz.

³⁴ BARNAU, A. *Boh ako sila prítomnosti*, s. 103.

³⁵ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 147. Cf. HINLICKÝ, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, p. 116, p. 119.

³⁶ BARNAU, A. *Boh ako sila prítomnosti*, s. 103.

³⁷ OSUSKÝ, S. Š. *Koniec sveta*, s. 284. Cf. HINLICKÝ, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology*, p. 120.

A KÉSŐ SZTÁLINIZMUS EGYHÁZPOLITIKÁJÁNAK SAJÁTOSSÁGAI A SZOVJETUNIÓBAN ÉS A KÁRPÁTALJAI REFORMÁTUSOK

SZAMBOROVSKYNE NAGY Ibolya – MOLNÁR D. Erzsébet

Characteristics of the Church policy of the late Stalinism in the Soviet Union and the Transcarpathian reformed community

The period of the late Stalinism in the Soviet Union marks the years between 1944 and 1953 after the World War II. This was a (partially) ambivalent period, since after the World War II, the Stalinist leadership waited, because it was not clear how its relationship with its Western allies would continue to develop. In the domestic politics there were moderates who favored reforms, as well as conservatives who wanted to return to the 1930s. This phenomenon also appeared in the economy and in state management. This duality was also manifested in the territories newly annexed to the Soviet Union, since on the one hand they wanted to gain the trust of the people living there, on the other hand the intimidation of society was also a characteristic feature of the period. The aim of our study is to outline the directions of the church policy of the Soviet state in the period after the Second World War, as well as its observable characteristics. In the meantime, we discuss the changes in the ideological and political driving forces that influenced, modified and determined the attitude of the Soviet imperial bureaucracy towards the churches. In addition, we outline the radical ecclesiastical transformations that took place in the Transcarpathian region after 1944, which the Soviet power – that invaded the Carpathian basin mercilessly and in an undisguised manner – imposed on the historical churches found there. Finally we present the development of the life of the Reformed community in the region from its initial contact with the new state power to the end of Stalin's dictatorship.

Keywords: church policy, Transcarpathian Reformed Church, sovietization, Transcarpathia, Soviet Union.

A késő sztálinizmus időszaka a Szovjetunióban a második világháború utáni 1944 és 1953 közötti éveket jelöli. Ez (részben) ambivalens időszak, mivel a világégés lezárását követően a sztálini vezetés *kivárt*, mert nem volt egyértelmű, hová mozdul tovább nyugati szövetségeseivel kapcsolata. A belpolitikában az irányítók között ugyanúgy ott voltak a reformokat pártoló *mérsékeltek*, mint a harmincas évekhez visszatérni kívánó *konzervatívok*.¹ Ez a felemás állapot a gazdaságban és az állami irányításban is megjelent. Mindez az újonnan a Szovjetunióhoz csatolt területeken is megnyilvánult, mivel egyrészt szerették volna megnyerni maguknak az ott élőket, másrészt a társadalom megfélemlítése is jellemző sajátossága volt az időszaknak.

¹ STANDEISKY, É. Újabb történeti irodalom az 1950–1970-es évek Szovjetuniójáról. In *Évkönyv XV. : Közelítések a kádárizmushoz*. Germuska Pál, Rainer M. János. Budapest : 1956-os Intézet, 2008, p. 18.

Tanulmányunk célja, hogy vázoljuk a második világháború utáni időszakban a szovjet állam egyházpolitikájának irányvonalait, tetten érhető sajátosságait. Eközben kitérünk az ideológiai, politikai mozgatórugók változásaira, amelyek a szovjet birodalmi bürokráciának az egyházakhoz történő viszonyulását befolyásolták, módosították és determinálták. Mindemellett vázoljuk a kárpátaljai régióban 1944 után lezajlott gyökeres egyházi átalakításokat, melyeket a Kárpát-medencébe *betüremkedett* szovjet hatalom kíméletlenül és leplezetlenül erőszakolt rá az ott talált történelmi egyházakra. Ezen túl bemutatjuk a vidék református közössége életének alakulását az új államhatalommal történt elsődleges kapcsolatfelvételtől a sztálini egyeduralom végéig.

A kutatások mai állása szerint még nem lehet pontosan meghatározni, hogy a jelenlegi Kárpátaljára 1944 októberében beözönlő Szovjet Hadsereg milyen célból kaphatta azt a rendelkezést a politikai vezetéstől, miszerint *a papokat nem bántjuk*. A kegyelmi állapotnak tűnő rövidéletű hozzáállás azonban nem jelentette azt, hogy a szovjet hatalom legitim közösségnek, vagy párhuzamos entitásnak tekintette volna az egyházakat és felekezeti közösségeket. Annál inkább zavarta a szovjet hatalmat az újonnan bekebelezett vallási közösségek független volta, mivel magában a Szovjetunióban az egyszemélyi (egyközpontú) hierarchia nem tűrte az önálló jellegű megnyilvánulásokat. A Magyar Királyságban a XIX. század végétől a bevett felekezetek saját egyházi törvénykezéssel, felekezeti autonómiával rendelkeztek. Ez nem azt jelentette, hogy külön állam voltak az államban, de azt igen, hogy ha az állam felé lerótták adóikat, mint természetes és jogi személyek, akkor saját közösségükben – nem megszegve az állam törvényeit – önállóan dönthettek, cselekedhettek. Ezt talán autonómiának is lehet nevezni.

Kárpátalja történelmi egyházainak (értjük itt: római- és görögkatolikus, református, baptista) előjárói, papjai közül 1944 októberében számosan elhagyták korábbi szolgálati helyüket. Ez részben érthető volt, hiszen az akkori Szovjetunióról tudni lehetett, egyértelműen ateista ideológiát vall, így a lelkészek és papok semmi jóra nem számíthattak tőle. Akik tehát 1938–44 között a magyar államigazgatásban politikai szerepet is vállaltak, úgy döntöttek, elhagyják a vidéket a visszavonuló magyar katonai csapatokkal együtt. Kutatásunk felekezeti jellege miatt a református egyház részéről tudjuk forrásokkal alátámasztva bizonyítani, hogy 25 lelkész vagy segédlelkész hagyta el szolgálati helyét.² Emellett kiemelendő, hogy egyetlen felekezet hívei körében sem volt tömeges jelenség a menekülés, ugyanis a földművelésből élőket kötötte az egzisztenciájuk, amely a földjük és a házuk volt. Azt is konstataálhatjuk, hogy a vidékre érkező Szovjet Hadsereget semmilyen polgári ellenállás nem fogadta, ennek ellenére az 1944 novemberének közepén kiadott 0036. számú titkos rendelet szerint a 18–50 év közötti magyar és német férfilakosságot, *három napos helyreállítási munka* címén, valóságos etnikai alapú deportálásnak vetették alá. A elhurcolások idején egyértelműen kiderült, miszerint akik nem beszéltek ukránul vagy oroszul, de magukat *nem* magyarnak

² FODOR G. A református egyház első évtizede Kárpátalja szovjetizálásának idején (1944–1954). In *Hadifogság, Málenkij Robot, Gulág : Kárpát-medencei magyarok és németek elhurcolása a Szovjetunió hadifogoly- és kényszermunkatáboráiba (1944–1953)*. Molnár D. Erzsébet, Molnár D. István. Beregszász–Ungvár : „Rik-U” Kiadó, 2017, p. 99.

vallották, azokat elengedték a gyűjtőpontokról.³ A korabeli beszámolók alapján, a történelmi egyházak papjai nem kerültek fel a deportálandók listájára, tehát nem hurcolták el őket automatikusan. Akik a katonai közigazgatás gondatlansága és/vagy figyelmetlensége miatt mégis bekerültek a *csapat*-listába, azok zömét még a lakhelyükön hazaengedték. Ennek ellenére voltak olyan egyházi személyek, akik elkerültek a szolyvai gyűjtőtáborba, de onnan Petrov hadseregtábornok (a 4. Ukrán Front főparancsnoka) december 5-i rendelete alapján hazaküldték őket.⁴ „A háború által okozott külső károk aránylag csekélyek. A templomok épek és a paróchiák is kisebb-nagyobb romlásokkal állnak. Ezek a károk csak helyenként és nem számottevő értékben nehezítették meg az egyház külső életét”⁵ – ez a korabeli lelkészi ténymegállapítás a front elvonulását követően jól szemlélteti, hogy nem a háborús pusztítás volt az oka az egyházi és hitbéli tevékenységek ideiglenes visszaszorulásának.

Mikor 1944 őszén a Szovjet Hadsereg birtokba vette a vidéket, az akkor még nem volt egyértelmű, kihez is fog tartozni valójában: visszakapja-e Csehszlovákia vagy esetleg a *felszabadítók* meghagyják saját fennhatóságuk alatt. A településeken azonban az irányítás az ún. helyi népbiztoságok kezébe ment át, ám *de jure* nem kapcsolták azonnal a Szovjetunióhoz, hanem egy 1944. november 19-i munkácsi összehívott, s konferenciának nevezett rendezvényen – amelyet a szovjet hadsereg felügyelt – kikiáltották a független *Kárpátontúli Ukrajinát*. Az új miniállam azonban szovjet katonai fennhatóság alatt létezett. Ennek az ideiglenes *államalakulatnak* (vagy bábállamnak) élére egy *Néptanács* elnevezésű szervezet állítottak, amely elindította a vidéken az erőltetett szovjetesítést. Hiába nem volt a terület még a Szovjetunió része, de ideológiája a szovjet ateista ideológia volt, bár nem deklarálta az állam ateista voltát.⁶ Ez azonban nem azt jelentette, hogy érintetlenül hagyta volna a vidéken talált egyházi és felekezeti rendszert. A szovjet típusú egyházpolitikának a közéletbe történő átültetését a Néptanács több dekrétumban (törvényben) és külön-határozatban tette meg: a/ az 1944. december 5-én a tömeges szekularizálás kihirdetése: az egyház és az állam, az egyház és az iskola szétválasztása; b/ 1945. április 5-i határozat *A vallás szabad megválasztásáról*;⁷ c/ 1945. április 20-i dekrétum *Az egyházi vagyon használatáról*⁸ és *Az iskolák államosításáról*.⁹ Utóbbi alapján minden oktatási intézményt állami tulajdonúvá minősítettek át, az egyházi iskolák pedig a falvak és városok

³ MOLNÁR D. E. Kárpátaljai magyarok a Szovjetunió hadifogoly- és munkatáboraiiban (1944–1953) PhD értekezés, kéziratban. Debreceni Egyetem, BTK, Debrecen : kéziratban, 2015, p. 95–97. https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/217124/dolgozat_Molnar_D_E.pdf [cit. 2023-04-20].

⁴ FODOR, G. *A református egyház*, p. 101.

⁵ Magyar Református Egyház Zsinati Levéltára (MREZSL), 2.f. 41d. 1947/1726, p. 1. *Jelentés az Zakarpacka Ukrajnai Magyar Református Egyház helyzetéről, 1946. október 1-i állapot szerint*.

⁶ Mint ahogyan tette azt Albánia 1967-ben, ahol halál és/vagy börtönbüntetés járt a vallási szertartásokért, illetve az azon történő részvételért.

⁷ *Вісник Народної Ради Закарпатської України*. 15 квітня 1945, p. 90.

⁸ Amely szerint minden ingó és ingatlan vagyontárgy, ami addig az egyházak mint jogi személyek tulajdonában volt, átment a hívek tulajdonába. Forrás: *Вісник Народної Ради Закарпатської України*. 1 травня 1945, p. 113.

⁹ Uo., p. 115.

fennhatósága alá kerültek.¹⁰ 1945-ben az 1. táblázatban látható felekezeti állapotot rögzítettek Kárpátalján.

1. táblázat: A kárpátaljai egyházak/felekezetek általános adatai 1945-ben

Egyház / felekezet	Hívek száma	Templomok száma	Egyház-községek száma	Lelkészek száma	Kolostorok száma
Görögkatolikus	480 000	514	763	381	8
Pravoszláv	?	157	150	137	19
Református	92 949	94	93	134	-
Római katolikus	40 000	68	72	41	8
Zsidó	20 000	79	79	79	-
Baptista	1 463	49	49	49	-
Adventista	700	9	9	9	-

Kihangsúlyozandó, hogy bár ekkor a terület formálisan *nem* tartozott a Szovjetunióhoz, mégis 1945. április 20-án a Néptanács olyan határozatot fogadott el, amely másolta a szovjet birodalomban pár évvel korábban létrehozott, vallásokat felügyelő struktúrákat. Ez első nekifutásra a „Kárpátontúli Ukrajna Néptanácsának keretein belül *A kultuszok ügyeinek irányításáról* hivatal megalakításáról” szóló rendeletben öltött testet. A Vallási Kultuszok Ügyeinek Tanácsa (VKÜT) típusú szerv élére Petro Linturt állították.¹¹ Az egyházi élet teljes szovjetesítése az Ukrán Szovjet Szocialista Köztársaság (USZKSZ) Legfelső Tanácsának Elnöksége 1946. január 24-én határozatával zárult, mellyel Kárpátalja területén hatályba léptek a Szovjetunió 1936-os, illetve az USZSZK 1937-es alkotmánya és törvényei. Ezzel történt meg a Népbiztosok Tanácsának 1918. január 20-i *Dekrétuma a lelkiismereti szabadságról, az egyházi és vallási közösségekről* szóló törvényének kiterjesztése a vidékre.¹² A törvény szerint a vallási közösségek a társadalmi szervezetekkel voltak egyenértékűek, semmilyen tulajdonnal nem rendelkezhettek, sőt minden addigi egyházi vagyoni állami- vagy köztulajdonba került. A jogi személy státuszának elvesztése mellett anyagi támogatásban sem részesülhettek. A szovjet jogrend bevezetésének következtében a fent említett Lintur vezette tanács helyett a vallási közösségek ellenőrzését Kárpátalján is két állami hivatalra bízta: Lintur maradt az Orosz Pravoszláv Egyház Ügyeinek Tanácsa Kárpátaljai területi meghatalmazottja,¹³ míg a Vallási Kultuszok Ügyeinek Tanácsa (eredeti orosz nyelven: Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР) Kárpátaljai területi meghatalmazottja Szergij Ljamins-Agafonov lett.

Petro Viljhovij¹⁴ 1946 kora tavaszán látogatott el a Szovjetunió által bekebelezett új közigazgatási területre, s azt javasolta hivatalnokainak, hogy ne csak a terü-

¹⁰ Державний архів Закарпатської області (ДАЗО), ф. Р-2595. оп.1. од.зб.4. арк.33.

¹¹ Вістник Народної Ради Закарпатської України. 1 травня 1945, р. 114–115.

¹² Декреты Советской власти. Т. I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. Москва : Политиздат, 1957, р. 373–374.

¹³ Petro Lintur 1945. 04.20.–1947.03.25. között töltötte be ezt a posztot.

¹⁴ Petro Viljhovij akkor a VKÜT kijevi (USZSZK) meghatalmazottja volt.

let történetét és néprajzát tanulmányozzák, hanem a helyi nyelveket is próbálják elsajátítani, mert mindezek a vidék vallási mozgalmainak megértésében segítik majd őket.¹⁵ Ez utóbbi azért volt kicsit furcsa, hiszen mindkét meghatalmazott helyi, vagyis kárpátaljai ruszin ember volt, tehát nagyjából tisztában voltak a vidék felekezeti megoszlásával (talán a nyelvüket is értették). Ettől függetlenül az új hatalom kettős mércével bánt a területen működő felekezetekkel, ugyanis:

- a pravoszláv egyházat (ahogy a Szovjetunió egész területén) támogatta,
- a helyi baptistákat automatikusan betagolta az evangéliumi keresztény-baptisták (EKB) szervezetébe,
- a görögkatolikusokat *vissza akarta vezetni* a pravoszláviába,
- a reformátusokkal nem tudott mit kezdeni (s bár megpróbálta), de nem sikerült beolvasztani azt az EKB szervezetébe,
- mint ahogyan a kisebb szabadegyházakkal meg is tette azt,
- a római katolikusokat autokefálá szerette volna tenni, hogy annak püspöke hierarchikusan ne tartozzon a római pápa fennhatósága alá, hanem különálló egyház legyen.

A vidék sajátos felekezeti szerkezete a fent említett ellentmondásos politikai cselekedetekre ösztönözte az államhatalmi szerveket. Ezek közül talán a leginkább nagymérvű, radikális és messzeható a kárpátaljai görögkatolikusok beolvasztása volt. Igazából ez a folyamat végül magának a kárpátaljai görögkatolikusoknak a felszámolására irányult, mert a szovjet hatalmi gépezet nem tudta elérni a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papjainál azt, amit az Ukrán Görögkatolikus Egyháznál az 1946-os leMBERGI (ál)zsínaton elért, vagyis hogy vonják vissza az 1646-os ungvári egyházi uniót és *újraegyesüljenek* a pravoszláv egyházzal. Ebből kifolyólag a kárpátaljai görögkatolikus egyházat erőszakkal *törölték el*.¹⁶

A római katolikusnak azonban – 1947 elején – viszonylag gyorsan megadták az állami működési engedélyt, amely szerint 62 gyülekezet 62 templomban, de csak 35 plébánossal legálisan működhetett. Eközben mélyrehatóan tanulmányozták a plébánosok személyiségét, hogy kit lehetne az autokefáliának megnyerni, s egyben megosztva a felekezeti egységet, az állam kiszolgálójává tenni.¹⁷ Mivel azonban a vidék római katolikusainak élén álló Pásztor Ferenc püspöki helynök a szakadást hevesen ellenezte¹⁸ – a szovjet bürokrácia pedig még nem tett le az autokefália eléréséről –, ezért őt 1949 márciusában letartóztatták és koncepció perben 25 évi kényszermunkára ítélték. A püspöki helynök Szibériában halt meg. Az őt követő Bujaló Bernát ungvári plébános ugyanolyan kitarthatóan ragaszkodott egyháza strukturális hovatartozáshoz, mint elődje, és hallani sem akart a Rómával

¹⁵ ДА3О ф. Р-2595. оп.1. од.36.14. арк.2.

¹⁶ BENDÁSZ D. et al. Tövises út az egységhez : Fejezetek a kárpátaljai görög katolikus egyház történetéből. Szabó Ungvár–Budapest : Intermix Kiadó, 1999, p. 70.

¹⁷ Erről bővebben lásd: SZAMBOROVSKYKYNÉ NAGY, I. Egyházpolitika szovjet módra: a késősz-tálinizmus korszaka (1944–1953). In *Kárpátalja története: örökség és kihívások*. Beregszász–Ungvár : II. RFKMF–RIK-U Kft, 2021, p. 535.

¹⁸ Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВОУ), ф.4648. оп.4. од.36.105.

és a pápával történő szakításról. Így ő is ugyanarra a sorsra jutott, mint elődje: 1952 áprilisában letartóztatták, majd államellenes vádakkal 10 év kényszermunka-táborra ítélték. A helyére jelentkező Szegedi Jenő felsőkerepeci plébánost pedig a hatalom nem fogadta el. Ebben a felemás helyzetben végül Mészáros János lett a helyi római katolikus egyházi adminisztrátor.¹⁹ A római katolikusok közvetlen kapcsolata a Szentszékkal megszakadt ugyan, ám a közösséget nem sikerült felszámolni.

A vidék baptista gyülekezetei már 1946 tavaszán moszkvai irányítás alá kerültek (melyek között ukrán/ruszin és magyar nyelvűek vegyesen voltak), ám a háború ideje alatt a kárpátaljai közösségek élére ifj. Stumpf Jenőt választották meg főpresbiternek. Róla a kárpátaljai VKÜT meghatalmazottja is úgy nyilatkozott, mint aki a legalkalmasabb a tisztség betöltésére, egyetlen hiányosságaként az orosz és ukrán nyelvek nem tudását jelölte meg, ám a maga mellé választott – Perto Szemenovics ukrán, Fedor Kovács cseh anyanyelvű – helyettesei azonban mindketten szabadon bírták az új állam nyelveit.²⁰ Csakhogy míg Stumpf 1947-ben a moszkvai egyházi központban járt, addig a helyi pártvezetésnél Mihajlo Mocsarko elérte, hogy *átvegye* a helyét.²¹ Utóbbi személycseréről az Össz-szövetségi Evangéliumi Keresztény-baptista Tanács (ÖEKBT) csak két év múlva szerzett tudomást, amikor 1949 májusában ifj. Stumpf Jenőt kitiltották Munkácsról. Ettől kezdve az új főpresbiter, Mocsarko a magyar nyelvű gyülekezeteket arra akarta rávenni, hogy lassacskán álljanak át orosz vagy ukrán nyelvre.

A sztálini korszak végére módosult a vidék felekezeti összetétele, egyben a számmal kimutatható sajátosságai is, melyet a 2. táblázat jól szemléltet.²²

2. táblázat: Felekezeti megoszlás Kárpátalján 1953. június 1-jei állapot szerint

Egyház/ Felekezet	Bejegyzett egyházközségek száma	Templomok száma	Engedéllyel rendelkező lelkészek	Engedéllyel nem rendelkező egyházközség
Református	63	63	52	28
Római katolikus	60	60	22	1
Baptista	29	27	28	1
7. napi adventista	10	10	10	2
Zsidó	3	3	3	2
Mindösszesen:	165	163	116	32

A szovjet állam és az egyházak kapcsolata a korszakban

A második világháború előtti időszakban az államhatalomnak az egyházhoz történő viszonyulása teljesen Sztálin személyétől függött, s kegyetlen intézkedései egyértelműen az egyházak felszámolására irányultak. Ebben a helyzetben a háború 1939-es kitörése hozott lényeges változást, mivel a pártvezetés elengedhe-

¹⁹ Уо., од.зб.97. арк.199.

²⁰ ДА3О, ф. Р-195. оп.1. од.зб.40с. арк.8.

²¹ Ifj. Stumpf Jenő Béla (1902–2005). Forrás: <http://karpatalja.baptista.hu/ifj-stumpf-jeno-bela-1902-2005/> [cit. 2023-04-19].

²² Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 6991, оп.3, дело 1114, арк. 167.

tetlennel tartotta az újonnan meghódított nyugati területek pacifikálásához az egyházak hozzájárulását. Amikor pedig 1941-ben a németek megtámadták az országot, az felértékelte az egyházaktól nyerhető támogatás jelentőségét. Paradoxul hangzik, de a Szovjetunióban az egyházakat a háború mentette meg a teljes felszámolástól, sőt lehetőséget adott számukra lojalitásuk bizonyítására.²³ Ez elsősorban az Orosz Pravoszláv Egyházra (OPE), illetve az evangéliumi keresztényekre és baptistákra vonatkozott. Közvetlenül a német támadás után az OPE feje, Szergij pátriárkai helytartó nyíltan a szovjet vezetés támogatása mellett kötelezte el magát, s felszólította a papságot és a híveket, hogy minden erejükkel támogassák az ország vezetését a németek elleni harcban. Az evangéliumi keresztények és baptisták vezetője szintén június 23-án fordult körlevélben a gyülekezetekhez, s a haza iránti kötelességre emlékeztette hittestvéreit (miközben a felekezetek egyházközsegeinek zömétől az állam a háború előtt vonta vissza működési engedélyüket).²⁴ E két esetnek a megemlézése azért fontos, mert a németek az általuk elfoglalt területeken (taktikai megfontolásokból) szabad működést engedtek a szovjet hatóságok által addig kegyetlenül elnyomott egyházak számára. Ezért történhetett meg, hogy sok helyütt a lakosság a vallási elnyomás alóli felszabadítóként tekintett a náci csapatokra. A Szergij pátriárkai helytartóhoz hű papok viszont országszerte gyűjtést rendeztek a templomokban a Vörös Hadsereg megsegítésére. A pátriárkai helytartó ezt a mozgalmat egyháza legitimálására használta fel: 1942-ben táviratban kérte Sztálint, hogy a gyűjtéshez engedélyezzék az pravoszláv egyház számára bankszámla megnyitását. A diktátor válaszában megköszönte a hívek áldozatkészségét és megadta a kért engedélyt.²⁵ Ezzel az OPE újra jogi személlyé vált. Az evangéliumi keresztények és baptisták szervezetei pedig a sztálingrádi csata után (1943) kapták vissza tömegesen működési engedélyeiket.

Az állam és a pravoszláv egyház kapcsolatainak rendezését 1943 őszén zárták le, amikor *szeptember 4-ről 5-ére virradó éjjel Sztálin* – húsz év szünet után – hozzájárult *az új patriarcha megválasztásához*, egyben megengedte néhány papi szeminárium megnyitását és újra megjelenhetett a patriarkátus hivatalos lapja.²⁶ Szeptember 8-án a pravoszláv főpapok az *Orosz Pravoszláv Egyház* pátriárkájává választották Szergij pátriárkai helytartót. Nem sokkal ezután – 1943. szeptember 14-én – létrehozták az Orosz Pravoszláv Egyház Ügyeinek Tanácsát (eredeti orosz megnevezése: Совет по делам Русской православной церкви). Miután a szovjet hadsereg – a németek visszaszorítása idején – átlépte a Szovjetunió 1941 előtti határait, Sztálinban felügyelete alá vonta a többi felekezetet is, 1944. május 19-én létrehozva a Szovjetunió Népbiztosainak Tanácsa rendeletével a Vallási Kultuszok Ügyeinek Tanácsát (VKÜT), amely a nem pravoszláv felekezetek felügye-

²³ КОРОЛЕВА, Л. – КОРОЛЕВ А. – АРТЕМОВА С. *Власть и евангельские христиане-баптисты в России. 1945-2000 гг.: эволюция взаимоотношений*. Пенза : ПГУАС, 2013, p. 50.

²⁴ Uo., p. 51–52.

²⁵ GEREBEN Á. A szovjet egyházpolitika gyökerei. In *Magyar Szemle, Új folyam.* ISSN 1216-6235, 2001, 10. évf., 11–12. sz., p. 46.

²⁶ МАЗЫРИН, А. Священник. Сталин и первосвященники: встреча в Кремле. Elérhető: <http://www.budapest.orthodoxy.ru/historypages/historypages2013f.html> [cit. 2023-04-20].

tével foglalkozott.²⁷ Az új hivatalok felállításával valójában csak formálisan vonták ki az egyházakat a titkosszolgálat közvetlen adminisztratív irányítása alól.

A háború győztes szakasza jelentős változást hozott a már említett evangéliumi keresztények és baptisták szervezetei számára is, ugyanis 1944. október 29-én – a VKÜT engedélyével – a két szervezet egyesült.²⁸ Az unióval létrejött az evangéliumi keresztények és baptisták szervezete, melynek vezető szerve az Össz-szövetségi Evangéliumi Keresztények és Baptisták Tanácsa (eredeti orosz megnevezése: Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов) lett. A Tanács felépítése teljes mértékben a hierarchia szerint lett kialakítva, amely a szovjet birodalmi bürokrácia leképzése volt, ahol az egyes vezetők kinevezése teljes mértékben az állami szervektől függött. A jelenlegi kutatások szerint, az ÖEKBT tagjait valójában a KGB jelölte ki, mivel a kényszermunkatáborokból hozták haza azokat a lelkészeket, akik hajlandók voltak a párvezetéssel történő teljes együttműködésre.²⁹ Aztán az EKB egyháza fokozatosan a Szovjetunióba került protestánsok *gyűjtőszervezetévé* vált,³⁰ az élén álló Össz-szövetségi Tanács pedig olyan központosított egységgé, amely az információkat begyűjtve, azokat az államhatalom felé továbbította, *mintha annak strukturális leképződése lett volna*.³¹

A második világháborút követően a kiélezett vallásellenes küzdelem átadta a helyét a vallás kiegyensúlyozottabb és kevésbé aktív kritikájának, valamint az egyházi intézmények és a papság létevel szembeni viszonylagos megbékélésnek. A szovjet egyházpolitikai irányvonal háború utáni változását szemlélteti Mihail Kalinyin³² 1945-ben mondott köszöntője Alekszij, Moszkva és egész Oroszország újonnan megválasztott pátriárkájához: „Kormányunk tiszteletben tartja Szentséged jelentős nyilvános tevékenységét, és elismeréssel adózik azelőtt. De az emberek többet várnak Szentségedtől. Moszkva már a nemzetközi politika világközpontjává vált. Ezután szellemi magjává is kell válnia”³³ Hogy nem a hit és a vallás megítélésének változásáról szólt a szovjet valláspolitika irányvonalának módosítása a háború alatt és után, arról pedig az Ukrán SZSZK pártszervezeteinek 1945-ben „Az UK(b)P Központi Bizottságának zárt levele a vallásügyi kérdésről”

²⁷ Мицель, Михаил: *Общины иудейского вероисповедания в Украине* (Киев, Львов: 1945–1981). Киев, 1998. Elérhető: <https://christianpacifism.org/2017/06/16/религиозная-политика-советского-гос/> [cit. 2023-04-12].

²⁸ Доклад Я. И. Жидкова. In *Братский вестник*, 1945, № 1., p. 25.

²⁹ ПУШКОВ, Е. Образование ВСЕХБ. In *Ищу братьев моих*. Elérhető: <https://bratjam.info/glava-6-obrazovanie-vsehb/> [cit. 2023-04-10].

³⁰ 1947-re az EKB szervezetébe beolvasztották a *szabad* keresztényeket, a pünkösdistákat, majd az észti, lett és litván baptistákat, az Apostoli tanítás szerinti evangéliumi keresztényeket, végül a mennonitákat is. Lásd: БЕЛЯКОВА Н. – ДОБСОН М. *Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР 1940–1980-е гг. : Исследование и источники*. Москва : Индрик, 2015, p. 23.

³¹ БЕЛЯКОВА, Н. Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов – продукт и заложник сталинской религиозной политики. In *Конфессиональная политика Советского государства в 1920–50-е годы : Материалы XI международной конференции*. Москва : РОССПЭН, 2019, p. 425.

³² Mihail Ivanovics Kalinyin szovjet-orosz forradalmár, 1946-os haláláig a Szovjetunió Legfelső Tanácsa Elnökségének elnöke volt.

³³ ЄЛЕНСЬКИЙ В. Церква України і зовнішня політика: уроки недавнього минулого. In *Церква і національне відродження*. Київ : Інститут національних відносин і політології АН України, 1993, p. 39.

címmel megküldött eligazítás *beszél* igen szemléletesen. A levélben (többek között) ez áll: „A párt és az állam nem változtatott a valláshoz és az egyházhoz való viszonyulásán, hanem az egyház változtatta meg a háború alatt a szovjet állammal szembeni hozzáállását. És mivel az egyház tevékenységének célja lett, hogy segítse a szovjet kormányt a hitleri Németország elleni harcban, a szovjet állam nagyra értékeli az egyház ezen tevékenységét”³⁴

A kérdés és a korszak kutatói közül többen is úgy vélik, hogy a Szovjetunióban a valláspolitikai bizonyos mértékig történő liberalizálása a második világháborús szövetségesek felé tett engedménynek is tekinthető, akik nem helyeselték a szovjet hatóságok durva vallásellenes fellépését.³⁵ Ennek következtében a háború alatt – de főképpen utána – a hatóságok számos erőfeszítést tettek az egymáshoz közelálló vallási mozgalmak egységesítésére és központosítása érdekében, hogy javítsák azok állami ellenőrzését. A hivatalok felhagytak az éles, gyakran áltudományos valláskritikával, amelyet negatívan fogadtak külföldön. Az egyházpolitikai prioritások megváltozása azonban nem követelte meg az állam és az egyház viszonyát meghatározó törvényi szabályozás változtatását. Úgy tűnik, ekkor a Szovjetunió az egyházakat külpolitikai érdekeinek elérésére használta fel. Ha közelebbről vizsgáljuk a korszakot, akkor kirajzolódnak a háború utáni időszak legfontosabb szovjet egyházpolitika irányvonalai is, melyeket a pártvezetés megoldandó feladatként határozott meg. Ezek között elsőbbséget élvezett: a Vatikánnal szembeni politikai ellenállás; a görögkatolikus struktúrák felszámolása Ukrajnában és Kelet-Európában; a Szovjetunió katolikus egyházmegyéinek Róma fennhatósága alóli kiszakítására tett kísérletek.³⁶

A vallási közösségek működését állami bejegyzéshez kötötték, egyben bevezetésre került a közösségek vagyonára, végrehajtott szerveik összetételére és papjaira vonatkozó adatok összegyűjtése és beszolgáltatása is. Fontos momentum volt a Szovjetunió Népbiztosai Tanácsának 1944. november 19-i „A vallási kultuszok imaházak megnyitásának eljárásáról” szóló határozata, amely minden felekezetre egyaránt vonatkozott.³⁷ A vallási közösségek bejegyzési és nyilvántartási mechanizmusa jelentős akadályokat gördített számuk gyarapodása elé. Emellett az ellenőrző szervek gondosan ellenőrizték a szovjet hatóságokkal szembeni lojalitásukat és a *megszállás* alatti (Kárpátalján pedig még a szovjet bevonulás előtti!) tevékenységüket is. Ezek ellenére a háború utáni időszakban a hívők aránya – az összlakosságon belül – igen magas volt a Szovjetunió egész területén.

Az egyik legjelentős esemény a nyugat-ukrán földeken az Ukrán Görögkatolikus Egyház felszámolása volt, amely az ún. Ivivi (leMBERGI) (ál)zsinat (1946.

³⁴ БОНДАРЧУК П. *Релігійність населення України у 40–80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін*. Київ : Інститут історії України НАН України, 2009, р. 21–22.

³⁵ Уо., р. 22.

³⁶ БЕЛЯКОВА Н. – ПИВОВАРОВ Н. Религиозная дипломатия на службе советского государства в годы холодной войны (в период Н.С. Хрущева и Л.И. Брежнева). In *Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право*. ISSN 2542-0240, 2018, т. 11. № 4., р. 131.

³⁷ ВОЙНАЛЛОВИЧ, В. *Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс*. Київ : Світогляд, 2005, р. 104–105.

március 8–10.) következményeként beolvadt – vagy a szovjet terminológia szerint *visszatért* – az Orosz Pravoszláv Egyházba. Kárpátalján, ahogy már említettük, ilyen *visszatérő* zsinatot nem sikerült *összehozni* még Romzsa Tódor püspök meggyilkolása után sem, így a görögkatolikus vallást *egyszerűen* betiltották, híveinek zöme pedig a pravoszláv egyházhoz került.

A fent ismertetett állapotokban az 1948. év második felében látványos törés állt be az állam és az egyház kapcsolatában. A hatóságok megpróbálták megfékezni a háború alatt felszabadult szellemi erőket, aminek következtében jelentős számú papságtól tagadták meg a működési engedélyt. Kárpátalján is ettől az évtől ugrott meg jelentősen a papok és lelkészek letartóztatása, majd koncepciós perben történt elítélése. A hatóságok mindenképpen igyekeztek *rövid pórázon* tartani a papságot, a hívőket és családtagjaikat pedig hátrányos helyzetekbe hozták.

Ebben a késősztalini időszakban (az állam részéről) jelentős eseményként tartották számon a Szovjetunióknak a békemozgalomba történő cselekvő részvételét. A Szovjetunióban működő egyházak közül – a pravoszlávok részéről – Alekszij, Moszkva és egész Rusz pátriárkája lépett fel először a *béke védelmében*, mikor 1949 februárjában felhívással fordult minden ortodox autokefál egyház vezetőjéhez.³⁸ Ez *felvezető* reakció volt az 1949-ben Párizsba megrendezésre kerülő Béke Világkongresszusára, melyet aztán április 20-án tartottak meg, s melybe az Orosz Pravoszláv Egyház is bekapcsolódott. A párizsi rendezvényre azonban a szocialista országokból érkező résztvevők közül többen nem kaptak francia vízumot, ezért ők Prágában üléseztek, összehangolva a munkát a párizsiakkal.³⁹ A világkongresszus hatására hívták össze 1949 augusztusában, Moszkvában az Össz-szövetségi Békekonferenciát és megalapították a szovjet Békebizottságot, melynek egyik vezérszónoka az említett Alekszij, az OPE pátriárkája lett.⁴⁰ Alekszij 1950 márciusában felhívással fordult a Szovjetunió vallási közösségeihez, melyben javasolta a békéért folytatott közdelem érdekében történő összefogást.⁴¹ A Szovjetunió Legfelső Tanácsa pedig kezdeményezést indított és a Béke Világtanácsának stockholmi – az atomfegyverek teljes betiltását követelő – nyilatkozatához történő társadalmi csatlakozást *kért*.⁴² A szovjet Békebizottság – az Orosz Pravoszláv Egyház közreműködésével – 1952. május 9–12. között a Moszkva melletti Zagorszk kolostorában összehívta a Szovjetunióban működő minden egyház és vallási közösséget képviselő egyházi vezetőket, s megtartották az első szovjet békekonferenciát. Több mint érdekes volt a rendezvény helyszínválasztása, mert

³⁸ Призыв Патриарха Московского и всея Руси Алексия в защиту мира. In *Журнал Московской Патриархии*. 7(1949/2), 3.

³⁹ РАЕВА Т. Особенности институциональной организации советского миролюбия в эпоху холодной войны. In *Управление в современных системах*. ISSN 2311-1313, 2016, 4, № 4(11), p. 56.

⁴⁰ ЕГОРОВА Н. «Народная дипломатия» ядерного века: движение сторонников мира и проблема разоружения. 1955–1965 годы. Москва : Аквилон, 2016, p. 41.

⁴¹ Патриарх Алексий: Предстоятелям всех православных автокефальных церквей. In *Журнал Московской Патриархии*. 8(1950/3), 5.

⁴² ДОНЦЕВ, С. Религия и церковь в советском миротворческом движении (1949–1953). In «Союз нерушимый ...». 100-летию образования СССР посвящается: Материалы международной научно-практической конференции. Вологина Н. Могилев : Белорусский-Российский университет, 2023, p. 49–52, 50.

a Moszkvától nem messze található zagorszki Szentháromság Szergiji Kolostor adott neki otthont.⁴³ Kárpátaljáról ezen az összejöveten csak az akkori Kárpátaljai Református Egyházat képviselő Gencsy Béla főesperes és Stéfán Miklós lelkész vett részt.⁴⁴

A kárpátaljai református közösség az új államhatalom alatt

Ahogy a római katolikusok zöme, úgy a református hívek is szinte kivétel nélkül magyar emberek voltak. Az új hatalom már 1945 végén arra kereste a megoldást, hogyan lehetne a protestánsokat alávetni az állam ellenőrzésének. E kérdés megoldására az evangéliumi keresztény-baptistákat szemelték ki, akiknek Kárpátalján akkor 56 gyülekezetük volt, s közülük 10 magyar.⁴⁵ 1946. január végén Kárpátaljára érkezett az USZSZK baptista szövetségének egyik képviselője, aki előkészítette az ún. *szabad* keresztény gyülekezeteknek⁴⁶ az evangéliumi keresztény-baptistákhoz történő csatlakozását. Az EKBÖT és a szabad keresztények között a tárgyalások február 22-én Munkácson az egyesülés aláírásával végződött. Végül mégsem született a kérdésben a szovjet hivatalnak tetsző végeredmény, mert a kis protestáns felekezetek a csatlakozási szerződést a kényszer hatása alatt ugyan aláírták, ám később pont a kényszerítő körülményekre hivatkozva, visszautasították, s önállóságuk megőrzését deklarálták.⁴⁷

A második világháború sokkhatása után, egészen az 1945. év első feléig a református egyházszervezet alig tért magához. Állandó megfigyelés alatt álltak és gyakori volt a zaklatásuk. Általában nem engedték meg a lelkészek gyülekezését, sem az egyházmegyei közgyűlés megtartását.⁴⁸ Miután 1946 januárjában a terület hivatalosan is a Szovjetunió része lett, tavasszal Munkácson járt Petro Viljhovij, a kijevi vallásügyi meghatalmazott, ahol a város baptista és református lelkészét is felkereste.⁴⁹ A kijevi hivatalvezető egy érdekes kérdést tett fel a találkozón megjelent reformátusoknak: „A kárpátaljai református lelkészek magukra nézve jogérvényesnek melyik kormányt tekintik a szovjet kormányt-e, vagy a magyar kormányt?” A lelkészek válasza a következő volt: „A Szentírás alapján állva minden hívő református lelképásztor engedelmeskedni köteles a felsőbb hatalmaságoknak, akiket Isten fölébük rendelt. Így a magyar református lelképásztorok

⁴³ A zagorszki kolostor az Orosz Ortodox Egyház egyik központja és hívőinek zarándokhelye, amely jelenleg nemcsak zarándokhely, hanem a Moszkvakörnyéki idegenforgalom egyik kiemelt látványossága is. Eredeti orosz megnevezése: Свято-Троицкая Сергиева Лавра.

⁴⁴ Конференция всех церквей и религиозных объединений в СССР, посвященная вопросу защиты мира : Загорск, Троице-Сергиева Лавра, 9–12. мая 1952. Материалы. Москва : Издание Московской патриархии. 1952. р. 12.

⁴⁵ ДАЗО, ф. Р-1490. оп.1с. о.д.зб.1. арк.6.

⁴⁶ A szabad keresztények megnevezés valójában a plymouthi testvéreket vagy darbistákat takarja, az ébredési mozgalom John Nelson Darby (1800–1882) írországi prédikátor után kapta elnevezését.

⁴⁷ ЛЕШКО, О. Державна політика і протестантські громади Закарпаття в 1946–1949 роках. In *Сарпатика–Карпатика, Вип. 20 : Релігія і церква в країнах Центральної та Південно-Східної Європи*. Ужгород : УжНУ, 2002, р. 105–114.

⁴⁸ MREZSL, 2.f. 41d. 1947/1726, p. 2.

⁴⁹ HORKAY B. *A Keleti Baráti Kör : Képek a kárpátaljai ébredésből*. H.n. : Kom Over En Help Alapítvány, 1998, p. 111.

a bekövetkezett változást látva és annak minden következményét levonva nem tehetnek mást, minthogy maguk fölött jogérvényesnek a szovjet kormányt tekintésük.⁵⁰ Vagyis a református lelkészek már ekkor elismerték a szovjet hatalom jogérvényességét maguk fölött.

Akkor, 1946 tavaszán-nyarán, három egyházmegyében, 88 református lelkész szolgált Kárpátalján. Ebben az évben kezdődött el a lelkészek letartóztatása: július-december folyamán őrizetbe vették Gönczy Pál nagydobronyi, Balogh Sándor eszenyi, Narancsik Imre nagymuzsalyi és Csok József kisbégányi lelképásztorokat. Közülük Balogh és Narancsik nem tértek vissza. Mindketten szovjet fogságban haltak meg 1948 folyamán.

Mindeközben (a katolikusokkal ellentétben) a reformátusok állami működési engedélyének megadását nem siettették a hatalom részéről, csak egy *sztársij* megválasztását szorgalmazta a VKÜT moszkvai elnöke, Poljanszkij. A választásra végül 1947. február 12-én Nagyberegen került sor, s a reformátusok területi megbízottjával Györke Istvánt, titkárául Pázsit Józsefet választották (mindketten az ún. Keleti Baráti Kör tagjai voltak).⁵¹ Ám a kijevei vallásügyi meghatalmazott, Viljhovij nem fogadta el a Keleti Baráti Kör (KBK) képviselőit, mint vezetőket, mert fanatikusoknak, *elhajlóknak* tartotta őket, s parancsot adott helyettesének, hogy „utasítsák el Györke István Jánosé püspökké történt megválasztását”.⁵² Helyette a korelnök beregi esperest, Bary Gyulát kérték fel 1947 májusában a *sztársij* poszt betöltésére. Közvetlenül Györke megválasztását követően (1947 februárjában) a VKÜT elnökének kérésére a KGB⁵³ megfigyelést indított a Keleti Baráti Kör ellen. A vizsgálódás eredményeképpen – 1947 májusában – megállapították, miszerint „a Baráti Kör szovjetellenes szervezet, amely a fasiszta Magyarországnak segít Kárpátontúli Ukrajnát szentistváni birtokká tenni”.⁵⁴ Ez egyértelműsítette annak felszámolását. „A Szovjetunió Minisztertanácsa mellett működő vallásügyi tanács 1947. május 20-án kelt utasítására a Szovjetunió Minisztertanácsa mellett működő vallásügyi tanács Kárpátontúli területi megbízottja feloszlatta a magát »Keleti fivérek« klubjának nevező illegálisan működő szervezetet”.⁵⁵ A feloszlátás tényéről június 11-én hivatalosan értesítették Simon Zsigmondot mint a KBK vezetőjét, illetve Horkay Barnát és Zimányi Józsefet egyaránt.

Közben Ravasz László magyarországi püspök indítványa alapján, 1947 nyarán tárgyalások zajlottak a kárpátaljai magyar református gyülekezeteknek az EKB-hoz történő csatlakozásáról.⁵⁶ A tanácskozáson az EKBÖT-t *Ivanov* Illés Grigor-

⁵⁰ MREZSL, 2.f. 41d. 1947/1726, p. 3.

⁵¹ ДАЗО, ф. Р-1490. оп.1. о.д.зб.18. арк.4.

⁵² ЦДАБОВ, ф.4648, оп.4, спр. 34, арк.130.

⁵³ KGB (a betűszó orosz jelentése: Комитет государственной безопасности) a szovjet Állambiztonsági Bizottság megnevezésének rövidítése.

⁵⁴ Uo., 134.

⁵⁵ Архів Управління Служби Безпеки України в Закарпатській області, ф. 2258, оп.1, о.д.зб. 5983, а. С-2274.

⁵⁶ Erről bővebben lásd: SZAMBOROVSKYKYNÉ NAGY I. „Többet tenni most nem lehet. Irattárba!” A kárpátaljai reformátusok és az orosz baptisták egyesülési/együttműködési történetéről (1947). In *Hagyomány, identitás, történelem 2019. 2. kötet*. Kiss, Réka, Lányi, Gábor. Budapest : Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetének Reformáció Öröksége

jevics képviselte, aki az együttműködésre csak akkor látott lehetőséget, ha a reformátusok teljes mértékben beolvadnak a szervezetükbe. Erről a reformátusok és Ivanov majdnem másfél hónapig egyezkedtek. Elsősorban a KGB jelentésének következtében a VKÜT 1947 őszén már úgy vélte: „A reformátusok (kálvinisták) egyházát az EKB-kal egyesíteni nem célszerű. Azok a folyamatok, amelyek a református egyházban zajlanak, arról tanúskodnak, hogy ezt az egyházat úm. *üveg-búra* alatt kell tartani és nem pedig eldugni az evangéliumi-baptisták fedezéke mögé”.⁵⁷ A VKÜT elnöke 1948. április 20-án kelt átiratában egyenesen megtiltotta a reformátusok és a baptisták egyesülését,⁵⁸ egyben utasította beosztottjait, hogy „lehetőség szerint a legzárosabb határidőn belül hajtsák végre annak a 76 református egyházközségeknek a regisztrációját, amelyek rendelkeznek lelkésszel. A maradék 15 közösségnek a regisztrációját javasoljuk elutasítani”.⁵⁹

A református lelkészek és a gyülekezetek számának alakulását az általunk tárgyalt időszakban lásd az 1. táblázatban.⁶⁰

3. táblázat: Néhány számszerűsíthető adat a kárpátaljai reformátusokról

	1941.12.01.	1946. 06.01	1947.01.01.	1948.01.01.	1949. 12.31.
Lelkészek száma	90	88	76	82	52
Segédlelkészek száma	23	-	-	-	-
Gyülekezetek száma	93	91	90	92	91
Reformátusok lélekszáma	92 949	?	~ 62 000	~ 60 000	~ 63 000
Templomok száma	90	90	62	76	63
Parókiák száma	85	?	-	-	-
Felekezeti iskolák száma	57	-	-	-	-

A református gyülekezetek állami regisztrációs (engedélyezési) folyamata végül 1948. június 14-én kezdődött el és az év végéig elhúzódott.⁶¹ A hivatalos engedély megadásakor az állami szervek kategorikusan megtiltották a szervezett hitoktatást, a konfirmációra történő felkészítést, magát a konfirmációt és a belmissziót is. Ahogyan az 1918-as dekrétum 9. pontjában fogalmaztak: a vallásoktatást iskolákban tartani tilos volt, azt csak egyéni módon, személyesen lehetett folytatni.⁶² Vagyis ezzel a vallásgyakorlás visszaszorult a magánszférába: a családba és a templom falai közé.

1949. január 1-jéig 92 egyházközségből 60 gyülekezet, 82 lelkészből úgyszintén 60 kapta meg az állami engedélyt tevékenységének folytatására. Mindemellett

Műhelye, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, 2020, p. 377–398.

⁵⁷ Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАГОУ), ф.1, оп.23, спр.5069, арк. 34, 141.

⁵⁸ ЦДАВОВУ, ф.4648, оп.4, спр. 49, арк.140.

⁵⁹ Уо., p. 654.

⁶⁰ Az 1941. évi adatokat lásd: FODOR 2016. p. 173–174., az 1946. évit lásd: ДАЗО, ф. Р-1490. оп.1. оа.36.9. арк. 5–6., 9–11., 16., az 1948. évit pedig lásd: ВОЙНАЛОВИЧ, В. *Партійно-державна*, p. 650.; az 1953. évi adatokat lásd: ГАРФ, ф. 6991, оп.3, дело 1114, арк. 167.

⁶¹ ЦДАВОВУ, ф.4648. оп.4. спр. 42. арк. 210.

⁶² *Декреты Советской власти*, p. 374.

12 egyházközségtől és 12 lelkésztől megtagadták a működési engedély kiadását, mert lelkészeiket politikailag megbízhatatlanoknak tartották. Ilyen közösség volt többek között Técső, Huszt, Nagyszőlős, Munkács, Ungvár, amely jelentős számú református hívő közösséggel rendelkezett.⁶³ Mindeközben folyamatos volt a lelkészek letartóztatása: 1946 és 1951 között 18 református lelkészt és egy lelkész-segítőt tartóztattak le és ítélték el 4 és 25 év közötti, javító-nevelő munkatáborban letöltendő szabadságvesztésre.⁶⁴

A működés engedélyezési folyamatának lezárása után az egyház belső szervezeti felépítésébe is belenyúlt a szovjet hatalom, s javasolta a történelmileg kialakult egyházmegyei-esperesi rendszer felszámolását, s egy adminisztrációs központ létrehozását. Erre a változtatásra 1949. december 23-án Ungváron került sor, ahol Gencsy Béla ungi esperest választották területi- vagy *főesperessé*, felszámolva ezzel az egyházmegyéket.⁶⁵

Fent említettük, hogy Gencsy Béla, mint a Kárpátaljai Református Egyház vezetője 1952 májusában részt vett a Moszkva melletti Zagorszk kolostorában megrendezett békekonferencián és a tanácskozáson – akár a többi egyházi vezető – kiállt a Szovjetunió *békepolitikája* mellett. Ezt a szovjet bürokrácia lojalitásának megnyilvánulásaként konstataálta. Mindeközben Gencsy arra törekedett, hogy a még be nem jegyzett egyházközségekbe már engedéllyel rendelkező lelkészeket küldjön, ezzel mentve meg azokat a felszámolástól. Sőt, a zagorszki részvétel és a zárónyilatkozat aláírása tette lehetővé számára, hogy engedélyért folyamodhasson a hegyvidéki református szórványba (Rahó, Szolyva, Szlatina, Kőrösmező) történő lelkészküldéshez, illetve hogy 1952-ben a miskolci (magyarországi) püspök új lelkészeket szentelhessen fel Kárpátalja számára. 1953 januárjában azt is elérte, hogy Ungvár és Munkács városokban megtörtént végre a református egyházközségek bejegyzése. 1953. április 1-jei állapot szerint Kárpátalján 63 református egyházközség volt beregisztrálva, amelyekben 52 lelkész szolgált, miközben 11 legalizált közösségnek nem volt saját lelkésze.⁶⁶

Összegzésként elmondható, hogy az 1944–53-as éveket felölelő késősztalini időszakban hosszú – és eseményekben egyaránt gazdag – utat járt be a kárpátaljai reformátusok közössége. Mindezen történéseket, azok mozgatórugóit csak a korszak szovjet egyházpolitikájának ismeretében lehet értelmezni. A jelzett évtized kezdetén a reformátusok egyházi szervezete jelentős károkat élt meg. Ezek a károk az új államhatalom ateista jellege miatti lelkész-menekülésekkel kezdődtek, majd a szovjet hadsereg közreműködésével levezényelt – a gyülekezetek férfitagságának 20–25%-át *elszippantó*, s háromnapos helyreállítási munkaként meghirdetett – szovjet deportálásokkal folytatódott 1944 novemberében. Ezt követte az egyházközségek vagyonának államosítása, egykori templomaik köztulajdonná történő minősítése, a reformátusok állami bejegyzésének 1946-ban történt megtagadása, illetve az EKB szervezetébe történő beolvasztási kísérlet. Ezzel párhuz-

⁶³ ЦДАБОВУ, ф.4648, оп.4, сnp. 42, апк.228.

⁶⁴ A letartóztatásokról bővebben lásd: FODOR, G. *A református egyház*, p. 108–111.

⁶⁵ ЦДАБОВУ, ф.4648, оп.4, сnp. 66, апк. 2–3.

⁶⁶ ГАРФ, ф. 6991, оп.3, д. 1114, апк. 298.

zamosan 1946 nyarától több hullámban zajlott a református lelkészek csoportos letartóztatása, koncepciós perben történő elítélése, amelynek következtében 1946 és 1951 között 18 lelkészt és egy lelkész-segítőt tartóztattak le és ítélték el 4 és 25 év közötti, javító-nevelő munkatáborban letöltendő szabadságvesztésre.

Azt is érdemes kiemelni, hogy mindezek ellenére a református közösségek hitüket megtartották, templomaikat és lelkészeiket fenntartották, s folyamatosan keresték a lehetőséget az új államhatalommal történő ki- és megegyezésre. Ezt tartotta szem előtt a lelkészek közötti szenior, Bary Gyula is. Végül 1948. év második felében a református közösségek 2/3-a megkapta az állami működési engedélyt, s külön egyházként regisztráltak a Szovjetunióban. A zsinat-presbiteri elv és a hagyományos református szervezeti struktúrát azonban 1949 decemberében – a szovjet birodalmi hivatal megfellebbezhetetlen utasítására – felszámolták. Gencsy Béla főpresbiter azonban ezután is arra törekedett, hogy a bejegyzést nem kapott református egyházközségeket mindenképpen megtartsa a felszámolástól.

Charakteristika cirkevnej politiky neskorého stalinizmu v Sovietskom zväze a reformované spoločenstvo v Zakarpatsku

Obdobie neskorého stalinizmu v Sovietskom zväze sa vzťahuje na roky 1944 až 1953 po druhej svetovej vojne. Bolo to (čiastočne) ambivalentné obdobie, keďže po skončení svetovej vojny Stalinovo vedenie čakalo, lebo ešte nebolo úplne jasné, kam sa jeho vzťahy so západnými spojencami posunú. Vo vnútornej politike boli umiernení reformátori aj konzervatívci, ktorí sa chceli vrátiť do 30. rokov minulého storočia. Tento nevysvetliteľný stav sa objavil aj v hospodárstve a štátnej správe. To všetko sa prejavilo aj na územiach novopričlenených k Sovietskemu zväzu, keďže na jednej strane chceli úrady prilákať ľudí, ktorí tam žili, a na druhej strane charakteristickým znakom tohto obdobia bolo aj zastrašovanie spoločnosti. Cieľom výskumu autoriek je určenie smeru cirkevnej politiky Sovietskeho zväzu v období po druhej svetovej vojne, ako aj jej pozorované zvláštnosti. Okrem toho priniesli diskusiu o zmenách v ideologických a politických hnacích silách, ktoré ovplyvnili, modifikovali a určili postoj sovietskej imperiálnej byrokracie k cirkvi. Okrem toho autorok poukazujú na radikálne cirkevné premeny, ku ktorým došlo v Zakarpatsku po roku 1944, ktoré sovietske úrady pri invázii do Karpatskej kotliny nemilosrdne a otvorene vnútili historickým cirkvám, ktoré tam existovali. Okrem toho prezentujú vývoj života reformovanej komunity v regióne od jej prvého kontaktu s novou štátnou mocou až po koniec stalinskej diktatúry.

STRATÉGIE SVÄTEJ STOLICE V KONFRONTÁCII S KOMUNISTICKÝM REŽIMOM V ČESKOSLOVENSKU V KONTEXTE STUDENEJ VOJNY (1948 – 1950)¹

Emília HRABOVEC

The strategies of the Holy See in the confrontation with the Communist regime in Czechoslovakia in the context of the Cold War (1948 – 1950)

On the basis of the newly available Vatican archival sources from the pontificate of Pius XII as well as other archival sources, the article examines how Pope Pius XII and his Curia faced the challenge of the Communist regime in Czechoslovakia and the attitudes of the particular Church in the crucial period between the definitive Communist takeover and the expulsion of the last papal representative from Prague and what strategies they developed in order to protect the Church from persecution and ideological seduction.

Keywords: Pius XII, Holy See, Czechoslovakia. Slovakia, Catholic Church, Communism, Cold War.

V roku 2020 Svätá stolica otvorila pre historický výskum archívne fondy z obdobia pontifikátu Pia XII. (1939 – 1958). Hoci covidová epidémia spôsobila dlhé uzatvorenie bádateľní a neskôr prísnu reglementáciu a kontingentáciu miest a obrovský kvantitatívny rozsah dokumentácie si ešte vyžiada dlhý čas na spracovanie, prvé výsledky výskumu sa už začínajú črtať. Kým doterajšia historiografická diskusia o pontifikáte sa sústreďovala na vojnové obdobie a tragédie, ktoré ho sprevádzali, nový výskum ukazuje potrebu venovať pozornosť aj oveľa dlhšej po-vojnovej fáze pontifikátu, vyplnenej takými zásadnými otázkami, ako konfrontácia s komunizmom, rozdelenie sveta do dvoch blokov a studená vojna, povojnová rekonštrukcia, globalizácia a mnohé iné. Na pozadí týchto udalostí prechádzala Katolícka Cirkev procesmi dynamickej univerzalizácie a intenzifikácie svojej prezencie vo svete, zmedzinárodnenia Rímskej kúrie, sformovania novej podoby pápežstva ako *global player sui generis*, ale musela čeliť aj perzekúciám predtým nepoznaného rozsahu v komunistických režimoch, zrýchlenej sekularizácii, teologickým konfúziám a postupnému úpadku toho, čo kedysi bolo kresťanskou civilizáciou.

Predložený článok je výsledkom výskumu v novospriístupnených fondoch Vatikánskeho apoštolského archívu a Historického archívu Štátneho sekretariátu, ale aj v ďalších archívoch, predovšetkým v historicko-diplomatickom archíve talianskeho ministerstva zahraničia. Venuje sa téme, ktorá je súčasťou aktuálnej medzinárodnej vedeckej diskusie hľadajúcej odpovede na otázku, ako pápež

¹ Článok bol napísaný v rámci výskumného projektu VEGA 1/0179/20 „Svätá stolica a slovenská otázka 1945 – 1958“.

a Svätá stolica reagovali na povojnovú expanziu komunizmu v Európe, a na prípade Československa v kľúčovom období od definitívneho prevzatia moci komunistami do vykázania posledného vatikánskeho zástupcu v Prahe analyzuje, aké stratégie vyvinula Svätá stolica, aby čelila dvom zásadným ohrozeniam katolíckej Cirkvi: otvorenej perzekúcii a ideologickej penetrácii.²

Keď v priebehu jesene a zimy 1947/48 komunistická strana prevzala v Československu absolútnu moc a rozpútala ničím nehatenú ofenzívu proti všetkým, ktorých považovala za svojich nepriateľov, zostala katolícka Cirkev na prekvapenie mnohých vrátane vatikánskej diplomacie spočiatku ušetrená od najtvrdších úderov. Komunistický režim, vedomý si početnej i morálnej sily katolíkov a citlivosti katolíckej otázky pre medzinárodný obraz krajiny, sa v tejto počiatočnej fáze svojej neobmedzenej vlády, v ktorej sa mali konať prezidentské a parlamentné voľby (hoci s jednotnou kandidátkou Národného frontu) a schváliť nová ústava, skôr usiloval primäť Cirkev k nejakej podobe dohody, ktorá by dala novým vládcom verejný placet a legitimizovala a konsolidovala ich moc skôr, než spustia hlavný proticirkevný útok.³ Popri vnútropolitických súvislostiach stáli za touto svojou verziou politiky *main tendue*, „vystretej ruky“, ako francúzski komunisti v tridsiatych rokoch 20. storočia nazvali taktické snahy o prechodnú dohodu s katolíckymi,⁴ napokon aj zahraničnopolitické ohľady, najmä snaha prezentovať domnelo dobré vzťahy s Cirkvou ako efektívnu propagandistickú zbraň pre export komunistickej revolúcie do sveta.

Toto počiatočné taktizovanie sťažilo situáciu pápežskej diplomacie, usilujúcej sa nájsť stratégiu, ako postupovať v konfrontácii medzi Cirkvou a komunistickým režimom. Zásadná vieroučná a morálna línia pápeža Pia XII. bola jasná: komunizmus bol „vo svojej podstate zvrátený“, ako ho definovala encyklika *Divini Redemptoris*, nezosúladiteľný s kresťanským učením, v rozpore s Božím i prirodzeným právom a smrteľným nebezpečenstvom pre Cirkev a kresťanskú civilizáciu, takže s ním nebola možná žiadna spolupráca.⁵ V dramatickej homílii na Veľko-

² Postojiu Svätej stolice k Československu v predchádzajúcom prechodnom „ľudovodemokratickom“ období 1945 – 1947/48, rekonštruovanom na základe novosprístupných vatikánskych dokumentov, už autorka venovala štúdie HRABOVEC, E. *The Holy See and Czechoslovakia 1945-1948 in the Context of the Nascent Cold War*. In *Istoriya* [online]. ISSN 2079-8784, 2021, roč. 12, č. 8; HRABOVEC, E. „Boj o Slovensko neprebíha medzi Prahou a Rímom.“ Slovenská otázka vo vzťahoch medzi Svätou stolicou a „ľudovodemokratickým“ Československom 1945-1948. In *Slovenský časopis historický*. ISSN 2729-9139, 2022, roč. 2, č. 1, s. 48-107; misii Gennara Verolina v Československu zase štúdiu HRABOVEC, E. *Sfide e dilemmi della diplomazia pontificia di fronte al regime comunista in Cecoslovacchia (1948-1949)*. In *Libellus quasi speculum. Studi offerti a Bernard Ardura*. Pierantonio Piatti. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2022, s. 1319-1356.

³ Všeobecne k politike Komunistickej strany Československa voči Katolíckej cirkvi po roku 1948 pozri KAPLAN, K. *Stát a církev v Československu 1948-1953*. Brno : Doplněk, 1993. 440 s.; CUHRA, J. Staat und Kirchen in der Tschechoslowakei. In *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. Martin Schulze Wessel – Martin Zückert. München : Oldenbourg, 2009, s. 555-565; LETZ, R. *Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948 – 1989*. In *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948 – 1989. I*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001, s. 67-216

⁴ CHIRON, Y. Pio XI. *Il papa dei Patti Lateranensi e dell'opposizione ai totalitarismi*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 2006, s. 416-422.

⁵ PIUS XI. *Divini Redemptoris*. In *Acta Apostolicae Sedis*. 1937, roč. 29, s. 65-106. K postojom

nočnú nedeľu roku 1948 pápež, hovoriac o „možno definitívnych alebo nenapraviteľných svetových udalostiach“, vyhlásil, že „udrela veľká hodina kresťanského svedomia“ a varoval katolíkov pred „slepou dôverčivosťou voči tým, ktorí majú najprv plné ústa ubezpečení o úcte k náboženstvu, ale potom sa, žiaľ, ukážu ako popierači všetkého, čo je posvätné“ a pred „ustrašenosťou, ľahostajnosťou, nerozhodnosťou tých, ktorí si v tejto kľúčovej hodine myslia, že môžu slúžiť dvom pánom“.⁶ Tieto slová nemali povzbudiť iba talianskych katolíkov pred blížiacimi sa rozhodujúcimi parlamentnými voľbami, ale nemenej tiež katolíkov za železnou oponou, aby sa nedali zviešť ilúziou o možnej spolupráci s komunistickým režimom.

Na zásadnej rovine každý v Rímskej kúrii zdieľal túto pápežovu morálnu líniu. V konkrétnej realizácii však vládlo medzi pápežovými diplomatmi nemálo neistoty o tom, ako sa bude situácia ďalej vyvíjať a čo bude potrebné robiť. Chargé d'affaires apoštolskej internunciatúry v Prahe Gennaro Verolino v správe z mája 1948 charakterizoval taktiku československých komunistov ako „nesmierne mäťúcu“⁷ a o niekoľko dní neskôr otvorene priznal, že „iba Pán Boh vie, čo sa stane“, aj keď jasnozrivo dodal, že sa bolo treba obávať najhoršieho, „spektakulárnych procesov“ a „schizmatických hnutí“.⁸

V tejto situácii čelila vatikánska diplomacia zásadnej dileme medzi prirodzenou inklináciou, zakorenenou v morálnom presvedčení, reagovať na útlak zásadovým odporom a radikálnymi odpoveďami (prerušenie diplomatických vzťahov, exkomunikácia a pod.), a diplomatickým postojom, vychádzajúcim zo zmyslu pre zodpovednosť, ktorý sa usiloval uchovať diplomatický kontakt tak dlho, ako sa dalo v nádeji, že uľahčí ochranu ohrozených cirkevných záujmov, alebo aspoň zmierni dopad perzekúcie, teda inými slovami medzi postojmi, vyplývajúcimi z etiky presvedčenia, *Gesinnungsethik*, a z etiky zodpovednosti, *Verantwortungsethik*, ako ich svojho času zdefinoval Max Weber.⁹ Taliansky veľvyslanec pri Svätej stolici Antonio Meli Lupi di Soragna dobre vystihol podstatu problému, keď v novembri 1948, pri príležitosti návštevy vo Vatikáne maďarského biskupa Gyulu Czapika, známeho svojím zmierlivým postojom ku komunistickému režimu, ktorý jasne kontrastoval s neústupčivým postojom kardinála prímasa Józsefa Mindszentyho, napísal svojmu ministrovi:

Svätej stolice voči komunizmu všeobecne pozri CHENAUX, P. *L'ultima eresia. La Chiesa e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*. Roma: Carocci editore, 2011. 347 s.; *La Chiesa cattolica dell'Europa centro-orientale di fronte al comunismo. Atteggiamenti, strategie, tattiche*. András Fejérdy. Roma: viella, 2013. 216 s.; HRABOVEC, E. L'Ostpolitik vaticana. In *Lessico di storia della Chiesa*. Bernard Ardura, v spolupráci s Emmanuelom Tawilom a Pierantoniom Piatim. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2020, s. 440-444.

⁶ PIO XII. Discorso di Sua Santità Pio XII al popolo romano. Domenica di Pasqua, 28 marzo 1948. In *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, X, Decimo anno di Pontificato, 2 marzo 1948 - 1° marzo 1949*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1949, s. 31-33.

⁷ Archivio Apostolico Vaticano, Città del Vaticano (AAV), Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino Tardinimu, 8. 5. 1948.

⁸ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino Tardinimu, 25. 5. 1948.

⁹ WEBER, M. *Politik als Beruf*. Stuttgart: Reclam, 1992. 96 s. Por. D'AVRAY, D. *Rationalities in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 137-138.

„Vo Vatikáne si myslia, že v časoch prenasledovaní existujú vždy dva spôsoby správania sa: neústupčivosť a prispôbenie sa. Druhý spôsob dokáže aspoň na nejaký čas zachrániť niektoré veci, ale musí obetovať iné a kompromituje zásady. Prvý môže naopak priviesť v danej chvíli k polutovaniahodnej úplnej strate niekedy aj fundamentálnych pozícií, zachráni však v úplnosti princípy, je plný morálnej veľkosti a nesie v sebe semeno budúcej rekonštrukcie...“¹⁰

Zoči-voči tomuto zásadnému problému nebola Svätá stolica jednoliatym monolitom, ale koexistovali v nej rôzne odtiene postojov. Zatiaľ čo diplomati na Štátnom sekretariáte, sami nie jednotní, ale oscilujúci medzi radikálnejším sekretárom pre mimoriadne cirkevné záležitosti Domenicom Tardiniom a umiernenjším substitútom Giovannim Battistom Montinim, dávali prednosť vyčkávacej taktike a úsiliu uchovať diplomatický dialóg, iné dikastéria Rímskej kúrie sa oveľa rozhodnejšie pripravovali na otvorenú konfrontáciu s komunistickým režimom. Podľa neskoršieho vyjadrenia Domenica Tardiniho v rozhovore s francúzskym veľvyslancom pri Svätej stolici Wladimirom d'Ormessonom Štátny sekretariát vôbec nevedel, že Sväté ofícium pod vedením rezolútneho asesora Alfreda Ottavianiho pripravovalo exkomunikačný dekrét proti katolíkom podporujúcim komunizmus, publikovaný v júli 1949,¹¹ a Tardini osobne bol proti takémuto radikálnemu opatreniu.¹²

Prvá inštrukcia, ktorú Tardini poslal do Prahy po udalostiach 25. februára 1948, teda po tom, čo prezident Edvard Beneš prijal rezignáciu nekomunistických ministrov a nominoval čisto komunistickú vládu, pápežskému diplomatovi nariadovola, aby protestoval proti každému porušeniu práv Cirkvi a zostal v úzkom kontakte s kľúčovými osobnosťami episkopátu.¹³ Problém však bol, že ani biskupi neboli jednotní v tom, ako postupovať. Deliaci čiara viditeľne prebiehala najmä, hoci nie výlučne, medzi slovenským episkopátom a biskupmi z českých krajín, odrážajúc tak aj hlboko rozdielnu situáciu, ktorá po roku 1945 charakterizovala tieto dve časti republiky.

Pod dojomom traumy z „Mníchova“ a sympatií k idealizovanému sovietskemu osloboditeľovi vyústili tradične silné liberálno-socialistické a komunistické tendencie českého prostredia a hlboko zakorenená historická interpretácia českých národných dejín, ako procesu emancipácie spod katolíckeho a rímskeho vplyvu, do silného posunu doľava, emocionálneho príklonu k Východu a vo voľbách v máji 1946 do víťazstva komunistickej strany. Ani český katolicizmus, oslabený

¹⁰ Archivio storico diplomatico del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale della Repubblica Italiana, Roma (ASMAECI), Affari Politici 1946-1950, Santa Sede, busta 10, talianske veľvyslanectvo pri Svätej stolici ministerstvu zahraničia, 28. 11. 1948.

¹¹ CATANANTI, C. *La scomunica ai comunisti. Protagonisti e retroscena nelle carte desecretate del Sant'Ufficio*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 2021. 378 s.

¹² DURAND, J.-D. Un diplomate sans secrétaire d'État: le journal de Wladimir d'Ormesson, ambassadeur de France près le Saint-Siège (1948-1956). In *Mélanges de l'École française de Rome*. ISSN 2036-0266, 1998, roč. 110, č. 2, s. 629-641. K váhavému postoju Štátneho sekretariátu pozri aj KENT, P.C. *The Lonely Cold War of Pope Pius XII. The Roman Catholic Church and the Division of Europe, 1943-1950*. Montreal, London : McGill-Queen's University Press, 2002, s. 243.

¹³ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Tardini Verolinovi, 1. 3. 1948.

dlhodobou sekularizáciou spoločnosti, masovými stratami veriacich v medzivojnovom období¹⁴ a marginalizáciou v národnom spoločenstve, ktorá ho nútila neustále dokazovať vlastnú národnú lojalitu a pristupovať na kompromisy, nezostal v povojnovej eufórii imúnny voči silnej vlne nacionalizmu a ľavicových a prosovietskych sympatií, ktoré boli v časti českých katolíckych kruhov prítomné už v medzivojnovom období,¹⁵ živili sny o harmónii medzi kresťanstvom a socializmom a viedli k idealizácii ľudovej demokracie ako cesty k spravodlivejšej a pokrokovejšej spoločnosti, k obdivu Sovietskeho zväzu a dôvere v Stalina a jeho cirkevnú politiku, ktorá z pragmatických dôvodov dočasne pribrzdila náboženské prenasledovanie, aby povzbudila patriotizmus a vojnovú mobilizáciu obyvateľstva.¹⁶ Vonkajším výrazom idealizácie Sovietskeho zväzu boli Stalinove obrazy na stenách nemálo českých cirkevných sídel vrátane prijímacieho salónu novomenovaného pražského arcibiskupa Josefa Berana,¹⁷ sovietska hymna, ktorá zaznievala pri rôznych náboženských oslavách, kosák a kladivo, Leninove obrazy a oslavné články na októbrovú revolúciu a na „ideu Moskvy ako záruky šťastnej

¹⁴ HAVRÁNEK, J. Die Austritte der Tschechen aus der Katholischen Kirche nach dem ersten Weltkrieg – ihre Ursachen und Folgen. In *Zeiten – Wende – Zeiten. Festgabe für Richard Georg Plaschka zum 75. Geburtstag*. Horst Haselsteiner – Emilia Hrabovec – Arnold Suppan. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2000, s. 41-45.

¹⁵ O silnej príťažlivosti komunistických ideí, ktorá v tridsiatych rokoch, pod vplyvom atmosféry „ľudových frontov“ a spojeneckej zmluvy s Moskvou z roku 1935 prenikla aj do českých katolíckych radov, pravidelne písali vo svojich správach aj pápežskí diplomati v Prahe. Nuncius Ritter kritizoval aj verejné prokomunistické manifestácie niektorých katolíckych prelátov, medzi inými poslanca českej ľudovej strany Světlíka, ktorý na stránkach stranických novín *Den* chválil „zásadné zmeny v Rusku“, kam prichádzal nový poriadok, založený na „princípoch Desatora“. Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, Città del Vaticano (ASRS), AA.EE.SS., Cecoslovacchia, pos. 141 P.O. fasc. 179, Ritter Pizzardovi, 27. 10. 1936. Pozri aj tamže, Ritter Pizzardovi, 8. 7. 1937. Veľmi kriticky sa o prokomunistických sympatiách časti českého kléru vyjadroval aj auditor nunciatúry Giuseppe Burzio. Österreichisches Staatsarchiv, Archiv der Republik (ÖStA, AdR), AA, NPA, Karton 757, vyslanec Marek ministrovi zahraničia Schmidtovi o rozhovore s Burziom, 15. 9. 1936. Por. HRABOVEC, E. Der Vatikan, die Tschechoslowakei und die europäischen Mächte in der politischen Krise der späten Dreißigerjahre. In *Italien und Österreich im Mitteleuropa der Zwischenkriegszeit*. Helmut Wohnout – Maddalena Guiotto. Wien : Böhlau, 2017, s. 325-326.

¹⁶ Por. Manifest českého kňazstva českému národu, publikovaný v novinách *Lidová demokracie*, 2. 6. 1945; Schwarzenbergische Familienarchive Murau, Nachlass Franz Schwarzenberg, Karton Vatikán/USA, Schwarzenbergove poznámky o rozhovore s Janom Šrámkom, január 1946; PEHR, M. Die Beziehungen zwischen der Tschechoslowakei und dem Heiligen Stuhl in der Zeit der sogenannten Dritten Tschechoslowakischen Republik. In *Kirche, Religion und Politik in Österreich und in der Tschechoslowakei im 20. Jahrhundert*. Miroslav Kunštát – Jaroslav Šebek – Hildegard Schmoller. Wien : LIT, 2019, s. 214-219; HRABOVEC, E. The Catholic Church and Deportations of Ethnic Germans from the Czech Lands. In *The Journal of Communist Studies and Transition Politics*. ISSN 1743-9116, 2000, roč. 16, č. 1-2, s. 64-82. K situácii Katolíckej cirkvi v Česku v povojnovom období pozri aj VAŠKO, V. *Neumlčená. Kronika katolíckej cirkve v Československu po druhé svetové válce. Zv. I*. Praha : Zvon, 1990. 267 s.; HANUŠ, J. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno : CDK, 2005. 220 s.; MEDEK, V. *Cesta české a moravské cirkve staletími*. Praha : Česká katolícká charita, 1982, s. 332-335.

¹⁷ VODIČKOVÁ, S. *Uzavírám vás do svého srdce. Životopis Josefa kardinála Berana*. Brno : CDK, ÚSTR, 2018, s. 150, uverejnila fotografiu so Stalinovým portrétom v prijímacom salóne arcibiskupa Berana.

budúcnosti, mieru a nového rozvoja“ na stránkach českej lidáckej tlače a vo verejných príhovoroch lidáckych politikov.¹⁸

Veľmi odlišne sa prezentovala situácia na Slovensku, v tom čase iba okrajovo dotknutom sekularizačnými procesmi, v ktorom kresťanská viera predstavovala fundamentálny pilaster národnej identity a kultúry a programovo protikatolícke alebo ateistické myslenie v širších masách neexistovalo. Odlišná bola aj kolektívna historická pamäť, ktorá vnímala povojnové roky vo svetle nedobrovoľnej straty vlastného štátu, politických represálií proti všetkým, ktorí neboli ochotní bezpodmienečne prijať, že „Praha bola ich jedinou záchranou“, ako sa vyjadril prezident Edvard Beneš v rozhovore so chargé d'affaires apoštolskej nunciatúry Raffaelom Fornim,¹⁹ protikatolíckych opatrení, ktoré začali hneď na jar 1945, a postupného preberania moci komunistickou stranou, ktorú väčšina slovenských voličov vo voľbách v roku 1946 jasne odmietla.²⁰ Aj vonkajším diplomatickým pozorovateľom udieralo do očí, že namiesto nadšenia z oslobodenia cítilo slovenské obyvateľstvo skôr pocit psychologickej porážky, ohrozenia a odcudzenia štátu a nostalgiu „za nezávislosťou od Prahy, ktorej sa krátky čas tešili“,²¹ ako sa vyjadril taliansky vyslanec v Prahe, a oplakávalo minulé časy politickej nezávislosti, ako v dlhej správe o pomeroch na Slovensku napísal jeho vatikánsky kolega Forni.²²

V tejto situácii sa Cirkev na Slovensku, osobitne silné osobnosti staršej generácie biskupov, ako Ján Vojtaššák, Karol Kmeťko alebo Andrej Škrábik, tradične zastávajúce jasný protikomunistický postoj,²³ postavili na líniu rozhodného odporu a odmietli akékoľvek rokovania s komunistickým režimom. Českým biskupom, ktorí boli vo väčšine vymenovaní po vojne po dohovore s ľudovodemokratickým štátom, bezpodmienečne sa identifikovali s Československom a aspoň spočiatku zväčša aj so socialistickými ideálmi, padlo odmietnutie vystretej ruky režimu oveľa ťažšie. Tým viac, že na rozdiel od slovenských spolubratov, ktorí sa mohli oprieť o početne silné slovenské katolícke masy so živou vierou, museli českí biskupi čeliť popri nepriateľstve režimu aj náboženskej ľahostajnosti pokročilo sekularizovanej českej spoločnosti a tiež dôsledkom vyhnania vyše troch miliónov prevažne katolíckych sudetských Nemcov, ktoré premenilo pohranicie na polovyludnené „misijné územie“ s rôznorodou populáciou, zväčša už pozbave-

¹⁸ AAV, Nunz. Apost. Cecoslovacchia, busta 92, fasc. 712, Ritter Tardinimu, 28. 4. 1947. Por. LETZ, R. Parlamentné voľby v Česko-Slovensku v roku 1946. In *Slovensko na križovatke európskych dejín po skončení II. svetovej vojny*. Cyril Žuffa – Emil Vontorčík – Jozef Prokop. Bratislava: Bernolákova spoločnosť národného obrodenia a porozumenia, 1997, s. 29.

¹⁹ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 86, fasc. 682, Forni Tardinimu, 22. 12. 1945.

²⁰ Demokratická strana, prakticky jediná legálna antikomunistická politická sila na Slovensku, získala vo voľbách jednoznačné víťazstvo a dosiahla 61,43 % hlasov. Por. *Posledné a prvé slobodné (?) voľby – 1946, 1990*. MEDVECKÝ, M. Bratislava: ÚPN, 2006. 267 s.

²¹ ASMAECI, Affari politici 1946 – 1950, Cecoslovacchia, busta 4, taliansky vyslanec v Prahe Alfonso Tacoli ministerstvu zahraničia, 28. 5. 1947; tamže, busta 9, Tacoli ministerstvu zahraničia, 4. 6. 1948.

²² AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 86, fasc. 681, Forniho správa o situácii na Slovensku, 1. 7. 1947.

²³ Pod pseudonymom RAJECKÝ uverejnil Andrej Škrábik knižku *Červené Slovensko*. Trnava: SSV, 1926. 77 s.

nou akejkolvek väzby k Cirkvi.²⁴ Českí biskupi, ku ktorým sa neskôr pridružil aj v roku 1947 vymenovaný trnavský apoštolský administrátor Ambróz Lazík, preto zväčša považovali za nevyhnutné nájsť nejakú podobu dohody so štátom, keď nie pre iný dôvod, tak preto, aby oddialili hlavný útok na Cirkev. Samotný pražský arcibiskup Josef Beran, navrátiliec z koncentračného tábora, vymenovaný v roku 1947 ako výslovný kandidát ľudovodemokratickej vlády,²⁵ dlhé mesiace váhal medzi prirodzenou inklináciou k národno-vlasteneckému postoju k Československu a úprimnou oddanosťou socialistickému ideálu na jednej strane a odmietaním komunistického nátlaku na strane druhej a iba v roku 1949, do veľkej miery vďaka vplyvu vatikánskej diplomacie, sa rozhodol v prospech druhej opcie. Na vrchole februárovej krízy 1948 však ešte verejne vyzval veriacich, aby nezaujímali otvorene protikomunistické stanovisko, ale usilovali sa evolučnou a pokojnou cestou uskutočniť „socialistický ideál“. Domenico Tardini komentoval Beranov prejav slovami, že „obsahoval vyjadrenia, ktoré vyvolávajú viac než jednu námietku“ a že v časoch „neporiadku a myšlienkového zmätku by prospelo dobru duši, keby sa najdôstojnejší pastieri vyznačovali jasnými stanoviskami, najmä vo vzťahu ku katolíckej náuke“.²⁶

Prvým veľkým testom postoja cirkevnej autority k novému režimu sa stala otázka kandidatúry niekoľkých „pokrokových“ kňazov v parlamentných voľbách 1948. Aby sa vyhla priamemu konfliktu s režimom, väčšina biskupov sa rozhodla nenútiť kňazov, ktorí už boli ministrami v komunistickej vláde alebo povereníkmi v Zbore povereníkov, aby okamžite rezignovali, ale chcela dosiahnuť ich tiché odstránenie z politiky tak, že v blížiacich sa voľbách už nebudú kandidovať. Z taktických dôvodov aj Verolino spočiatku súhlasil s týmto opatrným postupom, neprestal však urgovať biskupov, aby konali pevne. Keď arcibiskup Beran varoval najexponovanejšieho kandidáta, katolíckeho kňaza a ministra zdravotníctva v Gottwaldovej vláde, Josefa Plojhara, že v prípade, ak sa rozhodne kandidovať v parlamentných voľbách, mu na celom území pražskej arcidiecézy zakáže sláviť sv. omše,²⁷ netajil sa Verolino tým, že arcibiskupovu reakciu považoval za príliš slabú. Vatikánsky diplomat bol presvedčený, že cirkevná vrchnosť by mala zasiahnuť cirkevnými trestom, tým viac, že takto postihnutý kňaz stratí príťažlivosť pre ostatných katolíkov a pre režim bude mať „menšiu politickú cenu“: „Žiaľ, nie je to suspendovanie z práva slúžiť sv. omšu, ktoré na Plojhora urobí dojem. To, čo by ním mohlo trochu pohnúť (a ešte väčšmi by pohnlo vládou), by bolo verejné vyhlásenie cirkevného trestu: to by v každom prípade poslúžilo aj ochrane dobrého mena Cirkvi.“²⁸ Keď bol Plojhar po voľbách napokon suspendovaný *a divinis*, bola by dala internunciatúra opäť prednosť silnejšej zbrani exkomunikácie, ktorú

²⁴ K dôsledkom vyhnania sudetských Nemcov pre náboženskú situáciu v pohraničí pozri napr. HRABOVEC. *The Expulsion of the Germans from Bohemia and the Catholic Church*, s. 64-82.

²⁵ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 86, fasc. 683, Forni Tardinimu, 5. 4. 1946; VODIČKOVÁ. *Uzavírám vás do svého srdce*, s. 164; HRABOVEC, E. *The Holy See and Czechoslovakia 1945-1948 in the Context of the Nascent Cold War*. In *Istoriya* [online]. ISSN 2079-8784, 2021, roč. 12, č. 8.

²⁶ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino Tardinimu, 22. 5. 1948.

²⁷ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino Tardinimu, 22. 5. 1948.

