

Charakteristické prvky dílčích unií 16. – 18. století

Walerian Bugel

Po r. 1989 se problematika tzv. uniatských církví (přesněji: katolických východních církví) stala faktorem, který snad nejvíce poznamenal katolicko-pravoslavný doktrinální dialog na místní i světové úrovni. Drtivá většina z těchto společenství vznikla v důsledku lokálních unií, jež však namísto kýžené jednoty přinesly další rozdělení. Odtud pramení i jejich pojmenování pomocí přívlastku „dílčí“, čímž se chce naznačit nejen omezený geografický rozsah, ale především neadekvátnost výsledku vůči záměrům protagonistů.

Jedná se o následující pokusy o nastolení jednoty mezi církvemi, zkratkovitě označované jako unie: východosyrskou (1551), etiopskou (1554), chaldejskou (1581), moldavskou (1588), brest-litevskou (1595–1596), malabarskou (1598–1599), marčskou (1611), užhorodskou (1646), jakobitskou (1652?), transylvánskou (tj. sedmihradskou, 1698) a o individuální konverze hierarchů cařihradského patriarchátu na katolicismus (1638–1684).

Jak naznačuje tzv. Balamandský konsensus (*Uniatismus, unijní metoda minulosti, a současné hledání plného společenství*. Dokument Mezinárodní smíšené komise pro teologický dialog mezi Římskokatolickou a Pravoslavnou církví. 1993),¹ teologickou základnou těchto aktivit byla „zastaralá ekleziologie návratu do katolické církve“ (čl. 30), takže „misijní aktivita směřovala k uznání za prioritu snahy o obrácení jiných křesťanů, individuálně či skupinově, aby byli znovu „přivedeni zpět“ do své vlastní církve“; v rámci reakce pravoslavná církev přejala tentýž náhled (čl. 10). Byť základní pohnutkou unií byla snaha „zachovat věrnost Kristovu příkazu, aby všichni byli jedno“, nejenže nebylo dosaženo navrácení kýžené jednoty, ale „rozdělení“ se ještě prohloubilo a „doposud existuje, zostřené díky těmto pokusům“ (čl. 9).

Tento základní a současně i všeobecný pohled je třeba doplnit ještě o další hlediska, která pomohou vytvořit jakýsi strukturální náčrt jednotlivých unijních iniciativ. Jejich analýza přihlížející k časovému průběhu a teologickým důrazům umožnila sestavení následujícího přehledu charakteristických prvků těchto aktivit.

ROZHOVORY S REPREZENTATIVNÍM HIERARCHOU

Podepsání unijního aktu předcházela vyjednávání s (nejčastěji) jediným hierarchou dané východní církve v následujících uniích: brest-litevské, marčské, užhorodské a chaldejské. Hierarcha konal jménem vlastním i jménem společenství, jež reprezentoval; v případě brest-litevské unie také jménem biskupů kyjevské metropole. Partnery při těchto vyjednáváních byli nejčastěji nunciové, kuriální úředníci,

1. Český překlad v *Ekumenické konsensy I: Katolicko-pravoslavné konsensy na celosvětové úrovni*, přel. W. Bugel, Velehrad, Refugium Velehrad-Roma 2001, s. 85–102. Francouzský originál v *Conseil Pontifique pour l'Unité Chrétienne: Service de l'Information*, roč. 83, 1993, č. 2, s. 100–103.

někdy také vysocí hodnostáři místní latinské hierarchie. První z variant byla použita při uniích na území Evropy (kromě marčské a transylvánské); druhou lze pozorovat především při personálních uniích uzavíraných v otomanské říši a v brest-litevském pokusu o dosažení jednoty; kdežto třetí měla místo v unii marčské, užhorodské i transylvánské. Nejčastěji se jednalo o ústní rozhovory. Individuální unie řeckých hierarchů byly uzavírány písemně, což je pochopitelné kvůli vzdálenosti.

Z ekzeziologického hlediska je třeba říci, že Řím jen málokdy viděl ve východním hierarchovi vyslance svéprávné místní církve. Byť pro pojmenování společenství, které reprezentoval, bylo obvykle používáno slova *Ecclesia*, přece však od dob Florentského koncilu byl tento termín chápán více ve významu sociologickém než teologickém.²

ŽÁDOST O PŘIJETÍ DO SVAZKU COMMUNIA

Moldavská unie je výjimkou mezi jinými sjednocovacími iniciativami oné doby. Šlo při ní o prohlášení o navázání vzájemných kanonických pout mezi dvěma autonomními místními církvemi, jež se ocitly v situaci zpřetrhání vazeb církevního *communio*. Protože důvody k rozdělení, dle jejích architektů, už pominuly, nepociťovali potřebu podnikat vstupní rozhovory o podmínkách připojení k římské církvi. Proto jejich žádost měla podobu dopisu, po němž proběhlo pouhé složení vyznání víry.

DOKUMENT O USKUTEČNĚNÍ UNIE

V případě jiných unií po vstupních rozhovorech proběhlo složení vyznání víry spojené se slibem poslušnosti papeži a s příslibem dalšího šíření unie. Přistoupení k jednotě s římskou církví pak bylo stvrzeno oficiálním dokumentem. Jelikož florentská, brest-litevská a chaldejská unie byly uzavřeny za přítomnosti papeže, tyto dokumenty vystavoval sám římský biskup či některá z jeho kongregací. Užhorodská a transylvánská unie byly podepsány bez přítomnosti papežských legátů, a proto tyto události byly zvěčněny v unijních memoriálech.

