

Biblické základy kanonického práva

Stanislav Příbyl

1. Potřeba apologie práva v církvi



Věřoučná konstituce Druhého vatikánského koncilu o Božím Zjevení vyzývá: „Je tedy třeba, aby se všechno církevní kázání i křesťanská zbožnost živila a řídila Písmem svatým.“¹ Konstituce zde užívá formulace Lva XIII. z encykliky *Providentissimus Deus* (1893),² převzaté encyklikou *Spiritus Paraclitus* (1920) Benedikta XV.,³ podle níž „má být studium Písma svatého duší posvátné teologie“.⁴ Pokud má kanonické právo zaujímat důstojné místo mezi obory inspirovanými teologií, pak je nevyhnutelné, aby se také ono řídilo uvedenou zásadou.

V tomto ohledu mívá ovšem kanonické právo v obecném povědomí věřících velmi špatnou pověst. Uměle nastolený rozpor mezi „církví lásky“ (*Liebeskirche*) oproti „církvi práva“ (*Rechtskirche*), vlastní dříve spíše pokusům liberálního protestantismu o dekonstrukci pojetí církve jakožto korporace,⁵ vtrhl v období po Druhém vatikánském koncilu s překvapivě razantní silou do samotné katolické církve.

¹ CONCILIUM VATICANUM II, *Dei verbum*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), s. 817–836, č. 21.

² In: *Acta Sanctae Sedis* 26 (1893–1894), s. 269–292.

³ In: *Acta Apostolicae Sedis* 12 (1920), s. 385–422.

⁴ *Ibid.*, č. 24.

⁵ Církevní historik a představitel liberálního protestantismu Rudolph Sohm (1841–1917) vyslovil pregnantní a dosud stále citovanou tezi: „Podstata práva je protikladná podstatě církve.“ SOHM, Rudolph, *Kirchenrecht I. Die geistlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892, s. 700.

Poznámka redakce: mnohé směry v protestantismu Sohmův názor dávno překonaly a rozvíjí své velmi sofistikované církevní právo.

Lehkovážné přijetí tohoto paradigmatu bohužel až dosud přispívá k disciplinárním i věroučným zmatkům v církvi a vede až k nepochopitelně zjednodušujícím klišé, která by snad teologicky vzdělané nebo církevními službami pověřené věřící neměla nijak oslovit, natož aby je přijímali za svá a hromadně je sdíleli. Jestliže údajně farizejskou a zákonickou „církev práva“ reprezentují rigidní právní předpisy, především Kodex kanonického práva, pak milosrdná „církev lásky“ se má řídit pouze Ježíšovým učením vedoucím ke svobodě, má to tedy být církev vpravdě biblická.

Sám zákonodárce pokoncilního Kodexu kanonického práva se cítil nucen postavit se proti takovým zjednodušením a v promulgační Apoštolské konstituci mj. uvádí: „Když je tomu tak, je dostatečně zřejmé, že není cílem kodexu, aby v životě církve nebo věřících nahradil víru, milost, charismata nebo především lásku. Naopak, kodex má v záměru navodit takový pořádek v životě společenství církve, který dá přednost lásce, milosti a charismatům a současně usnadní jejich růst jak v životě společenství církve, tak jednotlivců, kteří k němu patří.“⁶

Je ovšem třeba navíc zmínit, že obdobně konstruovanému protikladu, jakým je „církev práva“ versus „církev lásky“, podléhá rovněž zažitě schematické hodnocení samotné Bible. Je to totiž Starý zákon, který svým důrazem na dodržování předpisů Tóry představuje neprostupnou hradbu, jež věřícímu údajně znemožňuje jednat podle toho, „kam jej Duch vede“. Teprve Nový zákon údajně přináší osvobozující „radostnou zvěst“, hodnou velkorysosti milosrdného a odpuštějícího Boha.

Tomuto zjednodušujícímu pojetí sice nechybějí názvuky v Pavlově boji proti vnucované potřebě přijmout obřízku a vnější předpisy Zákona, avšak ostrá diskontinuita dějin spásy nikterak neodpovídá autentickému Pavlovu učení. Spíše znovuoživuje herezi Markióna ze Sinopé z poloviny druhého křesťanského století.⁷ Výstižně vyjadřuje harmonický vztah obou částí křesťanské Bible úmyslně paradoxní titul knihy evangelického exegety: „Radostná zvěst Starého zákona“.⁸

⁶ JAN PAVEL II., *Sacrae disciplinae leges*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 75, Pars II (1983), s. XI.

⁷ „Jeho teologický omyl vychází z jen velice těžko řešitelného teologického dilematu a z počátečního zcela pravověrného přesvědčení: jak může být dobrý Bůh, kterého hlásá Ježíš Kristus, totožný se spravedlivým a trestajícím Bohem, jak se s ním setkáváme ve Starém zákoně. Tím, že Markión absolutizoval dobrého Boha, nemohl ho spojit s trestajícím Bohem. V důsledku toho odmítl jejich totožnost, a tím celý Starý zákon, stejně jako pasáže Nového zákona, které na Starý zákon odkazují.“ DROBNER, Hubertus, *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main, 2011, s. 150.

⁸ BIČ, Miloš, *Radostná zvěst Starého zákona*, Praha, 1983.

2. Promulgační konstituce Kodexu kanonického práva

Náhled Jana Pavla II. na biblické zdůvodnění potřeby disciplinárních norem pro věřící, obsažený v konstituci *Sacrae disciplinae leges*, jíž tento papež promulgoval nový Kodex kanonického práva, je vhodné uvést vcelku: „Neboť Ježíš Kristus vůbec nezrušil, ale naplnil bohaté dědictví Zákona a Proroků, které se postupně rozvinulo z dějin a zkušeností Božího lidu ve Starém zákoně (srov. Mt 5,17), takže toto novým a hlubším způsobem patří k novozákonnímu dědictví. Ačkoliv když sv. Pavel vykládá velikonoční tajemství, učí, že ospravedlnění nedosahujeme skutky Zákona, ale vírou (srv. Řím 3,28; Gal 2,16), přece nevylučuje závaznost Desatera (srv. Řím 13,8–10; Gal 5,13–25; 6,2), ani nepopírá důležitost kázně v Boží církvi (srv. 1 Kor, kap. 5 a 6). Tak nám Nový zákon umožňuje mnohem lépe pochopit důležitost kázně, abychom lépe porozuměli vazbám, které ji těsně spojují se spásanosnou povahou evangelia.“⁹

Zákonodárce tedy v promulgační apoštolské konstituci nejprve připomíná jedinečnou spojnicí mezi Tórou a Ježíšovým učením, totiž jeho *logion*: „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem je zrušit, nýbrž naplnit.“¹⁰ To nové, co Ježíš svým učením přináší, rozhodně nespočívá v lehkomyšlném odvratu od toho, co bylo pro Boží lid dosud posvátné, a už vůbec ne v nastolení bezzákonné anarchie. Veškeré učení a snažení má sloužit jednomu zásadnímu cíli, totiž plnění Boží vůle.¹¹

To, že Mojžíšův zákon se naplňuje v Kristu, neznamená plošné smazání jeho norem, nýbrž spíše pokračování v tom, co sám Ježíš svou osobou představuje a svým učením zvěstuje.¹² I tak je ovšem zřejmé, že výrok o naplnění Zákona

⁹ JAN PAVEL II., *Sacrae disciplinae leges*, s. X–XI.

¹⁰ Mt 5,17.

¹¹ „Ježíš poukazuje na cestu k nebi tím, že říká: Tóra, židovský Zákon v každém případě platí. Pouze plněním Boží vůle, nikoli zrušením pravidel, vede cesta do nebe. Také přikázání o sobotě Ježíš nezrušil. A věta jako Mt 5,17 (,naplnit Zákon‘) nespočívá v židokřesťanském návratu před Ježíše, nýbrž vyjadřuje, že sám Ježíš plní Boží vůli.“ BERGER, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh, 2011, s. 34.

¹² „Slova o naplnění Zákona lze na tomto místě samozřejmě interpretovat také christologicky: Ježíš je naplněním Starého zákona. Ani taková christologická výpověď ovšem v Matoušově evangeliu nebude znamenat *ukončení platnosti*. Ježíš není pro Matouše ten, kdo zabouchne dveře za Starým zákonem, nýbrž ten, který naplno ztělesňuje, oč v Písmu jde už od dob Abrahama. Stojí za povšimnutí, že Písmo zde není chápáno jako předpisy k *dodržování*, nýbrž jako očekávání, které se má *naplnit*.“ MRÁZEK, Jiří, *Evangelium podle Matouše*, Praha, 2011, s. 66.

pochází z Matoušova evangelia, které prozrazuje silné vazby na židovství. Pokud je také v tomto evangeliu zaznamenána zásadní roztržka s těmi, kdo prosazují plnění předpisů Zákona, pak se netýká samotných konkrétních požadavků Zákona, nýbrž způsobu jejich pojmání: „Na stolici Mojžíšově zasedli zákoníci a farizeové. Proto číňte a zachovávejte všechno, co vám řeknou; ale podle jejich skutků nejednejte: neboť oni mluví a nečiní. Svazují těžká břemena a nakládají je lidem na ramena, ale sami se jich nechtějí dotknout ani prstem.“¹³

Jinak přistupuje k téže problematice apoštol Pavel. Již svým bojem proti nařizování obřízky a předpisů o pokrmeh křesťanům z pohanství se vymezuje vůči observanci konkrétních předpisů Zákona. Rámcem Pavlova pojetí je zde jeho učení o ospravedlnění v Kristu, jak připomíná také zákonodárce kodexu v Apoštolské konstituci připomenutím příslušných pasáží z listu Římanům a Galat'ánům: „Jsme totiž přesvědčeni, že se člověk stává spravedlivým vírou bez skutků Zákona.“;¹⁴ „Víme však, že člověk se nestává spravedlivým před Bohem na základě skutků přikázaných Zákonem, nýbrž vírou v Krista Ježíše.“¹⁵

Zákonodárce ovšem jedním dechem připomíná, že Pavel není příznivcem anarchie v životě křesťanských společenství. Ostatně již v prvotní církvi se zřetelně ukazovalo, že Pavlovo myšlení lze snadno zneužívat k dezinterpretacím a falzifikacím: „A vězte, že ve své trpělivosti vám Pán poskytuje čas ke spáse, jak vám napsal i náš milý bratr Pavel podle moudrosti, která mu byla dána. Mluvil tak o tom ve všech svých listech. Některá místa jsou v nich těžko srozumitelná a neučení a neutvrzení lidé je překrucují, jako i ostatní Písmo, k vlastní záhubě.“¹⁶ Katolická církev se s tímto problémem musela vypořádat po dogmatické stránce v dekretu *Cum hoc tempore* o ospravedlnění (1547) na Tridentském koncilu, kde se vymezila proti jednostrannostem v pojetí protestantských reformátorů, zejména Martina Luthera.¹⁷

¹³ Mt 23,2–4.

