

Kanonické právo jako aplikovaná ekleziologie

Stanislav Příbyl

Príspevek je publikován v rámci vědeckého projektu APVV-17-0022
„Římsko-kanonické vlivy na slovenské veřejné právo“.

1. Včlenění kanonického práva do kontextu plurality právních řádů



Postavení kanonického práva katolické církve mezi právními i teologickými disciplínami je svou povahou specifické, vykazující v mnoha ohledech zvláštnosti *sui generis*. Pro ilustraci právního charakteru kanonického práva lze příkladem uvést smlouvy konkordátního typu, uzavírané mezi Apoštolským stolcem a státy. Dojde-li po sjednání vládního návrhu k ratifikaci konkordátní smlouvy hlasováním parlamentu, stává se smlouva součástí tří právních řádů zároveň. Jako jeden z pramenů kanonického práva katolické církve musí být promulgována formou publikace ve věstníku *Acta Apostolicae Sedis*.¹ Jako každá mezinárodní smlouva uzavřená příslušným státem je rovněž zveřejněna v oficiální sbírce zákonů kontrahujícího státu.² Tím se dojednaná ustanovení smlouvy aplikují rovněž jako součást vnitrostátního práva a spolupůsobí při utváření jemného přediva právních základů vztahu státu a církve. Navíc se ovšem konkordát stává také smlouvou uzavřenou v souladu se smluvním právem ve smyslu mezinárodního práva veřejného,

¹ Zákony se v tomto úředním věstníku publikují od roku 1909 na základě apoštolské konstituce papeže Pia X. *Promulgandi* z 29. září 1908, in: *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909), s. 5–6. (viz též CIC/1983, kán. 8 § 1)

² Roku 2000 se v České republice od Sbírký zákonů (Sb.), kde se dosud mezinárodní smlouvy uveřejňovaly, oddělila zvláštní Sbírký mezinárodních smluv (Sb. m. s.) jako specializovaný promulgační věstník.

takže se stává rovněž součástí téhož právního systému. To je možné díky mezinárodněprávní subjektivitě Apoštolského stolce, spontánně od nepaměti uznávané mezinárodním společenstvím.³

Takto ilustrovaná provázanost kanonického práva s vnitrostátními právními řády i s mezinárodním právem zároveň zpochybňuje časté snahy zatlačit kanonické právo do oblasti právně bezvýznamných vnitřních předpisů, obdobných například vnitřním stanovám spolků.

Je také nasnadě, že především pro právní teorii i praxi totalitního státu, jehož ideologie přepínala význam státní svrchovanosti, byla existence paralelního právního řádu na území státu něčím nepředstavitelným. Marxisticko-leninistická ideologie hlásaná komunistickou stranou, která jako vyústění objektivního dějinného procesu předvíдалa postupné odumírání státu, byla paradoxně krajně etatistická. Proto se i dějiny práva jako obor pojímaly v našich podmínkách v období mezi léty 1948–1989 jako dějiny *státu* a práva, které zamlčovaly mj. autonomii kanonické církevní právní úpravy jako výlučné právní normativy, jíž se svorně podřizovali panovníci, vrchnost i poddaní. O této skutečnosti svědčí například již nejstarší známá rozsáhlejší památka z dějin českého práva, Dekreta Břetislavova (1039), kde se předkládá kanonické pojetí manželství jako všeobecná základní podoba manželského a rodinného života.⁴

O tom, že civilní a církevní právo byly plnohodnotné a vzájemně se respektující právní systémy, svědčí i jejich vzájemné ovlivňování a prolínání. Například fenomén středověké recepce antického římskoprávního dědictví našel své přijetí především ze strany církve. Významným výsledkem tohoto pohybu byl na církevní straně mimo jiné římsko-kanonický proces, který církev úspěšně zaváděla jako pokrokovou modernizaci v průběhu 12. a 13. stol.⁵

³ „Svatý stolec navazuje diplomatické styky, jeho zástupci se zúčastňují mezinárodních konferencí, Svatý stolec má členství v různých mezinárodních organizacích, má aktivní a pasivní legační právo, papežovy světské i církevní funkce se často spojují.“ DAVID, Vladislav, SLADKÝ, Pavel, ZBOŘIL, František, *Mezinárodní právo veřejné s kazuistikou*, Praha, 2008, s. 126.

⁴ „Jak je tedy zřejmé, vyhlášením těchto Dekretů skončilo období polygamie, bylo definitivně zavedeno monogamní manželství a formou sňatků byly církevní obřady. Manželství bylo prohlášeno za nerozlučitelné, a nejen opuštění manžela, ale i mimomanželský pohlavní život žen byl trestán.“ MALÝ, Karel, *České právo v minulosti*, Praha, 1995, s. 13.

⁵ „Bez velké nadsázky je možno říci, že středověká církev využila v procesním právu velmi rychle římskoprávních podnětů, nesrovnatelně rychleji než to učinil vlastní proud obnovené římskoprávní vzdělanosti.“ URFUS, Valentin, *Historické základy novodobého práva soukromého*, Praha, 1994, s. 25.

