ACTA theologica et religionistica

ročník 14

Internetový doktorandský recenzovaný časopis
GRÉCKOKATOLÍCKEJ TEOLOGICKEJ FAKULTY
Prešovskej univerzity v Prešove

1/2025

ACTA THEOLOGICA ET RELIGIONISTICA 1/2025

INTERNETOVÝ RECENZOVANÝ ČASOPIS DOKTORANDOV GTF PU V PREŠOVE

ROČNÍK 14 (2025), ČÍSLO 1

PEER REVIEWED E-JOURNAL OF DOCTORAL STUDENTS OF GTF PU IN PREŠOV

VOLUME 14 (2025), NUMBER 1

REDAKČNÁ RADA

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD. (šéfredaktor);
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD. (zástupca šéfredaktora);
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.;
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.;
prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD.;
doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.;
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.;
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., PhD.;
Mgr. Jana Lukáčová, PhD.

REDAKCIA

Mgr. Jana Lukáčová, PhD. (výkonná redaktorka);
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
Mgr. Jana Ferencová

VYDAVATEĽ

Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
SLOVENSKO
E-mail: redakcia.ater@gmail.com;

© Internetový časopis Acta theologica et religionistica vydáva Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešov 2025

ISSN 1338-7251
EV 170/23/EPP

EDITORIAL BOARD

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD. (editor in chief);
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD. (deputy editor);
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.;
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.;
prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD.;
doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.;
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.;
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., PhD.;
Mgr. Jana Lukáčová, PhD.

EDITORS

Mgr. Jana Lukáčová, PhD. (executive editor);
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
Mgr. Jana Ferencová

PUBLISHER

Greek Catholic Theological Faculty
University of Prešov in Prešov
Bishop Gojdic Street 2
080 01 Presov
SLOVAKIA
E-mail: redakcia.ater@gmail.com;

© E-Journal Acta theologica et religionistica published by University of Prešov in Prešov, Greek Catholic Theological Faculty
Prešov 2025

ISSN 1338-7251
EV 170/23/EPP

OBSAH
ŠTÚDIE

JURAJ BEGANY
OTÁZKA UNIONISMU V PERSPEKTIVĚ ANTONÍNA CYRILA STOJANA 13

JANA FERENCOVÁ
OD UHORSKÉHO PRÍSTAVU K BRÁNE DO AMERIKY. FIUME A JEHO ÚLOHA V MASOVEJ EMIGRÁCIÍ DO ROKU 1914 23

ĽUBOŠ PAVLIŠINOVIČ
TEXTUAL ANALYSIS OF THE PARABLE OF THE FRIEND AT MIDNIGHT 33

MÁRIA PETÁKOVÁ
KATOLÍCKA CIRKEV VO FRANCÚZSKU PO IMPLEMENTOVANÍ ZÁKONA Z ROKU 1905, ALEBO ZÁKON O 'LAÏCITÉ') 41

ĽUBOSLAV ŠMAJDA
SAKRÁLNE PAMIATKY KOSTOLA NARODENIA PANNY MÁRIE V BARDEJOVSKEJ NOVEJ VSI 47

OBSAH
STUDIES

JURAJ BEGANY
UNIONISM IN THE THOUGHT AND PERSPECTIVE OF ANTONÍN CYRIL STOJAN 13

JANA FERENCOVÁ
FROM A HUNGARIAN PORT TO A GATEWAY TO AMERICA. FIUME AND IT'S ROLE IN MASS EMIGRATION UP TO 1914..... 23

ĽUBOŠ PAVLIŠINOVIČ
TEXTUAL ANALYSIS OF THE PARABLE OF THE FRIEND AT MIDNIGHT 33

MÁRIA PETÁKOVÁ
THE CATHOLIC CHURCH IN FRANCE AFTER THE IMPLEMENTATION OF THE LAW OF 1905, OR THE LAW OF 'LAÏCITÉ'.....41

ĽUBOSLAV ŠMAJDA
SACRED MONUMENTS OF THE CHURCH OF THE NATIVITY OF THE VIRGIN MARY IN BARDEJOVSKA NOVA VES 47

OBSAH
RECENZIE / ANOTÁCIE

JURAJ BEGANY
JOHN MAIN, GETSEMANSKÉ PROMLUVY. ÚVOD DO KŘESŤANSKÉ MEDITACE. PRAHA: BIBLION, 2024. 100 S. ISBN: 978-80-88642-15-2. PŘEKLAD: BARBORA SVOBODOVÁ A ŠÁRKA GRAUOVÁ.. 53

RÁCHEL KAMINSKÁ
HATINA, T. R.: NOVOZÁKONNÍ TEOLOGIE A HLEDÁNÍ JEJÍ ZÁVAŽNOSTI. PRAHA : UNIVERZITA KARLOVA, NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM, 2018. 290 S. ISBN 978-80-246-3201-8.. 55

ADRESÁR AUTOROV 57

CONTENTS
REVIEWS / ANNOTATIONS

JURAJ BEGANY
JOHN MAIN, GETSEMANSKÉ PROMLUVY. ÚVOD DO KŘESŤANSKÉ MEDITACE. PRAHA: BIBLION, 2024. 100 S. ISBN: 978-80-88642-15-2. PŘEKLAD: BARBORA SVOBODOVÁ A ŠÁRKA GRAUOVÁ.. 53

RÁCHEL KAMINSKÁ
HATINA, T. R.: NOVOZÁKONNÍ TEOLOGIE A HLEDÁNÍ JEJÍ ZÁVAŽNOSTI. PRAHA : UNIVERZITA KARLOVA, NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM, 2018. 290 S. ISBN 978-80-246-3201-8.. 55

ADRESÁR AUTOROV 93

ŠTÚDIE / STUDY

OTÁZKA UNIONISMU V PERSPEKTIVĚ ANTONÍNA CYRILA STOJANA

JURAJ BEGANY

Abstract: *Unionism, understood as an effort to restore unity within the divided Christian Church, finds one of its most prominent representatives in the Czech context in Antonín Cyril Stojan (1851–1923). This Moravian priest and Archbishop of Olomouc profoundly influenced the Cyrillo-Methodian movement and significantly contributed to efforts to reconcile Eastern and Western Christian traditions within the Roman Catholic Church. Based on extensive study of unpublished archival materials from Velehrad, the author thoroughly analyzes Stojan's spiritual formation, his key initiatives (including the founding of the Apostolate of Saints Cyril and Methodius, the organization of unionist congresses, and the revival of the Velehrad pilgrimage site), and his response to the papal encyclical Grande Munus. The study shows that Stojan's concept of unionism was not merely theoretical, but deeply rooted in his pastoral work and in the cultural revival of Moravia. Despite numerous obstacles, including political and national tensions, Stojan advocated for church unity based on fidelity to the Apostolic See and respect for Eastern traditions. His unionist efforts foreshadowed the Catholic Church's later ecumenical endeavors and continue to serve as an inspiring model of dialogue and unity in diversity.*

Key words*: Unionism, Stojan, Velehrad, Cyrillo-Methodian tradition, Church unification, Apostolate of Saints Cyril and Methodius, Slavs, Grande Munus, Unionist congresses*

Úvod

Unionismus, téma křesťanských dějin, které se po Velkém schizmatu opakovaně vrací, označuje proces sjednocování západní a východní tradice v rámci římskokatolické církve.[1] Velehradské unionistické hnutí, rozvíjející myšlenku jednoty v různosti, spojilo náboženské sjednocení s obrozeneckými snahami 19. století, podporujícími slovanskou spolupráci v kulturní, politické i církevní oblasti. Významnou roli zde sehrál moravský kněz a pozdější olomoucký arcibiskup Antonín Cyril Stojan, který prosazoval cyrilometodějský odkaz a sjednocení Slovanů s Římem.[2]

V článku[3] vymezím pojmy unionismus a unionistické hnutí, klíčové pro aktivity arcibiskupa, a mapuji jeho zásadní milníky, včetně založení *Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje* a obnovy poutního místa Velehrad jako symbolu slovanské jednoty ve víře.[4] Svědkyně kanonizačního procesu Fojtková[5] Stojanovo zanícení popisuje slovy: „Jako svatý Cyril a Metoděj začínali u nás svou činnost na Velehradě, tak chtěl Sluha Boží Stojan také z Velehradu řídit činnost misijní a unionistickou.“[6] Text je zpracován z množství materiálů uložených v depozitáři Římskokatolické farnosti Velehrad. Tento nepublikovaný soubor dokumentů obsahuje tisíce stran svědectví z kanonizačního procesu, které jsem důkladně prostudoval. Zaměřil jsem se na relevantní fragmenty týkající se Stojana a jeho vztahu k unionismu, které jsem podrobně analyzoval a interpretoval v chronologii jeho života.

Stojan: život, poslání a odkaz

Stojan se narodil 22. května 1851 v Beňově jako páté dítě z osmi sourozenců rodičům Františkovi a Josefě.[7] Při biřmování přijal jméno Cyril, což předznamenalo pozdější mimořádnou úctu

[1] Srov. FARRUGIA, E. G.: Uniatismus. In: *Encyklopedicky slovník křesťanského Východu*. Olomouc : Refugium Velehrad – Roma s.r.o., 2008. s. 924 – 925.

[2] Srov. ŠPAČEK, M.: Unionistické sjezdy na Velehradě 1904 – 2007. In: *Encyklopedicky slovník křesťanského Východu*. Olomouc : Refugium Velehrad – Roma s.r.o., 2008. s. 925 – 928.

[3] Článek s názvem *Unionismus v životě a díle arcibiskupa Antonína Cyrila Stojana* je financován z grantového projektu Karlovy univerzity v Praze, číslo 249823.

[4] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, PEŠL Šimon, svazek III. – IV., sessio XXII., č.12., *Proces o pověsti svatosti.* s. 289.

[5] Pro účely tohoto textu budeme nadále používat označení „svědek“ či „svědkyně“, a to jako standardizovaný pojem pro osoby poskytující svědectví v rámci kanonizačního procesu.

[6] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, FOJTKOVÁ Marie, svazek III., sessio XXVIII., č. 7., *Proces o pověsti svatosti.* s. 360.

[7] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve.* s. 18.

k odkazu svatých Cyrila a Metoděje.[8] Tato Stojanova výjimečná horlivost a úcta je dále vyzdvižena ve svědectvích z kanonizačního procesu. Podle Snopka, jak vypovídá svědek Cinek, byla patrná i během studií: „Antonín Stojan zvláštním vzorem a ochráncem zvolil si Slovanského apoštola Cyrila, připisuje ke křestnímu jménu, jeho jméno. Jako Cyrilovi nestačila péče o blaho vlastní duše a okolí, býlť [*sic*] si zvolil úkolem života svého všechny národy slovanské přivésti k poznání pravdy Kristovy, tak i Stojanovi."[9] Tuto úctu a zanícení vůči slovanským věrozvěstům potvrzuje i obecně málo známá skutečnost, že Stojan při vstupu do třetího řádu svatého Františka přijal i jméno Metod.[10] Jeho zanícení pro cyrilometodějskou tradici vycházelo z náboženského přesvědčení a snahy o její šíření mezi Slovany. Později již jako kněz ve svých kázáních a přednáškách pravidelně připomínal význam svatých Cyrila a Metoděje a často zdůrazňoval: „Nech sú nám vždy jasným vzorom. Prosme ich a modlime sa ku nim."[11]

Povolání ke kněžství, zásadní pro jeho unionistické působení, se začalo ve Stojanově životě projevovat již na obecné škole. Pro pozdější studium bylo potřebné zvládnutí němčiny, a tak Stojan v roce 1862 odešel do kláštera ve Staré Vodě, kde pobýval dva roky. Toto prostředí pod vedením piaristů posílilo jeho duchovní formaci, přispělo k jeho náboženskému zrání a upevnilo jeho povolání. Dle svědectví Cinka byl vliv kláštera na formování Stojanovy duchovní identity a horlivosti nesporný.[12] Na Stojanův život již tehdy působil mariánský a cyrilometodějský rozměr. Mariánskou úctu v něm posílilo dogma o Neposkvrněném početí (1854) a zjevení v Lurdech (1858), což dokládají jeho pravidelné poutě na Svatý Hostýn. Cyrilometodějský odkaz ožil během miléniových oslav roku 1863, které přilákaly tisíce poutníků na Velehrad, mezi kterými byl i mladý Stojan.[13] Svědci Funk[14] a Dulík[15] zdůrazňují, že právě úcta ke svatému Cyrilu a Metodějovi stála v centru Stojanova duchovního života. Také podle svědkyně Fojtkové byl Stojanův život neoddělitelně spjat s cyrilometodějskou tradicí – při každé příležitosti o těchto světcích psal, mluvil a organizoval poutě a slavnosti na jejich počest.[16] Není tedy překvapením, když se dozvídáme, že se Stojan již během studií na gymnáziu intenzivně zajímal o knihy posilující cyrilometodějskou myšlenku. Jeho pozornosti tak nemohla uniknout díla Františeka Sušila, jehož odkaz zásadně ovlivnil moravské kněžstvo, a Antonína Kudly[17].[18] Zejména Sušilovo poselství hluboce zakořenilo ve Stojanově pastoračním působení. Svědek Cinek zaznamenává, že „po celý život bude provázet Stojana obdiv, úcta a láska k velikému ukazateli cesty cyrilometodějské obrody, na níž se vždy cítil žákem Sušilovým."[19] Tyto vlivy formovaly jeho budoucí práci pro cyrilometodějský odkaz a unionistické snahy. Dále ho významně ovlivnila i Sušilova cyrilometodějská družina, propagující slovanskou jednotu a modlitby za sjednocení křesťanů. Klíčový vliv na něj měl také slovinský biskup Slomšek,[20] zakladatel modlitebního bratrstva za jednotu, jehož úsilí o sjednocení Stojan přijal za vlastní.[21]

V roce 1869 se na studentské pouti ve Stojanovi upevnila touha obnovit Velehrad jako centrum cyrilometodějské tradice a slovanské jednoty.[22] Pokračoval ve studiu na německém gymnáziu v Kroměříži a jeho

[8] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, *Ve službách lásky*. s. 1.

[9] Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXI., č. 5., *Proces o pověsti svatosti*. s. 6.

[10] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, *Proces o pověsti svatosti*, svazek I.– II., č. 25.

11 Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, PASTOREK Vojtech, svazek III. – IV., č 113 ex offo., *Proces o pověsti svatosti.* s. 498.

[12] Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXI., č. 3., *Proces o pověsti svatosti.* s. 5.

[13] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 23.

[14] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, FUNK Ferdinand, svazek III. – IV., sessio XXVI., č. 25., *Proces o pověsti svatosti.* s. 344.

[15] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, DULÍK František, svazek V. – VI., sessio XLIV., č. 4., *Proces o pověsti svatosti.* s. 16.

[16] Srov. Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, FOJTKOVÁ Marie, svazek III. – IV., sessio XXVIII., č. 25., *Proces o pověsti svatosti.* s. 365.

[17] P. Antonín Kudla byl blízkým spolupracovníkem Stojana, podílel se na unionistických sjezdech a obnově Velehradu. Sdílel Stojanovu vizi propojení víry se sociální a pastorační službou.

[18] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXI., č. 4., *Proces o pověsti svatosti.* s. 3.

[19] Tamtéž, s. 4.

[20] Antonín Martin Slomšek, který zemřel v pověsti svatosti, založil v roce 1851 spolek „Bratovščina sv. Cirilla in Metoda" na podporu jednoty Slovanů ve víře. Stojana oslovila jeho myšlenka neodsuzovat odloučené bratry, ale zahrnovat je do modliteb. Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 30 – 31.

[21] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. –IV., sessio XXXI., č. 4., *Proces o pověsti svatosti.* s. 3.

[22] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 32 – 33.

kněžské povolání dostalo jasné obrysy.[23] Následně vstoupil do semináře, kde se studovalo v němčině (a latině). Významný mezník představuje iniciativa bohoslovců v Stojanově generaci, kteří v roce 1834 založili Slovanskou knihovnu jako vůbec první českou instituci svého druhu.[24] Slovanská knihovna představovala centrum obrody a vzdor vůči kulturnímu útlaku, symbol věrnosti víře a jazyku. Cyrilometodějský ideál srozumitelnosti víry a vzdělávání v rodném jazyce se stal pilířem Stojanova kněžského působení.[25] Již při vstupu do semináře se stal členem spolku *Jednota Velehrad*,[26] jehož cílem bylo podporovat hmotný i duchovní rozvoj velehradské svatyně, přispívat ke stavbě kostelů a zakládat knihovny. *Jednota*, propojující olomoucký seminář s Velehradem, se díky Stojanovi stala významným centrem duchovní obrody.[27] Dále mněl na něj vlyv, jak jsme víše zmínili, biskup Slomšek. Jašek uvádí: „Slomšekova myšlenka o sjednocení Slovanů ve víře se hluboce zapsala do Stojanovy duše a hořela v ní tím více, čím blíže se Stojan dostával k vyplnění své životní touhy stát se knězem.“[28] Stojan, jako starosta *Jednoty* v letech 1875–1876, osobně motivoval bohoslovce k podpoře iniciativy a upevnil postavení *Jednoty* jako významného centra duchovní obrody.[29]

Kněžské svěcení přijal Stojan 5. června 1876 v katedrále sv. Václava z rukou arcibiskupa Bedřicha z Fürstenberga.[30] Ve svém deníku, objeveném po jeho smrti, zaznamenal: „Vzýval jsem Máti Boží, svaté apoštoly naše sv. Cyrila a Metoděje, blah. Jana Sarkandra.“[31] Slova metropolity nabádající k následování příkladu sv. Cyrila a Metoděje a k usilování o vynikající katechezi se mu hluboce vryla do srdce.[32] Primici slavil 9. července 1876 v Beňově, kde kazatel Martilík připomněl odkaz Cyrila a Metoděje i význam Velehradu. Z kázání si poznamenal: „Požádám kazatele, aby mi je k opisu půjčil. Překrásně se mi líbila slova o posv. Velehradě.“[33] Před odjezdem na své působiště do Šilperku (dnešní Štíty) sloužil mši svatou na sjezdu bohoslovců. Při této příležitosti dokonce použil kalich Sušila.[34]

Stojan kladl důraz na využití tisku k šíření svých myšlenek, proto publikoval programové články věnované Velehradu, Svatému Hostýnu, mariánské a cyrilometodějské úctě, morální výchově i podpoře nových kněžských povolání.[35] Sám prohlásil: „Tisk je jako déšť, který všude vniká a proniká… Všem třeba vnitřní obnovy, ale bez tisku se také neobejdeme. Sv. Cyril a Metoděj s vírou nám knihu přinesli.“[36] Jašek poznamenává, že poslední slova jsou sice v duchu Sušilových písní, ale pro Stojana jsou charakteristická. V roce 1907 založil na Velehradě *Cyrilometodějský tiskový spolek*, který však kvůli nedostatku spolupracovníků v roce 1920 sloučil s *Apoštolátem sv. Cyrila a Metoděje*, kterému se budu později věnovat. Již v roce 1880 se v brněnském *Hlasu* obrátil na čtenáře s návrhem, aby byla na Velehradě zřízena ústřední cyrilometodějská knihovna, která by shromažďovala vše, co se týká sv. Cyrila a Metoděje. Tento záměr se mu však nepodařilo uskutečnit.[37]

Stojan viděl Velehrad jako klíčové místo pro duchovní obnovu, křesťanskou osvětu a sjednocení slovanských národů ve víře. Usiloval o jeho duchovní i hmotnou obnovu poutního místa, v čemž navazoval na Sušila. Na rozdíl od něj aktivně podporoval cyrilometodějské hnutí a zůstal v kontaktu s *Jednotou* i dále jako kněz.[38] Obnova poutí, přerušených reformami Josefa II. a zrušením kláštera v 1784, zahrnovala propagaci cyrilometodějské myšlenky. Stojan ji šířil prostřednictvím kázání, aktivit spolků a organizací slavností. Svědek Pešl potvrzuje, že Stojan zveleboval Velehrad, opravil baziliku a organizoval velehradské

[23] Srov. tamtéž, s. 35 – 41.

[24] Srov. tamtéž, s. 43.

[25] Srov. tamtéž, s. 43.

[26] Svědek Cinek uvádí, že Stojan obětavě podporoval členy Jednoty Velehrad, která financovala černá roucha za 405 zlatých. Poprvé byla použita při rekviem za Sušila během sjezdu 3. srpna 1874. Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. –IV., sessio XXXI., č. 5., Proces o pověsti svatosti. s. 9. Každoroční sjezdy a poutě bohoslovců byly pro Stojana klíčové. Již během studií vnímal Velehrad jako duchovní srdce Slovanů a centrum cyrilometodějské tradice. Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. –IV., sessio XXXIII., č. 10., *Proces o pověsti svatosti*. s. 15-16.

[27] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXI., č. 5., *Proces o pověsti svatosti.* s. 10.

[28] Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 34.

[29] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, ŠURÁNEK Antonín, svazek V.–VI., sessio XLVIII., č. 4., *Proces o pověsti svatosti.* s. 16.

[30] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 50–51.

[31] Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. –IV., sessio XXXI., č. 5., *Proces o pověsti svatosti*. s. 12.

[32] Srov. Tamtéž, s. 12.

[33] Tamtéž, s. 13.

[34] Do Šilperku nastoupil 8. srpna 1876, avšak již 21. srpna téhož roku byl přeložen do Příboru. Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 57 – 62.

[35] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 80 – 81.

[36] Tamtéž, s. 81.

[37] Srov. tamtéž, s. 81 – 82.

[38] Srov. tamtéž, s. 86 – 87.

slavnosti v roce 1885[39], které přispěly k obnově poutního života a posílení cyrilometodějského odkazu.[40] Klíčovou akcí byla velehradská věčná loterie,[41] která byla schválená 17. října 1879. Svědek Cinek uvádí, že Stojana na Velehradě ponechal k rozebrání 20 000 losů, zatímco sám převzal do své agendy 180 000 kusů.[42] Akce vynesla 28 211 zlatých a 31 krejcarů, celkově spolu s dary kolem 44 000 zlatých. Svědek Huňka poznamenává, že loterie měla nejen finanční, ale hlavně propagační účel. Připomněla význam Velehradu jako duchovního centra a úctu k svatým Cyrilu a Metodějovi.[43] Arcibiskup Fürstenberg označil Stojana za *generálního mistra žebrání*, což dokresluje jeho neúnavné nasazení pro obnovu poutního místa.[44] Získané prostředky umožnily obnovu baziliky v roce 1884.[45] To umožnilo slavit jubilejní rok 1885, k tisícímu výročí úmrtí sv. Metoděje, čímž byl dokončen plán duchovního oživení Velehradu jako centra víry a sjednocení.[46]

Stojan a encyklika *Grande Munus*

Encyklika *Grande Munus*, vydaná papežem Lvem XIII. Dne 30. září 1880, obrátila pozornost katolického světa k odkazu svatých Cyrila a Metoděje. Papež v ní prohlásil slovanské apoštoly za vzory svatosti, stanovil jejich svátek na 5. července a zdůraznil jejich význam pro sjednocení církví a katolickou identitu Slovanů.[47] Podle svědectví Cinka se encyklika stala pro Stojana zásadním impulsem jeho životního směřování. Papežovo poselství jej hluboce zasáhlo a naplnilo „rozechvělou nevýslovnou radostí".[48] Během *Selských slavností* na Velehradě Stojan zdůraznil výzvu papeže k úctě k Panně Marii a sv. Cyrilu a Metodějovi, s důrazem na jednotu Slovanů navzdory jazykovým rozdílům.[49]

Děkovná pouť do Říma (25. června – 5. července 1881) po vydání encykliky byla významnou událostí, na jejíž organizaci se podílel i Stojan, přestože, jak poznamenává Jašek, „zůstával spíše v ústraní".[50] Přibližně 120 poutníků se sešlo na Velehradě a za zpěvu Velehradské písně putovali do Říma. Vrcholem pouti bylo přijetí u papeže, které podle svědka Cinka „přineslo hluboké duchovní dojetí". Stojan předstoupil před papeže a v latině předložil žádost o posvěcení obrazů pro český národ. Papež obrazy požehnal, čímž podpořil modlitby za zachování víry a sjednocení Slovanů s Petrovým stolcem.[51]

Stojan považoval Svatý Hostýn a Velehrad za stěžejní místa svého života. Při pouti 4. září 1881 byl na Hostýně zavěšen obraz Zvěstování Panny Marie, přivezený z Říma. Pod obraz byla umístěna slova: „Jezu Kriste Králi, Slované tě chválí, dej jim pro svou dobrotu Církve svaté jednotu. Svatý Cyrile a Metode, proste, nám toho spomozte. Svatý Václave, nedej zahynouti nám ni budoucím!"[52] Podle svědectví Cinka a Šuránka[53] Stojan při této příležitosti přednesl kázání, ve kterém zdůraznil význam obrazu jako výzvy k modlitbě za jednotu víry. Připomněl důležitost encykliky *Grande Munus*. Po kázání vyzval k modlitbě Otče náš a Zdrávas Maria za jednotu, čímž se zahájily unionistické modlitby na Hostýně, trvalý odkaz Stojanova díla.[54]

---

[39] Kardinál Beran dosvědčil, že Stojan během římské pouti přijal myšlenku spolku na podporu cyrilometodějských idejí, která vyzrála při jubileu roku 1885. Tento podnět vedl k založení Velehradské akademie v roce 1905, jež vydávala časopis „Slavorum litterae theologicae". Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, BERAN Jozef, *Svědectví a doklady o Antonínu Cyrilu Stojanovi V.* s. 111.

[40] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, PEŠL Šimon, svazek III. – IV., sessio XXII., č. 10., 12., 14., *Proces o pověsti svatosti.* s. 298.

[41] Svědek Cinek uvádí, že „myšlenka se začala realizovat v srpnu roku 1877, kdy se na velehradské faře sešlo dvacet kněží nadšených pro rozkvět cyrilometodějského díla. Přítomní duchovní následně 6. dubna 1878 vytvořili a schválili loterijní výbor, přičemž zdůraznili nezbytnost obnovy baziliky." Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXIII., č. 10., *Proces o pověsti svatosti.* s. 16.

[42] Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXIII., č. 10., *Proces o pověsti svatosti.* s. 17.

[43] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, HUŇKA Jan, *Svědectví a doklady VI.* s. 6.

[44] Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXIII., č. 10., *Proces o pověsti svatosti.* s. 16.

[45] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 87 – 89.

[46] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXV., č. 12., Proces o pověsti svatosti. s. 1.

[47] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 91 – 96.

[48] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXI., č. 6., *Proces o pověsti svatosti.* s. 23.

[49] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, HUŇKA Jan, *Svědectví a doklady VIII*. s. 189.

[50] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve. s. 91 – 96.

[51] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXI., č. 6., *Proces o pověsti svatosti.* s. 23.

[52] Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve. s. 106.

[53] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, ŠURÁNEK Antonín, svazek V.–VI., sessio XLIX., č. 4., *Proces o pověsti svatosti.* s. 12.

