



| KATOLÍCKA UNIVERZITA V RUŽOMBERKU



| TEOLOGICKÁ FAKULTA

INŠTITÚT CIRKEVNÝCH DEJÍN



NOTITLÆ HISTORIÆ
ECCLESIASTICÆ

Ružomberok 2025

Notitiæ historiæ ecclesiasticæ

vedecký recenzovaný časopis | *Scientific peer-reviewed journal*

ročník | *Volume 14*, číslo | *Issue 2*, rok | *Year 2025*

vychádza 2x ročne | *Frequency: twice a year*

Časopis *Notitiæ historiæ ecclesiasticæ* je zaradený v databáze:

CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities) – 2020.

CEEOL (Central and Eastern European Online Library) – 2021.

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities) – 2024.

Vedúci redaktor | *Editor-In-Chief*: prof. PhDr. ThDr. Štefan LENČIŠ, PhD.

Redakčná rada | *Editorial Board*:

ThDr. Daniel BOLEŠ, PhD. – TF, Katolícka univerzita v Ružomberku

doc. ThDr. Peter BORZA, PhD. – FF, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

doc. PhDr. Jaroslav CORANIČ, PhD. – GTF, Prešovská univerzita v Prešove

Dr. Viliam Štefan DÓCI OP – Istituto storico domenicano Roma, Taliansko

Mgr. Peter FEDORČÁK, PhD. – FF, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

prof. ThDr. Cyril HIŠEM, PhD. – TF, Katolícka univerzita v Ružomberku

doc. PhDr. Jitka JONOVÁ, Th.D. – Univerzita Palackého v Olomouci, CM TF Olomouc, Česko

prof. ThDr. Viliam JUDÁK, PhD. – Univerzita Komenského v Bratislave, RKCMBF Bratislava

prof. Dr. István KÄFER, PhD. – Gál Ferenc Főiskola Szeged, Maďarsko

doc. Viktor KICHERA, PhD. – Uzhhorod National University, Faculty of History, Ukrajina

Mons. HELic. Jozef KRIŠTOF – Segreteria di Stato, Città del Vaticano

ThDr. Angelus Štefan KURUC O.Praem., PhD. – TF, Katolícka univerzita v Ružomberku

doc. ThDr. Radoslav LOJAN, PhD. – TF, Katolícka univerzita v Ružomberku

prof. Dr hab. Józef MARECKI – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Poľsko

dr hab. Jarosław R. MARCZEWSKI – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II., Lublin, Poľsko

Dr. habil. Béla PUKÁNSZKY, DSc. – Univerzity Eszterházy Károly, Eger, Maďarsko

prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD. – Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

prof. PaedDr. ThLic. Martin WEIS, Th.D. – TF Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Česko

Jazykový redaktor:

– **slovenského textu** | *Slovak text Editor*: Mgr. Eva BODNÁROVÁ

– **anglického textu** | *English text Editor*: Frances KREMARK

Technický redaktor | *Technical editor*: Marián HUMENSKÝ

Návrh obálky | *Cover design*: Ján MIŠKO

Adresa vydavateľa | *Address of editorial publisher*:

© 2025 VERBUM – vydavateľstvo KU

Hrabovská cesta 1A, 034 01 Ružomberok, web: www.ku.sk

Adresa redakcie | *Address of editorial office*:

© Inštitút cirkevných dejín, Teologická fakulta

Katolícka univerzita v Ružomberku

Hlavná 89, 041 21 Košice

web: www.icd.ktfke.sk; email: icd@ktfke.sk

ISSN 1338-9572 (Print), ISSN 2730-0153 (Online)

OBSAH | CONTENTS

ÚVOD EDITORIAL.....	5
-----------------------	---

ŠTÚDIE / STUDIES.....	7
-----------------------	---

Historical Development of the concept of Mary's maternal attitude towards the Church from Reformation up to the Second Vatican Council.....	8
---	---

Historický vývoj konceptu Máriinho materinského postoja k Cirkvi od reformácie až po Druhý vatikánsky koncil

Ladislav Varga

The Synod of Hieria (754): Genesis, Course and Fate of the “Seventh Council” in the Byzantine Tradition	29
---	----

Synoda v Hierii (754): genéza, priebeh a osud „siedmeho koncilu“ v byzantskej tradícii

Wojciech Slomski

Recepcia noriem Tridentského koncilu o manželstve v Uhorsku v 16. a 17. storočí.....	43
--	----

Reception of the Council of Trent's norms on marriage in Hungary in the 16th and 17th centuries

Andrej Krivda, Lukáš Sekerák

Kresťanský socialista, publicista a administrátor katolíckych ľudových časopisov Eduard Krajčák.....	63
--	----

Eduard Krajčák as a christian socialist, publicist and administrator of catholic popular journals

Marek Rímsky

Krst ako nástroj záchrany Židov na Slovensku v rokoch 1938 – 1944.....	78
--	----

Baptism as a means of saving Jews in Slovakia between 1938 and 1944

Peter Borza

PRAMENĚ / SOURCE	92
------------------------	----

Fundačná listina farnosti Nacina Ves vydaná jágerským biskupom Šimonom z Rozhanoviec v roku 1443

Daniel Boleš

ČLÁNKY / <i>ARTICLES</i>	96
Miniatúra ikonoklastu zotierajúceho obraz Krista z Chludovho žaltára – teologicko-ikono- grafická exegéza	
Wojciech Ślowski	
RECENZENTI PRÍSPEVKOV / <i>REVIEWERS</i>	100

ÚVOD | EDITORIAL

Vážení čitatelia!

Podľa Johna McMannersa štúdium cirkevných dejín skúma, ako viera a spoločnosť vzájomne formovali jedna druhú. Poznanie nových výskumov v tejto oblasti je preto nevyhnutné pre hlbšie pochopenie náboženských, kultúrnych a spoločenských procesov minulosti. Nové pramene, metodologické prístupy a prehodnotenie zaužívaných výkladov umožňujú presnejšie uchopiť úlohu cirkvi a ich predstaviteľov a obohacujú odbornú diskusiu naprieč historickými, teologickými a spoločenskými vedami. Na aktuálne výzvy hlbšieho poznania cirkevných dejín reagujú aj autori časopisu *Notitiae historiae ecclesiasticae* svojimi piatimi štúdiami, ktoré tvoria hlavnú časť aktuálneho čísla.

Prvým príspevkom je štúdia Ladislava Vargu, ktorý skúma vývoj mariánskeho titulu „Matka Cirkvi“ od čias reformácie až po začiatok Druhého vatikánskeho koncilu. Autor analyzuje historické pozadie a teologické momenty, v ktorých sa tento titul objavil v dielach významných teológov, pričom sa zameriava nielen na explicitné používanie titulu, ale aj na širšie chápanie Máriinho materského postoja k Cirkvi a jej členom.

Nasledujúca štúdia Wojciecha Slomského sa zameriava na historickú a teologickú analýzu Hiereiínej synody z roku 754, jednej z najvýznamnejších udalostí prvej fázy byzantského ikonoklazmu. Synoda, zvolaná cisárom Konštantínom V., sa označila za „svätú a veľkú“ a prijala *horos*, doktrínálny dekrét odsudzujúci uctievanie ikon, opierajúci sa o teologický koncept Božej transcendencie. Článok skúma okolnosti zvolania synody, jej priebeh, teologické argumenty a následnú recepciu v rámci byzantskej cirkevnej tradície.

Tretia štúdia analyzuje recepciu a uplatňovanie manželskej legislatívy Tridentského koncilu v Uhorskom kráľovstve v 16. a 17. storočí, v kontexte politickej fragmentácie, osmanskej okupácie a konfesiónálnych konfliktov. Zameriava sa na dekrét *Tametsi* a skúma postupné presadzovanie kánonickej formy manželstva napriek jeho formálnemu nevyhláseniu.

Ďalšia štúdia sa zamýšľa nad formovaním a vývojom kresťanského socializmu v Hornom Uhorsku (dnešné Slovensko) od konca 19. storočia do medzivojnového obdobia v jeho intelektuálnom, cirkevnom a politickom kontexte. Osobitná pozornosť sa venuje Eduardovi Krajňákovi (1848 – 1924), bratislavskému gymnaziálnemu učiteľovi, ktorý predstavuje prienik katolíckeho sociálneho myslenia, slovenského národného povedomia a politickej mobilizácie začiatku 20. storočia. Na základe biografickej a textovej analýzy článok skúma jeho angažovanosť v sociálnych a národných otázkach, ako aj jeho vzťah k dobovému socializmu a nacionalizmu.

V poradí posledná štúdia Petra Borzu skúma fenomén krstu ako stratégie záchrany Židov na Slovensku v rokoch 1938 – 1944, so zameraním na úlohu Gréckokatolíckej cirkvi. Analyzuje právne, náboženské a sociálne aspekty konverzií v kontexte holokaustu a poukazuje na to, že hoci krst neposkytoval právnu imunitu v rámci slovenského právneho systému, často umožňoval oddialiť deportáciu alebo získať prezidentské výnimky.

V druhom bloku časopisu s názvom *Prameň* je čitateľom ponúknutý text fundačnej listiny jágerského biskupa Šimona z Rozhanoviec z roku 1443 pre farnosť Nacina Ves, prepísaná a preložená Danielom Bolešom.

Redakcia časopisu ďakuje všetkým autorom za ich príspevky, ktorými významne prispeli k poznaniu cirkevných dejín. Odborná úroveň textov a rozmanitosť spracovaných tém obohacujú vedeckú diskusiu a spoluvytvárajú profil nášho časopisu.

Prajeme všetkým čitateľom inšpiratívne a obohacujúce čítanie publikovaných príspevkov, ktoré prinášajú nový pohľad na cirkevné dejiny a podporujú hlbšie porozumenie ich historickému, kultúrnemu a spoločenskému kontextu.

Redakcia časopisu

ŠTÚDIE / *STUDIES*

Historical Development of the concept of Mary's maternal attitude towards the Church from Reformation up to the Second Vatican Council

Ladislav Varga

<https://doi.org/10.54937/nhe.2025.14.2.8-28>

Historický vývoj konceptu Máriinho materinského postoja k Cirkvi od reformácie až po Druhý vatikánsky koncil

Abstract: *This article explores the development of the Marian title “Mother of the Church” from the time of the Reformation up to the beginning of the Second Vatican Council. This study analyzes the historical background and theological moments in which this title appeared in the works of significant theologians, focusing not only on the explicit use of the title but also on the broader understanding of Mary’s maternal attitude toward the Church and its members.*

The work begins with an examination of the three main Reformers – Martin Luther, Huldrych Zwingli, and John Calvin. In Luther, the idea of Mary as the mother of believers appears, though her role is always subordinate to Christ. Zwingli emphasizes her exemplary faith, but the maternal relationship to the Church is absent. Calvin sees the Church as mother; for him, Mary is primarily the mother of Christ and a model of virtue.

In the Catholic tradition, the title “Mother of the Church” gradually develops. Peter Canisius, Francisco Suárez, Robert Bellarmine, and other theologians expand Marian devotion and attribute to Mary a maternal role toward the faithful, sometimes even toward the entire Church. The contributions of popes, especially Leo XIII and Pius X, are also significant, as they emphasize Mary’s spiritual motherhood in relation to the members of the Church.

The document points out that explicit use of the title “Mother of the Church” was rare until the 20th century, even though Mary’s maternal role was often theologically emphasized. The development of the title culminates in 1964, when Pope Paul VI solemnly proclaimed Mary as Mother of the Church, making this title part of the Church’s life.

Thus, the study provides a comprehensive view of the theological, historical, and ecumenical aspects of the Marian title "Mother of the Church" in the period from the Reformation to the Second Vatican Council.

Key words: *Mother of the Church, development of Marian theology, maternal attitude, ecumenism, catholic tradition, reformation.*

Introduction

In 1964 pope Paul VI in at the closing event of the third session of the Second Vatican council solemnly proclaimed Mary, mother of Jesus as the Mother of the Church. In 2018 pope Francis affirmed the title and set it as obligatory memorial next day after the Pentecost. The title has become part of life of the Church.

The study is part of wider research on the Marian title Mother of the Church and examines its historical background in individual moments of history when this title appeared in the works of individual theologians. It is not only the title itself that is being sought but also references of understanding motherly attitude of Mary towards the Church and its individual members.

The boundaries of this study are defined by the time from the Reformation to the beginning of the Second Vatican Council. The circumstances of the Reformation led to the Council of Trent, at which liturgy and theology were defined for a period of four centuries. During the time, an attitude between Catholics and Christians from the Reformation regarding the Mother of God became very different. While on the one hand, veneration grew, flourished and developed, on the other hand, it gradually faded into the background, until it finally disappeared completely. This is not the aim of this work, but it provides a partial context and answer as to why theologians from the Catholic Church mostly appear, while from the group of the others, only representatives from the early days of the Reformation itself are mentioned.

The main line of the research follows the work of Gabrielle Roschini and Raimondo Spiazzi, that is enriched by Hilda's Graef research. Uniqueness of the study is presented by originality of the research in two points. Firstly and globally, it focuses on wider understanding of attitude of the title, not just on its literal appearances in work of theologians. Previous studies done by Roschini and others were involved to find only literal mention of the title in history of the Church theology. Secondly it represents new horizons for local understanding of mother of Jesus with new perspective as the mother of the faithful. A position that is often taken for the granted and was not deeply developed theologically in the context of central Europe and it Marian piety.

Reformers (Martin Luther, Huldrych Zwingli, John Calvin)

The orientation will be on three main reformers. Namely Martin Luther (d. 1546), Huldrych Zwingli¹ (d. 1531) and John Calvin (d. 1564).

¹ In some works, his name is Ulrich. The version used here is the one used by the Group of the Dombes in the work *Mary in the Plan of God and in the Communion of Saints*, (Groupe des Dombes, *Mary in the Plan of God and in the Communion of Saints*, ed. Alain Blancy and Maurice Jourjon (New York: Paulist Press, 2002), 33. (hereafter GdD)).

Martin Luther was a German professor of theology, composer, priest, monk, and a figure of the Reformation. He is author of Ninety-five Theses of 1517 and translator of the Bible into German vernacular. His position to Mary is probably worked out the most of all three Reformers. It could be the result of his own piety coming from the early part of his life. Later the veneration of Mary (and the saints) was still a reality in his life, but it was a secondary matter to him. He kept three major Marian feasts: the Annunciation, the Visitation, and the Purification.² Mary's role was always seen by Luther in the Christological perspective and all concerning her should be subordinated to Christology. Her motherhood of Christ is seen as the greatest praise that could be given to her by the title *Theotokos*. In the context of the ecclesiology, Luther saw an analogy between Mary and the Church, especially in the context referred to as their destiny. Mary is the figure of the church because of motherhood and characteristics of her life. Luther also views her as the mother of each member of the church who has Christ as brother and God as Father: "So great is the comfort and overflowing kindness of God that human beings can, if they believe, take advantage of this great treasure that Mary is their true mother, Christ their brother and God their father."³

Luther considered Mary to be the mother of the faithful. Her maternal role was later extended towards the Church. Group of the Dombes' the document about Mary⁴ translated and quoted passage from Luther's sermon given 8th December 1516: Mary is "mother of the church, of which she is also the most pre-eminent member."⁵ The original text in Latin did not speak about Mary as the *Mater Ecclesiae*. In the quoted passage above (here is original in Latin⁶) Mary is like oil (myrrh, used for preserving dead bodies, one used shortly for Jesus' body and later was brought by women on Easter Sunday), that keeps the body and gives it a good smell. It is put into the context of the quick funeral of Jesus after His death. Her role is considered as the unique one, and still, she is considered a member of the Church, however as the text stated, a very noble member.

Later in the work on Psalm 110 Luther considered her motherhood towards the church as one that is for all times, every age, because she is a mother of all children who are born by the Holy Spirit.⁷

Luther did not consider Mary as equal to Christ but always subordinate to Him and God. He gave her many titles, but always in the Christological view. The significant is his view of maternal relation towards faithful. She is not the mother of the church, but

² Martin Luther, *Martin Luthers Werke*, vol. 26 (Weimar: H. Böhlau, 1883), 222.25-233.1; In GdD short passages is used in footnote from above passage: "Let pastors not engage in quarreling over these feasts. Let each be free to celebrate those which his parishioners want. Let them honor, above all else, the Sundays, the feast of the Annunciation, the Purification, and the Visitation, the feasts of St. John the Baptist, St. Michael, the apostles, and St. Mary Magdalene." (GdD, 144).

³ Martin Luther, *Martin Luthers Werke*, vol. 10/I, 72.19-73.2. The translation is provided by GdD, 145.

⁴ GdD.

⁵ Martin Luther, *Martin Luthers Werke*, vol. 1, 107.22-25.

⁶ "Ita B. Virgo est non tantum uncta, sed ipsa gutta et amaror efficacissimus et sibi et omnibus: nihil itaque putredinis in illa, quum et ipsa gutta est. Tertio gessit figuram Ecclesiae in suo nomine, quae sicut stilla situlae describitur apud Isaiam, quod ex tote mari electa mundi sursum per fidem pendeat ad verbum Dei, cuius ipsa (Ecclesiae inquam) nobilissimum est membrum."

⁷ Martin Luther, *Martin Luthers Werke*, vol. 4, 234.5-8.

she is a (noble) member of the church. She is not above the Church. The central point of this view is the work of the Holy Spirit in all: in Mary, in the Church, and in all individual Christians.

Huldrych Zwingli was born in the Swiss canton of St. Gall. He became a priest and later an important figure in Reformation in Switzerland. He kept venerating Mary, but not adoration. He kept external forms of the devotion to her: feast of the Annunciation, the Assumption, Candlemas, the Angelus and Hail Mary (biblical part, e.g. first half of the prayer). Zwingli considered Mary more in her receptive position as the house of God, a safe place and chamber of the Holy Spirit.⁸ He accepted also title as Mother of God, Mother of Christ (*Theotokos*) but more as historical fact, not as the dogmatic definition.⁹

Zwingli stress Mary's exemplary faith and obedience. It is because of that we can say she is 'pure' or 'spotless,' that makes her model of a believer. Still, her holiness depends on Christ's, that she could be considered as 'a type of Christ'.¹⁰

We don't find Mary in a relationship with the Church in the work of Zwingli. However, he brought up an interesting view from medieval age and considered her as a model for ecclesial ministry in social tasks and charity.¹¹

In the work of Zwingli is missing the maternal attitude of Mary towards Christians. Meanwhile, on the other hand, the image of her exemplary life is emphasized not only towards the life of the faithful but of the whole community - the Church. This could not be understood fully as her relation as the mother of each believer, but in exemplary consideration as a mother who leads by example.

John Calvin was a French theologian, pastor, reformer in Geneva and the founder of Christian theology later called Calvinism. He had the least interest in Mary among three reformers. He emphasized her historical dimension and considered her more in the action of the Holy Spirit.¹² Calvin made a shift and saw the Church as the mother only.¹³ Mary's motherhood is only towards Christ, but even in it there is a strong accent on divine sonship of Jesus and "by electing and destining Mary to be the mother of his Son, God, gave her the highest honor."¹⁴ Mary is seen as an example for all and as an ethical model. Faithful are called to imitate her by listening, understanding and witness. By imitating virtues, the Church is built up and Mary is the example to it.¹⁵

The image of Mary as the mother of Christians is not considered in the work of Calvin. The strong accent on Mary as an example of the virtues, and encouragement given by Calvin to the faithful to follow them to a build-up of the Church are points that could consider Mary as the mother of the church in the spiritual, exemplary way of her life.

⁸ Huldreich Zwingli, *Huldreich Zwinglis Werke*, vol. 1 (Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, 1905), 412.1-8.

⁹ GdD, 33.

¹⁰ GdD, 34.

¹¹ Huldreich Zwingli, *Huldreich Zwinglis Werke*, vol. 3, 52.14.

¹² GdD, 34.

¹³ Edouard Cunitz (ed.), Johann-Wilhelm Baum (Ed.), Eduard Wilhelm Eugen Reuss (Ed.) *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. 46 (Brunsvigae : C.A. Schwetschke, 1863), 111.

¹⁴ Edouard Cunitz (ed.), Johann-Wilhelm Baum (Ed.), Eduard Wilhelm Eugen Reuss (Ed.) *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. 45 (Berlin: Braunsschweig, 1891), 348.

¹⁵ GdD, 34-35.

Peter Canisius

Peter Canisius (d. 1597) was a Dutch Jesuit Roman Catholic priest and author of Catechism – *Summa doctrinae Christianae*. He is considered as the second apostle of Germany, after St. Boniface. His work is very much interlinked with Counter-reformation by the Catholic side, and he is still known for his honesty in the communication with Protestants. He preferred not to do theological disputes and try to win over them, but more to exercise charity and the love of Christ in an encounter with them.¹⁶

Canisius emphasized Mary's dignity and depicted her as the Second Eve (parallelism very known) and used images from the Old Testament as prefigured types of her.¹⁷ In the work about Mary, he wrote: "Mary was made not only the Handmaid of God but also the Mother of the Church and that she, alone, gave the world more than all the children could receive well from their parents ..."¹⁸ In the reaction towards the Reformers' opposition in the context of the Mariology and devotion (in the hymn *Salve Regina*) he emphasized, that "Church should not be criticized, for Mary, mother of the Jesus Christ, in some way is saluted as Mother" of the Church.¹⁹ The Church then salutes Mary as her mother.

Francisco Suárez

Francisco Suárez (d. 1617) was a Spanish Jesuit priest, philosopher, and theologian. He is considered a founder of Mariology for his systematic work in this field of theology. He wrote a treatise where he collected and systemized all teaching connected with Mary. The treatise is called *De mysteriis vitae Christi*.²⁰ In the context of the work, its name clearly shows his conviction that Mary's life is deeply interlinked with Christ's.

In his work, he defended the position of the Church to invoke Mary as *matrem misericordiae*. He wrote: "and finally on the rise of the Holy Church, she prays to the Virgin and invokes her as our hope, life, sweet, mother of the mercy, etc...."²¹ In *Disputatio* 22 he stressed Mary's role, her part in Redemption. He argued as Christ is our King because he redeemed us, Mary is also called the Mother of all men because she contributed in a unique way to our salvation, by providing a body for the Incarnation of God, voluntary offering Him for us and her desire for our salvation too.²²

Francisco Suárez gave Mary the title mother of mercy and underlined her maternal role towards faithful. His first treatise and in all his work, Christ is recognized as the only mediator. The point of the departure for Mary is the Incarnation. There he found the importance of Mary and her place in God's plan. This is the approach of the Church Fathers elaborated by Suárez.

¹⁶ <http://www.newadvent.org/cathen/11756c.htm> (accessed 05.04.2019).

¹⁷ Peter Canisius, *De Maria Virgine Incomparabili* (Inglostad, 1577), 1-3(2-25).

¹⁸ Roschini 321; Petrus Canisius, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genetrice sacrosancta* (Ingolstadii: Excudebat Daud Sartorius, 1577), Librum V, caput 1.

¹⁹ Roschini 321; Petrus Canisius, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genetrice sacrosancta*, Librum V, caput 13.

²⁰ Franciscus Suarez, *De Mysteriis vitae Christi*.

²¹ Roschini 321, Suarez, *De mysteriis vitae Christi*, Diputation 23, n.5.

²² Francisci Suarez, *Opera Omnia* vol. 19 (Parisi: Ludovicum Vivès, 1856), 311.

Robert Bellarmine

A contemporary of the Francisco Suárez is Robert Bellarmine (d. 1621), an Italian Jesuit, cardinal and an important figure in the Counter-Reformation. He is author of the work *Disputationes de controversiis christianae fidei*. In 1931 he was declared a doctor of the Church. We find his Mariology spread in small parts all over his entire work unlike Suárez' approach to put in the one theme.

In work *Conciones Lovanienses* he reacted to Luther's saying that all Christians are holy as Mary. Bellarmine wrote about Mary's position in the Church as the *via media*, not making her goddess neither lowering her to the same level as all other human beings. She is honored in a special way because she is the noblest member of the Church.²³

In the reaction to the Reformers' objections against the *Salve Regina* Bellarmine defended her position as the Queen, because she is mother of the King. She gave birth to Him from whom we have received mercy. We can call her our life, not because she could be the source of it, but through Christ's birth, she is made the mother of all who lives the spiritual life.²⁴

Bellarmino saw her as a member of the Church but still attributed to her a maternal role. Mary is considered Mother of all who lives a spiritual life, but not of the Church.

Cornelius Á Lapidé

Cornelius Á Lapidé (d. 1637) was a Jesuit priest of Flemish origin. He is very much known for his exegetical work, which was not only appreciated by Catholics but also respected by protestants of his time. "Georg Heinrich Goetze (*Goetzius*) in 1699 wrote an academic dissertation, *Exercitatio theologica de Cornelii a Lapide Commentariis in Sacram Scripturam*,²⁵ where he gives respect to Cornelius "as the most important of Catholic Scriptural writers."²⁶ Rev. Thomas W. Moseman, an Anglican clergyman also appreciated Cornelius' work and translated it into English with title *The Great Commentary of Cornelius a Lapide*.²⁷

In the commentary on Song of Songs, chapter 8 verse 1 Cornelius wrote that "...Virgin is the Mother of the Church because she is the mother of Christ, and consequently, all the Christians..."²⁸ Roschini quotes the passage from *Commentarius in S. Scripturas*. In *Canticus Canticum* edition Mediolani from 1859, page 192.²⁹ The same text used by Roschini is a footnote in the book *Scripturae sacrae cursus completus* vol. 17.³⁰ In the *Commentaria Scripturam Sacram* from 1891 on the passage about chapter 8 verse 1, the commentary does not have the same text. The central line mentioned by Roschini is written in the

²³ Graef, 296.

²⁴ Robert Bellarmine, *Opera omnia, De Reparatione Gratiae*, vol. 6 (Paris: Vives, 1870); Graef 297.

²⁵ Georg Heinrich Goetze, *Exercitatio theologica de Cornelii a Lapide Commentariis in Sacram Scripturam*, (Titius, 1699).

²⁶ <http://www.newadvent.org/cathen/04377a.htm> (accessed 05.04.2019).

²⁷ Thomas W. Moseman, *The great Commentary of Cornelius a Lapide*, 3rd edition (London, 1889).

²⁸ Roschini, 321.

²⁹ Roschini, 321 footnote 45.

³⁰ Digital source: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080014741_C/1080014748_T8/1080014748_T8.html (accessed 05.04.2019).

passage, but in the *Tertius Sensus*, that is about Christ and Blessed Virgin. It seems to me, that there is used text of Rupertus, which is commented by Cornelius in parenthesis.

Besides the problems with the allocation of the text, we could find it very interesting, that the author, who used the title Mother of the Church in the commentary, was accepted and honored by Protestants for his exegetical work.

Jean Jacques Olier

Jean Jacques Olier (d. 1657) was a priest from France. He founded the Sulpicians - Society of the Priests of Saint Sulpice. He is author of books such as *La journee chretienne* (1655), a *Catechisme chretien* (1656), *L'Introduction a la vie et aux vertus chretiennes* (1657), and *L'Explication des ceremonies de la grande messe de paroisse* (1657). In his works, he openly used the title Mother of the Church.

*“Jesus Christ ... while choosing the Blessed Virgin for a mother of her physical body, He chose her, at the same time, to be Mother of the Church, which is His mystical body. He (Jesus Christ) associates the Virgin with that life which he received from the Father, to water and nourish the Church, which is that only daughter (the Church) that this adorable Father generated in Mary in the generating the Son ... Jesus Christ and His Church were born in Mary because Jesus Christ, intimately united to his divine Mother, receives life for Himself and for the whole Church, so the holy Virgin, participating in this divine life, also becomes, in her Son Jesus Christ, the nourishing Mother of the Church.”*³¹

Olier placed Mary in his work above the Church, because “all that appears in the Church is small in comparison with the eminent participation of himself Jesus Christ gives to his holy mother.”³² Later he takes her as the one, who guided the Church after the Ascension³³. Because they are so close to each other, according to Olier, “it seems that Jesus and Mary are wholly consummated into one and are but one thing,”³⁴ she shares with Christ the lordship over a whole world.³⁵

Olier honored Mary with the title mother of the Church, due to her close relationship with Christ. In Mary’s womb, the Church was created with Jesus.

Angelo Paciuchelli

Angelo Paciuchelli (d. 1660) was an Italian Dominican priest, theologian, and exegete. Among his many writings are *Lectiones morales in prophetam Jonam* and *Discursus morales de passione domini nostri Jesu Christi*. In the commentary on Psalm 87 (verse 5) he wrote:

“If you look on Zion, to whom he is talking about? I reply Sion is spiritual Church, which has only really worshiped God, and they offer sacrifice of honored actions, which are welcome, not outside of it. What does say this man, Jesus, from Sion, that is the Church? Of course, this is your mother: you have Father of mercy, so receive and take

³¹ Roschini 322; Jean Jacques Olier, *De Lettres Spirituelles*, tom. 1 (Paris, 1862), 486-490.

³² Graef, 306; Jean Jacques Olier, *Vie intérieure de la très sainte Vierge* (Rome: Impr. Salviucci, 1866), 243.

³³ Graef, 307; Jean Jacques Olier, *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, 278.

³⁴ Graef, 307; Jean Jacques Olier, *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, 315.

³⁵ Graef, 307; Jean Jacques Olier, *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, 319.

the mother of all comfort and compassion. Here is your mother, o Zion, o Church, she (Mary) which is my (Jesus') mother, I want to be your mother too. She is natural mother to me; to you she is spiritual mother. See, Mother of the Redeemer is the mother of the sinner in the Church."³⁶

In this text, the Mary maternal role towards the faithful is willed by God and is only to be considered as a spiritual one. Mary is not literally given the title Mother of the Church, but her maternal role over the Church is considered.

Georg Reismyler

Georg Reismyler (d. ca 1652) was a German theologian of the 17th century. He is author of *Beatae Virginæ Mariae Magnae Dei Matris, Reginae Sanctorum omnium semper auguste Corona stellarum duodecim*. In his comment on the passage under the Cross, she is considered not only the Mother of Christ but also of all men. It was the will of Christ; in fact, he said *Ecce mater tua* to St. John apostle. St. John according to Georg was one who represented all in the Church. "There is such great love of God for her (Mary), because He has merited it and he has placed her as the universal Queen, patron and beloved mother. Christ wanted her (Mary) to be a mother not only to him but also for men, that is why he said to John: *Ecce mater tua*. Here in the person of the John, whole Church is represented."³⁷

Reismyler considered the maternal role of Mary as the willed by Christ Himself.

Jean Crasset

Jean Crasset (d. 1692) was a French Jesuit, theologian, and writer of ascetic works. His works contain writing such as *Methode d'oraison*, and *Considérations chrétiennes pour tous les jours de l'année*. In his work, *La véritable dévotion envers la sainte Vierge établie et défendue* affirms Mary's will totally united with God's will. He stated it with even stronger words: "the Virgin has no other will than that of God, she loves all that he loves and hates all that he hates; hence she wants to save all men just as He does."³⁸ Something similar is said in another of his work: "Even though she is a Mother of mercy, she was not nearly as much tenderness for us as God, who is Goodness Itself."³⁹ In the context of the very warm attitude towards Mary by many authors, Crasset is a little different when he said: "Let us love her as the Mother of Love, let us fear her as the Mother of Justice."⁴⁰

Crasset calls Mary a mother, and gives her maternal attribute, but with a different approach.

Jacques Bénigne Bossuet

Jacques Bénigne Bossuet (d. 1704) was a French theologian and a bishop known by his very French styled sermons. He is the author of many writings. One of the major would

³⁶ Roschini 322-323; Angelo Paciuchelli, *Excitationes Dormitantis Animae Circa Psalmum 86* (Monarchium, 1677), 140.

³⁷ Roschini 323; Georg Reismyler, *Beatae Virginæ Mariae Magnae Dei Matris, Reginae Sanctorum omnium semper auguste Corona stellarum duodecim*, conc.7 (Ingolstadii: Typ. G. Haenlini, 1652).

³⁸ Graef, 316-317; Jean Crasset, *La véritable dévotion envers la sainte Vierge établie et défendue* (F. Muguet, 1679), 93.

³⁹ Graef, 317; Jean Crasset, *La véritable dévotion envers la sainte Vierge établie et défendue*, 31.

⁴⁰ Graef, 317; Jean Crasset, *La véritable dévotion envers la sainte Vierge établie et défendue*, 162.

be *Politics Derived from the Words of Holy Scripture*. He had a more sober view of Mary that many members of the so-called group the *École Française*.⁴¹ His view and work are based on traditional Eve-Mary parallelism. It is the base for her share in our redemption: “This is the solid foundation of the great devotion the Church has always had for the holy Virgin. She has the same part in our salvation as Eve had in our ruin.”⁴² The fundamental passages from the Scripture about her part in the redemption, according to Bossuet, are the one about Incarnation and that at the foot of the Cross. By the words “Behold thy son” (Jn 19: 26), Christ communicated to her His own fecundity, and by these words, she has been made the Mother of Christ’s children. Mary’s consent to the death of her son was also wanted by God. So, when John is given to her in the place of Christ, “she becomes the Mother of Christians in the stress of an affliction without measure.”⁴³ Mary’s motherhood towards Christians is in a certain way conditioned. Bossuet stressed the connection between the inner life of prayer and the outer practice of life and devotions: “let him know that, since his heart is far from Jesus, Mary abhors his prayers.”⁴⁴

Bossuet saw in Mary mother of Christians. However, he did not extend her motherhood to the Church, not giving her the title Mother of the Church.

Benedict XIV

Prospero Lorenzo Lambertini (d. 1758) was born in a noble family from Bologna, Italy. He was elected pope in 1740 and took name Benedict XIV. Among many papal documents issued by him, probably the most known is the apostolic constitution *Pastoralis Romani Pontificis*. After a long period, he was the first pope who gave Mary essential maternal relationships towards the Church.

In the document *Gloriosae Dominae* he declared that “the Catholic Church, instructed by the Magisterium of the Holy Spirit, has always professed the maximum filial devotion to Mary ... as towards the most loving of mothers, bequeathed to her by the very voice of Jesus, her dying spouse.”⁴⁵ Roschini considered the importance of the document in three points: “1) for the authority of the author: it is a pontifical document, and therefore of the ordinary ecclesiastical Magisterium; 2) for the categorical affirmation of Mary’s motherhood towards the Church; 3) for the foundation on which the Supreme Shepherd rests his assertion: ‘the Catholic Church, instructed by the Magisterium of the Holy Spirit’.”⁴⁶

The title Mother of the Church here is not affirmly proclaimed, but the maternal aspect of Mary towards the Church is confirmed by the pope. It could be considered as teaching of the Church, but not as necessary.

⁴¹ Hilda Graef puts in the so-called group Pierre de Bérulle, Jean Jacques Olier and Jean Eudes.

⁴² Graef, 320; Jacques Bénigne Bossuet, *Oeuvres complètes de Bossuet*, vol.7, F. Lachat edition (Paris: L. Vivès, 1862), 205.

⁴³ Graef, 320; Jacques Bénigne Bossuet, *Oeuvres complètes de Bossuet*, vol.9, 500-520.

⁴⁴ Graef, 321; Jacques Bénigne Bossuet, *Oeuvres complètes de Bossuet*, vol. 9, 548.

⁴⁵ Roschini, 323; Benedictus XIV, “*Gloriosae Dominae*” from 27th September 1748.

⁴⁶ Roschini, 323-324.

Gioacchino Ventura (dei Baroni) di Raulica

Gioacchino Ventura (dei Baroni) di Raulica (d. 1861) was an Italian Roman Catholic priest, philosopher, and writer. One of his major works could be *La raison philosophique et la raison catholique*. In work *La Madre di Dio madre degli uomini* he considers Mary's maternal relationship towards the Church and faithful many times.

*"Mary, by giving Jesus Christ to crucified and died; and we sinners, and not already her Son, we have gathered the fruit of generosity of his offer. In the figure, the mother has only one son; in the figurative Maria has but two sons, the natural Son Jesus Christ conceived of her substance (body), and the adopted sons generated by his love. So she does the two acts of maternal love in his only Son, whence he loses and saves it, he yields it and it recovers: Mary performs on two different subjects these acts of her maternal affection; it is free the one to save the other, one yields to death to recall the other to life. Finally like that lucky woman, to the generous act of giving the child, to avoid seeing him die, is recognized and proclaimed true mother (look to 1 Kings 3:16-27); so Maria, to the generous act of having given the one son to the death to save the other, is also recognized and proclaimed our true mother."*⁴⁷

Mary's motherhood of Jesus was extended on the Calvary to all his brothers (and sisters). Mary's maternal affection is the second one after the Father's one. It is love that leads to the offering of Son for our Salvation:

*"After the love of the heavenly Father, love comes immediately of Mary for the human race. God himself transfused the flames of his charity towards us. She was penetrated and filled with it as far as her most pure soul was capable of receiving. His heart burned hence of the flames of this heavenly fire. The work of our health was dear to her more than life precious of his own Son."*⁴⁸

Roschini summarized the work of Ventura in two constitutions based on Jn 19: 26-27. The first, according to him, it constitutes Mary as *Madre della Chiesa* (Mother of the Church). The second constitutes the Church and all truly faithful to be the sons (and daughters) of Mary. The second one is the natural consequence of the first one.⁴⁹

In the works, we find Ventura's expression of Mary's motherhood toward all men and her love towards all humanity. Mary's maternal relationship towards the Church is not expressed, even Roschini considered it so.

Pierre Jeanjacquot

Pierre Jeanjacquot (d. ca 1890) was a French Jesuit of the 19th century. He is the author of *Maria cooperatrice alla Redenzione e Madre nostra*. There we find that

"the Holy Virgin is not only our Mother in a more sublime way than is the Church, but she is also the Mother of the Church herself: first of all because the Church is nothing but the reunion of all the children of God and there is no one among the children of God who is not the son of Mary Most Holy, and, secondly, because having Jesus Christ offered his blood for the redemption of each one in particular and for

⁴⁷ Roschini, 324; Gioacchino Ventura, *La Madre di Dio madre degli uomini* (Roma, 1841), 109.

⁴⁸ Ibid., 19.

⁴⁹ Roschini, 324.

everyone together, wishing that all should form one mystical body with Him, the Virgin cooperated in that Redemption and wanted it in that same way and with the same intention. Therefore she conceived in the bowels of her heart, and truly gave birth to all the men and with them the same Church."⁵⁰

Pierre Jeanjacquot considered Mary as the mother of the faithful and the Church based on her unique place in the Redemption. Mary's motherhood toward all the men and the Church are linked together.

John Henry Newman

In the 19th century there was a revival of Marian devotion. That surpassed the boundaries of the Catholic Church involving on field of devotion and doctrine. We find the Oxford movement in England, whose main characters were John Kelbe (d. 1866), Edwards Bouverie Pusey (d. 1882), and John Henry Newman (d. 1890). There we find renewed interest on Mary in doctrinal aspect of teaching about her along with the renewal of devotion to her. I will focus here only on Newman.