²⁸ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino Tardinimu, 22. 5. 1948.

považovala za efektívnejší nástroj, väčšmi schopný zabrániť prípadnému Plojharovmu vplyvu na katolícke masy.

Svätá stolica však nekritizovala iba jednotlivé prípady ústupčivosti a taktizovania voči režimu, ale predovšetkým pretrvávajúce hlboko zakorenených rezíduí postjozefínskych postojov kléru, najmä tendenciu uchovať si priazeň svetskej moci, ako iste ochrany garantujúcej relatívne bezpečný a pohodlný život so stabilným príjmom a sociálnym postavením, aké mal v minulosti. Keď sa Verolino dozvedel, že novovymenovaný olomoucký arcibiskup Josef Matocha pozval na svoju biskupskú konsekráciu prominentných komunistických hostí, v zmysle Tardiniho inštrukcií dôrazne napomenul biskupov, aby sa v budúcnosti vyvarovali nepatričných a nedôstojných prejavov priateľstva s vládou. Verolino sám síce do Olomouca prišiel, bol však prítomný iba na samotnej liturgickej slávnosti a hneď po nej opustil Olomouc a odcestoval na Slovensko, aby navštívil slovenských biskupov Kmeťka a Vojtaššáka, ktorí sa podujatia nezúčastnili, aby sa nemuseli stretnúť s komunistickými ministrami Alexejom Čepičkom a Zdeňkom Nejedlým.²⁹

Keď 14. júna 1948 Národné zhromaždenie zvolilo predsedu Komunistickej strany Československa a dovtedajšieho predsedu vlády za nového prezidenta republiky, na prekvapenie sveta zvonili v celej pražskej arcidiecéze kostolné zvony a pražský arcibiskup Josef Beran odslúžil hneď po volbe vo svätovítskej katedrále slávnostné *Te Deum*. Verolino sa ešte pred voľbou pokúsil presvedčiť Berana, aby ďakovnú svätú omšu neslúžil a neveril, že tak zachráni časť katolíckych škôl, resp. má si o tom vopred vyžiadať písomný dekrét. Keď sa arcibiskup nedal prehovoriť a *Te Deum* odslúžil, vyvolal medzi katolíkmi nemalý zmatok a rozhorčenie a pri Svätej stolici „trápny dojem“, čo dal Tardini Verolinovi aj obratom telegraficky na vedomie.³⁰ V následnom prípise mu odporúčal, aby napomenul pražského arcibiskupa, aby bol „opatrnejší a prezieravejší v ťažkých situáciách, ktoré musí nezriedka riešiť“.³¹ Navonok však vo Vatikáne radšej mlčali, aby nemuseli verejne kritizovať arcibiskupa. Ani vatikánsky denník *L'Osservatore Romano* preto v správe o prezidentskej voľbe ani slovom nespomenul liturgickú ceremóniu.³² Arcibiskup nemal nepravdu, keď sa obhajoval, že Cirkev nemôže nikomu brániť v tom, aby si žiadal Božiu pomoc.³³ Problém bol, že skutočným cieľom, ktorý komunistické vedenie umne zrežírovanou ceremóniou v pražskej katedrále sledovalo, nebola Božia pomoc, ale propagandistická demonštrácia domnelej zhody medzi režimom a Cirkvou, pod ktorej povrchom už chystalo novú, tvrdú fázu v protikatolíckom zápase. Sám Gottwald ju ohlásil na zasadnutí najvyššieho stranického grémia už 9. júna 1948.³⁴

²⁹ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino Tardinimu, 8. 5. 1948.

³⁰ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 686, Verolino Tardinimu, 22. 6. 1948.

³¹ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 686, Tardini Verolinovi, 16. 7. 1948.

³² Un discorso di Gottwald. In *L'Osservatore Romano*, 16. 6. 1948, roč. 88, č. 138, s. 1.

³³ VAŠKO, V. Dům na skále. 1. Církev zkoušená. 1945–začátek 1950. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 87.

³⁴ KAPLAN. *Stát a církev v Československu 1948–1953*, s. 23. Rozsiahlejšia predstava o ďalšom proticirkevnom postoji bola prezentovaná na zasadnutí „Cirkevnej šestky“ o tri týždne neskôr. *Cirkevní komise ÚV KSČ 1949–1951. I. Cirkevní komise ÚV KSČ („Cirkevní šestka“)*. Duben 1949 – březen 1950. Marie Bulínová – Milena Janišová – Karel Kaplan. Brno: Doplněk, 1994, s. 20–24.

Najväčšiu rôznosť postojov medzi Verolinom a biskupmi vyvolala zásadná otázka, či je vhodné prijať ponuku režimu na rokovania, a či existuje nádej na nejakú dohodu. Z obavy o osud miliónov katolíkov v krajine spočiatku ani Štátny sekretariát, vyzbrojený dlhou historickou skúsenosťou pragmatickej diplomacie, nevyklučoval nejaký dohovor so štátom, trval však na tom, aby štát rešpektoval jasné podmienky a poskytol jasné záruky. Dohoda sa nemala obmedziť iba na finančné otázky, ako to navrhoval režim, ale priniesť hmatateľné zlepšenie postavenia Cirkvi a rokovania sa mali viesť so Svätou stolicou ako prirodzeným partnerom štátu a nie s episkopátom, ktorý bol oveľa zraniteľnejší voči tlaku politickej moci. Vláda však Verolinovu ponuku odmietla.³⁵ Komunistický režim sa z ideologickej nenávisťi i z politického utilitarizmu usiloval vylúčiť Svätú stolicu z rokovaní, jednak preto, aby mohol účinnejšie demonštrovať domnelý „reakčný“ a „ľudu nepriateľský“ charakter Vatikánu, a tiež preto, lebo – ako sa Verolino správne domnieval – si od biskupov úfal ľahšie vynútiť ústupky než od vatikánskych diplomatov. Separátne rozhovory s episkopátom mali v konečnom dôsledku ticho iniciovať aj postupnú emancipáciu miestnej Cirkvi od Ríma.

Keď bola väčšina biskupov aj po odmietnutí Verolinovej ponuky naďalej ochotná rokovať, pápežský diplomat neskrýval kritiku: „Aby som bol úprimný nechápem, prečo arcibiskup [Beran] súhlasil s týmito rokovaniami,“ písal svojim predstaveným do Ríma, vyjadrujúc presvedčenie, že „nieto nádeje, že sa ústkami bude dať zabezpečiť budúcnosť“, pretože „prenasledovanie beztak príde“.³⁶ Verolino považoval za oveľa dôležitejšie, aby sa „skoncovalo s doterajším zmätkom a stalo sa tak skôr, než narastie počet kňazov, ktorí spadli do pasce našich nepriateľov a kým ešte veriaci dôverujú Cirkvi“.³⁷

Táto Verolinova správa z konca mája 1948 odhalila dve zásadné skutočnosti. Po prvé, že vatikánsky diplomat považoval vypuknutie otvorenej konfrontácie s komunistickým režimom za nevyhnutné. A po druhé, že to, čoho sa vatikánska diplomacia najviac obávala, nebolo samotné prenasledovanie, ale myšlienkový a názorový zmätok, aký mohli vyvolať zdanlivo prítlačlivé komunistické heslá, a strata morálnej rezistencie voči komunistickej ideológii. V tomto kontexte bolo príznačné, čo po dlhom rozhovore s podsekretárom pre mimoriadne cirkevné záležitosti Antoniom Samoré na margo pápežových obáv napísal svojmu ministrovi taliansky veľvyslanec pri Svätej stolici Francesco Mameli: zatiaľ čo za prenasledovania kresťanov v rímskych časoch sa „vraždili iba telá veriacich, dnes sa prenasledovatelia usilujú, často s úspechom, zabiť aj ich ducha“.³⁸

Koncom októbra 1948, po poslednom neúspešnom pokuse navrhnúť vláde rokovania so Svätou stolicou o otvorených cirkevno-politických otázkach od

³⁵ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino a Tardini, 22. 5. 1948; tamže, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 24. 5. 1949, príloha 1, Nóta Apoštolskej internunciatúry Minsiterstu zahraničných vecí, 20. 5. 1949.

³⁶ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino Tardinimu, 25. 5. 1948.

³⁷ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino Tardinimu, 25. 5. 1948.

³⁸ ASMAECI, Ambasciata d'Italia presso la Santa Sede 1946-1954, busta 224, Mameli ministerstvu zahraničia, 7. 10. 1953.

pozemkovej reformy po nové usporiadanie slovenských diecéz,³⁹ ktorá čakala na riešenie od roku 1918, chargé d'affaires Verolino odcestoval z Prahy do Ríma, kde zotrval asi štyri mesiace. Pražskú internunciatúru zatiaľ interimisticky spravoval Giuseppe Sensi, neskorší kardinál.

V novembri 1948 traja biskupi z Československa v rámci návštevy *ad limina* navštívili Rím – boli to arcibiskup Josef Beran, litoměřický biskup Štěpán Trochta a košický apoštolský administrátor Jozef Čársky, všetci traja podporovatelia rokovania s vládou. Spišský biskup Ján Vojtaššák nedostal cestovný pas – bolo mu oznámené, že dostane vycestovacie povolenie iba ak sa zaviazne, že sa už do vlasti nevráti, čo Vojtaššák odmietol.⁴⁰ Predbežne sa nepodarilo nájsť vatikánske archívne záznamy o rímskej návšteve troch biskupov, takže historikovi zatiaľ zostáva iba svedectvo jedného z účastníkov, biskupa Trochtu, podľa ktorého biskupi dostali v Ríme inštrukciu, aby sa usilovali oddialiť otvorenú konfrontáciu, kým si Cirkev nevytvorí potrebné štruktúry, aby bola schopná čeliť už všeobecne očakávanej perzekúcii.⁴¹ Takúto inštrukciu možno považovať za labutiu pieseň starej diplomatickej línie, usilujúcej sa opatrnosťou vyhnúť konfliktu, ktorá sa však už pomaly vyčerpávala a obsahovala už zárodok novej stratégie, ktorá už počítala s konfliktom a pripravovala sa na život v alternatívnych štruktúrach.

Krátko po návrate biskupov sa v decembri 1948 opäť zišiel episkopát a rozhodol sa pristúpiť na štátom proponované obnovenie prerušených rokovaní so štátom. Aj Sensi súhlasil, hoci rokovania už vnímal iba ako manéver na získanie času: „Popravde, čím viac nad tým rozmýšľam, tým menej viem, či je alebo nie je vhodné opätovne obnoviť rokovania, pretože situácia je zložitá a plná zákernosti.“⁴² Kým režim na biskupov tlačil, aby si s jeho emisármi sadli za rokovací stôl, arcibiskup Beran, ktorý začal v tejto fáze sám čoraz väčšmi pochybovať o zmysluplnosti svojej pôvodnej otvorenosti voči rokovaniu, zvolal vo februári nové stretnutie biskupov, aby sa spolu opätovne poradili. Na stretnutí sa zišli všetci biskupi Čiech a Moravy, zo Slovenska však prišli iba dvaja apoštolskí administrátori, Eduard Nécsey z Nitry a Ambróz Lazík z Trnavy. Bol to dôsledok bolestných strát, ktoré slovenský episkopát utrpel od roku 1945. Krátko pred koncom vojny zomrel rožňavský biskup Michal Bubnič,⁴³ v roku 1947 ho nasledoval biskup Pavol Jantausch, apoštolský administrátor Trnavskej apoštolskej administratúry, a krátko pred Vianocami 1948 zomrel nitriansky biskup arcibiskup Karol Kmeťko, kým banskobystrický biskup Andrej Škrábik už bol vážne chorý a o rok neskôr takisto odišiel do večnosti. Práve vo chvíli, keď sa pre Cirkev blížili najťažšie skúšky, stratil slovenský katolicizmus s výnimkou spišského biskupa Vojtaššáka, najsilnejšie a najrešpektovanejšie osobnosti, ktorých nahradili iba apoštolskí administrátori, dvaja z nich zatiaľ bez biskupskej hodnosti, alebo pomocní biskupi s menším

³⁹ KAPLAN. *Stát a cirkev v Československu 1948-1953*, s. 54.

⁴⁰ Archív Ústavu pamäti národa (A ÚPN), KS ZNB, S-ŠtB Bratislava BA-S, a.č. 1410-1, Vojtaššák apoštolskej internunciatúre v Prahe, 16. 10. 1948.

⁴¹ VAŠKO. *Dům na skále. I. Cirkev zkoušená. 1945-záčátek 1950*, s. 93-95.

⁴² AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 687, Sensi Tardinimu, 11. 1. 1949.

⁴³ K okolnostiam násilnej smrti biskupa Bubniča pozri LACKO, M. *Michal Bubnič. Rožňavský biskup a mučeník (1877-1945)*. Bratislava : Lúč, 2020. 48 s.

manévrovacím priestorom a právomocami. Oslabenie slovenského biskupského zboru, tradične silnejšieho a bojovnejšieho, než boli ich českí oltárni spolubratia, oslabilo aj odpor celého episkopátu republiky a predĺžilo agóniu rokovaní a unikania pred tvrdým stretom, o ktorom už všetci vedeli, že príde.

Hlavné línie novej stratégie Svätej stolice

Začiatkom roka 1949 sa nálada vo Vatikáne jasne radikalizovala. Zásadne k tomu prispel súdny proces proti kardinálovi Mindszentyemu, v ktorom bol maďarský prímas odsúdený na dlhoročný žalár. Krátko po vynesení rozsudku Pius XII. v prejave v konzistóriu vyhlásil, že Cirkev síce toleruje všetky formy vlády, pokiaľ sa neprotivia Božiemu a prirodzenému právu, ale ak tak robia, biskupi i veriaci majú posvätnú povinnosť vo svedomí odporovať nespravodlivým zákonom.⁴⁴

Toto pozvanie k odvážnemu odporu proti nespravodlivej moci sa stalo dominantnou líniou nasledujúcich mesiacov. 14. marca 1949 prijal pápež na súkromnú audienciu šéfa svojej diplomacie Tardiniho, ktorý vzápätí zaslal pražskej internunciatúre jasnú inštrukciu: Svätý Otec dôveruje pastoračnej horlivosti episkopátu a jeho veľkému zmyslu pre zodpovednosť. Štátny sekretariát si uvedomuje ťažkosti, ktoré by vyvolalo verejné protestné vyhlásenie biskupov, ale nemôže nezdieľať obavy, „spôsobené skutočnosťou, že zatiaľ čo sa hromadí drancovanie na škodu Cirkvi, biskupi – tak sa to aspoň zdá v očiach veriacich – zotrvávajú v mlčaní.“ Inými slovami, pápež vyzýval biskupov, aby opustili zbytočné ohľady a zaujali jasné stanovisko, schopné ukázať cestu a dodať odvahu veriaciim.⁴⁵

V tejto atmosfére trávil svoj pobyt v Ríme aj Gennaro Verolino, ktorý tam ponavštevoval nielen Štátny sekretariát a viaceré kongregácie, ale na súkromnú audienciu ho prijal aj pápež.⁴⁶ Tu sa definitívne utvrdil v presvedčení, že kompromisy, ústupky a bezvýsledné rokovania s komunistickým režimom boli nielen zbytočné, ale škodlivé, pretože nedokázali zabrániť uskutočňovaniu komunistických proticirkevných plánov, zato bránili Cirkvi, aby otvorene denuncovala perzekúciu a dovoľovali režimu, aby vrážal klin do cirkevných radov a vytváral všeobecný zmätok a neistotu medzi veriaciimi a svet utvrďovali v mylnej mienke, že dohoda medzi Cirkvou a komunistickým režimom bola možná.⁴⁷

V marci 1949 sa Verolino vrátil do Prahy. I jeho návrat bol signálom istého priestorenia vo vzájomných vzťahoch. Verolino bol ešte relatívne mladý, ale v kontexte stredovýchodnej Európy už skúsený diplomat, ktorý pred vyslaním do Prahy strávil niekoľko rokov v Budapešti, kde počas vojny zachránil život početným ohrozeným maďarským židom.⁴⁸ S Československom sa po prvýkrát zoznámil

⁴⁴ PIUS XII. *Discorso di Sua Santità Pio XII al Sacro Collegio dei Cardinali riunito in Concistoro in merito alla condanna all'ergastolo dell'Arcivescovo di Strigonia*, 1. 2. 1949. [cit. 3.12.2022.] Dostupné na internete: < https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1949/documents/hf_p-xii_spe_19490214_hoc-sacrum.html >.

⁴⁵ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Tardiniho inštrukcia, 14. 3. 1949.

⁴⁶ *L'Osservatore Romano*, 14. 1. 1949, roč. 89, s. 1.

⁴⁷ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 3. 5. 1949.

⁴⁸ CUBEDDU, G. Ho fatto il mio dovere, grazie a Dio. In *30 giorni*. 2005, č. 1-2. Dostupné aj na internete: < <https://web.archive.org/web/20060607042904/http://www.30giorni.it/articolo.asp?id=7365>>; VAJDA, F. *Saved to Remember: Raoul Wallenberg, Budapest 1944 and After*. Clay-

v roku 1946, keď niekoľko mesiacov zastupoval zraneného sekretára pražskej internunciatúry Raffaela Fornioho.⁴⁹ Vo februári 1948 napokon Verolino ako chargé d'affaires prevzal opraty pražskej internunciatúry po starom a chorom internunciovi Saveriovi Ritterovi, ktorý rezignovane opustil Československo ešte pred definitívnym politickým zlomom, ktorý prišiel 25. februára. Na pražskom poste Verolino veľmi rýchlo prejavil svoje diplomatické kvality, schopnosť vybudovať si sociálne siete, získavať informácie, orientovať sa v spleti protichodných mienok a útržkovitých správ, čítať medzi riadkami a predvídať ďalší vývoj a Svätej stolice poskytovať rozsiahle správy nielen o cirkevnej, ale aj o politickej situácii. Rodeňný Neapolčan Verolino, prirodzenou letorou i vedomým rozhodnutím muž činu s inklináciou k priamočiarej a radikálnej línii, z Ríma priniesol aj jasnú stratégiu, ako mala Cirkev čeliť hrozbám komunistického režimu. Vo svetle ďalšieho vývoja udalostí ju možno zosumarizovať nasledovne:

Jej východiskom bola pápežova eschatologická vízia dejín, ktorá videla v konfrontácii s komunizmom apokalyptický zápas primárne duchovného charakteru proti zlu, ktoré bolo odhodlané Cirkev zničiť. Hlavnou úlohou Cirkvi bolo preto pripraviť a posilniť veriacich duchovne zintenzívnením náboženského života. Tento uzlový bod pápežovej stratégie sa úplne zhodoval s postupom slovenských biskupov Jána Vojtaššáka, Karola Kmeťku a Andreja Škrábika, ktorý začali spontánne uplatňovať už od roku 1945 v podobe masových pútí, exercícií, verejných homílií, ktoré vyzývali k modlitbe a pokániu, a aktov zasvätenia diecéz a celého Slovenska Božskému Srdcu Ježišovmu, alebo – v duchu fatimského posolstva, ktoré na Slovensku od začiatku štyridsiatych rokov veľmi silno rezonovalo – k Nepoškvrnenému Srdcu Panny Márie.⁵⁰ Je pozoruhodné, že podobnú stratégiu duchovnej ofenzívy realizoval pred svojím zatknutím aj ostrihomský arcibiskup Mindszenty.⁵¹

Verolino bol presvedčený, že voči režimu, ktorý bol totalitný, ale nie bez vnútorných slabín, bol jedinou účinnou zbraňou odvážny odpor, schopnosť mobilizovať sily na obranu a verejne vystupovať, teda signalizovať silu a rozhodnosť voči vláde, ale aj v očiach ľudí, ktorí tak veľmi potrebovali počuť povzbudzujúce slová svojich pastierov.⁵² Po návrate do Prahy preto začal intenzívnejšie než predtým povzbudzovať biskupov, aby sa nenechali zavádzať dvojitou hrou rokovania, zanechali neplodné rozhovory a neskláňali chrbát pred politickými sekretármi režimu, ale verejne pozdvihli hlas proti porušovaniu práv Cirkvi, využili všetky posledné

ton, Victoria : Monash University Publishing, 2016, s. 132.

⁴⁹ KUKÁNOVÁ, Z. Od tolerance k nepriateľstvu. Diplomatiecké vzťahy Československa s Vatikánom v letech 1945-1950. In *Semper paratus*, 2014, č. 3, s. 56.

⁵⁰ HROMJÁK, L. *S výrazom lásky trvám. Životopis spišského biskupa Jána Vojtaššáka*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár Jána Vojtaššáka, 2015, s. 290-292; HRABOVEC, E. Ján Vojtaššák – The most persecuted Catholic Bishop in Czechoslovakia, In *The Trial of Cardinal József Mindszenty from the Perspective of Seventy Years. The Fate of Church Leaders in Central and Eastern Europe*. András Fejérdy – Brenadett Wirthné Diera. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2021, s. 317-318.

⁵¹ HATOS, P. Le alternative nella politica cattolica ungherese dopo il 1945. L'esempio di József Mindszenty e di Gyula Szekfű. In *La Chiesa cattolica dell'Europa centro-orientale di fronte al comunismo. Atteggiamenti, strategie, tattiche*. András Fejérdy. Roma : viella, 2013, s. 89.

⁵² AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Tardini Sensimu, 22. 3. 1949.

zvyšky slobody, aby v cirkevných otázkach postupovali podľa kánonického práva a vlastného svedomia, teda napríklad vymenúvali farárov bez ohľadu na mienku štátnych orgánov, ktoré sa do nominácií neustále miešali a robili najväčšie ťažkosti práve najvhodnejším kandidátom,⁵³ aby kléru i veriacim dávali jasné inštrukcie,⁵⁴ proti kňazom, ktorí prijali spoluprácu s režimom, okamžite zasahovali kánonickými trestami, a tak zabránili dezorientácii Božieho ľudu,⁵⁵ a aby vždy postupovali v jednote s internunciatúrou. Tieto inštrukcie jasne odzrkadľovali oprávnenú obavu vatikánskej diplomacie, že režim zneužije hlboko zakorenenu štátocirkevnú mentalitu časti kléru, diktát existenčných potrieb a obavy pred materiálnou biedou a prenasledovaním, aby do kňazských radov vnášal rozdelenia a sváry a do myslenia ľudí zmätok, vytváral priepasť medzi miestnou Cirkvou a Svätou stolicou a zmenšoval morálny odpor proti komunizmu.⁵⁶

Ďalším nosným bodom stratégie bolo dať Cirkvi také personálne a organizačné štruktúry, ktoré by ju uschopnili stať sa „Cirkvou rezistencie“. Súčasťou tohto cieľa bolo doplnenie kolégia biskupov. Kým všetky české diecézy mali vďaka po vojnovnej sérii nominácií riadnych sídelných biskupov, väčšina slovenských diecéz vstupovala do jednej z najťažších skúšok vo svojich dejinách osihotená, resp. v provizóriu. Situáciu sa vinou zložitosti politickej situácie a nemožnosti riadnych rokovaní so štátom nepodarilo vyriešiť, v lete 1949 však pápež aspoň povýšil rožňavského generálneho vikára Róberta Pobožného a trnavského apoštolského administrátora Ambróza Lazíka na biskupov, čo bol počín, na ktorý nepotreboval žiadnu dohodu so štátom. Najväznejším návrhom, ktorý v tomto kontexte v roku 1949 v kúrii zvažovali, bola myšlienka povýšiť spišského biskupa Jána Vojtaššáka, najväčšiu autoritu medzi biskupmi na Slovensku a – podľa Verolinovho hodnotenia – jediného biskupa v celom štáte schopného hovoriť „nahlas a jasne“, na arcibiskupa *ad personam*, a tak mu dať viac autority voči režimu i voči jeho opatrným a zastrašeným spolubratom v biskupskej službe.⁵⁷ Tento návrh bol súčasťou všeobecnej stratégie Svätej stolice vo vzťahu k Cirkvi za železnou oponou. Kým v časoch možných rokovaní diplomati na Štátnom sekretariáte preferovali skôr konciliantné osobnosti, prijateľné pre štát a schopné viesť s ním rokovania, v hodine „nového Lepanta“, ako sa v pápežovom okolí začala spontánne označovať situácia ohrozenia komunizmom ako „novým islamom“,⁵⁸ dominovala línia menovať a podporovať silné osobnosti, schopné čeliť aj najväčším tlakom. Táto línia oveľa väčšmi zodpovedala preferenciám samotného pápeža, ktorý už od roku

⁵³ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 19. 4. 1949.

⁵⁴ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 3. 5. 1949.

⁵⁵ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Tardini Sensimu, 24. 5. 1949.

⁵⁶ Pozri aj AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 685, Verolino Tardinimu, 8. 5. 1949; tamže, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 22. 3. 1949; tamže, Verolino Tardinimu, 10. 5. 1949; tamže, fasc. 689, Verolino Tardinimu, 21. 6. 1949.

⁵⁷ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 689, Verolino Tardinimu, 14. 6. 1949; ASRS, Pontificato di Pio XII, Parte I, AA.EE.SS., Cecoslovacchia, pos. 227, Verolino Tardinimu, 14. 6. 1949.

⁵⁸ HRABOVEC. L'Ostpolitik vaticana, s. 440.

1946 opakovane vyzýval katolíkov, aby si nezamieňali opatrnosť so strachom, bázeň mali iba pred Bohom a báli sa iba vlastného strachu.¹

Pohyblivý a pružný Verolino cestoval po celej krajine, osobne navštevoval diecézy alebo pozýval bližšie bývajúcich biskupov na internunciatúru, aby tak udržoval živé spojenie miestnej Cirkvi s pápežom a diskutoval s biskupmi o možnostiach obrany voči režimu. Najdelikátnejšou témou boli špeciálne inštrukcie najvyššej cirkevnej autority pre biskupov, ktoré im Verolino odovzdával od októbra 1948 a ktoré biskupom udeľovali zvláštne „fakulty“, teda mimoriadne právomoci, za normálnych okolností rezervované Svätej stolici. Ich cieľom bolo umožniť vytvorenie podzemných cirkevných štruktúr, ktoré by boli aj v čase najväčšieho prenasledovania schopné viesť Cirkev a garantovať fungovanie vnútrocirkevného života, teda predovšetkým vysluhovanie sviatostí, slávenie sv. omší, udeľovanie dišpenzov, riešenie manželských otázok a pod. Zvláštne fakulty sa mali uplatniť v prípade, keby boli biskupi zatknutí alebo z iných dôvodov hatevní vo výkone svojej misie, riadne kánonické predpisy by nebolo možné dodržať a stratil by sa priamy a slobodný kontakt so Svätou stolicou.²

Rodiaca sa antikomunistická stratégia mala napokon aj medzinárodný rozmer. Svätá stolica a jej diplomati sa usilovali podporiť trpiacu Cirkev aj mobilizáciou univerzálnej katolíckej solidarity a svetovej verejnej mienky. Verolino v správach do Ríma opakovane navrhoval, aby Svätá stolica využila postup, ktorú použila už v dvadsiatych rokoch, keď vtedajší Tardiniho predchodca v úrade Giuseppe Pizzardo na medzinárodnej ekonomickej konferencii v Janove v roku 1922 žiadal západné dohodové veľmoci, aby ekonomickú podporu sovietskemu Rusku viazali na ústupky na poli náboženskej slobody.³ O dve desaťročia neskôr Verolino navrhoval, aby sa Svätá stolica diskkrétne pokúsila primäť západné vlády, aby intervenovali v prospech Cirkvi za železnou oponou.⁴ On sám v tomto zmysle kontaktoval viacerých západných diplomatov, predovšetkým francúzskych, britských a amerických, a prosil ich, aby svojim vládam referovali o situácii Cirkvi v Československu a navrhli im diplomatické kroky v prospech náboženskej slobody v krajine.⁵ Úsilie o mobilizáciu západnej verejnej mienky a katolíckej solidarity sa popri duchovných prostriedkoch antikomunistického zápasu („križová

¹ PIO XII. Discorso al Sacro Collegio nella festività di S. Eugenio, 2. 6. 1947 [cit. 3.12.2022.]. Dostupné na internete: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1947/documents/hf_p-xii_spe_19470602_una-volta.html>.

² AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 95, fasc. 735, ff. 130r-153r, 154rv; HRABOVEC, E. Santa Sede e Cecoslovacchia 1945-1965. In *Chiesa del silenzio e diplomazia pontificia, 1945-1965. Umlčaná cirkev a pápežská diplomacia 1945-1965*. Emilia Hrabovec – Giuliano Brugnotto – Peter Jurčaga. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2018, s. 78-79; VYBÍRALOVÁ, E. *Untergrundkirche und geheime Weihen. Eine kirchenrechtliche Untersuchung der Situation in der Tschechoslowakei 1948-1989. Dissertation*. Praha : Universita Karlova, 2017.

³ PETRACCHI, G. La missione pontificia di soccorso alla Russia (1921-1923). In *Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2002, s. 140-144; STEHLE, H. *Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975*. München, Zürich : Piper, 1975, s. 45-51.

⁴ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 686, Verolino Tardinimu, 8. 5. 1948; tamže, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu o rozhovoroch s veľvyslancami Francúzska a Veľkej Británie v Prahe, 17. 5. 1949.

⁵ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 17. 5. 1949

výprava“ modlitieb, ružencové reťaze, svätý rok 1950, mariánska úcta a pod.) stali nosným pilierom pápežovej stratégie v zápase proti komunizmu. Úsilie primäť západné veľmoci k tomu, aby tlakom na východoeurópske vlády pomohli Cirkvi za železnou oponou sa však stretávalo s mnohými neúspechmi a sklamaniami, ktoré ukazovali, že pre veľmoci mali vlastné strategické a ekonomické záujmy prioritu. Tak napríklad začiatkom leta intervenovala Svätá stolica prostredníctvom konzervatívneho poslanca Patricka Hannona na britskom Foreign Office, aby vyvinul tlak na československé ministerstvo zahraničia, a tak pomohol Cirkvi v Československu. Na veľké sklamanie Vatikánu, podsekretár na Foreign Office Mayhew odpovedal, že britská zahraničná politika nedopustí, aby „politické úvahy ovplyvnili obchodné dohody s Československom“.⁶

Radikalizácia konfliktu

Udalosti nasledujúcich mesiacov dali Verolinovi, skeptickému voči rokovaniam s režimom a očakávajúcemu blízky otvorený konflikt, za pravdu. Krátko po jeho návrate do Československa sa 22. marca 1949 zišli biskupi a ordinári republiky na konferenciu do Dolného Smokovca, aby sa poradili, akú odpoveď dať vláde na jej štyri podmienky, ktoré predostrela biskupom na rokovaníach 17. februára.⁷ V konferenčnej miestnosti však bolo nájdené odpočívacie zariadenie a konferencia okamžite ukončila svoje rokovanie.⁸ V nasledujúcich týždňoch pokračovali protikatolícke opatrenia štátu, likvidácia katolíckych škôl v českých krajinách (na Slovensku už boli zlikvidované), bola sprísnená cenzúra, zakázaná posledná ešte vychádzajúca drobná katolícka tlač a akékoľvek kultúrne aktivity Cirkvi a množili sa zatýkania kňazov, ktoré – ako Verolino zdôrazňoval vo svojich správach do Vatikánu – postihovali najlepších a najhorlivejších kňazov a zostávajúcich pozbavovali morálnej opory a rozsievali strach a neistotu.⁹

Dňa 29. apríla 1949 sa biskupi opätovne zišli, tentoraz v Olomouci, aby sa opäť poradili, akú odpoveď dať vláde a či je vhodné vydať verejný protest. Na stretnutí chýbal chorý biskup Vojtaššák a rožňavský ordinár Pobožný, ktorý z neznámych dôvodov nedostal pozvanie. Biskupi pripravili memorandum pre prezidenta Gottwalda a obežník pre klérus, v ktorom vysvetľovali, že vinu na stroskotaní rokovaní mala vláda. Kým arcibiskup Beran (a v úzadí Verolino) chceli, aby sa obežník verejne čítal v kostoloch, väčšina hlasovala proti. Zatiaľ čo biskupi vysvetľovali svoju opatrnosť snahou nedať režimu zámienku na zatýkanie stoviek kňazov,

⁶ ASMAECI, Affari Politici 1946-1950, Cecoslovacchia, busta 12, taliansky vyslanec Vanni d'Archirafi ministerstvu zahraničia, 15. 7. 1949.

⁷ Biskupi mali 1. dať verejnú vyhlásenie lojality ľudovo-demokratickému režimu; 2. odvolať suspendovanie *a divinis* kňazov, voči ktorým bolo kvôli spolupráci s režimom uplatnené toto opatrenie; 3. potrestať kňazov, ktorí konali „protištátne aktivity“; 4. umožniť aktívnu spoluprácu kňazov s režimom. AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 87, fasc. 687, zápis o ústnej správe biskupa Trochtu o rokovaníach 17. 2. 1949; tamže, Sensi Tardinimu, 1. 3. 1949. Pozri aj ASMAECI, Affari Politici 1946-1950, Cecoslovacchia, busta 12, vyslanec Vanni d'Archirafi ministromi zahraničia, 30. 3. 1949. Por. KAPLAN. *Stát a cirkev v Československu 1948-1953*, s. 60-61.

⁸ KAPLAN. *Stát a cirkev v Československu 1948-1953*, s. 64-65.

⁹ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 19. 4. 1949 a 3. 5. 1949.

Verolino hodnotil situáciu odlišne: „Očividne majú strach.“¹⁰ Verolino bol presvedčený, že strach a nečinnosť nemohli ani zvýšiť bezpečnosť kléru, ani zmenšiť tlak na Cirkev, pretože iba „energický a odvážny protest“, ktorý by „dal najavo, že Cirkev je silná“ a ktorý by „otriasol verejnou mienkou“, mohol minimálne oddialiť uskutočnenie komunistických proticirkevných plánov.¹¹

Verolino považoval apríl a máj 1949 za najvhodnejší čas na verejné protestné a mobilizačné vystúpenie Cirkvi, pretože nespokojnosť obyvateľstva rástla, Československo urgentne potrebovalo zahraničné pôžičky a medzinárodná verejná mienka bola pobúrená kvôli rozsudku nad kardinálom Mindszentym, ktorý sa stal predmetom rokovania dokonca na pôde OSN a vyvolal rastúcu solidaritu verejnej mienky s Cirkvou za železnou oponou, ale aj rastúce znepokojenie komunistického vedenia, ktorému v mene exportu revolúcie záležalo na medzinárodnej reputácii. Jar 1949 sa napokon Verolinovi z taktického hľadiska zdala vhodná aj preto, lebo práve ukončená berlínska kríza vyvolala v Prahe obrovské obavy, že Západ zmení svoj postoj k nemeckej otázke, čo môže zmeniť mocenské vzťahy v Európe a valorizovať nemecký faktor, čoho sa Praha aj v dôsledku hypotéky vyhnaní troch miliónov sudetských Nemcov veľmi obávala.¹²

Biskupské memorandum z 29. apríla považoval komunistický režim za definitívne odmietnutie rokovaní zo strany episkopátu, ktorému pripísal zodpovednosť za ich stroskotanie.¹³ V skutočnosti však už 25. apríla 1949, teda štyri dni predtým, než sa zišla olomoucká konferencia biskupov, prezídium ÚV KSČ schválilo novú radikálnu proticirkevnú politickú líniu, ktorej cieľom bolo prostredníctvom hnutia „vlasteneckých“ a „progresívnych“ katolíkov premeniť Katolícku cirkev na Cirkev národnú, emancipovanú od Ríma i episkopátu a podriadenú komunistickému režimu.¹⁴

Verolino tento vývoj predvídal dlho predtým, než sa stal skutočnosťou a v rozhovore s biskupmi zdôrazňoval, že nastala chvíľa, keď treba „konať rýchlo a rozhodne, tak, aby sme predišli protivníkov a odsúdili hnutie ešte skôr, než sa začne“. V tomto zmysle informoval aj Vatikán, takže keď sa biskupi schádzali na nové stretnutie, ktoré sa konalo 7. júna, dostali už telegram z Vatikánu, v ktorom im pápež udeľoval apoštolské požehnanie a povzbudzoval ich, aby prijali také rozhodnutia, ktoré vážnosť chvíle vyžadovala.¹⁵ Biskupi potom naozaj schválili veľmi jasný a odvážny obežník, ktorý odhaľoval pravú tvár chystanej akcie a varoval pred ňou klérus i veriaciach, nestihol však včas doraziť k svojim adresátom.¹⁶

Dňa 10. júna 1949 rozpútal komunistický režim v Československu dlho očakávanú protikatolícku ofenzívu a inicioval tzv. Katolícku akciu, teda pokus vy-

¹⁰ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 3. 5. 1949.

¹¹ Tamže.

¹² AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 17. 5. 1949.

¹³ KAPLAN. *Stát a církev v Československu 1948-1953*, s. 68.

¹⁴ Tamže, s. 68-70.

¹⁵ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 688, Verolino Tardinimu, 7. 6. 1949.

¹⁶ Obežník bol publikovaný v zbierke dokumentov *V hodine veľkej skúšky. Listy biskupa Michala Buzalku. Spoločné prejavy slovenských katolíckych biskupov – súbor dokumentov*. Róbert Letz. Trnava : SSV, 2007, s. 632-635.

tvoriť schizmatickú národnú cirkev odpútanú od Ríma a podriadenú režimu. Bezprostredné nebezpečenstvo zmobilizovalo episkopát k vydaniu pastierskeho listu, ktorý priamymi a neprikrášenými slovami vyzval katolíkov, aby sa nedali zvieť protikresťanskou ideológiou, ktorá sa usilovala nahradiť náboženstvo marxizmom.¹⁷ Okolnosti vzniku a ďalšie osudy pastierskeho listu s príznačným názvom *V hodine veľkej skúšky* sú známe: list mal byť čítaný vo všetkých kostoloch krajiny, štátnobezpečnostným orgánom sa však podarilo veľkú časť exemplárov zhabať a kňazom zabrániť v jeho čítaní. Napriek tomu sa menšej časti kléru podarilo list prečítať alebo aspoň prerozprávať jeho obsah. Paralelne sa spustil režimom všetkými cestami podporovaný a všetkými prostriedkami manipulovaný zber podpisov v prospech „Katolíckej akcie“.¹⁸

Otvorený útok proti Cirkvi mal neočakávané dôsledky na Slovensku. Keď sa ozbrojené jednotky režimu pokúšali zatknúť kňazov, alebo sa veriaci minimálne obávali, že k takýmto zásahom môže dôjsť, reagoval slovenský národ, roztrpčený nahromadenou nespravodlivosťou predchádzajúcich rokov a dotknutý na najcitlivejšom mieste, spontánnym otvoreným odporom.¹⁹ Hoci politická moc prakticky uzavrela a od sveta odrezala celé Slovensko, dramatické správy o nepokojoch, násilí a povstaní čoskoro prenikli za slovenské hranice a po mnoho dní plnili správy západných diplomatov ako i prvé stránky západnej tlače vrátane vatikánskeho denníka *L'Osservatore Romano*.²⁰ Na Verolina urobila odvaha a nebojácnosť slovenských veriacich, ochotných brániť svoju Cirkev, a kňazov, hlboký dojem. V rozhovore s rakúskym vyslancom v Prahe Rudolfom Seemannom sa netajil „veľkým obdivom k slovenskému katolíckemu ľudu, ktorý v tejto kritickej situácii ukázal jedinečnú silu viery a odvahy, akú som v tejto miere u Čechov nevidel“.²¹

Ani Verolino v týchto pohnutých dňoch nezostal pasívny. 14. júna, teda ešte o deň skôr ako biskupi vydali svoj pastiersky list, zaslal ministerstvu zahraničia tvrdú nótu proti „diabolskej akcii vlády“.²² Keď sa vďaka svojim dobrým informačným kanálom dozvedel, že ministerstvo zahraničia pripravovalo odpoveď v podobe nóty, ktorá mala Svätej stolici navrhnúť rokovania o novom ohraničení diecéz, teda o otázke, ktorá bola otvorená od roku 1918 a ktorú bolo objektívne potrebné riešiť, s cieľom, aby involvovalo Svätú stolicu do rokovaní s Prahou, a tak jej zabránilo, aby otvorene odsúdila schizmatickú „Katolícku akciu“, telegrafoval Verolino do Vatikánu a žiadal, aby Svätá stolica „Katolícku akciu“ okamžite odsúdila, a tak

¹⁷ Dokument bol publikovaný v zbierke *V hodine veľkej skúšky. Listy biskupa Michala Buzalku. Spoločné prejavy slovenských katolíckych biskupov – súbor dokumentov*. s. 636-640.

¹⁸ VNUK, F. *Pokus o schizmu a iné proticirkevné opatrenia v rokoch 1949-1950*. Bratislava : Ústav dejín kresťanstva, 1996, s. 20-58; HALKO, J. *Rozbiť Cirkev Rozkolnícka Katolícka akcia. Pokus o vytvorenie „národnej cirkvi“ v Česko-Slovensku 1949*. Bratislava : Lúč, 2004, s. 135-178.

¹⁹ Slovenský národný archív, Bratislava (SNA), PS, kr. 559. Por. VNUK. *Pokus o schizmu a iné proticirkevné opatrenia v rokoch 1949-1950*, s. 57-72.

²⁰ ASMAECI, Affari Politici 1946-1950, Cecoslovacchia, busta 12, Prehľad tlače (jún - júl 1949); *L'Osservatore Romano*, 1949, roč. 89, 1. 7. a 2. 7. 1949.

²¹ ÖStA, AdR, AA, II-Pol. 1950, Karton 150, Rudolf Seemann ministromi zahraničia Karlovi Gruberovi, 3. 4. 1950.

²² AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 689, Verolino Tardinimu, 14. 6. 1949.

zabránila jej šíreniu, zmätku v katolíckych svedomiach a pokusom štátu umlčať Cirkev ponukou rokovaní o pendentných cirkevnopolitických otázkach.²³

Pápež Pius XII. sledoval vývoj v Československu s veľkou bolesťou a obavami. Pre dôležitosť, ktorú tamojším udalostiam pripisoval, bolo príznačné, že osobne čítal všetky správy, ktoré do Vatikánu posielal Verolino. Najväčšiu obavu mal pápež z toho, že sa počinmi ako „Katolícka akcia“ začnú stierať jasné hranice medzi katolíckymi a marxistickými ideami a šíriť zmätok v mysliach veriacich. To bola príčina, pre ktorú pápež a kardinál Ottaviani okamžite reagovali a Sväte ofíciom už 20. júna 1949 osobitným dekrétom odsúdilo komunistickú „Katolícku akciu“ a varovalo, že katolíci, ktorí sa vedome a dobrovoľne budú podieľať na jej činnosti a šírení, upadnú do exkomunikácie.²⁴ I táto blesková reakcia Svätej stolice ukázala, že za najväčšiu hrozbu pápež a jeho najbližší spolupracovníci nepovažovali perzekúciu ako takú, aj keď robili všetko preto, aby sa jej katolíci vyhli, ale stratu morálnej a vieroučnej orientácie a rezistencie voči komunistickému nebezpečenstvu. Dekrét Sv. ofícia z 20. júna 1949 je v západnom svete prakticky neznámy, diskusie, kontroverzie i najnovšie výskumy sa sústreďujú výlučne na známy univerzálny dekrét z 1. júla 1949.²⁵ Príznačne ani najnovšia monografia k tejto téme ho ani slovom nespomína.²⁶ Hoci je fakt, že sa dekrét z 1. júla pripravoval niekoľko mesiacov, skutočnosťou, na ktorú dosiaľ nikto nepoukázal, je tiež, že udalosti okolo „Katolíckej akcie“ v Československu a dekrét z 20. júna jeho rýchle vydanie do veľkej miery katalyzovali.

25. júna 1949 sa Verolino vydal na štvordennú cestu po Slovensku, počas ktorej navštívil všetkých biskupov, aby s nimi prediskutoval možnú obranu proti nebezpečenstvu schizmy. Hoci samotnej rebélie sa nezúčastnil, predsa už jeho prítomnosť v krajine a jeho návštevy biskupov režim rozzúrili. Za eklatantného porušenia všetkých diplomatických zvyklostí jeho auto dvakrát zastavila polícia a Verolina dokonca prinútila nasledovať ju na policajnú stanicu.²⁷ Po návrate do Prahy adresoval Verolino sám i spoločne s dekanom diplomatického zboru, francúzskym veľvyslancom Mauriceom Dejeanom, ministerstvu zahraničia oficiálnu sťažnosť, jeho protest bol však zamietnutý s odôvodnením, že vopred neinformoval ministerstvo o svojej ceste, ktorú československá strana kvalifikovala ako miešanie sa do vnútorných záležitostí Československa.²⁸

²³ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 689, Verolino Tardinimu, 14. 6. 1949.

²⁴ Decretum Schismatica «Actio catholica» in Cechoslovachia damnatur, 20 iunii 1949. In *Acta Apostolicae Sedis*, 1949, roč. 41, s. 333. Por. AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 689, Silvio Sericano Verolinovi, 25. 6. 1949.

²⁵ *Acta Apostolicae Sedis*, 1949, roč. 41, s. 334. Por. PASTORELLI, P. *La Santa Sede e l'Europa centro-orientale nella seconda metà del Novecento*. Soveria Mannelli : Rubbettino, 2013, s. 76-77; CATANANTI, *La scomunica ai comunisti. Protagonisti e retroscena nelle carte desecretate del Sant'Offizio*, s. 171-294.

²⁶ CATANANTI. *La scomunica ai comunisti. Protagonisti e retroscena nelle carte desecretate del Sant'Offizio*.

²⁷ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 689, Verolino Tardinimu, 5. 7. 1949.

²⁸ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 88, fasc. 689, nóta ministerstva zahraničia pražskej internunciatúre, 30. 6. 1949.

Dva dekréty Sv. ofícia a odvážna reakcia slovenských veriacich urýchlili krízu „Katolíckej akcie“, ktorá zakrátko stroskotala. Prvým obeťným baránkom sa stal predstaviteľ nenávidenej najvyššej autority Katolíckej cirkvi. Verolino, ktorý bol od svojho príchodu trňom v oku režimu, ktorý už od jari 1949 žiadal Svätú stolicu o jeho odvolanie, bol obvinený, že najprv v Maďarsku spolu s kardinálom Mindszenty pripravoval „protištátné sprisahanie“ a potom v Československu podnecoval klérus a veriacich, aby sa postavili proti štátu a robil všetko preto, aby Cirkev a štát nedosiahli dohodu. V ideologickom zápale si v Prahe ani nevšimli, že Verolino opustil Maďarsko spolu s vykázaným nunciom Angelom Rottom ešte na jar 1945, teda skôr, než sa József Mindszenty vôbec stal ostrihomským arcibiskupom. Pravda, režim nemal celkom nepravdu, že Verolino bol jedným z motorov rezistencie proti tlakom komunistického režimu na Katolícku cirkev. 13. júla 1949 musel Verolino na žiadosť Prahy opustiť Československo.²⁹

Posledné pokusy o uchovanie prezencie v Prahe – misia Ottavia de Livu

Československá vláda odmietla dať agrément obom navrhovaným Verolinovým nástupcom³⁰ a neuznala diplomatický status sekretára internunciatúry *ad interim* Ottavia de Livu,³¹ ktorý sa tak dostal do prekérnej situácie. Nebolo mu dovolené vstúpiť na pôdu ministerstva zahraničia a v paláci internunciatúry na Voršilskej ulici sa ocitol v úplnej izolácii, pretože jeho sekretár a tlmočník v jednej osobe i jeho šofér boli zatknutí. Tajní agenti dňom nocou kontrolovali de Livu, budovu internunciatúry i každého, kto sa odvážil k nej priblížiť. De Livovu situáciu zhoršovala agresívna mediálna propagandistická ofenzíva proti pápežovi a Svätej stolici, ktorú režim verejne denuncoval ako „najväčšieho nepriateľa Československa“ a vojnového štváča v službách „medzinárodného imperializmu“.³² De Livova izolácia vyvrcholila, keď režim dosadil na biskupské úrady osobitných „zmocencov“, ktorý kontrolovali každý kontakt biskupov a biskupských úradov s vonkajším svetom a znemožnili ich styk s internunciatúrou.³³

Za týchto okolností sa de Liva prakticky úplne stiahol z verejného života. Aby sa vyhol možným zásahom režimu proti internunciatúre alebo biskupom, nezúčastnil sa ani na poslednom režimom tolerovanom stretnutí biskupov, ktoré sa konalo v Trnave 14. augusta 1949 pri príležitosti biskupskej vysviacky Róberta Pobožného a Ambróza Lazíka.³⁴ S biskupmi a predstavenými reholí de Liva ko-

²⁹ Archiv Ministerstva zahraničných vecí České republiky Praha (AMZV), PZ Vatikán, 1949, Ilja Ráth ministerstvu zahraničných vecí v Prahe, 3. 5. 1949; ASMAECI, Affari Politici 1946-1950, Cecoslovacchia, busta 12, vyslanec Vanni d'Archirafi talianskemu ministerstvu zahraničných vecí, 7. 7. 1949. Por. KUKÁNOVÁ. Od tolerance k nepřátelství. Diplomatické vzťahy Československa s Vatikánem v letech 1945-1950, s. 69-70.

³⁰ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato di Pio XII, Cecoslovacchia 276, Note verbale pour la Légation Tchécoslovaque, 11.8.1949; tamže, Bafileho záznam, 13. 9. 1949 ohľadne víza pre Mons. Paola Bertoliho; tamže, De Liva Štátnemu sekretariátu, 20.9.1949; tamže, Bafileho záznam, 17. 3. 1950.

³¹ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato di Pio XII, Cecoslovacchia 276, de Liva Štátnemu sekretariátu, 20. 9. 1949.

³² K de Livovej situácii pozri ASRS, AA.EE.SS., Pontificato Pio XII, Cecoslovacchia 276, de Liva Tardinimu, 29. 11. 1949; tamže, de Liva Tardinimu, 9. 3. 1950.

³³ VNUK, F. *Vládní zmocnenci na biskupských úradech v letech 1949-1951*. Martin : MS, 1990.

³⁴ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 17. 8. 1949.

munikoval iba prostredníctvom tajných kuriérov. Niekoľkokrát sa mu podarilo tajne stretnúť s niektorými českými biskupmi, zväčša so Štěpánom Trochtom, a tiež s provinciálom českých jezuitov Františkom Šilhanom, bývalým alumnom pápežskej univerzity Gregoriana, ktorý hovoril plynulo po taliansky a mohol s de Livom komunikovať aj bez tlmočníka. Počas týchto stretnutí vyzýval de Liva biskupov a klérus, aby si uchovali „jednotu iniciatív, zámerov a činov v spoločnej obrane práv Cirkvi“ ako svoju najúčinnnejšiu morálnu zbraň.³⁵ De Liva tiež prostredníctvom rôznych kanálov doručoval biskupom tajné inštrukcie so špeciálnymi fakultami a posielal správy do Vatikánu o tom, aké mimoriadne opatrenia biskupi spravili, aby zabezpečili fungovanie diecéz a kontinuitu kňazskej služby aj v prípade mimoriadnych okolností.³⁶

Páter Šilhan SJ bol poslednou de Livovou spojkou na Slovensko. Ešte v polovici júla 1949 poslal de Liva do Ríma správu, že na Slovensku naďalej vládli nepokoje spôsobené „Katolíckou akciou“ a že slovenskí veriaci boli ochotní „dať svoj život na obranu svojich kňazov“.³⁷ 1. augusta informoval svojich nadriadených, že biskup Vojtaššák urobil všetky opatrenia pre prípad, že bude uväznený.³⁸ Koncom leta však už de Liva stratil všetok kontakt na Slovensko, ktoré ústredné politické authority systematicky izolovali od vonkajšieho sveta, a v septembri musel otvorene priznať, že „nanešťastie, vzhľadom na vzdialenosť a absenciu komunikácie, neviem, čo sa deje na Slovensku“.³⁹

Posledné komunikačné spojenie Cirkvi na Slovensku s Vatikánom paradoxne nešlo cez pražskú internunciatúru, ale prostredníctvom tajných kanálov do Viedne, odkiaľ sa správy dostávali ďalej do Vatikánu prostredníctvom viedenského arcibiskupa kardinála Theodora Innitzera alebo cez diplomatické kanály rakúskeho ministerstva zahraničia, ktoré ich zasielalo svojmu vyslanectvu pri Svätej stolici. Slovensko správy opúšťali skryté v diplomatickej batožine a prenášal ich zamestnanec rakúskeho generálneho konzulátu Karl Rajnoch⁴⁰ alebo talianski diplomati, ktorých dobré služby používal aj samotný de Liva a ktoré zostali aktívne aj po tom, čo bol posledný zástupca Svätej stolice vykázaný z Československa a Rajnoch v roku 1950 na ulici v Bratislave zatknutý a odsúdený na dlhoročný žalár.⁴¹

Kým Verolino disponoval vynikajúcimi kontaktmi a rovnako excelentnou schopnosťou porozumieť komplexným a bezprecedentným situáciám a predvídať budúci vývoj, de Liva, žijúci v neustálom strachu, napätí a izolácii, si iba s veľkými ťažkosťami obstarával čriepky informácií a s rovnako veľkými ťažkosťami ich interpretoval. V správe do Ríma z októbra 1949 pripustil, že „vzhľadom na

³⁵ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 24. 8. 1949.

³⁶ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 1. 8. 1949 a 12. 1. 1950.

³⁷ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 18. 7. 1949.

³⁸ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 1. 8. 1949.

³⁹ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 21. 9. 1949.

⁴⁰ RAJNOCH, K. *Die Erfahrungen eines österreichischen Zeitzeugen in der ČSR in den Jahren 1945 bis 1957 (Der Polizei und Justizterror in der stalinistischen und poststalinistischen Ära*. Wien : bez vydavateľstva, 2000, s. 18-20, nepublikované memoáre, strojopisný výtlačok v archíve autorky.

⁴¹ ASMAECI, Affari Politici 1951-1957, Cecoslovacchia, busta 1138, vyslanec Vanni d'Archirafi talianskemu ministerstvu zahraničia, 25. 1. 1951.

terajšiu izoláciu internunciatúry a rôznosť názorov aj u zvyčajne dobre informovaných osôb nie je pre mňa ľahké opísať komplexnú náboženskú situáciu, v akej sa momentálne táto krajina nachádza⁴². Napriek všetkým ťažkostiam však predsa dokázal informovať aspoň o všeobecnej situácii a najvážnejších pripravovaných protikatolíckych opatreniach. Pápež a Štátny sekretariát považovali tieto správy ako i samotnú skutočnosť, že pápežov zástupca bol naďalej prítomný v krajine, za také dôležité, že Tardini v novembri 1949 inštruoval de Livu, aby urobil všetko preto, aby sa tam udržal:

„Pre Svätú stolicu je dnes najdôležitejšie, aby ste neboli prinútený opustiť krajinu. To by bolo veľmi poľutovaniahodné, o to viac vzhľadom na nie nepravdepodobnú eventualitu, že vláda odmietne udeliť „vízum“ tak Najdôstojnejšiemu Monsignorovi Rossimu ako iným pápežským diplomatom. Váš odchod by Svätú stolicu nechal prakticky bez možnosti komunikovať s episkopátom, dostávať informácie a dávať inštrukcie.

*Aby ste sa tomu vyhli, mali by ste obmedziť Vašu činnosť vo vzťahu k vláde a vyhnúť sa všetkému – ako to už chválytebne robíte – čo by zbytočne upútalo pozornosť na pápežskú reprezentáciu.*⁴³

Tardini de Livovi tiež prikázal, aby prestal posilať ministerstvu zahraničia protestné nóty s tým, že túto prácu prevezme Štátny sekretariát, ktorý bude komunikovať s československým vyslanectvom pri Svätej stolici.⁴⁴

Od neskorého leta 1949 sa najvýznamnejšou témou de Livových správ do Vatikánu stali pripravované proticirkevné zákony, ktoré napokon Národné zhromaždenie schválilo v októbri 1949. V zmysle týchto zákonov bol zriadený osobitný štátny úrad pre cirkevné záležitosti a všetci kňazi, ktorí smeli vykonávať pastoračnú činnosť, sa stali štátnymi zamestnancami, poberajúcimi štátny plat. Predpokladom bolo, aby zložili sľub vernosti štátu a získali štátny súhlas. Zákony navyše vyžadovali, aby biskupi a iní cirkevní hodnostári požiadali štátnu moc o schválenie svojho menovania, resp. voľby cirkevnou autoritou.⁴⁵ Zákony odzrkadľovali zmenenú taktiku režimu voči Cirkvi: neúspešnú propagandistickú mobilizáciu v prospech schizmatickej prokomunistickej národnej cirkvi nahradili snahy rozbiť jednotu kňazstva kombináciou násilia, zastrašovania, materiálnej korupcie a existenčnej závislosti. Kým prореžimná propaganda oslavovala zákony ako veľkorysé gesto štátu, odmeňujúce lojálnych občanov, proti kňazom, ktorí sa novému diktátu odmietli podriaďiť, sa zdvihla vlna zatýkaní a perzekúcie, ktorej cieľom bolo odstrániť odvážnych odporcov a zastrašiť a izolovať slabších a menej odvážnych.

De Liva si bol dobre vedomý zákernosti tohto postupu, proti ktorému sa Cirkev ťažko mohla brániť, pretože už bola pozbavená všetkých materiálnych

⁴² AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 12. 10. 1949.

⁴³ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, Tardini de Livovi, 10. 11. 1949.

⁴⁴ Tamže.

⁴⁵ Zákony č. 217/1949 a 218/1949 Sb. z. a n. zo 14. 10. 1949. Bližšie pozri LETZ. Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948-1989, s. 109-113.

prostriedkov, ktoré by jej boli mohli umožniť prežiť nezávisle od štátu, a štátu sa podarilo vniknúť do štruktúry Cirkvi. „Schizmatické hnutie takzvanej Katolíckej akcie bolo ničím v porovnaní s touto diabolicky zákernou akciou, ktorú komunistická vláda dnes predkladá. Objavila sa, žiaľ, vážna hrozba, že sa vytvorí nová schizmatická Cirkev“, hlásil de Liva Tardinimu dva dni predtým, než parlament zákony schválil.⁴⁶

V de Livových dramatických správach sa otvorene konštatovalo, že kňazi, izolovaní od biskupov, zastrašení zatýkaním a represáliami a obávajúci sa o elementárne materiálne prežitie, boli dezorientovaní, cítili sa existenčne ohrození, a preto sa dalo očakávať, že sa tlakom režimu poddajú. Náladu v kňazstve de Liva opísal slovami: „Doteraz mohol klérus žiť viac alebo menej v istom blahobyte. Avšak po tom, čo boli znárodnené všetky cirkevné majetky im zostala iba kongrua ako jediný prostriedok na zabezpečenie živobytia. Osobitne starší kňazi si myslia, že keď odmietnu tento príjem, budú musieť hladovať.“⁴⁷

De Liva bol presvedčený, že jednou z hlavných príčin, prečo žila väčšina kléru v neistote, bola chýbajúca možnosť komunikácie medzi kňazstvom a izolovanými biskupmi. Nástožil preto, aby Svätá stolica ako alternatívny nástroj komunikácie použila Vatikánske rádio.⁴⁸ V priebehu nasledujúcich mesiacov slovenské a české vysielanie Vatikánskeho rozhlasu naozaj odvysielalo dlhé série programov, ktoré informovali o situácii Cirkvi, čítali pastierske listy a inštrukcie, ktoré biskupi adresovali kňazom, ale nemali im ich ako bezpečne doručiť, a s odvolaním na dekréty Sv. ofícia varovali kňazov, aby nepodpisovali žiadne vyjadrenia podpory režimu a neskladali požadovanú prísahu vernosti štátu. 16. októbra 1949 zazneli napríklad v slovenskom vysielaní tieto slová:

„Drahí bratia a sestry, prichádza na vás všetkých doba ťažkej skúšky. Nedajte sa sklátiť, oklamať ani sviestí. Celý katolícky a slobodný svet sa pozerá na vás, všetci sú s vami, sprevádzajú vás svojimi sympatiami a modlitbami, obdivujú vás, ako hrdinsky ste sa zachovali, keď vám nepriatelia Boha chceli rozbiť Cirkev a pobrať horlivých kňazov. - Podobne statočne a hrdinsky sa držte aj teraz. Vaši bratia v Amerike a všetci ostatní, rozídení po celom svete sú na vás hrdí. Vydržte v dobe skúšky, bráňte si kňazov, kostoly a oltáre, je to váš duchovný majetok, najväčšie bohatstvo, aké máte na tomto svete.

Uvedomte si, že nepriatelia Cirkvi vás najprv okradli, a teraz proticirkevnými zákonmi vám chcú dať čiastku z toho, čo je vaše, a to za cenu zrady najsvätejších vecí a vydania sa do rúk bezbožníkov. - Slovenskí katolíci nepoznajú zradu, nesiahnu po judášskom groši, ale svoje práva a svoj cirkevný majetok si statočne bránia.“⁴⁹

⁴⁶ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 12. 10. 1949.

⁴⁷ Tamže.

⁴⁸ Tamže.

⁴⁹ Archivio della Radio Vaticana, Città del Vaticano, vysielanie v slovenskom jazyku 16. 10. 1949, č. 485.

Pod dojemným názvom „Sme dediči mučeníkov“ iniciovalo slovenské vysielanie sériu programov, ktoré vyzdvihovali historickú lojalitu a odvahu slovenských katolíkov, pripomínali postavy mučeníkov v slovenských dejinách a povzbudzovali slovenských katolíkov, aby zostali verní Cirkvi a Rímu v prenasledovaní, ktoré nazvali veľkým duchovným zápasom proti Cirkvi.⁵⁰ De Liva dokonca prosil Štátny sekretariát, aby upravil vysielacie časy Vatikánskeho rádia, aby sa tak vyhlo časovým kolíziám s vysielaniami iných zahraničných rádii do Československa.⁵¹ Faktom je, že v týchto turbulentných dňoch sa Vatikánske rádio angažovalo podobne intenzívne ako v roku 1940, keď vysielalo o situácii Cirkvi v okupovanom Poľsku.⁵² Práve preto sa však Štátny sekretariát usiloval mierniť tón vysielaní, aby tak zabránil podobným represáliám proti Cirkvi v Československu, aké svojho času vyvolali vysielania do Poľska.⁵³ Tardini informoval de Livu, že Svätá stolica považovala za opatrnejšie, aby Vatikánske rádio nečítalo žiadne dokumenty biskupov skôr, než boli inde zverejnené, alebo než o nich aspoň informovali iné rozhlasové stanice alebo noviny.⁵⁴

De Liva bol spočiatku presvedčený, že biskupi by mali štátne cirkevné zákony odmietnuť, postupne si však začal uvedomovať trpkú realitu. Najprv idealisticky veril, že aspoň slovenskí veriaci a veriaci v niektorých častiach Moravy by sa mohli z vlastných prostriedkov postarať o svojich kňazov, ktorí by nezložili sľub vernosti, otázkou však bolo, ako dlho. Vo zvyšku českých krajín si vzhľadom na nízke percento katolíkov a „všeobecne apatický charakter ľudí“ takúto veľkoryosť neočakával vôbec, takže by najmä starší klérus okamžite zostal bez existenčných prostriedkov.⁵⁵ Biskupi vnímali realitu od začiatku jasnejšie a v spoločnom liste inštruovali duchovenstvo, že mu dovoľovali prijať štátny plat a zložiť nevyhnutný sľub vernosti za podmienky, že k prísaha dodá známu klauzulu „pokiaľ to nebude protirečiť Božiemu právu a prirodzeným právam človeka“.⁵⁶

Aj Svätá stolica konala opatrne. Keď sa k nej dostal záznam z biskupského stretnutia, ktoré vydalo vyššie spomenutý list, a tento záznam sa odvolával na súhlas Svätej stolice, cítil Tardini potrebu korigovať tento výrok poznamenajúc, že hoci vatikánsky denník *L'Osservatore Romano* a Rádio Vatikán list naozaj komentovali a vysvetľovali, aby tak zabránili jeho dezinterpretácii v sekulárnych médiách, Svätá stolica samotná sa zdržala stanoviska, ponechajúc túto delikátnu otázku naj dôstojnejším pánom ordinárom, ktorých „zmyslu pre zodpovednosť plne dôveruje“.⁵⁷ Svätá stolica by bola nepochybne dala prednosť pevnému postoju bez kompromisov. Poznámka kardinála Ottavianiho zo 17. novembra 1949, nedávno objavená v archíve Svätého ofícia, dokazuje, ako veľmi sa vo Vatikáne obávali „veľkých ťažkostí a nebezpečenstiev“, ktoré hrozili, keby Cirkev tolerova-

⁵⁰ Tamže, texty vysielaní od 16. októbra do 31. októbra 1949.

⁵¹ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 12. 10. 1949.

⁵² GRAHAM, R.A. La Radio Vaticana tra Londra e Berlino. Un dossier della guerra delle onde: 1940-1941. In *La Civiltà Cattolica*. 1976, roč. 127, I, s. 132-150.

⁵³ Tamže.

⁵⁴ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, Tardini de Livovi, 16. 12. 1949.

⁵⁵ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 12. 10. 1949.

⁵⁶ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, de Liva Tardinimu, 25. 10. 1949.

⁵⁷ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, Tardini de Livovi, 16. 12. 1949.

la realizáciu opatrení režimu, a aká veľká bola neistota ohľadne bezprostrednej budúcnosti.⁵⁸ Nakoniec však Svätá stolica ponechala konečné rozhodnutie biskupom, súc presvedčená, že oni najlepšie poznali miestnu situáciu a tiež, že nikoho nebolo možné nútiť k mučenictvu, ale ani mu v ňom brániť.

Z úcty k trpiacej Cirkvi, ale tiež z opatrnosti, aby jej nevnucovala rozhodnutia v situácii, keď jej chýbali potrebné informácie a kontakty, zvolila Svätá stolica podobnú „stratégiu nepredpisovania“ aj vo veci uplatňovania zvláštnych fakúlt a ponechala biskupom slobodu v konkrétnych prípadoch konať podľa vlastného svedomia a zodpovednosti, teda tak, „ako to považovali za potrebné vzhľadom na duchovné dobro im zvereného stáda“. Príznačné bolo, že keď vo Vatikáne dostali žiadosť od niekoľkých uväznených kňazov, aby im najvyššia cirkevná autorita povolila pri slávení sv. omše vynechať niekoľko vedľajších častí, Tardini, ktorý ani za takýchto mimoriadnych okolností nechcel obísť biskupov, odpovedal, že otázkou sa budú zaoberať iba vtedy, keď dostanú riadnu žiadosť od biskupov.⁵⁹

Hoci niektorí historici kritizovali tajné fakulty a plán vybudovať podzemnú hierarchiu ako rigidnú a fatálne pomýlenú politiku, uplatňovanú zvonka a od „zeleného stola“ a neschopnú riešiť konkrétne lokálne situácie,⁶⁰ najnovší výskum vo vatikánskych archívoch ukazuje, že tieto opatrenia – inak nie naozaj nové, ale po prvýkrát uplatňované už počas pontifikátu Pia XI. v Sovietskom zväze⁶¹ a v Mexiku – mali byť podľa vôle najvyššej cirkevnej autority implementované s najvyššou opatrnosťou a iba v núdzových situáciách a ponechávali veľký priestor pre zodpovednosť konajúcich biskupov a rehoľných predstavených. Najlepším dôkazom tejto slobody je skutočnosť, že podzemná Cirkev na Slovensku sa nesformovala podľa predstáv načrtnutých v Rímskej kúrii, ale bola výsledkom série miestnych rozhodnutí, ktoré najvyššia cirkevná autorita iba dodatočne potvrdila.⁶²

⁵⁸ CATANANTI, *La scomunica ai comunisti. Protagonisti e retroscena nelle carte desecretate del Sant'Ufficio*, s. 91. Autor cituje Ottavianioho poznámku, ale neuvádza predmet rozhodovacieho konania, ale odkaz na Československo a dátum dokazujú, že išlo o prisahu vernosti komunistickému Československu, ktorú komunistický režim vyžadoval od kléru. Vo vzťahu k maďarským biskupom Andrea Riccardi napísal, že stratégia Svätej stolice voči Východu „ponechávala maximum zodpovednosti episkopátom“. RICCARDI, A. *Vaticano e Mosca 1940-1990*. Bari : Laterza, 1993, s. 116.

⁵⁹ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, Tardini de Livovi, 16. 12. 1949.

⁶⁰ STEHLE, *Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975*, s. 291-304. K historiografickej diskusii témy por. FEJÉRDY, A. The Vatican, the United States and the Cold War in Central and Eastern Europe (1945-1958) : Status Quaestionis and Prospects for Research. In *La Santa Sede, gli Stati Uniti e le relazioni internazionali durante il pontificato di Pio XII.* Roberto Regoli – Matteo Sanfilippo. Roma : Studium, 2022, s. 118.

⁶¹ PETTINAROLI, L. *La politique russe du Saint-Siège (1905–1939)*. Roma : École française de Rome, 2015, s. 408-410; HRABOVEC, E. Der Heilige Stuhl und die rußlanddeutschen katholischen Priester zwischen Revolution und Repression (1918-1939). In *Römische Quartalschrift*. ISSN 0035-7812, 2013, roč. 108, č. 1-2, s. 127-129.

⁶² Najtrvácnejšie podzemné cirkevné štruktúry sa na Slovensku vytvorili bez kontaktu so Svätou stolicou z iniciatívy Spoločnosti Ježišovej. Prvý z radu tajných biskupov tzv. jezuitskej línie bol Pavol M. Hnilica, vysvätený v roku 1951, ktorý krátko pred emigráciou na Západ v tom istom roku vysvätil svojho nástupcu Jána Chryzostoma Korca. Po príchode do exilu vypracoval Hnilica dlhú správu o situácii Katolíckej cirkvi na Slovensku a predložil ju pápežovi Piovi XII., ktorý v júli 1954 schválil postup Cirkvi na Slovensku a poveril predstaveného Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, aby naďalej postupoval v tomto zmysle, teda tak, aby boli naraz v krajine dvaja tajne vysvätení biskupi, jeden aktívny a druhý „v zálohe“ pre prípad zatknutia aktívneho biskupa.

De Livove príписы do Ríma boli v nasledujúcich mesiacoch vyplnené najmä správami o tom, ako kňazi v Československu dokázali čeliť politike cukru a biča, perzekúcie a manipulácie, ktorú režim voči nim uplatňoval. Opisovali rôzne stratégie a taktiky, ktoré režim používal, aby si zaviazal niektorých slabších kňazov napríklad tým, že ich presvedčil, aby vystupovali v prospech kolektivizácie pôdy, a tak si znepriatelili roľníkov. Ďalším typickým zavádzajúcim manévrom, ktorý de Liva často opisoval, boli púte organizované v réžii režimu, na ktorých vystupovali prokomunistickí rečníci a oficiálni, progresívne, resp. prokomunisticky orientovaní hostia zo západného zahraničia, napríklad známy francúzsky ľavicový aktivista páter Jean Boulrier.⁶³ Po smrti banskobystrického biskupa Andreja Škrábika de Liva v zmysle vatikánskych inštrukcií vyzval riadne zvoleného kapitulného vikára Daniela Briedoňa, aby nežiadal o štátny súhlas, ktorý požadovala nová štátna legislatíva, ale ktorý bol v rozpore s kánonickým právom a slobodou Cirkvi.⁶⁴ Briedoň poslúchol, vďaka čomu si uchoval morálnu integritu, urýchlil však aj smutnoznaný zásah režimu, ktorý zmanipulovanou „voľbou“ dosadil prorežimného kapitulného vikára Jána Decheta, vzápätí exkomunikovaného.⁶⁵

Na jar 1950 sa režim pripravoval na najtvrdšie zásahy proti Cirkvi ako bola likvidácia kláštorov, kňazských seminárov a Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a nechcel, aby mal pri tom neprijemného vatikánskeho svedka, ktorý by Cirkev povzbudzoval k odporu a informoval západný svet. V polovici marca 1950, bezprostredne po odvolaní ministra zahraničia Vlada Clementisa, bol de Liva vykázaný z Československa.⁶⁶ Krátko nato vypršalo posledné vatikánske ultimátum, ktoré žiadalo súhlas Prahy s vymenovaním Verolinovho nástupcu Opilia Rossiho. Štátny sekretariát sa v tejto situácii rozhodol použiť silnejšiu zbraň a notifikoval československému vyslanectvu, že Svätá stolica už neuznáva československého zástupcu Ilju Rátha ako chargé d'affaires.⁶⁷ V apríli 1950 Ráth opustil Rím bez toho, aby sa vo Vatikáne rozlúčil.⁶⁸ Hoci vzťahy medzi Svätou stolicou a Československom neboli formálne prerušené, ponorili sa na dlhé roky do úplného ticha. V predvečer najsilnejších útokov proti Katolíckej cirkvi tak Svätá stolica stratila

Archív biskupa Pavla M. Hnilicu SJ Nové Hrady, Česká republika, fascikel P. Paolo 1951, dekrét Štátneho sekretariátu Svätej stolice z 21. 7. 1954. Pozri aj HRABOVEC, E. Pavol M. Hnilica a Svätá stolica. In *S odvahou a pokorou. Osobnosť a dielo Pavla M. Hnilicu SJ (1921-2006)*. Pavol Benedict Lipták. Bratislava: PostScriptum, 2022, s. 56-57 a s. 100-101, kde je v plnom znení v talianskom origináli i v slovenskom preklade uverejnený vatikánsky dekrét z 21. 7. 1954.

⁶³ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, De Liva Tardinimu, 12. 1. 1950, 20. 1. 1950, 2. 2. 1950, 10. 2. 1950.

⁶⁴ AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 94, fasc. 723, De Liva Tardinimu, 2. 2. 1950.

⁶⁵ K prípadu Dechet pozri LETZ. Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948-1989, s. 119-121.

⁶⁶ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato Pio XII, Cecoslovacchia, pos. 276, de Liva Tardinimu, 14. 3. 1950; tamže, nóta Ministerstva zahraničných vecí Apoštolskej internunciature, 16. 3. 1950.

⁶⁷ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato Pio XII, Cecoslovacchia, pos. 276, Tardini Apoštolskej nunciature v Berne, 24. 3. 1950.

⁶⁸ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato Pio XII, Cecoslovacchia, pos. 264, Cecoslovacchia, elaborát Chiusura della Legazione presso la S. Sede, 1. 5. 1950. Personál československého vyslanectva pri Svätej stolici sa spočiatku usiloval zatajiť túto skutočnosť pred Štátnym sekretariátom. Tamže, záznam Corrada Bafileho, 27. 3. 1950, s rukopisnou poznámkou Tardiniho: „Je to všetko komédia.“

posledný priamy kontakt s Cirkvou v Československu. Počas nasledujúcich kravo-olovených päťdesiatych rokov sa do Apoštolského paláca dostávali iba útržky správ o jej situácii, spravidla sprostredkované západnými, najmä talianskymi a rakúskymi diplomatmi alebo slovenským a českým exilom.

Záverom

Od záverečného obdobia druhej svetovej vojny hľadel pápež Pius XII. s veľkými obavami do povojnovej budúcnosti. Expanziu komunizmu vnímal ako apokalyptický scenár, ktorý vystaví kresťanov „krutým skúškam“⁶⁹ a ohrozí samotné základy kresťanskej civilizácie. Pápež bol presvedčený, že s komunistickou doktrínou a politickým systémom, ktorý sa protivil Božiemu i prirodzenému právu, nebol možný žiadny kompromis či dialóg. Napriek tomuto zásadnému stanovisku však pápež a kúria so stáročnou skúsenosťou pragmatickej diplomacie neodmietali všetky kontakty s komunistickým režimom. V tejto situácii boli konfrontovaní so zásadnou dilemou medzi prirodzenou inklináciou odpovedať na útlak principiálnym odporom a pragmatickým pokusom udržať nejakú podobu diplomatickej prítomnosti tak dlho, ako to bolo možné v nádeji, že sa ich prostredníctvom podarí aspoň čiastočne ochrániť záujmy Cirkvi alebo zmierniť jej prenasledovanie a udržať komunikačný kanál medzi miestnou Cirkvou a Svätou stolicou. Najnovší výskum na základe novospriístupnených vatikánskych dokumentov z obdobia pontifikátu Pia XII, ukazuje, že pápežská diplomacia bola v roku 1948 dokonca ochotná aj rokovať s československou vládou. Pragmatizmus vatikánskej diplomacie však nebol svojvoľný, reagujúci na akýkoľvek podnet druhej strany, usilujúci sa uchovať diplomatickú cestu za každú cenu, ale jeho možnosti a hranice určovala katolícka doktrína. Podmienkou vatikánskej strany bolo, že režim ponúkne hmatateľné garancie slobody Cirkvi a partnerom štátu v rokovaní bude Svätá stolica a nie episkopát, nejednotný a oveľa náchylnejší podľahnúť tlakom politickej moci. Komunistický režim podanú ruku Vatikánu nielen odmietol, ale vystupňoval perzekúciu Cirkvi a pokúsil sa zneužiť rokovania s biskupmi na vlastné politické ciele. Tento vývoj nenechal Svätej stolici žiadny ďalší manévrovací priestor a utvrdil ju v presvedčení, že ústupky a kompromisy nemohli zabezpečiť budúcnosť Cirkvi, pretože otvorená konfrontácia s komunistickým režimom bola nevyhnutná. Archívny výskum tiež ukazuje, že viac než otvoreného prenasledovania Cirkvi sa Svätá stolica obávala dezorientácie kléru a veriacich a straty morálnej rezistencie voči komunistickej ideológii a manipuláciám režimu. Svätá stolica a jej diplomati preto naliehali na episkopát, aby sa nedal zneužiť režimom na politické a propagandistické ciele, ale postavil sa na jasné protikomunistické stanovisko. Aj ona sama odpovedala na radikalizáciu proticirkevného tlaku radikalizáciou svojej stratégie, ktorej hlavným cieľom bolo pripraviť Cirkev na konfrontáciu jasným vymedzením hraníc medzi katolíckymi a marxistickými ideami, vymenovaním silných osobností, schopných čeliť aj najväčšiemu tlaku, na čelo diecéz, vytvorením organizačných a jurisdikčných štruktúr, ktoré umožnia Cirkvi prežiť aj v situácii veľkého prenasledovania, a mobilizáciu medzinárodnej solidarity.

⁶⁹ DE GAULLE, CH. *Mémoires de guerre. II. L'Unité (1942 – 1944)*. Paris, 2000, s. 498.

**A ROMÁNIAI ÉS A CSEHSZLOVÁKIAI KERESZTYÉN
BÉKEMOZGALMAK A 20. SZÁZAD MÁSODIK FELÉBEN
- KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A PRÁGAI KERESZTYÉN
BÉKEKONFERENCIÁRA¹**

LÉVAI Attila²

Christian peace movements in Romania and Czechoslovakia in the second half of the 20th century - with a special focus on the Prague Christian Peace Conference

The primary aim of the research and the publication was: - to present the role of the Reformed Churches (both the Reformed Church in Romania and the Reformed Church in Czechoslovakia) in ecumenical and peace movements, based on the available sources. The research is based primarily on the Reformed Church press of the second half of the 20th century, and the author will draw on articles from these periodicals to reveal, on the basis of the relevant written reports, the facts and events that the representatives of the churches experienced and presented in these movements. Primary intention was to be able to describe the activities of all the peace movements of the time-at least as much as they had an impact in the second half of the 20th century in Czechoslovakia or Romania. On first review of the available resources, author had to admit that this was simply not going to be possible. That is why he decided to focus on only one movement in particular among the church peace movements of the second half of the 20th century. The peace movement chosen was the Prague Christian Peace Conference, which had a significant impact on the churches in both Czechoslovakia and Romania between 1959 and 1989. The present project and the study presented here focus primarily on the reception of the Prague Christian Peace Conference by representatives of the Protestant churches and the echo of these events in the Protestant (mainly Reformed) press of the time.

Keywords: Romania, Czechoslovakia, Prague Christian Peace Conference, 20th century, Reformed Church, Prague, peace.

Sajnos, néha a magát történésznek gondoló egyén is beleszalad olyan hibába, hogy egy általa választott kutatási témát rosszul mér fel. Magam is így voltam ezzel, amikor úgy gondoltam, hogy ezt a kutatási témát rendkívül egyszerű lesz feltérképezni, hiszen nem kell majd folyóiratok tömkelegét átnézni, elég lesz egy-egy releváns református folyóirat (hisz a szocializmus éveiben nem is volt több belőlük) - s azokból majd minden kideríthető. Nos, az elképzelés és a valóság ezúttal nem fedték egymást, s rá kellett nagyon gyorsan jönnöm, hogy már az anyag-

¹ Jelen tanulmány a STAR-UBB-N, PFE-550-UBB kutatási projekt keretében valósulhatott meg. Köszönet érte! Jelen tanulmány egy kutatási folyamat apró szelete, mely kutatás a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház felsőoktatás-történetének teljes körű feldolgozását tűzte ki céljául.

² Doc. ThDr. Lévai Attila, PhD., dékánhelyettes – egyetemi docens. , Selye János Egyetem – Református Teológiai Kar, Történelmi Tudományok Tanszéke. Bratislavská cesta 3322, 945 01 – Komárno, Slovakia. Mail: levaia@uj.s.k

gyűjtés is hatalmas vállalkozás, nem pedig e témáról átfogó tanulmányt írni. Igaz, erre elvileg egy kutatási projekt is ösztönzött, mely a kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem révén állt rendelkezésre, de a projekt kereteibe sem volt teljes mértékben beilleszthető maga a fő kutatási ív. Mit tesz ilyenkor az ember? Szelektál és kompromisszumot köt. Így kötöttem én is kompromisszumot önmagammal a témát illetőleg, s elkezdtem e témát szűkíteni, amely aztán oly jól sikerült, hogy egy tényleges al-téma maradt meg az eredetiből, de talán a legérdekesebb.

Ezen írás tehát egy szeletét fogja csak bemutatni a címben jelzett nagy kutatási témának. Ugyanis a 20. század második felének keresztyén békemozgalmai (vagy egyáltalán mozgalmi) – különösen amelyek a református egyház szempontjából voltak mérvadók, még a hidegháborús viszony ellenére is olyan tevékenységet fejtenek ki, amelybe – igaz, kompromisszumok árán bár – de a kommunista blokk országainak református vezetői is be tudtak kapcsolódni – de ezeknek a tevékenységeknek a feldolgozása is meghaladja e kutatás s ezen tanulmány kereteit. A célom az, hogy

- a.) röviden bemutassam a 20. század elejei protestáns keresztyén egyházak szervezeti keretekbe történő tömörüléseit, amelyek elsősorban a Református Világszövetség és az Egyházak Világtanácsában manifesztálódtak, majd
- b.) felvázoljam, hogy ezen nagy szervezetek mellett (vagy ezek ellen), hogyan s miért jön létre a Prágai Keresztyén Békekonferencia s röviden ismertessem a Prágai Keresztyén Békekonferencia működési és szervezeti kereteit, főbb tevékenységeit, majd
- c.) végül azt próbáljam meg bemutatni, hogy a Prágai Keresztyén Békekonferenciának milyen recepciója volt a Romániai Református Egyházban és a Szlovákiai Református Keresztyén Egyházban.