¹⁴ Ř 3,28.

¹⁵ Ga 2,16.

¹⁶ 2 Pt 3,15–16.

¹⁷ „Formálně na luteránské pozice nebral žádný ohled a už jeho úvodní část kriticky konstatovala, že ‚v této době se nikoli bez velké škody duší a těžké újmy na jednotě církve rozšířila jakási bludná nauka o ospravedlnění‘, pročež synoda ‚zamýšlí vyložit všem křesťanům pravé a zdravé učení‘. Vlastní výklad vycházel sice z tradičního pojetí Adamova hříchu a jeho sdílení veškerými lidskými pokoleními, zdůrazňoval vykupitelské poslání Krista a proti reformační doktríně nevratného poškození lidské přirozenosti stavěl na naději ospravedlnění vycházející z Boží milosti, jež se projevuje ve svobodné lidské vůli. Ospravedlnění tak nakonec bylo rovnovážným výsledkem

V promulgační apoštolské konstituci se Jan Pavel II. jménem katolické církve ohradil proti zjednodušujícímu odmítání církevní disciplíny ve prospěch nutnosti normativního ukotvení života církve a jejích věřících. Připomíná proto především dvěma pasážemi, že Pavel „nevyklučuje“ závaznost Dekalogu, nejprve z listu Římanům: „Nikomu nebudte nic dlužni, než abyste se navzájem milovali, neboť ten, kdo miluje druhého, naplnil zákon. Vždyť přikázání ‚nezcizoložíš, nezabiješ, nepokradeš, nepožádáš‘ a kterákoli jiná jsou shrnuta v tomto slovu: ‚Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.‘ Láska nedělá bližnímu nic zlého. Je tedy láska naplněním zákona.“¹⁸ Obzvlášť cenné je pak svědectví listu Galatánům, který byl vždy vyzdvihován jako „magna charta křesťanské svobody“:¹⁹ „Vy jste byli povoláni ke svobodě, bratři. Jen nemějte svobodu za příležitost k prosazování sebe, ale služte v lásce jedni druhým. Vždyť celý zákon je shrnut v jednom slově: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého. [...] Berte na sebe břemena jedni druhých, tak naplníte zákon Kristův.“²⁰

Lutherovo pojetí ospravedlnění „pouhou vírou“ (*sola fide*) však nebylo posledním projevem odporu vůči zákonu jako takovému, neboť teprve liberální protestantismus svou tendenční exegezí a svými jednostrannými představami o Ježíši i Pavlovi podnikl frontální útok i na samotné základy jakékoli nezbytné církevní disciplíny.²¹

Historicko-kritická exegeze, kterou jako oprávněnou metodu výkladu Písma připustil a podpořil papež Pius XII. v encyklice *Divino afflante spiritu* (1943),²²

Božího působení a lidského výkonu.“ SUCHÁNEK, Drahomír, DRŠKA, Václav, *Církevní dějiny. Novověk*, Praha, 2018, s. 133.

¹⁸ Ř 13,8–10.

¹⁹ „Samotnou svou podstatou představuje křesťanská existence svobodu, neboť ‚tu svobodu nám vydobyl Kristus‘ (Ga 5,1); svoboda je pro Pavla ‚základním slovem evangelia‘. Křesťanská svoboda vyplývá z vysvobození od moci hříchu, které vydobyl Ježíš Kristus, a přivlastňuje se křtem.“ SCHNELLE, Udo, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 2007, s. 284.

²⁰ Ga 5,13–14; 6,2.

²¹ „Ježíšovi i Pavlovi se podsouvá, že každý svým způsobem zrušil židovský Zákon. V dějinách výkladu a působení (*Auslegungs- und Wirkungsgeschichte*) byla tato interpretace nejen nesprávná, nýbrž naprosto destruktivní. Liberální exegeze tím podle sebe poslušně rozvíjela své vlastní chápání reformačního dědictví. Týká se to obou aspektů, antikatolického i antijudaistického, neboť společným jmenovatelem katolíků i židů byl ‚zákon‘. U katolíků se zákon týkal církevního práva, církevních přikázání, zpovědní kazuistiky, rituálních pravidel liturgie a v neposlední řadě též hierarchického uspořádání.“ BERGER, Klaus, *Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden*, München, 2013, s. 216–217.

²² In: *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), s. 297–326.

se v období po Druhém vatikánském koncilu stala zcela dominantní také v katolické biblické vědě a prostoupila teologické přístupy, které se v zájmu nadstranické vědeckosti přestaly opírat o pevné církevní zakotvení.²³ To pak vedlo k domnění, že církev bude tím autentičtější, čím více se navrátí ke svým biblickým základům, ovšemže pojímaným v duchu soudobé exegeze.

Proti tomu předkládá promulgační konstituce chápání církevního života jako zakotveného v žádoucí kázni a odkazuje na pátou a šestou kapitolu Pavlova prvního listu Korint'ánům. Tam je Pavel nucen zabývat se nepřijemnými kauzami incestu jednoho z členů korintské církevní obce a „sudičství“ mezi bratřími. V obou případech se Pavel považuje za oprávněného odkázat na užití kázeňských prostředků. Trest vůči pachateli tak závažného činu, jakým je krvesmilství, stanoví Pavel sám, přičemž vykonavatelem trestu pak bude shromážděná církevní obec,²⁴ zatímco běžné soudní spory mají Korintští řešit mezi sebou, případně si sami vytvářet arbitrážní orgány.²⁵

3. Kodex kánonů katolických východních církví

Je příznačné, že pro východní církve spojené s Římem vydaný Kodex kánonů východních církví²⁶ ve své prefaci – na rozdíl od Kodexu kanonického práva církve latinské – neobsahuje žádnou „apologii“ potřeby kanonického práva, jež by navíc ve svém zdůvodnění přihlížela k biblickým odkazům.

Ani v tomto kodexu však nechybí biblické ozvěny. Je tomu tak například v úvodním kánonu 17. titulu kodexu *O pokřtěných nekatolicích, kteří se ucházejí o plné spojení s církví katolickou*: „Těm, kteří jsou pokřtěni v nekatolických církvích anebo církevních společenstvích a žádají dobrovolně o dosažení plného spojení s církví katolickou, ať se jim neukládají žádná jiná břemena než ta, která

²³ „Historicko-kritický přístup vyžadoval, aby badatel odhlížel od svého konfesijního přesvědčení. To vedlo ke sblížení katolické a evangelické biblistiky, nemělo to však efekt na sblížení církví, protože to nebylo setkání dvou konfesí, ale dvojího odhlížení od vlastní konfese.“ VOKOUN, Jaroslav, *Číst Bibli zase jako Bibli*. Úvod do teologické interpretace Písma, Praha, 2011, s. 104.

²⁴ „Rozsudek už vlastně vynesl, společenství korintských křesťanů jej však musí realizovat. Pavel vyjadřuje jasně, že rozhodující osobou pro celý soud je Pán Ježíš. V jeho jménu se mají korintští křesťané shromáždit a ve shromáždění pak bude duchovně přítomen nejen Pavel, ale hlavně také moc našeho Pána Ježíše. Vykonání rozsudku má spočívat ve vydání toho člověka satanu ke zkáze těla.“ TICHÝ, Ladislav, *První list Korintským*, Praha, 2019, s. 65.

²⁵ Srov. 1Kor 6,1–5.

²⁶ *Codex canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990), s. 1033–1363.

jsou nutná.²⁷ Jedná se o zjevnou narážku na zásadu, uvedenou podle Lukášových Skutků v „apoštolském dekretu“, podle níž nemají být pohané, kteří se stali křesťany, „zatěžováni jinými povinnostmi než těmi, které jsou naprosto nutné“.²⁸ V historickém kontextu, o němž Lukáš píše, se jednalo o dodržování minimálních požadavků pro neofyty, na němž se shodli účastníci jeruzalémského sněmu, konaného nejspíše před rokem 50.²⁹

Podnětem konání sněmu byla roztržka týkající se směřování křesťanské misie, která se ukázala být úspěšnou i mezi pohanským obyvatelstvem, dosud nepodrobeným svazujícím předpisům Tóry: „Tu přišli do Antiochie někteří lidé z Judska a začali bratry učit: ‚Nepřijmete-li obřizku, jak to předepisuje Mojžíšův zákon, nemůžete být spaseni.‘ Pavel a Barnabáš s tím nesouhlasili a dostali se s nimi do sporu; proto bylo rozhodnuto, aby ti dva, a ještě někteří jiní z Antiochie šli do Jeruzaléma a předložili tuto otázku apoštolům a starším.“³⁰

Ačkoli se na Skutky apoštolů někdy pohlíží jako na příliš idealizující kroniku rané církve, zde Lukáš upřímně přiznává, že „došlo k velké rozepři“.³¹ První řeč na sněmu pronesl podle Skutků Petr, který již dříve pokřtil jako „prvotinu“ mezi pohany setníka Kornélia, jak o tom Lukáš obsírně referuje.³² Byla to mocná zkušenost působení Ducha, která byla pro Petra tak přesvědčivá, že se neodvažoval klást jeho spásnému působení překážky: „Dobře víte, bratří, že si mě Bůh hned na začátku mezi vámi vyvolil, aby ode mne pohané uslyšeli slovo evangelia a uvěřili. A sám Bůh, který zná lidská srdce, se za ně postavil: dal jim Ducha svatého tak jako nám a neučinil žádného rozdílu mezi námi a jimi, protože jejich srdce očistil vírou. Proč tedy nyní pokoušíte Boha a chcete vložit na ucedníky břemeno, které nemohli unést ani naši otcové ani my! Věříme přece, že jsme stejně jako oni spaseni milostí Pána Ježíše.“³³

²⁷ CCEO, kán. 896.