Paradoxní rovněž je, že i v časech, kdy se z politických důvodů státy od vlivu církve již emancipovaly, uchýlovaly se k nápodobě, ba plagiátorství toho, co bylo dosud doménou církevní legislativy. Tak vnější podoba obligatorní civilní formy manželství, předepsaná Francouzům napoleonským *Code civil* z roku 1804,⁶ není prakticky ničím jiným než převzetím kanonické formy uzavření manželství, jíž v dekretu *Tametsi* předepsal k platnosti Tridentický koncil roku 1563, a jež se postupně rozšířila v katolických zemích. Dva svědkové svatby v Napoleonově zákoníku nadále zůstávají, jen příslušný oddávající duchovní je nyní nahrazen komunálním funkcionářem.

Samo kanonické právo se ovšem otevírá právu civilnímu v záležitostech, které nepovažuje za nutné samo upravovat. Právo církve tak formou tzv. „kanonizovaných“ zákonů (*leges canonizatae*) absorbuje i rozsáhlejší části právních řádů států: „Světské zákony, na něž odkazuje právo církve, mají v kanonickém právu tytéž účinky, pokud nejsou v rozporu s božským právem a pokud kanonické právo nestanoví jinak.“⁷ Výslovně jsou mezi takovými zákony uvedeny především normy o smlouvách a jejich plnění v knize páté platného Kodexu kanonického práva o majetku církve.⁸ Církevní zákonodárce „kanonizuje“ civilní zákony tak, že prostřednictvím své vlastní právní úpravy zavazuje věřící, aby dodržovali příslušné normy platného civilního práva, a to na území, kde se věřící nacházejí, tedy na základě zásady *locus regit actum*. Obdobně jako konkordátní smlouvy *posilují* zákony státu týkající se církve, převzetím závazků z mezinárodního práva (tzv. *leggi rinforzate*) zde naopak kanonickoprávní řád vyzdvihuje některé potřebné právní normy vydané státem, a tak rovněž *posiluje* disciplínu věřících, kteří je jako státní občané mají i beztak dodržovat.⁹

⁶ „Zásada, podle níž ‚zákon pokládá manželství výlučně za občanskou smlouvu‘, obsažená v čl. 7 druhého titulu revoluční francouzské ústavy z roku 1791, byla posléze včleněna do napoleonského kodexu (čl. 165).“ DALLA TORRE, Giuseppe, *La città sul monte*, Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica, Roma, 1996, s. 40.

⁷ CIC/1983, kán. 22.

⁸ Srov. CIC/1983, kán. 1290.

⁹ „Klauzule *iisdem cum effectibus* (srov. kán. 22) označuje důsledek formální recepce a zajišťuje, že transformaci do kanonického práva podléhají nejen ustanovení práva státu jako taková, nýbrž také jejich [...] právní účinky, tedy sankční a prováděcí možnosti, pokud jsou v kanonickém právu přípustné: platnost a neplatnost, závaznost, žalovatelnost, ručení, nárok na navrácení a další. Taková recepce je otevřená neboli *dynamická*.“ HEIMERL, Hans, PREE, Helmuth, PRIMETSHOFER, Bruno, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg, 1993, s. 295.

2. Paralelní rozvoj kanonického práva a teologie

Kanonické právo jako soubor vnitřních předpisů katolické církve se ovšem prolíná nejen s civilním právem, což potvrzuje jeho *právní* charakter, nýbrž především s naukou církve zejména o sobě samé, tedy ekleziologií, což svědčí o jeho *teologické* inspiraci. Řady těch, kdo nepochopili, v jakém smyslu Pavel píše, že „Kristus nás vykoupil z kletby zákona“,¹⁰ se zejména v období po Druhém vatikánském koncilu rozšířily i v katolické církvi. Předmětem kritik se například stal kazuistický způsob myšlení, který z práva pronikl do katolické morálně-teologické manualistiky, takže se někomu mohlo zdát, jako by zde právo zcela překrývalo teologické myšlení.¹¹

Tolik vytýkaný juridismus byl kritizován jako „přílišné zdůrazňování církevního práva, které mělo tendenci zasahovat kromě řídicí funkce církve také do dalších dvou“,¹² totiž do funkce vyučující a posvěčující. Stačí však pohlédnout například na sled podob provedení křtu, které jsou obsaženy v prvokřesťanském spisu tak raném, jakým je Didaché. Za použití důsledně aplikované kazuistické metody dospívá didachista ke čtyřem možným variantám provedení křestního obřadu: „Co se týče křtu, budete křtít takto: [...] pokřtíte ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha v tekoucí vodě. Nemáš-li tekoucí vodu, pokřtí v jiné, nemůžeš-li ve studené, pokřtí v teplé. Nemáš-li ani jednu, vylij na hlavu třikrát vodu ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha.“¹³ Tak starodávný pramen, jakým je Didaché, samozřejmě ještě nerozlišuje v duchu moderního členění jednotlivých disciplín, zda se jedná o podrobné liturgické nebo rámcové kanonické normy. Teologickými aspekty ohledně uváděných svátostí křtu a eucharistie se pak Didaché nezabývá vůbec, autor je zjevně příliš zaujatý praktickými otázkami.

Významný pokrok v rozlišení doktrinální a disciplinární sféry představují v následném církevním vývoji ekumenické koncily, v jejichž aktech se často nachází jak dogmatická rozhodnutí, tak kánony, jimiž se má napříště závazně řídit život

¹⁰ Srov. Ga 3,13.