1 A Református Világszövetség és az Egyházak Világtanácsa

Nem célom az, hogy hosszabban elidőzzek a két nagy világszövetség történetének és munkájának bemutatásánál, de nem mehetünk el szó nélkül témánk későbbi jobb megértésének érdekében ezen szervezetek legalább pár mondatos jellemzésénél. Az első ilyen jellegű szervezet a Református Világszövetség (RVSZ) volt, melynek megalakítása elsősorban a Nagy-Britannia-i és az amerikai presbiteriánus egyházakhoz kötődik. A szervezet megalapítására tett törekvések már a 19. század végén megkezdődtek, hiszen a szervezet megalapítását még 1875-ben határozták el egy Londonban megtartott konferencián, ahol a 12 különböző országból egybegyűlt küldöttek elfogadták az alapítási tervet, és megegyeztek, hogy a többi református és presbiteriánus egyháznak is küldenek meghívót a nagygyűlésre. Erre a nagygyűlésre aztán 1877. július 3-án a skóciai Edinburghban kerülhetett sor, ahol 25 ország 43 egyházából 220 hivatalos képviselő és 80 megfigyelő jelent meg. Egészen a második világháborúig a Református Világszövetség 15 nagygyűlést szervezett, s ezek mindegyike vagy Nagy-Britanniában, vagy az Amerikai Egyesült Államokban volt. Csak a második világháború befejezése után, 1948-ban született meg az a jelentős elvi határozat, amely kimondta, hogy a 16. nagygyűlést Genfben kell megtartani és a szövetség székhelyét is át kell

tenni Edinburghból Genfbe, amely időközben már az Egyházak Világtanácsa és más egyházi szervezetek központja is lett. A Világszövetség a 20. század második felében egyre több tag-egyházat tudhat soraiba, hiszen pl. az 1964. augusztusi frankfurti 19. nagygyűlésen tagegyházainak száma már 95-re emelkedett, ebből 55 színes egyház volt, és főleg afrikai, ázsiai és latin-amerikai egyházakból állt. A szervezet ötvenes és hatvanas évekbeli működését nagyban meghatározta főtitkára, Marcel Pradervand, svájci lelkész. A RVSZ sohasem kísérelte meg, hogy szervezeten belül is kiépüljön, hogy az egyházak közötti kapcsolatban uralkodó szerepet játsszon. Ezt anyagi ellátottsága sem tette lehetővé, másrészt tagegyházai úgyszólván mindenütt kisebbségben voltak, és így a legnagyobb ellenállást fejtették ki az egységtörékvésekkel szemben. Mindamellett, hogy szorosabb együttműködést és jobb megértést hozott létre a tagegyházai között, csupán olyan speciális és gondosan mérlegelt szolgálatok elvégzésére vállalkozott, amelyeket az ökumenikus mozgalomban más testület nem vállalt.³

A másik ilyen jellegű szervezet az Egyházak Világtanácsa (EVT) volt, amely az ökumenikus egyházi mozgalom és csaknem valamennyi nem katolikus keresztény felekezet nemzetközi csúcsszervévé nőtte ki magát. A folyamatos csatlakozási törekvések következtében az 1960-as évek elejére körülbelül 200 nemzeti egyház tartozott hozzá. Tagjai sorába tartoztak ugyanakkor az Református Világszövetség mellett olyan önálló nemzetközi szervezetek, mint a Lutheránus, Baptista, Metodista, Kongregacionista és Mennonita Világszövetség, az Üdvhadsereg és egy sor szakosított szervezet. Az Egyházak Világtanácsa 5-6 évente tartotta közgyűléseit, amely döntött a legfontosabb kérdésekben, és megválasztotta az új tisztviselőit. Működése 1948–1966 között szinte egyet jelentett Willem Adolph Visser't Hooft főtitkár munkájával. Szerteágazó tevékenységét az EVT a genfi központban működő öt osztályon keresztül folytatta, amelyek közül a kommunista állambiztonságokat különösen a tudományos kutatóosztály érdekelte, amely az egységmunka részére képezett kádereket a világ minden részéből, továbbá az az egyházközi segély- és menekültszolgálat, amely a gyanú szerint információ-szerző és propagandamunkára használta fel a segélyügyletek bonyolításából adódó lehetőségeket. 1961-ben Új-Delhiben, az Egyházak Világtanácsa harmadik ülésén sor került a Nemzetközi Missziói Tanács, továbbá az orosz ortodox és más pravoszláv egyházak felvételére és ezt követően a szövetséget csak mint „protestáns Vatikánt” emlegették. Az egyházak nemzetközi kapcsolatait 1948–1958 között az jellemezte, hogy lényegében minden nemzetközi egyházi szervezet nyugati vezetés alatt állt. Ennek ellenére az ökumenikus munkában, sok esetben egymástól elszigetelten ugyan, de főleg Csehszlovákia és Magyarország rendszeresen képviseltette magát. Ez azt is jelentette, hogy a kelet-közép európai, szocialista államokban lévő egyházak - súlytalanságuk miatt politikai állásfoglalások – pél-

³ E tekintetben lásd: JÁNOSI, Cs. Romániai református elit a hatalom szolgálatában. Hírszerzés, pozitív befolyásolás, kapcsolatépítés a protestáns világszervezetek értekezletein az 1960-as években. In *Pro Minoritate* (2017) Tavasz, 149–151pp, valamint TÖKÉS, I. *A romániai magyar református egyház élete 1944–1989*. Budapest : Magyarságkutató Intézet, 1990 és JUHÁSZ, I. *Jézus Krisztus egyháza, Az egyháztörténet vázlatja*. Kolozsvár : Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2015, 470-473 pp. munkáit.,

dául a koreai kérdés – esetében „tehetetlenül” asszisztáltak. Kelet-közép-európai szempontból 1958-tól változott a helyzet. Egyrészt színre léptek a különböző nemzetközi egyházi szervezetben az orosz, a román és a bolgár ortodox egyházak. Másrészt, a csehszlovákiai egyházak ökumenikus tanácsa 1957 decemberi ülését követően – ahol javasolták egy ökumenikus nagygyűlés összehívását, amely „keresztyén szempontból tárgyalná a háború és béke problémáját az atomkorszakban” –, 1958-ban megindult a Prágai Keresztyén Békekonferencia mozgalma, amely a szocialista országok egyházait egyesítette érintkezésükben a Nyugattal.⁴

2 A Prágai Keresztyén Békekonferencia – előzmények, megalakulás, működési elvek és keretek, főbb személyek

A Keresztyén Békekonferencia megalapításának gondolata az 1956-os, ellenforradalomnak bélyegzett magyar szabadságharc leverése után merült fel a keleti blokkban. Ezen ellenforradalomnak kikiáltott esemény megtörténtéből kiindulva és okulva a térség majd minden szocialista országának vezetése megpróbálta merőben új alapokra helyezni az állam, egyház és vallás viszonyát, és lehetőségeik legfelsőbb határáig próbálták az egyházakat az állampárti diktatúrák szolgálatába állítani. Ez az új szocialista egyházpolitikai nézőpont az egész keleti blokkban hatott, hiszen az ötvenes évek közepére a kommunistaellenes hangulat a keleti blokk legtöbb protestáns egyházában is aggasztó méreteket öltött, több szocialista ország protestáns egyházi vezetője, valamint a különböző protestáns világszervezetek szimpátiájukról biztosították a magyar forradalmat és résztvevőit. Ez a politikailag felfokozott közhangulat is közrejátszott egy új egyházi szövetség létrejöttében, amely szorosabban működhet majd együtt az állami vezetéssel a kommunista blokk országaiban. Az első ilyen kezdeményezés a Prágai Keresztyén Békekonferencia (KBK) létrejötte, mely 1958 tavaszán Prágában alakult, s fennállása alatt végig prágai központtal működő nemzetközi ökumenikus szervezet volt. Eredeti céljai szerint a keresztyének békéért és igazságosságért viselt felelősségét centrumba állító ökumenikus mozgalom, melytől képviselői a politikai feszültségek párbeszéd útján való mérséklését és a keleti keresztyénység bezártságának enyhítését remélték. Az 1968-ig dominánsan cseh protestánsok⁵ által vezetett

⁴ JÁNOSI, Cs. Romániai református elit a hatalom szolgálatában, 149.p; TÓKÉS, I. *A romániai magyar református egyház élete 1944–1989*, 245.p

⁵ Leginkább a Csehtestvér Egyház kezdeményezésére, mely az első világháborút követő változások után, Csehszlovákiában alakul. Ebben az időben az új Csehszlovákiában (1920-ban) két új egyház is alakult: az egyik a *Csehtestvér Evangéliumi Egyház*, amely a lutheránus és a református egyház egyesüléséből állt össze. Vagyis mind a cseh lutheránusok, mind pedig a cseh reformátusok hovatartozásukat feláldozták a nemzet oltárán – vallván azóta is hivatalosan a négy hitvallást (Luther Kis Kátéja, az Augsburgi Hitvallás, a Heidelbergi Kátét és a II. Helvét Hitvallás) - de azért magukat a Református Világszövetséghez sorolják! Pusztán csak megjegyzésként említem, hogy a csehországi németek és lengyelek továbbra is maradtak lutheránusoknak – mert nekik nem volt nemzeti oltáruk. A másik egyházalakulat a *Csehszlovák Egyház* lett. Ennek hívei a római katolikusok közül kerültek ki, templomaikat is tőlük vették el, s kezdetben voltak majd egy milliónyian – ma már csak valamivel van híveinek száma 100.000 felett, vagy annyi sem. Egészen 1971-ig külön hitvallásuk sem volt, s ebben az évben keresztelték át az egyházat *Csehszlovák Huszita Egyházzá*. Mái az, bár utóbb már mindinkább csak Huszita Egyházként emlegetik magukat – mert nincs Csehszlovákia. (Igaz, Hushoz sem volt semmi közük). Bővebben: Maťašik András (sic!): A mi testvéregyházaink, in: *Kálvinista Szemle*, 1963/4, 5-6.pp.

Keresztyén Békekonferencia– főtítkárai 1959-től Josef Lukl Hromádka, majd Jaroslav Ondra – alapelve, a kelet-nyugati párbeszéd, valamint fő törekvése, hogy a mozgalom a lehető legnagyobb mértékig integrálódjon a világ kereszténységébe jó visszhangra talált a Csehszlovák Kommunista Párt Alexander Dubček vezetete antisztálinista vezetőinek körében. A köztudatba KBK-ként bevonuló szervezet mindamelllett, hogy a kommunista külpolitikai irányvonalat képviselte, kísérletet tett az Egyházak Világtanácsa monopóliumának megtörésére is. Miután a Prágai Békekonferenciát 1961-től csúcsszervi szintre emelték, és az ekkor tartott I. Keresztyén Békevilággyűlés tekintélyes nemzetközi összejövetel munkálataiként folyt le, innentől kezdve a „vörös ökumenét” már a Nyugat sem gondolta ideiglenes jelenségnek, és a továbbiakban komolyan vette. Az Egyházak Világtanácsa például, ha nem is látványosan, de a színpalak mögött ugyancsak igyekezett a Keresztyén Békekonferencia működését leszorítani az európai és első- sorban a kommunista országok területére. Ezt oly módon tették, hogy pl. nyomást gyakoroltak a nevesebb egyházi személyiségekre, hogy szakítsanak a mozgalommal. Az EVT főtítkára, Visser't Hooft nyíltan kimondta: ha a szocialista országok egyházainak szerve kíván lenni a KBK, akkor ehhez ők még pénzügyi segítséget is hajlandók adni. Megkérdőjelezték a mozgalom létjogosultságát is. A KBK megkerülésével megkísérelték a kapcsolatteremtést a tekintélyes keleti egyházakkal, majd ennek alapján azzal érveltek, hogy a mozgalomra nincs szükség. Mindezen törekvések ellenére a Prágai Keresztyén Békekonferencia, működésének első tíz évében beváltotta az alakítók reményeit-sőt, feltételezhetően túl is szárnyalta azokat. A mozgalom a hatvanas évek első felében fokozatosan erősödött. Regionális szervezetei jöttek létre több nyugati államban. Itt a KBK az egyszerű lelkészeket érte el, elsősorban olyanokat, akik addig nem vettek részt ökumenikus munkában. Kihasznlta az EVT gyenge pontját, azt, hogy ott jórészt csak vezető egyházi emberek ügye maradt az ökumenikus mozgalom. Fejlődésének másik jelentős oka az volt, hogy a tanulmányi munka szintjén, amely sokakat érdeklő kérdésekről folyt – gyarmati kérdés, német kérdés, hidegháború – számos tekintélyesnek tartott nyugati teológust magához tudott kapcsolni. A KBK tekintélyét növelte, hogy a békés egymás mellett élés nemzetközi programja és az enyhülés légköre arra készítette még a „legreakciósabb” egyházi vezetőket is, hogy kapcsolatokat keresenek a szocialista országok egyházaival és erre a mozgalom rendezvényei – a hírszerzés mellett – erre is jó lehetőségeket biztosítottak. Az 1968-as „Prágai Tavasz” beváltani látszott Hromádka álmát – a béke és az egyház a szocialista ideológiájú állam oltalmában- ám az 1968-as szovjet invázió után a Keresztyén Békekonferenciát erőszakkal „normalizálták”⁶ Akkori főtítkára, Ondra lemondott, Hromádka – szolidaritása kifejezésekképpen – nyugdíjba vonult, Opočenský és Lochman emigráltak. Ettől kezdve a Keresztyén Békekonferencia szovjet dominanciával működött, különösen meghatározó szerepet játszott benne Nikodim metropolita (1971-től a szervezet elnöke) és Filaret metropolita (1978-tól a Folytatólagos Bizottság elnöke). A szervezet negyedik nagygyűlése 1971-ben Tóth Károly ma-

⁶ vő: PEŠEK, J. Štát a cirkvi v období pokusu o spoločenskú reformu (1968-1969). In <https://sd.usd.cas.cz/pdfs/sod/2001/02/05.pdf>

gyarországi református lelkészt (későbbi püspököt) választotta főtitkárává, majd a KBK 5. nagygyűlésén, 1978-ban elnökévé. A Keresztyén Békekonferencia 1968 utáni céljait jól illusztrálják akkori jelszavai: „mozgósítsa a keresztyén békeerőket a szocializmus táborának és a Béke Világtanács célkitűzéseinek támogatására”. A szovjet pártvezetés elsősorban a harmadik világbeli országok hatékony ideológiai befolyásolását várta a KBK-tól, ennek érdekében jelentős ezúttal ők fordítottak jelentős anyagi forrásokat a szervezet rendelkezésére. Azt kívánták elérni ezen kívül, hogy legyen egy nemzetközi egyházi szervezet, amely a „szocialista országok külpolitikája eszközevé és szócsövénévé válik”, s ezáltal „hatékony ellenszereként léphet fel” a Vatikán, valamint az Egyházak Világtanácsa (EVT) „antikommunista” tevékenységének. Nyilvánvaló volt, hogy a KBK eredményes munkát csak „céltudatos politikai irányítás” mellett végezhet, ehhez pedig elengedhetetlen volt a jól megszervezett ügynöki hálózat, amelynek kiépítése már a KBK fennállásának első szakaszában megkezdődött.⁷ A Keresztyén Békekonferencia működésében kezdetben jobbra térségünkől csak a csehszlovákiai és magyarországi egyházak kapcsolódnak be, mivel eleinte a KBK életében a román delegáció részeként az erdélyi reformátusok érdembeli szerepet nem játszottak, és szórványos részvételük csupán a kapcsolatépítést és a megfelelő egyházpolitikai tájékozódást biztosította – később azonban a mind intenzívebb romániai részvétel is közrejátszik abban, hogy mind az ortodoxok, mind a romániai protestánsok képviselője is rendre közreműködik a szövetség munkájában.⁸

Ami a Prágai Keresztyén Békekonferencia működési elveit és kereteit illetve: A KBK 1964-ben, 1968-ban, 1971-ben, 1978-ban és 1985-ben további összeresztény békegyűléseket tartott. Támogatta a Varsói Szerződés államainak politikáját, és tartózkodott a belpolitikájuk, valamint a Varsói Szerződés fegyverkezésének bírálatától. Az 1968-as békegyűlésen egy memorandumban elismerték a kínai kulturális forradalmat, és bírálták Kína elszigeteltségét. Támogatták a harmadik világ felszabadító mozgalmait. A békekérdés különböző aspektusaival – például a leszereléssel, az ENSZ-szel, a politikával és a gazdasággal – foglalkozó tanulmányi csoportokat hozott létre, valamint egy teológiai és nemzetközi bizottságot. A KBK történetében akkor jelentkezik az első törés, amikor 1968-ban KBK tagjainak többsége jóváhagyta a prágai tavasz erőszakos leverését. Ez mély válságba sodorta a KBK működését is, amit mi sem bizonyít jobban, minthogy a nyugat-európai és amerikai tagok kiválnak, valamint az elnök, Hromádka is lemond tisztségéről, és egy évvel később meg is halt.⁹ Ennek következtében a Prágai

⁷ (Források: <http://www.unitarius.hu/magyar/muetort.htm>, Köbel Szilvia: „Aktív ateista propaganda. *Beszélő*, 2002, 7. évfolyam, 9-10. szám; az idézetek forrása: Történeti Hivatal O-13652/1-b (Feljegyzés a Prágai Keresztyén Békekonferenciáról) és Történeti Hivatal O-13652/1-b.)

⁸ Az erről szóló híradások rendre megtalálhatóak voltak a Református Szemle vagy épp az Evangélikus Élet hasábjain. A KBK megalakulását követően, felfejlődése első jelentősebb állomásaként, az 1961-es nagygyűlést követően pl. Dr. Tőkés István ír a Református Szemle számára méltatást a KBK ténykedéséről. Lásd: *Ref. Szemle* 1961 – 194-195.pp, továbbá tudósítás a KBK bukaresi konzultációjáról, in: *Evangélikus Élet*, 1967/4, 2.p.

⁹ Mindezen történésekről bővebben: MORÉE, P. A broken man? Josef L. Hromádka in 1968 and 1969. In https://www.researchgate.net/publication/298419937_A_broken_man_Josef_L_Hromadka_in_1968_and_1969

Keresztyén Békekonferencia történetében olyan szakadás keletkezett, amelyet soha nem sikerült begyógyítani és leküzdeni. A Prágai Keresztyén Békekonferencia fennállásának idejében három nagykonferenciát és hét nagygyűlést tartott, mindegyik helyszíne Prága volt. A titkárság évente négyszer adta ki a Keresztyén Békekonferencia című folyóiratot, amelyet Jiří Svoboda főszerkesztő szerkesztett. Ezenkívül évente mintegy tíz alkalommal jelent meg a KBK-Infó, amelyet Udo Skladny szerkesztett. A szervezet ténykedésének a lényegét talán legjobban Jávor Miklós foglalta össze a következőkkel: *„A KBK sikereit illetően nem hanyagolhatjuk el azt aényt, hogy az technikai megszervezettségét és stratégiái kidolgozottságát tekintve messze felülmúlta a rosszul koordinált, szétszórtan működő és sokkal kevésbé egységes Egyházak Világtanácsát. Ez alatt konkrétumait tekintve azt kell érteni, hogy míg az Egyházak Világtanácsa egy vegytiszta – abszolút nem, vagy csak kis mértékben átpolitizált – ökumenikus nemzetközi szervezet volt, addig a KBK működési elvei közé sikeresen integrálta a kommunista államhatalmi bábakodásból nyilvánvalóan következő propagandisztikus és agitativ jellegű kommunikációt. Jól megfigyelhető, hogy míg az egyházak Világtanácsa az ökumené kérdésében a templom falai és a kérdésben érintett egyházak belső struktúrái között maradt, addig a KBK valóóságos mozgalomként működött, amely sűrűn szervezett regionális konferenciák által sikeresen szólitotta meg a szervezet hangzatos jelszavak által propagált eszmeiségére fogékony egyszerű lelkészeket és gyülekezeti tagokat. A fentiek tükrében leszögezhetjük, hogy a szocialista békeharc melletti állásfoglalás, valamint annak teológiai igazolása és az „imperialista nyugat” mind konkrét politikai, mind pedig (politikai érdekek mentén irányított és eltorzított) teológiai dimenzióban való határozott elítélése tekinthető annak a legfőbb ismérvnek, amely alapján a Keresztyén Békekonferencia arculata általánosságban, eszmei-elvi kereteit vizsgálva körvonalazható. Minden egyéb kérdés vizsgálata és megítélése természetesen e keretek nagyban torzító optikája alatt történ. Összefoglalásként elmondható, hogy a Keresztyén Békekonferencia tevékenységének kifejtése során a protestáns teológiai hagyományokat és fogalomrendszert nagyban torzítva, baloldali politikai célokra használta fel, ám rendkívül kiterjedt és szerteágazó kapcsolatrendszere, professzionális megszervezettsége és intézményi kommunikációja révén „oroszlánrészt” vállalt a Szovjetunió és a keleti blokk külpolitikai megítélésének jelentős javításában szerte a világon.”¹⁰*

Exkurzus: Akinek neve „egybeforrott” a KBK-val: Josef Lukl Hromádka

Amikor Hromádkáról beszélünk, akkor a szlovákiai magyar református teológusban értelemszerűen elsősorban az a kép jön elő, ami nem annyira a szocializmus éveivel, hanem még jóval korábról ragadt meg az egyháztörténeti tanulmányainkból. Hromádka már a múlt század 30-as éveiben több alkalommal meghívott előadó egyházi rendezvényeken, több alkalommal ad elő a losonci teológiai szemináriumban, s biztosra vehető, hogy itt figyel fel rá Varga Imre¹¹,

¹⁰ JÁVOR, M. *Egyházpolitika, ateista propaganda és békemozgalom a Kádár-rendszer korai éveiben (1957–1964)* – kézirat, 150 p.

¹¹ Varga Imre: (1905–1980): református lelkész, püspök. Teológiát Losoncon és Hallében tanult. 1929-től Munkácson missziói segédlelkész, 1930-tól püspöki káplán. 1931-től haláláig rimaszombati

az akkor még csak losonci előadótanár, az egyház későbbi (1952-1980) püspöke. Varga Imre és J. L. Hromádka kapcsolata nagyban meghatározta elsősorban a prágai teológus-képzés alakulásának kezdeteit, amelyek mintegy négy évtizedre meghatározóvá tették teológusainknak Prágában való képeztetését, de kettejük viszonya nem csak a teológusképzés végett, hanem a Keresztyén Békekonferenciában való együttműködésük révén is feldolgozásra lenne érdemes. Szinte pár havi intervallumokban találkozhattak különböző rendezvényeken s így volt lehetőségük nemcsak a teológiai fakultás kérdéseiről és dolgairól, de a Keresztyén Békekonferencia szervezési kérdéseiről is beszélni. De ki is volt valójában Hromádka? Hromádka, Lukl Josef (1889-1969): cseh protestáns (előbb lutheránus, majd evangélikus) filozófus, teológus. Bécsben, Bázelen, Heidelbergben, Aberdeenen és Prágában tanult. 1920-tól a prágai egyetem Protestáns Teológiai Karának (1950-től Comenius Evangélikus Hittudományi Kar) tanára volt. A fasizmus elől az Egyesült Államokba menekült, a princetoni egyetemen tanított „dialektikus teológiát”, de a második világháború után visszaköltözött Prágába. Az Egyházak Világtanácsa csehszlovákiai szervezetének tagja és a Keresztyén Békekonferencia elnöke volt. Életének behatóbb ismertetése nem a tanulmány célja, így erre nem térek ki bővebben – hiszen egyre jobb tényfeltáró munkák állnak e kérdéskörben rendelkezésre.¹² Megjegyzendő még azonban, hogy Varga Imre és Hromádka baráti és szakmai kapcsolatán az 1956-os események megítélése sem ront, holott Hromádka magyar forradalomhoz való hozzáállása és annak minősítése több teológusból is – enyhén szólva – rosszallást váltott ki.¹³

3 A Prágai Keresztyén Békekonferencia ténykedésének lenyomata a romániai és a csehszlovákiai református egyházi sajtóban

S végül, de nem utolsó sorban álljon e tanulmány végén pár olyan tényszerűnek ható megállapítás, amely a kordokumentumok áttanulmányozása révén a szerző szubjektív benyomásait rögzítik, s amelyek talán behatóan szemléltetik, hogy mi-

lelkipásztor. 1932-1938 között a losonci Teológiai Szemináriumban az újtestamentumi tárgyakat adta elő. Fokozatosan beépült a politikai életbe is, 1938-ban fogadta a bevonuló magyar hadsereget. Felszólalt a zsidók elhurcolása ellen, de mentett partizánokat is, a bevonuló szovjetek pedig a város polgármesterének tették meg. A népbíróság később megdorgálta, ami akkoriban egyet jelentett a felmentő ítélettel. 1953-tól a Szlovákiai Református Egyház püspöke lett, tisztségét 27 éven keresztül töltötte be, egészen 1980. december 10-én bekövetkezett haláláig. A prágai Comenius Fakultás 1955-ben díszdoktorává avatta. A Református Világszövetségnek két cikluson át volt az alelnöke. (Források: <http://reformata.sk/mutat/emlekkiallitas-nyilt-varga-imre-egykori-puspok-eletebol/> <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC16241/16433.htm>)

¹² Csak a legfontosabbakat említve: MORÉE, Peter - PIŠKULA, Jiří. „*Nejpokrokovější církevní pracovník: Protestantké církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945-1969*.” Benešov : EMAN, 2015., vagy a korábban már jegyzett: MORÉE, P. *A broken man? Josef L. Hromádka in 1968 and 1969*. In https://www.researchgate.net/publication/298419937_A_broken_man_Josef_L_Hromadka_in_1968_and_1969

Illetve : OPOČENSKÝ, M. ... *kdo věří, divá se dopředu*. Z odkazu J. L. Hromádky. Praha : Křesťanská mírová konference, 1989., avagy SMOLÍK, J. *Josef L. Hromádka: Život a dílo*. Praha : Ekumenická rada, 1989.

¹³ Erről maga Erdélyi Géza is ír önélet-írásában, lásd: ERDÉLYI, G. *Hűség (Életutam)*, 56.p., avagy bővebb összefüggések kapcsán e témához ajánlasként: Pásztori Kupán István Hromádka és Barth levélváltásairól írott tanulmányát a Református Szemle hasábjain. Lásd: *Református Szemle*, 2009/1. szám, 103-126 pp.

lyen hatással is volt a Prágai Keresztyén Békekonferencia tevékenysége az adott kor (1950-es évek közepétől 1989 végéig) református egyházaira úgy Romániában, mind Csehszlovákiában. Elsődlegesen megállapítható, hogy a békével, mint ideával való foglalkozás talán a leginkább meghatározta a második világháborútól a rendszerváltásig terjedő időszakot. A béke fogalma minden szövetség számára egyfajta „hívószó” volt. A békével való foglalkozás, akár elvi, akár gyakorlati értelemben igyekezett egy síkra terelni az ideológiailag még talán más platformokon állókat is. A békéhez való jog, az arra való igyekezet meghatározta a nemzetközi diskurzust sokfajta értelemben. Nem volt ez másként az egyházak témafelvetéseiben sem, hiszen az egyházak is központi üzenetként tűzték zászlajukra a béke kérdéskörét. Persze, a béke megítélése és a béke jelentése mást jelentett keleten és megint mást nyugaton. Tudjuk, hogy a hidegháború évtizedei alatt épp ez a béke fogalmát való másként értelmezés adta meg a különbözőségeket főleg a nyugati, kapitalista-imperialista és a keleti, szocialista-kommunista ideológiai nézetek között. A béke fogalma tehát hálás téma volt a láttatni kívánt református egyházaink képviselőinek körében is. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház hivatalos lapjában, a Kálvinista Szemlében az 1950-es évektől kezdődően talán nincs is olyan lapszám, amely ne foglalkozna valamilyen módon a béke fogalmával – jobbra persze teológiai alapvetéssel, de sokszor ez a teologizálás már közel engedti magához a kor politikai irányultságának gondolat-elemeit is. Persze e kérdéskörnél azért nem vonatkoztathatunk el attól az elvtől sem, hogy az egyházban élők és szolgálók bizton tudták: meg kell adni a császárnak azt, ami a császáré-és Istennek azt, ami az Istené. (Máté 22,15). Az is igaz viszont, hogy ezen „osztzkodás” közepette a túlbuzgó és a jobban megfelelni akaró egyének kezei alól néha olyan írások is kikerültek, amelyek nem egy egyházi, hanem egy szocialista propaganda-lap hasábjain is megállták volna a helyüket.¹⁴ Az egyházi sajtóban való megjelenésen túl a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Zsinati Elnöksége vagy Püspöki Hivatala időről-időre adott ki olyan jellegű prédikációkat, amelyek valamely békével kapcsolatba hozható tematikára épültek – még ha áttételesen is, pl. Hiroshima-vasárnapra. Ami pedig a prágai Keresztyén Békekonferencia történéseit illeti: rendre tudósított a hivatalos egyházi közlöny a KBK minden történéseiről, leközölt minden állásfoglalást, s a KBK vezetőjének, Hromádkának különösen kiemelt helye volt a hazai egyházi sajtóban. Rendre fordítások jelenetek meg munkáiból, beszámolók készültek tevékenységéről, s érezni lehetett ezen évtizedekben, hogy a hazai egyházi sajtónk egyik hálás témáját találta meg a KBK és Hromádka ténykedésében.¹⁵ A romániai egyházi sajtó¹⁶ sem „fukarkodik” a béke kapcsán a megírt

¹⁴ Érdekes volt szembesülni a Kálvinista Szemle 1950-es évekbeli megfelelési kényszerével a hatalom irányába, s furcsa volt látni a fekete-keretes ömlengő vezércikkeket a lap fő oldalán akár Sztálin, akár Klement Gottwald haláláról tudósítva. S természetesen furcsa volt olvasni azokat a cikkeket is, amelyek az ún. „békepapok” jelentettek meg időről-időre, így akarván megfelelni a vélt vagy valós elvárásoknak.

¹⁵ Megérne egy külön tanulmányt J.L. Hromádka recepciója a Kálvinista Szemlében – amelynek megírására lehet, hogy hamarosan magam kerítek majd sort. A témában végzett kutatások e tekintetben is sok érdekességgel kecsegtetnek.

¹⁶ S e tekintetben csak a Református Szemlét értem az egyházi sajtó alatt, mint a Romániai Református Keresztyén Egyház akkori (a szocializmus éveiben) hivatalos lapját.

s közölt cikkekkkel. Miután napvilágot látott a Református Szemle repertórium Kozma Zsolt szerkesztésében, egészen jól nyomon lehet követni témák és párhuzamosan évek szerinti bontásban is a lapban megjelent írásokat. Ezek alapján az „Egyházak és a világbékeség” címszó alatt a lap fennállásától kezdve a repertórium lezárásáig 209 cikk jelent meg a folyóiratban e címszó alá sorolva - zömében az 1950-1980-as években. S ha mindennek mellé hozzászámítjuk azt is, hogy a folyóirat repertórium külön témába szedte „Nemzetközi keresztyén békeszervezetek, állandó kongresszusok” címszó alatt az e témában megjelent írásokat, akkor a békével kapcsolatosan (s áttételesen számos esetben a Prágai Keresztyén Békekonferenciával kapcsolatosan is) ezen írások, vagy éppen csak tudósítások száma megsokszorozódik. Csak a Prágai Békekonferencia címszóra 37 találatot kapunk, ami jól mutatja, hogy a romániai református egyházban is megvolt a megfelelő visszhangja e szervezet életének és működésének.

Konklúzió: A Prágai Keresztyén Békekonferencia, mint különösen a békét hangsúlyozó s annak meg-és fenntartásáért tenni igyekvő egyházi világszövetség működésének idejében kiemelt hatást gyakorolt úgy a csehszlovákiai, mind a romániai református egyházakra, s azok képviselőire, sajtóorgánumaira (is). Ezek bővebb feltárása azonban még bőven ad majd kutatni való lehetőségeket az egyháztörténettel foglalkozó kutatók számára a jövőben is.

Felhasznált és a témához ajánlott irodalom:

- ...und Friede auf Erden. Dokumente der Ersten Allchristlichen Friedensversammlung. Praha, 13.-18. Juni 1961. Praha : Sekretariat der CFK, 1961.
- BARTHA, Tibor, dr. – MAKKAI, László, dr. Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből. *Studia et acta ecclesiastica* 5. kötet, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1983.
- BENEŠ, Ladislav. *Křesťanské úsilí o mir Křesťanská mírová konference v letech 1958–1968*, rukopis - diplomová práce.
- ERDÉLYI, Géza. *Hűség (Életutam)*, Madách-Posonium Kft. Pozsony/Bratislava, 2013.
- FILIPÍ, Pavel. *Do nejhlubších hlubin: Život, setkávání, teologie. K stému výročí narození J. L. Hromádky*. Praha : Kalich, 1990.
- JÁNOSI, Csongor. Romániai református elit a hatalom szolgálatában. Hírszerzés, pozitív befolyásolás, kapcsolatépítés a protestáns világszervezetek értekezletein az 1960- as években. In *Pro Minoritate* (2017) Tavasz, 146–170., internetes változata: http://real.mtak.hu/65662/1/ProMino_1701_09_Janosi_u.pdf
- JÁVOR, Miklós. Egyházpolitika, ateista propaganda és békemozgalom a Kádár-rendszer korai éveiben (1957–1964) – kézirat
- JUHÁSZ, István. *Jézus Krisztus egyháza, Az egyháztörténet vázlatja*. Kolozsvár : Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2015.
- MORÉE, Peter - PIŠKULA, Jiří. „*Nejpokrokovější církevní pracovník*“. *Protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945-1969*. Benešov: EMAN, 2015.
- MORÉE, Peter. *A broken man? Josef L. Hromádka in 1968 and 1969*. In https://www.researchgate.net/publication/298419937_A_broken_man_Josef_L_Hromadka_in_1968_and_1969
- OPOČENSKÝ, Milan. ... *kdo věří, dívá se dopředu*. Z odkazu J. L. Hromádky. Praha Křesťanská mírová konference, 1989.
- PEŠEK, Ján. *Štát a cirkev v období pokusu o spoločenskú reformu (1968-1969)*. In <https://sd.usd.cas>.

cz/pdfs/sod/2001/02/05.pdf

SMOLÍK, Josef. *Josef L. Hromádka: Život a dílo*. Praha : Ekumenická rada, 1989.

TŐKÉS, István. *A romániai magyar református egyház élete 1944–1989*. Budapest : Magyarságotudományi Intézet, 1990.

Folyóiratok:

Kálvinista Szemle (SK) 1954-1989 évfolyamok

Református Szemle (RO) 1954-1989 évfolyamok

Communio viatorum. A Theological Journal. (CZ) Praha: ETF UK, 1958-1989 évfolyamok

Christliche Friedenskonferenz. (CZ) Praha: Internationales Sekretariat der CFK, 1962-1989 évfolyamok

Kresťanské mierové hnutia v Rumunsku a Československu v druhej polovici 20. storočia – s osobitným zreteľom na Pražskú kresťanskú mierovú konferenciu

Hlavným cieľom tohto príspevku je na základe dostupných prameňov ukázať úlohu reformovaných cirkví (Reformovanej cirkvi v Rumunsku aj Reformovanej cirkvi v Československu) v ekumenickom a mierovom hnutí. Základom výskumu je predovšetkým cirkevná tlač reformovaných cirkví z druhej polovice 20. storočia, pričom autor na základe článkov z týchto periodík skúmal na základe relevantných písomných správ skutočnosti a udalosti, ktoré predstavitelia cirkví v týchto hnutiach prežívali a prezentovali. Prvotnou myšlienkou autora bolo, aby dokázal opísať činnosť všetkých bývalých mierových hnutí - aspoň tak ako pôsobili v druhej polovici 20. storočia v Československu alebo Rumunsku. Po prvom preskúmaní dostupných zdrojov autor skonštatoval, že to jednoducho nebude možné. Preto sa rozhodol zamerať sa spomedzi cirkevných mierových hnutí druhej polovice 20. storočia len na jedno konkrétne hnutie. Vybraným mierovým hnutím bola Pražská kresťanská mierová konferencia, ktorá mala v rokoch 1959 až 1989 významný vplyv na cirkvi v Československu aj v Rumunsku. Tento výskum a príspevok sa preto zamerával predovšetkým na akceptáciu Pražskej kresťanskej mierovej konferencie predstaviteľmi protestantských cirkví a na ohlas týchto udalostí vo vtedajšej protestantskej (najmä reformovanej) tlači.

**BIBLICKÉ DEJINY O PÔVODE DEKALÓGU
(13. STOR. PRED CHR.)
(BIBLICKO-EXEGETICKÝ KOMENTÁR NA 2MJŽ 20, 1-21)**

Alexander CAP

Biblical history on the origin of the Decalogue (13th century BC) (Biblical-exegetical commentary on Ex 20, 1-21)

The Decalogue (2 Kings 20:1-17), even we may not be aware of it, points out to the rights of the Israelites and today Christians in relation to God and man in other words. Everyone has the right not to be subordinated to another god except for Jehovah, and they must not be forced to misuse His name. A person has a right to a day of rest, and aging parents have a right to respect and care from their adult son. A person has the right to the inviolability and protection of his life, as well as the inviolability of his marriage and the guarantee of the legitimacy of his offspring. A person has the right to the protection of private property and to the truthful testimony of others in court. A man has the right to protect his wife and his property. It is a very important, constantly valid biblical-historical direction, which contains basic rules, given to humanity for a quality and valuable life.

Keywords: God, Exodus, Sinai, Moses, Ten Commandments, Old Testament, Israelites, Christians, Church.

20 καὶ ἐλάλησεν κύριος πάντας τοὺς λόγους τούτους λέγων
2 ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας
3 οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ
4 οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλὸν οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ
γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς
5 οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου θεὸς
ζηλωτῆς ἀποδιδοῦς ἀμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς τοῖς
μισοῦσίν με
6 καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου
7 οὐ λήψῃς τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ οὐ γὰρ μὴ καθαρίσῃ κύριος τὸν
λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ
8 μνήσθητι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων ἁγιάζειν αὐτήν
9 ἕξ ἡμέρας ἔργα καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου
10 τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ σάββατα κυρίῳ τῷ θεῷ σου οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον σου
καὶ ὁ υἱός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου ὁ βοῦς σου καὶ τὸ
ὑπόζυγιόν σου καὶ πᾶν κτήνός σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν ἐν σοί
11 ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ
πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ διὰ τοῦτο εὐλόγησεν κύριος τὴν
ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν

12 τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ
τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι
13 οὐ μοιχεύσεις
14 οὐ κλέψεις
15 οὐ φονεύσεις
16 οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ
17 οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον
σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς
αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἔστιν
18 καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς λαμπάδας καὶ τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος καὶ τὸ
ῥος τὸ καπνίζον φοβηθέντες δὲ πᾶς ὁ λαὸς ἔστησαν μακρόθεν
19 καὶ εἶπαν πρὸς Μωυσῆν ἀλλήσον σὺ ἡμῖν καὶ μὴ λαλείτω πρὸς ἡμᾶς ὁ θεός μήποτε
ἀποθάνωμεν
20 καὶ λέγει αὐτοῖς Μωυσῆς θαρσεῖτε ἕνεκεν γὰρ τοῦ πειράσαι ὑμᾶς παρεγενήθη ὁ θεός
πρὸς ὑμᾶς ὅπως ἂν γένηται ὁ φόβος αὐτοῦ ἐν ὑμῖν ἵνα μὴ ἀμαρτάνητε
21 εἰστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γινώφον οὗ ἦν ὁ θεός

20, 1-21. Pán povedal všetky tieto slová, hovoriac: „Ja som Pán, tvoj Boh, ktorý ťa vyviedol z krajiny Egypt, z domu otroctva. Nebudeš mať iných bohov než mňa. Neurobiš si modlu ani spodobenie ničoho, čo (je) hore na nebi, ani čo (je) dole na zemi, ani čo (je) vo vodách pod zemou. Nebudeš sa im klaňať ani ich nebudeš uctievať. Ja som totiž Pán, tvoj Boh, žiarlivý Boh – trestám hriech otcov na deťoch až do tretieho a štvrtého pokolenia u tých, ktorí ma nenávidia, no preukazujem milosrdenstvo do tisícich (pokolení) u tých, ktorí ma milujú a zachovávajú moje nariadenia. Nebudeš používať meno Pána, svojho Boha, bezdôvodne. Pán totiž neočistí toho, kto používa jeho meno bezdôvodne. Pamätaj na deň soboty, aby si ho uctieval. Šesť dní budeš pracovať a konať všetky svoje práce, na siedmy deň však (je) sobota Pána, tvojho Boha. Vtedy nebudeš konať nijakú prácu (ani) ty, ani tvoj syn, ani tvoja dcéra, (ani) tvoj sluha, ani tvoja slúžka, (ani) tvoj vôl, ani tvoj osol, ani nijaký dobytok, ani prišelec, ktorý býva u teba (ako prisťahovalec).

Počas šiestich dní totiž Pán utvoril nebo, zem, more a všetko, čo (je) v nich, no na siedmy deň si odpočinul. Preto Pán požehnal siedmy deň a posvätil ho. Cti svojho otca a matku, aby ti bolo dobre a aby si dlho žil v dobrej krajine, ktorú ti dáva Pán, tvoj Boh. Nebudeš cudzoložiť. Nebudeš kradnúť. Nebudeš zabíjať. Nebudeš krivo svedčiť proti svojmu blížnemu lživou výpoveďou. Nebudeš túžiť po žene svojho blížneho, nebudeš túžiť po dome svojho blížneho ani po jeho poli, ani po jeho sluhovi, ani po jeho slúžke, ani po jeho volovi, ani po jeho oslovi, ani po nijakom dobytku, ani (po ničom inom), čo patrí tvojmu blížnemu.“ Všetok ľud sledoval hrmenie, blesky, zvuk poľnice a dymiaci vrch – všetok ľud sa zľakol a zastal v diaľke. Povedali Mojžišovi: „Ty k nám hovor, nech k nám nehovorí Boh, aby sme nezomreli.“ Ale Mojžiš im hovorí: „Majte odvahu, veď Boh k vám prišiel preto, aby vás vyskúšal, aby vo vás bola bázeň pred ním, aby ste nehrešili. Ľud stál v diaľke a Mojžiš vstúpil do temnoty, kde bol Boh.

- 1 И́ гл҃а гд҃ь в҃д҃ словеса̀ еѣ́а кз мѡв҃сею гл҃а:
- 2 Я́зз љ҃емь гд҃ь б҃гъ твоѡ́й, и́зведе́и тѣ ѡ́ земли љ҃гѣпетскѡ́й, ѡ́ до́мѣ рабо́ты:
- 3 да не вѣдѣ́тъ тебѣ́ бо́зи и́нии ра́звѣ менѣ́.
- 4 Не со́твори тебѣ́ кѡ́мѡа и́ вѣ́кагѡ подо́бѡа, љ҃нка на небе́и горѣ́ и́ љ҃нка на землѣ́ и́ нѣзѣ́, и́ љ҃нка вѣ́ вода́хъ подо́ землѣ́и:
- 5 да не поклонѡ́шиа ѡ́мъ, ни по́клѡжиши ѡ́мъ: я́зз бо љ҃емь гд҃ь б҃гъ твоѡ́й, б҃гъ ревни́тель, ѡ́дѡдѣ́ грѣхѡ́и ѡ́тѣ́ца на чѡ́да до че́твѣ́ртѡгѡ и́ че́твѣ́ртѡгѡ ро́да ненави́дѡщѡмъ мене́,
- 6 и́ тво́раи мѡ́тъ вѣ́ ты́лащѡхъ лю́бѡщѡмъ ма́ и́ храни́щѡмъ пове́щѡиѡ моѡ́.
- 7 Не во́звѣши ѡ́ мене́ гл҃а б҃га тво́егѡ вѣ́де: не ѡ́чи́титъ бо гд҃ь прѣ́мѡущаго ѡ́ма љ҃гѡ вѣ́де.
- 8 По́мни де́нь ѡ́бѣщѡ́тнѡй, љ҃же свѡ́тѣти љ҃гѡ:
- 9 шѣ́ить дни́ дѣ́лаи и́ со́твориши (вѣ́ ни́хъ) вѣ́ дѣ́ла твоѡ́а:
- 10 вѣ́ де́нь же се́дмѡй, ѡ́бѣщѡ́та гд҃ь б҃гѣ́ твоѡ́мѣ́: да не со́твориши вѣ́кагѡ дѣ́ла вѣ́ ѡ́нь ты́ и́ сы́нъ твоѡ́й и́ дѡ́щеръ твоѡ́а, и́ ра́бъ твоѡ́й и́ раба́ твоѡ́а, и́ во́лъ твоѡ́й и́ ѡ́сла твоѡ́е и́ вѣ́ка́тѡи ѡ́ко́тъ твоѡ́й, и́ прише́лец ѡ́бѡтѡла́и ѡ́г тебѣ́:
- 11 занѣ́ вѣ́ шѣ́итѡи днѣ́хъ со́твори гд҃ь не́бо и́ зѣ́млю, мо́ре и́ вѣ́а љ҃же вѣ́ ни́хъ, и́ почи́ вѣ́ де́нь се́дмѡй: се́гѡ ра́днѡи бл҃гѡ́и гд҃ь де́нь се́дмѡй и́ ѡ́тѣ́и љ҃гѡ.
- 12 Чтѣ́и ѡ́тца́ тво́егѡ и́ ма́теръ твоѡ́у, да бл҃го́ ти вѣ́детъ и́ да до́лголѣ́тѡнъ вѣ́дѣши на землѣ́и бл҃зѣ́, ѡ́же гд҃ь б҃гъ твоѡ́й дѡ́етъ тебѣ́.
- 13 Не ѡ́убѡ́и.
- 14 Не прѡ́любы́ со́твори.
- 15 Не ѡ́у́кради.
- 16 Не по́глядѡ́и тебѣ́ на дрѡ́га ѡ́вогѡи ѡ́бѡдѣ́телѣ́тѡа ло́жна.
- 17 Не по́желѡ́и же́ны ѡ́скрѡ́ннагѡи тво́егѡи, не по́желѡ́и до́мѣ́ бли́жнагѡи тво́егѡи, ни се́ла љ҃гѡи, ни раба́ љ҃гѡи, ни раба́и љ҃гѡи, ни во́ла љ҃гѡи, ни ѡ́сла љ҃гѡи, ни вѣ́кагѡи ѡ́ко́та љ҃гѡи, ни вѣ́сѡгѡи, љ҃нка ѡ́тъ бли́жнагѡи тво́егѡи.
- 18 И́и вѣ́и лю́дѡе зра́хѣ́ гла́зъ и́ вѣ́щѡи, и́ гла́зъ трѣ́бнѡй и́ го́рѣ́ дѡ́мѡщѡ́ща: и́ ѡ́убѡ́бѡща вѣ́и лю́дѡе стѡ́ша и́здѡ́лѣ́че,
- 19 и́и реко́ша мѡв҃сею́: глаго́ли ты́и сѡ́ на́ми, и́ да не глѣ́тъ кз на́мъ б҃гъ, да не ко́гда ѡ́умремъ.
- 20 Рече́ же ѡ́мъ мѡв҃сею́: дерзѡ́ите ѡ́кѡ́шѡиѡа бо ра́днѡи прѡ́идѣ́ б҃гъ кз ва́мъ, ѡ́акѡ да вѣ́детъ стѡ́ра́хъ љ҃гѡи вѣ́ ва́съ, да не со́грѣ́шѡ́ете.
- 21 Ѳ́то́ахѣ́ же вѣ́и лю́дѡе и́здѡ́лѣ́че: мѡв҃сею́ же вѣ́идѣ́ бо мра́къ, и́дѣ́же бл҃ше б҃гъ.

20, 1-21. И изрек Бог (к Моисею) все слова сии, говоря: Я Господь, Бог твой Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину

отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня. И творящий милость до тысяча родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно. Помни день субботный, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай (в них) всякие дела твои. А день седьмый – суббота Господу, Богу твоему: не давай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни (вол твой, ни осел твой, ни всякий) скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих.

Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них; а в день седьмый почил. Посему благословил Господь день субботный и освятил его. Почитай отца твоего и мать твою, (чтобы тебе было хорошо и) чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе. Не ибивай. Не прелюбодействуй. Не кради. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, (ни поля его,) ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, (ни всякого скота его), ничего что у ближнего твоего. Весь народ видел громы а пламя, и звук трубный, и гору дымящуюся; и увидев то, (весь) народ отступил, и стал вдали. И сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать; но чтобы неговорил с нами Бог, дабы нам не умереть. И сказал Моисей народу: не бойтесь; Бог (к нам) пришел, чтобы испытать вас и чтобы страх Его был пред лицом вашим, дабы вы не грешили. И стоял (весь) народ вдали; и Моисей вступил во мрак, где Бог.

- 201 וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאַמֵּר ׀
 2 אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַט מִבֵּית עַבְדִּים
 3 לֹא יִהְיֶה־לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פְּנֵי
 4 לֹא תַעֲשֶׂה־לְךָ פֶסֶל וְכָל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת לְאָרֶץ
 5 לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַדָּשׁ פֶּקֶד עֹון אָבֵת עַל־בָּנָיִם עַל־שְׁלֹשִׁים
 6 וְעַל־רִבְעִים לְשָׁנָיִם
 7 וְעָשָׂה חֶסֶד לְאַלְפִים לְאַהֲבֵי וּלְשֹׂמְרֵי מִצְוֹתַי ׀
 8 לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנְקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לְשׁוֹא ׀
 9 זְכוֹר אֲתִיוִם הַשְּׁבֹת לְקַדְּשׁוֹ
 9 שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלֹאכֶתֶךָ
 10 וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא־תַעֲשֶׂה כָּל־מְלֹאכֶה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וְאַמְתֶּךָ וּבַהֲמֹתֶךָ
 11 וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ
 12 כִּי שֵׁשַׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־הַנְּהָרִים וַיְנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
 13 עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֲתִיוִם הַשְּׁבֹת וַיְקַדְּשֶׁהוּ ׀
 14 כְּבֹד אֶת־אֲבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ לְמַעַן יָרְכּוּךָ וְיֵלֶךְ עִלְיָיִךָ וְיֵלֶךְ עִלְיָיִךָ אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ ׀
 15 לֹא תִרְצַח ׀
 16 לֹא תִנְאֹף ׀
 17 לֹא תִגְנוֹב ׀
 18 לֹא־תַעֲנֹב בְּרַעְיָךְ עַד שֹׁקֶר ׀
 19 לֹא תִחַמַּד בֵּית רַעַךְ לֹא־תַחַמַּד אִשֶׁת רַעַךְ וְעַבְדוֹ וְשׂוֹרֹ וְתַמְרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרַעַךְ ׀
 20 וְכָל־הָעָם רֵאִים אֶת־הַקְּהִלָּת וְאֶת־הַלְּפִידִים וְאֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת־הַתָּהֳרַת עֹשֵׁן וַיִּרְא הָעָם וַיִּגְעֻ וַיַּעֲמֵרוּ
 21 מִרְחֹק
 22 וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה הֲרַב־אַתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמַעָה וְאַל־יִדְבַּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים כִּי־נִמְוָת
 23 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם אֶל־תִּירְאוּ כִּי לְבַעֲבֹד נִסוּת אֶתְכֶם כִּי הָאֱלֹהִים וּבַעֲבֹד תִּהְיֶה וְיֵאָתֹר
 24 עַל־פְּנֵיכֶם לְבַלְתִּי תַחֲסֹאוּ
 25 וַיַּעֲמֹד הָעָם מִרְחֹק וּמֹשֶׁה נָגַשׁ אֶל־הָעַרְפֶּל אֲשֶׁר־שָׁם הָאֱלֹהִים ׀

20, 1-21. Boh povedal všetky tieto slová, hovoriac: „Ja som PÁN, tvoj Boh, ktorý ťa vyvedol z egyptskej krajiny, z domu otroctva. Nebudeš mať iných bohov okrem mňa. Neurobíš si modlu ani nijakú podobu toho, čo je hore na nebi, ani čo je dole na zemi, ani čo je vo vodách pod zemou. Nebudeš sa im klaňať, ani nepristaneš slúžiť im, lebo ja, PÁN, tvoj Boh, som Boh žiarlivý, ktorý postihujem vinu otcov na synoch do tretieho a štvrtého pokolenia pri tých, čo ma nenávidia, no preukazujem milosrdenstvo tisícom (pokolení) pri tých, čo ma milujú a zachovávajú moje prikázania. Nevezmeš meno PÁNA, svojho Boha nadarmo, lebo PÁN neospravedlní toho, čo vzal jeho meno nadarmo. Pamätaj na sobotný deň, aby si ho zasvätil. Šesť dní budeš slúžiť a konať všetku svoju prácu, no siedmy deň je sobota PÁNA, tvojho Boha: nebudeš konať žiadnu prácu (ani) ty, ani tvoj syn a tvoja dcéra, (ani) tvoj otrok a tvoja otrokyňa, ani tvoj dobytok, ani tvoj prisťahovalec, ktorý je v tvojich bránach.

Veď šesť dní PÁN utváral nebo a zem, more a všetko, čo je v nich, no na siedmy deň odpočíval. Preto PÁN sobotný deň požehnal a posvätil ho. Cti svojho otca a svoju matku, aby sa predĺžili tvoje dni na zemi, ktoré ti PÁN, tvoj Boh, dáva. Nezabiješ. Nescudzoložíš. Nepokradneš. Nevyslovíš lživé svedectvo proti svojmu blížnemu. Nebudeš žiadostivo túžiť po dome svojho blížneho. Nebudeš žiadostivo túžiť po žene svojho blížneho, ani po jeho otrokovi, ani po jeho otrokyni, ani po jeho volovi, ani po jeho oslovi, ani po ničom, čo má tvoj blížny.“ Všetok ľud sledoval hromy, blesky, zvuk poľnice a dymiaci vrch. Keď (to) ľud videl, chvel sa a stál obďaleč. Povedali Mojžišovi: „Hovor s nami ty a budeme počúvať. Nech nehovorí s nami Boh, aby sme nepomreli.“ No Mojžiš povedal ľudu: „Nebojte sa, lebo Boh prišiel preto, aby vás vyskúšal a aby ste mali bázeň pred ním, aby ste nehrešili.“ Ľud stál obďaleč a Mojžiš vstúpil do temnoty, kde bol Boh.

20, 1-21. Všetchna ona slova řekl Bůh, říká: „Já, Hospodin, jsem tvůj Bůh, jenž tě vyvedl ze země Micrajim z domova otroků, neměj jiná božstva před mou tvář! Nedělej si sochy, obrazy čehokoli, co je na nebesích shora a co je na zemi dole a ve vodě pod zemí! Neklaň se jim a nesluž jim, protože já, Hospodin, tvůj Bůh, jsem Bůh žárlivý, vyhledávající provinění otců u jejich synu do třetího, čtvrtého pokolení svých soků, a čině milosrdenství tisíce pokolení těch, kdo mne milují a zachovávají mé příkazy! Jméno svého Boha Hospodina nezneužívej, jelikož toho, kde zneužije jeho jméno, Hospodin nezproští viny! Pamatuj dne odpočinku, aby jej posvěcoval! Šest dní pracuj a konej všechnu svou práci. Sedmý je však den odpočinku Hospodina, tvého Boha, a tak nekonej žádnou práci ty, tvůj syn, tvá dcera ani tvá služka, tvůj dobytek a přistěhovalec ve tvých branách.

Protože šest dní dělal Hospodin nebesa, zemi, moře a všechno v nich, a sedmého dne odpočinul, požehnal Hospodin dni odpočinku a posvětil ho. Cti svého otce a svou matku, aby se na té půdě, kterou ti dáva tvůj Bůh Hospodin, prodloužily tvé dny! Nevraždi! Nesmilni! Nevypovídej na svého druhu jako křivý svědek! A nepravni po domu svého druhu, po ženě svého druhu, jeho služce, jeho otroku, volu a oslu a čemkoli, co je tvého druhu!“ Všechn ten lid viděl ty zvuky a po-

chodně a zvuk šofaru a dýmající horu, a vida to ten lid, ustoupili a zastavili se až vzpovzdáli. Řekli Mošemu: „Mluv s námi ty a uposlechneme, a Bůh ať s námi nemluví, abychom nezemřeli!“ Moše řekl lidu: „Nebojte se, Bůh přišel, aby vás zkoušel a jeho bázeň byla na vašich tvářích a vy jste nehřešili.“ Takže lid zůstal vzpovzdáli a Moše přistoupil k neproniknutelné mlze, kde je Bůh. Hospodin řekl Mošemu: „Řekni synům Jisraele toto: Viděli jste, že jsem k vám mluvil z nebes. Proto nedělejte žádné štríbrné božstvo, ani zlaté nedělejte se mnou! Co mi udělej, je oltář ze země, a na něm mi obětuj své celooběti a dobrovolné oběti, svůj brav a svůj skot, a já pak na každém tom místě, kde nechám vzpomenout své jméno, k tobě přijdu a požehnám ti!

Mojžišovský a orientálny zákon: Od začiatku tohto storočia prebieha pomerne nástojčivé a prísne porovnávanie hebrejskej a orientálnej legislatívy, ktoré sa začalo novými objavmi antických dokumentov. Celkove je známych sedem legislatívnych korpusov z antického Stredného východu a v chronologickom poriadku to sú:

1. **Kódex z Ur-Nammu** (okolo 2050 pred Chr.). Pomenovaný je podľa energického sumerského vládcu, zakladateľa III. dynastie v Ure. Známy je predovšetkým prológ k zákonom, ktorý ma teologicko-historický charakter. Text bol dešifrovaný v roku 1953.
2. **Bilalamov kódex** (okolo 1850 pred Chr.). Bilalama bol amorejský kráľ. Kódex obsahuje 60 článkov, predchádza im krátky prológ. Tabuľky boli objavené v Tell Abbu Harmal a zachované sú v Bagdadskom múzeu.
3. **Lipit-Ištarov kódex** (okolo 1850 pred Chr.). Obsahuje prológ, 37 článkov a epilóg. Pomenovaný je podľa vtedajšieho kráľa amorejskej dynastie Isin.
4. **Chammurapiho kódex** (okolo 1728 – 1686 pred Chr.) – podľa datovania Williama Albrighta). Tento dokument napísaný klinovým písmom bol objavený a dešifrovaný v r. 1901 – 1903. Chammurapiho kódex je zbierka 282 kazuistických zákonov, ktoré tvoria ucelený zákonník, napísaný je v akkadčine na 2,25 m vysokom dioritovom kamennom stĺpe. Stal sa klasickým textom babylonského a asýrskeho zákonodarstva. Predpisy pojednávajú o vlastníctve, rodine, sociálnom živote. V minulosti bol jedným z autoritatívnych textov, dnes jeho prestíž upadla v konkurencii s inými textami, ale aj tak zostáva najzachovalejším a kompetentným kódexom mezopotámskej oblasti.
5. **Médio-sýrsky kódex**. Pozostáva asi zo stovky článkov, ktoré hoci sú z čias Tiglat-pilesara (1112 – 1074 pred Chr.), ich použitie bolo aktuálne už o tri storočia skôr.
6. **Chetitský kódex** (100 – 1225 pred Chr.). Obsahuje asi 200 článkov, objavených na dvoch hlinených tabuľkách v r. 1906 – 1907 a 1911 – 1912 v Boghazköy v Turecku, kde bolo hlavné chetitské mesto Hattušaš.
7. **Neo-babylonský kódex** (880 – 550 pred Chr.). Je to iba 9 článkov na jednej klinopisnej tabuľke, dnes uloženej v londýnskom British Museum.¹

¹ JANČOVIČ, J., „Nech je svetlo!“ – Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu. Bratislava 2002, s. 131.

20, 1-21. Dekalóg: V dnešnom znení kniha Dekalóg nezapadá do rámca, do ktorého je začlenená (19, 24-25 a 20, 18-21). Dekalóg sa nám zachoval v dvojakom znení: tu v elohistickej recenzii a v 5Mjž 5, 6-21 v znení deuteronomistickom, trochu rozdielnom. Prvotná formula, ktorá môže pochádzať z Mojžišových čias, zaiste pozostávala z radu desiatich krátkych formúl (5., 6., 7. a 8. prikázanie), rytmických, ľahkých na zapamätanie. Desatoro sa potom prenášalo ústne v skupinách, ktoré mali skúsenosť zo Sinaja a ktoré vedeli, že obsahuje „slová“, ktoré tam Boh vyslovil. Bolo teda aj s rozvedením vložené do správy o teofánii. Elohistická tradícia potom pokračuje v 2Mjž 24, 3 za Kódexom zmluvy. Dekalóg má na zreteli celý náboženský a mravný život. Navrhnuté boli dve delenia príkazov: a/ vv. 2-3; 4-6; 7; 8-11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; b/ 3-6; 7; 8-11; 12; 13; 14; 15; 16; 17.; 17b. Prvé, ktoré pochádza od gréckych Otcov, sa uchovalo v pravoslávnych² a reformovaných cirkvách. Cirkev katolícka a luteránska prijali druhé, ktoré zaviedol blaž. Augustín podľa 5Mjž. Desatoro je srdcom Mojžišovho Zákona a uchováva si platnosť v Novom zákone: Christos pripomína jeho príkazy, ku ktorým sa ako pečať dokonalosti pripájajú evanjeliové rady (Mk 10, 7-21). Pavlova polemika proti Zákonom (Rim a Gal) sa netýka podstatných povinností voči Bohu a voči blížnemu.³

V Dekalógu sa stretávame s formuláciami príkazov a zákazov, ktoré v staroorientálnom právnom systéme neboli bežné. V starom Prednom Oriente (iba s výnimkou chetitskej oblasti) sa stretávame s právnymi kauzistickými normami, t. j. vychádzajúcimi z jednotlivých konkrétnych prípadov. Protikladom toho sú prikázania Dekalógu, ktoré sú formulované apodikticky, t. j. všeobecne ako bezpodmienečne platné smernice. Zatiaľ čo v dennom živote vychádzal Izrael tiež z kauzistického, staroorientálneho práva (2Mjž 21-23), v bohoslužobnom živote platilo apodiktické právo, pretože vyjadrovalo bezvýhradnosť Hospodinovho nároku na ľud, ktorý si on oddelil. Apodiktické príkazy „sa používali pravidelne pri aktoch obnovenia zmluvy a práve v takých situáciách chceli a mali byť chápané ako ustálený výraz rovnakej Božej vôle“ (Alt).

Označenie Desatoro či Dekalógu bolo v tejto časti dané pod vplyvom (2Mjž 34, 28 a 5Mjž 4, 13), kde sa hovorí o desiatich prikázaniach (doslovne slovách – hebrejsky *debarim*) na dvoch doskách.

Vznik Desatoro sa nedá spoľahlivo určiť. V staroveku aj v stredoveku sa nepochybovalo o tom, že jeho autorom je Mojžiš a že Desatoro bolo smernicou izraelského života od jeho počiatku. Kritické bádania v minulom storočí tento názor značne poopravili. Mnohí bádatelia, očarení archeologickými nálezmi starých kultúr v okolí Palestíny a hlbším spoznávaním života kočovných kmeňov dospeli k záveru, že Desatoro vzniklo asi oveľa neskôr,⁴ pravdepodobne v období kráľov

² Ortodoxných. Podobné usporiadanie nachádzame u Filona Alexandrijského a Jozefa Flávia.

³ *Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava 2004, s. 106-107; Študijná Biblia. Banská Bystrica 2015, s. 124; *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava 1996, s. 157; *Písmo Sväté Starého Zákona*. Trnava 1955, s. 92.

⁴ Otázky času, vzniku a biblickej chronológie tých či oných udalostí v biblických dejinách sú sekundárne, ak nie terciárne. Na to sme už poukazovali mnohokrát. Biblická archeológia je v biblistike iba pomocnou vedou, preto ju netreba radiť na prvé miesto. Prvoradý je duchovný a vieroučný odkaz, nie to, či ho zostavovatelia Biblie v 5. stor. pred Chr. správne zaradili z hľadiska

pod vplyvom prorokov ako plod úsilia duchovného náboženského života Izraela. Je vraj nemysliteľné, aby niečo také vyspelé mohlo vzniknúť v primitívnom spoločenstve, akým nepochybne na svojom začiatku Izrael bol. Nové nálezy a aktuálny výskum odkrývajú nové pohľady na izraelské spoločenstvo a tým aj na vznik Desatora. Novodobé poznatky hovoria o tom, že počiatky Izraela netreba hľadať v primitívnych pomeroch starého severoemitského polydémonizmu,⁵ ako sa o tom niekedy predtým učilo. Ďalší rozvoj Izraela a jeho odpor voči kanaánskemu prírodnému náboženstvu po usadení sa v krajine by zostalo nepochopiteľné bez veľkého počiatočného duchovného impulzu (Stamm). Jadrom izraelského sakrálneho zväzku boli kmene, ktoré mali isté duchovné kvality. Ich Boh nebol viazaný na konkrétne miesto, ale bol v stálom a úzkom vzťahu k spoločenstvu svojich vyznáčov a k ich osudu v akejkolvek situácii a na akomkoľvek mieste (v. Rad). Vytvorenie sakrálneho zväzku sa zakladalo na spoločnej zmluve s Bohom – Hospodinom. Táto zmluva bola od počiatku dôležitá a bola vlastne stredobodom celého života izraelského spoločenstva.⁶

Popri vyvedení z Egypta a prevedení cez Červené more bolo druhým základným náboženským zážitkom Izraela Božie zjavenie na Sinaji. V 20, 1-17 nachádzame 10 prikázaní, ktoré tvoria základ etického normovania Izraela i kresťanstva. State 2Mjž 20, 22-23, 33 nazývame Knihou zmluvy. Medzi Dekalógom a Knihou zmluvy na jednej strane a medzi staroorientálnymi zákonmi na druhej strane nachádzame často zhodu alebo podobnosť (napr. s Chamurapiho zákonníkom). Rozdiel je však v tom, že v prípade Izraela je zákonodarcom sám Hospodin (nie kráľ ako v starom Oriente) a že prikázania pre Izrael sú apodiktické, a nie kauzálne. Ďalšou zvláštnosťou zákonov spod Sinaja je to, že sa nerozdeľujú mravné a kultové predpisy, kým v zákonníkoch Starého Orientu sa prísne rozlišovalo medzi kultovými a mravnými predpismi.⁷

20, 2-17. Zaujímavý je text Desatora (2Mjž 20, 2-17) v jazyku práva, ktorý podáva Jiří Kašný⁸:

1. Každý Izraelita má právo nebyť podriadený žiadnemu inému bohu s výnimkou Hospodina.
2. Právo nebyť nútený zneužívať meno Hospodinovo.

chronologickej postupnosti. Existujú diela novodobých biblických archeológov, ktoré celý SZ spochybňujú. Po prečítaní takýchto „vedeckých“ diel má čitateľ chuť prestať čítať Bibliu, čo je základná chyba, ktorej sa nesmieme dopustiť. Autori takýchto diel sa vo svojom osobnom živote často hlásia k ateizmu, sú to necirkevní ľudia. História sa opakuje. Pozor, už v bývalom ZSSR sme mali možnosť poznať tzv. „Biblické sekcie“, ktoré financovali „vedeckých odborníkov“, ktorí písali „biblicko-kritické“ štúdie s cieľom nachádzať v Biblii protikladné, nepravdivé a zavádzajúce miesta, ktoré si „akože protirečili“. To bol argument, že Cirkev podporuje tmárstvo, nevzdelanosť a poverčivosť, čo, samozrejme, nebola pravda. Pozor na novodobých Judášov Iškariotských, ktorí zrádzajú a vedu nadradujú viere. Myslím, že viera môže byť v rovnováhe s biblickou vedou a berieme ju na vedomie. Pozn. a.

⁵ Netreba zabúdať na to, že prikázanie „oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu“ nachádzame uzákonené v Chamurapiho zákonníku, t. j. 500 rokov pred Mojžišom. Nachádzame ho aj v SZ ako vhodný a praktický zákon, ktorý vychovával. Pozn. a.

⁶ *Výklady ke Starému zákonu I. Zákon*. Praha 1991, s. 265-266.

⁷ BĀNDY, J. *Úvod do exegézy Starej zmluvy*. Bratislava 2002, s. 41.

⁸ KAŠNÝ, J. *Právo v hebrejské Biblii*. Vyšehrad 2017, s. 29-30.

3. Blížny má právo na deň odpočinku.
4. Starnúy rodičia majú právo na rešpekt a starostlivosť svojho dospelého syna.
5. Blížny má právo na nedotknuteľnosť a ochranu svojho života.
6. Blížny má právo na nedotknuteľnosť svojho manželstva a garanciu legitimacy svojho potomstva.
7. Blížny má právo na ochranu súkromného majetku.
8. Blížny má právo na pravdivé svedectvo iných pred sudom.
9. Blížny má právo na ochranu svojej manželky.
10. Blížny má právo na ochranu svojho majetku.

Duch Starého Orientu sa prejavuje v jednej z najdôležitejších pasáží v desiatich prikázaniach a ostatných pravidlách pre Izraelitov. Desatoro je niečo ako štátna zmluva, ako ústava zväzku medzi Izraelom a jeho Bohom. Nie div, že má presne takú podobu, akú mávali vazalské zmluvy uzatvárané v Starom Oriente medzi panovníkom a dosadeným vazalským kráľom, ktorý mal vládnuť podrobenému ľudu. Vazalské zmluvy sa začínali vymenovaním mien, titulov a zásluh „veľkokráľa“. „*Ja som Pán, tvoj Boh, ktorý ťa vyviedol z egyptskej krajiny, z domu otroctva*“ (2Mjž 20,2). Ak sa teda vyskytuje meno („Pán“ alebo „Hospodin“ sú len preklady slova Jahve, vlastného mena Boha, ktoré sa nesmeli vysloviť), titul („Boh“) i rozhodujúca zásluha („ktorý ťa vyviedol z Egypta“) „veľkráľa“ s tým rozdielom, že ľud Izraela uzatvára zmluvu s nebeským „veľkráľom“, s Bohom. Vazali mali zakázané udržiavať styky s cudzími panovníkmi. V Desatore sa dokumentuje príkaz „*Nebudeš mať iných bohov okrem mňa!*“ (20, 3). Vo vazalských zmluvách sa však opakujú príkazy „budeš“, „nebudeš“. Rozhodne sa teda nevyskytujú iba v biblickom Desatore, ako sa domnievali niektorí vedci. „*Nebudeš túžiť*“... po území krajiny Chatti,“ uvádza sa napr. v istej vazalskej zmluve. Znenie v Biblii je podobné: „*Nepožiadaj dom svojho blížneho...*“ (20, 17). Vo výpočte zhôd by sme mohli pokračovať – od úschovy tabúl s prikázaniami v arche zmluvy (aj odpisy vazalských zmlúv uschovávali vo svätyniach) až po spečatenie zmluvy (v našom prípade Desatora) príslubom požehnanie či kliatby: „*Hľa, dnes vám predkladám požehnanie a kliatbu: požehnanie, ak budete poslúchať príkazy Pána, svojho Boha, ktoré vám dnes ukladám; kliatbu, keď nebudete poslúchať príkazy Pána, svojho Boha...*“ (5Mjž 11, 26-28).

Známy katolícky učenec a archeológ Roland de Vaux vo viacerých chetitských vazalských zmluvách objavil dokonca ustanovenie s príkazom, aby vazalskú zmluvu opakovane čítali vazalskému kráľovi a podrobenému ľudu. Analógiu nájdeme v Biblii: „*Každý siedmy rok... budeš čítať slová tohto zákona pred celým Izraelom a oni budú počúvať... aby... zachovávali všetky slová tohto zákona.*“ (5Mjž 31, 10).

Spomínané zhody sa však týkajú len formálnej stránky Desatora. No ako je to s jeho duchovným obsahom? Ani tu nám nechýbajú paralely. Pri vyhánaní „démonov“ v Asýrii sa napríklad kňaz mal spýtať postihnutého: „*Neurazil (postihnutý) niektorého z bohov? Neznevážil niektorú z bohýň?... Neznevážil otca alebo matku? Nepodcenil staršiu sestru?... Nepovedal namiesto *nie je* – *je* (a opačne)?...*“

Neklamal pri vážení tovaru?... Nevnikol do domu blížneho? Nepriblížil sa neprimerane k jeho manželke? Neprelial krv blížneho?..."

Tu sú dva príklady zo starého Egypta. Text s názvom Učenie Amenemopa znie takto: „Neodstraňuj hraničné kamene z medzi, neposúvaj hranice medzi pozemkami, nedychti po lakti pôdy a neváľaj hranice vdovy. Nepachti sa po majetku chudáka, nelačnej za jeho chlebom. Neklam na váhe, nefalšuj závažia, nezmeňuj miery obilia. Nepriveď pred súdom nikoho do nešťastia a neohýbaj spravodlivosť. Nevysmievaj sa slepcovi, nepohrdaj trpaslíkom, neškod' chromému.“

Najlepším príkladom, ktorý v súčasnosti uvádzajú mnohí biblickí učitelia, je však tzv. „negatívna spoveď“ v úvode do 125. kapitoly egyptskej Knihy mŕtvych.⁹ Podľa staroegyptskej tradície sa mali zomrelí takto zodpovedať pred 42 „sudcami“ v „súdnej sále“:

Nespôsobil som chorobu. Nespôsobil som plač. Nezabil som. Neprikázal som zabiť. Neprivodil som inému žiaľ. Neznesvätil som jedlo v chráme. Nezhanobil som obetný chlieb bohov. Neukradol som obetný chlieb mŕtvemu. Nemal som (nedovolený) pohlavný styk. Nedopustil som sa smilstva.

Dnes už neobstoí ani dichotómia „vznešenej viery v jediného Boha“ na jednej strane a „bizarného chaosu božstiev“ na druhej strane. Aj v náboženstve izraelského ľudu sa to aspoň v jeho počiatkoch „hemžilo“ božstvami. Na druhej strane sa aj v náboženských predstavách iných národov žijúcich v susedstve „Svätej zeme“ vyskytujú kráľovsky vznešené postavy bohov.

Zároveň musíme konštatovať, že ani inde nevládol neviazaný spôsob života. Ľudia poznali zodpovednosť, mravnosť, zákon, poriadok, etiku a morálku aj za hranicami Izraela. Aj inde sa tieto hodnoty premietli do noriem ľudského správania, obsahovo i formálne porovnateľných s posvätnými zákonmi Izraela. Biblia má opäť pravdu – v textoch zákonov, ktorých jadrom je Desatoro, nám poskytujú pravdivý obraz o kultúre a vývoji morálky v Starom Oriente, ktorý dokladujú aj iné zdroje. Skutočnosť, že tento obraz popiera jedinečné postavenie biblických zákonov, aké mali v minulosti, môže pôsobiť znepokojujúco. S tým sa nedá nič robiť. Na druhej strane dnes vďaka mimobiblickým prameňom máme nespochybniteľný dôkaz o pravdivosti biblických textov, ktoré vypovedajú o vzťahu Izraela k jeho kultúrnemu a historickému prostrediu a o jeho najvyšších mravných zásadách.¹⁰

Dve odlišné formy Dekalógu nachádzame v 2Mjž 20, 1-17 a 5Mjž 5, 6-21.¹¹ Predstavujú sa tu najzákladnejšie normy starovekého izraelského eticko-právne-

⁹ Jančovič (cit. dielo) o pôvode Dekalógu hovorí: „Desatoro Božích prikázání v podstate odráža prirodzený Boží zákon, ktorý Boh vtlačil do ľudského srdca. Netreba sa preto diviť, ak sa niektoré jeho prikázania vyskytujú aj v iných zbierkach zákonov, napr. v egyptskej *Knihe mŕtvych*, podľa ktorej zosnulý pred súdom boha Osirisa hovorí tieto vyznania: *Neprekliňal som žiadneho boha. Nerobil som násilie chudobnému. Nerobil som to, čo bohovia nenávidia. Neohováral som sluhu u jeho pána. Nezabil som. Nedal som prikaz zabiť...* Aj babylonský rituál predpisuje, že osoba na súde pred prísahou musí byť najskôr vypočutá z týchto otázok: *Urážal nejakého boha? Pohŕdal nejakou bohyňou? Je jeho hriech proti jeho bohu? Proti jeho bohyni jeho zločin? Jestvujú nepríjemnosti s jeho predkami? Nevraživosť proti jeho staršiemu bratovi? Opovrhol otcom a matkou?*“

¹⁰ KELLER, W. *A Biblia má predsa pravdu. Historická pravda podložená vedeckými dôkazmi*. Bratislava 2018, s. 117-119.

¹¹ J. Bándy hovorí tiež o Sichémskom dodekalógu (5Mjž 27, 15-26), či poukazuje na zákazy – mót júmat (2Mjž 21, 12.15-17), ktoré sú nejakými ozvenami SZ Dekalógu.

ho systému. Prikázania sú kladené apodiktickou formou. Všetky okrem dvoch sú formulované negatívne a používajú jazykové vyjadrenie znamenajúce absolútny zákaz. Ostatné izraelské právne zbierky obsahujú znaky socio-historického prostredia, v ktorom vznikali. Napr. Zákonník zmluvy vychádza z poľnohospodárskeho prostredia, Deuteronomistický zákonník naopak vychádza z prostredia rozvoja miest a vzniku komplexnejších finančných a sociálnych inštitúcií. Desatoro je obcejšie, preto tento biblický súbor nevieme prakticky presne datovať. Často sa tvrdí, že Desatoro je najstarší izraelský zákon. To môže byť pravda iba vtedy, keby sme zobrali do úvahy jeho najranejšiu podobu. V dnešnej formulácii však Desatoro prikázani ukazujú jasný vývoj, v ktorom pôvodné stručné a rezolútne príkazy boli rozširované a vysvetľované doplňujúcimi frázami. Zvlášť evidentné je to na prikázani týkajúceho sa šabatu (šbt), ktorý je v teológii stvorenia (2Mjž 20, 8), ale v Deuteronomíu už vychádza z faktu exodu (5Mjž 5, 12).

Presný význam jednotlivých prikázani nie je v preklade vždy jasný. Zákaz vytvárania obrazov sa týka zobrazovaní používaných pri modloslužbách, ale nie umenia ako takého. Prikaz proti „zneužívaniu“ božieho mena sa pravdepodobne týka užívania tohto mena v magických rituáloch a nie toho, čomu sa hovorí profanácia. Prikázanie, ktoré sa zvyčajne prekladá ako „nezabiješ“, zrejme pôvodne zodpovedalo nezákonnému preliatiu krvi. Pre Izrael, ktorý sa nachádza pod Božou zmluvou, je určitý druh správania považovaný za neprijateľný. Napriek tomu je ponechané na Izraelitoch samých, aby žili tak, ako najlepšie vedia.¹²

Rozšírené morálne zákony a ďalšie pokyny k svätému životu mali slúžiť Izraelitom, Božiemu svätému ľudu, ako norma ich správania (2Mjž 20-24 a 3Mjž 11-26). Izraeliti sa mali odlišovať od susediacich národov poslušnosťou a podriadenosťou týmto morálnym, občianskym a obradovým smerniciam. Týmto smerniciam, ktoré dostal, lepšie porozumieme, keď sa na nich pozeráme z pohľadu vtedajších kultúr Egypta a Kanaánu. Zakazovalo sa v nich manželstvo brata a sestry, ktoré bolo bežné v Egypte. Obmedzenia týkajúce sa materstva a rodenia detí ľudu pripomínali nie iba to, že človek je hriechne stvorenie, ale tiež boli v ostrom kontraste so sexuálnou perverzitou, prostitúciou a detskými obetami, ktoré sa uskutočňovali v kanaánskych náboženských rituáloch a obradoch. Smernice o nepoškvrnenom jedle a obmedzenia týkajúce sa zabíjania zvierat mali chrániť Izraelitov, aby neprijímali egyptské zvyky súvisiace s modloslužobnými rituálmi. Bolo dobré, aby Izraeliti, ktorí si ešte pamätali na otroctvo, boli vedení k tomu, aby nechávali chudobných zberať pri žatve spadnuté klasy na zemi. Mali sa starať o bezmocných, ctiť si starších a vo vzťahoch jednať spravodlivo. Čím viac sa dozvedáme o vtedajších náboženských zvykoch v Egypte a Kanaáne, tým pochopiteľnejšie sa nám javia mnohé obmedzenia, ktoré Izraeliti dostali.¹³

Zmluva prináša so sebou Zákon, ktorý musí ľud dodržiavať, aby bola zachovaná dohoda s Hospodinom. Základné údaje z Mojžišovej doby obsahujú druhá, tretia, štvrtá a piata kniha Mojžišova. Hospodin zjavuje Mojžišovi svoje meno:

¹² *Biblica. Biblický atlas. Putování sociálními a historickými realitami biblických zemí*, s. 156.

¹³ SCHULTZ, S. *Starý Zákon mluví*. Praha 1989, s. 57.

JHVH. Tento tzv. tetragrammaton znamená Ten, ktorý je. Naďalej bude pre Izrael monoteizmus tou prvou pravdou viery.

Medzi najdôležitejšie udalosti tohto obdobia patria: stretnutie sa s horiacom krom, vyvolenie Mojžiša za nového vodcu Izraela, zjavenie Božieho mena, prejav zaľúbenia a dôverného spojenia s ľudom a nový vzťah medzi Hospodinom a vyvoleným národom založený na zmluve uzavretej na hore Sinaj. V tomto kontexte dostáva Zákon hlboký význam. Ľud prijíma vyvolenie s vďačnosťou a je si vedomý toho, že naplnenie sľubov závisí od jeho vernosti. Zákon prichádza ako dar, preto tento pojem, ktorým židovská tradícia označuje Pentateuch, dostáva nielen charakter normy, ale tiež spásanosného Božieho zásahu. Zákon ukazuje ľudu jeho povinnosti, riadi jeho správanie, aby bol v súlade s Božou vôľou a pripravuje naplnenie zaslúbenia.¹⁴

Prof. J. Bándy,¹⁵ ktorý sa tejto problematike venoval hlbšie, konštatuje: „Spoločné pre jahvisticko-elohistickú i pre kňazskú tradíciu je to, že sa hovorí o Božom zjavení na Sinaji, prostredníctvom ktorého dostal Izrael základné normy pre život. Odlišnosti oboch tradícií sú taktiež zjavné. Jahvisticko-elohistická tradícia hovorí o normách pre profánny každodenný život (Dekalóg) a pre právnu oblasť (Kniha zmluvy). Dekalóg a Kniha zmluvy sú svedectvom o tom, že Hospodin si osobuje výsostné právo nad každou oblasťou ľudského života. Na druhej strane, kňazská tradícia hovorí o sakrálnych normách, ktoré umožňujú spoločenstvo s Bohom. Kňazská tradícia preto vidí ťažisko v tejto oblasti, lebo podľa nej je zjavenie Božej slávy rozhodujúcou udalosťou sinajského zjavenia. Mnohorozmerná sinajská tradícia má jeden spoločný základ: na Sinaji zjavil Hospodin svojmu ľudu zásady, ktoré mu určovali spôsob života a umožnili mu žiť ako Božiemu ľudu. Ide o zásady, ktoré sa týkajú ľudského spolužitia vo všeobecnosti (Dekalóg), ktoré sa týkajú právneho života (Kniha zmluvy) a ktoré sa týkajú kultu (P-texty). Spoločným menovateľom týchto tradícií je ich lokalizovanie na Sinaj a ich spájanie s osobou Mojžiša.

Prof. K. Nandrásky¹⁶ hovorí o dvoch dekalógoch v najstarších podaniach SZ. Je to tzv. jahvistický dekalóg v 2Mjž 34, 14-26 a dekalóg elohistický v 2Mjž 20, 17. Obecne sa jahvistický pokladá za starší, pretože väčší dôraz sa kladie na kult, kým elohistický zdôrazňuje mravné povinnosti človeka. Skutočnosť, že jahvistický dekalóg pozná sviatok žní – dožiniek (2Mjž 34, 21) nasvedčuje tomu, že pochádza z doby po usadení sa v Kanaáne. Elohistický dekalóg je všeobecnejší a má i menej historických záchytných bodov. Je isté, že dnešné znenie dekalógu má za sebou značný literárny vývoj. Dlhý čas mohol žiť v ústnom podaní a pravdepodobne i v menej rozvinutej forme ako je dnešná. Jednako sa jeho jadro pokladá za mojžišovské. Viacerých zaráča jeho záporná forma, keďže v ňom prevažujú zákazy nad príkazmi. Desatoro však nechce byť súhrnom mravných príkazov, ale skôr hraničným rámcom, v ktorom sa mal človek SZ pohybovať a mimo ktorého sa nemal dostať.

¹⁴ MONFORTE, J. Úvod do Písma Svatého. Brno 2015, s. 105-106.

¹⁵ BÁNDY, J. *Teológia Starej Zmluvy*. Bratislava 2003, s. 54-55.

¹⁶ NANDRASKY, K. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava 1976, s. 30.

20, 1. **Slová.** Technický výraz pre „zmluvné ustanovenia“ na starovekom Blízkom východe (napr. medzi Chetitmi (24, 3,8 a 34, 28). Základný kódex izraelského, Bohom daného zákona, sa nachádza vo vv. 2-17, inde sa nazýva „desať slov“ (34, 28; 5Mjž 4, 13 a 10, 4), čo je doslovný preklad z hebrejčiny. „Dekalóg“, výraz gréckeho pôvodu, sa často používa ako synonymum pre Desať Božích prikázaní a tiež doslovne pre „desať slov“.

Desatoro prikázaní obsahuje v krátkosti povinnosti k Bohu a blížnemu. Desať príkazov predstavuje základ a podmienky zmluvy, ktorú Pán uzavrel s Izraelom, a tak je aj podkladom pre dejinné poslanie vyvoleného národa. Lemanski¹⁷ hovorí o vrcholnom momente teofánie, keď národ dostáva Dekalóg a Boh sa k nemu bezprostredne prihovára.

Patristický komentár: Cézarius vidí naplnenie desiatich prikázaní v dvoch evanjeliových prikázaniach lásky k Bohu a blížnemu (Mt 22, 40). Veď prvé tri prikázania na prvej tabuli sa vzťahujú na lásku k Bohu, zatiaľ čo sedem prikázaní na druhej tabuli poukazuje na lásku k blížnemu. Prestúpiť Božie prikázania v jednom bode (Jak 2, 10) znamená prestúpiť prikázanie lásky (Cézarius Arleský, Sermones 100A, 12:CCL 103, 415).