John Henry Newman was an English theologian, poet, and member of the Oxford movement. He was ordained a priest in the Anglican church, later entered into Catholic Church and was elected cardinal. His major works are *Tracts for the Times* (1833 – 1841), *Grammar of Assent* (1870), and poem the *Dream of Gerontius* (1865). Newman at first did not agree with devotion towards Mary, as it was a practice. But later he realized that it is impossible to profess Marian doctrine without devotion to her. His Mariology is strongly founded on the Church Fathers and Scripture. The whole devotion to her is based on the divine mystery of Incarnation and that "Mary is exalted for the sake of Jesus."⁵¹ It is because "a mother without a home in the Church, without dignity, without gifts, would have been, as far as the defense of the Incarnation goes, no mother at all ... If she is to witness and remind the world that God became man, she must be on a high and eminent station for the purpose."⁵²

The veneration of Mary is set clearly in the Church⁵³ based on the divinity of her Son, following Church Fathers. We can find another result from the quotation. Mary's place is set in the Church. She is not above the Church; she is a member of her because only in the 'environment' (in the Church) her person and her role are recognized.

Matthias Joseph Scheeben

Mathias Joseph Scheeben (d. 1888) was a German Catholic theological writer, priest, and mystic. He was a professor of dogmatic at the seminary at Cologne. He was called by Keckes the "theologian of modern Mariology."⁵⁴ His most famous work is *Mysterien des Christenthums*.

⁵⁰ Roschini, 324; Pierre Jeanjacquot, SJ, *Maria cooperatrice alla Redenzione e Madre nostra*, (Roma, 1878), 166-167.

⁵¹ Graef, 363; John Henry Newman, *Catholic Sermons of Cardinal Newman* (London: Burns & Oates, 1957), 348.

⁵² Ibid.

⁵³ Graef commented it, that Newman considered Mary as "nothing else than our fellow." (See. Graef, 372).

⁵⁴ Graef, 371.

Scheeben's Mariology is based more on the maternal-bride relationship with Christ, seeing her as his helper. According to him, this is the key to all Mariology⁵⁵. It is an idea coming from medieval times. As is stressed by Graef, that idea can't be very much interested in ecumenically oriented theologians.⁵⁶

The result of the idea is that Mary could be clearly considered *co-redemptrix*. Scheeben saw it differently. Mary's part in the work of salvation of her Son is based on the grace of her divine maternity. It is "the principle of a supernatural activity specifically proper to her in a similar way as the grace of union is for the humanity of Christ, and which gives her activity a quite peculiar dignity and force... This activity belongs to... to a creature who is united to Christ and God only as a bride."⁵⁷ Then "the effects of the redemptive work of Christ can and must be attributed also to his mother as their principle in a very true sense... Thus, she is the middle cause of all the effects of salvation in all...."⁵⁸ Scheeben did not like expression *co-redemptress*, and emphasized Mary's completed subordinate on Christ. His sacrifice "is an independently effective sacrifice, whereas the sacrifice of Mary, being a purely affective one, is joined to it only as a secondary, accompanying sacrifice, or rather ... is the only reflection of it."⁵⁹ In that case, she could be called "*co-operatrix Redemptoris*, but not *coredemptrix*, because by her action she in no wise versa or pays herself the price of redemption."⁶⁰

From Christ's work of salvation, another outcome comes for Scheeben. "As Christ by his passion ... generates new humanity as a father ... so Mary by her compassion as a mother."⁶¹ She "is the spiritual mother of mankind in a higher way than even the Church, that she herself mediates his union with the Church and so is also the Mother of the Church; further, she co-operates fundamentally in establishing and acquiring the rebirth of all mankind, whereas the Church is active only in applying the completed work of redemption to individuals."⁶² Mary is also understood to be the spiritual Mother of men, because she "sub- and coordinated to her Son as their spiritual Father and as such occupies ... an intermediary position between them and Christ similar to that of a natural mother between father and children."⁶³

In *Spoza e Madre di Dio* Scheeben based Mary's motherhood towards men on the passages of Isaiah 53,8ff and Isaiah 66, 7ff and in contrast with the image from Revelation 12. It was obvious for him to apply the later image to both Mary and the Church. And then from this application comes Mary's spiritual motherhood towards men, which is

⁵⁵ Graef, 373; Mathias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Freiburg, 1882), 1592.

⁵⁶ Graef, 372.

⁵⁷ Graef, 375; Mathias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1764.

⁵⁸ Graef, 375; Mathias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1771.

⁵⁹ Graef, 376; Mathias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1793.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Graef, 377; Mathias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1813.

⁶² Graef, 377; Mathias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1818.

⁶³ Graef, 374; Mathias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1627.

different from the spiritual motherhood of saints. “Mary is the spiritual mother of humanity in a higher way also than the Church,”⁶⁴ because she “is more intimately linked with Christ as the spiritual father of humanity. It is, in fact, an organ of a union of the Church with Christ, and also the mother of the Church ... Mary's motherhood is the root and soul of the Church's motherhood so that it can exist and work only because Mary's motherhood is included and operating in it.”⁶⁵ Then Scheeben linked both motherhoods.⁶⁶

Scheeben gives Mary the title Mother of the Church, but he placed her once above the Church and other times made a deep connection between them. We find it as the result of his reflection on the mystery of Incarnation and as the result of the maternal-bridal relationship between Mary and Christ. As it is mentioned by Graef, quoted above, this point of the departure of his theology could be very difficult to accept by ecumenical theologians.

Leo XIII.

Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci (d. 1903) was born in Italy. He was elected pope in 1878 and took the name of Leo XIII. It was a time of turmoil. He is mostly known for his work in the social field and his Encyclical letter *Rerum Novarum*. He is also considered to be a Marian pope, due to his one encyclical and one apostolic letter on the Rosary.⁶⁷ In Encyclical letter on the Rosary *Adiutricem*,⁶⁸ he stressed that Jesus bequeathed Mary to John, by words: “Behold thy Son” (Jn 19:27). John is considered the representative of the whole race, and thus the Church too. Then he continued:

“With a generous heart Mary undertook and discharged the duties of her high but laborious office, the beginnings of which were consecrated in the Cenacle. With wonderful care she nurtured the first Christians by her holy example, her authoritative counsel, her sweet consolation, her fruitful prayers. She was, in very truth, the Mother of the Church, the Teacher and Queen of the Apostles, to whom, besides, she confided no small part of the divine mysteries which she kept in her heart (Ad 6).”

In the next paragraph he wrote about her active maternal role in the heaven: “From her heavenly abode she began, by God’s decree, to watch over the Church, to assist and befriend us as our Mother; so that she who was so intimately associated with the mystery of human salvation is just as closely associated with the distribution of the graces which for all time will flow from the Redemption (*Ad 7*)”. In the next paragraphs, Mary’s role of the help of the Christians, Mother of the Nations and Mother of unity is stressed.

Pope Leo XIII expressed the maternal relationship of Mary towards the faithful and towards the Church by calling her the Mother of the Church. Besides mentioned above, pope Leo XII was concerned about the unity of Christians, but still in the line of

⁶⁴ Mathias Joseph Scheeben, Carl Feckes, *Sposa e Madre di Dio* (Brescia: Morcelliana, 1955), 254.

⁶⁵ Mathias Joseph Scheeben, Carl Feckes, *Sposa e Madre di Dio*, 255.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Between years 1883 and 1897 he wrote 10 Encyclical letters on the Rosary.

⁶⁸ Leo XIII, *Encyclical Letter Adiutricem* [Ad], 5 September 1895.

requesting it as the return of the communities and churches, that have departed from the Catholic Church. A concept of unity that deeply varies from the current one.

Pius X

Giuseppe Melchiorre Sarto (d. 1914) was an Italian, who was elected pope in 1903 and took name Pius X. He is very much known for vigorously opposing modernist interpretations of Catholic doctrine. As a successor of Leo XIII, he continued as well in the tradition of writing Encyclical on the Rosary. In 1904 he wrote Encyclical letter *Ad Diem Illum*.⁶⁹ It was to commemorate the 50th anniversary of Proclamation of the dogma of Immaculate conception as the Dogma in the Catholic Church. In point 10 Pius X wrote:

“Wherefore in the same holy bosom of his most chaste Mother Christ took to Himself flesh, and united to Himself the spiritual body formed by those who were to believe in Him. Hence Mary, carrying the Savior within her, may be said to have also carried all those whose life was contained in the life of the Savior. Therefore all we who are united to Christ, and as the Apostle says are members of His body, of His flesh, and of His bones (Eph 5, 30), have issued from the womb of Mary like a body united to its head. Hence, though in a spiritual and mystical fashion, we are all children of Mary, and she is Mother of us all. Mother, spiritually indeed, but truly Mother of the members of Christ, who are we (ADI 10).”

Pius X did not fully mention Mary as the Mother of the Church, but in the passages quoted, there is a strong emphasis on her maternal role towards the faithful. His emphasis comes from Pauline theology of the Body of Christ. (Eph 4 - 5).

Sergius Bulgakov

Sergius Bulgakov (d. 1944) was a Russian Orthodox Christian theologian, philosopher, and economist. He is the author of many books. As young he was interested in Marxism, but he returned to his Christian orthodox roots that resulted in forced exile. He went to the west and lived in Paris. He is mostly known for his *sophiology*, which is also considered controversial. He offered it for the first time in the book *Unfading Light*.

During his life the Ecumenical movement started. He contributed to it. In his reaction to commemoration of 1500 years from Ephesus council, he expressed Mary’s maternal relationship towards faithful, her importance in the life of the Church. She has her special place in the Church, that could not be denied. If so, “a true reunion of the church is impossible... a correct doctrine of the Church is impossible without a Mariology.”⁷⁰

In the work *Wisdom of God*,⁷¹ he continued in a similar sense giving a Mary maternal role towards race of man. She is “midway between creation and the heaven of God ... The Mother of God, since she gave to her Son the manhood of the second Adam, is also the mother of the race of man.”⁷² For him, Mary played not only a significant role when

⁶⁹ Pius X, Encyclical Letter *Ad Diem Illum* [ADI], 2 February 1904.

⁷⁰ Graef, 382.

⁷¹ Sergius Bulgakov, *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology*, trans. Patrick Thompson, O. Fielding Clarke and Miss Xenia Braikevitc (New York, N.Y: The Paisley Press, Inc., 1937).

⁷² Sergius Bulgakov, *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology*, 180.

God became man, but also in a divinization of the whole human race. Later he wrote in the same book about Mary in the light of ecumenism and on Protestantism: “to separate Christ from his mother (still more to forget her, as historical Protestantism has done) is in effect an attempted violation of the Incarnation in its innermost shrine ... Yet veneration of the Virgin extends not merely to her divine maternity, but also to herself ... (She is) as it were a personification of the Church.”⁷³

Bulgakov kept his orthodox tradition and traditional devotion towards Mary. He considered her maternal role towards men. All the relation of Mary towards the race of man is fully based on the mystery of Incarnation as the cornerstone. It is a very basic point for an ecumenical relationship. For him, Mary is really like a mother, who wants all children to be united.

Pius XII

Eugenio Maria Giuseppe Pacelli (d. 1958) was born in Rome. He was elected pope on the brink of World War II in 1939 and took the name, Pius XII. He left an extraordinarily rich legacy of Marian teaching to the Church, that will be developed later by his successors. Its peak is the dogmatic definition of the Assumption in the Apostolic Constitution *Munificentissimus Deus*.⁷⁴

In an address to pilgrims from Genova on 21st April 1940, he compares the role of Mary in the Church with Peter's and calls her Mother of all believers.⁷⁵

In the Encyclical letter *Mystici Corporis*,⁷⁶ in the last paragraphs he wrote about Mary's role in the Mystical Body of the Christ and her maternal role towards all its members:

“It was she, the second Eve, who, free from all sin, original or personal, and always more intimately united with her Son, offered Him on Golgotha to the Eternal Father for all the children of Adam, sin-stained by his unhappy fall, and her mother's rights and her mother's love were included in the holocaust. Thus she who, according to the flesh, was the mother of our Head, through the added title of pain and glory became, according to the Spirit, the mother of all His members. She it was through her powerful prayers obtained that the spirit of our Divine Redeemer, already given on the Cross, should be bestowed, accompanied by miraculous gifts, on the newly founded Church at Pentecost ... she continues to have for the Mystical Body of Christ, born of the pierced Heart of the Savior,[219] the same motherly care and ardent love with which she cherished and fed the Infant Jesus in the crib (MCC 110).”

⁷³ Sergius Bulgakov, *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology*, 184.

⁷⁴ Pius XII, *Apostolic Constitution Munificentissimus Deus*, 1 November 1950.

⁷⁵ Original text was not accessible to me. I used text and translation of Calkins. Arthur Burton Calkins, “Mary and the Church in the Papal Magisterium Before and After the Second Vatican Council,” in *Mary at the foot of the Cross - IX : Mary: Spouse of the Holy Spirit, coredemptrix and Mother of the Church : Acts of the Ninth International Symposium on Marian Coredemption : Casa Dores (Sanctuary), Fatima, Portugal, July 15-17, 2009*, (New Bedford, Massachusetts: Academy of the Immaculate, 2010), 25.

⁷⁶ Pius XII, *Encyclical Letter Mystici Corporis Christi* [MCC], 29 June 1943.

In the context of the title *Mediatrix*, pope Pius XII in the Encyclical letter *Mediator Dei*⁷⁷ linked it with Mary's maternal role: "She became our Mother also when the divine Redeemer offered the sacrifice of Himself; and hence by this title also, we are her children. She teaches us all the virtues; she gives us her Son and with Him all the help we need, for God "wished us to have everything through Mary (MD 169)."

Pius XII qualified Mary as "the spiritual Mother of all his members". (MCC 110) It is based on Mary's motherhood of Christ, who is the Head of the Church. But it is not a logical consequence for Pius XII to say that she is the mother of the body. His argument is based on Calvary, and it was established by Christ Himself. The passage of Jn 19, 25-27 is significant for him but is not quoted there and there is not any mention of it.⁷⁸

A maternal role is seen in her presence among the apostles in the Upper room and at the Pentecost. For him, it is her maternal role, that she had already exercised, since the first moments in the Bethlehem, when she took care of little baby Jesus. Her maternal role thus didn't cease to exist but is still on. For Pius XII it was willed by Christ. The passage is short, and it stands at the end of the Encyclical letter.⁷⁹

Pius XII expressed Mary's maternal role towards the faithful, but he did not express it towards the Church. The maternal role of Mary in the time of the pontificate of Pius XII could be stressed because of the world events that happened in that period. The destruction and all horrors of war were all around. The Maternal role of Mary could bring consolation into the hearts of the faithful.

Eric Lionel Mascall

Eric Lionel Mascall (d. 1993) was a British theologian, philosopher, and priest in the so called Anglo-Catholic tradition of the Church of England. He was for many years influential figure in the Church of England. He is author of more than 20 books. He expressed the Anglican theology in a very Catholic way.

In 1948 he contributed to the *Mother of God: a symposium* with his article *The Dogmatic Theology of the Mother of God*.⁸⁰ He stated that there are two options on how to start to take Mary into consideration. We can start with clauses of Creed: 'I believe in the Communion of Saints,' or 'Who was conceived by the Holy Ghost, born of the Virgin Mary'. The first one is more about the ecclesiology, the second one about Christology. For him the second one, about Christology is crucial, and it is even more important for a full understanding of the humanity of Christ. It is important to keep in mind that Christ has always His human nature with Him in heaven. It was not left here after the Ascension. It means for Him, that Mary as the mother of Christ is always mother, she has not ceased to be as Christ has not too. Otherwise, heresies would be revived, or sometimes as he

⁷⁷ Pius XII, *Encyclical Letter Mediator Dei* [MD], 20 November 1947.

⁷⁸ Arthur Burton Calkins, "Mary and the Church in the Papal Magisterium Before and After the Second Vatican Council," 26 – 27.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Eric Lionel Mascall, "The Dogmatic Theology of the Mother of God," in *The Mother of God: a symposium* (Westminster (Maryland): Dacre Press, 1949), (hereafter Mascall). <https://doi.org/10.1177/0040571X5005336409>

points out, there are not officially on, but in reality, our understanding of Christ is mixed with heretical position, therefore inadequate.⁸¹

In his opinion, the Incarnation naturally leads to Mary's motherhood towards all men. "For if the Church is the living organism of Christ's glorified human nature communicated to men, and if Mary is still the human mother of the human Christ, she is the mother of the Church and our mother too."⁸² Later Mascall summarized in "strictly dogmatic considerations."⁸³ Mary's maternal relationship with the Church is based on two relations. First is a one between her and her Son. The second is based on His relation to us and the Church. Because He adopted us, she became our mother. This was significant for Mascall that he wrote: "it can be denied only by denying the Catholic doctrine of the Incarnation."⁸⁴



*Mary Mother of the Church mural in the Church of Visitation at Ein Kerem near Jerusalem.
By Lawrence OP on Flickr*

⁸¹ He meant particularly: Nestorinism, Docetism, Adoptionism and Eutachianism. The oppositum for them is the title *Theotokos*.

⁸² Mascall, 43.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Mascall 44.

The Incarnation is a unique event in the history of men. It is not just past history, but it carries effects up to the present time. For Mascall the Incarnation and Mary's motherhood are deeply interlinked. Denying one means denying the other one and wise-versa.

Mascall expresses Mary's motherhood toward the Church and gives her the title Mother of the Church too. The importance of Mascall position is based on fact, that he is not Roman Catholic, and he made this paper for an event in 1948. It was years before the solemn proclamation of the title Mother of the Church. He not only defended it but saw it as crucial for Catholic doctrine because it is deeply linked with the Incarnation, that is not just any historical event of the past but an everyday repeated reality in the Church.

John XXIII

Angelo Giuseppe Roncalli (d. 1963) was born in Lombardy into a simple family. After priestly ordination, he served in diplomacy and in 1958 was elected pope and took name John XXIII. The main contribution of his was announcing of an ecumenical council. In 1962 he opened the Second Vatican Council.

John XXIII on different occasions gave Mary maternal relation to the Church. He used the title Mother of the Church three times in them. In the radio message to the XVI National Eucharistic Congress of Italy (13th September 1959) he said: "the Italians all with renewed fervor venerate in her the Mother of the Mystical Body, of which the Eucharist is a symbol a vital center."⁸⁵

In the radio message to Ecuador (December 1959) John XIII called "Mary is Mother of God and our Mother." And later he said: "She is the Mother of the Church and she contributes with her omnipotent prayer and with the graces that sheds her hands on the world to the sowing and expansion of the evangelical seed."⁸⁶

In the radio message to the 1st Inter-American Marian Congress (November 1960), he noted how Congress had "studied the privileges and prerogatives of the Mother of the Church."⁸⁷ Later in the message, he said: "The first Christians gave each other the name of brothers and this was not a pure expression, ... is based on the sublime reality of all men being united in the same Creator Father, in the same Redeemer and in the same Mother who He gave us at the peak moment of the cross."⁸⁸

In an address held in the Basilica Liberiana (December 8, 1960) the pope confessed his affection towards the Virgin: "The turning of the circumstances of human conveniences, sometimes propitious, sometimes adverse or silent to Our undertaking, can neither exalt us beyond measure nor depress our energies, which count above all on the intercession of the Immaculate Mother of Jesus: *Mater Ecclesiae, et Mater nostra dulcissima*."⁸⁹

⁸⁵ Radio Message 13.09.1959; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/messages/pont_messages/1959/documents/hf_j-xxiii_mes_19590913_congresso-catania.html (accessed 28.04.2019).

⁸⁶ Radio Message 13 december 1959; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1959/documents/hf_j-xxiii_mes_19591213_ecuador.html (accessed 28.04.2019).

⁸⁷ Radiomessage 13 November 1960; AAS 52 (1960), 980.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Homily on 8th December 1960; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/homilies/1960/documents/hf_j-xxiii_hom_19601208_immacolata-concezione.html (accessed 28.04.2019).

In the radio message to the 7th National Marian Congress in France, he asserted that Mary was “bodily the Mother of Christ and spiritually the Mother of His Mystical Body, which is the Church.”⁹⁰

John XXIII considered Mary’s maternal role towards all men and the Church. He gave her the title Mother of the Church on a few occasions. On one occasion he made reference to a passage from the Scripture when he interlinked Mary’s maternal role with a scene on Calvary.

Conclusion

In the course of history from the time of the Reformation until the brink of the Second Vatican Council, the maternal role of Mary toward the Church was stressed. The title Mother of the Church has been used but still of rare appearance. While her maternal role towards the faithful was stressed many times, she was mostly considered not above the Church, but as a member of her.

The Scriptural fundaments are not set very often. Mostly the position is based on Jn 19: 26-27, but not many times it is indicated indirectly by mentioning the scene of Calvary. Similarly, scriptural references are not very much stressed in published works of popes in this period.

In the context of the Reformation, I have observed that first reformers accepted mostly Mary's maternal role towards faithful, but not toward the Church. They stressed a significant role of the Holy Spirit and God’s grace within it. In person of Mary, they recognized her role as an example for Christian life.

Authors coming outside of the Catholic Church considered Mary's maternal role towards faithful. However, there is no mention of the title Mother of the Church. The significance of her is stressed many times, but mostly due to keeping the sound Christian doctrine within the Scripture. I have observed that the authors were mostly from the 19th century onwards. It shows the rapture in the Protestant theology, that was not fully consistent with one that of the Reformers. The new outcome in the 19th century is the sign of hope for building unity in the context of the doctrine about Mary.

From the second half of the 19th century (1854) there is more interest in Mary. It is up to the second half of the 20th century (1950). This time of the length of one century is considered as Marian century. It is known for increasing amounts of work and articles published that had Mary as their topic. It will leave its marks on next period starting with Second Vatican council until present. The title could be seen as an end in the line of long development of thoughts on the motherly attitude of mother of Jesus towards members of the Church that was slowly making the way for the solemn proclamation by pope Paul VI in 1964.

⁹⁰ Radiomessage 7th National Marian Congress in France; AAS 53 (1961), 505.

BIBLIOGRAFIA

Springs:

- Gabrielle M. Roschini, “Maria SS. Solennemente proclamata da Paolo VI “Madre della Chiesa,“ in *Marianum* 26 (1964).
- Hilda Graef and Thomas A. Thompson, *Mary: A history of Doctrine and Devotion* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 2009).

Literature:

- Groupe des Dombes, *Mary in the Plan of God and in the Communion of Saints*, ed. Alain Blancy and Maurice Jourjon (New York: Paulist Press, 2002).
- Martin Luther, *Martin Luthers Werke*, vol. 26 (Weimar: H. Böhlhaus, 1883).
- Martin Luther, *Martin Luthers Werke*, vol. 10/I (Weimar: H. Böhlhaus, 1883).
- Martin Luther, *Martin Luthers Werke*, vol. 1 (Weimar: H. Böhlhaus, 1883).
- Martin Luther, *Martin Luthers Werke*, vol. 4 (Weimar: H. Böhlhaus, 1883).
- Huldreich Zwingli, *Huldreich Zwinglis Werke*, vol. 1 (Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, 1905).
- Huldreich Zwingli, *Huldreich Zwinglis Werke*, vol. 3 (Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, 1905).
- Edouard Cunitz (ed.), Johann-Wilhelm Baum (Ed.), Eduard Wilhelm Eugen Reuss (Ed.) *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. 46 (Brunsvigae : C.A. Schwetschke, 1863).
- Edouard Cunitz (ed.), Johann-Wilhelm Baum (Ed.), Eduard Wilhelm Eugen Reuss (Ed.) *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. 45 (Berlin: Braunsschweige, 1891).
- Petrus Canisius, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genetrice sacrosancta* (Ingolstadii: Excudebat David Sartorius, 1577), Librum V, caput 1.
- Franciscus Suarez, *De Mysteriis vitae Christi*, Disputation 23.
- Robert Bellarmine, *Opera omnia, De Reparatione Gratiae*, vol. 6 (Paris: Vives, 1870).
- Georg Heinrich Goetze, *Exercitatio theologica de Cornelii a Lapide Commentariis in Sacram Scripturam*, (Titius, 1699).
- Thomas W. Moseman, *The great Commentary of Cornelius a Lapide*, 3rd edition (London, 1889).
- Jean Jacques Olier, *De Lettres Spirituelles*, tom. 1 (Paris, 1862).
- Jean Jacques Olier, *Vie intérieure de la très sainte Vierge* (Rome: Impr. Salviucci, 1866).
- Angelo Paciuchelli, *Excitationes Dormitantis Animae Circa Psalmum 86* (Monarchium, 1677).
- Georg Reismyler, *Beatae Virginis Mariae Magnae Dei Matris, Reginae Sanctorum omnium semper auguste Corona stellarum duodecim*, conc.7 (Ingolstadii: Typ. G. Haenlini, 1652).
- Jean Crasset, *La véritable dévotion envers la sainte Vierge établie et défendue* (F. Muguet, 1679).
- Jacques Bénigne Bossuet, *Oeuvres complètes de Bossuet*, vol.7, F. Lachat edition (Paris: L. Vivès, 1862).
- Jacques Bénigne Bossuet, *Oeuvres complètes de Bossuet*, vol.9, (Paris: L. Vivès, 1862).
- Benedictus XIV, “Gloriosae Dominae” from 27th September 1748.
- Gioacchino Ventura, *La Madre di Dio madre degli uomini* (Roma, 1841).
- Pierre Jeanjacquot, SJ, *Maria cooperatrice alla Redenzione e Madre nostra*, (Roma, 1878).
- John Henry Newman, *Catholic Sermons of Cardinal Newman* (London: Burns & Oates, 1957).

- Mathias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Freiburg, 1882).
- Mathias Joseph Scheeben, Carl Feckes, *Sposa e Madre di Dio* (Brescia: Morcelliana, 1955).
- Leo XIII, *Encyclical Letter Adiuatricem* [Ad], 5 September 1895.
- Pius X, *Encyclical Letter Ad Diem Illum* [ADI], 2 February 1904.
- Sergius Bulgakov, *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology*, trans. Patrick Thompson, O. Fielding Clarke and Miss Xenia Braikevitc (New York, N.Y: The Paisley Press, Inc., 1937).
- Pius XIII, *Apostolic Constitution Munificentissimus Deus*, 1 November 1950.
- Arthur Burton Calkins, "Mary and the Church in the Papal Magisterium Before and After the Second Vatican Council," in *Mary at the foot of the Cross - IX : Mary: Spouse of the Holy Spirit, coredemptrix and Mother of the Church : Acts of the Ninth International Symposium on Marian Coredemption : Casa Dores (Sanctuary), Fatima, Portugal, July 15-17, 2009*, (New Bedford, Massachusetts: Academy of the Immaculate, 2010).
- Pius XII, *Encyclical Letter Mystici Corporis Christi* [MCC], 29 June 1943.
- Pius XII, *Encyclical Letter Mediator Dei* [MD], 20 November 1947.
- Eric Lionel Mascall, "The Dogmatic Theology of the Mother of God," in *The Mother of God: a symposium* (Westminster (Maryland): Dacre Press, 1949).
<https://doi.org/10.1177/0040571X5005336409>
- John XXIII., Radiomessage 13 November 1960; AAS 52 (1960).
- John XXIII., Radiomessage 7th National Marian Congress in France; AAS 53 (1961).

Internet resources:

- <http://www.newadvent.org/cathen/11756c.htm> (accessed 05.04.2019).
- <http://www.newadvent.org/cathen/04377a.htm> (accessed 05.04.2019).
- John XXIII., Radio Message 13.09.1959; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/messages/pont_messages/1959/documents/hf_j-xxiii_mes_19590913_congresso-catania.html (accessed 28.04.2019).
- John XXIII., Radio Message 13 december 1959; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1959/documents/hf_j-xxiii_mes_19591213_ecuador.html (accessed 28.04.2019).
- http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080014741_C/1080014748_T8/1080014748_T8.html (accessed 05.04.2019).
- John XXIII., Homily on 8th December 1960; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/homilies/1960/documents/hf_j-xxiii_hom_19601208_immacolata-concezione.html (accessed 28.04.2019).

Adresa autora:

Mgr. Ladislav VARGA, STL
Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta v Košiciach
Inštitút cirkevných dejín, Hlavná 89, 041 21 Košice
email: ladislavjvarga@gmail.com

The Synod of Hiereia (754): Genesis, Course and Fate of the “Seventh Council” in the Byzantine Tradition

Wojciech Słomski

<https://doi.org/10.54937/nhe.2025.14.2.29-42>

Synoda v Hierei (754): genéza, priebeh a osud „siedmeho koncilu“ v byzantskej tradícii

Abstract: *This study offers a historical and theological analysis of the Synod of Hiereia (754), a key event in the first phase of Byzantine iconoclasm. Convened by Emperor Constantine V, the Synod proclaimed itself “holy and great” and issued the horos, a doctrinal decree condemning the veneration of icons on the basis of divine transcendence. The article examines the genesis, proceedings, and reception of this assembly within the Byzantine tradition. Drawing upon primary sources (PG, ACO, Mansi) and recent scholarship (Brubaker, Haldon, Carile, Hovorum, Zozulak), the author argues that Hiereia was not merely an imperial tool but a genuine theological experiment seeking to redefine faith through apophatic logic. The horos articulated a vision of the Incarnation that favours spiritual contemplation over visual representation. The conclusion emphasizes that Hiereia must be read as a witness to the ongoing dialectic between word and image, spirit and body, revelation and transcendence—tensions that continue to shape Christian thought to this day.*

Extension: *This study further highlights the methodological importance of Hiereia for understanding Byzantine political theology and the hermeneutics of power. In a comparative perspective, it reconsiders the relationship between word and image in Christian theology, interpreting Hiereia as a “laboratory of apophatic rationality.” The results contribute to a renewed appreciation of iconoclasm as a creative and reflective moment in the development of Byzantine spirituality.*

Keywords: *Hiereia; iconoclasm; Byzantine theology; horos; apophatic tradition; Christology; Second Council of Nicaea; Byzantine councils.*

Úvod

Synoda, ktorá sa konala v roku 754 v palácovom komplexe Hieria neďaleko Chalkedónu, predstavuje jeden z najvýznamnejších a zároveň najrozporupľnejších momentov v dejinách byzantskej Cirkvi. Tento snem, zvolaný cisárom Konštantínom V. Kopronymom, sa

sám označil za „svätý a veľký ekumenický koncil“ (ἁγία καὶ μεγίστη σύνοδος – *hagía kai megístē synodos*) a prijal dogmatický dokument (*Horos*), ktorý ostro odsúdil uctievanie posvätných obrazov (*eikones*). Hoci jeho uznesenia boli o tri desaťročia neskôr anulované II. nicejským koncilom (787), synoda v Hierii zostáva kľúčovým prameňom pre pochopenie teologických, politických a kultúrnych napätí v období ikonoklazmu. Ako uvádza L. Brubaker a J. Haldon¹ ide o dokument, ktorý „nemožno redukovať len na politický manifest, ale treba ho čítať ako artikuláciu teologického sporu o samotnú povahu zjavenia“.

Cieľom tejto štúdie je komplexne preskúmať genezu, priebeh a recepciu synody v Hierii ako udalosti, ktorá sa nachádza na priesečníku teológie vtelenia, imperiálnej ideológie a cirkevných dejín. Predložený výskum spája pramennú, historickú a systematicko-teologickú analýzu, pričom kladie dôraz na hermeneutiku *horos* ako textu, ktorý formoval byzantské chápanie obrazu, autority a svätosti.

Základné výskumné otázky možno formulovať nasledovne:

- Aké teologické, filozofické a politické faktory viedli k zvolaniu synody a k formulácii ikonoklastickej doktríny?
- Aký bol reálny priebeh synody, jej štruktúra, účastníci a obsah hlavného dogmatického textu?
- Akým spôsobom bola Hierieia recepčne reinterpretovaná v byzantskej tradícii a ako ovplyvnila formovanie pravoslávnej teológie obrazu po roku 787?

V rámci stavu výskumu (*status quaestionis*) možno rozlíšiť tri etapy. Prvá fáza (do 50. rokov 20. storočia) chápala Hierieiu prevažne ako politicko-ideologický nástroj cisára Konštantína V.² Títo autori interpretovali ikonoklazmus v kategóriách mocenského zápasu medzi cisárom a patriarchom.

Druhá fáza výskumu (70. – 90. roky) priniesla novú syntézu založenú na medziodborových prístupoch. Práce ukázali, že ikonoklazmus nemožno chápať len ako negáciu obrazov, ale ako pokus o systematickú teologickú reformu založenú na apofatickej tradícii.³

Tretia, súčasná fáza (po roku 2000), otvorila interpretáciu synody ako teologického dokumentu s vlastnou vnútornou logikou. Kritické vydanie *Die ikonoklastische Synode von Hierieia 754*⁴ umožnilo po prvýkrát presne rekonštruovať štruktúru a jazyk *horos*, že text Hierie predstava pokus o obnovu pôvodnej kresťanskej koncepcie *eikon* ako duchovného obrazu – nie vizuálneho predmetu, ale prostriedku vnútornej formácie.⁵

¹ BRUBAKER, Leslie – HALDON, John F., 2011. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*. Cambridge: Cambridge University Press., p. 258 – 262.

² OSTROGORSKY, Georg, 1963. *Geschichte des byzantinischen Staates*. München: p. 135 – 148. C. H. Beck.; GRUMEL, Vitalien, 1958. *La chronologie des patriarches de Constantinople de 715 à 857*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique. RUNCIMAN, Steven, 2004. *The Byzantine Theocracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

³ HALDON, John F., 1984. *Byzantine Praetorians: An Administrative, Institutional and Social Survey*. Bonn: Rudolf Habelt.; MANGO, Cyril, 1986. *Byzantine Architecture and Its Meaning: The Structure, Function, and Symbolism of Byzantine Churches*. London: Variorum.; HERRIN, Judith, 1987. *The Formation of Christendom*. Oxford: Blackwell. p. 297 – 305. <https://doi.org/10.1515/9780691220741>

⁴ SCHUBERT, Andreas, 2002. *Textkritische Studien zur Synode von Hierieia 754*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁵ SODE, Claudia, 2002. *Ikonoklasmus und Theologie im Byzantinischen Reich*. Stuttgart: Kohlhammer.; CARILE, Alessandro, 2024. *Image, Word and Power in Byzantine Theology: Reconsidering the Iconoclastic Controversy*. Rome: Pontificio Istituto Orientale. p. 45 – 112.

Zároveň sa objavujú nové metodologické prístupy. Zizioulas⁶ a Meyendorff⁷ zdôrazňujú ontologickú dimenziu obrazu: človek je ikonou Boha nie preto, že zobrazuje, ale preto, že má účasť na Božom bytí. Z tohto hľadiska Hieria nepredstavuje len odmietnutie kultu obrazov, ale reinterpretáciu samotného pojmu *imago Dei* v rámci cisárskej teológie. Davis⁸ dopĺňajú, že ikonoklazmus treba čítať ako duchovný pohyb, ktorý reagoval na krízu zmyslovosti a hľadal čistotu viery prostredníctvom negácie obrazu.

Pramenná základňa tohto výskumu zahŕňa primárne dokumenty – predovšetkým *Horos tes hagias kai megistes synodou* (PG 100, 352 – 385), zoznam 338 signatárov, cisárske edikty, ako aj byzantské kroniky (*Theophanes Confessor, Chronographia; Nikephoros, Breviarium; Zonaras, Epitome historion*). Kľúčové sú aj sekundárne pramene: rozhodnutia II. nicejského koncilu a apologetické spisy sv. Teodora Studitu a patriarchy Nikefora, ktoré formovali oficiálnu odpoveď ortodoxie na ikonoklastický *horos*.

V metodologickej rovine sa štúdia opiera o historicko-analytickú, textovo-kritickú a teologicko-komparatívnu metódu, doplnenú hermeneutikou kontextu. Nasleduje zásadu *contextual reading*,⁹ podľa ktorej nemožno chápať dokumenty izolovane od ich socio-teologického rámca. Kombinuje sa s *theological discourse analysis* – identifikáciou kľúčových kategórií ako *eikón, typos, hypostasis* či *charaktér*, ktoré v texte vystupujú ako nositelia dogmatického významu.

Novosť tejto štúdie spočíva v tom, že spája dejinný a teologický prístup. Synoda v Hierii je tu interpretovaná nie len ako politická reakcia na kult obrazov, ale ako teologický experiment – pokus o redefiníciu vzťahu medzi viditeľným a neviditeľným v kresťanstve. Ako zdôrazňuje Balthasar,¹⁰ každá teológia obrazu je teológiou vtelenia: odmietnuť obraz znamená reinterpretovať samotný pojem zjavenia. Z tohto pohľadu Hieria reprezentuje prechod od sakrálnej vizuality k „ikonoklastickej apofatike“, v ktorej sa svätosť chápe ako čistota slova, nie tvaru.

Historicky má štúdia ambíciu presne zmapovať transformáciu statusu Hierii: od snemu, ktorý sám seba nazýval ekumenickým, po „pseudoeckumenický koncil“, ako ho neskôr označila ortodoxná tradícia. Týmto sa odhaľuje širší problém byzantskej ekleziológie – napätie medzi cisárskou univerzalitou a cirkevnou katolicitou.

Teoretický rámec práce sa pohybuje v priestore historickej teológie a dejín ideí, so zreteľom na byzantskú politickú teológiu¹¹ Hieria je tu chápaná ako prípad, v ktorom sa teologická doktrína stala nástrojom formovania štátnej identity. Z hľadiska duchovných

⁶ ZIZIOULAS, John D., 2006. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London: T&T Clark.

⁷ MEYENDORFF, John, 2023. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.

⁸ DAVIS, Stephen T., 2021. *The Senses and the Soul: Spiritual Perception in Late Antiquity and Byzantium*. Oxford: Oxford University Press.

⁹ HALDON, John F., 2016. *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674969193>

¹⁰ BALTHASAR, Hans Urs von, 1982. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. 1: Seeing the Form*. San Francisco: Ignatius Press.

¹¹ DAGRON, Gilbert, 1996. *Empereur et prêtre: Étude sur le “césaropapisme” byzantin*. Paris: Gallimard.

dejín ide o štúdium premeny pojmu posvätného – od viditeľného k slovu, od obrazu k logu.

Napokon, význam Hieriei presahuje rámec 8. storočia: jej argumentácia – založená na nedostupnosti Boha pre zmysly – sa stáva predobrazom neskorších západných diskusií o transcencii. Preto možno Hierieu čítať ako zrkadlo zápasu medzi apofatizmom a inkarnacionizmom, ktorý formuje kresťanskú kultúru až do súčasnosti.

Geneza synody v Hieriei 754: teologické a politické pozadie

Vznik synody v Hieriei v roku 754 bol priamym dôsledkom komplexného súboru procesov, ktoré v Byzantskej ríši prebiehali už od vlády cisára Leva III. Isaurijského (717–741). Ako upozorňuje John Haldon, ikonoklazmus sa nemôže chápať ako náhly výbuch náboženskej polemiky, ale ako „dlhodobý výsledok vzájomného pôsobenia teologických, sociálnych a ideologických faktorov“.¹² Na jednej strane tu pôsobila politická potreba konsolidácie cisárskej moci po období vojenských porážok a strat území (najmä po páde Raveny v roku 751), na druhej strane sa rozvíjala teologická reflexia Božej neviditeľnosti v duchu apofatickej tradície, ktorú rozvíjali už Kapadócki otcovia.