¹¹ „Smysl pro řád [...] vysvětluje zájem neoscholastických morálek o kanonické právo, zejména v oblasti morálky svátostí, která vlastně představuje komentář ke kodexu.“ SKOBLIK, Jiří, *Přehled křesťanské etiky*, Praha, 1997, s. 45.

¹² Srov. ŠTĚCH, František, *Tu se jim otevřely oči*, Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ, Olomouc, 2012, s. 272–273.

¹³ Did 7,1–3. Cit. podle VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan, SOKOL, Jan, *Spisy apoštolských otců*, Praha, 2004, s. 18.

církve. Již první takový koncil, Nicejský (325), obsahuje kromě symbolu víry ještě dvacet kánonů. Samo vyznání víry – *symbolon* – však obsahuje pohrůžku vyobcováním, *anatema*: „Kdo mluví o Synu Božím, že byla doba, kdy on nebyl, nebo že nebyl dříve, než se narodil, nebo že pochází z nebytí, [...] toho zavrhuje obecná a katolická církev.“¹⁴ Sbírka kánonů vydaných koncilem pak tematicky nenavazuje na vyznání víry, schválené třemi sty osmnácti „bohonosnými“ koncilními otcí. Kánony se týkají především rozličných aspektů disciplíny duchovních, které bylo nutno již v tak brzké době po nabytí svobody v církvi řešit. Také řeč těchto kánonů je blízká pozdější rozvinuté kazuistice; duchovní například nesmí mít v domě ženy „s výjimkou matky, sestry, tety, nebo takové osoby ženského pohlaví, která je mimo jakékoli podezření“.¹⁵ Teprve Kodex kanonického práva z roku 1983 zcela zobecnil toto ustanovení, které ještě v prvním kodexu bylo podobné spíše kánonu nicejského koncilu:¹⁶ „S náležitou moudrostí se duchovní chovají k osobám, jejichž častá společnost by mohla ohrozit závazek duchovních ke zdrženlivosti nebo vzbudit pohoršení u věřících.“¹⁷

Byl to pak Tridentýský koncil (1545–1563), který se úspěšně pokusil o dosažení harmonického vztahu mezi dogmatickými principy a disciplinárními aspekty života církve.¹⁸ Jeho akta obsahují dva typy dekretů – dogmatické a reformní. Svou povahou jsou pochopitelně kanonickému právu bližší dekry reformní, jež stanoví také rozmanitá trestní a nápravná opatření, aby tehdejší koncilní reformní étos nezůstal ve svých účincích bezvýsledný. Tak již šestiměsíční nepřetržitě nedodržování rezidenční povinnosti prelátem náležejícím významnému kostelu má být postihováno citelnou majetkovou sankcí: „[...] necht' je mocí samého práva odsouzen k trestu, v jehož důsledku by musel čtvrtinu ročních

¹⁴ In: *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*, vyd. Pravoslavná církev v Československu, 1955, s. 3.

¹⁵ Srov. *Pravidla prvního svatého všeobecného sněmu nicejského*, Pravidlo 3, in: *Pravidla všeobecných a místních sněmů...*, s. 18.

¹⁶ Srov. CIC/1917, kán. 133.

¹⁷ CIC/1983, kán. 277 § 2.

¹⁸ „Tridentýský koncil není dílem jakýchsi školometů, od života odtržených mnichů a teologů. [...] (v)ždy zůstane inspirací, pramenem, který obohacuje církev i v době druhého vatikánského koncilu, v plné kontinuitě působení Ducha svatého.“ DUKA, Dominik, *Předmluva*, in: HRDINA, Antonín (přel.), *Dokumenty Tridentýského koncilu*, s. 5 et s. 7.

výnosů prostřednictvím svého církevního nadřízeného rozdělit mezi záduší kostela a tamní chudinu.¹⁹

U dogmatických dekretů Tridentského koncilu je aplikace církevního práva poněkud mechaničtější a má podobu *anatemat*, vyobcování z církve těch, kteří by tvrdili opak toho, co církev učí. Věřoučné dekreta tedy ve svých jednotlivých člácích nejprve pozitivně vykládají katolickou nauku. Například koncilem předložená nauka o eucharistickém přepodstatnění (*transsubstanciaci*) je vylíčena jako potvrzení dávné víry církve, i když koncilní otcové implicitně připouští, že tento termín se osvědčil především díky své výstižnosti: „Protože však Kristus, náš Vykupitel, to, co obětoval pod způsobou chleba, vpravdě nazval svým tělem, panovalo vždy v církvi Boží přesvědčení, jež nyní opět tato svatá synoda vyhláší, že konsekrací chleba a vína dochází k proměně chleba a vína, kdy se celá podstata chleba proměňuje v podstatu těla Krista, našeho Pána, a celá podstata vína v podstatu jeho krve; a tato proměna (*conversio*) byla ve svaté katolické církvi obvykle a ve vlastním smyslu nazývána přepodstatněním (*transsubstantiatio*).“²⁰