Blaž. Augustín¹⁸ hovorí: „Pred prechodom cez Červené more sa mal národ vyvarovať modloslužby a po prechode si mal ctíť otca a matku, necudzoložiť, nezabíjať a žiť dobrým a čestným spôsobom“.

Rabínsky komentár¹⁹: Keď PÁN predložil na Sinaji Tóru, celý nesmierny vesmír zatíchol a zmlkol. Vtedy sa ozval Hlas a zaznelo: *Ja som PÁN, tvoj Boh* (20, 2) (ExRb 29, 9). Podľa Talmudu celý svet stíchol pri zjavení sa **Boha** Izraelu preto, lebo táto chvíľa bola rozhodujúca nielen pre Izrael, ale pre všetko stvorenie. Keby Izrael Tóru neprijal, nastal by koniec sveta (Šabbat 88a; Scherman a kol. 2004, 406). Slovo **Boh** – Elohim v tomto prípade znamená výlučný „sudca“. Podobne hovorí aj verš: „*Bohu nebudeš zlorečiť*“ (22, 27), ktorý Targum Onkelos prekladá ako *Sudcovi nebudeš zlorečiť*. V Tóre sú totiž prikázania, za zachovávanie ktorých bude človek odmenený, ale ak ich nezachová, nebude kvôli nim potrestaný (5Mjž 22, 6-7). Mohlo by sa zdať, že to isté platí aj o Desatore. Aby však bolo jasné,

¹⁷ LEMANSKI, J. *Nowy komentarz Biblijny. Stary Testament. Ksiega Wyjscia, T. II.* Czestochowa 2009, s. 433.

¹⁸ ИПОНСКИЙ, А. О вере и делах. CSEL41:56. In: Библейские комментарии и отцов Церкви и других авторов I – VIII веков, Ветхий Завет III. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Герменевтика 2010, s. 135.

¹⁹ Podľa rozprávania Rabbiho Jehošúu ben Léviho anjeli protestovali proti tomu, že taký vzácny poklad, akým je Tóra, si má vziať pozemšťan. Mojžiš pred anjelmi argumentoval: Je napísané „Ja som Hospodin, tvoj Boh, ktorý ťa vyviedol z egyptskej krajiny, z domu otroctva.“ Boli ste vy v Egypte? Vy ste slúžili faraónovi? Načo je vám potom Tóra? Potom Mojžiš pokračoval: Aj to je napísané „Nebudeš mať iných bohov okrem mňa!“ Či vy žijete medzi modloslužobníkmi? Taktiež je napísané: „Pamätaj na deň sviatočného odpočinku“. Potrebujete vy šabat, keď nikdy nepracujete? Taktiež je napísané: „Cti otca svojho i matku svoju...“ A či vy máte otca a matku? Taktiež je napísané: „Nezabiješ! Nescudzoložíš! Nepokradneš! Či je medzi vami závišť a vášeň? Keď to anjeli počuli, vzdali Bohu poctu a vebili ho“ (MOLNÁR, J. *A Talmud könyvei* Paginarum Kiadó, Budapest 1997, s. 99-100. In: BĀNDY, J. a kol. *Dekalóg na prahu 21. storočia*. Bratislava 2001, s. 8).

že tomu tak nie je, Tóra hovorí: „a Sudca **povedal**,“ pričom používa Božie meno Elohim, ktorý hovorí o sudcovi, ktorý trestá nezachovávanie Desatora (Mechilta; Raši in Herczeg 2003, 33). Mechilta i Raši sú tej mienky, že výraz hovoriac tu neslúži na uvedenie priamej reči, ale vyjadruje odozvu ľudu na Božie slová. Na pozitívne príkázania odpovedali „áno“ a na negatívne „nie“ (Mechilta; Raši in Herczeg 2003, 234).

5 Mjž 4, 36 a 5, 4 poukazuje na to, že Boh sám hovorí svoje slová národu. 2Mjž 20, 19 a 5Mjž 5, 5 hovoria, že prostredníkom medzi Bohom a národom je Mojžiš. Arcidiakon Štefan (Sk 7, 53) hovorí, že anjeli boli prostredníkmi medzi Bohom a ľuďmi. O tom sa zmiňuje apoštol Pavol v Hebr 2, 2 a v Gal 3, 19. Lopuchin²⁰ poukazuje na to, že Boh prostredníctvom anjelov zvestuje príkázania, alebo že Jahve zišiel na Sinaj v sprievode anjelov (5Mjž 33, 2), ktorí svedčili o tom, že im boli dané príkázania. Je to možné chápať aj tak, že Božie zjavenie, t. j. príkázania, nie iba Dekalóg boli hebrejskému národu dané prostredníctvom zvestovateľov – anjelov.

Vďaka zjaveniu na Sinaji a prijatím z neho vyplývajúcich povinností sa stal Izrael vyvoleným národom. Prijatím Tóry sa každý jednotlivý Izraelita zaraďuje do Božieho spoločenstva.²¹

Všetky tieto slová

Rabínsky komentár: Slovo všetky je zdanlivo nadbytočné, preto má aj hlbší zmysel. *Boh* vyslovil **všetky** príkázania naraz, čo by nijaký človek nedokázal.²² Ak je to tak, prečo potom Tóra ďalej hovorí: *Ja som* (20, 2) a *Nebudeš mať* (20, 3)? Lebo Boh sa k jednotlivým príkázaniam vrátil a každé jedno spresnil (Mechilta in Herczeg 2003, 234; Raši in Herczeg 2003, 234). Aj Mechilta učí, že Boh vyslovil všetky slová Desatora naraz, čo by znamenalo, že ľud ich počul **všetky** priamo od *Boha*. Učenci v Talmude a v Midraši však hovoria, že Izrael dostal skrze Mojžiša 613 príkázaní a tento počet je číselnou hodnotou slova Tóra. V skutočnosti je súčet len 611 (400+6+200+5), zvyšné dve príkázania²³ počuli priamo od Boha (Makkot 24a; ExRb 33,7; Scherman a kol. 2004, 407). Izraeliti počuli všetkých desať príkázaní naraz, práve preto im nemohli rozumieť. Boh potom začal opakovať **slovo za slovom**, aby ľud porozumel. Po druhom príkázaní už nezniesli intenzívnu svätosť priamej komunikácie s *Bohom* a prosili Mojžiša, aby ich zvyšok naučil on (5Mjž 5, 22-27). Takto počuli **všetkých** desať príkázaní od Boha, ale zároveň osem z nich ich naučil Mojžiš (Scherman a kol 2004, 407). Vyslovenie **všetkých** príkázaní Desatora naraz malo Izraelu symbolizovať, že Tóra nie je len zbierka oddelených príkázaní a nariadení, ale celá tvorí jediný, nedeliteľný celok. Tóra je jednotná, vynechať z nej čo i len jediné slovo by malo preto za následok bludné učenie (Gur Arie in Scherman a kol 2004, 407). Rambam uvádza, že ľud počul

²⁰ ЛОПУХИН, А. *Толковая Библия*. Т. 1. Перебург 1904 – 1907, s 336.

²¹ STEMBERGER, G. *Klasické židovství. Kultura a historie rabínske doby*. Vyšehrad 2011, s, 111.

²² Rašiho otázka sa dá chápať rôzne. Možno sa pýta, prečo Tóra vôbec uvádza jednotlivé príkázania, alebo prečo ich neuvádza v jednom verši (Tasafot Hašalem in Herczeg 2003, 233).

²³ Verše 20, 2-6 tvoria v dnešnom kresťanskom delení Desatora prvé príkázanie, ale v židovskej tradícii ide o dve samostatné príkázania.

od Boha len prvé dve prikázania. Počuli hlas a *zvuk slov* (5Mjž 4, 12), ale slovám nerozumel nikto okrem Mojžiša (More Nevuchim 2, 32). Aj preto sa dôvera ľudu v Mojžiša posilnila (Scherman a kol 2004, 407).

20, 2. **Ja som Hospodin, tvoj Boh, ktorý som ťa vyviedol.** Dekalóg odráža štruktúru súčasných kráľovských zmlúv (1Mjž 15, 7). Ich základom je 1/ preambula, v ktorej sa identifikuje veľký kráľ („ja som Hospodin, tvoj Boh“) a 2/historický prológ, v ktorom naznačí svoje predchádzajúce milostivé skutky k podrobenému kráľovi alebo národu („ktorý som ťa vyviedol“), potom Hospodin vydá 3/ zmluvné ustanovenia (5Mjž 5, 1-3, 7-21), ktorými sa majú riadiť (v tomto prípade je ich desať, vv. 3-17). Použitie vzoru starovekej kráľovskej zmluvy poukazuje na fakt, že Hospodin je formálne uznaný ako Kráľ Izraela a že Izrael je jeho podriadený národ. Zmluvný národ mu ako jeho poddaní ľudia majú preukázať úplnú podriadenosť, vernosť a poslušnosť z vďaky za jeho milosrdenstvo, úctu k jeho zvrchovanosti a dôveru v jeho neprestajnú starostlivosť.

Patristický komentár: Tieto slová podľa Origena ešte nedefinujú prikázanie, ale dávajú na znanosť, kto je ten, ktorý dáva prikázania. Dekalóg začína potvrdením Božej nadvlády nad svojím ľuďom, lebo z toho faktu vychádza Božie právo nastoliť mu svoj zákon (Origenes, Hom. Ex. 8, 1: SC 321, 242).

Rabínsky komentár: Väčšina komentátorov vníma tieto slová nielen ako konštatovanie, ale aj ako prvé prikázanie – veriť v existenciu **PÁNA** ako Jediného **Boha**. Uviesť ako **PÁNA** a **Boha** Izraela bolo podľa Rambana nevyhnutným predpokladom pre ostatné prikázania, ktoré nemohli byť vyhlásené bez uznania autority nariaďujúceho (Scherman a kol. 2004, 407). Spojenie **tvoj Boh** vyjadruje, že Izrael sa má modliť jedine a priamo k Bohu (Sforno in Scherman a kol. 2004, 407).

Ktorý ťa vyviedol z egyptskej krajiny, z domu otroctva – Vedľajšia veta rozvíja definíciu Boha: ten, **ktorý ťa vyviedol z Egypta, z domu otroctva**. Egypt, ktorý bol symbolom civilizácie, požehnanej zeme a politickej moci, je tu definovaný ako symbol otroctva. V tomto kontexte je Dekalóg deklaráciou slobody, ktorá stojí v kontraste so skúsenosťou neslobody v najcivilizovanejšej krajine sveta. Dekalóg sa tak nezačína definíciou Boha ako Stvoriteľa, ale vychádza z osobnej skúsenosti Izraela s Bohom – vyvedenia Izraela z Egypta. Táto skúsenosť je vyjadrená formou dialógu, v ktorom je sformulovaný celý Dekalóg: ja – ty. „Ty“ v tejto vete má kolektívny význam a označuje izraelský národ, nie jednotlivca. Úvod do Dekalógu je tak sformulovaný vo forme pozitívnej vety, z ktorej vyplývajú nasledujúce zákazy definujúce, kedy PÁN prestáva byť *tvojím Bohom*.

Patristický komentár: V alexandrijskej tradícii založenej Filónom predstavuje Egypt sídlo vášní a podriadenie sa telu, tomuto svetu ovládanému diablom – faraónom. Z toho Origenes vychádza, keď vyzýva svojich poslucháčov, aby zanechali dom otroctva, t. j. záležitosti tohto sveta a skutky tela. Len po mnohých ťažkostiach a pokušeniach od východu z Egypta po Sinaj, ktorými sa človek očis-

tuje, bude schopný vypočítať si slová slobody obsiahnuté v Dekalógu (Origenes, Hom. Ex. 8, 1: SC 321, 240). Podľa Fulgencia sa v prvom prikázaní veľmi jasne vyjadruje pravý kult a služba Bohu a na druhej strane sa s veľkou rozhodnosťou zakazuje veriacim uctievať si kultom alebo službou akékoľvek stvorenie (Fulgencius, Epistulae 8, 9: CCL 91, 261-262).

Rabínsky komentár: Samotné vyslobodenie z Egypta bolo dostatočným dôvodom na to, aby sa Izrael podriadil *Bohu* (Raši in Herczeg 2003, 234). Výnimočné zaobchádzanie, ktoré *Boh* preukázal Izraelu v Egypte, mu dalo právo nariadiť ľudu aj výnimočné povinnosti (Ibn Ezra in Scherman a kol. 2004, 407 – 408). Boh sa nepredstavuje veľkolepo a všeobecne ako Stvoriteľ neba a zeme, ale radšej ako záchranca z otroctva (Mizrachi in Herczeg 2003, 234). Hovorí o exode, pretože jeho svedkom bol celý národ, zatiaľ čo svedkom stvorenia nebol nikto (Scherman a kol. 2004, 407). Tieto slová mali ubezpečiť Mojžiša o tom, že milosrdný a otcovský Boh na vrchu Sinaj (24, 10) je ten istý, ktorý ako mocný bojovník vyviedol Izraelitov z Egypta. Nie sú to dve božstvá, ale jedno, aj keď sa nám zjavuje v rôznych okolnostiach a odlišným spôsobom (Mechilta; Raši in Herczeg 2003, 234; Scherman a kol. 2004, 407). Slová zazneli preto, aby Izraeliti nehovorili, že je veľa božstiev, keďže pri zjavení na Sinaji počuli viaceré zvuky (20, 18) prichádzajúce zo štyroch svetových strán, z neba i zo zeme (Raši in Herczeg 2003, 234). Vo verši nie je použité zámeno 2. os. pl. **ktorý** „vás“ **vyviedol**, ale 2. os. sg., **ktorý ťa vyviedol**. To preto, aby sa mal Mojžiš o čo oprieť, keď bude prosiť za Izraelitov, ktorí sa klaňali zlatému teľatu: *Prečo, PANE, planie tvoj hnev proti tvojmu ľudu?* (32, 11). Neprikázal si im predsa: „Nebudete mať iných bohov,“ ale prikázal si to len mne: *Nebudeš mať* (20, 3) (Raši in Herczeg 2003, 235).

20,3. **Okrem.** V žiadnom prípade nemá žiadne božstvo, skutočné alebo vymyslené, súperiť v srdci a myslí Izraela s pravým Bohom. Jahve vyžaduje od Izraela, aby bohopoctu vzdával výhradne jemu; to je podmienka Zmluvy. Popretie jestvovania iných bohov príde neskôr (5Mjž 4, 35).

Rabínsky komentár: Druhé prikázanie (v. 20, 3-6) má štyri časti: a/ zákaz veriť v modly; b/ zákaz robiť ich alebo ich vlastniť; c/ zákaz slúžiť im takým spôsobom ako Bohu – prostráciou, obetovaním zvierat a prinášaním obiet na oltári; d/ slúžiť im spôsobom špecifickým pre ne (Scherman a kol. 2004, 408).

Patristický komentár: Týmto prikázaním sa nám podľa Gregora zakazuje uctievať cudzí boh. Gregor uvádza preklad prikázania: „Nebudeš uctievať cudzieho boha.“ Teda tento iný boh je v tomto prípade nazvaný cudzí, aby sme ho takýmto spôsobom odlišili od svojho pravého Boha (Gregor Nysský, De fide GNO 3/1, 61-62).

Nebudeš mať

Rabínsky komentár: Tóra zakazuje modloslužbu na viacerých miestach, preto sa Raši pýta, aký špecifický význam má tento verš (Beer Jicchak in Herczeg

2003, 235). Nasledujúci verš: *Neurobíš si modlu ani nijakú podobu* (20, 4) zakazuje len „urobiť si“ modlu, ale zákaz jej vlastníctva a prechovávanía pramení práve z formuly *nebudeš mať* (Mechilta; Raši in Herczeg 2003, 235).

Iných bohov

Rabínsky komentár: Raši vykladá spojenie ako „**bohov iných**“ ľudí. Nie sú skutočnými božstvami, ale iní ľudia ich takými nad sebou urobili. Pre Rašiho je nemysliteľné chápať spojenie v zmysle „**bohov iných** ako som ja“. To by bolo urážkou Najvyššieho nazývať kohokolvek popri ňom **bohmi**. Alternatívny Rašiho výklad: **bohovia sú iní**, t. j. sú ako cudzí voči tým, ktorí sa im klaňajú. Ľudia k nim volajú, no oni im neodpovedajú, akoby boli nejakí **iní**, ktorí ich vôbec nepoznajú (Mechilta in Herczeg 2003, 235; Raši in Herczeg 2003, 235).

Je nápadné, že zákaz uctievanía iných božstiev v staršom sichémskom dekalógu (5Mjž 27, 15) chýba. Tento sa začína zákazom zhotovenía rytín. Možno si to vysvetliť tým, že nebezpečenstvo synkretizmu alebo odpadnutia od jahvizmu hneď po usadení sa v Kanaáne nebolo také akútne, akým sa stalo neskôr. To však ešte neznamená, že by 1. prikázanie bolo mladšie, veď netolerantnosť k iným božstvám bola jahvizmu vlastná od počiatku (2Mjž 22, 19).²⁴ Treba povedať, že v 1. prikázanií nejde o monoteizmus, skôr naopak. To, čo stojí v pozadí formulácie toho prikázania je polyteizmus. Miesta, ktoré v SZ hovoria o existencii iných bohov, siahajú až do doby kráľovskej (1Mjž 31, 53; Sud 11,24; 1 Sam 26, 19; 2 Kr 3, 27). V 1. prikázanií ide o požiadavku, ktorá od Izraela žiada, aby mimo Jahveho neuctieval iných bohov. Vhodnejšie je preto hovoriť o henoteizme alebo monolatrii. Možno povedať, že monoteizmus nebol ničím, o čo by bol mal Izrael nejaký mimoriadny záujem. Preto určiť dobu, čas jeho vzniku v dejinách národa je nesmierne ťažké a to tým viac, že v tej iste dobe vedľa seba pôsobilo aj viacero rôznych prúdov a tendencií.

V SZ sa okolo Hospodina sústreďuje všetko dianie. Od Jahveho prichádza nielen iba dobré, ale aj zlé. Uctievači babylonského alebo egyptského náboženstva pripisovali mor, choroby, živelné pohromy rôznym božstvám, démonom alebo duchom. Podľa výrokov SZ sa Jahveho moc nerozprestiera len na oblasť vrchu Sinaj, ale siaha i do Egypta, na púšť i na more, a tak nie je obmedzená iba na Izrael. Jahve premáha Egyptanov, Amorejcov i Kanaáncov. Preto najvhodnejším označením jahvizmu mojžišovskej doby zdá sa byť relatívny alebo praktický monoteizmus.

Okrem mňa

Rabínsky komentár: Raši vykladá zdanlivo nadbytočné spojenie **okrem mňa** ako „predo mnou“ či „v mojej prítomnosti“, t. j. po celý čas, kým Boh je. To preto, aby niekto nepovedal: „Prikázanie o modloslužbe platí len pre pokolenie na Sinaji“ (Raši in Herczeg 2003, 236). Opovrhnuť pozemských kráľom pred jeho tvárou je najhoršou velezradou, a pretože Boh je všadeprítomný, modloslužba je neodpustiteľnou urážkou (Ebn Ezra a Sforno in Scherman a kol. 2004, 408).

²⁴ NANDRASKY, K. *Teológia Starej zmluvy*, s. 31- 32.

20, 4. **Nijakú podobu.** Pretože Boh nemá žiadnu viditeľnú podobu. Každá modla, ktorá by sa mala podobať na neho, je jeho hriešnym nesprávnym vyobrazením (5Mjž 4, 12.15-18). Keďže iných bohov nemajú uctievať (v. 5), samotné vyrobenie modly bolo rovnako hriešne (5Mjž 4, 19.23-28; Jn 4, 23-24). Zákaz robíť bohoslužobné obrazy Jahveho (5Mjž 4, 15). Tento zákaz oddeľuje Izrael od všetkých okolitých národov.

Patristický komentár: Židia sa neklaňajú nikomu inému, len najvyššiemu Bohu. Kto poslúcha Mojžišov Zákon, neuctieva anjelov, ani slnko, ani mesiac a hviezdy, ani nič podobné (Origenes, *Cotra Celsum* 5, 6: GBS 3, 5-6).

Modla predstavuje predmet, ktorý bol vytesaný z kameňa, vyrezaný z dreva (3Mjž 26, 1; 5Mjž 4, 16; Iz 42, 17) alebo uliaty z kovu (Iz 40, 19 a 44, 10).

Rabínsky komentár: Hebr. výraz **modla** neoznačuje každú **modlu**, iba „sochu“, ktorá je „vyrezaná“ alebo „vytesaná“ v protiklade k všeobecnejšiemu pojmu podoba (Raši in Herczeg 2003, 236; Herczeg 2003, 236). Ako spresňuje rabin Hirsch, modla je trojrozmerné, verné zobrazenie niečoho, na rozdiel od symbolického obrazu, ktorý môže byť dvojrozmerný²⁵ (Scherman a kol. 2004, 408).

Podľa štúdií T.N.D. Mettingera (2006, 273-296) prešlo vyobrazovanie božstva v Izraeli viacerými vývojovými štádiami. Prvým štádiom bol *de facto anikonizmus*, ktorý sa vyjadroval neobrazovým vyjadrením božstva v podobe vztýčených kameňov a stĺpov. Do tejto skupiny patrili aj posvätné stromy a tento štýl bol typický pre patriarchov. Druhá vlna – *anikonizmus* – zakazovala niektoré prejavy tohto bezobrazového vyjadrenia ako posvätné stĺpy a je charakteristická pre prorokov a deuteronomistickú reformu. Táto reforma však nezakazovala posvätné kamene a je možné, že aj medzi cherubínmi na tróne v chráme bol umiestnený stĺp podľa vzoru fenických *anikonických* vzorov, čo však ostáva predmetom diskusií. Izraelské náboženstvo teda uznalo a akceptovalo vizuálne umenie, ktoré je dokumentované aj v 1 Kr 6-7, alebo v podobe sošiek plodnosti. Preto ani najostrejšie kritiky modloslužby neboli za úplné vylúčenie vizuálneho umenia a stále dovoľovali niektoré formy bezobrazového vyjadrenia božstva. Z tohto pohľadu izraelské náboženské praktiky by mohli byť charakterizované ako *de facto anikonizmus*, a nie ako programový *anikonizmus*. Podobný typ anikonických vyobrazení božstva sa našiel napr. v starovekom Libanone.²⁶

Výzva k radikálnemu monoteizmu. *A nepridávaj k Bohu božstvo iné*, lebo vzbudíš pohoršenie a ostaneš opustený. Pán Tvoj rozhodol, aby ste sa nikomu okrem Neho neklaňali (v. 22-23). Je to zreteľná paralela k prvému prikázaniu. V predislamskej Arábii, kde Arabi uctievali okrem posvätných stromov, kameňov, miest, studní a premeňov aj mnohopočetný panteón bohov a bohýň, znamenala

²⁵ Novozákonná cirkev, berúc pravdepodobne do úvahy túto definíciu modly, dovoľovala maľovanie ikon, pretože išlo o obrazy. Znázorňovanie, maľovanie alebo písanie Spasiteľa Isusa Christa na ikonách sa realizovalo z toho dôvodu, že Božie Slovo bolo pravdivé a reálne a v jeho prípade nešlo o akési fiktívne či prízračné vtelenie. Spasiteľ bol skutočný a pravý človek a skutočný a pravý Boh. (ФАРПАР, Ф. Голос Синая. Пролог 2007, s. 122). 7. Všeobecný snem v Nicei v r. 783-787 riešil problém, ktorý prinieslo ikonoborecké hnutie v Byzancii. Na tomto sneme Cirkev jasne zadefinovala, kedy sa uctievanie ikon chápa ako modlárstvo a kedy sa ikone vzdávala patričná úcta ako chrámovému, posvätnému predmetu, ktorý duchovne pozdvihoval veriaceho človeka.

²⁶ *Exodus, Komentáre k Starému zákonu*.3. Zväzok. Trnava 2013, s. 511—516.

táto výzva skutočnú reformu. Touto výzvou Mohamed odmietol tradičné arabské kultúry. Adresátom všetkých modlitieb a úcty má byť jedine Boh, čo je obsiahnuté aj vo všetkých pilieroch islamu (vyznanie monoteistickej viery, modlitba k jedinému Bohu, pôst a dobročinnosť, aj ako vyjadrenie vďaky a závislosti na jedinom Bohu, púť ako pripomenutie si zmluvy jediného boha s Abrahámom).²⁷

20. 5. **Nebudeš sa im klaňať** – Výraz vyjadruje prostráciu, pri ktorej sa človek dotýka tvárou zeme alebo nohy sochy. Takáto prostrácia je zachytená na novoasýrskych reliéfoch ako prejav úplnej podriadenosti sa novému kráľovi. Prostrácia znamenala nový vazalský stav, ktorý si vyžadoval úplnú poslušnosť a službu; tak napr. na Čiernom obelisku je zachytený kráľ Jehu, ako klačí a bozkáva zem pred stojacim asýrskym Kráľom Salmanasarom III.

Patristický komentár: Uctievanie evokuje v Origenovi kult tradičných božstiev u pohanov. Aj keď je to vonkajší kult, pohanovia ho úprimne pestovali. Naopak, klaňanie sa v ňom evokuje falošnú úctu vzdávanú božstvu imperátora. Origenes podotýka, že niekto sa môže klaňať aj proti svojej vôli, aby polichotil a podlizoval sa kráľom túžiacim po takýchto prejavoch úcty. Takto títo ľudia predstierajú, že sa klaňajú, zatiaľ čo v srdci sú si istí, že modla nič neznamená (1 Kor 8, 4). Z druhej strany uctievať modly znamená úplne sa oddať do ich služby celým srdcom. Božie slovo vylučuje jedno aj druhé. Nesmieme modly ani uctievať v srdci, ani sa im klaňať čo i len navonok. Len čo sa človek rozhodne zachovávať toto prikázanie, zavrhnú všetky iné bohy a pány. V takom prípade už nemá iného boha a pána okrem jediného Boha a Pána. Znamená to vyhlásenie vojny všetkým ostatným bohom. Preto, keď prichádzame k milosti krstu a zriekli sme sa všetkých bohov, sprevádza nás aj vyznanie jediného Boha, Otca, Syna a Ducha Sv. (Origenes, Hom. Ex. 8, 4: SC 321, 254-260; porov. Exhortatio ad martyrum 6: GBS 2, 7).

Tertulian²⁸ hovorí: „Už Enoch predpovedal, že všetko stvorené na svete, t. j. to, čo sa nachádza na nebi, v mori či na zemi, obrátia démoni na modloslužbu, aby im dávali posvätnú úctu ako božstvám namiesto úcty, ktorá patrí Bohu (Enoch 19:1). Preto ľudské pohlúdenie spočíva v tom, že neuctievame samotného Stvoriteľa všetkého, ale zobrazujeme modly a zbožňujeme tieto výtvary, čím konáme modloslužbu“.

Origenes²⁹ hovorí o tom, že Židia majú blízko ku kresťanom v tom: „Židia sa veľmi podobajú kresťanom, keď dodržiavajú Zákon, ktorý im dal Boh, keď povedal: Nebudeš mať iných bohov okrem mňa... Neučiníš si modlu a nebudeš sa jej klaňať“. Uctievať iba Stvoriteľa. Tí, ktorí žijú podľa Zákona, vzdávajú úctu Stvori-

²⁷ MAŇKOVÁ, Z. Dekalóg v Koráne. In BÁNDY, J. a kol. *Dekalóg na prahu 21. storočia*. Bratislava 2001, s. 88-89.

²⁸ ТЕТРТУАЛИАН. Об идолопоклонстве. С10023,33,9. In: Библиейские комментарии и отцов Церкви и других авторов I – VIII веков, Ветхий Завет III. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Герменевтика 2010, s. 136.

²⁹ ОРИГЕН, Против Цельса. TLG 2042. 001.5.6.18-31. In: Библиейские комментарии и отцов Церкви и других авторов I – VIII веков, Ветхий Завет III. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие, s. 136-137.

teľovi, ale rovnako neuctievajú nebo. Ani nebeským anjelom sa uctievači Zákona neklaňajú, ani slnku, ani mesiacu, ani hviezdám“.

Origenes³⁰ hovorí: „Modla odvádza oči od Boha na pozeranie na zem“. Tomáš Halík v jednej zo svojich kníh poznamenal, že človek potrebuje veriť v Boha v prvom rade preto, aby nezabudol, že sám nie je bohom.³¹

Pán je **Boh žiarlivý**, nestrpí nijakého súpera. Zmluva Pána s ľuďom prirovnáva sa k manželstvu a nevera ľudu voči Bohu bude sa volať cudzoložstvom (Iz 1, 21; Jer 2, 2; Ez 16, 8).

Boh nebude tolerovať rivalitu ani neveru. Obyčajne sa jeho „žiarlivosť“ týka Izraela a predpokladá zmluvný vzťah (podobný manželstvu) a Hospodinovo výhradné právo vlastniť Izrael a vyžadovať si jeho lásku a vernosť. Žiarlivosť je vlastne súčasťou slovníka lásky. Božia „žiarlivosť“ 1/ vyžaduje výhradnú oddanosť (34, 14; 5Mjž 4, 24; 32, 16.21; Joz 24, 19; Ž 78, 58; Jak 4, 5), 2/ vydáva súdu všetkých tých, ktorí sú proti Bohu (5Mjž 29, 20; 1Kral 14, 22; Ž 79, 5; Iz 59, 17; Ez 5, 13; 16, 38; 23, 25; 36, 5-6; Nah 1,2; Sof 1, 18; 3, 8) a 3/ obhajuje Boží ľud (Iz 9, 6 a 26, 11; Ez 39, 25; Joel 2, 18; Zach 1, 14; 8, 2). V niektorých oddieloch sa význam blíži slovu „horlivosť“ (rovnaké hebrejské slovo sa dá preložiť oboma spôsobmi v závislosti od kontextu).³²

Patristický komentár: Origenes uvažuje nad týmito slovami v snúbeneckej symbolike. Keď ženích túži po tom, aby jeho nevesta žila čisto a vyhýbala sa každému vzťahu, ktorý by ju vzdialil od manžela, predstiera, že je žiarlivý. Ženích používa predstieranú žiarlivosť na dobro kvôli neveste. Podobne sa podľa Origena správa Boh – zákonodarca. Preto hovorí svojej neveste, t. j. duši, že je žiarlivý Boh. Takto Boh udržiava dušu ďaleko od vzťahov s démonmi pýchy a nerestí a s falošnými bohmi (Origenes, Exhortatio ad martyrum 9: GCS 2, 9-10). Aj v ďalšej interpretácii Origenes chápe slová o žiarlivom Bohu metaforicky. Boh nechce, aby sa niečo iné, než je jeho láska, zmiešalo s dušou kresťanov prijímajúcich poučenia božskej viery. Uvádza to na príklade z Nového zákona o vyhnaní kupcov a peňazomencov z chrámu (Jn 2, 14-17). Christos je žiarlivý predovšetkým na dom Boží, ktorým je každý z nás, a nechce, aby sa z neho stal dom obchodovania alebo dom zlodejov (Origenes, Com Iob. 10, 34, 221:GCS 10, 208).

Rabínsky komentár: Slovo žiarlivý vykladá Raši ako „horlivý“. Všetky výrazy odvodené od koreňa žiarlivý vyjadrujú horlivé roznieťenie, ktoré vedie k skutku

³⁰ ОРИГЕН, Против Цельса: TLG 2042. 001. 4.31.15-17. In: Библийские комментарии и отцов Церкви и других авторов I – VIII веков, Ветхий Завет III. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие, s. 137.

³¹ PASTIRČÁK, D. *Dekalóg podľa Kieslowského*. Bratislava 2017, s. 12.

³² Nemali by sme sa báť predstavy žiarliaceho Boha. Bolo by zaujímavé všimnúť si, ako sa do rôznych jazykov prekladá výraz *él qánná*. V evanjelickom autorizovanom preklade je to preložené ako „Boh horľiaci“. Zrejme na preklad „žiarlivý Boh“ alebo „žiarliaci Boh“ nebolo dosť „teologickej vôle“. Nemali by sme sa báť tohto antropomorfizmu, keď sa nebojíme iných biblických antropomorfizmov. Ak vychádzame z toho, že zmluvný vzťah medzi Bohom a Izraelom je porovnateľný s manželstvom, a neraz takto porovnaný aj je, potom žiarlivosť zapadá do tohto systému prirovnávaní. BĀNDY, J. a kol.: *Dekalóg na prahu 21. storočia*, s. 9.

(Mechilta in Herczeg 2003, 236; Raši in Herczeg 2003, 236). „Horlivý“ **Boh** hovorí: „Pri modloslužbe potrestám **žiarlivo**, ale pri iných záležitostiach som milostivý a milosrdný (Mechilta in Scherman a kol. 2004, 408-409). Slovo **žiarlivý** naznačuje, že niekto odmieta vzdať sa toho, čo mu právom patrí. Pri modloslužbe ide o to, že poklona (klaňanie) prináleží jedine Bohu a on nestrpí, keď sa ľudia klaňajú iným (Scherman a kol. 2004, 408).

Do tretieho i štvrtého pokolenia tých, čo ma nenávidia. Tí Izraeliti, ktorí očividne porušia Božiu zmluvu, a tak preukážu, že odmietajú Hospodina ako svojho Kráľa, privodia súd na seba a svoju domácnosť (4Mjž 16, 31-34; Joz 7, 2) - domácnosti obyčajne pozostávali z troch až štyroch generácií (Ž 109, 12).

Tento v. v hebrejčine dovoľuje dve možné vysvetlenia: 1. Boh bude trestať vinu otcov na synoch do tretieho a štvrtého pokolenia. Tento výklad na nachádza v LXX. 2. Boh potrestá vinu otcov až na treťom a(lebo) štvrtom pokolení. Tento princíp bol uplatnený napr. v prípade 2 Kr 10, 30; 15, 12, kde Boh nechal vymrieť dynastiu kráľa Jehua až po štvrtom pokolení (Propp 2006, 174). Ak toto spojenie chápeme v kontexte oddialenia trestu na neskoršie pokolenie, vyjadrenie môže znamenať, že Boh dá tri-štyri pokolenia, a až potom zasiahne. Podobný princíp odloženia trestu na neskoršiu generáciu bol použitý aj pri potrestaní Šalamúna (1 Kr 11).

Patristický komentár: Kto podľa Origena hreší na podnet diabla, stáva sa jeho synom a predstavuje prvú generáciu hriešnikov. Diabol totiž presvedča človeka, aby hrešil. Hneď ako človek hreší, prijíma jeho semeno. Keď človek koná diablove dielo, diabol ho hriechom zrodil ako svoje dieťa. Človek však zvyčajne nezahreší sám, potrebuje komplicov, ktorých presvedčí, a tak sa vytvára potomstvo diabla. Na to, aby sa prišlo k tretej a štvrtej generácii, si Origenes predstavuje postupnú reťaz hriešnikov v zmysle, že kto sa nechá presvedčiť na hriech, od prvej generácie vytvára druhú, neskôr tretiu a štvrtú generáciu hriešnikov (Origenes, Hom. Ex. 8, 6: SC 321, 266-270).

Blaž. Hieronym Stridonský³³ hovorí o treste za skutky nasledovné: „Naše myšlienky a rozhodnutia nášho umu netrestá Boh okamžite, ale čaká na ich „potomstvo“, t. j. hlúpe skutky a pocit hriechu“.

Rabínsky komentár: Na otázku, ako môžu byť deti trestané za hriech, ktorý nespáchali, odpovedajú učenci v Talmude tak, že Boh trestá len tých, ktorí sami pokračujú v hriešnom dedičstve svojich rodičov, alebo ktorí mali možnosť vzoprieť sa ich spôsobe života, ale radšej sa mu potichu prispôbili. Takýmto konaním schvaľujú skutky rodičov a prijímajú ich za svoje (Sanhedrin 27b; Scherman a kol 2004, 409). Podľa Targumu Onkelos si Boh pamätá hriech **otcov** „protivzdorovitým **synom**“, *pri tých*, „**čo ma nenávidia**, keď synovia pokračujú v hrie-

³³ СТРИДОНСКИЙ, И. Послания. CSEL56: 188. In: Библейские комментарии и отцов Церкви и других авторов I – VIII веков, Ветхий Завет III. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие, s. 137.

choch po svojich otcoch“ (Targúm Onkelos), t. j. keď sa pridržiavajú ich skutkov (Raši in Herczeg 2003, 236).

Nenávidia. V zmluvnom kontexte sa výrazy ako „nenávidieť“ a „milovať“ (v. 6) obyčajne používali pre odmietnutie alebo vernosť Hospodinovi.

Nepriстанеš im slúžiť. Služba sa pravdepodobne chápala ako starostlivosť o predmety znázorňujúce boha, ako bolo čistenie, prezliekanie, ale aj špeciálne rituály, ako vynášanie sôch z chrámov počas procesií alebo rituály, ako napr. otváranie úst – rituál oživovania sochy a pod. Forma hofal tohto slovesa zakazuje, aby sa Izraeliti pod akoukoľvek zámienkou nechali zaangažovať do akejkoľvek služby modlám a podobám.

20, 6. Preukazujem milosrdenstvo

Rabínsky komentár: Boh trestá do tretieho a štvrtého pokolenia (20, 5), ale PÁN pri odmeňovaní preukazuje, resp. uchováva milosrdenstvo tisícom (34, 7), t. j. aspoň po dvetisíc generácií (keďže číslovka **tisíc** je v pl.). Takto sa javí, že Božia dobrota prevyšuje Boží trest v pomere päťsto ku jednej, lebo trest trvá štyri generácie, zatiaľ čo odmena dvetisíc (Tosefta in Herczeg 2003, 236-237; Sota 3, 4; Raši in Herczeg 2003, 236 – 237).

Tisícom tých (5Mjž 7, 9; 1Krn 16, 15; Ž 105, 8). Čo ma milujú a zachovávajú moje prikázania (5Mjž 5, 10; 6, 5; 7, 9.12; Neh 1,5; Dan 9, 4; Jn 14, 15; 1 Jn 5,3). V zmluvnom jazyku starovekého Blízkeho východu bola „láska“, ktorou bol poddaný zaviazaný kráľovi, bežným výrazom úplnej poddanosti a vyjadrovala dôveru, ktorá sa prejavila poslušnou službou.

Pre tých, čo ma milujú

Patristický komentár: Pretože Boh je milosrdný, tvrdí Origenes, a chce, aby všetci ľudia boli spasení, navštevuje a vyhľadáva tie duše, ktoré zlý otec (diabol) zrodil nabádaním k hriechu. Navštevuje tieto duše trestom a palicou, kým je človek ešte v tele. Takto sa splňa jeho trest za hriechy otcov na deťoch až do štvrtej generácie. Boh je žiarlivý a nechce, aby zostala poškrvnená hriechom duša, ktorú si vyvolil vo vernosti, ale chce, aby sa hneď očistila, chce, aby hneď zahodila svoje nečistoty, ak sa do nej dostali. Preto, keď nás trestá Pán, nesmieme byť nevďační, ale je dobré pochopiť, že sme trestaní na tomto svete, aby sme našli pokoj v budúcom svete. Boh chce totiž tisíckrát odmeniť tých, ktorí ho milujú (Origenes, Hom. Ex, 8, 6: SC 321, 272 – 276).

20, 7. **Kto nadarmo vysloví meno Hospodina.** Rúhaním sa Božiemu menu, napr. falošnou prísahou (3Mjž 19, 12 a Jer 7, 9) na svedeckej lavici na súde. Isus ešte rozpracováva prisahanie v Mt 5, 33-37.

To môže zahŕňať okrem krivej prísahy a falošného svedectva (v.16 a 5Mjž 5, 20) použitie Božieho mena v mágii. LXX a Vulgáta predkladajú slovom „nadar-mo“.

Nevysloví, dosl. nevezmeš. Nadarmo – zbytočne; zakazuje sa vyslovovať meno Božie neúctivo, zneužívať ho na falošnú prísahu, kliať a rúhať sa.

Patristický komentár: Na základe tohto zákazu si niektorí kresťanskí autori myslia, že Božie meno sa nesmie aplikovať na idoly, iní zase, že sa nesmie krivo prisahať na Božie meno. Teodoret poukazuje na zvyk ľudí vyslovovať uctievané meno na plné ústa počas nejakej hry alebo smiechu. Podľa jeho interpretácie, Boží zákon prikazuje nevyslovovať meno Božie mimo vyučovania, mimo modlitby alebo inej okolnosti, kde je to nevyhnutné (Teodoret z Cyru, Quæst. Ex. 41: FM 130-131). Origenes vychádza z toho, že o Bohu môžeme mať len slabé dohady, lebo nie všetci chápeme jeho podstatu a ešte menej jeho svätosť. Správne si myslíme, že on je svätý, vidíme jeho svätosť vo stvorení, v súdení, v prozreteľnosti, v odmietaní a odmeňovaní, vo vyvolení a zavrnutí (Origenes, De oratione 24, 2-3: GBS 3, 353-355).

Rabínsky komentár: Prikázanie vo v. 7 sa chápe ako zákaz **nadarmo**, čiže bezdôvodne alebo hlúpo prisahať. **Nadarmo** prisahá ten, kto svojou výpoveďou prekrúca niečo známe, napr. že kamenný stĺp je zlatý (Šavuot 29a; Raši in Herczeg 2003, 237) alebo tvrdí v prísaha niečo zbytočne, lebo je to samo osebe zjavné, napr. že drevo je drevené (Šavuot 29a; JT Šavuot 3, 8; Scherman a kol. 2004, 409). Slovo **nadarmo**, ktoré sa vo v. opakuje, prekladá Targum Onkelos raz pojmom zbytočne a raz *falošne*, resp. *nesprávne*, čím rozlišuje dve možnosti prísahy **nadarmo**, uvedené v Talmude (Targum Onkelos; Scherman a kol. 2004, 409). Božie meno sa nesmie vysloviť ani pri daromnej prísaha, ale ani v bežnej súvislosti bez platného dôvodu (Ramban in Scherman a kol. 2004, 409).

PÁN neospravedlní

Rabínsky komentár: Keď niekto vysloví Božie meno **PÁN**, aby ním potvrdil svoju prísahu, akoby tým chcel povedať, že jeho výpoveď je taká pravdivá ako samotná Božia existencia. Kto takúto prísahu poruší, pohŕda samotným Bohom, preto PÁN jeho vinu neospravedlní (Ibn Ezra in Scherman a kol. 2004, 409).

20, 8-11. Zasvätenie soboty sa prikazuje slovami: „Spomni... To prezrádza, že zasvätenie soboty už jestvovalo. Aj pri zázraku s mannou sa pripomína zasvätenie siedmeho dňa (16, 22), čo je znakom, že zasvätenie soboty je staršieho dáta (1Mjž 2, 3). V sobotu sa zakazovalo zbierať mannu (16, 23), zakazovalo sa variť a piecť, zapalovať oheň (35, 3), zbierať drevo (4Mjž 15, 32), orať a žať (34, 21), nosiť bremená (Jer 17, 21), obchodovať atď. Sobota sa začínala v piatok večer a končila sa v sobotu večer (3Mjž 23, 32).

K tomuto náboženskému motívu sa drúži starostlivosť o človeka (23, 12 a 5Mjž 5, 14). Ustanovenie soboty je veľmi dávne, ale jej zachovávanie nadobudlo zvláštnu dôležitosť od exilu a stalo sa črtou judaizmu (Neh 13, 15-22 a 1 Mak 2, 32-41). Legalistický duch zmenil radosť tohto dňa na povinnosť, od ktorej Isus oslobodil svojich učeníkov (Mt 12, 1 a Lk 13, 10 a 14, 1).

20, 8. **Rabínsky komentár:** Tvar slovesa **pamätať** nevyjadruje jednorazový, ale pretrvávajúci príkaz, z čoho Raši usudzuje, že na sobotný deň treba **pamätať** neustále (Raši in Herczeg 2003, 238), aj v ostané dni týždňa. Talmud uvádza príklad Šammaja, ktorý, keď mu prišlo pod ruku dobré jedlo, odev alebo nejaká vec,

odložil ich na sobotu, a tak na ňu **pamätal** každý deň v týždni. Vo všedné dni použil najprv to, čo bolo obyčajnejšie (Beica 16a; Scherman a kol. 2004, 409). Príkaz **pamätať** znamená napr. odriekať *kidduš*, lepšie sa obliecť, dopriať si dobré jedlo, venovať deň štúdiu Tóry a bohoslužbe (Scherman a kol. 2004, 409). Príkázanie o sobote je v 2 Mjž uvedené slovom **pamätaj** a v 5Mjž 5, 12 slovom *zachovaj*. Podľa tradície (Mechilta; Šavuot 20b) Boh vyslovil obidva výroky ako jeden, naraz, lebo je napísané: *Raz prehovoril Boh, počul som toto dvojce*³⁴(Ž 62, 12). Slová majú odlišný charakter, negatívny príkaz, zahŕňajú to, čo je v sobotu zakázané robiť. Simultánne vyslovenie oboch výrokov naznačuje, že obe kategórie príkázaní sú od seba neoddeliteľné. Sobotu si treba ctíť aj tým, že konáme, čo je dobré, aj že sa vyhýbame jej znesväteniu (Raši in Herczeg 2003, 238; Ramban in Scherman a kol. 2004, 409; R. Bachia in Scherman a kol. 2004, 409).

Aby ho zsvätil

Patristický komentár: Augustín zdôrazňuje, že týmto príkázaním sa nám vstępuje povolanie k odpočinku, k pokoju srdca, po oddýchnutí mysle. To sa deje v dobrom svedomí, tam sa človek posväčuje, pretože tam pôsobí Boží Duch (Augustín, Sermones 8, 6: CCL 41, 110). Podľa Augustína sa nám neprikazuje zachovávať sobotu v doslovnom význame odpočinku od fyzickej práce, ako to zachovávajú Židia. Nie je nelogické myslieť si, že všetko, čo sa hovorí vo Sv. Písme sa alegoricky hodí na prebudenie lásky. Práve prostredníctvom lásky smerujeme k odpočinku od chvíle, keď jediný príkaz Dekalógu vyjadrený alegorickou formou sa vzťahuje na pokoj, po ktorom túžime, ale ktorý nájdeme svätý a istý len v Bohu. Nedela však bola jasne zjavená ako svätý deň pre kresťanov z dôvodu zmŕtvychvstania Pána (Augustín, Epistulae 55, 12, 22-13, 23: CSEL 34/2, 193). Pre Augustína naozaj existuje tajomstvo soboty prikázanej našim patriarchom, ktorú my, kresťania, duchovne zachovávame zdržiavaním sa každej otrockej práce, teda každého hriechu, lebo ako hovorí Pán: „Kto hreší, je otrokom hriechu“ (Jn 8, 44). Takto dosahujeme pokoj srdca, teda duchovný pokoj. Ale napriek svojmu úsiliu neprídeme k dokonalému pokoju, kým neopustíme tento svet (Augustín, Io. ev. tr. 20, 2: CCL 36, 203).

Rabínsky komentár: Sobota je dňom, keď sa človek môže priblížiť k pochopeniu duchovnej podstaty stvoreného sveta a ľudského potenciálu. Šesť dní v týždni sme nútení zaoberať sa starosťami o živobytie, ale v sobotu sa má človek venovať štúdiu Tóry a službe Bohu. Má vyhľadávať tých, ktorí v tejto oblasti vynikajú, poučiť sa od nich a napodobňovať ich konanie (Ibn Ezra in Scherman a kol. 2004, 410; Ramban in Scherman a kol. 2004, 410).

Konať všetku svoju prácu – Termín **práca** označuje obchodné cesty (Ž 107, 23), vykonávanie obchodných úkonov (Prísl 24, 27; Dan 8, 27), remeselných aktivít (31, 3.5; Neh 4, 9), dokonca je použitý aj na práce v chráme (Neh 11, 12 a 13, 10; 1 Krn 9, 33). V tomto zmysle je termín **práca** v protiklade s otrockou službou a zachytáva kreatívny rozmer ľudských činností. Verš tak dvomi výrazmi

³⁴ Alternatívny preklad, „Raz prehovoril Boh, dvojce som z toho vyrozumel“ SEP 2007.

zachytáva celú škálu ľudských aktivít: od otroctva a služby cez obchodné úkony a remeslá, až po službu v chráme.

Rabínsky komentár: Prikázanie o sobote neobsahuje len skutky, ale aj vnútorný postoj. Keď príde sobota³⁵, človeku by sa malo zdať, akoby **všetka** jeho **práca** bola skončená (aj keď nie je), aby o (zakázanej) **práci** nepremýšľal (Raši in Herczeg 2003, 238). Mechilta poukazuje na to, že prikázanie vo v. 9 nekáže dokončiť dosl. **všetku svoju prácu** za šesť dní (Mechilta). Skôr sa tu chce povedať, že nech by bolo treba urobiť ešte čokoľvek, človek by sa mal cítiť tak spokojne, akoby to všetko už bolo hotové (Scherman a kol. 2004, 410).

Patristický komentár: Keďže podľa Bédu Pán stvoril svet za šesť dní a siedmy odpočíval, Zákon vyžadoval, aby ľud pracoval šesť dní a siedmy odpočíval. Mal orať a siať šesť rokov a siedmy rok prerušiť prácu na poli. Všetko tieto príkazy, chápané v symbolickom význame, nám pripomínajú, že tí, ktorí sa venujú dobrým dielam pre Pána, v budúcom svete budú uvedení Pánom do soboty, teda do večného odpočinku (Béda Ctihodný, Homeliarium evangelií 2, 17: CCL 122, 309).

20, 9. **Šesť dní.** Otázka kratšieho pracovného týždňa v modernej priemyselnej kultúre tu nie je relevantná.

20, 10. **Nebudeš konať nijakú prácu.** Uvádzajú sa dva dôvody (jeden tu a jeden v 5Mjž): 1/ Po ukončení svojho tvorenia Boh „siedmy deň odpočíval“ (v.11) a Izraeliti majú zachovávať tento vzor z obdobia stvorenia vo svojej službe Bohu; 2/ Izraeliti majú ukončiť všetku prácu, aby aj ich služobníctvo mohlo dodržať sobotný odpočinok – tak ako Boh vyslobodil svoj ľud z jarma otroctva v Egypte (5Mjž 5, 14-15). Sobota sa tak stala „znamením“ zmluvy medzi Bohom a Izraelom na vrchu Sinaj (31, 12-17 a 1Mjž 9, 12).

Vyslobodenie z otroctva a vyvolenie Židov za vyvolený národ Boží položilo základy teokracie. Hlavnou myšlienkou teokracie bolo, že Izrael má slúžiť Bohu a že Boh vládne a panuje v Izraeli.³⁶ Teokratický vzťah vzniká na základe Božieho spasiteľného vyvolenia a vyslobodenia Izraela a jeho kontinuitu zaručuje Božie milosrdenstvo. V Dekalógu Hospodin ako zvrchovaný Pán diktuje Izraelitom, akým spôsobom majú žiť. Tieto prikázania sú meradlom toho, ako je Izrael zasvätený svojmu Pánovi.³⁷

Patristický komentár: Zamietnutie soboty zo strany kresťanov nevedlo k doslovnej interpretácii tohto prikázania, ale k jeho alegoricko-duchovnému a morálnemu zmyslu. Soboty podľa Ireneja učili ľud každodennej vytrvalosti v službe k Bohu. Sobotou však bol naznačený aj odpočinok v kráľovstve, kde zasadne za stôl človek, ktorý vytrval v službe Bohu (Irenej, Adversus Haereses 4, 16, 1:SC 100/II, 562).

³⁵ Sobota, tak ako aj ostatné dni v týždni, sa podľa židovskej tradície začínajú západom slnka.

³⁶ ЛОПУХИН, А. Толковая Библия. Т. 1. с. 337

³⁷ DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. Praha 1996, s.159

20, 11. Na siedmy deň odpočíval

Rabínsky komentár: Uplatnením Hillelovho exegetického pravidla *qalwa-chomer*, od ľahšieho k ťažšiemu, dospel Raši k tomuto výkladu. Ak PÁN **na siedmy deň odpočíval**, ako keby mohol (byť unavený a odpočívať), tým skôr má v sobotu **odpočívať** človek, ktorý sa pri práci namáha a vyčerpáva (Mechilta; Raši in Herczeg 2003, 239).

Požehnal a posvätil

Rabínsky komentár: Boh **požehnal** sobotu mannou, lebo na šiesty deň dal napadať dvojnásobné množstvo manny ako zvyčajne³⁸ (16, 22) a posvätil sobotu mannou, lebo v sobotu manna nepadala (Mechilta; Raši in Herczeg 2003, 239).

Šabat. Jeden z najoriginálnejších a najvzácnejších darov, ktoré Izrael priniesol ľudstvu. Pamätaj na sobotu. Veď na počiatku, keď boli potlačené sily chaosu a vody dostali svoje vymedzené hranice, bol vytvorený priestor pre život. A preto treba oslavovať život. Nežiť pre prácu, ale pracovať preto, aby sme mohli žiť. Pamätať treba na šabat. Veď ste boli vyslobodení z Egypta. Nenechajte sa opätovne zotročiť. Dávajte pozor, aby ste sa nedostali do nejakého nového otroctva. Oslavuj slobodu. A umožňuj to aj tým, ktorí boli stvorení spolu s tebou. Aj zvieratám. Nech aspoň jeden deň sú si rovní králi i otroci, domorodci aj cudzinci. Tento deň je od Boha. Tento deň maj v úcte a užívaj si ho.³⁹

20, 12. **Cti.** 1/ Vážiť si, 2/ byť s ním (Ž 91, 15), 3/ mať v úcte (3Mjž 19, 3 a 20, 9) a 4/ poslúchať (5Mjž 21, 18-21 a Ef 6, 1). **Aby si dlho žil.** „Prvé prikázanie s prislúbením“ (Ef 6, 2 a 5Mjž 6, 2). Úcta k predstaveným je pre spoločenskú stabilitu dôležitá.

Patristický komentár: Origenes zdôrazňuje, ako je toto prikázanie užitočné. Musíme ho chápať doslovne, nepotrebuje nijakú duchovnú interpretáciu. Podľa neho nás o tom učí sv. Pavol, ktorý presne cituje tento príkaz v Ef 6, 2-3 (Origenes, *De principiis* 4, 3, 4: GCS 22, 329-330). Časť úcty k rodičom znamená, že deti sa o nich majú postarať vo všetkých ich materiálnych potrebách (Origenes, *Com. Matt.* 11, 9: GCS 40, 47). Hieronym podobne vysvetľuje, že synovia a dcéry sa majú postarať o svojich rodičov, ak sú v núdzi, a odmeniť sa tak za dobrá, ktoré dostali od nich, keď boli ešte deťmi (Hieronym, *Epistulae* 123, 5: CSEL 56, 78). Pre Ambróza je prednostným právom rodičov výchova detí. Na druhej strane, deti si majú ctíť rodičov, aby od nich dostali požehnanie. Dieťa, ktoré uctieva otca, uctieva si ho z vďačnosti, nevďačné dieťa zo strachu. Chudobný otec aj bez zvláštneho bohatstva vlastní dedičstvo svojho požehnanie. Preto je oveľa dôležitejšie byť šťastným vďaka požehnaniu otca, ako sa stať bohatým (Ambróz, *De patriarchis* 1, 1: CSEL 32/2, 125). Sú to práve rodičia, uvažuje Augustín, ktorých človek uzrie ako prvých a prítomný život má svoj pôvod v ich láske. Preto sa im vzdáva úcta

³⁸ Táto udalosť sa dodnes pripomína tým, že na sobotu sa tradične zaobstarávajú dva bochníky chleba.

³⁹ LINDEN, N. *Povída se... podle Tóry*. Benešov 2015, s. 225.

a nik nebude rešpektovať človeka, ktorý nerešpektuje svojich rodičov (Augustín, Sermones 9, 7: CCL 41, 121).

Rabínsky komentár: Podľa tradície bolo Desatoro zapísané na dvoch tabuľkách, po piatich prikázaniach na každej z nich. Prvých päť sa týka vzťahu človeka k Bohu a druhých päť vzťahov medzi ľuďmi. Úcta k rodičom vo v. 12 tvorí piate prikázanie.⁴⁰ Tým, že je priradené k prikázaniam o úcte voči Bohu, javí sa ako nesmierne dôležité. Ako to vyjadrili učenci: „Na stvorení ľudskej bytosti sa podieľajú traja: Boh, otec a matka. Kto si **ctí** svojho otca a matku... akoby (Boh sám) žil medzi nimi a tento človek akoby si **ctil** Jeho (Kiddušin 30b; Scherman a kol. 2004, 411). **Ctiť** si svojich rodičov znamená preukazovať im úctu alebo zabezpečiť im pohodlie, stravu, odev a spoločnosť (Raši k Lv 19, 3; Scherman a kol. 2004, 411). Úcta k rodičom sa podobá úcte, ktorú vyžadujú prvé tri prikázania⁴¹ voči Bohu. Musíme uznať, kto sú naši rodičia, nesmieme im zapríčiniť nijakú poputu či poníženie a máme im slúžiť nesebecky, nie pre dedičstvo alebo iné bočné pohnútky. Toto prikázanie vyžaduje urobiť čokoľvek, čo by rodičom prinieslo úctu (Ramban in Scherman a kol. 2004, 411).

Rabínsky komentár: Ak si budeš *ctiť* svojich rodičov, **tvoje dni sa predĺžia**, ale ak si ich nebudeš *ctiť*, **tvoje dni sa skrátia**. Takýto výklad odôvodňuje Raši tým, že Tóra hovorí v skratke a jej výroky treba niekedy rozviesť. Zo skrytého významu niečoho pozitívneho možno odvodiť aj negatívne a zo skrytého významu niečoho negatívneho možno odvodiť zasa pozitívne (Mechilta; Raši in Herczeg 2003, 239).

A čo hovorí Korán o starostlivosti, úcte a modlitbách za rodičov? Pán Tvoj rozhodol... *aby ste rodičom preukazovali dobro*. A ak jeden či obaja z nich u teba zostarnú, nebuď k nim hrubý a neodháňaj ich od seba, ale vždy im povedz dobré slovo. Skloň k nim obom z milosrdenstva krídla pokory a povedz: „Pane môj, zmiľuj sa nad nimi oboma, veď oni ma vychovali, keď som bol malý!“ Váš Pán najlepšie vie, čo je vo vašich dušiach a či ste zbožní, On veru kajúcny odpúšťa (23-25). Je to zreteľná paralela k štvrtému prikázaniu. Na rozdiel od SZ tu nenasleduje sľub dlhovekosti, ale plnenie tohto príkazu má byť skôr motivované vďakou. Príkaz je dokonca spojený s výzvou k modlitbe za rodičov.

20, 13. Mt 5, 21-26. **Nezabiješ**. Hebrejské slovo obyčajne znamená úkladný a zámerný čin (4Mjž 35, 33).

Nezabiješ alebo nesmieš zabiť, t. j. zavraždiť, teda spáchať úmyselnú vraždu (4Mjž 35, 16-21 a 5Mjž 22, 26), ale aj neúmyselné zabitie (4Mjž 35, 6.11). Verš nezakazuje len vraždu, ale akékoľvek siahnutie na život.

„Nebudeš vraždiť!“ sa vzťahuje predovšetkým na vraždu, nie na trest smrti alebo neúmyselné zabitie. Toto prikázanie učí úctu k ľudskému životu.

Čo znamená príkaz: „Nezabiješ!“ Zmysel tohto prikázania nebýva vždy jasný. Podrobné zákony odhaľujú ťažké prípady a vysvetľujú rozličné stupne trestu. Napr. neúmyselné zabitie je inak posudzované ako úkladná vražda (2Mjž 21, 12-

⁴⁰ Sú rôzne možnosti členenia Desatora.

⁴¹ Prvými tromi prikázaniami podľa tradičného židovského delenia Desatora sú 20, 2-7.

14). V Izraeli bola nutnosť zabíjania vo vojne taká zrejماً, že sa o tom ani nediskutovalo! Z času na čas mohli dochádzať k rozličným záverom podľa odlišných okolností, ale každý uznával zastrešujúcu autoritu prikázaní.⁴²

Všetky nespravodlivé aktivity skracujú život. Duch nenávisť, pomsty nás privádza k skutkom, ktoré zraňujú iných alebo nás nútia k tomu, aby sme im prišli zlo. Kto však nenávidí svojho brata, je vrah. Ignorovanie núdznych alebo trpiacich, nestriednosť v jedení, nadmerná práca ničiaca zdravie – toto všetko viac alebo menej môže byť tým, čo porušuje toto prikázanie.⁴³ Markuš⁴⁴ hovorí z dnešného pohľadu kňaza, keď premieňa toto prikázanie na drobné a poukazuje nielen na telesné zabíjanie napr. svojich detí (abort), užívanie drog a narkotík, nestriedne používanie alkoholických nápojov, ale aj na duchovné či duševné zabíjanie, keď sa nestaráme o duchovný pokrm, kresťanskú výchovu a duchovné napredovanie, samovraždu (telesnú či duchovnú), zabíjanie jazykom...

Čo hovorí Korán o nezabíjaní deti z materiálnych príčin? *Nezabíjajte svoje deti z obavy pred schudobnením, veď My im i vám uštedríme obživu. A ich zabíjanie je veľký hriechom...*(31). Paralela k piatemu prikázaniu je tu zasadená do iného sociálneho kontextu. Nie je tu vyslovený všeobecný zákaz proti zabíjaniu (vraždeniu), ale proti zabitiu, ktoré je nezákonné, nespravodlivé a pramení z egoistických dôvodov. Týmto prikázaním Mohamed obmedzil najmä arabskú tradíciu zabíjania novonarodených detí, ktorá pramenila z obavy pred menším rodinným pohodlím a ochudobnením.

Nezabíjajte svojvoľne! A *nezabíjajte* osoby, ktoré Boh zakázal zabíjať bez príčiny, ak, tak len podľa práva. Ak by bol niekto zabitý nespravodlivo, jeho najbližšiemu dávame právo pomsty, nech však pri zabíjaní nepreháňa, veď naisto mu Boh (zákon) pomôže (32-33). Druhá časť paralely k piatemu prikázaniu „Nezabíjaj!“ Ide tu o obmedzenie krvnej pomsty, ktorá v predislamskej Arábii umožňovala pomstiť sa na hociktorom členovi rodiny. Mohamed ju úplne odstránil, ale stanovil, že môže byť vykonaná len na skutočnom páchatelovi.

20. 14. Pozri Mt 5, 27-30. **Nescudzoložíš.** Hriech „proti Bohu“ (1Mjž 39, 9) aj proti partnerovi v manželstve. „Manželské lôžko nech je nepoškvrnené“ (Hebr 13, 4).

Nescudzoložíš – prikazuje sa predovšetkým zachovávanie manželskej vernosti, lež spolu zakazujú sa všetky skutky, ktoré sa priečia cnosti čistoty, teda všetky hriechy nehanebnosti (3Mjž 20, 10; 5Mjž 22, 22-24 a Mt 5, 21-32). Tento zákaz učí úcte v manželstve a varuje pred zneužitím tela druhého človeka. Prikázanie sa dotýka všetkých foriem nepovoleného sexuálneho správania. V duchovnom zmysle je to nevera izraelskému Bohu a chodenie k cudzím pohanským božstvám.⁴⁵

Niektorí prekladajú toto prikázanie ako nezosmilniš. Cudzoložstvo sa považuje za ťažšie previnenie, lebo pri smilstve sa znečisťujú len dvaja, kým pri cudzolož-

⁴² *Ilustrovaná príručka k Biblii.* Slovenská biblická spoločnosť. Banská Bystrica 2001, s. 171.

⁴³ УАЙТ, Е. Конфликт веков. Т. 1. Патриархи и пророки. Москва 1998, s. 284.

⁴⁴ MARKUŠ, J. *Mojžiš a Desatoro.* Matica Slovenská 2003, s. 300-307.

⁴⁵ ЦЕДРОВИЦКИЙ, Д. *Введение в Ветхий Завет.* Москва 2003, s. 403.

stve trpia už aj ďalší, v mnohých prípadoch aj nevinné deti. Jedno nám od začiatku musí byť jasné, že manželstvo je Božou ustanovizňou, nie náš ľudský výmysel. Ono znamená to najintímnejšie spojenie, ktoré na tejto zemi vôbec existuje. Božím riadením sa stávajú muž a žena spolutvorcami znovu a znovu sa opakujúceho života. Je jasné, že svätý Boh nikdy nevytvára manželstvo bez nás. A tak môžeme povedať, že manželstvá sú aj naším ľudským dielom, žiaľ, v mnohých prípadoch len ľudským. Potom niet divu, že sa nám tak často nevydarí. To, čo by malo byť podľa Božieho plánu pomocou a zdokonalením stvorenia, stalo sa žriedlom mnohej bolesti a mnohého nešťastia.

Čo hovorí Korán o necudzoložení? *A nepribližujte sa k cudzoložstvu, lebo je to ohavnosť a zlá cesta (32).* Je to zreteľná paralela k šiestemu prikázaniu. Cudzoložstvo sa považovalo za jeden z najťažších hriechov. Je dôležité poznamenať, že nejde o zákaz polygamie, ale vzťahuje sa opäť na nezákonné situácie.

20, 15. **Nepokradneš.** Krádež druhého človeka pripraví o to, čo mu Boh zveril (21, 37- 22, 14). „Nebudeš kradnúť“ sa vzťahuje na akýkoľvek čin, pri ktorom neoprávnene odcudzíme inému človeku jeho majetok. Učí nás úcte k osobnému majetku.

V babylonských zákonoch kráľa Chammurapiho sa dozvedáme: „Ak občan ukradol vola alebo ovcu či sviňu, prípadne čln a ak je to majetok chrámu alebo koruny, dá tridsaťkrát viac. No ak je to majetok vazala, navráti desaťnásobok. Ak zlodej nemá čo dať, zomrie (Zákon 8)“. V Izraeli sa nerobil rozdiel medzi spoločenským postavením a za krádež sa nepožadoval trest smrti (2Mjž 22, 1).

Torzo *mót júmat* zákonov v 2Mjž 21, 12.15-17, ktoré pôsobia tiež veľmi starobylo. Nie je povedané, kto má usmrtiť vinníka. Vo vzťahu k rodičom predstavujú tieto prikázania nižší mravný stupeň než Dekalóg. Verš 16. podporuje domnienku, že VII. prikázanie Dekalógu pôvodne zakazovalo únosy ľudí, nie krádež.⁴⁶

Čo hovorí Korán o nepodvádzaní? *Dodržujte verne svoje záväzky, lebo raz bude Boh od vás pýtať zúčtovanie. A buďte spravodliví v miere, keď odmeriavate, a vážte presnými váhami – to je pre vás lepšie a najlepšie, čo do výsledku (34-35).* Tento text môžeme považovať za paralelu k 7. SZ prikázaniu, pretože je určený arabským obchodníkom, ktorí sa nezákonne obohacovali nepresným vážením a týmto spôsobom si privlastňovali cudzí majetok.

Nemanipulujte s majetkom sirôt! *A nepribližujte sa k majetku siroty, len ak spôsobom čo najlepším, pokiaľ nedosiahne dospelosť.* Tento citát môžeme považovať za paralelu k 7. a 9. SZ prikázaniu (nepokradneš, nepožiadáš) v inom sociálnom kontexte.

20, 16. **Nevyslovíš krivé svedectvo.** Narušuje reputáciu človeka a pripraví ho o práva (Ž 24, 4; Prís 6, 19 a Jer 5, 2).

Keďže svedok v hebrejčine označuje aj žalobcu, týmto príkazom sa zakazuje aj krivá obžaloba, falošné obvinenie. Tento príkaz chráni česť človeka, zakazuje zničiť dobrú povesť človeka vyslovovaním nepravdivých výrokov, ktoré by viedli k jeho potrestaniu alebo dokonca k poprave. Učí úcte k povesti iného človeka.⁴⁷

⁴⁶ BĀNDY, J. *Teológia Starej Zmluvy*. Bratislava 2003, s. 55.

⁴⁷ MACDONALD, W. *Biblický komentár ke Starému zákonu*. Brno 2017, s. 87-88.

Čo hovorí Korán o neupodozrievaní bez dôvodu? *A nenasleduj to, o čom nemáš poznanie, veď sluch, zrak i srdce, všetky budú požiadané, aby vydali počet (36). Toto prikázanie vykazuje určitú podobnosť s 8. SZ prikázaním (Nepovieš krivé svedectvo proti svojmu blížnemu!). Ide o výstrahu neupodozrievať bez dôvodu, výstrahu pred dôsledkami z nevedomosti, ktorá je spojená s myšlienkou, že „neznalosť neospravedlňuje“.*

20, 17. **Túžiť.** Prahnúť po niečom so zlou motiváciou (Mt 15, 19). Vnútorne porušenie Božích prikázaní je rovnaké ako vonkajšie porušenie (Mt 5, 21-30 a Kol 3, 5).

Deviaty a desiaty príkaz sa vzťahuje na hriešne žiadosti. Zakazuje sa nielen vonkajšie zlo, skutok, ale potláča sa ním priam koreň zla, žiadostivosť (Jak 1, 14). Desatoro je prirodzeným zákonom, preto je také staré ako samo ľudstvo. Izraeliti poznali tieto prirodzené zákony tak ako aj ostatní Semiti. Na Sinaji sa tieto prirodzené zákony znova zdôrazňujú, vyhlasuje sa ich všeobecná záväznosť a platnosť, a tak sa Desatoro stáva pozitívnym zákonom Božím. Vysvetľuje aj tú podobnosť, ktorá je medzi Desatorom a Kódexom Chammurapiho, aspoň o päťsto rokov starším ako vyhlásenie Desatora na Sinaji.

14§ Chammurapiho zákonníka hovorí: „Ak niekto ukradne maloletého syna, bude potrestaný smrťou“.⁴⁸

20, 18-21. Uzatvára rozprávanie o odovzdaní Dekalógu. Zdá sa, že poradie udalostí v rozprávaní sa líši od sledu udalostí, keďže v. 18 je veľmi pravdepodobne pokračovaním 19, 25. V tomto texte sa oznámenie o Dekalógu udialo potom, keď sa Mojžiš priblížil k Bohu (v. 21). Biblickí autori často nepísali v chronologickom poradí z rôznych literárnych dôvodov. Dôvodom narušenia chronológie na tomto mieste mohol byť buď to, 1/ aby sa Dekalóg odlišil od „knihy zmluvy“ (24, 7), ktorá nasleduje (20, 22-23, 19) alebo 2/ aby sa rozprávanie ukončilo Mojžišovým formálnym ustanovením ako sprostredkovateľa zmluvy, alebo z oboch dôvodov.

Po prijatí Desatora bol ľud zdesený prejavmi Božej prítomnosti. Ľudia sa báli, že zomrú, ak sa s nimi bude Boh rozprávať priamo. Preto sa Mojžiš stal ich prostredníkom.

Tieto verše sa viažu k elohistickému opisu teofánie ako búrky (19, 19 a porov. 19, 6).

20, 19. Hebr 12, 19-20. Izraeliti požadujú, aby bol medzi nimi a Bohom prostredník, čo bola úloha, ktorú plnil Mojžiš a po ňom kňazi, proroci a králi – a nakoniec ním bol Isus Christos (1 Tim 2, 5).

20, 20. **Nebojte sa.** Nemyslite si, že keď Boh preukáže svoj majestát, robí to preto, aby ste boli plní biedneho strachu. Prišiel, aby s vami uzavrel zmluvu ako váš nebeský Kráľ. **Skúšať** (1Mjž 22, 1), **aby ste sa ho báli** (1Mjž 20, 11).

Staré národy boli presvedčené o tom, že človek, ktorý vidí Boha, nemôže ďalej ostať nažive.⁴⁹ Ale Boh sa nezjavil, aby usmrtil ľud, naopak, zjavil sa, aby ľudí

⁴⁸ PETER, M. *Wyklad Pisma Swietego Starego Testamentu*. Poznań 1959, s. 212.

⁴⁹ Ak by to platilo aj v NZ v Evanjeliách, muselo byť veľa úmrtí ľudí, ktorí videli Syna Božieho, ale evanjelisti predsa nič také nezaznamenali. Našou hlavnou úlohou je hľadiť na Boha očami viery a spoznávať Ho cez jeho stvorenie.

presvedčil o svojej velebe a takto v nich rozhojnil bázeň Božiu, ktorá ich us pôsobí a privedie k poslušnosti voči príkazom Božím a k odporu voči hriechu.

Hrôza pri zjavných prejavoch Božej veľkosti, zvlášť pri prírodných javoch sprevádzajúcich teofániu, sa tu líši od bázne, ktorá je bezvýhradným podriadením sa Božej vôli (1Mjž 22, 12 a 5Mjž 6, 2).

Sichemský dodekalóg (5Mjž 27, 15-26) obsahuje starobylé kľatby, ktoré sú namerané proti priestupkom. Kľatby vyrieknuté na bohoslužbách znamenajú vyľúčenie zo spoločenstva Izraela. „*Prekliaty muž, ktorý si zhotoví vyrezávanú alebo liatu modlu – ohavnosť to Hospodinu – dielo rúk remeselníka a potajomky ju postaví. A všetok ľud nech odpovie: Amen! Prekliaty, kto potupí svojho otca a svoju matku. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto preloží medzník svojho blížneho. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto pomýli slepeho na ceste. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto prekrúca právo cudzinca, siroty a vdovy. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto spí so ženou svojho otca, lebo odokryl prikrývku svojho otca. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto spí s akýmkoľvek zvieratom. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto spí so svojou sestrou, s dcérou svojho otca alebo s dcérou svojej matky. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto spí so svojou testinou. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto tajne zabije svojho blížneho. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto vezme úplatok za zabitie nevinnej osoby. A všetok ľud nech povie: Amen! Prekliaty, kto nedodrží slová tohto zákona a neplní ich. A všetok ľud nech povie: Amen!*“

Dekalóg tvoril v dobe sudcov stredobod a vrchol sviatku obnovovania zmluvy, ktorý sa konával v Sicheme každých sedem rokov. Existenciu takého sviatku možno predpokladať na základe 5Mjž 31, 10. Sviatok obnovenia zmluvy bol pútnickým sviatkom a Dekalóg určoval pútnikom, ako sa majú správať po návrate zo sviatku do „civilného“ života. Na dodržanie kultových predpisov mali dozerat kňazi. V týchto súvislostiach vidno, že zjavenie prikázaní bolo pre Izrael spásonosnou udalosťou prvoradého významu a ako také bolo aj oslavované. Prikázania sú v úzkom súvisi so zmluvou, ktorú Izrael pri čítaní prikázaní obnovoval. Všetky prikázania predpokladajú zmluvu a vychádzajú zo zmluvného vzťahu, ktorý bol medzi Jahvem a Izraelom ako sakrálna inštitúcia.

Izrael nechápal Dekalóg ako najvyšší zákon morálky, ale ako Bohom ponúknutú spásonosnú hodnotu a ponuku života. Dekalóg predstavuje minimálne požiadavky, ktoré je potrebné dodržať na uchovanie zmluvného vzťahu s Hospodinom a normálne medziľudské vzťahy. Hospodin týmito prikázaniami ponúkol svojmu ľudu život (5Mjž 4, 1). Počúvanie prikázaní postavilo Izrael pred voľbu medzi životom a smrťou (5Mjž 30, 18). Izrael sa najprv stáva Božím ľudom (5Mjž 27, 9) a až potom je vyzvaný počúvať Boží hlas (5Mjž 27, 10). Dekalóg je vlastne vyznačením hraníc, za ktoré nemôže ísť ten, kto je v zmluvnom vzťahu s Hospodinom. Ide teda nie o maximálne, ale o minimálne požiadavky voči tým, ktorým sa Boh zjavil a s ktorými uzavrel zmluvu. Tento charakter „vyznačenia mantinelov“ majú prikázania v 5Mjž 27, 15 a v 3Mjž 19, 13 ako aj zákazy v Ez 18 6. Vo vnútri mantinelov zostáva veľký priestor, ktorý nie je regulovaný pozitívnymi prikázaniami.

Prikázania postavili Izrael pred otázku poslušnosti. Odmietnutie poslušnosti malo za následok kliatbu. Táto súvislosť je najzreteľnejšia v 5Mjž 27, 11. Stretnutie sa s Hospodinom stavia človeka pred rozhodnutie medzi životom a smrťou. Cesta späť je už nemožná. Prikázania nepotrebujú zdôvodnenie. Majú byť dodržané preto, lebo sú to Božie príkazy.⁵⁰

Základným cieľom Sinajského zákona je pomôcť padlému človeku dopracovať sa k istej morálnej úrovni. Prikázania boli dané ľuďom kvôli hrubosti a necitlivosti ľudského srdca vo forme kategorických a striktných príkazov. Išlo o to, aby človek podriadil svoju vôľu Božej vôli, v opačnom prípade ho očakáva trest a smrť. „Pozri: dnes som ti predložil život a dobro, smrť a zlo“ (5Mjž 30, 15). Život a dobro znamená dodržiavanie Božích príkázaní. Smrť a zlo je všeobecná záhuba, ak sa človek nechce podriaďovať Bohu a obracia sa mu chrbtom.⁵¹ Vychádzajúc z príslovia, že každý je strojom svojho šťastia, by si dnešný človek mal uvedomiť, že človek je ten, ktorý si vyberá život alebo smrť, Boha alebo diabla, dobro alebo zlo. V ľudskej zaslepenosti sa často stáva, že obviňujeme Boha z toho, čo sme spôsobili my. Ale čo už, človek rád zhadzuje zodpovednosť na iného tak, ako to bolo už raji, keď Adam za svoj pád obviňoval Boha a Evu, ktorú mu stvoril a ona zasa poukazovala na hada.

Čo hovorí Korán o pýche? Nebuď pyšný! A nevykračuj si po zemi pyšne, veď zem nemôžeš rozdeliť a svojou výškou nedosiahneš vrchol hôr (37). Túto poslednú výstrahu je možné pochopiť ako zákaz pýchy. Zákaz je tu odôvodnený ľudskou nepatrnosťou, ktorú si môže rýchlo uvedomiť pri porovnaní napríklad s veľkosťou prírody. Hoci tento verš nemá paralelu v SZ Dekalógu, predsa ho môžeme vnímať v súvisi s prvým a posledným prikázáním o Božej jedinečnosti. Okrem uctievania iných bohov či prírodných úkazov môže byť za nesprávne uctievanie označená aj pýcha, klaňanie sa samému sebe, uctievanie vlastného mena. Takto sa do novej skupiny modiel dostáva aj ľudské ego.⁵²

Desatoro je pre pokrstených zrkadlom na sebaopoznanie a smernicou a orientáciou pre život. Dekalóg je veľkou listinou slobôd. Každé z týchto prikázaní od niečoho, resp. k niečomu, oslobodzuje. Každé prikázanie zaručuje nejakú slobodu. Dekalóg je zmluvný dokument vyslobodenia. Jeho prikázania je „desať veľkých slobôd“, ktoré boli ľudu darované ako dar a „smerovka do slobody“. Starozmluvná perspektíva vyslobodenia konverguje s kresťanským pochopením slobody, ku ktorej Christos veriacich oslobodil a povolal (Gal 5, 1.13), a odtiaľ získava svoj novozmluvný výklad.⁵³ Desatoro nie je mŕtvou literou, ale niečím, čo sa dotýka nášho života tak, ako sa značky pri ceste dotýkajú života každého šoféra. Každý z nás je šofér, ktorý si sám riadi auto svojho života.

Ale na Dekalóg môžeme nazerať aj negatívne tak, že nás istým spôsobom obmedzuje. Vnímate tu isté duchovné mantinely. Tie bránia kresťanom „hrajúcim svoj hokejový zápas“, aby puk odskočil mimo plochu na to určenú, aby bol zápas

⁵⁰ BÁNDY, J. *Teológia Starej Zmluvy*, s. 56-57.

⁵¹ СОКОЛОВ, Н. Ветхий Завет. Москва 2002, s. 76.

⁵² MAŇKOVÁ, Z. Dekalóg v Koráne, In BÁNDY, J. a kol. *Dekalóg na prahu 21. storočia*, s. 87-92.

⁵³ BENKA, J. Dekalóg v katechetickom procese v evanjelickej cirkvi, In BÁNDY, J. a kol. *Dekalóg na prahu 21. storočia*, s. 29-36.

rýchly a padlo veľa gólov. (Zápas NHL sa napr. nemôže hrať na Štrbskom plese, pretože tam nie je zimný štadión a nie sú tam ani mantinely). Hokej sa má hrať podľa pravidiel fair play, ale môžeme aj bodyčekovať súpera (diabla), ktorý nás nabáda, aby sme nedodržiavali pravidlá a hrali zákerne a brutálne (porušovali Božie prikázania). Tento náš životný zápas písa ten najlepší, najférovejší a nepodplatiiteľný rozhodca, Boh. Či sme vyhrali, alebo prehrali, to sa dozvieme až nakoniec, na poslednom súde.

Zoznam bibliografických odkazov

- AUGUSTÍN, S. *Boží štát*. II. zväzok. Trnava 2005. ISBN 80-7162-571-X.
- BÁNDY, J. a kol. *Dekalóg na prahu 21. storočia*, Bratislava 2001. ISBN 80-88827-19-1.
- BÁNDY, J. *Úvod do exegezy Starej zmluvy*. Bratislava 2002. ISBN 80-223-1693-8.
- BÁNDY, J. *Teológia Starej Zmluvy*. Bratislava 2003. ISBN 80-223-1793-4.
- BÁNDY, J. *Úvod do Starej zmluvy*. Bratislava 2003. ISBN 80-223-1885-X.
- BÁNDY, J. *Dejiny Izraela*. Bratislava 2006. ISBN 80-223-2139-7.
- BARDTKE, H. *Príbehy ze starověké Palestíny. Tradice archeologie dějin*. Vyšehrad 1988.
- BAUMANN, G. *Bible*. Praha 2012. ISBN 978-80-247-3912-0.
- BENEŠ, J. *Dvanáctka. Uvedení do Malých proroků*. Praha 2019. ISBN 978-80-7255-422-5.
- BENEŠ, J. *Jozue. Svatá slova v knize Jozue*. Praha 2017. ISBN 978-80-7172-702-6.
- BENEŠ, J. *Knihy o Bohu soudci. Teologie knihy Daniel*. Praha 2015. ISBN 978-80-7172-762-0.
- BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákonník v Páté knize Mojžišově*. Praha 2012. ISBN 978-80-7172-874-0.
- BER, V. *Vyprávění a právo v knize Exodus*. Jihlava 2009. ISBN 978-80-86498-35-5.
- BIBLIA*. Vydala Slovenská evanjelická cirkev a. v. v ČSSR 1990. ISBN 0-564-03222-0.
- Biblica. *Biblický atlas. Putování sociálními a historickými realitami biblických zemí*. Editor prof. Barry J. Beitzel, Praha 2007. ISBN 978-80-7321-302-2.
- Библия – Книги Священного Писания Ветхого Завета на церковнославянском языке. Москва 1993.
- Библия – Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе. Издание Московской патриархии, Москва 1956.
- Библейские комментарии и отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет II. Книга Бытия 12-50. Герменевтика 2004. ISBN 5-901 494-03-2.
- Библейские комментарии и отцов Церкви и других авторов I – VIII веков, Ветхий Завет III. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Герменевтика 2010. ISBN 978-5-901494-15-8.
- BIČ, M. *Ze světa Starého zákona I*. Praha 1986.
- ČAPEK, F. *Archeologie, dějiny a utváření identity starověkého Izraele*. Vyšehrad 2018. ISBN 978-80-7601-082-6.
- DAHLER, E. *Jeruzalém v dějinách spásy*. Kostelní Vydří 1993. ISBN 80-85-527-28-6.
- DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. Praha 1996. ISBN 80-85495-65-1.
- DOUKHAN, J. *Túžba zeme. Štúdiá prorockej knihy Daniel*. Martin 1996. ISBN 80-88719-59-3.
- DUKA, D. *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona*. Praha 1992. ISBN 80-901252-5-5.
- ДРОЗДОВ, Ф.: *Толкованиена Книгу Бытия*. Москва 1867.
- DUBINOVÁ, T. *Ženy v Bibli, ženy dnes*. Praha 2008. ISBN 978-80-86889-69-6.
- ЕГОРОВ, Г. *Священное Писание Ветхого Завета*. Москва 2004.