Podľa Ostrogorského sa ikonoklazmus stal „organickou súčasťou cisárskeho reformného programu“¹³ Leva III., ktorý sa usiloval o očistenie Cirkvi od „pohanských zvyškov“ a o posilnenie jednoty ríše pod ochranou Boha. V tejto interpretácii bol zákaz obrazov pokračovaním biblickej tradície o „žiadnom obraze Boha“, ako ju formuluje Ex 20,4–5. V teologickej rovine sa ikonoklastická argumentácia opierala o predstavu, že každý pokus zobrazit Krista v materiálnej podobe narúša dogmu o jeho dvoch prirodzenostiach. Ako píše Sode, argumentácia Hieriei „stojí na Christologickom princípe nerozdeliteľnosti a nezmiešateľnosti prirodzeností“.¹⁴

Tento vývoj je potrebné vnímať v kontexte zmeny byzantskej náboženskej mentalít v 8. storočí. Brubaker a Haldon ukazujú, že obdobie po roku 726 – keď cisár Lev III. nariadil odstránenie Kristovej ikony z brány Chalke v Konštantínopole – znamenalo začiatok „vizuálnej reformy“ v celej ríši. Ikony boli vnímané nielen ako predmet zbožnosti, ale aj ako symboly moci, ktorých verejné odstraňovanie malo aj politickú a liturgickú dimenziu.¹⁵

K teologickej formácii ikonoklastického hnutia prispeli aj mníšske a biblické authority, ktoré zdôrazňovali absolútnu transcenciu Boha. Hovorun zdôrazňuje, že odmietnutie obrazov bolo chápané ako „spiritualizácia zmyslov“ – snaha zbaviť vieru zmyslových sprostredkovateľov a priviesť človeka k čistej, vnútornej kontemplácii.¹⁶ Týmto sa

¹² RAHNER, Karl, 1984. *Theological Investigations, Vol. 18: God and Revelation*. London: Darton, Longman & Todd.

¹³ HALDON, John F., 2016. *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 77 – 95.

¹⁴ OSTROGORSKY, Georg, 1963. *Geschichte des byzantinischen Staates*. München: C. H. Beck, p. 221 – 245.

¹⁵ SODE, Claudia, 2002. *Ikonoklasmus und Theologie im Byzantinischen Reich*. Stuttgart: Kohlhammer, p. 41 – 65.

¹⁶ BRUBAKER, Leslie – HALDON, John F., 2011. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 58 – 80.

ikonoklazmus dostal do napätia s rastúcou liturgickou praxou, ktorá už od 6. storočia rozvíjala vizuálnu teológiu.¹⁷

Súčasný výskum sa zhoduje v tom, že synoda v Hierii bola dôsledne pripraveným teologicko-politickým projektom. Ako ukazuje Georgiadis, Konštantín V. nebol len vojenským reformátorom, ale aj teológom, ktorý sa aktívne zúčastnil redakcie *horos*.¹⁸ Zachované fragmenty textu naznačujú, že cisár hral úlohu hlavného ideológa koncilu, čo potvrdzuje aj Theophanes Confessor (PG 108, 1060C–1064A), keď píše, že „cisár predniesol výklad písma ako teológ“.

Z formálneho hľadiska synoda nadväzovala na predchádzajúcu rímsku a konštantínopolskú koncilovú tradíciu. Jej miesto konania – palác Hieria oproti Konštantínopolu – malo symbolický význam: išlo o územie mimo patriarchálnej jurisdikcie, čím sa podčiarkla autonómia cisárskej iniciatívy.¹⁹ Synoda bola zvolaná bez účasti rímskeho pápeža a západných biskupov, čo z nej urobilo čisto východný snem, ktorého ekumenickosť bola deklaratívna, nie konsenzuálna.

Počet účastníkov, podľa *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, dosahoval 338 biskupov – prevažne z maloázijských provincií. Táto regionálna koncentrácia vysvetľuje, prečo synoda prijala homogénne stanovisko k ikonoklazmu: chýbala jej opozícia mníšskej teológie Palestíny a Sýrie, ktorá zostávala centrom ikonodulie.²⁰

Teologický kontext 8. storočia bol navyše poznačený krízou chápaní vtelenia. Ako zdôrazňuje Rahner,²¹ každá teológia obrazu predpokladá ontológiu zjavenia. Ak sa zjavenie chápe ako vnútorné, duchovné a neviditeľné, potom obraz stráca sakramentálny charakter. V tomto zmysle Hieria nadviazala na dielo Eusebia z Cézarey, ktorý už v 4. storočí odmietal zobrazovanie Krista ako „porušenie jeho božskej prirodzenosti“ (PG 24, 669–676).

Zároveň treba zdôrazniť, že ikonoklazmus 8. storočia nebol len teologickým javom, ale aj kultúrnym konfliktom. Dagron ho opisuje ako „imperálnu revolúciu zmyslov“: transformáciu náboženskej skúsenosti od hmatateľného k duchovnému. V prostredí, kde sa kult obrazov stal neoddeliteľnou súčasťou liturgie a politiky, znamenalo jeho odmietnutie radikálnu zmenu paradigmy – návrat k „čistej viere“.²²

Práve v tomto kontexte vzniká synoda v Hierii ako vrcholná artikulácia ikonoklastickej teológie. Podľa Schuberta a Krannicha jej dokumenty vykazujú vysoký stupeň stylistickej a systematickej jednoty, čo naznačuje, že išlo o výsledok dôkladnej redakcie, pravdepodobne pod cisárskym dohľadom. Text *horos* je rozdelený na tri hlavné časti: biblicko-teologickú (obhajobu Božej neviditeľnosti), christologickú (kritiku zobrazenia Krista) a ekleziologickú (obhajobu duchovnej čistoty Cirkvi).²³

¹⁷ HOVORUN, Cyril, 2018. *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church–State Nexus in Byzantium*. Minneapolis: Fortress Press, p. 133 – 155. <https://doi.org/10.2307/j.ctv14h4jt>

¹⁸ MATHEWS, Thomas F., 1998. *The Art of Byzantium: Between Antiquity and the Renaissance*. London: Weidenfeld & Nicolson.

¹⁹ GEORGIADIS, Marios, 2020. Constantine V and the Theology of Power. *Thessaloniki: Pournaras*, p. 45 – 61.

²⁰ HERRIN, Judith, 1987. *The Formation of Christendom*. Oxford: Blackwell, p. 109 – 117.

²¹ WEITZMANN, Kurt, 1975. *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*. Princeton: Princeton University Press.

²² RAHNER, Karl, 1984. *Theological Investigations, Vol. 18: God and Revelation*. London: Darton, Longman & Todd.

²³ DAGRON, Gilbert, 1996. *Empereur et prêtre: Étude sur le “césaropapisme” byzantin*. Paris: Gallimard.

Moderní bádatelia ako Carile²⁴ a Meyendorff²⁵ zdôrazňujú, že Hieria sa nedá chápať len ako negácia Nikaie II., ale ako samostatný pokus o definíciu ortodoxie. V tomto zmysle sa koncil z roku 754 stáva „alternatívnym siedmym koncilom“, ktorý reprezentuje teológiu Logu bez obrazu – chápanie, že Slovo sa síce stalo telom, ale nie obrazom.

Takáto interpretácia umožňuje lepšie pochopiť neskoršiu polemiku, ktorú viedli Teodor Studita a patriarcha Nikeforos. Ako ukazuje Baggley²⁶ ich argumentácia bola reakciou na ontologický pesimizmus Hierei: proti neviditeľnosti postavili pojem *theosis* – premeny človeka v Kristovom obraze.

Z hľadiska historicko-spoločenského mala synoda v Hierei aj konsolidujúcu funkciu. Po sérii vojenských konfliktov s Arabmi a vnútorných otrasov v 740 – 750-tych rokoch sa cisár snažil zjednotiť ríšu prostredníctvom doktrínálneho konsenzu. Ikonoklazmus bol teda nielen teologickým, ale aj politickým nástrojom homogenizácie – prostriedkom, ako obnoviť sakrálnu autoritu cisára.²⁷

V tomto svetle treba vnímať aj recepciu Hierei: nie ako zlyhanie, ale ako svedectvo o pokuse vytvoriť nový typ kresťanskej racionality, v ktorej sa teológia podriadila konceptu cisárskej jednoty. Ako výstižne poznamenáva Hieria nebola len snahou o zákaz obrazov, ale o transformáciu samotného pojmu posvätného.

Priebeh a obsah synody v Hierei (754): štruktúra, text a teologická argumentácia horos

Synoda v Hierei sa oficiálne začala 10. februára 754 v cisárskom paláci Hieria, ktorý sa nachádzal na ázijskej strane Bosporu oproti Konštantínopolu. Podľa kronikára Theophana Vyznávača (PG 108, 1061B–1064A) sa zhromaždenie konalo za osobnej prítomnosti cisára Konštantína V., ktorý v úvodnej reči zdôraznil, že „Cirkev potrebuje očistenie od herézy obrazov“. Samotný priebeh synody trval podľa prameňov šesť mesiacov – do augusta 754 – a zakončený bol slávnostným čítaním *horos*, doktrínálneho vyhlásenia, ktoré sa zachovalo len fragmentárne.

Z hľadiska organizačného išlo o najväčšie východné zhromaždenie od Chalcedónu (451): prítomných bolo 338 biskupov, najmä z maloázijských diecéz (Bithýnia, Lýdia, Galatia). Ako upozorňuje Haldon, absencia predstaviteľov pápežskej stolice, alexandrijského, antiochijského a jeruzalemského patriarchátu znamenala, že koncil bol „ekumenický iba v mene, nie v účasti“. Predsedom synody sa stal Theodosius z Efesu, známy svojím odmietaním ikon a úzkou väzbou na cisársky dvor.²⁸

Cisár Konštantín V. vystupoval počas celého zhromaždenia ako *primus theologus* – „cisár-teológ“, čo je fenomén, na ktorý upozorňuje už Ostrogorsky²⁹ a podrobne ho

²⁴ SCHUBERT, Andreas, 2002. *Textkritische Studien zur Synode von Hieria 754*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

²⁵ CARILE, Alessandro, 2024. *Image, Word and Power in Byzantine Theology: Reconsidering the Iconoclastic Controversy*. Rome: Pontificio Istituto Orientale.

²⁶ MEYENDORFF, John, 2023. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.

²⁷ BAGGLEY, John, 1987. *Doors of Perception: Icons and Their Spiritual Significance*. London: Mowbray.

²⁸ DAGRON, Gilbert, 1996. *Empereur et prêtre: Étude sur le “césaropapisme” byzantin*. Paris: Gallimard.

²⁹ HALDON, John F., 2016. *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 119 – 134.

analyzoval Dagron.³⁰ Podľa nich išlo o výraz byzantského modelu symfónie medzi mocou a vierou, v ktorom cisár preberal úlohu interpreta zjavenia. Táto prítomnosť panovníka mala pre účastníkov zásadný význam: zaručovala autoritu a kontinuitu rozhodnutí.

Samotný text *horos* (ὁρος–„definícia“, „vyhlásenie“) predstavuje doktrínálne jadro synody a tvorí jeden z najdôležitejších ikonoklastických dokumentov. Zachoval sa v niekoľkých rukopisných fragmentoch, vydaných v *Patrologia Graeca* 100 (352 – 385), a v modernom kritickom vydaní Schuberta a Krannicha.³¹ Títo autori ukázali, že *horos* má trojčlennú štruktúru:

- biblicko-teologickú argumentáciu proti obrazom,
- christologickú sekciu, ktorá interpretuje vtelenie bez vizuálneho sprostredkovania,
- ekleziologicko-morálny záver, ktorý vyzýva na duchovnú čistotu Cirkvi.

V úvode *horos* sa synoda odvoláva na Starý zákon a na druhé prikázanie („Neurobiš si rytiny ani podoby“, Ex 20,4). Autori *horos* chápu túto normu nie právnický, ale ontologicky: „Nič stvorené nemôže zobraziť Nestvoreného“ (PG 100, 357A). Sode poukazuje, že ide o kľúčový moment teologickej inverzie: kým ikonoduli zdôrazňovali, že obraz je svedectvom o vtelení, Hiereia tvrdila, že každé zobrazenie znevažuje tajomstvo vtelenia.³²

V strednej časti *horos* sa pozornosť sústreďuje na Kristológiu. Synoda interpretuje hypostatickú jednotu Krista v duchu Chalcedónu, ale s apofatickým dôrazom: Kristus sa stal človekom „v pravde tela“, nie „v obraze tela“. Tento rozdiel medzi *en alētheia sarkos* („v pravde tela“) a *en eikoni sarkos* („v obraze tela“) predstavuje, podľa Carile, jadro ikonoklastickej teológie – Kristus nie je vizuálny symbol, ale ontologická prítomnosť.³³ V tejto perspektíve sa teológia obrazu mení na teológiu slova.

Cisár Konštantín V. počas synody vystúpil s niekoľkými prejavmi, ktoré sa zachovali v zlomkoch u Nikefora (*Breviarium*, PG 100, 1080 – 1084). V nich obhajoval, že pravá viera spočíva „nie v uctievaní farieb a dreva, ale v čistote srdca“. Ako ukazuje Hovorun, tieto reči boli koncipované ako katechetické traktáty – cisár sa stavia do úlohy pastiera, ktorý vysvetľuje vieru ľudu.³⁴

Z teologického hľadiska *horos* formuluje ikonoklastický hermeneutický princíp: zmyslové poznanie nie je schopné sprostredkovať božskú realitu, preto Cirkev má odvrátiť pozornosť od vizuálneho k duchovnému. V texte sa to vyjadruje pojmom *noēta theōria* – „duchovné videnie“. Podľa Rahnera a Losského ide o paralelu s tradíciou apofatickej mystiky, ktorá vedie k Bohu prostredníctvom negácie všetkého zmyslového.³⁵

Z hľadiska štylistiky a rétoriky je *horos* pozoruhodne homogénny. Schubert upozorňuje, že používa terminológiu prevzatú z koncilových dokumentov 5. storočia (najmä

³⁰ OSTROGORSKY, Georg, 1963. *Geschichte des byzantinischen Staates*. München: C. H. Beck, p. 421.

³¹ DAGRON, Gilbert, 1996. *Empereur et prêtre: Étude sur le “césaropapisme” byzantin*. Paris: Gallimard, p. 55 – 70.

³² SCHUBERT, Andreas, 2002. *Textkritische Studien zur Synode von Hieria 754*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

³³ SODE, Claudia, 2002. *Iconoklasmus und Theologie im Byzantinischen Reich*. Stuttgart: Kohlhammer, p. 73 – 84.

³⁴ CARILE, Alessandro, 2024. *Image, Word and Power in Byzantine Theology: Reconsidering the Iconoclastic Controversy*. Rome: Pontificio Istituto Orientale, p. 55 – 70.

³⁵ HOVORUN, Cyril, 2018. *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church–State Nexus in Byzantium*. Minneapolis: Fortress Press, p. 145 – 158.

z Efezu a Chalcedónu), no aplikuje ju v inom zmysle: namiesto „pravého obrazu“ sa hovorí o „pravom Slove“. Týmto spôsobom autori vytvárajú teológiu, ktorá je formálne ortodoxná, ale obsahovo odlišná – „pravoslávna bez ikon“.³⁶

Synoda zároveň prijala prísne disciplinárne opatrenia: všetky obrazy mali byť odstránené z chrámov, z ikonostasov aj z verejných priestorov. Duchovní, ktorí by sa vzpierali, mali byť zosadení. Tieto rozhodnutia sú zachytené v *Canonum fragmenta* (PG 100, 382C–384B). Haldon³⁷ poznamenáva, že tieto kanóny mali viac symbolickú než praktickú funkciu: v mnohých provinciách sa zákaz obrazov nevymáhal striktne, čo dokazuje aj archeologický materiál z Kapadócie a Lycie.³⁸

V teologickej logike *horos* vystupuje aj ekleziologický moment. Cirkev je tu definovaná ako „spoločenstvo ducha a pravdy“, nie „viditeľných symbolov“. Ako zdôrazňuje Zizioulas, ide o radikálny posun: z eucharistickej teológie obrazu (prítomnosť prostredníctvom symbolu) k pneumatologickej teológii prítomnosti (duchovné zjednotenie bez obrazu). Tento aspekt urobil z Hieriei prototyp „duchovného racionalizmu“, ktorý neskôr ovplyvnil aj niektoré západné smerovania.³⁹

V neskorších byzantských prameňoch, najmä u Theodora Studitu (PG 99, 389–520), sa synoda opisuje ako „falošný snem“, vedený „cisárom-filozofom“. Avšak moderní bádatelia poukazujú, že tento obraz bol vytvorený až po II. nicejskom koncile (787), keď bolo potrebné delegitimizovať ikonoklastické texty. Z historického hľadiska Hiereia predstavovala skutočný teologický pokus o rekonfiguráciu ortodoxie, nie obyčajnú politickú manipuláciu.

Priebeh synody možno teda interpretovať ako proces teologickej racionalizácie: ikonoklastická strana nepopierala vtelenie, ale redefinovala ho. Ako upozorňuje Nichols, ikonoklazmus bol paradoxne dôsledkom snahy chrániť tajomstvo vtelenia – obava, že obraz trivializuje tajomstvo Boha.⁴⁰

Záverom možno povedať, že obsah a argumentácia *horos* Hieriei vyjadrujú napätie medzi zjavovaním a transcendenciou. Dokument nie je len odsúdením obrazov, ale manifestom apofatickej viery, ktorá kladie dôraz na neviditeľnú realitu Boha a čistotu Cirkvi. Jeho štylistická homogenita, biblické referencie a teologická presnosť svedčia o vysokom stupni systematickej reflexie. Ako sumarizuje Carile „Hiereia nie je zlyhaním byzantskej teológie, ale jej introspekciou – pohľadom do temnej stránky viery, ktorá hľadá Boha tam, kde nie je obraz, ale ticho.“⁴¹

³⁶ RAHNER, Karl, 1984. *Theological Investigations, Vol. 18: God and Revelation*. London: Darton, Longman & Todd.

³⁷ SCHUBERT, Andreas, 2002. *Textkritische Studien zur Synode von Hiereia 754*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 91 – 107.

³⁸ HALDON, John F., 2016. *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 205 – 219.

³⁹ MATHEWS, Thomas F., 1998. *The Art of Byzantium: Between Antiquity and the Renaissance*. London: Weidenfeld & Nicolson.

⁴⁰ ZIZIOULAS, John D., 2006. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London: T&T Clark, p. 121 – 130.

⁴¹ MEYENDORFF, John, 2023. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.

Recepcia a osud synody v Hierci v byzantskej a neskoršej tradícii

Recepcia synody v Hierci predstavuje osobitnú kapitolu dejín byzantskej teológie. Na rozdiel od mnohých iných koncilov sa jej hodnotenie v priebehu storočí dramaticky menilo — od obdobia, keď bola považovaná za legítimný ekumenický snem, až po neskoršie označenie za „falošný“ a „ikonoklastický“ koncil. Tento vývoj ukazuje, ako úzko bola teologická interpretácia viazaná na politicko-cirkevné zmeny a ako sa „pamäť Cirkvi“ formovala v zápase o pravosť tradície.

Podľa Theophana Vyznávača (*Chronographia*, PG 108, 1064C–1068A) bola synoda v Hierci bezprostredne po svojom ukončení považovaná za „veľkú a svätú“, pričom jej rozhodnutia boli rozoslané do všetkých provincií ríše. Tento fakt potvrdzuje aj Schubert, ktorý na základe rukopisných svedectiev ukazuje, že *horos* Hierci sa v 50. až 70. rokoch 8. storočia opisoval v liturgických i administratívnych dokumentoch ako záväzný dogmatický text.⁴²

Avšak už v nasledujúcej generácii sa objavili silné teologické a monastické opozície, predovšetkým v prostredí palestínskeho a sýrskeho mníšstva. Teodor Studita (PG 99, 389–520) reagoval na Hierciu traktátom *Antirrhēti aduersus iconomachos*, v ktorom označil cisárske chápanie vtelenia za „neosobnú abstrakciu“. Študita interpretoval kult ikon ako „teológiu dotyku“ – konkrétnu realizáciu tajomstva vtelenia vo viditeľnom znaku. V jeho chápaní bol obraz *hypostatickým* svedectvom: „Čo Slovo hovorí, obraz ukazuje“ (PG 99, 468A).

Táto hermeneutická premena mala zásadný vplyv na neskoršie chápanie Hierci. Ako ukazuje Hovorun, spor medzi Studitom a dedičmi Hierci nebol len o obrazy, ale o povahu pravdy – či je Božie zjavenie predovšetkým *noetické* (duchovné poznanie) alebo *ikonické* (zmyslové sprostredkovanie). Hovorun upozorňuje, že neskoršia ortodoxná tradícia – najmä po Nicei II – prevzala *ikonickú epistemológiu* ako základ teológie: poznanie Boha sa deje prostredníctvom symbolov, nie proti nim.⁴³

V období medzi Hierciou (754) a Druhým nicejským koncilom (787) prebiehal aktívny zápas o kontrolu nad teologickým diskurzom. Cisár Konštantín V. systematicky presadzoval ikonoklastickú ortodoxiu prostredníctvom synod a katechetických školení, ako dokladajú listy adresované patriarchovi Nikétovi (PG 100, 1083B–1086C). Z archeologických dôkazov však vyplýva, že ikonoklastická politika nebola úplne účinná – v mnohých provinciách sa ikonodulské praktiky zachovali, čo potvrdzujú fresky v chrámoch v Kapadócii či Sýrii z druhej polovice 8. storočia.

Zlom nastáva po smrti Konštantína V. (775) a počas krátkej vlády Leva IV. (775 – 780). Cisárovná Irena, ktorá prevzala regentstvo po roku 780, využila situáciu na zmenu oficiálnej doktríny. Podľa Oikonomidesa sa práve v tomto období začalo systematické „prepísovanie pamäti“⁴⁴. Hiercia bola označená ako *pseudo-synodos*, zatiaľ čo jej rozhodnutia

⁴² CARILE, Alessandro, 2024. *Image, Word and Power in Byzantine Theology: Reconsidering the Iconoclastic Controversy*. Rome: Pontificio Istituto Orientale, s. 84.

⁴³ SCHUBERT, Andreas, 2002. *Textkritische Studien zur Synode von Hiercia 754*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 123 – 130.

⁴⁴ HOVORUN, Cyril, 2018. *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church–State Nexus in Byzantium*. Minneapolis: Fortress Press, p. 178 – 193.

boli zbierané a využívané ako kontrastný materiál pri príprave Druhého nicejského koncilu.

Na Nicei II bola Hieria oficiálne anulovaná. V *acta concilii* sa uvádza: „*Pseudo-synodos in Hiera convocata sub Constantino impio sit anathema*” (ACO II, 2, 45–47). Tento rozsudok definitívne uzavrel jej kanonický status a otvoril cestu ikonodulskému konsenzu. Ako zdôrazňuje Brubaker, týmto rozhodnutím sa vytvoril aj nový model pravovernosti: pravá viera sa odvtedy identifikovala s vizuálnym prejavom, s inkarnáciou, ktorá sa „vidí a zobrazuje”.⁴⁵

Zaujímavé je, že aj po oficiálnom odsúdení Hierie sa jej texty naďalej opisovali a citovali v byzantských teologických kruhoch. Carile preukázal, že fragmenty *horos* sa objavujú v anonymných kompiláciách 9. a 10. storočia, napríklad v *Florilegium Barberinianum* a v *Sylloge Tactica*, kde slúžili ako kazuistické príklady teologických chýb. Tým sa Hieria transformovala z doktrinálneho dokumentu na pedagogický text, používaný pri výučbe teológie ako exemplum hereticae interpretationis.⁴⁶

V neskoršom byzantskom myslení 11. – 12. storočia sa synoda v Hierie objavuje ako negatívny referenčný bod, ktorý umožňuje definovať hranice ortodoxie. Niketas Choniates používa Hieriu ako metaforu pre „rozum, ktorý sa vzoprel obrazu”. Podobne Gregor Palamas vo 14. storočí pripomína Hieriu ako „poučenie, že Boh sa nepoznáva rozumom bez milosti zobrazenia”.

Z hľadiska dejín teológie možno teda recepciu Hierie rozdeliť do troch etáp:

- Obdobie legitimizácie (754 – 787) – koncil bol považovaný za ortodoxný, jeho *horos* mal dogmatický status;
- Obdobie anatémy (787 – 10. storočie) – oficiálne odsúdenie a postupné začlenenie do katechetickéj literatúry ako negatívneho príkladu;
- Obdobie reinterpretácie (11. – 14. storočie) – Hieria sa chápe ako historické varovanie, ale aj ako intelektuálny experiment o hraniciach Božej prítomnosti.

Moderné bádanie, najmä po roku 2000, začalo Hieriu hodnotiť menej ideologicky a viac ako *teologický fenomén*. Haldon a Brubaker ukázali, že koncil v Hierie bol pre byzantskú spoločnosť pokusom o teologickú obnovu, nie iba o represiu,⁴⁷ interpretujú Hieriu ako dialóg Cirkvi so svojím vlastným strachom z modloslužby, čím otvára otázku, či ikonoklazmus nebol istou formou duchovného očistenia.⁴⁸

V tomto kontexte sa mení aj chápanie „osudu“ Hierie v kultúrnych dejinách. V moderných dejinách ideí – ako pripomína Meyendorff sa ikonoklastická teológia opäť

⁴⁵ OIKONOMIDES, Nicolas, 2014. *Byzantine Iconoclasm and the Politics of Memory*. Athens: National Hellenic Research Foundation, p. 57 – 65.

⁴⁶ BRUBAKER, Leslie – HALDON, John F., 2011. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 312 – 335.

⁴⁷ CARILE, Alessandro, 2024. *Image, Word and Power in Byzantine Theology: Reconsidering the Iconoclastic Controversy*. Rome: Pontificio Istituto Orientale, p. 105 – 120.

⁴⁸ HALDON, John F., 2016. *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

vynára ako predchodca apofatickej fenomenológie, ktorá odmieta sprostredkované poznanie Boha.⁴⁹ Podobné paralely možno nájsť v novších štúdiách o vizualite a viere, ktoré ukazujú, že ikonoklazmus nepredstavuje negáciu, ale duchovnú introspekciu – hľadanie čistoty viery prostredníctvom ticha a neviditeľnosti.

Recepcia Hieriei v byzantskom a neskoršom prostredí teda nie je len otázkou dogmatického hodnotenia, ale aj spôsobom, ako Cirkev reflektuje svoje vlastné hranice medzi vierou a obrazom, slovom a videním. Ako píše Rahner, „každé odmietnutie obrazu je nevedomým svedectvom o túžbe po dokonalejšom zobrazení Boha“. Synoda v Hieriei, hoci odsúdená, zostáva dôkazom, že byzantská teológia bola schopná sebareflexie – a že aj jej „bludy“ boli formami hľadania pravdy.⁵⁰



Fragment z Chludovho žaltára

Záver

Synoda v Hieriei predstavuje jedinečný moment v dejinách byzantskej Cirkvi, v ktorom sa stretávajú tri roviny: teologická reflexia, politická ideológia a duchovná introspekcia. Ako ukázala táto štúdia, ide o udalosť, ktorú nemožno zjednodušene označiť za „cisársky

⁴⁹ HALDON, John F., 2016. *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

⁵⁰ MEYENDORFF, John, 2023. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.

omyl“ alebo „ikonoklastickú herézu“. Naopak, Hiereia predstavuje pokus o rekonfiguráciu kresťanskej ortodoxie prostredníctvom apofatickej hermeneutiky – o hľadanie Boha mimo zmyslového obrazu, prostredníctvom slova, čistoty a duchovného poznania.

V prvej časti sme poukázali, že geneza synody bola podmienená komplexnou sieťou teologických, sociálnych a politických vplyvov. Ikonoklazmus nebol len krízou estetiky, ale krízou zjavenia: sporom o to, ako môže byť transcendentný Boh prítomný vo viditeľnom svete. V tejto diskusii Hiereia nadviazala na dlhú apofatickú tradíciu, ktorá sa tiahne od Origena cez Kapadóckych otcov až po Dionýza Areopagitu.

Druhá časť štúdie analyzovala obsah a teologickú argumentáciu *horos*. Text, ktorý bol formálne ortodoxný a opieral sa o chalcedónske definície, rozvinul originálnu, hoci problematickú syntézu: *Christus en alētheia sarkos*, nie *en eikoni sarkos* – Kristus „v pravde tela“, nie „v obraze tela“. Tento výrok stelesňuje snahu zachovať Božiu nepredstaviteľnosť a zároveň chrániť realitu vtelenia pred idolatriou.

Tretia časť ukázala, že osud Hierei v byzantskej tradícii bol viacvrstvový. Od pôvodného uznania za ekumenický koncil po jeho odsúdenie v Nicei II prešla synoda dlhým procesom reinterpretácie. Neskôršia teológia (Teodor Studita, Nikeforos, Palamas) prijala jej kritiku zmyslovosti, ale transformovala ju do ikonickej epistemológie, v ktorej obraz nie je prekážkou, ale médiom milosti.

Vedecký prínos tejto štúdie spočíva v troch rovinách:

- Historiografickej – prináša nové čítanie Hierei ako autentického teologického projektu, nie iba ako politickej anomálie.
- Teologickej – interpretuje *horos* ako prameň apofatickej teológie, ktorá sa usiluje o čistotu viery bez zmyslového sprostredkovania.
- Metodologickej – využíva kombináciu historicko-analytického a diskurzívneho prístupu (contextual reading + theological discourse analysis), čím umožňuje uchopiť Hiereiu ako hermeneutický fenomén.

Z hľadiska širšieho významu je Hiereia zrkadlom kresťanskej identity – pripomína, že každá teológia potrebuje rovnováhu medzi slovom a obrazom, duchom a telom, apofatizmom a vtelením. Ikonoklazmus nie je iba odmietnutím obrazov, ale pokusom zachrániť vieru pred jej vlastnou predstavivosťou.

Do budúcnosti zostáva otvorený výskum niekoľkých oblastí:

- detailné textovo-kritické porovnanie všetkých dochovaných variantov *horos*,
- recepcia Hierei v byzantskej liturgickej poetike (8. – 10. storočie),
- paralely medzi ikonoklazmom a modernou teológiou „Božej skrytosti“.

Synoda v Hierei tak zostáva živým laboratóriom teologickej reflexie – miestom, kde sa viera stretáva s hranicou jazyka, obraz s tichom a zjavovanie s tajomstvom.

BIBLIOGRAFIA

Primárne pramene

- ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM, 1936. *Edidit Eduardus Schwartz*. Berlin: De Gruyter. Série: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Vol. I–IV. Bez ISBN.
- KRANNICH, Torsten – SCHUBERT, Christoph – SODE, Claudia (eds.), 2002. *Die ikonoklastische Synode von Hieria 754: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*. Tübingen: Mohr Siebeck. ISBN 3-16-147931-9.
- MANSI, Joannes-Dominicus, 1759. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Vol. XIII. Florence: Expensis Antonii Zatta. Bez ISBN.
- MIGNE, Jacques-Paul (ed.), 1863–1865. *Patrologia Graeca*, Vol. 100 et 108. Paris: Garnier. Bez ISBN.
- NICEPHORUS, 1863. *Breviarium historicum*, in: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Vol. 100. Ed. J.-P. Migne. Paris: Garnier. Bez ISBN.
- SCHUBERT, Andreas – KRANNICH, Thomas, 2002. *Die ikonoklastische Synode von Hieria 754: Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. ISBN 3-16-147931-9.
- THEODORUS STUDITA, 1860. *Antirrhetici adversus iconomachos*, in: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Vol. 99. Ed. J.-P. Migne. Paris: Garnier. Bez ISBN.
- THEOPHANES CONFESSOR, 1865. *Chronographia*, in: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Vol. 108. Ed. J.-P. Migne. Paris: Garnier. Bez ISBN.

Sekundárne pramene

- BAGGLEY, John, 1987. *Doors of Perception: Icons and Their Spiritual Significance*. London: Mowbray. ISBN 0-264-67118-X.
- BALTHASAR, Hans Urs von, 1982. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. 1: Seeing the Form*. San Francisco: Ignatius Press. ISBN 0-89870-031-0.
- BELTING, Hans, 1994. *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art*. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 0-226-04215-4.
- BRUBAKER, Leslie – HALDON, John F., 2011. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-1-107-00073-5.
- DAGRON, Gilbert, 1996. *Empereur et prêtre: Étude sur le “césaropapisme” byzantin*. Paris: Gallimard. ISBN 978-2-07-073613-2.
- DAVIS, Stephen T., 2021. *The Senses and the Soul: Spiritual Perception in Late Antiquity and Byzantium*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-885408-1.
- HALDON, John F., 1984. *Byzantine Praetorians: An Administrative, Institutional and Social Survey*. Bonn: Rudolf Habelt. ISBN 3-7749-2004-4.
- HALDON, John F., 2016. *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*. Cambridge, MA: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-08877-1. <https://doi.org/10.4159/9780674969193>
- HERRIN, Judith, 1987. *The Formation of Christendom*. Oxford: Blackwell. ISBN 0-631-15186-9. <https://doi.org/10.1515/9780691220741>

- HOVORUN, Cyril, 2018. *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church–State Nexus in Byzantium*. Minneapolis: Fortress Press. ISBN 978-1-5064-3160-4.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv14h4jt>
- LOSSKY, Vladimir, 1976. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood (NY): St Vladimir's Seminary Press. ISBN 0-913836-31-1.
- MANGO, Cyril, 1985. *Byzantine Architecture*. New York: Rizzoli. ISBN 0-8478-0615-4.
- MATHEWS, Thomas F., 1998. *The Art of Byzantium: Between Antiquity and the Renaissance*. London: Weidenfeld & Nicolson. ISBN 0-297-82398-1.
- MEYENDORFF, John, 2023. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press. ISBN 978-0-8232-9993-5.
- OSTROGORSKY, Georg, 1963. *Geschichte des byzantinischen Staates*. München: C. H. Beck. ISBN 3-406-01414-3.
- RAHNER, Karl, 1984. *Theological Investigations, Vol. 18: God and Revelation*. London: Darton, Longman & Todd. ISBN 0-8245-0571-9.
- RUNCIMAN, Steven, 2004. *The Byzantine Theocracy*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-54591-9.
- SODE, Claudia, 2002. *Ikonoklasmus und Theologie im Byzantinischen Reich*. Stuttgart: Kohlhammer. ISBN 3-17-017555-3.
- WEITZMANN, Kurt, 1975. *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 0-691-03910-0.
- ZIZIOULAS, John D., 2006. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London: T&T Clark. ISBN 978-0-567-03148-8.

Adresa autora:

prof. dr hab. Wojciech Ślowski
Vizja University in Warsaw
Okopowa 59, 01-043 Warszawa, Poland
e-mail: w.slowski@vizja.pl

Recepcia noriem Tridentského koncilu o manželstve v Uhorsku v 16. a 17. storočí

Andrej Krivda, Lukáš Sekerák

<https://doi.org/10.54937/nhe.2025.14.2.43-62>

Reception of the Council of Trent's norms on marriage in Hungary in the 16th and 17th centuries

Abstract: *This historical study offers an in-depth analysis of the reception and implementation of the Council of Trent's marriage legislation in the Kingdom of Hungary during the 16th and 17th centuries, a period marked by political fragmentation, Ottoman occupation, and confessional conflicts. The research focuses on the decree Tametsi, which introduced the canonical form of marriage, and examines how this norm was gradually enforced despite the absence of formal promulgation. Through a historical-legal approach, the article investigates diocesan and provincial synods (1560, 1611, 1629) and the role of leading prelates such as Mikuláš Oláh and Peter Pázmány in shaping matrimonial discipline. It highlights the interplay between universal canon law and local customary practices, showing how the principle of *usu receptum* granted binding force to Tridentine norms over time. The study demonstrates that clandestine marriages, common until the late Middle Ages, were systematically eliminated by requiring the presence of a parish priest and witnesses, introducing mandatory banns, and standardizing liturgical practice through the *Rituale Strigoniense*. By situating these developments within broader processes of Catholic restoration and confessionalization, the article contributes to understanding the dynamics of legal reception and ecclesiastical reform in early modern Central Europe. It argues that the Hungarian case exemplifies a unique model of normative integration, where persistent pastoral efforts and synodal legislation compensated for the lack of formal legislative acts, ultimately aligning Hungary with the post-Tridentine legal framework.*

Keywords: *Council of Trent, Tametsi decree, Hungarian marriage law, Rituale Strigoniense, recatholization.*

Úvod

Predkladaná historická štúdiá sa zameriava na analýzu vývoja manželského práva a disciplíny v Uhorsku v turbulentnom období 16. a 17. storočia. Manželstvo, ako inštitút stojaci na priesočníku sakrálneho a profánneho, prechádzalo v tomto období zásadnými zmenami, ktoré boli iniciované nielen vnútornou potrebou Cirkvi, ale aj vonkajšími tlakmi.

Motiváciou pre tento výskum je špecifická situácia Uhorského kráľovstva, ktoré sa po katastrofálnej bitke pri Moháči v roku 1526 ocitlo v stave politického i cirkevného rozvratu. Rozpad cirkevnej štruktúry, vakancia biskupských stolcov a rýchle šírenie reformácie vytvorili prostredie, v ktorom sa tradičná katolícka disciplína uvoľnila a vznikol priestor pre právnú neistotu.

Cieľom štúdie je preskúmať proces recepcie manželského práva definovaného Tridentským koncilom, predovšetkým dekrétu *Tametsi*, do partikulárneho práva Uhorska. Štúdia si kladie otázku, akým spôsobom a s akou úspešnosťou sa cirkevná hierarchia – reprezentovaná osobnosťami ako Mikuláš Oláh, František Forgáč či Peter Pázmány – snažila implementovať univerzálne normy v špecifickom uhorskom kontexte, kde pretrvávali staré zvykové formy uzatvárania manželstva a kde bola silná prítomnosť protestantizmu.

Metodologicky práca vychádza z historicko-právnej analýzy záverov diecéznych a provinciálnych synod konaných v Ostrihomskej provincii (najmä synody v rokoch 1560, 1611 a 1629). Prostredníctvom komparácie synodálnych dekrétov s vtedajšou spoločenskou realitou štúdia sleduje, ako sa menilo chápanie formy vzniku manželstva – od súkromného aktu k verejnému liturgickému úkonu. Zároveň sa práca snaží objasniť polemickú otázku právnej záväznosti tridentských dekrétov v Uhorsku, ktorých formálna promulgácia narážala na prekážky, a overuje hypotézu o ich platnosti na základe princípu *usu receptum*.