ROZŠÍŘENÍ VLIVU UNIE NA ZBYTEK HIERARCHIE A KLÉRU

V případě unií uzavíraných postupně, tedy nejprve jednotlivým hierarchou, bylo nutné rozšířit jejich vliv na zbytek hierarchie a kléru. Docházelo k tomu postupně, nejčastěji na místních či diecézních synodách. Týká se to většiny uvedených sjednocovacích iniciativ: brest-litevské, malabarské, chaldejské, užhorodské a transylvánské; ohledně marčské scházejí bližší informace o jejím průběhu. Naopak ty z dřívějších

2. A. DE HALLEUX, „Le concile de Florence: union ou uniatisme?“ *Proche-Orient Chrétien*, roč. 41, 1991, s. 206. Opačného mínění je I. MONČAK, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*, Rome, s. g. s. Instituto Pio XI. 1987, s. 105.

unií, jež tento prvek postrádaly, jako lyonská a florentská, byly už dopředu odsouzeny k neúspěchu. I přes snahy o zapojení co nejširších vrstev kléru do propagování unie však platí, že výrazným nedostatkem téměř všech sjednocovacích iniciativ (kromě unie s maronity v r. 1181) byl nedostatek podpory ze strany věřících.

PODŘÍZENÍ UNIATŮ LATINSKÉ HIERARCHII

Po podepsání unie docházelo k začlenění jejich stoupenců do římské církve a nejednou i k jejich podřízení latinské hierarchii. Uniatský biskup se stal generálním vikářem latinského biskupa pro věřící východního ritu. Nejzřetelněji se to projevilo při uniích uzavíraných pod patronací Habsburků – užhorodské a transylvánské;³ ohledně marčské unie nedostatek pramenů neumožňuje zaujmout definitivní stanovisko. I když v případě brest-litevského unijního snažení, jež se pro tyto unie stalo „vzorovou příčinou“ (*causa exemplaris*), nelze toto podřízení doložit, zůstává skutečností, že Congregatio de Propaganda Fide nechápala odlišnost této východní katolické církve a používala vůči ní potridentské kanonické právo v přesvědčení, že kyjevský metropolita svou funkci zastává jakožto papežský legát.⁴ Vůči etiopské církvi se Řím odhodlal dokonce k tomu, že jí vnutil latinského patriarchu.

Všechny tyto skutečnosti nasvědčují tomu, že při unijních iniciativách byly východní církve nahlíženy ze strany církve římské ne jakožto rovnocenná sesterská společenství, nýbrž jako neposlušné „dcery a služby“, jež bez náležitého dozoru mohou sejít s cesty spásy.⁵ Pro nově vznikající uniatská společenství to znamenalo nedostatek ekleziálně-právní autonomie.

ZPŘETRHÁNÍ SVAZKŮ S MATEŘSKÝMI CÍRKVEMI⁶

Důsledkem ekleziologického exklusivismu, ztotožňujícího Kristovu církev s viditelnými strukturami latinské církve, bylo nabádání čerstvých uniátů k tomu, aby zpřetrhali ekleziální svazky s pravoslavnou hierarchií a na území Evropy zvláště s cařihradským patriarchátem. Biskupové, kteří nepřijali unii, byli ze strany katolíků označováni za „disuniaty“, „schizmatiky“ i „pseudopastýře“, a nejednou také za „heretiky“; kdežto pravoslavní považovali uniáty za apostaty. Platí to o většině dílčích unií druhého tisíciletí.

Prostředkem k upevnění tohoto postoje bylo uvalení exkomunikace na jednotlivé hierarchy, nebo i celá jimi reprezentovaná církevní společenství, což se týká jak

3. Srov. E. SUTTNER, „Synoden von Zamość (1720) und Wien (1773) als prägende Ereignisse für die Unierten Polens und der Donaumonarchie,“ *Ostkirchliche Studien*, roč. 44, 1995, seš. 4, č. 12, s. 272–273.

4. H. DYLAĞOWA, *Dzieje unii brzeskiej*, Warszawa, 1996, s. 34–35.

5. Srov. W. HRYNIEWICZ, „Wschód i Zachód chrześcijański: Od schizmy do dialogu,“ in A. POLKOWSKI (ed.), *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1984, s. 33; W. HRYNIEWICZ, *Kościół siostrzane: Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa, Verbinum 1993, s. 25.

6. Pod tímto pojmem se zde myslí ty východní církve, jež v důsledku svého misijního působení založily nová církevní společenství, označovaná jako „dceřinná“.

pravoslavných, tak i latiníků.⁷ Kromě vztahů na linii Řím–Cařihrad se to nejvíce projevilo při brest-litevské unii.⁸ Také při rozhovorech, jež s mukačevským biskupem Gregorovičem vedl uniatský metropolita J. V. Rutský, se objevil požadavek zpřetrhání svazku *communio* s cařihradským patriarchou Lukarisem (po předchozím nařčení z hereze).