²⁸ Srov. Sk 15,28b.

²⁹ „Skutky apoštolů sněm zařazují za první misijní cestu (Sk 15), avšak do ní je třeba započítat dlouhodobý Pavlův pobyt v Sýrii a Kilíkii. Ohledně data konání sněmu nelze ze Skutků nic dalšího zjistit. Jsou zde však ohraničující momenty. Neuskutečnil se před smrtí Agrippy I. v roce 44. Po sněmu následuje misie v Řecku s pevným časovým údajem okolo roku 50 v Korintu.“ CONZELMANN, Hans, *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen, 1969, s. 66.

³⁰ Sk 15,1–2.

³¹ Srov. 15,7a.

³² Srov. Sk 10,1–11.18.

³³ Sk 15,7b–11.

Výsledkem jednání sněmu je známý „apoštolský dekret“, který stanoví minimální požadavky pro disciplínu nově pokřtěných: „Zdržujte se všeho, co bylo obětováno modlám, také krve, pak masa zvířat, která nebyla zbavena krve, a konečně smilstva. Jestliže se toho všeho vyvarujete, budete jednat správně.“³⁴ Otevřela se tak brána pro celosvětovou křesťanskou misií mezi pohany, a to v jednotě s původní jeruzalémskou křesťanskou obcí, jež představovala ty, kdo pocházeli ze židovství.³⁵

Zákonodárce Kodexu kánonů východních církví také sleduje Druhým vatikánským koncilem vytyčený cíl naplnit touhu po jednotě všech křesťanů.³⁶ Na jedné straně se výslovně hlásí k ekumenickému hnutí: „Protože úsilí o dosažení jednoty všech křesťanů se týká celé církve, všichni křesťané, především pastýři církví, jsou povinni se modlit za jednotu církve, která je Pánem žádána, a spolupracovat na ekumenickém díle povzbuzovaném milostí Ducha svatého.“³⁷ Zároveň však zákonodárce téhož kodexu reflektuje, že křesťané nekatolických východních církví často sami spontánně volí přestup do katolické církve, a právě takto rozhodnutým křesťanům nechce „klást zbytečná břemena“, jak to vyjadřuje inspirovan formulací „apoštolského dekretu“.

V současné době může být takovým bezpodmínečně nutným „břemenem“ pro východní katolíky, kteří zvolili přestup do katolické církve, katolické pojetí nerozlučitelnosti manželství. Zatímco například pravoslavná církev připouští rozvod manželství a umožňuje věřícím druhý, ba i třetí sňatek,³⁸ katolická církev setrvává na principu absolutní nerozlučitelnosti manželství uzavřeného mezi dvěma pokřtěnými.

Jinak ovšem katolická církev úzkostlivě dbá, aby ten, kdo zvolil plnou jednotu, se stal členem obřadově odpovídající církve *sui iuris*: „Pokřtění nekatolíci vstupující do plné jednoty s katolickou církví, mají zachovávat svůj vlastní obřad kdekoliv na světě a chránit ho; proto se připsují k církvi *sui iuris* téhož obřadu

³⁴ Srov. Sk 15,29.

³⁵ „K mesiánsky obnovené církvi z obřízky (*ecclesia ex circumcisione*) tak nyní přistupuje církev z národů (*ecclesia ex gentibus*) a vytváří v asociaci s obnoveným Izraelem dvojediný nový Boží lid.“ PESCH, Rudolf, *Die Apostelgeschichte*, Neukirchen-Vluyn, 2012, s. 79.

³⁶ Srov. především koncilní dekret o ekumenismu *Unitatis redintegratio*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), s. 90–112.

³⁷ CCEO, kán. 902.

³⁸ „Sám sňatečný obřad pro uzavření druhého manželství byl vypracován až v 16. století. Je méně slavnostní než úplný obřad pro první manželství a ovládá jej idea pokání.“ KORMANÍK, Peter, *Základné sväté tajiny Pravoslávnej cirkvi* (Teologicko-praktický výklad), Prešov, 1996, s. 162.

bez porušení práva obracet se na Apoštolský stolec ve speciálních případech osob, společností nebo regionů.³⁹

V zásadě tedy není možné, aby například člen Arménské apoštolské církve přestoupil ke katolické církvi latinského obřadu, musí se stát členem Arménské katolické církve. Tím mu bude – nakolik je to možné – nadále umožněno dodržovat ritus, ve kterém dosud vyrůstal, přičemž samotný ritus je široce definován jako „dědictví liturgické, teologické, duchovní a disciplinární, způsobené odlišnou kulturou a historickými okolnostmi národů, a proto se vyjadřuje osobitým způsobem žité víry u každé jednotlivé církve *sui iuris*.“⁴⁰

Příklon k biblické zvěsti pojaté jako prvotní zdroj víry je rovněž patrný na formulaci jedné ze základních povinností křesťanů katolických východních církví: „Křesťané, kteří jsou bezprostředně odevzdáni Božímu slovu a kteří přilnuli k autentickému učitelskému úřadu církve, jsou povinni zachovávat víru, která má nesmírnou cenu a je od předků chráněna a předávána, musí ji otevřeně vyznávat, snažit se jí porozumět a přinášet užitek v podobě skutků lásky.“⁴¹ Zákonodárce zde velmi otevřeně předsunuje Boží slovo před magisterium katolické církve, což zcela neodpovídá tradičně pojatému vztahu mezi těmito prameny Božího zjevení, podle něhož je to právě církevní učitelský úřad, jehož živé zvěstování a nauka představují bezprostřední pravidlo víry (*regula proxima fidei*).⁴²

4. Biblické ohlasy v kodexových normách

Bezprostřední účinek Božího slova je ovšem žádoucí, zvláště pokud jde o zaznamenané slovo samotného Ježíše. To je patrné zejména z normy, která je spíše morální výzvou než právně vymahatelným pravidlem jednání: „Křesťané jsou také povinni usilovat o sociální spravedlnost a ze svých příjmů podporovat chudé, pamětlivi příkazu Páně.“⁴³ Zatímco zde je text obou kodexů identický, v Kodexu

³⁹ CCEO, kán. 35.

⁴⁰ Srov. CCEO, kán. 28 § 1.

⁴¹ CCEO, kán. 10.

⁴² „Písmo svaté a Tradice – pojatá jako souhrn svědectví a památek – jsou *regula fidei remota*; církevní učitelský úřad je *regula fidei proxima*. Příslušným nositelům magisteria náleží čerpat z Písma sv. a apoštolské Tradice, neomylně je posuzovat a na základě toho všem členům církve ukládat povinnost víry.“ DIEKAMP, Franz, JÜSSEN, Klaudius, *Katholische Dogmatik*, Will, 2013, s. 75.

⁴³ CIC/1983, kán. 222 § 2; CCEO, kán. 25 § 2.

kánonů katolických východních církví se daleko častěji nacházejí odkazy na božskou osobu Ducha svatého.

Zatímco podle kodexu pro latinskou církev má „právní sílu zákona pouze obyčej navozený společenstvím věřících, který schválil zákonodárce“,⁴⁴ pro východní církve může obyčej „působit silou zákona, pokud odpovídá působení Ducha svatého v těle církve“.⁴⁵

Obdobně například podle kodexu latinské církve náleží „celému biskupskému sboru a především Apoštolskému stolci podporovat a řídit ekumenické hnutí u katolíků“,⁴⁶ zatímco kodex východních církví chápe ekumenismus komplexně a vyjadřuje jeho christologickou i pneumatologickou dimenzi:⁴⁷ „Protože úsilí o dosažení jednoty všech křesťanů se týká celé církve, všichni křesťané, především pastýři církví, jsou povinni se modlit za plnou jednotu církve, která je Pánem žádána, a spolupracovat usilovně na ekumenickém díle povzbuzovaném milostí Ducha svatého.“⁴⁸

Sama církev je podle shodných formulací obou platných kodexů správcem pokladu víry (*depositum fidei*), což je formulace převzatá z pavlovských pastorálních listů: „Kristus Pán svěřil církvi poklad víry, aby za stálé pomoci Ducha svatého posvátně uchovávala zjevené pravdy, hlouběji je zkoumala, věrně sdělovala a vykládala.“⁴⁹ Ve druhém listu Timoteovi Pavel nabádá svého adresáta: „Svěřený poklad chraň mocí Ducha svatého, který v nás přebývá.“⁵⁰

⁴⁴ Srov. CIC/1983, kán. 23.

⁴⁵ Srov. CCEO, kán. 1506 § 1.

⁴⁶ Srov. CIC/1983, kán. 755 § 1.

⁴⁷ „Z katolického hlediska je třeba přesně rozlišit mezi jednotou církve Ježíše Krista, kterou založil svým Slovem a uchovává ji Duchem prostřednictvím Božího slova a svátostí (tj. jedinou pravou církví), a mezi viditelnou jednotou církví jako výsledkem našeho lidského, nutně nedokonalého úsilí. Tato viditelná jednota zjevuje společenství spásy těch křesťanských společenství, která jsou spojena v Kristu s Bohem v konkrétních dějinách. Katolický teolog chápe víru v jediného Pána (1Kor 8,6; Ef 4,5) jako dogmatické východisko pro existenci jediné pravé církve, která se projevuje viditelně. Nestačí pokojná koexistence církví, ani snaha o přátelskou spolupráci nebo nahrazení plně viditelné jednoty interkomuniem. Církve se musí stát jedinou církví, ale musí zůstat církvemi.“ AMBROS, Pavel, *Svoboda k alternativám*. Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic, Olomouc, 2008, s. 691–692.

⁴⁸ CCEO, kán. 902.

⁴⁹ Srov. CIC/1983, kán. 747 § 1; CCEO kán. 595 § 1.

⁵⁰ 2 Tim 1,14.