Manželské právo pred Tridentským koncilom

Vznik manželstva a s tým súvisiace ďalšie otázky ako platnosť manželstva, manželské prekážky a pod., teda tzv. osobné manželské právo, bolo v Uhorsku odvodené alebo výslovne prebraté z kánonického práva.¹ Tento stav pretrval až do obdobia osvietenstva v 18. storočí.² Dobré to vyjadril jeden z uhorských civilistov a kánonistov, Pavol Khlósz (žijúci v 18. storočí): „*Všetky aj jednotlivé manželské veci sa definujú v Uhorsku konformne podľa práva kánonického (conformiter iuri canonico in Ungaria definienda)*...“³ Naproti tomu manželské majetkové právo v celých uhorských dejinách vždy patrilo do výlučnej právomoci svetského

¹ Právny základ kánonických predpisov uznalo svetské uhorské právo napr. v zák. čl. III/1462, XXV/1552, XXVII/1563, XXV/1567, LXX/1618, XV/1647, XX/1791. Aplikovala sa tiež striktná výsada výlučnosti cirkevných súdov vo veciach manželských: „*matrimonia reguntur iure poli et non iure fori*“ (manželstvá sa riadia právom nebies, nie súdu). Porov. ŠVECOVÁ, Adriana. „Čo Boh spojil, nech človek nerozlučuje“ (Mt 19,6) – separácia od stola a lôžka na príklade sporu manželov Huberovcov z počiatku 19. storočia. In *Studia Historica Nitriensia*, 2013, roč. 27, č. 2, s. 361. <https://doi.org/10.17846/SHN.2023.27.2.358-376>

Vynucovanie noriem manželského práva a rozhodnutí cirkevných súdov (do ktorých právomoci riešenie manželských sporov katolíkov patrilo) zabezpečovala svetská moc poskytujúca tzv. svetské rameno (*brachium saeculare*). Porov. ŠVECOVÁ, Adriana – VLADÁR, Vojtech. Causae matrimonii v uhorskej kánonistike a cirkevno-súdnej praxi prvej polovice 19. storočia. In *Historický časopis*, 2024, roč. 72, č. 1, s. 25 – 47. <https://doi.org/10.31577/histcaso.2024.72.1.2>

² Prvé zásahy v dobe osvietenstva súviseli s problematikou tzv. zmiešaných manželstiev (*matrimonia mixtae religionis*). Keďže kánonické manželstvo bolo možné uzatvoriť len medzi katolíkmi, bolo potrebné riešiť otázku kto a za akých podmienok má sobášiť snúbencov rozličnej konfesie. Porov. ŠOLTÉS, Peter. Konfesionálne zmiešané manželstvá v Uhorsku. Právne normy a sociálna prax do roku 1848. In *Historický časopis*, 2014, roč. 62, č. 3, s. 415 – 446.

³ KHLÓSZ, Paul. *Praxis. Seu forma processualis fori spiritualis in Mariano-apostolico Hungariae regno usu recepta*. Tyrnaviae, 1756, s. 228.

práva. Uhorskej svetskej moci tak prináležalo rozhodovať aj spory týkajúce sa občiansko-právnych účinkov manželstva (najčastejšie majetkovej povahy).⁴

Najstaršími historicky doloženými formami vzniku manželstva v Uhorsku sú únos ženy a kúpopredaj ženy.⁵ Z druhej menovanej formy sa časom vyvinula manželská zmluva (z predaja nevesty ostala len forma a symbolika) a manželstvo sa uzatváralo konsenzuálne.⁶

Cirkev sa s postupujúcou kristianizáciou snažila vplývať nielen na morálnu stránku manželstva (monogamia, zákaz niektorých starších a starobylých zvyklostí, ako napr. levi-rátu atď.),⁷ ale aj na formu vzniku manželstva. Prechod od vyššie zmienených starších foriem sa však dial len pozvoľne a musel rešpektovať miestne obyčaje a sobášne zvyklosti nezriedka aj pohanského pôvodu. Cirkev uplatňovala z hľadiska posudzovania vzniku manželstva od počiatku zásadu *consensus facit nuptias*.⁸ Pokiaľ ide o formu vyjadrenia tohto súhlasu (*consensus*) spočiatku postačoval len samotný súhlas a nevyžadovalo sa jeho prejavenie pred kňazom a svedkami. Uzavretie manželstva sa chápalo ako svetský úkon a sva-dobná zmluva uzavretá medzi dvoma stranami sa považovala za súkromnú záležitosť zúčastnených (mohla sa uskutočniť a aj sa uskutočňovala v súkromných obydlích – mimo sakrálného priestoru).⁹ Neskôr kráľ Koloman (1095 – 1116) stanovil, že sobáš sa má konať v kostole za prítomnosti kňaza, pred cudzími svedkami, so súhlasom oboch strán a odovzdaním snubného daru (*signum subarrhationis*).¹⁰ Manželstvo uzavreté bez prítomnosti kňaza bolo označované ako tajné (*matrimonium clandestinum*) a považované za neplatné. Zákaz tajných manželstiev však v praxi nebol dodržiavaný a uzatváranie manželstva v súkromí bolo pomerne bežné ešte aj na konci 15. storočia. Aj keď sa napokon presadilo potlačenie tajných manželstiev, pozostatky pôvodných starobylých zvykov

⁴ LACLAVÍKOVÁ, Marianna. Formovanie úpravy majetkových vzťahov medzi manželmi (od vzniku uhorského štátu do prvej československej kodifikácie rodinného práva). Bratislava: Veda, 2010, s. 21 – 22.

⁵ Únos ženy zakázal už prvý uhorský kráľ Štefan. Previnilec bol povinný vrátiť unesenú ženu rodičom a zaplatiť odškodné. Porov. *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár 1000 – 1895, diel 1, 1000 – 1526*. Budapest, 1899, Štefan I. Liber II, caput 25 (De raptu puellarum), s. 31. Na konci 11. storočia kráľ Koloman vyňal únos ženy spod kompetencie svetských sudcov a odkázal ho do oblasti cirkevného práva. Porov. *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár 1000 – 1895, diel 1, 1000 – 1526*. Budapest, 1899, Koloman Liber I., caput 59 (De raptu mulierum), s. 112.

⁶ LUBY, Štefan. *Dejiny súkromného práva na Slovensku*. Bratislava: Iura edition, 2002, s. 311 – 313.

⁷ Prijatie krstu nepredstavovalo samo o sebe v spoločnosti veľký problém, no oveľa ťažšie bolo presadiť kresťanské morálne normy do života spoločnosti, ktoré zasahovali do všetkých oblastí ľudského života. Presadiť v Uhorsku monogamné kresťanské manželstvo tak nebolo jednoduché. Presadenie kresťanských princípov manželstva a morálky, bol proces, ktorý trval niekoľko storočí. Niektoré rozporné praktiky sa podarilo odstrániť hneď, od iných (požiadavka na prísnu monogamiu) sa upúšťalo len pomaly. Porov. DVOŘÁKOVÁ, Daniela. Manželstvo uhorskej šľachty. In KRAS, Piotr – NODL, Martin. (ed.) *Manžeství v pozdním středověku: rituály a obyčaje*. Praha: Filosofia, 2014, s. 227 – 236.

⁸ Cirkev tu prebrala rímskoprávne konsenzuálne poňatie vzniku manželstva, opierajúce sa o zmluvnú slobodu snúbencov.

⁹ DVOŘÁKOVÁ, Daniela. Manželstvo uhorskej šľachty, s. 227 – 236.

¹⁰ *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár 1000 – 1895, diel 1, 1000 – 1526*. Budapest, 1899, Štefan I. Liber II, caput 15, s. 126: „De desponsatione conjugalī placuit sanctae synodo: ut omnis conjugalīs desponsatio in conspectu ecclesiae, praesente sacerdote, coram idoneis testibus, aliquo signo subarrhationis et consensu utriusque fieret; aliter non conjugium, sed opus fornicationis reputetur.“

a obyčají sprevádzajúcich pôvodné súkromné „uzatváranie manželstva“ sa v rurálnej spoločnosti zachovali v podobe folklórnych a ľudových zvykov (niektoré z nich dokonca až do dnes).¹¹

V súvislosti s rozvojom cirkevnoprávnej náuky o manželstve v 12. a 14. storočí (sa ustálila doktrína o manželstve a tiež jeho podstatné konštitutívne prvky i procesné normy spojené so súdnymi spormi o neplatnosť manželstva) bol na IV. Lateránskom koncile v roku 1215 zavedený inštitút ohlások (*banna, proclamationes*). V Uhorsku bolo toto nariadenie potvrdené na budínskej synode v roku 1279, ktorá v článku 120 prikazovala, aby kňaz pred samotným sobášom vykonal verejné ohlásky. V praxi sa toto nariadenie presadzovalo len veľmi ťažko a v Uhorsku trvalo jeho zavedenie pomerne dlhú dobu. Ignorovanie tejto povinnosti pretrvávalo ešte aj v 15. storočí.¹² Zmyslom ohlások bolo zverejnenie sobáša, aby sa tak umožnilo odhaliť existenciu prípadných manželských prekážok.¹³

Vo vzťahu Cirkvi k vzniku manželstva možno podľa Lubyho¹⁴ rozlíšiť tieto tri etapy:

1. Požehnanie (*benedictio*)
2. Cirkevné ohlásenie (*professio*)
3. Vyjadrenie súhlasu pred tvárou cirkvi

Tridentský koncil zadefinoval povinnú formu (tzv. kánonickú formu) vzniku manželstva.¹⁵ V podstate uznal skoršiu náuku o materiálnych náležitostiach vzniku manželstva a následne precizoval dovtedy vágne formálnoprávne normy, zachoval formálnu povinnosť troch ohlások a potvrdil neplatnosť tajných manželstiev. Zachoval sa tiež zákaz uzatvoriť manželstvo lžou, podvodom a násilím. Manželstvo sa kánonicky uzavrelo slávnostným a verejným vyjadrením súhlasu (*consensus*) pred orgánom cirkvi a pred dvoma svedkami, pričom tomu mali predchádzať ešte ohlásky.¹⁶

Pokiaľ ide o samotnú vonkajšiu formu vyjadrenia súhlasu (obrad), tá bola plne v kompetencii Katolíckej cirkvi, pochopiteľne bez akýchkoľvek ingerencií zo strany svetského práva. V uhorských podmienkach sa obrad uzatvárania manželstva v jeho potridentskej forme nachádzal v *Rituale Strigoniense* z roku 1625.¹⁷

Situácia v Uhorsku v období Tridentského koncilu

V 16. storočí Cirkev v Uhorsku prežíva obdobie veľkých zmien, rovnako ako ďalšie krajiny Európy. Hoci turecká hrozba bola vždy vážnejšia, politickí predstavitelia ju nebrali do úvahy a svoju autoritu používali len na upevnenie si svojich mocenských pozícií. Sultán

¹¹ Pozri napr. KOMOROVSKÝ, Ján. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1976.

¹² DVOŘÁKOVÁ, Daniela. Manželstvo uhorskej šľachty, s. 227 – 236.

¹³ LUBY, Štefan. *Dejiny súkromného práva na Slovensku*, s. 314.

¹⁴ LUBY, Štefan. *Dejiny súkromného práva na Slovensku*, s. 313.

¹⁵ Viac pozri napr. HRDINA, Antonín Ignác. Tridentský dekret Tametsi. In *Revue církevního práva*, 1998, roč. 11, č. 3, s. 323 – 347.

¹⁶ Neskoršie bola táto skutočnosť formulovaná slovami Ignatia Franka: „vychádzajúc z Tridentského koncilu, nič iné sa nevyžaduje, len vzájomné súhlasné vyhlásenie v prítomnosti domáceho kňaza a dvoch svedkov“. Porov. ŠVECOVÁ, Adriana. Kánonické manželstvo v Uhorsku na prahu modernej doby (všeobecný hmotnoprávny základ). In *Revue církevního práva*, 2015, roč. 21, č. 3, s. 23 – 44.

¹⁷ DVOŘÁKOVÁ, Daniela. Manželstvo uhorskej šľachty, s. 227 – 236.

Sulejman rozohnal 29. augusta 1526 narýchlo zhromaždené uhorské vojsko v bitke pri Moháči a otvoril si tak bránu do Uhorska s cieľom podmaniť si celú kresťanskú Európu. V tejto bitke zomrela väčšina veliteľov uhorského vojska, dvaja arcibiskupi a piati biskupi. Samotný kráľ sa pri úteku utopil.

Bitka pri Moháči mala teda katastrofálne následky. V Uhorsku ostalo päť biskupov, ale ich počet sa veľmi rýchlo zmenšil vďaka skorým úmrtiam niektorých z nich. Na dlhé obdobie preto ostali niektoré diecézy vakantné. To zapríčinilo uvoľnenie cirkevnej disciplíny a stratu citlivosti v dogmatickej a liturgickej oblasti. V tomto období cirkevnej a politickej anarchie upadli i mnohé kláštory a neexistovali inštitúcie, ktoré by formovali a vzdelávali kňazov.¹⁸

Štefan I., uhorský kráľ v rokoch 997 – 1038, zorganizoval kráľovstvo z politického i náboženského hľadiska: zmenou štátneho zriadenia a prijatím kresťanstva. Svoje kráľovstvo rozdelil na 10 diecéz a v Ostrihome zriadil arcidiecézu. V 14. storočí boli hranice diecéz preusporiadané. Organizačné jednotky Cirkvi sa viac menej zhodovali s politickým rozdelením teritória.¹⁹

Po bitke pri Moháči v roku 1526 prešlo územie takmer všetkých diecéz do tureckej správy. Po páde Ostrihomu do rúk Turkov v roku 1543 bol ostrihomský arcibiskup spolu s kapitulou kanonikov donútený utiecť na sever, za Dunaj. Za sídlo si zvolil Trnavu a Bratislavu, kde arcibiskupi rezidovali až do roku 1822, kedy sa vrátili do Ostrihomu. Rovnako jágerský biskup sa utiahol do Jasova a Košíc. Môžeme povedať, že Uhorsko sa po tureckej invázii obmedzilo na územie dnešného Slovenska.²⁰

16. storočie bolo tiež poznačené vplyvom humanizmu a renesancie. Nemožno zakryť jeho hlboký náboženský charakter. Ten sa prejavil v mnohých fundáciách v prospech Cirkvi, v stavbe impozantných kostolov, v umeleckých dielach, vo vytváraní konfraternít a dobročinných inštitútov. To všetko naznačuje, že negatívny či nepriateľský postoj k Cirkvi nebol rozšírený a bežný. V závere stredoveku možno pozorovať zvýšenú intenzitu náboženského života: hojná účasť na slávení sviatkov, ktoré sa postupne pretvárali na ľudové sviatky, účasť na liturgii a kázaní. Dôkaz tejto zbožnosti sa ponúka aj v umeleckej tvorbe danej doby. Humanizmus znamenal voľnosť myšlienok a v teológii sa prejavil novým smerovaním, charakteristickým zdôrazňovaním Svätého písma. Už pred protestantskou reformáciou jestvovalo veľké biblické hnutie.

Počas vlády Mateja Korvína (1443 – 1490) dosiahol kultúrno-náboženský život v Uhorsku veľký rozmach v stavebníctve (gotické kostoly) a v sochárstve, ktoré ale boli vnútorne poznačené myšlienkami renesancie. Náboženská zaostalosť ľudu bola následkom veľkej nevzdelanosti kléru. V tejto situácii začínajú do Uhorska prenikať myšlienky reformácie. Vonkajšiu anarchiu nasledovala vnútorná. Klérus bol slabo vzdelaný v teológii

¹⁸ NEPŠINSKÝ, Vojtech. *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*. Bádín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998, s. 15 – 16.

¹⁹ CHALOUPECKÝ, Václav. *Staré Slovensko*. Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 1923, s. 191.

²⁰ JUDÁK, Viliam. Náboženská situácia na Slovensku v XVII. storočí z pohľadu vatikánskych dokumentov. In DO-
RUEA, Ján. (ed.) *Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu*. Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 1998, s. 9.

a v duchovnom živote. Tieto nedostatky sa ešte viac prejavili po zničení vonkajšej cirkevnej štruktúry v dôsledku tureckého vpádu.

Reformačné hnutie dorazilo do Uhorska ešte pred bitkou pri Moháči, po roku 1520. Na severe Uhorska (dnešné územie Slovenska) sa nachádzali mnohé nemecké banícke mestá (napr. Kremnica, Banská Štiavnica, Banská Belá). Panovníci presídlili nemeckých osadníkov a usadili ich v baníckych oblastiach, čím v Uhorsku vznikli nemecké oblasti, ktorým boli udelené osobitné privilégia. Mohli napríklad posielat' svoje deti na štúdiá do Nemecka. Študenti a nemeckí obchodníci priniesli nové reformačné myšlienky na sever Uhorska, zvlášť do týchto nemeckých oblastí, kde okrem rozširovania protestantských kníh pozývali aj protestantských kazateľov. Nemecká menšina považovala protestantizmus za národnú otázku a podporovala jeho šírenie.²¹

Uhorská šľachta bola spočiatku proti šíreniu reformačných myšlienok, nakoľko považovala protestantizmus za nebezpečný, keďže mohol podkopat' jednotu potrebnú na prekonanie tureckého nebezpečenstva. Situácia sa stala oveľa vážnejšou po bitke pri Moháči. Ľudia si často ani nevšimli žiadnu zmenu. Pozvaní kazatelia a kňazi, ktorí odpadli od Katolíckej cirkvi, zachovávali najprv katolícke obrady, ale v kázňach spochybňovali katolícku vieru a Cirkev.

Zákony vydané proti protestantom sa uplatňovali predovšetkým proti kalvínom a anabaptistom. Odpor katolíkov a luteránov voči týmto dvom vyznaniam bol taký silný, že v Uhorskom sneme boli v roku 1548 proti nim vydané prísne zákony. Kráľ Ferdinand nariadil svojim komisárom potláčať už v zárodku kalvínov aj anabaptistov. Mestá zo strachu, že by upadli do nemilosti kráľa, písomne zostavovali svoje vyznania viery.²² V Prešove bolo zostavené Confessio Pentapolitana, nazývané podľa počtu miest, ktoré ho podpísali. Toto vyznanie pripravil Leonard Stöckel, riaditeľ školy v Bardejove a obsahovalo 20 článkov. Kladie sa v ňom dôraz na Cirkev jednu, svätú a katolícku, pričom sa nespomínajú problematické body spôsobujúce rozpory medzi luteránmi a katolíkmi. V roku 1558 Confessio Pentapolitana prijal kráľ Ferdinand.

Na základe Confessio Pentapolitana bolo v roku 1559 zostavené Confessio Hep-
tapolitana. Išlo o vyznanie siedmich baníckych miest. Obsahovalo 21 článkov, ktorých obsah sa už viac odkláňal od katolíckej viery. Po Tridentskom koncile, v roku 1569, bolo zostavené tretie vyznanie – Confessio Scepusiana, ktoré sa katolíckej viere vzdialilo ešte viac.²³

Veľký vplyv na šírenie Lutherových myšlienok mala prvá teologická protestantská škola, zároveň vybavená tlačiarňou. V roku 1581 vychádza v Bardejove v slovenčine Lutherov katechizmus. Šírenie reformácie bolo tiež závislé od postoja panovníkov: Ferdi-

²¹ NEPŠINSKÝ, Vojtech. *Liturgia a Slovensku v období Tridentského koncilu*. s. 17 – 18.

²² DUFKA, Vlastimil. *Cantus Catholici (1655): Il primo libro stampato dei canti cattolici per la liturgia e per la catechesi in Slovacchia. Analisi storica, liturgico – musicale e pastorale*. Trnava: Dobrá kniha, 2007, s. 82.

²³ BUCKO, Vojtech. *Mikuláš Oláh a jeho doba*. Bratislava: Vedecké ústavy mesta Bratislavy, 1940, s. 102 – 107.

nand I. (1526 – 1564) sa snažil pomôcť arcibiskupovi Mikulášovi Oláhovi v obrane katolíckej viery, zatiaľ čo Maximilián II. (1564 – 1567) podporoval protestantizmus. Po ňom panoval Rudolf II. (1567 – 1608), ktorý sa snažil podporiť katolícku rekatolizáciu.²⁴

Protestanti boli na začiatku 17. storočia už väčšinou. Požadovali rovnoprávnosť s katolíkmi a snažili sa obmedziť jezuitov, ktorí predstavovali významnú podporu pre katolícku vieru. Nový kráľ Matej II. v roku 1608 nastolil mier s protestantmi, ktorý sa od toho momentu tešili náboženskej slobode. Jasné oddelenie protestantov od katolíkov sa neskôr završilo na Žilinskej synode v roku 1610, na ktorej protestanti – luteráni – ustanovili svoju cirkevnú organizáciu nezávislú od katolíckej.²⁵

Katolícka cirkev bola podľa civilných zákonov jedinou oficiálnou cirkvou, čo platilo napriek rýchlo sa šíriacej protestantskej reformácii. Rýchlosť reformácie potvrdzujú niektoré fakty – napríklad z 275 kníh vydaných na konci 16. storočia bolo 244 protestantských a len 31 katolíckych.²⁶

Značné úsilie na prekonanie tejto novej situácie v zložitých časoch vyvinul ostrihomský arcibiskup Mikuláš Oláh (1553 – 1568), ktorého podporoval aj kráľ Ferdinand.

Arcibiskup Oláh založil v Trnave už v roku 1566 seminár na formáciu a vzdelávanie kňazov, čo bolo jednou z požiadaviek Tridentského koncilu. Arcibiskup si bol dobre vedomý toho, že vzdelanie kňazov je v boji s reformáciou kľúčové.²⁷ Nástupca arcibiskupa Oláha, Anton Vrancsics (1568 – 1573), už však neprejavoval tak veľké úsilie ako jeho predchodca. Po ňom ostal biskupský stolec uprázdnený až do roku 1596. Dielo, ktoré začal arcibiskup Oláh, teda zostalo nedokončené a zložitá náboženská situácia pretrvávala aj počas panovania Rudolfa II. (1576 – 1612).

Situáciu možno lepšie porozumieť za pomoci polemických kníh tej doby. Predovšetkým je potrebné spomenúť spis proti Katolíckej cirkvi švajčiarskeho luteránskeho kazateľa Štefana Magyariho. Vo svojej knihe nazvanej „O príčine úpadku v krajine a vhodných riešeniach“ dokazuje, že katolícka viera má všetky znaky falošnej viery. Je nová, pravdy viery sú výmyslami pápežov. Zahŕňa dokonca modlárstvo, lebo svätí, ale i pápež, sú uctievaní ako modly a katolícki kňazi žijú pohoršujúcim životom. Katolícka cirkev sa podľa neho už dávno odklonila od pravého Kristovho učenia.²⁸

Nitriansky biskup František Forgáč (biskupom v Nitre bol v rokoch 1596 – 1607) sa teda rozhodol pozvať Petra Pázmánya do svojho letného sídla v Radošinej, aby pripravil odpoveď na Magyariho spis. Táto jeho odpoveď bola vydaná v roku 1602 s názvom „Odpoveď na knihu Štefana Magyariho: O príčine úpadku v krajine“.

Peter Pázmány sa odvolával na mnohé historické skutočnosti a tým preukázal, že pravdy viery, ktoré Magyari kritizoval ako výmysly pápežov, sa nachádzajú už v evanjeliách a v starobylej kresťanskej tradícii. Pripustil fakt, že medzi učením Luthera a kresťanskou

²⁴ DUFKA, Vlastimil. *Cantus Catholici* (1655): *Il primo libro stampato dei canti cattolici per la liturgia e per la catechesi in Slovacchia*, s. 83 – 84.

²⁵ Porov. ŠPIRKO, Jozef. *Cirkevné dejiny II*. Turčiansky sv. Martin: Neografia, 1943, s. 248.

²⁶ JUDÁK, Viliam. Náboženská situácia na Slovensku v XVII. storočí z pohľadu vatikánskych dokumentov, s. 10.

²⁷ BUCKO, Vojtech. *Mikuláš Oláh a jeho doba*, s. 178.

²⁸ JUDÁK, Viliam. Náboženská situácia na Slovensku v XVII. storočí z pohľadu vatikánskych dokumentov, s. 10 – 11.

tradíciou prvých storočí je istá zhoda. Táto by však bola viac potrebná v tézach, ktoré oddeľujú protestantov a katolíkov.

Pázmány trval na tom, že mnohé obvinenia proti pápežom a kňazom sú bez akéhokoľvek podkladu. Ak sa podľa neho niekto chce vzdať starobylej viery preto, že niektorí učitelia sú zlodejmi, nech sa jej nevzdáva, ale nech najprv hľadá a nájde vieru, kde by všetci boli nevinní a svätí. Pázmány upriamil pozornosť na násilie protestantov v Anglicku a vo Francúzsku. Pokiaľ ide o obvinenie z modloslužby, preukázal, že Katolícka cirkev neprejavuje stvoreniu takú úctu, ktorá patrí Bohu.²⁹

Po vzbure Štefana Bočkaja protestanti získali viedenským mierom v roku 1608 náboženskú slobodu a rovnoprávnosť s katolíkmi. Tento mier umožnil slobodný a nezávislý rozvoj protestantizmu na území Slovenska. Následne na Žilinskej synode v roku 1610 luteráni ustanovili svoje náboženské štruktúry.³⁰

František Forgács, už ako ostrihomský arcibiskup (1607 – 1615), protestoval proti Žilinskej synode a znova pozval jezuitu Petra Pázmány, aby polemizoval s protestantmi.

V tomto období Pázmány pripravil niektoré polemické spisy: *Peniculus papporum apologiae Solnensis conciliabuli*, *Logi Alogi*, *Isteni igazsága vezerlő kallauz*.³¹

Po svojom menovaní za ostrihomského arcibiskupa sa Peter Pázmány (1616 – 1637) snažil ovplyvniť politický vývoj a zosúladiť záujmy Cirkvi a kráľovstva. Musel ale pretrpieť mnohé nespravodlivosti. Synoda v Banskej Bystrici ho v roku 1620 vyhnala z krajiny a arcibiskup sa utiahol do exilu vo Viedni. Z tohto dôvodu hodnostári Katolíckej cirkvi žiadali o pomoc kráľa Ferdinanda a pápeža Pavla V. (listom z 9. januára 1621).³²

V roku 1622 poslal Pázmány spolu s ďalšími uhorskými biskupmi Kongregácii pre šírenie viery Memorandum, v ktorom opisoval situáciu Katolíckej cirkvi v Uhorsku. Išlo o osobitnú situáciu, nakoľko biskupi boli nútení nechávať vo farnostiach aj nehodných kňazov, keďže vhodnejších nebolo. Odvolať ich z farností by znamenalo nechať upadnúť do protestantizmu aj to málo, čo ešte ostalo katolícke. Preto navrhoval obnovu zahŕňajúcu hlavne riadne vzdelávanie kléru. Memorandum poslúžilo ako podnet na podporu Katolíckej cirkvi v Uhorsku zo strany Kongregácie, ktorá trvala asi dve storočia.³³

Arcibiskup Peter Pázmány pripisoval kľúčovú úlohu vzdelávaniu kňazov. Príčinou úpadku Katolíckej cirkvi v Uhorsku boli podľa neho nevedomí kňazi, ktorí veľmi ľahko prijímali novú náuku. Pázmány musel tiež zápasiť s nedostatkom kňazov. V rokoch 1622 – 1633 boli pre Ostrihomskú arcidiecézu vysvätení len 52 kňazi.³⁴ Za účinný nástroj považoval arcibiskup prítomnosť Spoločnosti Ježišovej a zakladanie škôl všetkých stupňov.

²⁹ JUDÁK, Viliam. Náboženská situácia na Slovensku v XVII. storočí z pohľadu vatikánskych dokumentov, s. 12.

³⁰ DUFKA, Vlastimil. *Cantus Catholici (1655): Il primo libro stampato dei canti cattolici per la liturgia e per la catechesi in Slovacchia*, s. 84.

³¹ JUDÁK, Viliam. Náboženská situácia na Slovensku v XVII. storočí z pohľadu vatikánskych dokumentov, s. 13 – 14.

³² ZLATOŠ, Štefan. Z dejín Trnavskej univerzity. In BANÍK, Andrej. (ed.) *Pamiatke trnavskej univerzity 1635 – 1777*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1935, s. 26.

³³ JUDÁK, Viliam. Náboženská situácia na Slovensku v XVII. storočí z pohľadu vatikánskych dokumentov, s. 15 – 16.

³⁴ JALOVECKÝ, Ján. Význam Trnavskej univerzity pre liturgiu v Cirkvi. In BANÍK, Andrej. (ed.) *Pamiatke trnavskej univerzity 1635 – 1777*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1935, s. 227.

20. augusta 1624 založil v Trnave Veľký seminár, 13. decembra 1626 Katolícke lýceum v Bratislave a v tom istom roku aj Kolégium Spoločnosti Ježišovej v Bratislave. Po zvážení potrieb tej doby založil v roku 1635, po súhlase kráľa Ferdinanda, Trnavskú univerzitu. Táto univerzita zohrala významnú úlohu v živote Katolíckej cirkvi na území Slovenska.³⁵

Arcibiskup Peter Pázmány urobil z Trnavy kultúrne a náboženské centrum. Tu zvolával aj synody, prostredníctvom ktorých chcel uviesť do praxe ustanovenia Tridentského koncilu, osobitne tie, ktoré sa dotýkali obnovy mravov.

Diecézne a provinciálne synody na prelome 16. a 17. storočia

Keďže náboženský indiferentizmus bol na vzostupe v celej krajine, Cirkev sa snažila hľadať riešenie situácie. Za tým účelom boli zvolávané synody, ktoré mali posilniť katolícku vieru. Synody neprejednávali len dogmatické, ale aj disciplinárne otázky. Kňazi boli upozorňovaní na nebezpečenstvo, ktoré predstavovala neposlušnosť v katolíckej viere a disciplíne, osobitne v oblasti liturgie.

Najvýznamnejšou osobnosťou náboženského života v 16. storočí bol bezpochyby ostrihomský arcibiskup Mikuláš Oláh, ktorý neváhal bojovať s reformačnými tendenciami v krajine. Ešte pred záverom Tridentského koncilu začal zvolávať synody. Už na predchádzajúcom pôsobisku, v Jágri, s entuziazmom bránil Katolícku cirkev. V roku 1553 sa stal ostrihomským arcibiskupom a za nevyhnutnú prioritu považoval lepšie vzdelávanie kléru, čo podľa jeho názoru mohlo najviac napomôcť obnove náboženského života.³⁶

Arcibiskup Oláh najprv nariadil kánonické vizitácie, aby mohol zistiť skutočný stav náboženského života v arcidiecéze. Potom zvolával synody, kde upozorňoval kňazov na nedostatky v oblasti disciplíny a vysluhovania sviatostí. Jedna z prvých synod, ktoré zvolal, sa konala v roku 1558 v Kláštore pod Znievom.³⁷

Na tejto synode arcibiskup Oláh hovoril o sviatostiach, predovšetkým o sviatosti kňazstva a Eucharistie a v ďalšom príspevku analyzoval život a správanie kňazov. Účastníci sa zaviazali, že budú vyučovať podľa predpísanej normatívy. Na synode boli prijaté tieto predpisy: všetky liturgické sviatky sláviť v liturgických rúchach príslušných farieb, dodržiavať liturgický kalendár, kostoly majú byť posvätené, klerici sa majú držať svojho odevu a zachovávať tonzúru.³⁸

V decembri roku 1559 sa zišli v Bratislave niektorí biskupi, aby pokračovali v obnove náboženského života. Rozhodli sa pozývať opátov a farárov na ďalšie diecézne a provinciálne synody.

Prvá provinciálna synoda bola zvolaná do Trnavy v apríli 1560 a podporil ju aj kráľ Ferdinand, ktorý pri tej príležitosti poslal list s výzvou k obnove Cirkvi v Uhorsku a požadoval, aby všetci kňazi slúžili podľa katolíckeho obradu a nie podľa obradov heretikov.

³⁵ MARKUS, Stefan. – TESTORE, Celestino. Pázmány, Peter. In PIZZARDO, Giuseppe. (ed.) *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1952, s. 1012 – 1013.

³⁶ NEPŠINSKÝ, Vojtech. *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*, s. 51.

³⁷ BUCKO, Vojtech. *Mikuláš Oláh a jeho doba*, s. 52 – 56.

³⁸ NEPŠINSKÝ, Vojtech. *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*, s. 51 – 52.

Zasadania tejto synody sa konali v kostole sv. Mikuláša.³⁹

Záverý tejto synody obsahujú 37 kapitol. Pre náš výskum sú zaujímavé tie, ktoré sa týkajú liturgického života. V tretej kapitole s názvom „O sviatosti krstu“ synoda stanovuje, že je potrebné dodržiavať obrady krstu a používať požehnanú vodu a krizmu.

V štvrtej kapitole „O sviatosti birmovania“ sa stanovuje, že birmovanie má udeľovať katolícky biskup prostredníctvom pomazania svätou krizmou.

Piata kapitola pojednáva o Eucharistii a nariaďuje, že sláviť ju môžu len riadne vysvätení kňazi. Eucharistia sa má uchovávať v cibóriu.

Šiesta kapitola, „O sviatosti zmierenia“, poukazuje na skutočnosť, že sviatosť pokánia má svoje korene vo Svätom písme a dokazuje to aj niektorými citátmi cirkevných otcov. Iba ordinovaný kňaz s jurisdikciou môže vysluhovať túto sviatosť.

V siedmej kapitole „O sviatosti kňazstva“ nachádzame zoznam stupňov tejto sviatosti a popis úloh jednotlivých služobníkov podľa stupňov. Len biskup ich môže ordinovať. Účinok sviatostí sa nezakladá na svätosti alebo nehodnosti kňazov.

Ôsma kapitola „O sviatosti manželstva“ vysvetľuje, že manželstvo je inštitúcia, ktorú ustanovil samotný Boh.

Deviata kapitola „O sviatosti posledného pomazania“ opisuje pôvod a potrebu tejto sviatosti. Kto neuznáva túto sviatosť, vylučuje sám seba z Cirkvi.

Nasledujúce kapitoly hovoria o náuke o ospravedlnení, o svätej omši, o pôste, o úcte svätých a o modlitbách za zosnulých. O posväcovaní kostolov hovorí 21. kapitola (*De consecratione ecclesiarum et altarium*). Kostoly majú byť posvätené podľa katolíckych obrádov a ich múry majú byť pomazané svätou krizmou. Po znesvätení heretikmi je potrebné kostoly nanovo posvätiť.

V 22. kapitole sa zakazuje čítanie teologických kníh napísaných v ľudovom jazyku (ide o protestantskú literatúru), 23. kapitola predpisuje vhodné oblečenie pre klerikov a obsahuje zákaz nosiť bradu.

V zostávajúcich kapitolách sa opisujú povinnosti kanonikov, farárov a učiteľov. Nachádzame tu tiež i niekoľko usmernení ohľadom cirkevných pohrebov a slávení sviatkov svätých. Na záver nachádzame zoznam prikázaných sviatkov, ktoré sa majú zachovávať v Ostrihomskej provincii.⁴⁰

V krátkosti sme zhrnuli nariadenia synody, ktorá sa konala v Trnave v roku 1560 pod autoritou arcibiskupa Mikuláša Oláha. V jednotlivých kapitolách vidíme snahu riešiť novú náboženskú situáciu v Uhorsku, ktorá nastala príchodom reformácie v 16. storočí. Je obdivuhodné, že Cirkev v Uhorsku mala silu pre obnovu zvnútra už pred ukončením Tridentského koncilu. Arcibiskup Mikuláš Oláh sa na synode nevenoval len disciplinárnym otázkam života kléru, ale aj vysluhovaniu sviatostí v súlade s tradíciou Katolíckej cirkvi.

Nasledujúca provinciálna synoda sa konala v Trnave presne o rok neskôr, v apríli 1561. Po prečítaní povzbudení pápeža Pavla IV. boli potvrdené rozhodnutia predchádzajúcej synody z roku 1560. Arcibiskup pripravil tiež vyhlásenie, v ktorom od všetkých

³⁹ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*. Posonii: Typis Haeredum Royerianorum, 1742, s. 40.

⁴⁰ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*, s. 50 – 128.

klerikov provincie žiadal, aby zachovávali nariadenia synody, hlavne v baníckych mestách.⁴¹

Po ukončení Tridentského koncilu zvolal arcibiskup Oláh v apríli 1564 diecéznu synodu do Trnavy. Na jej začiatku boli potvrdené nariadenia provinciálnej synody z roku 1560. Arcibiskup potom promulgoval dekréty Tridentského koncilu (dňa 23. apríla 1564) a požiadal farárov, aby uviedli nariadenia koncilu do života. Rovnako bol zverejnený dekrét pápeža Pia IV. z 26. apríla 1564, ktorým pápež povoľuje Cirkvi v Uhorsku podávať sväté prijímanie pod obidvoma spôsobmi.⁴² Aktuálna situácia neumožňovala zvolanie provinciálnej synody, a preto boli koncilové dekréty promulgované aspoň na tejto diecéznej synode.

Nasledovali zložité roky. Asi päťdesiat rokov sa nekonala žiadna synoda a Ostrihomská arcidiecéza bola vakantná. Arcibiskup Mikuláš Oláh zomrel v roku 1568 a po ňom sa stal arcibiskupom Anton Vrancsics (1568 – 1573). Po jeho smrti spravovali arcidiecézu viacerí administrátori – Mikuláš Thelegdy (1573 – 1587), Ján Kutassy (1587 – 1592), Ján Chereody (1592 – 1596), potom znova Ján Kutassy (1597 – 1602), Štefan Szuhay (1602 – 1607).⁴³

Po polstoročí prichádzajú na scénu už veľké osobnosti rekatolizácie: František Forgács a Peter Pázmány. Hoci sa zdá, že prichádzajú už trochu neskoro, napriek tomu ich dielo prinieslo veľké ovocie.

František Forgács sa stal ostrihomským arcibiskupom v roku 1607. Po 47 rokoch od poslednej synody zvolal v roku 1611 provinciálnu synodu do Trnavy. Táto synoda bola z väčšej časti odpoveďou na Žilinskú synodu (28. – 30. marca 1610), na ktorej protestanti oficiálne založili nezávislú luteránsku cirkev. Arcibiskup Forgács na úvod prečítal list Pavla V. adresovaný uhorskému kléru (list datovaný 6. júla 1610).⁴⁴ Synoda vydala vlastné nariadenia rozdelené do piatich kapitol.

V prvej kapitole sa nachádza normatíva pre biskupov. Majú organizovať diecézne synody, vizitovať farnosti, odvolávať nehodných farárov alebo takých, čo nerezidujú vo farnosti, sláviť omšu za ľud, ustanovovať pôstne dni. V tejto kapitole nachádzame tiež zoznam prikázaných sviatkov platných pre celú provinciu. Počas vizitácií majú biskupi kontrolovať tiež stav liturgického života vo farnostiach, posvätné nádoby, rúcha a liturgické knihy (majú sa používať len schválené katolícke liturgické knihy).

Druhá kapitola je venovaná kňazom. Je nevyhnutné rešpektovať celibát, je potrebné odvolať tých kňazov, čo žijú v konkubinate. Farári majú vysluhovať v kostoloch sviatosť zmierenia.

V tretej kapitole sa nalieha na správne slávenie sviatostí. Je potrebné uchovávať Eucharistiu v bohostánku pre prijímanie chorých. Posvätné oleje sa majú uchovávať na vhodnom mieste. Je zakázané sláviť svätú omšu v rúchu, s kalichom a korporálom, ktoré

⁴¹ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*, s. 146.

