

*Róbert Brtko
Veronika Čerbová
a kolektív*

KONTINUITA A DISKONTINUITA PRÁVA V 20. STOROČÍ I.

Cirkevné, kanonické a konfesné právo

ATTICUM 2013

© Róbert Brtko, Veronika Čerbová a kolektív 2013

Recenzenti:

prof. JUDr. Ladislav Vojáček, CSc.

JUDr. Vojtech Vladár, PhD.

Obálka © Anton Vaľko, www.tonio.sk, 2013

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu
a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0607-10



AGENTÚRA
NA PODPORU
VÝSKUMU A VÝVOJA

Vydavateľ:

ATTICUM

www.pravnedejiny.sk

ISBN: 978-80-971381-2-7

Obsah

Obsah **3**

Úvod **5**

**CIELE MANŽELSTVA PODĽA KÓDEXU KÁNONICKÉHO PRÁVA
– 1917 A KÓDEXU KÁNONICKÉHO PRÁVA – 1983** **6**

AIMS OF MARRIAGE ACCORDING TO THE CODE OF THE
CANON LAW – 1917 AND THE CODE OF CANON LAW – 1983.

AVVOCATO PUBBLICO **17**

VEREJNÝ ADVOKÁT

**PRIRODZENÝ ZÁKON V KATOLÍCKEJ CIRKVI V DVADSIATOM
STOROČÍ – KONTINUITA ČI DISKONTINUITA?** **34**

NATURAL LAW IN CATHOLIC CHURCH IN TWENTIETH
CENTURY – CONTINUITY OR DISCONTINUITY?

**KONTINUITA A DISKONTINUITA ZÁPADNÍHO
KANONICKÉHO PRÁVA VE 20. STOLETÍ** **49**

CONTINUITY AND DISCONTINUITY WEST CANON LAW
IN THE 20TH CENTURY

**DĚJINNÉ A PRÁVNÍ PROMĚNY EUCHARISTICKÉ PRAXE
– KONTINUITA V ROZMANITOSTI** **58**

GESCHICHTLICHE UND RECHTLICHE WANDLUNGEN DER
EUCHARISTISCHEN PRAXIS – KONTINUITÄT IN DER VIELFALT

**PROBLÉM KONTINUITY KRÁLOVSKÉHO OPRÁVNENIA
NOMINOVATĚ CIRKEVNÝCH HODNOSTÁROV
V ČESKO-SLOVENSKEJ REPUBLIKE PO ROKU 1918** **80**

THE PROBLEM OF CONTINUITY OF ROYAL PRIVILEGE TO
NOMINATE CHURCH DIGNITARIES IN THE CZECHOSLOVAK
REPUBLIC AFTER 1918

**KONTINUITA INŠTITÚCIÍ KATOLÍCKEJ CIRKEVNEJ SPRÁVY
V JUŽNEJ AMERIKE V 20. STOROČÍ S CIRKEVNOU SPRÁVOU
ŠPANIELSKÉHO MIESTOKRÁLOVSTVSTVA PERU** **106**

CONTINUITY OF THE INSTITUTIONS OF CATHOLIC
ECCLESIASTICAL ADMINISTRATION IN SOUTH AMERICA
IN THE 20TH CENTURY WITH THE ECCLESIASTICAL
ADMINISTRATION OF THE SPANISH VICEROYALTY OF PERU

**VÝVOJ PRÁVNEJ ÚPRAVY ŠTÁTNEHO FINANCOVANIA
PRÍJMU KATOLÍCKYCH DUCHOVNÝCH NA SLOVENSKU
V 20. STOROČÍ** **123**

LEGAL DEVELOPMENT OF STATE FUNDING FOR SALARIES
OF CATHOLIC PRIESTS IN SLOVAKIA IN THE 20TH CENTURY

Úvod

Nesie kánonické právo v 20. storočí, s ohľadom na cirkevnú tradíciu a jej význam, skôr prvky kontinuity alebo diskontinuity? Dá sa zmapovať, aký vývoj zaznamenala koncepcia prirodzeného práva v doktríne katolíckej cirkvi v tom istom storočí a či je v nej možné nájsť prvky nadväzovania, kontinuity s predošlým vývojom, prípadne dynamiky alebo sa táto doktrína v kánonickom práve stráca? Ako sa vyvíjal koncept materiálneho zabezpečenia klerikov na území Slovenska s ohľadom na štátoprávne, politické a ideologické zmeny v minulom storočí? Na tieto, ale aj ďalšie otázky sa usiluje poskytnúť odpovede predkladaný zborník príspevkov. Ide o výsledky výskumu autorov, ktorí sa v rámci výskumného projektu financovaného Agentúrou pre vedu a výskum Slovenskej republiky venujú problému kontinuity, resp. diskontinuity práva v jeho rozmanitých aspektoch.

Tento zborník má však ako predmet najmä oblasť práva upravujúceho vzťahy štátnej moci a cirkevnej moci, ich časté komplikácie a prípadné nedorozumenia, ale aj vzťah spolupráce a vzájomnej podpory. A aby bolo možné uvedeným vzťahom lepšie porozumieť, treba poznať nielen to právo, ktoré vydáva štát, ale ako dobré a prospešné pre vývoj ľudského poznania aj právne koncepcie, východiská a tradíciu inej významnej spoločnosti, ktorou je Katolícka cirkev a jej právo, t.j. kánonické právo. Poznanie oboch právnych systémov, t.j. svetského a cirkevného patrí predsa od 11. – 12. storočia k základom právnického vzdelania v Európe. Cirkevné právo prešlo odvtedy mohutným vývojom, ale nemožno to označiť jednoducho pojmom diskontinuita, resp. kontinuita. Zjednodušene povedané, niečo sa zachovalo, niečo bolo zmenené, niečo sa zoči-voči zmeneným spoločenským okolnostiam neudržalo. Bol tu totiž aj štát, ktorý sa v rôznych obdobiach správal k Cirkvi často tak, aby vlastne ju aj jej právo vytlačil z verejného života. Takto sa v dejinách striedali, najmä v 20. storočí, obdobia, ktoré potom nesú známky kontinuity a iné zase predstavujú zdroj diskontinuity. To všetko je možné zaznamenať aj na území, ktorých súčasťou bolo v 20. storočí Slovensko, keďže cirkevnoprávne problémy univerzálnej cirkvi sa často týkajú aj jej miestnych jednotiek. Verím, že zborník prinesie nielen odpovede na rôzne otázky, ale bude aj podnetom pre otázky nové a pre pokračovanie začatého výskumu.

V Bratislave, január 2013

Matúš Nemeč

CIELE MANŽELSTVA PODĽA KÓDEXU KÁNONICKÉHO PRÁVA – 1917 A KÓDEXU KÁNONICKÉHO PRÁVA – 1983¹

AIMS OF MARRIAGE ACCORDING TO THE CODE OF THE CANON LAW – 1917 AND THE CODE OF CANON LAW – 1983.

Róbert Brtko

Právnická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave,
Katedra právnych dejín

Abstrakt: Práca pojednáva o finalite právneho inštitútu manželstva tým spôsobom, že predstavuje, právne analyzuje a porovnáva normatívu Kódexu kánonického práva – 1917 a Kódexu kánonického práva – 1983. Článok taktiež predstavuje doktríny niektorých autorov a učenie Druhého vatikánskeho koncilu, ktoré ovplyvnilo znenie aktuálne platného kánona 1055 § 1.

Kľúčové slová: manželské právo, ciele manželstva, dobro manželov, plodenie a výchova potomstva

Keywords: matrimonial law, aims of marriage, well-being of spouses, procreation and upbringing of children

V dejinách rôznych civilizácií manželstvo, ako inštitucionalizované spoločenstvo muža a ženy, malo vždy aj náboženský rozmer, ktorý ho zahŕňoval rúškom posvätnosti. V Biblii Starého zákona (zachytávajúcej históriu židovského národa, na ktorú priamo nadväzuje kresťanstvo) je koncepcia manželstva pevne zasadená do rámca prvotného stvorenia človeka². Okrem toho sa manželstvo v Starom zákone stalo dôležitým symbolom zmluvy medzi Bohom a vyvoleným národom. Náuka Ježiša Krista o manželstve vyrastá z uvedenej koncepcie a kladie silný akcent na prvotný zámer Stvoriteľa.³ Apoštol Pavol inšpirujúc sa

1 Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0607-10.

2 „Preto muž opustí svojho otca i svoju matku a prilipne k svojej manželke a budú jedným telom“ (Gn 2, 24).

3 „Tu k nemu [k Ježišovi] pristúpili farizeji a pokúšali ho: Smie človek prepustiť svoju manželku z akejkolvek príčiny? On odpovedal: Nečítali ste, že Stvoriteľ ich od počiatku ako muža a ženu

starozákonnou symbolikou manželskej zmluvy (Stvoriteľ – vyvolený národ) manželstvo prirovnáva k spojeniu medzi Kristom a Cirkvou.⁴

Právnym inštitútom manželstva sa zaoberajú aj obidva zákonníky Latinskej cirkvi. Pričom starý kódex (nazývaný aj pio-benediktínsky: Kódex – 1917) má hmotnoprávnu úpravu manželstva obsiahnutú v kánonoch 984 – 1105 a nový kódex (Kódex – 1983) v kánonoch 1055 až 1165. Obidva kódexy pojednávajú aj o finalite inštitútu manželstva a to v nasledovných kánonoch:

- a) Kódex – 1917 v kánone 1013 § 1;
- b) Kódex – 1983 v kánone 1055 § 1.

1. Ciele manželstva podľa Kódexu kánonického práva 1917 (kánón 1013 § 1)

„Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae“ (Prvotný cieľ manželstva je plodiť a vychovávať potomstvo; druhoradý cieľ je vzájomná pomoc a prostriedok k uspokojeniu žiadostivosti).

Skôr ako začneme analyzovať obsah kánona 1013 § 1, je užitočné vysvetliť filozofický koncept slova „cieľ“ (finis) a to v zmysle klasickej scholastickej filozofie. Ontológia, ktorá pojednáva o príčinách bytia, v časti o cieľových príčinách (acusa finalis) hovorí, že cieľová príčina sa niekedy označuje aj slovom cieľ alebo účel alebo zámer. Od cieľa alebo od cieľovej príčiny je nutné rozlišovať prostriedok (medium), či poriadok (ordo).

Cieľ na prvom mieste sa definuje ako to, prečo sa niečo deje (id cuius gratias aliquid). Podľa druhej definície cieľ je to, pre čo konajúci vyvíja činnosť (id propter quod agens operatur). V tomto zmysle sa potom rozlišuje cieľ chcený a cieľ uskutočnený.

Podľa vecnosti sa rozoznáva cieľ:

- **činiteľa** (finis operantis) alebo **vonkajší** alebo **subjektívny**: je bytie alebo dobro, ktoré si slobodne určuje činiteľ;
- **činu** (finis operis) alebo **vnútorný** alebo **objektívny**: je dobro, ku ktorému smeruje skutok už svojou podstatou alebo svojim prirodzeným zameraním a určením.

stvoril a povedal: Preto muž opustí otca i matku a pripúta sa k svojej manželke a budú dvaja v jednom tele?“ (Mt 18, 3 – 6).

4 „Muži, milujte manželky, ako aj Kristus miluje Cirkev a seba samého vydal za ňu ... Toto tajomstvo je veľké“ (Ef. 5, 25 – 33).

Každý z uvedených cieľov sa následne môže deliť na:

- **primárny** (finis primarius) alebo **hlavný** (principalis), ktorý sám o sebe stačí svojim vplyvom na vyvolanie činnosti;
- **sekundárny** (finis secundarius) alebo **pridružený**, ktorý sa k hlavnému cieľu pripája a ktorý sám o sebe nestačí na vyvolanie činnosti.⁵

Zákonodarca Kódexu kánonického práva z roku 1917, vychádzajúc z vyššie uvedenej filozofie, poukázal na tri ciele manželstva, z ktorých jeden je primárny a dva sekundárne. **Hlavným cieľom** manželstva je „plodenie potomstva“ (prolis procreatio)⁶ a „výchova potomstva“ (prolis educatio), ktorá zahŕňa jeho fyzickú, etickú, občiansku a náboženskú formáciu. Inštitút manželstva má dva **sekundárne ciele**: „vzájomná pomoc manželov“ (mutuum adiutorium) a „uspokojovanie žiadostivosti manželov“ (remedium concupiscentiae).⁷ V tejto súvislosti starý kódex v kánone +1081 § 2 hovoril o „práve na telo“ so zreteľom k úkonom na plodenie potomstva.

Spomínané tri ciele manželstva sa vždy chápali ako finis operis (t.j. ako vnútorné – objektívne ciele, ktoré vyplývajú z podstaty a prirodzenej povahy manželstva a to nezávisle na vôli manželov) a nie ako finis operantis (t.j. nie ako vonkajšie – subjektívne ciele, ktoré si slobodne určujú manželia). Pre platnosť uzavretia manželstva sa vyžaduje, aby subjektívne ciele manželstva (finis operantis) neboli v protiklade k objektívnym, vnútorným cieľom manželstva (finis operis).⁸

Objektívne ciele manželstva teda vyplývajú z jeho vnútornej podstaty. Naproti tomu subjektívne ciele snúbencov sú motívom (objectum formale) pre uzavretie manželstva, sú subjektívnou motiváciou snúbencov.

5 Primárnym cieľom pracovníka je napríklad mzda za prácu. Sekundárnym cieľom je napríklad vnútorná radosť alebo výhľad na úctu, ktorú si získa pracovník za prácu okrem mzdy. Pracovník však v prvom rade pracuje za mzdu, ktorá je jeho primárnym cieľom.

6 Podľa biblického textu knihy Genezis: „Boh ich požehnal a povedal im. Plodte a množte sa a naplňte zem“ (Gn 1, 28).

7 Prvotná schéma Kódexu 1917 sa zmieňovala len o dvoch odlišných cieľoch manželstva a to bez toho, aby robila medzi nimi rozdiely (t.j. na hlavný a vedľajšie). Uvedené delenie vzniklo až v čase konečnej redakcie kánonu 1013 kardinálom Pietrom Gasparrim, ktorý bol zodpovedný za kodifikáciu.

8 Subjektívny cieľ môže byť napríklad: [muž:] ožením sa s touto ženou, lebo je veľmi pekná, pôvabná; alebo [žena:] vydám sa za toho muža, lebo pochádza z vplyvnej rodiny. Takéto ciele snúbencov sú dovolené, ale – ako sme už povedali – nesmú odporovať objektívnym cieľom manželstva, ktoré sú uvedené v kánone 1013 § 1.

2. Ciele manželstva podľa Kódexu kánonického práva 1983 (kánón 1055 § 1)

„Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum [...]“. (Manželskú zmluvu, ktorou muž a žena ustanovujú medzi sebou spoločenstvo celého života a ktorá svojou povahou je zameraná na dobro manželov, ako aj na plodenie a výchovu detí[...]).

Na začiatku je užitočné odpovedať na otázku metodologického charakteru, ktorá sa týka počtu cieľov manželstva. Text uvedeného kánóna hovorí o jednom ciele (v singulári) alebo o cieľoch (v pluráli) manželstva? Otázka nie je nevhodná, lebo Kódex 83 obsahuje obidve vyjadrenia. Zákonnodarca v kánóne 1055 § 1 nepoužil výraz cieľ/ciele, ale obmedzil sa na konštatovanie, že manželská zmluva „**je zameraná**“. V texte kánóna 1055 § 1 ďalej čítame, že takémuto zameraniu nezodpovedá jeden cieľ, ale dva ciele: a) dobro manželov (bonum coniugum); b) plodenie a výchovu detí (prolis generationem et educationem). Dva ciele sú spojené časticou „ako aj“ (atque). Okrem toho, kánón 1125, 3 výslovne používa výraz ciele (t.j. plurál).⁹ Preto na základe vyššie uvedeného konštatujeme, že manželstvo má **dva ciele**.

Je nutné dať do pozornosti skutočnosť, že nový kódex pri formulácii finality manželstva nepoužíva dikciu starého kódexu, t.j., že „ciele manželstva sú“, ale používa slovné spojenie, t.j. že manželstvo „je zamerané na“. V skutočnosti Kódex 1983 prisudzuje inštitútu manželstva dva ciele, ktoré – ako uvidíme neskôr – sú komplementárne, respektíve integrálne.

3. Porovnanie kánónov +1013 § 1 a 1055 § 1¹⁰

Po prečítaní oboch noriem ihneď vyjde na povrch, že:

- a) Kódex 1983 nerobí rozdiely medzi prvotným a druhotným cieľom manželstva, ale „dobro manželov“ a „plodenie/výchova potomstva“ kladie na rovnakú úroveň a to bez rozdielu.
- b) sekundárny cieľ manželstva (obsiahnutý v Kódexe 1917) bol prevzatý do kánóna 1055 Kódexu 1983, ale až potom, ako bol zbavený svojho „surového“ a „materialistického významu“ a až potom, ako bol obohatený optikou doktríny Druhého vatikánskeho koncilu. Preto v prenesenom zmysle môžeme hovoriť o „povýšení“ sekundárneho cieľa manželstva.¹¹ Toto „povýšenie“ dodáva starému „sekundárnemu cieľu“ takú dokonalosť,

9 Text kánóna 1125, 3^a: „obidve stránky sa majú poučiť o cieľoch a podstatných vlastnostiach manželstva, ktoré ani jeden z uzavierajúcich nemá vylúčiť.“

10 Krížik (+) pred kánónom 1013 indikuje, že ide o kánón starého kódexu, t.j. Kódexu 1917.

11 CASTANO, J. F.: Il sacramento del matrimonio. Roma 2004, str. 69 – 70.

že „sekundárny cieľ“ starého Kódexu 1917 (t.j. *mutuum adiutorium*) už viac nebadáť vo vznešenej formulácii nového kánona 1055, ktorý používa výraz *bonum coniugum*“ (bonum coniugum).¹²

Horeuvedené porovnanie je pomerne strohé a schematické. Preto je nutné, aby sme predstavili hlavné etapy vývoja textu kánona +1013 § 1 starého kódexu až po jeho novú podobu, ktorú nadobudol v novom kódexe a to v kánone 1055 § 1. Na pozadí uvedeného vývoja poukážeme aj na posun, ktorý nastal v hodnotovom základe tejto normy.

Až do začiatku 20. storočia boli v teológii zohľadňované len finalistické, naturalistické, generatívne a inštitucionálne aspekty manželstva. V čase od konca prvej svetovej vojny, najmä vplyvom **Herberta Domsa**, sa začínajú výraznejšie presadzovať aj tzv. personalistické teórie manželstva. Už v roku 1935 profesor Breslavskej univerzity (Sliezske, dnes Wrocław) Herbert Doms podrobil kritike text kánona 1013 § 1. Jeho vyjadrenia zhrnieme do nasledovných téz: a) plodenie/výchova potomstva nie je primárnym cieľom manželstva; b) naproti tomu, oprávdivým primárnym cieľom manželstva „je láska a vzájomné zdokonaľovanie sa manželov prostredníctvom psychickej a somatickej jednoty; c) tak láska, ako aj vzájomné zdokonaľovanie sa manželov nie sú podriadené plodeniu potomstva, ale sú nezávislé a autonómne.¹³ Doktrína bola Posvätným Úradom zavrhnutá dekrétom v roku 1944.¹⁴

V roku 1941 ďalší nemecký autor **Bernhardin Krempel** publikoval nasledovné názory o finalite manželského zväzku: a) cieľ manželstva je jeden; b) tento cieľ spočíva v životnom spoločenstve dvoch osôb rozdielneho pohlavia;

12 Pápež Pius XII. (1939 – 1958) vo svojom pamätnom prejave k Talianskemu združeniu pôrodných asistentiek v roku 1953 povedal: „aj špecificky sexuálny akt má svoj význam, aby poslúžil osobe manželov. Pravý a hlboký zmysel manželského práva musí spočívať v tom, že telesná jednota je výrazom a sprítomnením osobnej a účinnej jednoty“ (AAS 43, 1953, 848).

13 Porovnaj DOMS, H.: *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Breslau 1935. Uvedená teória bola rozšírená hlavne v Nemecku, ale aj v Taliansku našla niektorých sympatizantov, ako napr. Vasalli, Carnelutti a iní.

14 Text dekrétu: „De matrimonii finibus eorumque relatione et ordine his postremis annis nonnulla typis adita prodierunt, quae vel asserunt finem primum matrimonii non esse proles generationem, vel fines secundarios non esse fini primario subordinatos, sed ab eo independentes [...]. Proposito sibi dubio (Patres): 'An admitti possit quorundam recentiorum sententia, qui vel negant finem primum matrimonii esse proles generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aequa principales et independentes'; respondendum decreverunt: Negative [...]. Pius, divina Providentia Papa XII, de omnibus habita relatione, praesens decretum adprobare dignatus est, ac publici iuris fieri iussit. Datum Romae, ex Aedibus Sancti Officii, die 1. aprilis 1944“ (AAS 36, 1944, 103).

c) potomstvo je ovocím uvedeného spoločenstva a teda, je podriadené životnému spoločenstvu manželov.¹⁵

Pápež Pius XII. (1939 – 1958) reagoval na spoločenské a teologické teórie, ktoré uprednostňujú v manželskom živote personálne aspekty, tým spôsobom, že upevňoval tradičné hierarchické učenie o cieľoch manželstva v zmysle normatívy Kódexu 1917. Podľa pápeža uvedené teologické koncepcie neznamenajú len závažné prekrútenie stvoriteľského poriadku, ale vyvolávajú vážne znepokojenie, že v dôsledku takýchto koncepcií skĺznu jednotlivé manželstvá k egoistickým túžbam citového a telesného uspokojovania vlastných záujmov manželov.¹⁶ Rovnako aj jeho predchodca **pápež Pius XI.** (1922 – 1939) vo svojej encyklike o kresťanskom manželstve považuje každý manželský akt za potenciálny akt plodenia, ktorý má byť otvorený pre nový život.¹⁷

Účastníci **Druhého vatikánskeho koncilu** (1962 – 1965) sa nevyhli diskusiám o problematike manželstva a manželskej lásky.¹⁸ V tejto súvislosti

15 KREMPEL, B.A.: Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen der briden Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomae. Einsiedeln und Koln 1941.

16 V čase ešte pred vydaním dekrétu proti teórii Herberta Domsa pápež Pius XII vyjadril svoje znepokojenie v prihovore pre sudcov a úradníkov Apoštolského tribunálu Rímskej Roty týmito slovami: „Aj o somatickej neschopnosti pojednávala viac krát Rímska Rota. Táto problematika, okrem toho, že je delikátna, je aj neľahká. Je nutné sa vyhnúť dvom tendenciám. **Prvej** [...], pri ktorej sa dáva dôraz výlučne len na primárny cieľ manželstva, ako keby sekundárny cieľ neexistoval, alebo ako keby sekundárny cieľ manželstva nebol «finis operis» daný Stvoriteľom. **Druhej**, ktorá považuje sekundárny cieľ ako hlavný, pozbaviac ho podriadenosti voči primárnemu cieľu [...]. Dva extrémny. Inými slovami povedané, ak pravda je uprostred, tak je nutné sa im vyhnúť [...]“; PIUS XII, Allocutio ad S.R. Rotae Auditores et Officiales (3. október 1941) in: AAS 33 (1941) 423.

17 N. 27 „[...] Keďže je teda manželský akt svojou vlastnou povahou určený k splodeniu dieťaťa, tí, ktorí ho vykonávajú a umele sa snažia zabrániť tomuto prirodzenému následku, prehrávajú sa proti prírode a páchajú hanebný a vnútorne nečestný skutok. Nie div preto, že Velebnosť Božia i podľa Písma svätého má v nenávisťi takýto hanebný skutok a svojho času postihol vinníka i trestom smrti, čo spomína i sv. Augustín: «Nedovolené a hanebné sa koná i so zákonnou manželkou, keď sa prekáža počatiu dieťaťa. Toto činil Onan, syn Judov a zabil ho preto Boh»“.

N. 28: „Keďže sa teda mnohí zjavne odkloňujú od kresťanského učenia, od počiatku vyznávaného a nikdy nemeneného a v prítomnej dobe si zaumienili prehlásiť iné, cirkev katolícka, ktorú Boh poveril vyučovať a chrániť čistotu a počestnosť mravov uprostred panujúcej skazenosti mravov, aby zachránil čistotu stavu manželského pred toľkými hanebnosťami, na znak svojho Božského poslania skrze naše slovo slávnostne ustanovuje a znova vynáša výrok: že akékoľvek užívanie manželstva, pri ktorom sa manželský akt zlobou ľudskou pozbavuje svojej prirodzenej plodivej sily, odporuje zákonu Božiemu i prírode, a kto sa opováži takýmto skutkom previniť, spácha ťažký hriech“.

PIUS XI, Casti connubii (31. december 1930) in: AAS 22(1930) 539 – 592.

18 Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, ktoré pojednávajú o problematike manželstva a rodiny z rôznych hľadísk sú najmä: Gaudium et Spes, nn.: 47 – 52; Lumen Gentium, nn.: 29,

pastorálna konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete **Gaudium et spes** (nn.: 47 – 52) ukotvila celý rad dôležitých a inovatívnych princípov, ktoré sa stali východiskovou platformou pre ďalší rozvoj kánonickej doktríny o manželstve. Uvedená konštitúcia charakterizuje manželstvo ako „dôverné spoločenstvo života a lásky“ (GS 48), čím vyzdvihuje jeho interpersonálny rozmer (vzájomné sebadarovanie, jednotu muža a ženy v pravej láske, obojstranné zdokonaľovanie manželov a iné). Bez prehnania môžeme konštatovať, že koncepcia manželstva predstavená v *Gaudium et Spes* predstavuje v tradícii Katolíckej cirkvi rozhodujúci zlom. Manželstvo už nie je primárne vnímané ako pohlavné spoločenstvo za účelom plodenia a výchovy detí, ale aj ako „dôverné spoločenstva života a lásky“¹⁹, prostredníctvom ktorého sa manželia vzájomne fyzicky i psychicky zjednocujú.²⁰ Koncilový dokument vedome upustil od jednostrannej právnej koncepcie manželstva s presne vymedzenými právami a povinnosťami.²¹ Argumenty obsiahnuté v *Gaudium et Spes*, ktoré súvisia s finalitou inštitútu manželstva možno sumarizovať do troch skupín:

- a) plodenie, výchova potomstva, manželská láska vzájomné sebadarovanie manželov, atď. sa považujú nielen za hodnoty ako také (samy o sebe), ale v ich kvalitatívnom rozmere sa posudzujú ako cieľ manželstva;
- b) konštitúcia medzi vyššie uvedenými hodnotami manželstva (ktoré sa rovnako považujú za jeho ciele) nerobí žiadne rozdiely v ich vzájomnej podriadenosti (napr. cieľ primárny, cieľ sekundárny), ale sa obmedzuje len na ich jednoduché vymenovanie;²²
- c) *Gaudium et Spes* manželstvo tak vysoko, ako to neurobil žiaden cirkevný dokument predtým, napríklad:
 - z dôvodu manželskej lásky si manželia preukazujú dôverným spojením

34 – 35, 41; Ad Gentes, nn.: 39; Presb. Ordinis, nn.: 5, 6, 11; Optata totius, nn.: 2, 3, 10; Inter mirifica, n. 10; Orient. Eccl., n. 18; Perfectae carit., n. 24; Gravis educatio, nn.: 3, 6 – 8; Dignitatis humanae, n. 5.

19 Rimania uvedenú skutočnosť vyjadrili pojmom „affectio maritalis“ (manželská náklonnosť): „non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio“ (D. XIII, 1, 32, 13). U Rimanov toto manželské povedomie nebolo len predpokladom vzniku manželstva, ale bolo trvalou podmienkou existencie manželstva.

20 Prvá kniha Mojžišova o intenzite manželského zväzku: „Potom Pán Boh povedal: Nie je dobré byť človeku samému. Urobím mu pomoc, ktorá mu bude podobná [...]. Preto muž opustí svojho otca i matku a pripilne k svojej manželke a budú jedným telom“ (Gn 2, 18 – 24).

21 Na túto tému porovnaj aj ŠRAJER, J.: *Nové pojetí manželství*, in: Teologické texty 1(2003).

22 Kardinál Leger prezentujúci text 112 Všeobecnej kongregácie pre denník *Osservatore Romano* povedal: „Schéma sa vyhyba robeniu odlišností medzi primárnym a sekundárnym cieľom manželstva [...]. Manželská láska sa dotýka človeka ako celku (telo a duša), a má charakteristiku a vlastné zákony“ (O.R. 30. októbra 1964).

- svojich osôb a svojho konania vzájomnú pomoc a službu“ (GS. 48);
- manželská láska sa predstavuje výrazmi ako „dôverné spojenie“, „vzájomné sebadarovanie dvoch osôb“(GS. 48);
- manželská láska je štedro požehnaná Ježišom Kristom, vyviera z prameňa Božej lásky a je utvorená podľa vzoru spojenia Krista s jeho cirkvou (GS. 48);
- manželskú lásku Kristus uznal za dobré ozdraviť, zdokonaľiť a zušľachtiť osobitným darom milosti (GS. 49);
- správne udržiavaná manželská láska spolupracuje s láskou Stvoriteľa a Spasiteľa (GS. 50);
- manželstvo nie je ustanovené jedine na plodenie; vzájomná láska manželov sa má správnym spôsobom prejavovať, prehlbovať a dozrievať (GS. 50).

Z druhej strany nesmieme zabudnúť aj na to, že Druhý vatikánsky koncil okrem „velebenia“ manželskej lásky tradične pripomína aj jej dôležitosť pre samotný inštitút manželstva a to zdôrazňovaním tradičnej náuky, že manželstvo svojou prirodzenou povahou smeruje k prenosu života, zachovaniu ľudského rodu a výchove potomstva²³.

Je zrejmé, že doktrína Druhého vatikánskeho koncilu inšpirovala text kánona 1055 § 1. Zákonodarcu nového kódexu prevzal z konštitúcie *Gaudium et Spes* do textu uvedeného kánona výraz „*bonum coniugum*“ (dobro manželov).²⁴ Ide tu o nový prvok, ktorý je považovaný za cieľ inštitútu manželstva. Text kánona vôbec nehovorí o manželskej láske, ale sa len obmedzuje na konštatovanie, že manželská zmluva (*foedus matrimoniale*) je svojou povahou

23 „Sama manželská ustanovenia a manželská láska sú svojou povahou od prírody zamerané na plodenie a výchovu potomstva“: práve v tom dosahujú akoby svoju korunu“ (GS. 48).

Koncilové učenie týkajúce sa cieľov manželstva vykladali cirkevní právnici v čase platnosti a účinnosti starého kódexu rôznym spôsobom. Napríklad Pio Fedele na uvedenú tému hovorí, že texty *Gaudium et spes* (pokiaľ ide o manželstvo) sú „len ovocím kompromisu, nie vždy úprimného, medzi tradičným učením a myšlienkami novátorov. Ide o kompromis, ktorý jednou rukou zdanlivo dáva a druhou rukou berie to, čo zdanlivo dal“, FEDELE, P.: *L'ordinatio ad probleme* e i fini del matrimonio: *L'amore coniugale*, in: *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica*, Città del Vaticano 1971, str. 11. Taktiež porovnaj LENER, S.: *L'oggetto del consenso e l'amore coniugale nel matrimonio*, in: *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica*, Città del Vaticano 1971, str. 174 – 176;

24 „Tento posvätný zväzok nezávisí od ľudskej svojvôle, a to z ohľadu na dobro manželov, potomstva a spoločnosti“ (GS., 48).

„Manželskú zmluvu, ktorou muž a žena ustanovujú medzi sebou spoločenstvo celého života a ktorá svojou povahou je zameraná na dobro manželov, ako aj na plodenie a výchovu detí[...]“ (kán. 1055 § 1 Kódexu 1983).

zameraná nielen na plodenie a výchovu detí, ale aj na **dobro manželov**. Neskôr ozrejmime, aký je vzťah medzi „bonum coniugum“ a „prolis generationem et educationem“.²⁵

4. Závbery

Manželstvo má teda podľa nového kódexu (kán. 1055 § 1) už len jeden presne určený cieľ. Dôkladne analyzovať problematiku kontinuity a diskontinuity kánonov starého a nového kódexu v oblasti finality inštitútu manželstva je nemožné bez predstavenia doktrín, ktoré predstihli, a z časti i ovplyvnili znenie kánona 1055 § 1. V podstate išlo o „súperenie“ dvoch smerov – „finalistického“ a „personalistického“.

Finalistika kládla dôraz na také hodnoty manželstva ako plodenie potomstva, prenos ľudského života. Aj v súčasnosti je tento smer živý v mentalite kultúr, ktoré žijú tzv. prírodným spôsobom života. Napríklad myslenie Afričanov v oblasti manželstva sa dá vyjadriť nasledovne – „manželstvo je na to, aby sme mali potomstvo“. Finalistika je smerom, podľa ktorého každé uzavretie manželstva sa dotýka nielen dvoch samotných mladých ľudí, ale úzko súvisí s určitou väčšou skupinou (napr. veľkou rodinou, kmeňom, rodom, rasou a pod.). To znamená, že podľa uvedeného smeru každé manželstvo súvisí s tzv. „veľkou rodinou“, do ktorej patria nielen jej žijúci členovia, ale aj zosnulí predkovia (ascendentes) a taktiež i tí potomci, ktorí sa do nej ešte len narodí (descendentes). Preto v myslení obyvateľov takýchto regiónov je hlboko zakorenené presvedčenie, že ak vydatá žena z akéhokoľvek dôvodu je neschopná priviesť na svet dieťa, tak jej manžel si môže zobrať inú, s ktorou naplní prirodzenú požiadavku prenosu ľudského života. Z druhej strany **personalistika** dáva väčší dôraz na „dobro osôb“ uzatvárajúcich manželstvo a preto sa na manželstvo pozerá optikou „interpersonálneho vzťahu“.

Je prirodzené, že ak by sme cieľ manželstva posudzovali len a výlučne prostredníctvom jedného z vyššie uvedených smerov a druhý by sme si vôbec nevšimli, tak by sme ho ochudobnili buď o jeho interpersonálny alebo rodinný rozmer. Inštitút manželstva má zahŕňať obidva rozmery a to v rovnakej miere a na rovnakej úrovni. Manželstvo je v skutku celoživotné, dôverné a intímne spoločenstvo muža a ženy, ktoré nie je výlučne zamerané len na ich dobro (to by bolo egoistické), ale rovnako manželstvo nie je výlučne zamerané len na to, aby slúžilo na prenášanie ľudského života. Z tohto dôvodu nový kódex kánonického práva syntetizoval vyššie uvedené smery a to takým spôsobom, že ich nijakému z nich nedal prevalenciu nad druhým. Finalistická vízia, ktorú reprezentoval

25 Text kánona 1055 § 1 Kódexu 1983 používa termín „generatio“. Na vyjadrenie tej istej skutočnosti Kódex 1917 a konštitúcia Gaudium et spes používajú termín „procreatio“.

Kódex 1917 bola v Kódexe 1983 správne obohatená tou personalistickou. Španielsky cirkevný právnik Jose Castano syntézu uvedených smerov výstižne pomenoval **integrálnou víziou**.²⁶

V závere našej štúdie nemôžeme nespomenúť formuláciu nového kódexu (obsiahnutú v kánone 1055 § 1), ktorá problematiku finality manželstva vyjadruje konštatovaním, že manželstvo „**je svojou povahou zamerané na dobro manželov, ako aj na plodenie a výchovu detí**“. Z formulácie uvedenej normy vyplýva, že obidva ciele sú postavené na rovnakú úroveň, pričom najskôr sa spomína „dobro manželov“ a potom v zapätí „plodenie a výchova detí“. V súvislosti s normatívou Kódexu 1917 si spontánne kladíme otázku. Prečo zákonodarca Kódexu 1983 nepoužil opačné poradie? Prečo najskôr nespomenul plodenie – výchovu detí a až potom dobro manželov? Podľa nášho názoru zákonodarca vôbec nemal v úmysle uprednostniť dobro manželov pred plodením a výchovou potomstva, ale uvedená formulácia akosi vyplýva z prirodzeného poriadku vecí. To znamená, že v procese od zasnúbenia k uzavretiu manželstva sa dvaja snúbenci majú najskôr radi a preto sa rozhodnú posvätiť svoju lásku tým, že vstúpia do manželského stavu, že sa vzájomne darujú jeden druhému (interpersonálny rozmer – vzájomné dobro manželov). Pravá manželská láska musí byť otvorená životu, čím sa naplní a zdokonaľuje (plodenie, starostlivosť a výchova detí). A tak postupne z „*bonum coniugum*“ sa stane rodina (familia), t.j. obrazne povedané – láska naplnená, láska zrelá, láska plodná. Uvedenú skutočnosť pôsobivo taktiež vyjadrila konštitúcia *Gaudium et spes*: „sama manželská ustanovizeň a manželská láska sú svojou povahou od prírody zamerané na plodenie a výchovu potomstva – práve v tom dosahujú akoby svoju korunu“ (GS 48); „deti sú najvzácnejším darom manželstva a najviac prispievajú k dobre samých rodičov“ (GS 50). V tomto zmysle konštitúcia *Gaudium et spes* akoby postavila na nohy doktrínu profesora Herberta Domsa, ktorá prelomila subordináciu medzi primárnym a sekundárnym cieľom a ktorá povzniesla manželskú lásku a vzájomné sebadarovanie, či sebazdokonaľovanie manželov.

Resumé: The article deals with aims of the legal institution of marriage in the way that it introduces, analyses and compares the norms of the Code of Canon Law – 1917 with the Code of Canon Law – 1983. The work also introduces the doctrines of some authors and the teachings of the Vatican Council II., which influenced the currently valid canon 1055 § 1.

26 CASTANO, J. F.: *Il sacramento del matrimonio*. Roma: Pioda sas, 1994, 3. vyd., str. 76.

Bibliografia

- Sväté písmo starého a nového zákona, preklad a poznámky podľa vydání Spolku sv. Vojtecha v Trnave, Rím 1995;
- Kódex kánonického práva – 1917, Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iusu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab E.MO P. Card. Gasparri auctus, Rím 1963;
- Enchiridion Vaticanum – [EV], Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a Svätej stolice., 15 zväzkov, Bologna 1985 – 1995;
- Kódex kánonického práva – 1983, latinsko slovenské vydanie, Bratislava 1996;
- ABATE, A.M.: Il matrimonio nella nuova legislazione canonica (Roma 1985), Paideia Editrice;
- BERSINI, F.: Il nuovo diritto canonico matrimoniale (Torino 1985);
- BRTKO R., Domáce násilie a neplatnosť cirkevného manželstva podľa kánonického práva, in: Notitiae ex Academia Bratislaviensi Iurisprudentiae II./2008, str. 57 – 66;
- CASTAÑO, J.F.: Il sacramento del matrimonio (Roma 1994³);
- CHIAPPETTA, L.: Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico- pastorale, 2 voll. (Napoli 1988);
- FEDELE, P.: L'«ordinatio ad probleme» e i fini del matrimonio: L'amore coniugale, in: Annali di dottrina e giurisprudenza canonica, Città del Vaticano 1971;
- GERARDI, R.: I sacramenti della fede cristiana (Roma 1985);
- LENER, S.: L'oggetto del consenso e l'amore coniugale nel matrimonio, in: Annali di dottrina e giurisprudenza canonica, Città del Vaticano 1971;
- MONTAN, A.: La funzione di santificare della Chiesa, in AA.VV., Il diritto nel mistero della Chiesa, vol. III (Roma 1992²);
- SANGUINETI, J.J.: Logica filosofica (Firenze 1987).
- URRU, A.: La funzione si santificare della Chiesa. I sacramenti (Roma 1991²);
- WERNZ, F.-VIDAL, P.: Ius canonicum, tom. IV/1: De rebus (Romae 1934);

Kontaktné údaje:

JCDr. PaedDr. Róbert Brtko, CSc.
Univerzita Komenského v Bratislave
Právnická fakulta
Katedra právnych dejín
e-mail: robert.brtko@flaw.uniba.sk

AVVOCATO PUBBLICO ²⁷

VEREJNÝ ADVOKÁT

Libor Botek

Cyrlometodská teologická fakulta Univerzity palackého v Olomouci,
Katedra cirkvniho práva; Interdiecézní církevní soud v Olomouci

Abstrakt: An important innovation in the materia of procedural law introduced by the Code of Canon Law of 1983 is the public advocate, paid not from the parties, but from the budget of the Court. By introducing of this institute legislator followed the improvement of rights of defense and its easier accessibility for parties, but also the possibility of better influence on the quality of advocates. The introduction of this institute proves that the Church is not afraid to seek solutions of problems also with new approaches and methods.

Kľúčové slová: Avvocato stabile, avvocato pubblico, avvocato privato, avvocato di fiducia, patrocinio, patrocinio gratuito, processo, processo giudiziale, processo amministrativo, tribunale.

Keywords: Stable advocate, public advocate, private advocate, advocate of confidence, legal aid, gratuitous legal aid, process, judicial process, administrative process, court.

Pensando sulla continuità e discontinuità del diritto canonico, dobbiamo menzionare una novità considerata più importante in materia, introdotta dal nuovo codice, che è la figura dell'avvocato pubblico²⁸. Questa figura ha causato una grande discussione tra i giuristi: alcuni la considerano come un grande aiuto per la retta e celere amministrazione della giustizia della Chiesa²⁹, altri

27 Il termine avvocato pubblico usiamo a differenza dal avvocato privato, cioè di fiducia, pagato dalle parti. Nel can. 1490 CIC 1983 ed nel art. 113 Dignitas connubii viene usato il termine „patrono (avvocato e procuratore) stabile”. Anche cf. R. BRTKO, *Právne zastúpenie v rímskom procesnom práve – počiatky advokacie*, in *Justičná Revue* 8 – 9(2008) 1192 – 1193; cf. R. BRTKO, *Počiatky advokácie v rímskom a kánonickom práve*, in *Milníky práva v stredoeurópskom priestore I.*, Bratislava: PraF UK (2009) 297 – 308.

28 Cf. J. OCHOA, *I processi canonici in generale*, in AA.VV. *Il nuovo codice di diritto canonico*, Roma 1983, p. 438 – 465, p. 464.

29 Cf. *Ibid.*

la vedono come un pericolo per il rapporto fiduciario tra la parte e il patrono e per la uguaglianza delle parti³⁰. Quindi sarà utile approfondire la problematica in maniera sistematica.

1. La storia della introduzione del can. 1490

Il can. 1490 del CIC 1983 invita a costituire presso ciascun tribunale, per quanto possibile, patroni stabili, stipendiati dallo stesso tribunale, che esercitino l'incarico di avvocati o procuratori nelle cause soprattutto matrimoniali per le parti che di preferenza desiderino sceglierli.

Iniziamo lo studio sulla figura dell'avvocato pubblico con una reminiscenza storica.

1.1 Il progetto dei papi Pio XI e Pio XII

Volendo restringere il numero crescente delle cause di nullità matrimoniale e delle dispense dal matrimonio rato e non consumato, il papa Pio XI il 25 ottobre 1938 aveva incaricato il Card. Dominico Jorio, Prefetto della S. Congregazione dei Sacramenti, di proporre le norme restrittive circa le leggi matrimoniali. Il Prefetto aveva costituito il 5 gennaio 1939 la commissione, che ebbe la prima sessione il 12 gennaio 1939. Dopo la morte del papa Pio XI il 10 febbraio 1939 la commissione era confermata dal nuovo pontefice Pio XII con il compito di redigere un Decreto o "*motu proprio*" della materia stessa. A causa della guerra, i lavori della commissione furono ritardati; il Decreto fu presentato a papa Pio XII soltanto il 14 dicembre 1942³¹, ma non fu promulgato, tenendo conto della situazione in cui versava l'Europa.

Il decreto conteneva quattro norme. Le prime tre riguardavano il consenso matrimoniale restringendo la possibilità di annullamento del matrimonio per i capi delle condizioni poste e delle simulazioni del consenso. Solo la quarta norma era dedicata alla procedura nelle cause di nullità matrimoniale, concretamente allo svolgimento del patrocinio.

Nella norma si dice: «*In causis de nullitate matrimonii patrocinium coniugum exercebitur ab advocatis a tribunali ex officio singulis vicibus designandis et remunerandis, qui plenam iudicibus securitatem offerant, se non de exitu causae sed unice de veritate factorum sincere illustrandis, sollicitos fore*»³².