Zrcadlovým „překlopením“ takto pozitivně formulované doktríny je *anathema*, které přejímá a přizpůsobuje původní pozitivní formulaci dogmatu a obrací se výslovně proti herezi remanenčního učení:²¹ „Kdo by prohlašoval, že ve svátosti eucharistie přetrvává podstata chleba a vína spolu s tělem a krví našeho Pána Ježíše Krista, a popíral by onu obdivuhodnou a jedinečnou přeměnu celé podstaty chleba v tělo a celé podstaty vína v krev, kdy přetrvávají pouze způsoby chleba a vína, kteroužto přeměnu katolická církev velmi výstižně nazývá přepodstatněním, ten necht' je vyobcován (*anathema sit*).“²²

Jinak než Tridentský koncil pojímal spojitost teologie s právem Kodex kanonického práva z roku 1917. Zákonodárce zjevně a cíleně usiloval o výlučně právní charakter kodexu, zatímco doktrinální inspirace disciplíny považoval za záležitost

¹⁹ *Dekret o reformě* (z 6. zasedání, 13. 1. 1547), hlava 1., in: HRDINA, Antonín (přel.), *Dokumenty...*, s. 54.

²⁰ *Dekret o svátosti nejsvětější eucharistie* (z 13. zasedání, 11. 10. 1551), hlava 4., in: HRDINA, Antonín (přel.), *Dokumenty...*, s. 87.

²¹ „Svátost večeře Páně tedy věřícímu umožňuje duchovně požívat Kristovo tělo, nikoli však drtit je zuby. Fyzicky zůstává chléb chlebem a víno vínem (remanenční učení). Vlastní oslavené tělo Kristovo zůstává *in coelo*.“ MOLNÁR, Amedeo, *Pohyb teologického myšlení, Přehledné dějiny dogmatu*, Praha, 1982, s. 142.

²² *Dekret o svátosti nejsvětější eucharistie*, kán. 2, s. 91.

teologických disciplín. Již samo základní členění kodexu na práva osob, věci, a právo procesní (*personae – res – actiones*) bylo převzato ze struktury Gaiových či pozdějších Justiniánových *Institucí*, tedy právně-pedagogických děl starořímského civilního práva. Zejména pojetí „věcí“ (*res*) v kodexu pak představovalo příliš zešíroka koncipované „naroubování“ mnohovrstevné církevní praxe na římskou civilistiku.²³

Sama potřeba „všeobjímajícího“ právního kodexu se inspirovala také moderními kodifikacemi občanského práva, například roku 1900 vchází v účinnost německý Občanský zákoník (*Bürgerliches Gesetzbuch*) a již vbrzku, roku 1904, ustanovuje papež Pius X. vydáním motu proprio *Arduum sane munus* komisi expertů pro přípravu církevní kodifikace.²⁴ Ostatně samo její označení „kodex“ je opět inspirováno římským právem, totiž názvem významné Justiniánovy právní sbírky.²⁵

Pokud lze opět zvolit příklad eucharistie, pak ohledně sakramentálně-teologických naukových základů této svátosti kodex uvedl pouze jednu strohou tezi jako úvodní normu veškeré kanonické disciplíny ohledně eucharistie: „V nejvyšší Eucharistii je pod způsoby chleba a vína sám Kristus Pán přítomen, obětován a přijímán.“²⁶ Na rozdíl od Tridentského koncilu kodex samozřejmě nerozebírá jednotlivé aspekty eucharistického učení, aby těm, kdo je popírají, hrozil stále znovu anatématem, což ovšem neznamená, že by zákonodárci nebyla zřejmá například souvislost mezi disciplinárním poklesem svatokrádežného jednání a popíráním katolické víry: „Kdo odhodí konsekrované způsoby nebo je odejme anebo podrží k špatnému účelu, je podezřelý z bludařství (*suspectus de haeresi*) [...]“²⁷

²³ „Tradičně používaným argumentem [kritiků] bylo přitom zařazení svátostí (*včetně cultus Divinus a Magisterium ecclesiasticum*) do knihy *De rebus*, tedy k ‚věcem‘. Podle nich se tím totiž opomíjel duchovní charakter církve a došlo tím k nedostatečně výstižnému vyjádření vzájemného vztahu mezi kanonickým zákonodárstvím a tajemstvím církve (*mysterium Ecclesiae*).“ VLADÁR, Vojtech, *Dejiny cirkevného práva*, Praha, 2017, s. 502–503.

²⁴ In: *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903–1904), s. 549–551.

²⁵ „*Codex Iustinianus* je první dílo ze souboru *Corpus iuris civilis*, vydané 7. dubna 529: z masy konstitucí vybrali kompilátoři jen některé, rozpory mezi nimi odstranili a zastaralé konstituce zrušili.“ BARTOŠEK, Milan, *Encyklopedie římského práva*, Praha, 1994, s. 61–62.

²⁶ CIC/1917, kán. 801.

²⁷ Srov. CIC/1917, kán. 2320.