Pro hierarchii kyjevské metropole musel být rozchod s mateřskou cařihradskou církví o to bolestnější, že v jejích ekleziologiích argument křestního pouta hrál významnou úlohu až do konce 17. st.⁹

MYŠLENKA PODVOJNÉHO KANONICKÉHO POUTA

Opakem výše zmíněného postojů byla touha kyjevské metropole podržet si kanonické pouto současně vůči římskému i cařihradskému stolci, což je patrné zvláště v 15. a 16. st.¹⁰ Také metropolita Mohyla nabízel papeži tento model jako řešení unijní krize.¹¹ Sami uniáté nepovažovali papeže za svého vlastního patriarchu.¹² Také v projektu polského krále Władysława IV. se patriarchát s podvojnou hierarchickou podřízeností měl stát základem všeobecné unie.¹³

Jestliže v předchozích dobách Řím neprotestoval proti takovýmto plánům, pak po Tridentském koncilu se myšlenka podvojného kanonického pouta zdála neslučitelná s katolickou ekleziologií.¹⁴ Přesto však ještě ke sklonku 17. st. se v Polsku počítalo s přechodem uniátů pod jurisdikci ekumenického patriarchy v případě jeho přistoupení k unii.¹⁵ V současných ekumenických dialozích tento model znovu nabývá na aktualitě.¹⁶

7. Je však třeba poznamenat, že použití tzv. „absolutních prokletí“ (týkajících se života nejen pozemského, ale i věčného) nebylo v oněch dobách něčím mimořádným i vůči členům vlastní církve – srov. kupř. J. OUDOT, *Patriarchatus constantinopolitani acta selecta*, Grottaferrata, 1967, č. 43 a 83.

8. S. STĘPIEŃ, „Eparchii przemyskiej droga do unii ze Stolicą Apostolską“, *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*, 1997, č. 4–5, s. 151 (dále jen WZU).

9. J. KRAJCAR, „The Ruthenian Patriarchate: Some remarks on the project for its establishment in the 17th century“, *Orientalia Christiana Periodica*, roč. 30, 1964, s. 68. Na tento argument se ve svém unijním memoriálu odvolával rovněž metropolita Petr Mohyla, viz W. HRYNIEWICZ, *Przeszłość zostawić Bogu: Unia i uniaticyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole, Wydawnictwo Św. Kryża 1995, s. 91–93, a také jeho nástupce Sylwester Kossov, viz M. BENDZA, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa, 1987, s. 147.

10. Četné příklady uvádí J. KRAJCAR, „The Ruthenian Patriarchate“, s. 65–66.

11. W. HRYNIEWICZ, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 91–94; W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania: Medytacje ekumeniczne*, Warszawa, Verbinum 1988, s. 172; T. CHYNCZEWSKA-HENNEL, „Od Unii Brzeskiej do Unii Hadziackiej – dzieje porażki czy szansy?“ in WZU, 1997, č. 4–5, s. 113; T. CHYNCZEWSKA-HENNEL, „Unia brzeska XVII stulecia w polskiej historiografii“, *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, 1996, č. 2 (6), s. 36.

12. J. KRAJCAR, „The Ruthenian Patriarchate“, s. 67.

13. Tamtéž, s. 71.

14. W. HRYNIEWICZ, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 24–25.

15. Srov. M. BENDZA, *Tendencje unijne*, s. 85–87.

16. Podrobnější informace viz W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania*, s. 167–180; W. HRYNIEWICZ, „Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand (1993)“, in J. S. GAJEK – S. NABYWANIEC (eds.), *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1998, s. 268–277 (dále jen UB 400); W. HRYNIEWICZ, „Unia Brzeska w świetle w świetle ekleziologii Kościołów siostrzanych“, in WZU, 1997, č. 4–5, s. 314–315.

SAMOSTATNÝ UNIATSKÝ PATRIARCHÁT

Vývoj situace po Florentském koncilu a jen dílčí úspěch brest-litevské unie způsobili, že se mezi uniáty stále zřetelněji probouzel myšlenka na zřízení samostatného kyjevského patriarchátu.¹⁷ Mělo však jít o pomocný nástroj při masové konverzi pravoslavných.¹⁸ S podobnými iniciativami přicházeli i polští králové Zygmunt III., Władysław IV. a Jan III. Sobieski,¹⁹ přičemž u nového patriarchy předpokládali podvojně *communio*.²⁰

Řím tyto plány nepodpořil, hlavně z teologických důvodů. Jelikož pravoslavní nebyli považováni za členy církve, nesměli si před vstupem do ní (tj. složením vyznání víry) nárokovat žádné podmínky.²¹ Uniatské patriarcháty (melchitský a chaldejský) tak byly utvořeny a potvrzeny pouze v rámci papežských výsad, nikoli jakožto uznání svéprávnosti sesterských církví. Na plán vytvoření kyjevského uniatského patriarchátu navázal teprve papež Řehoř XVI. r. 1843, avšak bez valného výsledku.²² Podobně skončily i snahy řeckokatolických metropolitů Šeptyckého a Slipyje ve 20. st.²³

UNIATSKO-PRAVOSLAVNÉ ROZHOVORY

Tato podkapitola má vztah pouze k brest-litevské unii. Byl autorem projektu na spojení pravoslavných a uniátů byl papežský nuncius v Polsku Francisco Bonvisio,²⁴ způsob tohoto spojení byl rozdílně nahlížen latiníky a uniáty. Ti poslední se snažili o „obrácení“ na římskou víru svých bývalých souvěrců skrze disputace na společném synodu.