Nápadný je rozdíl od prvního Kodexu kanonického práva pro latinskou církev z roku 1917, který úlohu církve vůči tomuto pokladu víry vymezuje pouze jako „uchovávání a předkládání“;⁵¹ avšak vynechává „hlubší zkoumání“ (*intimius perscrutaretur*), což je vlastní doména teologie.⁵² Navíc zákonodárce recentní právní úpravy považuje za správné poskytnout teologické vědě svobodný prostor: „Kdo se věnují posvátným vědám, mají náležitou svobodu k bádání a k rozumnému vyjádření svého mínění v oblastech, v nichž jsou odborníky, při zachování náležité poslušnosti vůči učitelskému úřadu církve.“⁵³

Termín „poklad víry“ se opět vrací v definičním ustanovení, které vymezuje, co je povinen každý katolický křesťan věřit: „Vírou božskou a katolickou (*fide divina et catholica*) je nutno věřit vše, co je obsaženo v psaném nebo tradicí sděleném Božím slově, jediném pokladu víry, církvi svěřeném, a co je zároveň předkládáno jako Bohem zjevené buď slavnostním učitelským úřadem církve nebo jejím řádným a obecným učitelským úřadem; toto se projevuje společným přijetím křesťany pod vedením posvátného učitelského úřadu; proto jsou všichni povinni varovat se každého učení, které je s ním v rozporu.“⁵⁴ Je zřetelné, že tato teologicky inspirovaná norma přejímá pojetí vztahu Písma a Tradice v nekonfrontačním duchu jako dvou doplňujících se zdrojů jediné božské pravdy.⁵⁵

Nikoli náhodou pak zákonodárce požaduje komplexní znalost Bible především od seminaristů jakožto budoucích kněží: „Se zvláštní péčí jsou studenti vzdělávání v Písmu svatém tak, aby získali přehled o celém Písmu svatém.“⁵⁶ Také přednášky z dogmatické teologie mají být „vždy založené na Písmu svatém a ústním podání“.⁵⁷

⁵¹ Srov. CIC/1917, kán. 1322 § 1.

⁵² „Zachovat poklad víry neznamená něco statického. Nemá se zakopávat do země anebo zakonzervovat a uložit, neboť by hrozilo, že se k němu nikdo nedostane. Jde o dynamický proces v životě církve. Proto autor přizvukuje, že je potřebná přítomnost Ducha svatého.“ TRSTENSKÝ, František, *Pavlove pastorální listy. Exegeticko-teologická analýza*, Ružomberok, 2015, s. 204.

⁵³ CIC/1983, kán. 218; CCEO, kán. 21.

⁵⁴ CIC/1983, kán. 750; CCEO, kán. 598.

⁵⁵ „Tradici se k pravdám dosvědčovaným v Písmu nic aditivně nepřidává. Jde o církevně-svátoostně předávání Zjevení, které je v modu své dějinné a církevní přítomnosti samo principem svého zpřítomnění a rozvíjení ve vědomí víry církve.“ MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i.B., 1996, s. 73.

⁵⁶ CIC/1983, kán. 252 § 2.

⁵⁷ Srov. CIC/1983, kán. 252 § 3.

Potřeba kvalifikované znalosti Písma pak opět vyvstává u těch, kteří mají přijmout hierarchicky nejvyšší stupeň svěcení. Významným kvalifikačním předpokladem pro biskupské svěcení a úřad je totiž „doktorát nebo alespoň licenciát biblických věd, teologie nebo kanonického práva“.⁵⁸

5. Hierarchické uspořádání církve

Biblickou oporu musí bezesporu mít také ty normy kanonického práva, které explikují pozitivní božské právo (*ius divinum positivum*). Ze znění těchto norem je to vždy nějakým způsobem patrné. Tak například „ústavní“ dvojčlenění Božího lidu se odvolává na Boží záměr: „Z Božího ustanovení jsou někteří z křesťanů posvátnými služebníky, které právo nazývá duchovní; ostatní se nazývají laikové čili křesťané, kteří nepřijali svátost svěcení.“⁵⁹

Církevní tradice nachází ustanovení svátosti svěcení a určení jejího smyslu ve větším počtu biblických odkazů, avšak přednostně eucharistický charakter kněžského svěcení vysvětluje zejména z Kristova příkazu „To konejte na mou památku.“⁶⁰

To zákonodárci nebrání v zakotvení zásadní rovnosti všech katolických věřících: „Na základě znovuzrození v Kristu jsou si všichni křesťané skutečně rovni co do důstojnosti i činnosti. Na základě této rovnosti všichni spolupůsobí na rozvoji Těla Kristova, každý podle svého postavení a úkolů.“⁶¹

Církev je zde totiž pojímána jako hierarchické společenství (*communio hierarchica*), ve kterém se sice uplatňuje různost funkcí, úřadů a postavení, avšak zároveň platí zásadní rovnoprávnost všech věřících.⁶² Nelze pominout, že takové pojetí rovnosti není nepodobné ústavněprávnímu a přirozenoprávnímu pojetí, které

⁵⁸ Srov. CIC/1983, kán. 378 § 1, 5°.

⁵⁹ CIC/1983, kán. 207 § 1.

⁶⁰ Srov. Lk 22,19; 1 Kor 11,25.

⁶¹ CIC/1983, kán. 208.

⁶² „Zdůrazňuje se tak fundamentální rovnost všech členů církve v křestní důstojnosti, v povolání ke svátosti a v poslání budovat církev. Jedná se o rovnost založenou na důstojnosti odvozené z přijetí za Boží děti neboli z přivtělení ke Kristu skrze křestní znovuzrození. Avšak vzhledem k tomu, že postavení věřícího se váže na jeho konkrétní úlohu v církevním společenství, vyplývá z toho způsobilost pokřtěného požívat specifických práv, která mu poskytuje kanonickoprávní řád.“ EJEH, Benedict Ndubueze, *I chierici nel popolo di Dio*. Profilo giuridico, Venezia, 2017, s. 61.

rozvinula sekulární jurisprudencí. Má však také své hluboké biblické zakotvení.⁶³ Všichni křesťané totiž představují Boží lid, jak to zdůrazňuje již první Petrův list: „Vy však jste ‚rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu‘, abyste hlásali mocné skutky toho, kdo vás povolal ze tmy do svého podivuhodného světla. Kdysi jste ‚vůbec nebyli lid‘, nyní však jste lid Boží; pro vás ‚nebylo slitování‘, ale nyní jste došli slitování.“⁶⁴

Teologické kategorie Božího lidu se kodex dovolává v samotné své systematické, neboť jeho obsáhla druhá kniha nese název „O Božím lidu“ (*De populo Dei*). Ontologicky a svátostně je přináležitost k Božím lidu zakotvena ve křtu, jak plyne z úvodního kánonu celé knihy: „Křesťané jsou lidé, kteří byli křtem vtělení do Krista (*per baptismum in Christo incorporati*), stali se Božím lidem, a z toho důvodu jsou účastni, každý svým způsobem, Kristova úřadu kněžského, prorockého a královského; podle svého vlastního postavení jsou povoláni k poslání, které svěčil Bůh církvi, aby je plnila ve světě.“⁶⁵

Proto také není ani apoštolátní aktivita křesťanských laiků primárně vázána pokyny hierarchie, nýbrž vyrůstá z křestní důstojnosti a z jejího upevnění skrze svátost biřmování: „Všichni křesťané se podílejí na poslání církve, a proto jsou oprávněni i svou vlastní činností, každý podle svého stavu a postavení, konat nebo podporovat apoštolát; žádná činnost se nemůže nazývat katolická bez souhlasu příslušného církevního představeného.“⁶⁶

Tak se vytváří jakoby dvojstupňová skladba aktivit a institucí v katolické církvi. Nikomu z katolíků není bráněno ve svobodné iniciativě, avšak stvrzení pravověrnosti a ekleziální odpovědnosti může být propůjčeno nebo následně dodáno skrze označení „katolický“ pouze některým etablovaným iniciativám. To ovšem neznamená, že by se nemohlo dostávat dalším iniciativám ještě diferencovanější

⁶³ „20. století vneslo i do právního řádu katolické církve zakotvení základních práv křesťanů. Hlavní právní předpis latinské církve Kodex kanonického práva obsahuje v kánonech 209 až 223 katalog práv (a jim odpovídajících povinností), jež mají všichni křesťané (*omnes christifideles*). Sotva lze pochybovat o tom, že pro tuto normativní pasáž byly inspirativními civilněprávní kodifikace lidských práv a svobod a snad zejména Všeobecná deklarace lidských práv z roku 1948, třebaže primární pramennou roli i zde sehrály dokumenty církevní.“ HRDINA, Ignác Antonín, *Základní práva člověka a křesťana v právním řádu katolické církve*, in: HANUŠ, Jiří (ed.), *Křesťanství a lidská práva*, Brno, 2002, s. 76–79.

⁶⁴ 1Pt 2,9.

⁶⁵ CIC/1983, kán. 204 § 1; CCEO, kán. 7 § 1.

⁶⁶ CIC/1983, kán. 216.

podpory. Dekret Druhého vatikánského koncilu *Apostolicam actuositatem* o apoštolátu laiků k tomu uvádí: „Některé formy apoštolátu laiků hierarchie uznává výslovně, i když nestejným způsobem. Navíc může církevní autorita se zřetelem na potřeby obecného dobra církve z apoštolských sdružení a děl, která bezprostředně sledují duchovní cíl, některá vybrat a podporovat zvláštním způsobem; za ně pak přebírá zvláštní odpovědnost. Tak hierarchie, která apoštolát podle okolností různým způsobem usměrňuje, spojuje některou jeho formu těsněji se svým apoštolským úřadem, ale tak, že je zachována vlastní povaha a odlišnost obou a laikům se neodnímá nezbytná možnost jednat samostatně. Tento úkon hierarchie se v různých církevních dokumentech nazývá mandát.“⁶⁷

Potřeba sepětí veškeré aktivity věřících s církevní autoritou není ještě explicitně formulována v novozákonních spisech, ačkoli autor listu Židům si již stěžuje na odtažitost některých členů církevních obcí od společných bohoslužebných setkání: „Nezanedbávejte společná shromáždění, jak to někteří mají ve zvyku, ale napomínejte se tím více, čím více vidíte, že se blíží den Kristův.“⁶⁸

Je to však teprve Ignác z Antiochie, který již počátkem druhého století tolik zdůrazňuje biskupskou autoritu, že křesťany zapřísahá, aby nekonali nic, co by se vymykalo biskupově dohledu. Jedná se jednak o svátostné sdílení křesťanů, kde nechybí ani presbyteri (kněží) a diakoni (jáhnové),⁶⁹ avšak obecněji se napomenutí v Ignácově listu Smyrenským týká veškeré církevní aktivity, jistě i apoštolátní či charitativní: „Všichni se přidržujte episkopa, jako Ježíš Kristus Otce, a presbyterů jako apoštolského sboru. Diakony ctěte jako příkázání Boží. Bez episkopa ať nikdo nedělá nic, co by se týkalo církve. Za platnou považujte takovou eucharistii, kterou slaví episkop nebo někdo, komu to on povolil. Kdekoli se episkop objeví, tam ať jsou všichni, tak jako kdekoli je Ježíš Kristus, tam je obecná církev. Není dovoleno bez episkopa ani křtít ani slavit večeři lásky, ale to, co on usoudí, bude se i Bohu líbit, aby všechno, co se dělá, mělo pevný základ a bylo platné.“⁷⁰

⁶⁷ Dekret *Apostolicam actuositatem*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), s. 837–864, č. 24.