3. Implementace ekleziologie v Kodexu kanonického práva z roku 1983

Církevní zákoník z roku 1917 pro svou legislativně technickou obratnost a celkově impozantní kodifikační výkon zasluhuje úcty jako pozoruhodný milník ve vývoji kanonického práva. Nelze ovšem zamlčet, že již v době svého vydání kodex v mnoha ohledech neodpovídal skutečné situaci v církvi; zákonodárce jakoby spíše předestíral idealizovanou představu disciplinárních vztahů uvnitř církve a prezentoval vlastní, ve své době spíše již anachronický náhled na postavení církve ve společnosti a ve světě. Je zřejmé, že by kodex musel dříve či později podstoupit četné novelizace, i kdyby nedošlo k Druhému vatikánskému koncilu (1962–1965). Avšak koncil a jeho dokumenty přivodily zcela novou situaci. Bylo zřejmé, že přání a výzvy koncilních otců, vyslovené v dokumentech, vyžadovaly účinné převodové páky, které by zprostředkovaly rovněž disciplinární zajištění realizace dokumentů. To se dělo v pokoncilním období jednak postupně, vydáváním dílčích zákonů a norem, které derogovaly jednotlivá ustanovení i rozsáhlejší části dosud platného kodexu. Již tehdy také vyvstala potřeba důkladnějšího teologického odůvodnění tohoto nového práva.²⁸ Souběžně s tímto procesem papežská komise již od roku 1965 pracovala na nové komplexní kodexové úpravě, která se neměla stát pouze zásadní novelizací dosavadního kodexu, nýbrž zcela novou rekodifikací veškerého kanonického práva.²⁹

Kodex vydaný roku 1983 znamená zásadní obrat k teologizaci kanonického práva. Přitom je třeba zdůraznit, že samy teologické výpovědi inkorporované právními normami získávají tímto ukotvením ještě svůj nový, specifický rozměr právem uložené povinnosti.³⁰ Rovnováhy mezi doktrinárními a normativními aspekty pak

²⁸ „Církevní zákonodárce uchopil základní rozhodnutí a pokyny, jež koncil udělal, a pokusil se o jejich konkretizaci. Přitom mu v jeho úsilí šlo více či méně vědomě nejen o právnícky správné, nýbrž také o teologicky vylepšené církevní právo.“ LISTL, Joseph, MÜLLER, Hubert, SCHMITZ, Heribert, *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg, 1979, s. 28.

²⁹ „O rekodifikaci kanonického práva bylo rozhodnuto na druhém vatikánském koncilu, který také rozhodl, aby nové právo teologicky vycházelo z koncilních závěrů. V tomto duchu nazval papež Jan Pavel II. nový Kodex kanonického práva metaforicky „posledním dokumentem druhého vatikánského koncilu.“ HRDINA, Antonín, *Prameny ke studiu kanonického práva*, Plzeň, 2007, s. 113.

³⁰ „Pokud se teologický text stane součástí zákona a je tím právně posílen, jeho výpověď se proměňuje, ačkoli jeho znění může zůstat identické. Dochází tím totiž k juridizaci teologického obsahu, což představuje takové překročení hranic práva směrem dovnitř, že se jím teologický obsah přetaví do právních povinností.“ BÖCKENFÖRDE, Werner, *Zur Erneuerung des kanonischen Rechts, Eine Zwischenbilanz*, in: LÜDECKE, Norbert, BIER, Georg (Hrsg.), *Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche*, Gedenkschrift für Werner Böckenförde, Würzburg, 2006, s. 39.

dosahuje kodex Jana Pavla II. postupem odlišným od Tridentského koncilu. Je třeba především zdůraznit, že kodex zůstává primárně právním dokumentem. Kde však je to vhodné či účelné, uvádí kodex na začátku svých jednotlivých knih, částí a statí (titulů) „programové“ kánony teologického obsahu. Tak úvodní kánon týkající se eucharistie svým rozsahem a záběrem daleko předčí svou obdobu z předchozího kodexu: „Nejvznešenější svátostí (*Augustissimum Sacramentum*) je nejsvětější eucharistie; v ní je sám Ježíš Kristus přítomen, obětován a přijímán jako pokrm; jí církev stále žije a roste. Eucharistická oběť je památka smrti a zmrtvýchvstání Páně; v ní stále trvá oběť kříže; je vrcholem a pramenem křesťanské bohoslužby a života; jí se projevuje a vytváří jednota Božího lidu a dokonává utváření církve, Kristova těla. Ostatní svátosti a veškerá apoštolátní činnost církve souvisí s nejsvětější eucharistií a jsou k ní zaměřeny.“³¹

Všechny následující kodexové právní normy ohledně eucharistie jsou pak rozvedením principů sakramentální teologie o eucharistii, zhuštěných v úvodní teologické normě a v obecném kánonu o slavení eucharistie.³² Ukazuje se však, že ani to někdy zřejmě nestačí pro porozumění kanonickoprávní dynamice. Tak například zásadní nemožnost interkomunia mezi katolíky a křesťany reformačních církví může být chybně přičítána svévolnému zásahu kanonického práva, jak naznačuje tato výtka: „Nelze ovšem také zamlčet, že společná účast u stolu Páně s římskými katolíky nenaráží jen – a snad ani v první řadě – na překážky doktrinární, nýbrž také na překážky kanonického práva z římské strany.“³³ Kanonické právo podle této představy funguje voluntaristicky, jako jakýsi *deus ex machina*, který zasahuje tam, kde určitý vzorec jednání nepřichází zákonodárci vhod.

Ve skutečnosti je však právní úprava *communicatio in sacris* založena na principech ekumenicky orientované ekleziologie, přiznávající také nekatolickým církvím jisté, byť ne úplné společenství s katolickou církví.³⁴

³¹ CIC/1983, kán. 897.

³² Srov. CIC/1983, kán. 899 § 1 a § 2.