30 Cf. P. MONETA, *L'avvocato nel processo matrimoniale*, in AA.VV. *Dilexit iustitiam*, Città del Vaticano 1984, p. 330 e A. BLASI, *La difesa tecnica nel nuovo diritto canonico* in *Archivio giuridico „Filippo Serafini“*, 205(1985), p. 538 – 539.

31 Cf. V. BARTOCETTI, *Codicis J.C. emendatio a S.P. Pio XI circa leges et causas matrimoniales disposita anno 1938*, in *Revue de droit canonique*, 10 – 11(1960 – 1961), p. 9 – 23, p. 11 – 16.

32 *Ibid.*, p. 18.

Al Decreto erano aggiunte le Osservazioni, che si propongono come un riepilogo riassuntivo riguardo la discussione della Commissione. Nelle Osservazioni sta scritto a proposito di questa norma: «Ad evitare gran parte dei lamentati pericoli che vanno accrescendosi ogni giorno con il moltiplicarsi degli avvocati che accedono al nostro foro, sembra opportuno che il tribunale disponga di un congruo numero di avvocati sacerdoti da esso stesso direttamente, e non dalle parti, compensati, che assumano il patrocinio dei coniugi in queste delicatissime cause.; così si eviterà tra l'altro anche la indecorosa corsa all'accaparramento dei clienti, la richiesta di somme enormi per onorario, e si stroncherà la malevola voce che va sempre più diffondendosi, essere possibile, con larghi mezzi, tutto ottenere dai tribunali ecclesiastici»³³.

Quindi se facciamo la comparazione tra la quarta norma di questo progetto ed il can. 1490, vediamo che comuni sono la stabilità e la remunerazione economica fatta direttamente e esclusivamente dal tribunale. Se nel progetto si riteneva che l'avvocato sarebbe dovuto essere sacerdote (anche se questo si dice solo nelle osservazioni e non nella norma), e doveva essere stabilito solamente per le cause matrimoniali, escludendo gli avvocati privati, il can. 1490 prevede che l'avvocato pubblico può essere un laico, che viene stabilito per diversi tipi di cause canoniche. Il can. 1490, a differenza del progetto, permette anche la presenza degli altri avvocati privati³⁴.

1.2 Le proposte per la riforma delle norme riguardo gli avvocati da parte dei tribunali e dei giuristi

L'introduzione del can. 1490 era preceduta dalla discussione di molti giuristi con la prassi presso i tribunali ecclesiastici, svolta durante gli anni sessanta nel tempo della preparazione del nuovo codice. I progetti erano basati anche su alcune esperienze pratiche riguardo la figura dell'avvocato pubblico.

Nella curia di Vienna già poco dopo la prima guerra mondiale era il gratuito patrocinio affidato ai chierici che lo svolgevano *quasi ex officio* ed erano pagati in tale modo come i giudici. Poiché questo sistema non comportava nessuna difficoltà, Dordett lo raccomandava nell'anno 1966 nella conferenza dei vicari giudiziali della Germania³⁵.

Il 25 settembre 1965 era presentata a tutti i membri della «Canon Law Society of America» (C.L.S.A.) la proposta della riforma del processo canonico insieme con la lettera del suo Presidente, che nell'anno 1968 fu pubblicata come

33 Ibid., p. 22.

34 Cf. J. OCHOA, *La figura canónica del procurador y abogado público*, in AA.VV., *Dilexit iustitiam*, Città del Vaticano 1984, p. 249 – 284, p. 276.

35 Cf. A. DORDETT, *Notae quaedam ad conferentiam officialium Germanie habitam anno 1966*, in NAVARRETE U. (a cura di), *Ius Populi Dei*, vol. II, Roma 1972, p. 639 – 665, p. 648.

propria di questa organizzazione³⁶. La proposta di riforma presenta l'avvocato inserito nel personale organico del tribunale, designato e retribuito dallo stesso tribunale e stabilito alla parte attrice dal presidente degli avvocati, se la parte non l'ha scelto da solo³⁷.

Nella riunione dei vicari giudiziali dei tribunali ecclesiastici della Germania con la partecipazione di quelli dell'Austria, Danimarca, Lussemburgo, Norvegia, Svezia e Svizzera che ebbe luogo dal 13 al 15 aprile 1966 a Bonn³⁸ parlarono anche della figura dell'avvocato pubblico nei tribunali della Chiesa. Alla luce dell'esperienza del tribunale di Vienna, volevano trovare la possibilità di aumento del numero degli avvocati che non comportasse il rincaro delle spese delle parti. Ma Scheuermann, pur vedendola come soluzione ideale, non giudicava che poteva essere attuata tramite una legge obbligatoria per tutti³⁹.

Gordon cercando la soluzione riguardo lunga durata dei processi propone come rimedio ottimo un *Advocatorum Collegio, Tribunalis proprio*. Dice, che questa idea viene dal Card. Jullien, che offriva la possibilità di creare presso i singoli tribunali i collegi dei giurisperiti, propri a questi tribunali. Ai tribunali spetta 1) assumere nel collegio gli avvocati veramente scelti, 2) dare loro lo stipendio, 3) designare gli avvocati alle parti nelle cause, se le parti non l'hanno scelto da solo tra gli avvocati del collegio. Le parti devono essere tenute a pagare al tribunale la somma che compendia tutte le spese, incluso lo stipendio per gli avvocati, oltre al caso di gratuito patrocinio. I vantaggi che ne derivano consistono soprattutto nella scienza elevata ed onesta degli avvocati, così come nel meglio svolgimento del gratuito patrocinio. Secondo Gordon è possibile realizzare, con più facilità

36 Cf. I. GORDON, *De nimia processuum matrimonialium duratione*, in *Periodica*, 58(1969), p. 495 – 496.

37 Lo schema dell'anno 1965 stabiliva: «The diocesan tribunal will consist of judges, defenders of the bond, a promoter of justice, and advocates. Persons shall be appointed to these offices by the Ordinary. The judges, defenders of the bond, and the promoter of justice shall be qualified priests. The advocates shall be Catholic and qualified» (I.GORDON, *De nimia processuum matrimonialium duratione*, *Appendix VIII*, p. 582).

Questo schema viene poi rielaborato dal Kelleher nel modo seguente: «The local tribunal will consist of a judge, a defender of the bond, an advocate and a notary. These offices may be held by lay persons, clergy or religious. The only qualifications for office shall be that the persons be Catholic and competent. For good reasons, non-Catholic advocates and notaries may be admitted. Persons shall be assigned to these offices a definite term». E ha aggiunto anche la norma: «The chief advocate will assign an advocate when the petitioner does not choose one» (J.S. KELLEHER, *A Suggested Method of Procedure in the Recognition of the Fourth Book of the Code*, in *The Jurist*, 29(1969), p. 79).

38 Cf. A. SCHEUERMANN, *Vorschläge zum kirchlichen Eheprozessrecht*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 136(1967), p. 40.

39 Cf. A. SCHEUERMANN, *Vorschläge ...*, p. 17.

questa idea quando gli avvocati sono sacerdoti. Quando gli avvocati sono laici, possono esserci problemi: può succedere che la parte non trovi l'avvocato di fiducia nel collegio, così è costretta ad avere un avvocato per la forma ed un altro al di fuori del collegio per la verità; tutto ciò comporta un aumento delle spese. Un altro problema è, che gli avvocati naturalmente aspettano lo stesso guadagno nel foro ecclesiastico che prendono nel foro civile. Nonostante questi problemi Gordon raccomanda i collegi degli avvocati presso i tribunali⁴⁰.

Ispirandosi a quest'articolo di Gordon, il Card. Michaelle Pellegrino, arcivescovo della diocesi Torino, chiese alla Segnatura Apostolica il permesso per introdurre l'avvocato pubblico presso il Tribunale Piemontese. In quel tempo i vescovi del Piemonte cercavano il modo per assicurare a tutti i fedeli il congruo patrocinio: i patroni ecclesiastici che svolgevano il patrocinio presso i tribunali del Piemonte, uniti nel collegio, avevano rigidamente protestato contro il precetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica circa la remunerazione, astenendosi già da oltre sei mesi di proporre le nuove cause. Dopo aver ottenuto il previo consenso del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, i vescovi della regione del Piemonte, riuniti nell'assemblea regionale, hanno emanato il 14 marzo 1973 il decreto, con il quale hanno costituito presso il tribunale ecclesiastico a Torino l'ufficio dell'avvocato pubblico⁴¹. Nell'articolo primo di questo decreto si dice, che i vescovi «costituiscono presso il Tribunale Regionale Piemontese l'ufficio di pubblico avvocato, il cui titolare eserciterà la propria funzione come membro del Tribunale, non come libero professionista, e verrà retribuito esclusivamente dal Tribunale»⁴².

Qualche anno dopo la stessa figura dell'avvocato pubblico era introdotta nel Tribunale Regionale della Liguria con sede a Genova⁴³.

1.3 Lo sviluppo del can. 1490 nello schema del CIC 1983

Quindi abbiamo visto che questa figura nasce nel momento in cui si cerca di risolvere alcuni problemi pratici dei tribunali ed è naturale che ha interessato anche la Pontificia Commissione per la revisione del Codice.

Nello Schema di diritto processuale canonico preparato da questa Commissione, viene presentato l'avvocato pubblico per la prima volta il

40 Cf. I. GORDON, *De nimia processuum matrimonialium duratione*, p. 549 – 551.

41 Cf. V. ANDRIANO, *De avvocato ecclesiastico in causis de matrimonio nullo*, Romae 1977 (ad usum privatum), p. 5 – 7.

42 Cf. J. OCHOA, *La figura canónica del procurador y abogado público*, p. 253.

43 Cf. *Ibid.*

3 novembre 1976⁴⁴. La Commissione lo introduce con le parole: *Proponitur figura nuova patroni, qui vulgo dicitur «publicus», quique in usu iam venit quorundam tribunalium*⁴⁵. La norma del canone 101 (nuovo) poi dice: «*In unoquoque tribunali, quatenus fieri possit, stabiles patroni constituentur, ab ipso tribunali stipendium recipientes, qui munus advocati vel procuratoris in causis praesertim matrimonialibus pro partibus que eos seligere malint, exercent, secundum normas lege particulari statuendas*»⁴⁶.

Nell'adunamento del 20 maggio 1978, tutti i membri della Commissione hanno consentito alla proposta di togliere le parole «*secundum normas lege particulari statuendos*»⁴⁷, arrivando così al testo della norma del canone 1490 del CIC 1983.

1.4 Avvocato pubblico nella Dignitas connubii⁴⁸

L'istruzione Dignitas connubii nell'articolo 113 §3 assume il can. 1490 del CIC 1983. Nel §1 dello steso articolo introduce presso ogni tribunale un ufficio oppure almeno una persona per aiutare alle parti di introdurre la causa di nullità del matrimonio. Questo servizio può essere svolto da avvocato pubblico, chiamato anche stabile. E solo questo potrà assumere la difesa della stessa causa, nella quale ha aiutato con l'introduzione.

2. La figura dell'avvocato pubblico

Dopo aver visto le vicende e lo sviluppo della norma del can. 1490 passiamo all'esame analitico della figura stessa dell'avvocato pubblico. Ciò che dobbiamo sottolineare all'inizio è che il canone parlando di *stabiles patroni*, fa riferimento non soltanto all'avvocato ma anche al procuratore e per questo motivo nei seguenti brani li nominiamo insieme.

2.1 Costituzione libera o facoltativa

Possiamo dire, che il canone 1490 è nello stesso tempo precettivo e anche facoltativo. Nella parte «*stabiles patroni constituentur*» sembra assumere

44 Nel primo schema dell'anno 1975 ancora non è detto nulla a questo proposito.

45 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu De processibus*, Civitas Vaticana 1976, *Praenotanda* n. 14, p. VII.

46 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu De processibus*, p. 25.

47 Cf. *Communicationes*, 10(1978), p. 272.

48 PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Dignitas connubii*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005.

il carattere di un precetto, ma le parole «*quatenus fieri possit*», mitigano il senso delle prime, ricordando che la costituzione è facoltativa o discrezionale, dipendente dalla inesistenza di una causa per cui è consiliabile non farlo.

Il canone non indica le ragioni che determinano la possibilità o impossibilità della costituzione del patrono pubblico, ma vengono lasciate alla discrezione dell'autorità competente.

Le cause che possono impedire la costituzione possono essere di natura personale – la mancanza delle persone adeguatamente preparate; di natura morale – p.e. quando il patrocinio privato presso il tribunale funziona perfettamente e soddisfa anche i bisogni del gratuito patrocinio; o di natura economica – quando il tribunale non può assicurare al patrono un guadagno sufficiente e decoroso.

Quindi il canone non impone la costituzione del patrono pubblico come assolutamente obbligatoria presso tutti i tribunali, ma solo quando non ci sono le circostanze che la impediscono. Le parole «*quatenus fieri possit*» sono un compromesso tra due posizioni opposte: costituzione obbligatoria presso tutti i tribunali, prescritta con la legge assoluta, e decisione di lasciare questa materia alla legislazione particolare a livello della Conferenza Episcopale o della diocesi⁴⁹.

2.2 La qualità e il numero delle persone

Il Codice non prescrive le qualità speciali per l'avvocato o il procuratore pubblico, ma trattandosi di un ufficio ecclesiastico stabilmente costituito (cf. il can. 145), oltre le qualità speciali prescritte per gli avvocati ed i procuratori devono esserci anche le qualità generali richieste per l'ufficio ecclesiastico. Quindi, in quanto ufficio ecclesiastico le qualità richieste sono:

- essere in comunione con la Chiesa (can. 149 §1);
- *possedere l'idoneità, che consiste nell'essere dotati delle qualità richieste per l'ufficio stesal dal diritto universale o particolare oppure dalla legge di fondazione (can. 149 §1).*

Proprio in ragione della sua funzione di patrono le qualità richieste per l'avvocato pubblico sono le stesse che vengono richieste per quello privato, stabilite nel can. 1483, cioè la maggior età, la buona fama (condizioni richieste anche per il procuratore) e quelle specifiche dell'avvocato – essere cattolico, dottore o almeno veramente perito nel diritto canonico.

A differenza dall'avvocato privato, a motivo dell'ufficio ecclesiastico che riceve, viene esclusa la possibilità per il vescovo moderatore del tribunale di permettere che l'avvocato pubblico sia un non cattolico (can. 149 §1).

49 Cf. J. OCHOA, *La figura canónica del procurador y abogado público*, p. 263 e J. LLOBELL, *Il patrocinio ...*, p. 465.

Oltre a quelle già elencate, non sono prescritte altre condizioni circa lo stato canonico, riguardo il sesso e ragioni simili. L'avvocato pubblico, dunque, così come il procuratore pubblico, può essere chierico, religioso, secolare, uomo o donna, libero o sposato⁵⁰.

A proposito di numero dei patroni, avvocati e procuratori, il canone usa il plurale «*patronos*», ciò che indica, che presso ogni tribunale si possono costituire uno o più avvocati o procuratori secondo le circostanze, che vengono determinate dal numero delle persone disponibili, dalla quantità delle cause ecc.

Senza dubbio c'è anche la possibilità di costituire un solo avvocato pubblico escludendo il procuratore o un solo procuratore pubblico escludendo l'avvocato, o un avvocato e un procuratore pubblico affidando questi due uffici alla stessa persona o alle più persone distinte. Sicuramente il plurale «*stabiles patroni*» non vuole significare che presso ogni tribunale devono essere stabiliti distinti avvocati e procuratori. Questi due uffici non sono incompatibili, pertanto possono essere espletati contemporaneamente dalla stessa persona (can. 152). Dunque la scelta tra i modi soprannominati della costituzione dipenderà soltanto dalle circostanze e dai fattori economici e sociologici⁵¹.

2.3 L'autorità competente per la costituzione

Il canone 1490 non determina espressamente l'autorità competente per la costituzione dell'ufficio del patrono pubblico.

Naturalmente poiché si tratta di un ufficio costituito entro la struttura del tribunale ecclesiastico, l'autorità competente sarà quella dalla quale dipende amministrativamente il tribunale. Quindi dobbiamo distinguere varie classi di tribunali presso i quali l'ufficio deve essere costituito:

- il tribunale diocesano di prima (can. 1419 §1) e di seconda (can. 1438, 1° e 2°) istanza – l'autorità competente è il vescovo diocesano (can. 1420 §1);
- il tribunale interdiocesano di prima (can. 1423) e di seconda (can. 1439 §1 e §2) istanza – l'autorità competente è il gruppo dei vescovi che hanno fondato il tribunale o il vescovo moderatore del tribunale da essi designato (can. 1423 §1); nel caso di un tribunale di seconda istanza fondato dalla Conferenza Episcopale (can. 1439 §1 e §2) l'autorità competente è la Conferenza stessa o il vescovo da essa designato (can. 1439 §3);
- il tribunale religioso di prima (can. 1427 §1 e §2) e di seconda (can. 1438, n. 3°) istanza – l'autorità competente sarà, a seconda del caso, l'Abate locale del monastero sui iuris (can. 1427 §1), il Superiore provinciale di

50 Cf. J. OCHOA, La figura canónica del procurador y abogado público, p. 262 e 264 – 265.

51 Cf. Ibid, p. 264.

un istituto religioso clericale di diritto pontificio (can. 1427 §1), l'Abate superiore della congregazione monastica (can. 1427 §2, 1438, n. 3°) o il Moderatore supremo di un istituto religioso clericale di diritto pontificio (can. 1427 §2, 1438, n. 3°);

- *il tribunale apostolico, cioè Rota Romana (can. 1444) o Segnatura Apostolica (can. 1445) – l'autorità competente è il Romano Pontefice (can. 1442, 1443).*

La costituzione deve essere fatta col decreto formale scritto, dove vengono determinate le competenze canoniche dell'ufficio, gli obblighi e i diritti propri (can. 145 §2), i processi o le cause, nelle quali il patrono pubblico può intervenire, le qualità personali e i titoli accademici e tecnici requisiti, l'autorità competente per la provvisione dell'ufficio, le persone che devono essere consultate o che devono dare il consenso prima della provvisione, il tempo, per il quale può essere concesso e per il quale può essere svolto dalla stessa persona, le modalità del compenso ecc.

Tutte queste competenze insieme ai requisiti richiesti devono essere chiaramente definite e precisate per poter prevenire le possibili difficoltà, soprattutto quando l'avvocato pubblico è concorrente con quelli privati⁵².

2.4 La provvisione dell'ufficio

La costituzione dell'ufficio del patrono pubblico va distinta dalla provvisione del medesimo ufficio a una o più persone concrete. A secondo il diritto universale, il can. 148, la provvisione dell'ufficio ecclesiastico compete all'autorità cui spetta l'erezione del medesimo. Ma il decreto della costituzione dell'ufficio può attribuire la provvisione ad un'altra autorità, che sarà competente per il diritto particolare.

La provvisione deve essere fatta col decreto formale (can. 48 e 51) o almeno deve essere scritta (can. 156). La forma della provvisione sarà generalmente il libero conferimento, secondo il can. 157. Il decreto della costituzione può però stabilire, soprattutto nel caso di un tribunale interdiocesano, certe solennità, p. e. le consultazioni o consenso previo del vescovo proprio, del vicario giudiziale o presidente del tribunale ecc.⁵³.

2.5 L'assegnazione alle parti

Il patrocinio pubblico non si può confondere col patrocinio *ex officio* o il patrocinio gratuito.

52 Cf. J. OCHOA, *La figura canónica del procurador y abogado público*, p. 266 – 267.

53 Cf. J. OCHOA, *La figura canónica del procurador y abogado público*, p. 267.

La parte, nei casi quando può liberamente costituirsi un avvocato o un procuratore (can. 1481 §1) ha la libertà di scegliere l'avvocato pubblico o quello privato. Se sceglie l'avvocato pubblico, depone presso il tribunale il mandato secondo il can. 1484 §1; così l'avvocato pubblico diventa legittimo e proprio avvocato della parte. Lo stesso vale anche per il procuratore.

Nei casi in cui la parte per diritto o per decreto del giudice è tenuta a costituirsi un avvocato o un procuratore e non lo fa, il giudice assegna alla parte per decreto l'avvocato o il procuratore pubblico come patrono *ex officio*.

Nella ipotesi, che la parte chiede presso il tribunale il gratuito patrocinio, il vicario giudiziale o presidente del tribunale a seconda delle norme del diritto particolare inerenti il gratuito patrocinio, assegna per iscritto l'avvocato pubblico, che così diventa il patrono legittimo della parte⁵⁴.

Vediamo quindi, che l'avvocato pubblico e il procuratore pubblico, possono comportarsi con la parte come se fossero un patrono privato.

2.6 La stabilità dell'ufficio

A seconda del canone 1490 l'avvocato ed il procuratore pubblico devono essere «*stabiles patroni*». Questo significa, che non si tratta di una provvisione per una sola causa e neanche l'impegno della persona titolare per un certo numero di cause in modo che, una volta concluse queste, essa cessa dal suo ufficio e dall'attività. La stabilità dell'ufficio deve essere la stessa degli altri uffici e persone che pur non essendo i giudici fanno parte organica del tribunale, come il promotore della giustizia, il difensore del vincolo, il notaio ecc. Pertanto non si vuol dire che è una stabilità assoluta, come neanche lo è per le altre persone.

La provvisione può venire attuata a tempo determinato o indeterminato; anche se ciò comporta una diversa stabilità, in entrambe i casi si può considerare l'ufficio stabile.

La cessazione dall'ufficio dell'avvocato e del procuratore pubblico avviene per le stesse cause e nello stesso modo come accade in tutti gli altri uffici ecclesiastici (can. 184 §1): con lo scadere del tempo prestabilito, raggiunti i limiti d'età stabiliti dal diritto universale o particolare, per rinuncia, trasferimento, rimozione e anche per privazione.

Quando si tratta della perdita dell'ufficio per la scadenza del tempo prestabilito o raggiunti i limiti d'età, la perdita dell'ufficio ha l'effetto dal momento della intimazione per iscritto dalla competente autorità (can. 186).

La rimozione può essere fatta se esiste una grave causa (can. 193 §1 e §2) a seconda del giudizio del vescovo moderatore del tribunale e deve essere attuata attraverso un decreto (can. 192) il quale, per avere effetto, deve essere intimato

54 Cf. *Ibid.*, p. 268 – 269.

al patrono per iscritto (can. 193 §4). Si deve anche osservare il procedimento previsto nel can. 1486, cioè se la lite fu già contestata, il giudice e la parte avversa devono essere informati della rimozione.

Ma l'avvocato e il procuratore pubblico possono essere rimossi dall'ufficio anche *ipso iure* per le cause indicate nel canone 194 §1: i chierici quando hanno perso lo stato clericale o quando hanno attentato il matrimonio anche soltanto civile; i chierici e i laici quando hanno abbandonato la fede cattolica o la comunione della Chiesa. In questi casi affinché la rimozione sia sollecitata, deve essere dichiarata dal vescovo moderatore del tribunale (can. 194 §2)⁵⁵.

La pena di privazione dell'ufficio può essere inflitta all'avvocato ed al procuratore pubblico secondo il can. 1457 §2 per i reati nominati nel §1 del medesimo canone: il rifiuto arbitrario dell'amministrazione della giustizia, appropriazione indebita di una causa che va oltre la loro competenza, violazione della legge del segreto e l'arrecamento di altri danni alle parti per dolo o negligenza. Le violazioni di legge devono essere imputabili a seconda delle norme di diritto penale (can. 1321). La pena può essere inflitta dal giudice (can. 1457 §2), dal vescovo moderatore del tribunale o altra autorità competente (can. 1338 §1) tramite la procedura del processo penale.

2.7 I tribunali presso i quali agisce l'avvocato pubblico

Le parole «*in unoquoque tribunali*» del can. 1490 indicano che l'avvocato pubblico e anche il procuratore pubblico possono essere stabiliti presso tutti i tribunali che sono previsti dall'ordinamento ecclesiastico, senza che intervenga nessuna limitazione a causa del genere, della specie, del grado o della condizione strutturale.

Quindi l'avvocato e il procuratore pubblico possono essere stabiliti presso:

- *i tribunali di prima istanza: diocesano (can. 1419 §1), interdiocesano (can. 1423 §1), per i religiosi (can. 1427);*
- *i tribunali di seconda istanza previsti nel can. 1438 e nel 1439 §1, che risultano tribunali di appello per i soprannominati tribunali di prima istanza;*
- *i tribunali interdiocesani di seconda istanza costituiti dalla Conferenza Episcopale a seconda del can. 1439 §2;*
- *i tribunali apostolici della Rota romana (can. 1444) e della Segnatura Apostolica per esercizio nella competenza strettamente giudiziale (can. 1445 §1) e anche quella contenzioso-amministrativa della sectio altera (can. 1445 §2).*

55 Cf. J. OCHOA, La figura canónica del procurador y abogado público, p. 269 – 270.

La possibilità di costituire gli avvocati e i procuratori pubblici è inoltre indipendente dal fatto che le cause siano penali o contenziose. Possono inoltre essere stabiliti per le cause matrimoniali o non matrimoniali. Nessuna delle cause che rientrano nella competenza del tribunale viene loro proibita né a causa delle persone o parti nella causa, né a causa dell'oggetto, né per il titolo giuridico, né per il grado dell'istanza o del tribunale. Inoltre non costituiscono impedimento la condizione apostolica, diocesana, interdiocesana o religiosa del tribunale, né la natura della giurisdizione nella quale il tribunale viene investito, né la classe del procedimento (ordinario, scritto o orale) che si deve seguire ecc.

In realtà l'unica limitazione è costituita dalla competenza del tribunale; il patrono pubblico non può intervenire nelle cause che non entrano nella competenza del suo tribunale. Naturalmente il patrono pubblico viene escluso anche dalle cause che non permettono l'intervento dell'avvocato o procuratore, per esempio dal processo per la dispensa dal matrimonio rato e non consumato (can. 1701 §2).

Poiché il canone dice che l'avvocato e il procuratore pubblico devono essere costituiti «*in causis praesertim matrimonialibus*», l'obbligo della costituzione di quest'ufficio è maggiore presso i tribunali investiti della competenza per le cause matrimoniali; di conseguenza devono sussistere ragioni più gravi per non costituire la figura del patrono pubblico presso questi tribunali.

Dalla comparazione tra il can. 1481 §3, che esclude le cause matrimoniali (anche se sono di bene pubblico) dall'obbligo di stabilire un avvocato o un procuratore, e il can. 1490 che ordina agli avvocati e procuratori pubblici di esercitare l'incarico soprattutto nelle cause matrimoniali, possiamo dedurre che il patrono pubblico deve essere costituito soprattutto presso i tribunali con competenza esclusiva per le cause matrimoniali; queste ultime poi devono essere affidate preferibilmente a lui⁵⁶.

2.8 L'avvocato pubblico nei ricorsi amministrativi e nel processo contenzioso-amministrativo

Nel campo dei ricorsi amministrativi e nel processo contenzioso-amministrativo possiamo trovare tre ambiti della possibile attività dell'avvocato e del procuratore pubblico:

1) *Il can. 1733 esorta vivamente di risolvere le controversie amministrative cercando un'equa soluzione ricorrendo a persone autorevoli. La costituzione di questo ufficio o consiglio permanente viene prevista nel can. 1733 §2. L'avvocato e procuratore pubblico costituito stabilmente nel tribunale per la sua preparazione ed esperienza specifica sembra particolarmente predisposto per essere un membro*

56 Cf. J. OCHOA, La figura canónica del procurador y abogado público, p. 271 – 273.

di questo consiglio, il cui compito è quello di promuovere la conciliazione delle controversie tra l'amministratore ed l'amministrato.

2) Quando in questo modo la controversia non si risolve e si passa al ricorso gerarchico, il codice riconosce espressamente al ricorrente il diritto di valersi di un avvocato o un procuratore. Anzi può essere costituito un patrono d'ufficio se il ricorrente non ha un patrono e il superiore lo ritenga necessario (can. 1738). In questi casi, è preferibile che quest'incarico svolge all'avvocato o procuratore pubblico.

3) Se, alla fine, il ricorso termina col processo contenzioso-amministrativo presso la Sectio Altera della Segnatura Apostolica (can. 1445 §2), sarebbe utile, che il ricorrente avendone la possibilità scelga il patrono (che è qui obbligatorio⁵⁷), tra quelli permanentemente costituiti presso il Tribunale Supremo a seconda del can 1490, a meno che la Segnatura Apostolica con le future «Norme speciali» non stabilirà le regole particolari e distinte in questa materia⁵⁸.

Quindi, dinanzi all'avvocato e naturalmente anche al procuratore pubblico, si apre un altro possibile campo dell'attività oltre al patrocinio, cioè il carico di «*personis gravibus*».

2.9 La concorrenza dell'avvocato pubblico e privato

Il canone 1490 non esclude i patroni privati dal patrocinio presso i tribunali, dove viene costituito l'ufficio del patrono pubblico. Dice espressamente che gli avvocati ed i procuratori pubblici esercitino il loro incarico per le parti che «*eos seligere malint*». La parola «*malint*» ha significato ottativo: «voler piuttosto, voler avanti, innanzi»⁵⁹, cioè «preferire». Quindi i patroni pubblici e privati possono concorrere nello stesso tribunale e nella stessa causa.

La parte dunque può scegliere, a seconda della sua preferenza, l'avvocato pubblico o quello privato oppure può costituire l'avvocato pubblico e privato insieme, collegialmente o in solido (successivamente) (can. 1482 §3). I procuratori invece possono essere parecchi solo per la giusta causa e con prevenzione tra di loro (can. 1482 §2)⁶⁰.

Ma questa concorrenza dei patroni privati e pubblici provoca la preoccupazione di alcuni giuristi circa l'imparzialità dei giudici o uguaglianza

57 Art. 99 §1 delle Norme speciali della Segnatura Apostolica stabilisce: «Partes possunt stare in iudicio solummodo per Patronum» (SECRETARIA STATUS, Normae: Normae speciales in Supremo Tribunali Signature Apostolicae ad experimendum servandae post Const. Ap. Pauli VI „Regimini Ecclesiae universae“, 23 mart. 1968, in OCHOA X., Leges Ecclesiae, vol. III, Roma 1972, n. 3636, col. 5328).

58 Cf. J. OCHOA, La figura canónica del procurador y abogado público, p. 273.

59 Cf. T. VALLAURIUS, Lexicon latini italique sermonis, vol. I, ed. 15a, Torino 1902, p. 450.

60 Cf. J. OCHOA, La figura canónica del procurador y abogado público, p. 273 – 274.

delle parti. Costoro hanno paura che si può provocare una sorta di dipendenza morale e psicologica tra giudici e avvocati pubblici, che può mettere in pericolo l'adempimento della funzione difensiva⁶¹. Affermano, che può esistere una certa presunzione di verità e fondamento nelle azioni dell'avvocato pubblico, della quale non giova quello privato⁶². Pensano che si può produrre una certa disuguaglianza che va contro il can. 208, che può accadere quando una delle parti trova il patrono di fiducia tra gli avvocati pubblici e l'altra per i motivi della fiducia deve scegliere un patrono privato o che si produca una situazione contraria all'imparzialità del giudice, quando una parte per esempio è rappresentata con un avvocato acattolico privato e l'altra con uno dei patroni pubblici⁶³.

Anche se sicuramente dobbiamo tenere conto della debolezza umana, a mio avviso queste preoccupazioni sembrano esagerate e forse anche interessate. Un certo problema della disuguaglianza può nascere nel caso di un solo patrono pubblico stabilito presso il tribunale, quando entrambe le parti vogliono avvalersi di lui e una poi è costretta a scegliere quello privato. Ma anche qui possiamo notare lo sforzo della Chiesa di stabilire le stesse condizioni per tutti dal punto di vista economico, come vedremo in seguito.

2.10 La retribuzione economica

Dal testo del canone 1490 risulta che le parole «*ab ipso tribunali stipendium recipientes*» riguardo la modalità della retribuzione dei patroni pubblici esprimono la parte centrale della mente del legislatore. L'avvocato e il procuratore pubblico quindi devono ricevere l'onorario e lo stipendio direttamente ed esclusivamente dal tribunale presso il quale sono costituiti e fanno parte del personale organico come il difensore del vincolo e il promotore di giustizia. Di conseguenza non possono ricevere nessuna ricompensa economica dalla parte, che viene difesa.

Quest'ultima, a meno che non le viene concesso il patrocinio gratuito, deve versare presso il tribunale la somma prescritta, che include anche lo stipendio del patrono pubblico.

61 Cf. P. MONETA, *L'avvocato nel processo matrimoniale*, in AA.VV. *Dilexit iustitiam*, Città del Vaticano 1984, p. 330.

62 Cf. C. GULLO, *Il diritto di difesa nelle varie fasi del processo matrimoniale*, in AA.VV., *Il diritto alla difesa nell'ordinamento canonico: Atti del XIX Congresso canonistico, Gallipoli - settembre 1987*, Città del Vaticano 1988, p. 29 - 50, p. 36 - 37.

63 Cf. A. BLASI, *La difesa tecnica nel nuovo diritto canonico* in *Archivio giuridico „Filippo Serafini“*, 205(1985), p. 538 - 539.

Questa modalità eseguita per il pagamento corrisponde alla tendenza della Chiesa, che si attua anche nei confronti degli avvocati privati⁶⁴. Le *Litterae Circulares* della Segnatura Apostolica ordinano come obbligatorio pagare attraverso il tribunale tutti gli avvocati che svolgono il patrocinio presso tutti i tribunali d'Italia stabilendo anche le tasse precise per il pagamento⁶⁵. Sembra che questa sia una delle strade per garantire la maggiore uguaglianza delle parti e per sottolineare il fine supremo della giustizia nella Chiesa.

Riassunto

Quindi, dal punto di vista della visione istituzionale del processo canonico, possiamo vedere il progresso della legislazione nei confronti degli avvocati. Se facciamo un paragone tra il Codice del 1917, che era soprattutto un riassunto della legislazione precedente, l'istruzione *Provida Mater Ecclesia* e il Codice del 1983, che rappresenta il ripensamento della vita e della tradizione della Chiesa alla luce del Concilio Vaticano II, è evidente, che le norme sempre più accentuano quello che deve servire alla finalità del processo e invece prescindono quello che non è importante.

Così, l'istruzione *Provida Mater Ecclesia* è più esigente rispetto al CIC 1917 nella preparazione scientifica degli avvocati (anche se poi nell'interpretazione viene mitigata), e nella loro profonda convinzione nella fede cristiana. L'istruzione non si limita alla richiesta del titolo di "cattolico", ma con le parole "fama della religione" richiede che la fede sia guida di vita per l'avvocato.

Il Codice del 1983 ha abolito le limitazioni per i religiosi e per le donne (il resto che ha sopravvissuto nella parte della dottrina), che non hanno nessuna rilevanza nel servizio alla "verità nella giustizia"⁶⁶, nell'equità e nella salvezza delle anime. Il Codice inoltre ha cercato di risolvere quei problemi che sempre si ripetevano all'interno del patrocinio. Il complesso delle qualità personali e delle norme deontologiche e penali che sono più meno prese dalla legislazione precedente viene completato con la figura del patrono pubblico, pagato dal tribunale e quindi dotato di quella libertà economica, che fino ad ora non esisteva.

64 Cf. J. OCHOA, *La figura canónica del procurador y abogado público*, p. 274.

65 Nella norma si dice espressamente: num. 2 «*Non licet patrono honorarium et compensationem expensarum recipere directe a cliente*». E nel num. 3: «*Honorarium et expensae solvuntur a tribunali esdemque sumuntur et pecunie summa, quam, iussu iudicis, pars actrix deponit in arca Tribunalis initio litis ac postea complet iuxta necessitatem decursu processus*» (SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, *Litterae Circulares*, 14 ott. 1972, in OCHOA X., *Leges Ecclesiae*, vol. IV, Roma 1974, n. 4088, col. 6319 – 6320).

66 Cf. IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio ad praelatos auditores S. Romanae Rotae coram admissos*, 26 ianuarii 1984, in AAS 76(1984), p. 643.

Il venir meno della dipendenza dell'onorario dell'avvocato dall'adempimento delle pretese della parte, che comporta l'attuazione del can. 1490, favorisce la libertà per la ricerca della verità sostanziale. Nello stesso tempo nei confronti della legislazione precedente è meno accentuata la profondità della fede cattolica dell'avvocato ed è facilitato l'accesso del patrocinio ai non cattolici.

Sembra, che la prassi ha confermato l'aspettazione del legislatore, quando l'istruzione Dignitas connubii non soltanto riafferma l'avvocato pubblico, ma peraltro introduce una nuova figura per aiutare alle parti di introdurre le cause matrimoniali, e questa figura è compatibile con l'avvocato pubblico. Cioè l'Istruzione ancora allarga le possibilità dell'avvocato pubblico. Così la primariamente discontinua nuova figura nel diritto processuale si continuamente sviluppa.

Resumé: Významnou novinkou v matérii procesného práva zavedenou Kódexom kánonického práva z roku 1983 je verejný advokát, ktorý nie je financovaný procesnými stranami, ale príslušným cirkevným súdom. Zavedením tohto inštitútu zákonodarca sledoval skvalitnenie práva strany na obranu a taktiež možnosť lepšie ovplyvniť kvalitu obhajcov strán. Zavedenie tohto inštitútu dokazuje, že cirkev sa nebojí hľadať riešenie problémov i celkom novými prístupmi a metódami.

Bibliografia

Pramene

IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad praelatos auditores S. Romanae Rotae coram admissos, 26 ianuarii 1984, in AAS 76(1984)

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOS-CENDO, Communicationes, Roma 1969ss.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu De processibus, Civitas Vaticana 1976, in Praenotanda n. 14.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Dignitas connubii, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005.

SECRETARIA STATUS, Normae: Normae speciales in Supremo Tribunali Signature Apostolicae ad experimendum servandae post Const. Ap. Pauli VI "Regimini Ecclesiae Universae", 23 mart. 1968, in OCHOA X., Leges Ecclesiae, vol. III, Roma 1972, n. 3636, col. 5321 – 5332.

SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, Litterae Circulares, 14 ott. 1972, in OCHOA X., Leges Ecclesiae, vol. IV, Roma 1974, n. 4088, col. 6319 – 6320.

Letteratura

- ANDRIANO, V.: *De advocato ecclesiastico in causis de matrimonio nullo*, Romae 1977 (ad usum privatum).
- BRTKO, R.: *Právne zastúpenie v rímskom procesnom práve – počiatky advokacie*, in *Justičná Revue* 8 – 9(2008) 1188 – 1197.
- BRTKO, R.: *Počiatky advokácie v rímskom a kánonickom práve*, in *Mílniky práva v stredoeurópskom priestore I.*, Bratislava: PraF UK (2009) 297 – 308.
- BARTOCETTI, V.: *Codicis J.C. emendatio a S.P. Pio XI circa leges et causas matrimoniales disposita anno 1938*, in *Revue de droit canonique*, 10 – 11(1960 – 1961), p. 9 – 23.
- BLASI, A.: *La difesa tecnica nel nuovo diritto canonico* in *Archivio giuridico “Filippo Serafini”*, 205(1985), p. 538 – 539.
- DORDETT. A.: *Notae quaedam ad conferentiam officialium Germanie habitam anno 1966*, in NAVARRETE U. (a cura di), *Ius Populi Dei*, vol. II, Roma 1972, p. 639 – 665.
- GORDON, I.: *De nimia processuum matrimonialium duratione*, in *Periodica*, 58(1969), p. 495 – 496.
- GULLO, C.: *Il diritto di difesa nelle varie fasi del processo matrimoniale*, in AA.VV., *Il diritto alla difesa nell’ordinamento canonico: Atti del XIX Congresso canonistico*, Gallipoli – settembre 1987, *Città del Vaticano 1988*, p. 29 – 50.
- KELLEHER, J.S.: *A Suggested Method of Procedure in the Recognitio of the Fourth Book of the Code*, in *The Jurist*, 29(1969), p. 78 – 84.
- MONETA, P.: *L’avvocato nel processo matrimoniale*, in AA.VV. *Dilexit iustitiam*, Città del Vaticano 1984.
- OCHOA, J.: *I processi canonici in generale*, in AA.VV. *Il nuovo codice di diritto canonico*, Roma 1983, p. 438 – 465.
- OCHOA, J.: *La figura canónica del procurador y abogado público*, in AA.VV., *Dilexit iustitiam*, Città del Vaticano 1984, p. 249 – 284.
- SCHEUERMANN: *Vorschläge zum kirchlichen Eheprozeßrecht*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 136(1967), p. 40.
- VALLAURIUS, T.: *Lexicon latini italique sermonis*, vol. I, ed. 15a, Torino 1902.

Kontaktné údaje:

Dr. Libor Botek, Th.D.
Katedra církevného práva
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc

PRIRODZENÝ ZÁKON V KATOLÍCKEJ CIRKVI V DVADSIATOM STOROČÍ – KONTINUITA ČI DISKONTINUITA?⁶⁷

NATURAL LAW IN CATHOLIC CHURCH IN TWENTIETH CENTURY – CONTINUITY OR DISCONTINUITY?

Veronika Čerbová

Právnická fakulta Univerzity Komenského, Katedra právnych dejín

Abstrakt: Dvadsiate storočie so sebou prináša množstvo zmien v rôznych oblastiach života spoločnosti. Katolícka cirkev si tieto zmeny uvedomovala, a preto zvolala druhý vatikánsky koncil, na základe ktorého boli prijaté viaceré zmeny v náuke. Väčšia otvorenosť voči pluralitnej spoločnosti či dejinnosti, popretie deduktívnej metódy. Tieto zmeny samozrejme ovplyvnili viacero skutočností, medzi inými aj náuku o prirodzenom zákone. Vývoj náuky o prirodzenom zákone od druhého vatikánskeho koncilu až po súčasnosť je viac menej materiálne i formálne kontinuálny, pričom možno sledovať určité prvky, ktoré vykazujú prvky materiálnej diskontinuity.

Kľúčové slová: prirodzený zákon, druhý vatikánsky koncil, kontinuita, diskontinuita, vývoj, induktívna metóda, dynamické poňatie.

Keywords: natural law, The Second Vatican Council, continuity, discontinuity, development, inductive method, dynamic concept

1. Úvod

Prirodzený zákon⁶⁸ je problematika jednoznačne spojená s Katolíckou cirkvou, ktorá s touto myšlienkou pracuje, rozvíja ju a modifikuje od svojho

67 Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0607-10.

68 Cieľom príspevku nie je objasňovanie pojmu prirodzené právo, prirodzený zákon. K otázke pojmu prirodzené právo, prirodzený zákon bližšie pozri: CLARK, H. B.: Biblical law, New Jersey: The law book exchange, Ltd. 2011, str. 4 – 5, GÜNTHER, A.: Morálna teológia I/a, I/b, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1994, str. 289,290, SZANISZLÓ, I. M.: Fundamentalmoral, Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie II., Neckenmarkt: Novumverlag, 2007, str. 43, TONDRA, F.: Svätý Tomáš Akvinský a prirodzený zákon, Tribunál, 1, 2011, str. 11.

počiatku.⁶⁹ Cieľom tohto príspevku je hlbšie skúmanie ponímania prirodzeného zákona, prirodzeného práva v Katolíckej cirkvi v dvadsiatom storočí, hlavne jeho chápanie po druhom vatikánskom koncile až po súčasnosť so zameraním sa na otázku, či možno o tomto vývoji hovoriť ako o kontinuitnom⁷⁰ alebo naopak. Práve druhý vatikánsky koncil a výsledky ním dosiahnuté naštartovali nový smer v chápaní prirodzeného zákona v Katolíckej cirkvi.

2. Prirodzený zákon v Katolíckej cirkvi pred druhým vatikánskym koncilom

Prirodzený zákon bol chápaný ako Božia idea, Boží plán vložený do stvorenia, ako výraz Božej vôle. Prirodzený zákon ako večne platný bol základom konkrétnych mravných noriem, ktoré boli vykladané ahistoricky, tiež ako večne platné bez ohľadu na konkrétnu okolnosť.

69 Problematike vývoja a poňatia prirodzeného zákona v katolíckej cirkvi sa venuje príspevok autorky prednesený na Medzinárodnej konferencii „Trnavské právnické dni 2012“, ktorá sa konala v dňoch 20. – 21. septembra 2012, s názvom „Prirodzený zákon ako hodnota v práve Katolíckej cirkvi.“

70 Podľa Františka Weyra pojem právna kontinuita vyjadruje viacero javov. Vždy sa však vzťahuje na skutočnosť vývoja práva či právneho poriadku, t.j. na zmeny, ktoré v ňom počas plynutia času nastávajú. Materiálnou právnou kontinuitou rozumie skutočnosť, že obsah určitých zásad alebo právnych inštitútov trvá neporušene počas doby aj napriek zmenám, ktoré sa v tej dobe odohrávajú. Zároveň rozlišuje formálnu právnú kontinuitu, pri ktorej vychádza nie z identity určitých obsahových právnych princípov, teda identity jednotlivých právnych inštitútov, ale z identity právneho poriadku samotného. Bližšie pozri: Slovník veřejného práva československého. Zv. 2, Brno: nakladatelství: Polygrafia – Rudolf M. Rohrer, 1929, str. 364 – 366.