První s takovýmto návrhem přišel metropolita Ruský r. 1620. Plán však selhal, stejně jako o tři roky později. Jelikož se mu dostalo i podpory ze strany krále, Řím se cítil povinen zakročit. Nuncius byl zplnomocněn, aby všemi prostředky zabránil

17. Poprvé to bylo navrženo v 15. st., avšak pro neochotu císaře Zikmunda nedošlo k uskutečnění návrhu. První uniatské metropolitové, Rahoza a Pociej, neměli o patriarchát zájem; teprve Ruský se k němu přiklonil a na patriarchu navrhoval P. Mohyly. Další informace viz I. MONČAK, *Ecumenism in the Kyivan Church*, s. 162; A. NAUMOW, *Wiara i historia: Z dziejów literatury cerkiewnoślawiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków, Orthdruk 1996, s. 14–32; E. CH. SUTTNER, „Wandlungen in Unionsverständnis vom 2. Konzil vom Lyon bis zur Gegenwart,” *Ostkirchliche Studien*, roč. 34, 1985, s. 137nn.

18. Viz M. BENDZA, *Tendencje unijne*, s. 68nn.

19. J. KRAJCAR, „The Ruthenian Patriarchate,” s. 70–73; T. CHYNCZEWSKA-HENNEL, „Od Unii Brzeskiej do Unii Hadziackiej,” s. 113.

20. MIRONOWICZ, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok, Orthdruk 1996, s. 41, 62–63; MIRONOWICZ, „Projekty unijne wobec Cerkwi prawosławnej w dobie ugody hadziackiej,” in *UIB 400*, s. 120.

21. J. KRAJCAR, „The Ruthenian Patriarchate,” s. 74–83.

22. Tamtéž, s. 84; E. CH. SUTTNER, „Österreichs Politik gegenüber die griechisch-katholischen Kirche Galiziens,” *Ostkirchliche Studien*, roč. 46, 1996, č. 5, s. 10.

23. M. ŁESIÓW, „Unia Brzeska a rozwój kultury i świadomości narodowej Ukraińców,” in *UIB 400*, s. 165; R. TORZECKI, „Na drodze do jedności Kościoła greckokatolickiego i prawosławnego: Z dziejów współżycia grekokatolików z prawosławnymi w XX wieku,” in *WZU*, 1997, č. 4–5, s. 291.

24. M. BENDZA, *Tendencje unijne*, s. 17; M. BENDZA, *Prawosławna Diecezja Przemyska w latach 1596–1681*, Warszawa, 1982, s. 205–206.

uskutečnění této iniciativy a toto „řešení“ se stalo precedentním do dalších let.²⁵ Argumentace pak oscillovala mezi zákazem konat společná shromáždění s jinověrci,²⁶ zákazem diskutovat na místním synodu o otázkách řešených všeobecnými koncily,²⁷ požadavkem předchozího přijetí pravoslavných do římské církve a složení katolického vyznání víry dle vzoru florentské a brest-litevské unie.²⁸

I přes tento zákaz se uniaté snažili o uskutečnění společného synodu v letech 1629, 1636, 1638, 1647, 1648, 1658, 1670, 1675, 1677 a 1679.

OPAKOVANÉ UDÍLENÍ NEOPAKOVATELNÝCH SVÁTOSTÍ

Spolu se zužováním náhledu na církve docházelo ke zpochybňování platného udílení svátostí duchovními druhého vyznání. Ve sporech ohledně unií však tento proces nabyl dosud nevidaných rozměrů. V rámci polemiky byla dokonce hlášána neplatnost všech svátostí udílených mimo viditelné hranice vlastní konfese, což lze pozorovat nejprve u latiníků a následně i u pravoslavných.²⁹ Týká se to zvláště těchto unií: florentské, brest-litevské, užhorodské a transylvánské. Přesto však v oficiálních římských dokumentech byly svátosti udílené pravoslavnými ještě v druhé polovině 17. st. označovány za platné, byť nedovoleně vysluhované.³⁰ Jedná se především o křest, birmování a svěcení. Zvláště v 15. st. se v Polském království valná část latinského duchovenstva dožadovala rebaptizace Rusínů a po dlouhé roky tato praxe byla běžně používána.³¹ U ortodoxních docházelo až do 18. st. k pomazání křížem všech konvertitů na pravoslaví,³² což mělo zvýraznit přijetí do církevního společenství, avšak nikdo nezjišťoval, zda daná osoba již byla birmována či nikoli.

Na území mukačevské eparchie praxe opakovaného udílení neopakovatelných svátostí narostla do jinde neobvyklých rozměrů. Především se jedná o opakování

25. K tomuto tématu viz především: E. PRZEKOP, „Sprawa synodu unicko-prawosławnego we Lwowie (1629),“ *Studia Warmińskie*, roč. 21, 1984, s. 248–264; MIRONOWICZ, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 40nn.; M. SZEGDA, *Działalność prawno-organizacyjna metropolity Józefa Welamina Rutkiego (1613–1637)*, Warszawa, 1967, s. 180nn.; E. ŚMURLO, *Rímskaja kurija na ruskom prawoslawnom Vostoke v 1609–1654 godach*, Praha, 1928, s. 137–144.