- ЕГОРОВ, Г. Священное Писание Ветхого Завета. Москва 2016. ISBN 978-5-7429-1053-4.
- Exodus, Komentáre k Starému zákonu*. 3. Zväzok. Trnava 2013. ISBN 978-80-7141-766-8.
- ФАРРАР, Ф. Голос Синая. Пролог 2007. ISBN 978-966-8538-45-2.
- FINKELSTEIN, I.-SILBERMAN, N.: *Objevení Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*. Vyšehrad 2007. ISBN 978-80-7021-869-3.
- Genezis*. Trnava 2008. ISBN 978-80-7141-626-5.
- GENEZIS – Starý zákon, překlad s výkladem*. Praha 1968.
- HANUŠ, J.- VYBÍRAL, J. Příběhy povolání a obrácení v biblických textech. Brno 2009. ISBN 978-80-7325-177-2.
- HELLER, J – PRUDKÝ, M. Obtížné oddíly knih Mojžišových. 2. vydání. Kostelní Vydří 2007. ISBN 978-80-7195-186-5.
- CHIOLERIO, M. *Blaze tomu, kdo slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem*. Paulinky 1997. ISBN 80-86025-10-1.
- Ilustrovaná příručka k Biblii. Slovenská biblická spoločnosť. Banská Bystrica 2001. Preklad P. – D. Alexandrovci. ISBN 80-85486-36-9.
- JANČOVIČ, J. „Nech je svetlo!“ – Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu. Bratislava 2002.
- JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*. Rozmluvy 1995. ISBN 80-85336-31-6.
- KAŠNÝ, J. Právo v hebrejské Bibli. Vyšehrad 2017. ISBN 978-80-7429-910-0.
- KELLER, W. A Biblia má predsa pravdu. Historická pravda podložená vedeckými dôkazmi. Bratislava 2018. ISBN 978-80-8172-036-9.
- KITTEL, R.. *Biblia Hebraica*. Stuttgart 1937.
- KOSIDOWSKI, Z. Čo rozprávali proroci? Bratislava 1985.
- KUBÁČ, V. Člověk před Boží tváří. Vyšehrad 2016. ISBN 978-80-7429-754-0.
- KÜNG, H. Židovství. Brno 2016. ISBN 978-80-7485-110-0.
- LACH, S. *Ksiega Rodzaju. T. I.-II*. Poznań 1962.
- LEMANSKI, J. *Ksiega Rodzaju. T. I. č.2.*, Czenstochowa 2013. ISBN 978-83-7797-205-2.
- LEMANSKI, J. *Nowy komentarz Biblijny. Stary Testament. Ksiega Wyjscia, T. II. Czestochowa* 2009. ISBN 978-83-7424-448-0.
- LINDEN, N. Povída se... podle Tóry. Benešov 2015. ISBN 978-80-88060-01-7.
- LINDEN, N. Povída se... o soudcích a králích. Praha 2018. ISBN 978-80-88060-14-7.
- ЛОПУХИН, А. *Толковая Библия*. Т. 1. Петербург 1904 – 1907.
- MACDONALD, W. *Biblický komentárke Starému zákonu*. Brno 2017. ISBN 978-80-906732-0-5.
- MARKUŠ, J. *Mojžiš a Desatoro*. Matica Slovenská 2003. ISBN 80-7090-690-1.
- MIKLIK, J. *Biblická archeologie*. Praha 1936.
- МЕНЬ, А. Исагогика – Ветхий Завет. Москва 2000. ISBN 5-88869-032-5.
- МЕНЬ, А. *Как читать Библию I.-II*. Калининград 2002. ISBN 5-88869-029-5.
- MOLONEY, F. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří 2008. ISBN 978-80-7192-991-8.
- MONFORTE, J. Úvod do Písma Svatého. Brno 2015. ISBN 978-80-88037-04-0.
- MUCHOVÁ, L. Bible pro ty, kdo už nejsou děti. Praha 2019. ISBN 978-80-7553-555-9.
- NANDRASKY, K. *Dejiny biblického Izraela*. Bratislava 1994.
- NANDRASKY, K. Úvod do Starej a Novej zmluvy. Bratislava 1980.
- NANDRASKY, K. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava 1976.
- NANDRASKY, K. *Dejiny Izraela*. Modra 1961.
- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, Praha 1956.

Biblické dejiny o pôvode Dekalógu
(13. stor. pred chr.)
(biblicko-exegetický komentár na 2Mjž 20, 1-21)

- PASTIRČÁK, D. Dekalóg podľa Kieslowského. Bratislava 2017. ISBN 978-80-8150-189-0.
- Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie.* Trnava 2004. ISBN 80-7141-447-6.
- PETER, M. Wyklad Pisma Swietego Starego Testamentu, Poznań 1959.
- Pět svátečních svitků. Živá díla minulosti, Praha 1958.
- Písmo Sväté Starého Zákona, Trnava 1955.
- ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ Т. 1. Москва 2000. ISBN 5-89572-006-4.
- PRUDKÝ, M. Genesis I. 1, 1 – 6, 8. Praha 2018. ISBN 978-80-7545-047-0.
- Průvodce životem. I. Mojžišova (Genesis).* Praha 1998. ISBN 80-7130-059-4.
- ПУШКАРЬ, В. Священная библейская история. Санкт-Петербург 2004. ISBN 5-7444-1167-4.
- RAHLFS, A. *SEPTUAGINTA –LXX.* Stuttgart 1935. ISBN 3438051214.
- RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny.* Vyšehrad 2015. ISBN 978-80-7429-541-6.
- RYAN, D. 24 hodin v starovekom Egypte. Jeden deň v živote ľudí, ktorí tam žili. Bratislava 2019. ISBN 978-80-8109-368-5.
- СНИГИРЕВ, Р. Библейская археология. Москва 2007. ISBN 978-5-7789-0200-X.
- СОКОЛОВ, Н. Ветхий Завет. Москва 2002.
- SCHULTZ, S. *Starý Zákon mluví.* Praha 1989.
- STEMBERGER, G. *Klasické židovství. Kultura a historie rabínske doby.* Vyšehrad 2011. 978-80-7429-185-2.
- STRUPPE, U.- KIRCHSCHLAGER, W. Úvod do Starého a Nového zákona. Jak porozumět Bibli. Vyšehrad 2000. ISBN 80-7021-334-5.
- Sväté písmo Starého a Nového zákona.* Trnava 1996. ISBN 80-7162-152-8.
- ŠALING, S. a kol. *Velký slovník cudzích slov.* Bratislava 2003. ISBN 80-89123-02-3.
- Študijná Biblia.* Banská Bystrica 2015. ISBN 978-80-8156-052-1.
- ЩЕДРОВИЦКИЙ, Д. Введение в Ветхий Завет. Москва 2003. ISBN 5-901599-15-2.
- ТЕОДОРИТ, К. Толкование на книгу Бытия. Москва 1855.
- The Orthodox study Bible, 2008 by Athanasius of Orthodox Theology.* USA. ISBN 978-0-7180-0359-3.
- TYDLITÁTOVÁ,, V. Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli. Praha 2010. ISBN 978-80-7387-305-9.
- УАЙТ, Е. Конфликт веков. Т. 1. Патриархи и пророки. Москва 1998. ISBN 5-86847-246-2.
- ВАСИЛИАДИС, Н. Библия и археология.Св.- Троицкая Сергиева Лавра 2003.
- ВЕНИАМИН, П. Священная библейская история, ч. 1-2. Санкт-Петербург 2004. ISBN 5-7444-1167-4.
- VESELÝ, J. *Mariánska zjavení z hlediska hermetismu.* Praha 2001. ISBN 978-80-7439-036-4.
- Výklady ke Starému zákonu I. Zákon.* Praha 1991. ISBN 80-7017-408-0.
- WALTON, J. Ztracený svět 1. Kapitoly První knihy Mojžišovy v kontextu evolučních a kreacionistických teorií. Starověká kosmologie a diskuze o vzniku světa. Pro poctivější četbu Bible. Praha 2017. ISBN 978-80-7255-396-9.
- WESTERMANN, C. *Tisíc let a jeden den. (Cirkev čte Starý Zákon).* Praha 1972.
- ZAMAROVSKÝ, V. Velké příběhy Staroveku. Gilgames. Sinuhet. Aeneas. Bratislava 2018. ISBN 978-80-8046-894-1.
- ZIOLKOWSKI, Z. *Nejtěžší stránky Biblie.* Kostelní Vydří 2001. ISBN 80-7192-450-4.
- ХРИСТИАНСТВО. Т.3. Москва 1995. ISBN 5-85270-100-9
- ХРИСТОФОР: Православный мир (Исторический обзор Поместных Православных Церквей), Москва 2007. ISBN 5-901787-53-6.

DIAGNOSTIKA INFEKČNÝCH CHORÔB NA SPÔSOB MALOMOCENSTVA V RANOM JUDAIZME PODĽA Lv 13, 1 – 44

Daniel SLIVKA

Diagnosis of infectious skin diseases in the manner of leprosy in early Judaism according to Lv 13, 1 – 44

From generation to generation, customs are also handed down in Judaism in the area of ritual purity, which in almost all cases also includes a hygienic aspect. It was in the interests of healthy people to prevent diseases and infections, which in their time could seriously threaten and destroy the entire community. To recognize leprosy or some of its pathological tips meant to recognize a danger to the community. When it comes to personal and social hygiene, ancient Jews excelled in this area. It is likely that the hygienic side (of ritual purification) was a by-product of the religious understanding of purification. Strict observance of the law of the book of Leviticus 13:1-44 contributed to a healthy lifestyle.

Keywords: Jewish, Torah, Leviticus, Ritual Purification, Leprosy, Judaism.

Úvod¹

Z generácie na generáciu sa v judaizme podávajú zvyky aj v oblasti rituálnej čistoty, ktorá skoro vo všetkých prípadoch obsahuje aj hygienický aspekt. V prípade infekčných a pandemických ochorení sú to práve posvätné texty judaizmu, známe ako knihy Tóry, ktoré sa vo svojej tretej časti s názvom kniha Levitikus (Liber Leviticus)/hebr. אֲרָקִי (Va-jikrá, v preklade: A zavolať) známa aj ako Tretia Mojžišova kniha alebo kresťanky nazývaná ako kniha Levitikus, podávajú diagnostický základ. Sú to totiž kultové a rituálne predpisy. Je to práve trinásť a štrnásť kapitola, ktorá sa venuje rôznym druhom infekčných kožných chorôb na spôsob malomocenstva a ďalším infekčným javom, prejavom a plesniam.

Rozpoznať malomocenstvo alebo niektorý jeho patologický tip, znamenalo rozpoznať nebezpečenstvo pre komunitu. Jednoznačne to bolo v záujme zdravých ľudí, t. j. predchádzať chorobám a infekciám, ktoré vo svojej dobe mohli vážne ohroziť spoločnosť.² Tým, že aj tieto zákony a postupy boli považované zároveň za Božie zákony v kontexte viery a tradícii judaizmu v období Druhého chrámu, sa na jednej strane predchádzalo telesnej nečistote a duchovnej nákaže a na strane druhej striktné dodržiavanie zákona knihy Levitikus dopomáha-

¹ Táto štúdia je výsledkom riešenia vedeckého projektu z APVV 20-0613 s názvom: Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí.

² KÓNYOVÁ, A. Epidémie v dokumentoch reformovanej cirkvi. In *Historia Ecclesiastica*: časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe. - ISSN 1338-4341. - Roč. 13, č. 2 (2022), s. 33-38.

lo k zdravému životnému štýlu.³ V staroveku epidemické a pandemické šírenie infekčných vírusov a chorôb mohlo, ale aj vyhubilo pomerne veľké spoločenstvá a komunity, a preto bolo riziko pre spoločnosť veľké. Uvedené zásady v súčasnosti viacmenej korešponujú s prísnyimi zdravotníckymi opatreniami v prípadoch epidemických a pandemických ochorení ako to bolo v prípade šírenia Sars Covid-19.⁴

Kultová čistota/nečistota a infekčná kožná choroba na spôsob malomocenstva, lepry

Nakoľko existujúce staroveké záznamy dokumentujú kožné choroby na spôsob malomocenstva ako určitý typ kožných infekčných chorôb už v roku 1350 p. Kr. (p. n. l.), v Egypte sa malomocenstvo v poslednom tisícročí p. Kr. uvádza ako najstaršia zaznamenaná choroba, respektíve ako najstaršia známa infekčná choroba. Malomocenstvo v staroveku bolo jednou z najnebezpečnejších a najobávanejších chorôb. S touto chorobou prišli Izraeliti do styku už počas pobytu v Egypte. Viaceré typy malomocenstva boli infekčné a niektoré aj smrteľné, keďže na malomocenstvo neexistoval konkrétny liek.⁵

Rituálna čistota – hebr. *טהרה* (tohora) je ideálny duchovný stav, ktorý sa snažil napodobniť najvyššiu čistotu Stvoriteľa. Cieľom biblických zákonov – t. j. tohory bolo uspôbiť jedinca k vykonávaniu konkrétnych nariadení a bdiieť nad posvätosťou tábora Izraela a stanu zmluvy, na púšti, neskôr rovnako aj nad svätosťou Jeruzalemského chrámu a jeho okolia.⁶ Opačný stav predstavovala rituálna nečistota.⁷ V každom prípade tieto predpisy o kultovej čistote a vnútornej svätosti boli považované za najvyšší znak duchovnosti a nábožnosti.⁸

Najstaršia lekárska karanténna prax pri rôznom type patologických javov a kožných ochorení ukazuje, že tí, ktorí boli ňou postihnutí, sú vylúčení zo spoločenstiev a ich utrpenie bolo vnímané presvedčením, že ako trpiaci sú potrestaní bohmi.⁹ Rôzne druhy infekčných kožných chorôb a rôzne ďalšie infekčné javy a plesne sa združili pod spoločný názov, hebrejsky *עֲרָא* – *cara'at*,¹⁰ dnes už

³ KANTZER, K. (ed.). *Průvodce životem. 3. Mojžíšova LEVITICUS*. Praha : Luxpress, International Bible Society, 2002. (komentár k Lv 13 – 14 kap.)

⁴ COVID-19 je infekčné ochorenie, vyvolané koronavírusom SARS-CoV-2. Prvýkrát bol identifikovaný u pacientov so závažným respiračným ochorením v decembri roku 2019 v čínskom meste Wu-chan. COVID-19 postihuje najmä dýchací systém, v ťažkých prípadoch vyvoláva ťažký zápal pľúc a môže viesť až k úmrtiu pacienta. Vírus sa prenáša kvapôčkami sekrétu pri kašli, kýchaní a rozprávaní. Infekcia sa prenáša aj cez kontaminované predmety. MINISTERSTVO INVEŠTIČÍ, REGIONÁLNEHO ROZVOJA A INFORMATIZÁCIE SR: Čo je COVID-19? <https://korona.gov.sk/co-je-covid-19/>

⁵ KANTZER, K. (ed.). *Průvodce životem. 3. Mojžíšova LEVITICUS*. Praha : Luxpress, International Bible Society, 2002. (komentár k Lv 13 – 14 kap.)

⁶ TIRPÁK, P. Význam náboženského putovania v živote Cirkvi. In *Theologos : theological revue*. Roč. 20, č. 1. Prešov, (2018), s. 91-98.

⁷ NEWMAN, J. – SIVAN, G. *Judaizmus od A po Z*. Praha : Sefer, 2009, s. 231.

⁸ RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15*. Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 22.

⁹ KARDIS, M. Cirkev a Synagóga. Motívy polemiky medzi judaizmom a raným kresťanstvom. In *Theologos : theological revue*. Roč. 22, č. 2. Prešov, (2020), s. 77-89.

¹⁰ SOVA, M. – DUBOVSKÝ, P. Návrh transliterácie a prepisu hebrejských spoluhlások a samohlások do slovenčiny. In *Studia Biblica Slovaca* 2005. Svit : KBD, 2006, s. 73.

známe ako určitý typ kožnej choroby¹¹ na spôsob malomocenstva či samotné malomocenstvo,¹² lepra (Hanesova choroba).¹³ „Víme, že v Mezopotámii se takovým jevům připisoval démonický původ a léčily se magickými prostředky.“¹⁴ A z tohto dôvodu bola kožná choroba v histórii starovekého Izraela vnímaná ako Boží hnev.¹⁵

Toto vnímanie v plnej miere podporuje aj používanie hebrejského konsonantného výrazu נגף – ngʻ, ktorý má vokalizáciou dve formy:¹⁶

- hebr. nagaʻ, čo v preklade znamená: dotyk,¹⁷ kontakt, ako označenie a pôsobenie vonkajšieho styku. V metaforickom použití má vždy negatívne konotácie a prekladá sa ako „ublížiť (niekomu alebo niečomu)“¹⁸ alebo „trpieť (niekoho).“ Okrem významu v právnom kontexte má nagaʻ aj ďalší obrazný význam: „udrieť, potrestať, spôsobiť bolesť“. V tomto použití je subjektom vždy Boh Jahve.
- hebr. negaʻ, čo v preklade znamená nákaza,¹⁹ choroba a v širšom slova zmysle nejaký typ kožnej infekcie na spôsob malomocenstva má v hebrejskom jazyku silnejší význam. Doslovne znamená napadnutie, (doslovne) útok choroby²⁰ alebo úder nadprirodzenou silou, napríklad Božím hnevom, a to takým spôsobom, akým boli napr. zoslané rany na Egypt, keď nechcel prepustiť Izraelitov. Výraz sa rovnako používa aj na osobu/telo infikované chorobou.²¹ To, že sa choroba vnímala ako Boží hnev, ukazujú viaceré príklady Hebrejskej Biblie (Starej zmluvy/zákona), ako v Nm 12, 10 – 15; 2 Kr 5; 2 Kron 26, 16 – 21; 2 Sam 3, 29; Dt 28, 27; 35.²²

¹¹ KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – STAMM, J.J. (eds.). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. (Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu)*. Tom II. Warszawa : Vocatio, 2008, s. 129.

¹² PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha : Kalich, 1997, s. 148.

¹³ „Lepra, inak nazývaná malomocenstvo, je ochorenie známe viac ako 3000 rokov. Jedná sa o infekčné bakteriálne ochorenie postihujúce periférne nervstvo, kožu a sliznice človeka.“ KRAJČOVIČOVÁ, K. *Lepra: Čo je malomocenstvo, ako vzniká a aké má príznaky?* + *Výskyt*. https://zdravoteka.sk/choroby/lepra/#google_vignette

¹⁴ RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15*. Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 23.

¹⁵ *PETATEUCH – Pět knih Mojžišových*. Český katolícký preklad. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 309.

¹⁶ *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume IX. Cambridge, U.K. : Wiliam B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1998, s. 207-209.

¹⁷ PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha : Kalich, 1997, s. 104.

¹⁸ KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – STAMM, J. J. (eds.). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. (Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu)*. Tom I. Warszawa : Vocatio, 2008, s. 629.

¹⁹ PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha : Kalich, 1997, s. 104.

²⁰ KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – STAMM, J.J. (eds.): *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. (Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu)*. Tom I. Warszawa : Vocatio, 2008, s. 629.

²¹ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 194.

²² *PETATEUCH – Pět knih Mojžišových*. Český katolícký preklad. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 309.

Taktiež negá' sa ako substantívum nachádza v troch rôznych kontextoch.²³

- všeobecný výraz pre trápenie alebo chorobu zoslanú Bohom;
- odborný termín v oblasti sakrálnej medicíny, označujúci konkrétny druh malomocenstva, ktorý sa identifikuje na koži, tkanine alebo stenách domov (3 M 13 – 14; Dt 24, 8);
- odborný pojem v právnej oblasti označujúci ublíženie na zdraví.

V hebrejskom texte Lv 13, 3 je použitý termín „nega“, čo má v pôvodnom jazyku oveľa silnejší význam, ako úder alebo napadnutie nadprirodzenou alebo neočakávanou silou, čo sa v religionistickom chápaní dá stotožňovať napríklad s Božím hnevom, na ktoré poukazujú aj príklady Nm 12, 12; 10 – 15; 2 Kr 5; 2 Krn 26, 16 – 21; 2 Sam 3, 29 (neočakávaná choroba); alebo vo výpočte kliatob v Dt 28, 27; 35.

Hebrejský pojem pre malomocenstvo rovnako zahrňoval aj rôzne iné kožné choroby, hniloby a plesne²⁴ a je uvedený (Lv 13, 2; 3; 9; 20; 47; 49; 59; 14, 3; 32; 34; 54) ako „nomen rectum“ s ďalším, už spomínaným hebr. výrazom negá', ako sme v štúdiu uviedli ako „úder, dotyk“, „útok“. Pojem hebr. negá' následne označuje „nástup choroby vo všeobecnom zmysle.“ Preto nie je možné spájať, dedukovať alebo vyhodnocovať tieto dva termíny hebr. cara'at a hebr. negá' ako synonymá. Pojmy hebr. cara'at a hebr. negá' sa vzťahujú na fyzickú (choroba) a duchovnú oblasť (choroba ako Boží trest za zlé skutky), tak sa rovnako vzťahujú aj na sféru vzdialenú od Jahveho. To znamená, že to bolo chápané že prepuknutie choroby je spôsobené démonom alebo, ako sme už uviedli v prípade ako v Lv 14, 34, je choroba spôsobená Bohom Jahvem. Syntaktické spojenie výrazov hebr. negá' a hebr. cara'at predstavuje výrokovú funkciu v klauzule a v prípadoch textu „Tóry kožných chorôb“²⁵ ako vyhlásenie (čistý/zdravý – nečistý/chorý), ktoré uzatvára prípad a diskusiu o pozitívnej alebo negatívnej diagnostike malomocenstva (Lv 13, 3; 9; 20; 49). Môže zároveň súhrne označovať aj choroby (Lv 13, 59; Lv 14, 32; 54).²⁶

Ak však hebrejský text hovorí o malomocenstve, tak sa tým mysleli všetky ďalšie rôzne kožné choroby a defekty, ktoré znamenali rituálnu nečistotu.²⁷ Nakoľko uvedené choroby sprevádzali aj osobitné príznaky, ktoré robili jedinca nečistým,²⁸ nie je možné presne určiť o akú chorobu presne išlo.²⁹ „S istotou nevieme, o akú chorobu ide v texte, pretože biblická tradícia zoskupila pod jedným termínom

²³ *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume IX. Cambridge, U.K. : Wiliam B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1998, s. 207-209.

²⁴ KANTZER, K. (ed.). *Průvodce životem. 3. Mojžíšova LEVITICUS*. Praha : Luxpress : International Bible Society, 2002. (komentár k Lv 13 – 14 kap.)

²⁵ Študijná Biblia. Slovenský ekumenický preklad. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 174.

²⁶ *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume XII. Cambridge, U.K. : Wiliam B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 2003, s. 468-475.

²⁷ GECSE, G. – HORVÁTH, H. *Malý lexikón Biblie*. Bratislava : Spektrum, 1990, s. 122.

²⁸ Študijná Biblia. Slovenský ekumenický preklad. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 174.

²⁹ *Výklady ke Starému zákonu I*. Starozákonní prekladateľská komise. Praha : Kalich, 1991, s. 362.

*pravdepodobne rôzne kožné choroby a okrem toho aj iné javy ako sú narušenia, ktorým podliehajú rôzne veci (látky, steny atď.).*³⁰

A to je zároveň odpoveď, prečo sú náboženské a hygienické predpisy uvádzané ako „ruka v ruke“ spolu, keďže infekčnosť a diagnostikovanie patologického javu na koži jedinca sa považovalo za formu fyzického a duchovného znečistenia, ktoré vyžadovalo, aby bol chorý vylúčený z komunity. „*Pokiaľ ide o osobnú a spoločenskú hygienu staroveku židia v tejto oblasti vynikali. Je pravdepodobné, že hygienická stránka (očisťovania) bola vedľajším výsledkom náboženského chápania očisťovania pred pristúpením k Pánovi v obradnej bohoslužbe.*“³¹

Vo všeobecnosti choroby po duchovnej stránke poškrvňovali človeka, zároveň ho po stránke telesnej vylučovali zo spoločenstva. „Malomocný“ bol nečistý a v prvom rade z náboženského pohľadu to bolo vnímané ako dôsledok nejakého porušenia Božích pravidiel a stanovenej rovnováhy. Potom bola choroba vnímaná aj z hygienického a ochranného aspektu. A to je aj dôvod, prečo o čistote a nečistote/uzdravenia a infekčnosti malomocného rozhodoval židovský kňaz, pretože každé porušenie pravidiel by zapríčinilo trest a nešťastie celého komunitného židovského spoločenstva.³²

Diagnostika patologických fenoménov v rannom judaizme

V nadväznosti prepojenia religiózneho a spoločenského aspektu diagnostiku patologických fenoménov u ľudí v Izraelskom národe určovali pozorovaním a bezkontaktné židovskí kňazi – leviti.³³ Úlohou kňazov bolo oddeľovať chorých ľudí od zdravých. Kňaz bol zároveň tým, ktorý konštatoval a vyhodnotil, či bol jedinec aj uzdravený a prekonal nemoc.³⁴ V duchovnej oblasti sa tak rôzne typy chorôb (malomocnosť) stali symbolom zla a hriechu, nakoľko i hriech mal pre jedinca i spoločenstvo deštruktívny charakter.³⁵

Diagnostika choroby však nebola svojvoľná, ale determinovala sa podľa stanovených pravidiel uvedených v knihe Levitikus 13. Po zničení chrámu v roku 70 po Kr. túto funkciu prevzali rabíni.³⁶

Vymedzený základný postup diagnostikovania je v Lv 13, 1 – 44 a sleduje nasledujúce príznaky, podľa ktorých židovský kňaz vyhlasoval, či daný postihnutý jedinec je čistý alebo nečistý. „*Diagnóza a kolektívne opatrenia proti nákaze sú stanovené zákonom a zverením kňazovmu rozhodnutiu.*“³⁷ Levitskí kňazi tak v is-

³⁰ RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15*. Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 21.

³¹ MILLER – Lane MILLER. Harper 's Encyclopedia, 72, and ŠTRBA, B.: Miqveh – rituálne vodné zariadenie na očisťovanie v rannom judaizme. In *Studia Biblica Slovaca*. Bratislava : RKMBF, 2006, s. 84.

³² *Výklady ke Starému zákonu I*. Starozákonní prekladateľská komise. Praha : Kalich, 1991, s. 363.

³³ *Výklady ke Starému zákonu I*. Starozákonní prekladateľská komise. Praha : Kalich, 1991, s. 364.

³⁴ GECSE, G. – HORVÁTH, H. *Malý lexikón Biblie*. Bratislava : Spektrum, 1990, s. 122.

³⁵ KANTZER, K. (ed.). *Průvodce životem. 3. Mojžišova LEVITICUS*. Praha : Luxpress : International Bible Society, 2002. (komentár k Lv 13 – 14 kap.)

³⁶ KONYOVÁ, A. Jews in upper Zemplin towns and cities in the 18th – 19th centuries. In „*Zostalo tak málo, a predsa veľa...“ stopy zaniknutých synagóg slovensko-poľského pohraničia*. Prešov : Pro communio, 2022, s. 297-306.

³⁷ *Pentateuch – Päť kníh Mojžišových s komentármí Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha,

tom zmysle vykonávali klinickú prax spôsobom, že posudzujú jednotlivé prípady podľa popisu príznakov:³⁸

- ak infekčné miesto je nižšie alebo vyššie než okolitá koža;
- sledovanie prvotnej vyrážky – vyrážka sa rozšírila alebo zväčšila svoj objem;
- ak sa ochlpenie kože zafarbilo do biela a ukázalo sa živé tkanivo;
- ak sa na lysine objavila biela alebo do červena sfarbená škvrna;
- ak je infekčné alebo postihnuté miesto zafarbené do žltá alebo do červena a je aj na odeve, predmetoch (pleseň) alebo kože.

V tomto prípade môžeme kategorizovať určité patologické skupiny, prevažne kožné choroby a nákazy ako tie, ktoré obsahujú:³⁹

- svetlé škvrny;
- vyblednutie;
- vrede a vyrážky;
- popáleniny a pluzgiere;
- chrasty, chrastavitosť, strupovitosť, lišaj a svrab;
- strata pigmentu, lišaj a kožné ekzémy;
- pleš, plešina, strata vlasov;
- rôzne druhy plesní.

Zároveň v Lv 13, 1 – 44 sú uvedené príznaky, ktoré nemajú patologický charakter a teda nejde o druh malomocenstva. Medzi takéto príznaky, ktoré určuje diagnostika kňaza ako postupovať, patria:⁴⁰

- postihnuté miesto nie je nižšie, ale ani hlbšie ako okolitá koža;
- vyrážka sa nerozširuje;
- ochlpenie nezbelelo a postihnuté miesto alebo rana nie je výrazná;
- vyrážka sa rozšírila po celom tele, ktoré zbelelo – zdá sa, že oproti prvej diagnostike nie je tento typ choroby infekčný;
- živé tkanivo (mäso) zbelelo a zahojilo sa;
- postihnuté miesto ostáva bez zmien.

„Opísané symptómy a fakt, že sa môžu rýchlo meniť (vv. 6, 26 – 27, 32 – 37), poukazujú na to, že to nebolo skutočné malomocenstvo (Hanesova choroba). Vzťahujú sa aj na iné choroby, aj na iné neškodné kožné vyrážky. Hebrejský výraz, ktorý je preložený ako „príznak malomocenstva môže tiež znamenať „pleseň“ (Lv 13, 47

2004, s. 155.

³⁸ *Výklady ke Starému zákonu I.* Starozákonní prekladateľská komise. Praha : Kalich, 1991, s. 363; *PETATEUCH – Pět knih Mojžíšových.* Český katolický překlad. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 309.

³⁹ *PETATEUCH – Pět knih Mojžíšových.* Český katolický překlad. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 308-310.

⁴⁰ *Výklady ke Starému zákonu I.* Starozákonní prekladateľská komise. Praha : Kalich, 1991, s. 363.

– 59; 14; 34).⁴¹ „Hoci je slovo malomocenstvo použité v mnohých prekladoch, skutočné malomocenstvo je len jedným z kožných ochorení, o ktorých je tu reč.“⁴²

Diagnostika patologických skupín „kožné choroby“ – svetlé škvrny (Lv 13, 2 – 8)

O tejto časti presnejšie pojednáva v 13, 2 – 8. V prvom rade, biblický text uvádza tri symptómy, ktorými sú:⁴³

- opuch (vyvýšenie, nafúknutie miesta) kože – (Vg – diversus color);
- lišaj, chrasty a rany na koži – (Vg – pustula);
- svetlé škvrny a škvrny kože – (Vg – quasi lucens quippiam),

k symptómom patrila aj akákoľvek iná farba kože, než je bežná, z ktorých vyplýva vysoká pravdepodobnosť, že sa z toho postupne vyvinie nejaký druh malomocenstva. Z tohto dôvodu sa má takáto osoba podrobiť prehliadke levitského kňaza.

Je teda evidentné, že pozorovaním a sledovaním sa patológia monitoruje od začiatku až dokonca ešte v stave úplného začiatku choroby. Dokonca i vtedy, ak ešte nie je zrejmé, či ide o určitý druh infekčnej choroby alebo nie, a teda, či kňaz vyhlási dotyčného za nečistého alebo čistého. Zdá sa, že táto prvá fáza je samopozorovanie a akýsi ego-monitoring vlastnej osoby. Potom nasleduje druhá fáza, a to monitoring a posúdenie židovským levitským kňazom alebo ďalšími kňazmi, príp. z historického hľadiska inými kompetentnými (neskôr rabíni), ktorí pozorovaním sledujú a monitorujú priebeh uvedeného patologického symptómu. Levitský kňaz tak bezdotykovo pozorne prezrel postihnuté miesto a okolité oblasti kože, ako sú chlpy kože a tvar kože v komparácii okolitého miesta. Na základe popisu určoval, že ak sú chlpy na hornom mieste bielej farby a postihnuté miesto je hlbšie ako okolitá koža, tak vyhlásil diagnózu, že ide o infekčný typ malomocenstva (Lv 13, 3). „*Jejím cílem je autoritativně se vyslovit o stavu čistoty či nečistoty, zejména pro dobro společenství.*“⁴⁴ V tomto prípade je uvedená osoba nečistá a musí byť oddelená karanténym spôsobom od zdravého spoločenstva.

Zaujímavosťou pozorovania je aj uvedený ďalší, pomerne dosť symptomatický a podobný prípad, keď síce uvedené symptómy sú podobné: t. j. biele zafarbenie kože, ale chýba viditeľný pokles kože a zbelenie chlpov postihnutého miesta, ale ešte nehovoríme o type malomocenstva. Osoba tak nebola vyhlásená za nečistú, avšak ani za čistou! V tomto prípade židovský kňaz nariadil sedemdnňové sledovanie – sedemdnňovú karanténu, kde bola osoba predbežne a preventívne oddelená od zdravej populácie. Po siedmich dňoch bola opäť posúdená a pozorovaná a na základe stavu postihnutého miesta nasledoval ďalší proces:

⁴¹ Študijná Biblia. Slovenský ekumenický preklad. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 174.

⁴² ALEXANDER, P. – ALEXANDER, D. *Ilustrovaná príručka k Biblii*. Banská Bystrica : SBS, 1999, s. 187.

⁴³ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 194.

⁴⁴ PETATEUCH – *Pět knih Mojžíšových*. Český katolický překlad. Kostelní Vydří : Karmelitanské nakladatelství, 2006, s. 309.

- ak chorobný jav ešte zostal na koži, ale na pokožke sa už nešíril – tak v tomto prípade kňaz nariadil ďalšiu preventívnu sedemdnňovú karanténu, stále však bez vyhlásenia a diagnostikovania. Podozrivá osoba na infekčnosť sa umiestnila na osobitnú lokalitu.⁴⁵ Následne po ďalších siedmich dňoch sa proces zopakoval a diagnostikoval druhýkrát. Zdá sa, že v tomto prípade existoval dvojtýždňový periodický pozorovací a monitorovací postup.⁴⁶
- Ak po týždňovej alebo dvojtýždňovej karanténe levitský kňaz zistil, že postihnuté miesto zbledlo a na koži sa nerozšírilo po okolí, tak následne kňaz vydá vyhlásenie, alebo v súčasnej terminológii určí diagnostiku choroby ako lišaj (nejaký tip neinfekčného ekzému) a chorého vyhlási za čistého.⁴⁷ Postihnutý potom absolvuje proces očisťovania a až následne sa môže podieľať na spoločenskom živote komunity a zúčastňovať sa kultových obiet. „*Tieto praktické opatrenia, v ktorých vidieť dedičstvo prvotných názorov a zvykov, v jahvizme dostávajú náboženskú hodnotu. Nimi sa zistí, čo je nečisté. Návrat uzdraveného do spoločenstva sa stáva obradom podobným obete za hriech (Lv 14, 1 – 31; 49 – 53); hriech tu označuje zásah proti životodarnej moci Boha Izraela.*“⁴⁸
- Osobitosťou tohto diagnosticko-monitorovacieho systému, ktorý má jednoznačne preventívny charakter, je to, že aj osoba s lišajom alebo ekzémom, ktorá bola vyhlásená za čistú a absolvovala proces očisťovania, je aj počas ďalšieho obdobia pod drobnohľadom a musí sa aj s postihnutým miestom ukazovať naďalej kňazovi. „*Periodicky opakované prehliadky umožňujú chorobní proces kontrolovať. Nemohou však nabídnut liečenie. Prehliadka je pouze vizuálná, omezená na niekoľko ukazovateľů.*“⁴⁹ V prípade, že sa aj po očistení objavil napr. lišaj, alebo ekzém sa postupne rozšíril na ďalšie oblasti kože a tela, tak osoba absolvovala znova proces diagnostikovania už aj s rozšíreným lišajom a kňaz ju vyhlásil za nečistú. Biblický text uvádza, že s určitosťou ide o nejaký tip infekčného malomocenstva. Osoba odišla do tábora pre malomocných.

„*Táto stať podrobne opisuje prax, ktorú si osvojili kňazi na určenie stavu malomocenstva alebo kožných infekcií, ktoré spôsobujú, že pacient je rituálne a spoločensky nečistý.*“⁵⁰ Z uvedenej analyzovanej problematiky hebrejského textu patologických skupín „kožné choroby“ – svetlé škvrny (Lv 13, 2 – 8) je zaujímavý podrobný analytický postup, a to aj z dôvodu časových a historických súvislostí, kedy o medicíne ešte nemôžeme ani hovoriť. Evidentný je tu však vedecký prístup:

⁴⁵ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 195.

⁴⁶ Historicko-kritické posúdenie hebr. textu hovorí o zjednotení 2 tradícií, kde jedna spočívala na týždňovej karanténe a ďalšia na dvojtýždňovej karanténe (pozn. autora).

⁴⁷ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 195.

⁴⁸ *Pentateuch – Pět knih Mojžišových s komentáři Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 155.

⁴⁹ *PETATEUCH – Pět knih Mojžišových*. Český katolický překlad. Kostelní Vydří : Karmelitanské nakladatelství, 2006, s. 309.

⁵⁰ RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15*. Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 22.

pozorovanie, monitoring, diagnostika, prevencia a dokonca aj pravidelná kontrola sledovania kožného javu a jeho pomerne pravidelné vyhodnotenie, dokonca i po absolvovaní týždennej aj dvojtýždennej karantény. Je tak evidentné, že skúsenosti s infekčnou chorobou v staroveku boli tak negatívne, že podľa možnosti sa žiadne podozrenie nenechávalo na náhodu. Prevencia a ochrana zdravých jedincov bola prvoradá.

Diagnostika patologických skupín „kožné choroby“ – vyblednutie kože (Lv 13, 9 – 17)

V tomto prípade ide pravdepodobne o zastaralé malomocenstvo, respektíve nejaký tip kožnej choroby prejavujúci sa podobne ako malomocenstvo.⁵¹ Hebrejský text prináša dva varianty diagnostikovania kožnej choroby s vyhlásením záveru o infekčnosti a dezinfekčnosti. Rovnako aj v tomto prvom prípade sa pozorovaním zisťujú jednotlivé symptómy, ktoré postupne identifikuje levitský kňaz formou pozorovania a bezkontaktné. Aj tu sú uvedené nasledujúce symptómy, ktoré ako biblický text uvádza, spadajú pod kategóriu malomocenstva, resp. nie v pravom slova zmysle, ale presnejšie ako typ určitej kožnej choroby, z ktorej sa rovnako môže vyvinúť malomocenstvo. Text Lv 13, 9 – 17 uvádza nasledujúce symptómy:⁵²

- biela opuchlina, biele nafúknutie kože,
- zbelené chlpy,
- vytvorenie vredu.

Židovský kňaz vytvoril záver, že v tomto prípade je síce daná osoba bez akejkoľvek pochybnosti, avšak nie je oddelená od zdravej populácie. V tomto prípade ani druhé pozorovanie už nie je potrebné vykonať.⁵³ Táto kožná choroba na spôsob malomocenstva, rozšírená po celom tele, je znakom uzdravenia a židovský kňaz to pozorovaním aj potvrdí, že prezrel chorého a zistil, že je to tak. Následne vyhlási chorú osobu za zdravú a nečistého za čistého. Dôvod, ktorý text uvádza, je ten, že osoba takto obelená (biele chrasty), je znakom vyhojenia kožných rán a celá biela vytvorená chrasta odpadne. Pravdepodobne tak išlo o zastaralé malomocenstvo alebo nejaký jeho variant.⁵⁴ Takáto osoba sa mohla aktívne zapojiť do spoločenstva a podieľať sa na slávení kultu. *„Podľa medicínskej vedy, ešte veľmi primitívnej, sa považuje za malomocenstvo aj rozšírený a pretrvávajúci ekzém. Ale ak sa infekcia rozšíri po celom tele, čím sa javí ako biele, nejde o malomocenstvo, ale o syndróm, ktorý nie je považovaný za nečistý.“*⁵⁵

Zaujímavosťou však je, že aj v rámci spoločenstva monitoring uvedených kožných a zahojených rán nekončí. Aj tu je sledovanie, samomonitoring a opätovný

⁵¹ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 195.

⁵² PETATEUCH – *Pět knih Mojžišových*. Český katolický překlad. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 309.

⁵³ Paradoxne, grécky text LXX dopĺňuje vylúčiť ho zo spoločenstva. *Pentateuch – Pět knih Mojžišových s komentáři Jeruzalemskej Bible*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 155.

⁵⁴ *Pentateuch – Pět knih Mojžišových s komentáři Jeruzalemskej Bible*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 155.

⁵⁵ RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15*. Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 22.

monitoring kňaza, ako uvádza hebrejský text, a to preto, že tieto kožné rany sa môžu v určitých prípadoch otvoriť, pričom je možné vidieť živé tkanivo, vred. Po monitoringu a diagnostike kňaza sa následne takáto osoba vyhlásila za nečistú a monitorovací a karanténny proces je rovnaký. Osoba je vylúčená a vyhlásená za nečistú. Infekčná osoba odchádzala do tábora pre malomocných. Je však v zmysle hebrejského textu inštruovaná k monitorovaniu svojho živého tkaniva, nakoľko text hovorí o pomerne dosť pravdepodobnej možnosti, že postihnuté živé tkanivo môže znova obelieť a rana sa uzavrieť. Postihnutý mal povinnosť opätovne sa podrobiť monitoringu kňaza. V tomto prípade ho po prezretí kňaz vyhlásil za zdravého, t. j. čistého.⁵⁶

Dá sa povedať, že táto takpovediac druhá monitorovacia úroveň kožných chorôb, uvedená v časti Lv 13, 9 – 17 je oproti prvej časti uvedenej v Lv 13, 1 – 8 pomerne špecificky orientovaná. Kým prvá časť prinášala rozlíšenie skutočného infekčného malomocenstva od zdanlivého, tak táto druhá časť rozlišuje nákazlivé, t. j. infekčné malomocenstvo, resp. typy infekčnej choroby od nenákazlivého ochorenia. Text tak ukazuje, že práve stav vredu je pomerne jasným rozlišovacím prvkom infekčnosti a dezinfekčnosti.⁵⁷

Diagnostika patologických skupín „kožné choroby“ – vredy a vyrážky (Lv 13, 18 – 23)

Ďalšia časť textu knihy Levitikus 13, 18 – 23 sa venuje kožným chorobám rovnako na spôsob malomocenstva, ktoré v súčasnosti poznáme ako vred alebo určitý druh vyrážky. Aj v tomto prípade sa osoba s vredom alebo s vyrážkou na základe monitoringu (i keď sa vred zahojil) ukázala kňazovi. Aj po „zdanlivom“ zahojení sa miesto opätovne monitorovalo, pretože text spomína, že ak sa na mieste vredu, resp. vyrážky ukáže belavá opuchlina alebo ružová škvrna, tak takú osobu musí opätovne diagnostikovať židovský kňaz.⁵⁸ Možné boli tieto postupy:⁵⁹

- ak sa však pozorovaním zistí, že postihnuté miesto je nižšie a hlbšie než okolitá koža a na tom mieste aj obeleli chlpy, kňaz jednoznačne vyhlási danú osobu za nečistú a je to prípad kožnej infekcie, ktoré sa vyvinulo z vredu alebo z vyrážky.⁶⁰ Infekčná osoba podlieha ďalšiemu monitoringu.
- Ak však pri kňazovom pozorovaní nie sú viditeľné biele chlpy ani prepadávanie kože, len zbelenie vyrážky či vredu, oddelí takúto osobu na sedemdnňovú karanténu. Ak sa po sedemdnňovej karanténe vyrážka alebo vred rozšíri na ďalšie časti kože, tak v tomto prípade je to infekcia na spôsob malomocenstva a daná osoba je vyhlásená za nečistú.

⁵⁶ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 195.

⁵⁷ *Pentateuch – Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 155.

⁵⁸ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 195.

⁵⁹ *Pentateuch – Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 155; ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 195-196.

⁶⁰ RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15*. Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 22.

- Ak by sa však škrvna po sedemdnovej karanténe vôbec nerozšírila a práve naopak, po vyrážke a vrede by zostala viditeľná jazva, kňaz túto osobu vyhlási za čistú t. j. zdravú.

Aj v tomto prípade je pomerne evidentné viacúrovňové monitorovanie postihnutého miesta kože a v každom prípade sa nič nenechávalo na náhodu alebo riziká infekcie.

Diagnostika patologických skupín „kožné choroby“ – popáleniny, pluzgieri (Lv 13, 24 – 28)

Ďalším identifikačným typom rizika infekčnosti na spôsob malomocenstva bolo diagnostikovanie kožných rán spôsobených popáleninou a následným vytvoreným pluzgierom. Diagnostiku určoval kňaz, ktorý na základe ďalších údajov, získaných pozorovaním, stanovil diagnózu, a to hneď, ak sa v prípade spolu s pluzgierom vytvorila ružová alebo biela škrvna.⁶¹

- ak pozorovaním kňaz zistil, že chlpy na postihnutom mieste obeleli a postihnuté miesto sa prepadávalo, kňaz diagnostikoval infekčnosť a typ malomocenstva, ktoré sa vyvinulo z popáleniny a daná osoba bola vyhlásená za nečistú,⁶²
- ak však pozorovaním identifikoval, že na postihnutom mieste chlpy nezbeleli a popálené miesto nemenilo tvar v rámci okolitej kože a ani sa neprepadávalo, ale postihnuté miesto zbledlo, v tomto prípade nariadil sedemdnovú karanténu pre osobu s popáleninou. Na siedmy deň monitoring zopakoval a postupoval:⁶³
 - a) ak sa škrvna po siedmich dňoch rozšíri aj na iné miesta kože, kňaz takúto osobu vyhlásil za nečistú a ide o nejakú variantu infekčnosti,
 - b) ak sa však škrvna na koži po siedmich dňoch nerozširovala a miesto zbledlo, vyhodnotilo sa ako opuchlina po popálení. Židovský kňaz takého človeka vyhlásil za čistého, nakoľko výsledné vyblednuté miesto bolo zahojenou jazvou po popálenine.

Diagnostika a monitoring patologických skupín „kožné choroby“ – chrasty, chrastavitosť, strupovitosť, lišaj a svrab (Lv 13, 29 – 37)

V nasledujúcich častiach do popredia vystupujú choroby kože, ktorá je zarastená vlasmi. Pravdepodobne išlo o kožné choroby, ktoré sa prejavujú chrastavitosťou, strupovitosťou, lišajom alebo svrabom (zast. prašina, prašivina ako kožná choroba u zvierat). Už úvod textu jasne pomenováva cieľové skupiny – muži i ženy, keďže sa to rovnako týkalo mužov a žien, hlavy a brady. Aj v tom prípade

⁶¹ Pentateuch – Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 156.

⁶² RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15*. Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 22.

⁶³ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 196.

monitoring vykonával kňaz, ktorý vizuálnym pozorovaním a posúdením prezrel napadnuté vlasové kožné miesto a stanovil záver. Znamenalo to, že:⁶⁴

- ak bolo identifikované zreteľné poklesnutie kože a chlpy, ktoré sú u ľudí Blízkeho východu prevažne čierne a v okolí tejto kože boli nažltnuté, kňaz vyhlásil chorého za nečistého, a teda išlo sa o tzv. prašinu alebo svrab. Infekcia bola definovaná ako „malomocenstvo hlavy a brady,“
- ak kňaz pri pozorovaní hlavy alebo brady zistil podozrenie na svrab a koža nebola na postihnutom mieste viditeľná a nie sú nažltnuté vlasové chlpy, v tomto prípade určil postihnutej osobe sedemdňovú karanténu.⁶⁵ Po siedmich dňoch opäť dochádzalo k pozorovaniu chorého miesta, a ak zistil, že:⁶⁶
- svrab sa nerozšíril,
- nie je ani viditeľné poklesnutie kože,
- a nie sú ani viditeľné žlté chlpy,

nariadil postihnutej osobe oholiť si hlavu, mimo však postihnutého miesta.

Kňaz postihnutú osobu oddelil a znova, už druhýkrát ju poslal do karantény na ďalších sedem dní. V tomto prípade je evidentná opatrnosť a zodpovednosť i podiel židovských kňazov chrániť zdravé spoločenstvo pred akoukoľvek infekciou kožných chorôb.

Po absolvovaní aj druhej sedemdňovej karantény opäť prebiehala kňazská diagnostika a ak sa monitorovaním postihnutého miesta potvrdilo, že sa postihnuté miesto nerozšírilo a nebol ani evidentný pokles kože, osoba bola následne vyhlásená za čistú, avšak sa ešte nemohla podieľať na spoločenskom a kultovom slávení. V prvom rade si musela najprv vyprať šaty a až tak sa mohla zúčastňovať slávení a voľne sa pohybovať medzi zdravou populáciou.⁶⁷

V rámci prevencie sa ani v tomto prípade monitoring nekončil, i keď je zaujímavé, že je to už druhýkrát, keď sa vyliečená osoba z dôvodu preventívnych opatrení monitorovala a sledovalo sa postihnuté miesto svrabu až do samotného a úplného vyliečenia (i keď osoba už skôr bola vyhlásená za čistú). To bol aj dôvod v rámci prevencie, keď text dodáva, že ak sa aj po vypratí šiat a vyhlásení za vyliečeného, t. j. čistého, postihnuté miesto rozšírilo, daná osoba bola opäť vyhlásená za nečistú bez ďalšieho pozorovania sprievodných znakov postihnutého miesta. Naopak, ak sa šírenie infekcie svrabu zastavilo a objavili sa čierne chlpy, bol to znak,⁶⁸ že chorý je už úplne zdravý a vyliečený. Židovský kňaz ho vyhlásil za čistého.⁶⁹

⁶⁴ *Pentateuch – Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 156.

⁶⁵ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 197.

⁶⁶ *Pentateuch – Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 156.

⁶⁷ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 197.

⁶⁸ RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15*. Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 22.

⁶⁹ *Pentateuch – Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 156.

Diagnostika patologických skupín „kožné choroby“ – strata pigmentu, lišaj a kožné ekzémy (Lv 13, 38 – 39)

Hebrejský text sa v krátkosti venuje aj skupine patologických kožných javov, ktoré sú dnes známe ako rôzne typy ekzémov, strata pigmentu, a čo viac, aj nejakým typom lišaju, ktorý ako „*dermatologické ochorenie, ktoré spôsobuje zmenu farby a štruktúry kože. Kožný lišaj sa prenáša blízkym kontaktom s infikovanou osobou alebo zvieratom, dotýkaním sa infikovaných predmetov a povrchov.*“⁷⁰ V tomto prípade ide pod drobnohľad a monitoring každej škvrny na koži s osobitným bielym alebo belobným charakterom. Kritériom posudzovania kňaza bolo to, či škvrny sú nevýrazne biele alebo výrazne biele.⁷¹ Ak kňaz posúdil, že škvrny na koži a v okolí postihnutého miesta sú nevýrazne biele, takúto osobu vyhlásili za čistú,⁷² keďže išlo len o nevýraznú kožnú vyrážku. Ak však išlo o výraznejšie postihnutie kožného charakteru, postihnutá osoba sa posudzovala podľa predchádzajúcich pravidiel postupného určovania diagnózy, monitoringu a udelenej karantény.

Diagnostika patologických skupín „kožné choroby“ – pleš, plešina, strata vlasov (Lv 13, 40 – 44)

Nakoľko aj strata vlasov mohla byť príznakom nákazlivej a infekčnej choroby, aj v tomto prípade je uvedená ďalšia časť choroby kože zarastenej vlasmi (v našom prípade nezarastenej) alebo respektíve patológie vypadaných vlasov na hlave. Hebrejský text pomerne v krátkom rozsahu podáva presné inštrukcie, ktoré má kňaz zisťovať. Vypadávanie vlasov je v texte rozdelené do troch skupín:⁷³

- ak ku strate vlasov došlo vzadu na hlave, kňaz to vyhodnotil ako plešinu temena a nejde o patologický a nákazlivý jav, osoba sa vyhlásila za čistú,
- ak k strate vlasov došlo v prednej časti hlavy a plešatenie sa vytváralo na čele, aj táto osoba bola rovnako vyhlásená za čistú,
- ak však došlo k vypadaniu vlasov na temene hlavy spolu s kombináciou zmeny farby kože, ktorá by mala bledočervené zafarbenie, išlo už o nejaký typ kožného malomocenstva, ako je to uvedené v predchádzajúcich častiach. Opäť je tu dôležitá diagnostika kňaza, prehliadky postihnutého miesta pozorovaním bledočerveného zafarbenia kože, ktoré sa javila ako opuchlina.⁷⁴ Aj v tomto prípade bola diagnóza kňaza pozitívna, že ide o typ kožného malomocenstva – zasiahnutý malomocenstvom na hlave a osoba bola vyhlásená za nečistú a bola oddelená od zdravej populácie.

⁷⁰ Medicínske centrum «DoktorPRO Bratislava: *Liečba kožného lišaja v Bratislave.* <https://doktorpro.sk/bratislava/services/dermatology/lichen>

⁷¹ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Świąte Starego Testamentu. Księga Kapłańska.* Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 197.

⁷² Leukodermia. RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15.* Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 22.

⁷³ *Pentateuch – Päť kníh Mojžišových s komentármí Jeruzalemskej Biblie.* Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 156.

⁷⁴ ŁACH, S. (ed.). *Pismo Świąte Starego Testamentu. Księga Kapłańska.* Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1970, s. 198.

Záver

Zaujímavosťou vo viacerých uvedených prípadoch bolo akési viacstupňové potvrdenie diagnózy, ktoré hebrejské texty knihy Levitikus prinášajú. Zároveň je zjavná už spomínaná zodpovednosť za zdravú populáciu, keď šírenie infekčnej choroby mohlo vyhubiť i pomerne veľké spoločenstvo a komunity.⁷⁵ V kapitolách knihy Levitikus 13, 1 – 44, ktoré sa venujú rôznym kožným a vonkajším chorobám, prinášajú dôkladnosť:

1. v popise v Lv 13, 1 – 44, vzťahujúcom sa na kožnú chorobu – samomonitoring zdravotného stavu, starostlivosť o zdravie, o tom je aj zákon – Tóra kožných chorôb,
2. v usmernení postupu kožnej choroby levitským kňazom (vyhlásenie) – diagnostika zdravotného stavu, „odborné“ posúdenie zdravotného stavu,
3. v prevencii ako 7-dňová karanténa, ďalšia diagnostika a vyhlásenie levitským kňazom – opätovná diagnostika a monitoring zdravotného stavu, „odborné“ posúdenie zdravotného stavu,
4. v prevencii druhá 7-dňová karanténa, ďalšia diagnostika a vyhlásenie levitským kňazom – opätovná diagnostika, monitoring a vyhlásenie zdravotného stavu.

Je evidentné, že už tieto osobitné náboženské, rituálne a hygienické pravidlá prispeli k menšej úmrtnosti židovskej populácie, čo bolo skôr dané jednak lepšími a nábožensky motivovanými hygienickými návykmi. „Kapitola 13 je písaná odborným jazykom – ako odborná príručka pre kňaza – lekára na určenie diagnózy a rozlíšenie „akútneho“ a „chronického“ stavu rôznych chorôb. Je to najstaršia formulácia karanténnych opatrení a preventívnej medicíny v prípade týchto chorôb, ktoré doteraz poznáme zo starovekého Blízkeho východu.“⁷⁶ Karanténa bola v tej dobe nevyhnutná, nakoľko medicína nebola na takej úrovni ako dnes. Vylúčením z komunity sa zároveň chránili zdraví, naopak ani chorí a infekční neboli ponechaní bez pomoci. V histórii je to jeden z prvých prípadov, kde má karanténa pozitívny a preventívny aspekt.

Zoznam použitej literatúry:

- ALEXANDER, P. – ALEXANDER, D. *Ilustrovaná príručka k Biblii*. Banská Bystrica : SBS, 1999.
- GECSE, G. – HORVÁTH, H. *Malý lexikón Biblie*. Bratislava : Spektrum, 1990.
- KANTZER, K. (ed.). *Průvodce životem. 3. Mojžíšova LEVITICUS*. Praha : Luxpress : International Bible Society, 2002.
- KARDIS, M.: Cirkev a Synagóga. Motívy polemiky medzi judaizmom a raným kresťanstvom. In: *Theologos : theological revue*. Prešov : Roč. 22, č. 2. - Prešov, (2020).
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – STAMM, J. J. (eds.). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. (Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu)*. Tom I. Warszawa : Vocatio, 2008.

⁷⁵ LUKÁČOVÁ, J. Identita gréckokatolíkov na Zemplíne v súvislosti s „Akciov P“. In *Theologos : theological revue*. Roč. 19, č. 1. (2017), s. 158-177.

⁷⁶ ALEXANDER, P. – ALEXANDER, D. *Ilustrovaná príručka k Biblii*. Banská Bystrica : SBS, 1999. s. 187.

- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – STAMM, J.J. (eds.). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. (Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu)*. Tom II. warszawa : Vocatio, 2008.
- KÓNYOVÁ, A. *Epidémie v dokumentoch reformovanej cirkvi*. In: *Historia Ecclesiastica* [print] : časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe. - ISSN 1338-4341. - Roč. 13, č. 2 (2022).
- KÓNYOVÁ, A. *Jews in upper Zemlín townds and cities in the 18th – 19th centuries*. In: „*Zostalo tak málo, a predsa veľa...“ stopy zaniknutých synagóg slovensko-poľského pohraničia*. Prešov : Pro communio, 2022.
- KRAJČOVIČOVÁ, K. *Lepra: Čo je malomocenstvo, ako vzniká a aké má príznaky?* + *Výskyt*. https://zdravoteka.sk/choroby/lepra/#google_vignette
- ŁACH, S. (ed.). *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Kapłańska*. Poznań – Warszawa, Pallo-ttinum, 1970.
- LUKÁČOVA, J. *Identita gréckokatolíkov na Zemplíne v súvislosti s „Akciou P“*. In: *Theologos : theological revue*. Prešov : Roč. 19, č. 1. (2017).
- Medicínske centrum «DoktorPRO Bratislava: *Liečba kožného lišaja v Bratislave*. <https://doktorpro.sk/bratislava/services/dermatology/lichen>
- MINISTRESTVO INVEŤÍCIÍ, REGIONÁLNEHO ROZVOJA A INFORMATIZÁCIE SR: *Čo je COVID-19?* <https://korona.gov.sk/co-je-covid-19/>
- NEWMAN, J. – SIVAN, G. *Judaizmus od A po Z*. Praha : Sefer, 2009.
- PETATEUCH – Pět knih Mojžíšových*. Český katolický překlad. Kostelní Vydří : Karmelitanské nakladatelství, 2006.
- Pentateuch – Pět knih Mojžíšových s komentáři Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004.
- PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha : Kalich, 1997.
- RAVASI, G. (ed.). *Sväté písmo pre každého. Levitikus 1 – 15*. Bratislava : Don Bosco, 2004.
- SOVA, M. – DUBOVSKÝ, P. *Návrh transliterácie a prepisu hebrejských spoluhlások a samohlások do slovenčiny*. In: *Studia Biblica Slovaca* 2005. Svit : KBD, 2006.
- ŠTRBA, B. *Miqveh – rituálne vodné zariadenie na očisťovanie v rannom judaizme*. In: *Studia Biblica Slovaca*. Bratislava : RKCMBF, 2006.
- Študijná Biblia. Slovenský ekumenický preklad. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2015.
- Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume IX. Cambridge, U.K. : Wiliam B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1998.
- Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume XII. Cambridge, U.K. : Wiliam B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 2003.
- TIRPÁK, P. *Význam náboženského putovania v živote Cirkvi*. In: *Theologos : theological revue*. Prešov : Roč. 20, č. 1. - Prešov, (2018).
- Výklady ke Starému zákonu I*. Starozákonní prekladateľská komise. Praha : Kalich, 1991.

ZÁKAZ KRÁDEŽE/LOUPEŽE V TANACHU A V RABÍNSKÉM PRÁVU

Marie ROUBALOVÁ – Viliam JUDÁK¹ – Patrik MATURKANIČ –
Ivan PODHOREC – Roman KRÁLIK

Prohibition of theft/robbery in Rabbinic law and Tanakh

The authors in their paper deals with interpretation of mitzvah prohibiting theft, as the most significant norm governing interpersonal relations in Tanakh and Rabbinic law. They emphasize that this mitzvah has multi-purpose use, not only in relation to legal processes dealing with theft-cases, but it also serves as a model to making decisions in other offenses. Correctness of their interpretations of the concerned mitzvah understanding and acceptance they prove through Agadic and Halachic texts of Tanakh and on it based Rabbinic traditions.

Keywords: *theft, property, Tanakh, Rabbinic law, tradition, interpersonal relations, punishments.*

Úvod²

Právo Talmudu je podle rabiho Simlaje založeno na konceptu 613 příkazů (*tarjag micvot*) zjevených Bohem.³ Počet příkazů je symbolický (součet výběžků lidského těla a dnů v roce).⁴ Z těchto micvot (příkazů) jich 248 (*ase*) stanoví, co je nezbytné činit a 365 (*lo taase*) ustanovuje, co je činit zakázáno. Některé z micvot jsou zaznamenány v Tóře (*micvot mideorajta*), jiné učenci Talmudu vyvodili z Tóry (*micvot miderabanan*).⁵ Účastníkem (subjektem) právního vztahu, který tyto micvot formuluje, může být člověk (resp. pospolitost) ve vztahu k Bohu (micvot bejn adam laMakom) nebo k jiným lidem (micvot bejn adam laChavero).

Subjektem právních vztahů, kterými se v této studii chceme zabývat, je člověk ve vztahu k jiným lidem (tím nechceme říci, že Boha nelze okrádat, např.: „*Osmé přikázání konstatuje, že Hospodinův vyznavač neokrádá ani Boha o to, co mu patří – o desátky, o úctu..., o prvotiny, o poslušnost.*“).⁶ Podle Tanachu jsou všich-

¹ Korespondenční autor.

² The paper was supported by the Cultural and Educational Grant Agency (KEGA) of the Ministry of Education, Science, Research and Sports of the Slovak Republic based on the projects: “Social work based on moral values – innovation of the study program.” Number 011KU-KU4/2023.

³ BT, Makot 23b-24. Srov.: BT, Jevamot 47b; BT, Nedarim 25a. S pojetím zjevení jako zákon nesouhlasí Martin Buber, který se domníval, že „náboženské právo“ brání zjevení: „*Nevěřím, že zjevení je někdy formulací zákona. Zjevení se stává zákonem pouze prostřednictvím člověka.*“ (MENDES-FLOHR, P. *Martin Buber. Jewish Lives*. Yale : University Press, 2019, s. 153).

⁴ BT, Makot 23b.

⁵ BT, Suka 44a; BT, Pesachim 10a.

⁶ BENEŠ, J. *Desítka aneb Deset slov o Bohu a člověku*. Praha : Návrat domů, 2008, s. 161.

ni lidé potomci Noacha⁷ a někteří z nich jsou potomci Avrahama. Potomkům Avrahama bylo přikázáno 613 micvot, kterými Bůh posvěcuje Izrael.⁸ Potomkům Noacha bylo přikázáno sedm micvot (*ševa micvot bnej Noach*⁹). Také toto číslo symbolicky vyjadřuje celistvost a dokonalost. Nejde o sedm trestních činů, nýbrž o „sedm kategorií trestních činů“.¹⁰

Učenci, tanaité i amoraité se neshodují v tom, které zákony lidé před potopou obdrželi. Ve výčtu Noachitských micvot zpravidla první prikazuje ustanovení soudů (*dinin*) nebo soudců (*dajanim*)¹¹ v každém městě, tj. zavedení spravedlivého právního systému do praxe. Soudy mají posuzovat a rozhodovat případy porušující další micvot. Dvě z nich se týkají vztahu k Bohu (zákaz blasfémie/*birkat haŠem* a modloslužebnictví/*avoda zara*); čtyři se týkají vztahů mezi lidmi (zákaz nepovolených sexuálních styků/*giluj arajot*; prolévání krve/*šfichut damim*, krádeže/*gazala*; pojidání masa ze živých zvířat/*evar min haChaj*).¹² Kromě posledních byly podle rabínské tradice všechny přikázány již Adamovi jako součást stvořitelského řádu, poslední byla přidána v době Noacha, protože dříve nebylo dovoleno jíst maso.¹³

Kniha Jubilejí uvádí jiný výčet Noachitských micvot: „Ve dvacátém osmém jubileu začal Noach prikazovat dětem svých dětí přikazy, nařízení a všechno právo, které znal, a napomínal své děti, aby činily spravedlnost a přikrývaly nahotu svého těla a žehnaly Stvořiteli, ctily otce a matku a aby každý miloval svého bližního a střežil se před smilstvem a nečistotou i vši nespravedlností.“¹⁴

V Novém zákoně jsou ve vztahu k synům Noeho/*bnej Noach* zmíněny čtyři micvot: „aby se vyhýbali všemu, co přišlo do styku s pohanskou bohosloužbou, aby nežili ve smilstvu, aby nejedli maso zvířat, která nebyla zbavena krve, a aby nepožívali krev.“ (Sk 20,15).

Babylonský amoraita Ula si stěžuje, že *bnej Noach* dodržují pouze tři micvot: Neseписují svatební smlouvu, pokud jde o zakázané vztahy; zakazují prodej nevhodného masa a uctívají Tóru.¹⁵

Židé podle Rambama vyžadovali dodržování některých micvot od *gojim*, kteří žili na jejich území: „Pokud chce někdo z *gojim* konvertovat (je to dovoleno), jak

⁷ RAŠI, Nedarim 31a.

⁸ Více k tomuto tématu: SLÁDEK, P. *Zákonnost ve formativním období rabínského judaismu*. Praha : Herrmann a synové, 2010, s. 177-211.

⁹ Více in VYMĚTALOVÁ-HRABÁKOVÁ, E. *Noachitské přikazy v minulosti i dnes optikou křesťanské etiky*. Praha : HTF UK, 2014, s. 41.

¹⁰ Někteří rabíni (Ula, Šemuel ben Chofni, Menachem Azarja) se ovšem domnívají, že noachidských zákonů bylo více, zpravidla třicet (BT, Chulin 92a; JT, Avoda zara 2,1). ENKER, A. *Jewish Law*. Oxford, United Kingdom; New York, NY: Oxford University Press, 2014, s. 279.

¹¹ RAMBAM, MT, Melachim 9,14.

¹² BT, Sanhedrin 56a,b; Tosefta, Avoda zara 9,4; Berešit raba 34,8. Více k tomuto tématu: VYMĚTALOVÁ-HRABÁKOVÁ, E. *Noachitské přikazy v minulosti i dnes optikou křesťanské etiky*. Praha : HTF UK, 2014, s. 39-49; MÜLLER, K. *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*. Berlin : Institut Kirche und Judentum, 1998.

¹³ Tosefta, Sanhedrin 9,4; BT, Sanhedrin 56a,b; 57a,b; Berešit raba 16,6,9; 24,5; RAMBAM, MT, Melachim 9,1.

¹⁴ Jubilea 7,20-21.

¹⁵ BT, Chulin 92b.

bylo řečeno: /zákon je stejný/ pro vás i pro cizince... Pokud ale nebudou chtít, nebudeme je nutit přijmout Tóru a přikázání. Mojžíš však... přikázal přinutit všechny, aby přijali zákony bnej Noach.¹⁶

Dále se zaměříme pouze na micvu týkající se krádeže/loupeže, protože ji považujeme v mezilidských vztazích za nejdůležitější. Jsme si vědomi, že se jedná o kontroverzní tvrzení, své stanovisko se proto dále pokusíme vysvětlit a doložit.

1 Krádež a loupež

Ke krádeži a k loupeži dochází podle rabínského práva pouze tehdy, když pachatel naplnil „*akt získání do svého vlastnictví*“ (kinjan) protiprávně.¹⁷ Zcizená věc musí být nalezena v jeho doméně, protože bylo stanoveno „*jestliže opravdu nalezněš v jeho ruce*“ (Ex 22,3), z čehož rabíni vyvodili „*také na jeho střeše, nádvoří nebo ohradě*“.¹⁸ Pokud je majetek držen v doméně osoby bez souhlasu majitele, používá hebrejšтина k označení tohoto jednání zpravidla výrazy *geneva* (krádež) a *gezela* (loupež). Rabíni viděli hlavní rozdíl mezi těmito skutky v tom, že krádež byla pachatelem provedena tajně (kradmo), zatímco loupež byla pachatelem provedena zjevně za použití většího či menšího násilí.¹⁹ Rozdíl mezi nimi z hlediska občanskoprávního rabínského práva není.²⁰ Z hlediska trestního práva je loupež chápána jako závažnější forma s výjimkou vícečetných náhrad (viz dále), protože násilí při ní použité často způsobuje, že loupež provází další trestní činy (vražda, zranění, vloupání apod.).²¹

Krádež/loupež je zakázána, i když má člověk v úmyslu zcizený majetek později vrátit;²² skutek je proveden žertem nebo má nepatrnou hodnotu.²³ Existují pouze tři kategorie majetku, jejichž přivlastnění není zakázané: (1) Majetek bez majitele - *hefker* (např. plodiny, které v sedmém roce samovolně vyrostly a patřily sociálně slabým nebo ryby v řece). (2) Bezcenný majetek, tj. majetek, který má menší hodnotu než *peruta*²⁴, např. „*tříška z otepi dřeva, použitá jako párátko*“.²⁵ (3) Majetek bezcenný pro majitele. Talmud uvádí jako příklad piliny, které si může ponechat tesař zpracovávající zákazníkové dřevo.²⁶

¹⁶ RAMBAM, MT, Melachim 8.10.

¹⁷ BT, Bava kama 79a.

¹⁸ BT, Gitin 45a.

¹⁹ BT, Bava kama 57a; 79b; RAMBAM, MT, Geneva 1,3; ŠA, Chošen mišpat 348,3; 359,7.

²⁰ ALBECK, Shalom; COHN, Hermann, Haim; AUERBACH, Bernard; ELON, Menachem. *Theft and Robbery*. In *Encyclopedia Judaica*. 19., Jerusalem : Thomson Gale, Keter Publishing House LTD, 2007, s. 686, 688.

²¹ Viz *Kniha smlouvy* v Ex 22,1-2; *Mišna*, Sanhedrin 8,6; BT, Sanhedrin 72a.

²² BT, Bejca 15a; RAMBAM, MT, Geneva 1,2.

²³ RAMBAM, MT, Geneva 1,2.

²⁴ nejmenší měnová jednotka z doby *Mišny* v hodnotě stříbra o velikosti poloviny zrna ječmene, přibližně 1/40 gramu. Přesná hodnota není známa, zpravidla je považována za minci, která má hodnotu, za níž nelze nic koupit (jako český desetník v nedávné době). *Bnej Noach* si nesmí přivlastnit ani majetek menší hodnoty. BT, Sanhedrin 56a-59b; RAMBAN, Šemot 22,2; RAMBAM, MT, Geneva 1,1.

²⁵ KŠA 182,2.

²⁶ BT, Bava kama 119a; srov.: RAMBAM, MT, Geneva 6,8.

Rabínské právo varuje před okrádáním bližních a sociálně slabých (vdov, sirotků, bezdomovců apod.), ale i *gojim*.²⁷ Nejhorším příkladem zloděje je „*nepoddajný a vzpurný syn*“ (Dt 21,20) okrádající svého otce.²⁸ Pokud někdo okrádá celou pospolitost nebo její velkou část např. chybným výběrem daní nebo lichvou (Zákon svatosti v Lv 25,35-36) a nelze přesně stanovit, koho a o kolik okradl, měl by dát velký dar na charitu.²⁹ Učenci se detailně zamýšlí nad otázkou, kdo byl okraden nejen při protiprávním jednání, nýbrž i při neetickém chování. Pokud dojde ke *gezel šena* (krádež spánku)³⁰ je nejzávažnějším případem okradení otce (tomu je povoleno uloupit spánek pouze ve prospěch Boha a ve prospěch chudého člověka, který jej přišel požádat o almužnu), ale nemělo by se to činit ani jinému člověku či jakémukoliv živému tvorů, protože také on má právo na spánek.³¹

Zakázáno je nejen krást a loupit, nýbrž i nakupovat kradeně³² či „pochybné“ zboží od lidí, u nichž lze předpokládat, že toto zboží ukradli (od služebnictva, nezletilých, hlídače sadu, osoby, která říká: „*Schovej to!*“).³³ Takové jednání totiž podněcuje pachatele ke zlému jednání: „*Kdyby zloděj nenašel kupce, nekradl by.*“³⁴ Zakázáno je nakupovat zboží na skrytém místě.³⁵ Ze zcizeného majetku není dovoleno mít prospěch (ani žebrák nesmí od zloděje přijmout almužnu).³⁶ Výjimkou je případ, kdy král nechá pokácet stromy, které jsou soukromým majetkem jiných lidí a zbuduje z nich lidem prospěšnou stavbu (např. most nebo silnice).³⁷

Prevenčí proti loupeži je studium Tóry, jak dokládá výrok rabiho Eleazara, když jej Římané obžalovali z toho, že učil Tóru a loupil: „*Pokud je někdo ozbrojeným lupičem, není učencem, a pokud je učencem, není ozbrojeným lupičem, tj. jsem obviněn ze dvou vzájemně se vylučujících zločinů.*“³⁸ Také bnej Noach se mají vzdělávat v micvot, které mají dodržovat a jejich neznalost je před soudem neomlouvá.³⁹

2 Krádež/loupež jako nejvýznamnější univerzální micva upravující mezilidské vztahy

Všechny micvot je podle rabínského judaismu nezbytné dodržovat, pokud se nás týkají (z některých může být člověk vyňat z důvodu věku, pohlaví atd.). Nelze svévolně vybírat, které se budou dodržovat a které nikoliv, protože plnění všech

²⁷ Tj. neizraelců. KŠA 182,1.

²⁸ BT, Bava kama 11a.

²⁹ KŠA 182,7.

³⁰ Př 4,16; BT, Bava batra 21a.

³¹ BT, Bava batra 20b; ŠA, Chošen mišpat 156.

³² BT, Bava kama 119a,b; RAMBAM, MT, Geneva 5,1; RAMBAM, MT, Gezela 5,1.

³³ BT, Bava kama 118b. RAMBAM, MT, Geneva 6,4.

³⁴ KŠA 182,8; srov.: RAMBAM, MT, Geneva 5,1.

³⁵ RAMBAM, MT, Geneva 6,3.

³⁶ KŠA 182,10. RAMBAM, MT, Gezela 5,2-3; 5,8-9.

³⁷ RAMBAM, MT, Gezela 5,17.

³⁸ BT, Pesachim 2b.

³⁹ BT, Sanhedrin 58a.

je stejně důležité, ať jsou jednoduché nebo obtížné, srozumitelné nebo nesrozumitelné.⁴⁰

Již v Talmudu je zmíněn mladík uvažující o konverzi k židovství, který chtěl, aby mu byla Tóra vysvětlena za dobu, v níž vydrží stát na jedné noze.⁴¹ Nesmírně tím rozčílil přísného rabína Šamaje, který jej vyhodil. Shovívavý rabín Hilel mu takové pravidlo poskytl: „*Co vůči sobě nenávidíš, nedělej druhému. To je celá Tóra, zbytek je komentář. Jdi a uč se!*“⁴² Z pohledu Hilela je „*tato zásada transcendentním morálním principem, který zahrnuje všechna ostatní přikázání.*“⁴³ V tomto smyslu je zákaz krádeže a loupeže ilustrací Hilelova pravidla a nejdůležitější mi-cvou upravující právní vztahy mezi lidmi a to na základě šesti následujících důvodů:

1. Krádež je prvním porušením Božího příkazu v Pentateuchu/*Torat Moše*. Když Chava (přes výslovný Boží zákaz) ukradla plod ze stromu poznání dobrého a zlého, okradla samotného Boha.⁴⁴ Podle agady se Římský císař domníval, že prvním zlodějem byl dokonce sám Bůh,⁴⁵ protože prvnímú muži ukradl žebro, aby z něj vytvořil ženu.⁴⁶ Pozice příběhu o krádeži Chavy v Tanachu má velký význam. Jednak je to první z řady textů o krádeži a jako takový se stává prismatem (hermeneutickým klíčem) pro porozumění následujícím halachickým (právním) textům týkajícím se krádeží, loupeží a jiných protiprávních činů. Jednak sugeruje otázku, zda krádež vždy není okrádáním Boha. Srozumitelný agadický (vyprávěcí) text s motivem krádeže je pomyslně vytčen před závorku z didaktických důvodů zřejmě proto, že předkládá vzorec pro řešení většiny protiprávních činů člověka. Vždy je zde (a) zjištění, že zákaz je Bohem ustanovený; (b) pachatel zákaz krádeže zná; (c) pokušení spočívající v alternativní interpretaci; (d) porušení zákazu (krádež); (e) vyhýbání se odpovědnosti (zapření, alibi); (f) užitek z krádeže pro další osoby; (g) následky (komplikace, tresty a prokletí), které přináší přestoupení zákazu.
2. Rabi Jochanan podle rabínských hermeneutických pravidel zpětně odvodil sedm mi-cvot bnej Noach z Božího příkazu prvním lidem, tj. ze zákazu kráde-

⁴⁰ BT, Avoda zara 3a; BT, Jevamot 47b.

⁴¹ BT, Šabat 31a.

⁴² BT, Šabat 31a; Avot deRabi Natan 26.

⁴³ COLLINS, J. John, <https://www.thetorah.com/article/love-your-neighbor-how-it-became-the-golden-rule>.

⁴⁴ NOVAK, D. *The Image of the Non-Jew in Judaism. The Idea of Noahide Law*. Liverpool: University Press, 2019.

⁴⁵ Římskému císaři oponovala podle agady jeho vlastní dcera: „*Císařova dcera řekla Rabanovi Gamlielovi: Nech ho, odpovím mu. Řekla svému otci: Poskytni mi jednoho velitele, aby pomstil něčí provinění. Císař jí řekl: Proč ho potřebuješ? Řekla mu: Tuto noc k nám přišli ozbrojení zloději, vzali nám stříbrný džbán a nechali nám (místo něj) zlatý džbán. Císař jí řekl: Pokud je tomu tak, nemohou k nám takoví ozbrojení zloději chodit každý den? Řekla mu: A nebylo to s Adamem podobné?*“ (BT, Sanhedrin 39a; srov. BT, Kidušin 80b).

⁴⁶ Gn 2,21; Berešit raba 17,6-7.

že: „A přikázal⁴⁷ Hospodin⁴⁸ Bůh⁴⁹ člověku⁵⁰ říka⁵¹: Z každého stromu zahrady⁵² budeš jíst⁵³. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nebudeš jíst. V den, kdy z něho budeš jíst, propadneš smrti.“⁵⁴

3. Motivem krádeže možná podle Tanachu začínají dějiny člověka. V příbězích praotců vyvoleného lidu se ukazuje, co vše může být ukradeno. Ráchel při svém odchodu z domova ukradla svému otci domácí bůžky⁵⁵. To je příběh, který „výsměšně konstatuje, že bůh, který je vlastněn, může být ukraden“⁵⁶. Jákob je okraden svým strýcem (Gn 31,39). Jákobovi synové ukradli svého bratra Josefa a jeho plášť (Gn 37,28). Sami pak byli nařčeni z krádeže poháru vládcce Egypta (Gn 44).
4. Zákaz krádeže/loupeže je micvou, které jsou věnována „dvě slova“ z „Deseti slov/výroků“. To znamená, že v Desateru přikázání, v tomto souhrnu nejvýznamnějších zákonů Pentateuchu/Torat Moše se nekradení objevuje dokonce dvakrát: v osmém a desátém přikázání⁵⁷. A vždy v apodiktické formě, která „nerelativizuje tento zákaz žádnou podmínkou, ani ho nezdůrazňuje zdůvodněním, a ani nepřidává trest za jeho překročení. Přesto naprosto jednoznačně zakazují neoprávněné přisvojení cizí věci proti vůli jejího vlastníka, a tak chrání vlastnické právo jako absolutní právo jednotlivce vůči všem ostatním osobám.“⁵⁸ Gramaticky je ovšem tento důraz vyjádřen oznamovacím způsobem (formou indikativu) se zápornkou *lo* (*lo tignov/lo tachmod*), které překládáme jako ujištění či zaslíbení⁵⁹ „nebudeš krást“ a „nebudeš chtivý“ na rozdíl od přímého zákazu (Nekrad! Nebud' chtivý!), který by měl v hebrejštině zápornku *al*. Podle prof. Hellera je rozdíl mezi přímým a nepřímým zákazem v tom, že přímý zákaz počítá s danou možností, zatímco nepřímý zákaz (tj. zaslíbení) „tuto možnost jakoby předem vylučuje, je tedy vlastně silnější“⁶⁰ protože před-

⁴⁷ Hebrejský přísudek *vajcav* chápal Rabi Jochanan jako odkaz na zákony spravedlnosti prosazované soudy na základě Gn 18,19.

⁴⁸ Hospodinovo jméno (hebr. *haŠem*) chápal Rabi Jochanan jako odkaz na zákaz blasfémie (Lv 24,16).

⁴⁹ Hebrejské apelativum *Elohim* chápal Rabi Jochanan jako odkaz na zákaz modloslužebnictví (Ex 20,3).

⁵⁰ Hebrejské apelativum *haAdam* chápal Rabi Jochanan jako odkaz na zákaz prolévání krve (Gn 9,6).

⁵¹ Závěr uvozovací věty (hebr. *lemor*) chápal Rabi Jochanan jako odkaz na zákaz nepovolených sexuálních styků (Jr 3,1).

⁵² Hebrejsky *mikol ec haGan*. To chápal Rabi Jochanan jako odkaz na zákaz všech krádeží.

⁵³ Hebrejský přísudek *tochel* chápal Rabi Jochanan jako odkaz na věci, které se proti tomu jíst nesmí.

⁵⁴ Gn 2,16-17. BT, Sanhedrin 56a,57a. HIRSCH, Samson, Raphael, *The Hirsch Chumash. Sefer Bereshis*. Feldheim Publishers/Judaica Press: Jerusalem/New York, 2006, s. 81-82.

⁵⁵ Gn 31,19; Berešit raba 74,5. Midraš v tomto případě interpretuje krádež pozitivně: Nechtěla svého starého otce zanechat samotného v modlářství (Berešit raba 74,5). Chtěla zabránit, aby byl její otec jejich prostřednictvím informován o útěku svého zetě (Tanchuma, Vajece 12).

⁵⁶ BENEŠ, J. *Desítka aneb Deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 162.

⁵⁷ Ex 20,15.17; Dt 5,19.21.

⁵⁸ KAŠNÝ, J. *Právo v hebrejské Bibli*. Praha: Vyšehrad, 2017, s. 84.

⁵⁹ Někteří mají zato, že to je nepřímý zákaz.

⁶⁰ HELLER, J. *Desatero. Úvod a výklad*. Praha: Kalich, 1984, s. 51.

pokládá, že takové jednání pro člověka vůbec nepřichází v úvahu. Jenže význam příkázání v oznamovacím způsobu však lze dobře pochopit i bez teorie nepřímého zákazu: „Izraelita vyvedený z Egypta ... je osvobozen od zmocňování se toho, co patří někomu jinému“. Takový „člověk není a nebude lupič, loupežník, zloděj ani plagiátor či podvodník (okradač). Nebude nikomu vykrádat jeho majetek či jeho dílo. Vůbec ho to ani nenapadne. Nelpi totiž na tom, aby měl. Je Bohem zbaven potřeby mít. Majetek či dílo jeho bližního je v blízkosti člověka, o kterém platí Nekradeš, v bezpečí. ... není to parazit, který by žil z cizího, na cizí účet“⁶¹. U desátého příkázání lze nalézt také spojitost s první krádeží: „Dychtění prvních lidí vedlo k hříšnému pádu, proto je to... první, původní hřích a původ všeho našeho neštěstí. V příběhu o hříšném pádu se objevuje totéž sloveso dychtit - chamad jako v 10. příkázání.“⁶²

5. Zákaz krádeže/loupeže je micvou, které věnují pečlivou pozornost nejvýznamnější zákoníky Pentateuchu/*Torat Moše* (Kniha smlouvy; Zákon svatosti; Deuteronomistický kodex). V knize smlouvy (Ex 20,22-23,33) je téma krádeže na poměrně velké ploše: zákaz krádeže dobytka pro vlastní obohacení se (Ex 21,37); zákon o zacházení se zlodějem přistiženým při krádeži (Ex 22,1-3); různé formy okrádání (Ex 22,4-14). Krádež v Zákoně svatosti (Lv 17-27): nekradete ani nepodvádíte (Lv 19,11, neodíráš dělníka o jeho mzdu (Lv 19,13), okrádání v obchodě falešnými váhami (Lv 19,35-36), krádež příbuzné, aby mohla být manželkou (Lv 20,17-21) a dary jako opak krádeží (Lv 22), zákaz okrádání pomocí úroků (Lv 25,35-38). Deuteronomistický kodex (Dt 12-26) jako reinterpretace Knihy smlouvy logicky téma krádeže zdůrazňuje také na těchto příkladech: nezcrzení zaběhnutého dobytčete (Dt 22,1-3); zákaz okrádání pomocí úroků (Dt 23,20-21); zákaz vykrádání vinice a pole (Dt 23,25-26); zákaz krádeže člověka (Dt 24,7); neokrádat bezdomovce, vdovu a sirotka na jejich právu paběrkovat (Dt 24,19-22), okrádání v obchodě falešnými váhami (Dt 25,13-16).
6. Velké množství přestoupení zákona nebo společenských norem jakýmkoliv zlým skutkem lze převést na vzorec krádeže (rabínské interpretační metody umožňují učit se jeden zákon z druhého): krádež svobody (trvalé zotročení svobodného člověka); krádež života (vražda, zabití), krádež zdraví (zranění); krádež člověka a duše (únos),⁶³ krádež města a přilehlého území (nesvatá válka);⁶⁴ krádež ženina těla (znásilnění);⁶⁵ krádež hrou (hazardní hry);⁶⁶ krádež svěřeného majetku (zpronevěra, poškození svěřeného majetku);⁶⁷ krádež

⁶¹ BENEŠ, J. *Desatero příkázání*. Praha : Advent-Orion, 2020, s. 84.