K problematike kontinuity a diskontinuity v práve prispel aj profesor Jozef Beňa, ktorý hovorí, že kontinuitu v práve možno skúmať len v jednote s jej dialektickým protikladom, diskontinuitou. Diskontinuita práva vyjadruje relatívne samostatnú existenciu jednotlivých stupňov, resp. typov etáp vývoja práva a predstavuje prerušenie kvantitatívnej postupnosti. Naopak kontinuita práva vyjadruje súvislosť medzi týmito navzájom diskontinuitnými etapami. Podstatou kontinuity je, že vyšší stav alebo stupeň obsahuje momenty predchádzajúceho vývojového stupňa, že zachováva tie alebo oné stránky, resp. prvky jeho organizácie pri zmene celku ako systému. Nový typ, etapa práva je kontinuitný s predchádzajúcim v tom zmysle, že obsahuje, preberá a zachováva všetko kladné a cenné (stránky a prvky) zo starého typu, resp. etapy v zrušenej podobe, v ktorej prekonávajú predchádzajúci stav. Kontinuita práva v tomto chápaní predstavuje bezprostrednú súvislosť, spojitosť medzi dvoma najbližšími etapami vývoja práva jednej a tej istej krajiny. V tomto zmysle môžeme hovoriť o kontinuite vertikálnej, teda v čase; a kontinuite horizontálnej, t.j. v priestore, medzi právnymi sústavami jedného typu, prípadne rôznych typov, rozličných krajín. Zároveň profesor Beňa upriamuje pozornosť na rozdiel medzi kontinuitou práva a recepciou práva. Recepcia práva môže byť jedným zo svojráznych prostriedkov uskutočnenia prvého štádia kontinuity práva. Tým sa proces recepcie (teda prvé štádium kontinuity práva) práva končí, naopak proces kontinuity práva prechádza do svojho najvladnejšieho štádia, dialektického prekonania prebratého. Bližšie pozri: BEŇA, J.: Kontinuita v práve, In Právny obzor, roč. 4, č. 64, 1981, str. 344 – 360.

V dobe pred druhým vatikánskym koncilom sa katolícka morálno-teologická náuka skutočne javila ako nemenne platná, a to i v konkrétnych požiadavkách. Základnou výpoveďou o ľudskej prirodzenosti, aspoň v katolíckej tradícii bolo, že je nemenná a že sa z nej odvodzujú nemenné mravné požiadavky. To, čo má byť (mravná povinnosť), sa odvodzovalo z toho, čo je (nemenná ľudská prirodzenosť). Aspoň tak to bolo možné sledovať v teórii. Konkrétne praktické príklady sa veľmi neuvádzali, na nich sa ukazovalo, že v rôznych dobách a rôznych prostrediach sa konkrétne požiadavky vyvedené z toho istého prirodzeného zákona rôznia. Pokiaľ sa uvádzali konkrétne príklady, boli ohrozené tým, že sa ukazovali ako historicky a situačne podmienené. Táto predstava prirodzeného zákona bola teda značne nepraktická. Správna bola na všeobecnej rovine, avšak vyvodzovanie konkrétnych záverov bolo závislé na stave poznania o človeku a spoločnosti, čo však nebolo reflektované. Tento stav poznania sa samozrejme mení, takže sa tiež menia závery vyvodzované z nemenného zákona. Statické ponímanie prirodzenosti človeka a prirodzeného zákona ako skutočností nemenných sa v kresťanskom myslení uchovalo až do modernej doby.⁷¹

Kritika nemennosti, myšlienky vývoja a pokroku sa objavuje ešte aj na začiatku 20. storočia, v encyklike Pia X. „Pascendi Dominici gregis“ (1908). V nej pápež upozorňuje na modernistov, ktorí hlásajú pokrok a snažia sa uviesť laikov ako pokrovový prvok. Zároveň tieto názory pápež označuje ako učenie plné skazy, pretože modernisti hlásajú, že v cirkvi nemá byť nič stále a nezmeniteľné. Ďalej upriamuje pozornosť na svojho predchodcu, Pia IX., ktorý ešte horlivejšie upozorňuje na hrozbu ľudského pokroku, ktorý sa odporcovia Božieho zjavenia snažia vniesť do katolíckeho náboženstva, akoby náboženstvo nebolo dielom Božím, ale ľudským a výmyslom filozofie, ktoré ako všetko ľudské možno zdokonaľiť.⁷²

Už o niekoľko desiatok rokov neskôr dochádza v Cirkvi k značnému obratu v myslení a chápaní pokroku a zmien v spoločnosti, a preto druhý vatikánsky koncil možno označiť za akýsi medzník v dejinách Katolíckej cirkvi, ktorý znamenal výrazný posun k súčasnému svetu, čo malo vplyv nielen na ďalší vývoj problematiky prirodzeného zákona, ale aj na iné otázky v živote Cirkvi. Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu a pokoncilové dokumenty sú toho dôkazom.

71 Bližšie pozri: OVEČKA, L.: Dynamické pojetí přírodního zákona a česká teologická tradice, In *Studia theologica*, č. 4, roč. 13, rok 2011, str. 191 – 195.

72 Bližšie pozri: PIUS X.: *Pascendi Dominici gregis*, dostupné na internete: <http://www.vendee.cz/texty/pascendi.html>, cit. dňa 17.11.2012.

3. Druhý vatikánsky koncil⁷³

Motívy Jána XXIII. (obdobie pontifikátu 1958 – 1963) môžeme spoznať z jeho encykliky „Ad Petri Cathedram“ (1959), kde za hlavný cieľ koncilu označil „pričiniť sa o vzrast katolíckej cirkvi, spasiteľnú obnovu mravov kresťanského ľudu a prispôsobenie cirkevnej disciplíny potrebám čias“. Tiež zdôraznil, že koncil má byť „prejavom jednoty, pravdy a lásky, a to tak, aby aj tí, čo sú oddelení od Apoštolskej stolice, pocítili túžbu po jednote cirkvi v Kristovi“.⁷⁴ Viackrát sa hovorilo o tomto pápežovi, že je obdarený prorockým duchom, nakoľko čo napísal o koncile, toto tvrdenie podporuje. „Hlboká nádej nás vedie k tomu, aby sme zverejnili náš úmysel konať ekumenický koncil. Biskupi zo všetkých končín zeme sa zhromaždia a budú rozoberať závažné náboženské otázky. Budú sa zvlášť venovať šíreniu katolíckej viery, obnove morálneho povedomia medzi kresťanmi a náležitému prispôbovaniu sa cirkevnej náuky potrebám a podmienkam našich čias.“⁷⁵

Ján XXIII. nastúpil do úradu s presvedčením, že kresťanská viera nesmie odmieťať otázky a úzkosti sveta, ale má trápenia a problémy ľudí, sveta pokladať za vlastné. Tým sa výrazne líšil od svojich predchodcov v úrade. V tejto súvislosti presadzoval aj pojem „aggiornamento“. Pôvodne vraj išlo o pojem z obchodného prostredia, kde aggiornare znamenalo uviesť účtovné knihy do dnešného stavu. Podobne má cirkev všetky svoje ľudské ustanovenia prispôbiť dobe. V tejto súvislosti mal Ján XXIII. určite na mysli prispôsobenie cirkevného práva, ale omnoho viac mu záležalo na obnove vnútorného života cirkvi, aby bol primeraný dnešku. Viera a kresťanský život sa mali stať vecou dňa, a nielen peknou tradíciou, ktorá je nespôsobilá utvárať prítomnosť a budúcnosť. Náboženská viera je však schopná oplodňovať aktuálnu dobu len vtedy, ak má pozitívny vzťah k svetu, ak berie život taký, aký je teraz, a nežije vo vysnivaných zámkoch.⁷⁶

73 Autorom myšlienky zvolania koncilu bol pápež Ján XXIII. Svoj zámer formuloval pred kardinálmi dňa 25. januára 1959, cieľ koncilu bol naformulovaný dňa 29. júna 1959, predprípravné obdobie koncilu 17. máj až 5. jún 1960; prípravné obdobie: jún 1960 až jún 1962. Oficiálny začiatok koncilu: 11. október 1962; slávnostné zakončenie: 8. december 1965. Bližšie pozri: http://sk.wikipedia.org/wiki/Druh%C3%BD_vatik%C3%A1nsky_koncil, cit. dňa 17.11.2012.

74 Bližšie pozri: Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., Trnava: Spolok Svätého Vojtecha 1993, str. 9 – 10.

75 Ad Petri Cathedram, dostupné na internete: <https://udalosti.signaly.cz/1206/ad-petri-cathedram>, cit. dňa 17.11.2012.

76 MORAVČÍK, K.: Aggiornamento – II. vatikánsky koncil, dostupné na internete: http://www.teoforum.sk/?id=47&view_more=920#_edn7, cit. dňa 17.11.2012.

Ambície druhého vatikánskeho koncilu boli veľké, a preto je namieste otázka, aké výsledky koncil priniesol. Možno zhrnúť nasledujúce body, ktoré spôsobili zmeny v rôznych oblastiach života Cirkvi, a teda aj v problematike prirodzeného zákona. Koncilové dokumenty⁷⁷ znamenali pokrok v nasledujúcich bodoch:

1. väčšia otvorenosť voči modernej spoločnosti – táto skutočnosť implikovala niekoľko posunov: jednak ide o väčšiu otvorenosť voči spoľahlivým záverom neteologických vied a súčasným myšlienkovým smerom, ktoré by mali byť explicitnejšie a hlbšie integrované než doteraz.⁷⁸ Zároveň z tohto bodu vyplýva aj potvrdenie prirodzenoprávnej tradície, avšak treba v nej rozlišovať jadro od jej partikulárnych vyjadrení. Uvedené úzko súvisí aj s bodom dva,

77 Medzi najdôležitejšie z dokumentov druhého vatikánskeho koncilu, v ktorých možno sledovať podstatné zmeny v myslení a smerovaní Cirkvi, patria: *Dignitatis humanae* – Deklarácia o náboženskej slobode, *Gaudium et spes* – Pastoralná konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete, *Lumen gentium* – Dogmatická konštitúcia o cirkvi.

78 Uvedené možno vyvodiť z článku 44 nazvaného „Pomoc, ktorú Cirkev prijíma od dnešného sveta“ Pastoralnej konštitúcie o cirkvi v súčasnom svete – *Gaudium et spes*: „Ako je v záujme sveta uznať Cirkev za historickú skutočnosť a kvas spoločnosti, tak aj Cirkev si uvedomuje, koľko sama prijala z dejín a vývoja ľudstva. Skúsenosti minulých storočí, vedecký pokrok, poklady skryté v rozličných formách ľudskej kultúry, ktorými sa výraznejšie prejavuje povaha samého človeka a otvárajú sa nové cesty k pravde – to všetko osoží aj Cirkvi. Sama sa totiž hneď od počiatku svojich dejín naučila vyjadrovať Kristovu blahozvesť v pojmoch a jazykoch rozličných národov a okrem toho sa ju usilovala objasniť múdroustou filozofov, a to s cieľom primerane prispôsobiť evanjelium chápanosti všetkých a požiadavkám múdrych. Takáto prispôboivosť v hlásaní zjaveného slova musí zostať zákonom každého šírenia evanjelia. Lebo takto sa v každom národe podnecuje schopnosť vyjadriť Kristovu blahozvesť svojim vlastným spôsobom a zároveň sa podporuje živá výmena medzi Cirkvou a rozmanitými národnými kultúrami. Aby sa táto výmena zintenzívnila, najmä v našich časoch veľmi rýchlych zmien a krajne odlišných názorov, Cirkev osobitne potrebuje pomoc tých, ktorí žijú vo svete, sú znalcami rozmanitých inštitúcií a disciplín, pričom dobre chápu ich ducha, či už ide o veriacich, alebo neveriacich. Všetok Boží ľud, najmä duchovní pastieri a teológovia, má s pomocou Ducha Svätého pozorne počúvať, rozoznávať a vysvetľovať rozličné spôsoby vyjadrovania našich čias a vedieť ich posúdiť vo svetle Božieho slova, aby sa tak zjavená pravda mohla čoraz dôkladnejšie poznávať, lepšie chápať a vhodnejšie predkladať. Keďže Cirkev má viditeľnú spoločenskú štruktúru, ktorá je znakom jej jednoty v Kristovi, môže sa zveľaďovať a naozaj sa aj zveľaďuje vývojom spoločenského života ľudstva; niežeby bol nejaký nedostatok v usporiadaní, ktoré Cirkev dostala od Krista, ale preto, aby ho mohla dôkladnejšie poznať, lepšie vyjadriť a úspešnejšie prispôsobiť našim časom.(...)Ba čo viac, Cirkev uznáva, že mnoho získala a môže získať aj z odporu svojich protivníkov a prenasledovateľov.“ Porovnaj s: *Lumen gentium* – Dogmatická konštitúcia o cirkvi, čl. 13 a 9. Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>, cit. dňa 18.11.2012.

2. hlbšia pozornosť voči dejinnosti – táto nová pozornosť voči dejinnosti má byť doprevádzaná väčšou citlivosťou pre možnosť vývoja a plurality hodnôt. Ako bolo už vyššie napísané, prirodzený zákon bol charakterizovaný ako skutočnosť nemenná a univerzálna, ako dôsledok toho, že všetci ľudia majú rovnakú prirodzenosť a podľa nej majú konať rovnakým spôsobom navzdory dejinným a kultúrnym rozdielom. V Pastoralnej konštitúcii o cirkvi v súčasnom svete – *Gaudium et spes*, možno badať zmenu metodologického prístupu⁷⁹ – kresťania majú čítať znamenia času, čo spolu s dejinným vedomím predpokladá induktívny prístup⁸⁰ (na rozdiel od dovtedy uprednostňovanej deduktívnej metódy⁸¹ používajúcej

79 Uvedené možno vyvodiť z článku 4 nazvanom „Náčrt situácie – postavenie človeka v súčasnom svete, nádeje a úzkosti“ Pastoralnej konštitúcie o cirkvi v súčasnom svete – *Gaudium et spes*: „Povinnosťou Cirkvi pri plnení tohto poslania je ustavične skúmať znamenia čias a vysvetľovať ich vo svetle evanjelia tak, aby vedela spôsobom primeraným každej generácii odpovedať na večné otázky človeka o zmysle terajšieho i budúceho života a o ich vzájomnom vzťahu. Cirkvev musí teda poznať a chápať svet, v ktorom žije: jeho očakávania, snahy a jeho neraz dramatický charakter. Niektoré výraznejšie črty dnešného sveta sa dajú vystihnúť takto: Ludstvo v súčasnosti prežíva nové obdobie svojich dejín, vyznačujúce sa prenikavými a náhlými zmenami, ktoré sa postupne šíria po celom svete. Tieto zmeny vyvoláva človek, jeho um a tvorivá činnosť, avšak aj ony spätne ovplyvňujú samého človeka, jeho osobné i kolektívne úsudky a túžby, jeho spôsob myslenia a konania vo vzťahu k veciam i ľuďom. Možno teda hovoriť o skutočnej sociálnej a kultúrnej premene, ktorá sa odráža v náboženskom živote.

Článok 7 „Psychologické, morálne a náboženské zmeny“: „(...)Ustanovizne, zákony, ako aj spôsoby myslenia a ctenia zdedené od predkov nie vždy vyhovujú súčasnej situácii. To má za následok hlboký zmätok v správaní, ba i v samých normách konania. Nové podmienky majú vplyv aj na náboženský život.(...)“

Článok 74 „Povaha a cieľ politického spoločenstva“: „(...)vykonávanie politickej moci v celom spoločenstve, ako aj v ustanovizniach, ktoré reprezentujú verejné záujmy, sa vždy má uskutočňovať v rámci mravného poriadku v prospech všeobecného dobra – ktoré však treba chápať dynamickým spôsobom – podľa právneho poriadku, ktorý bol alebo má byť stanovený zákonmi. (...)Konkrétny spôsob, akým politické spoločenstvo organizuje svoje zriadenie a usporiadanie verejnej moci, môže byť rozličný, podľa rozmanitého svojrázu národov a ich historického vývoja. (...)“ *Gaudium et spes*, dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>, cit. dňa 18.11.2012.

80 Indukcia je druh usudzovania, v ktorom sa z viacerých jedinečných či čiastočných súdov odvodzujú všeobecné sudy, závery. Dostupné na internete: <http://sk.wikipedia.org/wiki/Indukcia>, cit. dňa 18.11.2012.

Indukcia sa využíva na vytváranie všeobecných vedeckých záverov, teorémou, na základe zhodnotenia základných vedeckých dát. Bližšie pozri: RISTVEJ, J.: Vedecké metódy, In Trilobit, odborný vedecký časopis, č.1, 2010, dostupné na internete: <http://trilobit.fai.utb.cz/vedecke-metody>, cit. dňa 04.12.2012.

81 Dedukcia je myšlienková operácia, ktorá z jednej alebo viacerých premis vyvodzuje výrok, ktorý je ich logickým dôsledkom. Dedukcia je usudzovanie, odvodzovanie zvláštneho, menej všeobecného zo všeobecného. Dostupné na internete: <http://sk.wikipedia.org/wiki/Dedukcia>, cit. dňa

premisy a sylogizmy, u ktorých možno predpokladať istotu a univerzálnu aplikáciu).⁸² Takýto prístup zahrňuje „indukciu záverov zo skúmaných rozdielnych historických situácií. Induktívna metodológia si zo svojej prirodzenosti nemôže nikdy nárokovať absolútnu istotu dedukcie, nakoľko sa uspokojuje s morálnou či praktickou istotou.“⁸³

4. Pokoncilové dokumenty

V učení Pavla VI. môžeme pozorovať tak prirodzenoprávny prístup, ako aj otvorenosť voči dejinnosti. Metodologický postup dokumentu druhého vatikánskeho koncilu, „Gaudia et spes“, je výrazne recipovaný v apoštolskom liste Pavla VI. „Octogesima adveniens“ (1971).⁸⁴ Hneď v úvode svojho listu poukazuje na mnohorakosť situácií, v ktorých sa súčasní kresťania nachádzajú a problémy s formuláciou riešenia, ktoré by malo všeobecnú platnosť.⁸⁵

Kontinuitne na výsledky druhého vatikánskeho koncilu nadväzuje aj apoštolská exhortácia Pavla VI. „Evangelii nuntiandi“ (1975), v ktorej možno sledovať dôraz na dejinnosť a prevažne induktívnu metódu.⁸⁶ Hneď v úvode

18.11.2012.

Dedukcia na rozdiel od indukcie vychádza zo všeobecných predpokladov a vzťahuje ich na jednotlivé všeobecné alebo čiastkové závery. Blížšie pozri: RISTVEJ, J.: Vedecké metódy, In Trilobit, odborný vedecký časopis, č. 1, 2010, dostupné na internete: <http://trilobit.fai.utb.cz/vedecke-metody>, cit. dňa 04.12.2012.

82 Blížšie pozri: ŠTICA, P.: Prirodzený zákon v sociálnom učení cirkve, COMMUNIO, medzinárodná katolícka revue, 2, 2010, str. 81 – 82.

83 POPE, S. J.: Natural Law in Catholic Social Teachings, In HIMES, K. R.: Modern Catholic Social Teaching, Commentaries and Interpretations, Washington: Georgetown University Press, 2005, str. 54.

84 Blížšie pozri: ŠTICA, P.: Prirodzený zákon v sociálnom učení cirkve, COMMUNIO, medzinárodná katolícka revue, 2, 2010, str. 83.

85 Článok 4 „Octogesima adveniens“, „Tvárou v tvár rôznym situáciám je pre nás problematické stanoviť nejaké jednoznačné slovo alebo navrhnúť riešenie, ktoré by malo všeobecnú platnosť. To však nie je našim úmyslom ani úlohou. Je vecou kresťanských spoločností, aby objektívne rozobrali situáciu vo svojej zemi, osvetlila ju svetlom nemenného evanjelia a aby čerpala zásady pre spôsob myslenia, mieru posudzovania a smernice pre prax. (...) Na týchto kresťanských spoločnostiach je, aby s pomocou Ducha svätého, v spojení s príslušnými biskupmi a v dialógu s ostatnými kresťanskými bratmi a všetkými ľuďmi dobrej vôle, rozoznali, aké kroky a opatrenia treba urobiť a prijať, aby došlo k spoločenským, politickým a hospodárskym premenám, ktoré sú ako je možné vidieť, nevyhnutne potrebné a neodkladné.“ PAVOL VI.: Octogesima adveniens, dostupné na internete: http://www.kebrle.cz/katdocs/soc_enc/OctogesimaAdveniens.htm#ftn1, cit. dňa 18.11.2012.

86 Blížšie pozri: ŠTICA, P.: Prirodzený zákon v sociálnom učení cirkve, COMMUNIO, medzinárodná katolícka revue, 2, 2010, str. 84.

exhortácie pápež poukazuje na potrebu prispôsobenia sa Cirkvi dnešnému svetu, zmeneným podmienkam a potrebám ľudí 20. storočia.⁸⁷

Určitú diskontinuitu vo vymedzených výsledkoch, ktoré priniesol druhý vatikánsky koncil, teda väčší zmysel pre dejinnosť, historicitu a induktívny prístup, znamenajú encykliky Jána Pavla II. Ján Pavol II. vo svojich prácach na jednej strane zdôrazňuje pohľad súčasnej filozofie, hlavne personalizmu s dôrazom na postavenie jednotlivca, ale zároveň sa hlási k neoscholastickému pohľadu. Teológovia si všímajú, že má tendencie vracat sa k deduktívnej metóde a upúšťa od „metodológie znamení času“, nezdôrazňuje úlohu miestnych, partikulárnych cirkví, tak ako jeho predchodcovia (čl. 4 Octogesima adveniens). Významnou v oblasti prirodzeného zákona je encyklika „Veritatis splendor“ (1993) – o základných otázkach cirkevnej náuky o mravnosti. Prirodzenému zákonu sa hlavne venuje v čl. 40 – 53. Pápež sa v mnohom odvoláva na učenia druhého vatikánskeho koncilu, avšak určitým spôsobom varuje pred prílišným kladením dôrazu na menlivosť podmienok, ktoré by mohli ovplyvňovať nazeranie na prirodzený zákon a prirodzenosť človeka.⁸⁸ Pápež nepopiera

87 Článok 2 Evangelii nuntiandi vyjadruje cieľ druhého vatikánskeho koncilu: „(...)urobiť cirkev XX. storočia schopnejšiu hlásať evanjelium ľuďom XX. storočia.“

Článok 3: „(...)Podmienky v ktorých žije dnešná spoločnosť (...) nás vedú k revízii metód a k všemožnému hľadaniu spôsobu ako odovzdať modernému človeku kresťanské poslanstvo. (...) A dodávame, že k splneniu naliehavých požiadaviek koncilu je nevyhnutné mať na zreteli podklad viery, ktorý však cirkev musí uchovať v neho nedotknuteľnej rýdzosti, ale zároveň ho predkladať ľuďom našej doby spôsobom čo najzrozumiteľnejším a najpresvedčivejším.“ PAVOL VI.: Evangelii nuntiandi, dostupné na internete: <http://www.kebrle.cz/katdocs/EvangeliuNuntiandi.htm#fnref53>, cit. dňa: 18.11.2012.

88 Článok 46 „Veritatis splendor“: „(...)V predchádzajúcich dobách sa usudzovalo, že „prirodzenosť“ robí človeka celkom podriadeným jeho dynamizmu i jeho determinizmu. Aj dnes sa mnohým zdá, že priestorovo-časové podmienky sveta prístupného zmyslovému vnímaniu, fyzikálno-chemické konštanty, telesné popudy, duševné sklony, spoločenské tlaky sú jedinými rozhodujúcimi faktormi ľudskej skutočnosti. V tejto súvislosti sa aj o mravných skutočnostiach, napriek ich osobitosti, často hovorí ako štatisticky vyjadriteľných údajoch, ako o zvykoch viditeľných či vysvetliteľných iba kategóriami psychosociálnych mechanizmov. A tak niektorí bádatelia v oblasti etiky, ktorí sa profesionálne zaoberajú postojmi a činmi človeka, môžu podliehať pokušeniu posudzovať svoju učenosť, ak nie svoje pokyny podľa štatistického spracovania vzhľadom na konkrétne ľudské správanie a mravné názory väčšiny ľudí. Naproti tomu iní odborníci v morálke, vedomí si potreby vychovávať k hodnotám, vidia hodnotu slobody, ale často ju chápu v opozícii alebo v kontraste s materiálnou a biologickou prirodzenosťou, nad ktorou by mala postupne získavať prevahu. Preto majú rôzne koncepcie tú spoločnú črtu, že nehladia na prírodu ako na stvorenú a neužívajú jej integritu. Podľa mienky niektorých je prirodzenosť dobrá iba ako materiál pre ľudské konanie a moc: treba ju celkom zmeniť, ba slobodu prekonať, keďže ju údajne obmedzuje a popiera. Podľa názoru ďalších nachádzajú miesto v neobmedzenom rozmachu moci človeka alebo jeho slobody ekonomické, sociálne, ba aj kultúrne a mravné hodnoty: prirodzenosť by tu znamenala všetko, čo je v človeku a vo svete mimo dosahu slobody. Takto chápaná prirodzenosť

skutočnosť, že človek žije v rozličných dobách, kultúrach, ktoré ho ovplyvňujú, ale upriamuje pozornosť na „čosi“, čo kultúrne podmienky presahuje, a to prirodzenosť človeka, ktorá je nemenná. Ďalej cirkev tvrdí, že napriek všetkým zmenám je mnoho vecí, ktoré sa nemenia.⁸⁹

Z citovaných ustanovení možno usudzovať, že Ján Pavol II. sa nevyhýba iniciatíve po dialógu. Sám vyjadruje potrebu hľadať a nachádzať formuláciu všeobecne platných a trvalých mravných noriem, ktoré by zodpovedali rozličným druhom kultúry, avšak dynamickému kritériu pri posudzovaní charakteru a obsahu prirodzeného zákona neprikladá takú vážnosť, akú možno vyvodit' z prác jeho predchodcov. Autoritu v názoroch tohto pápeža možno sledovať aj v prácach súčasných morálnych teológov, pričom niektorí z nich jednoznačne stanovujú nemennosť prirodzeného zákona (Tondra, Peschke) a u niektorých možno sledovať náklonnosť k rešpektovaniu vývoja, zmien prostredníctvom historických podmienok, ľudských vzťahov, vedy a techniky avšak všetko to

by v tomto zmysle na prvom mieste zahŕňala ľudské telo, jeho zloženie i jeho sily: v protiklade k týmto fyzickým zložkám by stálo to, čo „sa vytvára“, teda „kultúra“ ako dielo a produkt slobody. Takto chápaná ľudská prirodzenosť by sa mohla redukovať na výlučne biologický alebo sociálny materiál, ktorý by bol vždy k dispozícii. Bližšie pozri: JÁN PAVOL II.: Veritatis splendor, dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/veritatis-splendor>, cit. dňa 18.11.2012.

- 89 Článok 53 „Veritatis splendor“: „Vysoká citlivosť človeka dnešnej doby pre históriu a kultúru nabáda niektorých pochybovať o nemennosti prirodzeného zákona, teda o „objektívnych normách mravnosti“, ktoré sú záväzné pre všetkých ľudí žijúcich v prítomnosti, v budúcnosti, ako aj v minulosti. Ako možno tvrdiť, že úsudky a argumenty sformulované v minulých dobách platia vždy a pre všetkých, keď sa nevedelo, aký pokrok ľudstvo dosiahne? Nemožno poprieť, že človek vždy žije v istej osobitnej kultúre, ale nemožno tvrdiť ani to, že sa v nej naplno realizuje. Napokon vývoj kultúr ukazuje, že v človeku existuje čosi, čo tieto kultúry presahuje. To „čosi“ je práve prirodzenosť človeka: ona sama je mierou kultúry a zároveň predpokladom toho, že sa človek nestane otrokom nejakej kultúry, ale že upevní svoju osobnú dôstojnosť životom v zhode s hlbokou pravdou o svojom bytí. (...) V tomto zmysle „Cirkev tvrdí, že napriek všetkým zmenám je mnoho vecí, ktoré sa nemenia a ktoré majú svoj najhlbší základ v Kristovi, ktorý je včera, dnes, sám a naveky“. On je počiatok, ktorý tým, že vzal na seba ľudskú prirodzenosť, celkom odhalil jej podstatné prvky a jej dynamiku lásky k Bohu a bližnému. Nepochybne treba hľadať a nachádzať formuláciu všeobecných a trvalých mravných noriem, ktorá by väčšmi zodpovedala rozličným druhom kultúry, takže by čoraz lepšie vyjadrovala osobitosti doby a umožňovala pochopiť i autenticky vysvetliť ich pravdu. Táto pravda mravného zákona – tak isto ako „poklad viery“ – sa po stáročia rozvíja: totiž normy, čo ju vyjadrujú, sú vo svojej podstate pevné, ale podľa rôznych historických okolností ich vždy „v tom istom zmysle a zámerne“ musí definovať Učiteľský úrad Cirkvi; jeho úsudok sa opiera o pochopenia formulácie, ktoré sú vlastné rozumu veriacich a teologickému skúmaniu a ktoré úsudok predchádzajú a sprevádzajú. Bližšie pozri: JÁN PAVOL II.: Veritatis splendor, dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/veritatis-splendor>, cit. dňa 18.11.2012.

tvorí len akúsi „látku“ prirodzeného mravného zákona, ktorý stále označujú za nemenný a ktorého normy sú vždy platné (Günthör).⁹⁰

Kontinuitne v myšlienkach na druhý vatikánsky koncil nadväzuje nový dokument Medzinárodnej teologickej komisie – „Hľadanie univerzálnej etiky: nový pohľad na prirodzený zákon“ z roku 2009. V uvedenom dokumente sa plne premietajú idey druhého vatikánskeho koncilu, z ktorého vzišla myšlienka, že náuka Katolíckej cirkvi nie je nepohnutý blok odtrhnutý od dynamiky života, ale je schopná reagovať na vyvíjajúce sa problémy a otázky, že je schopná oslovit ľudí modernej doby, a to nielen katolíkov či kresťanov, ale každého človeka. Mnohí autori označujú uvedený dokument za prelomový. Domnievam sa, že je prirodzeným vyústením potreby veriacich, ale aj neveriacich, a preto možno tvrdiť, že je aj dokonalým moderným vyjadrením cieľov, ktoré si stanovil druhý vatikánsky koncil.

Samotný dokument svoj cieľ obsahuje v článku 9. Cirkev chce vyzvať všetkých, ktorí si kladú otázku ohľadom základov etiky, právneho i politického usporiadania, aby venovali pozornosť tomu, čo prináša obnovená prezentácia náuky o prirodzenom zákone. Zároveň priznáva, že kresťanstvo nemá monopol na prirodzený zákon, pretože tento sa zakladá na rozume, ktorý majú všetky ľudské bytosti spoločný, preto je prirodzený zákon platformou spolupráce medzi všetkými ľuďmi dobrej vôle bez ohľadu na ich náboženské vyznanie.⁹¹

Skúmaný dokument odmieta stotožňovanie prirodzeného zákona s fyzikálnymi zákonmi prírody a ako problém prezentuje skutočnosť, že kresťanská teológia v priebehu dejín až príliš ospravedlňovala prostredníctvom prirodzeného zákona také antropologické pozície, ktoré sa neskôr ukázali byť podmienené dobovým a kultúrnym kontextom.⁹² V tomto zmysle hovorí aj články 53 a 54 tohto dokumentu, ktoré pojednávajú o historicite prirodzeného zákona a zároveň z ich obsahu možno vyvodit preferovanie induktívneho prístupu.⁹³

90 Porovnaj s: TONDRA, F.: Morálna teológia I., Spišská Kapitula – Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtáššáka 2003, str. 104, SZANISZLÓ, I. M.: Fundamentalmoral, Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie II., Neckenmarkt: Novum Verlag, 2007, str. 44, GÜNTHÖR, A.: Morálna teológia I/a, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1994, str. 325 – 327.

91 Bližšie pozri: Dokumenty Medzinárodnej teologickej komise venované morálnej teológii a etice, Kostelní Vydří. Karmelitánské nakladatelství 2010, str. 83,84.

92 Tamtiež, čl. 10, str. 84.

93 Článok 53: „Nie je možné ostať len na všeobecnej rovine prvých princípov prirodzeného zákona. Morálne reflexie sa potrebujú ponoriť do konkrétneho úkonu, aby práve tam niesli nové svetlo. Avšak čím viac sa zaoberáme konkrétnymi situáciami, tým viac charakterizujú ich závery variabilita a neistota. Nie je preto čudné, že konkrétne aplikácie predpisov prirodzeného zákona môžu nadobudnúť rôznych podôb v odlišných kultúrach alebo tiež v rozličných epochách v rámci

Na základe prezentovaného jednoznačne vyplýva, že prirodzený zákon je dynamický, a preto nie je v žiadnom prípade nemenný.⁹⁴

V tomto dokumente sa javí zaujímavým aj citačný aparát. V prevažnej väčšine odkazov pod čiarou sa nachádza dokument druhého vatikánskeho koncilu „Gaudium et spes“ a často citovaným je aj „prorocký“ pápež Ján XXIII., autor myšlienky druhého vatikánskeho koncilu. Encyklika Jána Pavla II. „Veritatis splendor“ je citovaná len tri krát, pričom sa prevažne jedná o časti rozvádžajúce učenie Tomáša Akvinského, ktorého Suma teologická sa tiež značne vyskytuje v tomto dokumente v poznámkach pod čiarou. Dalo by sa teda vyvodiť, že nový dokument hlása v otázke prirodzeného zákona neotomizmus, avšak s dôrazom na dynamiku a popretie statického poňatia prirodzeného zákona.

totožnej kultúry. Postačí pripomenúť vývoj morálnej reflexie ohľadne otázok ako otroctvo, pôžička a úrok, súboj či trest smrti. Niekedy takýto vývoj vedie k lepšiemu porozumeniu mravných požiadaviek. Inokedy dochádza tiež k tomu, že vývoj ekonomickej či politickej situácie vedie k novému hodnoteniu partikulárnych noriem, ktoré boli predtým stanovené. Platí totiž, že morálka sa zaoberá kontingentnými skutočnosťami, ktoré sa v priebehu času menia. Teológ ako Tomáš Akvinský, aj napriek tomu, že žil v epoche výrazne charakterizovanej kresťanstvom, si to veľmi jasne uvedomoval. Preto v Teologickej sume napísal: „Praktický rozum sa zaoberá náhodnými záležitosťami, medzi ktoré patria ľudské skutky, a preto akokoľvek je na všeobecnej rovine určitá nutnosť, čím viac sa zostupuje k vlastným záležitostiam, tým viac sledujeme porušenosť. (...) Čím viac sa zostupuje k jednotlivinám, tým viac sa pozoruje nedostatnosť.“

Článok 54: „Tento pohľad dáva za dost' historickej podmienenosti prirodzeného zákona, ktorého konkrétne aplikácie sa môžu v rôznych dobách líšiť. Zároveň sa týmto spôsobom otvárajú dvere reflexii moralistov, ktorí sú takto vyzvaní k dialógu a k diskusií, čo je skutočne nevyhnutné, pretože v morálke číra sylogistická dedukcia nepredstavuje adekvátny prostriedok. Čím viac sa moralista zaoberá konkrétnymi situáciami, tým intenzívnejšie sa musí uchýľovať k múdrosti postavenej na skúsenosti, ktorá spája prínosy ostatných vied a rastie v kontakte so ženami a mužmi, ktorí sa nasadzujú v konkrétnom konaní. Jediné táto múdrosť, ktorá je postavená na skúsenosti, umožňuje prostredníctvom mnohosti situácií dospieť k orientácii ohľadne spôsobu ako vykonávať to, čo je dobré teraz a tu (hic et nunc). Náročnosť moralistovej práce spočíva v tom, že musí vziať v úvahu a kombinovať prínosy teológie, filozofie, antropologických vied, ekonómie, biológie, aby týmto spôsobom dobre poznal údaje o príslušnej situácii a správne identifikoval konkrétne požiadavky kladené ľudskou dôstojnosťou. Zároveň musí zvláštnym spôsobom dbať na to, aby sa nezabúdalo na základné údaje vyjadrené prostredníctvom tých príkazov prirodzeného zákona, ktoré zostávajú za hranicami rozličnosti jednotlivých kultúr. Dokumenty Medzinárodnej teologickej komise venované morálnej teológii a etice, Kostelní Vydří. Karmelitánské nakladateľstvo 2010, str. 118,119.

94 Článok 90: „Prirodzené právo nie je nikdy jedným navždy stanoveným meritkom. Ide o výsledok hodnotenia príslušných premenlivých situácií, v ktorých ľudia žijú. Prirodzené právo vyhlasuje súd praktického rozumu, ktorý má v záujme to, čo je spravodlivé. Prirodzené právo, teda právne vyjadrenie prirodzeného zákona v poriadku politiky, sa javí ako meritko spravodlivých relácií medzi členmi určitej komunity.“ tamtiež, str. 140,

V závere dokumentu je zhrnutý nový pohľad Katolíckej cirkvi na prirodzený zákon. „Prirodzený zákon vnímame ako základ určitej univerzálnej etiky, ktorú chceme vyvodzovať z reflektovaného nazerania sa na našu spoločnú ľudskú prirodzenosť. Ide o mravný zákon vpísaný do srdca ľudí, čo si ľudstvo stále viacej uvedomuje v súvislosti s tým, ako postupuje vpred dejinami. Výraz tohto prirodzeného zákona rozhodne nie je statickou záležitosťou, nejde o nejaký zoznam definitívnych a nemenných predpisov. Prirodzený zákon je skôr prameň inšpirácie, ktorý stále vyviera, keď sa hľadá objektívny základ určitej univerzálnej etiky.⁹⁵

V nadväznosti na uvedený dokument a v súlade s ním, súčasný pápež, Benedikt XVI. vo svojej encyklike „Caritas in veritate – Láska k pravde“ (2009) používa prirodzenoprávnu argumentáciu v súvislosti s bioetickými otázkami a ochranou ľudskej dôstojnosti. V článku 59 tejto encykliky vyjadruje presvedčenie, ktoré je formulované zhodne s obsahom a záverom dokumentu Medzinárodnej teologickej komisie, že prirodzený zákon je hodnotou, ktorá existuje a je príbuzná pre viaceré kultúry, spoločenstvá a náboženstvá.⁹⁶

5. Záver

Na základe druhého vatikánskeho koncilu a jeho výsledkov možno sledovať podstatné zmeny v náuke Katolíckej cirkvi o prirodzenom zákone. Tiež možno tvrdiť, že tieto zmeny po druhom vatikánskom koncile na seba kontinuálne nadväzovali, vyplývali z historického, filozofického a spoločenského vývoja. Ak aj sledujeme určité skutočnosti, ktoré by mohli vykazovať znaky materiálnej diskontinuity (prísna nemennosť prirodzeného zákona v encyklike Jána Pavla II. „Veritatis splendor“), možno ich označiť za znaky subjektívne, nakoľko boli

95 Dokumenty Medzinárodnej teologickej komise venované morálnej teológii a etice, Kostelní Vydří. Karmelitánské nakladatelství 2010, str. 153.

96 Článok 59: (...)Rozvíjajúce sa spoločnosti musia zostať verné tomu, čo je opravdivo ľudské v ich tradíciách, a vyhýbať sa tomu, že budú nad ne automaticky nadradovať mechanizmy globalizovanej technologickkej civilizácie. Vo všetkých kultúrach existujú jedinečné a rozmanité etické príbuznosti, výrazy tej istej ľudskej prirodzenosti, chcenej Stvoriteľom, a ktorú etická múdrosť ľudstva nazýva prirodzeným zákonom. Takýto univerzálny mravný zákon je pevným základom každého kultúrneho, náboženského a politického dialógu a mnohotvárnemu pluralizmu rôznych kultúr umožňuje neodtráť sa od spoločného hľadania pravdy, dobra i Boha. Prijatie tohto zákona, vpísaného do srdca, je preto predpokladom každej konštruktívnej sociálnej spolupráce. Vo všetkých kultúrach možno nájsť bremená, od ktorých ich treba oslobodiť, a tie, ktorých ich treba zbaviť. Kresťanská viera, ktorá sa vteľuje do kultúr a povznáša ich, môže pomáhať ich rastu v univerzálnom spoložití a solidarite na úžitok komunitárneho i planetárneho rozvoja. BENEDIKT XVI.: Caritas in veritate, dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-caritas-in-veritate-laska-v-pravde>, cit. dňa: 20.11.2012.

silne ovplyvnené vzdelaním a presvedčením (vzdelanie a výchova Jána Pavla II. v neoscholastickom duchu).

Nový dokument Medzinárodnej teologickej komisie „Hľadanie univerzálnej etiky: nový pohľad na prirodzený zákon“ je síce dielom 21. storočia, avšak myšlienky, ktoré sú základom vyjadrenia prirodzeného zákona majú svoj pôvod v druhom vatikánskom koncile a prameňoch, ktoré naň nadväzujú. Z tohto dôvodu možno konštatovať, že vývoj tejto problematiky po druhom vatikánskom koncile pokračuje materiálne kontinuálne.

Jednoznačne možno tvrdiť, že problematika prirodzeného zákona v Katolíckej cirkvi je formálne kontinuálna, pričom túto formu právnej kontinuity možno sledovať v rámci celých dejín Katolíckej cirkvi, nielen po druhom vatikánskom koncile.

Záverom by som chcela vyjadriť vývoj myšlienky prirodzeného zákona po druhom vatikánskom koncile viacej metaforicky a nábožensky. Nech Duch Svätý naďalej „ohýba, čo je strpnuté, a zavražuje, čo je vyschnuté.“

Resumé: The twentieth century brought about many changes in different areas of society. The Catholic Church was aware of these changes, and therefore convened the Second Vatican Council, under which they were made several changes in doctrine. Greater openness to a pluralistic society and historicity, denial of the deductive method were the most important changes in doctrine of Catholic Church. These changes affected several problems, among them the doctrine of natural law, too. The development of natural law doctrine from the Second Vatican Council until today is more or less material and formal continual but we maybe watch some elements that exhibit features material discontinuity.

Bibliografia

Pramene:

JÁN XXIII.: *Ad Petrim Cathedral*, dostupné na internete: <https://udalosti.signaly.cz/1206/ad-petri-cathedram>.

LUMEN GENTIUM – Dogmatická konštitúcia o cirkvi, Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/lumen-gentium>.

GAUDIUM ET SPES – Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete, dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>.

PIUS X.: *Pascendi Dominici gregis*, dostupné na internete: <http://www.vendee.cz/texty/pascendi.html>.

PAVOL XI.: *Octogesima adveniens*, dostupné na internete: http://www.kebrle.cz/katdocs/soc_enc/OctogesimaAdveniens.htm#ftn1.

PAVOL XI.: *Evangelii nuntiandi*, dostupné na internete: <http://www.kebrle.cz/katdocs/EvangeliiNuntiandi.htm#ftnref53>.

JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor*, dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/veritatis-splendor>.

BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritae*, dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumentypapezov/c/encyklika-caritas-in-veritate-laska-v-pravde>.

Literatúra

BEŇA, J.: *Kontinuita v práve*, In Právny obzor, roč. 4, č. 64, 1981.

CLARK, H. B.: *Biblical law*, New Jersey: The law book exchange, Ltd. 2011.

Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., Trnava: Spolok Svätého Vojtecha 1993.

Dokumenty Medzinárodnej teologickej komise venované morálnej teológii a etice, Kostelní Vydří. Karmelitánské nakladatelství 2010.

GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia I/a, I/b*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1994.

MORAVČÍK, K.: *Aggionamento – II. vatikánsky koncil*, dostupné na internete: http://www.teoforum.sk/?id=47&view_more=920#edn7.

OVEČKA, L.: *Dynamické pojetí prirodzeného zákona a česká teologická tradice*, In Studia theologica, č. 4, roč. 13, rok 2011.