³³ FILIPI, Pavel, *Hostina chudých*, Praha, 1991, s. 109.

³⁴ Pravoslavná ekleziologie takové pojetí nezná: „Z pohledu pravoslavné teologie není eucharistie pouze individuálním aktem, odděleným od ostatního života v církvi. [...] Uvažující členové pravoslavné církve si v žádném případě nedokáží představit eucharistii oddělenou od plnosti své církve, to znamená, že by někdo z tohoto hlediska cizí mohl v ní přijímat tělo a krev Kristovu, aniž by plně akceptoval společenství slavicí tajemství a bez plné závaznosti vůči němu, zejména však s ohledem na víru církve, která je a zůstane nezměnitelná. Jinak řečeno, neexistuje separace mezi církvi a eucharistií. Kdo chce mít jedno, musí mít i druhé.“ PRUŽINSKÝ, Štefan, *Aby všeci jedno*

U křesťanů pravoslavných a dalších východních církví odloučených od Apoštolského stolce se obecně předpokládá ohledně svátostí katolická víra, která umožňuje podat jim eucharistii a podobně posloužit svátostí smíření a pomazání nemocných, pokud „sami o to požádají a jsou řádně připraveni“.³⁵ Avšak vzhledem k odlišným pojetím eucharistie a úlohy jejího vysluhovatele v církvích pocházejících z reformace je jednou z podmínek případného udělení eucharistie křesťanům reformačních církví projevení katolické víry ohledně této svátosti.³⁶

Na rozdíl od dřívější pevně hráze udělování svátostí pouze těm, kdo setrvávají v plném společenství katolické církve, je tedy podle nového pojetí zákonodárce, čerpajícího z principů dekretu o ekumenismu *Unitatis redintegratio*,³⁷ kromě mimořádnosti situace a nemožnosti přistoupit k vlastnímu udělovateli směrodatný také subjektivní úkon víry přijímajícího. Jak se konkrétně má projevit katolická víra příjemce eucharistie nebo svátosti smíření či pomazání nemocných, má upřesnit podrobnější úprava diecézního biskupa nebo biskupské konference.³⁸ Kodex navíc ukládá autoritě katolické církve poprvé v dějinách kanonického práva sebeomezení v podobě konzultační povinnosti, neboť normy o interkomuniu smí biskup nebo biskupská konference vydat „až po projednání s příslušnými představenými alespoň místní nekatolické církve nebo společenství, jichž se věc týká“.³⁹

Je zřejmé, že tyto ekumenické aspekty jsou novinkou v kodexu vydaném po Druhém vatikánském koncilu, obdobně to platí také například pro postavení ženy v církvi⁴⁰ a pro četné další aspekty právní úpravy.

Je logické, že se zmírnila podstatná část trestních ustanovení, například bylo zcela upuštěno od trestání na základě subjektivního přesvědčení nadřízeného, vyplývajícího pouze ze zjištěných okolností a indicií ohledně spáchání trestného

boli, Pravoslávie a ekumenizmus, Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, Prešov, 1997, s. 279.

³⁵ Srov. CIC/1983, kán. 844 § 3.

³⁶ Srov. CIC/1983, kán. 844 § 4.

³⁷ In: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), s. 90–107.

³⁸ Srov. *Společenství ve svátostech s křesťany jiných církví*, in: KOLÁŘOVÁ, Marie, *Sbírka právních norem Arcidiecéze pražské z let 1945–2009*, Arcibiskupství pražské, Praha, 2009, s. 107–116.

³⁹ Srov. CIC/1983, kán. 844 § 5.

⁴⁰ Srov. KOLÁŘOVÁ, Marie, *Žena v církvi z pohledu kanonického práva*, in: *Revue církevního práva* č. 38–3/2007, Praha, s. 216–231.

činu.⁴¹ Podstatně zredukován byl také nadměrný počet samočinně působících trestů, takže oproti kodexu z roku 1917, dosahujícímu počtem exkomunikací *latae sententiae* přibližně padesátku, obsahuje kodex promulgowaný Janem Pavlem II. takových exkomunikací sedm, i když jejich počet muselo postupně poněkud rozmnožit pozdější mimokodexové zákonodárství. Neochota aplikovat trestní právo vedla ovšem v pokoncilním období někdy až k právnímu nihilismu, který způsobil značné škody a přispěl ke krizi důvěry v církev a její služebníky. V některých zemích se tak musela církev vyrovnávat s opožděným řešením následků závažných trestných činů katolických duchovních.⁴²

Pouze jediná skutková podstata v kodexu z roku 1983 je oproti předchozí právní úpravě opatřena přísnější trestní sankcí: „Biskup, který bez papežského pověření vysvětlí někoho na biskupa, a rovněž ten, kdo od něho přijímá biskupské svěcení, upadá do exkomunikace nastupující bez rozhodnutí představeného, vyhrazené Apoštolskému stolci.“⁴³ Vysvěcení biskupa bez papežského pověření (*sine pontificio* resp. *apostolico mandato*) bylo podle předchozího kodexu trestáno suspenzí, jejíž právní účinky trvaly do případného udělení dispenze svěcenci.⁴⁴ Přísnější sankce za tento trestný čin souvisí s ekleziologií hierarchického církevního společenství (*communio hierarchica*), která se zračí v normativě kodexu z roku 1983, kde jednota církve znamená jednotu „s nástupcem Petrovým a biskupy ve společenství s ním“.⁴⁵ Kodex zde čerpá inspiraci z koncilové věroučné konstituce o církvi *Lumen gentium*:⁴⁶ „Biskupské svěcení uděluje spolu s kněžským úřadem také úřad

⁴¹ „Že byly v novém kodexu vypuštěny tresty suspenze *ex informata conscientia* (kán. 2186 a n. CIC/1917), nelze v poslední čtvrtině 20. století považovat za nic jiného než za samozřejmost.“ HRDINA, Antonín, *K vybraným aspektům zákonnosti v církvi*, in: Revue církevního práva č. 10–2/1998, Praha, s. 86.