26. Viz odpověď římské kurie nunciovi ve Varšavě z 20. 12. 1636, in MIRONOWICZ, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 64.

27. Roku 1647, tamtéž, s. 160.

28. Týkalo se to projektů z let 1629, 1638, 1658–9, 1670 a 1677 – tamtéž, s. 65, 257 a 260; MIRONOWICZ, „Projekty unijné wobec Cerkwi prawosławnej w dobie ugody hadziackiej,” s. 95–121; M. S. MARUSYN, *Die Vereinigung der Peremysler und Lemberger Eparchien mit dem Apostolischen Stuhle*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1956, s. 18–25; T. CHYNCZEWSKA-HENNEL, „Od Unii Brzeskiej do Unii Hadziackiej,” s. 114–117.

29. W. HRYNIEWICZ, „Jak głęboko sięga podział Kościoła? Kilka refleksji teologicznych ze szczególnym uwzględnieniem relacji rzymskokatolicko-prawosławnych,” *Roczniki Teologiczne*, roč. 38–39, 1991–1992, č. 2, s. 136–138.

30. Tamtéž; E. CH. SUTTNER, „Unie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII,” in *UB 400*, s. 134.

31. W. HRYNIEWICZ, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 29; W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutika w dialogu: Szkice teologiczno-ekumeniczne*, sv. 2, Opole, Wydawnictwo Św. Krzyża 1998, s. 275.

32. W. HRYNIEWICZ, „Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia,” *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, roč. 28, 1981, č. 6, s. 146; W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutika w dialogu*, s. 273–274.

biskupského svěcení Partenia Petroviče,³³ k němuž, po domluvách maďarského primase Lippaye, došlo na jeho vlastní žádost r. 1655. Dále to byla (na přelomu 17. a 18. st.) rebaptizace nemluvnat pokřtěných uniatskými duchovními ze strany odpůrců unie a následně dovolávání se této praxe v r. 1744³⁴ a znovuvysvěcování kněží ordinovaných pravoslavnými maramorošskými biskupy Serafinem Petrovanem³⁵ a Josefem Stojkou.³⁶

Právě v tomto regionu se však vyskytl zcela ojedinělý případ, jímž byla v polovině 18. st. praxe tzv. zástupného křtu za mrtvé,³⁷ pokřtěné uniatským knězem.³⁸ Nejpravděpodobněji se jednalo o extrémní projev ekleziologického exklusivismu v rámci přesvědčení, že jedině křest udělený pravoslavným knězem může zproštědkovat dar Božího života.

Do tohoto kontextu je třeba umístit i společné prohlášení cařihradského, alexandrijského a jeruzalémského patriarchy z července r. 1755, označující svátosti udělené v katolické církvi za „neúplné“ a ty, kteří je přijali, za „neposvěcené a nepokřtěné“.³⁹

ZDVOJENÍ CÍRKEVNÍ HIERARCHIE

Ve stavu rozdělení, které mezi věřící jednotlivých východních církví vnašely unijní snahy, je patrná snaha o uchování ekleziálních struktur na obou stranách konfesního předělu. Tam, kde k unii přistupovali pouze jednotliví biskupové, samo-

33. Ten byl vysvěcen r. 1651 pravoslavným biskupem bělehradským Štěpánem Simonovičem. Poté, co se během rozhovoru s uherským primasem Lippayem seznámil s tehdejším modelem katolické ekleziologie, začal pochybovat nejen o dovolenosti, ale přímo i o platnosti svého biskupského svěcení, načež byl podmíněčně znovu vysvěcen. Také Řím dlouho váhal, než uznal platnost jeho svěcení. Papež Alexandr VII. potvrdil Partenia jako mukačevského biskupa teprve dne 8. 6. 1655 – k tomu viz dokumenty: M. LACKO, *Unio Užhorodensis*, Roma, 1955, s. 235–236 a 247; J. DULÍŠKOVÍČ, *Istoričeskija čerty Ungro-Russkich Ungvar*, sv. 2, Užgorod, M. Poljačka 1876, s. 113–118; *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*, sv. 2, ed. A. Velykyj, Roma, 1973, s. 187, č. 120; Srov. také B. PEKAR, *De erectione canonica eparchiae mukačoviensis*, Roma, PP. Basiliani 1956, s. 30nn. Oproti tomu však E. CH. SUTTNER zcela neopodstatněně dává Parteniovo první vysvěcení za příklad údajného *communicatio in sacris* mezi katolíky a pravoslavnými – *Church Unity, Union or Uniatism?*, Bangalore, Dharmaran Publications 1991, s. 75–76; srov. také jeho článek „Welche Einheit? Die Rolle der mit Rom unierten Ostkirchen“, *Christliche Osten*, roč. 46, 1996, č. 5, s. 82–83.