POPE, S. J.: *Natural Law in Catholic Social Teachings*, In HIMES, K. R.: *Modern Catholic Social Teaching, Commentaries and Interpretations*, Washington: Georgetown University Press, 2005.

RISTVEJ, J.: *Vedecké metódy*, In Trilobit, odborný vedecký časopis, č.1, 2010, dostupné na internete: <http://trilobit.fai.utb.cz/vedecke-metody>.

Slovník veřejného práva československého. Zv. 2, Brno: nakladatelství: Polygrafia – Rudolf M. Rohrer, 1929.

SZANISZLÓ, I. M.: *Fundamental moral, Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie II.*, Neckenmarkt: Novum Verlag, 2007.

ŠTICA, P.: *Prirodzený zákon v sociálnom učení cirkve*, COMMUNIO, medzinárodná katolícka revue, 2, 2010.

TONDRA, F.: *Morálna teológia I.*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka 2003.

TONDRA, F.: *Svätý Tomáš Akvinský a prirodzený zákon*, Tribunál, 1, 2011.

Kontaktné údaje:

Mgr. Veronika Čerbová

Právnická fakulta Univerzity Komenského

Šafárikovo námestie 6,

P. O. BOX 313

810 00 Bratislava

e-mail: veronika.cerbova@gmail.com, veronika.cerbova@flaw.uniba.sk.

KONTINUITA A DISKONTINUITA ZÁPADNÍHO KANONICKÉHO PRÁVA VE 20. STOLETÍ

CONTINUITY AND DISCONTINUITY WEST CANON LAW IN THE 20TH CENTURY

Ignác Antonín Hrdina

ÚVODEM

Tento článek se zabývá, jak už z jeho názvu vyplývá, otázkami po kontinuitě, resp. diskontinuitě kanonického práva ve 20. století, a to v Západní („římskokatolické“) církvi. Pojednání o těchto otázkách ve Východních katolických církvích sui juris přenechávám povolanejším. Kanonickým právem zde přirozeně rozumím právo (vše)obecné – jus universale (nikoli právo partikulární – jus particulare).

Kontinuitou práva se obvykle míní přetrvávání práva v případech právního nástupnictví státu. „Zanikne-li identita státu a nastoupí-li po něm a na jeho místo stát nástupnický (...), klade se složitá otázka sukcese státu. Obdobná otázka se klade tehdy, jestliže část jednoho státu je od něho odloučena a stane se částí státu jiného.“⁹⁷ Je evidentní, že v případě kanonického práva, tj. práva katolické církve, z povahy věci nepřipadá otázka po kontinuitě, resp. diskontinuitě jejího práva pojmově v úvahu. Spíše než o kontinuitě kanonického práva by tedy bylo zřejmě přesnější mluvit o jeho dynamické (diachronní) koherenci napříč časem, spočívající v tom, že aktuální kanonické právo je koherentní se svou historií i předpokládanou budoucností. „Věci se sice mění, staré a nové nejsou totožné, ale vcelku se zachovává kontinuita. Dynamicky koherentní systém je systémem, který ve svém vývoji respektuje svoji vlastní tradici, zatímco dynamicky inkoherentní systém je takový, který občas revolučně (zlomově) změní a tím přetrhává vazby se svojí minulostí.“⁹⁸ Sotva lze mít pochybnosti, že právě kanonické právo, a to par excellence, je v tomto smyslu systémem navýsost koherentním. Přesto míra této koherence nepředstavovala v průběhu 20. stol. nějakou konstantu. Za cenu určitého zjednodušení budu v dalším textu užívat pojmů kontinuita a koherence promiscue.

Mluví-li se o kontinuitě kanonického práva coby práva katolické církve, je třeba mít na mysli kontinuitu v materiálním smyslu, již lze – cum grano salis – vymezit jako více či méně plynulou návaznost nové právní úpravy,

97 KNAPP, Viktor, *Teorie práva*, Praha 1995, s. 60.

98 SOBEK, Tomáš, *Koherence práva*, *Právník*; teoretický časopis pro otázky státu a práva, vol. 151 (2012), č. 4, s. 356.

kteřá provází právo zejména v souvislosti s přelomovými událostmi v životě církve a s rekonstrukcemi či jinými rozsáhlejšími změnami kanonického práva. Nakolik by tato návaznost absentovala, šlo by nikoli o kontinuitu, nýbrž o diskontinuitu daného právního systému či jeho jednotlivých subsystémů (odvětví, kanonickoprávních institutů). Diskontinuita ve formálním smyslu by znamenala i formální (nejen obsahové) přetržení kontinuity práva. Má se jí eliminovat přetrvávání práva⁹⁹ (*permanencia juris*, *persistence of law*), je charakteristická pro doby většiny revolucí (např. francouzské, ruské) a v církvi z povahy věci nepřipadá v úvahu.

CIC/1917 A JEHO KONTINUITA S PŘEDCHOZÍM PRÁVEM

Už hluboko v 19. století se v řadách světového episkopátu ozývalo volání, „aby kanonické právo bylo opraveno a vhodněji uspořádáno po vzoru všech moderních států, tak jako Řehoř IX. neváhal napodobit Justiniána“.¹⁰⁰ Tehdejší kanonické právo bylo značně roztříštěné a neuspořádané, čímž trpěla jak církevní disciplína, tak právní jistota účastníků kanonickoprávních vztahů. Ani odborníci často nevěděli, který církevní zákon ještě platí (popř. v jakém rozsahu) a který je třeba považovat za derogovaný.

Jak tehdejší právní úprava vypadala?¹⁰¹ Základem byl nadále *Corpus juris canonici*, ovšem „ve znění“ reformních dekretů Tridentina (*decreta de reformatione*), dalších církevních zákonů a prováděcích předpisů, ať se nazývaly jakkoli. A těch bylo velmi mnoho. Konečně jako subsidiární pramen právní úpravy nadále platilo právo římské.

Není úkolem tohoto článku zabývat se rozsáhlým kodifikačním procesem, který odstartovalo motu proprio papeže Pia X. *Arduum sane munus* ze dne 19. 3. 1904.¹⁰² Souhrnně lze jen konstatovat, že nový piánsko-benediktinský zákoník, vyhlášený roku 1917, byl zcela moderně a po legislativně technické stránce dokonale zpracovaným kodexem, který stručně a přehledně uspořádal platné právo – bez toho, že by do něj vnášel nějaké výrazné novinky. Nasvědčuje tomu i generální derogací klauzule tohoto kodexu v kán. 6. Kontinuita s dosavadním

99 K pojmu viz Knapp, op. supra cit., s. 57nn.

100 Z předmluvy kardinála Pietra Gasparriho k CIC/1917; KOP, František a kol., Překlad Kodexu kanonického práva, pracovní text komise pro překlad Kodexu při CMB fakultě v Praze, pobočce v Olomouci, Olomouc, s. a., s. 28.

101 K podrobnostem z nejnovější literatury viz např. VLADÁR, Vojtech, *Pramene práva katolické církvi*, Plzeň 2009, s. 173nn.

102 ASS 36 (1904) 549 – 551; k tomu viz např. HRDINA, Ignác Antonín, 100 let od zahájení prací na úplné kodifikaci kanonického práva, in: Soukup, Ladislav (ed.), *Právněhistorické studie* 38, Praha 2007, s. 319 – 326.

právem byla, dá se říci, dokonalá, a to s jedinou výjimkou, kterou představovalo římské právo: nadále už nebylo formálním (byť podpůrným) pramenem kanonického práva,¹⁰³ což samozřejmě neznamená, že se k němu od té doby nepřihlíželo. Bez toho, že by kontinuitu předkodexového a pokodexového práva bylo třeba verifikovat nějakou rozsáhlou komparací, stačí nahlédnout do dvou po sobě jdoucích vydání vynikající učebnice profesora církevního práva ve Štýrském Hradci Johanna B. Haringa *Grundzüge des katholischen Kirchenrechts*: k předkodexovému vydání¹⁰⁴ stačilo poté, co CIC/1917 spatřil světlo světa, doplnit v pokodexové edici¹⁰⁵ odkazy na příslušné kánony nového zákoníku.

Kanonické právo tedy při své tehdejší kodifikaci vykazovalo dokonalou kontinuitu/koherenci s předchozí právní úpravou. Něco takového ovšem neplatilo pro následující vývoj poměrů v Evropě a ve světě vůbec. Už první světová válka přinesla výrazné změny: hrouť se tradiční monarchie, aby ustoupily moderním republikám, nevládne se už z vůle Boží, nýbrž z vůle lidu, na Východě se dokonce objevuje celá velmoc, která má ve svůj politický štít vepsán ateismus apod. Další převratné změny přinesla druhá světová válka a její výsledky: hrouť se po staletí budovaná koloniální soustava (v misiích se to projevuje rostoucím odporem vůči romanizaci či „westernizaci“ vůbec), vzniká celý ateisticky orientovaný tzv. Východní blok, sjednávají se multilaterální paktů o lidských právech, které s Bohem nepočítají (pouze přiznávají nárok na víru v něj) – ve výčtu bychom mohli pokračovat. Ale Kodex kanonického práva, který byl se svým tuhým římským centralismem po obsahové stránce zastaralý vlastně už v době, kdy nabyl účinnosti, zůstával stejný. Nebyl ani jednou přímo novelizován – snad z úcty k tomuto formálně dokonalému dílu. Tady už ovšem nešlo o stabilitu, nýbrž o strnulost práva – vždyť změněné společenské poměry vyžadovaly i změnu kanonickoprávní úpravy neboli rekodifikaci. A právě o ní bylo – také – rozhodnuto na II. vatikánském koncilu.

CIC/1983 A KONCILOVÉ TENDENCE K PRÁVNÍ DISKONTINUITĚ

Bylo by nadbytečné pojednávat zde o porodních bolestech, za nichž přicházelo na svět současné kanonické právo jak na koncilu (to materiálně), tak po jeho skončení (to formálně) – ty jsou dostatečně známy.¹⁰⁶ Budiž zmíněna

103 Za takové byl do právního řádu církve přijat konstitucí papeže Lucia III. (1181 – 1185) *Intelleximus*; k podrobnostem recepce římského práva církví viz např. DEBIŃSKI, Antoni, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2007, s. 81 – 94.

104 *Zweite, neubearbeitete Auflage* z roku 1916.

105 *Dritte, nach dem Codex J. C. umgearbeitete Auflage* z roku 1924.

106 U nás viz např. KAŠNÝ, Jiří, *Vliv koncilu na kanonické právo*, *Teologické texty* 14 (2003), č. 1, s. 13 – 17.

jen jedna ilustrativní teze z tzv. rekodifikačního desatera¹⁰⁷, jak je roku 1967 vypracovala komise pro obnovu Kodexu v čele s kardinalem Periclem Felicim a jak bylo s nepatrnými úpravami schváleno papežem Pavlem VI. na 7. biskupském synodu téhož roku, která ukazuje, jakému riziku bylo na koncilu kanonické právo co do své podstaty vystaveno. Ta teze zní: „Především je třeba, aby si nový kodex zcela ponechal právní charakter ...“ (*Imprimis novus Codex indolem iuridicam omnino retineat oportet...*).¹⁰⁸ Co všechno se za ní skrývá?

Jestliže až do II. vatikánského koncilu bylo vydáno jen nemnoho právních předpisů, které by alespoň nepřímo novelizovaly Kodex, a případné naléhavé potřeby církve na změnu právní úpravy byly z Říma řešeny cestou individuálních právních aktů (např. tzv. „mexické fakulty“ jako jeden příklad za všechny), pak koncil přinesl v této věci obrat o sto osmdesát stupňů, až hrozila skutečná diskontinuita práva – tentokrát i ve formálním smyslu, jejímž instrumentem měla být ztráta právního charakteru budoucího kodexu, navrhovaná – jistě v dobré víře – nejedním z koncilních Otců. Nechci uvádět žádná jména (*nomina sunt odiosa*) a sám text „desatera“ mluví o koncepcích či návrzích „šířených dříve různými spisy“ (*conceptiones vel suggestiones nuper per diversa scripta sparsae*); ostatně kdo by se s nimi (jakož i s dalšími podrobnostmi) chtěl seznámit, má tu možnost. Podle těchto koncepcí měl být nový Kodex především jakousi příručkou pravd víry a mravů – tedy něco mezi katechismem a autorizovanou učebnicí morálky. To má ovšem své hlubší kořeny pramenící jednak ve velmi nízké úrovni právního vědomí některých hierarchů, jednak v chybné interpretaci některých (zejména pavlovských) míst, která by chtěla z církve odstranit právo vůbec a nahradit je jakousi „pneumatickou anarchií“ – vždyť *litera zabíjí*, ale *duch oživuje!* S tím přirozeně souvisí

107 *Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant a Synodo Episcoporum probata*, publikována např. in: OCHOA, Xaverius, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, III, 1959 – 1968, Řím 1972, n. 3601, s. 5253 – 5257 (dále jen „Ochoa“).

108 Celý text prvního článku zní: „1. De indole iuridica Codicis. – Quibusdam veluti cardinalibus totum novum opus innitatur necesse est. Imprimis novus Codex indolem iuridicam omnino retineat oportet cum spiritu proprio. Indolem dicimus iuridicam quam postulat ipsa natura socialis Ecclesiae, quae in potestate iurisdictionis, ab ipso Christo hierarchiae tributae, fundatur. Proinde vitandae vel potius discernendae sunt a Codice novo quaelibet conceptiones vel suggestiones nuper per diversa scripta sparsae secundum quas futurus Codex pro fine principali habere deberet solum regulam fidei et morum proponere. Christifidelis in canonibus ipsi propositis, invenire debet qua ratione in vita religiosa ipse se conducere oporteat, si particeps esse vult bonorum quae Ecclesiae offert, ut salutem aeternam assequatur. Canonici quoque iuris obiectum praecipuum et essentielle est iura et obligationes uniuscuiusque hominis erga alios et erga societatem definire atque tueri, etsi eatenus fieri possit in Ecclesia quatenus ad Dei cultum et animarum salutem pertineat.“ (Ochoa, op. supra cit., s. 5254).

i tehdejší kritika pojetí církve jakožto *societatis perfectae*¹⁰⁹ – což tomu ale tak ve skutečnosti není? Mohlo-li být něco předmětem oprávněné kritiky, pak to byla jednostranná, legalistická, hypertrofovaná akcentace právního charakteru církevní společnosti na úkor ostatních pojmových znaků církve, ne ovšem tento právní charakter sám. Iniciátoři takových koncepcí propadají fatálnímu omylu všech anarchistů (i těch sebezbožnějších), že totiž právo lze z této společnosti odstranit, zapominajíce, že sám takový názor, je-li mocensky prosazován, představuje normu *sui generis*, dokonce s klasickou strukturou.¹¹⁰ Ať se to komu zamlouvá či nikoli, platí, že právo (ať se tak samo označuje či nikoli) je lidské společnosti imanentní, neboli – jak to vyjadřuje stará latinská floskule: *Ubi societas, ibi ius*. A pro společnost církve to platí stejně, ať už normy tohoto práva mají podobu rudimentárních kasuistických pravidel chování, jako je tomu v Novém zákoně, nebo formu uspořádaného zákoníku, jako je tomu v Kodexu kanonického práva, má-li být Církev skutečnou společností a ne rozplizlým konglomerátem lidí podobného světového názoru.

Požadavek biskupského synodu na zachování právního charakteru kodexu se tedy na první pohled zdá jako *cosi*, co zavání rozporem v pojmu (*contradictio in adiecto*): což vůbec může existovat kodex, tedy zákoník, který by neměl právní charakter (*indoles iuridica*) a který by tedy nestanovoval obecně závazná práva a povinnosti křesťana vůči společenství Církve? O co jiného by v takovém hypotetickém případě šlo, než o „samomluvu zákonodárce“?

Nicméně v kontextu toho, co bylo výše řečeno, je třeba považovat tento a takto formulovaný požadavek biskupského synodu za nanejvýš užitečný, třebaže je nutno konstatovat, že jasno zjednal už koncil sám. Je to především ona závazná pasáž v dogmatické konstituci o církvi *Lumen gentium*, která potvrzuje povahu církve coby společnosti – *societas*: „Tato církev, ustavená a uspořádaná na zemi jako společnost...“ („*Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata...*“).¹¹¹ Že k této společnosti církve bytostně (třebaže nikoli primárně) náleží právo, potvrzuje „*Nota explicativa*“ k této dogmatické konstituci v souvislosti s pojednáním o církevní autoritě, když explicitě používá výrazu „právo“ (*ius*): „Je zřejmé, že toto »společenství« se uskutečňuje podle okolností doby nejprve v životě církve, než získá podobu právní kodifikace“ („*Evidens*

109 „Dokonalou společností“ (*societas perfecta*) se tradičně míní taková společnost, která nad sebou nemá jiného vyššího (lidského) zákonodárce. Sotva lze pochybovat, že církev právě v katolickém pojetí takovouto „dokonalou společností“ je; o dokonalosti jejich jednotlivých členů to samozřejmě nic nevyovídá.

110 Ve společnosti nemá existovat právo (= dispozice); jestliže by někdo tvrdil opak (= hypotéza), bude potrestán – např. vyloučením ze spolku anarchistů (= sankce).

111 Dogmatická konstituce o církvi *Lumen gentium* ze dne 21. 11. 1964 (AAS 57 (1965) 5 – 71), čl. 8.

est, quod haec »communio« in vita Ecclesiae secundum adiuncta temporum applicata est, priusquam in iure velut codificata fuerit“).¹¹² Konečně i papež Pavel VI. na samém sklonku koncilu dne 20. 11. 1965 v projevu ke kardinálům a konzultorům tehdejší Papežské rady pro revizi Kodexu kanonického práva poukazuje na svébytnost, užitečnost (utilitas) a dokonce nezbytnost (necessitas) pozitivního kanonického práva pro život církve.¹¹³

Kontinuita kanonického práva tedy byla (nakonec) na druhém vatikánském koncilu zachována. A protože Kodex kanonického práva, promulgovaný papežem Janem Pavlem II. roku 1983, bývá (mimo jiné týmž papežem) označován cum grano salis za poslední dokument druhého vatikánského koncilu, nemohl nemít indolem iuridicam, jež byla na koncilu potvrzena. Požadavkům z opačného názorového spektra bylo, jak se zdá, učiněno za dost vyhlášením požadavku, aby kodex měl také „pastorální charakter“, který sice nic neubírá na jeho právní povaze, ale jehož „zákony... mají vyzařovat ducha lásky, mírnosti, lidskosti a umírněnosti, jež jako nadpřirozené ctnosti odlišují naše zákony od jakéhokoli práva lidského neboli profánního“ („in legibus Codicis Iuris Canonici elucere debet spiritus caritatis, temperantiae, humanitatis ac moderationis, quae, totidem virtutes supernaturales, nostras leges distinguunt a quocumque iure humano seu profano“).¹¹⁴

To platí přirozeně o kodexu jakožto celku, a nikoli o jeho jednotlivých právních institutech. U některých z nich můžeme totiž nalézt tu větší, tu menší míru diskontinuity; tak např. bylo přikročeno ke zcela opačné konstrukci v otázce dispensační pravomoci diecézních biskupů od povinností stanovených normami obecného kanonického práva, kdy systém koncesní (kdy biskup nesměl dispensovat nic, co mu nebylo z Říma dovoleno – concessum) byl nahrazen principem rezervačním (kdy naopak biskup může dispensovat ode všech norem obecného kanonického práva s výjimkou norem práva trestního, procesního a těch, jež si Řím rezervoval). Vyhovělo se tak 4. zásadě rekodifikačního desatera,

112 Notificationes factae ab Excell.mo Secretario generali Concilii Vaticani II in Congregatione generali CXXIII diei 16 Novembris 1964, circa qualificationem theologicam doctrinae in Schemate de Ecclesia propositae, cum Nota explicativa praevia (AAS 57 (1965) 72 – 75).

113 Allocutio die 20 Novembris 1965 habita ad Em.mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Concilii Codici iuris canonici recognoscendo (AAS 57 (1965) 985 – 989). Papež zde mimo jiné uvádí: „Tamen ius eo pertineat, ut vitam Ecclesiae membrorum recte componat et ad finem conducatur, ac quidem singulas animas totamque communitatem, mutuo nexu in re quoque spirituali inter se coniunctas, cum omne corpus vivens continenter immutetur et Ecclesia cum civili societate, multo maioribus conversionibus ac vicissitudinibus obnoxia, convivat, liquet ius canonicum gradus et processus quosdam habuisse et habere; qui non solum utiles sed etiam necessarii sunt. Loquimur videlicet de iure »positivo« humano.“

114 Rekodifikační desatero (ut supra), č. 3, Ochoa s. 5254.

podle níž v kodexu měl být „modo positivo“ vymezen úřad diecézního biskupa a uvedeny případy, v nichž postrádá dispensační pravomoc pro jejich rezervaci nejvyšší autoritě církve;¹¹⁵ že tím prakticky pozbyly na významu tzv. pětiletá zmocnění (*facultates quinquennales*) je konsekvantní. Podobný razantní obrat je patrný u nové koncepce správního odvolání (*recursus hierarchicus*): zatímco podle staré právní úpravy nebylo zásadně obecně možné podat odvolání proti správnímu aktu církevní autority, leda by to právo samo připouštělo, dnes je naopak možno napadnout hierarchickým rekurzem každý akt aplikace práva vydaný správní mocí,¹¹⁶ což posiluje právní postavení „spravovaného“ vůči jeho správci a jeho případné libovůli a má sloužit lepšímu zajištění spravedlnosti ve správním řízení (*iustitia administrativa*); jiná věc je, že až na čtyři v kodexu výslovně uvedené případy nemá podání tohoto správního odvolání odkladný (*suspensivní*) účinek. Tím se částečně vyhovělo požadavku ad 7. rekodifikačního desatera¹¹⁷ na zvýšení ochrany subjektivních práv a vyloučení jakékoli libovůle či svévole (*arbitrarietas*) cestou zavedení obecně použitelného hierarchického rekurzu. Oslyšena však zůstala druhá část tohoto bodu, požadující nutně (! – *necessitas persentitur*) k ochraně těchto subjektivních práv zavedení několikastupňového správního soudnictví (*tribunalia administrativa*), členěného instančně i věcně (*secundum gradus et species*).¹¹⁸ Tady současný zákonodárce nedokázal překročit svůj stín a správní soudy z návrhu nového kodexu vyškrtl, takže celé správní soudnictví v církvi se redukovalo na činnost druhé sekce Nejvyššího soudu Apoštolské signatury,¹¹⁹ ale to už by byl námět

115 „In Codice recognito definiendum est modo positivo officium Episcopi...; et causae recensendae sunt quae Supremae potestati aut alii auctoritati reservantur.“ (Ochoa, s. 5254n). K tomu srv. též kán. 81 CIC/1917: „A generalibus Ecclesiae legibus Ordinarii infra Romanum Pontificem dispensare nequeunt, ne in casu quidem peculiari, nisi haec potestas eisdem fuerit explicita vel implicita concessa...“. Naproti tomu kán. 87 § 1 CIC/1983 stanoví: „Episcopus dioecesanus fideles, quoties id ad eorum spirituale bonum conferre iudicet, dispensare valet in legibus disciplinaribus tam universalibus quam particularibus pro suo territorio vel suis subditis a suprema Ecclesiae auctoritate latis, non tamen in legibus processualibus aut poenalibus, nec in iis quarum dispensatio Apostolicae Sedi aliive auctoritati specialiter reservatur.“

116 Podle kán. 1732 CIC/1983 lze hierarchickým rekursem napadnout všechna správní rozhodnutí (*decreta*) i jakékoli jiné individuální správní akty (*omnes administrativos actus singulares*) vydané ve vnějším oboru mimosoudním s výjimkou těch, které vydal papež nebo obecný sněm.

117 „Haec finalitas obtineri solummodo potest mediantibus recursibus sapienter a iure dispositis ut ius suum quod quis ab inferiore instantia laesum reputet, in superiore restaurari efficaciter possit.“ (Ochoa, s. 5256).

118 „Exinde necessitas ubique persentitur ordinandi in Ecclesia tribunalia administrativa secundum gradus et species, ita ut defensio iurium in eisdem habeat propriam et canonicam proceduram quae apud auctoritates diversi gradus apte evolvat.“ (Ibid.).

119 Srv. kán. 1445 § 2 v dnes ovšem již obrogované pasáži CIC/1983 o Nejvyšším soudu Apoštolské signatury (ta byla nahrazena identickým textem v čl. 121 – 125 apoštolské konstituce *Pastor bonus*

na samostatnou monografii. Naplnění nedošel ani požadavek na veřejnost řízení – jak soudního, tak správního.¹²⁰

Pokud jde o ostatní požadavky na novou právní úpravu, které v návaznosti na závěry II. vatikánského koncilu stanovil biskupský synod v čele s Pavlem VI. roku 1967, nejedná se o projev diskontinuity práva, nýbrž o kontinuální vývoj kanonického práva v intencích precizace a zdravé modernizace právní úpravy. Jde např. o požadavek na přesnější rozlišování a spolupůsobení (*coordinatio*) vnějšího a vnitřního oboru (*forum externum et internum*),¹²¹ na důraznější prosazení principu subsidiarity čili podpůrnosti (*subsidiaritas*) v právní úpravě,¹²² na zjednodušení trestního práva, redukování počtu skutkových podstat a minimalizaci používání samočinných trestů (*latae sententiae*)¹²³ atd. Samostatnou kapitolu by představovalo nové systematické uspořádání kodexu,¹²⁴ které přerušilo téměř dvoutisíciletou římskoprávní kontinuitu sahající až ke Gaiovi a jeho učebnici práva a následně Justinianovi a jeho Institucím (*personae – res – actiones – crimina*), z níž vycházejí moderní občanskoprávní kodifikace 19. století a k níž se v kodexu z roku 1917 přihlásila i katolická církev; ale to je záležitostí ryze formální povahy, která má vůči otázce po kontinuitě práva spíše interpretační relevanci.

ZÁVĚREM

Neúcta k právu se společnosti nikdy nevyplácela. Platí to samozřejmě i o společnosti církve – církevní dějiny to jednoznačně potvrzují (samozřejmě mám na mysli spravedlivé právo – tady platí ono Augustinovo: *Non est lex nisi iusta*). Vždyť opakem práva není duch nebo milost či charisma, nýbrž bez-právi (*anomia*). Všechny tendence k právnímu nihilismu jsou stejně škodlivé, jako je naopak škodlivá i násilná juridizace toho, co se ze své povahy vzpírá normativní úpravě. Falešná je rovněž argumentace, podle níž právo v církvi zbytečně zatěžuje věřící různými povinnostmi. Je-li tomu v některých případech tak, pak to není vinou práva, ale těch, kdo toto ryze církevní právo (*ius mere ecclesiasticum*) tvoří nebo aplikují. Ale jinak platí i v církvi (proč by to právě tam

o Římské kúrii): „Ipsum Tribunal videt de contentionibus ortis ex actu potestatis administrativae ecclesiasticae ad eam legitime delatis...”

120 Ibidem.

121 Princip č. 2, Ochoa s. 5254.

122 Princip č. 5, Ochoa s. 5255.

123 Princip č. 9, Ochoa s. 5257. Lze jen litovat, že samočinné tresty v západním právu ještě existují, když východní katolické církve se bez nich docela dobře obejdou. Málo co je v takové kontrapozici vůči právní jistotě věřících (a to z autora mluví praxe), jako právě tresty *latae sententiae*.

124 Princip č. 10 (ibid.).

platit nemělo?), že právo alespoň do určité míry chrání spravované před libovůlí správce; a už to samo je dostatečným důvodem jeho justifikace.

Bibliografia

Acta Apostolicae Sedis, roč. 57 (1965)

CODEX IURIS CANONICI, promulg. 1917 („CIC/1917“)

CODEX IURIS CANONICI, promulg. 1983 („CIC/1983“)

DEBIŃSKI, Antoni, Kościół i prawo rzymskie, Lublin 2007

DOKUMENTY II. vatikánského koncilu, Praha 1995

HARING, Johann B., Grundzüge des katholischen Kirchenrechts, Graz 1916 a 1924

HRDINA, Ignác Antonín, 100 let od zahájení prací na úplné kodifikaci kanonického práva, in: Soukup, Ladislav (ed.), Právněhistorické studie 38, Praha 2007, s. 319 – 326

KAŠŇÝ, Jiří, Vliv koncilu na kanonické právo, Teologické texty 14 (2003), č. 1, s. 13 – 17

KNAPP, Viktor, Teorie práva, Praha 1995

KOP, František a kol., Překlad Kodexu kanonického práva, pracovní text komise pro překlad Kodexu při

CMB fakultě v Praze, pobožce v Olomouci, Olomouc, s. a.

OCHOA, Xaverius, Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae, III, 1959 – 1968, Řím 1972

SOBEK, Tomáš, Koherence práva, Právník; teoretický časopis pro otázky státu a práva, vol. 151 (2012), č.

4, s. 356

VLADÁR, Vojtech, Pramene práva katolíckej Cirkvi, Plzeň 2009

Kontaktní údaje:

Prof. JUDr. Ignác Antonín Hrdina, DrSc., O. Praem.

Katolická teologická fakulta Karlovy univerzity,

Katedra pastorálních oborů a právních věd,

Thákurova 3

Praha 6

e-mail: i.a.hrdina@volny.cz

DĚJINNÉ A PRÁVNÍ PROMĚNY EUCHARISTICKÉ PRAXE – KONTINUITA V ROZMANITOSTI

GESCHICHTLICHE UND RECHTLICHE WANDLUNGEN DER EUCHARISTISCHEN PRAXIS – KONTINUITÄT IN DER VIELFALT

Stanislav Příbyl

Metropolitní církevní soud v Praze; Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, Katedra systematické teologie; Právnická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, Ústav pre právne otázky náboženskej slobody.

Abstrakt: Novozákonní zprávy o ustanovení Poslední večeře jsou zárodkem budoucího vývoje, který vykazuje zásadní kontinuitu a zároveň proměnlivost disciplíny. Od eucharistické hostiny přešla církev k eucharistickému postu; chléb se používá na křesťanském Východě kvašený, na Západě nekvašený; celebrantem může být pouze vysvěcený kněz; západní církev navíc zavedla eucharistickou úctu mimo mši. Kontroverzním tématem bylo v dějinách přijímání pod obojí způsobou.

Klíčová slova: Eucharistie, eucharistický půst, svátostná matérie, kněz, liturgické právo, Kodex kanonického práva.

Keywords: Eucharist, Eucharistic fasting, sacramental matter, priest, liturgical law, the Code of Canon Law

„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.“¹²⁵ I tak ryze duchovní úkony, jakými jsou slavení, přijímání a uctívání eucharistie, jsou předmětem kanonickoprávní úpravy. Ta má svoji genezi a kontinuitu, která sleduje konstanty i proměnné ve vývoji bohoslužebné praxe a v prohlubování doktríny. Na samém počátku se nachází novozákonní záznamy o posledním stolování Ježíše s jeho učedníky. V průběhu dějin se rozmanité rity chopily tohoto tajemství nejrůznějšími způsoby, disciplína se upevňovala nebo naopak rozvolňovala. Liturgické a s nimi spjaté právní prameny církve tyto projevy kontinuity i diskontinuity sledují a odzrcadlují.

125 CIC/1983, kán. 897; srov. CIC/1917, kán. 801.

1. Od společného stolování k eucharistickému postu

Historicky první podobou eucharistického slavení památky Ježíšových slova úkonů při poslední večeři spjato s hody lásky – agapé. Prvotní jeruzalémská židokřesťanská komunita se ještě účastnila „starozákonního“ chrámového kultu, avšak v rámci sdílení společného stolu se paralelně rozvíjely počátky specificky eucharistické, v zárodečné podobě bohoslužebné praxe: „Každého dne pobývali svorně v chrámu, po domech lámali chléb a dělili se o jídlo s radostí a s upřímným srdcem.“¹²⁶ Zmíněné „lámání chleba“ (klasis tú artú, fractio panis) je zde již zástupným pojmem pro eucharistické slavení jako takové, neboť je dokumentováno ze samotné Kristovy praxe¹²⁷ a je dodnes součástí eucharistických ritů na křesťanském Východě i Západě.¹²⁸

Prvotní křesťanství ještě neřešilo specifické doktrinální otázky ohledně eucharistie; zásadní bylo spíše disciplinární uspořádání křesťanských shromáždění na hodech lásky. Zásah apoštola Pavla proti nepořádkům, které se již tehdy do eucharistické praxe vloudily, má ráz napomenutí, ačkoli apoštolova autorita a postupné šíření jeho listu, původně určeného pouze korintské církevní obci, bezesporu učinily z řešení konkrétní situace v Korintě závažný precedens: „Když vy se však shromažďujete, není to už společenství večeře Páně: každý se dá hned do své večeře, a jeden má hlad, druhý se opije. Což nemáte své domácnosti, kde byste jedli a pili? Či snad pohrdáte církví Boží a chcete zahanbit ty, kteří nic nemají? Co vám mám říci? Mám vás snad pochválit? Za to vás nechválím! (...) Kdo má hlad, ať se nají doma, abyste se neshromažďovali k odsouzení.“¹²⁹

Církevní spisovatel Tertulián popisuje ve svém „Apologetiku“, sepsaném asi mezi lety 197 – 201, průběh hostiny agapé, jak byl obvyklý v africké církvi ještě na přelomu druhého a třetího století. Je zřejmé, že ačkoli je v jeho popisu přítomen mravně rigorózní důraz na duchovní charakter společného

126 Sk 2,46.

127 Mt 14,19; 15,35; 26,26. – Mk 6,41; 8,6; 14,22. – Lk 9,16; 24,30. – 1 Kor 11,24.

128 „Eucharistie tedy není pouze svátost osobního společenství každého člověka se vzkříšeným Pánem. Je to spíše svátost našeho společenství jedněch s druhými v jediném těle Kristově, v těle, které je zároveň církví i eucharistií. [...] Současné liturgické reformy znovu přenesly důraz na fractio (lámání) jednoho jediného chleba, původní rituální vyjádření tohoto tajemství.“ – TAFT, Robert F., *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*, Olomouc 2008, s. 142.

129 1 Kor 11,20 – 22.34.

„Že spojení společného jídla a slavení večeře Páně se uvolňovalo, až se z něj posléze staly dva samostatné akty a první později pomalu zanikal, o tom víme; a je možné, že toto uvolňování nastalo již na pokyn apoštola Pavla (1 K 11,34).“ – FILIPI, Pavel, *Pozvání k oslavě*. Evangelická liturgika, Praha 2011, s. 52.

stolování, zcela v duchu napomenutí Pavlova listu Korinťanům, samo svátostně vysluhování eucharistie jako integrální součást hodů zde již chybí: „To, co plyne ze zbožné povinnosti, nepřipouští žádnou nevázanost, žádnou nemírnost. Neusedává se dříve, než se skuteční modlitba k Bohu. Jídá se tolik, kolik stačí k nasycení; pije se do míry odpovídající střídmosti. (...) Modlitba rovněž hostinu dokonává.“¹³⁰ Oddělení hostiny agapé od eucharistického slavení je dosvědčeno rovněž ve spisu Hippolyta Římského „Apoštolská tradice“, pocházejícím přibližně z roku 215. Pokrm sestává také ze zbylého chleba určeného pro slavení svátosti: „Při večeři si všichni přítomní věřící vezmou z ruky biskupa částku chleba, dříve než ulamují chléb, který si přinesli, protože je to eulogie (požehnání) a ne eucharistie jako Tělo Páně. Dříve než všichni pijí, sluší se, aby vzali kalich a vzdali nad ním díky. Pak at pijí a jedí tímto způsobem v čistotě.“¹³¹ U Hippolyta se o takto pojaté hostině agapé pojednává v rámci liturgické agendy, která sama o sobě jistě není ryze kanonickoprávní sbírkou. Její název se ovšem dovolává tradice předávané a přijaté od apoštolů, což evokuje právní pramen obyčeje.

Je pozoruhodné, že protestantská reformace, která jinak toužila po návratu k prvokřesťanské praxi, neobjevila a nenastolila téma hodů lásky, jak tomu bylo ještě u Valdenských, odštěpených od církve ve vrcholném středověku:¹³² „Za nejprostší a nejvýbornější pokládáme ten řád, způsob či uspořádání svatě Večeře, které se nejvíce blíží prvotnímu ustanovení Páně a učení apoštolskému; záleží totiž ve zvěstování slova Božího, ve zbožných modlitbách, ve vlastním úkonu Páně a v jeho opakování, v jedení těla a pití krve Páně, dále ve spasitelném připomínání smrti Páně a v oddaném díkůčinění, ovšem i ve svatém sdružení v jednotu těla církve.“¹³³ V současné době pak nabývá případné znovuzavádění společného mimoliturgického sdílení pokrmu především pastoračního

130 Apologeticum 39,6; in: Patrologia latina I, s. 539 – 540; in: VOJÁČEK, Václav, BAUER, František, Q. Sept. Fl. Tertulliana Apologeticum, Praha 1877, s. 101.

131 Traditio apostolica 26, in: Fontes christiani 1: Didache – Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung, s. 278 – 279; in: HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, Apoštolská tradice, Velehrad 2000, s. 39 – 40.

132 „Společné jídlo je v té době důležitou složkou v tajných shromážděních piemontských kacírů ve Val di Lorenzo, k nimž pronikly valdenské vlivy. I toto stolování je jaksi na přechodu mezi obyčejným jídlem a svatou večeří, vysluhovanou pod obojí způsobou. U francouzských valdenských se všední stolování, které však posvětil cestující bratr, povznášelo na úroveň bratrského hodu lásky.“ – MOLNÁR, Amedeo, Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru, Praha 1991, s. 190 – 191.

133 Druhé helvetské vyznání 21,13. – in: Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými, Praha 1951, s. 249.

významu.¹³⁴ Rozměr eucharistického slavení jakožto společné hostiny je chápán spíše jako dědictví judaismu.¹³⁵

Vědomí posvátnosti eucharistického pokrmu a jeho oddělení od společného stolování však přinášelo opačnou tendenci, totiž postupné zavádění eucharistického postu. Svědčí o něm již Hyppolit: „Každý věřící před tím, než sní něco jiného, bez váhání přijme Eucharistii.“¹³⁶ Augustin již na počátku pátého století svědčí o eucharistickém postu jako o univerzální celocírkevní zvyklosti.¹³⁷ Kodex kanonického práva z roku 1917, který završil a závazně zakotvil podstatné součásti dosavadní kanonickoprávní tradice západní církve, stvrdil tuto praxi zvláštními ustanoveními jak pro celebranta, tak i pro ostatní přijímající: „Knězi je dovoleno celebrovat jen tehdy, zachoval-li od půlnoci přirozenou lačnost. [...] Kdo nezachová od půlnoci přirozené lačnosti, nemůže být připuštěn k nejsvětější Eucharistii, leč by naléhalo nebezpečí smrti anebo nutnost zabránit zneuctění svátosti.“¹³⁸ V padesátých letech zkrátil papež Pius XII. eucharistický půst na tři hodiny před přijímáním,¹³⁹ následný vývoj v souvislosti s Druhým vatikánským koncilem pak přinesl další zmírňování disciplíny.¹⁴⁰ Nový kodex latinské církve z roku 1983 definitivně zkracuje dobu eucharistického postu v latinské církvi na pouhou hodinu: „Kdo hodlá přijmout eucharistii, zdrží se alespoň po dobu jedné hodiny před svatým přijímáním

134 „Tyto formy náboženského stolování do jisté míry přežívají v různých žehnaních pokrmů. Moderní pastorační práce farností na staré agapy znovu navazuje, většinou tím, že po eucharistii zůstávají věřící pospolu, aby různými náboženskými a charitativně důležitými formami stolování utužovali v obci lásku a přátelství.“ – BERGER, Rupert, *Liturgický slovník*, Praha 2008, s. 38 – 39.

135 „Pán sice dal nový základ křesťanskému kultu v rámci židovské hostiny (pascha), ale nařídil opakovat pouze to nové, a nikoliv hostinu jako takovou.“ – RATZINGER, Joseph (BENEDEKT XVI.), *Duch liturgie*, Brno 2006, s. 69.

136 *Traditio apostolica* 36; in: *Fontes christiani*, s. 292 – 295; in: HYPOLIT ŘÍMSKÝ, *Apoštolská tradice...*, s. 43;

137 Ep. 54, 6, 8, in: *Patrologia latina* XXXIII, s. 203.

138 CIC/1917, kán. 808 a kán. 858 § 1.

“Zvyk přijímat nejdříve eucharistii a až pak jakýkoli jiný pokrm, je už raně křesťanský; zákonným předpisem se stal až v pozdním středověku. Eucharistickou lačnost je třeba chápat jako specifickou formu křesťanského postu.“ – BERGER, Rupert, *Liturgický slovník...*, s. 412.

139 *Apoštolská konstituce Christus Dominus*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953), s. 15 – 24; *Motu proprio Sacram Communionem*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 49 (1957), s. 177 – 178.

140 „Dne 21. listopadu 1964 na veřejném zasedání Druhého vatikánského sněmu kardinál Pericles Felici, generální tajemník koncilu, ohlásil rozhodnutí papeže Pavla VI., kterým se předepisuje eucharistický půst na jednu hodinu před sv. přijímáním pro celebranta i přijímajícího.“ – TONDRA, František, *Morálna teológia. II. časť – Prikázania, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie* 1996, s. 257.

jakéhokoliv pokrmu a nápoje, pouze s výjimkou vody a léků.¹⁴¹ Je zjevné, že v současné disciplíně převažuje pastorační hledisko, které má povzbudit především víru přijímajících. Proto již nová právní úprava například nezná trestní sankci, která byla dříve určena klerikům nedodržujícím eucharistický půst: „Kněží, kteří se proti předpisu kán. 806 §1 a 808 opovíží v týž den opakovat mši sv. nebo ji celebrovat nelačníc, buďtež suspendováni s celebrování mše sv. po dobu, kterou vytyčí ordinář podle různých věcných okolností.“¹⁴² Eucharistický půst ostatně po dlouhá staletí zavdával příčinu k rozvoji značného množství sofistifikované kazuistiky,¹⁴³ která prakticky ztrácí smysl za situace, kdy se již strohá disciplína rozvolnila. Východní církve, ať katolické nebo nekatolické, však často ještě dodnes dodržují přísné předpisy a zvyklosti ohledně eucharistického postu.¹⁴⁴

2. Rozdílnost a kontinuita tradic ohledně svátostné matérie

Historicky první popis eucharistického slavení bez souvislosti s hody agapé pochází z „První Apologie“ Justina mučedníka, adresované císaři Antoniovii Piovi (138 – 161): „Potom se přinese představenému bratru chléb a pohár vody a vína. Ten je vezme a skrze Syna i Duchu Svatého vzdá chválu a slávu Otci veškerenstva. Dlouze děkuje za dary od něho přijaté. Když skončil prosby a díkůčinění, všichni přítomní radostně zvolají: Amen. (...) Když představený skončil díkůčinění a když všichni projevili radostný souhlas, dávají ti, kterým říkáme jáhni, každému z přítomných částku z posvěceného chleba, vína a vody a zanesou i nepřítomným. Tento pokrm nazýváme eucharistií a nesmí z něho dostat nikdo jiný než ten, kdo věří, že naše nauka je pravdivá, kdo byl omyt koupelí na odpouštění hříchů a znovuzrození a žije tak, jak přikázal Kristus.“¹⁴⁵

141 CIC/1983, kán. 919 § 1.

„Šetří-li se duch zákona, jež chce usnadnit přístup ke svatému přijímání, hodinu nelze brát doslovně jako přesných šedesát minut, nýbrž široce, jako ‚moraliter sumpta‘: postačí také padesát minut (přibližně jedna hodina). Podle některých autorů stačí jen 45 minut.“ – CHIAPPETTA, Luigi, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale II*, Napoli 1988, s. 69.

142 CIC/1917, kán. 2321.

143 „Otázka 16: Jestliže někdo postil se před přijímáním svatých tajin a vyplachuje si ústa nebo při koupeli nevědomky polkl vodu; smí takový přijímat? Odpověď: Smí. Nebo jinak satan najde v tom vhodný způsob, jak ho oddálit od přijímání, a častěji bude totéž páchat.“ – Kanonické odpovědi sv. Timoteje, biskupa alexandrijského, jednoho ze stopadesáti otců cařihradského sněmu, in: *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*, Praha 1955, s. 205.

144 „Pokud se týče přípravy k účasti na Božské liturgii postem, prosbami a jinými skutky, ať křesťané věrně zachovávají normy církve sui iuris, které jsou předepsány (...)“ – CCEO, kán 713 §2.