⁴² BUCKO, Vojtech. *Reformné hnutie v arcibiskupstve ostrihomskom*. Bratislava: Unia, 1939, s. 245.

⁴³ NEPŠINSKÝ, Vojtech. *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*, s. 67 – 70.

⁴⁴ NEPŠINSKÝ, Vojtech. *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*, s. 75 – 76.

nie sú posvätené. Farári majú dodržiavať predpisy koncilu o manželstve. Majú podporovať veľkonočnú svätú spoveď. Vo sviatočné dni má farár pozvať deti na vyučovanie katechizmu.

V štvrtej kapitole sa hovorí o časných majetkoch Cirkvi a o benefíciách. Piata kapitola zas hovorí o povinnosti arcidiaconov vizitovať farnosti. Počas vizitácie má arcidiacon skontrolovať kostol, spôsob vysluhovania sviatostí, liturgické knihy, skontrolovať, či sa farár modlí breviár, či káže Božie slovo a žije v celibáte.⁴⁵

Ak máme zhodnotiť pastoračné úsilie arcibiskupa Forgácsa, musíme najprv zvážiť obdobie, v ktorom pôsobil. Katolícka cirkev v tom čase utrpela veľké škody, keďže hneď po skončení Tridentského koncilu nebola zvolaná žiadna provinciálna synoda a s náležitou pozornosťou nebola vyučovaná katolícka náuka, hlavne o sviatostiach. Táto situácia bola dôvodom, pre ktorý sa do praxe dostali niektoré novoty neschválené koncilom. Až po približne päťdesiatich rokoch sa začínajú riešiť otázky doktríny a disciplíny. Po provinciálnej synode v roku 1611 našli často vizitátori vo farnostiach veľmi žalostný stav, keďže mnohé z nich sa už zriekli katolíckej viery.

Františka Forgácsa vystriedal jezuita Peter Pázmány, ktorý sa stal ostrihomským arcibiskupom v roku 1616 a v roku 1629 bol menovaný kardinálom. Snažil sa nájsť riešenie na vzniknutú kritickú situáciu. Krok po kroku chcel uskutočniť rekatolizáciu. Už v roku 1617 pozval jezuitov do Bratislavy. Počas svojho exilu vo Viedni (po Bethlenovom povstaní) založil priamo tam v roku 1623 seminár pre formáciu kňazov. V roku 1635 založil Trnavskú univerzitu na vzdelávanie a formáciu katolíckej inteligencie. Založil tiež kolégiu Spoločnosti Ježišovej v Banskej Bystrici (1648), Trenčíne (1649) a Košiciach (1635), s cieľom podporiť rekatolizáciu v Uhorsku zorganizoval aj viaceré synody.⁴⁶

Prvým krokom arcibiskupa Pázmánya, pokiaľ ide o synody, bolo prípravné zhromaždenie v Bratislave v roku 1628. Na tomto zhromaždení sa diskutovali otázky života a disciplíny kňazov a boli potvrdené všetky nariadenia provinčnej synody z roku 1611, ktoré sa dotýkali liturgického života. V roku 1629 arcibiskup zvolal diecéznu synodu do Trnavy. Hlavným cieľom tejto synody bolo skontrolovať stav uplatňovania dekrétov Tridentského koncilu v arcidiecéze. Vyzval farárov na riešenie situácie a k zodpovednosti za náboženský život. Počas synody sa prejednávali aj pohoršenia kňazov, konkubínat a dodržiavanie katolíckej náuky. V oblasti liturgie bola potvrdená normatíva provinčnej synody z roku 1611. Pre náš výskum je dôležité venovať pozornosť nariadeniu, aby vo všetkých farnostiach bol k dispozícii Ostrihomský rituál, ktorý dostali alebo ho majú dostať zadarmo od arcibiskupa.⁴⁷

Najdôležitejšou synodou bola pravdepodobne národná synoda v Trnave v roku 1630, kde kardinál Pázmány pod patronátom kráľa Ferdinanda II. pozval všetkých biskupov, opátov a kanonikov. Synoda sa začala 14. apríla 1630. Peter Pázmány zdôrazňoval, že táto synoda má byť prejavom vernosti voči rímskemu veľkňazovi a má odsúdiť všetky herézy. Jednotliví biskupi následne referovali o situácii vo svojich diecézach.

⁴⁵ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*, s. 199 – 217.

⁴⁶ NEPŠINSKÝ, Vojtech. *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*, s. 80 – 81.

⁴⁷ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*, s. 250 – 286.

Dekréty tejto národnej synody stanovujú, že podľa povolenia Tridentského koncilu sa môže naďalej používať Ostrihomský misál i breviár, nakoľko sa používajú viac ako 300 rokov.⁴⁸

Synoda tiež stanovila, že preláti majú povinnosť rezidovať v mieste ich pastoračného pôsobenia a kanonici a farári musia dodržiavať rozhodnutia synody. Tiež sa rozhodlo, že farári majú prispievať na štúdiá klerikom, opáti sú podriadení miestnemu ordinarovi a aj príslušníci iných národností (poľskej a nemeckej) sú povinní zachovávať nariadenia synody. Je potrebné tiež pokračovať vo vizitáciách farností.⁴⁹

Pod autoritou kardinála Petra Pázmánya sa konala v tom istom roku aj diecézna synoda a neskôr v roku 1633 provinciálna synoda. Diecézna synoda v roku 1630 mala za úlohu informovať aj nižší klérus o rozhodnutiach Tridentského koncilu a národnej synody. Provinciálna synoda v roku 1633 ovplyvnila liturgický život v Ostrihomskej provincii. Na synode kardinál Pázmány, ako prímás Uhorska, informoval o rozhodnutí prijať Rímsky misál a Rímsky breviár, v zmysle dekrétu z 14. augusta 1632.⁵⁰ Synoda potvrdila toto rozhodnutie a všetky diecézy teda prijali rímsky obrad.⁵¹ Od tohto momentu sa v celom Uhorsku začal pri liturgii používať Rímsky misál, vydaný v roku 1570, a Rímsky breviár, vydaný v roku 1568 (obe liturgické knihy upravené podľa požiadaviek Tridentského koncilu).⁵²

Toto nariadenie sa však nedotklo Ostrihomského rituálu. Dôvodom je zrejme skutočnosť, že Rímsky rituál Pavla V., vydaný v roku 1614, nebol nikdy v pravom slova zmysle záväzný a bol ponechaný priestor pre miestne rituály.⁴⁶

Ustanovenia o manželstve na synodách po Tridentskom koncile Diecézno-provinciálna synoda v Trnave (1560)⁵³

Potvrďuje, že manželstvo patrí medzi sedem sviatostí (*Caput II – De Sacramentis in genere, § III.*). Potvrďuje manželskú prekážku duchovného príbuzenstva krstného rodiča pri krste (*Caput III – De baptismi sacramento, § VI.*), ktorá platí rovnako aj pre sviatosť birmovania v prípade birmovného rodiča (*Caput IV – De confirmationis sive chrismatis sacramento, § III.*).

Siedma kapitola je celá venovaná náuke a disciplíne sviatosti manželstva. Predstavuje manželstvo ako posvätný a nerozlučiteľný zväzok ustanovený Bohom. Hlavným účelom manželstva je nielen rozmnožovanie ľudského pokolenia (ako bolo v Starom Zákone), ale v Novom Zákone slúži predovšetkým ako liek proti smilstvu a symbolizuje spo-

⁴⁸ NEUNHEUSER, Burkhard. *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*. Roma: CLV – Edizioni liturgiche, 1999, s. 138.

⁴⁹ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*, s. 299 – 312.

⁵⁰ JALOVECKÝ, Ján. Význam trnavskej univerzity pre liturgiu v Cirkvi, s. 229.

⁵¹ FÖLDVÁRY, Miklos István. (ed.) *Ordinarius Strigoniensis impressum pluries Nurebergæ, Venetiis ed Lugduni annis Domini 1493 – 1520 (RMK III Suppl. I 5031, RMK III 35, 134, 165, 166, 238)*. Budapest: Argumentum, 2009, s. XIX.

⁵² ZVARA, Pavol. Rímsky misál – kniha pre slávenie omše. In *Nové Horizonty*. 2010, roč. 4, č. 2, s. 127; NOCENT, Adrien. I libri liturgici. In *La Liturgia, panorama storico generale (Anàmnese 2)*. Genova-Milano: Marietti 2005, s. 180.

⁵³ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*, s. 39 – 129.

jenie Krista s Cirkvou. Manželské puto je vďaka Kristovej milosti pevné, a preto je zákonom zakázané ho zrušiť; rozluka od stola a lôžka je prípustná len pre smilstvo alebo iné cirkevne schválené dôvody. Manželstvo, hoci vzniká súhlasom strán, je ideálne uzatvárané verejne pred Cirkvou a so súhlasom rodičov. Preto musia uzavretiu manželstva predchádzať trojaké verejné ohlášky (*trinae monitiones publicae*), aby sa predišlo sobášom v zakázaných stupňoch príbuzenstva. Text prísne upozorňuje, že osoby, ktoré zložili slávnostný sľub čistoty (napr. rehoľníci alebo kňazi), nesmú uzavrieť manželstvo, pretože takýto sľub je manželskou prekážkou rušiacou prípadný zväzok a robí ho neplatným. Kňazi, ktorí sa neustále dotýkajú Kristovho tela, sú osobitne viazaní k celibátu, aby mohli neustále a čisto slúžiť Bohu. Duchovné príbuzenstvo (*compaternitas*) získané krstom alebo birmovaním je tiež uznávanou manželskou prekážkou. Záverečná výzva zdôrazňuje, že veriaci musia prísne dodržiavať zákony Katolíckej Cirkvi, pretože mimo nej nie je spása (*Caput VII – De matrimonii sacramento*, § 1 – 4).

V 24. kapitole sa dopĺňajú ďalšie disciplinárne ustanovenia. Farári nesmú povoliť žiaden sobáš, pokiaľ neboli trikrát v priebehu sviatočných dní prednesené verejné ohlášky. Forma ohlášok je striktná a vyžaduje, aby farár vyzval verejnosť k oznámeniu akéhokoľvek opodstatneného dôvodu, prečo by sa zamýšľané manželstvo nemalo uzavrieť. Dôvody, ktoré manželstvu bránia (manželské prekážky), sú jasne definované: patrí sem pokrvné príbuzenstvo a švagrovstvo do štvrtého stupňa, rovnako ako silné duchovné príbuzenstvo (*cognatio spiritualis*), ktoré vzniká pri krste (medzi krstiteľom, krstencom a jeho rodičmi) a taktiež pri birmovaní. Medzi ďalšie prekážky patrí zákonné príbuzenstvo (adopcia), zloženie slávnostného sľubu čistoty alebo rehole, prípadne prijatie posvätných rád. Farári sú nabádaní, aby pri pochybnostiach konzultovali cirkevné authority. Okrem prekážok existujú aj obdobia zákazu svadobných slávností (Advent, Septuagesima, Prosebné dni). V mimoriadnych prípadoch, napríklad ak je manželský partner zajatý neveriacimi, druhý partner nesmie uzavrieť nový zväzok, pokým nie je istá správa o smrti zajatého. V prípade rozluky z dôvodu smilstva manželia nesmú uzavrieť iné manželstvo, kým druhý partner žije, ale sú povinní žiť čisto alebo sa zmieriť (*Caput XXIV – De officiis publicorum ministrorum Ecclesiae*, § X – *Doctrina monitione facienda et tempore nuptiarum*).

Synoda uvádza ešte niekoľko ustanovení súvisiacich s manželstvom. Manželka má byť pochovaná v hrobe svojho manžela, ak zomrel pred ňou (*Caput XXVII – De sepulturis*, § 1 *De loco sepulturae*). Kňaz musí pochádzať z legítimneho manželstva (*Caput XXX – Quales sint promovendi ad sacros ordines*).

Diecézna synoda v Trnave (1564)⁵⁴

Akty tejto synody sa stratili, Péterffy len uvádza, o čom sa malo jednať. Arcibiskup Oláh zvolal synodu v Trnave v roku 1564 predovšetkým s cieľom vyhlásiť dekréty Tridentského koncilu, text naznačuje, že k ich riadnej a slávnostnej promulgácii pre celé Uhorsko vtedy nedošlo. Synoda totiž pre prekážky a odpor, najmä zo strany šľachtou chráneného kleru, zostala len na úrovni diecéznej, a nie provinciálnej. To viedlo k otázke, či dekréty Tridentského koncilu sú v Uhorsku po právnej stránke záväzné.

⁵⁴ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*, s. 150 – 183.

Péterffy pripája pojednanie o záväznosti dekrétov a špecificky dekrétu o manželstve a kánonickej forme. Odvoláva sa na dielo P. Martina Szentiványiho, S. J.: *Dissertatio Paralipomenica, Rerum Memorabilium Hungariae, Tyrnaviae* 1699, kde autor obhajuje záväznosť dekrétov Tridentského koncilu v Uhorsku, hoci sa zdá, že neboli vyhlásené formálne pre celé Uhorsko. Autor textu argumentuje, že akonáhle je dekrét prijímaný v praxi (*usu receptum*), zvyk získava silu zákona, a to aj v prípade, že chýba oficiálne verejné vyhlásenie. Túto recepciu v Uhorsku podporovalo niekoľko faktorov:

Vôľa katolíckej hierarchie: Kráľ Ferdinand I. a predovšetkým celý cirkevný stav a biskupi mali pevné predsavzatie dekréty Tridentského koncilu zaviesť a dodržiavať.

Konanie biskupov a vikárov: Biskupi a ich generálni vikári neustále dohliadali na dodržiavanie týchto pravidiel. Manželstvá, ktoré neboli uzatvorené pred vlastným farárom a dvoma svedkami, boli dôsledne zakazované, vyhlasované za neplatné a rušené (*dissolvebant*), a to aj v prípade osôb z najvyšších kruhov. Zároveň prísne napomínali a trestali farárov, ktorí si trúfli asistovať pri sobášoch mimo svojej farnosti.

Potvrdenie neskoršími synodami: Nielen diecézne, ale aj neskoršie provinciálne synody, ako bola tá Forgáčsova v roku 1611 alebo Pázmaňova v roku 1629, potvrdzovali svoju legislatívu a cirkevné právo výslovne podľa predpisov Tridentského koncilu.

Podriadenie sa laikov: Katolícki laici prijímali a podriaďovali sa rozhodnutiam cirkevných súdov v manželských veciach, ktoré boli vydané podľa Tridentských dekrétov. Zaujímavosťou je, že aj protestanti (*Hæretici*), boli často nútení rešpektovať rozhodnutia cirkevných súdov týkajúce sa manželských prekážok stanovených koncilom.

Záverom Péterffy uvádza, že zvyk trvajúci dve storočia (v čase publikovania jeho diela) udelil dekrétom Tridentského koncilu silu zákona v celej krajine. Preto sa koncil považoval za prijatý katolíckym spoločenstvom Uhorska, hoci neprebehla formálna verejná promulgácia. Kánonická forma, ktorú stanovuje dekrét *Tametsi*, je teda aj v Uhorsku plne záväzná.

Piata diecézna synoda v Trnave (1566)⁵⁵

Oláh potvrdzuje, že už na minulej synode vyhlásil v diecéze dekréty Tridentského koncilu a plánuje aj založiť seminár na výchovu kňazov, čo sa oddialilo pre smrť pápeža Pia IV. i panovníka Ferdinanda I.

Provinciálna synoda v Trnave (1611)⁵⁶

Ohľadom sviatosti manželstva obsahuje niekoľko disciplinárnych upozornení. Manželstvo kňazov nie je platné a archidiakoni majú na to upozorňovať ľud počas vizitácií (*Caput II., III. Ut sacrilega Concubinariorum impuritas radicitus evellatur*).

Základné cirkevné predpisy pre uzatváranie manželstva, stanovené v súlade s dekrétmi Tridentského koncilu, vyžadujú, aby sa sobáš nekonával v Cirkvou zakázaných časoch. Pred samotným uzatvorením zväzku je povinné uskutočniť tri ohlásky počas troch sviatočných dní, aby sa verejne preverili prípadné prekážky. V prípade existencie vážneho

⁵⁵ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*, s. 184 – 186.

⁵⁶ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae*, s. 190 – 218.

podozrenia, že by verejné ohlášky mohli viesť k zlomyseľnému prekazeniu manželstva, má Ordinár (biskup) právomoc udeliť výnimku, znížiť počet ohlášok alebo ich odložiť až po cirkevnom obrade (ale pred konzumáciou). Samotný sobáš musí prebehnúť v chráme zvyčajným obradom, pričom je zakázané sobášiť potulných a musia byť prítomní farár a minimálne dvaja alebo traja svedkovia. Všetky detaily o snúbencoch, svedkoch a dátume sobáša sa musia starostlivo zaznamenať do matriky určenej na tento účel (*Caput III., IX. In Matrimonii administratione*).

Archidiakon má pri vizitácii zisťovať aj to, či farár riadne vedie knihu sobášov (*Caput V., De visitatione ab Archidiacono instituenda*).

Ostrihomská diecézna synoda v Trnave (1629)⁵⁷

Synoda najskôr potvrdzuje a nariaďuje dodržiavanie všetkých ustanovení Provinčnej synody, ktorá sa konala v Trnave v roku 1611, týkajúcich sa slávenia sviatkov, mravov klerikov, udeľovania sviatostí a ďalších záležitostí. Napriek tomu sa zistilo, že každodenná skúsenosť si vyžaduje častejšie opakovanie a dôrazné nariadenie niektorých bodov. Synoda začína konštatovaním, že svätý a bezúhonný život klerikov je najsilnejším podnetom pre kresťanský ľud k zbožnému životu. Preto je nutné oplakávať skutočnosť, že disciplína v Uhorskom kráľovstve ochabla do takej miery, že mnohí kňazi, hoci sa zaviazali Bohu, sa neštítia verejne páchať hriech konkubinátu, čo je obrovské pohoršenie. Táto nehanebnosť dokonca zašla tak ďaleko, že niektorí kňazi sa pokúšajú spájať so svojimi konkubínami pred tvárou Cirkvi prostredníctvom iných kňazov, akoby medzi nimi mohlo byť platné manželstvo. A hoci sa doposiaľ títo kňazi tolerovali kvôli akútnemu nedostatku duchovných, aby neostal ľud bez sviatostí, teraz, keď počet zbožných kňazov narastá, Synoda nariaďuje prísne opatrenia v súlade s posvätnými kánonmi. Ak bude kňaz odteraz pristihnutý pri konkubináte, musí byť, bez ohľadu na jeho osobu a bez akýchkoľvek súdnych prietahov, len na základe zistenej pravdivosti skutku, zbavený úradu. Okrem toho budú jeho deti navždy nespôsobilé na cirkevné benefíciá, vrátane kanonických, dokonca aj po prípadnej legitimácii. Archidiakoni sú pod hrozbou svedomia povinní vykonať dôkladné vyšetrovanie, pričom v prípade potreby majú požiadať o pomoc aj svetskú moc. Archidiakoni musia tiež poučiť ľud o tom, že manželstvo kňazov je neplatné, pretože ak muž nemôže po sobáši vziať inú ženu, o čo viac kňaz, ktorý sa pri vysviacke zaviazal Bohu, nemôže vstúpiť do manželstva proti svojej prísaha. Synoda taktiež naliehavo žiada pozemkových pánov, aby prísne potrestali svojich poddaných, ktorí akokoľvek pomáhajú pri uzatváraní takýchto neplatných sobášov. Napokon synoda potvrdzuje nariadenia Tridentského koncilu, ktoré zakazujú klerikom nielen notorický konkubinát, ale aj spolužitie s akýmikoľvek podozrivými ženami, pričom za neposlúchnutie po troch varovaniach hrozia tresty od odňatia príjmov až po trvalú stratu benefícií a exkomunikáciu. Jurisdikcia v týchto záležitostiach patrí priamo biskupom, ktorí majú postupovať rýchlo, len na základe zistenej pravdy (*Caput III., Quibus in rebus Reformatio effîcax requiratur, I.*).

⁵⁷ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiæ Romano – Catholicæ in regno Hungariæ*, s. 232 – 265.



Vnútorá tiráž knižného dokumentu Tridentského koncilu

Záver

Predkladaná historická štúdia prináša nové poznatky o procese recepcie manželského práva v Uhorsku, pričom kľúčové zistenia sa viažu predovšetkým na zavedenie a vynuovenie povinnej kánonickej formy manželstva definovanej dekrétom *Tametsi*. Analýza prameňov preukázala, že implementácia tejto normy v Uhorsku prebiehala špecifickým spôsobom a musela prekonať dlhodobú tradíciu tajných a zvykových manželstiev.

Zásadným zistením štúdie je vyjasnenie právnej záväznosti tridentských dekrétov v uhorskom priestore. Hoci pokus arcibiskupa Mikuláša Oláha o slávnostnú a celoplošnú promulgáciu koncilových dekrétov na synode v roku 1564 narazil na odpor a zostal len na diecéznej úrovni, výskum potvrdzuje, že kánonická forma nadobudla silu zákona prostredníctvom právnej obyčaje – princípu *usu receptum*. Zavedenie kánonickej formy teda nebolo jednorazovým aktom, ale procesom, v ktorom vôľa hierarchie a konzistentná súdna prax nahradili chýbajúcu formálnu promulgáciu.

Štúdia ďalej preukázala, že cirkevná disciplína v Uhorsku bola v otázke formy nekompromisná. Manželstvá uzatvorené bez prítomnosti vlastného farára a dvoch svedkov boli dôsledne vyhlasované za neplatné a rušené, a to bez ohľadu na spoločenské postavenie snúbencov, vrátane príslušníkov šľachty. Týmto prístupom sa podarilo eliminovať inštitút tajných manželstiev (*matrimonium clandestinum*), ktorý bol v Uhorsku bežný ešte na konci 15. storočia.

Dôležitým zistením je aj konkrétny dopad synodálnej legislatívy zo 17. storočia na administratívnu prax. Synoda z roku 1611 nielenže potvrdila nutnosť ohlások a prítomnosti svedkov, ale zaviedla aj povinnosť viesť matričné záznamy o sobášoch, do ktorých sa museli zapisovať údaje o snúbencoch a svedkoch. Táto normatíva, spolu s neskorším nariadením synody z roku 1629 o povinnom používaní *Rituale Strigoniense*, definitívne ukončila obdobie právnej neistoty a zjednotila liturgickú i právnu stránku vzniku manželstva na celom území provincie. Výskum tak potvrdzuje, že napriek počiatočným prekážkam a absencii formálnej promulgácie sa Uhorsko v priebehu dvoch storočí plne integrovalo do postridentského právneho rámca.

BIBLIOGRAFIA

- BUCKO, Vojtech. *Mikuláš Oláh a jeho doba*. Bratislava: Vedecké ústavy mesta Bratislavy, 1940.
- BUCKO, Vojtech. *Reformné hnutie v arcibiskupstve ostrihomskom*. Bratislava: Unia, 1939.
- Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytar 1000 – 1895, diel 1, 1000 – 1526*. Budapest, 1899.
- DUFKA, Vlastimil. *Cantus Catholici (1655): Il primo libro stampato dei canti cattolici per la liturgia e per la catechesi in Slovacchia. Analisi storica, liturgico – musicale e pastorale*. Trnava: Dobrá kniha, 2007.
- DVOŘÁKOVÁ, Daniela. Manželstvo uhorskej šľachty. In KRAS, Piotr – NODL, Martin. (ed.) *Manželství v pozdním středověku: rituály a obyčaje*. Praha: Filosofia, 2014, s. 227 – 236.

- FÖLDVÁRY, Miklos István. (ed.) *Ordinarius Strigoniensis impressum pluries Nurembergæ, Venetiis ed Lugduni annis Domini 1493 – 1520* (RMK III Suppl. I 5031, RMK III 35, 134, 165, 166, 238). Budapest: Argumentum, 2009.
- KHLÓSZ, Paul. *Praxis. Seu forma processualis fori spiritualis in Mariano-apostolico Hungariae regno usu recepta*. Tyrnaviae, 1756.
- HRDINA, Antonín Ignác. Tridentský dekret Tametsi. In *Revne církevního práva*, 1998, roč. 11, č. 3, s. 323 – 347.
- CHALOUPECKÝ, Václav. *Staré Slovensko*. Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 1923.
- JALOVECKÝ, Ján. Význam Trnavskej univerzity pre liturgiu v Cirkvi. In BANÍK, Andrej. (ed.) *Pamiatke trnavskej univerzity 1635 – 1777*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1935, s. 239 – 255.
- JUDÁK, Viliam. Náboženská situácia na Slovensku v XVII. storočí z pohľadu vatikánskych dokumentov. In DORULA, Ján. (ed.) *Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu*. Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 1998, s. 9 – 22.
- KOMOROVSKÝ, Ján. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1976.
- LACLAVÍKOVÁ, Marianna. Formovanie úpravy majetkových vzťahov medzi manželmi (od vzniku uhorského štátu do prvej československej kodifikácie rodinného práva). Bratislava: Veda, 2010.
- LUBY, Štefan. *Dejiny súkromného práva na Slovensku*. Bratislava: Iura edition, 2002.
- MARKUS, Stefan. – TESTORE, Celestino. Pázmány, Peter. In PIZZARDO, Giuseppe. (ed.) *Enciclopedia Cattolica, vol. IX*. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1952, s. 1012 – 1013.
- NEPŠINSKÝ, Vojtech. *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*. Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998.
- NEUNHEUSER, Burkhard. *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*. Roma: CLV – Edizioni liturgiche, 1999.
- NOCENT, Adrien. I libri liturgici. In *La Liturgia, panorama storico generale (Anàmnese 2)*. Genova-Milano: Marietti 2005, s. 129 – 183.
- PÉTERFFY, Carolus. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano – Catholicae in regno Hungariae. Pars II*. Posonii: Typis Haeredum Royerianorum, 1742.
- ŠOLTĚS, Peter. Konfesiónálne zmiešané manželstvá v Uhorsku. Právne normy a sociálna Prax do roku 1848. In *Historický časopis*, 2014, roč. 62, č. 3, s. 415 – 446.
- ŠPIRKO, Jozef. *Cirkevné dejiny II*. Turčiansky sv. Martin: Neografia, 1943.
- ŠVECOVÁ, Adriana – VLADÁR, Vojtech. Causae matrimonii v uhorskej kánonistike a cirkevnosúdnej praxi prvej polovice 19. storočia. In *Historický časopis*, 2024, roč. 72, č. 1, s. 25 – 47. <https://doi.org/10.31577/histcaso.2024.72.1.2>
- ŠVECOVÁ, Adriana. „Čo Boh spojil, nech človek nerozlučuje“ (Mt 19,6) – separácia od stola a lôžka na príklade sporu manželov Huberovcov z počiatku 19. storočia. In *Studia Historica Nitriensia*, 2013, roč. 27, č. 2, s. 358 – 376. <https://doi.org/10.17846/SHN.2023.27.2.358-376>

- ŠVECOVÁ, Adriana. Kánonické manželstvo v Uhorsku na prahu modernej doby (všeobecný hmotnoprávny základ). In *Revue církevního práva*, 2015, roč. 21, č. 3, s. 23 – 44.
- ZLATOŠ, Štefan. Z dejín Trnavskej univerzity. In BANÍK, Andrej. (ed.) *Pamiatke trnavskej univerzity 1635 – 1777*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1935, s. 26 – 64.
- ZVARA, Pavol. Rímsky misál – kniha pre slávenie omše. In *Nové Horižonty*. 2010, roč. 4, č. 2, s. 127 – 131.

Tento príspevok je výstupom projektu VEGA 1/620/2023:
„*Matrimonium Strigoniense – výskum a kritické vydanie sobášneho obradu z Ostrihomského rituálu (1625)*.“

Adresy autorov:

SL.Lic. Andrej Krivda, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Hlavná 89, 041 21 Košice
e-mail: andrej.krivda@ku.sk

JUDr. ThLic. Lukáš Sekerák, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Hlavná 89, 041 21 Košice
e-mail: lukas.sekerak@ku.sk

Kresťanský socialista, publicista a administrátor katolíckych ľudových časopisov Eduard Krajčák

Marek Rímsky

<https://doi.org/10.54937/nhe.2025.14.2.63-77>

Eduard Krajčák as a christian socialist, publicist and administrator of catholic popular journals

Abstract: *This study explores the emergence and development of Christian socialism in Upper Hungary (present-day Slovakia) from the late nineteenth century to the interwar period, focusing on the intellectual, ecclesiastical, and political contexts that shaped this movement. Although early historiography – represented by scholars such as Peter Zelenák, Milan Katuninec, and Jakub Štofaník – outlined the ideological roots and institutional framework of Christian socialism, less attention has been paid to its secondary figures. One of these, Eduard Krajčák (1848 – 1924), a Bratislava grammar school teacher, embodied the interconnection between Catholic social thought, Slovak national consciousness, and the socio-political mobilization of the early twentieth century. Drawing from biographical and textual analyses, the paper examines Krajčák's engagement with social and national issues, his advocacy for a Slovak Christian-socialist movement, and his complex relationship with contemporary socialism and nationalism. His prolific journalistic output – particularly in *Naše Noviny* and *Sv. Adalbert (Vojtech)* – reveals both his dedication to Catholic social reform and his adoption of the antisemitic rhetoric prevalent in Central European Christian-socialist circles influenced by Karl Lueger. The study situates Krajčák within broader European currents of Catholic social activism initiated by thinkers such as Wilhelm Emmanuel von Ketteler and institutionalized after *Rerum novarum* (1891), while also highlighting his role in shaping Slovakia's Christian-socialist press, associations, and political aspirations during the transition from the Kingdom of Hungary to Czechoslovakia. Through his writings and organizational work, Krajčák contributed to the articulation of a distinctly Slovak variant of Christian socialism – rooted in Catholic doctrine, responsive to modern social challenges, and intertwined with national and cultural identity.*

Keywords: *Catholic social thought, Christian socialism, Eduard Krajčák, Slovak national movement.*

Úvod

Na začiatku 90. rokov 20. storočia historik Peter Zelenák v prehľade politických strán pôsobiach na Slovensku pri hesle o Krajčinskej kresťansko-socialistickej strane naznačil,

že téma kresťanského socializmu v Uhorsku a konkrétnejšie v Hornom Uhorsku, teda na území dnešného Slovenska, je doteraz neprebádanou oblasťou.¹ Až vyše desať rokov sa neskôr kresťanskému socializmu venoval Milan Katuninec v publikácii *Kresťanské robotnícke a odborové hnutie na Slovensku*² a o ďalších desať rokov sa touto témou vo svojej knižne vydannej dizertácii zaoberal Jakub Štofánik, v ktorej však väčšiu časť tvorí analýza vzniku a ďalšieho pôsobenia sociálneho katolicizmu z celkového európskeho pohľadu a situáciu na Slovensku rozoberá dohromady len na niekoľkých stranách.³ Aj vďaka týmto prácam poznáme ideové a ideologické pozadie vzniku kresťanského socializmu, jeho inšpiračné zdroje, významné osobnosti i tlačové orgány a zásluhou toho môžeme na pozadí biografického výskumu skúmať aj vedľajšie či okrajové postavy tohto hnutia na Slovensku. Jednou z takýchto postáv bol bratislavský stredoškolský učiteľ Eduard Krajňák (1848 – 1924). Pohľad na časové ohraničenie jeho života nám prezrádza, že sa mohol zúčastniť zrodu kresťanského socializmu a v skutočnosti aj zasiahol do budovania jeho štruktúr najprv v Hornom Uhorsku a potom v Československu. Ukážeme si, ako sa myšlienky kresťanského socializmu prejavovali v publikačných aktivitách Eduarda Krajňáka, najmä v jeho článkoch uverejňovaných v novinách a časopisoch, a to aj v takých, v ktorých vykonával administráciu alebo redakciu.

Prínosom výskumu je jeho príspevok k doplneniu doteraz málo prebádaných historiografie kresťanského socializmu v Uhorsku a na Slovensku, ktorá bola donedávna spracovaná iba v náčrtoch. Významne rozširuje poznanie o sociálnom katolicizme prostredníctvom biografického výskumu Eduarda Krajňáka – doposiaľ opomínanej, no dôležitej postavy slovenského kresťansko-sociálneho hnutia. Na základe jeho publicistickej, redaktorskej a politickej činnosti výskum zároveň dokumentuje, ako sa idey kresťanského socializmu udomácnili v slovenskom prostredí a aký mali vplyv na formovanie spoločenského a politického diskurzu začiatkom 20. storočia.

Začiatky kresťanského socializmu v Uhorsku

V 19. storočí prebiehala modernizácia vo všetkých sférach spoločnosti a neobišla ani hospodárstvo. Budoval sa priemysel, krajiny sa industrializovali a urbanizovali. V dôsledku týchto zmien vznikala robotnícka trieda, ktorá sa čoraz častejšie dostávala do pozornosti v súvislosti s vyvstávajúcimi sociálnymi otázkami. Ruka v ruke s modernizáciou a na jej pozadí prebiehala sekularizácia spoločnosti, na ktorú musela reagovať aj cirkev, nachádzajúca silnú konkurenciu pri riešení sociálneho postavenia robotníctva v sociálno-demokratických stranách a ideologicky sa vyhaňovala aj voči liberalizmu.

Kresťanský socializmus na Slovensku sa formoval v širšom kontexte rozvoja sociálneho katolicizmu v Rakúsko-Uhorsku od polovice 19. storočia. Impulz priniesla čin-

¹ ZELENÁK, Peter. Krajinská kresťansko-socialistická strana. In LIPTÁK, Ľubomír (ed.). *Politické strany na Slovensku 1860 – 1989*. Bratislava: Archa, 1992, s. 151.

² ŠTOFÁNÍK, Jakub. *Medzi krížom a kladivom. Recepcia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. storočia*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2017.

³ KATUNINEC, Milan. *Kresťanské robotnícke a odborové hnutie na Slovensku*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2006.

nost' nemeckého kňaza Adolpha Kolpinga, ktorý v Prahe zakladal spolky katolíckych tovarišov pre robotnícku mládež (1852). Podobné iniciatívy sa postupne rozšírili aj do Uhorska. Silný vplyv mal aj biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler so svojou prácou *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (1864), v ktorej zdôraznil význam spravodlivej mzdy, družstevníctva a prekonávania triednych rozdielov na kresťanskom základe. Na idey Kettelera a ďalších mysliteľov (Karl von Vogelsang, René de la Tour du Pin, Frédéric Le Play) nadviazala generácia mladých katolíckych intelektuálov a kňazov, ktorá rozvíjala kresťansko-sociálne hnutie.

Významný zlom priniesla encyklika *Rerum novarum* pápeža Leva XIII. (1891), ktorá sa stala základom oficiálneho sociálneho učenia cirkvi. Jej text bol výrazne ladený proti socializmu a liberalizmu. Aj keď reakcie v rámci rakúsko-uhorskej hierarchie boli rozpačité, dokument otvoril cestu k zakladaniu katolíckych robotníckych spolkov, odborov a strán. V Uhorsku sa situácia vyvíjala s oneskorením, preto Lev XIII. vydal encykliku *Constanti Hungarorum* (1893), ktorá priamo vyzvala cirkev na podporu sociálnych aktivít. Výsledkom bolo založenie Ľudovej strany v Budapešti (Néppárt, 1895), pričom sa v jej rámci vyprofilovalo aj kresťansko-sociálne krídlo. Na území Slovenska sa najvýznamnejším centrom kresťanského socializmu stala Banská Bystrica, kde od konca 80. rokov pôsobili Kresťansko-sociálny spolok a Kresťanskí tovariši s vlastným spolkovým domom. Ich činnosť mala najmä kultúrno-osvetový charakter, no zároveň pripravila pôdu pre vznik Kresťansko-sociálnej strany Uhorska (1907), ktorú od roku 1910 viedol Sándor Giesswein.

Slovenskí kňazi ako Arnold Bobok, neskôr aj Andrej Hlinka či Jozef Tiso, často využívali sociálne témy pri organizovaní robotníctva a ako nástroj politickej mobilizácie. V tomto období sa spájala sociálna agenda s národnou otázkou, čo prispelo k rastu významu kresťansko-sociálneho hnutia v slovenskom politickom živote. Aj keď katolícke spolky nedosiahli členskú základňu porovnateľnú so sociálno-demokratickými organizáciami, predstavovali dôležitú alternatívu a vytvorili rámec pre prepojenie sociálneho učenia cirkvi s politickým a spoločenským dianím na Slovensku. Do roku 1918 sa kresťanský socializmus stal etablovanou súčasťou verejného života, čerpajúc zo sociálneho učenia cirkvi, ale prispôbený špecifikám slovenského prostredia a jeho národným a sociálnym potrebám.⁴

Eduard Krajňák ako kresťanský socialista

Spišskohrušovský rodák Eduard Krajňák vyrastal v Markušovciach v rodine učiteľa na miestnej Ľudovej škole, o ktorej sa dá predpokladať, že bola rímskokatolíckou školou.⁵ Jeho otec Jozef Krajňák sa na svoje povolanie pripravoval v Učiteľskom ústave v Spišskej

⁴ ŠTOFANÍK, Jakub. Sociálny katolicizmus a sekularizácia. In *Forum Historiae*, 2015, roč. 9, č. 1, s. 77 – 91.

⁵ Dedukujeme tak na základe štatistík z roku 1876, kedy bolo v Spišskej župe 214 cirkevných Ľudových škôl oproti 15 Ľudovým školám, ktorých zriaďovateľom bola obec. BOKES, František. Príspevok k uhorskej školskej politike v rokoch 1848 – 1918 so zreteľom na Slovákov. In *Historický časopis*, 1955, roč. 3, č. 3, s. 387.

Kapitule, ktorý úspešne absolvoval v roku 1843.⁶ Ľudovú školu v Markušovciach navštevoval aj malý Eduard, no základné vzdelanie ukončil na Rímskokatolíckej Ľudovej škole v neďalekej Spišskej Novej Vsi (1859). Aj ďalšie jeho kroky za štúdiom smerovali na cirkevné školy, najprv na rímskokatolícke gymnázium v Levoči a neskôr na cisterciánske gymnázium v Jágri, na ktorom stredoškolské vzdelanie ukončil maturitou (1867). Je zrejmé, že mladého Eduarda Krajňáka celé detstvo a mladosť formovalo katolícke prostredie. Z obdobia jeho univerzitných štúdií v Pešti a vo Viedni, kde študoval klasické jazyky, nám chýbajú informácie zachytávajúce jeho duchovný život.⁷ Po úspešnom absolvovaní univerzitnej skúšky v už spojenej Budapešti v roku 1873 sa rozhodol presťahovať sa do Prešporku, kde v tom istom roku na konci augusta nastúpil ako učiteľ klasických jazykov na rímskokatolícke gymnázium (dnes Gymnázium Grösslingová v Bratislave), na ktorom pôsobil až do konca svojho pracovného života v roku 1907, kedy musel odísť do predčasného dôchodku.