[54] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXI., č. 11., *Proces o pověsti svatosti.* s. 22 – 23.

Apoštolát svatého Cyrila a Metoděje

Stojan významně přispěl k náboženskému sjednocení Slovanů nejen modlitbou, ale i prostřednictvím spolku *Apoštolát svatého Cyrila a Metoděje*,[55] založeného v roce 1891, který se stal platformou pro šíření unionistických myšlenek a obnovy cyrilometodějského odkazu.[56] Díky denní modlitbě tisíců Moravanů „Svatí Cyrile a Metoději, orodujte za nás" se upevňovalo duchovní a vlastenecké vědomí, prohlubovala moravská identita a posilovalo cyrilometodějské dědictví.[57] Ze svědectví Funka vyplývá, že *Apoštolát* sloužil jako základna i pro další významné aktivity, například unionistické kongresy, vědeckou společnost *Akademii Velehradskou*, exerciční hnutí nebo péči o české vystěhovalce a uprchlíky, včetně podpory řeckokatolických bohoslovců během světové války.[58]

Stojan považoval za klíčovou úlohu *Apoštolátu* nejen podporu unionistických snah o sjednocení církve, ale také hmotnou pomoc potřebám církve a Svatého Stolce. Zvláštní důraz kladl na podporu východních slovanských národů v oblastech školství, misií a dalších duchovních potřeb.[59] Svědek Ritz–Radlinský svědčí, že Stojan nejen vytrvale setrvával v modlitbách za jednotu křesťanů a šíření víry prostřednictvím misijní činnosti, ale toto úsilí také podporoval praktickými činy. Zároveň povzbuzoval studenty papežského ústavu na Velehradě, kteří se připravovali na misijní službu. Založením *Apoštolátu* a podporou misijní činnosti předznamenal pastorační a ekumenické směřování Druhého vatikánského koncilu.[60] Tím prokázal prorockou vizi a hluboké pochopení potřeb tehdejší církve.[61] Toto potvrzuje i svědek Nécesey, který poukazoval na to, že Stojan věřil, že smíření mezi Východem a Západem je zásadní pro obnovu jednoty.[62]

Po vypracování prvních stanov se Stojan usiloval o požehnání moravského metropolity, kardinála Fürstenberga. Ten myšlenku schválil, ale doporučil důkladnější přepracování a precizní formulaci stanov. Přestože se projekt potýkal s překážkami, například obavami z panslavismu, Stojan vytrvale vyzýval řeholní společenství a kněze k modlitbám a obětem na podporu této myšlenky.[63] Podle Jaška našel *Apoštolát* mezi duchovními širokou podporu. Po přepracování byly stanovy 12. října 1891 schváleny olomouckým biskupem, následně 30. listopadu 1891 biskupem brněnským a v roce 1892 získaly státní souhlas. To umožnilo konání první valné schůze na Velehradě ve dnech 31. července a 1. srpna 1893, což bylo významným krokem k realizaci Stojanovy vize obnovy jednoty církve.[64]

Při veškeré své práci nezapomínal Stojan na své studijní zájmy. Rigorózní zkoušky složil v letech 1888, 1889 a 1896. Velkou pozornost věnoval tématu, které se zaměřovalo na unionismus. Jeho disertace nesla název: „O sjednocení národů slovanských u víře s církví římskokatolickou podle úmyslů Svatého otce Lva XIII.". Zde poukazuje na důvody zřízení Apoštolátu. Mezi prostředky taky vytýčil zřízení cyrilometodějské univerzity,[65] dle příkladu Karla IV., která by měla být centrem šíření unionismu mezi slovanskými národy. Za pozornost stojí rovněž poznámka Funka, podle níž Stojan jako biskup při udělování svěcení a při dalších významných slavnostech pravidelně vyzýval přítomné k modlitbě za zdar unie a úspěch misií.[66]

Za zmínku také stojí, že Stojan úzce spolupracoval s velehradským rektorem Janem Cibulkou na založení *Družstva Velehrad* dne 31. července 1902. Cílem sdružení byla obnova cyrilometodějských tradic, podpora škol, šíření křesťanské výchovy a péče o poutníky.[67] Stojan byl jednatelem družstva do roku 1918, poté předsedou. Družstvo se věnovalo obnově památek, šíření vzdělání a péči o poutníky, což spojovalo duchovní i praktický rozměr a odráželo Stojano-

[55] Dále jen „Apoštolát".

[56] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, PEŠL Šimon, svazek III. – IV., sessio XXII., č. 27., *Proces o pověsti svatosti.* s. 299.

[57] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, HUŇKA Jan, Svědectví a doklady VI. s. 6.

[58] Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, FUNK Ferdinand, svazek III. –IV., sessio XXVI., č. 12., *Proces o pověsti svatosti.* s. 342.

[59] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, *Svědectví a doklady VIII.* s. 243.

[60] Jedná se zejména o dekret Unitatis Redintegratio a Lumen gentium, které vyzývají katolíky k dialogu a spolupráci s ostatními křesťanskými tradicemi.

[61] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, RITZ–RADLINSKÝ Ota, svazek III. – IV., sessio XXIV., č. 27., *Proces o pověsti svatosti.* s. 327.

[62] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, NÉCESEY Eduard, svazek V. – VI., sessio XLVI., č. 47., *Proces o pověsti svatosti.* s. 1.

[63] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXV., č. 12., *Proces o pověsti svatosti.* s. 1.

[64] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve.* s. 128 – 131.

[65] S touto myšlenkou přišel P. Stojan již v roku 1894 na bohoslovecké pouti na Velehradě.

[66] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, FUNK Ferdinand, svazek III. – IV., sessio XXVI., č. 27., *Proces o pověsti svatosti.* s. 344.

[67] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek III. – IV., sessio XXXI., č. 10., *Proces o pověsti svatosti.* s. 19.

vo přesvědčení o významu Velehradu jako duchovního a kulturního centra.[68]

Unionistické sjezdy

Důležitým milníkem v životě Stojanově bylo svolání Prvního unionistického sjezdu na Velehradě ve dnech 24. – 26. července 1907. Sjezd posílil cyrilometodějskou tradici a dialog mezi katolickou a pravoslavnou církví. Setkání, jehož přípravy začaly již v roce 1906 pod vedením Stojana a Antonína Podlahy, položilo základy pro další unionistické aktivity a získalo mezinárodní uznání.[69] Na sjezdu se sešli významní teologové z Evropy, včetně lvovského metropolity Andreje Šeptyckého, bulharského arcibiskupa Roberta Menineho a augustiniána Arella Palmieriho. Referáty se věnovaly klíčovým tématům spojeným s teologií a sjednocovacími snahami. Jako příklady vybírám tyto: P. Jan Urban TJ.: *Co mohou činiti katoličtí bohoslovci pro církev východní*, P. Palmieri: *O katolických proudech v ruské theologii*, František Grivec: *O pokusech o unii.* [70] Svědek Ritz–Radlinský zdůrazňuje, že Stojan při organizaci sjezdu vytvořil prostor pro dialog nejen mezi katolíky, ale i pravoslavnými věřícími, což bylo považováno za průlomový krok. Sjezd, který nesl charakter synody, byl vysoce oceňován odborníky na ekumenismus, včetně francouzského biskupa d'Herbigny.[71] Pozdrav účastníkům zaslal i Vatikán, vyjadřující podporu a požehnání. Sjezd, považovaný za úspěšný začátek cesty ke sjednocení, zahrnoval i schůzi Apoštolátu a setkání bohoslovců.[72]

Druhý unionistický sjezd, který se konal na Velehradě ve dnech 31. července – 3. srpna 1909, se připravoval dva roky za spolupráce Stojana, František Grivec a Alois Špaldák SJ. Sjezd přilákal více účastníků, včetně pravoslavných zástupců (Alexej Malcev, Viktor Goeken) a teologů z Francie a Itálie, a vzbudil zájem Říma, Petrohradu i Cařihradu. Protektorem byl olomoucký arcibiskup František Bauer, předsedou metropolita Andrej Šeptycký. Vedle plenárních zasedání probíhaly sekce (západní, východní, teologická, praktická) s přednášejícími, jako Malcev, Palmieri či Jugie. Sjezd vedl k založení *Akademie velehradské* a časopisu *Acta Academiae Velehradensis* pro výzkum východních církví a cyrilometodějské literatury. Stojan tím položil základy myšlenky sjednoceného Slovanstva v náboženském i kulturním kontextu.[73] Samotná událost sjezdu byla široce medializována, ale vídeňské kruhy vyjádřily obavy, z již výše zmíněného panslavismu. Proto musel Stojan, jako říšský poslanec za stranu katolicko-národní, před ministerstvem zahraničních věcí objasnit, že sjezd měl pouze náboženský a kulturní charakter.[74] Za zmínku také stojí, že se *Apoštolát* rozhodl propagovat unionistické myšlenky i veřejnosti. Proto dne 17. ledna 1910 Stojan spolu s Jaškem založili měsíčník *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*. První číslo bylo symbolicky položeno k sousoší sv. Cyrila a Metoděje ve velehradské bazilice. Redakci vedli Stojan a Jašek, později Jan Kozák a Jan Jemelka. Časopis od počátku plnil misijní poslání a šířil unionistické ideje.[75]

Třetí unionistický sjezd, který se opět konal na Velehradě ve dnech 27. – 29. července 1911, se stal významnou platformou pro diskusi o církevním sjednocení mezi odborníky z křesťanského Východu i Západu. Organizační odpovědnost nesl Stojan, jehož nasazení umožnilo hladký průběh akce. Klíčovým bodem programu byla slavnostní schůze *Apoštolátu*, která zdůraznila důležitost apoštolské práce při sjednocování křesťanských církví. Mezi slabiny sjezdu patřila absence pravoslavných zástupců a také lvovského metropolity Šeptyckého. Naopak přínos představovala účast osobností jako Šanov, Pellerini a Meester. Program sjezdu byl rozdělen na teologickou a praktickou sekci. Diskutovaná témata zahrnovala *Možnost unie* (Fedorov), *Psychologické obtíže unie* (Špaldák) a další. Výsledky sjezdu byly navrženy k zaslání východním církvím, zatímco rozhodující dokumenty měly být přeloženy do ruštiny. Stojan jako předseda sjezdu vedl praktickou sekci, zatímco teologickou sekci řídil Palmieri.[76]

Následující události po roce 1911

Jubilejní slavnosti roku 1913 k 1050. výročí příchodu sv. Cyrila a Metoděje byly celoroční duchovní a všeslovanskou poctou světcům.[77] Na Velehradě se sešli zástupci slovanských národů, včetně Čechů, Mo-

[68] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek V. – VI., sessio XXXVII., č. 113., *Proces o pověsti svatosti.* s. 20.
[69] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve.* s. 236 – 239.
[70] Tamtiéž, s. 236 – 239.
[71] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, RITZ–RADLINSKÝ Ota, svazek III. – IV., sessio XXIV., č. 27., *Proces o pověsti svatosti.* s. 327.
[72] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve.* s. 236 – 239.
[73] Srov. tamtéž, s. 248 – 250.
[74] Srov. tamtéž, s. 248 – 250.
[75] Tamtéž, s. 251 – 253.
[76] Tamtéž, s. 257 – 259.
[77] Tamtéž, s. 271 – 272.

ravanů, slovenských emigrantů a Lužických Srbů. Mezi účastníky byli například sarajevský biskup Šarić, bulharský arcibiskup Menini, krakovský biskup Sapieha a moravský metropolita kardinál Bauer. Pouť zahrnovala tzv. Stojanovské akademie, které byly věnovány cyrilometodějskému odkazu a slovanské vzájemnosti. Během poutě bylo rozhodnuto, že další unionistický sjezd se uskuteční v roce 1914, avšak plány zhatila první světová válka, a tak proběhl až v roce 1924, tedy po Stojanově smrti.[78]

Z tohoto období za zmínku stojí, že během válečných let se Stojan setkal s vikářem haličských Rusínů Filasem, který jej informoval o zničení tří seminářů v Haliči. V roce 1915 proto založil rusínský seminář v Kroměříži, kde 40 studentů, později 75, studovalo pod jeho vedením a s pověřením kardinála Bauera. Stojan situaci shrnul: „Přijali jsme je na Moravu ve jménu Cyrilometodějské ideje. Přijali jsme je jako bratry v těžké chvíli jejich, ukázali jsme jim slovanskou lásku, dali jsme jim celé své srdce.“[79]

Po rezignaci kardinála Lva Skrbenského byl 1. října 1920 kapitulárním vikářem zvolen Stojan, jenž byl 10. listopadu téhož roku jmenován olomouckým arcibiskupem.[80] Na znamení vděčnosti Bohu putoval pěšky na Velehrad.[81] Biskupské svěcení proběhlo 3. dubna 1921 a jeho volba byla napříč Moravou přijata s velkou radostí. Stojan spravoval diecézi s neúnavným nasazením, pevnou vírou a láskou k trpícím. Jak dokládají svědci, byl Stojan vzorem pastýřské služby, prokazoval nestrannost a neúnavně sloužil potřebným.[82]

Unionistické porady navázaly na předválečné kongresy, jejichž pokračování přerušila válka. Po ní Stojan myšlenku unionismu oživil a v srpnu 1921 a 1922 vedl dvě tyto porady. Politické problémy a obtíže v cestování znemožnily konání kongresu, ale Stojan nepolevil v úsilí o sjednocení církve. Čtvrtý kongres se uskutečnil až v roce 1924 pod vedením arcibiskupa Prečana, za podpory papeže Pia XI., ale až po Stojanově smrti. Další sjezdy pokračovaly v letech 1927, 1932 a 1936.[83]

V roce 1921 se porady zúčastnilo 150 odborníků, kteří se zabývali aktuální náboženskou a církevní situací v různých zemích. Významná usnesení lze shrnout do těchto bodů:

1. Podpora duchovního sjednocení: *Zavedení Apoštolátu* v celé církvi, pravidelné slavení modlitby za sjednocení a celosvětová oslava svátku svatých Cyrila a Metoděje.

2. Vzdělávací iniciativy: Zřízení kateder pro východní bohovědu na západních katolických univerzitách a seminářích, umožnění studia pravoslavným bohoslovcům na katolických učilištích a otevření bohosloveckých fakult laikům.

3. Formace a misijní činnost: Příprava členů katolických řádů a společností (mužských i ženských) k práci na pravoslavném Východě a zakládání nových institucí a klášterů na Západě pro výchovu unijních pracovníků a misionářů.

4. Pomoc uprchlíkům: Poskytování hmotné i duchovní podpory ruským uprchlíkům.[84]

Předsedou porady v roce 1922 byl zvolen arcibiskup Stojan, který setkání umožnil svým úsilím a obětmi. Diskuse zahrnovaly témata jako primát papeže, východní nauku o církvi, kult sv. Cyrila a Metoděje, vztah Svatého stolce k východním ritům a podpora „Orientálního ústavu“ v Římě. Sjezd našel široký ohlas i v zahraničí.[85]

Stojan se také zasloužil o proměnu Velehradu v duchovní centrum víry a náboženské obrody. Proto bylo pro něj klíčovým krokem založení exercičního a poutního domu.[86] Podle svědectví Fojtkové měl Stojan jasnou vizi vytvořit na Velehradě prostor pro duchovní obnovu a rozvoj křesťanských hodnot. Aktivně se věnoval organizaci exercicií pro učitele, akademiky i studenty, přičemž zajišťoval duchovní program, ubytování a stravu.[87] Základní kámen exercičního domu byl posvěcen 13. května 1922, stavba byla dokončena až po jeho smrti v červnu 1924. Poutní dům se stal dějištěm významných setkání, včetně kongresů.[88]

[78] Tamtéž, s. 271 – 273.
[79] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 283 – 285.
[80] Srov. tamtéž, s. 329 – 334.
[81] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, PEŠL Šimon, svazek III. – IV., sessio XXV., č. 9., *Proces o pověsti svatosti.* s. 333.
[82] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, FOJTKOVÁ Marie, svazek III. – IV., sessio XXVIII., č. 9., *Proces o pověsti svatosti.* s. 361.
[83] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, BOMBERA Jan, *Svědectví a doklady o A. C. Stojanovi IX.* s. 145.
[84] Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 253 – 354.
[85] Tamtéž, s. 354 – 355.
[86] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, PEŠL Šimon, svazek III. – IV., sessio XXV., č. 14., *Proces o pověsti svatosti.* s. 333.
[87] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, FOJTKOVÁ Marie, svazek III. – IV., sessio XXVIII., č. 10., *Proces o pověsti svatosti.* s. 361.
[88] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. s. 356 – 357.

Stojan zemřel 29. září 1923.[89] Pohřební obřady proběhly v Olomouci 2. října 1923[90] a jeho tělo bylo uloženo na Velehradě v královské kapli.[91]

Závěr

Snahy arcibiskupa Antonína Cyrila Stojana o sjednocení východní a západní církve představují důležitý moment v dějinách českého i evropského křesťanství. Jeho úsilí nebylo pouhým teoretickým či diplomatickým konceptem, ale hlubokým duchovním posláním, které vyústilo v konkrétní činy.[92] V době, kdy byly vztahy mezi křesťanskými tradicemi často zatíženy historickými rozpory a institucionálními bariérami, dokázal Stojan prosazovat myšlenku jednoty založené na vzájemném respektu, dialogu a porozumění.

Stojan nejen inspiroval k teologickému a duchovnímu přehodnocení vztahů mezi křesťanskými tradicemi, ale také vytvořil konkrétní iniciativy pro rozvoj sjednocení rozdělených církví. Zorganizoval tři unionistické sjezdy na Velehradě, založil věstník apoštolátu a vědeckou společnost Akademie Velehradské, které umožnily šíření myšlenek smíření a spolupráce, čímž přispěl k hlubšímu chápání jednoty v různosti mezi katolíky a pravoslavnými. Jeho vizionářský přístup k unionismu inspiroval i další generace teologů a duchovních, kteří v jeho odkazu pokračovali.[93]

Archivní prameny ukazují, že Stojan se musel vyrovnat s nepochopením ze strany úřadů, věřících i duchovenstva. Jeho snahy byly ovlivněny nejen politickými a nacionalistickými tlaky, ale také obavami ze změn, které by jeho unionistické úsilí mohlo přinést. Přesto se mu podařilo obhájit a prosadit vizi velehradského unionismu, kterou podporoval i Řím. Papežská encyklika Rerum Orientalium Pia XI. zdůrazňovala význam studia východní teologie a liturgie, což bylo v souladu s velehradskou misijní orientací.[94] Stojanovo pojetí jednoty vycházelo z tehdejšího chápání církevních vztahů a jeho misijní zápal se odrážel i ve snaze o propojení východní a západní tradice. Klíčovým momentem v tomto úsilí bylo setkání s haličským metropolitou Andrejem Šeptickým. Přestože jeho úsilí čelilo podezření z přílišného inklinování k panslavismu či austroslavismu, což vyvolávalo i zásahy vídeňských úřadů, dokázal Stojan tyto překážky překonat a přenést svou vizi do konkrétní podoby velehradského unionismu.[95]

Studium archivních pramenů, čítajících stovky stran, ukazuje, že přijetí či nepřijetí Stojanových iniciativ záviselo na historickém kontextu. Dokumenty naznačují vliv místních církevních autorit i širšího teologického diskurzu. Velehradské kongresy se staly ohniskem dialogu mezi východními a západními církvemi, přičemž Stojanovo pojetí jednoty v různosti předznamenalo ekumenické principy. Velehrad tak představoval prostor pro dialog mezi katolicismem a pravoslavím, kde se navzdory omezením udržovala atmosféra naslouchání a otevřenosti.

Z teologického hlediska však Stojanovo pojetí jednoty církve vycházelo z katolického chápání plného společenství (communio), v němž je uchována nejen jednota víry a svátostí, ale také viditelná jednota s Apoštolským stolcem. Velehradský unionismus nebyl zaměřen na doktrinální konvergenci či pouhou harmonizaci teologických stanovisek jednotlivých církevních společenství, ale na skutečnou realizaci touhy po jednotě víry, přičemž si jednotlivé církevní tradice měly uchovat svou odlišnost.

Tento model jednoty vycházel z tehdejší katolické nauky o ekleziologii návratu, která chápala plnou jednotu jako návrat odloučených křesťanů do společenství s římským biskupem. Opíral se o pevné základy katolické ekleziologie konce 19. a začátku 20. století, jež vnímala pravou jednotu církve jako nerozdělené společenství s Petrovým nástupcem. Stojanovo dílo tak představovalo zásadní příspěvek k teologické reflexi církevní jednoty v katolické tradici. Jeho přístup, spojující neochvějnou věrnost katolické víře s otevřeností vůči východním církvím, přispěl k dalšímu formování katolického pohledu na otázku jednoty křesťanů.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:

Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, *Proces o pověsti svatosti. svazek I. – II.*, 258 s.

Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, Proces o pověsti svatosti. svazek III. – IV., 260534 s.

Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, *Proces o pověsti svatosti. svazek V. – VI.*, 535 – 852 s.

Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, *Ve službách lásky.* 239 s.

[89] Srov. Tamtéž, s. 372.

[90] Srov. Tamtéž, s. 373

[91] „Tam zase mluví nyní Stojanů v hrob … Mluví o jeho myšlence cyrilometodějské, o svatém Kristově i jeho přání: upevnit a prohloubiti dědictví Otců – sv. víru ve vlastním národě a sjednotiti v pravé církvi všechno Slovanstvo." Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, Ústřední list Čsl. Orelstva roč. X. 1925, *Svědectví a doklady VIII.*, s. 143.

[92] Dr. Mořice Hrubana Stojanův zápal hodnotí: „V duchu slovanských apoštolů pracovat na sjednocení Slovanů ve víře a být prostředníkem mezi katolickým Západem a slovanskou Východní ortodoxií." Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, MOŘIC Hruban, *Svědectví a doklady o A. C. Stojanovi IX.*, s. 196.

[93] Srov. Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, CINEK František, svazek V. – VI., sessio XXXVII., *Proces o pověsti svatosti.* s. 19.

[94] Srov. RERUM ORIENTALIUM, č. 12.

[95] Srov. AMBROS, P.: Velehradský unionismus a jeho místo v ekumenickém úsilí Františka Dvorníka. In: *Studia theologica 22. XXII/2020,* č. 2, s. 80.

Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, JAŠEK Ambrož, *Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*. 406 s.

Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, *Svědectví a doklady o Antonínu Cyrilu Stojanovi V.* 238 s.

Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, *Svědectví a doklady VI.* 137 s.

Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, *Svědectví a doklady VIII.* 318 s.

Depozitář Římskokatolické farnosti Velehrad, *Svědectví a doklady o A. C. Stojanovi IX.* 305 s.

FARRUGIA, Edward George: *Encyklopedicky slovník křesťanského Východu.* Olomouc : Refugium Velehrad – Roma s.r.o., 2008. 1040 s. ISBN 978-80-7412-019-0

AMBROS Pavel: Velehradský unionismus a jeho místo v ekumenickém úsilí Františka Dvorníka, In: *Studia theologica* 22, č. 2 (léto 2020): 80. s. 73 – 84. ISSN 2570-9798.

OD UHORSKÉHO PRÍSTAVU K BRÁNE DO AMERIKY. FIUME A JEHO ÚLOHA V MASOVEJ EMIGRÁCII DO ROKU 1914

JANA FERENCOVÁ

Abstract: *In the last third of the 19th century and at the beginning of the 20th century, the port Fiume, today's Rijeka, gradually became one of the most important transit areas through which the inhabitants of historic Hungary left for the United States of America. The development of port infrastructure, the expansion of rail connections with the interior, and the active involvement of transatlantic shipping companies created a complex migration platform that fundamentally influenced the direction and intensity of population movement, especially from the rural regions of northeastern Hungary. An analysis of port records, ship manifests, state statistics, and periodicals of the time reveals the activities of several actors, notably the Cunard Line and the Austro-American Line, whose business strategies, agency networks, and transport availability contributed to the stabilization of Fiume as an important gateway to North America.*

Keywords: *Port. Fiume. Emigration. Hungary.*

Úvod[1]

Prístav Fiume[2] (dnešná Rijeka) predstavoval v poslednej tretine 19. storočia a na začiatku 20. storočia jedinečný priestor, v ktorom sa pretínali hospodárske, politické a sociálne procesy formujúce moderné dejiny Uhorska. Jeho premena z regionálneho jadranského prístavu na strategický bod transatlantickej migrácie bola výsledkom dlhodobého vývoja, zahŕňajúceho technickú modernizáciu, budovanie dopravného zázemia, štátnu legislatívnu intervenciu aj rozšírenie komerčného pôsobenia lodných spoločností. Práve Fiume sa na prelome storočí stalo hlavným výstupným miestom desaťtisíce vysťahovalcov zo strednej a východnej časti monarchie smerujúcich do Spojených štátov amerických, pričom jeho význam výrazne presiahol rámec regionálnej ekonomiky.

Hoci sa vývoj prístavu v odbornej literatúre spomína najmä v súvislosti s hospodárskymi dejinami Uhorska, jeho úloha v systéme transatlantickej migrácie zostala doteraz nedostatočne preskúmaná. Komplexné prepojenie medzi infraštruktúrnym rastom, štátnou reguláciou, podnikovými stratégiami lodných spoločností a každodenným životom migrantov predstavuje mimoriadne dynamické prostredie, ktoré si vyžaduje syntetický a interdisciplinárny prístup. Transformácia Fiume na výstupnú bránu do Ameriky nebola náhodným procesom, ale dôsledkom cielenej modernizácie, konkurenčného tlaku nemeckých prepravných spoločností, ako aj potreby Uhorska zabezpečiť kontrolu nad masovou emigráciou.

Táto štúdia si kladie za cieľ analyzovať postavenie prístavu Fiume v kontexte masovej transatlantickej migrácie do roku 1914. Pozornosť je venovaná trom základným tematickým okruhom: historickému a technickému vývoju prístavu, vzniku a fungovaniu vysťahovaleckého domu ako inštitúcie, ktorá reprezentovala zásadný posun v prístupe k štátnej kontrole mobility, a napokon detailnej rekonštrukcii podmienok transatlantickej prepravy, vrátane hygienického režimu, zdravotného dohľadu a sociálnej každodennosti migrantov na palube lodí spoločnosti Cunard Line.

Metodologicky sa štúdia opiera o analýzu archívnych materiálov Kráľovského uhorského námorného úradu, dobových správ zdravotných inšpektorov, lodných manifestov, uhorskej legislatívy, tlače a štatistických výkazov. Dôležitým prínosom je aj zapojenie správ Dr. Emila Tauffera a kapitána Ernöa Roedigera, ktoré ponúkajú vnútorný pohľad na prax transatlantickej prepravy. Takto vystavaná analýza umožňuje pochopiť Fiume nielen ako hospodársky priestor, ale aj ako sociálne a administratívne laboratórium, v ktorom sa formovali moderné mechanizmy štátnej kontroly migrácie a transatlantickej mobility.