34. E. CH. SUTTNER, „Wandlungen in Unionsverständnis vom 2. Konzil vom Lyon bis zur Gegenwart“, s. 143.

35. A. BARAN, *Eparchia Maramorošiensis eiusque unio*, Roma, s. g. s. Instituto Pio XI. 1962, s. 54–55.

36. M. BENDZA, *Tendencje unijne*, s. 216–217; A. BARAN, *Eparchia Maramorošiensis eiusque unio*, s. 36–37.

37. Až do 9. st. opakující se zákazy řeckých hierarchů dokazují, že zvyk křtít zemřelé byl stále přítomen v mentalitě některých křesťanů prvního tisíciletí. Na Kyjevské Rusi je v této souvislosti třeba připomenout „křest kostí“ knížat Jaropolka a Olega v r. 1044, srov. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus zmartwychwstał: Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona*, Warszawa, Verbinum 1995, s. 32–34.

38. Referoval o tom biskup M. Olšavský, viz DULÍŠKOVÍČ, *Istoričeskija čerty Ungro-Russkich Ungvar*, sv. 3, s. 35–36. Slovenský autor I. M. KONDRATOVÍČ („The Olšavsky bishops and their activity“, in *Slovak Studies*, sv. 3, Roma, Slovak Institute 1963, s. 181) však bez dalších důkazů tvrdí, že hroby zemřelých byly pouze polévány svěcenou vodou a rozhrěšovány.

39. Viz úryvek textu v překladu do němčiny uváděný E. CH. SUTTNEREM, „Wandlungen in Unionsverständnis vom 2. Konzil vom Lyon bis zur Gegenwart“, s. 143; E. CH. SUTTNER, „Welche Einheit?“ s. 86. Autor však poznamenává, že s tímto pojetím nesouhlasili teologové; E. CH. SUTTNER, „Unie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII“, s. 134.

činně vznikala nová hierarchická linie. V případě brest-litevské unie, kterou ratifikovala většina episkopátu, vznikly nové ekleziální struktury jako reakce cařihradského patriarchy, jenž na všechny dle jeho mínění uprázdněné stolce, obsazené uniatskými hierarchy, vysvětil nové biskupy.

Zdvojení hierarchie je možno pozorovat u téměř všech lokálních unií – kromě marčské a personálních uniijních prohlášení biskupů Ekumenického patriarchátu. V pravoslavné církvi se tento jev vyskytl také v souvislosti se snahou Moskvy podřídit si kyjevskou metropoli.⁴⁰

Zvláštní kategorii zdvojení hierarchie na stejném území tvoří nominace latinských biskupů do již existujících východních eparchií řízených pravoslavným biskupem. Poprvé byl latinský patriarcha dosazen v Antiochii r. 1100, a pak v Cařihradě r. 1204;⁴¹ ve 14. st. je následovaly eparchie na Haličské Rusi. Tento přístup dokazuje negaci ekleziálního statutu východních církví ze strany latinů.

UNIE JAKO PŘECHODNÝ STUPEŇ K LATINSKÉMU RITU

Mezi věřícími východních církví je zanedlouho po přistoupení k unii patrný počátek latinizace.⁴² Důvody byly různé, avšak za nejdůležitější lze považovat snahu o zvýšení společenské prestiže,⁴³ tlak ze strany Říma ve snaze o unifikaci ritů v katolické církvi, působení jezuitů a baziliánů zavádějících do východní liturgie cizorodé prvky⁴⁴ a obdobné snahy ze strany absolventů papežského Collegia pro Graecis.⁴⁵

Byť uniáté proti latinizaci protestovali již od r. 1609,⁴⁶ tyto snahy pokračovaly a sílily. Římsktí katolíci byli totiž vedeni přesvědčením o větší důstojnosti latinského ritu, označovaným jako *prestantia ritus latini*. To pramenilo z ekleziologického základu – z teze, že římská církev je „matkou a učitelkou“ všech ostatních církví, bylo vyvozováno, že její obřady musejí být v každém ohledu nejlepší. Ostatní rity, použí-

40. Došlo k tomu po uvalení cařihradským patriarchou klatby na metropolitu Pitirima r. 1662, srov. M. BENDZA, *Tendencje unijne*, s. 156–158.

41. Srov. F. DVORŇÍK, *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa, Institut Wydawniczy PAX 1985, s. 107 a 112; B. KUMOR, „Antiochia II,” in *Encyklopedia Katolicka*, sv. 1, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1973, kol. 650 (dále jen EK).

42. H. DYLAĞOWA, *Dzieje unii brzeskiej*, s. 43; I. ČISTOVIČ, *Očerki istorii Zapadno-russkoj cerkvi*, sv. 2, Sankt-Petěrburg, 1884, s. 378; OZOROWSKI, „Kościół greckokatolicki,” in: W. HRYNIEWICZ – J. S. GAJEK – S. J. KOZA (eds.), *Ku chrześcijaństwu jutro: Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1996, s. 366–367; W. KOŁBUK, „Niszczenie dzieła Unii Brzeskiej – założenia i realizacja,” in WZU, 1997, č. 4–5, s. 325; MIRONOWICZ, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 33, 38–39.

43. Týká se to hlavně šlechtických rodů, u nichž s latinizací kráčela ruku v ruce i polonizace, viz SONEVYCKYJ, *Ukrais'kij episkopat peremyskoj i cholmskoj eparchij v XVI–XVII stolitii*, Roma, 1955, s. 31.