145 in: *Patrologia graeca VI*, s. 430; in: NOVÁK, Josef J., *Patristická čítanka*, Praha 1988, s. 14 – 15.

Je pozoruhodné, jakou roli Justin přisuzuje vodě, která je dokonce zmíněna před vínem. Přísný asketismus, který rozvinuli v Sýrii od 2. století od církve odštěpení enkratité (zdrženlivci), vedl k odmítání konzumace veškerých alkoholických nápojů, což se projevilo též při slavení eucharistie, jejíž materií tak zůstal pouze chléb s vodou.¹⁴⁶ Nezanedbatelnou skutečností je ostatně i to, že zakladatel této paralelní církve byl Justinovým žákem.¹⁴⁷ Proti této praxi se ohrazuje Trulánský „pětišestý“ sněm (r. 692), který vydal celkem 102 kánonů, dosud respektovaných v církvích byzantské tradice, a v této záležitosti závazně interpretuje výroky církevního učitele Jana Zlatoústého: „Ježto byl dávný špatný blud hydroparastatů, tj. vodopřinášečů, kteří ve svém přinášení obětí místo vína užívali pouze vody ve svatém obětování, tento bohonosný muž, vyvraceje nezákonné učení tohoto bludařství a poukazuje na spojení krve a vody, jež vytekla z přečistého boku Vykupitele našeho a Spasitele Krista Boha k oživení celého světa a k vykoupení hříchů.“¹⁴⁸ Kontinuitu této tradice, udržované také na křesťanském Západě, pak opět stvrdil pro latinskou církev kodex z roku 1917: „Svatosvatá oběť mše sv. se musí přinášet s použitím chleba a vína, k němuž nutno přimísit zcela nepatrně vody.“¹⁴⁹ Tuto normu reprodukuje také nový latinský kodex,¹⁵⁰ zatímco Kodex kánonů východních církví se jí vyhýbá. Důvodem je v tomto případě respekt k původní tradici arménské církve, která přimíšení vody do vína neznala a proti níž se ostatně Trulánský sněm v citovaném ustanovení také vymezoval.¹⁵¹ Od té části arménských křesťanů, která v dějinném procesu unie s Římem přistoupila k jednotě s katolickou církví, jež praktikovala ve všech svých ritech smíšení vody s vínem, se dříve

146 Odmítání vína z obdobných důvodů náleží dnes k disciplíně Adventistů sedmého dne: „Pouze nekvašený chléb mohl znázorňovat Kristovo bezhříšné tělo. Stejně i nezkažený plod vinné révy – nekvašené víno – nálezitě symbolizuje neposkvřněnou dokonalost Spasitelovy očišťující krve.“ – in: Adventisté sedmého dne věří. Výklad 27 základních věroučných článků, Praha 1999, s. 247.

147 „Prvním původcem tohoto rouhavého učení je jistý Tatian, který byl Justinovým posluchačem. Pokud se Tatian stýkal s Justinem, nevyjadřoval se tak. Po Justinově mučednické smrti však odpadl od církve.“ – EUSEBIUS Z CÉZAREJE, *Ecclesiastica historia* 4,27, in: *Patrologia Graeca* 20, s. 399 – 400; in: NOVÁK, J. J. (přel.), *Eusebius Pamphili, biskup v palestinské Caesareji: Církevní dějiny (Ecclesiastica historia)*, Praha 1988, s. 81.

148 Kán. 32; in: *Pravidla všeobecných a místních sněmů...*, s. 47.

149 CIC/1917, kán. 814.

150 CIC/1983, kán. 924 §1.

151 „Arméni přimíšení vody odmítají původně asi proto, že chtěli eucharistický kalich chránit před jakýmkoli znamením zkázy; na druhé straně představuje v byzantském ritu přimíšení horké vody před přijímáním (zeon – slovan. teplota) oživení a plodnost krve Kristovy.“ – BERGER, Rupert, *Liturgický slovník...*, s. 538.

v rámci trendu „latinizace“ rovněž očekával tento úkon.¹⁵² Současný kodex pro katolické východní církve ovšem stanoví pouze: „Posvátné dary, které se obětují v božské liturgii, jsou čistý pšeničný chléb čerstvě připravený tak, aby nebylo nebezpečí pokažení, a nepokazené přírodní víno z vinné révy.“¹⁵³ Zákodárce katolické církve tak zohlednil kontinuitu jednoho z pěti základních ritu východních církví.¹⁵⁴

3. Kompetence celebrantů eucharistie

V prvních čtyřech křesťanských staletích jsme svědky vskutku rozsáhlé produkce normativních sbírek, které pro zvýšení prestiže a závažnosti odvozují svůj původ od samotných apoštolů.¹⁵⁵ První z nich je již sbírka Didaché, Učení dvanácti apoštolů,¹⁵⁶ která rovněž obsahuje liturgické předpisy, a to vlastně nejstarší v dějinách rané církve.¹⁵⁷ Předepisuje již pevné formule, které je třeba při křesťanských shromážděních pronášet, takže tento spis obsahuje vlastně zárodek postupného utváření ritu s ustálenými bohoslužebnými úkony a texty. Zajímavé je, že didachista převrací pořadí žehnání chleba a kalicha,

152 „Arméni smíchávají, obdobně jako latiníci, víno s vodou během mše (přínejmenším před proměňováním). [...] Ve většině východních obřadů se přimísení děje přede mší.“ – LEITNER, Martin, Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Auf Grund des neuen Kodex vom 28. Juni 1917. Vierte Lieferung: Sakramente, Regensburg 1924, s. 89.

153 CCEO, kán. 706.

„Jeden z členů komise pro revizi východního kodexu navrhl, aby se zrušilo ‚cui modica aqua miscenda est‘ (k němuž se přidá trocha vody), s následující odůvodněním: ‚Zdá se, že zvyk směřovat vodu s vínem nemá dnes doktrinální význam, jako tomu bylo v dřívějších staletích.‘“ – SALACHAS, Dimitrios, L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino, Bologna 1991, s. 178.

154 CCEO, kán. 28 §2: „Obřady, o kterých pojednává kodex, jsou ty, které vycházejí z tradic alexandrijské, antiochijské, arménské, chaldejské a konstantinopolské (byzantské), jestliže není stanoveno jinak.“

155 „Od konce 1. století byly z praktických potřeb sestavovány na křesťanském Východě obšírné sbírky disciplinárních, liturgických, morálních i věroučných ustanovení, dovolávajících se bona fide autority apoštolů z důvodu zvýšení prestiže těchto děl. Důvodem vzniku těchto sbírek byla zejména nedostatečná právní úprava společenských vztahů křesťanů v raném období církve. Charakteristické je pro ně mísení norem právních s normami morálními, čerpání materiálu z jedné do druhé a existence obvykle v různých verzích.“ – VLADÁR, Vojtech, Pramene práva v Katolické církvi v historickom vývoji, Plzeň 2009, s. 72.

156 in: LIETZMANN, Hans (Hrsg.), Die Didache. Mit kritischem Apparat, Berlin 1962; in: VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan, SOKOL, Jan (přel.), Spisy apoštolských otců, Praha 2004, s. 11 – 28.

157 „Podle dosavadního studia tohoto spisu se má z to, že mohl vzniknout v letech 80 – 100. Svědčí o tom především vnitřní důvody: [...], obřad křtu a Eucharistie není ještě naplno rozvinutý [...].“ – PRUŽINSKÝ, Štefan, Patrológia, Bratislava 1990, s. 186 – 187.

což ostatně odpovídá zprávě evangelisty Lukáše o samotné Ježíšově poslední večeři:¹⁵⁸ „Ohledně díkůvzdání (eucharistie), takto budete děkovat: Nejprve o kalichu: ‚Děkujeme ti, Otče náš, za svatou révu – Davida tvého služebníka, se kterou jsi nás seznámil skrze Ježíše svého služebníka; tobě sláva na věky.‘ Pak o nalámaném (chlebu): ‚Děkujeme ti, Otče náš, za život a poznání, s nímž jsi nás seznámil skrze Ježíše svého služebníka; tobě sláva na věky. Jako byly tyto nalámané (chleby) rozsety po horách a shromážděny se staly jedním, tak nechť je shromážděna tvá církev od končin země do tvého království – neboť tvá je sláva i moc skrze Ježíše Krista na věky.‘“¹⁵⁹ Formule díkůvzdání prozrazuje ve svém závěru tehdy ještě žhavé eschatologické očekávání prvotních křesťanů: „Přijdiž milost a pomíň tento svět. Hosanna Bohu Davidovu. Je-li kdo svatý, přijď; kdo není, čiň pokání. Maranatha, amen.“¹⁶⁰

Pozoruhodná je ovšem závěrečná výzva: „Prorokům dovolte činit díky, jak chtějí.“¹⁶¹ Zde se totiž nastoluje otázka oprávněného vysluhovatele eucharistické hostiny. Křesťanské obce si sice mají zřizovat nositele stálých služeb, episkopy a diakony, avšak větší prestiži než oni se dosud těšili putující proroci, kteří také měli při eucharistických shromážděních větší volnost: „Vzkládáním rukou si zřizujete biskupy a diakony hodné Pána; muže tiché, nezištné, pravdivé a zkušené. I oni vám slouží službou proroků a učitelů. Nepřehlížejte je. Jsou od vás ctěni po prorocích a učitelích.“¹⁶² Je zcela zjevné, že pravomoc předsedat eucharistickému shromáždění a pronášet v něm modlitby se považovala za projev mimořádného vyznamenání, takže kromě těch, kteří byli těmito službami pověřováni stabilně na základě obřadu vkládání rukou („svěcení“), znaly nejstarší doby křesťanství ještě různé mimořádné služby. Zatímco Didaché takto vysoko cení putující charismatiky, v pozdějším období rané církve se pak vyzdvihovali ti, kteří obstáli v pronásledování a přitom přežili útrapy ve vězení. Hyppolit dosvědčuje obyčej, podle kterého tito muži vykovali presbyterské funkce, tedy především předsedání eucharistii, ačkoli nebylo třeba pověřovat je službou skrze specifický obřad vkládání rukou (cheirotonia, impositio manuum): „Na vyznavače, který

158 Lk 22,17 – 20.

159 Did 9,1 – 4.

160 Did 10,6.

K tématu sepětí eucharistického slavení a křesťanského očekávání se vrací Druhý vatikánský koncil: „Jako zálohu na tuto naději a posilující pokrm na cestu zanechal Pán svým věrným tu svátost víry, v níž se člověkem vypěstované plody přírody proměňují v oslavené tělo a krev; je to večeře bratrské pospolitosti a předkrm nebeské hostiny.“ – Gaudium et spes 38b; in: Dokumenty Druhého vatikánského koncilu, Kostelní Vydří 2002, s. 212.

161 Did 10,7.

162 Did 15,1 – 2.

byl v okovech pro jméno Pána, se ke službě jáhna nebo kněze ruce nevkládají. Má totiž hodnost kněžství už pro své vyznavačství.¹⁶³

Nehledě na tyto specifické případy však vývoj v církvi šel stále více ke stabilizaci a konsolidaci trojčlenné, hierarchicky uspořádané služby: biskup – presbyter („kněz“) – jáhen (diakon). Významným propagátorem tohoto procesu byl Ignác z Antiochie, mučedník a biskup, který psal své listy začátkem druhého století.¹⁶⁴ „Všichni se přidržíte episkopa, jako Ježíš Kristus Otce, a presbyterů jako apoštolského sboru. Diakony čtete jako přikázání 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 katolická církev (katholiké ekklésia). Není dovoleno bez episkopa ani slavit večeri lásky, ale to, co on usoudí, bude se i Bohu líbit, aby všechno, co se dělá, mělo pevný základ a bylo platné.“¹⁶⁵ Z hlediska budoucího vývoje kanonického práva je pozoruhodné, že již v tak rané době používá Ignác kategorii „platnosti“ svátostného úkonu. Jak je však patrné, hody lásky agapé tento autor ještě zmiňuje, ačkoli z jeho textu není zřejmé, zda se slavily v bezprostřední časové návaznosti před eucharistií nebo po ní.

První ekumenický sněm (koncil) v dějinách církve, slavený v Nicei (r. 325), se usnesl na dvaceti pravidlech církevního života, nazvaných v souladu s již obvyklou praxí dosud konaných místních sněmů „kánony“. Nicenum stvrzuje kontinuitu dosavadní praxe, že diakon jako nejnižší členek etablované trojčlenné hierarchie není samostatným celebrantem eucharistického slavení: „Svatému a velikému sněmu vešlo ve známost, že v některých městech a místech jáhni podávají eucharistii kněžím, ačkoli to neodpovídá pravidlům (kánonům) ani zvykovému právu, aby ti, kdož nejsou oprávněni přinášeti oběť, podávali tělo Kristovo těm, kteří dary přinášejí. Rovněž vešlo ve známost, že někteří jáhnové se dotýkají eucharistie dříve než biskupové. Toto nechť přestane. Jáhnové

163 *Traditio apostolica* 9, in: *Fontes christiani* 1, s. 238 – 239 ; in: HYPOLIT ŘÍMSKÝ, *Apoštolská tradice...*, s. 24 – 25.

164 „Dlouho bylo pokládáno za jisté, že k Ignácovu mučednictví došlo, jak o tom podává zprávu Eusebius, v době vlády císaře Traiána (98 – 117), tj. asi v letech 107 – 110, jako důsledek místního pronásledování křesťanů v Antiochii. Pro Kristovo jméno byl odsouzen k smrti v cirku a k vykonání rozsudku byl pod dohledem přiveden do Říma. Tuto interpretaci zpochybnilo novější bádání, takže jako dobu Ignácovy cesty a smrti je možné stanovit pouze poměrně neurčitě roky 105 – 135.“ – DROBNER, Hubertus R., *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, Praha 2011, s. 76.

165 *Ad Smyrn.* 8, in: *Patrologia graeca* V, s. 713 – 714, s. 713; in: VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan, SOKOL, Jan (přel.), *Spisy apoštolských otců...*, s. 135 – 138, s. 137.

musí se omezit na svoji působnost a musí si uvědomit, že jsou služebníky biskupovými a podle hodnosti nižší než kněží (...).¹⁶⁶

Vytvoření vlastní hierarchie a vlastních služebníků eucharistie katary a valdenskými v době vrcholného středověku pak přimělo IV. Lateránský koncil (1215) kodifikovat v závazném vyznání víry výlučnou kompetenci vysvěcených kněží slavit eucharistickou obětí: „Tuto svátost nemůže v žádném případě vykonat nikdo jiný než kněz, který byl řádně vysvěcen podle pravomoci klíčů, již sám Kristus propůjčil apoštolům a jejich nástupcům.“¹⁶⁷ Obdobně zareagoval na protestantskou reformaci, zdůrazňující všeobecné kněžství, koncil tridentský. Je třeba zdůraznit, že již velmi záhy se v církvi zaužila terminologie, odpovídající starořímskému označení posvátných osob a překladům Starého zákona ohledně áronovského kněžství: biskup i presbyter se počínají označovat společným pojmem „kněz“ (sacerdos).¹⁶⁸ Kanonickoprávní zakotvení ve věci kompetence celebranta eucharistie završil kodex latinské církve z roku 1917: „Moc přinášet obět mše sv. mají jedině kněží.“¹⁶⁹ Nový kodex zdůrazňuje oproti kněžské moci (potestas) christologický aspekt kněžského úkonu: „Celebrantem, který v Kristově osobě může slavit svátost eucharistie, je pouze platně vysvěcený kněz.“¹⁷⁰

4. Utváření liturgického práva

Konstituce Druhého vatikánského koncilu o posvátné liturgii „Sacrosanctum concilium“ stvrzuje závaznost liturgických obřadů obsažených v bohoslužebných knihách, schválených příslušnou církevní autoritou: „Proto nikdo jiný, ani kněz, nesmí v liturgii o své vůli nic přidávat ani ubírat ani měnit.“¹⁷¹ Ustálení liturgických formulí a gest celebranta je důsledkem vývoje, na jehož počátku byla jistě možnost bohoslužebné kreativity. O ní svědčí například Hyppolit, který na jedné straně zaznamenává pevné formule, avšak zároveň dává celebrantovi možnost improvizace, ovšemže pod samozřejmou

166 Kán. 18, in: Pravidla všeobecných a místních sněmů..., s. 22.

167 Concilium Lateranensis IV – 1215. Constitutiones: 1. De fide catholica, in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Edizione bilingue, Bologna 2002, s. 230; in: DS 802.

168 „Od Tertuliána (kol. 200) se stále častěji pro biskupa a presbytera používá starého kultovního termínu sacerdos, hieruus. Důvodem proto může být zkušenost, že kněžskou funkci křesťanské obce (hlavně v eucharistii, ale také obecně ve zvěstování) je možné aktualizovat jenom skrze službu takovéhoho předsedajícího; pokud schází plná moc pro zvěstování Kristovy zvěsti, nevytváří se poslušnost ve víře a není možná ani obec (Řím 10,14n).“ – BERGER, Rupert, Liturgický slovník..., s. 194.

169 CIC/1917, kán. 802.

170 CIC/1983, kán. 900 §1.

171 Sacrosanctum Concilium 22,3.

podmínkou pravověrnosti: „Jestliže je někdo schopen pronášet dlouhou a slavnostní modlitbu, je to dobré. Jestliže se však někdo modlí stručněji, nebraňte mu (v tom). Jen ať se modlí ve zdravé a pravé víře.“¹⁷²

Fixní formulace a rity se postupně začaly považovat za závazné moci tradice, a to také s ohledem na významné autority, jimž byly připisovány, ať to byli na křesťanském Východě Jan Zlatoústý (349 – 407) nebo Basil Veliký (cca 330 – 379) a na Západě Lev Veliký (zemřel 461) či Řehoř Veliký (cca 540 – 604). Utváření pevně stanovených liturgií však umožňovalo ještě jinou kreativitu než celebrantovu improvizaci, která se v době vrcholné patristiky jako nepatřičná již omezovala. V západosyrské liturgii se totiž na základě původního textu, připisovanému apoštolu Jakubovi, utvořilo značné množství teologicky hodnotných eucharistických modliteb.¹⁷³ Opačný vývoj zaznamenala římská liturgie na Západě. Na rozdíl od galikánské bohoslužby, bohaté na proměnlivé složky, nabyła ustálené a jednotné podoby, a proto se začala označovat jako „kánón“. Definitivně jej petrifikoval Tridentýský koncil a propůjčil mu implicitně neměnnost do budoucna: „Jestliže někdo řekne, že mešní kánón obsahuje bludy a že je proto třeba jej odstranit, budiž vyobcován.“¹⁷⁴ Mešní kánón se tak stává předmětem kanonickoprávní ochrany, která představuje vnější rámec obřadů, obsažených pak podrobně v liturgických knihách. Lze tak hovořit o podvojném charakteru liturgického práva: „Dělí se na čisté liturgická ustanovení, která jsou stanovena obřadem, tj. průběhem bohoslužebných úkonů a modlitebních textů (ius stricte liturgicum), a na disciplinární ustanovení, vydaná k ochraně liturgie (ius de re liturgica).“¹⁷⁵

172 Traditio apostolica 9. in: Fontes christiani 1, s. 238 – 239, in: HYPOLIT ŘÍMSKÝ, Apoštolská tradice..., s. 25.

173 „Zatím, co ctizádostí středověkého teologa bylo psát komentáře k sentencím a teologické sumy, syrská literatura zaznamenává od každého významnějšího biskupa západních Syřů vytvoření zvláštního formuláře anafory. Je jich asi 80, ale nejsou všechny v užívání.“ – POKORNÝ, Ladislav, Liturgika II. Dějiny liturgie v přehledu, Praha 1976, s. 105.

174 Canones de sanctissimo missae sacrificio 6., in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, s. 736; DS 1756.

Takto sevěřené pojetí se stalo v souvislosti s vývojem okolo Druhého vatikánského koncilu předmětem kritiky, ovšem ahistorické, nedbající dobových okolností ustanovení Tridentina: „Teprve Tridentýský koncil a Kongregace ritů dosáhly sjednocení římského ritu (bohužel strnulého a neživotného). Tato jednota se za II. vatikánského koncilu probrala ze strnulosti a v rámci římské liturgie se jednotlivým národnostem a jazykovým oblastem poskytuje jistá samostatnost.“ – in: BERGER, Rupert, Liturgický slovník..., s. 440.

175 LÜDICKE, Klaus (Hrsg.), Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Essen 2009, 2/2a.

Jurisprudence katolických východních církví používá v této souvislosti termínu „kanonizace“ liturgických předpisů.¹⁷⁶

Zákonodárce historicky prvního Kodexu kanonického práva latinské církve byl pak postaven před problematiku definování vztahu těchto dvou provázaných systémů: „Kodex zpravidla nic nerozhoduje o obřadech a obřadnostech (de ritibus et ceremoniis), jež liturgické knihy, schválené latinskou Církví, předpisují zachovávat při celebrování přesvaté oběti mše sv., při vysluhování svátostmi a svátostinami a jiných posvátných úkonech. Pročež všechny liturgické zákony zůstávají v platnosti, leč by některý z nich byl v Kodexu výslovně opraven.“¹⁷⁷ Obdobně také nový kodex latinské církve z roku 1983¹⁷⁸ i kodex pro východní církve z roku 1990¹⁷⁹ nehodlají zasahovat do schválených obřadů, obsažených v liturgických knihách, avšak pokud tak již kodexy učiní, musí se jim pak přizpůsobit liturgické předpisy a normy. Oba posledně jmenované kodexy obsahují katalog povinností a práv věřících, v němž zakotvují též jejich právo na liturgii podle vlastního obřadu.¹⁸⁰ Období po Druhém vatikánském koncilu bylo mj. poznamenáno až přílišnou kreativitou celebrantů liturgie,¹⁸¹ a proto stále sílila snaha Apoštolského stolce vytvořit takový disciplinární rámec, aby byl římský ritus celebrován v souladu s misálem a dalšími liturgickými předpisy. Má se tak realizovat zmíněné právo věřících na vlastní obřad: „Všichni věřící mají právo na pravou liturgii a především na slavení mše svaté tak, jak to církev chtěla a ustanovila a jak je to nařízeno v liturgických knihách a dalších zákonech a normách. Stejným způsobem mají katolíci právo, aby se pro ně sloužila oběť mše svaté v neporušené podobě a v plné shodě s učením učitelského

176 „Kanonizace liturgických předpisů a v širším smyslu každý normativní zásah aktuálního CCEO v oblasti liturgie a božského kultu zajisté není novou ani překvapivou věcí. Církev se totiž od počátku snažila závaznými normami ochraňovat tradice a pravidla, týkající se božského kultu prostřednictvím všeobecně přijatých posvátných kánonů (sacri canones).“ – IVAN, Jozef, Úvodné kánony Kódexov Katolíckej cirkvi, Michalovce 2008, s. 89.

177 CIC/1917, kán. 2.

178 CIC/1983, kán. 2.

179 CCEO, kán. 3.

180 CIC/1983, kán. 214; CCEO, kán. 17.

181 „Domnívám se, že doba, kdy si v některých zemích kněží tvořili sami eucharistické modlitby, třeba pro každou neděli, už je za námi. Bylo to ono období, kdy jich v Belgii nebo v Holandsku měli desítky či snad dokonce stovky! Osobně jsem toho názoru, že při tak velkém počtu eucharistických modliteb už jde spíše o mnohomluvnost, protože si nelze představit, že by bylo možné stejnou látku tolikrát přetvořit, aby to pokaždé bylo nové vyjádření a přitom nebyla ohrožena pravověrnost.“ – POKORNÝ, Ladislav, Prostřený stůl, Praha 1990, s. 119.

úřadu církve [...]“.¹⁸² Svévolná improvizace nebo liturgická kreativita pak věřící o toto právo olupuje.¹⁸³

5. Eucharistická úcta mimo mši

Již raně patristické prameny svědčí o praxi donášení eucharistie nemocným po skončení nedělního shromáždění: „Když představený skončil díkůčinění a když všichni projevíli radostný souhlas, dávají ti, kterým říkáme jáhni, každému z přítomných částku z posvěceného chleba, vína a vody a zanesou i nepřítomným.“¹⁸⁴ Skutečnost, že tak činili právě diakoni, nikoli náhodou dokumentuje, že šlo o službu lásky, která ovšem předpokládala víru v permanentní Kristovu eucharistickou přítomnost, nevázanou pouze na moment, kdy přijímá shromáždění věřících. V době nepříliš pozdější si věřící přinášejí eucharistii také domů sami, aby z ní čerpali svátostnou posilu, což bylo pro ně v některých případech dokonce jediným možným řešením: „Víš se, že všichni ti, kteří tráví život na osamělých místech, kde není kněze, chrání ve svých domech přijímání a sami sobě je podávají. A v Alexandrii a v Egyptě většinou každý laik má ve svém domě přijímání a sám přijímá, když si přeje. Když kněz jednou vykonal a odevzdal oběť, ten kdo ji přijímá a účastní se jí, musí věřit, že ji od kněze přijímá.“¹⁸⁵ Nebezpečí profanace však dnes před touto praxí varuje, a proto je současným kanonickým právem latinské církve v zásadě zapovězena: „Nikomu není dovoleno uchovávat u sebe nejsvětější eucharistii nebo ji vzít s sebou na cesty, kromě případu, kdy naléhá pastorační nutnost a zachovávají se předpisy diecézního biskupa.“¹⁸⁶ Pro zákonodárce kodexu z roku 1917 bylo ještě nesamozřejmé, že by k něčemu takovému vůbec mohlo docházet, proto obdobné ustanovení ještě neobsahuje. Kodex kánonů církví východních takovouto normu také nezná.

Z období vrcholné patristiky je již také doloženo, že samy eucharistické způsoby byly předmětem zvláštní úcty, jak to dokládá například Cyril Jeruzalémský: „Přicházejíce k přijímání, nepřistupuj s plody natažených rukou,

182 *Redemptionis Sacramentum*. Instrukce o tom, co se má zachovávat a čeho je třeba se vyvarovat ohledně eucharistie, dokument Kongregace pro bohoslužbu a svátosti z 25. března 2004, Praha 2005, čl. 12, s. 6.

183 „Toto spojení s jedním subjektem církve připouští různé formy a zahrnuje živý vývoj. Stejně tak ovšem vylučuje svévoli. To platí pro jednotlivce, pro společenství, pro hierarchii i laiky.“ – RATZINGER, Josef (BENEDIKT XVI.), *Duch liturgie...* s. 146.

184 JUSTINUS, *Apologia prima pro Christianibus*, in: *Patrologia Graeca VI*, s. 428; in: NOVÁK, Josef J., *Patristická čítanka*, Praha 1988, s. 14.

185 Z listu svatého Basila Velikého v Kejsarii, in: *Pravidla všeobecných a místních sněmů...*, s. 241.

186 CIC/1983, kán. 935.

ani s roztaženými prsty, ale přistupuj když jsi učinil levou rukou trůn právě tak, že bude moci přijmout Krále, a když jsi vyhloubil dlaň pravé ruky tak, aby přijala tělo Kristovo, řekni ‚amen‘. Nyní, když jsi opatrně posvětil oči dotekem svatého těla, přijmi, dáváje pozor, abys z něho něco nepromrhal. (...) Dále potom, co jsi se zúčastnil těla Kristova, přistup i ke kalichu krve, nenatahuje ruku, ale sehnutý a způsobem úcty (tropé proskynéseós), říkáje ‚amen‘, posvěť se, přijímaje i z krve Kristovy. Dokud je vlhkost přítomna na tvých rtech, dotýkaje se jich rukama, posvěť oči, čelo i ostatní smysly.“¹⁸⁷

Jestliže prvotním smyslem uchovávání eucharistie v souvislosti se samozřejmou vírou v permanenci Kristovy eucharistické přítomnosti bylo a je dodnes na křesťanském Západě¹⁸⁸ i Východě¹⁸⁹ přinášení Eucharistie nemocným, pak teprve ve druhém tisíciletí se rozvinuly pouze v západní, latinské církvi také formy eucharistické úcty mimo mši, především eucharistické adorace a procesí. Protestantská reformace odvrhla tuto praxi, avšak tím se zpětně zamlžil rovněž prvotní smysl uchovávání eucharistie ke službě nemocným a umírajícím. Pozornost reformačními postoji inspirované kritiky se však soustřeďuje spíše na odmítání eucharistických adorací a procesí, tedy zvyklostí, které při jinak stejné víře o eucharistii jako v západní církvi neznají ani východní církve, pokud ovšem nepodléhají latinizačním vlivům. Osamostatnění eucharistické úcty mimo samotné slavení mše začalo nabírat své konkrétní projevy a mělo kromě nesporných pozitiv i některé negativní důsledky, mezi něž patřilo především snížení frekvence samotného přijímání věřících.¹⁹⁰ Proti reformačnímu odstranění eucharistické úcty mimo přijímání se však ohradil

187 Catechesis mystagogica V, in: Patrologia graeca XXXIII, s. 1123 – 1126; in: SV. CYRIL JERUZALÉMSKÝ, Mystagogické katechese, Velehrad 1997, s. 66.

188 „Když se započalo s uchováváním nejsvětější svátosti v chrámech, dělo se tak nejprve ve vedlejších místnostech (pastoforium, secretarium, conditorium). [...] Od 8. století se ovšem v Německu a Francii schránka s eucharistií staví přímo na oltář.“ – BERGER, Rupert, Liturgický slovník..., s. 485.

189 „Dnes se obvykle ve všech chrámech nachází na svatém prestolu schránka ‚kivot‘, obvykle v podobě malého chrámu, ve kterém jsou uschovány posvěcené dary pro nemocné a k vykonávání liturgie předposvěcených darů, a proto se nazývá darochranitelnice.“ – MIRKOVIČ, Lazar, Pravoslávna liturgika I., Prešov 1994, s. 92.

190 „Další vývoj od tzv. druhého eucharistického sporu pak vedl k zavádění eucharistické úcty mimo přijímání. K němu patří tyto prvky: velké pozdvihování konsekrované hostie při proměňování (nazírací zbožnosti), adorace při procesí na Zelený čtvrtek a Velký pátek, božítelové procesí, úkony zbožnosti před svatostánkem. (...) Zdůrazňování skutečné přítomnosti (s eucharistickými procesími a žehnáním monstrancí) vedlo k přenesení důrazu od častého přijímání k zanedbávání mešní slavnosti jako takové a k modlení a adoraci ve mši namísto modlitby samotné mše.“ – SCHEFFCZYK, Leo, ZIEGENAUS, Anton, Katholische Dogmatik. Band VII – Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre, Aachen 2003, s. 332 – 333.

Tridentský koncil, který se také zastal slavení Těla Páně: „Posvátný sněm také prohlašuje, že v Boží církvi byla zavedena s úctou a nábožností zvyklost, každým rokem slavit konkrétním svátkem s jedinečnou úctou a slavnostností tuto vznešenou a úctyhodnou svátost, aby byla s uctivostí a poctou nesena v průvodu po ulicích a náměstích.“¹⁹¹ Protireformační zaměření eucharistické úcty mimo mši je tak zřejmé a vedlo až k excesům, jakým bylo sloužení mši před vystavenou hostií.¹⁹² Rozmanité příležitosti k eucharistické úctě mimo slavení mše shrnul Kodex kanonického práva z roku 1917: „V kostelích anebo kaplích, v nichž je dovoleno uchovávat Nejsvětější Eucharistii, možno konat soukromý výstav či se schránkou z jakéhokoli pádného důvodu bez svolení ordinářova; veřejný výstav či s monstrancí pak o svátku Božího Těla a během jeho oktávy ve všech kostelech při mši sv. a při nešporách; jindy pak jen z pádného a vážného důvodu, zejména veřejného, a se svolením místního ordináře, i když kostel přísluší vyňaté řeholi.“¹⁹³ Reformační chápání eucharistie dodnes odmítá eucharistickou úctu mimo samotné slavení večeře Páně,¹⁹⁴ zatímco i po Druhém vatikánském koncilu vydaný kodex latinské církve vyjadřuje v této záležitosti kontinuitu v katolické církvi: „Doporučuje se, aby se v těchto kostelích a kaplích každoročně konal slavnostní výstav Nejsvětější svátosti po vhodné dobu, i když nesouvislou, aby místní společenství více meditovalo a klanělo se eucharistickému tajemství; takovýto výstav se koná pouze tehdy, jestliže se předvídá náležitá účast věřících, a zachovávají se stanovené normy. (...) Kde je to podle rozhodnutí diecézního biskupa možné, koná se za účelem veřejného svědectví úcty k eucharistii, především o slavnosti Těla a krve Páně, průvod

191 *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento – Cap. V. De cultu et veneratione huic sanctissimo sacramento exhibenda*, in: *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, s. 695; in: *DS 1644*.

192 „Velkého rozmachu se výstav dočkal za protireformace, protože se tím chtěla dosvědčovat víra v reálnou Kristovu přítomnost v eucharistii i mimo přijímání. Celý tento vývoj je omezen výlučně na latinskou církev. Římské úřady, teologové a prozíraví duchovní pastýři se vždycky snažili praxi výstavu eucharistie omezovat na obhájitelnou míru, aby se smysl eucharistie, jak byl stanoven Kristem, nezatemňoval. Vystavování hostie při mši, které církev kromě slavnosti Těla a krve Páně (Božího těla) nikdy oficiálně neschválila, je proto třeba zásadně odmítnout.“ – BERGER, Rupert, *Liturgický slovník...*, s. 546.

193 *CIC/1917*, kán. 1274 §1.

194 „Tyto zásadní pozice se promítají do mnoha praktických otázek, jako je například otázka úcty ke konsekrovaným živlům mimo večeři Páně. Není to záležitost dogmatická, nýbrž pouze chvályhodný ‚mrav a zvyk‘ (jak formuluje Tridentinum), ale římská církev se ho nechce vzdát. (...) Obávám se, že zde se budeme s bratry a sestrami ‚pod jednou‘ těžko domlouvat.“ – FILIPI, Pavel, *Hostina chudých. Kapitoly o večeři Páně*, Praha 1991, s. 108 – 109.

veřejným prostranstvím.¹⁹⁵ Kontinuita se středověkým vývojem západní církve je založená také na nepochybných spirituálních plodech eucharistické úcty.¹⁹⁶

6. Frekvence přijímání eucharistie a přijímání pod obojí způsobou

Důsledkem středověké eucharistické zbožnosti byl nárůst bázně před samotným přijímáním svátosti. Za těchto okolností stanovil IV. Lateránský koncil roku 1215 povinné minimum frekvence svátého přijímání: „Každý věřící obojího pohlaví, který dospěl do věku užívání rozumu, ať se upřímně a sám vyzpovídá ze všech svých hříchů vlastnímu faráři alespoň jednou za rok a vykoná uložené pokání podle svých vlastních schopností; ať přijímá s úctou, alespoň na Velikonoce, svátost eucharistie [...]“.¹⁹⁷ Toto ustanovení opakuje také Tridentinum¹⁹⁸ i oba kodexy kanonického práva.¹⁹⁹ V potridentské době se však rozvinulo zejména v severní Itálii a ve Španělsku hnutí za denní přijímání Eucharistie, které dospělo až k tezi o nutnosti takového přijímání, dané samotným božským právem. Tato teze byla odsouzena dekretem „Cum ad aures“ Kongregace koncilu roku 1679: „Dále mají biskupové a kněží, resp. zpovědníci, odmítnout ty, kteří tvrdí, že denní přijímání je božského práva (...)“.²⁰⁰ Ještě výrazněji byla tendence ke každodennímu přijímání později narušena mravně rigoristickým jansenismem a teprve dekret papeže Pia X. „Sancta Tridentina Synodus“ z roku 1905 stanovil: „Tužba Ježíše Krista a církve, aby všichni křesťané každodenně přistupovali k nejsvětější hostině, směřuje především k tomu, že křesťané spojení skrze svátost s Bohem z ní čerpají sílu ke kročení žádostivosti, aby se smyly lehké hříchy, ke kterým denně dochází, a varovali se těžších hříchů, jimž je vystavena lidská křehkost [...]“.²⁰¹ Kodex kanonického práva z roku 1917 se na tuto právní úpravu odvolává: „Nechť věřící jsou vybízeni, aby často, třeba denně, přijímali eucharistický chléb podle předpisů uvedených v dekretch Apoštolského Stolce; a aby, jsouce přítomni

195 CIC/1983, kán. 942 a kán. 944 §1.

196 „Středověký obrat způsobil určité ztráty. Na druhou stranu ovšem umožnil podivuhodné prohloubení duchovního života. Ukázal velikost tajemství darovaného při Poslední večeři, a umožnil ho nově a úplně zakusit. Kolik svatých – právě těch, kteří se vyznačovali láskou k bližnímu – bylo živeno touto zkušeností a bylo vedeno vstříc Pánu! Toto bohatství nesmíme ztratit!“ – RATZINGER, Joseph (BENEDIKT XVI.), Duch liturgie..., s. 80.

197 21. – De confessione facienda et non relevanda a sacerdote et saltem in pascha communicatio – in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, s. 245; in: DS 812.

198 Sacrosancta oecumenica, kán. 9 – in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, s. 698; in: DS 1659.

199 CIC/1917, kán 859; CIC/1983, kán. 920.

200 in: DS 2095.

201 in: DS 3375.

mši sv., přijímali nejen duchovně, nýbrž, řádně připraveni, také svátostným přijetím nejsvětější Eucharistie.²⁰² Nový kodex umožňuje v týž den ještě jedno přijímání: „Kdo přijal eucharistii, může ji týž den ještě jednou přijmout pouze při mši, jíž se zúčastní (...).“²⁰³

Prvokřesťanská i patristická doba, jakož i většina liturgií východních obřadů znají pouze přijímání pod obojí způsobou. Například Hyppolit varuje: „Přijal jsi kalich požehnaný ve jménu Boha, (kalich), který je jakoby symbol Kristovy Krve. Proto se chraň, ať z něho nevyliješ, aby cizí duch kvůli tvé nepozornosti z něho nelízal. Budeš odpovědný za krev jako ten, kdo opovrhl cenou, kterou byl vykopen.“²⁰⁴ Středověký vývoj na křesťanském Západě směřoval stále více k vyloučení laiků z přijímání z kalicha.²⁰⁵ Na náboženské scéně se však objevují v 15. století husité a formulují požadavek kalicha i pro laiky: „Druhé: aby velebná svátost těla a krve Božie pod oběma způsobama chleba a vína všem věrným křesťanuom, jimž hřiech smrtelný nepřekážie, svobodně byla dávana, podle ustavenie a přikázanie Spasitele (...).“²⁰⁶ Je zřejmé, že obavy církve z profanace svátosti byly za tehdejších okolností oprávněné.²⁰⁷ Následně pak Kostnický koncil roku 1415 laický kalich zakázal: „Ti pak, kteří vysluhovali lidu pod oběma způsoby chleba i vína a učili, že je třeba takto činit, pokud se kají, ať jsou přijati do církve poté, co jim bylo uloženo spasitelné pokání, odpovídající jejich vině.

202 CIC/1917, kán. 863.

„Pro časté až denní přijímání stanoví kán. 863 pouze jednu podmínku: přijímající musí být rite dispositus, řádně disponován. V takovém stavu duše se nachází, jestliže je ve stavu milosti a přistupuje ke stolu Páně se správným úmyslem, tedy nikoli z pouhého zvyku či ješitnosti nebo z lidských ohledů, nýbrž s touhou – v souladu s vůlí Boží – se s Bohem úžeji spojit a nacházet v tomto prostředku spásy uzdravení ode všech nemocí a slabostí.“ – LEITNER, Martin, Handbuch des katholischen Kirchenrechts..., s. 115.

203 CIC/1983, kán. 917.

204 Traditio apostolica 38, in: Fontes christiani 1, s. 296 – 297; in: HYPOLIT ŘÍMSKÝ, Apoštolská tradice..., s. 44.

205 „V dlouhodobém procesu 12. – 13. století se ovšem od samostatného pití z kalicha upouštělo a začalo se používat za dostatečné přijímání pod jednou způsobou. Stály za tím různé motivy: Vědomí reálné přítomnosti Kristovy ve svátosti natolik vystupňovalo pocit ohrožení svátostí zneuctěním, že se pouhé toto nebezpečí považovalo za nesnesitelné. Cit pro strukturu symbolu v důsledku scholasticko-vědeckého myšlení obecně ustupoval a zájem se soustředil především na způsobu chleba, jelikož právě chléb mohl být patřičně viditelný, jak to středověký člověk požadoval.“ – in: BERGER, Rupert, Liturgický slovník..., s. 398.

206 Čtyři pražské články (artikuly), in: Čtyři vyznání..., s. 40.

207 „Na koncilu zazněly stížnosti na výstřelky, které doprovázejí přijímání podobojí laiky. Posvěcené víno vozili po venkově v lahvích a jedna žena, která prosazovala právo laiků na zavedení utrakvismu, vytrhla knězi kalich přímo z rukou.“ – LAMBERT, Malcolm, Středověká hereze, Praha 2000, s. 449.

Tvrdošíjní, kteří by se nekáli, nechť shora uvedené autority donucují církevními tresty jako bludaře, a to i za pomoci světského ramene, bude-li to nezbytné.²⁰⁸ Čechové si ovšem Basilejskými kompaktáty kalich opětně vydobyli: „Takto jest smluveno: (...) řečeným Čechóm a Moravanóm, přijímajícím kostelní jednotu a pokoj právě a v skutku, a ve všech věcech jiných krom obyčeje přijímanie pod dvojí způsobú, u viere a obyčeji obecné cirkve sjednaným (...)“.²⁰⁹ Z právního hlediska se v případě kompaktát jedná o smluvní úpravu, aprobující přijímání sub utraque jako legitimní obyčej. Poté, co papež Pius II. kompaktáta roku 1462 jednostranně zrušil, platila nadále jako zemský zákon, který vyřadil až císař Maxmilián II. na návrh evangelických stavů roku 1567. Na základě toho byla kompaktáta vymazána ze zemských desek.

Reformace považovala přijímání pod obojí způsobou za samozřejmost, jak o tom svědčí například Augsburské vyznání: „Laikům se [u nás] dává pod obojí způsobou svátosti při Večeři Páně, protože tento obyčej tkví v [jasném rozkazu a] příkazu Páně u Mat. 26,27; Pijte z toho všickni. Kristus zde zřetelně přikazuje o kalichu, aby [z něho] pili všickni.“²¹⁰ Oproti tomu Tridentský koncil předkládá vrcholně scholastické pojetí o celé Kristově přítomnosti pod každou ze způsob, čemuž odpovídá také upevnění disciplíny přijímání „pod jednou“: „Koncil nadto prohlašuje, že jakkoli náš Vykupitel, jak bylo řečeno, ustanovil a podával apoštolům tuto svátost pod oběma způsobami, přesto je třeba vyznávat, že také pod jedinou způsobou se přijímá Kristus celý a úplný jako pravá svátost, a následkem toho, pokud se týká užitku, není odeprěna žádná milost nezbytná ke spáse těm, kteří přijímají pod jednou způsobou.“²¹¹ Potridentský vývoj stvrzuje a dovršuje roku 1917 Kodex kanonického práva: „Nejsvětější Eucharistie se udílí jediné pod způsobou chleba (sub sola specie panis praebeatur).“²¹²

Dogmatická teze o celostné přítomnosti Krista v každé ze způsob vedla zákonodárce po Druhém vatikánském koncilu ke kodexovému ustanovení, které připouští také samotnou způsobu vína: „Svaté přijímání se podává pouze pod způsobou chleba nebo podle liturgických předpisů pod obojí

208 Quod nullus presbyter sub poena excommunicationis communicet populum sub utraque specie panis et vini – in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, s. 419.

209 Basilejská kompaktáta, in: HRDINA, Antonín, Prameny ke studiu kanonického práva, Plzeň 2007, s. 248–257, s. 249.

210 Augsburské vyznání XXII. 1, in: Čtyři vyznání..., s. 81.

211 Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum, Cap. III., in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, s. 727; in: DS 1729.