Eduard Krajňák

Múzeum mesta Bratislavy, Literárny fond, autorka reprodukcie: Ľudmila Mišurová

⁶ MIŠKOVIC, Alojz. *Pamätník 110 ročnice založenia Rímsko-katolíckeho učiteľského ústavu v Spišskej Kapitule. 1819 – 1929*. Spišská Kapitula; Trnava: Rímsko-katolícky učiteľský ústav v Spišskej Kapitule; Spolok Sv. Vojtecha, 1931, s. 164.

⁷ O Krajňákovom štúdiu na gymnáziách i univerzitách pozri RÍMSKY, Marek. Študentské roky Eduarda Krajňáka. In *Historicko-pedagogické fórum*, 2023, roč. 12, č. 1 – 2, s. 26 – 37.

Krajňák bol v osobnom a písomnom kontakte s mnohými významnými osobnosťami slovenského katolíckeho hnutia. Nie je nám známe, ako a kedy do tohto prostredia vkročil, čo bolo podnetom tohto vstupu a čo, alebo kto ho vyvolal. Môžeme len predpokladať, že iniciatíva pri získavaní kontaktov vychádzala z Krajňákovej strany. Svoje vierovyznanie mohol preukazovať slobodne, to však neplatilo o jeho identifikovaní sa so slovenskou národnosťou. S myšlienkami slovenského národného hnutia sa mohol už od detstva stretávať vďaka svojmu otcovi. Jozef Krajňák totiž na Učiteľskom ústave v Spišskej kapitule študoval v čase priaznivom slovenským národným snahám, keď sa z generálneho seminára v Prešporku (Bratislave) vracali do farností v rodnom kraji novokňazi, viacerí z nich zároveň členovia Učeného slovenského tovarišstva, pochádzajúci zo Spiša. V prostredí západného Slovenska sa seminaristi zoznamovali s bernolákovskou slovenčinou, ktorú ďalej používali a jej používanie presadzovali aj na východe dnešného Slovenska. Výrazne im v tomto smere pomáhali spišský biskup Michal, barón Brigido, spišský kanonik, prvý riaditeľ ústavu a autor najstaršej pedagogickej odbornej publikácie v bernolákovčine *Paedagogia Slowenská pre Triviálské školi Biskúpstva Spišského* Juraj Paleš i neskorší riaditeľ, pôvodom Poliak Daniel Udránsky.⁸ Druhým dôležitým momentom z hľadiska národného uvedomenia Eduarda Krajňáka mohlo byť jeho štúdium na gymnáziu v Levoči. Niekoľko rokov pred Krajňákovým nástupom sa na ňom z hľadiska slovenského národného hnutia udiala pozitívna zmena. Relatívne krátko po revolučných rokoch 1848 – 1849 sa v monarchii uskutočnila reforma školstva, dôsledkom ktorej bol aj príchod českých profesorov na levočské gymnázium v roku 1851 a vyučovanie aj v materinskom jazyku. Zo slovenského jazyka (v skutočnosti českého) sa časom stal nielen vyučovaný predmet, ale popri nemčine aj jeden z vyučovacích jazykov. Azda najzaujímavejšou postavou v učiteľskom zbore bol učiteľ náboženstva Štefan Košťalik, jeden zo zakladateľov Matice slovenskej a jej aktívny pracovník na Spiši.⁹ Nemožno tiež zabudnúť ani na Krajňákovu členstvo v Spolku sv. Vojtecha, do ktorého vstúpil v roku 1885,¹⁰ a v ktorom musel prichádzať do styku s takými osobnosťami ako František Richard Osvald, Pavol Novák, Andrej Kubina, Martin Kollár, Ján Pöstényi či Andrej Hlinka.

Približne v tomto čase, presnejšie na konci 80. rokov 19. storočia, začal Krajňák prejavovať záujem o ekonomické otázky a sociálne problémy robotníctva. Aj keď sám pochádzal z agrárneho prostredia, od konca 60. rokov žil a pohyboval sa vo veľkých mestách, v ktorých sa stretával s touto kvantitatívne vzrastajúcou vrstvou spoločnosti a mohol vnímať ich životné podmienky. Bol presvedčený, že ak by sa v prvom rade vyriešili hospodárske problémy slovenského ľudu, vyriešil by sa k spokojnosti aj národnostný problém Slovákov v Uhorsku.¹¹ Ten, kto sa nevyznal v sociálnych pomeroch, nemohol rozumieť

⁸ BIZOŇOVÁ, Monika – OLEJNÍK, Vladimír. *Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapitulky 2. Jezuitské gymnázium a učiteľský ústav*. Ružomberok: Verbum, 2019, s. 86 – 125.

⁹ DZURILLA, Lukáš. Slovenčina na katolíckom gymnáziu v Levoči v 50. rokoch 19. storočia. In *Z minulosti Spiša 14*. Levoča: Spišský dejepisný spolok, 2006, s. 113 – 134.

¹⁰ *Pamätná kniha Spolku sv. Adalberta (Vojtecha) vydaná k oslave kňazských drubotín Jeho Eminencie Jána Simora kardinála, primasa uhorského, arcibiskupa ostrihomského atď. atď.* Viedeň: Tlačou Kongregácie Mechitharistov (V. Henricha), 1886, s. LXXI.

¹¹ Slovenská národná knižnica – Literárny archív v Martine (ďalej SNK-LA), fond (ďalej f.) Ľudovít Vladimír Rizner, sign. M 89 B 26. List Eduarda Krajňáka Ľudovítovi V. Riznerovi z 27. 12. 1889.

ani politike. Podľa neho príčinou biedy vo svete nebola politika, ale práve hospodárske pomery.¹² Socializmus považoval za rozhodujúci faktor politického vývoja v Európe. Nazdával sa, že je otázkou času, kedy socialistické idey prevýšia idey nacionalistické.¹³ Ako bolo spomenuté, pre kresťanský socializmus bola silnou konkurenciou sociálna demokracia. Aj preto Krajňák povzbudzoval slovenských politikov (napríklad Pavla Blaha) a kňazov (Františka Jehličku), aby svojimi článkami v novinách a časopisoch zamedzovali prenikaniu myšlienok sociálnej demokracie medzi robotníkov. Sám sa v tomto smere snažil prekladmi prejavov z katolíckeho zjazdu vo Viedni rozširovať jeho idey.¹⁴ V tejto súvislosti je zaujímavé, že Krajňákov dobrý priateľ, farár v Hnilci, historik a etnograf Štefan Mišík vyzýval, aby sa v záujme slovenského ľudu a kňazstva proti svojvôli maďarských biskupov spojili kresťanské sily so sociálnymi demokratmi a dokonca, aby aj vo voľbách do uhorského snemu slovenskí katolíci volili sociálno-demokratického kandidáta.¹⁵ V niektorých prípadoch aj sám Krajňák uznával, že sociálni demokrati a ich noviny sú jedinými, ktoré mali odvahu kritizovať nehanebnosti a násilnosti Maďarov.¹⁶ Tak tomu bolo napríklad v liste po tragických udalostiach v Černovej v roku 1907, keď ako jeden z prvých zo Slovenska a jediný zo slovenského katolíckeho tábora adresoval Krajňák slová vďaka nórskemu obrancovi Slovákov Bjørnstjernovi Bjørnsonovi. Zároveň však naďalej považoval sociálnych demokratov za nebezpečenstvo.¹⁷ Toto jeho stanovisko môžeme považovať za výčitky smerované do vlastného tábora. Riešenie videl v založení „silného“ katolíckeho politického (kresťansko-socialistického) denníka, na vytvorení ktorého mal eminentný záujem aj Andrej Hlinka.¹⁸ Eduard Krajňák chcel už v roku 1910 založiť slovenskú kresťansko-socialistickú stranu, ktorá by prevzala program Kresťansko-socialistickej strany Uhorska, ale v národnostnom ohľade by mala jasné slovenské smerovanie.¹⁹ Celouhorská Ľudová strana síce proklamovala myšlienku harmonického spolunažívania všetkých spoločenských skupín i národov, ale politická prax tomu nenاسvedčovala.²⁰ Záväzok rešpektovať práva nemaďarských národov predstavoval pre ňu skôr taktické gesto, zamerané na získanie voličských hlasov, než skutočný politický úmysel.²¹

¹² SNK-LA, f. Ľudovít Vladimír Rizner, sign. M 89 B 26. List Eduarda Krajňáka Ľudovítovi V. Riznerovi z 27. 2. 1892.

¹³ SNK-LA, f. Ľudovít Vladimír Rizner, sign. M 89 B 26. List Eduarda Krajňáka Ľudovítovi V. Riznerovi z 28. 12. 1891.

¹⁴ Slovenský národný archív v Bratislave (ďalej SNA), f. Pavol Blaho, šk. 8, inv. č. 378. List Eduarda Krajňáka Pavlovi Blahovi z 1. 4. 1906.

¹⁵ Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach (ďalej CSVZML), f. Eduard Krajňák, šk. 1, inv. č. 22. List Štefana Mišíka Eduardovi Krajňákovi z 24. 4. 1906.

¹⁶ SNK-LA, f. Ľudovít Vladimír Rizner, sign. M 89 B 26. List Eduarda Krajňáka Ľudovítovi V. Riznerovi, nedatovaný (okolo roku 1890).

¹⁷ Nasjonalbiblioteket v Oslo, f. Bjørnstjerne Bjørnson, Brevs.BB2. List Eduarda Krajňáka Bjørnstjernovi Bjørnsonovi z 29. 10. 1907.

¹⁸ SNK-LA, I. Starý fond A – Korešpondencia, sig. A 767. List Eduarda Krajňáka neznámemu adresátovi z 22. 5. 1909 (v inventári fondu sa ako adresátka listu chybné uvádza Elena Maróthy-Šoltéssová).

¹⁹ SNA, f. Andrej Hlinka, šk. 34, inv. č. 1617. List Eduarda Krajňáka Andrejovi Hlinkovi z 27. 3. 1910.

²⁰ KATUNINEC, Milan. Slovenské kresťanské odborové hnutie v sociálnom dialógu a konfrontácii. In *Forum Historiae*, 2015, roč. 9, č. 2, s. 71.

²¹ LETZ, Róbert. Hlinkova slovenská Ľudová strana. Pokus o syntetický pohľad. In LETZ, Róbert – MULÍK, Peter – BARTLOVÁ, Alena (eds.). *Slovenská ľudová strana v dejinách 1905 – 1945*. Martin: Matica slovenská, 2006, s. 15.

Neprehľadná situácia, ktorá nastala po prevrate v roku 1918 a po skončení vojny, sa týkala aj kresťanských socialistov na Slovensku. Predseda tejto strany v Bratislave gróf Ferdinand Billot sa v januári 1919 sťažoval bratislavskému županovi, že zástupcovia strany ani Kresťansko-sociálnej slovenskej rady neboli prizvaní na rokovania o príprave prijatia československého ministerstva.²² Slovenskú časť rady, ktorá vznikla 3. januára 1919, spoluzakladal a ako predseda viedol Eduard Krajňák, predsedom nemeckej časti bol Ferdinand Billot, predsedom maďarskej časti Dezider Nagy a jej správcom na území celého Slovenska bol Peter Haverla.²³ Rada tiež iniciovala vznik kresťanských odborov²⁴ a postupne sa pretvorila na Kresťansko-sociálnu krajinskú organizáciu.²⁵ Krajňák na začiatku roka 1919 viedol delegáciu rady k ministrovi s plnou mocou pre správu Slovenska Vavrovi Šrobárovi.²⁶ Šrobár o rok neskôr obvinil kresťanských socialistov zo štvania proti novej republike, na čo predstavení strany zareagovali protestom v podobe otvoreného listu.²⁷ Na prelome rokov 1919 – 1920 bol Krajňák stále ešte predsedom krajinského Zväzu kresťansko-sociálnych spolkov, združení a odborových organizácií.²⁸ Na jar 1920 sa v Československu schyľovalo k prvým slobodným voľbám, do ktorých chceli ísť slovenskí kresťanskí socialisti pôvodne na jednej volebnej listine spolu s Ľudovou stranou podľa želania Andreja Hlinku. Kresťansko-sociálne organizácie vo výkonnom výbore Ľudovej strany reprezentoval Peter Haverla. Keďže však v záujme časti kresťanských socialistov bolo združovať všetky národnosti v republike, vtedajší predseda Ľudovej strany Jozef Buday spoločnú kandidátku považoval za neprijateľnú. Situáciu mala vyriešiť vzájomná porada oboch strán vo februári, konajúca sa v Bratislave, no k zhode nedošlo a do volebného boja išli kresťanskí socialisti v niekoľkých volebných okresoch samostatne.²⁹ Podľa periodika kresťanských socialistov Kresťanský robotník kandidovali za vlastnú stranu do poslaneckej snemovne Peter Haverla a do senátu Eduard Krajňák, obaja v novozámockom okrese (XI. volebný kraj).³⁰ Iné periodiká však Krajňáka označovali za kandidáta Československej/Slovenskej ľudovej strany (SĽS), za ktorú išiel do volieb z 3. miesta. Okrem neho boli na kandidátke nitriansky kanonik Demeter Ďurčanský, inžinier z Bratislavy

²² BANDOPOVÁ, Margita et al. *Od Uhorského kráľovstva k Československej republike. Dokumenty z fondov slovenských regionálnych archívov k udalostiam v rokoch 1918 – 1919*. Bratislava, Košice: Štátny archív v Bratislave v spolupráci so Štátnym archívom v Košiciach, 2018, s. 212 – 213.

²³ Radujme sa! Veselme sa! In *Kresťanský robotník*, 1920, roč. 2, č. 5, s. 1 a Otvorený list. In *Kresťanský robotník*, 1920, roč. 2, č. 2, s. 1.

²⁴ PLEVA, Ján – TICHÝ, Miloš. *Kresťanské odbory na Slovensku*. Bratislava: Práca, 1967, s. 25.

²⁵ KATUNINEC, Milan. *Kresťanské robotnícke a odborové hnutie na Slovensku*, s. 42.

²⁶ Stalo sa tak pravdepodobne v januári alebo vo februári 1919. SNK-LA, f. Vavro Šrobár, sign. 173 R 14.

²⁷ Otvorený list. In *Kresťanský robotník*, 1920, roč. 2, č. 2, s. 1.

²⁸ Stanovy krajinského Sväzu kresťansko sociálnych spolkov, sdružení a odborových organizácií. In *Kresťanský robotník*, 1920, roč. 2, č. 10, s. 4. Úradný názov krajinského zväzu bol Krajinské ústredie kresťansko-sociálnych strán, odborových organizácií a mládežníckych spolkov na Slovensku. Stanovy krajinského Sväzu kresťansko sociálnych spolkov, sdružení a odborových organizácií. In *Kresťanský robotník*, 1920, roč. 2, č. 6, s. 4.

²⁹ V úvode textu časopis Kresťanský robotník informuje o piatich volebných okresoch, ale vymenúva iba tri: košický, prešovský a novozámocký (podľa nejasného textu článku by mohol byť ešte štvrtý okres – turčiansky). Volebné chýry. In *Kresťanský robotník*, 1920, roč. 2, č. 12, s. 1.

³⁰ Volebné chýry. In *Kresťanský robotník*, 1920, roč. 2, č. 12, s. 2.

Vítus Slezák, richtár obce Radava Adolf Melíšek a roľník z Viničného František Krasňanský.³¹ Voľby sa konali 25. apríla 1920. V ten istý deň Krajňák písal Andrejovi Hlinkovi: „Ostala mi nádej: dostať sa do senátu – a tu Juriga kandidoval na druhé miesto ing. Slezáka, mňa za ním. Aké zásluhy majú Slezákovci? Teda, keď som vykrvácal v boji, zanechám rodinu – 2 dcéry – v dlhoch, lebo dlho nevydržím denne 6 – 8 hodín – v minulý piatok 10 hodín, pri tom musím články písať pre mesačník, ktorý začne vydávať správca Spolku sv. Vojtecha a preklady pre súkromné osoby!“³² Eduard Krajňák vo voľbách neuspel a v Klube senátorov za SLS boli nakoniec zvolení šiesti poslanci: gymnaziálny profesor zo Žiliny Ján Kovalík, pedagóg pôvodom z Moravy Jozef Barinka, statkár Juraj Ďurčanský (otec známeho politika HSPS Ferdinanda Ďurčanského), lesný inžinier Július Klimko, syn významného predstaviteľa slovenského národného hnutia a maticiar Pavla Mudroňa advokát Ján Mudroň a obchodník Teodor Walló zo Zvolena.³³

Po voľbách nemáme správy o Krajňákovi týkajúce sa jeho politického pôsobenia. Hlavní aktéri kresťansko-socialistického hnutia na Slovensku, medzi ktorých patrili vodca slovenských kresťanských odborárov Rudolf Čavojský³⁴ či historik Ján Mora, ho vo svojich pamätiach vôbec nespomínajú.³⁵ Rovnako v politických periodikách niet o Krajňákovi zmienky, jeho meno nenájde ani v časopisoch kresťanských socialistov. Iba špekuláciou ostáva, ku ktorej z kresťansko-socialistických strán by sa pridala Eduard Krajňák. Naďalej totiž existovala Krajinská kresťansko-socialistická strana, na celoštátnej úrovni združujúca Maďarov, Nemcov i časť Slovákov, na čele s Eugenom (Jenő) Lelleyom s ústredným tlačovým orgánom s príznačným názvom Kresťanský socialista.³⁶ Do volieb v roku 1920 išla ako Maďarsko-nemecká kresťansko-socialistická strana.³⁷ Voči nim ako voči maďarónom sa ostro vymedzovali čisto slovenskí kresťanskí socialisti s novinami Slovenský kresťanský socialista, ktoré mali podtitul Orgán Všeodborového združenia slovenských kresťanských socialistov zorganizovaných v Slovenskej ľudovej strane.³⁸

Eduard Krajňák ostal z volebných výsledkov sklamaný a stiahol sa z politického i verejného života. Napriek tomu sa jeho meno objavilo v sekundárnom prameni (dobovej tlači zo 40. rokov). Bol v ňom označený ako okresný predseda SLS Bratislava – mesto

³¹ Kandidáti slovenskej ľudovej strany do snemovne / Do senátu: In *Slovák*, 1920, roč. 2, č. 64 (14) (1. 4. 1920), s. 4; Kandidáti slovenskej ľudovej strany do snemovne / Do senátu: In *Slovák*, 1920, roč. 2, č. 65 (15) (8. 4. 1920), s. 3; K voľbám do senátu. In *Slovenský východ*, 1920, roč. 2, č. 92 (22. 4. 1920), s. 2.

³² SNA, f. Andrej Hlinka, šk. 34, inv. č. 1617. List Eduarda Krajňáka Andrejovi Hlinkovi z 25. 4. 1920.

³³ NASKE, Miloslav – PENÍŽEK, Josef. *Národní shromáždění republiky Československé: poslanecká sněmovna*. Jičín: Šmejc a spol, 1924, s. 61.

³⁴ ČAVOJSKÝ, Rudol. *Spomienky kresťanského odborára*. Bratislava: Lúč, 1996.

³⁵ MORA, Ján. Boj a práca slovenských kresťanských robotníkov. In ČAVOJSKÝ, Rudolf (ed.). *Slovenské kresťanské odbory včera a dnes*. Bratislava: Lúč, 2001, s. 17 – 66.

³⁶ Od decembra 1920 do polovice januára 1921 (prvé dve čísla nového ročníka) mal názov Slovenský kresťanský socialista, na čo s rozhorčením reagoval aj žilinský rovnomenný časopis.

³⁷ ZELENÁK, Peter. Krajinská kresťansko-socialistická strana. In LIPTÁK, Ľubomír (ed.). *Politické strany na Slovensku*, s. 150.

³⁸ Už vyšiel! Ten náš “Slovenský kresťanský socialista”. Už vyšiel!!! In *Slovenský kresťanský socialista (Žilinský)*, 1921, roč. 1, č. 1, s. 1.

v rokoch 1919 – 1921.³⁹ Po jari 1920 však napísal sotva päť listov a publikoval už iba jeden príspevok.⁴⁰

Publicista

Pri pohľade na rekonštrukciu bibliografickej činnosti Eduarda Krajňáka môžeme pozorovať, že do časopisov začal vo väčšom počte prispievať až ako dôchodca po roku 1907. To si môžeme vysvetľovať jednak ako možnosť prilepiť si k dôchodku, ale aj ako začiatok serióznejšej politickej práce. Katolícky ladené príspevky pred rokom 1907 publikoval iba sporadicky a šlo najmä o anotácie alebo prehľady literárnej tvorby v slovanských krajinách, uverejňované v maďarskom časopise *Katolikus Szemle*.⁴¹ Pod pseudonymom E. Kuna mu vyšlo niekoľko článkov v Katolíckom kalendári, ktorý vydával krajanský spolok Jednota, založený v Spojených štátoch amerických.⁴² Jeho prvým príspevkom, v ktorom sa dotkol aj témy sociálnych otázok robotníctva, je článok v mesačníku *Slovenský obzor* s názvom *Peňažníctvo a mzda robotnícka*. V rozmedzí rokov 1908 – 1909 napísal takmer 30 článkov pre kresťansko-socialistický dvojtyždenník *Naše noviny*,⁴³ vychádzajúci v Banskej Bystrici, redigovaný už spomínaným Arnoldom Bobokom. Kresťansko-sociálne strany na prelome 19. a 20. storočia spojili sociálny katolicizmus s výrazným antisemitizmom, ktorý najvýraznejšie reprezentoval dlhoročný viedenský starosta Karl Lueger (1844 – 1910) a jeho diskriminačná politika voči Židom vo Viedni.⁴⁴ Tento postoj, šírený aj kňazmi mimo hlavného mesta, rozšíril negatívne stereotypy o Židoch a zároveň podkopával dôveryhodnosť kresťansko-sociálneho hnutia. Z článkov, ktoré Krajňák v *Našich novinách* uverejnil pod pseudonymom Spišiak alebo autorskou značkou E. K., je vyše 50 % protižidovských. *Naše noviny* boli antisemitizmom až posadnuté a ťažko by sme našli aspoň jedno ich vydanie, v ktorom by nebol uverejnený ani jeden nenávisťný článok proti Židom. Krajňák väčšinu svojich článkov preberal zo zahraničnej tlače a niekedy k nim pridal aj vlastný stručný komentár. Hneď v prvom svojom príspevku v spomínanom periodiku informoval o súťaži viedenského denníka *Reichspost* o najlepšiu odpoveď na otázku: Koho čitatelia považujú za najväčšieho nepriateľa ľudu? Podľa očakávania najviac z nich znepokojovala zlá, úplatná a nesvedomitá židovsko-liberálna tlač, pretože rozširovala úžeru, nemravnosť a slobodomyselnosť, podporovala nehanebné konanie, zločinné jednanie a bojovala proti duševnému, mravnému a hospodárskemu obrodeniu kresťanov. V článku sa vyskytol aj v protiliberalnej tlači zrejme často citovaný verejný prejav britského

³⁹ Župné a okresné organizácie HSES a ich predsedovia. In *Slovák*, 1943, roč. 25, č. 290, s. 12.

⁴⁰ KRAJŇÁK, Eduard. *Historia Bratislavy*. In KLÍMA, Stanislav (ed.). *Slovenská zem*. Košice: Julius Kustra, 1921, s. 185 – 188.

⁴¹ Pozri napríklad KRAJNYÁK, Ede. *Szláv szemle*. In *Katolikus Szemle*, roč. 13, 1899, č. 3, s. 498 – 505; KRAJNYÁK, Ede. *Szláv szemle*. In *Katolikus Szemle*, roč. 14, 1900, č. 1, s. 57 – 62; KRAJNYÁK, Ede. *Szláv szemle*. In *Katolikus Szemle*, roč. 15, 1901, č. 1, s. 85 – 89.

⁴² KUNA, E. *Ústřední Matice školská*. In *Jednota. Katolícky kalendár na obyčajný rok 1903*, 1903, roč. 8, s. 108 – 109; KUNA, E. *Prešporok*. In *Jednota. Katolícky kalendár na obyčajný rok 1903*, 1903, roč. 8, s. 120 – 125; KUNA, E. *Rozhľad po katolíckych misiách*. In *Jednota. Katolícky kalendár na obyčajný rok 1903*, 1903, roč. 8, s. 126 – 127.

⁴³ *Naše noviny* mali podtitul *Úradný politický časopis pre kresťanských socialistov*.

⁴⁴ ŠTOFANÍK, Jakub. *Kresťansko-sociálne myslenie a prax na Slovensku (1891 – 1945)*. In DUDEKOVÁ KOVÁČOVÁ, Gabriela et al. *Od almužny k nároku. Vízie a prax sociálnej politiky na Slovensku a v českých krajinách 19. a 20. storočia*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2024, s. 152.

finančníka, bankára, aktivistu, filantropa a šerifa Londýna Mosesa Montefioreho (1784 – 1885), v rámci ktorého údajne vyhlásil: „Zmocníme sa svetovej tlače!“⁴⁵ V ruských novinách Moskovskije vedomosti bratislavského učiteľa na dôchodku zaujala obrana Karla Luegera, ktorý ako ochranca „kresťansko-árijskej kultúry úspešne bojoval proti židovskej tlači a semitskému pôžitkárstvu“.⁴⁶ Mimoriadnym schopnostiam Luegera „vyslobodiť kresťanské obyvateľstvo z moci židovského veľkapitálu a zo zhubných bludných učení židovského socializmu v Rakúsku“, teda v krajine, v ktorej v porovnaní s inými najväčšmi panoval židovský veľkokapitál, venoval priestor aj Krajňákovi citovaný nomenovaný anglický denník.⁴⁷ Krajňák sa obával a varoval pred odlivom veriacich z radov katolíckej cirkvi tak, ako sa to podľa viedenského denníka Neue Freie Presse udialo vo Francúzsku, kde sa síce stavali kostoly, kláštory, školy a ústavy, ale zanedbala sa úloha katolíckej tlače, ktorá prehrala súboj s liberálno-židovskými novinami.⁴⁸

K publikačným aktivitám Eduarda Krajňáka je potrebné prirátat aj jeho preklady, zvlášť ak ide o témy duchovné, alebo tie, ktoré sa týkajú kresťanského socializmu. Na stránkach časopisu Sv. Adalbert (Vojtech) od roku 1910⁴⁹ a potom aj v Buditeľovi katolíckeho ľudu⁵⁰ bol v redakčných oznamoch inzerovaný preklad knihy Jána Nagy *Čo sľubuje a čo dáva sociálna demokracia*,⁵¹ vydaný v Budapešti Spolkom sv. Štefana. Knihu preložil (v dobovom jazyku „poslovenčil“) E. Spišiak, čo bol jeden z Krajňákových pseudonymov. Veľkou zaujímavosťou tohto prekladu je, že v žiadnej z knižníc nie je o nej žiadny bibliografický záznam. Pritom kniha musela byť vydaná, pretože sa spomína v literatúre beletristického charakteru. Ide opäť o preklad, tentoraz budúci minister školstva Jozef Sivák preložil knihu jágerského pomocného biskupa Endreho Kristona, ktorá mala v slovenčine názov *Dvaja bratia Sivoňovci*.⁵² Predpokladáme, že v pôvodnom maďarskom znení kniha cituje prácu Jána Nagy, ale Sivák v slovenskom jazyku už spomenul Krajňákov preklad, ktorý musel poznať. Kriston použil Nagyovu knihu ako príklad dobrej poučnej knihy, ktorá jednoduchým spôsobom vysvetlí aj obyčajnému človeku, aké nebezpečenstvo predstavuje sociálna demokracia a ako oponovať jej myšlienkam.

Administrátor katolíckych ľudových časopisov

Pri skúmaní publicistických a redaktorských aktivít Eduarda Krajňáka sa do popredia dostáva predovšetkým jeho podiel na vzniku a vydávaní časopisu Sv. Adalbert (Vojtech). Už samotný názov periodika bol neobvyklý, kombinoval latinskú podobu mena svätca s jeho slovenským variantom, čo odrážalo aj dlhšie spory o používanie slovanského mena „Vojtech“ v cirkevných a spolkových kruhoch. Časopis síce niesol rovnaké označenie ako

⁴⁵ SPIŠIAK. Koho držíte za najväčšieho nepriateľa ľudu? In *Naše noviny*, roč. 2, č. 16, s. 2 – 3.

⁴⁶ E. K. Veľký význam kresťansko-sociálneho pohybu v Rakúsku. In *Naše noviny*, roč. 2, č. 16, s. 5.

⁴⁷ SPIŠIAK. Anglický hlas o kresťanskosocialnej stránke. In *Naše noviny*, roč. 2, č. 51, s. 1 – 2.

⁴⁸ E. K. Protikresťanská tlač to vykonala. In *Naše noviny*, roč. 2, č. 16, s. 5.

⁴⁹ Sv. Adalbert (Vojtech), 1910, roč. 2, č. 3, s. 24.

⁵⁰ Odporúčanie kníh a časopisov. In *Buditeľ katolíckeho ľudu*, 1915, roč. 1, č. 1, s. 11.

⁵¹ V origináli NAGY, János. *Mit igér és mit ad a szocialdemokracia*. Budapešť: Szent-István-Társulat, 1903.

⁵² KRISTON, Andrej. *Dvaja bratia Sivoňovci*. B. m: b. v., b. r. Zmienka o preklade Eduarda Spišiaka je na strane 25. V origináli KRISTON, Endre. *A két Daru testvér*. Eger: Érseki Liceum Nyomda, 1911.

známy Spolok sv. Vojtecha, no nebol jeho oficiálnym orgánom, pretože vznikol z iných podnetov a vďaka spolupráci s pražským benediktínskym kláštorom v Emauzoch, kde pôsobil opát Alban Schachleiter. Krajňákovo záujem o vydávanie časopisu zapadal do širšieho stredoeurópskeho kontextu. V Prahe existoval český mesačník Svatý Vojtěch, ktorý bol orgánom českého oddelenia Spolku sv. Bonifáca – medzinárodného katolíckeho hnutia podporujúceho veriacich v protestantskom prostredí. Schachleiter sa inšpiroval týmto modelom a Krajňák mu sprostredkoval kontakty so slovenským cirkevným prostredím. Zámer vydávať slovenský katolícky mesačník sa začal konkretizovať v rokoch 1906 – 1907, keď sa o podpore časopisu rokovalo aj na biskupskej konferencii. Projekt sa však od začiatku boril s finančnými i organizačnými ťažkosťami. Prvé číslo slovenského Sv. Adalberta (Vojtecha) vyšlo vo februári 1909. Obsahovo sledoval Krajňákovu koncepciu: prinášal apologetické články, katechetické poučenia, texty o stave Cirkvi doma i v zahraničí, misijné správy, charitatívne aktivity, ale aj príspevky určené deťom či krátke rozprávky. Súčasťou boli ohlasy čitateľov a drobné vtipy. Časopis sa predával za 4 haliere, ročné predplatné stálo 75 halierov, pričom výnos mal byť použitý na podporu chudobných slovenských kostolov. Ambície opáta Schachleitiera boli veľké, plánoval náklad až 50 000 výtlačkov. Realita však rýchlo ukázala obmedzenosť slovenského čitateľského prostredia. Už v prvom ročníku náklad klesol na 7000 kusov a keď administráciu prevzal Krajňák, tlačilo sa 5 200 výtlačkov. Hlavnými problémami boli neplatiaci odberatelia, nedostatok kvalitných redaktorov a nestabilné financovanie. Zatiaľ čo niektorí kňazi a intelektuáli prejavili záujem spolupracovať, viacerí, ako napríklad Pavol Jantausch či František Jehlička, nakoniec ponuky neprijali, alebo sa zapájali len sporadicky. Redakciu nakoniec viedol Jozef Buday, no Krajňák s jeho prácou nebol spokojný a obával sa dokonca spolitizovania mesačníka. Administráciu viedol najskôr kapucín Kazimír Hasák, potom Pavol Juraši a od roku 1910 samotný Krajňák zo svojho bytu v Bratislave. Neistota sa prejavila aj pri výbere tlačiarňí. Po pokusoch v Budapešti a Košiciach sa napokon časopis tlačil v Bratislave, kde sa do procesu zapojila Katolícka literárna spoločnosť. Od roku 1910 sa vydavateľstvo osamostatnilo a Krajňák spolu s tromi kňazmi založil Katolícke literárne združstvo, aby časopis udržal pri živote. Ani to však neodstránilo dlhodobé finančné ťažkosti. Často museli zasahovať vysokí cirkevní hodnostári, napríklad ostrihomský arcibiskup Klaudius František Vasari či spišský biskup Alexander Párvy, ktorí jednorazovo poskytlí stovky korún na preklenutie dlhov. Medzi prispievateľmi nachádzame približne dvadsiatu autorov, ktorí používali rozličné pseudonymy. Okrem Jantauscha či Jandu prispieval aj sám Krajňák. Ich texty pokrývali témy slovanskej vzájomnosti, cirkevných slávností či kritiky sociálnej demokracie. Jediným autorom, ktorý sa podpísal plným menom, bol košický biskup Augustín Fischer-Colbrie. Časopis Sv. Adalbert (Vojtech) vyšiel pod týmto názvom naposledy v auguste 1914,⁵³ čo mohlo súvisieť s vypuknutím svetového vojnového konfliktu, avšak jeho kontinuita bola prerušená len na šesť mesiacov. Počas nich sa situácia skonsolidovala natoľko, že časopis pokračoval už pod novým názvom Buditeľ katolíckeho ľudu. Hneď v úvodných slovách prvého čísla redakcia vysvetľuje dôvody, ktoré viedli k zmene názvu. Podľa nepodpísaného autora textu úvodníka,

⁵³ RÍMSKY, Marek. Časopis Sv. Adalbert (Vojtech). In *Knižnica*, 2021, roč. 22, č. 1, s. 66 – 74.

ktorým s najväčšou pravdepodobnosťou bol samotný Eduard Krajňák, bola hlavným dôvodom zhoda názvov s trnavským Spolkom sv. Vojtecha, ktorá viedla k mnohým nedorozumeniam čitateľov, ktorí neraz posielali peniaze alebo inú poštu pôvodne adresovanú spolku, ale doručení administrácií časopisu v Bratislave a naopak. Slovo buditel' v novom názve malo symbolicky prebúdzat' ľud „z náboženskej liene,⁵⁴ ľahostajnosti a spánku k čulému životu kresťanskej pravdy, spravodlivosti a lásky, budiť v ňom túžbu po zdokonaľovaní samých seba...“⁵⁵ Prvú stranu časopisu, ktorý nemal obálku, ale v hornej polovici ho tvorila grafika, navrhol a výtvarne spracoval český maliar Jan Köhler (1873 – 1941),⁵⁶ známy ako autor mnohých diel s cirkevnými motívami.⁵⁷ Na rozdiel od svojho predchodcu, nový mesačník Buditel' katolíckeho ľudu po celý čas existencie redigoval Eduard Krajňák, ktorý zároveň viedol aj administráciu. Vnútorňa štruktúra oboch časopisov sa od seba príliš nelíšila, obsah 12-stranového periodika tvorili poučné články, príbehy, krátke poviedky, prehľad o dianí v katolíckom svete a misiách, články s ošetrovou, zdravotníckou a protialkoholickou tematikou a priestor mala i zábava v podobe vtipov, rébusov, tajničiek a krížoviek. Keďže časopis vychádzal vo vojnových rokoch, takmer v každe číslo časopisu informovalo o situácii na frontoch. Okrem redakčných článkov do časopisu prispievali autori, ktorých bol v porovnaní so Sv. Adalbertom viditeľne menší počet a takisto sa skrývali za pseudonymami, z ktorých sa viacero nenachádza ani v slovníkoch pseudonymov.⁵⁸ Patrili k nim Alexander, Bogoljub, Dr., K-nyi, Mariánsky citel', či Tvoj otec. Pod skratkou „S“ sa mohol ukrývať František Jehlička, Franko V. Sasinek, Ján Smetanay alebo Ján Straka. Jediným rozpoznateľným autorom bol Ferdinand Dúbravský, používajúci pseudonymy F. D...ský, Strýčko F., Str. Frd. a St. F. Martinov. Časopis sa v priebehu piatich ročníkov tlačil v štyroch tlačiarňach, do 11. čísla prvého ročníka u Jozefa Teslíka v Skalici, ktorého po zvyšok a celý nasledujúci ročník nahradil Bohuslav Rappek v Holíči. Tlač tretieho ročníka prevzal Leo, účastinná spoločnosť v Ružomberku a od roku 1918 do konca časopis tlačila kníhtlačiareň Bonifatio v Prahe. Aj vzhľadom na prebiehajúcu vojnu, jednotlivé čísla mesačníka vychádzali veľmi nepravidelne a niekedy sa spájali aj tri čísla do jedného. Zlomová bola jeseň v roku 1918 a vznik Československa. Tento moment sa viditeľne prejavil aj na diskontinuite vydaní Buditel'a, a to najmä v nasledujúcom roku. Piaty ročník začal trojčíslom 1 – 3, ktoré vyšlo až v júli 1919, v marci 1919 vyšlo spätne 12. číslo štvrtého ročníka, ktoré pôvodne malo vyjsť v decembri 1918. V decembri 1919 vyšli dve trojčísla 7 – 9 a 10 – 12, čo boli zároveň posledné vydania časopisu.

Biobibliografický výskum Eduarda Krajňáka prekvapivo v Buditel'ovi odhalil publikovanie dlho hľadaného prekladu textu pôvodne španielskej knihy *El católico de acción* (Katolík činom) z roku 1905, autorom ktorej bol jezuita Gabriel Palau. Preklad sa hľadal

⁵⁴ Slovo lieň je zastaraný knižný, alebo básnický výraz pre lenivosť.

⁵⁵ K našim čitateľom. In *Buditel' katolíckeho ľudu*, 1915, roč. 1, č. 1, s. 1.

⁵⁶ CSVZML, f. Eduard Krajňák, inv. č. 20, šk. č. 1. Listy Jana Köhlera Eduardovi Krajňákovi z 5. a 13. 12. 1914.

⁵⁷ Köhler, Jano. In TOMAN, Prokop – TOMAN, Prokop H. *Nový slovník československých výtvarných umělců 1*. Praha: Ivo Železný, 1947, s. 513.