[1] „Financované EU NextGeneration EU prostredníctvom plánu obnovy a odolnosti SR v rámci projektu č. 09I03-03-VO2-00042"

[2] V tejto štúdií používame termín Fiume, keďže ide o dobové pomenovanie chorvátskeho mesta Rijeka.

Historický exkurz prístavu Fiume

Počiatky vývoja prístavu Fiume úzko súvisia s reformami Karola III., ktorý už od roku 1716 podporoval rozvoj obchodnej plavby na úzkom habsburskom pobreží. V rokoch 1717 bol vyhláškou povolený pohyb po celom Jadranskom mori. Karol III. si uvedomoval, že rozvoj námorníctva nemôže fungovať bez kvalitnej kontinentálnej infraštruktúry a preto roku 1719 vydal dekrét o ochrane ciest vedúcich k pobrežiu a o výstavbe nových komunikácií. V tom istom roku zabezpečil, aby Terst a Fiume získali štatút slobodného prístavu, čo predstavovalo zásadný medzník v dejinách oboch miest. V ranom období sa začala vo Fiume výstavba prvého karanténneho zariadenia – nevyhnutného predpokladu pre transformáciu Fiume na medzinárodný prístav.

Za vlády Márie Terézie sa rozvoj jadranských prístavov ešte urýchlil. Roku 1745 bola zriadená centrálna *Oberste Commerz-Intendenza*[3], ktorá zastrešovala správu všetkých prístavov, vrátane Fiume. Roku 1750 sa stal povinným *Flaggen Patent*[4], zaviedli sa sanitárne, technické a obchodné predpisy a roku 1764 bola vytvorená klasifikácia prístavov, podľa ktorej sa Fiume zaradilo medzi hlavné prístavy. Súhrnným vyjadrením dovtedajších predpisov bolo *Politicum Edictum*[5] z 25. apríla 1774, ktoré sa s výnimkou niektorých menších úprav používalo až do roku 1918.[6]

V roku 1774 bola námorná škola z Terstu presunutá do Fiume a o dva roky neskôr, roku 1776, bol vydaný prvý dekrét o pričlenení Fiume k Uhorsku. Faktickým dňom pripojenia sa však stal 23. apríl 1779, keď bolo Fiume oficiálne pripojené, ako samostatné územie pričlenené k uhorskej Svätej korune. Tento osobitný právny status bol pre budúci vývoj prístavu zásadný. Hoci sa Fiume formálne začlenilo do uhorského rámca, administratívne a právne napätie pretrvávalo až do roku 1807, keď František I. potvrdil jeho začlenenie. V tom istom období však vypukli napoleonské vojny, ktoré tento proces narušili. V roku 1797 obsadila Fiume francúzska armáda, krátko na to mesto opustila, no po Schönbrunnskom mieri bolo Fiume v roku 1809 definitívne pripojené k ilýrskej provincii.[7]

Francúzska správa priniesla zásadné zmeny: *Politicum Edictum* bolo zrušené, nahradil ho *Code de Commerce*[8], čo narušilo tradičné obchodné väzby. Navyše sa ukázalo, že Fiume bez uhorského zázemia nedokáže fungovať ako plnohodnotný prístav. Počas napoleonských vojen sa lodná premávka zredukovala na nulu, najmä po bitke pri Lisse roku 1811, keď britská vlajka ovládla more. Po oslobodení mesta 26. augusta 1813 generálom Nugentom však Fiume nebolo vrátené Uhorsku, ale ostalo pod priamou rakúskou správou. Až v roku 1822 František I. znova pripojil Fiume k Uhorsku, tentoraz spolu s ďalšími prístavmi v rámci Littorale Hungaricum.

Za vlády guvernéra Józsefa Ürményiho sa uskutočnili prvé významné uhorské investície. Plánom bolo premeniť ústie rieky Fiumara na hlbokomorský prístav, začala sa výstavba karantény Martinschizza a položili sa základy systematického námorného vzdelávania tým, že roku 1831 vznikla Kráľovská námorná učiteľská škola[9]. Kľúčový význam mali aj odborné prieskumy Franza Rauchmüllera, ktorý v rokoch 1829 – 1831 publikoval deväťzväzkové dielo o možnostiach výstavby prístavu[10]. Rauchmüller odporúčal nevyužívať zanášajúce sa ústie Fiumary, ale rozšíriť tzv. rybársku hrádzu smerom do mora. Išlo o návrh, ktorý sa stal základom stavebných plánov druhej tretiny 19. storočia. Úvahy o vodných spojeniach Dunaj – Sáva – Kupa a cestách pre nákladnú dopravu boli postupne prekryté nástupom železnice.

V období uhorských reforiem sa význam prístavu ešte zvyšoval. Roku 1843 vyšiel časopis *Echo del Litorale Ungarico,* ktorý v talianskom jazyku povzbudzoval Uhorsko, aby sa aktívnejšie zapojilo do námorného obchodu. Fiume navštívili Kossuth aj Széchenyi roku 1846, kde diskutovali o železničnom spojení. L. Kossuth uverejnil svoj známy článok *„K moru Maďari! K moru!.“*[11] Z roku 1846 pochádza aj vznik Uhorskej navigačnej spoločnosti, ktorá sa však po škandále rozpadla roku 1848.

Revolúcia 1848 – 1849 prerušila všetky plánované práce. Podľa aprílových zákonov mali Fiume a Buccari

[3] Najvyššia obchodná intendancia.

[4] Lodný registračný patent využívaný pre zaoceánske plavidlá.

[5] Nariadenia pre verejné blaho týkajúce rakúskej obchodnej plavby.

[6] GONDA, B.: A magyar tengerészet és a Fiumei kikötö. Budapest, 1906. s. 16.

[7] PÁNDI, E. (ed). Napóleon trianoni dekrétuma az Illir Tartományok megeszervéséröl. In *Documenta Historica*, Szeged, 2000. no. 48.

[8] Francúzsky Obchodný zákonník.

[9] HORVÁTH, J.: *The Nautica. A Fiumei Tengerészeti Akadémia története.* Budapest, 1999. s. 13.

[10] RAUCHMÜLLER, F. von Ehrenstein: Uebersicht dr, dem UngarischAdriatischeren Meereshandel dienenden Land und Wassserstrassen und der dazu gehörigen Seehafen Ofen. Budapest, 1929 – 1831, vol. I.-IX.

[11] GERGELY A.: *Egy gazdaságpolitikai alternativa a reformakorban. A fiumei vasút.* Budapest, 1982.

tvoriť spoločný samosprávny celok, no už 30. augusta 1848 mesto obsadil ban Jelačić a 4. apríla 1849 tzv. olomoucká oktrojovaná ústava pripojila Fiume k Chorvátsku.[12] Po potlačení revolúcie stratilo mesto samosprávu, nastúpila chorvátska vojenská správa, od roku 1861 stanné právo a roku 1862 povinná výučba chorvátčiny. Tlak chorvátskeho nacionalizmu zároveň podporil formovanie talianskej identity v meste. Prístav upadal, keďže Terst absorboval obchodné toky, keďže bol podporovaný Viedňou. Austrian Lloyd Fiume ignoroval, železnica Viedeň Terst odklonila tovar cez Terst a miestni patricijovia márne argumentovali, že za Fiume leží uhorská nížina a chorvátske lesy, ktoré predstavovali prirodzené zdroje surovín, ktoré sa uplatnia len vtedy, keď bude Fiume železnicou spojené so svojím prirodzeným zázemím.[13]

Rakúsko-uhorské vyrovnanie z roku 1867 zásadne zmenilo situáciu prístavu. Fiume sa vrátilo pod správu Uhorska, aj napriek tomu, že jeho právny status bol upravený až po komplikovaných rokovaniach medzi Uhorskom, Chorvátskom a miestnou delegáciou v rokoch 1868 – 1870. Od októbra 1870 vznikol Uhorský kráľovský námorný úrad a začali sa rozsiahle prípravy na výstavbu moderného prístavu. Francúzsky prístavný architekt Pascal posúdil projekty a po menších úpravách ich aj chválil. Tieto projekty sa stali základom zákona XIX/1971. Rozpočet počítal s obrovskými investíciami, kedy už na prvé stavebné obdobie počítali s výdavkami 13 120 000 korún. Zákon XXXVII/1871 schválil výstavbu železničných tratí Fiume – Szentpéter a Fiume – Karlovac, čím sa konečne vytvorilo prepojenie s uhorským vnútrozemím.[14] V rokoch 1872 – 1905 bol prístav vybudovaný v troch etapách. Výsledkom bol rozsiahly prístavný komplex s mólami, skladmi, nábrežiami, prístavnými zariadeniami a mohutným vlnolamom, ktorý chránil zátoku. Hlavným architektom bol Antal Hajnal.[15] Roku 1873 – 1874 boli otvorené nové železničné trate, ktoré umožnili rýchlu prepravu obilia z Uhorskej nížiny, Sedmohradska a Chorvátska. Spočiatku však mnohí uhorskí obchodníci neverili v budúcnosť Fiume a považovali investície za peniaze hodené do mora.

V roku 1880 vznikla námorná spoločnosť Adria, ktorá sa roku 1884 premenila na uhorskú akciovú spoločnosť a od roku 1882 budovala vlastnú flotilu.[16] V roku 1882 vznikla vo Fiume rafinéria minerálnych olejov, čo si vyžiadalo budovanie samostatného ropného prístavu. Investícia vo výške 1,5 milióna korún sa štátu vrátila za jediný rok. Po roku 1889 nastúpila éra ministra Gábora Barossa[17], ktorý reorganizoval stredomorské línie, obmedzil postavenie rakúskeho Lloydu a presmeroval subvencie na podporu uhorskej plavby. Zaviedol aj colné úpravy, ktoré obmedzili slobodný režim prístavu. Znárodnenie južnej železnice umožnilo výhodnú prepravu uhorských tovarov a podčiarklo ekonomický význam prístavu. V roku 1898 vznikla Verejná skladová akciová spoločnosť Fiume, ktorej štát zveril správu prístavných skladov. To bolo dôkazom toho, že sa Fiume zaradilo medzi veľké svetové prístavy.[18] Roku 1883 Károly Keleti kritizoval, že Fiume ešte nie je skutočným skladovým miestom, no situácia sa postupne menila. Koncom 19. storočia vznikla potreba budovania vlastnej lodiarskej výroby. Do roku 1902 mal výrobu lodí vo Fiume monopol nemecký Howaldt, ktorý však neuspel. Preto roku 1905 bola uzavretá zmluva so spoločnosťou Danubius.

Do roku 1903 bol všetok štátny dlh spojený s výstavbou prístavu splatený a Fiume fungovalo so stálym ziskom. Kým v roku 1872 predstavoval obrat prístavu 23 miliónov korún, na začiatku 20. storočia dosahoval niekoľkonásobne vyššie hodnoty a vytváral robustný ekonomický základ pre ďalšiu expanziu. Na túto konsolidovanú situáciu nadviazal rok 1904, ktorý sa stal jedným z kľúčových medzníkov vo vývoji prístavu. V tomto roku uzavrela uhorská námorná spoločnosť Adria zmluvu s britskou Cunard Line, čím sa Fiume zaradilo medzi hlavné európske prístavy transatlantickej osobnej dopravy. Zmluva znamenala výrazné posilnenie postavenia prístavu v konkurenčnom prostredí európskych odchodových miest a zároveň otvorila priestor pre masovú prepravu emigrantov smerujúcich do Spojených štátov.

Narastajúci počet migrantov si vyžiadal výstavbu Domu emigrantov, moderného zariadenia určeného na zdravotnú kontrolu, stravovanie, ubytovanie a administratívne vybavenie cestujúcich[19]. Fiume sa tak postupne transformovalo na stredoeurópsky uzol transatlantickej migrácie a získalo vý-

[12] KRÁMLI, M.: Az „Implacabile" Kisérlet az önálló magyar haditengerészet felállitására 1848-ban. In *Hadtörténelmi Közlemények,* 1997, no. 1. p. 84 – 113.
[13] CSÁSZÁR, F.: A *fiumei kikötö. Pest,* 1842, s. 9 – 19.
[14] Dnešné mesto Pivka, predtým Sveti Petar na Krašu v Slovinsku.
[15] HAJNAL, A.: *A fiumei kikötö*. Budapest, 1900.
[16] Okrem Jadranskej akciovej spoločnosti získali finančnú podporu ešte dve spoločnosti: predovšetkým Uhorská Levantská paroplavebná spoločnosť, ktorej záujmom bol Dunaj a Čierne more (od roku 1898) a Uhorsko-chorvátska paroplavebná spoločnosť zabezpečujúca pobrežnú plavbu (od roku 1901).
[17] FRISNYÁK, Z. (ed): *Gábor Baross*. Budapest, 1997.
[18] KELETI K.: *Tengerészetünk és Fiume jövöje.* Budapest, 1883.
[19] FEST, A.: Kivándorlás Fiumén át – bevándorlás Fiuméba. In *Földrajzi Közlemények*, 1905, p. 135 – 138.

znamné miesto v medzinárodnej prepravnej sieti. Výstavba tejto inštitúcie zároveň odrážala širšie sociálne a hospodárske zmeny v meste, ktoré sa zvyšujúcou mierou dostávalo do kontaktu s globálnymi migračnými tokmi.

Rok 1905 priniesol ďalší významný posun, tentoraz v oblasti lodiarskej výroby. Po neúspechu nemeckej spoločnosti Howaldt podpísalo Uhorsko zmluvu so spoločnosťou Danubius, ktorá krátko nato začala vyrábať lode priamo vo Fiume. Tým sa položili základy pre formovanie domácej lodiarskej produkcie, zahŕňajúcej nielen stavbu trupov, ale aj montáž strojov a technického vybavenia. Danubius sa stal jedným z hlavných priemyselných podnikov mesta a prispel k jeho pretransformovaniu na komplexné priemyselné centrum monarchie. Súčasne sa prejavili aj dlhodobé efekty dopravnej politiky z konca 19. storočia. Znárodnenie južnej železnice a úpravy železničných taríf umožnili plynulú prepravu tovarov z uhorského vnútrozemia do prístavu a späť. Moderné skladové kapacity, riadené Verejnou skladovou akciovou spoločnosťou Fiume, vytvorili stabilné logistické zázemie, ktoré eliminovalo preťaženie a meškania typické pre predošlé desaťročia. Colné úpravy obmedzujúce pôvodný režim slobodného prístavu síce zaviedli prísnejšiu kontrolu tovarov, no zároveň posilnili transparentnosť obchodných tokov a reguláciu dovozu a vývozu.[20]

V rokoch po 1905 sa prístav prejavoval ako plne sfunkčnený moderný komplex. Tri stavebné etapy z rokov 1872 – 1905 poskytli Fiume rozsiahle mólové kapacity, prekladiská, prístavné zariadenia a vlnolam, ktorý chránil zátoku. Elektrifikácia, modernizácia bezpečnostných opatrení a rozširovanie železničných koľají sa premietli do ešte efektívnejšej prevádzky. Prístavné zariadenia boli plne vyťažené nielen obchodnými loďami, ale aj zaoceánskymi parníkmi prepravujúcimi migrantov, sezónnych cestujúcich a tovar v rámci stredomorskej aj transatlantickej oblasti.

Súčasne pokračoval aj celkový urbanistický rozvoj mesta. Priemyselné podniky rástli v počte aj rozmeroch, pribúdali administratívne budovy, konzulárne zastúpenia a obchodné domy. Fiume sa tak stalo jedným z najdynamickejších hospodárskych centier Uhorska a pôsobilo ako vstupná brána pre jeho obchod so zámorím.

V predvečer prvej svetovej vojny predstavovalo Fiume piaty najvýznamnejší prístav Stredomoria. Jeho pozícia bola výsledkom desaťročí cielených investícií, legislatívnych úprav, technickej modernizácie a dômyselnej dopravnej politiky, ktorá spojila hospodárske potreby uhorského vnútrozemia so svetovým obchodom. Prístav v roku 1914 stál na vrchole svojho rozvoja – ako plne sfunkčnený, medzinárodne orientovaný dopravný uzol, ktorého ďalšia expanzia bola prerušená až vypuknutím svetového konfliktu.

Vysťahovalecký dom

Zriadenie vysťahovaleckého domu vo Fiume na prelome 19. a 20. storočia predstavovalo jeden z najzásadnejších krokov uhorskej štátnej správy v oblasti regulácie masovej migrácie, ktorá v tom čase nadobúdala nebývalé rozmery a stala sa dôležitým sociálnym, ekonomickým i politickým fenoménom. Uhorské ministerstvo obchodu, ktoré riadilo prístav vo Fiume muselo reagovať na skutočnosť, že desaťtisíce emigrantov z rôznych regiónov Uhorska, ale aj z Chorvátska, Slovinska či severných oblastí dnešného Srbska, prichádzali do prístavu neraz po tom, čo prešli cez nemecké prístavy Hamburg a Brémy. Tieto nemecké prístavy už v poslednej tretine 19. storočia disponovali modernými zariadeniami lodných spoločností, ktoré fungovali ako ubytovacie a zberné centrá, zároveň však poskytovali dezinfekciu, zdravotnú kontrolu a všetky administratívne úkony pred nalodením. Príklady Hamburgu a Brém sa tak stali modelmi, ktoré uhorská administratíva nemohla ignorovať, ak chcela zvýšiť efektivitu prístavu Fiume a zároveň zlepšiť podmienky migrantov.[21]

Na akútny nedostatok inštitucionálneho zázemia pre migrantov upozornil už na prelome storočí politik a právnik Tisza István, ktorý poukázal na to, že vo Fiume neexistuje žiadny vysťahovalecký dom a emigranti sú odkázaní na improvizované formy nocľahu, najmä na mestské hostince alebo na súkromné ubytovanie, často za vysoké ceny a v hygienicky nevyhovujúcich podmienkach. Zároveň kritizoval, že mesto nie je schopné zabezpečiť ani základné stravovanie pre tisíce ľudí zhromažďujúcich sa v prístave v krátkom časovom období, čo spôsobovalo preťaženie mestskej infraštruktúry a vytváralo prostredie priaznivé pre šírenie chorôb. Práve zdravotné riziká nadobúdali čoraz väčší význam, pretože Fiume sa niekoľkokrát v tomto období stretlo s epidémiou cholery, čo ešte väčšmi podčiarkovalo potrebu systematizovaného zdravotného dohľadu nad migrantmi.[22]

S podobnými problémami sa stretávala aj spoločnosť Adria Rt., ktorá upozornila, že jej flotila, pôvodne vybavená na komfortné plavby pre cestujúcich prvej triedy, nie je pripravená zvládnuť masový prílev tretích tried, ktorý rástol oveľa rýchlejšie, než sa očakávalo. Prudký nárast migrantov vyžadoval rozšírenie priestorov, posilnenie hygienických kapacít a celkové prehodnotenie prevádzkových štandar-

[20] KELETI K.: *Tengerészetünk és Fiume jövöje*. Budapest, 1883.

[21] SAMANI, S.: *Dizionario biografico fiumano*. Venezia : Instituto Tipografico Editorale, 1975.

[22] DAR: TH. Ált. 571-1904-I-3826.

dov lodných spoločností.[23] Už v roku 1898 zástupca Adrie upozornil, že vybudovanie vysťahovaleckého domu by bolo prospešné nielen pre mesto a prístav, ale aj pre samotné lodné spoločnosti, ktorým by centralizované zariadenie umožnilo dôslednejšiu evidenciu cestujúcich, plynulejšie vybavovanie pred nalodením, lepšiu kontrolu zdravotných rizík a celkovo efektívnejší pohyb pasažierov.[24]

Problém sa dostal na pôdu uhorského snemu v roku 1901 a už v roku 1902 prijala vláda rozhodnutie o potrebe vybudovať vo Fiume moderný vysťahovalecký dom[25]. Projekt bol vypracovaný v roku 1903, pričom pôvodne sa počítalo s nákladmi približne 300 000 korún. Napokon sa však celková suma vyšplhala až na 770 000 korún, čo dokladá, že išlo o rozsiahly projekt vyžadujúci vysoké investície do stavebného, hygienického aj technického vybavenia.[26] Ako ideálne miesto bola zvolená Martinschizza, polostrov pri Fiume, ktorý umožňoval izolovanie migrantov od obytnej časti mesta a zároveň poskytoval okamžitú dostupnosť prístavu, čím sa odstránilo riziko nekontrolovaného pohybu tisícok ľudí centrom mesta.[27]

Vysťahovalecký dom bol otvorený v roku 1906 a pozostával z troch hlavných prevádzkových celkov: samostatnej budovy určenej na dezinfekciu, karanténneho priestoru a veľkej ubytovacej budovy. Podľa správy Dr. Emila Tauffera, ktorý navštívil zariadenie v roku 1905 ešte pred jeho dokončením, bola dezinfekcia mimoriadne dôležitou súčasťou procesu vzhľadom na opakujúcu sa epidémiu cholery vo Fiume. Každý vysťahovalec musel absolvovať zdravotnú prehliadku, v rámci ktorej lekári posudzovali jeho celkový zdravotný stav, prítomnosť infekčných ochorení a schopnosť absolvovať niekoľkodňovú až týždňovú plavbu cez Atlantik. Dr. Tauffera prekvapilo, že v karanténnom priestore sa často nachádzali aj celé skupiny migrantov bez zjavného ochorenia, ktoré boli izolované z preventívnych dôvodov. Kapacita vysťahovaleckého domu, dosahujúca 2 000 až 3 000 ľudí, predstavovala výraznú zmenu oproti predchádzajúcemu chaotickému stavu, keď boli migranti rozptýlení po celom meste.[28]

Zatiaľ čo koncepcia domu bola prezentovaná ako prejav štátnej sociálnej starostlivosti, jeho prevádzka poukazuje na prepojenie so súkromnými ekonomickými záujmami. Podnikateľ Ján Matkovič, poverený správou a údržbou zariadenia, pristupoval k tejto úlohe predovšetkým ako k podnikateľskej príležitosti. Cenníky z roku 1910 dokazujú výraznú disproporciu medzi reálnou hodnotou potravín a cenami, ktoré museli emigranti zaplatiť za základné položky, ako bol chlieb, pivo alebo slivovica. Napríklad kilogram chleba stál 40 filérov, pol litra piva z pivovaru Köbánya 34 filérov, a liter slivovice až 2020 filérov. Tieto sumy vysoko presahovali trhové hodnoty a svedčia o tom, že emigranti, najmä sociálne slabší, boli vystavení citeľnej ekonomickej záťaži. Vysťahovalecký dom sa tak stal priestorom, v ktorom sa reprodukovali sociálne nerovnosti a kde dochádzalo k transferu zisku v prospech podnikateľských elít.

Linka Fiume – New York

Prevádzka transatlantickej linky Fiume – New York v rokoch 1903 – 1914 sa formovala v zložitom prostredí, kde v uhorskom prostredí dlhodobo dominoval nemecký kontinentálny prepravný systém, prepojený s agentúrnou sieťou brémskej spoločnosti Norddeutscher Lloyd (NDL). Túto sieť na uhorskom území centralizovane riadil broker Friedrich Missler, ktorého agenti šírili masové propagačné materiály s detailnými pokynmi, ako sa nalodiť v Brémach bez potreby predkladať akékoľvek cestovné dokumenty. Takáto prax zásadne podkopávala štátnu kontrolu nad emigráciou a umožňovala masový odchod populácie do zámoria mimo regulovaných kanálov.

Zároveň si HAPAG[29], hlavný konkurent NDL, udržiaval vďaka nižším tarifám mimoriadnu popularitu najmä medzi chorvátskymi emigrantmi. V tejto oblasti pôsobila agentúra Mašek i drug, ktorá – okrem zastupovania HAPAG-u – sprostredkovávala aj prepravu cez francúzsku Compagnie Générale Transatlantique z Le Havru.[30] Uhorská vláda sa v tejto situácii usilovala o zásadnú reorganizáciu emigračného sektora: ako prvý krok sa rozhodla prísne regulovať činnosť agentov a uviesť platnú legislatívu do súladu s aktuálnymi podmienkami masového vysťahovalectva.

Uhorský zákon č. 4/1903, schválený a podpísaný predsedom vlády a ministrom vnútra Kolomanom Szellom, nahradil zastaraný zákon č. 38/1881 a zaviedol jeden z najprísnejších legislatívnych rámcov emigrácie v medzinárodnom kontexte.[31] Zákon kriminalizoval nielen neautorizovanú agentúrnu činnosť, ale aj akékoľvek verejné povzbudzovanie k emigrácii, čím zasahoval aj do

[23] PELLES, M. – ZSIGMOND, G.: *A fiumei magyar kereskedelmi tengerészet története (1868 – 1918). The Hungarian Maritime Trade History of Fiume (1868 – 1918).* Pécs : Pro Pannonia, 2018.
[24] DAR: TH. Ált. 671-1904-I-3826.
[25] Emigránsház. DAR: TH. Ált. 671-1904-I-3826.
[26] DAR: TH. Eln. 4-1903-IV-20.
[27] DAR: TH. Ált. 571-1905-I-4505.
[28] DAR: TH. Ált. 571-1905-XIII-3267.
[29] Hamburg-Amerikanische PAcketfahrt-Actien-Gesellschaft
[30] DUBROVIĆ, E.: *Organizacija riječke iseljeničke luke u Veliki val – Iseljavanje iz strednje Europe u Ameriku 1880 – 1914.* Rijeka : Muzej grada Rijeke, 2012, s. 141.
[31] KOSA, J.: A Century of Hungarian Emigration, 1850 – 1950. In *American Slavic and East European Review*, vol. 16, no. 4, p. 505.

sféry občianskej komunikácie a periodickej tlače. Hrozba dvojmesačného väzenia a pokuty 600 korún mala odradiť všetkých nelegitímnych aktérov. Zákon zároveň uvalil komplexný štátny dohľad na každý aspekt emigrantského procesu.

Zriadením Emigračnej rady, ktorej predsedal minister vnútra a funkcie emisného komisára, ktorý mal vykonávať nezávislé kontroly lodí určených na emigrantskú prepravu, štát posilnil svoju regulačnú moc. Vytvorením Emigračného fondu vláda nadviazala na svoju snahu udržať emigrantov v prepojení s „materskou vlasťou" aj po ich odchode a zabezpečiť im v prípade záujmu o návrat primeranú podporu. Táto politika umožnila zaviesť selektívny prístup: v niektorých regiónoch napríklad Slovenska či Chorvátska bol odchod tolerovaný, zatiaľ čo v Alfölde sa povolenia obmedzovali.[32]

Nemecký kartel NDLV[33] sa prirodzene bránil strate svojich dlhoročných výhod, najmä komplexnej agentúrnej siete, predstavujúcej kľúčový operačný nástroj aj ekonomickú investíciu. Po neúspešných rokovaniach uhorská vláda v júni 1904 uzavrela rozsiahlu dohodu s britskou Cunard Line. Táto zmluva zabezpečovala Cunardu monopolný prístup k celému maďarskému emigrantskému prúdu a zároveň smerovala všetkých uhorských migrantov do jediného povoleného výstupného prístavu – Fiume. V tomto prístave mala Adria Royal Hungarian Sea Navigation Company výhradné postavenie pri poskytovaní agentúrnych služieb, čo posilnilo uhorské záujmy v Jadranskom mori[34]. Pre Britániu znamenalo toto usporiadanie návrat na dunajský a stredomorský trh, z ktorého ju predtým vytlačili nemecké spoločnosti.