212 CIC/1917, kán. 852.

způsobou; v případě nutnosti také pouze pod způsobou vína.²¹³ Po náročných diskusích uvolnila koncilní konstituce o liturgii „Sacrosanctum Concilium“ dosavadní striktní disciplínu podávání přijímání výlučně pod způsobou chleba ve prospěch větší symbolické hodnoty přijímání pod obojí.²¹⁴ „Přijímání pod obojí způsobou mohou povolit biskupové podle svého uvážení jak klerikům a řeholníkům, tak i laikům v případech, které vymezí Apoštolský stolec. Mohou tak přijímat například novokněží ve mši při svém svěcení, řeholníci ve mši při svých řeholních slibech, nově pokřtění ve mši, která následuje po křtu. Přitom je nutné dbát věroučných zásad stanovených Tridentským koncilem.“²¹⁵ Mezitím došlo v latinské církvi ke zdomácnění přijímání laiků i z kalicha, přičemž smysl takového plného znamení vyjadřují například možnosti, jež uvádí Německá biskupská konference, která dovoluje vysluhování eucharistie podobojí „při slavení eucharistie malými společenstvími, kde má znamení plné účasti na hostině pro křesťanský život účastníků a účastnic zvláštní hodnotu a při slavení eucharistie při zvlášť významných svátcích, pokud není počet účastníků a účastnic příliš veliký“.²¹⁶ Vzhledem k tomu, že na rozdíl od církve latinské uchovala většina církví křesťanského Východu po celou dobu svého působení přijímání pod obojí způsobou, kodex pro katolické církve CCEO otázku v žádném svém ustanovení neřeší.²¹⁷

Závěrem

Rozvoj dogmatu, disciplíny a kanonickopravní úpravy, týkající se svátosti eucharistie, vykazuje za dvě křesťanská tisíciletí výrazné prvky kontinuity, jejichž základem jsou především biblické zprávy o Ježíšově poslední večeři. Součástí

213 CIC/1983, kán. 925.

214 „Výměna názorů nakonec vyústila v návrhy, kdy a jak podávat přijímání věřícím pod obojí způsobou. Někteří navrhovali, aby se stalo součástí některých zvláštních obřadů, v nichž dochází k zvláštnímu vnitřnímu spojení s Kristem, např. během biskupského, kněžského a jáhenského svěcení, při svěcení opatů, při skládání řeholních slibů a jejich výročního obnovování, ba i při sňatku, který je také jakousi smlouvou a symbolem spojení Krista s církví, aby se tak naznačila navenek jeho svátostná důstojnost, ba také na Zelený čtvrtek, ale laikům jinak než ze společného kalicha. Hovořilo se i o přijímání pod způsobou vína umírajícím, kteří nemohou přijmout tuhou stravu a nemluvnatům i nemocným tak, jak je to prastarým zvykem ve východních církvích.“ – POLC, Jaroslav, Posvátná liturgie, Řím 1981, s. 251.

215 Sacrosanctum Concilium 55.

216 in: DEMEL, Sabine, Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg – Basel – Wien 2010, s. 198.

217 „Orientální církve mají přijímání pod obojí způsobou téměř obecně zachované, byť většinou v nevýrazné podobě intinkce. Jenom sjednocení Maronité, Chaldejci a Arméni se v zásadě omezují na přijímání kalicha u celebrantů.“ – BERGER, Rupert, Liturgický slovník..., s. 399.

téhož vývoje jsou ovšem i výrazné přelomy. Již ve velmi raném období církve se rozpojila hostina „agapé“ od samotného slavení Kristovy oběti. Východní církve zavedly pro slavení eucharistie užívání chleba kvašeného, západní nekvašeného. Asketické tendence v církvi mohly dospět až k nahrazení matérie vína pouhou vodou, arménská liturgie naopak zná pouze víno bez přímísení vody. V prvotní církvi se mohl projevovat charismatický prvek v účasti putujících proroků při slavení eucharistické hostiny, v době pronásledování církve se umožňovalo předsedání eucharistii těm, kdo přestáli mučení. V pozdějších obdobích se ovšem trvalo na tom, aby celebrantem byl bezvýjimečně vysvěcený kněz, což opustila pouze protestantská reformace. Vrcholný středověk zavedl eucharistickou úctu mimo mši, proti níž se reformace také vymezila, nicméně i po Druhém vatikánském koncilu zachovává katolická církev západního obřadu nadále kontinuitu této praxe. Dvoutisíletý organický rozvoj, projevující se především v liturgických zvyklostech a normách, je doprovázen rovněž kanonickým právem, poskytujícím celkový rámec disciplíny slavení eucharistie.

Resumé: Am Anfang der zweitausendjährigen Entwicklung der eucharistischen Praxis der Kirche stehen die neutestamentlichen Berichte. Bald wurde die im Urchristentum gepflegte Praxis des Liebesmahls „agape“ zugunsten der eucharistischen Nüchternheit verlassen. Die eucharistische Materie im christlichen Osten stellt gesäuertes Brot dar, im Westen aber ungesäuertes. Die armenische Tradition kennt Beimischung des Wassers in den Wein nicht. In der frühen Kirche wurde die Zelebrierungsvollmacht auch den Propheten oder Märtyrern zugelassen, während die nachfolgende Entwicklung das eucharistische Gebet nur geweihten Priestern reserviert. Im christlichen Westen entwickelte sich auch die eucharistische Verehrung außerhalb der Messe. Die kanonischrechtlichen Kodexe der katholischen Kirche registrieren Resultate dieser vielfältigen Entwicklung für die heutige Praxis.

Bibliografia

Prameny

Adventisté sedmého dne věří. Výklad 27 základních věroučných článků, Praha 1999.

Bible. Písmo svaté Starého i Nového zákona. Ekumenický překlad, Praha 1985.

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

CIC/1917: Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae auctoritate promulgatus, in: Acta Apostolicae Sedis 9, Pars II (1917), s. 5 – 593.

CIC/1983: Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, in: Acta Apostolicae Sedis 75, Pars II (1983), s. 1 – 317.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Edizione bilingue, Bologna 2002.

Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské helvetské a české. Se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými, Praha 1951.

Die Didache. Mit kritischem Apparat, LIETZMANN, Hans (Hrsg.), Berlin 1962.

DS: DENZINGER, Heinrich, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, HÜNNERMANN, Petr (ed.), Freiburg im Breisgau, 1991.

Eusebius Pamphili, biskup v palestínské Cézareji: Církevní dějiny (Ecclesiastica historia), NOVÁK J. J. (přeložil), Praha 1988.

Dokumenty Druhého vatikánského koncilu, Kostelní Vydří 2002.

Fontes christiani 1: Didache – Zwölf-Apostel-Lehre, Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung, Freiburg in Breisgau 1991.

Christus Dominus (Constitutio Apostolica), in: Acta Apostolicae Sedis 45 (1953), s. 15 – 24.

Patristická čítanka, NOVÁK, Josef J., Praha 1988.

Patrologia graeca, Patrologia latina: MIGNE, J.-P. (accurante), Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum.

Prameny ke studiu kanonického práva, HRDINA, Antonín, Plzeň 2007.

Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve, Praha 1955.

Redemptionis sacramentum. Instrukce o tom, co se má zachovávat a čeho je třeba se vyvarovat ohledně eucharistie, dokument Kongregace pro bohoslužbu a svátosti z 25. března 2004, Praha 2005.

Sacram Communionem (Motu proprio), in: Acta Apostolicae Sedis 49 (1957), s. 177 – 178.

Spisy apoštolských otců, VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan SOKOL, Jan (přel.), Praha 2004.

Literatura

BERGER, Rupert, Liturgický slovník, Praha 2008.

BRTKO, Róbert, Ministro dell'Eucaristia, Roma 1996.

BRTKO, Róbert, Prawa kanoniczne, liturgiczne i kościelne dotyczące celebracji Eucharystii. Leggi canoniche liturgiche ed ecclesiastiche riguardanti la celebrazione dell'Eucaristia, Kraków 2008.

DROBNER, Hubertus R., Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury, Praha 2011.

DEMEL, Sabine, Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und

- Praxis, Freiburg – Basel – Wien 2010.
- FILIPÍ, Pavel, Hostina chudých. Kapitoly o večeři Páně, Praha 1991.
- FILIPÍ, Pavel, Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika, Praha 2011.
- HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, Apoštolská tradice, Velehrad 2000.
- CHIAPPETTA, Luigi, Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale II, Napoli 1988.
- IVAN, Jozef, Úvodné kánony Kódexov Katolíckej cirkvi, Michalovce 2008.
- LAMBERT, Malcolm, Středověká hereze, Praha 2000.
- LEITNER, Martin, Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Auf Grund des neuen Kodex vom 28. Juni 1917, Vierte Lieferung. Sakramente, Regensburg 1924.
- LÜDICKE, Klaus, Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Essen 2009.
- MIRKOVIČ, Lazar, Pravoslávna liturgika I., Prešov 1994.
- MOLNÁR, Amedeo, Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru, Praha 1991.
- POKORNÝ, Ladislav, Liturgika II. Dějiny liturgie v přehledu, Praha 1976.
- POKORNÝ, Ladislav, Prostřený stůl, Praha 1990.
- POLC, Jaroslav, Posvátná liturgie, Řím 1981.
- PRUŽINSKÝ, Štefan, Patrológia, Bratislava 1990.
- RATZINGER, Joseph (BENEDIKT XVI.), Duch liturgie, Brno 2006.
- SALACHAS, Dimitrios, L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino, Bologna 1991.
- SCHEFFCZYK, Leo, ZIEGENAUS, Anton, Katholische Dogmatik. Band VII. – Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre, Aachen 2003.
- SV. CYRIL JERUZALÉMSKÝ, Mystagógické katechese, Velehrad 1997.
- TAFT, Robert F., Život z liturgie. Tradice Východu a Západu, Olomouc 2008.
- TONDRA, František, Morálna teológia. II. časť – Prikázania, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1996.
- VLADÁR, Vojtech, Pramene práva v Katolíckej cirkvi v historickom vývoji, Plzeň 2009.
- VOJÁČEK, Václav, BAUER, František, Q. Sept. Fl. Tertulliana Apologetikum, Praha 1877.

Kontaktné údaje:

Doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D, J.C.D.

Metropolitní církevní soud české provincie v Praze;

Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích;

Právnická fakulta Trnavské univerzity v Trnavě.

Adresa: Na Veselí 6, 140 00 Praha 4, Česká republika.

e-mail: standa.pribyl@volny.cz

PROBLÉM KONTINUITY KRÁLOVSKÉHO OPRÁVNĚNÍ NOMINOVAT CIRKEVNÝCH HODNOSTÁROV V ČESKO-SLOVENSKÉJ REPUBLIKE PO ROKU 1918²¹⁸

THE PROBLEM OF CONTINUITY OF ROYAL PRIVILEGE TO NOMINATE CHURCH DIGNITARIES IN THE CZECHOSLOVAK REPUBLIC AFTER 1918

Matúš Nemec

Univerzita Komenského, Právnická fakulta, Katedra právnych dejín

Abstrakt: Príspevok sa zaoberá problematikou kontinuity, resp. možnej diskontinuity jedného z oprávnení, patriaceho do cirkevného patronátneho práva po zániku Rakúsko-Uhorska – privilégia nominovať (menovať, resp. prezentovať) osobu do určitého cirkevného úradu. Kánonické právo upravovalo tento pojem ako oprávnenie patróna (v tomto prípade kráľovské oprávnenie) vybrať, t.j. označiť osobu a predložiť meno osoby kompetentnej cirkevnej autorite ako navrhnutú do cirkevného úradu. Vláda ČSR si toto oprávnenie panovníkov bývalého Rakúsko-Uhorska bez oficiálneho vyjadrenie prisvojila a využívala ho v prípade niektorých úradov. Na tento postup však reagovala v roku 1921 odmietavým stanoviskom Apoštolská Stolica s odvolaním sa na viaceré všeobecne akceptované zásady najmä medzinárodného zmluvného práva a zmluvnej praxe. Konflikt medzi katolíckou cirkvou v ČSR a vládou ČSR sa dostal až na Najvyšší správny súd ČSR. Určité prijateľné riešenie priniesol až Modus vivendi v roku 1928.

Kľúčové slová: nominačné právo, patronátne právo, kontinuita, prezentačné právo, kánonické právo, cirkevný úrad, konkordát, privilégium

Keywords: right to nomination, right to patronage, continuity, right to presentation, canon law, ecclesiastical authority, concordat, privilege

218 Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0607-10.

1. Úvod

V 16. storočí sa teologická fakulta parížskej Sorbonny vyjadrila, že „kráľovské nominácie sú príčinou úpadku Cirkvi“.²¹⁹ Odvtedy, ale vlastne už skôr, patrí tento problém v živote katolíckej cirkvi medzi ťažké. Ťažký problém je to preto, že zasahuje do životne dôležitej kompetencie cirkvi, ktorou je rozhodovanie o nositeľoch významných cirkevných úradov. Ďalším problémom je fakt, že v priebehu storočí zavládol pri úprave a aplikácii nominačného práva neporiadok a chaos a prax sa stala neprehľadná a takmer neudržateľná. V súvislosti s prepojením svetskej a cirkevnej moci viedli okolnosti k prelínaniu práva cirkvi a svetského práva.

Odhladnuc od toho, že kráľovské nominačné právo sa v Rakúsko-Uhorsku uplatňovalo vo významnom rozsahu,²²⁰ samostatným problémom je nominačné právo a jeho existencia po zániku Rakúsko-Uhorska v jednom z jeho nástupníckych štátov, v Československu. Celý problém sa sústreďuje okolo § 3 Ríšskeho konkordátu z roku 1855, poda ktorého „stolce arcibiskupské a biskupské, kanonikáty pri všetkých kapitulách, sa budú obsadzovať a biskupskí generálni vikári sa budú menovať doterajším spôsobom.“ Recepcia rakúsko-uhorského právneho poriadku do práva Československej republiky viedla v dôsledku toho k téze, podľa ktorej vláde ČSR ako právnenému nástupcovi monarchu v oblasti moci výkonnej patrí uvedené nominačné právo. Otázkou, s ktorou sa pokúsim vysporiadať v tomto článku, je teda: je v praxi nominačného práva na cirkevné úrady so zreteľom na Československo prítomná kontinuita alebo diskontinuita?

2. Oprávnenie menovať cirkevných hodnostárov – vymedzenie podstaty a obsahu.

Kódex kánonického práva z roku 1917 (ďalej len CIC 1917) nedefinoval v systéme patronátneho práva *ius nominandi*. Uvedený pojem sa nachádza úprave, ktorá má čisto vnútrocirkevný charakter a používa sa v súvislosti s oprávneniami vyplývajúcimi z hierarchického usporiadania, t.j. pri vymenúvaní na základe slobodného rozhodovania cirkevnej autority.²²¹

219 PÍCHA, Mořic, Rakouské právo jmenovací nepřešlo na vládu republiky československé. In: Časopis katolíckeho duchovenstva, č. 2/1925, str. 88. Toto vyjadrenie pravdepodobne vyplynulo z hodnotenia obsahu konkordátu francúzskeho panovníka Františka I. a pápeža Leva X. z roku 1516, podľa ktorého kráľ nadobudol právo nominovať vlastných kandidátov, ktorí budú ustanovení pápežom do úradov arcibiskupov, biskupov a opátstiev vo Francúzsku namiesto doterajších kánonických volieb (jediná výnimka sa týkala uprázdnenia úradu smrťou „in curia“).

220 Porov. RITTNER, Edward: *Církevní právo katolické*. Praha, 1887, str. 265.

221 Porov. napr. kán. 364, § 1; kán. 698, § 1 CIC 1917.

Zo znenia kánona 1455 CIC 1917 je zrejmé, že obsahovou náplňou patronátneho práva s analogickými vlastnosťami ako menovacie právo je právo prezentačné ako oprávnenie patróna prezentovať klerika na uprázdnený kostol alebo uprázdnené benefícium.²²²

Kánovníci F. Wernz a P. Vidal takisto uvádzajú, že pojem *ius nominandi* sa často nesprávne zamieňa s pojmom *ius praesentandi* (prezentačné právo). Skutočný obsahový zmysel slova *nominatio* spočíva podľa nich skôr „v dezignovaní, (t.j. v označení) vybranej osoby, ktoré je spojené s formálnym prezentovaním návrhu, resp. ide o výkon práva prezentačného, ktoré sa opiera o apoštolské privilégium, nie o právo patronátne.“²²³

Ius nominatio regia (kráľovské menovacie právo) bolo zase podľa kánonického práva označenie pre určitú formu osadenia (nadobudnutia) vyšších benefícií a cirkevných úradov, osobitne úradov diecéznych biskupov. Apoštolská stolica v určitých prípadoch poskytla v niektorých prípadoch²²⁴ výsadu (privilégium) formou indultu alebo na základe konkordátu (dlhodoboponímaných ako jednostranné pápežské privilégium) svetským autoritám právo menovať, t.j. uviesť meno, označiť osobu, ktorej má byť uprázdnený úrad, patriaceho do okruhu privilégia, udelený.

Ius nominandi predstavovalo paralelu k inštitútu voľby kandidáta a čiastočne aj k inštitútu postulácie zvoleného kandidáta. Všetky uvedené skutočnosti (menovanie, voľba, postulácia) sú iba prvým štádiom procesu ustanovenia do cirkevného úradu a jeho prevzatia. Osoba, ktorá bola menovaná, zvolená alebo postulovaná musí byť kánonicky potvrdená (konfirmovaná), čo znamenalo, že kompetentná cirkevná autorita musela preveriť kandidáta, či vyhovuje požiadavkám kánonického práva a potom ho úradom poveriť. Aj keď bola cirkevná autorita po takomto preverení kandidáta povinná potvrdiť menovanie alebo voľbu,²²⁵ ak kandidát vyhovoval podmienkam práva, právne

222 Porov. kán. 1455, bod 1.

223 PÍCHA, Mořic, cit. d., str. 194 v ČKD č. 3/1925; Wernz, F. X. - Vidal, P: Jus canonicum. Universitatis Gregoriana, Roma 1923, str 261: ... „nominatio significat aut designationem personae promovendae, quae formali praesentationi personae Superiori factae praecedit aut exercitationem iuris praesentandi, quatenus illud nititur privilegio apostolico, non iure patronatus“; podobne aj RITTNER, E., cit. d., str. 264.

224 Stručný prehľad poskytuje Edward Rittner vo vyššie spomínanej knihe na str. 265 – 268.

225 S postuláciou bola (a je aj v súčasnosti) okrem uvedeného spojená navyše ešte aj podmienka udelenia dišpenzu pre postulovaného kandidáta od kompetentnej cirkevnej autority (porov. kán. 179, § 1 a kán. 181, § 1 CIC 1917).

účinky prevzatia úradu (*ius in re*) nastávali až kánonickým poverením, na ktoré bola kompetentná výlučne cirkevná autorita.²²⁶

3. Vymedzenie pojmov „menovacie právo“ a „patronátne právo“.

Menovacie právo je potrebné vysvetliť aj v kontexte patronátneho práva a s ním spojeného prezentačného práva.

Patronátne právo podľa CIC 1917 predstavovalo v podobe súhrnu oprávnení (privilegií) a bremien ústupok zo strany katolíckej cirkvi v prospech určitej katolíckej fyzickej, resp. právnickej osoby (a jej právnym nástupcom, resp. dedičom) za zriadenie kostola, kaplnky alebo benefícia.²²⁷ Udeľovalo sa predovšetkým osobám, ktoré založili alebo postavili najmä kostol. Právo sa poskytovalo predovšetkým vo vzťahu k nižším cirkevným úradom, ale postupom času sa jeho udeľovanie rozšírilo aj na úradu biskupov. Zatiaľ čo nad nižšími cirkevnými úradmi mohol mať patronát akýkoľvek verejný alebo súkromný, cirkevný alebo laický subjekt (fyzická osoba), úrady biskupa zverovala cirkev výlučne do patronátu panovníkov.²²⁸

CIC 1917 rozlišoval viaceré druhy patronátnych práv, napr.:

- vecné (*ius patronatus reale*),²²⁹ spojené s určitým úradom, alebo osobné (*ius patronatus personale*), spojené s určitou osobou,²³⁰
- dedičné (*ius patronatus hereditarium*), rodinné (*ius patronatus familiare*), rodové (*ius patronatus gentilicium*) a zmiešané – podľa toho, či prechádza na dedičov alebo na členov rodiny alebo rodu zakladateľa alebo či prechádza na osoby, ktoré sú súčasne dedičmi aj členmi rodiny alebo rodu;²³¹

Ak vezmeme ako kritérium povahu právneho titulu, tak sa označovalo ako:²³²

- cirkevné, resp. duchovné patronátne právo (*ius patronatus ecclesiasticum*), existujúce na základe cirkevnoprávneho prvku (napr. cirkevného majetku),

226 Porov. PÍCHA, M., cit. d., str. 194 – 195.

227 Kán. 1448, § 1 CIC 1917: *Ius patronatus est summa privilegiorum, cum quibusdam oneribus, quae ex Ecclesiae concessionem competunt fundatoribus catholicis ecclesiae, cappellae aut beneficii, vel etiam eis qui ab illis causam habent.*

228 Porov. TOMKO, J.: Zriadenie spišskej, banskobystrickej a rožňavskej diecézy a kráľovské patronátne právo v Uhorsku. Kňazský seminár biskupa Jána Vojtašáka, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1995, str. 90.

229 Kán. 1449, bod 1.

230 Kán. 1449, bod 1. in fine.

231 Kán. 1449, bod 3.

232 Kán. 1449, bod 2.

- laické (právnym dôvodom existencie bolo čisto súkromné právo) a
- zmiešané (*ius patronatus mixtum*), ktoré bolo nadobudnuté zčasti na cirkevnom a zčasti na svetskom základe (majetok, resp. iné časné dobro).²³³

Patronátne právo k určitej jednotke partikulárnej cirkvi a s ním spojené prezentačné právo týkajúce sa úradu biskupa mohlo vzniknúť tak, že budúci (potenciálny) patrón, t.j. panovník dal postaviť alebo postavil, založil alebo daroval cirkvi na partikulárnej úrovni kostol (chrám). Následne kompetentná cirkevná autorita, ktorou v tomto prípade bola vždy Apoštolská stolica, mohla udeliť panovníkovi určité oprávnenia (vrátane menovacieho práva) vo vzťahu k danej partikulárnej cirkvi a to formou apoštolského privilégia ako určitej formy odmeny za službu cirkvi.²³⁴ Titulom na udelenie privilégia však nemuselo byť postavenie kostola, mohlo ísť len o tzv. čisté privilégium, bez predchádzajúcej služby cirkvi. Poslednou možnosťou nadobudnutia, resp. v tomto prípade skôr vykonávania patronátneho práva bolo premlčanie práv Apoštolskej stolice. Cirkev však tento spôsob považovala len za jednu z možností ako faktické vykonávanie patronátneho práva dokázať s účinkami pre platné kánonické právo.²³⁵

Patronátne právo, jeho vlastníctvo (uznaný dôvod jeho vykonávania), musel podľa nariadení Tridentského koncilu dokázať jeho vykonávateľ, a to aj v záujme toho, aby vyvrátil jeho možnú uzurpáciu.

Nadobudnutie, resp. zriadenie patronátneho práva nebolo podľa kánonu 1450, § 1 CIC 1917 do budúcnosti možné.²³⁶

3. 1 *Ius praesentandi* vo vzťahu k patronátnemu právu.

Oprávnením, ktoré bolo súčasťou patronátneho práva bolo aj právo navrhovať (prezentovať) osobu vhodnú na obsadenie uprázdneného cirkevného úradu – prezentačné právo (*ius praesentandi*).

233 Porov. KOENIGER, A. M.: *Katholisches Kirchenrecht*. Herder, Freiburg im Breisgau 1926, str. 176 – 177.

234 Udelenie apoštolského privilégia nebolo *ex lege*, resp. ten kto postavil kostol alebo urobil inú službu cirkvi, nenadobúdal *ipso iure* a už vôbec nie *ipso facto* oprávnenia vo vzťahu k danej partikulárnej cirkvi. O udelení privilégia rozhodovala voľne Apoštolská stolica, pričom udelené privilégium bolo viazané na osobu patróna.

235 Porov. TOMKO, J.: *cit. d.*, str. 91.

236 *Kán. 1450, § 1. CIC 1917: Nullum patronatus ius ullo titulo constitui in posterum valide potest.* Porov. KOENIGER, A. M.: *cit. d.*, str. 181.

3. 2 *Ius praesentandi* v procese ustanovovania do cirkevného úradu.

Pod pojmom *ius nominandi*, v uzneseniach Tridentského koncilu²³⁷ označované aj ako *ius designandi et offerendi* („právo určiť a navrhnúť“) bolo potrebné rozumieť oprávnenie, ktoré bolo súčasťou kráľovského patronátu. Toto oprávnenie pozostávalo v subjektívnom práve panovníka určitej krajiny²³⁸ navrhovať (*praesentatio*) Apoštolskej stolici kandidáta na uprázdnený úrad diecézneho biskupa.²³⁹ Vyžadovalo sa, aby návrh bol predložený kompetentnej osobe, t. j. pápežovi a v texte návrhu bolo potrebné vyhnúť sa výrazom „*eligere*“ (voliť), resp. „*conferre*“ (udeliť), pretože nie sú v súlade s podstatou a obsahom uvedeného oprávnenia.

Účinkom formálne bezchybne vykonanej prezentácie bolo nadobudnutie práva na vec (*ius ad rem*) t. j. v tomto prípade na miesto, ktorým bol úrad diecézneho biskupa.

Po prezentácii návrhu nasledovalo v každom prípade kánonické potvrdenie prezentovaného návrhu v súlade s normami kánonického práva (konfirmácia). Toto potvrdenie, udelenie titulu (*collativa tituli*) bolo ďalším štádiom procesu udelenia cirkevného úradu (kánonického poverenia), vykonávané kompetentnou cirkevnou autoritou, ktorého účinkom bolo nadobudnutie práva k veci (*ius in re*). Až od tohto okamihu mohla osoba, poverená úradom, konať v danom cirkevnom úrade s právnymi účinkami. Potvrdenie prezentovaného návrhu je úkon, ktorý je spôsobilá vykonať len duchovná osoba a tou je osoba v posvätnom ráde. Laici boli a sú na tento právny úkon absolútne nespôsobilí a ich prípadné konanie nevyvolávalo žiadne právne následky.

Poslednou etapou tohto procesu bolo uvedenie do úradu (*institutio corporalis*), takisto právom zverené výlučne duchovnej osobe.

Ako uvádza M. Pícha, katolícka cirkev nikdy v dejinách nepovolila, aby laici, t. j. osoby, ktoré nie sú vyznačené posvätným rádom, ustanovovali podľa

237 Trid. koncil, sess. 24, can. 18 (de reformatione).

238 V 18. storočí vykonávali kráľovské patronátne právo španielski, portugalskí a uhorskí králi. (Porov. TOMKO, J.: cit. d., str. 94.). Podľa platného kánonického práva (t. j. od r. 1983) už do budúcnosti nemajú hlavy štátov, prípadne iné svetské vrchnosti žiadne práva, ktoré by svojou povahou boli blízke prezentačnému, resp. nominačnému právu. Kánon 377, § 5 CIC 1983: *Nulla in posterum iura et privilegia electionis, nominationis, praesentationis vel designationis Episcoporum civilibus auctoritatibus conceduntur*. Avšak všetky prípadné oprávnenia (tzv. politické klauzuly, resp. pronotifikačné práva) najvyšších predstaviteľov politickej moci (predsedov vlád, vlád, prezidentov a monarchov) platne existujúce podľa predchádzajúceho práva zostali v platnosti a účinnosti (napr. oprávnenia hlavy štátu vo Francúzsku podľa čl. 5 tzv. Napoleonovo konkordátu z roku 1801 ohľadne nominácie biskupov v diecéziach patriaciich do územia Alsaska-Lotrinska a oprávnenie rakúskej vlády podľa konkordátu z roku 1933).

239 Porov. TOMKO, J.: cit. d., str. 92.

kánonického práva osoby do cirkevných úradov. Aj keď cirkevný úrad už podľa Wormského konkordátu, čiže od 12. storočia po Kr. predstavoval spojenie majetku, slúžiaceho na materiálne zabezpečenie cirkevného hodnostára a duchovnej (riadiacej) moci, úrad predstavoval jednotu. Z toho vyplýva, že poskytnutie moci a majetku od týchto čias muselo a musí tvoriť jeden súčasný výkon (právny úkon) podľa kánonickej zásady „*beneficium propter officium*“ (léno je zásluhou úradu).²⁴⁰ Dispozičné oprávnenia *in temporalibus* s tým spojené poskytovala kompetentná autorita prostredníctvom úradu a toto *ius in re* je a bola oprávnená udeľovať, ako som uviedol, len cirkevná autorita. Jedine ona mohla podľa práva platne poveriť cirkevným úradom.²⁴¹

3. 3 *Ius nominandi* a *ius praesentandi* a ich vzájomné porovnanie.

Čím sa teda menovacie právo (*ius nominandi*) odlišovalo od prezentačného práva (*ius praesentandi*) a čo mali obe oprávnenia spoločné?

Odlišnosť bola v tom, že *ius nominandi* sa nadobúdalo mimoriadne – slobodným rozhodnutím kompetentnej cirkevnej autority vo forme osobitného singulárneho oprávnenia (privilégium, indult) alebo vo forme dohody (konkordát) ako súčasť partikulárneho práva, zatiaľ čo *ius praesentandi* sa nadobúdalo vždy po splnení určených podmienok (poskytnutie služby materiálnej cirkvi) z práva všeobecného (*ex iure universale*). *Ius nominandi* sa v dôsledku týchto skutočností muselo vykladať čo najužšie, *ius praesentandi* pripúšťalo širší výklad.²⁴²

Spoločným znakom týchto oprávnení bol ich právny význam a účinok, ktorým bolo *designatio* – označenie osoby navrhovanej do cirkevného úradu spojené s právom, aby cirkevná autorita preverila navrhovanú osobu a aby ju po splnení podmienok vyžadovaných právom potvrdila ako súcu a ustanovila do úradu (*institutio canonica*).

Práve ponímanie tejto skutočnosti a s tým spojená aplikácia ustanovení o nominačnom práve v praxi predstavovali základ konfliktu medzi štátnou mocou a katolíckou cirkvou v Československej republike po skončení 1. svetovej vojny a po rozpade Rakúsko-Uhorska.

240 Porov. FUNCZIK, E.: Cirkevnoprávne predpisy. Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1946, str. 332 – 333.

241 Kán. 147, CIC 1917, § 1: *Officium ecclesiasticum nequit sine provisione canonica valide obtineri. § 2. Nomine canonicae provisionis venit concessio officii ecclesiastici a competenti auctoritate ecclesiastica ad normam sacrarum canonum facta.*

242 Porov. PÍCHA, M.: cit. d., str. 194 a nasl.

Ak bolo *ius nominandi* súčasťou konkordátu, t.j. predmet patriaci medzi „veci duchovné“ (*res spirituales*),²⁴³ nemohol ho pápež, ktorý bol v pozícii účastníka medzinárodnej zmluvy (prejavu vôle dvoch rovnoprávných strán), jednostranne odvolať bez oprávnenej príčiny aj keď išlo inak o záležitosť v úplnej kompetencii cirkvi, pretože to neumožňovalo ani vtedy platné kánonické právo.

Ak v konkordáte *ius nominandi* obsiahnuté nebolo, malo povahu len pápežského privilégia udeleného štátnej moci podľa kánonického práva a mohlo byť kedykoľvek odňaté,²⁴⁴ pretože nemalo (právnú) silu dohody a konkordátov, ale pochádza z „čistej blahosklonnosti“ (štedrosti) pápežov.

Medzi takto obsadzované úrady patrili úrad diecézneho biskupa a arcibiskupa (v ČSR okrem úradu arcibiskupa olomouckého²⁴⁵), úrad generálneho vikára diecézy a vybrané úrady kanonikov vo viacerých kapitulách kanonikov.²⁴⁶

4. Pôvod patronátneho práva rakúsko-uhorských panovníkov.

Kardinál Jozef Tomko prezentuje v knihe spomínanej už na začiatku tejto práce na túto tému názor, že existencia patronátneho práva rakúsko-uhorských panovníkov, ktorého súčasťou je aj právo navrhovať osoby do cirkevných úradov, resp. vymenovávať ich do cirkevných benefícií (obročí), je historicky nedokázaná a nedokázateľná.

Neistý je podľa neho predovšetkým jeho pôvod, resp. vznik. Ak nebudeme prihliadať na teóriu suverenity štátnej moci aj v záležitostiach cirkevných a absolutistické chápanie štátnej moci (odmietnuté katolíckou cirkvou), podľa ktorej sa panovník považoval za najvyššieho vlastníka cirkevného benefícia, zostávajú už len dve možnosti (vzájomne sa dopĺňajúce), ako podprieť legalitu panovníckeho patronátneho práva.

Prvou možnosťou, o ktorú sa panovníci rakúsko-uhorskej monarchie osobitne od druhej polovice 18. storočia opierali, je premlčanie (*praescriptio*)

243 D. NĚMEC v článku Mezinárodní smlouvy mezi Apoštolským stolcem a Polskem, Rakouskem a Československem uvádza, že dohoda ohľadom záležitostí „res spirituales“ boli v konkordáte podľa teórie privilégia vždy len jednostranným ústupkom pápeža (cirkevnej moci) voči štátnej moci a v príslušnej časti nebol konkordát zmluvou (porov. cit. štúdia, in: Dialog Evropa XXI, 2 – 3/1997, Praha, 1997, str. 9).

244 Porov. PEJŠKA, J.: Cirkevní právo se zřetelem k partikulárnímu právu československému. I. Ústavní právo církevní. Vlastným nákladem, Obořiště 1932, str. 205.

245 Olomoucký arcibiskup bol do úradu volený kapitulou kanonikov podľa noriem kánonického práva a panovník mal právo veta voči kandidátovi, ktorého považoval za neprijemného (porov. BEDNÁŘ, F.: cit. d., str. 583).

246 Porov. BEDNÁŘ, F.: cit. d., str. 583. V ČSR to boli napr. kapituly v týchto mestách: Praha (Vyšehradská kapitula a kapitula u Všetkých svätých), Litoměřice, Česká Budějovice, Olomouc, Hradec Králové).

práv Apoštolskej stolice, ktorých obsahom je zriaďovanie diecéz a menovanie osôb do cirkevných úradov (benefícií). To však predpokladá neuplatňovanie týchto práv nepretržite po určitú dobu, čo kardinál Tomko pokladá za vylúčené a uvádza, že Apoštolská stolica a príslušné orgány Rímskej kúrie vždy v dejinách reagovali na privlastňovanie týchto práv,²⁴⁷ čo vylučuje prípadnú dobromyseľnosť pri držbe práva.

Ako píše ďalej, ani druhá možnosť, ktorou je nerušené vykonávanie práva (*usus pacificus*) neprichádza do úvahy, pretože rakúsko-uhorskí panovníci nikdy *de iure canonico* nezriadili katolícku diecézu. Keďže výkon práva menovať kandidátov do cirkevných úradov (v prípade panovníka do úradu biskupa) si v priebehu histórie panovníci Uhorska, najmä kráľ Štefan, zakladateľ uhorského štátu,²⁴⁸ prisvojovali veľmi tvrdo, Svätá stolica umožnila rakúsko-uhorskému panovníkovi od 18. storočia vo vzťahu k niektorým uhorským diecézám *quasi-possessio iuris praesentandi*.

Apoštolská stolica však vždy považovala udelenie privilégia za osobné (privilegium ad personam), aj keď dedičné, ale s tým, že zaniká zánikom moci, resp. úradu a Apoštolskej stolici sa v takom prípade, t.j. po zániku monarchie vracia právo slobodne menovať do úradov, ktoré boli predmetom privilégia.²⁴⁹

4. 1 *Ius nominandi* v ríšskom konkordáte z r. 1855.

V oblasti, ktorá svojou podstatou a obsahom patrí do *ius nominandi*, obsahoval ríšsky konkordát z roku 1855 ustanovenia v článku 19 (nepriamo aj článku 20) a v článku 25. Tieto obmedzenia vrátane uznania jurisdikcie štátnych súdov nad katolíckymi duchovnými v oblasti občianskeho a trestného

247 TOMKO, J.: cit. d., str. 142.

248 L. KNAPPEK vo svojej knihe *Obsadzovanie uhorských biskupstiev od konca X. do konca XIV. storočia so zvláštnym zreteľom na pápežské zásahy a na postavenie uhorských kráľov* (Bratislava 1934) uvádza, že prvý uhorský kráľ Štefan dokázateľne zriadil dve biskupstvá (diecézy) v Uhorsku. Právne významné je však posúdenie, aký právny dôvod mal na túto činnosť. Prvá možnosť je, že mu pápež Silvester II. poskytol v roku 1015 privilégium podľa kánonického práva, ktoré podľa zástancov vylučných práv Cirkvi (Knappek tu uvádza napr. mená Ignatius de Baththán, Michaelis Szvorényi, Stephan Böredy) je však svojou povahou jednostranne odvolateľné a osobné (viaže sa na osobu, ktorej bolo udelené, a po jej smrti privilégium zaniká). Na druhej strane, zástancovia suverenity štátnej moci a ochrancovia práv kráľovských tvrdili, že toto privilégium iba potvrdzovalo starodávne práva uhorského kráľa vo veciach cirkevných (porov. KNAPPEK, L.: cit. d., str. 33; Knappek tu uvádza napr. týchto autorov: Carolus Péterffy, Adam F. Kolár, Lajos Dedek Crescens, Johann Heiner); obhajcovia teorie pápežského privilégia navyše tvrdia, že kráľ Štefan bol vymenovaný za pápežského legáta a latere, čo je však nepravdepodobné s ohľadom na to, že inštitúcia legáta a later sa úsatila oveľa neskôr (porov. KNAPPEK, L.: cit. d., str. 33 – 34.)

249 Porov. PÍCHA, M., cit. D., str. 90 – 91.

práva boli jedinými, ktoré narúšali inak autonómne postavenie katolíckej cirkvi v správe vnútorných záležitostí v Rakúsku.

V článku 19 konkordátu bolo ustanovené právo panovníka navrhovať (*praesentatio*) pápežovi osoby do úradu biskupov.²⁵⁰ Biskupi po svojom menovaní museli do rúk panovníka zložiť prísahu vernosti.

Z textu článku jednoznačne a bez akejkolvek pochybnosti vyplýva, že dosadenie biskupa do cirkevného úradu s právnymi účinkami pre cirkevné právo a aj na účely rakúskeho právneho poriadku bolo plne v kompetencii Apoštolskej stolice.

Slovné spojenie použité v texte článku 19: *...pri voľbe biskupov, ktorých (panovník) navrhne alebo menuje Svätej stolici ku kánonickému dosadeniu* nasvedčuje, že výrazy „navrhnúť“ a „menovať“ chápali zmluvné strany s rovnakým významom a v oboch prípadoch išlo o úkon predloženia návrhu Svätej stolici (prezentácia) s výlučne odporúčajúcou povahou.

Na správne pochopenie slova navrhovanie (*praesentatio*) je potrebné uviesť, že v dokumentoch Konzistoriálnej kongregácie Rímskej kúrie, ktorá v minulosti mala kompetenciu zriaďovať diecézy a vykonávať menovanie biskupov, sa tento výraz používa s rovnakým významom ako výraz *nominatio* (menovanie). Oba pojmy sú pritom chápané tak, že výraz *nominare* sa vysvetľoval s obsahom „právo navrhovať meno kandidáta“²⁵¹

Právo „prezentovať, čiže navrhovať“ (meno vhodného kandidáta) sa podľa konkordátu vykladalo tak, že ho panovník monarchie zdedil po svojich predchodcoch. Ako uvádza J. Tomko, pápež Pius VI. (1775 – 1799) udelil

250 Čl.19 konkordátu: „Jeho Veličenstvo použije aj v budúcnosti rady biskupov, osobitne tej provincie, pri voľbe biskupov, ktorých navrhne alebo menuje Svätej Stolici na kanonické dosadenie mocou apoštolského privilégia prevzatého od predkov.“

Konkordát bol 3. novembra 1855 pápežom Piom IX. vyhlásený bulou *Deus humanae salutae auctor* za súčasť partikulárneho (rakúskeho) kánonického práva a cisár František Jozef I. ho dňa 5. novembra 1855 vyhlásil za súčasť ríšskeho práva ako štátny zákon (cisársky patent č. 195/1855 r. z.). Konkordát nebol v Uhorsku uvedený do praxe napriek tomu, že forma usporiadania monarchie ako štátu bola v čase jeho vyhlásenia unitárna. V preambule konkordátu sa však uvádza, že „... jeho ustanovenia, s výhradou nariadení uvedených v bode I a II tohto patentu nadobúdajú plnú zákonnú platnosť v celom obvode ríše od okamihu vyhlásenia tohto patentu“. Analogické je aj ustanovenie čl. XXXV (zrušovacie). O reálnych právnych účinkoch konkordátu pre Uhorsko sa rôznia mienky: J. Tomko uvádza, že konkordát platil aj v Uhorsku, aj keď „neskôr.“ Po roku 1867 bola táto otázka bezpredmetná, lebo rakúska vláda konkordát prostredníctvom depeše ministra zahraničia grófa Fridricha F. Beusta z 30. 7. 1870 vypovedala. Opačné tvrdenie sa zakladá na tom, že možnosť uplatňovať konkordát v Uhorsku definitívne zanikla v roku 1861 po Judexkuriálnej konferencii (porov. MALÝ, K. – SIVÁK, F.: *Dejiny štátu a práva v Československu do roku 1918*. Obzor, Bratislava 1992, str. 289).

251 TOMKO, J.: cit. d., str. 125 – 126.

rakúskemu panovníkovi v záujme právnej istoty apoštolské privilégium s obsahom práva menovať vhodnú osobu do úradu biskupa. Na základe toho je zrejmé, že predmet dedenia v prípade ustanovenia čl. 19 konkordátu síce existoval, ale iba z „čistej blahosklonnosti“ Apoštolskej stolice a nie na základe patronátneho práva. Aj patronátne právo, ak existuje, tak vždy len z vôle Apoštolskej stolice²⁵², ak je však obsiahnuté v konkordáte, má zmluvnú povahu a je nadobudnuté *ex iure et iustitia* a výkon patronátneho práva je *iuxta ius*²⁵³. Patrón sa ale zaväzoval hmotne podporovať dohodnutý cirkevný úrad a preto, ako tvrdí M. Pícha, bol uzavretý *ex causa onerosa* – jeho právnym dôvodom bol poskytnutie určitého práva za odplatu. Z tohto rozdielu ale vyplýva, že *ius nominandi* nie je *iuxta ius* ale *contra ius* – predstavuje výhodu, ktorá je svojou povahou a uplatnením zásady kánonickej miernosti (*aequitas canonica*) výnimkou z práva a preto musí byť vykladané (interpretované) čo najužšie (*interpretatio strictissima*).²⁵⁴

Ius nominandi v zákone č. 50/1874 r. z.

Pokiaľ ide o *ius nominandi*, účinky teórie suverenity štátnej moci sa prejavili v prvej časti zákona (§ 1 – § 13), predovšetkým v § 3. Toto ustanovenie poskytovalo panovníkovi právo, potvrdené síce už konkordátom a predtým pápežom Piom VI., vymenúvať osoby do najvyšších cirkevných úradov (biskupov, arcibiskupov, kanonikov a biskupských generálnych vikárov), v tomto prípade však išlo o jednostranné štátnomocenské rozhodnutie, čím toto právo stratilo aj *de iure*²⁵⁵ povahu cirkevného (pápežského) privilégia.

*Toto ustanovenie sa ocitlo v spomínanom zákone napriek tomu, že tri roky predtým, po jednostrannom vypovedaní konkordátu štátom, Ríšsky rakúsky súd sa v roku 1871 zaoberal problémom právnej povahy menovacieho práva (patronátneho práva) a svojim náálezom rozhodol tak, že vplyv laikov na obsadzovanie cirkevných obročí (benefícií) uplatňovaním menovacieho práva je súčasťou cirkevnej moci, ktorá podľa ústavy cirkvi prináleží len cirkevným orgánom, predovšetkým pápežovi*²⁵⁶. *Menovacie oprávnenie ako súčasť patronátneho práva je len „príveskom duchovnej*

252 TOMKO, J. cit. d., str. 128.

253 PÍCHA, M.: cit. d., str. 199.

254 PÍCHA, M.: cit. d., str. 199.

255 Na vysvetlenie treba uviesť, že podľa kánonického práva išlo v prípade nominačného práva *de iure* vždy o privilégium aj napriek tejto jednostrannej právnej úprave na pomery v rakúskej časti monarchie, ktorá v zmysle supremačnej teórie znamenala odmietnutie účinkov kánonického práva v štáte.