44. Kupř. svátky latinské církve, zvonění na Anděl Páně, použití zvonků během bohoslužeb, udělování křtu politím, viz I. ČISTOVIČ, *Očerki istorii Zapadno-russkoj cerkvi*, s. 378–379; H. DYLAĞOWA, *Dzieje unii brzeskiej*, s. 47; ISAJEWYCZ, „Kościół greckokatolicki a niektóre aspekty rozwoju kultury ukraińskiej i białoruskiej w XVII–XVIII wieku,” in WZU, 1997, č. 4–5, s. 188.

45. E. PRZEKOP, *Rzym – Konstantynopol: Na drogach podziatu i pojednania*, Olsztyn, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 1987, s. 87.

46. MIRONOWICZ, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 28.

vané také „schizmatiky“ a „heretiky“, byly považovány za podezřelé. Jelikož byli ostatní křesťané neustále voláni k „návratu“ do římské církve, očekávalo se, že přijmou její ritus.⁴⁷ Nejzřetelněji byl tento přístup vyjádřen v konstitucích Benedikta XIV. *Etsi pastoralis a Allatae sunt*.⁴⁸ Ke změně tónu papežských projevů došlo teprve ke konci 19. st.⁴⁹

Na území jednotlivých eparchií probíhala latinizace různě. V rámci byzantsko-slovanského ritu došlo na Zamojské synodě (1720) ke kodifikaci změn v obřadech,⁵⁰ jež pak byly povinně zaváděny do jednotlivých liturgických knih.⁵¹ Nejzřetelnější byly změny v postavení jáhna v liturgii.⁵²

Jako přechodný stupeň k latinskému ritu chápaly unii také civilní úřady⁵³ a někdy i dokonce místní latinská hierarchie.⁵⁴ Latinizace východních katolických církví se nejednou stávala argumentem odpůrců unie, jež se, mnohdy oprávněně, cítili ohroženi ve věrnosti vůči tradici vlastního společenství.⁵⁵

OTÁZKA FILIOQUE

Latinský přídavek k nicejsko-cařihradskému vyznání v podobě slova *Filioque* ohledně vycházení Ducha Svatého se v průběhu staletí stal jedním z největších kamenů sváru mezi katolicismem a pravoslavím.⁵⁶ Jelikož věřící východní církve

47. E. CH. SUTTNER, „Welche Einheit?“ s. 87–88; E. CH. SUTTNER, „Unie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII,“ s. 138; E. PRZEKOP, *Rzym – Konstantynopol*, s. 89–91. Řím už r. 1622 uvažoval, zda sjednoceným Rusínům ponechat ritus byzantský, nebo je převést do ritu latinského, viz MIRONOWICZ, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 38.

48. E. CH. SUTTNER, „Welche Einheit?“ s. 87–88; E. CH. SUTTNER, „Unie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII,“ s. 138; E. CH. SUTTNER, „Österreichs Politik gegenüber die griechisch-katholischen Kirche Galiziens,“ s. 7; E. PRZEKOP, *Rzym – Konstantynopol*, s. 89–91.

49. Jedná se o encykliku *Orientalium dignitas* Lva XIII. z 30. 11. 1894, odkazy viz pozn. 48; W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania*, s. 171.

50. Byla přijata nařízení Tridentského koncilu týkající se duchovenského oděvu, zavedeny svátky Božího Těla a sv. Josafata a recitované liturgie, zjednodušená postní disciplína, J. S. GAJEK, „Greckokatolicki ryt,“ in *EK*, sv. 6, kol. 122; KOLBUK, „Niszczenie dzieła Unii Brzeskiej,“ s. 331–332; J. MADEY, *Kirche zwischen Ost und West: Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche*, München, Bernward Verlag 1969, s. 78–83; ČISTOVIČ, *Očerki istorii Zapadno-russkoj cerkvi*, s. 380–381.

51. Jednalo se především o záměnu křtu ponořením na křest politím, vynechání oficií k některým „ruským“ světcům a o zavedení „Filioque“, zpovědnic, kazatelen a monstrancí. Nejpatrnější jsou tyto změny v knihách vydávaných baziliány v Suprašli, Uniově a Počajeju, viz tamtéž.

52. U uniatů mohl jáhen samostatně křtít (bez pomazání křížem, nebyl-li nablízku kněz), podávat přijímání nemocným a pochovávat zemřelé. Avšak během několika desetiletí bylo od praxe trvalého diakonátu upuštěno a jáhenské funkce vykonávali laici (při pontifikálních bohoslužbách kněží), tamtéž, s. 378.

53. Zvláště patrné to bylo u Marie Terezie, srov. I. M. KONDRATOVIČ, „The Olšavsky bishops and their activity,“ s. 191–192.

54. MIRONOWICZ, „Projekty unijne wobec Cerkwi prawosławnej w dobie ugody hadziackiej,“ s. 113.

55. Kupř. synod přemyšlské eparchie z r. 1691, na němž byla projednávána možnost přistoupení k unii, se dožadoval záruky zachování čistoty vlastního ritu a zamezení proti „výpůjčkám od latinů“, S. STĘPIEN, „Eparchii przemyskiej droga do unii ze Stolicą Apostolską,“ s. 148–149. Ohledně etiopské a malabarské unie viz J. MACHA, *Ecclesiastical Unification: A Theoretical Framework together with the Case Studies from the History of the Latin-Byzantine Relations*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1974, s. 323.