⁵⁸ HANAKOVIČ, Štefan (ed.). *Slovník pseudonymů slovenských spisovatelův*. Martin: Matica slovenská, 1961; ORMIS, Ján V. *Slovník slovenských pseudonymův*. Martin: Slovenská národná knižnica, 1944.

v krajanských periodikách v Spojených štátoch amerických, pretože sám Krajňák vo svojich poznámkach uviedol, že jeho text vyšiel pod názvom *Činný katolík* v meste Middletown v roku 1923.⁵⁹ Toto mesto bolo sídlom spolku Prvá katolícka slovenská jednota, ktorý vydával *Katolícky kalendár Jednota*, preto sa možno domnievať, že preklad vyšiel v ňom. Krajňák ako znalec viacerých slovanských jazykov však využil chorvátske vydanie (*Katolík na djelu*) neskoršieho sarajevského arcibiskupa Ivana Šarića z roku 1916.⁶⁰ Texty prekladu však vychádzali aj na Slovensku, a to v Duchovnom pastierovi i v Buditeľovi. Kým v prvom menovanom periodiku vyšli iba náhodné úryvky *Činného katolíka* pod pseudonymami S a Salesius, ktoré patrili Františkovi Jehličkovi,⁶¹ v Buditeľovi sa pod ne nikto nepodpísal, no nesporne ich vo „svojom vlastnom časopise“ a systematicky od prvej kapitoly prekladaného diela v rokoch 1917 – 1919 publikoval Krajňák.⁶² Pre úplnosť možno dodať, že knižka, prirovnávaná k spisu Tomáša Kempenského *Nasledovanie Krista*, bola v našich končinách veľmi populárna a je prirodzené, že dielo jezuitu aj v Československu prekládali jeho spolubratia. V českých krajinách vyšla vo viacerých vydaniach, prvýkrát v roku 1920 zásluhou Josefa Vraštila.⁶³ Od toho istého roku vychádzal jej preklad aj vo viacerých číslach na pokračovanie v časopise *Škola Božského Srdce Páně* pod názvom *Katolík skutkem*.⁶⁴ Prvé slovenské vydanie pripravil Izidor Štefík v roku 1937.⁶⁵

Krajňákova angažovanosť pri zakladaní a udržiavaní časopisov Sv. Adalbert a Buditeľ katolíckeho ľudu je dôkazom jeho zanietenia pre slovenské katolícke publikum. Napriek všetkým ťažkostiam sa mu podarilo na šesť rokov etablovať mesačník, ktorý zanechal stopu v dejinách slovenskej katolíckej publicistiky. Aj keď projekt nedosiahol pôvodné ambície, odhalil zložitost' cirkevných, finančných a národno-politických okolností začiatku 20. storočia a stal sa významnou kapitolou v Krajňákovom živote i v dejinách slovenského katolíckeho novinárstva.

Záver

Kresťanský socializmus na Slovensku vznikol ako špecifická odpoveď na sociálne, národné a duchovné výzvy prelomu 19. a 20. storočia. Na rozdiel od liberálnych alebo marxistických konceptov sociálnej spravodlivosti sa opieral o katolícku sociálnu náuku a usiloval sa spojiť náboženské princípy s praktickým riešením sociálnych otázok. Osobnosť Eduarda Krajňáka v tomto kontexte predstavuje dôležitý, hoci doteraz nedocenený článok vo vývine slovenského kresťanského socializmu. Jeho pedagogická a publicistická činnosť prispela k šíreniu ideí sociálnej solidarity, kresťanskej etiky a národnej spolupatričnosti, no

⁵⁹ CSVZML, f. Eduard Krajňák, šk. 1, inv. č. 2. Súpis vlastných prác (nedatovaný).

⁶⁰ Archív Spolku sv. Vojtecha, f. Eduard Krajňák, fasc. 86 E, č. 106. List Eduarda Krajňáka Jánovi Pöstényimu z 29. 10. 1921.

⁶¹ Z novšej asketiky. O prostriedkoch činnosti. In *Duchovný pastier*, 1917 – 1918, roč. 1, č. 2, s. 87 – 88 a č. 4, s. 204 – 205.

⁶² Účinný katolík. In *Buditeľ katolíckeho ľudu*, 1917, roč. 3, č. 3, s. 19–20. Posledný úryvok – Kniha I., hlava 16 vyšla v *Buditeľ katolíckeho ľudu*, 1919, roč. 4, č. 12, s. 80 – 81.

⁶³ PALAU, Gabriel. *Katolík činem*. Olomouc: Nákladem časopisu Našinec, 1920.

⁶⁴ PALAU, Gabriel. *Katolík skutkem*. In *Škola Božského Srdce Páně*, 1920, roč. 54, č. 8, s. 167 – 168.

⁶⁵ PALAU, Gabriel. *Činný katolík*. Ružomberok: Naše Noviny, 1937.

zároveň odhaľuje limity dobového myslenia, najmä v prijímaní antisemitických stereotypov charakteristických pre vtedajšie stredoeurópske kresťansko-sociálne prostredie. Krajňákova práca ukazuje, že slovenský kresťanský socializmus bol nielen ideovým, ale aj kultúrnym a identitotvorným fenoménom, ktorý prepojil sociálnu angažovanosť s katolíckou vierou a národným sebauvedomením. Výsledky výskumu tak dopĺňajú doterajšie poznanie o začiatkoch kresťansko-sociálneho hnutia a potvrdzujú jeho význam pri formovaní moderného spoločenského a politického myslenia na Slovensku.

BIBLIOGRAFIA

Pramene

- Archív Spolku sv. Vojtecha v Trnave
fond Eduard Krajňák
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach
f. Eduard Krajňák
Nasjonalbiblioteket v Oslo
f. Bjørnstjerne Bjørnson
Slovenská národná knižnica – Literárny archív v Martine
I. Starý fond A – Korešpondencia
f. Ľudovít Vladimír Rizner
Slovenské národné múzeum v Martine
f. Andrej Kmet'
Slovenský národný archív v Bratislave
f. Pavol Blaho
f. Andrej Hlinka

Dobové periodiká

- Buditeľ katolíckeho ľudu, 1915 – 1919
Duchovný pastier, 1917 – 1918
Kresťanský robotník, 1919 – 1920
Kresťanský socialista, 1920 – 1921
Naše noviny, 1908 – 1909
Slovák, 1920
Slovenský kresťanský socialista, 1921 – 1923
Slovenský východ, 1920
Sv. Adalbert (Vojtech), 1909 – 1914

Literatúra

- BANDOŠOVÁ, Margita et al. *Od Uhorského kráľovstva k Československej republike. Dokumenty z fondov slovenských regionálnych archívov k udalostiam v rokoch 1918 – 1919*. Bratislava, Košice: Štátny archív v Bratislave v spolupráci so Štátnym archívom v Košiciach, 2018.

- BOKES, František. Príspevok k uhorskej školskej politike v rokoch 1848 – 1918 so zreteľom na Slovákov. In *Historický časopis*, 1955, roč. 3, č. 3, s. 361 – 409.
- ČAVOJSKÝ, Rudolf (ed.). *Slovenské kresťanské odbory včera a dnes*. Bratislava: Lúč, 2001.
- ČAVOJSKÝ, Rudo. *Spomienky kresťanského odborára*. Bratislava: Lúč, 1996.
- HANAKOVIČ, Štefan (ed.). *Slovník pseudonymov slovenských spisovateľov*. Martin: Matica slovenská, 1961.
- KATUNINEC, Milan. *Kresťanské robotnícke a odborové hnutie na Slovensku*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2006.
- KATUNINEC, Milan. Slovenské kresťanské odborové hnutie v sociálnom dialógu a konfrontácii. In *Forum Historiae*, 2015, roč. 9, č. 2, s. 69 – 89.
- LETZ, Róbert – MULÍK, Peter – BARTLOVÁ, Alena (eds.). *Slovenská ľudová strana v dejinách 1905 – 1945*. Martin: Matica slovenská, 2006.
- LIPTÁK, Ľubomír (ed.). *Politické strany na Slovensku 1860 – 1989*. Bratislava: Archa, 1992.
- MÍŠKOVIČ, Alojz. *Pamätník 110 ročnice založenia Rímsko-katolíckeho učiteľského ústavu v Spišskej Kapitule. 1819 – 1929*. Spišská Kapitula; Trnava: Rímsko-katolícky učiteľský ústav v Spišskej Kapitule; Spolok Sv. Vojtecha, 1931.
- NASKE, Miloslav – PENÍŽEK, Josef. *Národní shromáždění republiky Československé: poslanecká sněmovna*. Jičín: Šmejce a spol., 1924.
- ORMIS, Ján V. *Slovník slovenských pseudonymov*. Martin: Slovenská národná knižnica, 1944.
- RÍMSKY, Marek. Časopis Sv. Adalbert (Vojtech). In *Knižnica*, 2021, roč. 22, č. 1, s. 66 – 74.
- RÍMSKY, Marek. Študentské roky Eduarda Krajňáka. In *Historicko-pedagogické fórum*, 2023, roč. 12, č. 1 – 2, s. 26 – 37.
- ŠTOFANÍK, Jakub. Kresťansko-sociálne myslenie a prax na Slovensku (1891 – 1945). In DUDEKOVÁ KOVÁČOVÁ, Gabriela et al. *Od almužny k nároku. Vízie a prax sociálnej politiky na Slovensku a v českých krajinách 19. a 20. storočia*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2024, s. 147 – 164.
- ŠTOFANÍK, Jakub. *Medzi krížom a kladivom. Recepčia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. storočia*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2017.
- ŠTOFANÍK, Jakub. Sociálny katolicizmus a sekularizácia. In *Forum Historiae*, 2015, roč. 9, č. 1, s. 77 – 91.
- TOMAN, Prokop – TOMAN, Prokop H. *Nový slovník československých výtvarných umělců 1*. Praha: Ivo Železný, 1947.

Adresa autora:

PhDr. Marek Rímsky

Katedra histórie, Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach

Moyzesova 9, 040 01 Košice

e-mail: marek.rimsky@student.upjs.sk

Krst ako nástroj záchrany Židov na Slovensku v rokoch 1938 – 1944¹

Peter Borza

<https://doi.org/10.54937/nhe.2025.14.2.78-91>

Baptism as a means of saving Jews in Slovakia between 1938 and 1944

Abstract: *This study explores the phenomenon of baptism as a strategic tool for rescuing Jews in Slovakia during the years 1938–1944, with a particular focus on the role of the Greek Catholic Church. Drawing on extensive archival research, including church records, state documents, and personal testimonies, the paper analyzes the legal, religious, and social dimensions of conversions during the Holocaust. It reveals that although baptism did not guarantee legal immunity under Slovak law, it often served as a practical means to delay deportation or obtain presidential exemptions. The research highlights the moral courage of clergy, especially Bishop Pavol Gojdič, whose leadership inspired many priests to act in defiance of both ecclesiastical norms and state policies. The motivations behind these acts of rescue ranged from personal relationships and humanitarian compassion to deep Christian convictions. The study also examines the reactions of various Christian denominations, noting a spectrum from conservative adherence to doctrine to liberal, life-saving flexibility.*

In a broader European context, this research contributes to the understanding of how religious institutions responded to genocidal regimes. It underscores the potential of faith communities to act as agents of moral resistance and humanitarian aid. The ecumenical cooperation observed among different churches in Slovakia serves as a model for interfaith solidarity in times of crisis. The findings call for renewed reflection on the ethical responsibilities of religious leaders and institutions in defending human dignity, especially amid rising intolerance and extremism across Europe. This historical case study offers a compelling reminder that individual acts of conscience—often rooted in faith—can have life-saving consequences. It also affirms the enduring relevance of Christian teachings on love and justice in confronting systemic evil.

Keywords: *Baptism, Holocaust, Jews, Greek Catholic Church, Slovakia, interfaith solidarity.*

¹ Štúdia bola vypracovaná v rámci projektu podporovaného Vedeckou grantovou agentúrou Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky a Slovenskou akadémiou vied pod číslom VEGA MŠVVaŠ SR č. 1/0109/22 Stratégie prežitia holokaustu a mestské elity II.

Úvod

Fenomén krstu ako nástroja záchrany Židov na Slovensku v rokoch 1938 – 1944, so zameraním na úlohu Gréckokatolíckej cirkvi, bol predmetom rozsiahleho výskumu archívnych prameňov štátnej a cirkevnej proveniencie. Výskum, doplnený zaznamenanými svedectvami preživších a ich záchrancov, spolu s publikovanými prácami k téme holokaustu, vytvoril priestor na rozšírenie poznania o holokauste a o krste ako špecifickej forme záchrany Židov, ktorá bola možná na Slovensku. Cieľom výskumu bola analýza právnych, spoločenských a náboženských aspektov konverzií, identifikácia motivácií duchovných a zhodnotenie ich významu v kontexte holokaustu. Výskum sa snažil odpovedať na otázku, do akej miery krst prispel k záchrane života a aké faktory ovplyvňovali kňazov i samotných konvertitov.

Metodologický prístup vychádzal z historicko-analytickej metódy, ktorá kombinuje kvalitatívne a kvantitatívne postupy. Základom bola kritická analýza archívnych dokumentov, legislatívnych textov, cirkevných záznamov a dobovej korešpondencie. Komparatívna metóda umožnila porovnať prístupy jednotlivých cirkví (rímskokatolícka, gréckokatolícka, evanjelická, reformovaná, pravoslávna) k žiadostiam o krst. Biografická metóda sa uplatnila pri skúmaní konkrétnych prípadov duchovných a zachránených osôb. Typologická analýza motivácií vychádzala z klasifikácie Davida P. Gusheeho, ktorá rozlišuje náboženské a nenáboženské pohnútky. Kvantitatívna analýza sa opierala o štatistické údaje obsiahnuté vo výsledkoch vyšetrovania hromadných krstov zo strany tajnej polície slovenského štátu. Tieto údaje boli overené vo vybraných farských matrikách Gréckokatolíckej cirkvi.

Pramennú základňu tvorili archívne fondy Archívu gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (ďalej AGAP), Slovenského národného archívu (ďalej SNA) a Štátneho archívu (ďalej ŠA) v Prešove. K dôležitým zdrojom patrili zaznamenané svedectvá preživších a záchrancov. Tieto doklady boli vzhľadom na svoju subjektívnu povahu podrobené kritickému skúmaniu a konfrontácii s archívnymi prameňmi, prípadne komparácii s podobným konaním zachyteným v archívnych dokumentoch alebo publikovaných prameňoch. Penzum prameňov dopĺňala publikovaná dokumentácia a literatúra. Vzhľadom na obdobie udeľovania krstov alebo vydávania krstných listov sa analýza obmedzila na udalosti od roku 1938 po rok 1944. Sledovala konfesiónálne, motivačné a právne aspekty, ktoré ovplyvňovali udeľovanie a účinnosť krstov ako ochranného nástroja pre Židov.

Krst

Krst predstavuje hlboký teologický, antropologický a spoločenský fenomén. V kresťanskej tradícii je prvou sviatosťou, ktorá otvára cestu k ostatným sviatostiam. Znamená vstup do spoločenstva Cirkvi, znovuzrodenie „z vody a Ducha Svätého“ (Jn 3,5). Krstom sa človek stáva členom Kristovho tela – Cirkvi, dostáva odpustenie dedičného hriechu a je povolaný k svätosti. Z antropologického hľadiska ide o rituál prechodu, ktorý znamená zmenu spôsobu života. Krstenec opúšťa predchádzajúci stav a vstupuje do novej existenčnej roviny. Tento akt má aj výrazný spoločenský rozmer: uskutočňuje sa v spoločenstve veriacich, ktoré sa zaväzuje pomáhať novému členovi rásť vo viere. Zároveň je

krst verejným vyznaním viery, najmä pri krste dospelých. Ak je krst udelený podľa zaužívaných pravidiel, kresťanské cirkvi ho vzájomne uznávajú. Toto ekumenické vnímanie potvrdzuje jeho výnimočnú úlohu v teológii vykúpenia – oslobodenia človeka od smrti a daru večného života vďaka smrti a zmŕtvychvstaniu Ježiša Krista.²

V dvetisícročnej histórii kresťanstva existuje mimoriadne obdobie, keď krst nadobudol aj nečakaný rozmer: v mnohých prípadoch pomohol zachrániť pozemský život ľudí prenasledovaných pre svoj pôvod. Po nástupe nacistov k moci a vypuknutí holokaustu, vyvolaného rasovou nenávisťou, sa Židia ocitli v kritickej situácii. Slovensko, ako spojenec nacistického Nemecka, prijalo prísne protižidovské opatrenia, no pokrsteným Židom poskytovalo aspoň nepatrnú nádej. Samotný krst nezaručoval automatické vylúčenie z transportov ani plnohodnotné občianske práva. Mohol však pomôcť vyhnúť sa prvej vlne deportácií vďaka získaniu výnimky – tzv. „žltej legitimácie“. Nie vždy to vyšlo, no túto možnosť využívali najmä asimilovaní Židia, menej ortodoxní, ktorých bola na Slovensku väčšina. Prekážkou bola nedostatočná ochota cirkevných predstaviteľov udeľovať krst židovským žiadateľom tak, aby im umožnil získať výnimku. Neraz to znamenalo veľmi voľný prístup k cirkevným predpisom, ba ich obchádzanie s jediným cieľom – zachrániť život. Kňazi, vedení k poslušnosti voči predstaveným, stáli pred vážnymi dilemami. Rozhodovanie uľahčoval jasný postoj biskupa alebo iného vyššie postaveného duchovného. Napriek riziku sankcií zo strany štátu či očierňovania v médiách sa na Slovensku v rokoch 1938 – 1944 našlo viacero duchovných, ktorí využili všetky dostupné možnosti, aby zachránili čo najviac životov. Krst sa tak stal výnimočným nástrojom na zmiernenie postavenia ostrakizovaných Židov. Jeho pozitívny vplyv trval len krátko, no pre mnohých znamenal šancu pripraviť sa na útek alebo ukrytie v najkritickejšej chvíli – po potlačení Slovenského národného povstania.³

Politické a právne pozadie konverzií

Po prijatí Mníchovskej dohody a vyhlásení autonómie Slovenska v roku 1938 sa mnohí príslušníci židovskej komunity rozhodli prijať krst a začleniť sa do väčšinovej spoločnosti. Vlna hromadných krstov pretrvávala až do leta 1943. Hlavným dôvodom tohto náhleho obratu ku kresťanstvu bola zhoršujúca sa protižidovská atmosféra v spoločnosti. Podľa normatívnej definície štátu sa z pojmu „Žid“ vylučovali iba tí, ktorí boli pokrstení pred 30. októbrom 1918. To znamenalo, že krsty po roku 1938 nemali žiadny právny účinok – štát naďalej považoval pokrstených Židov za Židov. Príslušné nariadenie, podpísané prezidentom a šiestimi ministrami, nadobudlo účinnosť 18. apríla 1939. Podľa tohto nariadenia sa za Žida považoval každý, kto bol aktuálne izraelitského vierovyznania, ako aj ten, kto po vzniku Československa prestúpil na kresťanskú vieru. Za Židov boli označovaní

² *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002, s. 317 – 331; NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1992, s. 358 – 359.

³ NIŽŇANSKÝ, Eduard. *Nacizmus, holokaust, slovenský štát*. Bratislava : Kaligram, 2010, s. 199 – 201; KAMENEC, Ivan. *Po stopách tragédie*. Bratislava : Archa, 1991, s. 183 – 187, 274 – 275.

aj jednotlivci bez vyznania, ak mali aspoň jedného židovského rodiča. V sporných prípadoch rozhodoval o príslušnosti k židovskej komunite okresný úrad podľa miesta bydliska osoby, a to na podnet dotknutej alebo inej osoby.⁴

Prijatie krstu zohrávalo významnú úlohu pri získavaní prezidentských výnimiek podľa § 255 tzv. Židovského kódexu.⁵ Historik Eduard Nižňanský zaznamenal odporúčanie Štátnej rady prezidentovi, aby tieto výnimky udeľoval prednostne konvertitom.⁶ Dôležitosť krstu ešte vzrástla po začiatku deportácií v roku 1942, keď ústavný zákon č. 68/1942 Sl. z. vyňal spod platnosti zákona osoby pokrstené najneskôr pred 14. marcom 1939 alebo tie, ktoré žili v platnom manželstve s Nežidom uzavretom pred 10. septembrom 1941. Podstatné bolo aj ustanovenie, ktoré rozširovalo platnosť vyňatia na manžela či manželku, maloleté deti a, v prípade pokrstených detí, aj na oboch rodičov.⁷ Na jednej strane došlo k rozšíreniu osôb podliehajúcich výnimke, ale zároveň to zneplatnilo všetky krstné listy, ktoré cirkvi vydali za posledné tri roky s cieľom zachrániť ľudské životy. Stále však platilo, že potvrdenie o krste prispievalo k zabezpečeniu rôznych výnimiek, keďže ho štátne orgány zohľadňovali v rozhodnutiach o udelení alebo neudelení výnimiek.⁸ Preto je prirodzené, že napriek rôznym obmedzeniam sa časť židovskej komunity usilovala o prijatie krstu alebo zabezpečenie dokladu o krste a tým aj príslušnosti k niektorej kresťanskej cirkvi. To však nevylučovalo úprimný záujem o kresťanstvo, ako to bolo napríklad v prípade Tomáša Dezidera Munka.⁹

Postoje kresťanských cirkví ku krstu Židov

Historik J. A. Jelínek vo svojej publikácii *Dávidova hviezda pod Tatrami* analyzuje postoj jednotlivých kresťanských cirkví k Židom, ktorí v období ohrozenia žiadali o krst. Jelínek rozlišuje dva základné prúdy v rámci kresťanského prostredia – konzervatívny a liberálny.

Konzervatívne skupiny sa striktne držali tradičných cirkevných predpisov pri udeľovaní sviatosti krstu. Vníмали ho nielen ako duchovný akt, ale aj ako príležitosť na rozšírenie kresťanstva. Pred samotným krstom vyžadovali dôkladnú katechézu a preverovanie úprimnosti rozhodnutia zo strany žiadateľov. Tento prístup bol pomalší, ale zodpovedal ich presvedčeniu o nezmeniteľnosti cirkevného práva. Naopak, liberálnejšie skupiny zdôrazňovali humanitný rozmer krstu, najmä v kontexte rasovej ideológie, ktorá ohrozovala samotnú existenciu židovskej komunity. V krste videli nielen cestu k večnej spáse, ale aj konkrétnu možnosť záchranu života „tu a teraz“. Preto boli ochotné pristúpiť aj na zjednodušené postupy, niekedy dokonca na povrchné krsty, ak to znamenalo ochranu pred deportáciou či perzekúciou. Jelínek poukazuje na to, že obe tendencie sa vyskytovali vo

⁴ Vládne nariadenie č. 63/1939 Sl. z. o vymedzení pojmu Žida a usmernení počtu Židov v niektorých slobodných povolaniach zo dňa 18. apríla 1939.

⁵ Vládne nariadenie č. 198/1941 Sl. z. o právnom postavení Židov zo dňa 9. septembra 1941.

⁶ NIŽŇANSKÝ, Eduard – KAMENEC, Ivan (eds.). *Holokaust na Slovensku 2. Prezident, vláda, Snem SR a Štátna rada o židovskej otázke (1939 – 1945). Dokumenty*. Bratislava : Nadácia Milana Šimečku, Židovská náboženská obec Bratislava, 2003, s. 13.

⁷ Ústavný zákon č. 68/1942 Sl. z. o vyst'ahovaní Židov zo dňa 15. mája 1942.

⁸ ICKX, Johan. *Odtajněné archívy Vatikánu*. Praha : Euromedia, 2022, s. 43 – 44.

⁹ PETRANSKÝ, Ivan A. *Život pod hviezdou. Osudy Tomáša Dezidera Munka*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008, s. 51 – 56.

všetkých kresťanských cirkvách pôsobiach na Slovensku, hoci v rôznej miere. Postoj jednotlivých duchovných často súvisel s ich vzťahom k vládnucemu režimu. Prívrženci ľudáckeho režimu spravidla prejavovali nepriateľstvo voči Židom, zatiaľ čo tí, ktorí odmietali slovenský nacionálny socializmus, boli ochotní pomáhať a poskytovať útočisko. Rímskokatolícka cirkev, ako majoritná cirkev na Slovensku, zastávala voči režimu prevažne pozitívne stanovisko, čo dokazuje aj fakt, že z jej prostredia pochádzalo viacero politikov HSP. Podpora režimu sa však objavovala aj medzi duchovnými gréckokatolíckej, evanjelickej, reformovanej či pravoslávnej cirkvi. Konzervatívni kňazi v týchto denomináciách trvali na dodržiavaní cirkevných predpisov, no pokrstených Židov následne chránili ako plnoprávných kresťanov. Liberálnejší kňazi dávali prednosť záchrane života pred literou zákona a usilovali sa Židov chrániť krstom, a to aj formálnym spôsobom, pričom netrvali na všetkých požiadavkách vyžadovaných cirkevnými predpismi.¹⁰

Archívne dokumenty naznačujú, že takmer polovica pokrstených Židov prijala krst v prostredí Katolíckej cirkvi (rímskokatolícka a gréckokatolícka), druhá polovica v ostatných kresťanských cirkvách. Ak vezmeme do úvahy, že počet veriacich menšinových cirkví bol výrazne nižší, možno konštatovať, že Evanjelická, Reformovaná a Pravoslávna cirkev poskytovali Židom pomerne otvorený prístup ku krstu. Zvlášť výrazný bol nárast počtu krstov po vzniku Slovenského štátu, najmä v Evanjelickej a Reformovanej cirkvi, čo odráža ich flexibilnejší postoj v čase krízy.¹¹

Reakcia štátnych orgánov na krsty Židov

Vyššie dvojtrietinový nárast krstov Židov upútal pozornosť aj bezpečnostných orgánov štátu v predvečer spustenia transportov zo Slovenska. Tajomník Ústredne štátnej bezpečnosti (ďalej ÚŠB) Jurkovič z Bratislavy zaslal 21. marca 1942 o pol deviatej večer fonogram na hlavnú policajnú stanicu v Prešove s ráznou požiadavkou, aby všetci okresní náčelníci do pondelka 23. marca 1942 zistili, či v ich okrese nedošlo k hromadnému krsteniu Židov. V podanom hlásení mali uviesť, na akú vieru, kým, kde a koľko bolo pokrstených. Župan A. Dudáš nasledujúci deň na základe požiadavky ÚŠB vydal všetkým okresným náčelníkom príkaz, aby do 11.00 hod. hlásili ÚŠB všetky požadované skutočnosti. Ministerstvo vnútra zakročilo aj na notárskych úradoch, keď 23. marca 1942 zakázalo ďalšie vybavovanie oznámení Židov o vystúpení z izraelskej cirkvi, čo bol zákonný postup pri prijatí krstu, a tým aj zapísanie sa do niektorej z kresťanských cirkví. Týmto nariadením boli Židia zablokovaní v židovstve. Po expresnom zisťovaní hromadného krstenia nasledovalo dôslednejšie niekoľkotýždňové vyšetrovanie. 23. marca 1942 vydal šarišsko-zemplínsky župan Dudáš dodatok k výnosu z 15. marca 1942, ktorý doplnil o vyšetrovanie hromadných krstov. Nariadil bezpečnostným zložkám pozorovať aktivitu Židov vzhľadom na prijímanie krstu, a či sa to nedeje v tajnosti. Mali sa zamerať aj na to, či nedochádza k antedatovaniu krstov. Okrem krstiaceho kňaza ich zaujímali aj krstní rodičia, ktorí by boli voči štátu

¹⁰ JELÍNEK, Ješajahu Andrej. *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha : Ipeľ, vydavateľstvo Jána Mlynárika, 2009, s. 332 – 335.

¹¹ Slovenský národný archív (ďalej SNA) Bratislava, fond (ďalej f.) ÚŠB 209, kar. 864, spis 2. Výkaz stavu Židov na Slovensku k 1. januáru 1943.

nepriateľskí, napr. Maďari alebo maďaróni. Na záver mali zaznamenať celkový počet pokrstených Židov v čase od 7. októbra 1938 do 31. decembra 1940 a od 1. januára 1941 do konca marca 1942. Výsledky potom predkladali v prehľadnej forme ako sumárne správy a výkazy, pričom ich mali do 30 dní predložiť županovi. Vyšetrovanie prebehlo počas apríla a koncom mesiaca jednotliví okresní náčelníci zaslali prehľadné informácie o udeľovaní krstov vo svojich okresoch. Ale aj po skončení akcie priebežne prichádzali na župný úrad informácie o prebiehajúcich krstoch v okresoch. Najviac pokrstených zaznamenali Evanjelická cirkev a. v., Rímskokatolícka cirkev, Gréckokatolícka cirkev, Reformovaná cirkev a Pravoslávna cirkev.¹²

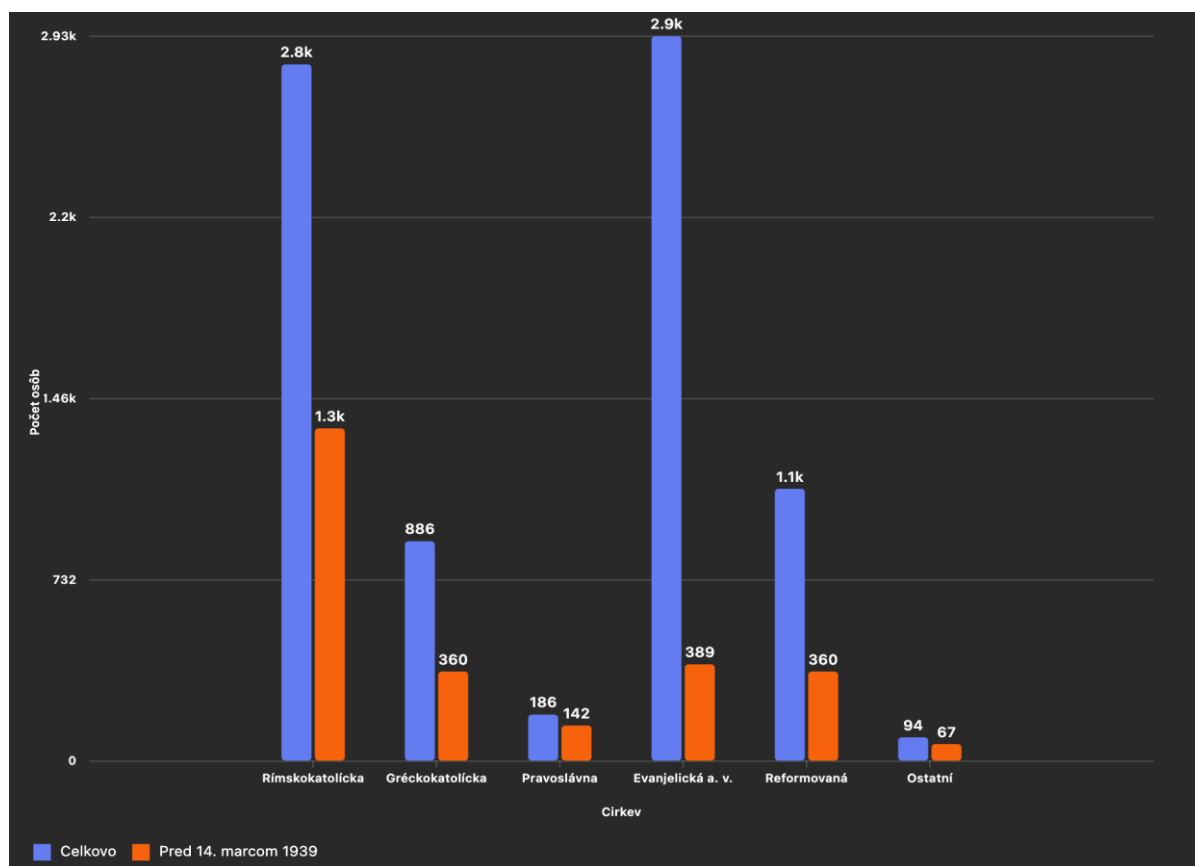
26. októbra 1942 riaditeľ bezpečnostnej služby písomne informoval ministerstvo vnútra o mnohých prípadoch predstieraného konvertovania. V správe sa píše o prípadoch, keď na kresťanskú vieru konvertoval iba jeden člen rodiny, aby zachránil celú rodinu. Väčšina konvertitov ostala židovskému náboženstvu verná: väčšinou v tajnosti, ale niekedy aj otvorene.¹³

Krst bola jedna z rozšírených foriem, ako sa zachrániť pred deportovaním v roku 1942, a v prípade Slovenska pred prvou vlnou deportácií uchránila skoro 10 % Židov. Prostredníctvom prijatia krstu alebo zabezpečenia nepravých krstných listov sa na Slovensku vyhlo transportom 8 002 Židov. Podľa výsledkov vyšetrovania patrila najvyšší podiel pokrstených Židov Evanjelickej cirkvi a. v. a Rímskokatolíckej cirkvi. Spolu tvorili viac než 70% všetkých pokrstených. Gréckokatolícka a Reformovaná cirkev mala stredný podiel. Vzhľadom na nízky počet duchovných a veriacich medzi občanmi slovenského štátu mali marginálny podiel Pravoslávna cirkev a „kategória“ ostatní. Pred 14. marcom 1939 bolo pokrstených len 2 568 Židov, čo naznačuje, že väčšina krstov nastala až po prijatí protizhidských opatrení (pozri graf 1 a 2).¹⁴

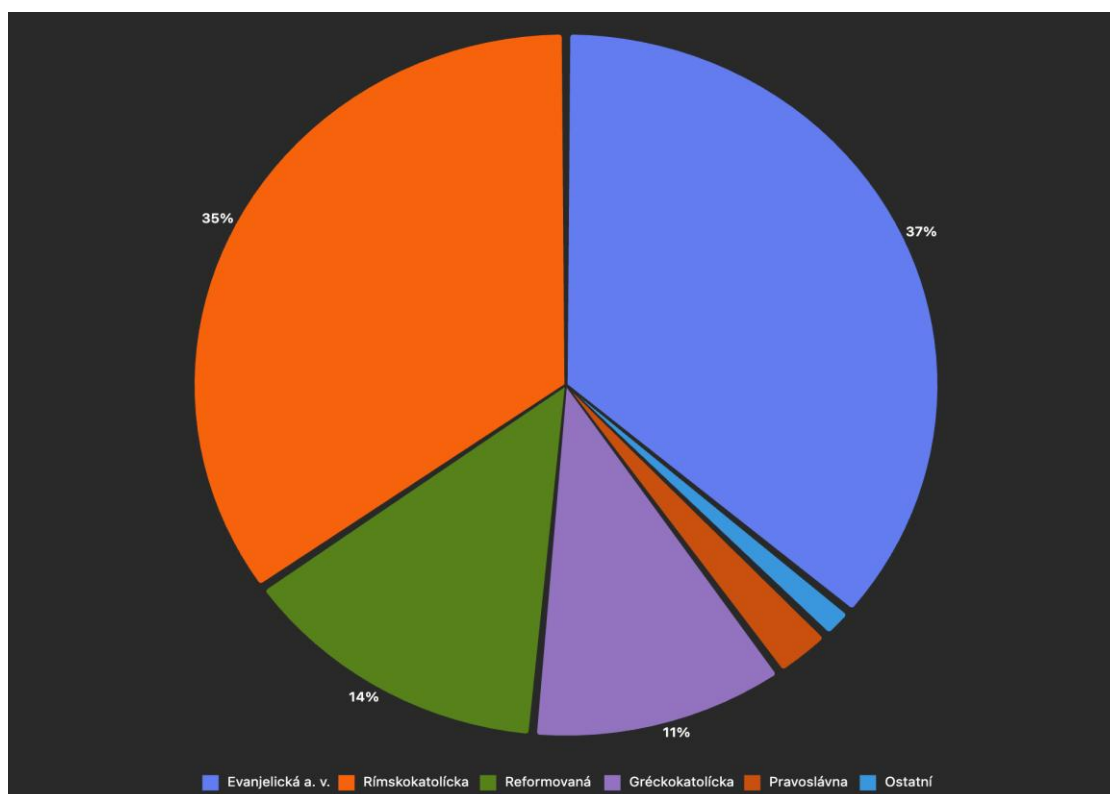
¹² Štátny archív Prešov (ďalej ŠA) Prešov, f. ŠZŽ-ŠB 1940-1944, inv. č. 1117. Hromadné krstenie Židov.

¹³ Správa ÚŠB z 26.10.1942 MV, odd. 14. o situácii židovskej obce v Michalovciach. In NIŽAŇANSKÝ, Eduard (ed.). *Holokaust na Slovensku 6. Deportácie v roku 1942. Dokumenty*. Bratislava : Nadácia Milana Šimečku, 2005, s. 508.

¹⁴ SNA Bratislava, f. ÚŠB 209, kar. 864, spis č. 2. Výkaz stavu Židov na Slovensku k 1. januáru 1943.



Graf 1 Počet pokrstených Židov na Slovensku k 1. januáru 1943



Graf 2 Percentuálne vyjadrenie pokrstených Židov na Slovensku k 1. januáru 1943

Konkrétne prípady duchovných a ich konania vo forme krstov alebo antedatovania krstných listov:

Vyšetrovanie hromadných krstov Židov v roku 1942 odhalilo viacerých grécko-katolíckych kňazov, ktorí udeľovali krsty prenasledovaným osobám. Zároveň boli zdokumentované okolnosti, za akých k týmto krstom dochádzalo. Podľa zistení policajného riaditeľa v Prešove udeľoval súhlas na krst osobne biskup Pavol Gojdič. Oficiálny postup predpokladal, že po prejavení záujmu o krst farár podá žiadosť biskupovi, ktorý mu udelí povolenie s podmienkou trojmesačnej prípravy. Po jej skončení mal kňaz informovať biskupa o mieste a dátume krstu. V Prešove mali povolenie krstiť farár Miron Petrašovič a kňaz Michal Kizák, pričom poradcom biskupa bol jeho tajomník Vasil' Hopko. Prax sa však často odlišovala od oficiálnych predpisov. Povolenia sa udeľovali písomne alebo ústne, niekedy kňazi krstili bez povolenia. Predpísaná príprava sa skracovala – napríklad Andrej Tóth z Hažína venoval príprave tri až štyri týždne a pokrstil 23 Židov (17 s povolením, 6 bez oznámenia). Bazilián Ján Marián Sučko udelil krst po päťhodinovej príprave. Štefan Danielovič v Lastovciach pokrstil 38 Židov, krsty zapísal do matriky, ale neuviedol mená krstných rodičov. Mikuláš Kašpar v Štefurove pokrstil 20 osôb, pričom príprava prebiehala v Prešove za osobnej účasti biskupa Gojdiča. Ten sa aktívne podieľal na poskytovaní pomoci Židom, čo potvrdzuje aj jeho poznámka „*Servatis servandis*“ v povolení farárovi Emilovi Husárovi, ktorou ho oslobodil od povinnosti dodržať dispozičné normy. Gojdič tým jasne deklaroval, že v záujme záchrany života je možné prekročiť cirkevné predpisy.¹⁵ Zisťovanie potvrdilo udeľovanie krstov Židom aj u ďalších gréckokatolíckych duchovných. Medzi nimi bol predstavený baziliánov v Medzilaborciach Štefan Sebastián Sabol, ďalej Jozef Zorvan z Klembarku, Pavol Martyak z Bokše, Augustín Schudich z Rafajoviec, Andrej Štilich zo Stanče, Ján Fedorko z Michaloviec, Bazil Nevický zo Šamudoviec a Michal Knap z Maškoviec. Podľa výsledkov vyšetrovania sa do augusta 1942 v Šarišsko-zemplínskej župe uskutočnilo približne 131 krstov Židov v rámci Gréckokatolíckej cirkvi.¹⁶

V Tatranskej župe bolo zaznamenaných 12 krstov u Demetra Petrenka v Levoči, 20 krstov u Michala Mašleja v Oľšavici a 3 krsty u Petra Dudinského v Hodermarku. Neskoršie vyšetrovanie v roku 1944 odhalilo, že Dudinský pokrstil celkovo 210 Židov, z toho do roku 1942 až 135.¹⁷ Krsty vykonával aj Ján Krlička v Helcmanovciach, ktorý pokrstil dve židovské rodiny, hoci presný počet osôb nie je známy. V Pohronskej župe udelil farár Konštantín Turkyňák vo farnosti Telgárt tri krsty. Vyšetrovanie odhalilo aj prípady falšovania matrik a vydávania nepravých krstných listov. Farár Michal Szabat z Laškoviec čelil obvineniu, že vymazával z matriky údaje o zomrelých osobách a na ich miesta zapisoval Židov. Pomocou chemických prostriedkov vytváral falošné záznamy, na základe

¹⁵ Biskup Pavol Gojdič deklaroval svoj jasný postoj už v januári 1939. Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (ďalej AGAP) f. PS, sign. 8, rok 1939. *Pastiersky list o rasizme a medzinárodnej situácii* č. 400/39, Prešov, 25. januára 1939. Tiež: BORZA, Peter. *Gréckokatolícka cirkev a Židia na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*. Prešov : Petra, 2017.