256 Porov. PÍCHA, M.: cit. d., str. 188.

moci“ (duchovných práv). V náleze Ríšskeho súdu je to výslovne uvedené: Patronátne právo jest svým dějinným vznikem a svým obsahem nikoliv právem soukromým, ale, jak se praví v kap. 16. X. de iure patr. (III. 38)²⁵⁷, „*ius spirituali adnexum*.“ Právem tímto se totiž přenášejí na patrona oprávnění, které tvoří součástku církevní moci a v důsledku zřízení církve patří církevní orgánům.²⁵⁸

5. Otázka prechodu nominačného práva na vládu Československej republiky.

5. 1 Vzťah vtedajšieho kánonického práva k právnemu poriadku štátu.

Otázku relevancie univerzálneho práva katolíckej cirkvi na území prvej Československej republiky²⁵⁹ je nevyhnutné ozrejmiť pred tým, než sa zameriam na ďalšiu analýzu a ďalší výklad.

S riešením tejto otázky treba nevyhnutne začať ešte v bývalej rakúsko-uhorskej monarchii, ktorej právny poriadok bol materiálne recipovaný najvyšším orgánom štátnej moci československého štátu zákonom č. 11/1918 Sb. zák. a nar.²⁶⁰ do pozície platného a účinného právneho poriadku Československej republiky.

5. 2 Cirkevná správa v právnej úprave prvej Československej republiky.

Vo vzťahu k uznaným cirkvám a náboženským spoločnostiam platili v 1. Československej republike niektoré, z historického vývoja vzťahu štátu k cirkvám na našom území prevzaté spôsoby, aplikované v upravenej podobe.

Ius advocatiae zabezpečovalo cirkvám, jej duchovným osobám a majetku, niektoré výhody. Štát im zveril aj vedenie matrík a osobitnú ochranu mali duchovné osoby aj podľa noriem trestného práva.

Na druhej strane však právny poriadok umožnil podať voči rozhodnutiu cirkevného orgánu sťažnosť v prípade ak existoval predpoklad porušenia štátneho zákona.²⁶¹ Sťažnosť bol oprávnený podať ten, koho právo malo

257 Decretalium Gregorii IX., Lib. III., Tit. XXXVIII (de iure patronatus), cap. 16: ...ius patronatus, quod est spirituali annexum ...; kánonistická literatúra často v charakteristikách patronátneho práva uvádza spojenie: *Ius nominandi ad beneficium iurispatronatus est quid spirituali adnexum*.

258 Nález Ríšskeho súdu č. 34, H. I. 12 z 28. apríla 1871 (porov. BEDNÁŘ, F., cit. d., str. 710.).

259 Presnejšie na území „historických krajín“, t.j. Čiech a Moravy, pretože, pokiaľ ide o Slovensko, situácia bola odlišná. Tu sa recipovalo právo uhorskej časti monarchie.

260 Znenie § 2 zákona cit. zákona: „Všetky doterajšie zemské a ríšske zákony a nariadenia zostávajú dočasne v platnosti.“

261 § 28 zákona č. 50/1874 r.z.; v tomto prípade ide o *recursus ab abusu*. Keďže pôvod tohto inštitútu siaha do stredovekého Francúzska, nazýva sa aj *appel comme d'abus*.

byť porušené, a orgánom príslušným na podanie sťažnosti bol správny orgán, resp. súd. Najkontroverzejšia však bola právna úprava, týkajúca sa menovacieho práva.

5. 3 Prameň právnej úpravy.

Vo vzťahu štátnej a cirkevnej moci v oblasti správy cirkevných záležitostí bol v prvej Československej republike (na území Čiech a Moravy) najvýznamnejším prameňom práva skôr spomínaný recipovaný zákon č. 50/1874 ríšskeho zákonníka o zevných poměrech cirkve katolícké. Účinnosť tohto zákona, ktorý upravoval právne postavenie katolíckej cirkvi v Československu (na území Čiech a Moravy) nebola zrušená, resp. dotknutá ani prijatím Ústavnej listiny Československej republiky (zákon č. 121/1920 Sb. zák. a nar. z 29. februára 1920).²⁶²

Vo svojom obsahu vymedzoval tento zákon podmienky nadobudnutia a straty cirkevných úradov, oprávnenia štátnej moci vo vzťahu k cirkevným úradom, povahu cirkevných úradov, postavenie cirkevných patronátov, správu cirkevných majetkov a štátnu správu (dohľad) nad cirkevnými záležitosťami. Jednotlivé ustanovenia zákona v praxi boli čiastočne modifikované až po uzavretí *Modu vivendi* v roku 1928, aj keď nie k úplnej spokojnosti predstaviteľov katolíckej cirkvi v Československu.

5. 4 Uplatňovanie zákona č. 50/1874 r. z. v podmienkach československého práva.

Ius inspiciendi et cavendi

Podľa recipovaného zákona č. 50/1874 r. z. mal štát, prostredníctvom zákonom určeným orgánov kultovej správy, voči spoločnostiam uznaným podľa tohto zákona právo vykonávať dozor nad „personálnou politikou“ cirkví, vrátane cirkvi katolíckej (*ius inspiciendi et cavendi*).²⁶³ Štát svoj postup odôvodňoval tým, že keďže cirkevné úrady sú úradmi verejnými a kňazi robia aj také úkony (prostredníctvom prenesenej kompetencie od štátu), ktoré majú význam pre štát, resp. majú právne následky, patria do sféry, ktorá musí byť pod verejnou kontrolou a pod verejným dozorom v záujme toho, aby cirkevné orgány neprekračovali hranice svojej pôsobnosti a aby riadne plnili úlohy, ktoré im zveril štát.²⁶⁴ Orgánom najvyššieho verejného dozoru bol štát, jeho príslušné inštitúcie.

262 Porov. BEDNÁŘ, F.: cit. d., str. 553.

263 HENNER, K.: Základy práva kanonického. Právo platné. Praha 1922 (vlastný náklad), str. 442.

264 HENNER, K. cit. d., str. 442.

Ustanovovanie duchovného správcu do cirkevného úradu

Obsahom dozoru bola, okrem iných kompetencií štátnej správy, aj povinnosť cirkvi (náboženskej spoločnosti) oznámiť meno kandidáta, navrhovaného dočasne alebo na neurčito cirkvou do cirkevného úradu, príslušnej zemskej politickej správe, ktorá mohla proti návrhu cirkvi vzniesť námietky s udaním dôvodov.²⁶⁵

Ak do tridsiatich dní zemská politická správa námietky nevzniesla, cirkev mohla navrhnutú osobu ustanoviť do cirkevného úradu podľa kánonického práva.

V prípade, ak boli námietky vznesené, orgán cirkevnej správy mohol podať odvolanie na ministerstvo školstva a národnej osvety. Až do rozhodnutia ministerstva nemohol cirkevný orgán úrad udeliť. Ak išlo o úrad, ktorý udeľovala Svätá stolica, podľa Výnosu Ministerstva kultu z 12. januára 1901 (č. 10.544) mal cirkevný orgán návrh oznámiť vopred vláde²⁶⁶. Analogicky ako v prípade *recursu ab abusu* mohol cirkevný orgán podať voči rozhodnutiu ministerstva sťažnosť na Najvyšší správny súd a to nielen v domnení, že bolo porušené subjektívne právo, ale aj vtedy, ak cirkevný orgán bol presvedčený o tom, že rozhodnutie porušuje politické právo zaručené Ústavou, aj keď vec bola formálne skončená administratívnou cestou.

5. 5 Právna povaha menovacieho práva po vzniku ČSR.

Napriek tomu, že na základe všeobecnej recepcie bol do právneho poriadku ČSR prevzatý aj zákon č. 50/1874 r. z., uplatňovanie tohto zákona bolo po vzniku Československej republiky sporné, predovšetkým ustanovenie § 3. V tomto ustanovení je totiž obsiahnuté potvrdenie nominačného práva rakúsko-uhorských panovníkov, čiže neobmedzenosť a suverenita štátnej moci v hraniciach vlastného teritória, vrátane určitej kompetencie vo vnútrocirkevných záležitostiach. Text uvedeného ustanovenia (spomínaného už skôr na inom mieste práce) znie:

„Stolice arcibiskupské a biskupské, též místa kanovnícká na veškerých kapitulách budou se obsazovati a biskupští generální vikáři budou se jmenovati týmž způsobem jako posavade.“

Spočiatku situácia vyzerala pre katolícku cirkev priaznivo. Po úspešnom nadviazaní diplomatických vzťahov so Svätou stolicou 22. marca 1920 a uzavretí mierovej zmluvy s Maďarskom v Trianone 4. júna 1920 podarilo

265 Námietky sa pochopiteľne mohli týkať len skutočností, ktoré a týkali toho, čo o cirkevných osobách ustanovoval právny predpis štátu.

266 Porov. PEJŠKA, J.: *Církevní právo katolické II. Hierarchický řád církevní. Theologické učiliště v Oboříšti u Dobříše, 1936, str. 77.*

sa po rokovaniach zástupcov československej vlády a Svätej stolice dosiahnuť kompromis v otázke menovania nástupcov vyššie uvedených hodnostárov v prípade troch diecéz nachádzajúcich sa na území Slovenska. Na miesta uprázdnené po vynútenom odchode troch maďarských cirkevných hodnostárov zo Slovenska²⁶⁷ a po smrti spišského biskupa v roku 1919 vymenoval pápež Benedikt XV. na tajnom konzistóriu 13. novembra 1919 do týchto úradov troch nových diecéznych biskupov slovenskej národnosti.²⁶⁸ Vymenovanie týchto hodnostárov sa uskutočnilo formou slobodného udelenia cirkevného úradu, čomu sa neprotirečilo ani predchádzajúce prerokovanie kandidátov so zástupcami vlády.²⁶⁹ Československá vláda sa týmto konaním, ako uvádza R. Letz,²⁷⁰ dočasne zriekla nároku na nominovať do uprázdnených úradov diecéznych biskupov. Toto stanovisko sa vysvetľovalo tak, že vymenovanie uvedených biskupov sa dosiahlo „*mimo obor štátní správy kultusové*“.²⁷¹

267 V tejto veci vydal minister s plnou mocou pre správu Slovenska Vavro Šrobár nariadenie, ktoré bolo vykonané v dňoch 18. až 22. marca 1919.

268 Pre Banskobystrickú diecézu bol za biskupa vymenovaný Marián Blaha, pre Spišskú diecézu Ján Vojtaššák a pre Nitriansku diecézu Dr. Karol Kmeľko. Do Maďarska boli v priebehu 18. až 22. marca 1919 zo Slovenska vystahovaní biskup Wilhelm Batthányi z Nitry, generálny vikár Lázsló Báthy z Trnavy a biskup Farkas Radnai z Banskej Bystrice. Dňa 24. marca sa uvoľnil aj biskupský stolec v Spišskej kapitule smrťou spišského biskupa A. Párvyho.

269 Porov. LETZ, R.: Úsilie o vytvorenie slovenskej cirkevnej provincie v rokoch 1918 – 1938, in: MULÍK, P. (ed.): Katolícka cirkev a Slováci. Úsilie Slovákov o samostatnú cirkevnú provinciu. Bernolákova spoločnosť a Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, Bratislava (bez vročenia), str. 50.

270 Porov. LETZ, R.: cit. d., str. 50.

271 Porov. LETZ, R.: cit. d., str.52. V roku 1925, po smrti košického biskupa A. Fischera – Colbrieho (17. máj 1925) však československá vláda, odvolávajúc sa na údajné privilégia uhorských panovníkov, menovala bez dohody s Apoštolskou stolicou biskupa do tejto uprázdnenej diecézy, napriek tomu, že košická kapitula zvolila v súlade s kánonickým právom do uprázdnenej košickej diecézy za kapitulného vikára Štefana Hartsára ako dočasného správcu diecézy. 12. novembra 1925 menovala Apoštolská stolica dovtedajšieho rožňavského biskupa Jozefa Čárskeho za košického administrátora (porov. DOLINSKÝ, J.: cit. d., str. 36). Neskôr, v roku 1940, po smrti českobudějovického biskupa Šimona Bártu si uplatnila v určitom zmysle nominačné právo vláda Nemeckej ríše, ktorá protestovala voči neoznámeniu mena pápežom menovanej osoby do tohto úradu v dôsledku toho, že Čechy a Morava sú jurisdikčne pod mocou Nemeckej ríše. Apoštolská stolica považovala menovanie biskupov v Protektoráte za vec vo svojej výlučnej pôsobnosti, keďže Modus vivendi z roku 1927 sa nevzťahoval na Nemeckú ríšu a pôsobnosť ríšskeho konkordátu (1933) sa na územie Protektorátu podľa jeho znenia nevzťahovala. Celý problém bol skôr politickej povahy, pretože navrhovaný kandidát bol českej národnosti, čo nemecká vláda považovala za nepriateľský akt. Českobudějovická diecéza zostala uprázdnená až do roku 1947.

6. Konflikt v otázke nominačného práva v Československej republike.

Pred priblížením samotného sporu je potrebné uviesť, čo tejto kauze predchádzalo, aké úkony urobili obe strany (Vláda Československej republiky a Apoštolská stolica, resp. česká katolícka hierarchia), ktoré napokon viedli k samotnému sporu.

Po vzniku Československej republiky československá vláda začala v určitom rozsahu uplatňovať menovacie právo. Dôvodila ústami jej priaznivo naklonenému kánonistu Dr. Kamila Hennera, profesora na Karlovej univerzite, že na základe všeobecnej recepcie rakúskeho právneho poriadku prešlo menovacie právo cisára (hlavy štátu) k cirkevným úradom uvedeným v tomto zákone, ktoré pravidelne vykonával menovaním biskupov (*nominatio regia*) na právneho nástupcu podľa § 3 zákona č. 50/1874, za ktorého sa považovala v tomto prípade vláda Československej republiky.²⁷² Na podporu tohto tvrdenia uvádzal, že vláde prináležala všetka „*moc vládní a výkonná*“, pokiaľ nebola výslovne vyhradená prezidentovi republiky, čo sa v tejto veci nestalo (podľa § 64 Ústavnej listiny Republiky československej.²⁷³

Československá vláda však neaplikovala v praxi menovacie právo dôsledne. Menovala totiž osoby len do úradov kánonikov a nevykonávala menovanie do úradov biskupov, pričom v prípade úradov spomenutých na druhom mieste ponechávala takpovediac *collatio liberi* Apoštolskej stolici.

Rozdiel v prístupe k menovaniu vláda nijako neodôvodňovala, čo viedlo M. Píchu k záveru, že ak prešlo na vládu ČSR podľa § 3 zákona č. 50/1874 r. z. menovacie právo ako celok, mala aj právo (a povinnosť) menovať do všetkých v ňom uvedených úradov (ponechanie menovania na Apoštolskú stolicu by bolo v tomto prípade právne nelogické), inak je jej právo (právo ako jednota oprávnení a záväzkov) pochybné.

Druhá možnosť je, že na ňu neprešlo toto právo vôbec, v dôsledku čoho nebola kompetentná menovať do žiadnych úradov.

Odlišnosť v prístupe k jednotlivým úradom totiž nemala oporu v zákone, na ktorý sa vláda pri uplatňovaní menovacieho práva odvolávala, ba dokonca tento postup vlády nebol odôvodniteľný ani normami vtedy platného Kódexu kánonického práva.²⁷⁴

272 Porov. HENNER, K.: Základy práva kánonického. 2. vyd., Praha 1921, str. 105 – 106.

273 Porov. HENNER, K.: cit. d., str. 105 – 106.

274 Porov. PÍCHA, M.: cit. d., str. 91.

6. 1 Stanovisko Apoštolskej stolice.

Apoštolská stolica ústami vtedajšieho pápeža Benedikta XV. a predstaviteľov orgánov Rímskej kúrie popierala nárok uplatňovaný československou vládou v celom rozsahu a svoj názor odôvodňovala v zásade dvoma okolnosťami, vzájomne súvisiacimi.

Predovšetkým Apoštolská stolica tvrdila, že spomínané *nominatio regia* bolo privilegium, ktoré ona udelila rakúskemu cisárovi (a jeho nástupcom) *ad personam*, t.j. v podstate úradu cisára. Na základe princípu tzv. personálnej postupnosti sa privilegium dedilo pri nástupe do úradu cisára, avšak zánikom vládnej moci cisára po rozpade monarchie zaniklo aj privilegium a obnovila sa *collatio liberi* kompetentnej cirkevnej autority na príslušné cirkevné úrady (arcibiskup, biskup, kanonik) podľa kánonického práva.

Inak odôvodňoval nesúhlas Apoštolskej stolice voči vládou uplatňovanému menovaciemu právu pápež Benedikt XV. pri konzistoriálnom príhovore (alokúcii) 21. novembra 1921 *In hac quidem* z 21. novembra roku 1921²⁷⁵, v ktorom sa uvádza: „...privilegiá, ktoré kedysi Apoštolská stolica udelila slávnostnými dohodami a zmluvami iným štátom, nijakým právom nemôžu vymáhať tieto republiky, pretože vec, dohodnutá medzi inými, nemá ostatným prinášať výhodu ani nevýhodu. Takisto vidíme, že z takej veľkej zmeny bolo založených toľko nových štátnych útvarov, že, tak ako teraz existujú, nemôžu byť považované za tú istú, takzvanú morálnu (právnickú) osobu, s ktorou Apoštolská stolica kedysi raz uzavrela zmluvu. Z toho prirodzene možno vyvodzovať, že takéto zmluvy a dohody, ktoré boli predtým dohodnuté medzi Apoštolskou stolicou a týmito štátmi, stratili všetku svoju silu.“²⁷⁶ Pápež dospel k záveru, že výsady (privilegiá) udelené konkordátmi určitým štátom, nemôžu si žiadnym právom prisvojovať štáty nové, pretože zmluvy sa nemožno uzatvárať v prospech alebo na na ťarchu tretích. Okrem toho, nové štáty, ktoré vznikli po rozpade rakúsko-uhorskej monarchie Apoštolská stolica nemôže považovať za tie právne subjekty, s ktorým boli zmluvy v minulosti uzavreté.²⁷⁷ Z toho

275 AAS XIII (1921), s. 521 – 524.

276 AAS XIII (1921), s. 521 – 522; Apoštolská stolica odopierala česko-slovenskej vláde nominačné právo aj z dôvodu, že osobné privilegium udelené určitému panovníkovi v určitej krajine si nemôže prisvojovať iná, navyše právnická osoba, v úplne iných podmienkach ako pri nadobudnutí tohto práva (porov. SUCHÁNEK, Drahomír, *Modus vivendi*, in: *Revue církevního práva* č. 3/02, str. 209).

277 Ide o aplikáciu zásady, ktorú je možné nájsť už u Seneca v diele *De beneficiis* 4,34,3; známejšia je však z Teologickej sumy Tomáša Akvinského (*Summa theologiae*, II, 2, quest. 110, art. 3.): *Rebus sic stantibus omnis promissio intellegitur* (Každý sľub platí len za rovnakého stavu vecí).

Benediktovi XV. prirodzene vyplývalo, že dohody, ktoré boli skôr dojednané medzi Apoštolskou stolicou a týmito štátmi, stratili ako celok účinnosť.

Toto stanovisko Apoštolskej stolice definitívne potvrdil nástupca Benedikta XV., pápež Pius XI., ktorý v okružnom liste (encyklike) *Finn dal primo* z 23. decembra 1922 odvolávajúc sa na Benedikta XV. zopakoval jeho slová, že „nikdy nepristúpime na také dohody, do ktorých by sa dostalo niečo, čo by bolo v rozpore s dôstojnosťou a slobodou Cirkvi.“²⁷⁸

Týmto vyhlásením Apoštolská stolica zo svojej pozície považovala do budúcnosti akýkoľvek pokus o uplatňovanie týchto práv novými štátmi za irelevantný z hľadiska cirkevného práva.

V zmysle práva v súlade s vyhláseniami oboch pápežov teda zmluva bola uzavretá medzi inými (*inter alios*) a jej prípadná ďalšia účinnosť ako dvojstranného právneho úkonu bola závislá od súhlasu oboch zmluvných strán. Apoštolská stolica totiž nevyhlásila, ako je uvedené skôr, prípadné ďalšie medzinárodné, resp. medzištátne rokovania o usporiadaní vzťahov s katolíckou cirkvou na úrovni medzinárodného práva.²⁷⁹

V dôsledku prezentovaných názorov z pohľadu Apoštolskej stolice, nastalo z medzinárodnoprávneho hľadiska v tejto oblasti právne vákuum (*vacuum iuris*) a na jeho miesto nastúpilo, t.j. obnovilo svoju pôsobnosť kánonické právo.

6. 2 Priebeh sporu.

Samotný spor sa začal z podnetu arcibiskupského ordinariátu v Olomoci spôsobom, ktorý pôvodne nemal so samotným menovacím právom príliš veľa spoločného.

Olomoucký arcibiskup sa 22. septembra 1921 obrátil na ministerstvo školstva a národnej osvety ako na ústredný orgán štátnej správy vo veciach cirkevných s otázkou, aké je stanovisko vlády, čiže štátnej moci, ku zrušeniu nesidelných kanonických miest pri metropolitnej kapitule kanonikov v Olomouci.

Ministerstvo prostredníctvom zemskej politickej správy na Morave podstatu problému obišlo a v odpovedi uviedlo, že stanovisko bude známe až po doplnení kapituly, t.j. po obsadení nateraz uprázdnených kanonických miest. Súčasne však požiadalo arcibiskupský ordinariát (kúriu), aby odoslal na ministerstvo personálne návrhy na doplnenie kapituly. V závere odpovede bolo uvedené to najpodstatnejšie: „Z príkazu ministerského ďalej sdělujeme

278 AAS XV (1923), str. 25: ...in pactiones huiusmodi Nos minime passuros ut quidquam irrepat quod sit ab Ecclesiae alienum dignitate aut libertate.

279 Porov. PÍCHA, M.: cit. d., str. 91 – 92; DOLINSKÝ, J.: Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918 – 1945. Dobrá kniha, Trnava 1999, str. 26. Neúčinnosť zmluvy a z nej uplatňovaných práv je v základe odvodená od zásady „rebus sic stantibus“ spomínanej na inom mieste tejto práce.

(zemská politická správa Moravská) stanovisko vlády ohľadne obsazování míst kanovníckých v tom smyslu, že dřívější nominace regia přešla na vládu republiky československé.²⁸⁰

6. 3 Prenesenie sporu o menovacie právo na Najvyšší správny súd ČSR.

Arcibiskupský ordinariát v Olomouci podal proti tomuto rozhodnutiu orgánu štátnej správy sťažnosť na Najvyšší správny súd.²⁸¹ Ten 10. januára 1923 nálezom č. 315/23 rozhodol vo veci tak, že sťažnosť olomouckého ordinariátu zamietol²⁸² a nálezom č. 314/23 takisto zamietol sťažnosť brnenského ordinariátu v už takisto spomínanej analogickej veci.

V oboch prípadoch svojimi nálezmi Najvyšší správny súd potvrdil stanovisko štátnej moci (Zemskej politickej správy resp. Ministerstva školstva a národnej osvety).

V oboch prípadoch sa vláda opierala o ustanovenie § 3 recipovaného zákona č. 50/1874 r. z., upravujúceho otázku menovacieho práva do najvyšších cirkevných úradov, vrátane kanonikátov.

6. 4 Nález Najvyššieho správneho súdu č. 315/23

Obsahom nálezu a jeho odôvodnenia je v podstate výklad ustanovenia § 3 zákona č. 50/1874. Podľa neho bolo takto formulované menovacie právo (do

280 Zemská politická správa Moravská, prípis z 27. decembra 1921 č. 129115. (Porov. PÍCHA, M.: cit. d., str. 92 – 93.)

281 Na Najvyšší správny súd podal sťažnosť aj biskupský ordinariát v Brne v záležitosti, v ktorej považoval za protizákonný postup vlády, ktorá jednostranne vymenovala Adolfa Tenora kanonikom katedrálnej kapituly v Brne, t. j. do úradu, ku ktorému mal podľa názoru ordinariátu *collatio liberi*, t. j. právo slobodného udelenia, brnenský sídelný (diecézny) biskup. Ordinariát navrhol vláde zmeniť formuláciu uznesenia o menovaní na uznesenie o prijatí voľného ustanovenia (*collatio liberi*) na vedomie, čo vláda odmietla.

282 Z textu nálezu č. 315/23: „Pokud jde o meritum věci samo, jest z naříkaného rozhodnutí ze správních spisů a z odvodního spisu zřejmo, že žalovaný úřad stojí na stanovisku, že jemu jako ústavnímu nositeli moci výkonné přísluší jmenovací právo v témže rozsahu, v jakém příslušelo dřívějšímu vladaři. Nejvyšší správní soud shledal toto stanovisko z následujících úvah správným. ... Spor jest pouze o to, zda převratem státním, z neho vzešlo odstranění monarchie, ono právo nominační zaniklo vůbec, takže co do obsazování zmíněných míst nastal stav, jaký se podává za všeobecné úpravy dotčených kapitol, či zda právo ono přešlo na jiný subjekt. ... Převratem přešla dle ústavní listiny (§ 64) veškerá státní moc výkonná, která dříve v území republiky československé příslušela panovníku, pokud zákon tento nechová výhrady ve prospěch presidenta republiky, na vládu. Ježto taková výhrada ohledně jmenování kanovníků učiněna nebyla, přešla i tato část moci vládní dle citovaného § 64 na vládu republiky československé a jeví se tudíž naříkané rozhodnutí úplně ve shodě se zákonem. Bylo proto stížnost jako bezdůvodnou zamítnouti.“ (PÍCHA, M.: cit.d., str. 94 – 96).

vyšších cirkevných úradov podľa § 3) súčasťou štátneho impéria, plynúceho zo samotnej podstaty štátu. Menovacie právo prešlo podľa uvedeného nálezu na vládu Československej republiky²⁸³ ako právneho nástupcu a nositeľa štátnej moci po panovníkoch Rakúsko-Uhorskej monarchie, ktorí toto právo (*ius nominandi*) nadobudli na základe konkordátu Rakúska so Svätou Stolicou z roku 1855. Keďže panovník nadobudol toto právo nie ako súkromná osoba, ale ako nositeľ štátnej moci (výkonnej), t.j. ako verejná osoba, v tomto zmysle malo byť menovacie právo nie právom subjektívnym, vzťahujúcim sa na fyzickú osobu, ale právom vzťahujúcim sa na právnickú osobu, čiže štát, ktorý ho vykonával prostredníctvom svojho najvyššieho predstaviteľa – panovníka.

Keďže *ius nominandi* bolo inkorporované aj do spomínaného zákona č. 50/1874 r. z (§ 3), československá vláda sa v tomto zmysle považovala za „dediča cisárskych práv“²⁸⁴ ako orgán štátnej moci jedného z nástupníckych štátov rakúsko-uhorskej monarchie.

6. 5 Stanovisko vlády vo veci menovacieho práva s ohľadom na nález Najvyššieho správneho súdu č. 315/23.

Názor Najvyššieho správneho súdu však nekorešponduje s poňatím menovacieho práva podľa kánonického práva. To zdôrazňuje, že ide o výnimku z práva (privilégium), ktoré sa navyše viaže na osobu (*ad personam*) a zánikom nositeľa privilégia zaniká (najčastejšie smrťou fyzickej osoby). Aj v prípade, ak by sme akceptovali názor, že privilégium je zdediteľné a prechádza na nástupcov v úrade, nemožno pripustiť jeho dedenie v prípade zániku právnickej osoby, ktorej predstaviteľ bol vykonávateľ privilégia. V tomto prípade totiž so zánikom subjektu zanikol aj úrad (cisár), do ktorého nástupca privilégium dedil.

Okrem toho možno uviesť aj iné dôvody spochybňujúce oprávnenie vlády vykonávať menovacie právo.

Predovšetkým je to neplnenie povinnosti dodržať lehotu určenú právom na obsadenie cirkevného úradu. Ak vláda tvrdila, že jej patrí menovacie právo, je prirodzené, že toto právo ako inštitút právneho poriadku obsahuje neoddeliteľne aj povinnosť menovať do úradu v predpísanej časovej lehote.

Pri nominačnom práve (ak ho mal panovník) bývala lehota na tento úkon ustanovená v konkordáte a ak nie, platila lehota uvedená všeobecným právom, t.j. Kódexom kánonického práva. Keďže zákon č. 50/1874 r. z. v tejto veci iba odkazoval na dovtedajší spôsob menovania, znamenalo to, že sa mala uplatňovať norma konkordátu, obsiahnutá v čl. XXXIV. Článok odkazuje na aplikáciu

283 Porov. BEDNÁŘ, F.: cit. d., str. 554.

284 Porov. PEJŠKA, J.: cit. d. (I.), str. 110; TOMKO, J.: cit. d., str. 93 – 94.

všeobecných kánonických noriem²⁸⁵ a tie predpisovali podľa kánonu 161 CIC 1917 lehotu tri mesiace odo dňa, kedy sa stalo uprázdnenie daného úradu verejne známym.²⁸⁶ Ak v tejto lehote držiteľ nominačného práva nenominoval, stratil ho a podľa kán. 1458, § 1 CIC 1917 sa analogicky ako v prípade prezentačného práva uplatnilo na daný úrad *collatio liberi* kompetentnej cirkevnej autority.²⁸⁷

Postup vlády ČSR v prípade menovacieho práva bol taký, že viackrát nerešpektovala takto vymedzenú lehotu,²⁸⁸ ktorou bola viazaná, keďže sa na hore uvedené normy pri uplatňovaní menovacieho práva odvolávala.

Nezákonný postup zvolila vláda aj pri uvádzaní do cirkevného benefícia (obročia). Ako uvádza M. Pícha, svojvoľne uvádzala menovaného kandidáta do časných dobier (požitkov, majetkov) cirkevného úradu (obročia) a takisto svojvoľne určovala začiatok vykonávania dispozičných práv s časnými majetkami (*ius in re temporalibus*) v rozpore s kánonickým právom.

Tento postup nepripúšťala už samotná povaha cirkevného úradu (obročia). Investitúra do obročia, už od čias Wormského konkordátu, bol jeden súčasný úkon, ktorým sa, ako som spomenul skôr, zároveň ustanovovalo s právnymi účinkami do temporálií aj spirituálií (*elementum spirituale et temporale, partes constitutivae*),²⁸⁹ čiže do správy majetku a do správy duší. Jedinou kompetentnou autoritou na konštitutívny úkon investitúry v tomto zmysle bola príslušná autorita cirkvi. *Ius in re (temporalibus et spiriualibus)* mohol duchovný platne nadobudnúť výlučne od cirkevného predstaviteľa.

Takto bol postupom vlády porušený aj § 7 zákona č. 50/1874 r.z. ktorý určil, že „uvádzanie do požitkov spojených s týmito úradmi a obročiami bude sa konať štátnou kultovou správou za spolupôsobenia biskupa“. Uvedenie do požitkov, navyše bez vyjadrenia biskupa, totiž v súlade s kánonickou náukou nebol konštitutívny úkon pre začatie správy cirkevného úradu, vrátane jeho majetkovej zložky, ktorá je neoddeliteľná od duchovnej správy.

285 „Vše ostatní, co dotýká se církevních osob a věcí, a o čem nebyla zmínka učiněna v těchto člancích, bude se řídit a spravovati podle učení církve a podle jejich zásad, schválených Svatou stolicí.“

286 Kán. 161 CIC 1917 (súkromný preklad): „Ak niektorému kolégiu patrí právo voliť do uprázdneného úradu, nesmie sa voľba, ak právo neustanovuje inak, nikdy odložiť nad započítateľné tri mesiace, ktoré sa počítajú od nadobudnutia vedomosti o uprázdení úradu; a ak márne uplynie lehota, slobodne udelí uprázdnený úrad cirkevný predstavený, ktorý má právo potvrdiť voľbu alebo v ďalšom rade právo poveriť úradom.“

287 Porov. KOENIGER, A. M.: cit. d. str. 178; PEJŠKA, J.: cit. d.(II.), str. 87.

288 Porov. PÍCHA, M.: cit. d., str. 98. V prípade nominačného práva, ktoré sa vykonávalo na najvyššie cirkevné úrady sa nemohli uplatňovať predpisy zákona č. 50/1874 r. z. platné pre cirkevné úrady vo všeobecnosti (§ 12).

289 FUNCZIK, E.: cit. d., str. 332.

Na záver podotýkam, že podľa F. Schulteho nemohla byť nositeľom menovacieho práva právnická osoba, čiže ani vláda, ktorá je kolegiálnym orgánom, ani „štátne impérium“, ktoré je vlastne len abstraktným pojmom.²⁹⁰ Tento výraz (štátne impérium) uvádza v náleze aj Najvyšší správny súd ČSR.

6. 6 Účinky konfliktu na vzťah katolíckej cirkvi k štátnej moci v 1. ČSR

Vláda ČSR vykonávaním nominačného práva vyhrotila už aj tak napätú situáciu vo vzťahu ku katolíckej cirkvi, predovšetkým v Čechách a na Morave. Aj keď po vzniku československého štátu nedošlo k právnej odluke cirkvi od štátu,²⁹¹ predstavitelia štátnej moci neboli priaznivo katolíckej cirkvi naklonení. Postoj štátnej moci vyjadril T.G. Masaryk v známom spojení „*Řím musí být souzen a odsouzen*“. Vývoj pokračoval 18. januára 1919 vznikom tzv. národnej cirkvi v podobe Československej cirkvi husitskej pod nevyslovenou, ale zrejmu ochranou štátnej moci. To sa prejavilo a tým spor vyvrcholil, v štátnych oslavách Majstra Jana Husa v roku 1925, predstavujúcich protiváhu katolíckemu sviatku svätých Cyrila a Metoda. Na znak nesúhlasu s vývojom vzťahu štátu ku katolíckej cirkvi²⁹² a stanoviskom štátnej moci opustil v roku 1925 Československo pápežský nuncius F. Marmaggi. Diplomatické vzťahy so Svätou stolicou sa ocitli na bode mrazu.

Popri týchto skutočnostiach bolo uplatňovanie menovacieho práva vládou zdanlivo nedôležitým, okrajovým problémom. Nebola to však pravda, táto prax hlboko zasahovala do vnútorného života cirkvi a jej výlučných práv, ktoré patria k podstate cirkvi. To, že cirkev sa nemienila vzdať práva slobodne určovať osoby do cirkevných úradov v rámci svojej štruktúry, potvrdil aj vývoj – v roku 1927 bola uzavretá dohoda s Apoštolskou stolicou, ktorá obsahovala aj úpravu v otázke menovania vysokých cirkevných hodnostárov.

7. Úprava menovacieho práva v Modu vivendi

Uplatňovanie menovacieho práva vládou ČSR pokračovalo aj po zverejnení kľúčového stanoviska Apoštolskej stolice v spomínanom okružnom liste *In hac quidem* z 21. novembra roku 1921. Z iniciatívy Apoštolskej stolice sa v dôsledku toho predmetom dohody stala aj táto otázka. Modus vivendi obsahuje úpravu

290 SCHULTE, J. F.: Das katholische Kirchenrecht. Zweiter Teil: System des allgemeinen katholischen Kirchenrechts, 1856, str. 501.

291 V roku 1920 skupina poslancov (F. Houser, F. Zemínová, T. Bartošek) pripravila návrh zákona, ktorým sa mala v ČSR zaviesť odluka cirkvi od štátu podľa vzoru francúzskeho odlučkového zákona z roku 1905.

292 Poslanecká snemovňa ČSR v roku 1925 zrušila niektoré katolícke sviatky ako dni pracovného pokoja.

týchto záležitostí v štvrtom a piatom článku.²⁹³

Z textu týchto článkov je zrejmé, že vláda si udržala síce v určitej forme vplyv na proces menovania najvyšších cirkevných hodnostárov, o nominačnom práve, tak ako ho uplatňoval rakúsky panovník, však nemožno hovoriť. Takto formulované právo v dohode možno označiť pojmom *ius praenotificationis officiosae* („blahosklonné predchádzajúce oznámenie“)²⁹⁴, spočívajúce v tom, že len za existencie vážnych dôvodov, zasahujúcich do oblasti trestných činov proti republike, môže štátna moc namietat voči kandidátovi a aj to len na základe výsady od Apoštolskej stolice a dôverným spôsobom.²⁹⁵ Žiadne subjektívne dôvody nemohli byť predmetom námietok vlády. Do uvedených cirkevných úradov s konečnou platnosťou a s cirkevnoprávnymi účinkami, uznávanými ale aj právom Československej republiky, ustanovovala Apoštolská stolica.

Text prisahy, ktorý obsahuje piaty článok, je formulovaný všeobecne a neukladal prisahajúcej osobe také záväzky, ktoré by boli v rozpore s cirkevným učením, resp. s božími a cirkevnými zákonmi.²⁹⁶ Cirkevný hodnostár musel zložiť prisahu po vymenovaní, ale ešte pred začatím pôsobenia v úrade s právnymi účinkami.

Resumé: The article deals with question of continuity, eventually, of discontinuity of one of the privileges within the canon law of patronate, after the decline of Austro-Hungarian Empire. It was a right (privilege) to nominate

293 Čl. IV.: Svätá stolica, prv než prikočí k menovaniu arcibiskupov, diecezánnych biskupov, koadjutorov cum iure successionis a armádneho ordinára, oznámi československej vláde meno kandidáta, aby sa uistila, že vláda nemá proti tejto voľbe námietok rázu politického. Uvedení preláti musia byť československými (štátnymi) príslušníkmi. Námietkami rázu politického rozumia sa všetky námietky, ktoré by vláda mohla podopierať dôvodmi vzťahujúcimi sa na bezpečnosť štátu, napríklad, že vybraný kandidát sa previnil politickou činnosťou irredentistickou, separatistickou alebo namierenou proti ústave alebo verejnému poriadku v štáte.

Čl. V.: Meno kandidáta, oznámeného vláde Svätou stolicou, ako aj príslušné vyjednávania, zachovávajú sa v tajnosti.

294 Uvedenú klauzulu v rôznych podobách a v rôznej právnej sile majú viaceré dohody Apoštolskej stolice so štátmi, napr. politická klauzula v rakúskom konkordáte (1933) a v dohode vlády Francúzska s Apoštolskou stolicou (1921), v konkordáte s Kolumbiou (1973), v konkordáte s Nemeckou ríšou (1933) a najnovšie aj v Základnej zmluve so Slovenskou republikou z roku 2000 (čl. 6, ods. 2). Analogickú klauzulu obsahoval aj návrh konkordátu Slovenskej republiky so Svätou stolicou z roku 1943 (článok VI.).

295 ŠÍMA, J., Právo konkordátní a konkordáty po svetové válce. In: Časopis katolíckého duchovenstva, 1934, č. 1, str. 34.

296 Znenie prisahy hodnostára (čl. V): „Prisahám a sľubujem, ako sa sluší na biskupa, vernosť republike Československej, a že nevykonám nič, čo by bolo proti blahu, bezpečnosti a celistvosti republiky.“

certain person into the ecclesiastical office within the Catholic Church. Canon law of Catholic Church regulated this term (*ius nominationis*) as a faculty (in this case as a royal privilege) to designate certain person and present this person as a suitable for ecclesiastical office to a competent authority of the church. Czechoslovak government usurped this privilege without any official declaration and applied it in some types of ecclesiastical offices. The Holy See declared in the year 1921 its disclaimer opinion to this proceeding with regard to various principles, which are received especially in the international law of conventions and in the conventional praxis. Conflict between the Catholic Church in the Czechoslovakia and Czechoslovak government overcame as a case to the Highest Administrative Court of Czechoslovakia. An acceptable solution was agreed in the year 1928, when the parties concluded a treaty entitled *Modus vivendi*.

Bibliografia

Pramene

Ad ecclesiastici regiminis incrementum. Cirkumskripčná bula pápeža Pia XI. o vonkajšej delimitácii československých diecéz. (2. 9. 1937). In: AAS XXIX (1937), s. 366 – 369.

Cisársky patent č. 195/1855 r. z. z 5. 11. 1855, ktorým sa vyhlasuje zmluva (konkordát) uzavretá medzi Svätou stolicou a Rakúskym cisárstvom (Rakúsky konkordát).

Syllabus errorum (zoznam hlavných omylov našej doby; Pius IX., 8. 12. 1864).

Codex iuris canonici (1917).

Codex iuris canonici (1983). Kódex kánonického práva. Latinsko-slovenské vydanie. Spolok svätého Vojtecha (pre Konferenciu biskupov Slovenska), Trnava 1996.

In hac quidem. Alokúcia pápeža Benedikta XV. z 21. 11. 1921. In: AAS XIII (1921), str. 521 – 524.

Finn dal primo. Encyklika pápeža Pia XI. o obnove kráľovstva Kristovho prostredníctvom mieru v Kristovi, in: AAS XV (1923), str. 5 – 26.

Modus vivendi medzi Svätou Stolicou a republikou Československou (1928). In: AAS XX (1928), str. 65 – 66; úřední list republiky Československé č. 210 z 16. 9. 1937, str. 6031 – 6033.

Nariadenie č. 132/1919 Sb. zák. a nar. ministra s plnou mocou pre správu Slovenska o nútenej správe cirkevných majetkov (v znení nariadenia č. 30/1921 Sb. zák. a nar.)

Nariadenie č. 7/1921 Sb. zák. a nar. ministra s plnou mocou pre správu Slovenska o zátvore majetku biskupstva rožňavského.

Vládne nariadenie č. 204/1937 Sb. zák. a nar., ktorým sa zrušuje zátvor cirkevného majetku a verejných fondov a dozor nad cirkevným majetkom.

Zákon č. 50/1874 r. z. o vonkajších pomeroch cirkvi katolíckej.

Zákon č. 68/1874 r. z. o zákonomnom uznaní náboženských spoločností.

Zákonný článok č. 11/1918 Sb. zák. a nar. ČSR.

Zákon č. 122/1926 Sb. zák. a nar. (tzv. kongruový zákon).

Nález Ríšskeho súdu č. 34 z 28. apríla 1871 o právnej povahe patronátu.

Nález Najvyššieho správneho súdu ČSR č. 314/23 z 10. januára 1923 vo veci menovania Adolfa Tenoru kanonikom katedrálnej kapituly v Brne.

Nález Najvyššieho správneho súdu ČSR č. 315/23 z 10. januára 1923 vo veci menovacieho práva ku kanonikátom metropolitnej kapituly v Olomouci.

Literatúra

BEDNÁŘ, František: Sbíрка zákonů ve věcech náboženských a církevních v republice Československé. Husova čs. evangelická fakulta bohoslovecká, Praha 1929.

DOLINSKÝ Juraj: Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918 – 1945. Dobrá kniha, Trnava 1999.

FUNCZIK Emil: Cirkevnoprávne predpisy. Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1946.

FUNCZIK, Emil: Prevádzanie Modu vivendi. Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1947.

KNAPPEK, Ludevít: Obsadzovanie uhorských biskupstiev od konca X. do konca XIV. storočia so zvláštnym zreteľom na pápežské zásahy a na postavenie uhorských kráľov. Právnická fakulta UK, Bratislava 1934.

KOENIGER, A. M.: Katholisches Kirchenrecht. Herder, Freiburg im Breisgau 1926.

KURUC, Štefan: Ekonomické podmienky života rímskokatolíckych duchovných na slovensku v rokoch 1918 – 1950. In: ZUBKO, Peter (ed.): Církev v české a slovenské historii, Společnost pro dialog církve a státu Olomouc 2004, str. 108 – 123.

MACHULA Jaromír: Vatikán a Československo (1938 – 1948). Paměti. Ústav pro soudobé dějiny Akademie věd ČR, Praha 1998.

MALÝ, Karel – SIVÁK, Florián: Dejiny štátu a práva v Československu do roku 1918. Obzor, Bratislava 1992.

MULÍK, Peter (ed.): Katolícka cirkev a Slováci. Bernolákova spoločnosť a Ústav pre vzťahy štátu a cirkví. Bratislava (bez vročenia).

MULÍK, Peter (ed.): Modely ekonomického zabezpečenia cirkví a náboženských spoločností. Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, Bratislava 1997.