Zásadným krokom bola vládna smernica z 13. apríla 1904, ktorá ustanovila Fiume za jediný legálny výstupný prístav pre uhorských emigrantov smerujúcich do Spojených štátov. Tarify boli však výrazne vyššie než v nemeckých prístavoch: dospelí[35] platili 180 korún (pri rýchlejších lodiach 200 korún), deti 90 až 100 korún a iba dojčatá cestovali bezplatne. V praxi to znamenalo cenu 36 – 40 dolárov oproti približne 25 dolárom v Hamburgu a Brémach. Cunard Line svoju tarifnú politiku obhajoval tým, že v cene bol zahrnutý 20-korunový odvod do Emigračného fondu („hlavná daň") a 10-korunová provízia pre spoločnosť Adria.[36]

Prvé skúšobné plavby ukázali značné počiatočné problémy. Aurania, ktorá dorazila do Fiume 10. novembra 1903, odplávala iba s 53 cestujúcimi, čo odhalilo pretrvávajúci neformálny predaj lístkov na konkurenčné linky zo strany miestnych agentov. Až druhá skúšobná plavba – RMS Carpathia[37] v decembri 1903 – vykázala výraznejší počet cestujúcich až 257. Od roku 1904 zabezpečovali pravidelné spojenie Aurania, Slavonia a Ultonia. Postupne došlo aj k reorganizácii plavebných trás: pôvodné multilokálne zastávky v Benátkach, Janove, Neapole, Palerme a Gibraltári sa zredukovali iba na Palermo, a to s výslovným zákazom nástupu cestujúcich tretej triedy.

Plavby umožňovali prepravu približne 2 000 pasažierov, pričom na linke sa vystriedalo viacero lodí – okrem Auranie aj Caronia, Carmania, Carpathia, Pannonia, Slavonia a Ultonia. Cunard Line však nedokázal presadiť svoju dominanciu v Chorvátsku: miestni emigranti cestovali prevažne cez talianske a francúzske prístavy. Uhorské úrady pritom podmieňovali vydanie povolenia na emigráciu povinným využitím prístavu vo Fiume, pričom uplatňovali finančné stimuly cez Uhorské štátne železnice. V Terste však Cunard Line čelil tvrdej konkurencii spoločnosti Austro–Americana, ktorá sa pridala k nemeckému kartelu.

Zmluva s uhorskou vládou zaväzovala Cunard Line udržiavať spojenie dvakrát týždenne s New Yorkom, s možnosťou kotvenia v Antverpách a Liverpoole. Spoločnosť sa zaviazala využívať uhorské zásoby a pracovnú silu aj pri ich vyššej cene a jej lode mohli byť v prípade vojny rekvirované britskou vládou. Uhorsko garantovalo ročný emigrantský prúd 30 000 osôb, avšak táto klauzula bola v roku 1907 na tlak Spojených štátov zrušená.

Kým počiatočné plavby zostávali poloprázdne, od druhej polovice roku 1904 sa situácia dramaticky zmenila. Emigrantský dopyt rýchlo presiahol prepravnú kapacitu lodí a často bolo potrebné presmerovať časť emigrantov do iných prístavov, najčastejšie do Antverp.[38]

Rok 1907 predstavoval absolútny vrchol európskej aj uhorskej emigrácie. Až 45 % uhorských odchodov prešlo cez Fiume. Cunard Line sa stal nečakaným víťazom, keďže „fiumská operácia" otvorila britskej spoločnosti dvere na

[32] ČIZMIĆ. I.: Iseljavanje iz Hrvatske u Ameriku kao dio europskih migracijskih tijekova. In *Društvena istraživanja*, 1998, č. 1-2, s. 130.

[33] Norddeutscher Llyod-Verband

[34] Spoločnosť bola založená Luigim Ossoinackom v roku 1882, ktorá už vtedy udržiavala úzke spojenia s britskými lodnými spoločnosťami, zabezpečovala pravidelné spojenia so stredomorskými a severoeurópskymi prístavmi a pre transatlantickú dopravu disponovala osobitnými zmluvnými aranžmánmi s anglickými armátormi. Cunard Line pritom využíval jej kancelárie v Rijeke aj na území Uhorska.

[35] Do tejto vekovej skupiny sa rátali aj deti od 12 rokov.

[36] Jednalo sa o províziu približne vo výške 5%, ktorá bola výrazne nižšia než bežné agentúrne poplatky v podmienkach voľnej konkurencie, dosahujúcej až 35% z ceny lodného lístka.

[37] RMS Carpathia, ktorá sa v roku 1912 preslávila záchranou cestujúcich Titanicu, vyplávala z New Yorku smerom do Fiume, keď jej rádiotelegrafista zachytil signál a umožnil lodi ako prvej doraziť k miestu nešťastia.

[38] DUBROVIĆ, E.: *Merika – Iseljavanje iz Srednje Europe u Ameriku 1880 – 1914.* Rijeka : Muzej grada Rijeke, 2008. s. 104.

stredomorský trh, dovtedy pevne ovládaný nemeckými spoločnosťami. Nemecký kartel reagoval tarifnou vojnou a dočasným znižovaním cien až na 90 korún, čo stimulovalo celkové európske migračné pohyby. Uhorská vláda nakoniec pod tlakom musela akceptovať, že 38 % emigrantov môže odchádzať cez nemecké prístavy.[39]

Rozsiahla sieť agentúr v Sušaku a Cantride umožňovala predaj extrémne lacných lístkov v cene 70 – 80 korún, čo takmer úplne eliminovalo lokálnych záujemcov o služby Cunard Line. Emigranti smerovali do prístavov v Taliansku a Francúzsku, kde pôsobili agentúry poskytujúce „dumpingové" tarify.[40] Americké štatistiky potvrdzujú, že medzi rokmi 1903 – 1914 odišlo z Fiume 332 986 emigrantov, čím sa prístav zaradil medzi kľúčové európske migračné centrá.[41]

Vrchol v roku 1907 až 47 000 odchodov, vystriedal pokles spôsobený americkou hospodárskou krízou. V rokoch 1909 – 1913 sa hodnoty stabilizovali a odchody z Fiume sa pohybovali okolo 20 000 ročne. Vysoká návratnosť imigrantov (63 % Maďarov, 55 % Slovákov, 50 % Chorvátov, 66 % Rumunov) poukazuje na orbitálny charakter migrácie a na štrukturálne limity integrácie v USA.[42]

Východoeurópske elity tradične vnímali emigráciu ako odlev hospodárskej a vojenskej kapacity, čo bolo v ostrom kontraste so západoeurópskym prístupom, kde emigranti predstavovali zdroj ekonomického profitu a stabilizačný mechanizmus pre trh práce. Napriek tomu východoeurópske vlády tolerovali odchod národnostných menšín, ktoré považovali za „nelojálne" alebo nežiadúce.[43]

Uhorsko sa zároveň usilovalo sledovať svojich emigrantov aj po ich prechode do USA a podporovalo spolky v Pittsburghu, Detroite a Chicagu s cieľom zachovať národnú identitu diaspóra. Americká administratíva spočiatku vnímala otvorenie linky Fiume – New York kriticky, no postupne ocenila uhorský model prísnej regulácie, ktorý viedol k minimálnemu počtu odmietnutých migrantov na Ellis Islande.[44]

Cunard Line presadzoval výstavbu moderného emigrantského hotela vo Fiume, ktorý mal kapacitu 2 000 osôb a zabezpečoval zdravotné prehliadky, hygienické procedúry a pravidelnú stravu. Tento model, inšpirovaný systémom HAPAG-u v Hamburgu, posilňoval reputáciu spoločnosti v očiach amerických úradov.[45] Zvýšenú pozornosť amerických inštitúcií dokumentuje aj pôsobenie Fiorella La Guardiu vo Fiume v rokoch 1904 – 1906, ktorý osobne dohliadal na odchod približne 90 000 emigrantov.

Emigrácia z habsburského a ruského impéria i stredomorských krajín predstavovala pre USA zložitejší integračný problém než predchádzajúce vlny, no napriek tomu sa v rokoch 1900 – 1914 do Spojených štátov presťahovalo až 10 miliónov Európanov. Hlavným faktorom výkyvov boli hospodárske cykly v USA, nie európske podmienky. Rok 1913 bol posledným rokom masovej emigrácie pred zavedením reštriktívnych opatrení počas prvej svetovej vojny.[46]

Východoeurópska historiografia tradične hodnotila emigráciu prevažne negatívne, so zdôrazňovaním „strát", často bez objektívneho zohľadnenia prínosov. Emigrantské komunity však zohrali významnú úlohu pri politickej a kultúrnej mobilizácii „malých národov" – ako Čechoslovákov či Juhoslovanov – hoci tento proces je dodnes nedostatočne preskúmaný. Agrárna a hospodárska kríza po roku 1920, keď sa americké hranice pre východoeurópskych migrantov uzavreli, ukázala, že emigrácia plnila funkciu „bezpečnostného ventilu" pre agrárne spoločnosti s nízkou produktivitou práce. Odmietanie práva na slobodný pohyb tak odráža dlhodobé zotrvávanie východoeurópskych elít v rámci feudálneho mentálneho rámca, ktorý bol v rozpore s modernými princípmi individuálnej slobody a mobility.

Palubný život emigrantov na linke Fiume – New York

Dobové pramene poskytujú jedinečný a mimoriadne plastický obraz sociálnych, hygienických a zdravotných podmienok, v akých prebiehala transatlantická doprava vysťahovalcov z prístavu Fiume. Na rozdiel od oficiálnych propagačných materiálov lodných spoločností či anonymných štatistík ponúkajú správy Kráľovského uhorského námorného úradu, zdravotné protokoly Dr. Emila Tauffera a podrobné pozorovania kapitána Ernöa Roedigera autentické svedectvá o každodennej realite migrantov. Dokumentujú cestu, v ktorej sa prelínali vyčerpanie, kultúrny šok, nedostatočná infraštruktúra aj opakované snahy o reformy.[47]

[39] DREYER, D. – KRAEMER, A.: *Pre World War I Migration Patterns of Banat Germans to North America,* 2008. Dostupné na: https://freepages.genealogy.rootsweb.ancestry.com/~banatdata/.

[40] DUBROVIĆ, E.: *Merika – Iseljavanje iz Srednje Europe u Ameriku 1880 – 1914.* Rijeka : Muzej grada Rijeke, 2008. s. 102.

[41] KRALJIĆ, J. P.: Rijeka kao iseljenička luka. In *Riječka luka: povijest, izgradnja, promet, a cura di.* Rijeka : Muzej grada Rijeke, 2001. s. 234.

[42] PUSKÁS, J.: *Emigration from Hungary to the United States Before 1914.* Budapest : Akadémiai Kiadó, 1975. p. 93.

[43] ČIZMIĆ, I. – VOJNOVIĆ. F.: Iseljavanje iz Modruško-riječke županije u razdoblju 1880 – 1910. In *Bakarski zbornik,* no 1., 1995.

[44] BALOGH, J.: An analysis of Cultural Organization of Hungarian--Americans in Pittsburgh and Allegheny Country. Dizertačná práca. Pittsburgh : University of Pittsburgh, 1945.

[45] LUKEŽIĆ, I.: La Guardia, američki konzularni predstavnik. In *Iseljavanje iz srednje Europe u Ameriku.*

[46] BAINES, D.: *Emigration from Europe.* London : Cambridge University Press, 1995, s. 71.

[47] PELLES, M.: A magyar-horváth parthajózasi vállalatok kereskedel-

Už správa z roku 1905 naznačovala, že tretia trieda – hoci oficiálne navrhnutá pre veľké množstvá pasažierov – nebola pripravená absorbovať narastajúce migračné vlny zo strednej a východnej Európy. Preplnenosť priestorov, v ktorých bolo niekedy ubytovaných aj niekoľko stoviek ľudí na malej ploche, spôsobovala chronický nedostatok súkromia, zhoršené hygienické pomery a rýchle šírenie infekcií. Lôžka v troch radoch nad sebou, minimálna ventilácia, vlhkosť prenikajúca z hornej paluby či stála prítomnosť špiny a odpadovej vody vytvárali podmienky, ktoré mali k deklarovaným štandardom len veľmi ďaleko. Okrem toho, mnohí cestujúci nastupovali na loď fyzicky oslabení po dňoch či týždňoch putovania z odľahlých častí Uhorska, čo výrazne zvyšovalo ich zraniteľnosť.

Dr. Emil Tauffer, ktorý sa osobne zoznámil s podmienkami na parníkoch, upozornil, že karanténne a dezinfekčné kapacity vo Fiume – hoci moderné v porovnaní s väčšinou iných európskych prístavov – nedokázali dostatočne reagovať na masový prílev tisícov migrantov počas vrcholov sezóny. Emigranti prichádzali unavení, podvyživení a často prechladnutí. V takomto stave predstavovali ideálne prostredie pre vznik a šírenie chorôb, ktoré americké úrady na Ellis Islande mimoriadne prísne sledovali. V niektorých obdobiach spôsobovali infekčné ochorenia až desiatky vrátení migrantov späť do Európy.

Dr. Tauffer s mimoriadnou ostrosťou kritizoval aj lodnú lekársku prax britských lekárov pôsobiacich na parníkoch Cunardu. Jeden z najznámejších prípadov, ktorý opísal, sa týkal námorníka ošetrovaného v úplne nevyhovujúcom prostredí – bez umytia rúk, bez sterilných nástrojov, bez vhodného ošetrovacieho stola. Tento incident poukazoval nielen na osobné zlyhanie, ale na systémový problém: nedostatočnú profesionalizáciu lodných lekárskych štandardov, ktoré mali byť v transatlantickej lodnej doprave samozrejmosťou. Uhorské úrady tieto zistenia vnímali veľmi kriticky, keďže nekvalitná starostlivosť mohla ohroziť životy migrantov a zároveň poškodiť povesť Fiume ako regulovaného výstupného prístavu.

Jedným z najdiskutovanejších aspektov bola otázka stravovania. Lodné spoločnosti síce tvrdili, že poskytujú „vhodnú a kultúrne neutrálne prijateľnú stravu“, no realita bola odlišná. Tauffer zdokumentoval, že mnohé stoly zostávali neobsadené práve preto, že podávané jedlá – najmä spôsob prípravy mäsa a zemiakov – boli pre stredoeurópskych migrantov neprijateľné. Britská prax neumývať ani nešúpať zemiaky, ale iba ich očistiť kefou, vzbudzovala znechutenie a vnímala sa ako znak nedostatku rešpektu. Podobné reakcie vyvolávalo aj víno, ktoré pozostávalo z dalmatínsko-gréckej zmesi neznámej chuti, nezodpovedajúcej zvyklostiam vidieckych obyvateľov Uhorska.[48]

Tento problém bol natoľko rozšírený, že kapitán Ernö Roediger vo svojej správe z roku 1907 dokumentoval aj spontánne výmeny jedál medzi pasažiermi tretej a prvej triedy – jav, ktorý v transatlantickej doprave nemal obdobu. Uhorské elity, zvyknuté na výrazne odlišnú kuchyňu, odmietali anglické jedlá ako príliš pikantné, málo výdatné či málo mastné. Lodný personál z Fiume, ktorý sa s týmito sťažnosťami stretával denne, komentoval situáciu neraz ironicky: „Pane, z tohto jedla môžeme zomrieť!“

Práve Roediegerova správa však zaznamenala aj výrazné pozitívne posuny, ktoré medzi rokmi 1905 a 1907 nastali. Na základe kritiky uhorských úradov, rastúcej pozornosti amerických imigračných kontrol a tlaku verejnosti zaviedla spoločnosť Cunard niekoľko zásadných zmien. Zlepšila vnútornú ventiláciu lodí, reorganizovala priestorové rozloženie tretích tried, nanovo nastavila sanitárny režim a prehodnotila spôsob distribúcie stravy. Tieto kroky boli reakciou na obavy z epidémií, predovšetkým cholery, ktorá opakovane ohrozovala prístav Fiume a mohla mať katastrofálne následky pre celú transatlantickú prevádzku.

Z Roediegerovho výkladu vyplýva aj dôležitý aspekt kultúrneho a náboženského rešpektu: prispôsobenie lodného režimu potrebám ortodoxných židov. Ich požiadavka variť si vlastné jedlo podľa rituálnych pravidiel bola na prelome storočí nezvyčajná, no kapitán ju akceptoval. Povolenie variť medzi palubami bolo významným gestom, ktoré ukázalo, že lodné spoločnosti začali chápať heterogénnosť migrantov a snažili sa predchádzať sociálnemu napätiu na palube.

Každodenný život vysťahovalcov počas plavby bol preto zložitou kombináciou adaptácie, improvizácie a prežívania. Migranti žili v jedinom spoločnom priestore, ktorý slúžil na spanie, sušenie mokrej batožiny, modlitbu, rozhovory aj prípravu na budúci život v Amerike. Mnohí si počas plavby vytvárali komunitné siete, vymieňali si informácie o práci, učili sa základné anglické frázy a hľadali spôsob, ako čo najlepšie zvládnuť prvé dni v novom prostredí. Tieto neformálne sociálne väzby sa ukázali ako kľúčové pre budúcu integráciu v USA.[49]

Spoločnosť Cunard pritom neprepravovala len ľudí.

me (1884 – 1914). In *Tavaszi Szél 2016 Tanulmánykötel. 2 kötet.* s. 473.

[48] PELLES, M.: D*r. Tauffer Emil (1905) és Roediger Ernö (1907) jelentései a Fiume – NewYork közötti kivándorlásról.* Dostupné na: https://epa.oszk.hu/00800/00861/00085/pdf/EPA00861_aetas_2019_002_107-119.pdf.

[49] PELLES, M.: *Dr. Tauffer Emil (1905) és Roediger Ernö (1907) jelentései a Fiume – NewYork közötti kivándorlásról.* Dostupné na: https://epa.oszk.hu/00800/00861/00085/pdf/EPA00861_aetas_2019_002_107-119.pdf.

V rokoch 1903 – 1913 sprostredkovala aj prepravu obrovského množstva tovarov – 1 290 080 metrických ton vývozu a 1 006 970 ton dovozu medzi Fiume a New Yorkom. Tieto údaje potvrdzujú, že transatlantické spojenie nemalo iba demografický, ale aj ekonomický rozmer. Emigrácia a obchodné toky fungovali ako prepojené systémy, ktoré do značnej miery formovali hospodársky význam Fiume a jeho miesto v globálnych sieťach začiatku 20. storočia.

Záver

Prístav Fiume zohrával do roku 1914 kľúčovú úlohu v systéme transatlantickej migrácie Uhorska a stal sa jedným z najvýznamnejších migračných uzlov strednej Európy. Jeho vývoj dokumentuje zložitú syntézu technickej modernizácie, hospodárskych záujmov a štátnej regulačnej politiky, ktorá spojila lokálny priestor s globálnymi tokmi obyvateľstva a tovarov. Fiume sa z pôvodne regionálneho prístavu postupne pretransformovalo na medzinárodne etablovaný dopravný uzol, schopný absorbovať masové migračné vlny smerujúce do Spojených štátov amerických.

Vznik vysťahovaleckého domu v roku 1906 predstavoval zásadný posun v organizácii migrácie a odrážal kombináciu štátneho záujmu o zdravotnú a administratívnu kontrolu a ekonomických ambícií súkromných aktérov. Zároveň poukazoval na širší trend profesionalizácie a inštitucionalizácie emigračných procesov, ktoré boli v Uhorsku v porovnaní s inými európskymi krajinami výnimočne centralizované. Prevádzka domu mala zásadný vplyv na zlepšenie zdravotných podmienok, hoci zároveň vytvárala nové sociálne nerovnosti, keď sa emigranti stali objektom ekonomického záujmu podnikateľských skupín.

Analýza podmienok transatlantickej prepravy odhalila výrazný nesúlad medzi deklarovanými štandardmi lodných spoločností a reálnou skúsenosťou migrantov. Správy Tauffera a Roedigera umožnili rekonštruovať každodennosť života na palube, charakterizovanú preplnenosťou, kultúrnym napätím, hygienickými problémami a limitovanou zdravotnou starostlivosťou. Zároveň však ukázali, že tlak uhorských úradov, americkej imigračnej politiky a samotných pasažierov postupne viedol k zlepšeniu palubných podmienok, čo sa odrazilo najmä po roku 1907.

Fiume bolo napriek svojim regionálnym danostiam pevne zakotvené v globálnom ekonomickom a migračnom systéme. Masová emigrácia a obchodná výmena neexistovali oddelene — naopak, boli vzájomne podmieňované. Vysoké objemy nákladnej dopravy zabezpečovali ekonomickú udržateľnosť linky Fiume – New York, zatiaľ čo stabilné migračné prúdy podporovali dlhodobú prevádzku transatlantických liniek. Prístav sa tak stal kľúčovou spojnicou medzi ekonomikou Uhorska a trhom Spojených štátov.

V širšom kontexte predstavuje Fiume významný prípadový model pre štúdium moderných migračných procesov. Odhaľuje, ako infraštruktúrna modernizácia, politická regulácia a komerčná stratégia dokázali spoločne formovať migračné trasy miliónov ľudí. Zároveň ukazuje, že migračné pohyby neboli len spontánnou reakciou na sociálne a ekonomické podmienky, ale aj výsledkom cielenej štátnej politiky a transnárodných podnikateľských stratégií.

Tesne pred vypuknutím prvej svetovej vojny stál prístav Fiume na vrchole svojho rozvoja. Ako strategický dopravný uzol, priestor mobility a miesto sociálnych interakcií rôznorodých migračných skupín zohral neleň regionálny, ale aj celoeurópsky význam. Jeho dejiny preto predstavujú dôležitý príspevok k pochopeniu transatlantickej migrácie, modernizácie Uhorska a formovania globálneho sveta na prelome 19. a 20. storočia.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Državni archiv u Rijeci (DAR)

Pomorska oblast za Ugarsko-hrvatsko primorje u Rijeci 1870 – 1918

BAINES, D.: *Emigration from Europe*. London : Cambridge University Press, 1995. 85 s.

BALOGH, J.: *An analysis of Cultural Organization of Hungarian-Americans in Pittsburgh and Allegheny Country*. Dizertačná práca. Pittsburgh : University of Pittsburgh, 1945.

CSÁSZÁR, F.: *A fiumei kikötö*. Pest, 1842. 89 s.

ČIZMIĆ, I. – VOJNOVIĆ. F.: Iseljavanje iz Modruško-riječke županije u razdoblju 1880 – 1910. In *Bakarski zbornik*, 1995. roč. 1. s. 37-52.

ČIZMIĆ. I.: Iseljavanje iz Hrvatske u Ameriku kao dio europskih migracijskih tijekova. In *Društvena istraživanja,* 1998. č. 1-2, s. 127 – 146.

DREYER, D. – KRAEMER, A.: *Pre World War I Migration Patterns of Banat Germans to North America*, 2008. Dostupné na: https://freepages.genealogy.rootsweb.ancestry.com/~banatdata/

DUBROVIĆ, E.: *Merika – Iseljavanje iz Srednje Europe u Ameriku 1880 – 1914*. Rijeka : Muzej grada Rijeke, 2008. 232 s.

DUBROVIĆ, E.: *Organizacija riječke iseljeničke luke u Veliki val – Iseljavanje iz strednje Europe u Ameriku 1880 – 1914.* Rijeka : Muzej grada Rijeke, 2012. 495 s.

FEST, A.: Kivándorlás Fiumén át – bevándorlás Fiuméba. In *Földrajzi Közlemények*, 1905. s. 27 – 38.

FRISNYÁK, Z. (ed): *Gábor Baross*. Budapest, 1997. 13 s.

GERGELY A.: *Egy gazdaságpolitikai alternativa a reformakorban. A fiumei vasút.* Budapest' : Akadémiai Kiadó, 1982. 173 s. ISBN 963-05-29173.

GONDA, B.: *A magyar tengerészet és a Fiumei kikötö.* Budapest : Pátria. 1906. 16 s.

HAJNAL, A.: *A fiumei kikötö.* Budapest, 1900. 144 s.

HORVÁTH, J.: *The Nautica. A Fiumei Tengerészeti Akadémia története.* Budapest': Róna, 1999. 196 s. ISBN 963-03923-64.

KELETI K.: *Tengerészetünk és Fiume jövöje*. Budapest, 1883. 24 s.

KOSA, J.: A Century of Hungarian Emigration, 1850 – 1950. In *American Slavic and East European Review*, 1957, roč. 16, č. 4, s. 505 -514. ISSN 1049-7544.

KRALJIĆ, J. P.: Rijeka kao iseljenička luka. In *Riječka luka: povijest, izgradnja, promet, a cura di.* Rijeka : Muzej grada Rijeke, 2001. 352 s. ISBN 978-953-6587-45-2.

KRÁMLI, M.: Az „Implacabile" Kisérlet az önálló magyar haditengerészet felállitására 1848-ban. In H*adtörténelmi Közlemények*, 1997, č. 1. s. 84 – 113.

LUKEŽIĆ, I.: La Guardia, američki konzularni predstavnik. In *Iseljavanje iz srednje Europe u Ameriku*, 2015. roč. 2, č. 2, s. 237 – 250.

PÁNDI, E. (ed). Napóleon trianoni dekrétuma az Illir Tartományok megeszervéséröl. In *Documenta Historica*, Szeged, 2000. č. 48. s. 27 – 34. ISSN 1216-0954.

PELLES, M. – ZSIGMOND, G.: *A fiumei magyar kereskedelmi tengerészet története (1868 – 1918). The Hungarian Maritime Trade History of Fiume (1868 – 1918).* Pécs : Pro Pannonia, 2018. 215 s. ISBN 978-615-5553-50-9.

PELLES, M.: A magyar-horváth parthajózasi vállalatok kereskedelme (1884 – 1914). KERESZTEK, G.: *Tavaszi stzél spring wind.* Budapest', 2016. s. 465 – 485. ISBN 978-615-5586-09-5.

PELLES, M.: *Dr. Tauffer Emil (1905) és Roediger Ernö (1907) jelentései a Fiume – New York közötti kivándorlásról.* Dostupné na: https://epa.oszk.hu/00800/00861/00085/pdf/EPA00861_aetas_2019_002_107-119.pdf

PUSKÁS, J.: *Emigration from Hungary to the United States Before 1914.* Budapest : Akadémiai Kiadó, 1975. 41 s.

RAUCHMÜLLER, F. von Ehrenstein: *Uebersicht dr, dem Ungarisch Adriatischeren Meereshandel dienenden Land und Wassserstrassen und der dazu gehörigen Seehafen Ofen.* [online].[2025-11-11]. Dostupné na: https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/17121860iii-6EB5/rauchmiller-und-ehrenstein-uebersicht-der-dem-ungarisch-adriatischen-meerhandel-dienenden-land-und-wasserstrassen-und-der-dazu-gehorigen-seehafen-m-7A8F/

SAMANI, S.: *Dizionario biografico fiumano.* Venezia : Instituto Tipografico Editorale, 1975. 215 s.