⁶⁸ Žd 10,25.

⁶⁹ „Jestliže biskup stojí v křesťanské obci na místě Božím a Kristově, pak presbyterium plní úlohu biskupova poradního sboru (IgnFíl: „biskupovo synedrium“), totiž samotným Kristem povolaného apoštolského sboru.“ MÜHLSTEIGER, Johannes, *Zum Verfassungsrecht der Frühkirche*, in: BREITSCHING, Konrad, REES, Wilhelm, *Tradition – Wegweisung in die Zukunft*. Festschrift für Johannes Mühlsteiger zum 75. Geburtstag, Berlin, 2001, s. 805–806.

⁷⁰ IgnSm 8.

Oproti později formulovanému učení o apoštolské poslušnosti se zdá, jako by to byli nikoli biskupové, nýbrž presbyteri, kteří zde vystupují v úloze nástupců apoštolů, zatímco svrchovaná biskupská autorita pochází od samotného Boha Otce.⁷¹ Ještě znovu Ignác napomíná, tentokrát magnezijskou církevní obec: „Jako tedy Pán neudělal nic bez Otce, s nímž byl zajedno, ani sám ani skrze apoštoly, tak ani vy nic nedělejte bez episkopa nebo presbyterů. Nepokoušejte se něco dobrého předvést na vlastní pěst, ale scházejte se pohromadě k jedné modlitbě, jednomu vzývání, v jedné myslí, jedné naději a lásce, v dokonalé radosti, což je Ježíš Kristus, nad něhož nic není.“⁷²

Je ovšem zřejmé, že recentní kodexová právní úprava ohledně struktury církve přejímá a inkorporuje pojetí apoštolské poslušnosti, jak se později během dalších staletí rozvinulo, dogmatizovalo, a bylo autoritativně stvrzeno rovněž na Druhém vatikánském koncilu: „Také biskupové, ustanovení Duchem svatým, nastupují na místo apoštolů jako pastýři duší. Spolu s papežem a pod jeho autoritou jsou poslání, aby trvale pokračovali v díle věčného pastýře Krista.“⁷³

Programová teologická norma, již je uvedena druhá část druhé knihy kodexu o hierarchickém zřízení církve (*De Ecclesiae constitutione hierarchica*), uvádí tezi založenou na základní analogii: „Podle ustanovení Pána vytvořil Petr s ostatními apoštoly jeden sbor (*Collegium*) a stejně tak jsou vzájemně spojeni papež, nástupce Petřův, a biskupové, nástupci apoštolů.“⁷⁴ Je zřejmé, že výsostnou apoštolskou moc svazovat a rozsvazovat nepsal Pán pouze samotnému Petrovi podle známého svědectví evangelisty Matouše: „A já ti pravím, že ty jsi Petr; a na té skále zbuduji svou církev a brány pekla ji nepřemohou. Dám ti klíče království nebeského, a co

⁷¹ „Tento text je důležitý tím, že se v něm hovoří o spojitosti mezi staršími (presbytery) a apoštoly. V prvotní křesťanské literatuře není původ episkopátu přímo spojován s apoštolstvem. Neznamená to, že by se tu popírala apoštolská poslušnost, ale jde o to, že apoštolská a biskupská služba byla pojímána a uskutečňována odlišným způsobem. Apoštolská služba byla zaměřena na aktivní misií ve světě (Mt 28,19), zatímco biskupská služba byla zaměřena na správu konkrétní církevní obce, na konání eucharistie. Biskup je s místní církví jakoby v manželském svazku a její jméno se stává součástí jeho jména – Ignác z Antiochie nebo též Antiochijský, Řehoř Nysský, Amfilochios Ikonijský.“ PRUŽINSKÝ, Štefan, *Patrológia. Úvod a počiatky patristickej literatúry*, Bratislava, 1990, s. 286.

⁷² IgnMag 7,1.

⁷³ Viz dekret o pastýřské službě biskupů v církvi *Christus Dominus*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), s. 673–701, č. 2.

⁷⁴ CIC/1983, kán. 330; CCEO, kán. 42.

svážeš na zemi, bude svázáno na nebi, a co rozvážeš na zemi, bude rozvázáno na nebi.⁷⁵ Rovněž slovo ostatních učedníků má totiž konstitutivní a autoritativní účinnost:⁷⁶ „Amen, pravím vám, cokoli svážete na zemi, bude svázáno na nebi, a cokoli rozvážete na zemi, bude rozvázáno na nebi.“⁷⁷

Odzrcadlením této „podvojně“ autority, totiž výsostné pravomoci, náležející samotnému Petrovi, a obdobné sdílené pravomoci, svěřené ostatním, je kanonické vymezení pravomoci biskupského sboru: „Biskupský sbor (*Collegium Episcoporum*), jehož hlavou je papež a členy jsou biskupové na základě svátostného svěcení a hierarchického společenství s hlavou sboru i členy, a v němž neustále přetrvává sbor apoštolů, spolu s papežem a nikdy bez papeže, je také (*quoque*) nositelem nejvyšší a úplné moci nad celou církví.“⁷⁸

Ve sboru biskupů tak papež zastává dvojjedinou úlohu: vystupuje v něm jako biskup města Říma a římské diecéze, čímž zůstává „pouze“ jedním ze všech biskupů, kteří tvoří dohromady jediný celek biskupského sboru, avšak zároveň vůči téměř sboru biskupů vystupuje papež v jedinečné úloze, kterou velmi synteticky vystihuje úvodní norma kodexu, týkající se hierarchického zřízení církve: „Biskup římské církve, v němž setrvává úřad, který Pán udělil jedině Petrovi, prvnímu z apoštolů, a který přechází na jeho nástupce, je hlavou sboru biskupů, zástupcem Krista a pastýřem celé církve zde na zemi; a proto z důvodu svého nejvyššího úřadu má nejvyšší, plnou, bezprostřední a obecnou řádnou moc v církvi, kterou může vždy svobodně vykonávat.“⁷⁹

V kánonu uvedený titul „náměstek Krista (*vicarius Christi*) na zemi“ se vymyká nekatolickým ekleziologickým pojetím, proto zní mimo katolické prostředí velmi

⁷⁵ Mt 16,18–19.

⁷⁶ „Právo odpouštět ve jménu Božím se oproti židovství objevuje jako nová, křesťanská možnost. Tak je třeba chápat výrok, dochovaný z doby samotných počátků církve, jímž Ježíš svým učedníkům výslovně svěřuje moc svazovat a rozvazovat [...]. Jejich slovo nestvrzuje již pevně dané nebeské rozhodnutí, podle něhož se má církev řídit. Plnou moc tohoto církevního posuzování a rozhodování zajišťuje sám Bůh, jenž zaslubuje, že na něj v soudný den vzpomene, uzná jej za platný a bude jej ‚ratifikovat‘.“ CAMPENHAUSEN, Hans von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, s. 137.

⁷⁷ Mt 18,18.

⁷⁸ CIC/1983, kán. 336; CCEO, kán. 49.

⁷⁹ CIC/1983, kán. 331; CCEO, kán. 43.

cize,⁸⁰ jakkoli lze specifickou petrovskou úlohu přímo dovodit z výzvy Vzkříšeného: „Pas mé ovce!“⁸¹

Kanonické právo je jistě nástrojem pastoračního působení církve na všech úrovních, avšak prostředky, které používá k realizaci této úlohy nemohou být pochopitelně jiné než právní. Předností kanonického práva je bezesporu způsobilost formulovat syntetické výpovědi, například spojit učení Prvního vatikánského koncilu o papežském jurisdikčním primátu a pojetí hierarchického společenství podle druhého Vatikána: „Papež z důvodu svého úřadu má nejvyšší řádnou moc nejen nad celou církví, ale i nad všemi místními církvemi a jejich společenstvími, čímž je zároveň zesilována a chráněna vlastní, řádná a bezprostřední moc, kterou mají biskupové v místních církvích, jejich péči svěřených.“⁸²

Je sice pravdou, že v kodexu nejsou stanovena konkrétnější právní kritéria, na jejichž základě může papež zasahovat do chodu jednotlivých diecézí s jejich biskupy,⁸³ avšak praxe ukazuje, že pro zachování vnitrocírkevní jednoty je takového jednání zapotřebí. Zejména to vysvětluje ve srovnání s modelem pravoslavných autokefálních církví, který právě v současné době vykazuje stupňující se tendence k vzrůstu množství roztržek vedoucích ke schizmatickým aktům. Oproti tomu katolické východní církve získaly důstojný právní status církví *sui iuris*, o který se opírá normativa platného Kodexu kánonů východních církví.⁸⁴

⁸⁰ „Pokud se tento titul ‚náměstek Kristův‘ stane právním pojmem v kanonickém zákoně, pak by mohla být – ekumenicky viděno – vytvořena nová bariéra mezi vyznáními. Mnozí evangeličtí křesťané, zejména z okruhu svobodných církví (*Freikirchen*), vidí v tomto papežském titulu neslýchanou troufalost, snad až něco rouhavého.“ EBNETER, Albert, *Das neue katholische Kirchenrecht und die Ökumene*, in: *Ökumenische Rundschau* 32, Frankfurt am Main, 1983, s. 473.

⁸¹ Srov. J 21,17.

⁸² CIC/1983, kán. 333 § 1.

⁸³ „Sice se zde požaduje, aby papežský primát nepodryval plnou moc diecézních biskupů, nýbrž aby ji naopak posilňoval, avšak lze oprávněně kritizovat, že účelu kán. 333 § 1 není dostatečně dosaženo, neboť tato právní norma neobsahuje žádné kritérium pro papežský zásah nebo proti němu, a proto nevylučuje ani možnost absolutistického jednání samotného papeže.“ DEMEL, Sabine, *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg im Breisgau, 2010, s. 472.