⁶² POHLMANN, H. G. - STERN, M. *Desatero v životě židů a křesťanů*. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 184.

⁶³ BT, Bava mecia 104a.

⁶⁴ Raši, Sanhedrin 59a.

⁶⁵ ENKER, A. *Jewish Law*. Oxford, United Kingdom; New York, NY : Oxford University Press, 2014, s. 280.

⁶⁶ RAMBAM, MT, Gezela 6,7; 6,10.

⁶⁷ RAMBAM, MT, Gezela 3,14; KŠA 188,1-5.

půjčeného majetku (zapření půjčky,⁶⁸ půjčka bez souhlasu majitele, použití věci k jinému účelu, než k jakému byla zapůjčena),⁶⁹ krádež nalezeného majetku (ponechání si nalezené věci či zvířete),⁷⁰ nepřímá krádež (falšování měř a vah,⁷¹ přemísťování kamenů vymezujících vlastnictví pozemku⁷²); krádež cti a důstojnosti (zneuctění), krádež z roztržitosti (pokud např. někdo nedopatřením odejde z hostiny v cizím oděvu),⁷³ krádež poznání (*gezel daat*)⁷⁴ či srdce,⁷⁵ (myslí, tj. podvod, lest);⁷⁶ krádež času (*gezel zman*);⁷⁷ krádež spánku (*gezel šena* – nežádoucí probuzení).⁷⁸ Krádeží je rovněž vynucení prodeje.⁷⁹ Rabíni se domnívají, že i člověk, který neodpoví druhému na pozdrav je lupič, protože bližnímu ukradl odpověď na přání pokoje (*šalom*).⁸⁰

3 Následky krádeže

Porušení vlastnických práv osoby bez potrestání je nespravednost. Krádež je v mudroslovné literatuře ospravedlňována pouze z nouze ohrožující život člověka: „*Nepohrdá se zlodějem, že kradl, aby se nasytil, když měl hlad.*“ (Př 6,30; ČEP).

Rabínské právo za loupež/krádež rozlišuje tresty podle: (a) výše a charakteru způsobené škody, (b) podle toho, komu byla škoda způsobena; (c) do jaké míry ohrožuje řád a stabilitu společnosti. Podle toho požaduje: trest smrti; náhradu škody; tělesné tresty; prodání do otroctví; vyloučení z pospolitosti vyvoleného lidu v daném městě či obci.⁸¹ Trest je pachateli uložen soudem, na základě svědectví dvou svědků (v případě bnej Noach jednoho), kteří dosvědčí, že kradl či loupil a jednoho svědka, že ukradené zabil nebo prodal.⁸²

⁶⁸ KŠA 182,4.

⁶⁹ BT, Bava batra 88a; BT, Bava mecia 78a.

⁷⁰ BT, Bava mecia 26b.

⁷¹ Př 11,1; RAMBAM, MT, Geneva 7,1-8; 8,1.

⁷² Jiným způsobem nemůže být půda ukradena, protože vždy patří původnímu majiteli, tj. z hlediska rabínského práva v tomto případě nemůže dojít ke *kinjan* (BT, Suka 30b). RAMBAM, MT, Geneva 7,9; 8,1.

⁷³ RAMBAM, MT, Gezela 6,6.

⁷⁴ RAMBAM, *Guide for the Perplexed*. III. 41,2.

⁷⁵ Více k této problematice: In BENEŠ, J. *Desítka aneb Deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 162-163.

⁷⁶ BT, Chulin 94a; BT, Gitin 77a; Tosefta, Bava kama 3,7; 7,8; RAMBAM, MT, Deot 2,6; ŠA, Chošen mišpat 228.

⁷⁷ BT, Bava batra 20b.

⁷⁸ Podle „*nigzela šenatam*“ / „*jejich spánek byl uloupen*“ (Př 4,16).

⁷⁹ BT, Sanhedrin 113b.

⁸⁰ BT, Berachot 6b.

⁸¹ ALBECK, Shalom; COHN, Hermann, Haim; AUERBACH, Bernard; ELON, Menachem. *Theft and Robbery*. In *Encyclopedia Judaica* 19., Jerusalem: Thomson Gale, Keter Publishing House LTD, 2007, s. 688.

⁸² BT, Bava kama 64b, RAMBAM, MT, Geneva 1,4-5; RAMBAM, MT, Gezela 4,1; RAMBAM, MT, Melachim 9,14.

3.1 Trest smrti

V nejzávažnějších případech (krádež člověka⁸³ a krádež věci, nad kterou byl vyhlášen *cherem*/klatba, protože patří Bohu) ohrožuje krádež pachatele na životě.⁸⁴ Tímto způsobem byla řešena např. Akánova krádež (byl za ni ukamenován; Joz 7,25). Dalším trestem za krádež člověka bylo oběšení⁸⁵ nebo stětí.⁸⁶ Také Jákob, který je svým tchánem nařčen z krádeže domácích bůžků, prohlašuje: „*U koho najdeš své bohy, ten nezůstane naživu!*“ (Gn 31,32a).

Mezi „deseti slovy“ je krádež (*lo tignov*) uvedena spolu s hrdelními zločiny (vražda, cizoložství), z čehož lze podle většiny rabínů předpokládat, že se v osmém přikázání Desatera jedná o krádež/únos svobodného člověka (*gnevat nefes*) a obchodování s ním.⁸⁷ Trest za krádež člověka je ovšem poprvé formulován až v Knize smlouvy a analogicky poté i v Deuteronomistickém kodexu: „*Kdo někoho ukradne, ať už jej prodá nebo jej u něho naleznou, musí zemřít.*“⁸⁸ Rabínské právo ovšem aplikuje tyto texty na svobodné občany nikoliv na otroky.⁸⁹

3.2 Navrácení zcizeného a přiměřená náhrada

Zákony krádeže (*lo tignovul* „*nebudete krást, nekradete*“ v Lv 19,11) a loupeže (*lo tizgol* „*nebudeš loupit, neloupíš*“ v Lv 19,13) věci a zvířat byly v zásadním zákoníku Třetí knihy Mojžíšovy (v Zákoně svatosti) uvedeny spolu se zákazem lhaní a utiskování bližního. Jelikož je v Tanachu tomuto ustanovení předrženo desáté přikázání v „deseti slovech“, nikoli však jako příkaz či zákaz: *lo tachmod* je „*nedychtíš*“ i „*nebudeš chtivý*“⁹⁰, pak to znamená, že u Izraelity je vyloučeno zlé smýšlení i zlé konání: „*dychtění i brání*“⁹¹: „*Nebudeš chtivý domu svého bližního... ženy... otroka... otrokyně... býka... osla, vůbec ničeho, co patří tvému bližnímu.*“ (Ex 20,17). Proto není v zákoníku zvaném Obětní řády (Lv 1-7) v těchto případech na rozdíl od krádeže člověka, požadován trest smrti, nýbrž jen navrácení zcizeného a pokuta (Lv 5,23n). Potrestání pachatele spočívá v obecném pravidle, podle

⁸³ BT, Gitin 77a.

⁸⁴ Zde rabínské zákonodárství vychází z Tanachu (Dt 24,7; Ex 21,16; Joz 7,11-25); Mechilta, Mišpatim 13; Tosefta, Bava kama 7,8-17. Pozoruhodné je, že Josefovy bratry však trest smrti za krádež a prodej bratra nepostihl.

⁸⁵ RAMBAM, MT, Geneva 9,1.

⁸⁶ BT, Chulin 33a. Stětí (nejmírnější způsob popravu) bylo maximálním trestem za nedodržení všech noachidských zákonů, který byl vymáhán pouze ve výjimečných případech (BT, Sanhedrin 57a; RAMBAM, MT, Melachim 9,14).

⁸⁷ Targum Jonatan, Šemot 20,15; BT, Sanhedrin 86a; Raši Šemot 20,13-15 (Někteří rabíni tento text interpretují jako jakoukoliv krádež, viz BT, Bava mecia 61b). Srov.: NOTH, M. *Das zweite Buch Mose. Exodus*. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Company KG, 1988, s. 133; Gerhard von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, s. 43.

⁸⁸ Ex 21,16; srov. Dt 24,7.

⁸⁹ Mišna, Bava mecia 4,9; BT, Bava mecia 56b; BT, Sanhedrin 86a.

⁹⁰ Překlad „*nebudeš dychtit*“ se týká smýšlení. Překlad „*nebudeš uchvacovat*“ předpokládá jednání, resp. nečinění zla. Oproti tomu hebrejské *lo tachmod* zahrnuje obojí. „*V 10. přikázání se zakazuje nejen toužící dychtění, nýbrž uchvacující dychtění.*“ (POHLMANN, H. G. - STERN, M. *Desatera v životě židů a křesťanů*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 181).

⁹¹ Gerhard von Rad. *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, s. 43.

něhož „s ním bude provedeno přesně to, co udělal. Jestliže poškodil majetek svého souseda, bude potrestán ztrátou svého majetku.“⁹²

Podle rabínské tradice musel být majetek pachatelem vrácen okamžitě „v původním stavu a beze změny“.⁹³ Pokud pachatel zemřel dříve, než byl zcizený majetek vrácen, přechází tato povinnost na jeho dědice.⁹⁴ Pokud zemřel poškozený, musí být vrácen jeho dědicům.⁹⁵

Vrácení nebylo možné a majetek musel být nahrazen, pokud byl v době, kdy byl v držbě zloděje/lupiče zničen, zabit, ztracen, trvale poškozen, změněn (rabínská terminologie zde pracuje s výrazy *šinu* *maase* – změna fyzické podoby, *šinu* *haŠem* – změna názvu)⁹⁶ bez možnosti návratu do původního stavu.⁹⁷ Pokud by nebyl již vhodný k původnímu účelu nebo pokud by jeho vydání způsobilo velkou škodu (např. pokud byla zcizená věc zabudována do stavby domu a pro její vrácení by musel být dům stržen).⁹⁸

Zvláštní případ nastal, pokud se majitel vzdal naděje na navrácení majetku a zoufal si (*jeuš*), nebo pokud například věc neměla žádný rozlišovací znak, podle něhož by mohla být identifikována. Prokazování těchto skutečností na základě slov a chování majitele však bylo velmi obtížné. Zpravidla se to týkalo případů, kdy majetek zachvátila divoká voda nebo dravé zvíře a majitel uchvácené nepro následoval. Nálezce si v tomto případě mohl nalezenou věc ponechat bez náhrady. Zloděj ji však musel nahradit i v případě, že si majitel zoufal.⁹⁹

Kniha přísloví/*Mišlej* uvádí sedmeronásobnou (tj. symbolickou) náhradu, která vyjadřuje, že se jedná o „plnou náhradu“ (Př 6,31). Ale podle rabínské interpretace Knihy smlouvy byl náhradou neživé věci nebo zvířete (s výjimkou býka a ovce/kozy) dvojnásobek (*kefel*), pokud byla prokázána vina a pachatel se nepřiznal.¹⁰⁰ Pokud se přiznal, dvojnásobek neplatil.¹⁰¹ V případě, že křivě přísahal, že je nevinný, přidal k náhradě pětinu navíc.¹⁰² Náhrada býka a ovce závisela na tom, co zloděj se zvířetem učinil. Pokud bylo zvíře nalezeno živé, poskytl zloděj dvojnásobnou náhradu, podle výše zmíněného ustanovení. Pokud zloděj ukradené zvíře porazil nebo prodal, musel nahradit kus býka pětinásobně, ovci (přip. kozu) čtyřnásobně.¹⁰³ Násobky škody platila i zlodějka (neplatilo je nezletilé dítě

⁹² BT, Bava kama 67b.

⁹³ KŠA 182,6.

⁹⁴ RAMBAM, MT, Gezela 2,1; 5,5-6.

⁹⁵ KŠA 182,6.

⁹⁶ BT, Bava kama 65b; 66a,b.

⁹⁷ RAMBAM, MT, Gezela 2,10.

⁹⁸ BT, Sanhedrin 72a; BT, Bava mecia 31a; BT, Bava kama 95a;96a; 97a.

⁹⁹ BT, Bava kama 66a-67a,b; 114a,b; 115a; BT, Bava mecia 24a,b.

¹⁰⁰ Ex 22,6-8; RAMBAM, MT, Geneva 1,4-5; RAMBAM, MT, Gezela 7,2.

¹⁰¹ BT, Bava kama 75a,b.

¹⁰² Lv 5,21-26. Kvůli falešné přísaze musí pachatel vynaložit při narovnání zvláštní úsilí, sám musí poškozeného vyhledat, oproti tomu pokud falešně nepřísahal, stačí poškozenému oznámit, aby si svůj majetek vyzvedl, případně jej vrátit prostřednictvím soudu (BT, Bava kama 103a,b; RAMBAM, MT, Gezela 7,9).

¹⁰³ Ex 21,37; 2 S 12,6; BT, Bava kama 62a,b; RAMBAM, MT, Geneva 1,6.

a sluha).¹⁰⁴ Zarážející ovšem je, že násobky nemusel platit lupič, který kladl veřejně. Vyšší náhradu tak měl zaplatit ten, kdo kradl tajně, protože se podle rabi Jochanana ben Zakaje bál lidí více než Boha a předpokládal, že jej při krádeži Bůh nevidí.¹⁰⁵ Pokud se pachatel přiznal, násobky škody neplatil, zaplatil pouze hodnotu zcizeného.¹⁰⁶ Muž neplatil násobky za zcizené zvíře, které zasvětil k oběti v Chrámu, pokud se majitel vzdal naděje (*jeuš*) na navrácení tohoto zvířete.¹⁰⁷

Podle rabiho Meira je od pachatele vyžadován násobek hodnoty zvířete jako náhrada za býka vyšší než za ovci, protože krádeží býka byl majitel připraven také o práci, kterou pro něj toto zvíře vykonávalo, oproti ovci, která práci pro svého majitele nevykonává.¹⁰⁸ Toto ustanovení Pentateuchu/*Torat Moše* zmírňuje negativní dopad na poškozeného. Rabínské právo totiž stanoví, že zisk, který pachatel získal ze zcizeného majetku, nemusí majiteli vracet (pokud např. s ukradenými zvířaty zoral své pole, neplatí majiteli za tuto práci¹⁰⁹), pokud takové činy nepáchá opakovaně.¹¹⁰ Pachatel nemusí nahrazovat majiteli ani finanční ztrátu, kterou utrpěl tím, že ukradený majetek neměl ve své držbě.¹¹¹

Pokud byl majetek, v době, kdy byl v držbě zloděje/lupiče, zhodnocen, musel být vrácen s tímto zhodnocením bez náhrady, pokud zhodnocení nezáviselo na práci pachatele.¹¹² Pokud ukradl víno, jehož hodnota stárnutím čtyřikrát vzrostla, musí nahradit čtyřnásobek původní ceny, pokud jej nemůže vrátit.¹¹³ Pokud zhodnocení bylo výsledkem práce pachatele, mělo být zhodnocení pachateli kompenzováno (např. vykrmení vyhublého zvířete).¹¹⁴

Příkladem znehodnocení je: dřevo, které bylo nařezáno; kameny, které byly našťipány; z materiálů byly vyrobeny předměty; zvířata trvale zeslábla, zestárla nebo nevyléčitelně onemocněla; víno zkyslo; jídlo se zkazilo. Příkladem zhodnocení je také to, že: ostríhaná ovce obrostla novým rounem; vyhublé kusy dobytka ztučněly; kráva se otelila; mládě vyrostlo apod.¹¹⁵ Tele, které porodila kráva, oteletá po zcizení původnímu majiteli nepatří, pokud byla kráva otelená při loupeži, patří tele (nebo jeho hodnota) jejímu původnímu majiteli.¹¹⁶

¹⁰⁴ RAMBAM, MT, Geneva 1,7-9.

¹⁰⁵ BT, Bava kama 79a,b.

¹⁰⁶ BT, Bava kama 64a,b.

¹⁰⁷ BT, Bava kama 74b.

¹⁰⁸ BT, Bava kama 79b.

¹⁰⁹ Doloženo je stanovisko Rav Nachmana, který v tomto případě poškozenému v takovém sporu nárok na tento zisk přiznal, po sporu s Ravem, který upozorňoval, že došlo ke zhodnocení pole a nikoliv ukradených zvířat, snížil výši původně přiznané částky na polovinu (Bava kama 96a,b).

¹¹⁰ RAMBAM, MT, Gezela 3,6.

¹¹¹ Rema, Chošen mišpat 363,3.

¹¹² BT, Sanhedrin 72a.

¹¹³ RAMBAM, MT, Gezela 3,1.

¹¹⁴ RAMBAM, MT, Gezela 2,9. BT, Bava kama 66a; 93b; 94a; 95a.

¹¹⁵ BT, Bava kama 65b; 93b; 96b.

¹¹⁶ RAMBAM, MT, Gezela 2,6-7.

3.3 Tělesné tresty, prodání do otroctví a vyhnání z obce

Bičování z důvodu krádeže/loupeže je jako prostředek nápravy zcela výjimečný. Za porušení negativní micvy (*lo taase*) je sice bičování běžným trestem, ale tresty nelze kombinovat a krádež/loupež vyžaduje trest smrti nebo náhradu (finanční kompenzaci).¹¹⁷ Dítěti, které krade, může udělit soud přiměřený tělesný trest.¹¹⁸

V případě, že pachatel neměl žádný majetek, kterým by škodu nahradil, mohl být prodán soudem do otroctví (prodána nesměla být žena).¹¹⁹ Od sedmého století o.l. byl tento trest nahrazen bičováním, později vyhnáním z města nebo obce.¹²⁰ Vyhnání z obce bylo symbolickou připomínkou vyhnání zločince na poušť v době putování z Egypta do Izraele, kde prakticky znamenalo trest smrti.

Závěr

Naším cílem bylo představit micvu zakazující krádež/loupež a ukázat ji jako nejvýznamnější normu upravující mezilidské vztahy v Tanachu a rabínském právu. Prokazujeme, že tato micva má univerzální použití nejen pokud jde o subjekty práva v případě krádeže/loupeže, nýbrž je také model pro rozhodování (vzor pro zaujímání stanoviska) i při řešení jiných protiprávních jednání. K pochopení a akceptování této micvy přispívají agadické i halachické texty Tanachu a z něj vycházející rabínská tradice.

Dodržování zákazu krádeže/loupeže velkou měrou přispívá k pokojnému soužití bnej Noach a bnej Avraham. Předpokladem tohoto pluralismu a tolerance je především: (1) Důvěra v existenci spravedlivého právního systému pro celé lidstvo. (2) Včlenění pronárodů (bnej Noach) do právního systému Izraele (bnej Avraham). (3) Malý počet micvot závazných pro bnej Noach (sedm/třicet) usnadňující jejich dodržování. Bnej Noach nejsou vázání dodržováním velkého počtu micvot závazných pro bnej Avraham. (4) Spravedlnost. Pokud bnej Noach dodrží své micvot, jsou lepší a spravedlivější (dostávají se na roveň velekněze¹²¹) než bnej Avraham, kteří své micvot nedodrží. (5) Naděje, že také bnej Noach v mesiášském věku dobrovolně přijmou všechny micvot bnej Avraham.

Literatúra:

Albeck, Shalom a kol. 2007. Theft and Robbery. In: Encyclopedia Judaica. 19. Jerusalem: Keter Publishing House LTD.

Avot deRabi, Natan. https://www.sefaria.org/Avot_D'Rabbi_Natan (accessed 5. 3. 2022).

Beneš, Jiří. 2020. Desatero přikázání. Praha: Advent-Orion.

¹¹⁷ Mišna, Makot 1,2; Tosefta, Makot 5,17; BT, Ketuvot 31a; 32a; Rambam, MT, Geneva 1,1; 3,1-2.

¹¹⁸ RAMBAM, MT, Geneva 1,10.

¹¹⁹ Mišna, Sota 3,8; RAMBAM, MT, Geneva 3,12. RAMBAM, MT, Geneva 1,10; RAŠBAM, Šemot 21,2.

¹²⁰ ALBECK, Shalom; COHN, Hermann, Haim; AUERBACH, Bernard; ELON, Menachem. *Theft and Robbery*. In: Encyclopedia Judaica. 19., Thomson Gale, Keter Publishing House LTD, Jerusalem 2007, s. 688.

¹²¹ Bt, Bava kama 38a.

- Beneš, Jiří. 2008. Desítka aneb Deset slov o Bohu a člověku. Praha: Návrat domů.
- Ben-Isaiah Abraham a kol. 1977. Raši (Šelomo ben Jicchak). The Pentateuch and Rashi's commentary: A linear translation into English. Brooklyn: Publishing Company.
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. 1985. Praha: Biblická společnost.
- Collins, J. John. <https://www.thetorah.com/article/love-your-neighbor-how-it-became-the-golden-rule> (accessed 23. 4. 2022).
- Elliger, K., Rudolph. 1990. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Enker, Arnold. 2014. Jewish Law. In: The Oxford Handbook of Criminal Law. Ed. Dubber D. Markus a kol. New York, NY: Oxford University Press.
- Ganzfried, Šlomo (ed.). 2012. Kicur šulchan aruch. I., II. Těšín: Agadah.
- Heller, Jan. 1984. Desatero. Úvod a výklad. In: Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. VII. Zákon a proroci. Ed. Heller, Jan and Jan Mrázek. Praha: Kalich.
- Heller, Jan. 1998. Jubilea. In: Knihy tajemství a moudrosti. Ed. Soušek, Zdeněk. Praha: Vyšehrad.
- Hirsch, Samson, Raphael. 2006. The Hirsch Chumash. Sefer Bereshis. Jerusalem/New York: Feldheim Publishers/Judaica Press.
- Chavel, Charles B. 1973. (BAM). Ramban (Moše ben Nachman - Nachmanides). Commentary on the Torah. New York: Shilo Publishing House.
- Kašný, Jiří. 2017. Právo v hebrejské Bibli. Praha: Vyšehrad.
- Maimon Ben Moše (Maimonides). 1989. (MT). Mishneh Tórah, Hilchot Yesodei HaTórah. The Laws, Which Are the Foundations of the Tórah. Moznaim Pub Corp.
- Mekhila. <https://www.sefaria.org/Mekhila> (accessed 26. 4. 2022).
- Mendes-Flohr, Paul. 2019. Martin Buber. Jewish Lives. Yale University Press.
- Midraš Tanchuma. https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Pekudei.3.3?lang=bi&with=all&lang2=en (accessed 26. 4. 2022).
- Müller, Klaus. 1998. Tora für die Völker: die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum. Berlin: Institut Kirche und Judentum: Berlin.
- Nosek, Bedřich. 1994. Pirkej avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem. Praha: Sefer.
- Noth, Martin. 1988. Das zweite Buch Mose. Exodus. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Company KG.
- Novak, David. 2019. The Image of the Non-Jew in Judaism. The Idea of Noahide Law. Liverpool University Press.
- Or haChajim Berešit. https://www.sefaria.org/Or_HaChaim_on_Genesis (accessed 25. 4. 2022).
- Pohlmann, Horst, Georg and Marc Stern. 2005. Desatero v životě židů a křesťanů. Praha: Vyšehrad.
- Rabinovitch, Mordechai (ed.). 2006. The Mishnah. New York: Mesorah Publications, Ltd.
- Rad von, Gerhard. 1983. Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rambam. Guide for the Perplexed. https://www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed (accessed 5. 3. 2022).
- Rašbam, Šemot. https://www.sefaria.org/Rashbam_on_Exodus (accessed 23. 4. 2022).
- Raši, Nedarim. https://www.sefaria.org/Rashi_on_Nedarim (accessed 24. 4. 2022).
- Raši, Sanhedrin. https://www.sefaria.org/Rashi_on_Sanhedrin (accessed 24. 4. 2022).
- Sládek, Pavel. 2010. Zákonnost ve formativním období rabínského judaismu. In: Svět archaických kultur V., Zákon a právo v archaických kulturách. Ed. Antalík, Dalibor a kol. Praha: Herrmann a synové.
- Šulchan Aruch. (ŠA). <http://www.Torah.org/advanced/shulchan-aruch/> (accessed 23. 4. 2022).

- Talmud Bavli (BT). 1997. The Schottenstein Daf Yomi Edition. New York: Menorah Publications, Ltd.
- Talmud Jerušalmi (JT). [Http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm](http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm) (accessed 20. 4. 2022).
- Targum Jonathan k Šemot. [Https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Exodus](https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Exodus) (accessed 20. 4. 2022).
- Theodor, Julius and Chanoch Albeck (ed.). 1965. Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary. Jerusalem.
- Tosefta. [Hhttp://www.mechon-mamre.org/b/f/f0.htm](http://www.mechon-mamre.org/b/f/f0.htm) (accessed 20. 4. 2022).
- Vymětalová-Hrabáková, Eva. 2014. Noachitské příkazy v minulosti i dnes optikou křesťanské etiky. In: Bible a etika v kontextu doby a myšlení. Ed. Veverková, Kamila. Praha: HTF UK v Praze.

POEMATATA DE SE IPSO GREGORA Z NAZIANZU

Adriána Ingrid KOŽELOVÁ – Ján DRENGUBIAK

Poemata de se ipso of Gregory of Naziansus

The classification of the poetry of Gregory of Nazianzus is based on Patrologia Graeca, which contains the collected works of the author. The poetry, in volume 37, is organized into two books: Poemata theologica and Poemata historica, both of which are further split into two smaller parts: I, I Poemata dogmatica; I, II Poemata moralia; II, I Poemata de se ipso; II, II Poemata quae spectant ad alios. As indicated by the structure of the volume, it focuses on several thematic areas that are organized into several cycles by the author. Gregory of Nazianzus does not avoid repeating themes, especially those that he considers crucial, namely medicine, consecrated life, and ancient and biblical figures and their stories. The paper compares the way the themes are depicted in two cycles, namely in selected poems from I, II Poemata moralia and II, I Poemata de se ipso. The chosen themes do not form a closed whole and transcend the individual cycles. As far as medicine is concerned, it covers themes such as sin, sickness, weakness. On the other hand, consecrated life is both a theme and a modus vivendi to protect one from sin and thus avoid disease. Finally, Ancient and biblical figures serve as examples, and Gregory of Nazianzus uses them as references to facilitate the communication with the recipient, especially as supporting the general messages and recommendations.

Keywords: *Gregory of Nazianzus, Poemata moralia, Poemata de se ipso, medicine, virginity, Classical antiquity.*

Na otázku, ktoré prikázanie je prvé, Ježiš odpovedal: „Prvé je toto: ‚Počuj, Izrael, Pán, náš Boh, je jediný Pán. Milovať budeš Pána, svojho Boha, z celého svojho srdca, z celej svojej duše, z celej svojej mysle a z celej svojej sily!‘ Druhé je toto: ‚Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého!‘ Iného, väčšieho prikázania, ako sú tieto, niet.“ (Mk 12, 29 – 31). Jedno z najpriamejších a zároveň často diskutovaných prikázaní sprevádza kresťanstvo od počiatkov a úvahy o tom, ako sa má interpretovať, vysvetliť a voviesť do praxe, zamestnávajú mysle jednotlivcov, teológov, kňazov či umelcov naprieč storočiami. Skrátka, aktuálnosť a hĺbka Ježišovho prikázania nestráca na naliehavosti ani dnes a nie je zriedkavosťou, že sa stáva námetom uvažovania v rozličných podobách, či už ide o náučné, argumentačné alebo emotívne ladené diskurzy. Každý typ kresťanského diskurzu môžeme pokladať za špecifický, pretože sú v ňom odzrkadlené nielen jazykové, ale aj kultúrne, národnostné a iné osobitosti.¹ Za takýto svojrázny diskurz by sme mohli považovať aj dielo Gregora z Nazianzu, ktorému toto prikázanie rozhodne nie je cudzie. Vo svojej poézii dokazuje, že venovať sa sebe samému je cestou, ako milovať iných a skrze blížnych milovať Boha.

¹ PETRÍKOVÁ, A. *Náboženský diskurz: rečové stratégie a taktiky v homíliách*. Prešov : Filozofická fakulta, 2019, p. 177.

S takouto osobnou výzvou sa stretol aj Gregor z Nazianzu. Je o ňom známe, že bol erudovanou a všestrannou osobnosťou. Tento cirkevný otec bol teológom aj spisovateľom, ktorý svoje vzťahy k blízkej rodine, priateľom a spolubratom kresťanom prežíval intenzívne. Mnohí z nich ovplyvnili jeho životné smerovanie a k ním nepochybne patrí aj Bazil Veľký. Ich priateľstvo je príkladom, že ani vzdialenosť či dočasné prerušenie kontaktu nemusí viesť k jeho zániku.² Svoj život zasvätil Gregor z Nazianzu viere a vzdelávaniu sa. Aj preto je dnes považovaný za majstra a znalca, ktorého treba obdivovať, pretože žil a tvoril v čase, keď svet a doba ešte nemali prívlastky *tekuté* a informácie neboli dostupné vo virtuálnom priestore bezprostredne a v neobmedzenom množstve. Práve preto veľkosť jeho ducha udivuje. Narodil sa v 4. storočí v juhozápadnej Kappadócií blízko Nazianzu, okolo roku 325/326. Okolnosti jeho narodenia ho predurčili k tomu, aby svoj život, myslenie a konanie zasvätil Bohu, pretože jeho matka Nonna, ktorá bola ženou viery a v túžbe po synovi obetovala Gregora Bohu už pred jeho narodením, podobne ako starozákonná Anna svojho syna, a Gregor tak nazýva samého seba novým Samuelom.³ Sám seba predstavuje ako citlivého a kajúcneho. Je presvedčený, že jeho život bol naplnený problémami, na ktoré sa sťažuje, dokonca lamentuje.⁴

Dielo Gregora z Nazianzu nemožno nazvať inak ako veľkolepým. Vyčísliť ho možno nasledovne: štyridsaťštyri reči, asi dvestopäťdesiat listov a viac než sedemnásttisíc veršov. Ohromujúci nie je len výpočet, ale aj široký záber tém, do ktorých zasväcuje svojho recipienta. Jedným slovom – ide o život. Život vo všetkých jeho podobách; Gregor zachytáva spoločenský dobový kontext, otázky viery, morálky, vzdelanosti, no vždy so spoločným prienikom, a tým je jeho vlastný, prežitý, aktuálne prežívaný a kontemplovaný život. V centre pozornosti je totiž napokon takmer vždy jeho život, v ktorom sám seba skúša prostredníctvom živej viery, cez prizmu teologického učenia. Vlastný vnútorný intímny život, jeho najhlbšie zákutia, poklesky, pády, osobné zúfalstva a zároveň vnútornú silu, ktorú napokon vždy nájde, pranie ruje verejne a vystavuje sa očiam iných, aby sám slúžil ako príklad. Jeho úprimnosť mu nedovoľuje inak. Nie je však príkladom dokonalosti, naopak – ponúka slabosti, zlyhania a vnútorné boje, ktoré by nevybojoval sám. Jeho hybnou silou je Boh, ktorý svojou všemocnou potenciou nenechá človeka padnúť, prirodzene však, ak to on sám bude chcieť.

Členenie poetického diela Gregora z Nazianzu vychádza zo súborného vydania *Patrologia Graeca*. Jeho poézia sa nachádza vo zväzku 37. Je usporiadaná do dvoch kníh: *Poemata theologica* a *Poemata historica*, pričom obe knihy sú ešte

² RYMUZA, P. Przyjaźń w pismach Ojców Kościoła. Synteza jej starożytnych koncepcji. In *Warszawskie Studia Teologiczne*. ISSN 2719-7530, 2014, roč. XXVII, č. 2, p. 280.

³ BRODŇANSKÁ, E. *Gregor z Nazianzu. Listy vo veršoch*. Prešov: FF PU 2012, p. 253–282.

⁴ SIMELIDIS, Ch. Emotions in the Poetry of Gregory of Nazianzus. In M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica 83: Papers Presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015*. Vol. 9: Emotions, ed. by Y. Papadogiannakis, Leuven: Peeters 2017, p. 91–101.

systematizované do dvoch menších častí: I, I Poemata dogmatica; I, II Poemata moralia; II, I Poemata de se ipso; II, II Poemata quae spectant ad alios.⁵

V krátkosti sa dá súbor *Poemata dogmatica* alebo Dogmatické básne charakterizovať ako náročné teologické písanie. Gregor z Nazianzu tu upriamuje pozornosť na také komplikované témy, akými sú Najsvätejšia Trojica, ľudská duša, inkarnácia Božieho Syna, ďalej je to Mojžišov Dekalóg, ale aj podobenstvá a pod. *Poemata moralia*, ako napovedá už ich označenie, predstavujú Gregora ako tvorca a hodnotiteľa kresťanských kategórií. Základnými témami sú svetský a duchovný život. Táto duálnosť sa vinie naprieč celou jeho spisbou. Vnútorň rozkol, váhanie, pochybnosti a slabosť človeka považuje za prirodzené. Netajú sa tým, že sám s nimi neraz bojuje a vnútorne sa pred čitateľom obnažuje. Táto na prvý pohľad paradoxná slabosť je zároveň jeho silou, ktorú však nezískava sám v sebe, ale vďaka Bohu, ktorého veľkosť ochraňuje a posilňuje tých, ktorí sa mu oddajú. Tematická pestrosť *Poemata moralia* je obdivuhodná. Práve skutočnosť, že ide o dialóg medzi svetským a duchovným životom, robí Gregorove myšlienky aktuálnymi aj dnes. Nejde o náročné náboženské mystériá – naopak, Gregor tu ochotne vysvetľuje problémy každodenného života, prehodnocuje možné postoje a poukazuje na následky nesprávneho konania. Ide o témy spojené s cnosťami, pohlavnou čistotou, panenstvom, zbožnosťou, ale rozoberá aj problémy každodenného života, akými sú falošní priatelia, prehnaná pozornosť žien venovaná zvonjšku a krásleniu, obžerstvo, lakomstvo, neprajnosť, závisť či celkovo prílišná starosť o svetské dobrá.

Poemata de se ipso predstavujú autobiografickú poéziu. Prezентuje tu básne o sebe samom. Gregor ponúka sondáž do vlastného vnútra. Svoj život otvára iným a delí sa s ním. Ukazuje, ako prežíva rozličné situácie; dnešnou rétorikou by sme ich bez váhania označili ako krízy spojené so smútkom, pocitom nešťastia. Osobitný význam má najmä báseň II, I, 11 *De vita sua*, ktorá je jedinou gréckou autobiografiou vo veršoch.⁶ Okrem toho je nepochybne považovaná za najkrajšiu veršovanú autobiografiu gréckej literatúry.⁷

Súbor básní *quae spectant ad alios* predstavuje veršované listy venované vybraným osobám z Gregorovho života. Ani tu Gregor nezaprie svoju zanietenosť pre otázky náboženstva. Stretávame sa tu aj so staťami, v ktorých rezonujú teologické a morálne témy.

Mimo tejto systematizácie zostáva povšimnutiahodné množstvo iných básní, ktoré sa tejto klasifikácii vymykajú pre svoj osobitý charakter. Ide o epitafy a epigramy, t. j. verše určené na vyrytie na rôzne pohrebné pamätníky, napríklad na hroby, pomníky či náhrobné kamene. Tieto básne sú oveľa kratšie, s rozptýle-

⁵ MIGNE, J. P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris 1857 – 1858.

⁶ BRODŇANSKÁ, E. *Sv. Gregor z Nazianzu Mój život (II, I, 11)*. Trnava : Dobrá kniha, 2017. Séria Starokresťanská knižnica.

⁷ „sin duda la más bella autobiografía en verso de la literatura griega, además de ser la primera; y juntamente con ella una“ in Gregorio Nacianceno. Fuga y autobiografía. Madrid : Ciudad Nueva, 1996.

ISBN 13: 978-84-89651-16-6 / ISBN 10: 84-89651-16-7

nými básnickými formami a rytmom. Gregor ich zložil na pamiatku niektorých členov vlastnej rodiny alebo niektorých priateľov.⁸

Poemata de se ipso, ako už bolo uvedené, predstavujú autobiografickú poéziu. Podľa formálnej kategorizácie vytvárajú osobitnú skupinu básní, v ktorých Gregor ponúka sebareflexiu. Jeho život mu slúži ako obraz pútnika na ceste k Bohu, pričom on sám na tejto životnej ceste bojuje za dobro a morálku, chráni cnosti a vysvetľuje význam cnostného žitia pre budúci život mimo časnosti a predovšetkým chváli a velebí Boha. V autobiografickej poézii sa tento postoj očakáva, pretože autor píše o sebe a o svojom svete. Avšak Gregorov život a chápanie vecí a diania skrz vlastné bytie nie je výhradnou záležitosťou skupiny básní *Poemata de se ipso*. Báseň II, I, 11 *De vita sua – Vlastný životopis* koreluje s viacerými myšlienkami básní zaradených do skupiny *Poemata moralia*. Paralely medzi básňou *De vita sua* zaradenou do cyklu *Poemata de se ipso* a Gregorovou morálnou poéziou nachádzame na viacerých **motivických** úrovniach.

V monografii *Gregor z Nazianzu Morálna poézia*⁹ uvádzame tri hlavné skupiny motívov jeho tvorby. Sú nimi:

1. medicína,
2. zasvätené ženy,
3. mytologické a biblické motívy.

Prvú výraznú skupinu ústredných motívov Gregorovej tvorby zastrešuje medicína. Vzťah k tejto téme si dozaista vybudoval aj vďaka bratovi. Kaisarios najskôr študoval prírodovedné odbory a neskôr sa medicíne venoval intenzívne v Konštantínopole a bol hlavným lekárom cisárov Constantia a Juliána Apostatu. Medicínu však Gregor chápal najmä z pohľadu ducha. A to ho motivuje k výraznejšiemu rozvíjaniu uvedenej témy; dá sa povedať, že k nej vždy zabieha a neustále upozorňuje na spojitost' tela a ducha.

Takto začínajú prvé verše básne *De vita sua* z cyklu *Poemata de se ipso*:

- Je zmyslom diela moje cesty preskúmať,
zdroj **útrap** zistiť, no aj prameň úspechov:
veď jedni mienia to a druhí ono zas,
skôr zdá sa podľa toho, k čomu majú sklon.
- 5 No túžba nie je mienke pevným základom.
Je na **bôľ náplast'**? Verše. Budú mládeži
aj dobrým poučením, no aj pochútkou
a milou potechou. Vám toto hovorím,
čo bývali ste moji, teraz cudzí ste,
- 10 čo pravej viery ste i čo ste bludári.
[...]
Keď nenašiel som žiadne z dobier čakaných,

⁸ MERINO RODRÍGUEZ, M. *Gregorio de Nacianzo. Poemas teológicos 1. dogmáticos 2. morales*. Madrid : Ciudad Nueva, 2023, p. 6.

⁹ Monografia (BRODŇANSKÁ, E. – KOŽELOVÁ, A. *Gregor z Nazianzu: morálna poézia*. Prešov : Filozofická fakulta, 2020) obsahuje preklad poézie Gregora z Nazianzu z cyklu *Poemata moralia*, ako aj historický a spoločenský kontext, ktorý autorovu tvorbu ovplyvnil. Poskytuje vysvetlenia mnohých alúzií, intertextuality a reálií, na ktoré autor odkazuje.

- no **strastí**, ktorým som chcel ujsť, ma trápi roj,
555 až ako keby sme si schôdzku dohodli,
tu dostávam sa k jadru môjho príbehu.
Ja poviem to, čo mám, hoci to poznáte
dosť dobre, aby ste, hoc blízko mňa,
tu v mojej reči našli **lieky** na **bolest'**,
560 na hanbu odporcom i dôkaz priateľom:
ten ukrivdený, to som ja, no nekrivdím.
[...]
Bo pýchu oboch bolo vidieť nesmiernu
v tom, čo sa stalo dávno, v mladších skutkoch tiež.
Ja ale zatiaľ ako priviazaný kôň,
hoc trápením a chorobou tiež zmorený,
1820 vo vnútri nohami som dupať neprestal
a podriadený erdžal som pod tlakom pút,
po pastve túžil som a svojej samote.¹⁰

Ako vidieť, medicínu vzťahoval predovšetkým na duchovné problémy, neistotu, nesprávny postoj voči morálnemu životu – a všetko toto následne podľa Gregora spôsobuje choroby tela. Kňazi liečia choroby duše a tie predstavujú to prvotné, čo neosoží ani telu. Isteže, nejde o liečbu medicínsku, ale o liečbu slovom, ktoré má viesť k lepšiemu a mravnejšiemu životnému štýlu. Identické motívy nachádzame aj v *Poemata moralia*. V básni *Proti tým, ktorí milujú bohatstvo* sa Gregor opiera o lexiku súvisiacu s chorobami a ich liečbou. Využíva ju metaforicky, no zároveň potvrdzuje svoj postoj k chorobám – pramena z ľudského vnútra, ktoré ak je narušené hriechom, spôsobuje telesné ťažkosti:

Ach, beda, koľkým zlom len oplývajú zlí!
No nešťastníci tí to ani nevedia.
Veď **záchranu** by daku inak prijali,
či slovo, radcu, či na Boha spomienku;
to všetko môže slúžiť zraneným jak **liek**.
No myslia si, že zdraví sú. Ký ošial to!
Jak zmätení sú, jak len súdnosť stratili,
že **chorobu** za silu mysle rátajú.
Bez volov orú, poletujú bez krídel,
aj s revom bežia, hoc šík nie je na blízku;
súc neplavci sa plavia, sami **zápasia**,
sú bohatí a vládnu, v sporoch víťazia.
To príznakom je **choroby**. Kto verí to?
Skôr utržiš ty čosi zlé, než presvedčíš
ich, že na nemoc potrebujú **liečivá**.
Veď v domnení, že nie je **chorý**, **zdravý** lež, kto hľadá spásu, **liek** si nechá
pripraviť?

¹⁰ Všetky verše použité v tejto štúdii preložila E. Brodňanská.

To zvykne ten, čo **chorý** je, no trochu len. No kto má spravodlivého za **chorého**,

či príjme niekedy na vašeň **lekára**?

V oboch cykloch medicína ako zastrešujúca téma rezonuje pomerne výrazne. V oboch z nich zároveň potvrdzuje Gregor svoj nemenný postoj k chorobe. Jej pôvodcom je podľa neho hriech, a to najmä nespútaná telesnosť vo všetkých jej prejavoch. Rozdiel je v snád' v optike. V *De vita sua* naozaj ponúka samého seba ako nástroj, skrz ktorý sa dajú choroby liečiť – ako už bolo spomenuté, nie je to liečba na báze liečiv, ale posolstiev a rád, ako zdolať choroby, resp. ani do nich neupadnúť. Ide o slovo, cez ktoré plynie Božia sila a láska a tie napomáhajú k premene. Po tejto premene prichádza uzdravenie. V básni z morálneho cyklu *Proti tým, ktorí milujú bohatstvo* Gregor viac a priamočiarejšie napomína. Báseň je adresná a autor svoje napomínanie smeruje voči hriešnikom, ktorých kvária neduhy tela aj kvôli nekontrolovanej nenásytnosti.

Druhou výraznou témou v Gregorovej tvorbe sú zasvätené ženy. Opäť, podobne ako pri úvahách o medicíne a zdraví, aj tu autor o téme uvažuje rovnako v I, II *Poemata moralia* ako aj v II, I *Poemata de se ipso*. Treba dodať, že „na rozdiel od nemocí ducha sa o chorobách postihujúcich telo zmieňuje v morálnej poézii len minimálne. Zmienku nachádzame v básni I, II, 29 *Adversus mulieres se nimis ornantes*, keď prízvukuje ženám, že lipnúť na telesnej kráse nemá zmysel – ľahko ju totiž zdoláva plynutie rokov a oslabujú ju i choroby (I, II, 29, 137 – 1383). Akoby mimochodom a len veľmi stroho spomína prudké bolesti rodičky v básni I, II, 1 *In laudem virginittatis* po tom, ako vypočítal výhody panenského života. Pripomína, že panny sú ušetrené fyzickej bolesti a choroby, akou je tehotenstvo, nemusia smútiť nad mŕtvo narodeným dieťaťom či obávať sa, aby nebolo znetvorené (I, II, 1, 645 – 6505).¹¹ Panenstvo je tou cestou, ako sa šetriť pred chorobami tela, no zároveň aj cestou, ako viesť zmysluplný život zasvätený Bohu a povýšiť ho nad plochú materiálnu existenciu. Ukotviť tému zasvätenia žien v tvorbe Gregora z Nazianzu treba najskôr v širšom kontexte. Na rozdiel od duchom obdarených mužov, ktorí sa vyznačovali atribútmi ako intelekt, cnosť a sila, bol pohľad antiky na ženy odlišný. Žena symbolizovala matériu, telesnosť, vašeň, zmysly a fyzickú a psychickú slabosť.¹² Postupne sa tento šablónovitý pohľad na ženu vyvíjal v jej prospech, k čomu nepochybne prispel aj Gregor z Nazianzu vlastnou výnimočnou tvorbou. Zasvätený život doslova glorifikuje a panenstvo ukazuje ako správne zvolenú cestu životom. Argumentov, prečo by mala žena zasvätiť svoj život Bohu, má niekoľko. Prvým, najväčším argumentom je samotný Boh. Ľudská bytosť – každý z nás, bez ohľadu na to, či sme mužom alebo ženou, máme Bohu ďakovať za dar života. Ako teda poďakovať lepšie a krajšie, ak nie zasväteným životom? Takýto život je očistený od hriechov telesnosti, nezaväzujú ho ďalší členovia rodiny a pozornosť, ktorú človek delí medzi Boha a blízkych, sa preto nemusí deliť. Treba však zdôrazniť, že Gregor rodinný život neodsudzuje. Naopak, povzbudzuje

¹¹ BRODŇANSKÁ, E. – KOŽELOVÁ, A. *Gregor z Nazianzu: morálna poézia*. Prešov: Filozofická fakulta, 2020, p. 42.

¹² PANCZOVÁ, H. Žena, ktorá nie je ženou: Starokresťanský ideál ženskej dokonalosti. In *Teologický časopis*. XVII (2) 2019, p. 44.

k tomu, aby každý človek žil svoj život dôstojne a v súlade s Božím zámerom v tej konfigurácii, v ktorej si svoj život ukotvil. Argumentuje však aj ďalšími dôvodmi, prečo život radšej zasvätiť Bohu a prečo je život panny bohumilý, príkladný a čistý. Panna vyniká vnútornou krásou, ktorú neprekoná pominuteľná svetská krása a už vôbec nie krášlenie žien prostriedkami, ktoré pre Gregora vyznievajú nepekne, priam komicky. Je dôležité, aby žena vyžarovala pôvab zvnútra, a to tým, že žije čistý zasvätený život. Tento postoj je viditeľný a nemenný opäť v oboch cykloch, aj v II, I *Poemata de se ipso*, aj v I, II *Poemata moralia*. Prvou ukážkou je úryvok zo *Žalospievov*, a to z básne II, I, 45 *De animae suae calamitatibus carmen lugubre*.

- Práve vtedy v tvrdom spánku sen sa mi prisnil,
230 s ľahkosťou zväbil ma, by som zatúžil po **panenstve**.
Zjavili sa mi vo sne dve **panny** v striebristých rúchach,
žiarivé obe stáli od seba neďaleko,
obidve boli **krásne** a v rovnakom veku; obe
so skvostmi bez skvostov, čo za krásu platí u žien.
235 Šiju im nezdobil hyacint a ani zlato,
nemali z hodvábnych priadzí utkaný pôvabný šat,
ani plecia im nekryli chitóny z mäkkého plátna,
spod namaľovaných viečok oči sa neleskli im,
nemali ani, muži čo umní do vzhľadu ženám
240 pridali prostriedok sťa, túžbu čo privolať má;
na chrbát nepadali im kadere plavých vlasov,
nepohrával sa s nimi mierneho vetrika van.
Svoje krásne rúcha mali stiahnuté pásom,
peplos im obom siahal od krku po členky až;
245 hlavy a tváre závoj im zakrýval spustený zhora,
obidve **panny** svorne do zeme **klopili zrak**.
Obidve skveli sa vzácnym **rumencom studu**, skrze
závoje utkané dobre koľko len dalo sa zrieť.
Spútané mlčaním pokojne ležali obidvoch pery,
250 tak ako spočíva ruža v zrosených púčikoch jej.
Keď som ich videl, radoval som sa veľmi. Veď som
presvedčený bol, že veľmi smrteľných prevyšujú.
Ony ma, keď som im obmäkčil ducha, perami ale
bozkali, milému synu lásku sťa prejavujúc;
255 keď som sa opýtal, kto a odkiaľ sú tieto ženy,
Panenstvo, riekla jedna, druhá tá, **Rozvážnosť**, zas,
my sme to, ktoré stojíme Kristovi kráľovi blízko,
nádherou tešíme sa nebeských **zasvätených**.
Sem sa však, dieťa, nože zmiešaj svoju myseľ
260 s našimi myšliami a pochodneň s pochodňami,
aby sme žiarivého ťa mohli vzduchom vyniesť
nahor a postaviť k svetlu Trojice nehynúcej.

- Toto keď riekli, vzniesli sa do vzduchu. Moje však oko
miznúce nasledovalo. Hoc ony boli len snom,
265 predsa sa moje srdce dlho tešilo v noci
posvätným zjaveniam tým **žiarivej panenskosti**.
Ihneď mi v myslí skrslo slovo, úmysel jak keď
zlého a dobrého sa úprimne upevňuje.
Mysel' riadila túžbu a nočného videnia temná
270 krása nadmieru jasne stala sa viditeľnou.
Ako keď neviditeľná iskra, **živená vnútri**,
zapáli suché steblo, zaskvie sa znenazdajky,
najprv len malý plamienok, potom však nesmierny oheň
vzplanie, tak som aj ja zjavením roznieťený
275 rýchlo plápolal láskou a všetkým sa zjavila žiara,
v hĺbinách mojej duše nebola ukrytá viac.
So zbožnými som sa stretával najprv, ktorí sa vyhli
manželským zväzkom a boli **slobodní od svetských krás**,
aby na krídlach vzápätí nasledovali Krista
280 kráľa a s veľkou slávou odtiaľ sa odobrali.

Vybrať na porovnanie jedínú báseň z cyklu I, II *Poemata moralia* s tematikou panenstva, čistoty a pohlavnej zdržanlivosti, nie je jednoduché, pretože tieto témy autor rozvíja často, a robí tak nielen výslovne v básňach zacielených na uvedené témy, ale aj v niektorých ďalších, kde sa témy dotýka hoci aj okrajovo, spontánne nechávajúc voľne plynúť myšlienky. Ako exemplárnu vyberáme báseň *Rady pannám* (úryvok z nej), aby sme poukázali na to, ako Gregor panenstvo akcentuje, no nielen to. Radí, ako chrániť, uchovať, kultivovať a povýšiť ho na dar Bohu ako najcennejšie vlastníctvo ženy.

- Si teda víťazom a čo sa rado priatelí s telom,
to kiež už súdi spravodlivosť. No na chvíľu uši
nakloň ku mojim slovám, ty **preslávna, premúdra panna**,
krásneho ducha, a moju reč si do srdca ulož.
5 Nič nie je naozaj lepšie než slová sivého starca.
Kiež ťa len s hlavou v oblakoch **túžbami nezraní myseľ**.
Poníženie veď zo zeme často do výšky dvíha,
pýcha zas ku zemi tlačí. Aj Boh nám udelil zákon:
Plaúcim preukáž milosť a premôž tých, čo sú spupní.
10 Ani ak by si svoju dráhu vymeral skromnou
mierou a predbehol zblúdilca alebo zlosyna kiehos ,
nepokladaj to za métu cnosti. Najlepším veru
nie je predbiehať slabých. No **tebe určuje mieru**
príkaz a Boh, i keď v diaľke, rýchlejší hoc si než iní.
15 Neber do úvahy, od koľkých vyššie, lež od koľkých nižšie
stojíš; ty chváliš sa, najviac že vynikáš spomedzi všetkých.
Nad sebou nebo máš šíre, no ty sa pri zemi vznášaš.

- Dozvedel som sa, že rybám dolu pod vodou žiaria
mesiac aj slnko aj hviezdy. A hoci nie práve tieto,
20 hľadia na nejasné predstavy pravdy a z odrazu mdlého
tešia sa, akoby boli to skutočné nebeské svetlá.
Nikdy sa nevynorili z hlbín šedého mora,
nikdy nemohli pravdivo uvidieť lampáše neba,
inak by rýchlo spoznali svetlo a hry tiež svetla.
25 Niektorí takto nevidia ozajstnú vznešenosť Pána,
zdá sa im, stačí že podskočiť trochu a dosiahnu všetku.
Ty si už dosiahol jedno a v druhé dúfaj, stúpaj
za tretím po mnohých schodoch a dívaj sa vždy, čo je vpredu.
Zostať stáť je tým najhorším; nuž sa ponáhľaj všetko
30 dosiahnuť, až aj na posledný stupeň ťa dovedie Kristus.

Tieto verše opäť raz potvrdzujú, aký význam pripisuje Gregor panenstvu. Nie je to však len telesné panenstvo, ale aj s ním súvisiace ďalšie atribúty, ktoré už tradične – či už v dejinách cirkvi alebo v literatúre – panenstvo a obraz o ňom dotvárajú. Sú nimi skromnosť, cudnosť, miernosť, prirodzenosť, jednoduchosť a ďalšie. Tému panenstva Gregor rozvíja v súlade so vžitou tradíciou cirkvi a vyzdvihuje ho ako želaný *modus vivendi* a čistotou tela človek vzdáva hold Stvoriteľovi. Toto potvrdzuje napokon aj niekoľko ďalších veršov z básne **O cudnosti**:

- Len **ostýchaj sa, panna**, zvlášť si oči **stráž**
a nijakého muža domov nevolaj,
by pomáhal ti, hoc by najmúdrejší bol.
Si síce **cudná**, ja však veľmi závisti
5 sa hrozím, že ťa bodne ohováraním,
pre milý život vzácnu priazeň oslabí.
Zhyň každý, kto si, v úcte majúč **čistotu**,
za družku berieš pannu, bez tiel anjelov
čo pomocníčkou je. Čo ohňu treba viac?
10 Si mocnejšia než oheň? Prázdny táraním
sa očierňuješ len. Jak dymu unikneš?
Vo výškach žiješ, tam ťa, panna, pozdvihli.
Pre bremä, jak tvoj biedny posúch, prístrešok,
ty **nezakúšaj** nikdy **veci hanebné**.
15 Ni muža, čistého hoc, druha v živote
i potupe za svojho neber zástancu,
by Kristus von ťa nevyhnal jak dvojtvarú.

Aj poslednú zo skupiny tém zastúpených v tvorbe Gregora z Nazianzu, a to mytologické a biblické motívy, nachádzame nielen v morálnej poézii, ale aj v básňach o sebe samom. Treba zmieniť, že historický dobový kontext bol týmto témam naklonený. V antike boli grécke mýty bežne zastúpené v doménach ako literatúra (epos, tragédia, komédia, lyrika), filozofia alebo teológia. Celkom pri-

rodzene preto mytológia slúžila aj Gregorovi, ktorý v nej nachádzal vhodné príklady. Mytológia bola rozšírená, a preto jej význam nebol recipientovi neznámy. Gregor sa tejto príležitosti chopil, počítal s ich všeobecnou rozšírenosťou a ich obsahy mu poslúžili ako materiál na didaktizáciu svojho recipienta. Využíval ich pre algoritmy svojich odkazov. Najskôr mýtus integroval do výpovede, ktorú mal v úmysle ponúknuť. Slúžil mu ako archetypálna situácia, v ktorej aktér znáša dôsledky vlastných činov a rozhodnutí. Následne zvyčajne pridal vysvetlenie a poučenie, ktoré napokon neraz ukotvil v Biblii. Porovnal tak dva svety, a to pohanský a kresťanský. Treba ale upozorniť, že pri tejto komparácii, čiže pri komparácii pohanského a sakrálneho, bol Gregor prísnejší ako v prípade porovnávania panského a manželského života. Už sme zdôrazňovali, že ten manželský neodsudzoval z dôvodu, že žiť príkladný život možno aj v manželskom, aj v zasvätenom stave. Exemplifikáciu, ktorú čerpal z mýtov a z Biblie zásadne nestaval proti sebe. No pohanské využíval hlavne preto, že jeho intenciou bolo, aby v jeho odblesku vynikli biblické postavy, ich príbehy a konanie. Vyberal príklady tak, aby nimi dosiahol presvedčenie svojho recipienta, že zápolí v boji proti Bohu a jeho príkazom sa neopláca. Ľudský jedinec vo svojej nerozvážnosti, so sklonmi k hriechu a telesnosti sa napokon sám odsúdi na utrpenie. Treba zdôrazniť, že antický a mytologický substrát s obľubou využíval na príkladnosť a obraznosť. „Gregor z Nazianzu, ktorý odsudzoval pohanstvo ako také, chápal mythos ako niečo neuveriteľné, bezbožné a smiešne. V reči proti Juliánovi (Or. 4, 117) ho označuje za posledné útočisko tých, ktorí skrývajú čosi hanebné. Vo svojej poézii mu však ponechal i jeho starý epický význam – slovo. Tento základný význam je v jednotlivých Gregorových básňach rozvitý významovými odtienkami. Používa ho vo význame nahlas vypovedaného slova, ale aj reči, resp. prejavu; posolstva, učenia; výrečnosti a v širšom zmysle aj sťa synonymum k výchove a vzdelávaniu. Slovo mythos je takto u Gregora nositeľom pozitívnej, resp. neutrálnej konotácie. Platí to však výlučne pre poéziu, pretože vo svojich prozaických dielach využíva v danom význame zvyčajne slovo logos“.¹³ V básni II, I, 11 *De vita sua* – Vlastný životopis v krátkom veršovom úseku využíva hneď niekoľko postáv z mytológie a z Biblie:

Na temno jas sa mení, zosnované zlo
 sa ukazuje z diaľky, nečas z Egypta.
 Prv prišli špehovia. Tak vzácny **Izrael**
 835 do zaslúbenej zeme poslal vyslancov;
 no múdri neboli jak **Káleb** abo **Jozue**,
 lež bujní mladíci a starci takisto:
 hľa, **Ammón**, **Apammón**, aj **Rhodón**, **Harpokras**,
 či **Stippas**, **Anubis** a **Hermanubis** tiež,
 840 tie božstvá Egypta, tie besy opičie
 a psie, tá námornícka banda skazená
 a biedna, ľahko úplatná, veď za drobné

¹³ BRODŇANSKÁ, E. – KOŽELOVÁ, A. *Gregor z Nazianzu: morálna poézia*. Prešov : Filozofická fakulta, 2020, p. 48.

by pri dani aj mnohých bohov predala.
Čoskoro prišli tí, čo prvých poslali,
845 ich chrabrí vojvodcovia, hodní plukov vojsk.

Ammón bol napríklad uctievaný v Líbyi. Neskôr mal svätýňu aj v Grécku a bol stotožňovaný s Diom, hoci bol pôvodne egyptským bohom. Bol zobrazovaný s baraňou hlavou.¹⁴ Anubis zase predstavoval egyptské pohrebné božstvo s ľudským telom a hlavou šakala. Gréci ho stotožnili Hermom, zvaným Trismegistos.¹⁵

V ďalšej časti tej istej básne sa odvoláva na antiku, nie však už len na mytológiu, ale príklady čerpá z filozofie, resp. menuje niekoľkých filozofov:

1030 Tak takto **filozofujú** nám dnešní psi,
sú štekajúce psy a v tomto iba psy.
Čo s takýmito **Diogena** alebo
aj **Antisthena** spája? S vami **Kratéta**?
Na školu napľuj **Platóna**; je **Stoa** nič.
1035 Ó **Sókratés**, ty prvenstvo máš doposiaľ.
Mám povedať čos' istejšie než **Pythia**?

Okrem inklinácie k tematickému úmyslu odkazujúcemu na antiku a Bibliu a zamerania sa na perspektívu príjemcu, dokazuje Gregor svoju úroveň vzdelanosti a rozhladenosti. Odsúdiť konanie mytologických postáv možno len vtedy, ak autor dobre pozná ich príbeh a rozumie kontextu i okolnostiam. Rovnako odkazy na filozofov predpokladajú poznanie ich diel a ideí. Gregor svoju erudíciu prezentuje naprieč celoživotnou tvorbou, pretože rovnako ako v prípade tém medicíny a zasväteného života, aj pri alúziách na antiku a Bibliu nachádzame ich prítomnosť v opätovne oboch cykloch. I, II *Poemata moralia* ponúkajú množstvo biblických a antických odkazov, ktorými Gregor pretkáva celý makrotext svojej tvorby. *Ad illustrandum*, úryvok z básne *O cnosti*:

Ked' z nešľachetnej veci mal si úžitok,
buď istý si, že záruku máš nešťastia.
Zisk nemaj zovšadiaľ, keď seba hanobíš.
Mať šťastie neprávom, to prináša len strach.
Ty **Pluta** nevolaj, v ňom boha nevidím,
390 veď ľahko si ho získal aj ten najhorší.
Má navrch chudobný, no mravmi bohatý.
Než planý **Midas**, radšej múdry chudobný.
Len prázdne nezmysly mi tára **Theognis**,
keď zrázom, hĺbke prednosť dá pred chudobou,
395 zle **Kyrnovi** o statkoch dáva zákony.
Ty taktiež, **Homér**, prečo veci nestálej
tak dopraješ, že vravíš kdesi v eposoch,
že cnosť je sprievodkyňou statkov, peňazí?

¹⁴ Kol. *Slovník antické kultury*. Praha : Svoboda, 1974, p. 42.

¹⁵ Kol. *Slovník antické kultury*. Praha : Svoboda, 1974, p. 52.

400 To, vraví, neriekol som, že tak premýšľam,
lež tých som vysmial, čo tak zmýšľajú.
Či nezdá sa ti, že ten, čo moru unikal,
nuž, **Odysseus**, ktorý mnoho podstúpil,
pred kráľovnou sťa tulák stál a nahý bol.

Frýžský kráľ Midas je symbolom nespútanej túžby po bohatstve, ktorá sa mu napokon stala osudnou. Ako ctiteľ boha vína Dionýza raz od neho dostal prísľub, že mu splní želanie. Midas si zaželel, aby sa všetko, na čo siahne, premenilo na zlato. Gregorov verš *Než planý Midas, radšej múdry chudobný* vypovedá o jeho postoji k životu, ktorý sa nemení. Uprednostňuje múdrosť, zbožnosť a rozvahu, ktoré vždy stoja nad akoukoľvek matériou. Tá je pominuteľná, no Slovo pretrváva naveky.

V závere možno potvrdiť, že takáto komparácia prítomnosti motívov z dvoch cyklov tvorby Gregora z Nazianzu dokazuje, že témy, ktorými sa autor zaoberá, nie sú uzavreté. V I, II *Poemata moralia* a rovnako v II, I *Poemata de se ipso* ho zamestnáva problematika medicíny. Pohľad na ňu nie je vedecký, ale duchovný a v oboch cykloch považuje chorobu za dôsledok duchovnej nezrelosti, neschopnosti ovládať svoje vášne, sklony k hriechu a nestálosti. Prirodené preto uvažuje, ako sa chorobe vyhnúť a tieto úvahy ho vedú k záveru, že cnostný život zasvätený Bohu a prežívaný v pohlavnej čistote je cestou, ktorá vedie k spáse a večnému životu. Aby svoje uvažovanie urobil plastickejšim, často využíva mytologické a biblické postavy a ich príbehy. Ich prostredníctvom ukazuje, že človek by mal svoje konanie regulovať, no zároveň aj to, že sám často nedokáže rozhodnúť správne. Problémom nemusí byť len správnosť a nesprávnosť rozhodnutia, ale aj slabá vôľa, sklon k hriechu a ľahšia voľba kráčať širokou cestou. Biblické a antické postavy a ich osudy by mali byť pre človeka mementom, ako sa správať a čomu sa vyhnúť.

No a napokon je tu aj vždy prítomná rada, napomenutie alebo pripomenutie, že človek v tomto boji nie je sám. Gregor vždy ponúka riešenie, a tým je jeho rada kultivovať si oddanosť Bohu. Zveriť svoj život Bohu je podľa neho pre človeka vždy istotou. Aj tieto myšlienky sú prítomné v tvorbe Nazianskeho, a to v oboch cykloch. Svedčia o tom, že presah tém a ich pretrvávanie v jeho tvorbe znamenajú, že Gregor ich neuzatvára aj z toho dôvodu, že s týmito myšlienkami kontinuálne zápasí. Svoj celoživotný zápas využíva ako ďalší ľudský príbeh, z ktorého sa ďalší môžu poučiť a urobiť svoj život o čosi lepším. Ak teda Ježiš povedal: „Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého!“, Gregor mu uveril a svoj život zasvätil láske svojmu blížnemu prostredníctvom seba samého, o čom svedčí aj jeho cyklus s príznačným názvom *Poemata de se ipso*.¹⁶

¹⁶ Štúdiá vyšla v rámci riešenia grantového projektu VEGA 1/0109/21 *Poemata de se ipso* Gregora z Nazianzu.

Bibliografia:

- BRODŇANSKÁ, E. *Gregor z Nazianzu. Listy vo veršoch*. Prešov : FF PU, 2012.
- BRODŇANSKÁ, E. *Sv. Gregor z Nazianzu. Mój život (II, I, 11). Séria Starokresťanská knižnica*. Trnava : Dobrá kniha, 2017.
- BRODŇANSKÁ, E. – KOŽELOVÁ, A. *Gregor z Nazianzu: morálna poézia*. Prešov : Filozofická fakulta, 2020.
- Kol. *Slovník antické kultury*. Praha : Svoboda, 1974.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. Gregorio de Nacianzo. *Poemas teológicos 1. dogmáticos 2. morales*. Madrid: Ciudad Nueva, 2023.
- MIGNE, J. P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris 1857 – 1858.
- PANCZOVÁ, H. Žena, ktorá nie je ženou: Starokresťanský ideál ženskej dokonalosti. In *Teologický časopis*. XVII (2) 2019.
- PETŘÍKOVÁ, A. *Náboženský diskurz: rečové stratégie a taktiky v homíliách*. Prešov : Filozofická fakulta, 2019.
- RYMUZA, P. Przyjaźń w pismach Ojców Kościoła. Synteza jej starożytnych koncepcji. In *Warszawskie Studia Teologiczne*. ISSN 2719-7530, 2014, roč. XXVII, č. 2.
- SIMELIDIS, Ch. Emotions in the Poetry of Gregory of Nazianzus. In M. Vinzent (ed.). *Studia Patristica 83: Papers Presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015*. Vol. 9: Emotions, ed. by Y. Papadogiannakis, Leuven : Peeters, 2017.
- VISCANTI L. – GARCÍA-JALÓN, S. (eds.). *Gregorio Nacianceno. Fuga y autobiografía*. Madrid : Ciudad Nueva, 1996.

ŠPECIFIKÁ VZDELANOSTNÉHO A KULTÚRNEHO PATRONÁTU V EVANJELICKOM A. V. SPOLOČENSTVE RANÉHO NOVOVEKU: PRÍKLAD MAGNÁTSKEHO RODU THURZOVCOV

Lenka KUSENDOVÁ

Specifics of educational and cultural patronage in the Evangelical society of the Early modern age: the example of the Thurzo family

The patronage of the evangelical nobility in the true sense of the word can only be spoken of after the final consolidation of the Lutheran reform movement in Royal Hungary, which was created mainly due to the fact that even in the second half of the 17th century, a large part of the nobility and also high-ranking magnates supported the reformation. Conditions were created for the evangelical church not only to organize territorially, but also to develop all the characteristic features of the Reformation. Among them, of course, was the development of education and culture. Without the patronage of the nobility, this development of education and culture could not have taken place in the form we know it. It is typical for this time that the centers of education and culture were created in the residences of important nobles, in addition to urban agglomerations. One such center in the Trenčín county was undoubtedly the small town of Bytča, where one of the most powerful men – Palatine, George Thurzo, had his residence. On the example of his patronage over the evangelical church, it is possible to see all forms of patronage also applied by other evangelical nobility.

Keywords: *evangelical nobility, Reformation, Hungary, George Thurzo, education, culture.*

Mecenášstvo či mecenát nie je produktom spoločenských vzťahov európskych stredovekých či novovekých dejín, jeho korene siahajú až do antiky. Termín je odvodený od mena rímskeho patricija Gaia Cilnia Maecenata (70 – 8 p. n. l.). Tohto dôverníka Gaia Octavia (63 p. n. l. – 14 n. l.), prvého rímskeho cisára Augusta, pozná história predovšetkým ako významného podporovateľa vtedajších literárnych snáh. Pojem sám síce nie je v odbornej literatúre presne definovaný, no všeobecne sa za mecenát považuje poskytnutie finančných či iných hodnôt k všeobecnému prospechu, a to predovšetkým v oblasti kultúry, resp. umenia, vzdelanosti, vedy a pod. Spravidla ide o subvencie zo súkromných zdrojov.¹ V každej spoločenskej oblasti je pritom pojem mecenát vnímaný odlišným spôsobom. Svoje špecifické črty má v dejinách svetskej kultúry a iné v cirkevných dejinách. Z dôvodu, že šľachtici historickej Trenčianskej župy (stolice) svoje aktivity v rámci mecenátu vykonávali predovšetkým v cirkevnej oblasti, pokúsím sa pomenovať špecifiká práve tohto typu mecenátu.

¹ HOLÝ, M. *Vzdelanostní mecenát v zemích české koruny (1500-1700)*. Praha : Academia – Historický ústav, 2016, s. 9-10.

Je len samozrejmé, že keď šľachtic vstúpil ako svetská osoba do cirkevných vzťahov, musel mať k tomu patričné oprávnenie, hoci bolo jeho konanie v prospech cirkvi. Takéto oprávnenie vyplývalo z patronátneho práva, na základe ktorého sa mohol na svojom území správať ako svetský patrón určitého cirkevného celku. Terminologický výraz „patrón“ pritom tiež pochádza z oveľa staršieho obdobia. Poznalo ho už rímske právo a označoval sa ním vlastník „kolonov“ – otrokov. Feudálny stredovek tento pojem nahradil úplne iným obsahom. Patrón bol síce vlastníkom, ale predmet jeho vlastníctva sa týkal len cirkevnej oblasti, čo však neznamená, že bol (zostal) zároveň aj feudálnym vlastníkom toho, čím cirkev obdaroval. Tak napr. kostol či iná budova, ktorú zemepán postavil a bola vysvätená za účelom vykonávania cirkevných obradov, prestala byť jeho súkromným majetkom a dostala sa do právomoci cirkvi. Na základe patronátneho práva cirkev prevzala aj duchovnú správu kostolov s podmienkou, že ju môže vykonávať len ten, koho biskup k tomu povolá.²

Svetský zemepán pri uplatňovaní patronátneho práva už nemohol uplatňovať svoje majetkové práva k sakrálnym budovám, aj keď ich sám dal postaviť. Vysvätením napr. kostola totiž stratil právo na jeho vlastníctvo, jeho „vlastníkom“ sa stal samotný Boh. Z pôvodného „vlastníka“ sa stal patrón, ktorý disponoval iba tými právami, ktoré mu podľa patronátneho práva priznal príslušný cirkevný úrad. Ottův slovník naučný definuje patronátne právo ako *súhrn práv i povinností, ktoré nezávisle na hierarchickom postavení prislúchajú určitej osobe vzhľadom ku kostolu alebo k cirkevnému úradu na základe špecifického právneho dôvodu*.³

V tomto zmysle každý patrón musel byť zároveň aj mecénom, pretože jednou z hlavných podmienok vzniku patronátu bolo obetovanie či zloženie hmotných prostriedkov potrebných ku zriadeniu cirkevného úradu alebo ústavu – teda fundácia, ktorú poskytol feudálny pán ako patrón. Platila tu zásada: *Patronum faciunt dos, aedificatio, fundus* – vo význame *patrónom sa stáva človek, ktorý venoval, vystaval alebo dal svoj majetok*. Až splnením tejto podmienky sa začínalo uplatňovanie patronátneho práva na pôde cirkevného úradu alebo v cirkevnej obci, či v cirkevnom zbore.

Šľachtici, ktorí sa hlásili k reformácii a napomáhali jej šíreniu sa tiež riadili patronátnym právom. Toto však malo vzhľadom na zmeny a odlišnosti v cirkevnej hierarchii evanjelickej cirkvi oproti cirkvi katolíckej určité špecifické črty. Bola to predovšetkým absencia úradu biskupa, ktorý hral v patronátnom práve katolíckej cirkvi závažnú úlohu. Martin Luther držiteľa svetskej moci chápal ako kresťana, brata, ktorý môže vďaka svojmu výhodnému postaveniu poslúžiť ako tzv. núdzový biskup. Mal by mu byť aspoň dočasne zverený všetok cirkevný majetok, aby mohol znovu rozdeľovať príjmy na podporu duchovných, učiteľov a chudoby.⁴ V cirkevnoprávnych predpisoch evanjelikov sa napokon ustálila de-

² RITTNER, E. *Cirkevní právo katolické*. Praha : Nákladem Právnícké jednoty, 1887, s. 280. Dostupné online: <http://librinostri.catholica.cz/download/RittnerPravo1-r0.pdf>

³ *Ottův slovník naučný. Ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. 19. díl. Praha: J. Otto, 1902, s. 330–333. Dostupné online: <https://ndk.cz/view/uuid:6e428200=6e1e11-4e-794a5-e3ff9cb22bf?page-uuid:4f8e7b60-04ce-11e5-91f2-005056825209>

⁴ BAINTON, Ronald H.. *Luther: život a dielo reformátora*. Bratislava : Porta libri, 2017, s. 299.

finícia, ktorá cirkevný patronát definuje ako *právny vzťah medzi cirkevnou obcou (zborom) a jeho patrónom*.

Tým, že uhorská šľachta prijala reformáciu a v rámci patronátneho práva uplatňovala vzdelanostný a kultúrny mecenát, sa stala jedným z najdôležitejších faktorov pri konsolidácii lutherského hnutia. V reálnom živote krajiny sa úloha šľachty v reformačnom procese prejavovala tým, že pokiaľ katolícki biskupi nariekali nad stratou svojich farností a majetku, z ktorých im prichádzali pravidelné príjmy, ale ktoré často duchovne zanedbávali, magnáti a šľachta si uplatňovali svoje starobylé právo patronátu – právo voliť alebo menovať farárov, kazateľov a učiteľov, ktorými boli spravidla reformne zmýšľajúci kazatelia.⁵ Dokiaľ evanjelická šľachta využívala príjmy z cirkevných majetkov na zakladanie škôl a na podporu sociálnych programov pre chudobných a na iné potreby spoločnosti, nemôžeme ešte hovoriť o čistom mecenášstve, ale len o uplatňovaní patronátneho práva v zmysle saturovania potrieb svojho vierovyznania. Mecenóm sa teda stal šľachtic len v prípade, že popri pevne daných stálych cirkevných príjmoch poskytol – jednorazovo alebo pravidelne, vo forme fundácie⁶ – finančné či iné hodnoty k prospechu cirkvi zo súkromných zdrojov. Ak teda berieme do úvahy fakt, že v čase reformačného procesu boli tradičné cirkevné príjmy nedostatočné, je evidentné, že rozvoj vzdelanosti a kultúry za čias reformácie by bol bez mecenášstva evanjelickej šľachty nemysliteľný.

Mecenášstvo šľachty, samozrejme, existovalo v Uhorsku aj v predreformačnom období. Realizovali ho predovšetkým patróni z radov vyššej šľachty – magnáti, z ktorých viacerí dosiahli významné cirkevné hodnosti. Jednu z najväčších donácií v stredoveku v Trenčianskej stolici uskutočnil významný magnát Stibor zo Stiboric na svojom hradnom panstve Beckov, keď v roku 1414 v Novom Meste nad Váhom⁷ zriadil prepozitúru s dvanástimi kanonikmi.⁸

Následky bitky pri Moháči v roku 1526 boli tragické pre celú krajinu a obzvlášť pre pôvodnú uhorskú cirkevnú aj svetskú šľachtu. V bitke zahynuli dvaja arcibiskupi, päť biskupov, 28 magnátov a 500 šľachticov. Aj z tohto dôvodu pomoháčske obdobie prinieslo zmeny v štruktúre uhorskej šľachty. Mnohé staré šľachtické magnátske rody smrťou ich predstaviteľov pri Moháči zanikli a k slovu sa hlásili príslušníci novej – tzv. pomoháčskej šľachty, ktorá sa väčšinou priklonila k protestantizmu.

Vysvetliť príčiny, prečo sa tak stalo, je pomerne obťažné, ale názor, že za ich proreformačnou orientáciou sa skrývajú ambície získať po moháčskej bitke opustené šľachtické a cirkevné majetky, je určite veľmi zjednodušujúca a vcelku nesprávna. Nová šľachta prirodzene nepohrdla majetkami, ktoré sa jej naskytli,

⁵ MANNOVÁ, E. (ed.). *Krátke dejiny Slovenska* Bratislava : Academic Electronic Press, 2003, s. 128.

⁶ K fundáciám ako špecifickému fenoménu v dejinách cirkvi aj sociálnej a inej starostlivosti bližšie KUŠNIRÁKOVÁ, I. *Piae foundationes. Zbožné fundácie a ich význam pre rozvoj uhorskej spoločnosti v ranom novoveku*. Bratislava : Pro historia 2009, s. 11-15.

⁷ V tom čase bolo Nové Mesto nad Váhom súčasťou Beckovského panstva a patrilo do Trenčianskej stolice.

⁸ O tejto udalosti sa zmieňuje DVOŘÁKOVÁ, D. *Rytier a jeho kráľ*. Budmerice : Vydavateľstvo RAK, 2017, s. 336.

naopak, v zmysle zásad feudálnych vzťahov ich zveľaďovala. To však zrejme nebol hlavný dôvod, ktorý ovplyvnil voľbu jej náboženskej orientácie. Viacerí uhorskí šľachtici už v tomto období disponovali vyššou vzdelanosťou – boli absolventami významných európskych univerzít. Boli teda vzdelanostne dostatočne spôsobilí k tomu, aby sa stotožnili novými myšlienkovými prúdmi, ktoré súviseli s renesanciou a humanizmom. Jeden z takýchto myšlienkových prúdov predstavovalo nepochybne Lutherovo učenie. V čase, keď sa Uhorsko po Moháči počas dvojvládia zmietalo v politickom chaose a hospodárskej neistote, je len prirodzené, že východiskom z tejto neutešenej situácie sa pre novú šľachtu stalo hľadanie nových istôt a duchovných hodnôt, čo bolo charakteristické pre reformáciu.⁹ Z podstaty feudálneho spoločenstva vyplýva, že šľachtic ako zemepán nebol len pánom zeme, teda pôdy, ale do jeho majetku patrili aj poddaní, ktorí boli s touto pôdou úzko spätí a zhodnocovali ju. Preto ak sa feudál rozhodol pre Lutherove učenie, nemalo to dopad len na religiozitu v rámci rodu, ale pochopiteľne, i na religiozitu jeho poddaných. Podporovatelia reformácie z radov šľachty si dobre uvedomovali, že reformačný proces sa netýka len spoločenskej elity, ale ide tu o vzdelanostné a kultúrne povznesenie celej spoločnosti. Veď napr. gramotnosť (aspoň v podobe schopnosti čítať tlačný text) bola pre veriaceho nevyhnutnou podmienkou pre styk s autentickým prameňom Božieho slova a Bibliou¹⁰ a zároveň prirodzeným a nenásilným prostriedkom k tomu, aby sa aj sociálne slabšie vrstvy obyvateľstva stotožnili s reformáciou. Pre evanjelickú spoločenskú elitu, najmä šľachtu, sa tak stalo typické mecenášstvo aj v takých sférach, ktoré podporovali tento proces (zakladanie fundácií v prospech nemajetných študentov, zakladanie a podpora škôl a pod.).

Uplatňovanie patronátu a mecenátu na príklade magnátskeho rodu Thurzovcov

Z dôvodu, že reformácia sa odohrávala predovšetkým v rámci cirkvi, svetskí páni nemohli bezprostredne vstupovať do čisto cirkevných (vieroučných, liturgických) záležitostí reformácie. Prípady, keď príslušník vysokej šľachty bol zároveň i významným cirkevným hodnostárom – kňazom, seniorom (dekanom) a pod. sa vyskytovali spravidla len v katolíckej cirkvi.¹¹ Významným činiteľom pri šírení reformácie však boli teologicky vzdelaní širitelia Lutherovho učenia, ktorí pochádzali z nižších spoločenských vrstiev – najčastejšie zo zemianstva a meštianstva. Prvé prejavy mecenášstva evanjelickej šľachty a najmä aristokracie na ich panstvách súvisia s využívaním služieb práve tohto duchovenstva. Podstata mecenášstva v takomto prípade spočívala v tom, že aristokrati vo svojich sídlach vydržovali kňazov, ktorí sa stali ich tzv. dvornými kazateľmi. Napr. Ján Barbonus, ktorý je už

⁹ KÓNYA, P. a kol. *Dejiny Uhorska (1000 – 1918)*. Bratislava : Citadella, 2014, s. 84.

¹⁰ KOWALSKÁ, E. Dievčenské vzdelávanie v Uhorsku. In LENGYELOVÁ, Tünde (ed.). *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti*. Bratislava : Academic Electronic Press, 2004, XX-YY

¹¹ Napr. aj v rámci rodiny Thurzovcov, ktorá mala mimoriadny význam pre etablovanie evanjelickej a. v. cirkvi v Uhorsku sa priamo v cirkevnej hodnosti objavil iba členovia rodu, ktorí ostali pri katolíckej viere. Išlo o Stanislava Thurzu, olomouckého biskupa, resp. Františka Thurzu, istý čas nitrianskeho biskupa.

v roku 1540 doložený ako evanjelický farár v Žiline, nazýva Mikuláša Kostku svojim mecénom.¹² Bratia Kostkovci, Peter a Mikuláš, patrili medzi prvých magnátov, ktorí napomáhali šíreniu reformácie v Trenčianskej stolici.¹³

Mecenstvo Kostkovcov a ostatných magnátov, ktorí prijali reformáciu v Trenčianskej stolici medzi prvými, je v podstate len sprievodným prejavom pri presadzovaní reformácie na ich panstvách. Na počínaní Kostkovcov je zrejmä istá spontánnosť, ktorá bola pri vtedajšom stave organizovanosti cirkevného života pochopiteľná. Mikuláš Kostka svoju neochvejnú vieru v Lutherove učenie demonštroval nápisom „*Slovo Hospodinovo zústava na věky*“ a dal ho vyryť na starú bránu Lietavského hradu už v roku 1530. No na druhej strane tento vojvodca a kapitán kráľovských vojsk neváhal pri šírení reformácie použiť určité násilie. Za to si u katolíckeho duchovenstva, ktoré muselo opustiť svoje fary, vyslúžil prezývku „tyran plebánov“. Kostkovcom pri šírení reformácie na ich majetkoch iste pomohli aj vojaci z vojska, ktorému velili.¹⁴ Ako vidieť aj z tohto príkladu, mecenstvo magnátov v týchto ešte nekonsolidovaných pomeroch vyvíjajúcej sa evanjelickej cirkvi, malo čisto pragmatickú podstatu. Patróni sa zameriavali predovšetkým na získavanie súcich kňazov, na ich vydržiavanie a na zabezpečenie podmienok pre činnosť cirkevných zborov.