¹⁶ ŠA Prešov, f. ŠŽŽ-ŠB 1940-1944, inv. č. 1117. Hromadné krštenie Židov.

¹⁷ SNA Bratislava, f. ÚŠB 209, kar. 934. Gréckokatolícky farár v Hodermarku – pokrstenie 210 Židov na gréckokatolíkov.

ktorých vystavoval krstné listy s antedatovaným dátumom. Tento postup bol zdokumentovaný v 36 prípadoch, čo viedlo k podaniu trestného oznámenia. Bežnou praktikou bolo aj antedatovanie krstov. Príkladom je farár Irenej Mankovič zo Šomy (dnes Drienica), ktorý podľa svedectva vnuka Ladislava Čisárika vystavil niekoľko krstných listov s upraveným dátumom. Svedectvo opisuje, že po žiadosti ortodoxného Žida o krst Mankovič konzultoval situáciu s biskupom Gojdičom a následne spolu s manželkou pripravil zápis do matricy pomocou atramentu imitujúceho starý záznam.¹⁸ Duchovných udeľujúcich krst bolo rozhodne viac, keďže zistený počet krstov nezodpovedá celkovému počtu uvedenému vo výkaze Židov k 1. januáru 1943. Keď sčítame krsty známe k roku 1942, ich počet bude aj s krstami J. Krličku, I. Mankoviča, A. Babjaka a A. Minčíka približne 323, čo je viac ako tretina celoslovenského výsledku 886 Židov hlásiacich sa ku Gréckokatolíckej cirkvi. Nepravé krstné listy vydal Emil Petach z Cabova pre rodinu Ungvarovcov z Prešova na pokyn biskupa Gojdiča.¹⁹ Viaceré nepravé krstné listy pochádzali aj z územia odstúpeného Maďarsku po Viedenskej arbitráži a primát medzi nimi mali krstné listy Pravoslávnej, Gréckokatolíckej a Reformovanej cirkvi.²⁰

Postoj kresťanských cirkví k udeľovaniu krstov vzbudil záujem aj nemeckej bezpečnostnej služby Sicherheitsdienst (ďalej SD). V roku 1942 jej centrála vo Viedni informovala Berlín, že krsty Židov na Slovensku prebiehali už od roku 1938 podľa katolíckeho a evanjelického obradu, čo im umožňovalo vyhnúť sa dôsledkom vyplývajúcim z ich židovského pôvodu. Počet konvertitov postupne rástol, čo viedlo k častému uplatňovaniu výnimiek z prvého židovského zákona. Situácia sa vyhrotila po prijatí Židovského kódexu v septembri 1941, keď nastal prudký nárast masových krstov. Podľa SD v období od januára do marca 1942 Katolícka cirkev aktívne presviedčala Židov na prestup, pričom im sľubovala ochranu zo strany cirkvi a Vatikánu. Tento trend vyvrcholil vo veľkých mestách, kde sa krsty vykonávali bez riadnej prípravy, a konvertiti boli prijímaní do kresťanského spoločenstva takmer bez dodržania formálnych náležitostí.²¹ Záujem slovenskej ÚŠB a nemeckej SD o problematiku udeľovania krstov viedol k praktickej zvýšenej kontrole cirkví. Kňazi boli predvolávaní na výsluchy, diskreditovaní v novinách a došlo aj ku krátkodobým väzneniam. Predstavitelia režimu vnímali krsty ako obchádzanie protizidovských zákonov.

Motivácia záchrancov

Na strane odporcov sa objavovali obvinenia, že Židia za krst platili vysokými sumami a kňazi tak konali zo ziskuchtivosti. To sa dnes nedá vyvrátiť a iste sa našli aj takí, ale mnohí konali z nezištnej lásky k blížnemu, zo svojho hlbokého kresťanského presvedčenia riskujúc stratu slobody a neskôr aj vlastný život. Aby sa Židia vyhli pozorovaniu zo strany veriacich, žiadali o krst mimo miesta svojho bydliska a v cirkvi, ktorá v ich bydlisku nemala

¹⁸ BORZA, Peter. *Gréckokatolícka cirkev a Židia na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*. Prešov : Petra, 2017, s. 103 – 107.

¹⁹ Osobný archív autora (ďalej OAA), Svedectvo Juliany Filovej, rod. Ungvarovej, zo dňa 12. decembra 2006.

²⁰ ŠA Prešov, f. ŠZŽ-ŠB 1940-1944, inv. č. 942. Ústavný zákon o vyst'ahovaní Židov – prevádzanie.

²¹ Správa „Židovská otázka na Slovensku“ z centrálý SD vo Viedni RSHA oddeleniu III B v Berlíne z augusta 1942. In NIŽŇANSKÝ, Eduard (ed.). *Holokaust na Slovensku 4. Dokumenty nemeckej proveniencie (1939 – 1945)*. Bratislava : Nadácia Milana Šimečku, Židovská náboženská obec Bratislava, 2003, s. 205.

zastúpenie. Väčšina pokrstených považovala krst za potrebný krok na záchranu a obranu pred protižidovským zákonodarstvom. Pokrstených Židov sa predstavitelia Katolíckej cirkvi zastávali formou pastierskych listov, memoránd a apelácií na prezidenta, vládu a snem.²² Okrem biskupov vyvíjal aktívnu diplomatickú činnosť v prospech prenasledovaných Židov aj Vatikán prostredníctvom svojho chargé d'affaires Giuseppeho Burzia.²³

Hlbšou analýzou pohnútok kňazov pre udelenie krstu alebo vydanie nepravého krstného listu pre Židov môžeme sledovať viacero dôvodov motivácie, ktoré sa vzájomne podporovali.

Filozof a teológ David P. Gushee vytvoril typológiu motivácií, ktorá pomáha pochopiť rôznorodosť pohnútok.²⁴

Nenáboženské pohnútky:

Osobný vzťah so Židom, ktorý potreboval pomoc – išlo o priateľov, spolupracovníkov alebo kolegov z rôznych organizácií. Záchrancovia mohli byť súčasťou rodín, sietí priateľstiev či občianskych skupín.

Vlastenectvo alebo politické presvedčenie – pomoc Židom bola vnímaná ako akt odporu voči okupantom.

Súcit s trpiacimi – elementárna ľudská solidarita tvárou v tvár utrpeniu.

Náboženské – kresťanské pohnútky:

Spolupatričnosť so Židmi vo viere a presvedčenie o duchovnom príbuzenstve, ktoré pomáhalo prekonať historický kresťanský antijudaizmus.

Poslušnosť biblickej náuke o láske a spravodlivosti – dodržiavanie hlavného prikázania lásky k Bohu a človeku.

Vplyv cirkevných predstaviteľov – ich verejné vyjadrenia proti nacizmu ako morálnemu zlu pomohli kresťanom pochopiť nebezpečenstvo nacizmu ako morálneho zla a jeho vražednej politiky. Inšpirovali ich k pomoci aj za cenu rizika straty vlastného života alebo osobnej dehonestácie zo strany režimu, čo bol častý prípad na Slovensku.

Rozsiahly zoznam gréckokatolíckych kňazov a veriacich umožňuje analyzovať príčiny ich ústretového postoja k Židom.²⁵ Krst patril k jednej z foriem pomoci Židom a pre záchranu prenasledovaných osôb sa žiadalo urobiť ešte viac. V retrospektívnom pohľade na osud zachránených môžeme sledovať stupňovanie rizika pri záchrane. Od ukrývania predmetov cez krst, vybavovanie výnimiek až po ukrývanie Židov. Zachránenú Eriku Fleischerovú pokrstil Peter Dudinský a vďaka tomu získala rodina tzv. žltú legitimáciu. Na prelome rokov 1944 a 1945 ich rodina Krajňáková ukrývala v Levočských vrchoch.²⁶ Farár z Olšavice Michal Mašlej pokrstil vyše dvadsať Židov,²⁷ ale v roku 1944 zorganizoval vo svojej farnosti najrozsiahlejšiu akciu ukrývania, aká nemá na Slovensku obdobu. On aj

²² LETZ, Róbert. *V hodine veľkej skúšky*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007.

²³ BLET, Pierre. *Pius XII. a druhá svetová vojna podľa vatikánskych archívov*. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 163 – 171.

²⁴ GUSHEE, P. David. Rescuers: Their motives and morals. In Carol Rittner – Stephen D. Smith – Irena Steinfeldt (eds.). *The Holocaust and the Christian World*. Keperard : London, 2000, s. 159 – 161.

²⁵ BORZA, Peter. *Gréckokatolícka cirkev a Židia na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*. Prešov : Petra, 2017, s. 154 – 155.

²⁶ OAA, Svedectvo Eriky Kleinovej, rod. Fleischerovej, zo 16. januára 1996.

²⁷ Gréckokatolícka cirkev, farnosť Olšavica. Matrika pokrstených.

farníci zachránili okolo sto rasovo a politicky prenasledovaných osôb.²⁸ Motívy odvážneho konania môžeme hľadať tak vo všeobecných, teda nenáboženských pohnútkach, ako aj v kresťanskej viere. Motivácie, ako ich klasifikoval Gushee, sa v prípade záchrancov z gréckokatolíckeho prostredia vzájomne prelínajú. Napr. viacerí zachránení biskupom Gojdičom si k nemu našli cestu cez svojich priateľov. Rodina Spitzerova z Popradu cez biskupovho priateľa Vojtecha Kolenku.²⁹

Na druhej strane verejné vyjadrenia a osobné konanie biskupa pomohli pri rozhodovaní ďalším kňazom a veriacim.³⁰ Napriek počtu zainteresovaných bola pomoc Židom vždy na individuálnom rozhodnutí. Nebola organizovaná a nikto k nej nebol nútený. Išlo o slobodné rozhodnutie jednotlivca. Zdá sa, že vysoko morálna osobnosť biskupa viacerých pozitívne ovplyvnila a dôležitú úlohu zohral aj zdržanlivý až kritický postoj gréckokatolíkov k režimu slovenského štátu. Najdôležitejším motívom bol vplyv kresťanstva. Vo svedectvách zachránených aj záchrancov sa práve odkaz na hlavné kresťanské prikázanie lásky k Bohu a blížnemu objavuje najčastejšie. Biskup Gojdič povzbudzoval farára Michala Mašleja z Olšavice slovami o láske k blížnemu, ktorá zaväzuje pomáhať. Podobne keď Zoltán Fleischer položil otázku svojim záchrancom z rodiny Krajňákovcov (Nižné Repaše) o finančnom vyrovnaní za záchranu, ak prežijú vojnu, odpoveď znela: „Ak Pán Boh bude chcieť, zachráni vás aj nás. To je naša povinnosť.“ Zoltánova dcéra Erika ich charakterizovala slovami: „Boli to ľudia hlboko veriaci.“³¹

Kresťanská religiozita zohrávala dôležitú úlohu pri rozhodnutí pomôcť alebo pomoc blížnemu odmietnuť. Dôležitý bol aj fakt, že ich záchrancovia vnímali v prvom rade ako blížnych a až potom ako židovských spoluobčanov. Dialo sa to napriek masívnej propagande režimu na Slovensku. Samotní záchrancovia ako najčastejší dôvod pomôcť uvádzali princípy humanity a kresťanskú vieru. Ak definujeme tri základné motívy záchrancov z prostredia gréckokatolíckej cirkvi, boli to v prvom rade zachovanie hlavného prikázania lásky k Bohu a človeku. Nasledoval príklad a vplyv prešovského biskupa Pavla Gojdiča. Dôležitým bol aj osobný vzťah so židovskou osobou. K ďalším v poradí patrili opozičný postoj voči režimu slovenského štátu a súcit s trpiacimi.

Záver

Krst, ako nástroj záchrany Židov na Slovensku v rokoch 1938 – 1944, predstavuje mimoriadny fenomén, ktorý prekračuje rámec čisto náboženského úkonu. V podmienkach neslobody sa stal prostriedkom, ktorý mohol – hoci nie vždy spoľahlivo – poskytnúť prenasledovaným aspoň čiastočnú ochranu pred deportáciou a smrťou. Analýza ukazuje, že právne normy Slovenského štátu síce obmedzovali účinnosť krstu, no v praxi sa jeho význam prejavil najmä pri získavaní prezidentských výnimiek a pri odklade transportov.

Postoje kresťanských cirkví k žiadostiam Židov o krst sa líšili. Konzervatívne skupiny trvali na dodržiavaní cirkevných predpisov, zatiaľ čo liberálnejšie prúdy zdôrazňovali

²⁸ OAA, Svedectvo Andreja Fila z 20. decembra 2006.

²⁹ OAA, Svedectvo Michala Lukáča-Spitzera zo 6. decembra 2006.

³⁰ J. E. Pavel Gojdič ČSVV Jepiskop prjaševskij, k jeho dvadsaťročnému jubileju so dňa jep. posvjaščeniija (1927 – 1947). Prjašev : Sostavil redakcionnyj komitet. Izdalo Vpr. Svjaščennstvo jeparchii prjaševskoj, 1947, s. 134.

³¹ OAA, Svedectvo Eriky Kleinovej, rod. Fleischerovej, zo 16. januára 1996.

humanitný rozmer a záchranu života. Gréckokatolícka cirkev, podobne ako niektoré menšinové cirkvi, preukázala značnú flexibilitu, čo potvrdzujú konkrétne prípady duchovných, ktorí krst udeľovali aj za cenu porušenia formálnych pravidiel. Osobitnú úlohu zohral biskup Pavol Gojdič, ktorého morálna autorita a verejné postoje inšpirovali mnohých kňazov k odvážnym rozhodnutiam. Motivácie záchrancov boli rôznorodé – od osobných väzieb a súcitu až po hlboké náboženské presvedčenie. Vo svedectvách sa najčastejšie objavuje odkaz na hlavné kresťanské prikázanie lásky k Bohu a blížnemu. Pomoc Židom nebola organizovaná, ale vychádzala z autonómneho rozhodnutia jednotlivcov, ktorí neraz riskovali vlastnú slobodu či život.

Krst ako prostriedok záchrany mal svoje limity – nezaručoval úplnú bezpečnosť a jeho účinnosť závisela od mnohých faktorov, vrátane postoja štátnych orgánov. Napriek tomu umožnil tisícom ľudí získať čas, pripraviť sa na útek alebo prežiť najkritickejšie obdobie. Táto historická skúsenosť je dôležitým svedectvom o sile viery, morálnej odvahy a ľudskej solidarity v čase, keď sa hodnoty života a dôstojnosti ocitli v ohrození. Skúsenosť s krstom, ako nástrojom záchrany, otvára dôležité otázky aj pre dnešnú spoločnosť. Predovšetkým ukazuje, že náboženské spoločenstvá môžu zohrávať významnú úlohu pri ochrane ľudskej dôstojnosti v čase krízy. V situáciách, keď sú ohrozené základné práva, je potrebné, aby cirkvi a ich predstavitelia nezostali pasívni, ale konali v duchu solidarity a spravodlivosti. Táto téma má aj ekumenický rozmer. Zhodný postup niektorých duchovných a veriacich kresťanských cirkví pri záchrane Židov počas holokaustu je príkladom spolupráce, ktorá môže inšpirovať aj dnešný dialóg medzi cirkvami. V čase rastúcej intolerancie a polarizácie je odkaz na princíp lásky k blížnemu aktuálnejší než kedykoľvek predtým. Historická skúsenosť nás vyzýva k bdelosti voči prejavom nenávisťi, diskriminácie a extrémizmu. Morálna odvaha jednotlivcov, ktorí riskovali vlastný život, aby zachránili iných, je trvalou výzvou pre každého človeka – konať v prospech dobra aj tam, kde to znamená osobné riziko.

BIBLIOGRAFIA

Pramene a literatúra

Archívne pramene

Slovenský národný archív Bratislava

Fond: ÚŠB 209

Štátny archív Prešov

Fond: Šarišsko-zemplínska župa Štátobezpečnostné 1940-1944

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove

Fond: Prezidiálne spisy

Osobný archív autora

Svedectvo Juliany Filovej, rod. Ungvarovej, zo dňa 12. decembra 2006.

Svedectvo Eriky Kleinovej, rod. Fleischerovej, zo 16. januára 1996.

Gréckokatolícka cirkev, farnosť Olšavica. Matrika pokrstených.

Svedectvo Andreja Fila z 20. decembra 2006.

Svedectvo Michala Lukáča-Spitzera zo 6. decembra 2006.

Matriky pokrstených

Gréckokatolícka cirkev, farnosť Bratislava

Gréckokatolícka cirkev, farnosť Drienica
Gréckokatolícka cirkev, farnosť Olšavica

Normatívne pramene

Vládné nariadenie č. 63/1939 Sl. z. o vymedzení pojmu Žida a usmernení počtu Židov v niektorých slobodných povolaniach zo dňa 18. apríla 1939.
Vládné nariadenie č. 198/1941 SL. Z. Nariadenie zo dňa 9. septembra 1941 o právnom postavení Židov.
Ústavný zákon č. 68/1942 Sl. z. o vyst'ahovaní Židov zo dňa 15. mája 1942.

Tlačené pramene

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002.
NIŽŇANSKÝ, Eduard – KAMENEC, Ivan (eds.). *Holokaust na Slovensku 2. Prezident, vláda, Snem SR a Štátna rada o židovskej otázke (1939 – 1945). Dokumenty*. Bratislava : Nadácia Milana Šimečku, Židovská náboženská obec Bratislava, 2003.
NIŽŇANSKÝ, Eduard (ed.). *Holokaust na Slovensku 6. Deportácie v roku 1942. Dokumenty*. Bratislava : Nadácia Milana Šimečku, 2005.
NIŽŇANSKÝ, Eduard (ed.). *Holokaust na Slovensku 4. Dokumenty nemeckej proveniencie (1939 – 1945)*. Bratislava : Nadácia Milana Šimečku, Židovská náboženská obec Bratislava, 2003.

Literatúra

BLET, Pierre. *Pius XII. a druhá svetová vojna podľa vatikánskych archívov*. Bratislava : Kalligram, 2002.
BORZA, Peter. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*. Prešov : Petra, 2017.
BORZA, Peter. *Gréckokatolícka cirkev a Židia na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*. Prešov : Petra, 2017.
BORZA, Peter. *Gréckokatolícka cirkev na okupovaných územiach Československa 1938 – 1945*. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Filozofická fakulta, 2019.
FIAMOVÁ, Martina – HLAVINKA, Ján – SCHVARC, Michal a kol. *Slovenský štát 1939 – 1945. Predstavy a realita*. Bratislava : Historický ústav SAV, 2014.
GUSHEE, P. David. Rescuers: Their motives and morals. In Carol Rittner – Stephen D. Smith – Irena Steinfeldt (eds.). *The Holocaust and the Christian World*. Keperard : London, 2000, s. 159 – 161.
ICKX, Johan. *Odtajnené archívy Vatikánu*. Praha : Euromedia, 2022.
J. E. Pavel Gojdič ČSVV Jepiskop prjaševskij, k jeho dvadcat'ročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija (1927 – 1947). Prjašev : Sostavil redakcionnyj komitet. Izdalo Vpr. Svjaščennstvo jeparchii prjaševskoj, 1947.
JELÍNEK, Ješajahu Andrej. *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha : Ipeľ, vydavateľstvo Jána Mlynárika, 2009.
KAMENEC, Ivan. *Po stopách tragédie*. Bratislava : Archa, 1991.
LETZ, Róbert. *V hodine veľkej skúšky*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007.
NIŽŇANSKÝ, Eduard. *Nacizmus, holokaust, slovenský štát*. Bratislava : Kaligram, 2010.
NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1992.
PEKÁR, Martin. *Východné Slovensko 1939 – 1945*. Prešov : Filozofická fakulta PU, 2007.

- PETRANSKÝ, Ivan A. *Život pod hviezdou. Osudy Tomáša Dežidera Munka*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008.
- POTAŠ, Marián. *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001.
- ŠVORC, Peter – DERFIŇÁK, Patrik. *Východné Slovensko a Židia v medzivojnovom období*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2014.
- TOKÁROVÁ, Zuzana. Represívne zásahy proti židovským obyvateľom v Prešove v rokoch 1939 – 1942. In *Dejiny – internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove*, roč. 9, 2014, č. 2, s. 50 – 66.

Softvérové nástroje

Microsoft Copilot (GPT-4). Jazykový model umelej inteligencie na spracovanie textov. Microsoft, 2025. Dostupné online: <https://copilot.microsoft.com> Poznámka: Nástroj bol využitý ako podpora na jazykovú analýzu, štylistickú úpravu, tvorbu grafov a anglického abstraktu. Autor plne zodpovedá za obsahovú a formálnu stránku textu.

Adresa autora:

doc. ThDr. Peter Borza, PhD., univer. prof.
Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Filozofická fakulta, Katedra histórie
040 59 Moyzesova 9
email: peter.borza@upjs.sk

PRAMĚŇ / *SOURCE*

Fundačná listina farnosti Nacina Ves vydaná jágerským biskupom Šimonom z Rozhanoviec v roku 1443

Daniel Boles

The founding charter of the parish of Nacina Ves issued by the Bishop of Jagers Šimon of Rozhanovce in 1443

Nos Symon de Rozgon, dei et apostolice sedis gracia episcopus Agriensis, Regie Maiestati Summus Cancellarius memorie commendamus || tenore presencium significamus, quibus expedit vniuersis quod die daturum (sic!) presencium nobilis Johannes filius Jacobi de Nathafalwa armiger || nostre dieocesis in nostram accedens presenciam vbi tunc vnacum nonnullis huius regni prelati et iurisperitis eramus constituti exposuit || nobis eo modo quo ipse cupiens huius seculi transitoria in perpetua commutare ex deliberato animo quandam ecclesiam in dicta possessione || Nathafalwa vocatam in honore omnium sanctorum extrui fecisset, que prius fuit capella filialis parochialis ecclesie omnium sanctorum in possessione Lezna || fuisset fructibus tamen et proventibus ipsius capelle de nouo in ecclesiam commutate noue ipsius ecclesie de Lezna saluis per omnia remanentibus || ex maxime respectu quia dicta capella de dicta ecclesia matrice de Lezna satis in magno spacio distando plures christifideles ex causa huiusmodi || distancie sine sacramento decessissent que quidem ecclesia noua adhuc dotacionibus careret quas ipse et sui fratres parati essent in successu, quia eidem || quantum facultas bonorum ipsorum suppeteret et eciam presbytero idoneo ipsius noue ecclesie per ipsum constructe pro sua et suorum parentum salute || providere supplicauit nobis humiliter et deuote, vt nos ipsam ecclesiam nouam, que prius filialis capella vt dicitur ecclesie parochialis de Lezna || fuisset in ecclesiam matricem et parochialem commutare suique et progenitorum suorum temporibus de solucione censuum archidiaconalium exemptam et || supportatam habere dignaretur. Nosque cui ex debito nostri pastoralis officio de hiis incumbere et providere attendentes deuotionem ipsius Johannis || quam ad ipsam ecclesiam omnium sanctorum nouiter per eum erectam habet et erexit vel eciam ad pinguiorem dotacionem ipsi ecclesie noue fiendum feruencius || innitetur sed et supplicationibus eiusdem inclinati dictam ecclesiam nouam in ecclesiam matricem et parochialem saluis tamen proventibus annuis ipsius || noue ecclesie plebanis de Lezna remanentibus ratione quorum idem plebanus archidiaconus pro tempore constitutis teneatur semper respondere commutantes || et pronunciantes ymmo commutamus et pronunciamus ipsamque infra vite ipsius Johannis et progenitorum suorum tempora ab omni solucione censuum || archidiaconalium duximus eximendum et supportandum ymmo eximimus et supportamus presencium per vigorem quo circa vobis domino archidiacono zempliniensi plebano in eadem possessione constituto et in futurum constituendo eorumque vicearchidiaconis in virtute sancte obediencie et sub excommunicationis || pena firmiter commitimus et mandamus quatenus dictam ecclesiam de Nathafalwa et per consequens plebanos in eadem pro tempore existentes vsque vite tempora ipsius || Johannis et eiusdem progenitorum ad soluendum et dandum census

archidiaconales vobos (sic!) nusquam et nequaquam contra formam premissæ exempcionis || artare (sic!) et appellere debeatis nec sitis ausi modo aliquali. In cuius rei testimonium presentes litteras nostras sigillo nostro anulari impendenti con|| signatas eidem Johanni duximus concedendum. Datum Bude in festo beati Pauli primi heremite. Anno domini millesimo quadringentesimo quadragesimo tertio.

Preklad

My Šimon z Rozhanoviec z milosti božej a apoštolského stolca biskup jágerský, královského veličenstva blavný kancelár dávame na pamiatku znením tohto listu a zároveň oznamujeme všetkým, ktorým to prináleží, že v deň vydania listiny šľachtic Ján, syn Jakuba z Nacinej Vsi, ako zbrojnoš v službách našej diecézy pristúpia pred nás osobne prítomných počas toho, keď sme sa zišli spolu s niekoľkými prelátmi a právnikmi tohto kráľovstva; nám najprv vysvetlil, že stále túži po tom, aby pominuteľné veci tohto sveta vymenil za večné. Po dôkladnom zvážení, nechal postaviť akýsi kostol na, už uvedenom majetku, Nacina Ves ku cti Všetkých svätých, pred ktorým bola filiálna kaplnka farského kostola Všetkých svätých na majetku Lesné. Stalo sa to vo veľkej miere – hoc predsa pri zachovaní vo všetkom tak čo sa týka úžitkov z majetku ako aj cirkevných príjmov tejto kaplnky už teraz zmenenej na kostol pre potreby kostola v Lesnom – kvôli tomu, že uvedená kaplnka je veľmi vzdialená od kostola s právom krstu z Lesného a tak mnohí veriaci umreli bez prijatia sviatosti. Zaiste tento nový kostol doteraz nemá nijaké materiálne zabezpečenie ale on sám a jeho bratia sú pripravení po čase, nakoľko im to ich hmotné zabezpečenie dovoľí, sa takto o nový kostol postarať ako i o vhodného kňaza pre tento nový kostol. Požiadali nás úctivo a náležite, aby sme tento nový kostol, ktorý, ako bolo povedané, bol filiálnou kaplnkou farského kostola v Lesnom ráčili zmeniť na farský kostol a to s právom krstu a počas života jeho i jeho rodičov oslobodiť od poplatkov pre archidiakona a ako taký ho považoval, že je oslobodený.

A tak my, ktorým prináleží dušpastiersky úrad a tým i v takých veciach konať a sa postarať, pričom vidiac úprimnú náboženskú úctu samého Jána, ktorú prejavuje voči tomuto novému kostolu ním založenému a postavenému trebárs aj bol povzbudený horlivo sa zasadiť o bohatšie zabezpečenie kostola, sme naklonení jeho požiadavke vyhovieť meníme a menujeme ako zmenený kostol na farský s právom krstu pri zachovaní ročného príjmu z jeho územia určenému plebánu z Lesného o čom je povinný úradne hovoriť pán archidiakon a po dobu života samého Jána a jeho rodičov vynímame ho z pod povinnosti dávať poplatky archidiakonovi a ako taký ho hmotne zvýhodňujeme výnosom tejto listiny. Čo sa toho týka vám pán archidiakon zemplinský, plebánu na tomto majetku ustanovenému a do budúcnosti, ktorý bude ustanovený ako aj ich vicearchidiakonom mocou svätej poslušnosti a pod trestom exkomunikácie prísne nariaďujeme, aby ste nikdy a vôbec farnosť ako i plebána v spomínanej farnosti Nacina Ves v tom čase určeného, po dobu života Jána a jeho rodičov nenútili k plateniu katedratika, čo by bolo v protive tejto exempcie a neopovážte sa to nijakým spôsobom urobiť. Na pamiatku tejto veci sme vydali túto našu listinu spečatenú naším pečatným prsteňom a pečaťou privesenou, udelili sme ju tomuto Jánovi. Dané v Budíne na sviatok sv. Pavla pustovníka v roku Pána 1443.

Listina jágerského biskupa Šimona z Rozhanoviec, vydaná 10. januára 1443, je príkladom dekrétu o ustanovení farnosti v rámci stredovekej cirkevnej proveniencie. Zatiaľ nie je známe, že by bola niekde publikovaná. Uložená je v originále vo fonde šľachtického

rodu Nátafalusi z Nacinej Vsi v Slovenskom národnom archíve.¹ Ponúka dôležité údaje o cirkevných úradoch, kompetenciách v rámci cirkevnej správy či jednotlivé údaje o danej lokalite v rámci jej dejinného vývinu.

Adresa autora:

ThDr. Daniel Boleš, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta v Košiciach

Inštitút cirkevných dejín, Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail:danielb.posta@gmail.com

¹ Slovenský národný archív v Bratislave, fond Natafaluši NV, Fasc. II, nr. 25.

ČLÁNKY / *ARTICLES*

Miniatúra ikonoklastu zotierajúceho obraz Krista z Chludovho žaltára – teologicko-ikonografická exegéza

Wojciech Słomski

Miniature of an iconoclast erasing the image of Christ from Chlud's psalter – theological-iconographic exegesis

Chludov žaltár (Cod. gr. 129, Štátne historické múzeum, Moskva) patrí medzi najvýznamnejšie byzantské iluminované rukopisy 9. storočia. Vznikol približne okolo roku 850 v Konštantínopole, pravdepodobne v prostredí Studitského kláštora, krátko po ukončení druhej ikonoklastickej krízy (815 – 843).¹ Rukopis nie je len liturgickým textom, ale aj ikonodulským manifestom, ktorý programovo obhajuje teológiu obrazu po *Triumfe pravoslávnia* (843).² V tomto zmysle Chludov žaltár predstavuje vizuálnu formu teologickej polemiky, v ktorej obraz funguje ako argument rovnako presvedčivý ako text.

Jedna z najznámejších miniatúr rukopisu je umiestnená pri verši zo Žalmu 68 (69), 22,:

ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος
Edōkan eis to brōma mou cholēn kai eis tēn dipsan mou epōtisán me oxos „Dali mi
 ako pokrm žlč a keď som bol smädný, napojili ma octom,“³

zobrazuje ikonoklastu, ktorý pomocou dlhej palice so špongiou zotiera obraz Krista z medailónu. Vedľa neho sa nachádza nádoba s vápnom alebo octom. Iluminátor tak vedome vytvára ikonografickú paralelu medzi scénou ukrižovania (ponúknutie octu Kristovi) a ničením obrazu. Tak, ako rímski vojaci zraňovali Krista na kríži, aj ikonoklasta „zraňuje“ Krista duchovne, keď ničí Jeho ikonu.⁴

Tento motív sa opiera o ikonodulskú teológiu sv. Jána Damaského, najmä o jeho *Περὶ εἰκόνων λόγοι* („Reči o obrazoch“), kde sa píše:

Οὐ τὴν ὕλην προσκυνῶ, ἀλλὰ τὸν δημιουργὸν τῆς ὕλης... „Neklaňam sa hmote, ale Stvoriteľovi hmoty, ktorý sa kvôli mne stal hmotou a skrze hmotu uskutočnil moju spásu.“⁵

Podľa tejto logiky je zničenie obrazu Krista popretím tajomstva Vtelenia. Ikona je chápaná ako sviatosťný znak prítomnosti vteleného Slova – jej odmietnutie teda znamená teologický útok na samotný základ kresťanskej soteriológie. Miniatúra tak vizuálne artikuluje Damaského argument: Kto ničí ikonu, odmieta Božie vtelené ľudstvo?⁶

¹ ANISIMOV, A. I. *Khludovskaia Psal'tyr i ikonoklasticheskaia polemika*, *Vizantiiskii vremennik* 4 (1951): p. 33 – 58.

² BRUBAKER, Leslie. *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Chludov Psalter* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 21 – 28.

³ *Biblia Sacra Graeca* (LXX), Ps 68(69), p. 22.

⁴ NERSESSIAN, Sirarpie Der, *The Illustrations of the Chludov Psalter*, *Dumbarton Oaks Studies* 4 (Washington, D.C.: Harvard University Press, 1952), p. 45 – 49.

⁵ DAMASCENI, Ioannis. *De imaginibus orationes tres*, ed. B. Kotter, *Patrologia Graeca* 94, 1245A.

⁶ LOUTH, Andrew, trans., *Three Treatises on the Divine Images* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), p. 17.

Umelecký štýl a ideologická funkcia

Štýl maľby je expresívny, s ostrými kontúrami a výraznou gestikou. Charakteristická je skicovitosť a dynamika postáv, čo zodpovedá ikonografickému zámeru – nejde o dekoráciu, ale o vizuálnu polemiku. Ikonoklasta je zobrazený v prudkom pohybe, s rozčuchanými vlasmi a karikatúrnym výrazom, zatiaľ čo Kristus v medailóne zostáva pokojný, transcendentný a vznešený. Tento kontrast symbolizuje protiváhu medzi Božím pokojom a ľudskou zaslepenosťou.⁷

Takáto vizuálna satira má apologetický charakter: cieľom je nielen obhajovať ortodoxiu, ale aj zosmiešniť herézu. Miniatura sa tak stáva didaktickým nástrojom, určeným pre vzdelaného mnícha, ktorý pri modlitbe žalmov kontempluje pravdy viery prostredníctvom obrazu.⁸



Chludov žaltár ako „teológia v obrazoch“

Každá ilustrácia žaltára funguje ako vizuálna exegéza, ktorá interpretuje biblický text v kontexte dejinného zápasu Cirkvi. Tak, ako komentár glosuje slová, miniatura glosuje obrazy. V byzantskom chápaní je obraz „tichou teológiou“ (*ἡ σιωπῶσα θεολογία*), ako neskôr napísal sv. Teodor Studita: „*Obraz hovorí očiam to, čo slovo hovorí uchu.*“⁹

V tomto zmysle Chludov žaltár predstavuje jeden z prvých systémových pokusov o „vizuálnu teológiu“ (*θεολογία τῆς ὁράσεως*) – teológiu, ktorá chápe obraz ako nositeľa zjavenia. Miniatura ikonoklastu zotierajúceho Kristovu ikonu tak nie je len umeleckým

⁷ CORMACK, Robin. *Writing in Gold: Byzantine Society and Its Icons* (London: George Philip, 1985), p. 66 – 72.

⁸ CUTLER, Anthony. „The Aristocratic Psalters of Ninth-Century Byzantium,“ *Dumbarton Oaks Papers* p. 34 – 35 (1980 – 81): p. 93 – 108.

⁹ STUDITES, Theodoros. *On the Holy Icons*, trans. Catharine P. Roth (Crestwood, NY: SVS Press, 1981), p. 14.

dielom, ale aj teologickým traktátom v obraze, ktorý syntetizuje dogmu o Vtlení, soteriologickú symboliku a dejinnú pamäť byzantskej Cirkvi.

Adresa autora:

prof. dr hab. Wojciech Ślowski
Vizja University in Warsaw
Okopowa 59, 01-043 Warszawa, Poland
e-mail: w.slowski@vizja.pl

RECENZENTI PRÍSPEVKOV / *REVIEWERS*

RECENZENTI PRÍSPEVKOV | REVIEWERS

prof. ThDr. Cyril HIŠEM, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta v Košiciach

Inštitút cirkevných dejín, Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: cyril.hisem@ku.sk

ThDr. Daniel BOLEŠ, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta v Košiciach

Inštitút cirkevných dejín, Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: danielb.posta@gmail.com

doc. ThDr. Peter BORZA, PhD.

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Filozofická fakulta

Moyzesova 9, 040 59 Košice

e-mail: peter.borza@upjs.sk

doc. PhDr. Jaroslav CORANIČ, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity

Katedra historických vied

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

e-mail: jaroslav.coranic@unipo.sk

prof. ThDr. PaedDr. PhDr. Jozef JURKO, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: jurko@ktfke.sk

doc. Viktor Vasilovič KICHERA, PhD.

Uzhhorod National University

Faculty of History

Universytets'ka St, 14, Uzhhorod,

Zakarpats'ka oblast, Ukrajina, 88000

email: vkichera@ukr.net

ThDr. Angelus Štefan KURUC O.Praem., PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta v Košiciach

Inštitút cirkevných dejín, Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: stefan.kuruc@gmail.com

prof. PhDr. ThDr. Štefan LENČIŠ, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta v Košiciach
Inštitút cirkevných dejín, Hlavná 89, 041 21 Košice
e-mail: stefan.lencis@ku.sk

ks. dr hab. Jarosław R. MARCZEWSKI
Katedra Historii Kościoła
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
e-mail: jaroslaw.marczewski@kul.pl

prof. ThDr. Gabriel RAGAN, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Hlavná 89, 041 21 Košice
e-mail: gabriel.ragan@ku.sk

prof. PaedDr. ThDr. Ambróz Martin ŠTRBÁK O.Praem., PhD.
Rehoľný dom premonštrátov
Hlavná 67, 040 01 Košice
e-mail: martin.strbak@gmail.com

prof. PaedDr. ThLic. Martin WEIS, ThD.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
e-mail: weis@tf.jcu.cz

Notitiæ historiæ ecclesiasticæ

vedecký recenzovaný časopis | *Scientific peer-reviewed journal*

ročník | *Volume 14*, číslo | *Issue 2*, rok | *Year 2025*

Adresa vydavateľa | *Addres of Editorial Publisher:*

© 2025 VERBUM – vydavateľstvo KU

Hrabovská cesta 1A, 034 01 Ružomberok

web: www.ku.sk

Adresa redakcie | *Addres of Editorial Office:*

© Inštitút cirkevných dejín, Teologická fakulta

Katolícka univerzita v Ružomberku

Hlavná 89, 041 21 Košice

web: www.icd.ktfke.sk

email: icd@ktfke.sk

Tlač | *Print:*

EQUILIBRIA, s.r.o.

Krásnohorská 82, 040 11 Košice

Pokyny pre autorov | *Instructions for Authors*

www.icd.ktfke.sk

Predná a zadná obálka:

Fragmentsy z Chludovho žaltára – byzantský iluminovaný rukopis z 9. storočia.

Štátne historické múzeum v Moskve.

ISSN 1338-9572 (Print), ISSN 2730-0153 (Online)

Evidenčné číslo: EV 4697/12

IČO vydavateľa: 37 801 279

Dátum vydania periodickej tlače: december 2025