⁸⁴ „Je jasné, že nejvyšší autorita církve neuznává určité církevní společenství jako církve *sui iuris* pokaždé zvlášť, ale jakožto nejvyšší církevní zákonodárce prostřednictvím CEO určuje přesný právní rámec a podmínky pro jejich autonomii. Takto vymezená autonomie se pak projevuje tím, že tyto církve *sui iuris* mají schopnost samy se řídit a vydávat vlastní předpisy, tj. v souladu se zásadou 2. vatikánského koncilu (*Orientalium Ecclesiarum* č. 5) mají ‚právo a povinnost řídit se vlastními zvláštními řády‘.“ DVOŘÁČEK, Jiří, *Východní kanonické právo. Úvod do studia*, Praha, 2014, s. 43.

Nejprestižnější a nejstarodávnější jsou ty z církví *sui iuris*, které mají status církví patriarchálních. Kodex kánonů východních církví nevyžaduje, aby papež potvrdil nebo schválil volbu patriarchy, nýbrž stačí, aby nově zvolený patriarcha „vyžádal vlastnoručně podepsaným listem od římského velekněze stvrzení o církevním společenství“.⁸⁵ Papež tedy patriarchu svou vlastní mocí nepotvrzuje. Je ostatně zřejmé, že církev prvních staletí nebyla centralizovaným útvarem, který by byl administrativně ovládan z jednotného římského nebo jakéhokoli jiného centra.

Avšak vědomí pastorační odpovědnosti římské církve vůči všem místním církvím se zračí již v prvním Klementově listu Korint'ánům. Ačkoli se v případě tohoto důležitého raně křesťanského spisu nejedná o součást kánonu Nového zákona, doba jeho sepsání koncem prvního křesťanského století spadá ještě do novozákonního, „biblického“ období. List, ve kterém se autor nepředstavuje, přesto vyjadřuje spisovatelovu jedinečnou autoritu,⁸⁶ a všechny pozdější starokřesťanské prameny, které máme k dispozici, jednoznačně potvrzují Klementovo autorství. Klement navíc v úvodní omluvě zřetelně vyjadřuje vědomí pastýřské zodpovědnosti z dění v korintské církvi: „Pro nenadálé a opětovně nás postihnuvší útrapy a protivenství jsme obrátili, jak se domníváme poněkud pozdě pozornost k věcem, o které u vás, milovaní, jde, totiž k ohavnému a bohapustému nesváru, nevhodnému a nedůstojnému Božích vyvolených, jež hrstka osob, neuvážlivých a troufalých, rozdmýchala až k takové zaslepenosti, že vaše ctné a proslavené jméno, hodné lásky všech lidí, bylo uvedeno v nevážnost.“⁸⁷

List jasně svědčí o tom, že je to právě římská církev, která svým naléhavě nutným zásahem hodlá přispět k vyřešení korintského schizmatu. Je ovšem také zřejmé, že pojetí monarchického episkopátu římského biskupa, ba dokonce univerzálního jurisdikčního primátu téhož biskupa v pozici papeže není a ani nemohlo být ještě v době sepsání listu explicitně rozvinuto.

⁸⁵ Srov. kán. 76 § 2 CCEO. Srov. CCEO, kán. 28 § 1.

⁸⁶ „Není tak vyloučeno, že Klement byl *de facto* nejpřednějším, a proto i vedoucím biskupem mezi svými římskými biskupskými spolubratry, je to dokonce velmi pravděpodobné. List totiž vykazuje takový vhled, rozhled a sílu, že si lze těžko představit, že by římská církev měla tehdy tolik moudrých a energických hlav i křesťanských charakterů a že by snad Klement musel zastupování církve s někým sdílet.“ HARNACK, Adolf von, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Klemensbrief)*, Leipzig, 1929, s. 50.

⁸⁷ IKlem 1,1.

Platný Kodex kanonického práva spojuje postavení jediného zodpovědného biskupa s místní, resp. partikulární církví, kterou tento „monarchický“ biskup vede: „Diecéze je část Božího lidu (*populi Dei portio*), která je svěřena do pastýřské péče biskupovi v součinnosti s kněžstvem tak, že spojena se svým pastýřem a jím skrze evangelium a eucharistii v Duchu svatém shromážděna, ustavuje místní církev, v níž je skutečně přítomna a působí jedna svatá katolická a apoštolská Kristova církev.“⁸⁸ Pojetí místní církve, která je v plném slova smyslu církví, pokud se nachází ve společenství s ostatními místními církvemi, je autenticky biblické, odpovídá Pavlově zvyklostem v korespondenci, jíž Pavel adresuje „církví Boží v Korintu“, „církvím v Galacii“, „Božimu lidu (nebo též ‚svatým‘) v Kolosách“ či „tesalonické církvi v Bohu Otci a v Pánu Ježíši Kristu“.⁸⁹ Opravdu univerzální pojetí církve jako jednoho kompaktního celku se pak objevuje především v listech Efesanům a Kolosanům.⁹⁰

Samotné biskupy jako pastýře partikulárních církví pak kodex charakterizuje za použití terminologie prozrazující implementaci božského práva (*ius divinum*): „Biskupové jsou z božského ustanovení (*ex divina institutione*) nástupci apoštolů skrze Ducha svatého, který jim byl dán, jsou v církvi pastýři, a jako takoví jsou učitelé víry, kněží posvátné bohoslužby a služebníci řízení církve.“⁹¹ Náznyky svědčící pro postavení biskupa jako jediného zodpovědného v církevní obci, který je navíc spjatý s pověřením od samotného apoštola, lze bezpochyby nalézt již v pavlovských „pastorálních epištolách“, adresovaných Timoteovi a Titovi. Zatímco presbyteri a diakoni jsou v nich uváděni vždy v plurálu, osobě biskupa je vyhrazeno výlučně jednotné číslo: „Neboť biskup má být bezúhonný jako správce Božího domu.“⁹² Diferenciace mezi úřadem staršího (presbytera) a biskupa je pak

⁸⁸ CIC/1983, kán. 369.

⁸⁹ Srov. 1Kor 1,2; Ga 1,2; Kol 1,2; 1Tes 1,1.

⁹⁰ „Když Pavel metaforicky mluví o církvi jako o *těle Kristově*, vztahuje se ke konkrétní křesťanské obci, kde žijí lidé s rozdílnými dary Ducha (charismaty), které mají užívat ke vzájemnému užítku. V listech Koloským a Efezským naproti tomu tělo církve (*ekklésia*) představuje *jedinou, celosvětovou skutečnost*, odpovídající univerzálnosti celého stvoření (Ef 1,20b–23). Zde máme první doklady univerzálního pojetí církve.“ POKORNÝ, Petr, HECKEL, Ulrich, *Úvod do Nového zákona*. Přehled literatury a teologie, Praha, 2013, s. 61.

⁹¹ CIC/1983, kán. 375.

⁹² Tt 1,7.

dostatečně zřejmá zejména v prvním listu Timoteovi, kde lze již otevřeně hovořit o zřejmé přítomnosti monarchického episkopátu.⁹³

Také „andělé“ sedmi církevních obcí, které oslovuje Jan, autor Apokalypsy,⁹⁴ jsou s velkou pravděpodobností biskupové, zodpovědní za duchovní stav ve svěřených obcích, jakkoli se četní exegeté pokoušejí soustavně popírat takovýto výklad, který byl v církvi považován vždy za vžitý a přirozený.⁹⁵ Každopádně se trojčlenná diferenciaci služeb biskupa, kněze a jáhna, jakož i skutečnost, že biskup vykonává v církevní obci svůj jedinečný a výsostný úřad sám, objevila podivuhodně rychle a bez nápadných vnitrocírkevních turbulencí.⁹⁶

Co se pak týče předávání církevního úřadu v rámci apoštolské posloupnosti, nejvýstižněji tento princip charakterizoval ve svém listu již Klement Římský, jehož svědectví je také obdivuhodně rané: „Apoštolům byla pro nás zvěstována radostná zvěst od Pána Ježíše Krista, Ježíš Kristus byl vyslán od Boha. Kristus tedy od Boha a apoštolové od Krista: i stalo se obojí podle řádu a z vůle Boží. Když tedy přijali příkázání a zmrtvýchvstání Pána Ježíše Krista a byli naplněni jistotou a utvrzení ve víře ve slovo Boží, vyšli v pevné jistotě Ducha svatého, aby kázali radostnou zvěst, že má přijít Boží království. A jak kázali po vsích a městech, ustanovovali

⁹³ „Okruh otázek rozlišení episkop – presbyter vzbudil největší zájem bádání, neboť se zde jedná o otázku, zda pastorální listy již znají a zastávají monarchický episkopát. Stav exegetického bádání je následující: episkopovi i presbyterům se přiřazují funkce učení a vedení. O episkopovi je však řeč pouze v jednotném čísle. Zatímco v Tt 1,5 a násl. se presbyter a episkop zjevně identifikují, v prvním listu Timoteovi nejsou uvedeni do vzájemné souvislosti. Široká shoda panuje dnes v tom, že vzájemné susedství úředních titulů ‚episkopos‘ a ‚presbyteros‘ je třeba připsat srůstání židokřesťanského presbyteriálního zřízení a pohanokřesťanského zřízení episkopálního.“ VON LIPS, Hermann, *Glaupe – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen*, Göttingen, 1979, s. 112.

⁹⁴ Srov. Zj 2–3.

⁹⁵ „Zjevení adresuje listy církevním obcím, v nichž se soustavně užívá titul ‚anděl (církevní) obce‘, který zde vystupuje jako vyslanec obce, zajišťující korespondenci s vizionářem Janem. Domněnky, že se vzhledem k apokalyptickému kontextu musí ve skutečnosti jednat o nebeské anděly v pozemských službách, jsou matoucí. Existují pouze andělé Boží, andělé satanovi, nebo andělé syna člověka, avšak nikoli andělé lidských institucí. Pavel zná ‚apoštoly církevních obcí‘ (2Kor 8,23); ‚andělé‘ a apoštolové zde tvoří synonyma: jsou to poslové, kteří spravují styk mezi jednotlivými obcemi.“ BERGER, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament...*, s. 999.