SAMANI, S.: *Dizionario biografico fiumano.* Venezia : Instituto Tipografico Editorale, 1975. 215 s.

TEXTUAL ANALYSIS OF THE PARABLE OF THE FRIEND AT MIDNIGHT

ĽUBOŠ PAVLIŠINOVIČ

Abstract: The Parable of the Friend at Midnight from Lk 11,5-8 is a typical example of Lukan παραβολή, which demonstrates the characteristics similar to the ones of Hebrew mashal. This parable shocks, raises questions, demonstrates high level of complexity and diverse stylistic elements. The following article enters the discussion regarding the proper understanding of the parable by examining it from the perspective of source criticism and commenting on the delimitation, context and structure of the parable proper.

Key words: Luke. Parable. Friend. Midnight. Analysis.

Introduction

The parables of Jesus, while apparently simple in their story lines, usually challenge their audience in their complexity. At the same time, it is a very good thing that these jewels of the New Testament were preserved very often without their interpretations. The fact that parables were left as open narratives invite their audience into engagement with them. The same applies for the "Parable of the Friend at Midnight". In the following paper, I present the textual analysis of the presented textual unit, which consists of definition of the parable as genre, source-critical study and analysis concerning delimitation and structure of the unit. If not stated otherwise, the translations of the biblical texts are of mine own.

Proposed translation

And he said to them: "Who from you[1] will have a friend and will go to him at midnight and would say to him: "Friend, lend me three breads, because my friend has arrived[2] to me from a journey[3] and I do not have anything that I shall put before him[4]." And that one, answering from inside, would say: "Do not bother me! The door has already been closed and my children are with me in bed. I cannot get up to give you." I say to you, even if he will not get up and give him because he is his friend, because of his shamelessness[5], he gets up and gives him as much as[6] he needs."

Status quaestionis

The "Parable of the Friend at Midnight" is considered one of the most difficult short stories of Jesus in terms of proper understanding. The problem is based on the linguistic, textual and contextual level which caused a misunderstanding of the parable from early times. On the linguistic level, the problem is connected to the Greek term ἀναίδεια, *hapax legomenon* in NT.

[1] A reader can observe misleading renderings in some modern translations (e.g. *NRSVCE, NIV*) or commentaries (Cf. FITZMYER, J. A.: The Gospel according to Luke X–XXIV: introduction, translation, and notes. New Haven – London : Yale University Press, 2008, p. 909-910), which translate this part with words: "Suppose one of you has …", which actually transforms the character of the rhetorical question into the plain statement ruining an interrogative character or the parable.

[2] There is an aorist tense used in the Greek text. The perfect tense is used with regard to English as the target language.

[3] First, one should note the inconsistency among modern English translations, since some of them may omit the part παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρός με. Second, translations and commentators very often render this phrase with preposition "on", hence, "my friend on journey has arrived to me". Even though it is diminutive difference, I prefer the form "from journey", since the preposition ἐκ clearly denotes direction "from which something comes". Cf. ARNDT, W. – DANKER, F. W. – BAUER, W.: *"ἐκ", A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago, IL : University of Chicago Press, 2000, p. 296. This fact is very well displayed by the alternative reading απ αγρου in Codex D, where preposition ἀπό denotes the same motion "from place". Cf. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. – MCKENZIE, R.: *"ἀπό", A Greek-English Lexicon.* Oxford : Clarendon Press, 1996, p. 191-192.

[4] Literally "I don't have what I shall put before him". Pronoun "anything" is added only with regard to English as a target language. The phrase is often translated as "I have nothing to set before him."

[5] The rendering of the Greek ἀναίδεια in the sense of "persistence" or "perseverance" is the result of a long domesticating process of this term, which was partially influenced by the context of the parable proper.

[6] Some translations (e.g. *NRSVCE, English Standard Version, International Standard Version*) render Greek ὅσων with pronoun "whatever". But in fact, it should be translated idiomatically "as much as", since this term could refer to extent of size "as great as", of quantity or number *"as much as", "as many as",* of space *"as far as",* of time *"as long as"*, etc. Cf. LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE, "ὅσος", *A Greek-English lexicon,* p. 1261-1262.

Biblical scholars tend to accept the negative meaning of ἀναίδεια, although some speculate whether Luke's parables did not subvert the meaning of the term into the sense of "good shamelessness"[7]. The textual problem is connected with the phrase "his shamelessness". Authors like Fridrichsen[8], Jeremias[9] and Bailey[10] argue that the antecedent of the pronoun αὐτοῦ, to whom the ἀναίδεια is actually attributed, is the sleeping friend in the house. This argument, however, brings a necessary shift in the understanding of the Greek ἀναίδεια itself. Because of this, the proponents of the argument interpret ἀναίδεια with a positive quality of "trying to avoid shame". In the end, the contextual problem pertains to the difficulty of understanding this parable in Luke's setting, within the material linked to the topic of "prayer". While the majority of commentators understand the parable as a separate unit from the following poem (e.g. Bailey[11], Fitzmeyer[12] or Marshall[13]), there are some who comprehend vv. 5-13 as a single unit[14]. In general, comprehension and exegetical analysis of the "Parable of the Friend at Midnight" are relatively diverse and very often even contradictory.

Genre of parables

The parables of Jesus are very complex units which may be difficult to be understood correctly by the modern reader. In the case of every single parable it is necessary to understand why Jesus told them, what was their purpose or how they were used by the authors of the Gospels.[15] Even though it is often more than difficult to answer these questions, one has to approach the parables as a specific genre in order to understand the radical message which they often bear. "For these seemingly simple stories…. have proven to be anything but simple."[16]

The word "parable" is a translation of the Greek equivalent παραβολή, which itself is a translation of the *Hebrew mashal*; a term used for "saying, proverb, wisdom saying" or even "mocking".[17] Hence, it does not describe any specific genre, rather it is applied as a description of a variety of forms. *Mashal* demands interpretation, since it employs non-literal language, often speaking only by suggestion and indirection. The use of mashal could designate the genre of proverb as well as taunt or riddle. According to B. B. Scott, even though there are *meshalim* which appear in both Jesus' and rabbinic tradition, there is also a new genre which is not found in the Hebrew Bible – parables. Based on Scott's definition, a parable is only a subunit of *mashal*, it is a short, narrative fiction, which creates a reference to the desired topic.[18]

Speaking of the Parable of the Friend at Midnight, which can be found only in the Gospel of Luke, it is only Luke, among the Synoptics, who employs a range of usage which resembles the one of *meshalim*.[19] Lukan parables demonstrate a surprising level of complexity and stylistic elements. Alongside of the quality of the Lukan parables, there is also a quantitative level of them. No other Gospel displays so many parables as Luke's Gospel. According to Zimmerman there is not less than fifty-four passages, which can be characterized as parables.[20]

Source critical issue

Since the Parable of the Friend at Midnight can be found only in Luke's Gospel, it made scholars consider it as a part of the Lukan private source.[21] This private source,

[7] Cf. WAETJEN, H. C.: The Subversion of "World" by the Parable of the Friend at Midnight. In: *Journal of Biblical literature*. 2001, vol. 120/4, p. 703-721.

[8] Cf. FRIDRICHSEN, A.: Exegetisches zum Neuen Testament. In: *Symbolae Osloenses*. 1934, vol. 13, p. 40.

[9] Cf. JEREMIAS, J.: *The Parables of Jesus*. New York, NY : SCM Press, 1963, p. 158.

[10] Cf. BAILEY, K. E.: *Poet and Peasant.* A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1976, p. 130.

[11] Cf. BAILEY, *Poet and Peasant*, p. 119-141.

[12] Cf. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 909-916.

[13] Cf. MARSHALL, I. H.: *The Gospel of Luke: A Commentary of the Greek Text.* Exeter – Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1978, p. 909-916.

[14] Cf. BOVON, F.: Luke 2: *A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (ed. KOESTER, H.). Minneapolis, MN : Fortress Press, 2013. p. 99.

[15] Cf. LONGENECKER, R. N. (ed.): *The Challenge of Jesus Parable*. Grand Rapids, MI – Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000, p. ix.

[16] SNODGRASS, K.: From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus. In: *The Challenge of Jesus' Parables* (ed. LONGENECKER, R. N.). Grand Rapids, MI – Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000, p. 3.

[17] Cf. KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – RICHARDSON, M. E. J. – STAMM, J . J.: "mšl", *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Leiden : Brill, 1994-2000, p. 648. This root occurs usually as a noun. The earliest usage in the Hebrew Bible can be identified in 1 Sam 10,12 in the sense of proverb. This meaning of mashal as proverb persists throughout the Bible and subsequent Hebrew literature. Cf. SCOTT, B. B.: *Hear Then the Parable. A Commentary of the Parables of Jesus.* Minneapolis, MN : Fortress Press, 1989, p. 9.

[18] Cf. SCOTT, *Hear Then the Parable*, p. 8-12.

[19] Cf. SCOTT, *Hear Then the Parable*, p. 27.

[20] Cf. ZIMMERMANN, R.: *Puzzling the Parables of Jesus. Methods and Interpretation*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2015, p. 293-294.

[21] Cf. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 910. BOVON, Luke 2, p. 100-101.

commonly labelled as "L", was not used by the other two synoptics, neither Mark nor Matthew. It probably contained both Jesus' sayings and narrative material.[22] The following material in vv. 9-13 has its origins in "Q" (i.e. from German *Quelle* meaning "source"), since it has its counterpart in the Gospel of Matthew in 7,7-11.[23]

However, there was a suggestion made by D. R. Catchpole that the whole section of Luke 11,1-13 belongs to Q. Catchpole argues that the prayer in vv. 1-4 stands as a sort of heading for the whole passage since it introduces the themes as fatherhood, petition, gift or bread. Moreover, Catchpole describes a drastic redactional activity of Luke, as he attributes the following part to Luke's activity: "even though he will not get up and give him because he is his friend, because of his shamelessness…". He suggested that originally the climax of the parable was only in the form: "I say to you, he gets up and gives him whatever he needs."[24] Personally, I do not share Catchpole's view to attribute the parable to Q instead of Lukan source; nor do I agree with his argument of Luke's redactional activity linked to an addition of the material in the major part of v. 8. The supposed original to Jesus' version of the parable suggested by Catchpole, without the reference to friendship and shamelessness, would lack logical sense and it would deprive the parable of its inner dynamics, dramatization and overall richness.[25]

Indeed, Catchpole's idea is questionable and generally was not accepted very well.[26] One of the reasons is the connection between Luke 11,1-4 and 11,9-13. A reader can observe similar relation in both of these texts – a relation between a child and his/her father. Based on this observation, it seems that vv. 9-13 immediately followed vv. 1-4 in Q, which indicates that Luke inserted the parable into Q sequence.[27]

Delimitation of the parable

The parable proper, Lk 11,5-8, is set in the section focused on the topic of prayer. The expanded presentation on the prayer takes place in Lk 11,1-13. The positions of scholars regarding the structure of this section differ. Some argue for a more unified form by proposing that the whole section consists only of two parts, the Lord's prayer in Lk 11,1-4 and the second unit in 11,5-13.[28] Others dissociate the parable proper in vv. 5-8 from the following teaching in vv. 9-13, creating a tripartite structure.[29] However, there is also another view of the context's structure held by W. L. Liefeld, who argues for a four-part structure. Differing from the previous proposals, vv. 9-13 would be split into the section calling for an action on the part of petitioner in vv. 9-10, while vv. 11-13 are seen as a description of a father who gives good gifts. In this manner one can observe a chiastic macrostructure, where the first part, the Lord's prayer in vv. 1-4, refers to the last one in vv. 11-13, as both of them are linked to the father or heavenly Father. Then, the middle components, the parable (vv. 5-8) and the invitation to ask, search and knock (vv. 9-10), are related to the activity of the petitioner *per se*.[30]

Personally, I prefer the "middle" approach; hence, I recognize the parable proper as an autonomous unit in vv. 5-8. I recognize the strong influence of the nearest context of Luke's Gospel, though, I consider these parts as separate units in vv. 1-4 and 9-13. Therefore, I cannot agree with F. Bovon and his argument of one single unit taking place throughout vv. 5-13.[31] In my opinion, inadequate attaching of vv. 9-13 directly to vv. 5-8 and creating one single unit brought many commentators into misjudgment about general idea of

[22] Cf. LIEFELD, W. L.: Parables on prayer. In: *The Challenge of Jesus' Parables* (ed. LONGENECKER, R. N.). Grand Rapids, MI – Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000, p. 244.

[23] Though, as it was pointed out by Fitzmyer, three pairs which are set in the end of the unit, either in Luke 11,11-13 or Matt 7,9-11, are not identical. While Luke has fish-snake, egg-scorpion and good gifts-Holy Spirit, Matthew's version has bread-stone, fish-snake and good gifts-good things. Cf. FITZMYER, The Gospel according to Luke, p. 913. According to Bovon, Luke's version of "good gifts--Holy Spirit" can be seen as significant redactional interpretation. Moreover, as Tuckett underlines, Luke's well-known interest in the Holy Spirit should be sufficient to consider it only as secondary to Matthew's ἀγαθά. Cf. BOVON, Luke 2, 101. TUCKETT, C. M.: *Q and the History of Early Christianity*. London – New York, NY : T & T Clark International, 2004, p. 154.

[24] Cf. CATCHPOLE, D. R.: Q and the "Friend at Midnight (Luke xi. 5-8/9). In: *The Journal of Theological Studies.* 1983, vol. 34, p. 416-424.

[25] All these assumed deficiencies of the "original" version of the parable would inevitably presuppose drastic (and at the same time somewhat questionable) Lukan redactional activity.

[26] For a discussion over the problematics see additional criticism by Tuckett in TUCKETT, C. M.: Q, Prayer, and the Kingdom. In: *The Journal of Theological Studies*. 1989, vol. 40, p. 367-376. And also Catchpole's response in CATCHPOLE, D. R.: Q, Prayer, and the Kingdom: A Rejoinder. In: *The Journal of Theological Studies.* 1989, vol. 40, p. 377-388.

[27] Cf. BOVON, Luke 2, p. 103. TUCKETT, *Q and the History*, p. 153.

[28] Cf. BOVON, Luke 2, p. 99-100.

[29] Cf. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 909-916.

[30] Cf. LIEFELD, "*Parables on prayer*", p. 241.

[31] Cf. BOVON, Luke 2, p. 99.

the parable. This misinterpretation is very often displayed in the struggle of proper translation of the Greek term ἀναίδεια, which has been very often forcibly mistranslated only in order to agree with the unanimous message of the combined single unit of vv. 5-13. Surely, one has to pay attention to Luke's decision about the textual setting of the parable proper and its immediate context, however, it should not necessarily mean to neglect the specific characteristics of the parable proper and its delimitation aspects. With the focus on the parable itself a reader comes to a certain understanding what is being expressed; only then one can arrive to further understanding of the parable by considering it as a part of a larger whole. However, this is a separate move that should not be mingled together with the previous one.

The uncertainty regarding the structure of the whole section Luke 11,1-13 requires a delimitation of the pericope proper in order to determine its extent. In relation to the pre-context in Luke 11,1-4 there are several features that indicate separate textual units. First of all, the introductory phrase in Luke 11,5 serves as a break in the text. It functions as a linking element, since it refers to the characters from the previous unit by utilizing the personal pronouns. However, it seems that is meant to connect two textual units which originally were not attached together. Next difference is the overall character of the units. Luke 11,1-4 is clearly a prayer, while the second one is a folk parable set in everyday reality. The chosen vocabulary underlines this difference. While in vv. 1-4 a reader can find terms typical for a prayer as ἁγιάζω, βασιλεία, ἁμαρτία, ἀφίημι or πειρασμός, no such terminology is used in the parable unit. The pre-context focuses on the character of God, the Father; the parable speaks about the story of three friends. Generally, there is no doubt that vv. 1-4 and 5-8 are two separate units.

Even though the delimitation of the parable from the pre-context is truly evident, it is not the case of the post-context. As I have mentioned, there is a discussion whether vv. 5-13 should not be read, studied and understood as a single unit. In this discussion, I agree with K. Bailey, who argues that Lk 11,9-13 (which he identifies as a mixed poem/parable construction) is best understood as a separate pericope and not as a part of the Parable of the Friend at Midnight. As he defends his argument, he highlights several reasons for this comprehension of the text.[32] First of all, the immediate post-context begins with the peculiar phrase κἀγὼ ὑμῖν λέγω, which may be evidence of someone trying to connect two textual units that were not originally one single literary unit. Another justification for the separate understanding of vv. 5-13 is the fact that there is a shift of emphasis between both of the units. While in the parable, a neighbor deals with a neighbor, in the second unit the characters change, and a father deals with his son. In the vv. 9-13, there is an image of receiving something bad while asking for good, while there is not such imagery in the parable proper. In the parable there is no mention of persistence, since the text does not speak of a repetition of the petition (the hosting friend asks only once) and the Greek term ἀναίδεια, which is very often translated as "persistence" actually does not originally bear this or any similar meaning.[33] Moreover, there is a difference between the main verbs of action. While in the parable, the hosting friend "says" (or "calls") to his sleeping friend, thus it is a verb of verbal action. In the poem of vv. 9-13 the action of "knocking" is introduced, which has not been explicitly mentioned before.[34]

---

[32] Cf. BAILEY, *Poet and Peasant*, p. 134.

[33] The mistranslation of Greek ἀναίδεια as "persistence" requires much broader discussion. Because of the limited space, it is enough to mention the entries in the lexicons, which clearly demonstrate that this term should be translated as "lack of proper restraint or consideration, intemperateness". Cf. Cf. LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: "ἀναίδεια", *A Greek-English lexicon*, p. 105. In addition, BDAG clearly states that "ἀναίδεια itself does not mean 'persistence', of which the text makes no explicit mention". Cf. ARNDT – DANKER – BAUER: "ἀναίδεια", *A Greek-English Lexicon,* p. 63.

[34] However, G. Forbes contradicts Bailey's argument and claims that the general idea of knocking is present in both of the sections and, thus, both of them share the same motif. Cf. FORBES, G. W.: *The God of Old.* The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000, p. 72. This is very common misreading of the parable influenced by the following poem. In the same way, F. S. Spencer argues that "because the seeker keeps knocking … the sleeper finally rises and meet the need." He characterizes the parable as "a simple story of friendship and persistence", while I would oppose and argue that, in the case of the Parable of the Friend at Midnight, there is neither any reference to "persistence" nor anything simple about it. Cf. SPENCER, F. S.: *The Gospel of Luke and Acts of the Apostles*. Nashville, TN : Abingdon Press, 2008, p. 160.

Structure

The parable itself contains some obscurities from the perspective of syntax, which eventually affects the whole structure of the pericope. Zerwick speaks here about "an outstanding example of Semitic coordination replacing Greek subordination"[35] in vv. 5-7. As Bovon notes, the ambiguity linked to the syntax and verbal forms could be the result of the translation of the parable from Aramaic.[36] The difficulty is mainly linked to the specification of the extent of the rhetorical question. Though, the beginning of the question is clearly delimited by the construction τίς ἐξ ὑμῶν, a reader cannot be so certain about the exact point where the question ends. Generally, it is agreed that there is one long rhetorical question, that goes through vv. 5-7.[37] Even though there is an ambiguity linked to verbal forms, I agree with Bovon's statement that "one thing seems sure: vv. 5-7 constitute a unit".[38]

Hence, the macro structure of the pericope can be divided into two main parts, the rhetorical question in vv. 5-7 and the conclusion in v. 8. These two can be divided into smaller elements from the perspective of content and lexical choices.

There are two important verbs in vv. 5-7, "to lend" and "to give". Since they are parallel to each other, they divide the text and create a contrast. A reader can observe that the petition φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους is opposite to the denial of the sleeping friend οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι. The middle parts describe the reasons of the actions of the petitioner and the sleeping friend. The first one came to ask for bread because of an unexpected visitor, the second one asks to stop bothering him because of the locked door and children. Thus, ἐπειδὴ φίλος μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρός με καὶ οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ stands as parallel to κἀκεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἴπῃ· Μή μοι κόπους πάρεχε· ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται καὶ τὰ παιδία μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν. Individual parts create chiastic structure A – B – B' – A'. This structure leaves v. 5ab as an introductory part to the parable, with opening phrase καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς in 5a and the presentation of the situation and two main characters in 5b τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ εἴπῃ αὐτῷ.

The conclusion in v. 8 can be divided in a similar way. Again, the first and the last part, A and A', are delimited on the lexical level, since both of them are built up around the verb δίδωμι. Hence v. 8b εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ is parallel to 8g δώσει αὐτῷ ὅσων χρῄζει. The second parts, B and B', are formed by the verbs of motion, in 8c by ἀνίστημι and in 8f by ἐγείρω. Then, the central parts (C and C') are the reasons, which show what was the actual motivation of the sleeper to give bread (διά γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ in 8e) and what was not enough (διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ in 8d). Hence, also the second part has a chiastic structure in the form A – B – C – C' – B' – A'. This observation again considers the very beginning, v. 8a λέγω ὑμῖν, as an introductory phrase.

A reader can observe that the whole structure is strongly chiastic. The parable plays with the themes of "asking / borrowing" and "giving / refusing to give". In the second half, the structure of the parable sets "friendship" face to face with "shamelessness". This lay out helps to build the intensity of the parable proper and leads its audience to the desired conclusion.

Graphical representation:

Intro 1: And he said to them: "Who from you will have a friend and will go to him at midnight and would say to him:

A: "Friend, lend me three breads,

B: because my friend has arrived to me from a journey and I do not have what I shall set before him."

---

[35] ZERWICK, M. – GROSVENOR, M.: *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament.* Rome : Pontifical Biblical Institute, 1974, p. 223.

[36] Cf. BOVON, Luke 2, p. 99. Yet, I believe that the parable was preserved and transmitted by Luke in its full form throughout vv. 5-8. Therefore, I do not agree with Catchpole's argument, which I have already discussed above, that the original form of the parable was preserved only in vv. 5-7 and in the last part of v. 8, while the most of v. 8 would be only result of Luke's redactional activity.

[37] The idea that vv. 5-7 are one long rhetorical question was developed by Jeremias, then retaken by Bailey, Fitzmeyer, Snodgrass or Johnson. Cf. JEREMIAS, *The Parables,* p. 157. BAILEY, *Poet and Peasant*, päp. 120-121. Cf. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 910-911. SNODGRASS, K.: *Stories With Intent*. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus. Grand Rapids, MI : Eerdmans Publishing Co, 2018, p. 646. JOHNSON, A. F.: Assurance for Man: The Fallacy of Translating Anaideia by "Persistence" In Luke 11:5-8. In: *Journal of the Evangelical Theological Society*. 1979, vol 22/2, p. 124.

[38] BOVON, *Luke* 2, p. 101.

B': And that one, answering from inside, said: "Do not bother me! The door has already been closed and my children are with me in bed.

A': I cannot get up to give you."

Intro 2: I say to you,
A: even though he will not give him
B: getting up
C: because he is his friend,
C': because of his shamelessness,
B': he gets up
A': *and gives* him whatever he needs."

Conclusion

In conclusion to this analysis, one can argue that parables in the Gospel of Luke, in its complexity and high stylistic level, resemble the genre of *meshalim* much more than parables of other authors of Gospels. They are meant to raise questions and to shock. Since they often speak only in indirective way, these parables demand interpretation. The Parable of the Friend at Midnight is probably part of Lukan private source. It seems that Luke inserted this textual unit into Q sequence. This fact can be observed in the delimitation of the parable, as it demonstrates differences in relation to the pre-context as well as to the post-context. The fact that vv. 5-8 can be delimited from its context suggests that the parable proper should not be blindly interpreted only within themes and framework of its context. From the structural point of view, the parable is distinctively chiastic, formed in two blocks. The structure of the parable highlights the key themes of "asking / borrowing", "giving / refusing to give", as well as tension between "friendship" and "shamelessness". As I have mentioned in the article, the definition of Greek term ἀναίδεια deserves much broader discussion. It is necessary to understand the function of this term outside the parable proper and to comprehend the precise meaning of this key word *per se*. Only after it is possible to implement this evidence into the close reading of the parable proper, which could lead to the interpretation of the parable proper in its textual context.

BIBLIOGRAPHY

ARNDT, W. – DANKER, F. W. – BAUER, W.: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago, IL : University of Chicago Press, 2000. 909 p. ISBN 978-0226027142.

BAILEY, K. E.: *Poet and Peasant.* A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1976. 447 p. ISBN 978-0802819475.

BOVON, F.: *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (ed. KOESTER, H.). Minneapolis, MN : Fortress Press, 2013. 560 p. ISBN 978-0800697594.

CATCHPOLE, D. R.: Q and the "Friend at Midnight (Luke xi. 5-8/9). In: *The Journal of Theological Studies*. 1983, vol. 34, p. 407-424. ISSN 0022-5185.

CATCHPOLE, D. R.: Q, Prayer, and the Kingdom: A Rejoinder. In: *The Journal of Theological Studies*. 1989, vol. 40, p. 377-388. ISSN 0022-5185.

FITZMYER, J. A.: *The Gospel according to Luke X–XXIV: introduction, translation, and notes.* New Haven – London : Yale University Press, 2008. 848 p. ISBN 978-0300139815.

FORBES, G. W.: *The God of Old.* The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000. 394 p. ISBN 978-1841271316.

FRIDRICHSEN, A.: Exegetisches zum Neuen Testament. In: *Symbolae Osloenses*. 1934, vol. 13, p. 38-46. ISSN 0039-7679.

JEREMIAS, J.: *The Parables of Jesus*. New York, NY : SCM Press, 1963. 248 p. ISBN 978-0334012085

JOHNSON, A. F.: Assurance for Man: The Fallacy of Translating Anaideia by "Persistence" In Luke 11:5-8. In: *Journal of the Evangelical Theological Society.* 1979, vol 22/2, p. 123-131. ISSN 0360-8808.

KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – RICHARDSON, M. E. J. – STAMM, J . J.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Leiden : Brill, 1994-2000. 2094 s. ISBN 978-9004124455.

LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. – MCKENZIE, R.: *A Greek-English Lexicon.* Oxford : Clarendon Press, 1996. 2448 p. ISBN 9780198642268.

LIEFELD, W. L.: Parables on prayer. In: *The Challenge of Jesus' Parables* (ed. LONGENECKER, R. N.). Grand Rapids, MI – Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000, p. 240-262. ISBN 0-8028-4638-6.

LONGENECKER, R. N. (ed.): *The Challenge of Jesus Parable.* Grand Rapids, MI – Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000. 324 p. ISBN 0-8028-4638-6.

MARSHALL, I. H.: *The Gospel of Luke: A Commentary of the Greek Text.* Exeter – Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1978. 928 p. ISBN 978-0802835123.