⁴² „K tomu mi něco velmi zajímavého pověděl dublinský arcibiskup. Řekl, že církevní trestní právo fungovalo do konce padesátých let; nebylo sice dokonalé – ledacos na něm lze kritizovat –, nicméně bylo uplatňováno. Ovšem od poloviny 60. let se prostě přestalo používat. Zavládla představa, že bychom neměli být církví práva, nýbrž církví lásky; církev nemá trestat. Tak vyhaslo vědomí, že i trest může být aktem lásky. I u dobrých lidí tehdy došlo k zvláštnímu zatemnění myšlení.“ BENEDETTO XVI, *La luce del mondo*, Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi, Città del Vaticano, 2010, s. 47.

⁴³ CIC/1983, kán. 1382.

⁴⁴ CIC/1917, kán. 2730.

⁴⁵ Srov. CIC/1983, kán. 204 § 2.

⁴⁶ In: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), s. 5–71.

učitelský a pastýřský. Tyto úřady však podle své povahy mohou být vykonávány pouze v hierarchickém společenství s hlavou a členy sboru.⁴⁷

V tomto hierarchicky uspořádaném společenství jsou si všichni katoličtí křesťané skutečně „rovni co do důstojnosti i činnosti“,⁴⁸ avšak každý z nich v církvi spolupůsobí „podle svého postavení a úkolů“. ⁴⁹ Nelze opomenout, že pojetí církve jako společenství má rovněž hluboký terminologický a teologický záběr.⁵⁰

Sama logika systematického uspořádání druhé knihy kodexu O Božím lidu (*De populo Dei*) potvrzuje toto pojetí organicky strukturovaného církevního společenství. V pořadí první výčtový katalog zde zakotvuje základní povinnosti a práva, která přináleží společně všem katolickým křesťanům, další je vyhrazen specificky katolickým křesťanům laikům, zatímco teprve následující právní úprava výchovy a inkardinace kléru ústí ve třetí katalog, týkající se specificky duchovních.⁵¹ Podobně také v opačném směru, totiž od úrovně papežství až k právní úpravě farností,⁵² lze pozorovat již v systematické nového kodexu nové důrazy zákonodárce.

Po právní úpravě papežství a ekumenických koncilů, tematicky rozšířené na komplexní úpravu kompetencí biskupského kolegia, nenásleduje ihned oddíl (hlava) o kardinálech, pojímaných v kodexu z roku 1917 jako papežský „senát“ (*S. R. E. Cardinales Senatium Romani Pontificis constituunt*).⁵³ Úpravě právního postavení kardinálů totiž předchází samostatná hlava pojednávající o biskupské synodě,⁵⁴ kterou jako zcela nový kolektivní útvar zavedl v souvislosti s koncilními reformami papež Pavel VI.⁵⁵ Tak tomu bylo i s právní úpravou postavení biskupských konferencí,⁵⁶ které CIC/1917 neznal.

⁴⁷ *Lumen gentium* 21b.

⁴⁸ Srov. CIC/1983, kán. 208, *Lumen gentium* 32c.

⁴⁹ Srov. CIC/1983, kán. 208.

⁵⁰ „Společenství je ekvivalent řeckého slova *koinonia*, které se může přeložit jinými slovy: přátelství, účast, mít podíl. Je slovem, které říká, co je Boží život, ke kterému jsme voláni, jaká je podoba spásy, prostředků a cíle, které určují křesťanský život.“ AMBROS, Pavel, *Teologicky milovat církev*, Vybrané statě z pastorální teologie, Velehrad, 2003, s. 207–208.

⁵¹ Srov. CIC/1983, kán. 208–289.

⁵² Srov. CIC/1983, kán. 330–555.

⁵³ Srov. CIC/1917, kán. 230.

⁵⁴ Srov. CIC/1983, kán. 342–348.

⁵⁵ *Motu proprio Apostolica sollicitudo*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), s. 775–780.

⁵⁶ CIC/1983, kán. 447–459.

4. Závěrem

Všechny tyto proměny kanonického práva, které následovaly v souvislosti s podněty Druhého vatikánského koncilu, však nepředstavují nějaký revoluční zvrat. Církevní zákonodárce také po koncilu volí jako komplexní formu kodifikace opět kodex. Tento nový kodex sice ve své derogáční klauzuli výslovně ruší předchozí kodex jako celek,⁵⁷ avšak při kodifikačních pracích na „novém“ kodexu představoval „starý“ kodex základní pramen a pevnou orientaci, která umožnila zachovat právní charakter pokoncilní právní úpravy, a přitom zároveň absorbovat nové ekleziologické podněty.