⁹⁶ „Církev tuto diferenciaci struktury úřadů, která se na antické poměry vyvinula za nečekaně krátkou dobu, vnímala jako působení Ducha svatého a tato diferenciaci byla také rychle a důsledně přijímána v celé církvi.“ MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau, 1995, s. 619.

prvotiny z nich, když je zkusili v Duchu, za správce (biskupy) a služebníky (jáhnny) těch, kteří měli uvěřit.⁹⁷

Obsah tohoto významného svědectví je třeba chápat v autorem naznačeném christologickém kontextu. Nápadná je zde blízkost formulaci pověření, vyjádřené ve čtvrtém evangeliu: „Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás.“⁹⁸ V obou případech je totiž implicitně přítomna idea Kristovy preexistence a v obou se také odkazuje na osobní iniciativu Vzkříšeného. Pro Klementa je navíc důležitý moment kontinuity a harmonie, proto má také na mysli skutečnou sukcesi úřadů.⁹⁹

6. Zasvěcený život

Pohled kanonického zákonodárce na zasvěcený život je poněkud diferencovanější než jednoznačné členění hierarchické struktury církve. Podle kodexu existuje dělení Božího lidu „z Božího ustanovení“, podle něhož „jsou někteří z křesťanů posvátnými služebníky, které právo nazývá duchovní; ostatní se nazývají laikové čili křesťané, kteří nepřijali svátost svěcení“.¹⁰⁰ Zároveň však existuje rovněž „přířezová“ kategorie věřících: „Z obou skupin věřících pocházejí křesťané, kteří uskutečňováním evangelijních rad prostřednictvím slibů nebo jiných posvátných závazků, církví uznaných a potvrzených, se svým zvláštním způsobem zasvěcují Bohu a pomáhají církvi v jejím spásonosném poslání; i když jejich stav nepatří do hierarchické skladby církve, přece přísluší k životu a svatosti církve.“¹⁰¹ Ze srovnání dikce obou paragrafů je zřejmé, že řeholní nebo jiná obdobná zasvěcení nejsou ustanovena z božského práva (nejsou *iuris divini*), avšak mají přinejmenším božskou „inspiraci“: „Evangelijní rady, založené na učení a vzoru Krista-učitele, jsou Božím darem, který církev od Pána přijala a jeho milostí vždy uchovává.“¹⁰²

⁹⁷ 1Klem 42,1–4.

⁹⁸ Srov. J 20,21b.

⁹⁹ „(Klement) opírá právo nositelů úřadů poprvé o myšlenku, že úřad se zpětně vztahuje k apoštolům, a proto je třeba jej respektovat. Bůh poslal Krista, Kristus apoštoly, a apoštolové ustanovili biskupy a starší. V souladu s vůlí Boží se tak ustavilo ladné a harmonické nástupnictví v rámci daného řádu, nepřerušitelná kontinuita v ustanovování úřadu a s tím spojená posloupnost.“ CAMPENHAUSEN, Hans von, *Kirchliches Amt...*, s. 171.

¹⁰⁰ Srov. CIC/1983, kán. 207 § 1.

¹⁰¹ Srov. CIC/1983, kán. 207 § 2.

¹⁰² CIC/1983, kán. 575.

Protestantská reformace, která hodlala založit veškerý život věřících v církvi pouze na Písmu svatém (*sola scriptura*), však řeholní život zavrhl, jak o tom svědčí například Augsburské vyznání: „Za Augustinových časů byly [kláštery] svobodná sdružení; když se později kázeň porušila, byly přidány sliby, aby [jimi] byla kázeň jakoby vymyšleným žalářem obnovena. Nadto bylo k slibům poněmáhlu přidáváno i mnoho jiných závazků.“¹⁰³ Reformace navodila představu o tom, že plnění řeholních závazků představuje „skutkaření“, hromadění záslužných skutků, které ve svém důsledku zastiňují důvěru v zásluhy samotného Krista. Zcela opačná je situace církví křesťanského Východu, jejichž duchovní život byl mnišstvím a řeholním životem naprosto zásadně utvářen.¹⁰⁴

Katolické pojetí zasvěceného života plynule navazuje na samotné počátky církve, kde se tendence k individuální i komunitní askezi již objevují.¹⁰⁵ Posléze prostřednictvím teologické reflexe a asketické praxe přetváří některé Kristovy výroky do podoby nosné životní a duchovní organizační struktury. Příznačné je, že takové výroky Páně nevykazují charakter prikazující, apodiktický, nýbrž jedná se spíše o výzvy k následování, například: „Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne.“¹⁰⁶ Z takových Ježíšových slov lze ovšem navodit zavádějící představu, jakoby Ježíš sám hlásal jakoby „dvojstupňovou“ morálku.¹⁰⁷ Ve skutečnosti však i pro ty, kteří

¹⁰³ Srov. Augsburské vyznání 27,1–2, in: ŘÍČAN, Rudolf, *Čtyři vyznání*. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české. Se čtyřmi vyznáními staré církve a se Čtyřmi články pražskými, Praha, 1951, s. 95–96.

¹⁰⁴ Jeden z příkladů: „Kláštéry a klášterní tradice definují podstatu etiopské křesťanské tradice. Kláštery plnily a plní širokou škálu úloh v Etiopii. Podle některých údajů je v Etiopii na 1 046 klášterů. Etiopská klášterní tradice budovala na principech, které ovlivnily i ostatní východokřesťanský svět.“ JEŽEK, Václav, *Křesťanská tradice v Etiopii*, Leukósia, 2013, s. 62.

¹⁰⁵ „Ukázalo se, že mnišství v té podobě, jak se objevilo ve 3. století, není jev radikálně nový, že konstitutivní prvky jeho teorie i praxe existovaly v církvi od 1. století. Jinými slovy, před mnišstvím v pravém slova smyslu existoval stav, který možno nazvat premonasticizmem. Byly to silné asketické proudy, které dnes známe lépe a které hluboce poznamenaly křesťanství prvních tří století.“ VENTURA, Václav, *Spiritualita křesťanského mnišství. 1 – Od prapočátků po svatého Jana Zlatoustého*, Praha, 2006, s. 12–13.

¹⁰⁶ Srov. Mt 19,21.

¹⁰⁷ „Putující učedníci žijí především podle vzoru v Mt 5,38–48 a všeho se vzdali (Mt 19,21). Jak v 5,48, tak i v 19,21 jsou nazváni ‚dokonalými‘, neboť v jejich životním způsobu odzrcadlují obraz Boží. Ale nic víc. Neboť o jejich spáse a blaženosti se nic neříká.“ BERGER, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament...*, s. 96.

všechno opustili, nadále platí: „Dát vám sedět po mé pravici a levici ovšem nenáleží mně, ale těm, pro které to připravil můj Otec.“¹⁰⁸

Také řeholní život se neobejde bez znalosti Božího slova potřebné k jeho rozjímání; vždyť již novicové mají být „vzdělávání k rozjímání o tajemství spásy a k četbě a meditaci Písma svatého“,¹⁰⁹ aby pak jako členové řeholního institutu „konali četbu Písma svatého a vnitřní modlitbu“,¹¹⁰ a pokud se stanou představenými, mají také „sytit členy pokrmem Božího slova“.¹¹¹ Je ovšem zřejmé, že se v prostředí katolické církve nejedná o strohý reduktivní biblicismus, vždyť mnohá řeholní společenství mají velmi bohatou řádovou teologickou či spirituální tradici.¹¹²

Řeholní právo nejen že ukládá povinnosti spojené s potřebou rozjímání Písma svatého, nýbrž samo je ve svých základních normách Písmem inspirováno. Především je zasvěcený život chápán jako uskutečňování evangelních rad podle Kristových slov. Navíc v řeholním právu nalezneme i další biblické ohlasy.

Tak v zákonné definici řeholní chudoby je obsažen významný novozákonní odkaz: „Evangelijní rada chudoby k následování Krista, který se pro nás stal chudým, ačkoliv byl bohatý (*qui propter nos egenus factus est cum esset dives*), kromě života ve skutečně chudobě a v duchu chudoby, vedeného v pracovitosti a střídmosti, vzdáleného od pozemského bohatství, obsahuje závislost a omezení v užívání majetku a nakládání s ním podle norem vlastního práva jednotlivých společností.“¹¹³

Ano, jedná se o christologickou výpověď, která představuje teologické podepření Pavlovy výzvy korintské církevní obci, aby její členové štědře přispěli sbírkou pro chudé křesťany v Jeruzalémě: „Znáte přece štědrost našeho Pána Ježíše

¹⁰⁸ Srov. Mt 20,23.

¹⁰⁹ Srov. CIC/1983, kán. 652 § 2.

¹¹⁰ Srov. CIC/1983, kán. 663 § 3.

¹¹¹ Srov. CIC/1983, kán. 619.

¹¹² „Mezi způsoby realizace dvou předních úkolů dává zákonodárce na první místo povinnost časté služby Božím slovem ve vztahu k podřízeným. Tato povinnost váže všechny představené, bezprostředně pak je povinností místních představených. O jeho dosahu svědčí termín ‚sytit‘, to znamená, že to má být trvalá, konsekventní činnost přičiňující se o duchovní zdraví a duchovní růst konaný se starostlivostí otce nebo matky. ‚Slovo Boží‘ je třeba chápat v širokém slova smyslu. Nejedná se tedy výlučně o Písmo svaté, ale rovněž o slovo Boží obsažené v teologických dílech a v spiritualitě daného institutu.“ ZUBERT, Bronisław Wenanty, *Řeholní právo*. Instituty zasvěceného života a společností apoštolského života, Olomouc, 1996, s. 84.

¹¹³ CIC/1983, kán. 600.