SCOTT, B. B.: *Hear Then the Parable*. A Commentary of the Parables of Jesus. Minneapolis, MN : Fortress Press, 1989. 465 p. ISBN 0-8006-2481-5.

SNODGRASS, K.: From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus. In: *The Challenge of Jesus' Parables* (ed. LON-

GENECKER, R. N.). Grand Rapids, MI – Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000, p. 3-29. ISBN 0-8028-4638-6.

SNODGRASS, K.: *Stories With Intent.* A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus. Grand Rapids, MI : Eerdmans Publishing Co, 2018. 722 p. ISBN 978-0-8028-7569-3.

SPENCER, F. S.: *The Gospel of Luke and Acts of the Apostles.* Nashville, TN : Abingdon Press, 2008. 260 p. ISBN 978-0687008506.

TUCKETT, C. M.: Q, Prayer, and the Kingdom. In: *The Journal of Theological Studies.* 1989, vol. 40, p. 367-376. ISSN 0022-5185.

TUCKETT, C. M.: *Q and the History of Early Christianity.* London – New York, NY : T & T Clark International, 2004. 508 p. ISBN 9780567084064.

WAETJEN, H. C.: The Subversion of "World" by the Parable of the Friend at Midnight. In: *Journal of Biblical literature.* 2001, vol. 120/4, p. 703-721. ISSN 0021-9231.

ZERWICK, M. – GROSVENOR, M.: *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament.* Rome : Pontifical Biblical Institute, 1974. 839 p. ISBN 978-8876535888.

ZIMMERMANN, R.: *Puzzling the Parables of Jesus. Methods and Interpretation.* Minneapolis, MN : Fortress Press, 2015. 481 p. ISBN: 978-0-8006-9975-8.

KATOLÍCKA CIRKEV VO FRANCÚZSKU PO IMPLEMENTOVANÍ ZÁKONA Z ROKU 1905, ALEBO ZÁKON O ‚LAÏCITÉ)

MÁRIA PETÁKOVÁ

Abstract: *The aim of the article is to analyze the problem of secularization in France, or in other words - how France is ceasing to be Catholic. The article analyzes the law of 9 December 1905 on the separation of church and state.The law of 9 December 1905 on the separation of Church and State is built on two main pillars, namely: freedom of conscience and the principle of separation of Church and State. This separation is at the same time linked to the neutrality of the State. In addition, we look at the current demographic developments in the country and the current state of Christianity. Furthermore, we point to a not new but very serious phenomenon, namely the desacralization of Christian churches in France.The text puts forward concrete solutions by the government of the French Republic to maintain the principle of «laïcité» as equality of citizens regardless of their faith.*

Key word: *Secularism. Christianity. The demography of France.The desacralization of Christian churches.*

Úvod do problematiky

Sekularizácia náboženstva alebo rázne oddelenie verejnej sféry od tej náboženskej predstavuje jeden zo základných pilierov francúzskej identity a štátu. K absolútnej odluke cirkvi od štátu prišlo v roku 1905. Od schválenia zákona o odluke (zákon z 9. decembra 1905 o odluke cirkvi od štátu)[1],*„republika oficiálne neuznáva, nefinancuje a neprispieva na žiadne náboženstvo“*. Inak povedané Francúzsko sa prijatím zákona stalo nábožensky neutrálnym štátom. Na druhej strane Byrnes[2] vo svojej knihe katolícka a národná identita v modernom Francúzsku tvrdí, že katolicizmus zohral zásadnú úlohu vo francúzskej vlastnej identite, dokonca aj počas republikánskych období, keď štátne inštitúcie násilne vymazali náboženskú minulosť národa. Preto podľa Byrnesa je národ produktom a producentom kolektívnych skúseností sústredených a stabilizovaných náboženstvom.

Francúzsko a „laïcité“

Medzi rokmi 1902 až 1904 Francúzsko čelilo vnútro politickým bojom. K moci sa dostala radikálna antiklerikálna vláda na čele s Emilom Combesom. Vo Francúzsku bolo v tomto období zrušených približne 12 000 katolíckych škôl. Na štátnych univerzitách boli zrušené teologické fakulty. Nasledovalo poštátnenie cirkevného majetku. Štát prevzal do správy kostoly, ktoré sa stali kultúrnymi pamiatkami.

Nádejou pre francúzskych katolíkov sa stal rok 1903, ktorý sa niesol v duchu voľby nového pápeža. Stal sa ním Pius X., vlastným menom Giuseppe Sarto. Pius X. mal veľký organizačný a reformný talent. Krátko po zvolení za pápeža ohlásil svoj reformný program *„Instaurare omnia in Christo“* a taktiež vyzval katolíkov, aby sa zapojili do verejného života a uplatňovali tak všetky svoje občianske práva. Týmto vyhlásením Pius X. zmiernil nariadenia jeho predchodcu Pia IX., ktorý zakazoval katolíkom akúkoľvek účasť na voľbách[3]. Ani po zvolení nového pápeža napätie vo Francúzsku neustupovalo, priam naopak. V roku 1904 boli v krajine zrušené všetky rehole a 9. decembra 1905 francúzska vláda prijala zákon o odluke cirkvi od štátu – zákon o „laïcité“ .

Už prvý článok ústavy hovorí o tom, že, *«Francúzsko je nedeliteľná, sekulárna, demokratická a sociálna republika. Zabezpečuje rovnosť všetkých občanov pred zákonom bez rozdielu pôvodu, rasy alebo náboženstva. Rešpektuje všetky presvedčenia.»*[4]

[1] Porov.: HLAVNÉ FRANCÚZSKE TEXTY-*Sekularizmus*. https://www.interieur.gouv.fr/fr/Archives/Archives-des-dossiers/2017-Dossiers/La-laicite/Les-principaux-textes-francais. (25.1.2025).

[2] Porov.: BYRNES, J.: *Catholic and French Forever. Religious and National Identity in Modern France*. (22.01.2025).

[3] Porov.: OLEXÁK, P.: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu. Society of human studies*. 2022.s. 303 – 307.

[4] Porov.: HLAVNÉ FRANCÚZSKE TEXTY-*Sekularizmus*.https://www.interieur.gouv.fr/fr/Archives/Archives-des-dossiers/

Ústava definuje krajinu ako sekulárnu republiku a uvádza, že *„zabezpečí rovnosť všetkých občanov pred zákonom"* bez ohľadu na náboženstvo a bude rešpektovať všetky presvedčenia. Zákon stanovuje oddelenie náboženstva od štátu a zaručuje slobodné vykonávanie náboženských bohoslužieb okrem udržiavania verejného poriadku. Zákon z roku 1905 stanovil dve veľké zásady: Prvou zásadou bola záruka slobody svedomia a slobodného vykonávania bohoslužieb. Druhou zásadou bolo, že republika nebude dotovať bohoslužby.

Následne zákon stanovil nový systém vykonávania náboženských obradov. Všetok majetok štyroch veľkých náboženstiev podľa Konkordátu bol znárodnený a odovzdaný miestnym obciam. Znárodnené boli aj bohoslužobné nástroje v nich obsiahnuté (nábytok, obrazy a pod.). Objekty boli k dispozícii náboženstvám neobmedzene. Presbytériá, semináre a biskupské paláce obmedzenejšie.

Zákon definoval štatút náboženského združenia, štatút, ktorý štát mohol udeliť skupine na požiadanie spolu s právom využívať miesto bohoslužieb a predmety a nábytok s ním spojené. Na oplátku museli náboženské združenia zabezpečiť ochranu a údržbu miesta. Keďže ich povolanie bolo náboženské, tieto združenia nemohli poberať dotácie od štátu, ale aj tak by profitovali z výhodnej daňovej klasifikácie. Napokon, všetky náboženské obrady vo verejnom priestore mali byť regulované a podliehať autorizácii, vrátane náboženských procesií a zvonenia zvonov veží. Na verejné pamiatky bolo zakázané umiestňovať náboženské znaky.[5]

Francúzsky historik a sociológ náboženstva Jean Baubérot nevníma princíp „laïcité" ako normu implementovanú ústavou z roku 1905, ale v súvislosti s týmto fenoménom hovorí o postupnom prenikaní do francúzskej spoločnosti a toto postupné prenikanie delí na tri etapy:

- Prvá etapa predstavuje roky 1789 až 1808, tj obdobie Veľkej francúzskej revolúcie, prijatie Deklarácie práv človeka a občana. Následná prvá francúzska odluka a prijatie zákona, stanovujúceho povinnosť pre každého, kto by si chcel otvoriť verejnú vzdelávaciu inštitúciu, absolvovať jeden z odborov na *„Université de France"*.
- Druhá etapa je charakteristická obdobím, ktoré mnoho francúzskych autorov popisuje ako *„konflikt dvojitého Francúzska"*. Jedným z hlavných bojísk, kde sa znesvárené strany stretávali, bola oblasť vzdelávania a školstva všeobecne . Táto etapa končí roku 1905 prijatím zákona o tzv. Druhej francúzskej odluke.
- Tretia etapa je špecifická postupnou konštitucionalizáciou princípu *„laïcité"* v rámci republikových ústav, najmä štvrtej a piatej francúzskej republiky.[6]

V priebehu 50-tych rokov 20. storočia bol pojem *„laïcité"* často používaný francúzskou ľavicou na obranu verejných škôl proti konkurencii zo strany súkromných katolíckych škôl. Pre toto obdobie je príznačný pojem *„vojna škôl"*. Táto *„vojna"* skončila prijatím ústavy piatej republiky a vyhlásením Ústavnej rady, že akademická sloboda, spojená so slobodou svedomia, je ústavným právom. Výmenou za štátnu podporu katolíckych školských platov sa katolíckej diecézy vo Francúzsku dohodli, že budú poskytovať vyučovanie na svojich školách ako verejnú vzdelávaciu službu. Pripustili slobodu rodičov rozhodnúť, či svoje deti v rámci katolíckej školy zapíšu do tried, kde bol vyučovaný katechizmus.[7]

Počas 60-tych a 70-tych rokov 20. storočia Francúzska republika na svojom území implementovala politiku ekonomického prisťahovalectva predovšetkým z krajín moslimského sveta. Avšak to, čo sa začalo ako francúzska kolonialistická ‹civilizačná misia› sa časom pretavilo do zložitého a trpkého post koloniálneho vzťahu medzi francúzskym štátom a mnohými jeho moslimskými občanmi, ktorých pôvod pochádza z bývalých kolónií – najmä v Alžírsku, Tunisku a Maroku. Napätý vzťah Francúzska s islamom a moslimami sa v posledných rokoch zhoršil v dôsledku početných domácich teroristických útokov, ako aj vzostupu krajne pravicových politických frakcií, čo vedie k podozreniu, sociálnej nedôvere a islamofóbii, čo je podobné podnebiu, aké možno vidieť v celej Európe.[8]

2017-Dossiers/La-laicite/Les-principaux-textes-francais. (25.01.2025).

[5] Porov.: BREMOND D'ARS. N - RAISON DU CLEUZIOU.Y.: *French Catholics and Their Church:Pluralism and Deregulation.* (26.01.2025).

[6] Porov.:ERLINGS, E.: *Les 7 Laïcités Françaises – Le Modèle Français de Laïcité n'Existe Pas (2015), written by Jean Baubérot.* (28.01.2025).

[7] Porov.: CHELINI-PONT.: *Is Laïcité the French Civil Religion? George Washington International Law Review.* (28.01.2025).

[8] Porov.: FERRARA, C. A.: *Transmitting Faith in the Republic: Muslim Schooling in Modern Plural France.* (26.01.2025).

Demografia Francúzska

Výskum z roku 2022 o demografii Francúzska ukazuje, že k 1. januáru 2022 malo Francúzsko 67,8 milióna obyvateľov, čo je o 187 000 viac ako 1. januára 2021.

V roku 2021 sa vo Francúzsku narodilo 742 500 detí, čo je o 7 300 viac ako v roku 2020, ale o 10 900 menej ako v roku 2019. Oživenie pôrodov bolo len čiastočné a začalo sa až v lete 2021. Tento nárast bol takmer výlučne spôsobený zvýšením plodnosti: celková miera plodnosti sa mierne zvýšila z 1,80 v roku 2020 na 1,83 dieťaťa na ženu v roku 2021. Boli to ženy vo veku 30 – 34 rokov a ženy vo veku 35 – 39 rokov, ktoré mali v priemere najviac detí. Francúzsko je stále krajinou s najvyššou plodnosťou v Európe, ale tesne za ním nasleduje Rumunsko, ktoré v roku 2020 dosahovalo celkovú mieru plodnosti 1,78 dieťaťa na ženu.

V roku 2021 bolo zaregistrovaných 657 500 úmrtí, čo je o 1,7 % menej ako v roku 2020, no stále o 7,2 % viac ako v roku 2019. Nadmerná úmrtnosť súvisiaca s COVID-om nezmenila postavenie Francúzska v Európe. Stále má nízku úmrtnosť vo veku nad 60 rokov a vysokú detskú úmrtnosť v porovnaní s ostatnými európskymi krajinami.

Zatiaľ čo prirodzený rast v roku 2021 bol pozitívny (+ 81 000) a vyšší ako v roku 2020 (+ 66 000), zostal oveľa nižší ako úrovne pozorované v predchádzajúcich desaťročiach. už druhý rok po sebe prirodzený rast prispel k prírastku obyvateľstva menej ako čistá migrácia.

Aj keď v roku 2020 vstúpilo do francúzska 211 255 štátnych príslušníkov tretích krajín , čo je menej o 17,8 % oproti roku 2019 - 257 137, migrácia stále ostáva silnejšou súčasťou demografickej dynamiky francúzska.[9]

V súvislosti s vyššie uvedenými štatistikami ohľadom demografie Francúzska za rok 2022 môžeme povedať, krajine patrí prvá priečka v celkovej miere plodnosti krajín Európskej únie. Taktiež má nízku úmrtnosť, avšak na druhej strane Francúzsko si stále udržuje vysokú mieru migrácie, ktorá patrí medzi silnejšiu časť demografickej dynamiky Francúzska.

Ako Francúzsko prestáva byť katolícke

Bremond d'Ars a Cleuziou vo svojom výskume o kresťanoch vo Francúzsku poukazujú na fakt, že v roku 2015 približne 65 % opýtaných Francúzov tvrdila, že sú stále katolíkmi, pretože ak niekto z ich blízkych umrie pochovajú ho v kresťanskom obrade. Len 4,5 % z nich sa však zúčastňuje sv. omše počas týždňa. Údaje z roku 1970, však hovoria, že 82 % Francúzov tvrdilo, že sú katolíkmi, pričom 20 % z nich uviedlo, že sa zúčastnia sv. omše aj počas týždňa.[10]

Na druhej strane francúzsky historik Guillaume Cuchet vo svojej knihe o katolicizme vo Francúzsku hovorí, že pokiaľ v roku 1952 sa nedeľnej sv. omše zúčastňovalo približne 27% katolíkov vo Francúzsku v roku 2017 ich bolo len 1,7%. Na otázku prečo sa dnes nedeľných omší zúčastňuje tak málo veriacich bolo najčastejšou odpoveďou argumentácia „ale teraz sú lepší katolíci ako tomu bolo v minulosti!" Faktom je, že strata kontaktu s liturgickým životom môže viesť len k jeho postupnému oslabeniu a nakoniec k zániku.[11]

Ak by sme sa pozreli na kresťanstvo u obyvateľov Francúzska, štatistiky hovoria, že katolicizmus je vo francúzskom obyvateľstve veľmi nerovnomerne rozšírený. Mládež je nedostatočne zastúpená, pretože medzi praktizujúcimi katolíkmi je len 16 % osôb mladších ako 25 rokov, pričom tvoria 30 % z celkovej populácie. Naopak, osoby vo veku 50 a viac rokov predstavujú 65 %, zatiaľ čo vo francúzskej populácii tvoria iba 42 %.

Čo sa týka rodového rozdelenia ženy sú medzi praktizujúcimi katolíkmi nadmerne zastúpené; tvoria 61 % veriacich, hoci tvoria len 52 % z celkovej populácie. Z pohľadu ekonomicky aktívnej populácia, pracujúci tvoria iba 18 % praktizujúcich katolíkov, hoci tvoria 32 % populácie.[12]

Inými slovami praktizujúci katolíci vo Francúzsku sú na zostupe, sú starší a z rodového rozdelenia, sú medzi praktizujúcimi katolíkmi nadmerne zatupené ženy. Francúzsky politológ Fourquet je presvedčený, že francúzska spoločnosť svoje kresťanské korene a dedičstvo úplne zavrhla. Jeho tvrdenie sa zakladá na výskume, podľa ktorého 8% novorodencov vo

[9] Porov.: BRETON D., BELLIOT N., HIPPOLYTE A., MAGYLI M.: *Recent Demographic Trends in France. The Disruptive Impact of COVID-19 on French Population Dynamics: Fewer Births and Marriages, a Downturn in Migration, More Deaths…* (26.01.2025).

[10] Porov.: BREMOND D'ARS. N - RAISON DU CLEUZIOU.Y.: *French Catholics and Their Church: Pluralism and Deregulation*. (30.01.2025).

[11] Porov.: CHUCET, G.: *Anatomist of the Catholic collapse in France and beyond.* https://www.catholicworldreport.com/2022/09/13/anatomist-of-the-catholic-collapse-in-france-and-beyond/. (30.01.2025).

[12] Porov.: BREMOND D'ARS. N - RAISON DU CLEUZIOU.Y.: *French Catholics and Their Church: Pluralism and Deregulation.* (30.01.2025).

Francúzsku má arabsko-moslimské meno. Navyše je vo Francúzsku už rovnaký počet moslimov ako katolíkov vo veku od 18 do 29 rokov. A vo veľkých francúzskych mestách predstavujú moslimovia 13% obyvateľov, čo je viac ako dvojnásobok národného priemeru.[13]

Desakralizácia francúzskych chrámov

Španielski výskumníci Díaz de Rada a Gil-Gimeno vo svojom výskume sledovali čo je pre súčasného Francúza najdôležitejšie k tomu, aby bol vo svojom živote šťastný. Výskum prebiehal v rokoch 2007 až 2017. Respondenti si vyberali zo šiestich kritérií a to: náboženstvo, politika, rodina, voľný čas, práca, priatelia.

Z výsledkov vyplýva, že francúzska spoločnosť pokladá za najdôležitejšie v ich živote:

Na prvom mieste rodinu, prácu, priateľov, voľný čas, politiku a na poslednom mieste sa ocitlo náboženstvo.

Inými slovami každý siedmy z desiatich pracujúcich ľudí vo Francúzsku považuje náboženstvo a spiritualitu za málo až vôbec nedôležitú pre život. Teda niet sa čomu čudovať, že úpadok kresťanstva, likvidácie kostolov sa v dnešnej dobe stáva akýmsi každodenným javom. Dôvod je vždy rovnaký pokles počtu veriacich a ťažkosti pri údržbe budovy.

Ďalším z možných dôvodov likvidácie kostolov vo Francúzsku je aj pokles vysviacky kňazov. Pokiaľ v roku 1970 bolo ročne vysvätených v priemere 300 kňazov vo Francúzsku, v roku 2013 to bolo už len 92 vysvätených kňazov ročne. V roku 2011 bol priemerný vek kňazov 75 rokov. Súčasná situácia vo Francúzsku je nasledovná 1:7, tzn. jeden vysvätený kňaz ku siedmim zomrelým ročne. Tento pokles sa premieta do rastúcich rozdielov medzi diecézami. Langres má napríklad 39 aktívnych kňazov (180 000 obyvateľov), kým Rennes 284 (945 000 obyvateľov)[14].

V súčasnosti si vo Francúzsku, najstaršej dcére Cirkvi možno bez väčších problémov kúpiť desakralizovaný kostol alebo kaplnku. Inzerát jednej realitnej kancelárie z dediny Cremieu znie nasledovne: *„predám niekdajší kostol o rozlohe 170 metrov štvorcových, postavený v roku 1504, kompletne zrekonštruovaný a prestavaný v roku 1990, v blízkosti obchodov a škôl. Dvoj garáž, výťah, sedem izieb, tri spálne, dve kúpeľne“*. V roku 2019 mali realitní makléri v ponuke najmenej osemnásť starých kostolov a celkovo tridsaťsedem rôznych prestavaných náboženských budov. Tento trend trvá už roky. Na predaj sú kostoly, kaplnky, presbytériá a kláštory postavené od dvanásteho do dvadsiateho storočia. Od začiatku 20. storočia bolo desakralizovaných 255 kostolov. Čo predstavuje 0,6 percenta zo 42 255 aktívnych farských kostolov a kaplniek.[15] Možné faktory desakralizovania kostola vo Francúzsku:

Po prvé možno ho odňať farnosti, pokiaľ sa v ňom šesť mesiacov nekonajú bohoslužby.

Po druhé môže sa ho vzdať aj samotná cirkevná autorita, ak príde k záveru, že kostol už nebude využívať a nemožno ho opraviť. Po tretie nedostatočná údržba budovy, ktorá predstavuje hrozbu pre verejnú bezpečnosť.

Zákon z roku 1905 stanovil dve veľké zásady: prvou bola záruka slobody svedomia a slobodného vykonávania bohoslužieb a druhou, že republika nebude dotovať bohoslužby. Potom zákon vytvoril nový systém vykonávania náboženských obradov: všetok majetok štyroch veľkých náboženstiev podľa Konkordátu bol znárodnený a odovzdaný miestnym obciam. Znárodnené boli aj bohoslužobné nástroje v nich obsiahnuté (nábytok, obrazy a pod.). Objekty boli k dispozícii náboženstvám neobmedzene a presbytériá, semináre a biskupské paláce obmedzenejšie. Zákon definoval štatút náboženského združenia, štatút, ktorý štát mohol udeliť skupine na požiadanie spolu s právom využívať miesto bohoslužieb a predmety a nábytok s ním spojené. Na oplátku museli náboženské združenia zabezpečiť ochranu a údržbu miesta. Keďže ich povolanie bolo náboženské, tieto združenia nemohli poberať dotácie od štátu, ale aj tak by profitovali z výhodnej daňovej klasifikácie. Napokon, všetky náboženské obrady vo verejnom priestore mali byť regulované a podliehať autorizácii, vrátane náboženských procesií a zvonenia zvonov veží (čl. 25-36). Na verejné pamiatky bolo zakázané umiestňovať náboženské znaky.[16]

[13] Porov.: GATESTONE INSTITUTE. *Kresťanstvo vo Francúzsku ustupuje. Nahradiť ho môže jediné náboženstvo.* https://arca.sme.sk/c/22163671/krestanstvo-vo-francuzsku-ustupuje-nahradit-ho-moze-jedine-nabozenstvo.html. (29.01.2025).

[14] Porov.: DOBOSZ, B.: *Desakralizácia – bolestivé znamenie doby.* https://christianitas.sk/desakralizacia-bolestive-znamenie-doby/. (18.01.2025).

[15] Porov.: DOBOSZ, B.: *Desakralizácia – bolestivé znamenie doby.* https://christianitas.sk/desakralizacia-bolestive-znamenie-doby/. (18.01.2025).

[16] Porov.: BREMOND D'ARS. N - RAISON DU CLEUZIOU.Y.: *French Catholics and Their Church: Pluralism and Deregulation.* (18.01.2025).

Po implementácii zákona z roku 1905 boli cirkvi vrátené len kostoly postavené po roku 1905 zvyšok prepadov v prospech štátu, zv. obec ako správca majetku si vyhradzuje právo rozhodovať o ich účele. V niekdajších chrámoch vidia potenciál na spoločenské či kultúrne podujatia. Avšak nastali aj prípady kedy cirkevné úrady chceli danú budovu desakralizovať, ale miestni obyvatelia, hoci už do kostola nechodili, sa postavili proti. Pre nich je takáto budova prvkom kultúrneho dedičstva a tradície. Mnohé historické chrámy v Angers, Štrasburgu, Nantes, Rennes, Bordeaux alebo Lyone sa napokon stali nielen kultúrnymi zariadeniami, ale zmenili sa na reštaurácie, byty, hotely, športové haly, kiná ba dokonca nočné kluby, a dokonca aj na miesta uctievania iných náboženstiev[17].

Záver

V práci sme v krátkosti načrtli priebeh prijatia zákona z 9. decembra 1905 - ‹laïcité› a jeho dôsledky na katolícku cirkev vo Francúzsku. Od implementovania zákona ubehlo už niekoľko rokov. V tejto súvislosti môžeme povedať, že striktný sekularizmus štátu ubral na svojej sile a novelizácia vybraných bodov zákona priniesla kresťanom vo Francúzsku niekoľko zmien. Jednou z mnohých je napríklad to, že štát značnú časť cirkevného majetku v podobe kostolov a katedrál prenajal bezplatne cirkvi a ich správu zveril do kompetencii obcí a miest.

Aj keď si Francúzsko už niekoľko desaťročí drží prvenstvo celkovej miere plodnosti, opačným prípadom je religiozita obyvateľstva, ktorá je v súčasnosti na pokraji vymretia. Údaje z roku 2017 hovoria, že nedeľnú svätú omšu navštevuje len jeden z desiatich mladých Francúzov.[18] Na druhej strane podľa výskumu Gatestone Inštitúte[19] je vo Francúzsku, vo veku od 18 do 29 rokov už rovnaký počet moslimov ako katolíkov. Taktiež Fourquet vo svojej štúdii poukazuje na fakt, že 18% novorodencov vo Francúzsku má arabsko-moslimské mená. Inými slovami diera francúzskej spoločnosti, ktorá sa vymieraním kresťanov zväčšuje, sa pomaly vypĺňa iným náboženstvom a to islamom.

V tejto súvislosti Roy[20] upozorňuje na skutočnosť, že islam je na najlepšej ceste v budúcnosti úplne nahradiť katolicizmus vo Francúzsku. Podľa Roya islam pozná sekularizmus veľmi dobre a počas svojho vývoja s ním niekoľko krát bojoval. Každý sultán či prezident mal svoj vlastný postoj k vnímaniu náboženstva a jeho využívaniu pre politické ciele. Práve preto sekularizácia exitovala aj v islamskom svete. Rovnako tak v islame nedošlo k sakralizácii štátu pretože samotná moc je náhodnou a taktiež sekulárnou. V tejto súvislosti sa vynára priestor na otázku či „si najstaršia dcéra cirkvi" udrží svoje miesto vo Francúzsku v podobe obrodenia alebo budeme v nasledujúcich rokoch svedkami religióznych zmien t.j. islamizácia Francúzska.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BREMOND D'ARS. N - RAISON DU CLEUZIOU. Y.: *French Catholics and Their Church: Pluralism and Deregulation.*

BRETON D., BELLIOT N., HIPPOLYTE A., MAGYLI M.: *Recent Demographic Trends in France. The Disruptive Impact of COVID-19 on French Population Dynamics: Fewer Births and Marriages, a Downturn in Migration, More Deaths.*

BYRNES, J.: *Catholic and French Forever. Religious and National Identity in Modern France. Catholic and French Forever. Religious and National Identity in Modern France.*

COLOSIMO, A.: *Laïcité: why french secularism is so hard to grasp.* https://www.institutmontaigne.org/en/expressions/laicite-why-french-secularism-so-hard-grasp.