56. F. DVORNÍK, *Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 13; K. KARSKI, *Symbolika: Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa, 1994, s. 24; W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 113–114.

považovali obsah zjevení za uzavřený a nepřipouštěli možnost vývoje dogmatu,⁵⁷ považovali latinský dodatek ke Krédu za neoprávněný.⁵⁸ Je proto samozřejmé, že otázka *Filioque* sehrála důležitou roli také ve sporech okolo unií. Téměř ve všech dílčích uniích bylo použito vyznání víry s tímto dodatkem.⁵⁹

V mukačevské eparchii došlo v druhé polovině 18. st. dokonce k nařčení uniatského biskupa Bradáče ze schizmu, neboť používal symbol *Quicumque* bez *Filioque*. Nepomohlo vysvětlování a odvolávání se na tradici vlastní církve. Latinský egerský biskup Karoly Eszterházy stále poukazoval na „zárodek schizmu“, jímž je vynechávání dodatku *Filioque*. Mukačevský biskup byl nakonec rozhodnutím papeže přinucen přijmout latinskou verzi s dodatkem.⁶⁰ Obdobné problémy lze pozorovat i v rámci postupného zavádění brest-litevské unie.

V kontextu integrálně pojaté pravoslavné teologie však záležitost *Filioque* dochází ještě dalšího, pro ekleziologii klíčového významu. Latinský dodatek se stává projevem oddělení christologie a pneumatologie, v důsledku čehož dochází k negaci autonomie „ekonomie Ducha Svatého“, a tím i k naprosté podřízenosti charismatických prvků juridicky chápané hierarchické složce. V církevní praxi se to projeví přílišným zdůrazňováním úlohy magisteria na úkor synodálního pojetí církve.⁶¹

Výše vyčleněné charakteristické prvky lokálních unií je třeba zařadit do kontextu neustálého zužování teologické perspektivy, dosahujícího svého vrcholu v 18. st. Lze to názorně ilustrovat na příkladu biskupů Szumlaňského (Lvov) a Winnického (Přemyšl). Když tito na přelomu 17. a 18. st. hodlali přijmout unii, kladli si podmínky, jež byly pouhým zopakováním článků brest-litevské unie (1596) – to však v Římě vyvolalo vážné pochyby o slučitelnosti jejich požadavků s katolickou vírou.⁶²

Nynější srovnání nejdůležitějších charakteristických prvků dílčích unií umožní alespoň orientační určení strukturální podobnosti v rámci procesu navazování pout jednoty mezi latiníky a jednotlivými východními církvemi. Podřízení se jurisdikci římského apoštolského stolce pro ně přinášelo nejčastěji negativní důsledky v podobě zpretrhání svazků jednoty s dosavadními souvěrci, opakovaného udílení neopakovatelných svátostí a hluboké latinizace vlastního společenství. Tyto jevy pramenily

57. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutika w dialogu*, s. 98–102; W. HRYNIEWICZ, „Dogmatów ewolucja II,” in *EK*, sv. 4, kol. 18–19.

58. D. J. GEANAKOPLOS, *Byzantine East and Latin West*, Oxford, Blackwell 1966, s. 96; N. LOSSKY, „Climate théologique au Concile de Florence,” in G. ALBERIGO (ed.), *Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/9–1989*, Leuven, University Press 1991, s. 243.

59. Koadjutor přemyšlského biskupa A. Krupeckého Pavel Ovlučimskyj složil r. 1633 vyznání víry, v němž ještě nebylo „*Filioque*“ ani jiné doktrinální rozdíly; sliboval pouze plné podřízení se uniatskému kyjevskému metropolitovi, srov. M. BENDZA, *Prawosławna Diecezja Przemyska w latach 1596–168*, s. 158.

60. Dokumenty k této kauze viz: M. LACKO, *Synodus Episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae anno 1773 celebrata*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1975, s. 95–131; srov. také DULÍŠKOVIC, *Istoričeskija čerty Ungro-Russkich Ungvar*, sv. 3, s. 217–220; PEKAR, *De erectione canonica eparchiae mukačoviensis*, s. 110–115; PEKAR, *Narysy istorii cerkvy zakarpatja*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1967, s. 36.

61. Srov. W. HRYNIEWICZ, „Oryginalność idei chrystocentryzmu w teologii prawosławnej,” in E. KOPEĆ (ed.), *Chrystocentryzm w teologii*, Lublin, 1977, s. 101–121; W. HRYNIEWICZ, „Pneumatologia a ekleziologia: Prawosławny wkład do współczesnej dyskusji ekumenicznej,” *Collectanea Theologica*, roč. 47, 1977, č. 2, s. 33–59; W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania*, s. 103–108.

62. M. BENDZA, *Tendencje unijne*, s. 107.

z ekleziologického a soteriologického exklusivismu, prohlašujícího pouze římskou církev za výlučnou zprostředkovatelku spásy. Všechna tato negativa jednoznačně diskvalifikují uniatismus jakožto metodu znovunalézání jednoty mezi sesterskými církvemi, jak to zdůrazňuje i tzv. Balamandský konsensus (čl. 12).