Už v tomto ranom období reformácie sa však stretávame s určitým druhom kultúrneho mecenátu, keď popredné šľachtické rodiny darovali do kostolov bohoslužobné predmety veľkej umeleckej hodnoty. Svedectvá o tejto forme mecenátu šľachty nachádzame v kanonických vizitáciách po celé obdobie reformácie. Tak napr. v zápisoch kanonickej vizitácie v ilavskej cirkvi z roku 1610 sa dozvedáme, že „veľkomožná pani Barbora Perényi, manželka veľkomožného pána Andreeša Ostrožiča“ darovala evanjelickému kostolu v Ilave veľký strieborný pozlátený kalich.¹⁵ Ostrožičovci (Ostrosith, Ostrožic) sa ako štedrý mecenári starali o zveľádovanie majetku kostola po celý čas ich správy nad Ilavským panstvom (1573 – 1683). V roku 1650 napr. darovali ilavskému farskému kostolu bronzovú krstiteľnicu kalichovitého tvaru, ktorá patrí k vzácnym umeleckým dielam renesancie na Slovensku.¹⁶ O mecenáte evanjelickej šľachty v pravom slova zmysle možno však hovoriť až po definitívnej konsolidácii luteránskeho reformného hnutia v Kráľovskom Uhorsku, ktorá sa vytvorila najmä vďaka tomu, že ešte v druhej polovici 17. storočia reformáciu podporovala veľká časť šľachty a tiež i vysoko postavení magnáti. Nastali podmienky, aby sa evanjelická cirkev nielen územnosprávne organizovala, ale aby sa rozvinuli všetky charakteristické znaky reformácie. Medzi ne, samozrejme, patrilo rozvoj vzdelanosti a kultúry, bez mecenstva šľachty by sa však nemohol uskutočniť v takej podobe, ako ho poznáme. Pre danú dobu bolo

¹² Ján Barbonus je známy pri svojom pôsobení v Banskej Bystrici v roku 1530 aj ako Ján Birbera. MOSNÝ, Š. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia*. Dohňany – Zbora : Ametyst, 2012, s. 25.

¹³ Sídlom Petra na území Slovenska bol hrad Strečno a Mikuláša Lietavský hrad. Mikuláš v roku 1548 získal do svojho majetku aj mesto Žilinu.

¹⁴ MOSNÝ, Š. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia*, s. 24.

¹⁵ HOLUBÝ, J. L. *Dejiny Dolnotrenčianskeho kontubernia*, zv. VI., diel I. 1517 – 1889 (2. časť). Dolné Srnie : Združenie evanjelikov a. v. Považského seniorátu (ZEAVPS), 2014, s. 190.

¹⁶ BAGIN, A. Umeleckostavebný vývin. In BAGIN, Anton - BYSTRICKÝ, Valerián (ed.). *Ilava*. Ilava : Mestský úrad v Ilave, 2004, s. 227.

totiž príznačné, že centrá vzdelanosti a kultúry sa okrem mestských aglomerácií vytvorili v sídlach významných šľachticov. Jedným z takýchto centier v Trenčianskej stolici, resp. v rámci hornotrenčianskeho kontubernia, bolo nepochybne mestečko Bytča, v ktorom mal svoju rezidenciu palatín Juraj Thurzo. Na príklade jeho patronátu nad evanjelickou cirkvou je možné vidieť všetky formy mecénstva uplatňované aj ostatnou evanjelickou šľachtou.

Šľachtický rod Thurzovcov môžeme z viacerých hľadísk považovať za výnimočný. Hral významnú úlohu v hospodárskom, politickom a kultúrnom živote viacerých štátov strednej Európy, najmä v Uhorsku a Poľsku, od konca 15. až do prvej štvrtiny 17. storočia.

Pre históriu evanjelickej cirkvi a. v. bol výnimočný predovšetkým tým, že patril medzi málopočetnú skupinu magnátskych rodov, ktoré s výnimkou jedného z posledných príslušníkov rodu, konvertitu Adama – zostali po celý čas od polovice 16. storočia až do konca reformácie stúpecami a patrónmi protestantizmu. Veľkým prínosom pre evanjelickú cirkev v čase reformácie bola osobnosť Juraja Thurzu, bez ktorej si nie je možné predstaviť vytvorenie samostatnej cirkevnej organizácie evanjelikov na území Slovenska.

Korene Thurzovského rodu siahajú do Betlanoviec na Spiši, do oblasti spišských kopijníkov. K týmto strážcom hraníc vznikajúceho uhorského štát nepochybne patrili predkovia rodu, ktorí sa v priebehu prvej polovice 13. storočia včlenili do radov nižšej šľachty. Už vtedy stáli v službách uhorských kráľov a kráľ Belo III. v roku 1243 potvrdil ich staršie šľachtické výsady. Cestu k vyššej šľachte si rod našiel pravdepodobne až v priebehu prvej polovice 15. storočia. Z toho obdobia poznáme najstaršieho známeho člena rodu Juraja I. (? – 1458).¹⁷ Tento levočský mešťan, senátor a obchodník obchodoval s kovmi na trasách Levoča – Košice, Levoča – Krakov. Postupne prenikol do podnikania v baníctve na Spiši a Gemeri. Na diaľkovom obchode s kovmi a na baníckom a hutníckom podnikaní vybudoval Juraj a jeho synovia základy bohatstva, ktoré pomohlo príslušníkom rodu dostať sa medzi vyššiu šľachtu. Juraj I. s manželkou Katarínou mal troch synov – Martina, Jána a Teofila. Jurajova vetva Thurzovcov sa rozrástla len vďaka bratom Jánovi a Teofilovi. Ich potomkovia založili tri samostatné vetvy – augsburskú, oravsko-bytčiansku a mladšiu spišskú vetvu.¹⁸

Z dôvodu, že štúdiá sa venuje patrónom a donátorom, ktorí mali svoje sídla v Trenčianskej stolici, upriamim svoju pozornosť na príslušníkov bytčiansko-oravskej vetvy, ktorej zakladateľom bol vnuk tretieho syna Juraja I. Teofila, František Thurzo (1512 – 1574). Zásluhou tohto vplyvného šľachtica, druhostupňového synovca palatína Alexeja Thurza, bola táto vetva Thurzovcov evanjelická. Na začiatku reformácie na území dnešného Slovenska však mladý František mal pomerne ďaleko od podporovateľa a mecéna vznikajúcej evanjelickej cirkvi. Po absolvovaní teologického štúdia v Taliansku sa stal totiž katolíckym kňazom a v roku 1534 ho panovník menoval za nitrianskeho biskupa. František neprijal

¹⁷ BAKOŠOVÁ, Z. Šľachtický rod Turzovcov. In KLÁTIK, Miloš (ed.). *Rozpomienka na slávnosti 400. výročia Spišskopodhradskej synody*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, a. s., 2015, s. 65.

¹⁸ BAKOŠOVÁ, Z. Šľachtický rod Thurzovcov, s. 66.

kňazské svätenie a v roku 1556 sa zriekol biskupstva a stal sa evanjelikom. S prvou manželkou Baraborou Kostkovou vyženil hrady a panstvá Oravu a Lietavu a v roku 1563 získal hrad a panstvo Bytča – Hričov v Trenčianskej župe. V Bytči dal postaviť nový zámok, ktorý sa stal sídlom bytčiansko-oravskej vetvy. Hoci na svojich majetkoch presadzoval šírenie reformácie a vo svojej rodine podporoval vzdelanosť a protestantskú vieru, jeho kariéra v službách katolíckeho panovníka neutrpela, ale naopak – na kráľovskom dvore dosiahol vysoké komorské funkcie.¹⁹ V druhom manželstve s Katarínou, rod. Zrínskou, sa mu narodil syn Juraj, ktorý zohral významnú úlohu v histórii Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku a bol jedným z najvýznamnejších patrónov – šľachticov na území Trenčianskej stolice.

Juraj Thurzo sa narodil na Lietavskom hrade 2. septembra 1567. Keď vo veku deväť rokov osirel, jeho matka s rodinou sa v roku 1575 presťahovala do novopostaveného Bytčianskeho zámku a vydala sa za Imricha Forgácha, ktorý bol v rokoch 1583 – 1593 trenčianskym županom. Jemu vďačil Juraj Thurzo za to, že mu zabezpečil kvalitných pedagógov; najvýznamnejší bol Krištof Echardus, pedagóg zo Saska.²⁰ Podľa zvyklostí bol ďalej vychovávaný na dvore arcikniežata Ernesta (brata panovníka Rudolfa).

Už ako 18-ročný, po smrti svojej matky v roku 1585, sa Juraj Thurzo ujal správy svojich rozsiahlych majetkov. V tom čase mu patrili okrem Bytčianskeho panstva, panstvá Orava a Lietava. Svoje rodové sídlo – Bytčiansky zámok, nezmenil ani potom, keď sa stal dedičným županom Oravskej župy.²¹ V novembri 1585 sa oženil so Žofiou Forgáčovou, neterou svojho otčima. Manželstvo však trvalo len 5 rokov. Žofia v roku 1590 zomrela pri predčasnom pôrode. Zanechala po sebe dve dcéry, Zuzanu a Juditu. Juraj Thurzo sa vo februári 1592 zosobánil s Alžbetou Coborovou, dcérou vtedajšieho vicepalatína Imricha Cobora.²² Pravdepodobne z dôvodu, že blízki rodinní príbuzní Juraja Thurzu – otčim aj svokor, boli Imrichovia, jediný Jurajov syn dostal krstné meno po nich – Imrich.²³

Juraj Thurzo dosiahol vrchol vojenskej kariéry počas 15-ročnej vojny (1593 – 1606), počas ktorej sa zúčastnil viacerých bitiek s Osmanmi. Jeho zásluhy v protitureckom boji boli ocenené tým, že sa v roku 1602 stal kapitánom preddunajského vojska a súčasne hlavným veliteľom novozámockej posádky (*supremus capitaneus confi niorum antemontanorum et partium regni Hungariae Cisdanubianarum*).²⁴

Popri úspechoch v rámci vojenskej kariéry sa však osvedčil aj ako schopný vyjednávač a diplomat. Napr. v dňoch 18. – 27. októbra 1597 rokoval v Nových

¹⁹ BAKOŠOVÁ, Z. Šľachtický rod Turzovcov, s. 68.

²⁰ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu. In KLÁTIK, Miloš (ed.). *Postavy a udalosti doby Žilinskej synody*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, a. s., 2010, s. 83.

²¹ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 83.

²² KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 83.

²³ Juraj Thurzo mal s Alžbetou Coborovou okrem Imricha aj sedem dcér.

²⁴ PÁLFFY, G. Rod Turzovcov a jeho miesto v aristokracii Uhorského kráľovstva. In LENGYELOVÁ, T. (ed.). *Thurzovci a ich historický význam*. Bratislava: Spoločnosť Pro Historia a Historický ústav SAV, 2012, s. 8.

Zámkoch s poľským kráľom o postupe proti Turkom.²⁵ Jeho úspechy v diplomacii nezostali bez povšimnutia cisára Rudolfa II., ktorý ho roku 1598 vymenoval za radcu, o rok neskôr aj hlavného pohárnika (*pincernarum regalium magister*) kráľovského stolníka. Spolu s tým získal ako prvý a jediný z thurzovského rodu barónsky titul a stal sa členom magnátskeho stavu (*ordo magnatum*).²⁶ Ako povereník cisára na sneme v Krupine spolu s trencianskym županom Žigmundom Forgáčom dojednal v roku 1605 podmienky mieru so Štefanom Bocskayom.²⁷ Uzatvorenie mieru s Turkami v ústí rieky Žitavy v roku 1606 bolo do značnej miery výsledkom aktivít a diplomatických snažení samotného Juraja Thurzu. Od roku 1608 sa usiloval získať post palatína Uhorského kráľovstva, čo sa mu podarilo na sklonku roku 1609, po smrti Štefana Illesházyho.²⁸ V úlohe palatína sa Thurzo snažil o politickú rovnováhu v krajine – jeho veľkým úspechom bolo, že diplomatickou cestou prekazil sedmohradskému vojvodovi Gabrielovi Báthorymu prípravu povstania proti cisárovi.²⁹

Jedným z prvých krokov, pri ktorých využil autoritu svojho úradu, bolo zvolanie prvej hornouhorskej synody, ktorá sa uskutočnila 28. – 30. marca 1610 v Žiline. Priaznivé podmienky pre osamostatnenie evanjelikov od jurisdikcie katolíckych biskupov a arcidiakonov nastali už v roku 1608, keď uhorský snem v Bratislave uzákonil závery Viedenského mieru z roku 1606.³⁰ V 1. článku bola uvedená požiadavka, aby „každý svoje náboženstvo a vyznanie dobrovoľne a slobodne mohol prijať.“ S cieľom zamedziť akúkoľvek nenávisť a možné rozbroje medzi stavmi, snem zákonom ustanovil, že každé náboženstvo má mať „svojho vyznania predstavených alebo superintendentov.“³¹ Ústrednými postavami Žilinskej synody bol práve Juraj Thurzo a senior Eliáš Láni. Žilinská synoda má zásadný vplyv na cirkevnú správu evanjelikov: spolupráca svetského a duchovného stavu, ktorá sa vďaka nej vykryštalizovala v dvojitém vedení cirkevnej správy, je zvláštnosťou a charakteristickou črtou v Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania.³² Napriek tomu, že táto cirkevná organizácia viedla k mnohým vnútorným konfliktom, pomerne úspešne pomáhala čeliť protireformácii a poskytla patričnú ochranu proti stále sa opakujúcim útokom zvonku.

²⁵ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 84.

²⁶ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 84.

²⁷ MATUNÁK, M. *Krupinský krajinský snem v novembri – decembri roku 1605* (ed. Miroslav LUKÁČ). Krupina : Mesto Krupina, 2019, 96 s.

²⁸ KÁROLYI, Á. Az ellenreformáció kezdetei és Thurzó György nádorrá választása. In *Századok*, 53-54 (1919– 1920), s. 1-33, 124-163; KOČIŠ, 1992.

²⁹ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 86.

³⁰ KOHÚTOVÁ, M. Politické pozadie náboženského zákona z roku 1608, s. 123-130 In *Historické štúdie* 40/1999. Bratislava : Historický ústav SAV.

³¹ GDOVIN, M. Viedenský mier a uhorský snem. In KLÁTIK, M. (ed.). *Postavy a udalosti doby Žilinskej synody : 400 rokov evanjelickej cirkvi na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Transcius, 2010, s. 70.

³² KERTÉZS, B. Žilinská synoda a jej doba. Prednáška odznela 29.októbra 2010 v Žiline v rámci osláv 400. výročia Žilinskej synody. Preklad: prof . Dr. Juraj Bány

Po smrti Juraja Thurzu sa posledným mužským predstaviteľom bytčiansko-oravskej vetvy stal jeho syn Imrich Thurzo (11. september 1598 – 19. október 1621).³³ Vzdelanie v domácom prostredí mu poskytli Eliáš Láni, Ján Nosticius a Ján Paludinus, ktorí pôsobili na bytčianskom gymnáziu. Na univerzitné štúdium pripravoval Imricha Thurzu Jeremiáš Siegel, profesor wittenberskej univerzity, ktorého povolal do Bytče Juraj Thurzo. Príprava palatínovho syna zahŕňala preberanie učebnej látky z histórie, rétoriky a teológie. Imrich Thurzo ovládal slovenčinu, latinčinu, nemčinu a maďarčinu.³⁴ V roku 1615 začal študovať na univerzite vo Wittenbergu, ktorá bola začiatkom 17. storočia v najväčšom rozkve, mala vyše dvetisíc študentov.³⁵ V čase štúdií Imricha Thurzu vo Wittenbergu vyvinul jeho otec Juraj Thurzo najintenzívnejšie mecénske aktivity voči univerzite, resp. jej profesorom, ktorým poskytoval bohaté dary a dotácie jednotlivým profesorom. Ako prejav vďaky za takúto podporu, profesorský zbor 18. októbra 1615 zvolil Imricha Thurzu za rektora univerzity.³⁶

Imrich Thurzo po otcovej smrti prerušil štúdiá a ujal sa správy rodových majetkov. Vernosť k panovníkovi však neprejavoval takým spôsobom ako jeho otec. Naopak, po vypuknutí povstania Gabriela Bethlena sa odklonil od politiky vienského dvora a pridal sa na stranu povstalcov. V roku 1621 viedol v Mikulove ako Bethlenov pobočník mierové rokovania medzi Ferdinandom II. a Gabrielom Bethlenom. Počas rokovania náhle zomrel a ním vymrela bytčiansko-oravská vetva Thurzovcov.³⁷

Mecénske aktivity bytčianskych Thurzovcov.

Významnejším mecénom evanjelickej cirkvi bol iste už zakladateľ bytčiansko-oravskej vetvy Thurzovcov – František Thurzo, ale až vďaka jeho synovi – palatínovi Jurajovi Thurzovi sa z rodového sídla v Bytči stalo centrum vzdelanosti

³³ K nemu KUBÍNYI, M. *Imrich Thurzo. Preklad, dodatok k prekladu PhDr. Tünde Lengyelová, CSc.* Lietava : Združenie za záchranu Lietavského hradu 2013.

³⁴ KOREŇ, F. Oravsko-bytčianska vetva Turzovcov a kultúra na jej panstvách. In BŔBOVÁ, M. (ed.). *Šľachta stredného Slovenska a jej vplyv na kultúrny rozvoj regiónu – zborník príspevkov.* Banská Bystrica : Štátna vedecká knižnica v Banskej Bystrici, Katedra histórie FF UMB, 2015, s. 182.

³⁵ SZŐGI, L. – KÓNYA, P. (ed.). *Sáros megyei diákok az európai Egyetemeken 1387 – 1918.* Šarišskí študenti na európskych univerzitách 1387 – 1918. Budapest : Eötvös Laránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtáraés Levéltáraés Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity, 2012. 411 s.; SZŐGI, L. Študenti zo Slovenska na zahraničných univerzitách a vysokých školách od stredoveku do roku 1918. In *Verbum historiae, vedecký internetový časopis Katedry histórie Pedagogickej fakulty UK v Bratislave.* Bratislava : Katedra histórie Pedagogickej fakulty Univerzity Komenského, 2017, č. 1, s. 7-24. Dostupné online: https://www.fedu.uniba.sk/fileadmin/pdf/Sucasti/Katedry/KH/Verbum_Historiae/VH1-17_-_opr_PDF.pdf.

Mená študentov z radov evanjelickej inteligencie, ktorí odchádzali na zahraničné univerzity s morálnou a finančnou podporou Thurzovcov uvádza aj SAKTOROVÁ, H. Osobnosť Juraja Thurza v spektre autorských dedikácií. In LENGYELOVÁ, T. (ed.). *Thurzovci a ich historický význam.* Bratislava : Spoločnosť Pro Historia a Historický ústav SAV, 2012, s. 240-241.

³⁶ NOVÁK, J. *Rodové erby na Slovensku I., Kubínyho zberka pečatí.* Martin : Vydavateľstvo Osveta, 1980, s. 258.

³⁷ KUBÍNYI, M. *Imrich Thurzo*, s. 96-104; BAKOŠOVÁ, Z. *Šľachtický rod Thurzovcov*, s.70.

a kultúry, kde sa mimoriadne darilo všetkým formám mecenstva uplatňovaného aj ostatnou evanjelickou šľachtou.

Nepochybne, najtypickejším prejavom mecenstva zo strany Juraja Thurza bolo podporovanie vzdelanosti, ktorá sa stala významným faktorom na posilnenie a konsolidáciu luteránskeho hnutia.

Evanjelické školstvo na konci 16. storočia nadobudlo viaceré znaky pozitívneho vývoja. Od roku 1530 postupne vzniklo v celom Uhorsku vyše stodvadsať evanjelických škôl. Väčšina z nich boli síce mestské školy, ale osem šľachtických škôl nadobudlo úroveň porovnateľnú s vyššou latinskou školou. Aj nižšie šľachtické školy na panstvách šľachty mali učiteľov, ktorí práve vďaka štipendiám a finančnej pomoci mecenov nadobudli vzdelanie na niektorej zo zahraničných univerzít, pričom v evanjelickom a. v. prostredí bol preferovaný Wittenberg. Väčšina študentov z nich sa po skončení štúdia vrátila domov.³⁸

Juraj Thurzo vo svojej rezidencii v Bytči založil a podporoval gymnázium nepochybne preto, aby spĺňalo vyššie spomínané úlohy. Gymnázium bolo spočiatku 5 – 6-triedne, ako ostatné latinské školy v tom čase. Vzdelanostný potenciál kvalitných učiteľov, napr. Mikuláša Baticiusa (Baticius), Juraja Rafanidesa (Raphanides), ovplyvnil ďalší vývoj školy, ktorá sa neskôr dokonca stala osemtriednou strednou školou, čo podľa súčasníka Jána Gera znamenalo, že bytčianske gymnázium bolo vlastne lýceom.³⁹ Hoci tento typ vyššej strednej školy bol určený predovšetkým na vzdelávanie šľachty (*schola magnatum et nobilium*), nebolo výnimkou, že školu absolvovali aj príslušníci z nižších sociálnych vrstiev, napr. synovia remeselníkov. V škole sa popri humanitných vedách prednášala aj filozofia a teológia.⁴⁰ Okrem tejto strednej školy na úrovni gymnázia sa v Bytči spomínajú dokonca dve nižšie školy, umiestnené v priestoroch kaštieľa.⁴¹

³⁸ DANIEL, D. P. Od vystúpenia Martina Luthera po Žilinskú synodu (1517-1610). In KUSENDOVÁ, D. (ed.). *Historický atlas Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku*, Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011, s. 14.

Menoslovy študentov z európskych univerzít sú edované vo výstupoch projektoch, vedených maďarským historikom Lászlóm Szöghym. Zoznamy študentov z niektorých regiónov dnešného Slovenska sú dostupné aj v slovenských (dvojazyčných) publikáciách: okrem SZÖGI – KÓNYA, *Sáros megyei diákok / Šarišskí študenti*, aj SZÖGI, L. Študenti zo Slovenska na zahraničných univerzitách a vysokých školách od stredoveku do roku 1918. In *Verbum historiae : vedecký internetový časopis Katedry histórie Pedagogickej fakulty UK v Bratislave*. Bratislava: Katedra histórie Pedagogickej fakulty Univerzity Komenského, 2017, č. 1, s. 7-24. Mená študentov z radov evanjelickej inteligencie, ktorí odchádzali na zahraničné univerzity s morálnou a finančnou podporou Thurzovcov uvádza aj SAKTOROVÁ, H. Osobnosť Juraja Thurza v spektre autorských dedikácií, s. 240-241..

³⁹ REZIK, J. *Gymnaziológia*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1971, 620 s. Dostupné na: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1158/Rezik_Gymnaziologia-1-diel-Skoly-magnatov-a-slachticov-/3; odkaz sa vzťahuje na údaj v RTF formáte, s. 23.

⁴⁰ BADÍK, R. Príspevok k dejinám školstva v Bytči. In KOČIŠ, J. – CHURÝ, S. (ed.). *Bytča 1388 – 1978*. Martin : Osveta, 1978, s. 191.

⁴¹ Rezik v *Gymnaziológii* spomína jednu z nižších škôl v súvislosti so zabratím „väčšieho kostola“ a gymnázia v Bytči palatínom Mikulášom Esterházyom dňa 24. novembra 1627. Táto nižšia škola zostala pod správou tamojšieho bytčianskeho farára a superintendenta Jána Hodikiusa. REZIK, J. *Gymnaziológia* – https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1158/Rezik_Gymnaziologia-1-diel-Skoly-magnatov-a-slachticov-/3

Dôkazom toho, že Thurzo považoval školu za veľmi dôležitú vo svojom reformačnom snažení je aj to, že pedagogickú činnosť sústavne sledoval: „*Nenazdajky a často prekvapoval pracujúcich žiakov a učiteľov a tešil sa z ich prospechu a svedomitosti. Liknavých povzbudzoval slubmi a karhaním, lenivých nabádal, aby sa držali správnej cesty. Nedbanlivých učiteľov a žiakov prepúšťal zo školy*“.⁴² Vysokú úroveň bytčianskeho gymnázia Juraj Thurzo a jeho syn Imrich dosiahli predovšetkým tým, že povolávali do Bytče významných a v praxi už osvedčených pedagógov.⁴³ Vzdelanostné mecénstvo Thurzovci uskutočnili za cenu pomerne veľkých výdavkov čerpaných výlučne zo súkromných zdrojov. Cieľom týchto snáh bolo dosiahnuť pripravenosť a spôsobilosť absolventov gymnázia študovať na univerzitách. Snahy Thurzovcov výstižne popisuje Rezik vo svojej *Gymnaziológii*: „*Thurzovci sa neuspokojovali iba zakladaním škôl, ale sa usilovali dostať aj nádejnú mládež na univerzitné štúdium, aby odstupujúcu stárež nahradili mladí, ktorí by ich miesta vhodne zastávali a súc pevne vzdelaní utvrďovali sa vo vedách. Jedného spomedzi nich uvádzam, Slovák Michala Krayku, vzdelaného v hebrejčine, sýrčine, gréčtine a latinčine. Tento sa na palatínove trovy učil na wittenberskej akadémii, po ňom zostala vďačná pamiatka chránenca k patrónovi. Ide o dišputáciu *De Peccato in Spiritum sanctum* (O hriechu proti duchu svätému) z roku 1612 pod predsedníctvom Baltázara Meissnera, ktorú venoval Thurzovmu menu vo forme latinskej básne.*“⁴⁴ Podobným príkladom je aj Samuel Chalúpka (1600 – 1668), významný literát a autor duchovných piesní, ktorý ukončil stredoškolské štúdiá v Bytči, odtiaľ odišiel na štúdiá do Wittenbergu.⁴⁵

Vzdelanostný mecénat Thurzovcom nekončil tým, že študentom pomohli pri odchode na univerzity. Študentov podporovali počas štúdia vo Wittenbergu aj naďalej a nielen ich, ale aj samotnú univerzitu. Palatín považoval wittenberskú univerzitu za baštu reformácie a s jej profesormi udržiaval nadštandardné styky.⁴⁶ Zo zachovanej korešpondencie medzi Thurzovcami a Wittenberskou univerzitou je zrejmé, že Juraja Thurza nezaujímala len čisto pedagogická problematika, ale aj výsledky vedeckého bádania a vývoja teologických názorov. Predpokladáme, že niektoré významné diela wittenberských profesorov vznikli aj vďaka jeho priamej podpore.⁴⁷ Vzdelanostný mecénat Thurzovcov teda nespočíval len v organizovaní

⁴² REZIK, J. *Gymnaziológia*. https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1158/Rezik_Gymnaziologia-1-diel-Skoly-magnatov-a-slachticov-/3; s. 24.

⁴³ Napr. rektor M. Michal Crispin bol pravdepodobne synom Jána Crispusa – učeného kníhtlačiar z Arrasu, ktorý vydával knihy v Ženeve. M. Zachariáš Flotvedelius sa stal rektorom už prekvitajúceho gymnázia v Bytči. Pochádzal z Brunšviku (Braunschweig), pôsobil ako pedagóg vo Wittenbergu, REZIK, J. *Gymnaziológia* - https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1158/Rezik_Gymnaziologia-1-diel-Skoly-magnatov-a-slachticov-/3; odkaz sa vzťahuje na údaj v RTF formáte, s. 24-25.

⁴⁴ Tamtiež, s. 26.

⁴⁵ Tamtiež, s. 26.

⁴⁶ O jeho úzkych stykoch s touto univerzitou svedčia listy od profesorov Fridricha Baldwina, Leonarda Huttera, Erazma Schmidta a ďalších z roku 1615, resp. od patróna univerzity, saského kniežaťa Jána Juraja. KOČIŠ, Jozef. Denníky Juraja a Imricha Thurzu. In *Slovenská archivistika*, 2 (1967), č. 2, s. 108.

⁴⁷ SAKTOROVÁ, H. Osobnosť Juraja Thurza v spektre autorských dedikácií, s. 242, uvádza príklady dedikácií wittenberských profesorov, ktoré adresujú Jurajovi Thurzovi. Napr. wittenberský

školy a v podpore študentov, ale mal aj širší rozmer, ktorý súvisel s rozvojom vedných odborov v období renesancie a humanizmu.

Palatín Thurzo mal však v oblasti vzdelanostného mecenátu ešte jeden cieľ. Mienil na území panstiev Thurzovcov zriadiť univerzitu, ktorá by dosahovala úroveň popredných univerzít v zahraničí. Mal vyhladené už aj jej sídlo – Hlohovec, ale jeho predčasná smrť na Vianoce 1616 tieto snahy zmarila.⁴⁸

So vzdelanostným mecenátom evanjelickej šľachty úzko súvisel kultúrny mecenát, najmä však mecenát literárny. Thurzovci, ale aj iní šľachtickí meceni prirodzene nemienili výdavky na vzdelávanie poskytnúť študentom len z dôvodu, že sa z nich po štúdiách stanú kvalitní kňazi alebo rektori, ale predpokladali, že viacerí z nich sa stanú zároveň literárne činnými vzdelancami. Ich prostredníctvom sa zároveň mohli dožadovať šírenia svojho dobrého mena, mohli teda ich diela používať ako súčasť svojej osobnej či rodovej reprezentácie. K tomu slúžila najmä úvodná časť vydaného diela – dedikácia, text, ktorým autor venuje dielo svojmu mecénovi. Dedikácia však nebola len prejavom vďačnosti za finančnú podporu, tým, že meno mecéna bolo uvedené priamo na tlači, autor získal aj akúsi ochranu, zaštitenie a prezentáciu svojho vplyvu.⁴⁹

Nie je teda náhoda, že viacerí evanjelickí kňazi a rektori boli významnými literátmi tohto obdobia. Vhodné podmienky pre šírenie kultúry v literárnej oblasti si šľachtici na svojich panstvách zabezpečovali aj formou uplatňovania patronátneho práva, ktoré im v tom čase umožňovalo slobodný výber dvorných kazateľov. Aj Thurzovci v tomto smere využívali svoje spoločenské postavenie a autoritu k tomu, aby si na fary a školy povolávali osobnosti patriace k vrcholu európskej vzdelanosti. Bez ich mecenstva by nemohli byť vydané napr. teologicko-literárne diela evanjelického kňaza Eliáša Lániho (1570 – 1618), ktorý patril k významným barokovým spisovateľom. Osobnosť, akou bol Eliáš Láni, Thurzovci nepodporovali primárne kvôli literárnej činnosti. Láni bol aj významným dejateľom európskeho reformačného pohybu a zakladateľskou osobnosťou Evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku. Ako organizátor cirkevného života sa prejavil už počas pôsobenia v Turčianskej stolici, v Mošovciach, kde mu bola mecénom ďalšia veľká osobnosť z radov evanjelickej šľachty, Peter Révay. Spolu s Matejom Lochmanom vypracoval v roku 1602 zákony pre Turčianske kontubernium a predložil ich Petrovi Révayovi. Juraj Thurzo ocenil hlavne jeho nezištnú pomoc pri organizovaní Žilinskej synody. Synoda sa konala v prvom roku jeho palatínátu, bol teda nadmieru zaneprázdnený povinnosťami vyplývajúcimi z tohto úradu. Eliáš Láni bol spoluniciátorom zriadenia superintendentcií a navrhol aj ďalšie vnútrocirkevné zákony,

profesor Jakob Martini (1570–1649) v roku 1612 vydal súbor 40 teologických dišpút pod názvom *Quadragesima titulis accuratâ methodo inclusae, & privatis exercitiis ad disputandum in incluta Wittebergensi propositae* (Wittenberg 1612) s tlačenou dedikáciou palatínovi Jurajovi Thurzovi. Príklady venovaní v dizertáciách a iných publikáciách wittenberských profesorov uvádza aj KOREŇ, Oravsko-bytčianska vetva Thurzovcov, s. 179., 181 – 182.

⁴⁸ KOREŇ, F. Oravsko-bytčianska vetva Thurzovcov, s. 180.

⁴⁹ ŽIBRITOVÁ, G. Mecenát šľachty pri vydávaní kníh v 16. 17. storočí. In KOVAČKA, M. - AUGUSTÍNOVÁ, E. - MAČUHA, M. (eds.). *Zemianstvo na Slovensku v novoveku, časť II*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2009, s. 86.

ktoré vyniesol na synode Juraj Thurzo. Účastníci Žilinskej synody Lániho zvolili za superintendenta pre Oravskú, Liptovskú a Trenčiansku stolicu.⁵⁰

Vzhľadom na zásluhy pri konsolidovaní Evanjelickej a. v. cirkvi bol Eliáš Láni priam predurčený na to, aby nekompromisne bránil závery Žilinskej synody proti vystúpeniam katolíckych hodnostárov. To si určite uvedomoval aj Juraj Thurzo a umožnil mu, aby napísal polemickej obranný spis, v ktorom reagoval na napadnutie evanjelického vierovyznania Petrom Pazmáňom (Pázmány) jeho Apológiou.⁵¹ Je pravdepodobné, že dielo Eliáš Láni vydal za finančnej pomoci Juraja Thurzu alebo jeho manželky Alžbety, rodenej Coborovej.⁵² Alžbeta Coborová bola totiž mecénkou i ďalších Lániho diel.⁵³ Je napr. adresátkou dedikácie na úvodnej stránke slovenského prekladu Lutherovho Malého katechizmu, ktorý Láni preložil a vydal v roku 1612 spolu so Samuelom Melíkom a Izákom Abrahamidesom.⁵⁴

Vo väčšine literárnych diel, ktoré vyšli tlačou, priamu finančnú podporu mecéna môžeme len predpokladať na základe dedikácií v úvode kníh. No v modlitebnej knižke Jána Michalíka (János Michalyk) vytlačenej v roku 1609 v Bardejove sa v dedikácii vyslovene uvádza, že Alžbeta Coborová znášala náklady tlače tejto knihy.⁵⁵

Alžbeta Coborová podporovala náboženských spisovateľov aj po smrti svojho manžela Juraja Thurza. Zaslúžila sa o vydanie pohrebnej kázne Eliáša Lániho – *Kázaní pohřební při pohřbu osvěceného a velikomocného pána Pána, pána Jiřího Thurzy* v roku 1617. V roku 1620 vyšli v Košiciach tlačou kázne Eliáša Lániho. Hoci tlač vyšla dva roky po smrti autora, E. Láni je v nej označený ako dvorný kazateľ v Bytči.⁵⁶

Stať o mecénstve Thurzovcov by nebola úplná bez zmienky o ich podpore výtvarného umenia.⁵⁷ Thurzovci sa stali významnými mecénmi v tejto oblasti aj vďaka tomu, že spĺňali dve zásadné podmienky. Jednak sa permanentným vzdelávaním o umení stali priam znalcami umenia, a jednak disponovali takým bohatstvom, že si mohli dovoliť podporovať významnejších renesančných umelcov. Tieto podmienky splnili už len tým, že do Bytče povolali umelcov priam z kolísky renesancie – z Talianska. Boli to predovšetkým stavitelia a kamenárski majstri,

⁵⁰ Podrobnejšie o Eliášovi Lániom ako spoluorganizátorovi Žilinskej synody: KVAČALA, J. *Dejiny reformácie na Slovensku 1517 – 1711*. Liptovský sv. Mikuláš : Tranoscius, 1935, s. 150 – 156.

⁵¹ PAZMÁNY, P. (pseud. Ján Jemicus). *Peniculus papporum apologiae Solnensis conciliabuli*. Bratislava : Aula archiepiscopali, 1610, 102 s.

⁵² SAKTOROVÁ, H. Osobnosť Juraja Thurza v spektre autorských dedikácií, s. 240-241.

⁵³ A. Coborová prispela aj na vydania viacerých teologických a literárnych diel v maďarčine.

⁵⁴ ŽIBRITOVÁ, G. Mecenát šľachty pri vydávaní kníh, s. 86.

⁵⁵ ŽIBRITOVÁ, G. Mecenát šľachty pri vydávaní kníh, s. 86.

⁵⁶ ŽIBRITOVÁ, G. Mecenát šľachty pri vydávaní kníh, s. 86.

⁵⁷ Najvýznamnejším svedectvom mecénátu v tejto oblasti je výnimočný oltárny obraz s bohatým ikonografickým obsahom *Speculum Iustificationis* (1611), ktorý vznikol s priamou podporou a je možné, že aj s príspevom k formulovaniu jeho ideového programu Jurajom Thurzom. Oltár bol umiestnený v kaplnke na Oravskom hrade, preto do istej miery vybočuje zo zamerania môjho textu. Pozri MEDVECKÝ, J. *Speculum Iustificationis*. Thurzov oltár z roku 1611 a jeho protestantská ikonografia. In *ARS* 27 (1994) č. 1, s. 78 – 102

ktorí priniesli kúsok renesancie na vtedajšie územie Slovenska.⁵⁸ Thurzovci v Bytči nechali prestavať zámocký komplex v renesančnom slohu a v jeho priestoroch vznikla nová stavba, Sobášny palác. Pritom nezabudli aj na sakrálne stavby, rekonštrukciou prebehol aj farský kostol a pravdepodobne postavili aj kaplnku na cintoríne.⁵⁹

Thurzovci boli mecénmi umelcov pôsobiacich aj v iných oblastiach renesančného umenia. Ich pričinením v Bytči pôsobili maliari, básnici, tvorcovia duchovnej literatúry, ale svojim umením sa tu prezentovali aj príležitostní herci. Je celkom na mieste, aby sme tento kultúrny pohyb v Bytči nazvali renesančným dvorom, ktorý presiahol svojím významom hranice vtedajšieho Uhorska.⁶⁰ Centrom humanistickej vzdelanosti zostal aj po smrti palatína Juraja Thurzu, a to zásluhou Alžbety Coborovej a jej syna Imricha Thurza, ktorý síce zomrel len ako 23-ročný, ale vo svojich mecénских aktivitách nezaostával za svojimi rodičmi.

⁵⁸ MEDVECKÝ, J. *Speculum Justificationis*, s 93 – 94.

⁵⁹ KOREŇ, F. *Oravsko-bytčianska vetva Turzovcov*, s. 187.

⁶⁰ Problematikou dvorov šľachtických rodov v období renesancie sa napr. zaoberala LENGYELOVÁ, T. *Život na šľachtickom dvore*. Bratislava : Vydavateľstvo SLOVART, spol. s. r. o., 2015, s. 22 - 23. Podľa autorky renesančné šľachtické dvory sa od svojich predchodcov líšili: „Na jednej strane sa na dvore tradične zabezpečovala správa obrovských panstiev, na druhej strane šľachtici vynakladali nemalé úsilie a prostriedky na vytvorenie renesančného dvora ako centra intelektuálneho života. Nové špecifikom renesančných dvorov bolo aj to, že: „pri ich zriaďovaní sa zohľadňovali nové štátoprávne teórie a najmä museli spĺňať náročné spoločensko-organizačné požiadavky a prispôbovať sa duchovným aj technickým novinkám prenikajúcim z Európy“.

SVÁJCI ÉS MAGYAR TEOLÓGIAI KAPCSOLATOK. MAGYAR DIÁKOK A YMCA 1878-AS GENFI VILÁGGYŰLÉSÉN

KOVÁCS Teofil

Swiss and Hungarian theological relations. Hungarian students at the 1878 Geneva World Assembly of the YMCA

The YMCA held its VIII. World Assembly in Geneva in August 1878. Hungarian students (selected by Ferenc Balogh), who met with the inner mission branches during their theological studies abroad, participated. Through their newspaper report, we are able to learn about the organizational and mission challenges facing the growing international organization. That is why a permanent committee had been set up in Geneva. In the area of spiritual content, Bible study was the primary focus, but practica also played an important role. An example of this is the creation of information committees to network. The work among Christian youth around the world was closely linked to various branches of the mission. It was particularly important to further deepen their relationship with the Sunday school movement at the World Congress. The theological students who did Sunday school work became the first members, workers and leaders of the Hungarian YMCA, which was established in Hungary in 1883.

Keywords: *theological relations, Switzerland, Hungary, Geneva, YMCA, students, education.*

1 Bevezetés

A svájci-magyar szellemi kapcsolatok sok évszázadra nyúlnak vissza. A kapcsolatok teológiai vonalát a hazánkból az alpesi ország egyetemlein, főiskoláin tanult diákok is képviselték. Az első folyamatosan működő universitas Bazelben jött létre 1460-ban.¹ Bár magyarországi diákok már a 16. században megjelentek Helvétiaiban, igazán csak a 18. században válik kedvelt peregrinációs célponttá.²

Svájc nemcsak az egyetemlátogatások miatt jelentős, hanem azért is, mivel Genf városa a nemzetközi egyházi élet egyik központja is, és mint ilyen nagy hatással van hazánk egyházi életére. Ma is számos nemzetközi szervezet székhelye található itt. Témánk szempontjából érdekes, hogy éppen 1878-ban válik Genf az ekkor már világszerte meglévő Young Men's Christian Association (YMCA, magyar nevén Keresztyn Ifjúsági Egyesület röviden KIE) központjává, mely célul tűzte ki az ifjúság keresztyn szellemben történő nevelését.

A jelen tanulmány azt kívánja bemutatni, hogy a YMCA VIII. Világgyűlésének milyen magyar vonatkozásai vannak.

¹ HEGYI, Á. – SZÖGI, L. *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon 1526–1919.* Budapest, 2016, 9.

² HEGYI, Á. – SZÖGI, L. *Magyarországi diákok svájci egyetemeken...*, 12.

2 Kutatási kérdések

A Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár Kézirattárában őrzik a YMCA két vezető tisztségviselőjének, Charles Fermaud és Henri Cuchet a debreceni egyháztörténet professzorhoz, Balogh Ferenchez írt francia és angol nyelvű leveleit, a YMCA francia körleveleit az 1878 és 1883 közti időből, melyeken a jelen tanulmány alapul.

A kutatás primer forrásai közül a járvány miatt eddig csak a Debrecenben található forrásokat sikerült átnézni. A Zsinati Levéltár KIE anyagában vannak Kovács Bálintnak a YMCA levéltárából kigyűjtött Magyarországra vonatkozó feljegyzései. Ezek vizsgálata még hátra van.

A hazai KIE történetével több szerző is foglalkozott. A legteljesebb Kovács Bálint 1998-ban megjelent *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület története 1883–1950*³ című műve. Csiky Lajos már 1893-ban *Keresztyén Ifjúsági Egyesületek*⁴ című cikkében ad egy áttekintést. Szól még erről Forgács Gyula *Belmisszió és cura pastoralis kézikönyve*⁵ című összegzése, valamint Anne-Marie Kool,⁶ Kovács Ábrahám⁷ több írása. Tanulmányomban arra keresem a választ, hogy milyen szerepe volt az eseményekben Balogh Ferenc debreceni egyháztörténész professzornak, illetve YMCA két vezető tisztségviselőjének Charles Fermaud-nak, valamint Henri Cuchet-nek. Hogy látták a svájciak Magyarországot az ifjúsági munka szempontjából. Kik vettek részt magyar részről a rendezvényen. Milyen előképzettséggel és szellemi háttérrel rendelkeztek. Miként látták ők az ifjúsággal foglalkozó világszervezetet? Milyenek látták a munka magyarországi lehetőségeit? A konferencia milyen kérdésekkel foglalkozott?

3 YMCA indulása, célkitűzése és a VIII. Genfi Világyűlés

A 19. századi iparosodás nagy számban vonzotta a fejlődő városokba a fiatal munkaerőt, ahol állást találtak ugyan, de gyakran erkölcsi züllésnek estek áldozatul. Ezt látva hozta létre Angliában egy vidéki származású fiatalember, George Williams 1844-ben azt a belmissziói mozgalmat, a YMCA-t, amely a fiatalság lelki, testi nevelését célozta meg. Csiky Lajos debreceni teológiai tanár erről így írt: „A keresztyén ifjúsági egyesületek a képzés és szórakoztatás mellett főleg arra törekednek, hogy tagjaikat az evangélium alapján a keresztyén vallási és erkölcsi

³ KOVÁCS, B. *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület története 1883–1950*. Budapest : KIE szeniorok Pógyor István Köre, 1998, 4. Korábbi műve e témában: *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület*, In *Református ifjúsági egyesületek és mozgalmak Magyarországon a XX. században*, szerk. Tenke Sándor. Budapest, 1993, 46–83.

⁴ CSIKY, L. *Keresztyén Ifjúsági Egyesületek című cikke nem tesz említést a magyar küldöttek 1878-as genfi részvételéről = Protestáns Szemle* 1897. 10. szám. 582–591.

⁵ FORGÁCS, G. *Belmisszió és cura pastoralis kézikönyve*. Budapest: Magyar Református Egyház, 1925, 225–230; és 261–265.

⁶ KOOL, A.-M. *Az Úr csodásan működik: A magyar protestáns küldmissziói mozgalom: 1756–1951*. Budapest : Harmat – Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, 1995–2000.

⁷ KOVÁCS, Á. *The History of the Free Church of Scotland's Mission to the Jews in Budapest and its Impact on the Reformed Church of Hungary, 1841–1914*. Frankfurt am Main : Lang, 1995; Egy másik, kevésbé ismert írása Kovács Ábrahámnak: A halál, mint az öröklét öröme egy pesti zsidó-keresztyén életében. In *Vallástudományi Tanulmányok*. 2007, 7-8. szám 39–51.

életben irányozzák, tovább építsék és nemesítsék.⁸ Az alapító tagok naponkénti bibliaolvasásra, imádságra és tisztább erkölcsi élet gyakorlására határozták el magukat.⁹ A KIE létrejöttét abban a tágabb teológiai kontextusban kell értelmeznünk, amikor az evangéliumi mozgalmak, mint például a missziói és bibliatársulatok, valamint az Evangelical Alliance szembefordultak a liberális teológiával.¹⁰

A KIE mint hitébresztő, hitmegújító mozgalom nagyon hamar elterjedt nemcsak Nagy-Britanniában, hanem a világ számos más országában is. Az egyes országok egyesületei nemzetközi szinten is szorosán együttműködtek. A kapcsolattartást nagyban elősegítették a rendszeresen megrendezett világgyűlések. Az elsőre 1855-ben, a párizsi vilákiállítás alkalmából került sor, melyet kettő-négyévenként követte a többi.¹¹ A YMCA 1878. augusztus 14. és 20. között tartotta meg Genfben VIII. Világgyűlését. Ekkor került át oda Londonból a szervezet központja. Ez volt az első ilyen seregszemle, melyen hazánk fiai is megjelennek, bár ekkor még nem létezett hivatalosan KIE Magyarországon. Mégis, már jóval a hazai KIE 1883-as megalakulása előtt már léteztek kapcsolatok a nemzetközi téren jelentős belmissziói tevékenységet kifejtő szervezet és hazánk fiai között. Ennek a kapcsolatnak a kiépítésében jelentős szerepet vállalt Charles Fermaud a szervezet genfi elnöke, aki majd 1878 és 1912 között a KIE Világszövetség titkára volt és Balogh Ferenc (1836–1913) debreceni professor.

4 Magyarok találkozása a YMCA-vel

A hazai belmisszió előfutára Balogh Ferenc debreceni egyháztörténész professor nyugat-európai tanulmányútján találkozott Párizsban, Londonban, Edinburghban és Genfben a belmisszió sokféle intézményével és vezető embereivel.¹² Ennek hatása meghatározó egész életművére nézve. Balogh szoros kapcsolatba került a YMCA londoni titkárával, W. Edwyn Shiptonnal, akivel hazatérte után is levelezett. Shipton már egyik 1876. május 3-án kelt levelében kérdezi Baloghot, hogy nem lenne-e lehetséges Debrecenben létrehozni egy YMCA csoportot, amely onnan elterjedhetne a protestánsok között.¹³

⁸ CSIKY, L. *Keresztyén Ifjúsági Egyesületek című cikke nem...*, 583.

⁹ GYÖRFFY, E. *A magyar református egyetemi misszió története, helyzete, különös tekintettel a budapesti református egyetemi és főiskolai gyülekezetre*. doktori értekezés. Budapest, 2013, 37.

¹⁰ KOVÁCS, Á. *Die Antwort der Debrecener neuen Orthodoxie auf den theologischen Liberalismus in Ungarn. Journal for the History of Modern Theology. = Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*. 2014. 21. évf. 1-2. szám. 51–71; Uő. *Dogma and Creed: Ecclesia semper reformari or transformari debet? A Response from the New Orthodoxy of Debrecen to Hungarian Liberal Theology Journal for the History of Modern Theology = Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*. 2019. 26. évf. 1. szám. 1–19; *Revivalism, Bible Societies, and Tract Societies in the Kingdom of Hungary: A Multi-Ethnic, Multi-Cultural, and Multi-Denominational Work for Spreading the Good News of Jesus Christ. Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*. 2021. 19. évf. 1. 17–37.

¹¹ KOVÁCS, B. *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület története 1883–1950*, 13–14.

¹² KOVÁCS, Á. *Balogh Ferenc Edinburghi naplója*. Budapest : L'Harmattan Kiadó, 2016.

¹³ Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár Kézirattára (Továbbiakban = TtREK) R 1516/172 Shiptontól tíz levél maradt fenn az 1864–1877 közötti időszakból.

A YMCA munkájával hazánk fiai közül elsősorban a külföldi egyetemeken tanuló diákok, vagy külföldön dolgozók kerültek kapcsolatba ezzel a keresztyén lelkeségi mozgalommal így például Biberauer Tivadar vasúti mérnök.¹⁴

Balogh szorgalmasan tudósított a belmisszió külhoni formáiról többek között az általa indított *Evangeliumi Protestáns Lapban*, ezzel előkészítve az újszerű belmissziói tevékenységek hazai meghonosítását.¹⁵ Hogy mennyire foglalkoztatta ez a kérdés, arról egy 1878. június 28-án az *Ifjúsági vallásos egyesületek, kivált az iparos osztály számára* című cikke is tanúskodik: „Hazánkban tudtommal csak Budapesten van egy protestáns mesterlegény-egylet, ellensúlyozásául az ugyanott létező katolikus mesterlegény-egyletnek. Nem olvastam, hogy más városunkban történt volna ily nemű intézkedés. Azt azonban igen sürgős dolognak tartom, hogy nálunk is tért foglaló munkásegyletekkel szemben mi is tegyünk már valamit. Egyébként az iparos ifjúság több hajlammal bír egyesületek alkotására, mint a földműves fiatalság. Tehát őket protestáns legényegyletekben egyesíteni valami nagy nehézséggel nem is járna.”¹⁶

Az iparosodás hazánkban később jelentkezett, mint Nyugat-Európában, így az eltérő feltételekkel is magyarázható, hogy a különböző társadalmi, egyházi szerveződések is később jönnek létre.

A magyarországi KIE történetének krónikása Kovács Bálint idézi a Baloghtól a következőt: „Párizsban, Londonban, Edinburghban KIE összejövetelen vettem részt. Shipton titkár közli velem, hogy svéd, dán, holland, olasz stb. minden nemzetbeli volt már valaki társulatukban, csak magyar nem. Én vagyok az első.”¹⁷

A külföldön hallottak mély hatást gyakoroltak rá. Felmerült az az elképzelés, hogy mi módon lehetne ezt a hazai viszonyokra alkalmazni. Magyarországon a KIE hivatalosan csak 1883-ban jött létre, de ennek előzményei, mint látjuk korábbra nyúlnak.

Természetesen, voltak olyanok is, akik idehaza olvasva a külföldi lapokat, „már pedig voltak ilyenek, a sok mozgalom között a KIE-vel is találkozniuk kellett, és nyilván többekben felébredt a vágy, hogy legyen magyar földön is hasonló társulás.”¹⁸

Kovács Bálint szerint a hazai fogadókészség megvolt: „A magyar református és evangélikus egyházban a reformáció óta az ifjúsággal való törődésnek mindig volt valamilyen formája. Az iskolai nevelés, a konfirmációra való előkészítés után volt a kátétanítás, a kathekizáció, amelyben minden konfirmált fiatalnak részt kellett vennie egészen a házasságkötésig.”¹⁹

¹⁴ Kovács B KOVÁCS, B. *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület története 1883–1950*, 23.

¹⁵ KOVÁCS, B. *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület története 1883–1950*, 16.

¹⁶ *Evangeliumi Protestáns Lap* 1878. június 28. 221–223.

¹⁷ BALOGH, F. Londoni napló Debrecen, fol. 383. 1864 nyárutó 21. Vasárnap. Kézirat a Debrecen Egyetem Kézirattárában MS 28/2 idézi Kovács B. 23.

¹⁸ KOVÁCS, B. *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület története 1883–1950*, 24.

¹⁹ KOVÁCS, B. *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület története 1883–1950*, 14.

5 Balogh és Fermaud kapcsolatfelvétele

„Minden bizonnyal Balogh Ferenc volt az egyike azoknak, akik először kerültek kapcsolatba a KIE Világszövetség központjával, közelebbről annak egyik titkárával, Fermaud Károllyal. 1878. augusztus 13–20. között volt a KIE nyolcadik világgyűlése Genfben. Erről ő tudomást szerzett, és felkereste Fermaud Károlyt levélben azzal a kéréssel, hogy 3 magyar ifjút fogadjanak.”²⁰

Balogh és Fermaud kapcsolatfelvételében lehet, hogy szerepet játszott a Szilassy család is. Szilassy Gyula svájci nőt vett feleségül és oda költözött. 1873-tól²¹ testvére, „Szilassy Aladár rendszeresen látogatott Genfbe, ahol megismerhette a svájci evangéliumi-belmissziói életet. Ott nyert tapasztalatait és kapcsolatait kamatoztatta itthon is.”²² Az nem ismert még számomra, hogy mikor került Charles Fermaud-val kapcsolatba.

5.1 Charles Fermaud és Henri Cuchet konferencia előtti levelei Baloghhoz

Ahogy már említettem a Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár Kézirattárában őrzik Fermaud és Henri Cuchet Baloghhoz írt francia és angol nyelvű leveleit, a YMCA francia körleveleit az 1878 és az 1883 közti időből.²³ Fermaud és Cuchet mind a ketten tagjai voltak YMCA 1878-ben létrejött első állandó nemzetközi bizottságának.²⁴

5.1.1 Cuchet és Fermaud első levele

Az első fennmaradt, 1878. április 27-én kelt levél igazából két különálló írást tartalmaz egy levélpapíron Henri Cuchet és Fermaud tollából. Ebből az derül ki, hogy Balogh már korábban kapcsolatban volt a levelek íróival. Az azonban nem világos, hogy a két szerző közül melyiket ismerte ő előbb. Mindenesetre Cuchet egyetlen levelét leszámítva továbbiakban csak Fermaud Baloghhoz írt levelei, illetve a nyomtatott körlevelek maradtak meg.

Cuchet az előkészítő bizottság munkáival kapcsolatban beszámolt arról, hogy az egyesületek által beküldött javaslatok alapján gyakoriságuk, fontosságuk és időszerűségük alapján kiválasztották és előkészítették a következő augusztusi Világgyűlésre szánt témákat, ezzel befejezve munkájuk első részét. Ezeket hét fő csoportra osztotta.

- I. Bibliatanulmányozás
(A néhány főbb pont jelölve)
 - a. Hogyan tanulmányozzuk a Bibliát?
 - b. Témaválasztás.

²⁰ KOVÁCS, B. *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület története 1883–1950*, 24.

²¹ PRUZSINSZKY, P. *Szilassy Aladár. Visszatekintés negyvenéves egyháztársadalmi munkásságára*. Budapest : Dunamelléki Egyházkerület-Budapesti Református Egyház, [1922] 34.

²² SÁRAI SZABÓ, K. *A református nő a 19. század végétől az 1930-as évekig – a belmissziói mozgalom hatása a nők egyházi működésére*. Doktori értekezés. Budapest, 2015, 52–53.

²³ Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár Kézirattára (Továbbiakban = TtREK) R 1516/53

²⁴ <https://umedia.lib.umn.edu/item/p16022coll261:2048> [KÉP]

- c. Hogyan dolgozzuk fel a témákat.
- II. Tájékoztató irodák létrehozása.
- III. Hatékony nemzetközi kapcsolatok létrehozása.
 - a. állandó központi bizottság
 - b. nemzetközi hírközlő szervezet (évkönyv, folyóirat stb.)
 - c. az egyesületek megkülönböztető jelzése
- IV. Hogyan hozzanak létre összekötő kapcsolatot a vasárnapi iskola és az ifjak keresztyén egyesülete között?
- V. Fiatalember a házasság előtt.
- VI. Hogyan lehetne elmélyíteni egyesületeink tagjainak szellemi életét? Hogyan lehet felkelteni és fenntartani a társaság iránti érdeklődésüket? A társulatok az evangelizáció milyen ágait választhatják és melyeknek kell magukat odaszánniuk?
- VII. Olvasmányok (megvitatandó egy nyilvános ülésen)

A felvetett kérdéseket nem csupán tájékoztatás miatt írták meg szervezők, hanem azzal a kifejezett kéréssel, hogy mindezeket előzetesen gondolják át és tanulmányozzák az érintettek, hogy azokról megosszák meglátásaikat a konferencia ülésén.

A témákat nemcsak a konferencia hivatalos résztvevőinek szánták, hanem kifejezetten kérte Cuchet, hogy közölje Balogh Magyarország különböző egyesületeivel a fenti témák listáját. Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy vagy Balogh írhatta a már meglévő „proto KIE” csoportokról, de nem tudni, hogy ezek hol léteztek, vagy egyszerűen valami félreértésről volt szó.

Henri Cuchet ezzel zárta levelét: „Nagyon reméljük, hogy a távolság ellenére, örülhetnénk az Önök egyesületeiből néhány delegálnak a következő konferenciánkon.”

A másik levél írója Fermaud megerősíti azt a feltevést, hogy a magyar viszonyokat Genfben nem ismerik. Rögtön levele bevezetőjében arra kérte Baloghot, hogy legyen kedves, tájékoztassa a dolgokról a magyar egyesületeket, melyeket ők nem ismernek. Egyben kérte a debreceni professzort, hogy küldjön nekik egy történelmi áttekintést a magyar egyesületekről, ahogy azt már korábban kérték a körlevélben. Nagyon örülne, ha magyar egyesületek története minél hamarabb megérkezne hozzájuk, és előre is köszöni ez irányú fáradozásait.²⁵

5.1.2 Két körlevél a konferencia előtt

A konferenciát megelőzően még két körlevél érkezett Baloghhoz. Az első, 1878. június 10-én íródik, az áprilisi levél információit erősíti meg immár nyomtatott formában is közölve a programot. Az egyes témák előzetes megvitatását azért is tartották hangsúlyozottan fontosnak a szervezők, hogy a résztvevők nagy számára való tekintettel a vitákat mederben tudják tartani. Kérték továbbá az imatámogatást is.

²⁵ TtREK R 1516/53/1 Genf, 1878. április 27.

A jelentkezésnél új, gyakorlati elemként szerepel, hogy kérték a delegáltak számát és nevét mihamarább közölnék, ami a fogadások és a szállások foglalása miatt szükséges, mivel az időben nem jelentkezettek számára nem tudnak szállást biztosítani.

A nyomtatott programból megtudjuk azt is, hogy az egybegyűlteket a YMCA genfi elnöke, tehát Charles Fermaud köszönti, melyet a delegátusok bemutatása követ.

A tervek szerint program a következőket tartalmazza. Az egyes ülések bibliolvasással és imádkozással kezdődnek, illetve imádkozással zárulnak. A konferencia nyelve francia, német és angol lesz. A hivatalos program mellett fogadásokon, orgonakoncerten, imaközösségen, úrvacsorás istentiszteleten a Szent Péter-katedrálisban, valamint egy genfi tavi hajókiránduláson is részt vehetnek a jelentkezők. A személyes kapcsolatok elmélyítéséhez a közös ebédek is hozzájárulnak.²⁶

A második, 1878. július 15-én írt körlevél további szervezési tudnivalókat tartalmaz, mint például az intéző bizottság egy megelőző ülést, valamint a különböző szervező csoportok által viselt kitűzők színét. Továbbá felhívta a figyelmet arra, hogy csak az egyesületek hivatalos delegáltjai mentesek a költségektől, de ha marad fölös szálláshely, akkor azokat a további jelentkezők számára szívesen felajánlják.²⁷

Ezeket számba véve láthatjuk, hogy a konferenciát igyekeztek minél alaposabban előkészíteni. Igaz, ez már a sorban a nyolcadik ilyen alkalom volt.

6 A három magyar résztvevő

A YMCA konferenciáján három magyar Bethlendi Endre, Orosz István és Sága Emil vett részt. Őket Balogh ajánlhatta a szervezők figyelmében. A debreceni professzor mind a három diákkal kapcsolatban volt, ez is szerepet játszhatott abban, hogy ki vegyen részt ezen a fórumon. Bethlendi és Orosz Balogh debreceni tanítványai voltak, míg Sága Emilt levelezés útján ismerte meg. Ők kivétel nélkül külföldi teológiai tanulmányokat is folytattak, és egy vagy több idegen nyelvet beszéltek. Bátran mondhatjuk, hogy érdeklődtek a belmisszió iránt. Külföldi tartózkodásuk alatt találkozhattak annak különböző formáival.

Ki volt ez a három résztvevő magyar?

6.1 Bethlendi Endre (1850–1888)

Bethlendi életéről az utóbbi években két tanulmány is megjelent Kovács Ábrahám és Fekete Csaba tollából.²⁸ Bethlendi Búrgeden született 1850. június 17-én. Zilahon érettségizett, majd Debrecenben kitűnő eredménnyel végezte teológiai

²⁶ TtREK R 1516/3 Genf, 1878. június 10. (A levelek számozása fel van cserélve.)

²⁷ TtREK R 1516/2 Genf, 1878. július 15.

²⁸ KOVÁCS, Á. *Egy erdélyi diák tragikusan rövid karrierje a Debreceni Református Kollégiumban. Bethlendi Endre öszövetségi és vallásbölcseleti professzor élete és munkássága.* In *TÖRTÉNETI TANULMÁNYOK XXVI.* 2018. 138–154; FEKETE, Cs. *Bethlendi Endre (1850–1888).* In *Órállóvá tettek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez.* Szerk.: Baráth Béla Levente – Fekete Károly TTRE és DRHE, Debrecen, 2019, 351–363.

tanulmányait. Köztanítói működése után 1875. augusztus 1-jétől 1876. augusztus 1-jéig szeniori tisztséget viselt a Kollégiumban. Ettől az időtől kezdve jelentek meg írásai. A Hittanszaki Önképző Társulatnak elnöke is volt. Hasonlóan Balogh Ferenc több tanítványához két teljes évet tanult 1876 és 1878 között Edinburgh kálvinista szabadkeresztyén főiskoláján (Free Church of Scotland, New College 1876/77 és 1877/78).²⁹ Ezután 1878. április 26-tól Bázelen, majd 1879/80-as tanévben Genfben hallgatott teológiát.³⁰ 1880 nyarán tért vissza hazájába. A következő év februárjától segédtanár volt Debrecenben az ekkorra felállított ötödik teológiai tanszéken. Lelkesszé szentelésére ebben az évben került sor. Mindössze három évi működés után, 1887 elejétől gyógykezelésre szorult, majd egy évvel később meghalt.³¹

Bethlendi Endre már Edinburghban kapcsolatban állt a YMCA-vel. Rögtön, ottlétének első hónapjában lépett be az egyesületbe. Erről így írt: „Továbbá tagjává lettem két társulatnak, n. m. a hittanhallgatók missiói társulatának és a „Young Men’s Christian Association”-nak, s alig várom az időt, hogy a második év eljövételével én is spechelhessek mindenikben.”³²

Bethlendi Skóciában értesült a genfi konferenciáról, és elhatározta, hogy következő ösztöndíjas helyéről, Bázeltől részt fog venni az eseményen. Az új helyen részleteket is megtudott, de nem teológus társaitól, akik elbeszélése szerint inkább a kocsmát látogatták, hanem Ságe Emiltől, akivel korábban is levelezett. Rögtön úgy döntöttek, hogy elmennek Genfbe. Másik levelező partnere Orosz István volt, aki svájci utat készült tenni Bethlendivel, aki azt javasolta, hogy úgy tervezze útját, hogy augusztus közepére essen, így a genfi gyűlésen ő is részt vehet. Így hárman indulnak a világgyűlésre. A konferencia programját nem Baloghtól tudhatta, mivel ennek kapcsán azt írta, hogy egy nála lévő lapból látja azt. Bethlendi remélte, hogy edinburghiakkal is fog találkozni a világgyűlésen. Itt valószínű, hogy skóciai barátaira gondolt. Továbbá jelezte, hogy a konferencián minden bizonytalanságot, angolok és amerikaiak lesznek többségben. A vén kontinensen „jobbára a keresztyénség csak névben él s többé nincs jelen. Ah, de eljő, el kell jönni az időnek, midőn jelen lesz az ismét.” Bethlendi megköszönte Balognak, hogy írt őket ajánlván Fermaudnak, és jelezte, hogy gondoskodik arról, hogy Balogh Ferenc lapjában, az *Evangyéliomi Protestáns Lapban* majd legyen a konferenciáról híradás.³³ Bethlendi már korábban is írt a lapnak, így ez a felajánlás nem volt meglepő tőle.

²⁹ HÖRCSIK, R. *History of the Hungarian Scholarship at Edinburgh*. Edinburgh, HOR I, 1985. fols. 1–54. Lásd még SÁRKÖZLI, G. *Magyarországi diákok angol és skót egyetemeken 1789–1919*. Budapest: Eötvös Lóránd Tudományegyetem Levéltára, 2013.

³⁰ Svájci tanulmányai idejéből lásd TtREK R 1516/16 és 2451 jelzet alatt található leveleit.

³¹ KOVÁCS, Á. *Egy erdélyi diák tragikusan rövid karrierje a Debreceni ...*, 141, 143–144.; FEKETE, Cs. Bethlendi Endre (1850–1888), 352.

³² TtREK 1516/16d 2 f. Edinburgh, 1876. november 27.

³³ TtREK R 1516/16F Bazel, 1878. július 29.

6.2 Orosz István (1852–1913)

Orosz Istvántól (1852–1913) három Baloghhoz intézett levél maradt fenn a Tiszántúli Református Egyházkerület Kézirattárában.³⁴ A Debrecenben tanult, helyi születésű, kézműves családból származó Orosz István 1877-ben iratkozott be mind a Bécsi Műegyetemre, mind a Bécsi Protestáns Teológiai Intézetbe.³⁵ Orosz Balogh Ferenc szoros barátjának, Eduard Böhlnek tanítványa volt Bécsben. Bár kezdetben kevés német tudással rendelkezett, de később komoly tudósként aposztrofálta a bécsi professzor.³⁶ Bécsi tartózkodásáról jelentetett meg egy beszámolót az *Evangéliomi Protestáns Lapban*. Ősztöndíjas éve (1877/1878) után gimnáziumi tanár lett Mezőtúron, majd 1886-tól Debrecenben a tanítóképzőben tanár, 1903-tól 1910-ig igazgató.³⁷

Érdekes, hogy első 1878. június 21. és 24. között Bécsben kelt levelében még nem említette a konferencián való részvétel szándékát. Úgy tűnik azonban leveléből, hogy szoros kapcsolata mentorával lehetővé tette azt, hogy egy barátja egészségügyi problémája miatt közben járjon Baloghnál, hogy az edinburghi ösztöndíjat kapjon. Úgy vélte, hogy az edinburghi tengeri levegő jót tenne az ösztöndíjasnak.³⁸ Balogh válaszlevelében mindenesetre már írt neki a genfi konferenciáról. Orosz következő július 27-i levelében már ezt közli: „Közelebbi szíves buzdító sorait olvasnom igen jól esett. Ama nevezetes gyűlésen jelen lenni, miután különben is szándékoztam Schweizba, már Bethlendi felszólítása után is határozottá érlelődött nálam; ő pedig midőn még megállapodásomról mit sem tudott, egyenesen megírta, míg Schweizban leszek, csak a genfi gyűlést nem múlászthatja el; ennyire eltökélt szándék volt nála már korábban a gyűléseni résztvevés. Ha csak tehetem, én is végig kitartom a gyűlés idejét, - bár sietnem kellend hazafelé. Minden esetre az ottani közelebbi viszonyok döntenek véglegesen e tárgyban.”³⁹

6.3 Sága Emil (?-?)

Sága Emil élettörténetéhez kevés adatott találtam, viszont levelei sok információt tartalmaznak a tárgyalt időszakra nézve. Első Baloghhoz írott levele, Neuchâtelben 1877. május 29-én kelt, melyet annak kapcsán írt, hogy neves tanáránál, Frédéric Louis Godetnél (1812–1900)⁴⁰ tett látogatásakor kezébe került Balogh

³⁴ TtREK R 1616/146/1-3.

³⁵ PATYI, G. – SIMON, Zs. – SZABÓ, M. – SZÖGI, L. – VARGA, J. *Magyarországi diákok bécsi egyetemeken és főiskolákon 1867–1890*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2015, 422, 590.

³⁶ KOVÁCS, T. *The Defenders of Faith. The Correspondence between Ferenc Balogh, Father of the New Orthodoxy Movement and Eduard Böhl, Reformed Pietist Professor of Dogmatics from Vienna. Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*. 2021. 19. évf. 1. szám. 49–73.

³⁷ R 1516/24 Böhl dátum nélküli levele.; Maga Orosz így ír erről: „Nem tudom eléggé sajnálni hogy kivált kezdetben nyelvi nehézségek miatt előadásaimból sokat elvesztettem.” = *Evangéliomi Protestáns Lap* 1878. május 3. 161.

³⁸ *Debreceni Református Kollégium története*. Főszerk. Kocsis Elemér, Szerk. Barcza József. Budapest: Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 230.; FEKETE, Cs. Bethlendi Endre (1850–1888), 356.

³⁹ TtREK R 1516/146/1 Bécs, 1878. június 21.

⁴⁰ TtREK R 1516/146/2 Bécs, 1878. július 27.

⁴¹ Frédéric Louis Godet neves svájci teológus, az Église Indépendante de Neuchâtel egyik megalapítója.

Evangeliumi Protestáns Lapja. Ennek különösen örült, mivel addig még sohasem olvasott egyházi kérdéseket tárgyaló magyar lapot. Azt írja, hogy azt gondolta eddig, hogy Magyarországon nem ismerik a „bibliai vallást”. Örült, hogy ennek kis jelét láthatja. Mivel már 11 éve külföldön él számára nem ismert az otthoni helyzet. A lapot egyelőre hat hónapra meg is rendelte.⁴¹

A következő levél a konferenciát megelőző évből, 1877. június 14-ről származik. A diák arról tudósított Balogh kérdéseire válaszolva, hogy ezt megelőzően már két évig Bazelben tanult. Svéd barátai, kiket egy vakációjában meglátogatott, Edinburghot ajánlották tanulmányai folytatására, de ő Neuchâtelre választotta. Sága arról számolt be, hogy megtérése előtt ügyvédség volt, de pálfordulása után lelkészként kíván szolgálni. A következő év május vagy június havában szentelik majd fel. Kiterjedt kapcsolatrendszere lehetett, mivel Svédországból, Norvégiából és Neuchâtelből támogatták tanulmányait. Godet köszöni Balogh újságát, és reméli, hogy Edinburghban találkozni fognak a Presbiterianus Világszövetség ülésén. Sága tanáráról a következőket írja: „meg vagyok győződve, hogy tüstént megszereti ezt a jó öreg urat, ki csakugyan alázatos szolgája az Urnak.” A diák szabadkózik magyar helyesírása miatt, ami nem csoda, hiszen már régóta elkerült Magyarországról. Baloghtól kér magyar nyelvű Bibliát. Továbbá felveti egy személyes találkozó lehetőségét. „Július 27. D. v. Bécsben leszek, ha addig visszatér, és ha azt a napot Bécsben tölti, akkor nagyon örülnék, ha levelező kártyával azt tudatná velem.”⁴²

Az előbb említett edinburghi találkozás végül létrejött. Godet arról számolt be Ságénak, hogy nagyon örült, hogy Baloghot megismerhette. Sága egyben jelezte, hogy 12 év után hazalátogatott szüleihez. Balogh kérte, hogy szerezzen be neki könyveket, ami nem volt ritka kérés volt a külföldön tanuló ösztöndíjasokhoz. Valószínű, hogy Balogh további kérésére írja, hogy ő is gondolkodott azon, hogy ismerteti Godet műveit. Godet János evangéliumáról írt magyarázatáról levele végén küldött egy rövid írást Balogh lapjának. „Az itteni lapok nagy figyelemmel kísérik a [edinburghi] Congressus tanácskozásait és reméljük, hogy eredményök az Úr országának dicsőségére és kiterjedésére szolgáljanak.” Tovább ír a magyarországi misszió, különösen a zsidómisszió fontosságáról. Az utóbbi nemcsak a missziói parancs, hanem politikai és társadalmi, valamint tudományos és művelődési szempontból is lényeges. Sága örülne, hogyha jönne Neuchâtelbe Debrecenből 2-3 diák, mivel Godet teológiai exegézis magyarázatának nincs párja Európában.⁴³ Balogh ismertetheti össze Ságét Csiky Lajossal és Bethlendivel, Sága erről így tudósított: „Csiky és Bethlendi urakkal levelezésbe ereszkedtem és nagyon örvendek, hogy különösen az utóbbi megértett. Én biztatom, hogy jöjjön ide Neuchâtelbe Godet exegézisét hallgatni, mert nagyon érdemes minthogy hasonlót sem Baselben sem Edinburghban nem talál. Utolsó levelében B. úr azt írja, hogy előbb 3 semestert Baselben fog tölteni, és úgy talán ide jövend; én pedig már

pítója és 1887-ig teológiájának tanára.

⁴¹ TtREK R 1516/168/1 Neuchâtel, 1877. május 29.

⁴² TtREK R 1516/168/2 Neuchâtel, 1877. június 14.

⁴³ TtREK R 1516/168/3 St. Blaise, 1877. szeptember 26.

a dolgot úgy intéztem el hogy ha ittlétem alatt jöhetne 400 fr. stipendiumot kaphatna, a mi eddig nékem adatott. De minthogy én már az ősszel elmegyek innét és félek, hogy másnak adják; szerettem volna ha egy magyar ifjú kaphatná meg. Ha volna Debreczenben egy sőt két derék ifjú a ki a francia nyelvben már egy kis ismeretességgel bír, nagyon örvidenek hogy ha September elsején itt lehetnének, hogy az itteni keresztény előkelő családoknál, hol magam is jártas vagyok bemutatathatnám.” Ezen túl ott van még a magántanítás lehetősége. Akinek kedve van neuchâтели tanulmányokhoz, az elkezdhet franciául tanulni.⁴⁴

A következő levelében Sága kérte, hogy utánvéttel küldje el Balogh a „Magyar Reformatio Történetét” ezt írja: „Hétfőn Augusztus 12én Bethlendi és Orosz urakkal Genfbe megyek a keresztény ifjak Congressusára. Ez nagyon érdekes gyülekezet leend s nagyon örvidenek hogy Magyarország is képviselve lesz, bár csak ragadna ránk is valami annyi keresztény tevékenységből mit külföldön hitrokonaiktól látunk, hogy aztán majd annak idejében hazánk körülményeihez alkalmazva életbe léptethessük azt nálunk is.”⁴⁵

Még három a konferencia után kelt Baloghhoz írott levele maradt fenn. Az egyikben beszámolt lelkésszé avatásáról és jelezte, hogy Skóciába utazik, bár Svájcban több lelkészi állás lenne. Kéri, hogy az *Evangéliomi Protestáns Lapot*, míg ismeretes nem lesz lakhelye, egyelőre ne küldje.⁴⁶

A másikat már Edinburghban írta. Egyik korábbi levelében kifejtette, hogy a német és a francia teológia mellett, szeretné megismerni a skótot is. Ezzel mintegy követte svéd barátai korábbi tanácsát. Hat hónapot kívánt a skót városban eltölteni. Mindenesetre Isten kezébe tette le további útját. Kéri Baloghot, hogy lapját továbbra is küldje meg, majd megszolgálja, mivel a pénzküldés sok bajjal jár. Nem egyedüli magyar volt ő ekkor Edinburghban. Két honfitársa tanult a New College-ban, de Debreczenből egy sincs. Megfordul a már korábbi magyarok által is látogatott körökben, ahol a skótok őket kedvezően fogadták. Ezért írhatja, hogy Miss Buchanan és Moody Stuart emlegetik Baloghot és Csiky, és segítik a magyarokat, amennyire lehet. Várják a Debreczenből küldött ifjakat.⁴⁷

Ez után valószínű, hogy több nem ismert tartalmú levélváltás lehetett. Mintegy tíz hónap után Londonból jelentkezik elmondása szerint több hónapi hallgatás után. Robert Taylor lelkésszel beszélgetett arról, hogy az angol presbiteriánus egyház missziói tevékenységét ki akarja terjeszteni. Taylor azt kérdezte Ságétól, hogy lehetne-e Magyarországon a zsidók között az evangéliumot hirdetni?⁴⁸ „Erre én azt feleltem, hogy ha a Magy. Ref. egyház az illető lelkészt elismerné s védelme alá venné nem hiszem hogy lenne valami más akadály. A legalkalmasabb

⁴⁴ TtREK R 1516/168/4 [Két 4-es jelzet van!] Neuchâtel, 1878. április 23.

⁴⁵ TtREK R 1516/168/4 [Két 4-es jelzet van!] Neuchâtel, 1878. augusztus 10.

⁴⁶ TtREK R 1516/168/5 Neuchâtel, 1878. október 8.

⁴⁷ TtREK R 1516/168/6 Edinburgh 1878. november 24.; Ekkor Magyarországról három diák tanult Edinburghban. Kecskeméti Ferenc, Sas Emil és Bakody Árpád. Sárközi: 123.

⁴⁸ KOVÁCS, Á. *A Scottish Millennial Mission to Jews The Conversion, Work, Theological views, and Hungarian Connections of Adolph Saphir (1831–91). International Review of Mission.* 2020. 109. évf. 2. szám. 297–312.; Uő.: *Is Christ Proclaimed to Christians? The Impact of Scottish Evangelicalism on Hungarian Theology, Piety, and Praxis (1841–1945).* Perichoresis : The Theological Journal of Emanuel University, 2020. 17. évf. 4. szám. 111–13.

hely pedig véleményem szerint Debreczen volna mivel jól tudom, hogy Balogh Úr már régóta kívánja, hogy Debreczenben valami belmissiói működés kezdődne.

Az első kérdés az lenne, hogy Debreczen alkalmas hely volna-e egy Missiói állomás felállítására; azután, hogy a Magy. Ref. Egyház Debreczenben hajlandó volna-e engemet – kit az Angol. Presb. Egyház a nevezett Missió végrehajtása végett Magyarországra akarna küldeni – mint rendes magy. ref. lelkészt elismerni, a tiszta Evangéliom a zsidók s más népek közt való hirdetésében védelmezni és segíteni? Védelmezni azok ellen, akik nehéz feladatomban végrehajtásában gátolni akarnak; Előreszolgálni pedig a mennyiben a Magy. Ref. Egyház a lelkészársaknak ajánlana hogy vasárnapi iskolák és keresztyén fiatalberek egyletek alapításában is rendezésben testvéri segédkezet nyujtsanak.

Ami pedig fizetésemet illeti az egészen az Ang. Presb. Egyház terhére esnék.

Ugy hiszem, hogy ezen terv nagyon fontos és előnyös a Magy. Ref. Egyházra nézve és nagyon örvendeni fogok, hogyha kivihető lesz. Hiszem teljes szívvel, hogy az Úr áldásával sok lelkek üdvösségére és az Úr Jézusnak dicsőségére s országnak terjesztésére fogna szolgálni.

Főddolog, hogy az egész ügy hittel, szeretettel és reménnyel legyen kezdve és folytatva. Nem szükséges, hogy az ember nagy lármát csapjon; legyen inkább kevesebb szó de annál több tett. Az Isten országa nem csak szóból áll... Nem szükséges hogy Missionárius czim alatt működjék az ember, tudom hogy a nép nem érti ezen szónak jelentését és megijed tőle és ellenszenvvel van iránta. Legjobb, hogy ha a predicator minél inkább háttérbe lép, hogy az Evangéliom annál inkább ragyoghasson; csak így várhatjuk igazán az Isten áldását.

Azon reményben, hogy Nagytiszteletű Tanár Úr ezen tárgy felett komolyan gondolkozni fog s választ elvárva Maradtam alázatos tisztelettel

Testvére az Urban

E Sage ref. lelkész⁴⁹

Ságe későbbi pályafutásáról annyit tudni, hogy a *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő*ben 1881-ben a szeretet s önfenntartás aranykönyvében, mint prágai misszionárius lelkész szerepel öt forint adománnyal.⁵⁰ Valamint két cikke jelent meg a *Vasárnap* című lapban.⁵¹ Személye kérdéses, mivel sem a svájci,⁵² sem az angol-skót egyetemekről való kimutatásban ez a név nem szerepel. Az utóbbiban viszont megjelenik egy Sas Emil, akinek adatai részben megegyeznek Ságe adataival. Véletlen egybeesés vagy ugyanaz a személy?⁵³

⁴⁹ TtREK R 2451 Ságe Emil levele London, 1879. augusztus 25.

⁵⁰ *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő* 1881. III. évf. II. füzet 92.

⁵¹ *Vasárnap* 1881. I. évf. 19. szám 238–241.; 1885. VI. 6. szám 62–64.

⁵² HEGYI, Á. – SZÖGI, L. *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon 1526–1919*. Budapest, 2016, 75.: Sas, Emil, sz: (Magyarország), be: 1877c. Th, univ: Edinburgh 1878, megjegyz: Baseli tanulmányait csak Edinburghban említik. A beiratkozás ideje bizonytalan.

⁵³ SÁRKÖZL, G. *Magyarországi diákok angol és skót egyetemeken 1789–1919*, 123. Sas, Emil, sz: Magyarország (Magyarország), be: 1878. Th; Edinburgh University, ösztöndíj: FCS, ki 1879., univ: Basel 1877, tovpály: író [Höröcsik, Szinnyei]

7 Beszámoló a konferenciáról

A konferencia után Bethlendi részletesen tudósított a világgyűlésről az *Evangeliumi Protestáns Lapban*.⁵⁴ Ebből lássunk néhány sort: „Nálunk Magyarországon az ily társulatok eszméje, ha nem is elméletben azok előtt, akik a keresztyén műveltség külföldi mozgalmait figyelemmel olvassák, de gyakorlatban a nagyközönségnél még teljesen ismeretlen... Gondolom, hogy ez üdvös áramlat alól Magyarország komolyabb törekvésű ifjúsága sem fogja előbb-utóbb is magát kivonhatni, nem lehet céltalan, ha az Ifjak Keresztyén Társulatait bemutatjuk.”⁵⁵ Bethlendi hangsúlyozza, hogy ezekben az egyesületekben döntő fontosságú a Megváltóval lévő személyes viszony, mely előfeltétel „a keresztyén élet gyümölcséseinek termésére.”⁵⁶

A konferencia nagyságáról is képet nyerhetünk. Bethlendi felsorolja, hogy Észak-Amerika 41, Anglia, Skócia és Írország 47, Franciaország 16, német Svájc 22, francia Svájc 65 küldöttel, addig Jóreményfok, Ausztrália, Spanyolország, Dánia, Hollandia, Olaszország, Svédország, Belgium egy-egy képviselővel vett részt. Németországból Elberfeld 4, Elzász 3, Brandenburg 1 delegálttal volt jelen. A Bethlendi által már korábban jelzett angolszász túlsúly valóban megvalósult. Úgy vélte, hogy a németek le vannak maradva a létszámot illetően. Komoly kritikával illette őket, mondván, hogy ott a Burschenschaftok dominálnak, Elberfeldet kivéve. Róluk azt írja, hogy az ő bibliai keresztyénségük kedvező hírekben áll. Szerinte a francia nyelvű egyesületek buzgók, amit a delegáltak számából láthatunk is. Bár kérdés, hogy a svájci résztvevők nagy számához mennyiben járult hozzá a hazai helyszín. Feltűnő azonban, hogy a német svájci egyesületekben szinte kizárólag csak a kézműves ifjúság vett részt. Tehát a fiatal korosztály csak egyik rétege volt megszólítva. A tanultabbak itt is a németországiakhoz hasonlóan a Burschenschaftokban éltek társasági életet. Ezek az egyesületek a keresztyén társulatok vetélytársai.

Önmagukról szólva így ír: „A mi Magyarországot illeti, hazánk természetesen nem volt a konferencián képviselve; de hát kit és mit képviselt volna is ott valaki, midőn tulajdonképpen nálunk ifjúsági keresztyén társulatok teljességgel nincsenek?” Ők hárman Orosz István tanárjelölt, Ságe Emil lelkészjelölt és maga Bethlendi pusztán érdeklődőként voltak jelen. Ennek ellenére úgy fogadták őket, mint ha rendes képviselők lettek volna. A konferencia francia, angol és német nyelvű volt, így a magyar diákok minden további nélkül tudták követni az eseményeket.

7.1 A konferencia témái

1878-ban a mintegy 2200 keresztyén ifjúsági egyesületnek másfél millió[!] tagja volt világszerte, így érthető, hogy a megnövekedett feladatok miatt a jobb együttműködés érdekében előtérbe kerültek a szervezeti kérdések. Így szükségessé vált, hogy állandó nemzetközi bizottságot hozzanak létre. Ennek előfutára volt az addig világgyűléseket előkészítő bizottság. A három vagy ötfős grémium

⁵⁴ *Evangeliumi Protestáns Lap* 1878, 312–313., 321–322., 327–329.

⁵⁵ *Evangeliumi Protestáns Lap* 1878, 312.