DÍAZ DE RADA, V. - GIL-GIMENO, J.: *Have the inhabitants of france, great britain, spain, and the us been secularized? an analysis comparing the religious data in these countries.*

DOBOSZ, B.: *Desakralizácia – bolestivé znamenie doby.* Dostupné online: https://christianitas.sk/desakralizacia-bolestive-znamenie-doby/.

ERLINGS, E.: Les 7 Laïcités Françaises – Le Modèle Français de Laïcité n'Existe Pas (2015), written by Jean Baubérot.

GATESTONE INSTITUTE. *Kresťanstvo vo Francúzsku ustupuje. Nahradiť ho môže jediné náboženstvo.* https://arca.sme.sk/c/22163671/krestanstvo-vo-fran-

[17] Porov.: DOBOSZ, B. *Desakralizácia – bolestivé znamenie doby.* https://christianitas.sk/desakralizacia-bolestive-znamenie-doby/. (18.01.2025).

[18] Porov.: CHUCET, G.: *Anatomist of the Catholic collapse in France and beyond.* https://www.catholicworldreport.com/2022/09/13/anatomist-of-the-catholic-collapse-in-france-and-beyond/. (30.01.2025).

[19] Porov.: GATESTONE INSTITUTE. *Kresťanstvo vo Francúzsku ustupuje. Nahradiť ho môže jediné náboženstvo.* https://arca.sme.sk/c/22163671/krestanstvo-vo-francuzsku-ustupuje-nahradit-ho-moze-jedine-nabozenstvo.html. (29.01.2025).

[20] Porov.: ROY, O. at.: *Ethno-Religious Conflict in Europe: Typologies of Radicalisation in Europe's Muslim Communities.* (29.01.2025).

cuzsku-ustupuje-nahradit-ho-moze-jedine-nabozenstvo.html.

FERRARA, C. A. :*Transmitting Faith in the Republic: Muslim Schooling in Modern Plural France*.

CHELINI-PONT, B.: *Legal Secularism in France Today: Between Two Paths*. Dostupné online: https://hal.science/hal-01435817/document.

CHELINI-PONT, B.: *Is Laïcité the French Civil Religion?* George Washington International Law Review. 2010, CIVIL RELIGIONS, Vol. 41, No. 44, s. 774–775, 778.

CHUCET, G.: https://www.catholicworldreport.com/2022/09/13/anatomist-of-the-catholic-collapse-in-france-and-beyond/.

OLEXÁK, P.: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu. Society of human studies*, 2022. ISBN 978-80-972913-9-6. s. 303-307.

ROY, O.: *Ethno-Religious Conflict in Europe: Typologies of Radicalisation in Europe's Muslim Communities*.

SAKRÁLNE PAMIATKY KOSTOLA NARODENIA PANNY MÁRIE V BARDEJOVSKEJ NOVEJ VSI

ĽUBOSLAV ŠMAJDA

Abstract: *Bardejovska Nova Ves, which has been administratively incorporated as a district of the town of Bardejov since 1971, was historically part of the Saris County. The village is home to a medieval Roman Catholic church dedicated to the Nativity of the Virgin Mary, which was added to the list of protected cultural and historical monuments in the summer of 1956. On March 7, 1963, it was declared a national cultural monument and is registered in the Central List of Cultural Monuments of the Slovak Republic under number 161/1. Medieval references to the church in the village date back to the 1420s, although it is likely that the church was built in the second half of the 14th century. The interior of the church houses valuable historical items that document the religious and cultural development of the region. Some rare artifacts are part of the collection at the Saris Museum in Bardejov and represent an invaluable testament to the spiritual life of the village.*

Key words: *Saris. Bardejovska Nova Ves. Virgin Mary. Church. Monuments*

Úvod

Najstaršia zmienka o rímskokatolíckom kostole Narodenia Panny Márie v Bardejovskej Novej Vsi sa viaže k roku 1428, keď sa 6. júna v účtovnej knihe Bardejova spomína výdavok 200 denárov za sud „cementu" pre kostol v Bardejovskej Novej Vsi. Táto pôvodne gotická stavba je spomínaná aj v roku 1489 v súvislosti s patrocíniom Narodenie Panny Márie, ktoré si kostol uchoval dodnes. Zmienky o murovanom kostole s drevenou vežou a cintorínom sa uvádzajú ešte v roku 1492. Podľa schematizmov Košickej diecézy z 19. storočia bola Bardejovská Nová Ves od roku 1498 filiálkou farnosti v Bardejove. Od roku 1656 patrili bardejovskonovoveskí katolíci do obnovenej farnosti v Gaboltove373, v ktorej už pôsobili františkánski rehoľníci, konkrétne Tibor Konaykovics, ktorý v uvedenom roku daroval bardejovskonovoveskému kostolu cibórium. Od roku 1711 patrí Bardejovská Nová Ves neprestajne do obnovenej farnosti v Bardejove. Všetky tieto farnosti patrili pod správu Jágerského biskupstva a od roku 1804 pod správu Košického biskupstva. V období raného novoveku sa reformácia a reformačné myšlienky v Bardejovskej Novej Vsi neudomácnili, podobne ako v ďalších obciach.[1]

Bohoslužobné predmety, pamiatky, najmä však inventár kostola bol vo farnosti spísaný v roku 1832. Filiálny kostol v Bardejovskej Novej Vsi nedisponoval krstiteľnicou, mal tri kalichy – jeden strieborný pozlátený, druhý cínový bez patény, tretím bolo cibórium, ďalej monštrancia, cínový pacifikál, päť álb, tri humerály, tri prikrývky na kalichy, medená kadideľnica, zničená železná nádoba s kadidlom, štyri kazuly, osem hrncov, pluviál[2], desať drevených svietnikov a dva medené, päť puzdier z hodvábu umiestňovaných na omšový kalich, opotrebovaný baldachýn, dve superpelície, dve cinguly – jedna hodvábna, druhá poškodená, päť korporálov, deväť purifikatórií, dve prikrývky na monštranciu, tri džbány, 15 plátien, 11 obrúskov, dva prenosné oltáre, tri ikony Panny Márie a jedna Spasiteľa, dve malé nádoby na vodu, osem zástav, šesť zvončekov, dva väčšie a jeden menší zvon, osemregistrový organ, dva väčšie drevené kríže, tri opotrebované misály, kniha evanjelií, rituál, tri manipuly a lampáš pred oltárom.[3]

Ďalšie inventáre farnosti spolu s opisom kostola boli spísané v marci 1854 a októbri 1857. Krátky čas medzi ich vznikom podáva rovnaké informácie o kostole, oltároch a inventári. Kostol bol postavený z dobrých materiálov (kameň, nie drevo), svätyňa bola zaklenutá, veža murovaná a boli v nej dva zvony – väčší rozbitý s váhou deväť centov (cca 530 kg), menší s hmotnosťou šesť centov (cca 350 kg) a v drevenej vežičke na vrchu svätyne malý zvon

[1] Porov.: LENČIŠ, Š.: *Dejiny Košického arcibiskupstva VII. Katalóg Košickej arcidiecézy.* Prešov, 2006, s. 81.

[2] Je súčasťou depozitu Šarišského múzea v Bardejove.

[3] AACass, fond *Acta parochiae Bardejov - Inventarium super supellectili sacra parochiae Bardejov*, inv. č. 19 z roku 1832.

(stredoveký). Múry kostola neboli porušené, veža (murovaná) mala pevné základy, pretože bola postavená nedávno (pravdepodobne v prvých desaťročiach 19. storočia). Dovtedy bola stará drevená veža už poškodená a potrebovala opravu. Vonkajšie a vnútorné múry boli omietnuté a vymaľované. Chór vnútri kostola bol drevený a podopretý drevenými stĺpmi, na ktorom sa nachádzal osemregistrový organ. Skriňa v sakristii bola tmavá, úzka, na uloženie svätého náčinia a okrem nej sa tam nachádzali tri skrinky na odkladanie a uloženie rôznych predmetov, tiež drevené kreslo, maľovaný obraz Spasiteľa a oproti nemu drevený kríž. Na priečnom brvne upevnenom krížom pod víťazným oblúkom medzi loďou a svätyňou bol vystavený drevený kríž so sochami Blahoslavenej Panny Márie a sv. Jána Apoštola (motív Kalvárie). Ďalšou výbavou, respektíve súčasťou kostola boli tri staršie opotrebované misály a jeden pohrebný, dva rituály, kniha evanjelií, tmavý drevený pohrebný kríž, baldachýn, osem zástav, jedna lavica vo svätyni a 15 v lodi, spovedná stolica starodávneho vzhľadu a stará maľovaná drevená kazateľnica. K výbave kostola patrili: jeden strieborný pozlátený kalich s paténou, strieborné cibórium z roku 1656 s nápisom – *Obstarané od dôstojného priora Tibora Konaykovicsa, františkánskeho kňaza z Gaboltova*, strieborná monštrancia (dnes uložená v depozite Šarišského múzea), pacifikál s nápisom – Roku 1634 od reholného brata, dominikán páter Teodor, ďalej závesné lampy – dve cínové a jedna kovová, medená kadideľnica, staršie cínové cibórium, tri zvončeky na oltári a jeden na sakristii, jeden zvonček slúžiaci na zvolanie obetovania, cínová mištička, päť sklenených fľaštičiek, dve nádoby na svätenú vodu, cínová kropenička a ďalšie bohoslužobné predmety spomínané už v predchádzajúcom inventári a vizitácii.[4] Tieto dokumenty poskytli podrobný opis všetkých predmetov a interiéru kostola v 18. a 19. storočí, pričom niektoré z nich sa zachovali dodnes.

Pamiatky v Šarišskom múzeu v Bardejove

V Šarišskom múzeu v Bardejove sa nachádzajú dve vzácne drevené sochy z novoveského kostola. Prvou z nich je socha Krista z lipového dreva, z druhej polovice 15. storočia (1460 – 1480) a predstavuje torzo umučeného Krista, bez rúk, zrezané v oblasti bokov. Kristova hlava je mierne naklonená na pravú stranu, s osadenou tŕňovou korunou. Bok Krista je prebodnutý, so znázornenou vyvierajúcou krvou. Telo Krista je spodobnené ako doráňané, s kvapkami krvi. Socha je polychrómne zdobená, bedrová šatka má bohaté riasenie. Dnes je socha prezentovaná v Historickej expozícii Šarišského múzea, na prízemí radnice pri vstupe, pod prírastkovým číslom 288/1953.

Druhou je socha sv. Jána Nepomuckého. Potom, ako ju odniesli z Kostola Narodenia Panny Márie, osadili ju do kaplnky na Námestí sv. Jána v Bardejove (*dnes Námestie SNP, kaplnka už neexistuje*). Svätý Ján Nepomucký je zobrazený v tradičnom kňazskom odeve. Hlavu má mierne naklonenú doľava, s očami pozdvihnutými k nebu. Na hlave má biret. Spodný odev predstavuje kňazskú reverendu, na nej je rocheta hnedej farby, rukávy a spodný lem je zdobený čipkou zlatej farby. Takáto farebnosť je pomerne netypická. Rocheta, kňazská košeľa, by mala byť pôvodne bielej farby. Ramená postavy sú prekryté zelenou mozettou, prikrývkou, ktorá zakrýva celé ramená až po lakte. Celý odev je bohato riasený. Pravá ruka je ulomená, ľavá ohnutá smerom k hrudi, srdcu. Do nej bol pravdepodobne vložený chýbajúci kríž, jeden z hlavných atribútov sv. Jána Nepomuckého. V pravej ulomenej ruke bola asi zelená ratolesť, symbol víťazstva a mučeníctva. Farebné stvárnenie a kvalita rezby sú príkladom regionálneho sakrálneho umenia 18. storočia, respektíve prvej polovice 19. storočia. V súčasnosti sa socha nachádza v Národopisnej expozícii Šarišského múzea v Bardejovských Kúpeľoch, pod prírastkovým číslom 1/1995.

Jedným z najvzácnejších bohoslužobných predmetov je monštrancia, v ktorej sa uchováva Oltárna Sviatosť. Samotný predmet, častokrát používaný na procesiách, je umiestnený v tabernákulu na menze oltára a môže ho vystaviť len diakon, kňaz či biskup. Barokova postriebrená monštrancia z Kostola Narodenia Panny Márie z 18. storočia sa v ňom nachádzala do roku 1906, keď bola zaevidovaná do depozitu múzea. Jej výška je takmer 51 cm a priemer 14,3 cm. V strede tela sa nachádza presklená lunulová schránka na uloženie hostie. Schránku obklopuje gloriola. Jednotlivé lúče sú zdobené jemnými tepanými cikcakovými ryhami. Gloriola okolo schránky je zdobená perforovanými kruhovými otvormi. Noha monštrancie má šesťlaločnú základňu, ktorá prechádza do drieku s výrazným, jemne profilovaným nodusom. Na krčku drieku sú uchytení dvaja anjeli, jeden sprava, druhý zľava. Postavy anjelov sú zobrazené ako vznášajúce sa postavy v poloadoračnom geste, zvýraznené tepaním. Nadstavec monštrancie tvorí kríž s korpusom Krista. Monštrancia je v súčasnosti prezentovaná v Historickej expozícii Šarišského múzea pod prírastkovým číslom 888/1906.

[4] AACass, fond *Acta parochiae Bardejov - Inventarium super supellectili sacra parochiae Bardejov*, inv. č. 19 z roku 1854.

Zvony

Zvony, spolu s bohoslužobným náčiním a nástennými maľbami patria k najstarším zachovaným kultúrnym pamiatkam v slovenských kostoloch. V súčasnosti sa vo veži kostola nachádzajú dva funkčné povojnové zvony z 20. rokov 20. storočia. Predchádzajúce zvony boli zrekvirované počas prvej svetovej vojny medzi rokmi 1915 – 1917.

Na prvom väčšom zvone nazvanom „Mária" sa nachádza reliéf Matky Božej. Pod ním je latinský nápis v znení: *IN HONOREM B(EATAE) MARIAE VIRGINIS, REGINAE PACIS PATRONAE ECCLAE(SIAE) BÁRTFAUJFALVENSIS, SUB VADIACONO, PAROCHO GEYSA ZSEBRÁCZKY, EX PIIS OBLATIS FIDELIUM FUSA 1920* – „Na počesť Preblahoslavenej Panny Márie, kráľovnej mieru, patrónky Kostola v Bardejovskej Novej Vsi, za (účinkovania) dekana farára Gejzu Žebráckeho, som bol odliaty zo zbožných milodarov veriacich v roku 1920" a pod týmto nápisom je pozdrav: *AVE MARIA!* – Zdravas Mária! Na odvrátenej strane sa nachádza kartuša s rokom zhotovenia, s menom jeho výrobcu a číslom zvona – 1920, Oktav Winter z Broumova v Čechách, 633. Koruna zvona je šesťramenná, ozdobená reliéfmi hláv.

Druhý, väčší zvon, odliaty tiež v roku 1920, nesie na sebe latinský nápis: *EX PIIS OBLATIS, FIDELIUM BARTFAUJFALVENSIUM IN AMERICA DEGENTIUM AC FATIGIIS GEYSAE ZSEBRÁCZKYVADIACONI, PAROCHI BÁRTFAENSIS FUSA, ANNO 1920.* – „Odliaty zo zbožných milodarov veriacich Bardejovskej Novej Vsi žijúcich a pracujúcich v Amerike (za účinkovania) bardejovského dekana farára Gejzu Žebráckeho, roku 1920" a pod týmto nápisom je: *A PESTE, FAME ET BELLO – LIBERA NOS DOMINE!* – Od moru, ohňa a vojny – vysloboď nás, Pane! Na odvrátenej strane sa nachádza kartuša s rokom zhotovenia, s menom jeho výrobcu a číslom zvona – 1920, Oktav Winter z Broumova v Čechách, 634. Koruna zvona je šesťramenná, ozdobená reliéfmi hláv.

Najmenší zvon z roku 1889 je umiestnený na konzole pri vstupe do sakristie, slúži na ohlásenie začiatku svätej omše a pri pozdvihovaní upozorňuje, aby veriaci vzdali poctu prítomnému Kristovi na oltári. Na páske na dolnom okraji zvona po obvode, je maďarský nápis v znení: *ISTEN SZOLGÁLATJÁRA HÁLÁJUK JELÉÜL FELAJÁNLJÁK DR. FÁBRY ISTVÁN ÉS NEJE SZÜL DIESCHER AUGUSTA 1889.* – Do Božej služby na znak svojej vďačnosti darujú dr. Štefan Fábry a jeho manželka Augusta, rodená Diescher, (roku) 1889. Štefan bol synom Štefana Fábryho a Márie Villeczovej.

Veľkosťou oproti ostatným zvonom, stredný, sa nenachádza vo zvonici s predošlými dvoma, ale je umiestnený pod strechou v podkroví kostola. Ide o veľmi vzácny a donedávna neznámy zvon. Zvonilo sa ním počas omše pri pozdvihovaní (je stále funkčný, ale nevyužívaný) s nápisom :*YH(ESU)S:*, v preklade Ježiš, čo znamená, že tento zvon bol dedikovaný (zasvätený) Božiemu synovi. Podľa koruny zvona a jeho opotrebenia, podľa písma (gotická minuskula), je tento zvon neskorogotický, teda odliaty v druhej polovici 15. storočia alebo v prvých dvoch tretinách 16. storočia. Pravdepodobne ide o pôvodný stredoveký zvon, jedinečný objav, ktorý slúžil Kostolu Narodenia Panny Márie pred jeho rozsiahlou prestavbou, umiestnený v drevenej zvonici. Stredoveké zvony na východnom Slovensku, aj v Šariši, boli odlievané v dielni Konráda Gaala v Spišskej Novej Vsi, aj v neskoršom období. Nezachovalo sa ich veľa, o to sú cennejšie. Nachádzajú sa napríklad v obci Dulova Ves (*1454?*), Hrabkov (*14. storočie*), Suchá Dolina (*1496*), Žehňa (*1. polovica 15. storočia*) – okres Prešov; Bardejov (*1486*), Richvald (*1477*), Kožany (*1406*) – okres Bardejov; Dubovica (*15. storočie*), Orkucany (*1515*) – okres Sabinov; Čirč (*1. štvrtina 16. storočia*) – Stará Ľubovňa. Celý tento zoznam stredovekých zvonov v Šariši môžeme obohatiť o zvon v Bardejovskej Novej Vsi.[5]

Bohoslužobné predmety – liturgické nádoby

Inventár bohoslužobných predmetov v kostole, v podobe kalichov a monštrancie, vzácnych umelecko-remeselných výrobkov, je bohatý, a to najmä ich starobylosťou a menami donátorov. Väčšinou sú zhotovené z pozláteného striebra, zdobené tepaným, rytým alebo plastickým dekorom z výjavov z Biblie, sakrálnymi symbolmi, ozdobené drahými kameňmi.

Najstarším bohoslužobným predmetom v kostole je hnuteľná národná pamiatka, zapísaná do zoznamu pamiatok rozhodnutím SKK ONV z 24. marca 1967 č. 173/67, barokové pozlátené strieborné cibórium s tepaným dekorom z roku 1656 na uchovávanie konsekrovaných hostií.[6] Po obvode nádoby je latinský nápis: *CVRA(VIT) R(EVERE)NDI PR(IOR)IS TIBVRTII KONAYKOVICZ FRANCISCANI PLEBANI GABVLTOVIENSIS. A(NNO) D(OMINI) 1656* – Obstarané od dôstojného priora Tibora Konajkovicsa, františkánskeho kňaza z Gaboltova. Roku Pána 1656.

Druhý kalich v tvare tulipána pochádzajúci z 19. storočia má po vnútornom obvode pätky latinský nápis: *DEDICAVIT A(DMODUM). R(EVERENDISSIMUS). D(OMINUS). FRAN-*

[5] Porov.: ČOVAN, M.: Šarišské zvony z obdobia stredoveku a raného novoveku. In Historica, roč. XLIX. Bratislava, 2015, s. 29, 46-49.

[6] Pamiatkový úrad Slovenskej republiky v Bratislave, fond Zbierka základných výskumov – KÚŠPSOP PO, inv. č. 97; FRICKÝ, A.: Pamiatky (hnuteľné) východoslovenského kraja v štátnych zoznamoch. Prešov, 1969, s. 24.

CISCUS VILLECZ ODORIN 1884 – Venoval vysokodôstojný pán František Villecz[453], Odorín 1884.

Ďalší pozlátený kalich v tvare tulipána pochádza tiež z 19. storočia. Po vonkajšom obvode pätky je latinský nápis: *PROPRIETAS . FILIALIS . ECCLESIAE . BARTFA-UJFALVENSIS . PER . P(ATRIS). ALPHONSUM . GMITTER . POENITENTARIUM . APOSTOLICUM . S(ANCTI). PETRI . IN . VATICANO . ROMAE . 1893 . PROCURATA . ET . FILIALI . PIETATE . DICTAE . ECCLESIAE . DONATA* † - Majetok filiálneho kostola v Bardejovskej Novej Vsi od pátra Alfonza Gmittera7, apoštolského penitenciára (Baziliky) sv. Petra vo Vatikáne, Rím 1893. Obstaral a daroval zbožnosti uvedeného filiálneho kostola †.

Štvrtý pozlátený kalich, ktorý je na rozdiel od predchádzajúcich honosnejší, nie je datovaný rokom jeho zhotovenia ani menom donátora. Po obvode nádoby je latinský nápis: *CALICEM . SALUTARIS . ACCIPIAM . ET . NOMEN . DOMINI . INVOCABO* – Vezmem kalich spásy a budem vzývať meno Pánovo (Žalm 116,13). Medzi nápisom sa nachádza christogram I(J)HS – skratka gréckej podoby mena Ježiš. Okrem drahokamov a komplikovanejších ornamentov, na rozdiel od predchádzajúcich, má na prstenci drieku a pätky vyobrazenia svätcov. Na pätke sú: sv. Alžbeta, sv. Štefan, sv. Mária a sv. Imrich s ich farebným vyobrazením; na prstenci drieku sú štyria evanjelisti: sv. Matúš, sv. Marek, sv. Lukáš a sv. Ján.

Súčasná pozlátená monštrancia pochádza zo začiatku 20. storočia. Je bohato zdobená, s 13 vežičkami,, na vrchole je kríž s drahokamom, ústredným výjavom je Panna Mária na nebesiach s malým Ježiškom v náručí medzi dvoma anjelmi a pod ňou je Kristov monogram. Uprostred monštrancie je zasklená schránka, v ktorej je umiestnená zlatá lunula (polmesiac) na hostiu. Po vnútornom obvode pätky je latinský nápis: *R(OMA). CATH(OLICAE). ECCLESIAE BARTFAUJFALU DONAVIT GEORGIUS FECZKÓ 1917* – Rímskokatolíckemu kostolu v Bardejovskej Novej Vsi daroval Juraj Feczkó v roku 1917.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

ČOVAN, M.: Šarišské zvony z obdobia stredoveku a raného novoveku. In: *Historica,* roč. XLIX. Bratislava : Univerzita Komenského, 2015, ISBN 978-80-223-4013-7.

FRICKÝ, A.: *Pamiatky (hnuteľné) východoslovenského kraja v štátnych zoznamoch.* Prešov : Krajské stredisko štátnej pamiatkovej starostlivosti a ochrany prírody, 1969, ISBN 83-011-69.

LENČIŠ, Š.: *Dejiny Košického arcibiskupstva VII. Katalóg Košickej arcidiecézy*. Prešov : Michal Vaško, 2006, ISBN 80-7165-589-9.

[7] Minorita, rodák z Bardejovskej Novej Vsi.

Archívne zdroje

Archivum Archidioecesis Cassoviensis, fond *Acta parochiae Bardejov - Inventarium super supellectili sacra parochiae Bardejov:* inv. č. 19 z roku 1832

Archivum Archidioecesis Cassoviensis, fond *Acta parochiae Bardejov - Inventarium super supellectili sacra parochiae Bardejov:* inv. č. 19 z roku 1854

Pamiatkový úrad Slovenskej republiky, fond *Zbierka základných výskumov*: inv. č. 96

RECENZIE / REVIEWS

RECENZIA

MAIN, J.: Getsemanské promluvy. úvod do křesťanské meditace. praha: biblion, 2024. 100 s. ISBN 978-80-88642-15-2. PŘEKLAD: SVOBODOVÁ, B. – GRAUOVÁ, Š.

JURAJ BEGANY

Publikace *Getsemanské promluvy* představuje nové české vydání duchovního díla benediktinského mnicha Johna Maina OSB, které vychází z jeho anglického originálu *The Gethsemani Talks: A Simple Teaching on Meditation in Christianity*, poprvé vydaného v roce 1977. Kniha je souborem tří promluv přednesených v listopadu roku 1976 v opatství Getsemany v americkém Kentucky – domovském klášteře Thomase Mertona. Main zde byl pozván, aby promluvil na téma modlitby, a jeho slova se stala základním kamenem pro hluboké představení křesťanské meditační praxe. Tyto promluvy, přednesené s prostotou a hloubkou zároveň, odpovídají na duchovní hlad moderního člověka a představují kontemplativní cestu jako živý pramen víry. Nové české vydání, připravené a vydané nakladatelstvím Biblion v roce 2024, přináší tento přístup nejen do českého prostředí, ale obohacuje i současnou diskusi o spiritualitě a teologii modlitby.

John Main OSB (1926–1982) byl britsko-irský benediktinský mnich a římskokatolický kněz, který se stal jedním z nejvýznamnějších moderních hlasů v oblasti křesťanské meditace. Svoji duchovní cestu spojil s kontemplativní modlitbou, kterou původně poznal u indického svámího v Malajsii a později objevil i v rané křesťanské tradici pouštních otců. V roce 1975 založil první centrum křesťanské meditace v londýnském opatství Ealing Abbey a roku 1977 pak spolu s Laurencem Freemanem OSB vybudoval komunitu v Montrealu věnovanou křesťanské meditaci a inspiroval vznik Světového společenství pro křesťanskou meditaci (WCCM).

Publikace je rozdělena do tří hlavních částí – tzv. setkání – a tvoří kompaktní a srozumitelný rámec pro hlubší uchopení meditační praxe v křesťanském kontextu. Úvodem čtenáře oslovuje krátká reflexe Petra Vacíka SJ, která uvádí do kořenů křesťanské meditace a zdůrazňuje, že i když se může zdát, že zde vzniká něco „nového", jde zároveň o návrat k něčemu hluboce zakořeněnému. Následuje text Lawrence Freemana OSB, duchovního pokračovatele Johna Maina, který přibližuje teologické a duchovní východisko této praxe a její význam pro člověka dnešní doby.