Krista: byl bohatý, ale pro vás se stal chudým, abyste vy jeho chudobou zbohatli.¹¹⁴ Jedná se navíc o jeden z výroků o Kristově sebeponížení, o *kenozi*.¹¹⁵

Z téhož teologického zdroje čerpá rovněž zákonná definice evangelijní rady poslušnosti, skrze niž řeholník „následuje Krista až k smrti poslušného“,¹¹⁶ což je zřetelná ozvěna christologického hymnu z Pavlova listu Filipánům.¹¹⁷

7. Hlásání Božího slova

Kodexová právní úprava také obsahuje pravidla samotného užívání a hlásání Božího slova. Explicitně je této problematice vyhrazen první titul třetí knihy kodexu „O službě Božímú slovu“ (*De divini verbi ministerio*). Klíčovým je zde ustanovení o pramenech, jež mají být základem hlásání: „Kristus a jeho učení se věrně a úplně předkládá ve službě slova, která se má opírat o Písmo svaté, tradici, liturgii, učitelskou službu církve a její život.“¹¹⁸

Podle zákonodárce se šířením a hlásáním evangelia předává především samotná osoba Krista. Toto správně volené základní pojetí zabraňuje tomu, aby se z křesťanství stala pouhá ideologie, jakási uzavřená soustava teoretických nauk, neboť vše má přispět k budování osobního vztahu k tomu, který „byl vydán za naše hříchy a vstal z mrtvých pro naše ospravedlnění“.¹¹⁹ Na druhé straně je však důležité, aby hlásání obsahovalo rovněž poznání, plynoucí z církví definovaných „pravd víry“, neboť jinak lze propadnout ničím neohrazenému subjektivismu.¹²⁰

Kodex se rovněž zasazuje o kázání, které je v církvi svěřeno především kněžím jako služebníkům slova: „Protože se Boží lid sjednocuje především slovem Boha

¹¹⁴ 2Kor 8,9.

¹¹⁵ „Tento text je nejznámějším příkladem takzvané kenotické christologie. Kenosis znamená: vyprázdnit se, ponížít se, vzdát se určitého postavení. Ježíš Kristus kvůli lidem odložil své božské postavení a jeho výhody, aby dal na něm lidem podíl. Tento pohled na Ježíše se nachází u Pavla a v listu Židům (Fil 2,6–11; 2 Kor 5,21; 8,9; Žd 5,8 a násl.).“ BERGER, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament...*, s. 652.

¹¹⁶ Srov. CIC/1983, kán. 601.

¹¹⁷ Srov. Flp 2,7.

¹¹⁸ CIC/1983, kán. 760.

¹¹⁹ Srov. Ř 4,25.

¹²⁰ „Máme-li Boha milovat, o něm rozjímat, modlit se k němu, musíme o něm vědět určité pravdy. Neboť čím více poznáváme, tím více můžeme milovat. Opravdové poznání vede k hlubšímu vědění, dává větší hodnotu našemu jednání, vede k lepšímu životu.“ URBAN, Jan Evangelista, *Vzrůst ke Kristu – 2. díl: Vzrůst duchovní zkušenosti*, Praha, 1993, s. 61.

živého, kterého se hlavně dožaduje od kněží, velmi si posvátní služebníci váží kazatelské služby, neboť k jejich hlavním povinnostem patří hlásat všem Boží evangelium.¹²¹ Byla to především protestantská reformace, která tolik vyzdvihla úlohu kázání i Písma svatého v životě a působení církve.¹²²

Naléhavá ustanovení Tridentského koncilu, reagující na tehdy probíhající štěpení církve, prozrazují sebekritické vědomí, že katolická církev v této oblasti nemálo zanedbala: „Protože pak je pro křesťanský stát neméně důležité hlásání evangelia, jakož jeho četba, a i to je významným úkolem biskupů, stanovila a rozhodla táž posvátná synoda, že všichni biskupové, arcibiskupové, primasové a všichni jiní preláti kostelů jsou povinni osobně, pokud jim v tom nic spravedlivě nebrání, hlásat svaté evangelium Ježíše Krista. Pokud by se však stalo, že by v tom biskupům a ostatním výše řečeným bránila spravedlivá překážka, mají za povinnost podle předpisů všeobecného sněmu přibrat k výkonu takovéhoho spasitelného kazatelského úkolu vhodné muže. Kdo by se však opovážil toto zanedbávat, ať je podroben přísnému trestu.“¹²³

Kromě živého hlásání Božího slova se má Písmo dostat rovněž do rukou věřících, aby se sami mohli věnovat soukromé četbě a posilovat tak svou víru. Aby však takové studium Bible neodvádělo katolické věřící od nauky církve, zákonodárce stanoví: „Knihy Písma svatého mohou být vydány pouze se schválením od Apoštolského stolce nebo biskupské konference; rovněž pro jejich překlady do jiných jazyků se vyžaduje, aby byly schváleny týmiž představenými a zároveň opatřeny potřebnými a dostatečnými vysvětlujícími poznámkami.“¹²⁴

Za určitých podmínek však není vyloučena ani ekumenická mezicírkevní spolupráce při přípravě vydání Bible: „Překlady Písma svatého, opatřené náležitými poznámkami, mohou, případně i v součinnosti s odloučenými bratry, pořizovat a vydávat katoličtí křesťané se souhlasem biskupské konference.“¹²⁵

¹²¹ CIC/1983, kán. 762.

¹²² „Zavrhují všelikou tradici, která nesouhlasí s Písmem, jakožto lidský náledek. Každý může spasitelnou pravdu z Písma poznat a každý je povinen v Písmě číst a o něm rozjímat.“ KUBALÍK, Josef, *Křesťanské církve v naší vlasti*, Praha, 1987, s. 66.

¹²³ *Dekret o reformě* (z 5. zasedání, 17. 6. 1546), hlava 2: *O kazatelích Božího slova a výběrčích almužen*, in: HRDINA, Antonín (přel.), *Dokumenty Tridentského koncilu...*, s. 54.

¹²⁴ CIC/1983, kán. 825 § 1.

¹²⁵ CIC/1983, kán. 825 § 2.

8. Závěrem

Biblická zvěst prolíná a oživuje praxi celé církve, tudíž se jí inspiruje i kanonické právo jakožto soubor pravidel, kterými se církev řídí ve své praxi. Samo Písmo svaté obsahuje rozmanité sbírky pravidel. Jakkoli nápadnější je tato skutečnost ve Starém zákoně, závazné normy pro jednání věřících se objevují také v Pavlových listech a u samotného Ježíše, výrazně především v Matoušově evangeliu, které pojímá Ježíše jako toho, který dovršil a překonal dědictví Mojžíše a jeho Tóry. Některé normativní aspekty Ježíšova učení přejímá také kanonické právo, transponuje je do právně normativního jazyka, a kanonická jurisprudenc je posléze označuje za božské pozitivní právo (*ius divinum positivum*).

Novozákonní pasáže, ve kterých se objevují prvky vhodné pro zdůvodnění potřeby práva a řádu v církvi navíc přesvědčivě využívá ve prospěch pochopení smyslu právní úpravy v církvi promulgační Apoštolská konstituce Kodexu kanonického práva Jana Pavla II. *Sacrae disciplinae leges*. Kromě toho obsahuje právní úprava zejména v obou dnes platných kodexech mnoho dalších biblických ohlasů i narážek. Také základní výstavba hierarchické struktury církve, ba dokonce i uchopení charismatu řeholního života vychází z kanonickoprávní fixace některých zásadních Kristových výroků. Kodex latinské církve stanoví jako hlavní smysl a cíl kanonické právní úpravy a praxe „spásu duší“.¹²⁶ Tentýž konečný cíl ostatně sleduje sama biblická zvěst.¹²⁷

Resumé

Smyslem článku je ukázat vztah kanonického práva a biblického zjevení z nejrozmanitějších úhlů pohledu. Nejprve usiluje o vyvrácení falešné alternativy mezi církví lásky a církví práva. Poté se věnuje biblickým referencím, obsaženým v Apoštolské konstituci *Sacrae disciplinae leges*, kterou papež Jan Pavel II. promulgoval platný Kodex kanonického práva. Dále zkoumá užití biblické zásady neukládat nadbytečná břemena v Kodexu kánonů východních církví. Biblickou inspiraci mají také samotné kanonické normy, zejména pak bezprostředně ty, které obsahují božské pozitivní právo. Také kanonická úprava hierarchického uspořádání církve je protkána biblickými ohlasy. Jedná se především o Ježíšovo pověření apoštolů a jmenovitě Petra ke službě celému společenství církve. Na základě toho formuluje kanonické právo své normy týkající se papežského primátu a biskupské

¹²⁶ Srov. CIC/1983, kán. 1752.

¹²⁷ Srov. 1Pt 1,9; Jk 1,21.

kolegiality. Také jednotlivé oblasti církevního života se mají inspirovat biblickou zvěstí, jak obzvláště ilustruje právní úprava zasvěceného života. Samo hlásání biblického poselství je pak předmětem právní úpravy prvního titulu třetí knihy Kodexu kanonického práva, nazvaného „O službě Božimu slovu“.

Summary

Biblical Foundations of Canon Law

The purpose of the article is to present the relationship between canon law and biblical revelation from a wide variety of perspectives. First, it seeks to disprove the false alternative between the church of love and the church of law. Then it focuses on the biblical references contained in the apostolic constitution *Sacrae disciplinae leges*, by which Pope John Paul II promulgated the current Code of Canon Law. It further examines the use of the biblical principle of not imposing unnecessary burdens in the Code of Canons of the Eastern Churches. The canonical norms themselves are also biblically inspired, especially those that contain divine positive law. The canonical regulation of the hierarchical organization of the Church is also interwoven with biblical references. It is above all authorization of apostles by Jesus, namely Peter, to serve the whole community of the Church. On this basis, canon law formulates its norms concerning papal primacy and episcopal collegiality. Individual areas of church life are also to be inspired by biblical message, as the legislation of consecrated life illustrates in particular. The very proclamation of the biblical message is then the subject of the first title of the third book of the Code of Canon Law, called “The Ministry of the Divine Word”.

Klíčová slova: Bible, Písmo svaté, kanonické právo, Kodex kanonického práva, zákon, hierarchie, apoštol, papež, biskup, laici, víra, ekumenismus, zasvěcený život, hlásání

Keywords: Bible, Holy Scripture, canon law, Code of Canon Law, law, hierarchy, apostle, Pope, bishop, lay people, faith, ecumenism, consecrated life, proclamation

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 Metropolitního církevního soudu v Praze, vyučujícím církevního a světského práva na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, vědeckým 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 of 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 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 scientific co-worker at the Institute for Legal Aspects of Religious Freedom of the University in Trnava. He is spiritual administrator of the St. Mary of the Assumption and Charlemagne Church in Prague-Karlovy.*

Kontakt

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

Krymská 23

101 00 Praha 10

e-mail: standa.pribyl@volny.cz