⁵⁶ Uo.

feladata, hogy a nemzeti bizottságokkal levelezzen, évente általános statisztikát készítsen az összes társulatról, gyakorlati tanácsokat adjon az egyes társulatoknak, illetve feleljen az egyetemes gyűlések határozatainak végrehajtásáért. Az elvi döntéseket rögtön tettek is követték. A bizottság működtetéséhez szükséges pénzalpra már a helyszínen történtek vállalások.

Az állandó nemzetközi hírlappal kapcsolatban azonban aggályok merültek fel. Az első anyagi jellegű volt, hiszen legalább három nyelven nyomtatva, költséges lenne. Nagyobb problémát láttak abban, hogy ennek megjelenésével a nemzeti társulatok addig meglévő lapjai háttérbe szorulnának. Ezt azzal váltják ki, hogy az állandó bizottság küldjön körözhíveket a nemzeti bizottságoknak, ezért a nemzetközi lap tervét akkor elvetették.

Kérdés volt továbbá egy egységes szervezeti jelvény is, amit végül a nemzetközi bizottság megfontolására bíztak.⁵⁷

A keresztyén ifjak között végzett munka világszerte szoros kapcsolatban állt a különböző missziói ágakkal. A konferencián ezek közül a vasárnapi iskolák szövetsége és a YMCA közti szorosabb együttműködést szorgalmazták. Ez különösen azért is érdekes, hiszen a korosztályt tekintve a vasárnapi iskola mintegy előszobája volt az ifjúsági társulatnak.

Azért, hogy az új környezetbe került fiatalok ne essenek áldozatul a különféle kísértéseknek, nagy jelentőséget tulajdonítottak a prevenciónak. Ennek eszközeit látták a tájékoztató irodákban, melyek feladata volt a gondjakra bízottak pásztorolása.⁵⁸ Csiky Lajos már említett tanulmányában erről így ír: „Rendkívül fontos munkát végez a nemzetközi központi bizottság hivatalában az ú. n. útbaigazítási iroda, melynek hasznáról, az általa végzendő szolgálatok minőségéről a legjobb magyarázatot a következő három példa fogja szolgáltatni. Itt van egy fiatal ember, ki eddig közönyös, ha ugyan nem ellenséges érzületet mutatott az evangélium iránt, és a kinek eddig, saját hibájából, semmi sem sikerült. Családja utolsó kísérletképpen a genfi irodához fordul, mely neki sok fáradsággal munkát szerez az Oczeánon túl, gondoskodik arról, hogy ott keresztyéni szeretettel fogadják, a mivel pedig őt esetleg Istenhez vezetni vissza. Egy másik esetben valamelyik egyesületi tag ajánló iratot kér és kap azon hely keresztyén ifjúsági egyesületéhez, hol megállapodni vagy letelepedni szándékozik. Vagy a harmadik esetben egy család, mely fiáról régóta semmi hírt sem kapott, hall a genfi irodáról s hozzá fordul közbenjárásért; egy távirat repül a jelzett város keresztyén ifjúsági egyesületéhez, melyre az a válasz: „a kért ifjú nehéz betegen kórházban fekszik”. Az újabb kérdésre: „menjen-e valaki?” igenlő válasz érkezvén, a család egy tagja elutazik s a kérdéses helyen az egyesületi titkár által a legszeretreméltóbb módon fogadtatván, a beteg ifjú teljes felgyógyulása után, Isten és a keresztyén szereteti munkát oly nemes egyszerűséggel.”⁵⁹

A szervezeti témák után sor került a bibliatanulmányozással kapcsolatos tapasztalatok megosztására. Ez a módszer nagy sikert aratott az Egyesült Államok-

⁵⁷ *Evangéliomi Protestáns Lap* 1878, 312–313.

⁵⁸ *Evangéliomi Protestáns Lap* 1878, 322.

⁵⁹ CSIKY, L. *Keresztyén Ifjúsági Egyesületek című cikke nem...*, 586.

ban a társulaton kívül is. Egy lelkész így nyilatkozott erről: „Ha semmit nem tettek volna is önök egyebet, mint azt, hogy kitalálták és megalapították az egész hazán át a bibliavetés azon módját, mely oly népszerűvé és hasznossá lőn, már ezzel is igény formáltak volna önök minden evangéliumi keresztyének legmélyebb tiszteletére.” Többféle témában körök létrehozására is tesznek javaslatot: lelkigonozás, tanácsadás, keresztyén vezetők képzése, bibliaiskola érdeklődők számára, evangelizáló csoport, vasárnapi iskolai tanítók képzése. Itt láthatjuk a vasárnapi iskolával való szoros kapcsolatot. A bibliamagyarázatra egy mintát be is mutattak. Az amerikai javaslatokat mindenki nagy elismeréssel fogadta.

A gyakorlati témák között szerepeltek: az evangelizáció lehetőségei, a társulatók tagok lelki fejlődése és keresztyén ifjú házassága.

A konferenciát természetesen számos különféle program gazdagította, lehetőséget teremtve a személyes kapcsolatokra: úrvacsorás istentisztelet, imaközösség, orgonakoncert, fogadás, hajókirándulás a genfi tavon.

Az *Evangéliumi Protestáns Lap*ban megjelent tudósítását Bethlendi a három év múlva Londonban megrendező gyűléssel kapcsolatban ezzel zárja le: „Kérdés, hogy addig fognak-e Magyarországon is a jóratörekvő komolyabb ifjak közt keresztyén társulatók alakulni és így fog-e Magyarország is már a legközelebbi egyetemes értekezleten képviseltethetni? Úgy légyen!”

Bethlendi beszámolója után Balogh szerkesztői üzenetében köszönte meg Fermaud Károlynak, hogy az általa levélben ajánlott magyar ifjak szíves fogadtatását.⁶⁰

8. Összegzés

A YMCA genfi konferenciája a hazai belmisszió egyik fontos előkészítő állomása volt. Mint láthattuk ezt többek között a magyarországi diákok már évszázadok óta meglévő külföldi egyetemjárása is elősegítette. Balogh Ferenc szerepe meghatározó volt abban, hogy magyar diákok részt vehettek a keresztyén ifjak világgyűlésén, hiszen ő maga több országban is megismerkedett ezzel a belmissziói mozgalommal. A világgyűlésre küldött külföldön tanuló diákok szintén kapcsolatba kerültek a különböző lelkiségi mozgalmakkal. Így az egyik diák, Bethlendi írt arról, hogy Edinburghban ő is tagja lett az ottani ifjúsági egyesületnek. A magyar diákok valamennyien a hitvalló irányzatnak voltak a hazai képviselői, akiktől várható volt a belmisszió hazai terjedésének támogatása. Kiválasztásuk tehát szerencsés volt Balogh részéről, hiszen mindnyájan lelkiségük mellett a konferencia nyelvei közül akár mindhármat is beszéltek. A nemzetközi seregszemle pozitív impulzusokat adott a résztvevőknek. Bethlendi beszámolója révén ismertté vált, hogy milyen szervezeti kihívások előtt állt az egyre növekvő nemzetközi szervezet. Erre volt válasz többek között az állandó, immár Genfben működő bizottság létrehozása. A spirituális tartalom terén a bibliatanulmányozás állt a középpontban, de fontos szerepe volt a praktikumnak is. Erre példa az információs bizottságok létrehozása, melyek a kapcsolatépítést szolgálták. A belmissziói egyesületekre jellemző az egymással való kapcsolat. Így volt ez a YMCA-nél is.

⁶⁰ *Evangéliumi Protestáns Lap* 1878, 327–329.

A világgkongresszuson különösen fontosnak tekintették a vasárnap iskolai munkával való kapcsolat további elmélyítését. Hiszen a két szervezett tevékenysége egymásra épült. Ez később Magyarországon is így volt. Kovács Bálint így ír erről: „A vasárnapi iskolai munkát végző teológusok lettek [az 1883-ban] megalakuló KIE első tagjai, munkásai és vezetői.”⁶¹

Švajčiarske a uhorské teologické kontakty. Uhorskí študenti na svetovom kongrese YMCA v Ženeve v roku 1878

Vnútromisijné hnutie Young Men's Christian Association (Kresťanské mládežnícke hnutie) vzniklo v roku 1844 v Anglicku a za cieľ si stanovilo duchovnú a fyzickú výchovu mladých. VIII. svetový kongres sa uskutočnil v roku 1878 v Ženeve. Bola to prvá príležitosť, kedy sa ho zúčastnili aj mladí študenti z Uhorska, aj keď vtedy ešte oficiálne neexistovalo v krajine Kresťanské mládežnícke hnutie. Ženevská konferencia bola prípravou etapou pre vznik domáceho vnútromisijného hnutia. Na tom, že sa kongresu zúčastnila uhorská mládež mal najväčšiu zásluhu František Balogh. Všetci domáci účastníci sa potom podieľali na rozšírení vnútromisijného hnutia v Uhorsku. Ich výber bol v tomto ohľade šťastný, nakoľko okrem toho, že mali adekvátne teologické vzdelanie, niekedy ovládali aj všetky tri jazyky kongresu. Počas svojich zahraničných štúdií sa už stretli s rôznymi smermi vnútromisijnej činnosti. Táto medzinárodná skúsenosť dala účastníkom pozitívny impulz. Podľa Bethlendiho záznamov je možné identifikovať organizačné a misijné výzvy, ktoré existovali pred stále sa rozrastajúcou medzinárodnou organizáciou. Odpoveďou na to malo byť zriadenie stálej komisie pôsobiacej v Ženeve. V spirituálnej rovine bolo najdôležitejšou úlohou študovanie Biblie, ale zásadný význam mala aj praktická stránka. Príkladom pre túto požiadavku bolo zriadenie informačnej komisie na udržiavanie kontaktov. Činnosť kresťanských hnutí mladých po celom svete mala byť vzájomne prepojená s vnútromisijnou činnosťou. Obzvlášť potrebné bolo silnejšie prepojenie medzi nedeľnými školami a miestnymi organizáciami YMCA. Toto je zaujímavé aj kvôli tomu, že nedeľné školy mali byť akýmsi predstupňom týchto mládežníckych organizácií. Preto sa na svetovom kongrese dohodlo na ešte intenzívnejšej spolupráci s mládežníckymi hnutiami, činnosť obidvoch bola úzko prepojená. To isté sa začalo neskôr uplatňovať aj v Uhorsku. Teológovia činní v nedeľných školách sa stali prvými členmi, pracovníkmi a vedúcimi predstaviteľmi Kresťanského mládežníckeho hnutia založeného v roku 1883.

⁶¹ KOVÁCS, B. *A Keresztyén Ifjúsági Egyesület története 1883–1950*, 26.

**PRIEBEH CHOLERY VO FARNOSTIACH
SPIŠSKOVLAŠSKÉHO DEKANÁTU SPIŠSKÉHO
BISKUPSTVA V ROKU 1873 (NA ZÁKLADE DRUHOPISOV
MATRIK)¹**

Monika BIZOŇOVÁ

The course of cholera in the parishes of the district of Spišské Vlachy of Spiš bishopric in year 1873 (based on duplicate registries)

The largest archival fund of the Bishop's Archive in the Spišská Kapitula in Spišské Podhradie is fund Spiš bishopric, which contains several departments. The most important department of this fund is the Department of the Register (Matrica), which contains copies of registers from the entire territory of the Spiš Diocese since 1788. In this study, we will focus on the year 1873, when another cholera epidemic began to spread in Hungary and also affected the territories of Spiš county. The basic source for the preparation of this study will be the copy of the register of deaths for the year 1873, in which we will note the data related to the cholera epidemic, namely: absolute numbers of deaths, numbers of deaths from cholera, sex of the dead and their age, first and last records of died of cholera, and we will also point out the mortality rate from cholera in the individual parishes of the selected district of Spišské Vlachy.

Keywords: mortality, cholera epidemic, 1873, Hungary, Spiš county, parish, Spišské Vlachy, Spiš bishopric.

Najväčším fondom Biskupského archívu v Spišskej Kapitule v Spišskom Podhradí je fond *Spišské biskupstvo*, ktorý obsahuje viacero oddelení. Tým najdôležitejším oddelením tohto fondu je oddelenie *Matrika*, v ktorom sú uchované druhopisy rímskokatolíckych matrik z územia celej Spišskej diecézy od roku 1788 (Spiš, Liptov, Orava). Ide o záznamy pokrstených (*Matrica baptisatorum*), sobášených (*Matrica copulatorum*), zomrelých (*Matrica defunctorum*) a birmovaných (*Matrica confirmatorum*). Súčasťou tohto oddelenia sú aj druhopisy zmiešaných manželstiev (*Matrica mixtae*).

V rámci tohto príspevku sa zameriame na rok 1873, keď sa v Uhorsku začala šíriť ďalšia epidémia cholery a zasiahla aj územia Spiša. Základným prameňom k vyhotoveniu tohto príspevku bude druhopis matriky zomrelých za rok 1873, v ktorom si budeme všimáť údaje, ktoré sa týkajú epidémie cholery, a to: absolútne počty zomrelých, počty zomrelých na cholera, pohlavie a vek zomrelých, prvé a posledné záznamy o zomrelých na cholera a taktiež poukážeme aj na hrubú mieru úmrtnosti na cholera v jednotlivých rímskokatolíckych farnostiach vybraného Spišskovlašského dekanátu (dištriktu).

¹ Štúdiá vznikla ako výstup z riešenia projektu APVV-20-0613 *Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí*.

Farnosť Brutovce

Z hľadiska cirkebného boli Brutovce farnosťou od roku 1787, patriacou do Spišskovlašského dekanátu Spišského biskupstva. K danej farnosti prináležali aj filiálky Podproč, Olšavica a dva mlyny v Brutovciach. Podľa historického schematizmu Spišskej diecézy z roku 1872 žilo vo farnosti 575 rímskokatolíkov, 50 evanjelikov a 14 Židov.²

S prvým a jediným prípadom úmrtia na cholery sa stretávame dňa 17. septembra 1873, keď jej podľahol 44-ročný Andrej Csiszár z filiálky Olšavica. Autorom matričných záznamov bol miestny farár Karol Scholz, ktorý v danom roku zaznamenal vo farnosti celkovo 17 úmrtí na rôzne príčiny, ako napr. týfus, epilepsia, gangréna, mŕtvica a iné.³

Hrubá miera obetí epidémie v tejto farnosti tak dosiahla hodnotu 1,73 ‰. Z celkového počtu úmrtí toto jedno úmrtie na cholery predstavuje 5,88 %. Táto nízka hodnota úmrtnosti bola spôsobená pravdepodobne izolovanosťou tejto farnosti od ostatných blízkych farností.

Farnosť Chrasť nad Hornádom

Spomínaná farnosť vznikla v roku 1740 a mala aj jednu filiálku, ktorou boli Matejovce. Podľa schematizmu Spišskej diecézy v roku 1872 žilo v danej farnosti 573 rímskokatolíkov, 4 gréckokatolíci, 4 evanjelici a 22 Židov.⁴

V danom roku bol miestnym farárom Ján Pogorisky, ktorý v matričných záznamoch zaznamenal v danom roku celkovo 71 úmrtí. Z toho 55 obyvateľov podľahlo epidémii cholery.

S prvým prípadom sa stretávame veľmi skoro, keď jej 25. januára 1873 podľahla šesťročná Anna Hricz z Chrašti nad Hornádom. Pochovaná bola dňa 27. januára na miestnom cintoríne. Posledný prípad úmrtia na cholery je zaznamenaný 25. septembra 1873, keď sa jej obeťou stala 20-ročná Mária Marvacsik. Najstaršou obeťou cholery bol 70-ročný Ondrej Šofranko, ktorý zomrel 25. augusta 1873. Najmladšou obeťou bolo iba jednotýždňové dieťa, a to Alžbeta Bakšar, ktorá zomrela 14. augusta 1873.⁵

Z daných údajov vyplýva, že hrubá miera obetí cholery v danej farnosti činí 95,98 ‰. Ako už bolo spomenuté cholere podľahlo 55 obyvateľov, z čoho bolo 31 žien a 24 mužov. Z celkového počtu úmrtí za daný rok predstavujú úmrtia na cholery až 77,46 %. Zo zápisov druhopisu matriky vyplýva, že všetky obeť cholery boli pochované na miestnych cintorínoch.

² *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 21.*

³ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Brutovce.

⁴ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 21.*

⁵ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Chrasť nad Hornádom.

Farnosť Kluknava

Farnosť Kluknava vznikla v roku 1726 a mala viacero filiálok, z ktorých spomenieme väčšie: Hrišovce, Kaľavu a Richnavu. V roku 1872 vo farnosti žilo celkovo 2744 rímskokatolíkov, 96 evanjelikov a 65 Židov.⁶

Druhopic matriky zomrelých z roku 1873 vyhotovil miestny farár Ladislav Popovich, ktorý mal aj kaplána Františka Laufika. V daných záznamoch sa objavujú rôzne príčiny úmrtí, ako napr. staroba, osýpky, týfus, kiahne, tuberkulóza, vodnatieľka, a iné.⁷

Prvý prípad úmrtia na cholera bol v príslušnom druhopise zaznamenaný dňa 10. februára príslušného roku, keď jej podľahlo iba trojročné dieťa Barbora Grega z Kluknavy. Ďalšia obeť sa objavuje 21. februára a taktiež ide o dieťa, dvojročného chlapca Štefana Majerníka z Kluknavy. Vo väčšom množstve sa záznamy na cholera objavujú od 27. februára. S posledným prípadom sa stretávame 7. decembra 1873, keď jej podľahol 37-ročný Ján Kovács. Najstaršou obeťou tejto epidémie bola 72-ročná Barbora Papcun z Kluknavy.⁸

Za daný rok je zaznamenaných celkovo 223 úmrtí a z toho na cholera 67 úmrtí. Z toho vyplýva, že hrubá miera úmrtnosti na cholera v danej farnosti činí 24,41 %. Z celkového počtu úmrtí za daný rok predstavujú úmrtia na cholera až 30,04 %. Zvlášť zaujímavým faktom je, že v danom roku sa vo farnosti rozmožila aj epidémia kiahní, keďže v matričných záznamoch sa nachádzajú údaje až k šesťdesiatim úmrtiam detí na toto ochorenie, čo je porovnateľné s číslom obetí cholery.

Farnosť Spišský Hrušov

Farnosť Spišský Hrušov vznikla ešte pred rokom 1346 a jej súčasťou bola jedna filiálka, a to Vítkovce. Na konci roku 1872 žilo vo farnosti celkovo 934 rímskokatolíkov a 36 Židov.⁹

V danom roku bol farárom Ján Csurilla, ktorý v matričných záznamoch zapísal celkovo 92 úmrtí. Prvý prípad cholery zaznamenal dňa 7. februára 1873, keď jej podľahol 36-ročný Ján Kollár zo Spišského Hrušova. S väčším výskytom cholery sa stretávame až od 26. augusta príslušného roku a posledným prípadom bola Mária Hovanecz vo veku osem rokov, ktorá zomrela 7. októbra 1873. Najstaršou obeťou bola 73-ročná Zuzana Kollarszky, ktorá jej podľahla 13. septembra príslušného roku.¹⁰

Celkovo epidémii podľahlo 60 obyvateľov. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 64,23 %. Z celkového počtu úmrtí za daný rok je to podiel 65,2

⁶ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 21.

⁷ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Kluknava.

⁸ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Kluknava.

⁹ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 22.

¹⁰ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Spišský Hrušov.

%. Zo zápisov v druhopise matriky vyplýva, že obeť epidémie boli pochované na miestnych cintorínoch a tiež, že väčšina z nich bola pred smrťou zaopatrená.

Farnosť Bijacovce

Farnosť v Bijacovciach vznikla okolo roku 1502 a jej súčasťou bolo viacero filiálok: Ordzovany, Pongrácovce, Orlovec a niekoľko mlynov v okolí Bijacoviec. Na konci roku 1872 žilo vo farnosti 1193 rímskokatolíkov, 8 gréckokatolíkov, 2 evanjelici a 24 Židov.¹¹

Farárom v danom roku bol Ladislav Liptay, ktorý mal k dispozícii aj jedného kaplána, Alojza Szitkaya. Prvý prípad cholery zapísal kaplán dňa 11. augusta 1873, keď jej podľahla iba 11-ročná Anna Kocsis z filiálky Ordzovany. Následne sa záznamy o cholere objavujú až do 13. októbra príslušného roku, keď je poslednou obeťou bol iba 1,5-ročný chlapec Juraj Jarab z Pongrácoviec. Najstaršou obeťou bol 64-ročný Michal Bacsa z Ordzovan, ktorý zomrel 17. septembra 1873 a najmladšou obeťou ročný Jozef Andaházy z Pográcoviec, ktorý jej podľahol 25. septembra príslušného roku.¹²

V danom roku bolo v druhopisoch zaznamenaných celkovo 81 úmrtí a z toho na cholery 33. Z toho vyplýva, že hrubá miera úmrtnosti na epidémiu cholery v danej farnosti bola 27,66 %. Z 33 obetí bol 15 žien a 18 mužov. Z celkového počtu zomrelých za daný rok tvoria úmrtia na cholery až 40,7 %.

Farnosť Spišské Vlchy

Farnosť v Spišských Vlchoch podľa schematizmu Spišskej diecézy z roku 1872 vznikla okolo roku 1235 a mala viacero filiálok: Kolinovce, Dobrá Voľa, Blatná a Galmus. Ku koncu roku 1872 mala táto farnosť celkovo 2685 rímskokatolíkov, 11 gréckokatolíkov, 623 evanjelikov a 144 Židov.¹³

Druhopis matriky zomrelých za rok 1873 vyhotovil miestny administrátor Ján Vajdovszky, ktorý mal aj kaplána Jána Breznyiáka. Za daný rok zaznamenali vo farnosti celkovo 200 úmrtí a z toho na cholery v počte 79. Z tohto počtu na cholery zomrelo 41 žien a 38 mužov.

Prvý prípad úmrtia na cholery sa objavil 14. apríla 1873 a je obeťou bol Ondrej Bacsa vo veku 34 rokov. Posledným prípadom príslušnom roku bol 22. novembra príslušného roku bol 32-ročný Štefan Csurilla z Kolinoviec. Až 20 obetí cholery tvorili deti vo veku do 10 rokov. Najstaršou obeťou tejto epidémie bol 76-ročný Ján Bezilla zo Spišských Vlách, ktorý zomrel 30. júla 1873.¹⁴

¹¹ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872. Leutschoviae* : Joannis Werthmüller, 1872, s. 22.

¹² Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Bijacovce.

¹³ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872. Leutschoviae* : Joannis Werthmüller, 1872, s. 23.

¹⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Spišské Vlchy

Z celkového počtu zomrelých za daný rok tvorí cholera až 39,5 % úmrtí. Hrubá miera úmrtnosti na epidémiu cholery v danej farnosti bola 29,42 ‰. Všetci zomrelí boli pochovaní na príslušných miestnych cintorínoch.

Farnosť Poľanovce

Spomínaná farnosť podľa schematizmu z roku 1872 existovala od roku 1397 a mala niekoľko filiálok: Korytné a Harakovce. Koncom roku 1872 žilo vo farnosti celkovo 570 rímskokatolíkov, 9 gréckokatolíkov, 10 evanjelikov a 28 Židov.¹⁵

V danom roku 1873 bol miestnym farárom Augustus Schellengh, ktorý v príslušnom druhopise matriky zaznamenal prvý prípad úmrtia na cholera 28. augusta 1873, keď jej podľahla 59-ročná vdova Katarína Novak vo filiálke Korytné. Posledný prípad úmrtia na cholera sa objavuje 25. augusta v príslušnom roku a je obeťou bola 38-ročná Mária Forgats, ktorej ešte 14. augusta zomrela 1,5-ročná dcéra, taktiež na ochorenie cholery. Najstaršou obeťou cholery bola už spomínaná Katarína Novak, ktorá mala 59 rokov.¹⁶

Z druhopisu matriky zomrelých za rok 1873 vyplýva celkovo 51 zápisov úmrtí rímskokatolíkov, z ktorých bolo až 35 úmrtí na cholera. Z toho cholere podľahlo 18 žien a 17 mužov. Najviac obetí sa objavuje vo vekovej kategórii detí do 10 rokov, a to až 11 obetí.

Hrubú mieru úmrtnosti na cholera tak môžeme určiť na hodnotu 61,4 ‰. Z celkového počtu úmrtí za daný rok tvoria úmrtia na cholera až 68,6 ‰. Zomrelí boli pochovaní na miestnych cintorínoch.

Farnosť Vyšné Repaše

Do Spišskovlašského dekanátu patrila aj farnosť vo Vyšných Repašoch, ktorá existovala od roku 1307. Jej súčasťou boli filiálky: Pavľany, Nižné Repaše a Torsky. V roku 1872 žilo vo farnosti celkovo 917 rímskokatolíkov, 1835 gréckokatolíkov a 40 Židov.¹⁷

Miestnym farárom bol Jakub Rovder, ktorý pre rok 1873 zachytil v druhopise matriky zomrelých celkovo 54 úmrtí. S prvým prípadom cholery sa stretávame hneď na začiatku roka 1873, a to 1. januára, keď jej obeťou bol 28-ročný Michal Hlavats z Vyšných Repáš. Do 9. januára nasleduje ďalších päť úmrtí na cholera. Následne sa cholera objavuje až 15. augusta v príslušnom roku a posledný záznam je z 28. októbra 1873, keď jej podľahla 56-ročná Alžbeta Merva z Vyšných Repáš.¹⁸ Najstaršou obeťou cholery bol 68-ročný Michal Grieger z Vyšných Repáš a najmladšími obeťami boli tri päťročné deti.¹⁹

¹⁵ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 23.

¹⁶ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Poľanovce.

¹⁷ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 24.

¹⁸ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Vyšné Repaše.

¹⁹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Vyšné Repaše.

Z celkového počtu 54 zomrelých za daný rok bolo 18 úmrtí na cholery. Z tohto počtu jej podľahlo 10 žien a 8 mužov. Hrubú mieru úmrtnosti na cholery tak môžeme vypočítať na 19,62 %. Z celkového počtu úmrtí za daný rok tvoria úmrtia na cholery 33,34 %. Aj v tomto prípade boli zomrelí pochovaní na miestnych cintorínoch.

Farnosť Vyšný Slavkov

Farnosť vo Vyšnom Slavkove existovala od roku 1699 a mala päť menších filiálok, dnes už neexistujúcich. Na základe historického schematizmu z roku 1872 v danej farnosti žilo 558 rímskokatolíkov, 10 gréckokatolíkov, 8 evanjelikov a 18 Židov.²⁰

V danom roku bol miestnym administrátorom Pavol Sztrissovszky, ktorý v druhopise matriky zomrelých za rok 1873 zaznamenal 49 úmrtí. Prvým prípadom úmrtia na cholery bol 37-ročný Štefan Novák z Vyšného Slavkova, ktorý zomrel 2. augusta 1873. Poslednou obeťou, ktorá zomrela 26. septembra príslušného roku, bol 1,5-ročný Juraj Tondra z Vyšného Slavkova. Najmladšou obeťou bol iba mesačný Štefan Dzugasz, ktorý zomrel 5. septembra 1873.²¹

Celkovo epidémii podľahlo 23 rímskokatolíkov, z toho 11 mužov a 12 žien. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 41,21 %. Z celkového počtu úmrtí za daný rok tvoria úmrtia na cholery 46,93 %. Zvlášť zaujímavým faktom je to, že po poslednom prípade cholery v danej farnosti vypukla epidémia kiahní, ktorej podľahlo do konca roka 12 detí (za rok 14 detí).

Farnosť Slatviná

Podľa historického schematizmu z roku 1872 farnosť v Slatvine existovala oddávna a mala jednu filiálku: Vojkovce. V danom roku 1872 mala táto rímskokatolícka farnosť celkovo 545 rímskokatolíkov, 2 gréckokatolíkov a 14 Židov.²²

Druhopis matriky zomrelých za rok 1873 vyhotovil miestny farár Alexander Zapletal a v matrike zachytil celkovo 49 úmrtí za daný rok. Prvý prípad cholery sa objavuje 22. augusta príslušného roku, keď jej podľahla 23-ročná Františka Kovalcsik zo Slatviny. Posledná obeť cholery bola päťročná Mária Legáth z Vojkoviec, ktorá zomrela 11. novembra 1873. Najstaršou obeťou bol 80-ročný vdovec Pavol Richnavszky z Vojkoviec, ktorý zomrel 1. septembra 1873. Obeťami bolo aj sedem detí vo veku do 10 rokov.²³

Celkovo epidémii podľahlo 22 rímskokatolíkov, z toho 8 mužov a 14 žien. Hrubá miera úmrtnosti na cholery tu dosiahla hodnotu 40,36 %. Z celkového počtu úmrtí za daný rok tvoria úmrtia na cholery 44,9 %.

²⁰ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872. Leutschoviae* : Joannis Werthmüller, 1872, s. 24.

²¹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Vyšný Slavkov.

²² *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872. Leutschoviae* : Joannis Werthmüller, 1872, s. 24.

²³ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Slatviná.

Farnosť Bystrany

Farnosť Bystrany podľa historického schematizmu z roku 1872 existovala od dávna a mala niekoľko filiálok: Olcava, Trstín a Hincovce. Ku koncu roka mala táto farnosť celkovo 1313 rímskokatolíkov, 4 evanjelikov a 63 Židov.²⁴

Autorom záznamov v druhopise matriky zomrelých za rok 1873 bol miestny farár Štefan Roman, ktorý zaznamenal celkovo 143 úmrtí za daný rok.

Prvý prípad úmrtia na cholery sa objavuje 11. júla príslušného roku a obeťou bola iba 8-ročná Anna Schefcik z Olcavy. S posledným prípadom cholery sa stretávame taktiež v Olcave dňa 23. októbra 1873, keď jej podľahol Juraj Ondzik vo veku 52 rokov. Najviac postihnutou vekovou kategóriou boli deti do 10 rokov, ktorých zomrelo celkovo až 49.²⁵

Celkovo epidémii cholery podľahlo 116 rímskokatolíkov, z toho 72 mužov a 44 žien. Hrubá miera úmrtnosti na cholery tu dosiahla hodnotu 88,34 %. Z celkového počtu úmrtí za daný rok tvoria úmrtia na cholery v danej farnosti 81,1 %.

Farnosť Žehra

Spomínaná farnosť v Žehre vznikla okolo roku 1245 a mala niekoľko filiálok: Dúbravu, Beharovcu, Granč – Petrovce a Olšavku. Podľa historického schematizmu z roku 1872 mala farnosť 1568 rímskokatolíkov, 2 gréckokatolíkov, 14 evanjelikov a 62 Židov.²⁶

V roku 1873 bol miestnym administrátorom Ján Duchon, ktorý mal k dispozícii aj kaplána Jána Gurszkeho. V druhopise matriky zomrelých za rok 1873 zachytili záznamy k 132 úmrtiam za celý rok. Prvý prípad úmrtia na cholery sa vyskytol v Beharovciach 17. apríla 1873, keď jej podľahol 41-ročný Ján Szapara. Posledný údaj o cholere nájdeme dňa 30. októbra príslušného roku, keď jej podľahla iba ročná Mária Jaczko z Beharoviec. Najviac obetí si cholera vyžiadala vo vekovej kategórii detí do 10 rokov, a to až 39 obetí. Naopak najmenej obetí sa objavuje vo vekovej kategórii viac ako 61 rokov, kde jej podľahli štyri osoby.²⁷

Z celkového počtu 132 zomrelých v danom roku cholere podľahlo 73 obyvateľov, z toho 38 mužov a 35 žien. Hrubá miera úmrtnosti na cholery tu dosiahla hodnotu 46,55 %. Z celkového počtu úmrtí za daný rok tvoria úmrtia na cholery v danej farnosti 55,3 %.

²⁴ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 25.*

²⁵ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Bystrany.

²⁶ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 25.*

²⁷ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Žehra.

**Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle –
Reconzje i omówienia**

**OLÁH, Róbert. *Kálvin műveinek
receptiója a 16.-17. századi
Magyarországon. Debrecen
: Tiszántúli Református
Egyházkerület, 2020, 128 s.
ISBN 978- 615-5909-04-7.***

Jednou zo základných otázok, ktorými sa protestantská, presnejšie reformovaná historiografia zaoberá už dlhodobo, je otázka miery vplyvu Jána Kalvína a jeho učenia na vývoj uhorského kalvinizmu. Aj túto problematiku možno rozdeliť na menšie podtémy, akými je napr. otázka charakteru uhorského reformovaného učenia vo vzťahu k samotnému učeniu kalvinizmu. Teda do akej miery je domáce učenie odrazom, kópiou čistého kalvinizmu, aké boli príčiny jeho odmietnutia, či preberania do teologického systému reformovanej cirkvi.

Jedna z otázok patriacich do tohto výskumného okruhu je venovaná prenikaniu diel Jána Kalvína do reformovanej teologickej literatúry, či knižnej kultúry. Aj táto téma bola predmetom mnohých parciálnych štúdií (Kalvínove práce v šľachtických knižniciach, Kalvínova Inštitúcia vo výučbe na školách, a pod.), ale doteraz neexistovala práca poskytujúca komplexnejší pohľad na túto problematiku. Predstavovaná práca Róberta Oláha je pokusom o odstránenie tohto hiátu v maďarskej reformovanej historiografii. Ako to sám autor v úvode prá-

ce naznačil, jeho snahou je ozrejmiť, ktoré Kalvínove práce a do akej miery sa objavujú v teologických prácach uhorských teológov.

Z hľadiska obsahu je práca rozdelená tematicky podľa charakteru diel, ktoré sa týkajú reformátorových diel. V prvom rade boli predstavené staršie aj novšie preklady Kalvínových diel, ide najmä o preklady jeho diela Inštitúcia kresťanského náboženstva a ženevský katechizmus. Nasledujúca kapitola práce sa venuje dielam uhorskej reformovanej spisby, kde sa objavujú zmienky o Kalvínových hlavných prácach, sú v nich pasáže z jeho diel, odvolávky na nich. V nasledujúcej časti sú vydania kázní, kde je možné taktiež jasne identifikovať vplyv Kalvínových diel a názorov (autor uvádza porovnanie pasáží).

Najrozsiahlejšiu časť Oláhovej práce tvorí kapitola týkajúca sa polemickú vieroučnej literatúry. Túto kapitolu rozdelil na polemickú literatúru podľa toho, s kým bola vedená (proti katolíkom, unitárom, či konkrétnym osobám, ako napr. Peter Pázmány alebo medzi konkrétnymi osobami: Pósaházi a Kis, alebo podľa miesta: Hornouhorská polemika). Súčasťou polemickú literatúry boli samozrejme aj práce, ktoré odrážali rozpory na isté teologické, či liturgické otázky aj v rámci reformovanej cirkvi. Autor tieto spisy rozdelil na práce ohľadom riadenia cirkvi a druhá skupina spisov

sa týkala polemík o používaní modlitby Otčenáš v liturgii. Autor uvádza ukážky častí spisov odvolávajúcich sa na Kalvínove diela. Recepčia reformátorových diel sa odrazila aj v agende. Predstavenie týchto prác je záverečnou časťou práce.

V závere práce autor konštatoval, že z analyzovaných prác z obdobia od polovice 16. storočia do konca 17. storočia je možné identifikovať 41 autorov a 54 prác, kde sú jasne preukázateľné citácie a vplyvy diel Jána Kalvína. Uhorskí teológovia sa prirodzene odvolávali na názory teologickej autority pri rôznych témach a v rôznych typoch diel. Na Kalvínove diela sa mimoriadne rád vo svojich spisoch odvolával János Pósaházi. Vo svojich piatich prácach často uvádza Kalvínove diela nielen v maďarskom preklade, ale aj v latinčine, aby aj takýmto spôsobom vyvrátil pochybnosti a prípadné dezinterpretácie zo strany kritikov.

Práca Róberta Oláha predstavuje zaujímavý a komplexný prehľad o dielach uhorských teológov, ktorí sa vo svojich dielach odvolávajú na diela a teologické názory slávneho reformátora využívajúc jeho autoritu. Množstvo prác, v ktorých sa ich autori odvolávajú na Jána Kalvína svedčia o tom, že jeho diela domáci teológovia poznali a dokázali ich využiť na potvrdenie správnosti svojich názorov.

Annamária Kónyová

250 Jahre Reformierte Kirche Oberwart / 250 Éves a felsőöri református templom 1773 – 2023. Festschrift der evangelisch-reformierten Gemeinde Oberwart / A felsőöri református gyülekezet jubileumi emlékkiadványa. Oberwart, Felsőőr 2023. 132 pp. broschiert.

Die heute zweisprachige evangelisch-reformierte Gemeinde (H.B.) in Oberwart ist aus mehreren Gründen einzigartig. Sie ist die älteste evangelische Gemeinde auf dem Boden des heutigen Österreich, die seit der Reformationszeit besteht (S. 7). Sie weist eine Kontinuität auf, die auch durch die Gegenreformation der Habsburger nicht unterbrochen wurde. Selbst in der sogenannten Trauerdekade zwischen 1671 und 1681 blieb die Gemeinde bestehen (S. 11), als die Verfolgung der Protestanten mit voller Kraft einsetzte und deren Prediger und Lehrer, sofern sie nicht abwanderten oder zur katholischen Kirche konvertierten, in Schauprozessen zu Galeerenstrafen verurteilt wurden; Kirche und Schule wurden der Gemeinde in Oberwart allerdings 1673 weggenommen. Sodann ist auf den Ödenburger Landtag von 1681 zu verweisen, der in Artikel XXVI die sogenannten Artikularorte aufzählte, an denen das Recht zur Ausübung der nicht-katholischen Religion erlaubt wurde. Die einzige Artikulargemeinde im heutigen Österreich war Oberwart (S. 13) – freilich ohne eigene Kirche, denn die von den Reformierten benützte aus dem Mittelalter stammende Kirche, die sie 1656 vergrößerten und durch einen Turm vervollständigten, wurde ihnen nicht

zurückgegeben. So mussten sie ein hölzernes Oratorium mit Strohdach errichten; deren bemalte Kassettendecke war bemerkenswert (S. 13), blieb aber nicht erhalten. Zwischen 1769 und 1773, nach vielen Schikanen, erfolgte schließlich der Bau jener Kirche, auf welche sich die Festschrift bezieht (S. 14). Sie ist somit die älteste evangelische Kirche in Österreich, die einzige „Artikularkirche“, die gelegentlich auch als „Vortoleranzkirche“ (weil vor dem josefinischen Toleranzpatent von 1781 errichtet) bezeichnet wird.

Die hier vorzustellende zweisprachige Festschrift enthält als ersten Teil einen älteren Text des langjährigen Pfarrers Imre Gyenge (1925-1996), den er 1973 für die damalige Festschrift zum 200-Jahrjubiläum – auf der Grundlage einer 1873 veröffentlichten Gemeindegeschichte aus der Feder von Pfarrer Alexander Gueth (1830-1896) - verfasst hatte. Ergänzt wird dieser Text durch Fortsetzungen über die Jahre 1973-2023 von dessen Tochter Judit Schuster-Gyenge und dessen Amtsnachfolger László Gúthy und Richárd László Kádas.

Hervorheben möchte ich das Werk Imre Gyenges, der 1953 als Pfarrer gewählt wurde und bis 1992 dieses Amt ausübte, von 1968 bis 1986 verbunden mit dem Amt des leitenden geistlichen Amtsträgers der Evangelischen Kirche H.B. in Österreich, des Landessuperintendenten H.B. und des stellvertretenden Vorsitzenden des Evangelischen Oberkirchenrates A.u.H.B. (S. 49).

Er hat sich in zahlreichen Studien mit der Geschichte des Protestantismus beschäftigt; mit einer Arbeit über den Calvinismus im Burgenland („A Kalvinizmus Burgenlandban“)

wurde er 1976 in Debrecen promoviert (S. 53). Einige dieser Studien sind in einer Sammlung (Imre Gyenge: Predigten. Texte. Ansprachen = Aktuelle Reihe des Reformierten Kirchenblattes Nr. 33, Wien 1996) herausgegeben worden (S. 53). Mit Rücksicht auf diese historischen Verdienste wurde ihm 1986 die Ehrenmitgliedschaft der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich verliehen.

Weiters erwarb er sich besondere Verdienste um die ungarische Volksgruppe in Oberwart und im gesamtösterreichischen Kontext als Mitglied im Volksgruppenbeirat des Bundeskanzleramtes. Dieses kulturpolitische Engagement der Pfarrgemeinde (Leseverein mit Bibliothek, Theateraufführungen, Volkstanzgruppe) in einer Zeit radikaler soziologischer Veränderungen und einer fortschreitenden Assimilation wurde sehr wertgeschätzt und trug Gyenge zahlreiche Ehrungen ein, von denen hier das Große Silberne Ehrenzeichen mit dem Stern der Republik Österreich, das Komturkreuz des Landes Burgenland, die Ernennung zum Ehrenbürger der Stadt Oberwart erwähnt zu werden verdienen. Hinzu trat die theologische Fakultät in Debrecen, die ihm nach seinem 1975 rite erworbenen Doktorhut 1990 den Dr. h.c. verlieh (S. 129): „A magyar nyelv és a hagyományok megőrzése és az Evangélium hirdetése magyar nyelven.“

Ein besonderes Anliegen des Orts Pfarrers Imre Gyenge war der grenzüberschreitende theologische Diskurs. Er rief die sogenannte „Oberwartkonferenz“ ins Leben (S. 59 f.; 119 f.), die von 1961 bis 1998 alle zwei Jahre stattfand und Theologen jenseits des Eisernen Vorhangs nach Oberwart brachte,

wo sie den Austausch mit deutschen, Schweizer, holländischen und österreichischen Fachkollegen pflegen konnten. Auch diese inhaltliche und organisatorische Meisterleistung wurde auf akademische Weise bedankt. Die Theologische Fakultät in Klausenburg/Kolozsvár/Cluj Napoca verlieh ihm 1977 den Dr. h.c.: „Lehetőséget teremtett a határokán átnyúló párbeszédre az Európai Református Egyházak között az ‚Oberwartkonferenz‘ által.“

Nach reformierter Lehre stehen neben dem Pfarrer die Ältesten/Presbyter, Lehrer und Diakone in einem selbständigen Amt, deshalb kann eine Gemeindegeschichte nicht auf die Vertreter des geistlichen Amtes reduziert werden. In der Festschrift werden daher die Lehrer und Presbyter der Gemeinde als „Säulen der Pfarrgemeinde“ apostrophiert (S. 54) und benannt (S. 24; 25; 27; 30).

Weiters spricht die Festschrift auch den Strukturwandel an (S. 43 ff.), der die Gemeinde erfasste. Eine ehemalige Gemeinschaft ungarischer Grenzwachter mit Adelsprivilegien, die ihre religiösen und sprachlichen Eigenheiten in einer konfessionell und ethnisch fremden Umgebung gut bewahren konnte, erlebte ab den 1970er-Jahren einen immer drastischer werdenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandel. „Die einst dominierende ungarische Kultur war zur Kultur einer Minderheit geworden, deren Identitätsbewusstsein sich rasch zu wandeln begann.“ (S. 43).

Die Festschrift informiert nicht nur über die Geschichte der Pfarrgemeinde, sondern eben auch über diesen Strukturwandel, der sich im pastoralen Alltag (konfessionelle/ethnische

Mischehe; Gottesdienstsprache, Kasualien) auswirkt. Die reich illustrierte Broschüre dokumentiert diese Entwicklung – nicht ohne auf das „gut reformierte Bewusstsein“ hinzuweisen, dass „all unser Bemühen nur Sinn hat, wenn es nicht zu unserer eigenen Ehre geschieht, sondern allein zur Ehre Gottes“ (S. 62).

Karl W. Schwarz

KÓNYA, Peter – DIENES, Dénes
(eds.). *Cirkevné zbory „Užskej cirkevnej spoločnosti“ 1798 – 1799 – Az „Ungi Egyházi társaság“ gyűlekezetei. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2022. 303 s.*
ISBN 978-80-555-3060-4.

Igazán érdekes pillanatot rögzít az egyháztörténész szerzőpáros, a sárospataki Dienes Dénes és az eperjesi Kónya Péter forráskiadványa. Az Ungi Református Egyházmegye gyűlekezeteinek vizitációs logikát idéző állapotfelmérése a 18. század legvégén készült. Akkor, amikor a felek még nem tudhatták – legfeljebb csak egyikük-másikuk sejthette –, hogy az 1797-ben egyházkerületi szinten elrendelt leltár olyan határmódosításhoz vezet majd, ami az ungi egyházmegye reformáció kora óta meglévő önállóságát szünteti meg.

Márpedig ez történt: a türelmi rendelet (1781), valamint a protestáns vallás- és tanügyi autonómiát megerősítő 1791:26. tc. nyomán dinamikusan nőtt a Tiszáninenni Református Egyházkerület anya- és leányegyházainak a száma. Ezzel párhuzamosan pedig egyre inkább szakszerűbbé is vált a később, csupán 1733-ban megalakuló egyház-

kerületi szintű egyházigazgatás. E kettő együttesen tette szükségessé a kora újkori nagy esperességek felosztását, új egyházmegyei határok kialakítását. Ez az 1799. évi beosztás végül hét esperességet alakított ki, s egyik feltűnő újdonsága volt, hogy az ungi gyülekezetek a Felső-zempléni és Ungi Egyesült Tractusba kerültek.

A 64 ekléziát tömörítő új egyházmegye a következő fél évszázadban visszatérően a torzsalkodások, ellentétek, helyenként heves indulatokat ébresztő konfliktusok helyszínévé vált. A tractuson belüli erőviszonyok aránytalansága, a nagy távolságok, s a távolságokat még tovább növelő rossz útviszonyok, valamint a különállás hagyománya okozta azt, hogy nagyon nehezen értek meg egymás mellett a zempléni és ungi gyülekezetek. Az ungi rész újra és újra megpróbált önálló esperességet kialakítani a maga részére, ami viszont a felső-zempléni gyülekezetek számát apasztotta volna le végzetesen. Az ellentétek csillapítására, s a napi működés olajozottá tétele érdekében lényegében párhuzamos igazgatás fejlődött ki a két részen: nemcsak a világi és az egyházi gondnok, a tractuális jegyzők, valamint az ülnökök (assessorok) szintjén kettőződött meg az apparátus, de az esperes mellé egy conseniort (társesperest) is megválasztottak. Az egyensúly azonban gyakorta felbomlott: amint egy vezető megöregedett vagy megbetegedett, szinte azonnal fellángoltak a viták az ungi területek önállósulásáról. Erre végül 1849-ben került sor: a szabadságharc után 39 anyaegyházzal és 58 filiával, Kovács János esperes vezetésével alakult meg az önálló Ungi Református Egyházmegye.

A Dienes Dénes és Kónya Péter szerkesztette kötet ennek az évtizedekig húzódó vitasorozatnak a közvetlen előzményét adja közre: Liszkay Sámuel esperes az egyházkerületi előjárók rendelkezésére igazán alapos munkát végzett. Az egyházmegyéhez tartozó 45 gyülekezet történetét, fundusainak, jövedelmeinek forrásait és összetételét, továbbá az ekléziák speciális körülményeit összesíti a dokumentum. A narratív elemekben bővelkedő forrás nem kizárólag Ung vármegyéhez tartozó települések történetéhez járul hozzá, hiszen Kis- és Nagydobrony Bereg; Ágtelek, Eszeny és Szalóka Szabolcs; míg nyolc másik helység (Abara, Bánóc, Deregyő, Lasztomér, Málca, Kis- és Nagyráska, Tussa) Zemplén megyéhez tartozott akkoriban.

A műfaj sajátossága, hogy nemcsak tényszerű képet kaphatunk egy-egy gyülekezet létszámáról, anyagi állapotáról és működési körülményeiről, netán a filiákkal való viszony alakulásáról, hanem helyenként az összeíró közli az adott faluban szolgáltatot teljesített lelkészek névsorát, vagy szót ejt az ellenreformációs idők küzdelmeiről. Néha a nem éppen szabályszerű működés jellegzetességeivel is szembe-sülhetünk. Így például megtudhatjuk, hogy Iske lényegében egy eléggé súlyos szabálysértés eredményeként válhatott anyaegyházzá: a gyülekezet nélkül maradó Szendi Jánost 1773-ban Iske filiális ekléziába rendelték lévitának. Ő azonban a helyi hatalmát kihasználva elérte, hogy Iske elszakadjon Béstől, s gyenge lábakon ugyan, de önállósuljon. Bár Szendit az egyházmegyei vezetés megfeddte a szabályszegés miatt, el nem mozdította. Így 13 évig maradhatott a gyülekezet élén, s ezalatt any-

nyira megerősítette az egyházközséget, hogy végül Szendi távozását követően is megnyugodtak a felek Iske önállóságában.

Természetesen a vizitáció külön, hangsúlyos figyelmet szentelt az egyes településeken élő jómódú patrónusok támogatásának. Ezáltal a forráskiadvány tételes feldolgozásával lehetőség nyílik Ung vármegye református birtokosainak, tehetősebb jótévedőinek összegyűjtésére, a helyi kálvinista elit körének meghatározására is. A támogatókra egyébként nagy szükség is volt, hiszen mind a forrás, mind pedig a bevezető tanulmányok meggyőző adalékokat szolgáltatnak ahhoz, hogy lássuk: viszontagságos a térség 17-18. századi története.

Dienes Dénes az Ung megyei református egyház kora újkori múltját villantja fel a szlovák és magyar nyelven is közölt bevezető tanulmányában. A viszontagságokat talán megfelelően illusztrálja egyetlen adatpár: a 17. század közepén még több mint 200 gyülekezetet (62 anyaegyház, 150 leányegyház) tömörítő egyházmegye az 1720-as évtizedre a felére zsugorodott: ekkoriban már csak 34 mater és 28 filia bizonyult életképesnek. Ung tractus vezetése egyébként rosszul reagált a szuperintendencia megalakulására. Az 1730-as évek közepén az egyházmegye előljárói többször is azt a meggyőződésüket fejtették ki, miszerint a hagyományos, az espereseknek saját területükön püspöki szintű jogokat biztosító egyházigazgatás az optimálisabb – hosszú évekre telt, mire hajlandóak voltak csatlakozni az új egyház-kormányzati struktúrához.

Ung egyházmegye mindennapjait nemcsak a rekatolizációs szorongatá-

sok, illetve az önállóság elvesztésével kapcsolatos viták tarkították, hanem a sokszínű etnikai viszonyok is. A reformátusok körében elsősorban a szlovákság jelenléte volt jellemző. Kónya Péter ennek számszerűsítésére vállalkozik – szintén két nyelven megjelent – tanulmányában. A szerző összesítése alapján úgy tűnik, hogy a Tiszáninnen Református Egyházkerület területén a 17. század elején bőven meghaladta a szlovák nyelvű protestáns gyülekezetek száma a 150-et – Ung mellett Sáros, Zemplén és Abaúj megyében is nagy számban találni szlovákjű közösségeket. Ez a szám radikálisan lecsökkent az ellenreformáció nyomán, s a 17. század végén, illetve a 18. század folyamán is csupán 40 körüli volt a szlovák református gyülekezetek száma. Ily módon a szlovák gyülekezetek lényegesen nagyobb veszteséget szenvedtek el az egyházkerület átlagához képest.

Ezt a szerző több okkal magyarázza: részint az eleve gyengébb, kisebb létszámú gyülekezetek könnyebben sorvadtak el a rekatolizációs nyomás alatt, részint pedig a 17. században kialakult zempléni református–evangélikus unió felbomlása (1663) után számos gyülekezet felekezetet váltott, s a sárosi–zempléni evangélikus esperesség főhatóságát választotta. Súlyos gondot jelentett továbbá a szlovákjű közösségek számára a megfelelő nyelvtudással rendelkező lelkészi utánpótlás biztosítása. De bizonyos uradalmakban (pl. a Drugethek homonnai birtokán) a földesúr vallásváltása, illetve a ruszinok térségbe való fokozódó bevándorlása is a felekezeti arányok folyamatos megváltozásához, s végső soron a szlovák nyelvű kálvinizmus

fokozatos visszaszorulásához vezetett. A háttérben felsejülő okok tehát sokkal összetettebbek annál, minthogy egyszerűen egy magyarosítási akcióról lehaszen beszélni – hívja fel a figyelmet a szerző.

Egy különösen színes világról kapunk tehát részletgazdag pillanatképet Dienes Dénes és Kónya Péter közös forráskiadványából. A sokféle további kutatást segítő kötet értékét nemcsak az növeli, hogy egy a történeti kutatás által meglehetősen elhanyagolt térség megismerését segíti elő, hanem annak a gyümölcsöző kooperációnak a ténye is, amely a két szisztematikusán építkező, már eddig is számtalan értékes kutatási eredményt publikáló egyháztörténeti műhely, az eperjesi és a sárospataki szakemberek között kialakult.

Ugrai János

KÓNYA, Peter – GUITMAN, Barnábas (eds.). *Kronika sabinovských evanjelikov Daniela Waechtera – A Kisszebeni evangélikusok krónikája Waechter Dánieltől*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2022. 346 s. ISBN 978-80-555-3059-8.

V roku 2022 vyšla zaujímavá knižná publikácia s názvom *Kronika sabinovských evanjelikov Daniela Waechtera – A Kisszebeni evangélikusok krónikája Waechter Dánieltől*, ktorej editormi boli slovenský historik, rektor Prešovskej univerzity, profesor Peter Kónya a maďarský historik Barnábas Guitman. Publikácia sa zameriava na rukopisnú pamiatku o sabinovskej

evanjelickej cirkvi augsburského vyznania, ktorej autorom bol miestny nemecký farár Daniel Waechter. V tejto kronike sú zachytené dejiny týkajúce sa sabinovských evanjelikov od reformácie až po Tolerančný patent Jozefa II. Autor sa v nej venuje taktiež histórii mesta Sabinov a významným udalostiam, ktoré mali vplyv na dejinný vývoj celého Uhorska. Po jeho smrti pokračovali v zápisoch do kroniky niekoľkí jeho nástupcovia vo farárskom úrade. Je možné, že kroniku aj prepísali, nakoľko je v súčasnosti k dispozícii niekoľko exemplárov.

Publikácia pozostáva z piatich kapitol, ktoré sú písané v slovenskom, maďarskom a latinskom jazyku, pričom latinský text je doplnený poznámkami v nemčine. Prvá kapitola s názvom *Slobodné kráľovské mesto Sabinov v dobe Waechterovej kroniky* (s. 9) sa venuje postaveniu mesta Sabinov v 16. storočí, kedy tu vzniká prvý evanjelický zbor. Neskôr sa presúvame do obdobia 17. storočia, v ktorom do jeho poslednej tretiny existovala dominancia evanjelickej cirkvi. Spomínané je aj zapájanie sa Sabinova do protihabsburských stavovských povstaní a taktiež sú opísané represie, ktoré z podieľania sa na týchto povstaniach pre mesto vyplývali. Záver tejto kapitoly patrí sabinovským dejinám v 18. storočí, ktoré bolo obdobím pokračujúcej rekatolizácie a rímskokatolícka konfesia sa stala v meste dominantnou.

V druhej kapitole s názvom *Sabinovská kronika Daniela Waechtera* (s. 40) je pozornosť venovaná stručnému životopisu jej autora Daniela Waechtera, taktiež je spomenutý aj jeden z pokračovateľov danej kroniky – Samuel Greskovits. Ďalej sú analyzované

všeobecné znaky Waechterovej kroniky, obsahová výstavba sabinovskej kroniky a spomína sa taktiež prínos tejto kroniky pre ďalšie generácie.

Tretia kapitola – *Kisszeben szabad királyi város a Waechter krónika koráiban* (s. 51) a štvrtá kapitola – *Daniel Waechter kisszebeni krónikája* (s. 78) sú špecifické tým, že sú maďarskou obdovou textov v prvej a druhej kapitole tejto publikácie, ktoré boli písané v slovenčine.

Posledná kapitola s názvom *Status et Fatorum Ecclesiae Evangelicae* (s. 89) je venovaná konkrétnemu textu Waechterovej kroniky v latinčine s nemeckými poznámkami. Píše sa v nej

o statuse a osude evanjelickej cirkvi oboch národov – nemeckého a slovenského v slobodnom kráľovskom meste Sabinov. Nachádza sa tu stručný popis farárov, ktorí obom národom slúžili od prvej reformácie až po „súčasnosť“ – rok 1778.

Predkladaná publikácia pozostáva so zaujímavou spracovaných kapitol, kde je možné vyzdvihnúť najmä fakt viacjazyčného spracovania. Ponúka sprístupnenie tohto jedinečného diela širokému okruhu čitateľov a podáva komplexný rozbor významného prameňa k cirkevným dejinám v ranonovovekom Uhorsku.

Andrea Ferencová

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

Vedecká konferencia
Sakrálné pamiatky na Slovensku
Trnava, 19. – 20. október 2023

V dňoch 19. – 20. októbra 2023 sa v Trnave uskutočnila konferencia s názvom *Sakrálné pamiatky na Slovensku*. Organizátorom podujatia bolo Západoslóvenské múzeum v Trnave, ktoré sa kvôli veľkému záujmu účastníkov rozhodlo pôvodne na jeden deň plánovanú konferenciu predĺžiť o ďalší deň. Na vedeckom podujatí vystúpilo vyše dvadsať účastníkov z rôznych pamäťových inštitúcií (pamiatkové úrady, múzeá, archívy, knižnice) a slovenských univerzít. Okrem odborného programu pripravili organizátori v prvý deň konferencie komentovanú prehliadku v bývalom kláštore klarisiek v Trnave a na druhý deň si mohli záujemcovia pozrieť sakrálnu expozíciu Západoslóvenského múzea.

V prvom bloku konferencie odzneli prednášky zamerané na sakrálné pamiatky v Trnave. Martina Bocánová predstavila vyobrazenia trnavskej Panny Márie v zbierkovom fonde Západoslóvenského múzea, Simona Jurčová sa vo svojom príspevku venovala sochám v kostole Nanebovzatia Panny Márie v zbierkovom fonde Západoslóvenského múzea. Kryptu rodu Eszterházyovcov v univerzitnom kostole v Trnave a jej smutný osud popísala vo svojej prednáške Júlia Ragačová. Zaujímavá bolo téma referátu Evy Trilecovej, ktorá predstavila tému medzi a všetkých vo výtvarných a literárnych dielach.

Drobným sakrálnym pamiatkam – kaplnkám bol venovaný druhý blok príspevkov. Kaplnky na peších pútnických trasách na Mariánsku horu v Levoči a na Spiši predstavila Mária Švačová Šofranková. Lucia Duchoňová sa vo svojej prednáške zamerala na sakrálné objekty a hrobky v obci Brestovany. V tomto bloku s príspevkami vystúpili ešte Martin Hoferka (Drobná sakrálna architektúra na území Šaštínskeho archidiakonátu), Magda Máriašsyová (Drobné sakrálné stavby v okrese Pezinok) a Martin Priečko venujúci sa malým sakrálnym stavbám v disperznom osídlení.

Druhý deň konferencie pokračoval blokom referátov zameraných na liturgické odevy a textilie. So zaujímavými prednáškami vystúpili Zuzana Francová (Liturgické odevy v zbierkach Múzea mesta Bratislavy, Tomáš Mrázek (Liturgické a rádové odevy v knihách strihov krajčírskoho cechu v Trnave), Adriana Matejková (Sakrálné pamiatky v zbierkovom fonde Slovenského banského múzea v Banskej Štiavnici), Daniela Reľovská (Sakrálné textilie v zbierkach Lubovnianskeho múzea) a Bohúš Sasko (Pútnické miesto Topoľčany).

Predposledný blok referátov bol zameraný na nekatolícku konfesiu a ich sakrálné pamiatky. Ako prvý vystúpil Peter Kónya, ktorý predstavil prešovské ži-

dovské múzeum – prvé židovské múzeum na Slovensku a jeho zbierkový fond. Reformované kostoly a ich mobiliár priblížila Annamária Kónyová. S referátmi vystúpil Daniel Slivka (Filokartia židovských synagóg a ich typológia) a Rudolf Nádaskay (Keter Tora – koruna Tóry v Novej Bani).

Posledný blok referátov tvorili tri príspevky. Pavol Kacvinský sa venoval náboženským symbolom na svetských budovách na území farnosti Valaliky, Radomír Sabol predstavil stĺpy Lurdskej Panny Márie pri Veľkých Ripňanoch a Juraj Žembera sa venoval kópii Rafaelovej Madony.

Dvojdňová konferencia o sakrálnych pamiatkach priniesla množstvo zaujímavých a podnetných príspevkov, ako aj zaujímavé diskusie. Témy referátov ukázali, že problematika sakrálnych pamiatok je veľmi rôznorodá, tak z tematického, geografického i časového hľadiska a v budúcnosti si určite naďalej zaslúži záujem odborníkov z rôznych vedných oblastí.

Annamária Kónyová

Medzinárodná vedecká konferencia
Pramene k dejinám reformácie a rekatolizácie v Uhorsku
Na pamiatku Antona Verancsicsa
Prešov, 14. – 15. november 2023

V dňoch 14. – 15. novembra 2023 sa na pôde Prešovskej univerzity uskutočnila konferencia s názvom *Pramene k dejinám reformácie a rekatolizácie v Uhorsku – Na pamiatku Antona Verancsicsa* pod záštitou Inštitútu histórie Filozofickej fakulty PU a Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu PU. Na konferencii bolo prednesených množstvo zaujímavých príspevkov dotýkajúcich sa danej problematiky. Konferenciu otvoril úvodným príhovorom rektor PU Peter Kónya, po ktorého príhovore začal prvý blok konferencie. Prvý príspevok predniesol Dénes Dienes, ktorý analyzoval Kázeň o manželstve kňazov v Biblii zo 16. storočia. Po ňom nasledoval Peter Benka s príspevkom Bardejovské Protocollum Pastorale Vetustior. Ďalšou prednášajúcou bola Judit Balogh, ktorá sa venovala prameňom k vývoju katolíckej elity v Székelyföldre. Peter Kónya sa zamerával na opis začiatkov reformácie v Uhorsku na základe katolíckych cirkevných prameňov. Annamária Kónyová sa vo svojom príspevku venovala košickému kazateľovi Petrovi Alvinczemu a jeho *Querelae Hungariae*. Prvý blok príspevkov ukončil Attila Lévai, ktorý sa vo svojej štúdii zaoberal česko-maďarskými reformovanými vzťahmi v historickom vývoji.

Druhý blok bol obsahovo celý zameraný na Antona Verancsicsa, ktorého pamiatke bola venovaná konferencia. Ako prvá so svojím príspevkom s názvom Theodor Mommsen nyomában – A berlini Verancúcs-kódex (Po stopách Theodora Mommsena – Verancsicsov berlínsky kódex) v tejto sekcii vystúpila Éva Gyulai. Vystúpilo taktiež mnoho ďalších maďarských historikov, ako Zoltán Bagi, Zsófia Novákné Mlakár, István Szabadi, Attila Verók atď. Zo slovenských historikov sa v tomto bloku predstavili Imrich Nagy, ktorý sa venoval Antonovi Verancsicsovi

ako historikovi klasického rímskeho staroveku a Marcela Domenová, ktorá pátrala v prešovských prameňoch z roku 1573 po zmienkach o Antonovi Verancsicsovi. Počas druhého bloku tejto konferencie bola odhalená pamätná tabuľa Antona Verancsicsa, ktorej čestné miesto sa nachádza na budove rektorátu Prešovskej univerzity v Prešove. Vznik tejto pamätnej tabule bol iniciovaný v mene Inštitútu histórie PU Petrom Kónyom, Annamáriou Kónyovou a v mene Inštitútu histórie Univerzity v Miškolci Évou Gyulai.

Konferencia pokračovala druhým prednáškovým dňom, kedy svoj príspevok zameraný na životopis Johanna Kriebela v kronike Daniela Waechtera predniesol Barnabás Guitman. Ďalším prednášajúcim bol Peter Zubko, ktorý sa zaoberal barokovými reliktnými rekatolizačnej pamäte na východe Slovenska. Tento blok zakončila Monika Bizoňová so svojou analýzou prameňov k dejinám piaristov na Spiši v 17. – 18. storočí.

V záverečnom bloku celej konferencie vystúpila Júlia Kotrusová s príspevkom Protokol kalvínskej cirkvi v Čečejovciach z rokov 1736 – 1826. Klaudia Sokolová sa venovala dejinám Šariško-Zemplínskeho seniorátu Józsefa Hórka a ich prínosu pre poznanie dejín reformácie. Ženami v období reformácie na príklade Alžbety Bocatiovej sa zaoberala Andrea Ferencová. Posledným príspevkom konferencie bola štúdia Martina Javora venujúca sa prameňom k dejinám slobodomurárskeho hnutia v habsburskej monarchii.

Na konferencii odznelo mnoho prínosných príspevkov, ktoré poskytli nové pohľady na skúmanú problematiku a taktiež dali do pozornosti spoločnosti významnú osobnosť Antona Verancsicsa.

Andrea Ferencová

Vedecká konferencia
Museologica literaria 2023
Banská Bystrica, 15. – 16. november 2023

Každé dva roky organizuje Zväz múzeí na Slovensku – Literárna a hudobná komisia a Štátna vedecká knižnica v Banskej Bystrici – Literárne a hudobné múzeum konferenciu *Museologica literaria*. Jej v poradí už štvrtý ročník sa tento rok uskutočnil 15. a 16. novembra 2023 na pôde Štátnej vedeckej knižnice v Banskej Bystrici. Dvojdnňová konferencia bola venovaná výročiam troch významných osobností, keďže v roku 2023 si pripomíname 180. výročie narodenia hudobného skladateľa Jána Levoslava Bellu, v októbri 2024 si pripomenieme 150. výročie narodenia prozaika a dramatika Jozefa Gregora Tajovského a 140. výročie narodenia jeho manželky spisovateľky Hany Gregorovej v januári 2025.

Prvý tematický blok konferencie bol venovaný Jozefovi Gregorovi Tajovskému a Hane Gregorovej, ktorý otvorili dve pozvané prednášky. V prvej Dana Hučková z Ústavu slovenskej literatúry SAV predstavila príbeh spisovateľky v 20. storočí. Okrem literárnej činnosti Hany Gregorovej priblížila aj to, ako dejiny poznamenali jej recepciu. Druhá prednáška Ivica Hajdučekovej bola venovaná genéze kri-

tického prehodnocovania autorskej poetiky Jozefa Gregora Tajovského. Po pozvaných prednáškach nasledovalo niekoľko zaujímavých referátov prezentovaných v dvoch častiach venovaných tejto manželskej dvojici. Daniel Hupko napríklad predstavil torzo knižnice Gregorovcov v zbierkach Múzea mesta Bratislavy. Pôsobením manželov Gregorovcov v Prešove sa v rámci svojho príspevku zaoberala Lucia Šteflová z Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Marie Bahenská z Masarykovho ústavu a Archívu Akadémie vied ČR predstavila kontakty medzi českým a slovenským ženským hnutím. Život a tvorbu brata Jozefa Gregora Tajovského priblížila Jana Koltonová v príspevku s názvom Edo Gregor – jednoruký rezbár. Dvorného herca Tajovského drám Júliusa Pántika prezentoval Karol Mišovič z Ústavu divadelnej a filmovej vedy v Bratislave.

Po diskusii nasledoval druhý tematický blok, v rámci ktorého odznali príspevky venované hudobnému skladateľovi Jánovi Levoslavovi Bellovi. Druhý deň konferencie odznali príspevky o zaujímavých osobnostiach, napríklad Jóna Zmeškala predstavila Erika Brtáňová z Katedry slovenského jazyka, literatúry a didaktiky Pedagogickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Slovenské zápisníky Boženy Němcovej analyzovala v rámci svojho vystúpenia Yveta Dörflövä z Literárneho archívu v Prahe. Krajské múzeum v Prešove zastupovala Nikoleta Látová, ktorá predstavila život a pozostalosť Mikuláša Moyzesa. Literátovi Andrejovi Germuškovi sa venoval Erik Ondria zo Štátneho archívu v Košiciach. Posledný blok referátov bol venovaný aktuálnym otázkam múzejníctva a muzeológie.

Na konferencii zazneli mnohé podnetné príspevky z oblasti literárneho a hudobného múzejníctva, ktoré vytvorili priestor na odbornú diskusiu múzejníkov a muzeológov, literárnych vedcov, muzikológov, archivárov, knihovníkov a historikov. V nasledujúcom roku je plánované vydanie konferenčného zborníka, ktorý bude pre svoju interdisciplinárnosť akiste zaujímavý nielen pre odborné kruhy, ale i pre laickú verejnosť.

Lucia Šteflová

Medzinárodná vedecká konferencia

Významné medzníky v dejinách strednej Európy v ranom novoveku **Prešov, 21. november 2023**

Dňa 21. novembra 2023 sa pod záštitou Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove na pôde Prešovskej univerzity v Prešove uskutočnila konferencia s názvom *Významné medzníky v dejinách strednej Európy v ranom novoveku*. Na konferencii bolo prednesených množstvo zaujímavých príspevkov dotýkajúcich sa danej problematiky. Konferenciu otvoril slávnostným príhovorom rektor Prešovskej univerzity v Prešove Peter Kónya, po ktorom nasledoval so svojím výstupom Imrich Nagy. Zaoberal sa tradíciou bitky pri Moháči podľa uhorskej humanistickej historiografie ako najväčšej katastrofy v dejinách Uhorska. Bitka ostáva dodnes vo veľkom centre výskumu, vyjadrovalo sa k nej mnoho humanistických učencov, ako Erasmus Rotterdamský, Georgius Sirmien-

sis, ktorý síce napísal populárny text, ale z historického hľadiska je málo výpovedný, ďalej to bol napríklad Nicolaus Isthvanfi. Výstup Buraka Akina bol zameraný na opis bitky pri Moháči podľa vývinu osmanskej historiografie. Analyzoval osmanko-turecké pramene k danej udalosti, ako denníky, ružnámé, fetihnáme, víťazné listiny sprostredkujúce informácie o víťazstve, História Kemalpasazáde, ktorú tvorí 10-zväzkový opis výjavu a ďalšie. Waclaw Wierzbieniec vo svojom vedeckom referáte zhrnul vplyv chasidizmu na dejiny židovstva v strednej Európe v ranom novoveku a prezentáciu obohatil vizuálne aj zvukovo o židovské piesne. Publikum v speve spolupracovalo a na konferencii sa vytvorila príjemná atmosféra.

V druhom bloku sa Balogh Judit vo svojom príspevku zamerala na problematiku Sedmohradského kniežatstva v Európe raného novoveku. Peter Kónya sa dlhodobo venuje protihabsburským povstaniam v stredoeurópskom priestore, z ktorého záverov vzišiel príspevok 17. storočia – storočia protihabsburských povstaní v strednej Európe. Krajina je v dobe hrozby zo strany Osmanskej ríše, ale Uhorsko ohrozujú aj vnútropolitické problémy. Proti Habsburgovcom postupne povstávajú sedmohradské kniežatá, ktorých rebélia je postupne vyjavená v prezentácii Petra Kónyu. Ďalším vystupujúcim bol Ivan Mrva s problematikou osvietenského absolutizmu v Uhorsku a jeho dôsledkoch na spoločenský, národnostný a kultúrny vývin. Jeho výstup bol taký zaujímavý, že napriek prekročeniu časového limitu nebol prerušený a vystúpil tak na úkor jednej z organizátorov konferencie – Annamárie Kónyovej, ktorá ukončila druhý blok konferencie a vo výskume sa venovala fenoménu „druhej reformácie“ v stredoeurópskych krajinách.

V treťom bloku ako prvý vystúpil Petr Vorel so svojím zaujímavým pomenovaným vedeckým referátom – Co nám Vilém Slavata ve svých pamětech zatajil aneb ekonomické souvislosti Pražské defenestrace v roce 1618. Ďalším prednášajúcim bol Eduard Lukáč, ktorý sa zameril na významného ranonovovekého pedagóga Jána Amosa Komenského a jeho podnety pre rozvoj pedagogiky a školstva v tomto období. Dielo Komenského demonštroval aj na príklade Orbis pictus (Svet v obrazoch), učebnice s tematickými ilustráciami, ktoré knihu dopĺňali aj pre negramotných čitateľov. Publikácia obsahuje základy dejepisu, astronómie, fyziky, biológie, umenia, ale aj politiky, etiky a správy štátu. Zaujímavosťou je, že sprostredkováva informácie myšlienkou škola hrou ako dialógom medzi učiteľom a žiakom. Na problematiku Tridentského koncilu a jeho dopadu na stredoeurópsky priestor upozornila publikum Monika Bizoňová. Jan Blahoslav Lášek sa konferencie nemohol zúčastniť zo zdravotných dôvodov, v zastúpení však prišla vystúpiť doktorandka Kristína Michalek, ktorá príspevkom o prvej reformácii v strednej Európe – o učení Jána Husa uzatvorila predposledný blok konferencie.

Štvrtý blok začal prednáškou Patrika Derfiňáka, venujúcej sa strednej Európe na mapách v prvej polovici 18. storočia. Príspevok bol vhodne doplnený obrazovými prílohami v prezentácii, kde sme mali možnosť vidieť napríklad Lazarusovu mapu z prvej polovice 16. storočia, z ktorej vychádzali mapy aj v 18. storočí, avšak nachádza sa v nej málo informácií o osmanskom svete. Predstavená bola kopčeková metóda mapovania podľa Homanna. V polovici 18. storočia sa končí

prvé obdobie kartografických objavov – spresňovania obsahu kontinentov a štátov. Obrisy sú už viac-menej známe, museli prísť nové metódy a nový zber údajov do kartografie. Ďalší príspevok predstavila Lucia Šteflová. Vo svojom výskume sa zamerala na Tolerančný patent vo svetle zápisníc kanonických vizitácií. Konverzia katolíkov prestala byť trestným činom, zbory si mohli vytvárať svoje filie, tak sa vytvára nová epocha v dejinách evanjelickej cirkvi a. v. V kanonických vizitáciách možno pozorovať zlepšenie v niektorých cirkevných zboroch, pozdvihla sa situácia v Nitrianskom senioráte, v zbore v Holíči je zaznamenané taktiež výrazné zlepšenie. Martin Javor vystúpil s problematikou Slobodomurárskeho patentu Jozefa II. z roku 1785 a jeho vplyvu na dejiny hnutia v 18. storočí. Predposlednou prednášajúcou konferencie bola Klaudia Sokolová, ktorá analyzovala vplyv uhorských palatínov v procesoch reformácie a rekatolizácie v ranonovovekom Uhorsku na príklade Juraja Thurzu a Mikuláša Esterházyho. Posledný blok konferencie uzavrela Andrea Ferencová s príspevkom skúmajúcim rolu Izabely Jagelovskej v bojoch medzi Uhorskom a Osmanskou ríšou.

Na konferencii odznelo celkovo šesťnásť príspevkov, z ktorých mnohé poskytli nové pohľady na skúmané problematiky, čoho dôkazom boli aj plodné diskusie prebiehajúce cez prestávky pomedzi jednotlivé bloky.

Klaudia Sokolová

**Medzinárodná vedecká konferencia
Horné Uhorsko – Hungaria Superior
Prešov, 7. – 8. december 2023**

Pod záštitou Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity a Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu Prešovskej univerzity slávnostne otvoril medzinárodnú konferenciu *Horné Uhorsko* rektor Prešovskej univerzity v Prešove – Peter Kónya. Po privítaní hostí, mnohých zo zahraničia, sa začalo rokovať v sekcii I. Postupne v nej bolo odprezentovaných sedem zaujímavých príspevkov. Ivan Mrva na úvod predstavil horné Uhorsko v geografickom, politickom a vojenskom kontexte. Zaujímavo pomenoval svoj príspevok István Czígány – Kráľovstvo je ohnivé hniezdo. Narážal na pravidelné povstania a náboženské vojny v Hornom Uhorsku v 17. storočí. Peter Kónya hovoril o správe o obliehaní mesta Prešov *Werkstat der Rebellion*, ktorá dokumentuje stav aj v ďalších slobodných kráľovských mestách počas protihabsburských povstaní. Vo svojom výstupe zhrnul etnické, spoločenské, konfesijné pomery v Hornom Uhorsku a bližšie sa venoval obdobiu 1673 – 1681, kedy sú mestá pod obrovským tlakom nie len v znamení povstaní Imricha Thökölyho a Františka II. Rákóczyiho. S príspevkom o šarišských mládencoch v šľachtickej garde povstala Františka II. Rákóczyiho vystúpil Kálmán Mészáros. Zhrnul v ňom vytvorenie ušľachtilej osobnej stráže, opísal služobné obdobie a postup funkcionárov združenia a osobnej stráže. Éva Gyulai sa venovala intelektuálnemu kruhu Spišskej

komory v prvej polovici 17. storočia. V prvom bloku ešte vystúpili Zoltán Bagi a János Szabados.

A aj v druhom bloku konferencie boli predložené kvalitné vedecké referáty. Otvoril ho Dénes Dienes príspevkom o Františkovi Dobóvi a Reformovanej vysokej škole v Blatnom Potoku. László Szögi predstavil košickú jezuitskú akadémiu, filozofiu v bloku predostreli András Mészáros a Rudolf Dupkala, ktorý dlhodobo spracováva filozofické dejiny na Evanjelickom kolégiu v Prešove. Po krátkej obedovej pauze bola z iniciatívy Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s Akademickou radou Maďarov na Slovensku pod vedením Andrása Mészárosa odhalená pamätná tabuľa Fridrichovi Hazslinszkemu. Fridrich Hazslinszky bol autorom vyše 100 štúdií a odborných článkov venujúcich sa vyšším rastlinám, hubám, lišajníkom, machom a riasam, pôsobil na Prešovskom kolégiu od roku 1846 ako profesor prírodopisu, matematiky a fyziky, stal sa dokonca rektorom školy a v Prešove aj 19. novembra 1896 zomrel. Okrem mykológie sa taktiež zamestnával geológiou, paleontológiou, zoológiou a mineralógiou. Podobne ako pri odhaľovaní tabule Antonovi Verancsicovi, aj tu bol prítomný predstaviteľ cirkvi – biskup Východného dištriktu Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku Peter Mihoč.

Ďalší blok konferencie otvoril Sándor Papp príspevkom so zaujímavým názvom – Poznáme horné Uhorsko? Analyzoval menovací list Gabriela Betlena za sultána z roku 1614. Darovacím zvykom v Egri pre osmanských úradníkov sa venoval Akin Burak, Maďarskej akadémii vied v období reforiem zase János Ugrai.

Attila Verók nadviazal na kolegu vystupujúceho pred ním, keď obecnosť vyobrazil egerský Domus Universitatis, vedecké zázemie inštitúcie, opísal tlač, knižnicu, hvezdáreň a celkovo zhrnul jeho históriu v 18 storočí. Peter Benka sa zaoberal problematikou slobodných kráľovských miest príspevkom Evanjelická cirkevná organizácia na lokálnej a regionálnej úrovni: Zväz Pentapolitana a Bardejov (1550 – 1670). Valentín Eck a jeho tri životy je názov štúdie Barnabása Guitmana. Rozobral v nej Ecka ako humanistického vedca, politika a podnikateľa.

Posledný blok na seba tematicky nadväzoval – všetky príspevky speli k rokovaniam o cirkevných dejinách Horného Uhorska v ranom novoveku. Peter Zubko spracoval chronológiu obnovy rímskokatolíckych farností v Above, Šariši a Zemplíne v rámci rekatolizácie, Juraj Gradoš opísal Užhorodskú úniu ako významný medzník v dejinách katolíkov grécko-slovanského obradu v strednej Európe, Peter Šturák skúmal prínos biskupa Michala Bradača (1749 – 1815) v kontexte edukačnej tvorby pre rozvoj cirkevnej a religióznej identity gréckokatolíkov v Mukačevskej eparchii, Monika Bizoňová sústredila svoju pozornosť na spory jezuitov s obyvateľmi Spišského Podhradia v 17. storočí a prvý deň konferencie ukončila zaujímavým príspevkom Annamária Kónyová – Reformované školy v Hornom Uhorsku v 16. – 17. storočí.

V druhý deň rokovania pokračovali problematikou magnátov, zemanov a poddaných. Vzťahom Štefana Bočkaja s Pálom Nyárym sa zaoberala Krisztina Juhász, rozobrala tiež Bočkajov osobný život. Gellért Marton sa zamerl na osob-

nosť Petra Koháryho, ktorý sa zúčastnil 15-ročnej vojny a otvára aj problematické otázky v jeho bibliografii. Zoltán Borbély opísal osobnosť generála Montecucoli, Sarolta Luterán-Turi politické úlohy Széchyovcov v Bočkajovom povstaní. Uhorskej kráľovnej Anne de Foix a systému riadenia horských panstiev venoval svoju pozornosť v príspevku Attila Györkös. Lucia Šteflová zhrnula vo svojej prezentácii osobitosti náboženského vývinu Gemerského seniorátu, ktorý sa vytvára medzi rokmi 1580 a 1590 z troch seniorátov: Štítnického, Muránskeho a Malohontianskeho. Po roku 1707 je seniorát formálne začlenený do Podhorskej superintendencie a po roku 1734 sa podriadil Potiskému dištriktu evanjelickej cirkvi a. v., ktorého vznik opísala v príspevku Klaudia Sokolová. V predposlednom bloku ešte vystúpil Vavrínek Žeňuch s témou Pravoslávni na území severovýchodného Uhorska v 18. storočí.

Veľmi zaujímavo sa začal posledný blok konferencie, a to obrazom Horného Uhorska v moderných formách, kde predstavila Nóra G. Etényi *Simplicissimus* a opis Uhorského kráľovstva v rokoch 1646 – 1690 Martina Zeillera. Miroslav Kamenický konferenciu obohatil aj o hospodárske dejiny s otázkou transmutácie železa na meď v Hornom Uhorsku v 16. – 18. storočí, László Pallai analyzoval film *Jágorské hviezdy* a konferencia bola ukončená podnetným príspevkom Tibora Kómívesa: Regionálna tlač vydávaná pod názvom *Felső-Magyarország* alebo *Felsőmagyarország* (Horné Uhorsko) 1825 – 1940, kde sa zamerá napríklad na periodiká *Hornouhorská Minerva*, *Horný vidiek*, *Hornouhorský vestník*, *Hornouhorské noviny*, *Košická revue* (neskôr pomenovaná *Horné Uhorsko*), *Hornozemský včelár* a iné.

Aj tentokrát priniesla medzinárodná vedecká konferencia organizovaná Inštitútom histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity a Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity cenné a podnetné informácie, hodné ďalšieho spracovania. Problematika dejín Horného Uhorska v ranom novoveku ukázala, že sú stále mnohé možnosti bádania po našej minulosti. Veríme, že rôznorodá škála príspevkov inšpiruje domácich i zahraničných historikov k nadchádzajúcemu výskumu.

Klaudia Sokolová

ZOZNAM AUTOROV

Mgr. Anna Barnau, PhD.

Ústav cudzích jazykov, Jesseniova lekárska fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. Mgr. Monika Bizoňová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. ThDr. Alexander Cap, CSC.

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Michal Cirner, PhD.

Inštitút politológie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Doc. Mgr. Ján Drengubiak, PhD.

Inštitút romanistiky, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Radoslav Hanus, PhD.

Katedra cirkevných dejín, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Prof. Dr. phil. Emília Hrabovec, PhD.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. PhDr. Martin Javor, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. Mgr. et Mgr. Adriána Ingrid Koželová, PhD., univ. prof.

Inštitút romanistiky, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Dr.h.c. Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Kovács Teofil, PhD.

Budapesti Metropolitan Egyetem

Prof. ThDr. Roman Králik, ThD.

Teologická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

Russian language department RUDN University, Moscow Russia Federation

Mgr. Lenka Kusendová

Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. ThDr. Lévai Attila, PhD.

Történelmi Tudományok Tanszéke, Református Teológiai Kar, Selye János Egyetem, Komárom

PaedDr. ThLic. Anton Liška, PhD.

Krajský pamiatkový úrad Prešov

Doc. ThDr. Patrik Maturkanič, PhD.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Dr. Molnár D. Erzsébet, PhD.

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Beregszász

Szamborovszkyné dr. Nagy Ibolya, PhD.

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Beregszász

Doc. JUDr. Ivan Podhorec, PhD.

Právnická fakulta Janka Jesenského v Sládkovičove

ThDr. Marie Roubalová, ThD.

Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova v Prahe

Prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Doc. ThDr. Somogyi Alfréd, PhD.

Történelmi Tudományok Tanszéke, Református Teológiai Kar, Selye János Egyetem, Komárom

Mgr. Gabriel Székely, PhD.

Inštitút politológie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Patrícia Sára Šimková

Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. PhDr. Marek Šmíd, Ph.D.

Historický ústav, Filozofická fakulta, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Katedra cirkevných dejín a literárnej histórie, Katolícka teologická fakulta, Univerzita Karlova v Praze

Prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

Katedra cirkevných dejín, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. PaedDr. Katarína Valčová, PhD.

Katedra praktickej teológie, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

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.

ISSN 1338-4341



9 771338 434003