První dvě kapitoly spojují osobní svědectví s praktickými kroky pro každodenní praxi a teologickým ukotvením. Text čerpá z Písma, pouštních otců i z učení Jana Kassiana a slouží jako duchovní průvodce na cestě vnitřního ztišení. Třetí kapitola rozvíjí předchozí myšlenky formou otázek a odpovědí, které přinášejí praktické vysvětlení důležitých aspektů meditace. Celek tak tvoří přehledný a živý úvod do kontemplativní praxe, jenž propojuje starobylou tradici s duchovními potřebami současného člověka.

První setkání – Osobní základ meditace

Main popisuje, jak se s meditační praxí seznámil již jako laik během pobytu v Malajsii u indického svámího a jak později objevil její paralely ve starokřesťanské tradici, zvláště u pouštních otců a u Kassiana. Ústřední pozornost je věnována jednoduchosti modlitby – opakování jednoho slova (mantry), například „Maranatha". Tato modlitba je zde označena také jako „formulka" či „jediné slůvko", které se v tichu srdce neustále opakuje a skrze něž se člověk učí soustředění, bdělosti a pokoře. Zdůrazňuje se, že nejde o východní prvek, ale o hluboce křesťanskou formu modlitby chudoby a ticha.

Meditace zde není chápána jako pouhé intelektuální uvažování o Bohu, ale jako bytostné a tiché pobývání s Ním. Představuje ji jako cestu k plnému lidství – k tomu, stát se Božím obrazem a naplňovat křesťanské učednictví z hloubky vlastního bytí. Klíčovým pojmem této kapitoly je osvobození – osvobození od myšlenek, ega a neklidu, které brání vnitřnímu tichu a přítomnosti Boží. Meditace se tak stává cestou osvobození k pravdivému bytí v Bohu, v němž člověk dovoluje, aby v něm mohla působit Boží a tajemná přítomnost.

Třetí setkání – Otázky a odpovědi

Tato část shrnuje a dále rozvíjí předchozí kapitoly formou otázek kladených samotnou komunitou. Jsou zde prakticky objasněny různé aspekty meditační praxe – například vhodná pozice těla, zacházení s rozptý-

lením či role duchovního průvodce. Klade se důraz na vnitřní věrnost, pokoru a trpělivost, které jsou nezbytné pro autentický duchovní růst.

Hlavním cílem *Getsemanských promluv* je zprostředkovat čtenáři jednoduchou, ale hluboce zakořeněnou cestu křesťanské meditace. John Main zde nepředkládá systematickou teologii, nýbrž osobní svědectví o duchovní praxi, která se stává školou bytí před Bohem. Místo poučování o modlitbě nabízí zkušenost s modlitbou samotnou – konkrétně skrze každodenní praxi tiché meditace.

Tato publikace může být vnímána jako úvodní text k celé linii literatury věnované křesťanské meditaci, kterou Main později dále rozvíjí a kterou systematizuje jeho pokračovatel Laurence Freeman OSB. Právě Freeman se v publikaci *Křesťanská meditace* (Vyšehrad, 2024) na *Getsemanské promluvy* opakovaně odvolává, přičemž jejich obsah přepracovává do jasněji strukturovaných kapitol a doplňuje o konkrétní kroky k praxi, duchovní výklad ticha, pozornosti i přítomného okamžiku. *Getsemanské promluvy* – vzniklé při příležitosti přednášek pro komunitu mnichů – proto někdy mohou postrádat systematičnost či větší míru praktického vedení. Jejich síla však spočívá v autenticitě, duchovní hloubce a bezprostřednosti, s níž John Main oslovuje čtenáře. I přes svou stručnost a jednoduchost se *Getsemanské promluvy* stávají silným úvodem do křesťanské meditace a zároveň výmluvným svědectvím o duchovní cestě, která je přístupná každému, kdo touží po hlubším vztahu s Bohem. V tomto smyslu zůstává publikace nadčasová a inspirativní nejen pro začátečníky, ale i pro ty, kdo hledají obnovu svého vnitřního života v duchu křesťanské kontemplace.

Na druhou stranu autor využil jak starší monografie, tak velmi nová díla.

Svým rozsahem, odborností a koncepcí se jedná o monografii, která i běžnému čtenáři poskytne ucelený přehled o daném tématu. Na druhou stranu mohl autor využít více nevydaných pramenů a rozšířit především poslední část knihy. Stille popisuje dění povětšinou z určité úrovně, a to je velení na úrovni jednotlivých skupin lodí až po velení loďstev. Jen v menší míře sestupuje autor k velitelům jednotlivých lodí a pilotům, což je vzhledem k tématu knihy pochopitelné. Pokud jde o jednotlivé aspekty celého střetnutí či jednotlivé bitvy, existuje značné množství studií a monografií, jež je detailně popisují. Na druhou stranu jsem v knize postrádal pohled nejvyššího velení a určitý přesah do politiky, na což by jistě byl vzhledem k rozsahu prostor. Kniha přes tyto nedostatky rozhodně plní svůj účel.

RECENZIA

HATINA, T. R.: Novozákonní teologie a hledání její závažnosti. Praha : Univerzita karlova, Nakladatelství karolinum, 2018. 290 S. ISBN 978-80-246-3201-8.

RÁCHEL KAMINSKÁ

„Ako môže byť dvetisíc rokov starý text aktuálny v súčasnom svete? Akým spôsobom sprostredkovať interpretáciu a výklad textu Nového zákona napísaného v cudzom jazyku, čase a kultúre dnešnému kresťanstvu a súčasne nábožensky pluralitnej, sekularizovanej západnej kultúre? Ako nájsť takú formuláciu novozákonnej teológie, ktorá bude mať významné miesto v medzináboženskom dialógu dnešnej doby?“ Tieto kľúčové otázky sa stávajú predmetom záujmu kanadského teológa Thomasa Hatinu, profesora v oblasti novozákonnej intertextuality, hermeneutiky a interpretácie biblických textov. V publikácii *Novozákonní teologie a hledání její závažnosti* autor ponúka metodologický úvod do oblasti novozákonnej teológie, ktorá v rámci svojho bádania, ale aj vo vzťahu k oblastiam ako história, sociológia či religionistika vyvoláva celý rad otázok, na ktoré sa autor snaží ponúknuť recipientovi uspokojivé závery súčasného stavu akademického bádania. Len zodpovedaním základných otázok o teologickej jednote Nového zákona, povahe jeho dejín či metód, ktorými je interpretovaný, budeme môcť hovoriť o zmysluplnej novozákonnej teológii. Ako však uvádza samotný autor, publikácia a jej závery sú zámerne formulované s ohľadom na všetky vierovyznania a ich vzájomný dialóg.

Úvodnú časť tejto knihy venuje autor hľadaniu definície novozákonnej teológie, uvedomujúc si náročnosť identifikácie náboženského obsahu novozákonných spisov a súčasne ich výkladu v historickom kontexte, ale aj v súčasnosti. Pri definícii skúmaného vedného odboru sa drží dvoch hlavných definícií novozákonnej teológie, sformulovaných nemeckým teológom Gerhardom Ebelingom, ktoré považuje za stále platné. Z týchto definícií následne vznikli fundacionalistický a dialektický prístup k textom Nového zákona. Fundacionalistický prístup a jeho predstavitelia vychádzajú z presvedčenia, že ide o štúdium teológie obsiahnutej výhradne v Novom zákone bez ohľadu na neskorší výklad a tradíciu. Dialektický prístup predstavuje štúdium teológie založenej na Novom zákone, ktorá z neho vychádza a je v súlade s ním. Aj napriek podrobnej analýze jednotlivých prístupov je však zjavné, že medzi oboma sú značné rozdiely, ale aj podobnosti. Oba prístupy chápu Nový zákon ako autoritatívny zdroj pre novozákonnú teológiu.

V rámci prvej časti autor venuje značnú časť svojej pozornosti chybám fundacionalistického prístupu, ktorý čelí veľkým problémom berúc do úvahy problém jazyka, jednoty a zámeru autora v jednotlivých novozákonných textoch. Tieto texty nie sú jediným premysleným spisom a Nový zákon ako kánonický korpus nie je jedinou teológiou, ale obsahujúc reflexiu využívajúcu teologický jazyk v ňom nájdeme niekoľko teologických tradícií. Opodstatnenou argumentáciou chce autor poukázať na to, že teológia Nového zákona musí byť umiestnená do širšieho kresťanského náboženského kontextu a jej budúcnosť je v dialektickom nasmerovaní.

Druhá časť tejto knižnej publikácie sa venuje spôsobu výkladu novozákonnej teológie v jednotlivých dejinných epochách, nakoľko v každej z nich sa interpretačné metódy odlišovali. Autor poznamenáva, že každé z interpretačných hnutí malo svoj „kánon v kánone,“ ktorý prioritne určoval, ako sa Biblia v danej epoche čítala. Špecificky sa venuje dobe osvietenstva, ktorú nazýva „kolískou novozákonnej teológie.“ V tomto období vzniká novozákonná teológia spolu s ďalšími modernými vedeckými disciplínami ako religionistika, psychológia, antropológia a ďalšie. V období, pre ktoré bol charakteristický iný pohľad na text Písma, rozlišujúc medzi „prirodzeným náboženstvom,“ ktoré vychádzalo z predpokladu, že viera v Boha je prístupná skrze rozum, a „zjaveným náboženstvom,“ ktorého pravdu je možné objaviť len v Biblii. Ako odbor však teológia Nového zákona vzniká v období hľadania „čistej teológie“ prostredníctvom historicko-kritického výkladu, ktorého cieľom bolo objaviť pôvodný význam textu a zámer autora, až kým nenarazil na neriešiteľný

problém významu biblického textu, ktorý táto metóda nedokáže zodpovedať.

Na začiatku 20. storočia sa však objavilo päť rôznych spôsobov prístupu k biblickým textom: chronologický prístup, prístup venujúci sa jednotlivým autorom, prístup z hľadiska dejín spásy, dogmatický a existenciálny prístup. Každý z nich je špecifický predmetom svojho záujmu. Prvé dva prístupy vychádzajú z fundacionalistického zamerania a istým spôsobom prispeli k chápaniu kultúrneho či lingvistického pozadia novozákonných kníh, ale taktiež priniesli značné množstvo otázok o aktuálnosti a naliehavosti týchto textov. Ostatné tri vyššie spomenuté prístupy vychádzajú z dialektického nasmerovania, pre ktoré sa rozhodujúcou autoritou v interpretačnom procese stáva čitateľ a výklad je zakaždým ovplyvnený predporozumením čitateľa.

Záverečná časť publikácie je venovaná novozákonnej teológii v pluralitnej dobe a definícii pojmov „náboženstvo“ a „teológia.“ V tejto časti sa autor snaží poukázať na nevyhnutný dialóg medzi historicko-kritickou metódou a ostatnými metódami, ktoré berú do úvahy aktuálny zmysel biblického textu. Vyjadruje presvedčenie, že novozákonná teológia musí vstúpiť do rozhovoru zahŕňajúceho náuku o náboženstve, ktorá pre ňu znamená otvorenie nových obzorov. Novozákonnú teológiu treba chápať ako súčasť náboženstva v interakcii so súčasným svetom, spôsobom relevantným pre kresťanov a zaujímavým pre nekresťanov, so značnou dávkou citlivosti voči multikultúrnemu a multireligióznemu kontextu, nakoľko jej cieľom je porozumenie a nezaobíde sa bez jazyka kultúry, do ktorej je zasadená. Záverečná reflexia je tak zároveň venovaná prínosu novozákonnej teológie a autorovej výzve k opravdivému postoju načúvania a pokore k interpretácii a výkladu biblických textov, ktorých cieľom nie je absolútna znalosť, ale absolútna skúsenosť.

Veľkým pozitívom predmetnej publikácie je kompozičné usporiadanie poznatkov a informácií o jednotlivých prístupoch či ich predstaviteľoch. Široké spektrum poznatkov svedčí o erudovanosti autora publikácie a zároveň necháva priestor pre kritické zhodnotenie zo strany čitateľa. Kniha je hodnotným dielom, ktoré významným spôsobom aj vďaka veľkému množstvu odbornej literatúry prispieva k prehĺbeniu a prepracovaniu štúdia o novozákonnej teológii a všetkom, čo ju akýmkoľvek spôsobom ovplyvňuje a dáva jej ako teologickému odboru zmysel.

ADRESÁR AUTOROV / ADDRESSES OF AUTHORS

JANA FERENCOVÁ
Prešovská univerzita,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
jana.ferencova@smail.unipo.sk

JURAJ BEGANY
Univerzita Karlova,
Katolická teologická fakulta,
Thákurova 3,
Praha 6,
160 00 Praha
beganyj@ktf.cuni.cz

RÁCHEL KAMINSKÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
rachel.vaskova@smail.unipo.sk

SSLIC. MGR. ĽUBOŠ PAVLIŠINOVIČ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
lubos.pavlisinovic@smail.unipo.sk

MÁRIA PETÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
maria.petakova@smail.unipo.sk

ĽUBOSLAV ŠMAJDA
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
luboslav.smajda@smail.unipo.sk

POKYNY PRE AUTOROV / INSTRUCTIONS FOR CONTRIBUTORS

POKYNY PRE AUTOROV

Acta theologica et religionistica (EV 170/23/EPP) je internetový vedecký recenzovaný akademický časopis doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Časopis uverejňuje výlučne vedecké štúdie, odborné články, recenzie a anotácie doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov. Sústreďuje sa najmä na publikovanie a prezentovanie najnovších výsledkov vedeckého výskumu doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov z domácich i zahraničných univerzít, vysokých škôl, vedeckých a vedecko-výskumných pracovísk a inštitútov.

Acta theologica et religionistica vychádza dvakrát ročne v elektronickej podobe. Príspevky v časopise sa uverejňujú v slovenskom, českom, anglickom, talianskom, poľskom a ukrajinskom jazyku. Zahraničné príspevky sa redakčne neupravujú.

Vedecké práce v rubrike ***Štúdie*** sú recenzované, pre knižnice na Slovensku uvádzané v kategórii V2.

V prípade záujmu publikovať v časopise Acta theologica et religionistica posielajte svoje príspevky v elektronickej podobe vo formáte MS WORD na emailovú adresu redakcie: ater@gmail.com najneskôr do 31. marca, resp. 30. septembra príslušného kalendárneho roka.

Prípadné prílohy (fotografie, ilustrácie, mapy, materiály a pod.) zasielajte preskenované (formát jpg; min. 300 dpi).

Formálna úprava príspevkov

- normostrana: cca 30 riadkov, cca 60 úderov, resp. cca 1800 znakov, riadkovanie 1,15
- veľkosť písma v celom príspevku (aj všetky nadpisy) „12“ (poznámky pod čiarou „10“)
- typ písma v celom príspevku Times New Roman
- veľkosť stránky A4 (210 x 297 mm), horný a dolný okraj 2,5 cm, pravý a ľavý okraj 2,5 cm, záhlavie a päta 1,25 cm
- okraje zarovnané v celom príspevku do bloku
- nedeliť slová
- citácie a bibliografické odkazy: používajte spôsob citovania poznámkami pod čiarou na príslušnej strane, nie vysvetlivkami, alebo iným spôsobom (musia byť v súlade s normou STN ISO 690, STN ISO 690-2 a medzinárodnými štandardmi, inak nebudú príspevky pre formálnu stránku zaradené do recenzentského konania). Pri písaní poznámok pod čiarou (nie na konci príspevku) používajte príkaz Vložiť – (Odkaz) – Poznámka pod čiarou.
- rozsah: **minimálne 10 normostrán**, t. j. 18 000 znakov s medzerami – **maximálne 20 normostrán**, t. j. 36 000 znakov vrátane medzier (recenzie, anotácie, glosy, správy – maximálne 5 normostrán, t. j. 9 000 znakov vrátane medzier).
- štruktúra príspevku:

Nadpis príspevku: zarovnaný na stred, veľkosť písma „12“, tučné (bold), v slovenskom a anglickom jazyku.

Autor(i): Meno, priezvisko bez titulov, zarovnané na stred, v ďalšom riadku názov univerzity, fakulty (pracoviska), adresa pracoviska a e-mailová adresa.

Resumé (Abstrakt): v rozsahu 10 – 15 riadkov v anglickom a slovenskom jazyku

- vystihuje odbornú stránku príspevku (metódy, prostriedky výsledky), písať bez od-stavcov.

Kľúčové slová: Jedno a viacslovné výrazy (maximálny počet 10) v anglickom a slovenskom jazyku – vyjadrujú hlavné témy príspevku. Označenie „Kľúčové slová (Key words)“: začať písať od ľavého okraja, oddeľovať bodkou a medze-

rou, slová nedeliť. Text: „prvý riadok" odseku odsadiť o 0,7 cm, medzi odstavcami nenechávať 1 voľný riadok, nad nadpisom nechať 1 riadok voľný, nadpisy zarovnané napravo, hrubým písmom (bold).

Zoznam použitej literatúry: zoradiť v abecednom poradí prvého autora, odsadené „opakovanou zarážkou" 0,7 cm, pri každom prameni uviesť základné bibliografické údaje (autor, názov, miesto vydania, vydavateľ, rok vydania, počet strán publikácie, a pod. podľa STN ISO 690).

- vydavateľ umožňuje autorovi publikovať jeho dielo v internetovom časopise Acta theologica et religionistica a na základe toho sa autor v súlade so zákonom č. 618/2003 Z. z. o autorskom práve a právach súvisiacich s autorským právom (autorský zákon) zaväzuje, že sa vzdáva nároku na odmenu, t. j. príspevky nie sú honorované,
- redakcia si **nevyhradzuje** právo na jazykovú úpravu, t.j. za odbornú a jazykovú úpravu prí-spevkov zodpovedajú autori,
- zaslaním príspevku do redakcie nevzniká autorovi právny nárok na jeho uverejnenie,
- nevyžiadané príspevky vydavateľ nevracia,
- **doktorand posiela svoju štúdiu spolu so súhlasným stanoviskom svojho školiteľa (prostredníctvom formuláru Recenzentský posudok).**

Príklady popisu dokumentov citácií podľa ISO 690 a ISO 690-2

1. Knihy / Monografie

Prvky popisu:

Autor(i): *Názov : podnázov (nepovinný).* Poradie vydania. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania. Rozsah strán. ISBN.

Ak sú traja autori oddeľujú sa pomlčkou, ak je viac autorov ako traja, uvedie sa prvý autor a skratka a kol. alebo et al. ak je to zahraničné dielo.

V poznámke pod čiarou sa uvádza rozsah strán (s. 15 – 19) a v zozname bibliografických odkazov sa uvádza celkový počet strán publikácie (175 s.).

ISBN sa uvádza iba v zozname bibliografických odkazov (v poznámkach pod čiarou ho nie je potrebné udávať).

Príklady:

OBERT, V.: *Návraty a odkazy.* Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2006. s. 122 – 125. ISBN 80-8094-046-0.

TIMKO, J. – SIEKEL. P. – TURŇA, J.: *Geneticky modifikované organizmy.* Bratislava : Veda, 2004. s. 96. ISBN 80-224-0834-4.

HORVÁT, J. a kol.: *Anatómia a biológia človeka*. Bratislava : Obzor, 1999. s. 321. ISBN 80- 07-00031-5.

2. Článok v časopise

Prvky popisu:

Autor(i): Názov. In: *Názov zdrojového dokumentu (noviny, časopisy).* Miesto vydania : Vydavateľ, rok, ročník, číslo zväzku, rozsah strán (strana od – do). ISSN XXXX-XXXX.

ISSN sa uvádza iba v zozname bibliografických odkazov (v poznámkach pod čiarou ho nie je potrebné udávať).

Príklady:

STEINEROVÁ, J.: Princípy formovania vzdelania v informačnej vede. In: *Pedagogická revue.* Bratislava : PF UK, 2000, roč. 2, č. 3, s. 8 – 16. ISSN 1335-1982.

BEŇAČKA, J. et al.: A better cosine approximate solution to pendulum equation. In: *International Journal of Mathematical Education in Science and Technology.* 2009, vol. 40, no. 2, p. 206 – 215. ISSN 0020-739X.

3. Článok zo zborníka a monografie

Prvky popisu:

Autor(i): Názov článku. In: *Názov zborníka.* Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania. Rozsah strán (strana od – do). ISBN.

ISBN sa uvádza iba v zozname bibliografických odkazov (v poznámkach pod čiarou ho nie je potrebné udávať).

Príklady:

ZEMÁNEK, P.: The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In: *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture.* Lednice : Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001. p. 262 – 268. ISBN 80-7157-524-0.

BOĎOVÁ, M. et al.: An introduction to algorithmic and cognitive approaches for information retrieval. In: *18. Informatické dni : sborník referátů z mezinárodní vědecké konference o současných poznatcích informačních a komunikačních technologiích a jejich využití.* Praha : Univerzita Karlova, 1990. s. 17 – 28. ISBN 80-01-02079-7.

4. Elektronické zdroje z internetu

Prvky popisu:

Autor(i): *Názov.* Úplná adresa zdroja. (Dátum stiahnutia zdroje z internetu).

Príklad:

SPEIGHT, J. G.: *Lange's Handbook of Cemistry.* http://www.knovel.com/web/portal/basic. se-arch/display?_EXT_KNOVEL_DISPLAY_bookid=1347&_EXT_KNOVEL_ DISPLAY_ fromSearch=true&_EXT_KNOVEL_ DISPLAY_sear chType=basic>. (15.10.2021).

5. Elektronické dokumenty - monografie

Prvky popisu:

Autor(i): *Názov* [Druh nosiča]. Vydanie. Miesto vydania : Vydavateľ, dátum vydania. Dátum aktualizácie. [Dátum citovania]. Dostupnosť a prístup. ISBN.

ISBN sa uvádza iba v zozname bibliografických odkazov (v poznámkach pod čiarou ho nie je potrebné udávať).

Príklad:

SPEIGHT, J. G.: ***Lange's Handbook of Chemistry*** [online]. London : McGraw-Hill, 2005. 1572 p. [cit. 06. 10. 2023]. Dostupné na internete: <http://www.knovel.com/web/portal/basic_search/ dis-play?_EXT_KNOVEL_DISPLAY_bo-okid=1347&_EXT_KNOVEL_DISPLAY_fromSearch=true&_EXT_KNOVEL_DISPLAY_se archType=basic>. ISBN 978-1-60119-261-5.

6. Články v elektronických časopisoch a iné príspevky

Prvky popisu:

Autor(i): Názov. In: *Názov časopisu.* [Druh nosiča]. rok vydania, ročník, číslo [dátum citovania]. Dostupnosť a prístup. ISSN.

Príklad:

HOGGAN, D.: Challenges, Strategies, and Tools for Research Scientists. In: *Electronic Journal of Academic and Special Librarianship* [online]. 2002, vol. 3, no. 3 [cit. 01. 10. 2023]. Dostupné na internete: <http://southernlibrarianship. icaap.org/content/v03n03 /Hoggan_d01.htm>. ISSN 1525-321X.

7. Príspevok v zborníku na CD-ROM (DVD-ROM)

Prvky popisu:

Autor(i): Názov. In: *Názov zborníka* [Druh nosiča]. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do). ISBN.

Príklad:

ZEMÁNEK, P.: The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In: *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture* [CD-ROM]. Lednice : Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001, p. 262-268. ISBN 80-7157-524-0.

8. Vedecko-kvalifikačné práce

Prvky popisu:

Autor: *Názov práce.* Označenie druhu práce. (dizertačná, rigorózna práca). Miesto vydania : Názov vysokej školy, rok vydania. Rozsah strán.

Príklad:

MIKULÁŠIKOVÁ, M.: *Didaktické pomôcka pre praktickú výučbu na hodinách výtvarnej výchovy pre 2. stupeň základných škôl.* Diplomová práca. Prešov : GTF PU, 1999. 62 s.

9. Výskumné správy

Prvky popisu:

Autor(i): *Názov práce* : druh správy (VEGA, priebežná správa). Miesto vydania : Názov inštitúcie, rok vydania. Rozsah strán.

Príklad:

BAUMGARTNER, J. a kol.: *Ochrana a udržiavanie genofondu zvierat, šľachtenie zvierat : výskumná správa.* Nitra : VÚŽV, 1998. 78 s.

10. Normy

Popis prvku:

Označenie a číslo normy : rok vydania (nie rok schválenia, alebo účinnosti) : Názov normy.

Príklad:

STN ISO 690:1998 : Dokumentácia – Bibliografické odkazy – Obsah, forma a štruktúra.

11. Odkaz na archívny dokument

Popis prvku:

Archív (1x celý názov archívu, následne už iba zaužívaná skratka), názov fondu, rok, signatúra (prípadne inventárne číslo, škatuľa, číslo mikrofilmu, a pod.). Možné je uviesť aj špecifikáciu dokumentu.

V zozname bibliografických odkazov sa uvádza iba archív a názov fondu.

Príklad:

Štátny archív Košice (ŠA Košice), fond Abovsko-Turnianskej župy III. obdobie 1882 – 1922, Od. Sborové orgány župy, A. Župný municipiálny výbor, inv. č. 266, sign. 255.

ŠA Košice, Fond: Hlavný župan, Odd. I. Prezidiálne a dôverné písomnosti, inv. č. 8, sign. 18.

Štátny archív Prešov (ŠA Prešov), fond Cirkevné matriky, č. mikrofilmu 282. *Matrika zomrelých evanjelickej a. v. farnosti Hanušovce nad Topľou z rokov 1824 – 1842.*

Archív Ústavu pamäti národa v Bratislave (AÚPN Bratislava), fond KS ZNB S ŠtB Košice, inv. č. 235, sign. V-235. *Protokol o výpovedi. Košice 26. 07. 1954.*

Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGAP), fond Bežná agenda, inv. č. 247, sign. 1057. *Intimát obsahujúci domáce lieky proti cholere.*

Podmienky uverejňovania príspevkov

Internetový časopis Acta theologica et religionistica je vedeckým akademickým recenzovaným periodikom, a preto publikované príspevky musia spĺňať odborné i formálne kritériá.

Redakcia pokladá recenzentské konanie za kľúčový predpoklad pre uverejnenie vedeckej štúdie a odborného článku v časopise. Z týchto hodnotení nezávislých odborníkov vychádza redakčná rada, ktorá na svojich zasadnutiach posudzuje vhodnosť uverejnenia vedeckých štúdií a odborných článkov v časopise. Konečné rozhodnutie o publikovaní vedeckých štúdií a odborných článkov je v kompetencii šéfredaktora a redakčnej rady časopisu. O zaradení ostatných príspevkov (recenzie, anotácie) do jednotlivých čísel časopisu rozhoduje redakčná rada.

Za obsah vedeckých štúdií a odborných článkov zodpovedajú ich autori. Acta theologica et religionistica uverejňuje aj také vedecké štúdie, odborné články a názory, ktoré nemusia byť v súlade s mienkou všetkých členov redakčnej rady. Nevyžiadané príspevky sa nevracajú.

Adresa redakcie:
Acta theologica et religionistica
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta ,
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel.: +421910625043
Fax: +421517732567
E-mail: redakcia.ater@gmail.com
Web: http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/hlavne-sekcie/acta-theol-relig

ISSN 1338-7251