Je zřejmé, že se také touto cestou uskutečňuje skrze kanonické právo ideál tolik potřebné „hermeneutiky kontinuity“, která nechápe koncil jako jakýsi „bod nula“, kterým teprve začíná plnohodnotné působení církve. Nebyla opuštěna ani interpretační zásada, která takovou kontinuitu v samotném kanonickém právu výslovně předpokládá: „Pokud kánony tohoto kodexu obsahují dřívější právo (*ius vetus*), vykládají se s ohledem na kanonickou tradici.“⁵⁸ Pokrok a pluralita ekleziologických pohledů zákonodárci rozhodně nezavdala záminku k opuštění pojetí „viditelné“ církve, která je „v tomto světě ustavená a uspořádaná jako společnost (*in hoc mundo ut societas constituta et ordinata*)“.⁵⁹

Toto pojetí umožňuje korporativní uchopení úpravy právních vztahů uvnitř společenství, jehož cíl je však oproti všem ostatním korporacím zcela specifický, neboť je jím „spása duší, která musí být nejvyšším zákonem v církvi“.⁶⁰

Resumé

Cílem příspěvku je poukázat na právní a teologické kontexty, ve kterých se realizuje obor kanonického práva. Je to disciplína právní, proto ji autor uvádí nejprve do náležité souvislosti s právem civilním i mezinárodním. Dále poukazuje na skutečnost, že se kanonické právo po dlouhá staletí rozvíjelo vedle teologie, a na příkladu dokumentů Tridentského koncilu poukazuje na zdařilou syntézu právního a teologického přístupu. Tento koncil se usnášel jak na reformních dekrettech, které měly disciplinární, a tudíž právní charakter, avšak také na dogmatických dekrettech, které byly opatřeny anatematy jako právními prostředky pro jejich prosazování. Jestliže pak první Kodex kanonického práva z roku 1917 usiloval o uspořádání

⁵⁷ CIC/1983, kán. 6 § 1, 1°.

⁵⁸ CIC/1983, kán. 6 § 2, srov. CIC/1917, kán. 6, 2.

⁵⁹ Srov. CIC/1983, kán. 204 § 2.

⁶⁰ Srov. CIC/1983, kán. 1752.

čistě právní matérie, byl si zákonodárce kodexu z roku 1983 vědom, že musí opět přistoupit k syntéze kanonického a teologického přístupu. Inspiroval se ekleziologií Druhého vatikánského koncilu a aplikoval ji ve své struktuře i v jednotlivých právně závazných normách.

Summary

Canon Law as Applied Ecclesiology

The aim of the paper is to point out the legal and theological contexts in which the field of canon law is realized. It is a legal discipline, so the author first introduces context with civil and international law. He also points to the fact that canon law has developed alongside theology for many centuries and uses the example of the documents of the Council of Trent to demonstrate successful synthesis of legal and theological approaches. This council agreed on reform decrees, which had disciplinary and therefore legal character, but also on dogmatic decrees, which were provided with anathemats as legal means for their enforcement. If, then, the first Code of Canon Law of 1917 sought to organize purely legal matter, the lawmaker of the Code of 1983 was aware that he must proceed again to synthesis of canonical and theological approach. He was inspired by the ecclesiology of the Second Vatican Council and applied it in its structure and in individual legally binding norms.

Klíčová slova: kanonické právo, civilní právo, církevní právo, římské právo, zákon, teologie, ekleziologie, kánon, koncil, kodex

Keywords: canon law, civil law, ecclesiastical law, Roman law, law, theology, ecclesiology, canon, council, code

Autor

*Doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D., J.C.D., je knězem katolické Arcidiecéze pražské. Vystudoval Právnickou fakultu Univerzity Karlovy a Fakultu kanonického práva na Institutu obojího práva při Papežské Lateránské univerzitě v Římě. Na Právnické fakultě Trnavské univerzity v Trnavě se habilitoval prací *Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989. Je soudcem a ochráncem spravedlnosti Metropolitního církevního soudu v Praze, vyučujícím církevního a světského práva na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, výzkumným pracovníkem Ústavu pro právní otázky náboženské svobody na Právnické fakultě Trnavské univerzity v Trnavě a duchovním správcem kostela Nanebevzetí Panny Marie a Karla Velikého v Praze na Karlově.**

Author

Associate Professor JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D., J.C.D., is a priest from the Catholic Archdiocese of Prague. He graduated from the Faculty of Law of Charles University in Prague and the Faculty of Canon Law of the Institutum Utriusque Iuris of the Pontifical Lateran University in Rome. He was appointed Associate Professor following a successful defence of habilitation thesis, Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989 (Czech Religion Law after 1989), at the Faculty of Law of University in Trnava (Slovakia). He is a judge and the promoter of justice of the Metropolitan Tribunal in Prague, teaches church law and secular law at the Faculty of Theology of the University of South Bohemia in České Budějovice, and is a research co-worker at the Institute for Legal Aspects of Religious Freedom of the University in Trnava. He is a spiritual administrator of the St. Mary of the Assumption and Charlemagne Church in Prague–Karlovy Vary.

doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D., J.C.D.

Krymská 23
101 00 Praha 10

e-mail: standa.pribyl@volny.cz