NĚMEC, Damián: Mezinárodní smlouvy mezi Apoštolským stolcem a Polskem,

- Rakouskem a Československem v období mezi dvěma světovými válkami, in: Dialog Evropa XXI, č. 2/3 1997, Brno 1997.
- NEUNER, J. – ROSS, H.: Viera Cirkvi v úradných dokumentoch Jej Magistéria. Dobrá kniha, Trnava 1995.
- PEJŠKA, Josef: Církevní právo se zřetelem k partikulárnímu právu československému. I. Ústavní právo církevní. Obořiště 1932.
- PEJŠKA, J.: Církevní právo katolické II. Hierarchický řád církevní. Theologické učilistě v Obořišti u Dobříše, 1936.
- PÍCHA, Mořic: Rakouské právo jmenovací nepřešlo na vládu republiky Československé. In: Časopis katolického duchovenstva, roč. 66, Praha 1925, str. 89 – 104; 186 – 212; 598 – 639.
- PETRANSKÝ, Ivan A.: Štát a katolícka cirkev na Slovensku v rokoch 1945 – 1946. Garmond, Nitra 2001.
- SCHULTE, Friedrich, J.: Das katholische Kirchenrecht. Zweiter Teil: System des allgemeinen katholischen Kirchenrechts, 1856.
- SMEJKAL, Miroslav: Právo církevní a právo kanonické. Č.A.S. Právnick, Brno 1947.
- SUCHÁNEK, Drahomír: Modus vivendi, in: Revue církevního práva č. 3/02, s. 205 – 224.
- ŠÍMA, Josef: Právo konkordátní a konkordáty po světové válce. In: Časopis katolického duchovenstva, roč. 1934 a 1935.
- TOMKO, Jozef: Zriadenie spišskej, banskobystrickej a rožňavskej diecézy a kráľovské patronátne právo v Uhorsku. Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1995.
- VERČEK, A.: O modu vivendi medzi Sv. Stolicou a ČSR. In: Duchovný pastier č. 2/1938, roč. XIX, Bratislava 1938, str. 33 – 39.
- WERNZ, Francisco, X. - VIDAL, Petri: Jus canonicum. Universitatis Gregorianae, Roma 1923.

Kontaktné údaje:

Doc. JUDr. Matúš Nemeč, PhD.

Univerzita Komenského, Právnická fakulta, Katedra právnych dejín

Šafárikovo námestie 6

P.O. Box 313

810 00 Bratislava

tel.: 02-59244308

e-mail: matus.nemec@flaw.uniba.sk

KONTINUITA INŠTITÚCIÍ KATOLÍCKEJ CIRKEVNEJ SPRÁVY V JUŽNEJ AMERIKE V 20. STOROČÍ S CIRKEVNOU SPRÁVOU ŠPANIELSKÉHO MIESTOKRÁĽOVSTVSTVA PERU

CONTINUITY OF THE INSTITUTIONS OF CATHOLIC ECCLESIASTICAL ADMINISTRATION IN SOUTH AMERICA IN THE 20TH CENTURY WITH THE ECCLESIASTICAL ADMINISTRATION OF THE SPANISH VICEROYALTY OF PERU

Ján Puchovský

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta,
Katedra právnych dejín

Abstrakt: Článok je venovaný otázke kontinuity inštitúcií katolíckej cirkevnej správy v Južnej Amerike v 20. storočí s cirkevnou správou španielskeho miestokráľovstva Peru v 16. – 19. storočí. Uvedený problém autor skúma popisom a porovnaním katolíckej cirkevnej správy v španielskom miestokráľovstve Peru a vo vybraných juhoamerických štátoch na konci 20. storočia. Robí tak akcentom na otázku kontinuity juhoamerických diecéz na konci 20. storočia so štruktúrou katolíckych diecéz v španielskom miestokráľovstve Peru.

Kľúčové slová: kontinuita, Katolícka cirkev, cirkevná správa, Južná Amerika, miestokráľovstvo Peru, 20. Storočie

Keywords: continuity, Catholic Church, church administration, South America, the Viceroyalty of Peru, 20th century

Úvod

Južná Amerika je dnes – vzhľadom na náboženské zloženie svojho obyvateľstva – považovaná za prevažne katolícky kontinent. Korene tohto faktu možno nájsť v období 16. – 19. storočia, keď bola táto časť sveta súčasťou dvoch katolíckych koloniálnych impérií – španielskeho a portugalského. Väčšina hispanofónnych krajín Južnej Ameriky bola v koloniálnom období súčasťou španielskeho miestokráľovstva Peru – rozsiahleho koloniálneho administratívneho útvaru na čele s miestokráľom. Španielski kolonizátori rozšírili na území svojho impéria katolícke náboženstvo a v súvislosti s tým začali v zámorských teritóriách budovať štandardnú cirkevnú správu, ktorej

základnými jednotkami boli diecézy, organizované do cirkevných provincií na čele s arcibiskupmi – metropolitami. Tieto jednotky cirkevnej správy pretrvali aj po zániku španielskej koloniálnej moci v Južnej Amerike v prvej štvrtine 19. storočia. V nezávislých republikách, ktoré vznikli na troskách španielskeho koloniálneho impéria v Južnej Amerike, prešli uvedené jednotky cirkevnej správy ďalším vývojom, spočívajúcim najmä v tom, že sa z nich vyčleňovali ďalšie diecézy a viaceré z pôvodne koloniálnych biskupstiev boli povýšené na arcibiskupstvá, stojace na čele novozriadených cirkevných provincií. V tomto príspevku si ozrejmime, nakoľko nadväzovala štruktúra diecéz – inštitúcií cirkevnej správy, ktoré sú predmetom úpravy kánonického práva Katolíckej cirkvi – v Južnej Amerike v 20. storočí na štruktúru cirkevnej správy v miestokráľovstve Peru. Inými slovami, nakoľko sa tu prejavila kontinuita s cirkevnou správou existujúcou v španielskych juhoamerických štátoch v koloniálnom období.

1. Inštitúcie cirkevnej správy v španielskom miestokráľovstve Peru

Miestokráľovstvo Peru bolo jedným zo španielskych koloniálnych miestokráľovstiev v zámorí. Existovalo v rokoch 1542 – 1824. Formálne bolo považované za kráľovstvo spojené s kráľovstvami Španielska len cez osobu spoločného panovníka. Jeho rozsiahly administratívny aparát na čele s miestokráľom (zástupcom španielskeho panovníka) bol však podriadený ústredným orgánom koloniálnej správy sídliacim v Španielsku a ovládaný Španielmi z Iberského polostrova. Hlavným mestom miestokráľovstva a sídlom jeho miestokráľa bola Lima. Jeho teritórium tvorili Panama a všetky španielske štáty v Južnej Amerike s výnimkou Venezuely – teda územie dnešnej Kolumbie, Ekváadoru, Peru, Bolívie, Chile, Argentíny, Uruguaja a Paraguaja s výnimkou niektorých nekolonizovaných teritórií (napr. Patagónia, časť Amazónie a pod.), ako aj niekoľko menších okrajových častí dnešnej Brazílie. V 18. storočí sa po vzniku miestokráľovstiev Nová Granada a Rio de la Plata zredukovalo jeho teritórium približne na územie dnešného Peru a Chile. V roku 1798 získalo nezávislosť od peruánskeho miestokráľovstva aj Chile. Peruánske miestokráľovstvo zaniklo po takmer tristoročnej existencii v roku 1824 po víťazstve bojovníkov za nezávislosť a nahradila ho Peruánska republika.

V rámci koloniálnej správy španielskych zámorských štátov – označovaných termínom Indie (*Indias*) – vrátane miestokráľovstva Peru mala významné postavenie Katolícka cirkev. Prejavom dôležitosti, príkladanej katolíckemu náboženstvu v rámci koloniálnej legislatívy je fakt, že prvá kniha najvýznamnejšej zbierky španielskeho koloniálneho práva – mimoriadne rozsiahlej *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* z roku 1680 – je venovaná úprave cirkevných záležitostí. Hneď jej prvý zákon obsahuje zámer

a záväzok španielskeho kráľa šíriť katolícku vieru v celej svojej ríši: „Boh náš Pán vo svojom nekonečnom milosrdenstve a láskavosti sa rozhodol dať nám, bez toho, aby sme si to zaslúžili, tak veľkú časť tohto sveta pod (našu – pozn. autora) vládu ... A cítiac sa zaviazaný viac ako akýkoľvek iný vládca na svete snažiť sa slúžiť mu a usilovať sa o slávu jeho svätého mena a použiť všetky sily a moc, ktorú nám dal na úsilie, aby bol uznávaný a uctievaný na celom svete za pravého Boha, ktorým je, a stvoriteľa všetkého viditeľného i neviditeľného a želajúc si túto slávu nášho Boha a Pána, šťastne sa nám podarilo priviesť Svätú Rímsku Katolícku Cirkev nespočetným pohanom a národom, ktoré obývajú Západné Indie, ostrovy i pevninu Océánskeho mora a iné časti (sveta – pozn. autora) podriadené našej vláde. A aby všetci ... mali úžitok z obdivuhodného dobrodenia spásy vďaka krvi Krista nášho Pána, prosíme ... pôvodných obyvateľov našich Indii, ktorí neprijali svätú vieru, pretože našim zámerom pri príprave a vysielaní učiteľov a kazateľov pre nich je dosiahnutie ich obrátenia a spásy, aby ich prijali a v pokoji ich počúvali a úplne uverili ich učeniu. ...“²⁹⁷ Aj mnohé ďalšie zákony v tejto zbierke sa týkajú šírenia kresťanstva medzi domorodcami. Túto úlohu zabezpečovali katolícki misionári, z ktorých niektorí sa stali významnými obhajcami podrobeného indiánskeho obyvateľstva, pričom ich snahy pozitívne ovplyvnili aj španielsku koloniálnu legislatívu, týkajúcu sa právneho postavenia domorodcov.

Katolícka cirkev začala súčasne so svojím príchodom na Španielmi dobyté územia v zámorí budovať svoje administratívne inštitúcie. Možno skonštatovať, že vytváranie cirkevnej správy v španielskej Amerike prebiehalo takmer súčasne s prenikaním Španielov do Nového sveta. Základnými jednotkami katolíckej cirkevnej správy v španielskych kolóniách boli – rovnako ako inde vo svete – biskupstvá (diecézy), ktoré sa združovali do cirkevných provincií pod vedením arcibiskupov – metropolitov, stojacich na čele arcibiskupstva (arcidiecézy). V rámci každého biskupstva existoval orgán nazývaný cirkevné *cabildo* (*Cabildo Eclesiástico*) zložený z vikára, dekana, penitenciára a kanonikov, ktorí zabezpečovali každodenné bohoslužby a radili biskupovi. Biskupstvá sa delili na španielske a indiánske farnosti.²⁹⁸ Duchovenstvo v koloniálnom Peru sa z času na čas stretávalo na miestnych konciloch, ktoré riešili aktuálne otázky cirkevného života.²⁹⁹ Ich konanie je právne upravené v ôsmej hlave prvej knihy *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* z roku 1680, nazvanej „O provinčných a synodálnych

297 *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Lib. 1., Tit. 1., Ley I. In <http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyIndiaP.htm>

298 TAMAYO HERRERA, José. *Nuevo compendio de Historia del Perú*, s. 137.

299 Pre podrobnejšiu informáciu o týchto konciloch pozri napr. dielo: ROEDL, Bohumír. *Dějiny Peru a Bolívie*, s. 76.

konciloch“ (*De los Concilios Provinciales, y Synodales*)³⁰⁰. Členovia duchovenstva podliehali svetskému súdnictvu len sčasti. V prvej inštancii ich totiž súdili príslušní cirkevní sudcovia a až o odvolaniach rozhodoval svetský súdny orgán – *audiencia*.³⁰¹

V nasledujúcom texte si priblížime proces vzniku a vývoja sústavy arcibiskupstiev a biskupstiev na území miestokráľovstva Peru v priebehu jeho historického vývoja. Prvým biskupstvom na území neskôr patriacom do miestokráľovstva Peru bola diecéza so sídlom v meste Santa María la Antigua, založená 9. septembra 1513 bulou pápeža Leva X. V roku 1524 sa jej sídlo premiestnilo do mesta Panamá.³⁰²

V roku 1534 vznikli dve biskupstvá na území dnešnej Kolumbie. 10. januára 1534 bola bulou pápeža Klementa VII. zriadená diecéza Santa Marta³⁰³. Odčlenením od panamskej diecézy³⁰⁴ vytvoril ten istý pápež 24. apríla 1534 cartagenskú diecézu.³⁰⁵

Prvým biskupstvom na území dnešného Peru sa stala diecéza v Cuscu. Pápež Pavol III. ju zriadil 8. januára 1537.³⁰⁶ Jej prvým biskupom sa stal dominikán Vicente Valverde,³⁰⁷ ktorý zohral aktívnu úlohu pri zajatí posledného vládcu ríše Inkov Atahualpu Španielmi.

14. mája 1541, vytvoril pápež Pavol III. prostredníctvom buly *Illius fulciti praesidio* odčlenením od diecézy Cusco biskupstvo v Lime. Jeho prvým biskupom sa stal Gerónimo de Loayza.³⁰⁸

300 Jej kompletný text je prístupný na webovej stránke: <http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyIndiaP.htm>

301 Porovnaj TAMAYO HERRERA, José. Nuevo compendio de Historia del Perú, s. 141. Audiencie boli významnými kolegiátnymi orgánmi španielskej koloniálnej správy v Indiách. Išlo o kráľovské odvolacie tribunály predstavujúce najvyššiu súdnu inštanciu v španielskych koloniálnych miestokráľovstvách. V niektorých záležitostiach pôsobili aj ako súd prvej inštancie. Boli tiež dôležitým administratívnym orgánom. Na ich čele stál prezident audiencie. K ich postaveniu a právomoci v miestokráľovstve Peru pozri napr. článok: PUCHOVSKÝ, Ján. Miestokráľ a audiencie v koloniálnom Peru (postavenie a činnosť dvoch vrcholných orgánov španielskej správy v Amerike 16. – 19. storočia na príklade stavu v miestokráľovstve Peru). Právny obzor, 2009, č. 1, s. 57 – 68.

302 <http://www.iglesia.org.pa/content/view/12/37/> (2007-08-14)

303 [http://www.cec.org.co/jurisdicciones/diocesis_descripcion.htm?cmd\[68\]=x-68-7300](http://www.cec.org.co/jurisdicciones/diocesis_descripcion.htm?cmd[68]=x-68-7300) (2007-08-14)

304 <http://www.katolsk.no/utenriks/kronologi/colombia.htm> (2007-08-14)

305 [http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd\[64\]=x-64-132](http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd[64]=x-64-132) (2007-08-14)

306 http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep/map_je_nondetail.htm (2007-08-14)

307 TAMAYO HERRERA, José. Nuevo compendio de Historia del Perú, s. 136.

308 http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep/map_je_nondetail.htm (2007-08-14)

Všetky spomínané biskupstvá rovnako ako ostatné diecézy v španielskej Amerike boli do roku 1546 súčasťou cirkevnej provincie vedenej sevillským arcibiskupom – metropolitom. 11. januára 1546 ten istý pápež Pavol III. povýšil biskupstvá v Mexiku, Santo Domingu³⁰⁹ a Lime na úroveň arcibiskupstva. Sufragánnymi biskupstvami limskej arcidiecézy sa stali diecézy Cusco, Panamá, León³¹⁰, biskupstvo v Quite vyčlenené z územia limskej diecézy 8. januára 1546 bulou pápeža Pavla III. *Super specula Militantis Ecclesiae*³¹¹ a v jeseni toho istého roku diecéza v Popayáne³¹², vytvorená pápežskou bulou Pavla III. z 1. septembra 1546³¹³. Neskôr do limskej cirkevnej provincie pribudli aj ďalšie sufragánne diecézy.

Prvou z nich bola diecéza Río de la Plata so sídlom v Asunción³¹⁴, ktorá vznikla 1. júla 1547 na základe buly pápeža Pavla III.³¹⁵ odčlenením od biskupstva Cusco.

Ďalšou sufragánnou diecézou limského arcibiskupstva sa stalo biskupstvo La Plata (Charcas) so sídlom v Chuquisake³¹⁶, ktoré vytvoril 27. júna 1552 pápež Július III. odčlenením od diecézy Cusco.³¹⁷

Diecézu Santiago de Chile vytvoril 27. júna 1561 pápež Pius IV.³¹⁸ Vznikla odčlenením od biskupstva Charcas.³¹⁹

11. septembra 1562 rozhodol Pius IV.³²⁰ o nahradení diecézy Santa Marta diecézou Santa Fe en Nueva Granada so sídlom v Santa Fe de Bogota³²¹. Ten istý pápež ju 22. marca 1564 povýšil na arcidiecézu a jej sufragánnymi biskupstvami sa stali diecézy Cartagena a Popayán.³²²

309 Santo Domingo je dnes hlavným mestom Dominikánskej republiky.

310 Sídlom tohto biskupstva – mesto León sa nachádza v Nikarague.

311 <http://arquidiocesisdequito.org/Historia/Historia.htm> (2007-08-14)

312 Mesto Popayán sa nachádza na území Kolumbie.

313 [http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd\[64\]=x-64-86](http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd[64]=x-64-86) (2007-08-14)

314 Asunción je dnes hlavným mestom Paraguaja.

315 <http://www.episcopal.org.py/diocesis/asuncion.htm> (2007-08-14)

316 Dnes sa toto mesto nazýva Sucre a je hlavným mestom Bolívie.

317 http://www.iglesia.org.bo/sitio/institucion/diocesis/index_diocesis.htm (2007-08-14)

318 <http://www.iglesiadesantiago.cl/> (2007-08-14)

319 <http://www.katolsk.no/utenriks/kronologi/chile.htm> (2007-08-14)

320 <http://arquidiocesisbogota.org.co/page/pasado.html> (2007-08-14)

321 Bogota je dnes hlavným mestom Kolumbie.

322 [http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd\[64\]=x-64-400](http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd[64]=x-64-400) (2007-08-14)

Pius IV. vytvoril 22. mája 1563 oddelením od biskupstva Santiago de Chile diecézu so sídlom v chilskom meste Imperial. V roku 1603 sa jej sídlo presťahovalo do mesta Penco³²³ a napokon v roku 1764 do mesta Concepción.³²⁴

Ďalšie sufragánne biskupstvo limského arcibiskupstva – diecézu Tucumán zriadil pápež Pius V. 14. mája 1570 bulou *Super Specula Militantis Ecclesiae*.³²⁵ Vznikla oddelením od biskupstiev Santiago de Chile a Río de la Plata.³²⁶ Jej prvým sídlom bolo mesto Santiago del Estero³²⁷. Na konci 17. storočia ho pápež Inocent XII. presunul do Córdoby.³²⁸

15. apríla 1577 bola oddelením časti územia arcibiskupstva Santa Fe en Nueva Granada obnovená diecéza Santa Marta.³²⁹

O deň neskôr – 16. apríla 1577 vytvoril pápež Gregor XIII. bulou *Apostolatus officium* diecézu so sídlom v peruánskom meste Arequipa.³³⁰

V roku 1577 nastala ešte jedna zmena v sústave diecéz v miestokráľovstve Peru. Bulou *Illius fulciti praesidio* z 15 júna 1577 zriadil Pápež Gregor XIII. nové biskupstvo, so sídlom v severoperuánskom meste Trujillo.³³¹

Nárast počtu španielskeho obyvateľstva v diecéze Charcas viedol pápeža Pavla V. k vyčleneniu dvoch nových biskupstiev z rozsiahlej charcasskej diecézy. 4. júla 1605 zriadil biskupstvo La Paz³³² a 5. júla 1605 biskupstvo Santa Cruz de la Sierra³³³. O štyri roky neskôr sa cirkevne osamostatnilo Horné Peru³³⁴. 13. augusta 1609 povýšil Pavol V. pápežskou bulou biskupstvo Charcas na

323 Mesto Penco sa nachádza v Chile.

324 <http://www.arzobispadodeconcepcion.cl/> (2007-08-14); <http://www.arzobispadodeconcepcion.cl/guia2010.pdf> (2012-11-30); Concepción je mesto v Chile.

325 <http://www.arzobispadocba.org.ar/portada.asp?r=1&sr=1&p=1> (2007-08-14)

326 <http://www.katolsk.no/utenriks/kronologi/argentina.htm> (2007-08-14)

327 dnes v Argentíne

328 <http://www.arzobispadocba.org.ar/portada.asp?r=1&sr=1&p=1> (2007-08-14); mesto Córdoba sa nachádza na území Argentíny.

329 [http://www.cec.org.co/jurisdicciones/diocesis_descripcion.htm?cmd\[68\]=x-68-7300](http://www.cec.org.co/jurisdicciones/diocesis_descripcion.htm?cmd[68]=x-68-7300) (2007-08-14)

330 http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep/map_je_nondetail.htm (2007-08-14)

331 http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep/map_je_nondetail.htm (2007-08-14)

332 La Paz je v súčasnosti sídlom bolívijskeho prezidenta, vlády a parlamentu.

333 Sídlom tohto biskupstva – mesto Santa Cruz sa nachádza v Bolívii.

334 Bolívia sa v koloniálnom období nazývala Horné Peru.

arcibiskupstvo a za jeho sufragánne diecézy ustanovil biskupstvá La Paz, Santa Cruz de la Sierra³³⁵, Tucumán³³⁶ a Río de la Plata³³⁷.

20. júla 1609 bola odčlenením časti biskupstva Cusco vytvorená nová diecéza so sídlom v peruánskom meste Huamanga³³⁸. Stala sa sufragánnou diecézou limského arcibiskupstva.³³⁹

O necelých jedenást rokoch neskôr – 30. marca 1620 pápež Pavol V. zriadil biskupstvo Buenos Aires.³⁴⁰ Vzniklo odčlenením časti územia diecézy Río de la Plata.³⁴¹

Posledným biskupstvom vytvoreným na území miestokráľovstva Peru v dobe jeho existencie bola diecéza Maynas. Vznikla v roku 1805 v oblasti na pomedzí dnešných štátov Peru, Kolumbia a Ekvádor.³⁴²

2. Kontinuita inštitúcií cirkevnej správy z koloniálneho obdobia v Južnej Amerike v 20. storočí

V tejto časti príspevku si priblížime štruktúru diecéz a ďalších obdobných inštitúcií cirkevnej správy vo viacerých juhoamerických štátoch so zameraním na otázku jej kontinuity so štruktúrou katolíckych diecéz v rámci cirkevnej správy v španielskom miestokráľovstve Peru. Ako vhodná metóda členenia tejto časti príspevku sa javí priblíženie skúmanej problematiky postupne podľa situácie v jednotlivých štátoch. Z hispanoamerických štátov, ktorých územie patrilo v minulosti k miestokráľovstvu Peru, vynecháme Panamu, keďže sa geograficky nezaraďuje do Južnej Ameriky. Z časového hľadiska sa zameriame na stav katolíckej cirkevnej správy v Južnej Amerike v jubilejnom roku 2000³⁴³, ktorý bol zároveň posledným rokom 20. storočia. Umožní nám to vidieť vývoj cirkevnej správy v juhoamerických krajinách v 20. storočí v jeho finálnej fáze.

Prehľad skúmanej problematiky začneme v Kolumbii. V období existencie miestokráľovstva Peru na jej území vznikli arcidiecéza Santa Fe en Nueva Granada so sídlom v Santa Fe de Bogota a diecézy Cartagena, Popayán a Santa

335 http://www.iglesia.org.bo/sitio/institucion/diocesis/index_diocesis.htm (2007-08-14)

336 <http://www.arzobispadocba.org.ar/portada.asp?r=1&sr=1&p=1> (2007-08-14)

337 <http://www.episcopal.org.py/diocesis/asuncion.htm> (2007-08-14)

338 Toto peruánske mesto sa v súčasnosti nazýva Ayacucho.

339 http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep/map_je_nondetail.htm (2007-08-14)

340 <http://cea.ath.cx/main/vitx/vitx.aspx?p=400> (2007-08-14)

341 <http://www.katolsk.no/utenriks/kronologi/argentina.htm> (2007-08-14)

342 http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep/map_je_nondetail.htm (2007-08-14)

343 Katolícka cirkev slávila v roku 2000 tzv. Veľké jubileum, v rámci ktorého si pripomínala 2000 rokov od narodenia Ježiša Krista.

Marta. Arcidiecéza Santa Fe en Nueva Granada so sídlom v dnešnom hlavnom meste Kolumbie – Bogote existovala pod týmto názvom do roku 1898, keď bola premenovaná na Bogotskú arcidiecézu Kolumbia (*Arquidiócesis de Bogotá Colombia*). V roku 1902 bola povýšená na sídlo prímasy Kolumbie. Od roku 1953 jej názov znie Bogotská arcidiecéza (*Arquidiócesis de Bogotá*).³⁴⁴ Jej teritórium sa oproti koloniálnemu obdobiu postupne zmenšilo v súvislosti so vznikom nových diecéz v 19. aj 20. storočí.³⁴⁵ Cartagenská diecéza, ktorá bola v koloniálnom období sufragánnou diecézou bogotského arcibiskupstva bola bulou pápeža Leva XIII. z dňa 20. júna 1900 povýšená na arcidiecézu.³⁴⁶ Jej územný rozsah bol v roku 2000 tiež menší ako v koloniálnom období, keďže v 20. storočí z nej boli vyčlenené viaceré nové diecézy.³⁴⁷ Podobný osud mala aj popáyanská diecéza, pôvodne podriadená bogotskému metropolitovi, ktorú pápež Lev XIII. tiež povýšil 20. júna 1900 na arcidiecézu. V 19. a 20. storočí boli aj z jej územia vyčlenené viaceré nové biskupstvá.³⁴⁸ Najstaršou diecézou na území Kolumbie je biskupstvo Santa Marta. Je preto označované aj ako „matka všetkých kolumbijských cirkevných správnych obvodov“.³⁴⁹ Jeho teritórium sa v 20. storočí tiež zmenšilo oproti koloniálnemu obdobiu v dôsledku vytvorenia goajirského apoštolského vikariátu v roku 1905 a ocaňskej diecézy v roku 1962.³⁵⁰ V roku 2000 teda na území Kolumbie predstavovali priamu kontinuitu s cirkevnou správou miestokráľovstva Peru arcibiskupstvá v Bogote, Cartagene a Popayáne a diecéza Santa Marta.

Na území dnešného Ekvádoru malo počas existencie peruánskeho miestokráľovstva sídlo quitské biskupstvo. Po zániku miestokráľovstva Peru a vzniku nezávislého Ekvádoru zostávalo quitské biskupstvo spočiatku podriadené metropolitovi v peruánskej Lime. To sa zmenilo 13. januára 1848, keď ho pápež Pius IX. povýšil na metropolitné arcibiskupstvo a podriadil mu sufragánne diecézy v Cuenca a Guayaquile. Dekrétom z 11. novembra 1995 spojila Svätá stolica s postom quitského arcibiskupa titul prímasy Ekvádoru. V roku 2000 bolo súčasťou quitskej cirkevnej provincie šesť sufragánnych

344 <http://www.arquibogota.org.co/?idcategoria=62> (2012-11-24)

345 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbogo.html> (2012-11-24)

346 http://www.cec.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=94:arquidiocesis-de-cartagena&catid=27&Itemid=327 (2012-11-24)

347 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dcart.html> (2012-11-24)

348 Porovnaj http://arquidiocesisdepopayan.org/quienes_somos.shtml?apc=ac-;:1;-:&xs=224&s=a&m=a (2012-11-24)

349 Porovnaj http://www.diocesisdesantamarta.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=2 (2012-11-24)

350 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsmat.html> (2012-11-24)

biskupstiev.³⁵¹ Arcidiecéza v Quite predstavovala na konci 20. storočia ako jediná z ekvádorských diecéz priamu kontinuitu s cirkevnou správou v miestokráľovstve Peru.

Koncom 20. storočia v Peru existovalo šesť katolíckych diecéz, ktoré boli založené ešte v koloniálnom období. Najstaršou z nich je arcidiecéza v Cuscu, založená ako diecéza v roku 1537. Pápež Pius XII. ju 23. mája 1943 povýšil apoštolskou konštitúciou *Inter Præcipuas* na úroveň metropolitnej arcidiecézy.³⁵² Jej teritórium sa oproti koloniálnemu obdobiu zmenšilo v dôsledku vzniku niekoľkých nových biskupstiev, územných prelatur a jednej apoštolskej prefektúry. Niektoré z nich boli v 20. storočí začlenené do novovytvorenej cuscanskej cirkevnej provincie.³⁵³ Limské biskupstvo vzniklo na začiatku koloniálneho obdobia a už po piatich rokoch svojej existencie bolo povýšené na metropolitnú arcidiecézu. Pápež Pius V. spojil v roku 1572 s postom limského arcibiskupa titul primasa Peru, čo znovu potvrdili ďalší dvaja pápeži – Gregor XVI. v roku 1834 a Pius XII. v roku 1943.³⁵⁴ Rozsiahle územie limského arcibiskupstva z konca koloniálneho obdobia sa postupne zmenšovalo v súvislosti so vznikom viacerých nových biskupstiev a jednej územnej prelatury.³⁵⁵ Arequipská diecéza, zriadená koncom 16. storočia bola v roku 1943 povýšená Piom XII. na metropolitné arcibiskupstvo. Tento status mala aj v roku 2000, keď jej podliehali sufragánne biskupstvá v Pune, Tacne a apoštolské prelatury v Juli a Caravelí, v Ayaviri a v Chuquibambe.³⁵⁶ Jej územie bolo už v tomto období menšie ako v koloniálnej ére, čo súviselo so stratou jeho časti v prospech dvoch novozriadených diecéz, jedného apoštolského vikariátu a jednej územnej prelatury v priebehu 19. a 20. storočia.³⁵⁷ Apoštolská konštitúcia *Inter Præcipuas* z 23. mája 1943 mala za následok aj povýšenie ďalšieho peruánskeho biskupstva, založeného v koloniálnych časoch na úroveň metropolitnej arcidiecézy. Išlo o diecézu so sídlom v severoperuánskom meste Trujillo.³⁵⁸ Jej územie na konci 20. storočia bolo menšie ako v koloniálnom období v dôsledku vzniku niekoľkých nových diecéz a jednej územnej prelatury,

351 Porovnaj http://www.arquidiocesisdequito.ec/link_historia.htm (2012-11-24)

352 Porovnaj <http://www.arzobispadodelcusco.org/historia.php?idioma=1&idpaquete=1&idsubmenu=1> (2012-11-25)

353 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dcuzc.html> (2012-11-25)

354 Porovnaj http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je/lima.htm (2012-11-25)

355 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dlima.html> (2012-11-25)

356 Porovnaj http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je/arequipa.htm (2012-11-25)

357 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dareq.html> (2012-12-8)

358 Porovnaj http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je/trujillo.htm (2012-11-25)

pod jurisdikciu ktorých prešla časť jej teritória.³⁵⁹ Ďalšie peruánske koloniálne biskupstvo – huamangská diecéza, zriadená začiatkom 17. storočia, zmenila neskôr svoj názov na ayacuchskú diecézu, a to v súvislosti s premenovaním jej sídla – mesta Huamanga na Ayacucho, ktoré sa udialo v roku 1825³⁶⁰. Ayacuchská diecéza – zahŕňajúca menšie teritórium ako v koloniálnom období – bola v júni 1966 povýšená na stupeň metropolitného arcibiskupstva, ktorému podliehali diecéza so sídlom v Huancavelice a územná prelatura v Caravelí. Tento stav platil aj na konci 20. storočia.³⁶¹ Posledným peruánskym biskupstvom, ktoré vzniklo v časoch miestokráľovstva Peru bola diecéza Maynas, zriadená začiatkom 19. storočia. Na výslovnú žiadosť peruánskej vlády preniesol pápež Gregor XVI. 4. júla 1843 sídlo tejto diecézy do mesta Chachapoyas, pričom sa zmenil aj jej názov na chachapoyasskú diecézu. V roku 1943 prestala táto diecéza podliehať limskému metropolitovi a stala sa sufragánnym biskupstvom v rámci trujillskej cirkevnej provincie. To sa zmenilo v roku 1966, keď sa stala súčasťou piurskej cirkevnej provincie. Jej územný rozsah v roku 2000 bol tiež menší ako v koloniálnom období.³⁶² Na základe uvedených údajov možno skonštatovať, že zo všetkých juhoamerických štátov si v roku 2000 najvyššiu mieru priamej kontinuity s cirkevnou správou miestokráľovstva Peru zachovala Peruánska republika vďaka kontinuálnej existencii až šiestich biskupstiev, založených v časoch miestokráľovstva Peru.

Najstaršou diecézou na území Bolívie je arcidiecéza so sídlom v bolívijskom hlavnom meste Sucre. Bola založená v polovici 16. storočia pod názvom diecéza La Plata (alebo Charcas) a jej sídlom sa stalo mesto Chuquisaca. Ešte v koloniálnom období (v roku 1609) bola charcasská diecéza povýšená na metropolitnú arcidiecézu, ktorej boli podriadené viaceré sufragánne biskupstvá. Charcasská arcidiecéza pretrvala aj po vzniku nezávislej Bolívie v roku 1825 v nezmenšenom územnom rozsahu a pod rovnakým názvom až do 11. novembra 1924, keď Svätá stolica rozhodla o jej premenovaní na arcidiecézu Sucre, pričom z jej územia vyčlenila tri nové diecézy so sídlami v bolívijských mestách Oruro, Tarija a Potosí.³⁶³ Dôvodom premenovania arcidiecézy bola snaha zosúladiť jej názov s názvom jej sídla. Mesto Chuquisaca, ktoré sa po vzniku Bolívie v roku 1825 stalo hlavným mestom nového štátu bolo totiž v roku 1839 premenované

359 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dtrup.html> (2012-11-25)

360 K tomu pozri ROEDL, Bohumír. Dějiny Peru a Bolívie, s. 192.

361 Porovnaj http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je/ayacucho.htm (2012-11-28); <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dayac.html> (2012-11-28)

362 Porovnaj http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je/chachapoyas.htm (2012-11-28); <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dchac.html> (2012-11-28)

363 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsucr.html> (2012-11-28)

na Sucre.³⁶⁴ Pod týmto názvom a s rovnakým územným rozsahom existovala arcidiecéza Sucre aj v roku 2000.³⁶⁵ Biskupstvo La Paz, zriadené začiatkom 17. storočia, povýšil pápež Pius XII. 18. júna 1943 apoštolskou konštitúciou *Ad Spirituale Bonum* na úroveň arcidiecézy.³⁶⁶ V rokoch 1949, 1958 a 1994 sa jej územie, zdedené ešte z koloniálnych čias zmenšilo v prospech niekoľkých novozriadených diecéz a územných prelatur, ktoré sa stali súčasťou lapazskej cirkevnej provincie.³⁶⁷ Na území dnešnej Bolívie bolo začiatkom 17. storočia založené aj biskupstvo Santa Cruz de la Sierra. To pretrvalo v nezmenšenom územnom rozsahu až do prvej polovice 20. storočia, keď boli postupne z jeho územia vyčlenené tri apoštolské vikariáty. 30. júla 1975 bola diecéza Santa Cruz de la Sierra povýšená na úroveň arcidiecézy.³⁶⁸ Priamu kontinuitu s cirkevnou správou miestokráľovstva Peru teda v Bolívii v roku 2000 predstavovali arcidiecézy Sucre, La Paz a Santa Cruz de la Sierra.

Prvá katolícka diecéza na území dnešného Chile – biskupstvo so sídlom v Santiago de Chile – neskoršom hlavnom meste krajiny – vzniklo v druhej polovici 16. storočia. 23. júna 1840 Svätá Stolica vydala buly o jeho povýšení na arcibiskupstvo.³⁶⁹ Územný rozsah nového arcibiskupstva bol rovnaký ako rozsah diecézy Santiago de Chile na konci koloniálneho obdobia. V priebehu 19. a 20. storočia však santiágska arcidiecéza stratila časť svojho teritória v prospech novozriadených diecéz a misie „*sui iuris*“ vo Valparaíse.³⁷⁰ V roku 1950 spojila Svätá Stolica post arcibiskupa Santiaga de Chile s titulom prímasa Chile.³⁷¹ Druhou chilskou diecézou s koreňmi v koloniálnom období je arcibiskupstvo Santísima Concepción. Pôvodne bola v 16. storočí založená ako diecéza so sídlom v meste Imperial. V meste Concepción sídli od roku 1764.³⁷² V 19. a 20. storočí sa jej územný rozsah zmenšil v prospech troch novozriadených diecéz, jednej apoštolskej prefektúry a jednej misie „*sui iuris*“³⁷³ 20. mája 1939 bola diecéza Santísima Concepción povýšená na arcidiecézu.³⁷⁴ *Obe arcidiecézy – Santiago*

364 Porovnaj ROEDL, Bohumír. Dějiny Peru a Bolívie, s. 245.

365 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsucr.html> (2012-11-28)

366 Porovnaj <http://www.arzobispadolapaz.org/arquidiocesis/historia/pagina/1> (2012-11-30)

367 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dlapz.html> (2012-11-30)

368 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dscsi.html> (2012-11-30)

369 Porovnaj <http://www.iglesiadesantiago.cl/resena2.php> (2012-11-30)

370 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsacl.html> (2012-11-30)

371 Porovnaj <http://www.iglesiadesantiago.cl/resena3.php> (2012-11-30)

372 Porovnaj <http://www.arzobispadodeconcepcion.cl/guia2010.pdf> (2012-11-30)

373 Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dcon.html> (2012-11-30)

374 Porovnaj <http://www.arzobispadodeconcepcion.cl/guia2010.pdf> (2012-11-30)

de Chile aj Santísima Concepción – predstavovali v štruktúre chilských diecéz v roku 2000 prvky priamej kontinuity s cirkevnou správou miestokráľovstva Peru.

Najstaršou katolíckou diecézou v Argentíne je córdobská arcidiecéza. Bola založená v roku 1570 ako diecéza Tucumán. Koncom 17. storočia sa jej sídlom stalo mesto Córdoba. 20. apríla 1934 povýšil pápež Pius XI. bulou *Nobilis Argentinae Nationis* córdobskú diecézu na metropolitnú arcidiecézu a podriadil jej dve sufragánne biskupstvá – La Rioja a Río Cuarto, zriadené na základe tej istej buly. Územie córdobského (arci)biskupstva sa postupne v priebehu 19. a 20. storočia redukovalo v prospech viacerých novozriadených diecéz a jedného apoštolského vikariátu.³⁷⁵ Druhým argentínskym biskupstvom, zriadeným ešte v miestokráľovstve Peru je arcidiecéza so sídlom v hlavnom meste krajiny – Buenos Aires. Buenosaireské biskupstvo bolo na metropolitnú arcidiecézu povýšené bulou pápeža Pia IX. z 5. marca 1865.³⁷⁶ Dekrétom z 29. januára 1936 spojil Pius XI. s postom arcibiskupa Buenos Aires titul prímasa Argentíny.³⁷⁷ V rámci štruktúry argentínskych diecéz na konci 20. storočia priamu kontinuitu s cirkevnou správou miestokráľovstva Peru predstavovali arcidiecézy Córdoba a Buenos Aires.

Poslednou z juhoamerických krajín, ktorým sa budeme venovať, keďže na ich území mala sídlo diecéza, tvoriaca súčasť cirkevnej správy miestokráľovstva Peru, je Paraguaj. V jeho prípade ide o diecézu Río de la Plata so sídlom v Asuncióni, ktorá vznikla v roku 1547. Diecéza v Asuncióni bola 1. mája 1929 povýšená na úroveň metropolitnej arcidiecézy, ktorej boli podriadené diecézy Villarrica del Espíritu Santo a Concepción y Chaco, v prospech ktorých nová arcidiecéza stratila časť svojho územia. Vznikla tak paraguajská cirkevná provincia. V druhej polovici 20. storočia sa teritórium arcidiecézy v Asuncióni zmenšilo v prospech jednej novovzniknutej územnej prelatury a dvoch nových diecéz. Poslednou z nich bola diecéza San Lorenzo, zriadená 18. mája 2000.³⁷⁸ V Paraguaji bola teda v roku 2000 prvkom priamej kontinuity s cirkevnou správou miestokráľovstva Peru asunciónska arcidiecéza, ktorá bola a dodnes je jedinou metropolitnou arcidiecézou v Paraguaji.³⁷⁹

375 Porovnaj http://www.arzobispadocha.org.ar/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=61&Itemid=168 (2012-11-30)

376 Porovnaj http://www.arzbaires.org.ar/inicio/menu_historia.html (2012-11-30)

377 Porovnaj <http://www.episcopado.org/portal/obispos-y-diocesis/diocesis-de-argentina/101-arquidiocesis-de-buenos-aires.html> (2012-11-30)

378 Porovnaj <http://www.episcopal.org.py/pagina/15/36/0/0/origen-y-evolucion-de-la-cep.html> (2012-12-2); <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dasun.html> (2012-12-2)

379 Porovnaj <http://www.katolsk.no/organisasjon/verden/chronology/paraguay> (2012-12-2); <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/qview3.html#py> (2012-12-2)

Záver

Na základe rozboru skúmanej problematiky v tomto príspevku možno skonštatovať, že štruktúra diecéz v hispanoamerických štátoch Južnej Ameriky, ktorých územie bolo súčasťou španielskeho miestokráľovstva Peru, na konci 20. storočia jednoznačne nadväzovala na cirkevnú správu tohto koloniálneho miestokráľovstva. Z devätnástich diecéz, ktoré vznikli v peruánskom miestokráľovstve nezanikla do roku 2000 ani jedna. Viaceré z nich boli v priebehu svojich dejín povýšené na úroveň metropolitnej arcidiecézy a tie, ktoré sídlia v hlavných mestách juhoamerických štátov, boli väčšinou Svätou stolicou označené za sídlo prímasa svojej krajiny. Všetky skúmané diecézy tak predstavujú vo svojich štátoch prvky priamej kontinuity s cirkevnou správou miestokráľovstva Peru. Ich územné obvody sa v priebehu historického vývoja postupne zmenšovali v prospech novozriaďovaných diecéz ako aj iných jednotiek cirkevnej správy ako sú územné prelatury, apoštolské prelatury, apoštolské vikariáty a misie „*sui iuris*“. Uvedný jav súvisí s rozvojom štruktúry katolíckej cirkevnej správy v Južnej Amerike, osobitne v 19. a 20. storočí. Všetky novozriadené diecézy a iné obdobné jednotky cirkevnej správy, ktoré vznikli v rámci tohto vývoja, predstavujú nové prvky v rámci katolíckej cirkevnej správy v Južnej Amerike. Podľa môjho názoru však nie sú prejavom diskontinuity inštitúcií katolíckej cirkevnej správy v Južnej Amerike v 20. storočí s cirkevnou správou španielskeho miestokráľovstva Peru, lebo sú výsledkom kontinuálneho vývoja, ktorého korene siahajú až do koloniálneho obdobia. Miera kontinuity s cirkevnou správou miestokráľovstva Peru je však u nich o niečo nižšia ako v prípade devätnástich skúmaných diecéz, ktoré boli založené v peruánskom miestokráľovstve a pretrvali do dnešných dní. Celý tento vývoj potvrdzuje veľkú vitalitu Katolíckej cirkvi v Latinskej Amerike, ktorú pápeži Ján Pavol II. a Benedikt XVI. výstižne označili za kontinent nádeje.

Resumé: Viceroyalty of Peru was one of the Spanish colonial overseas vicerealties. It existed in the years 1542 to 1824. In the Viceroyalty of Peru, there was a standard ecclesiastical administration, composed of archdioceses and dioceses, which were divided into parishes. In the territory of the Viceroyalty of Peru there were created between 16th and 19th century 19 Catholic dioceses. None of these 19 dioceses ceased to exist till the end of 20th century. Many of them were in the course of its history, elevated to the level of a metropolitan archdiocese and those that are located in the capitals of South American states, were mostly designated as the seat of the primate of its country. All these dioceses represented in the end of the 20th century the elements of direct continuity with the ecclesiastical administration of the Viceroyalty of Peru in their countries. However, their territories were during their history gradually

reduced in favour of the newly established dioceses and other ecclesiastical administration units as territorial prelatres, apostolic prelatres, apostolic vicariates and missions „sui iuris“. This phenomenon is connected with the development of the structure of the Catholic ecclesiastical administration in South America, particularly in the 19th and 20 century. Overall it can be stated, that the structure of dioceses in the Hispano-American countries in South America, whose territory was part of the Spanish Viceroyalty of Peru, in the late 20th century clearly followed up on ecclesiastical administration of this colonial Viceroyalty.

Bibliografia

Pramene

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias.

In: <http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyIndia.P.htm>

Literatúra

KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (realizácia utópie)*. Nitra : Spoločnosť Božieho Slova, 2007. ISBN 978-80-85223-80-4.

ROEDL, Bohumír. *Dějiny Peru a Bolívie*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007. ISBN 80-7106-839-6.

TAMAYO HERRERA, José. *Nuevo compendio de Historia del Perú*. Lima : [s.n.], 1985.

Elektronické zdroje

<http://www.arquibogota.org.co/?idcategoria=62> (2012-11-24)

(oficiálna webová stránka arcidiecézy Bogota)

<http://arquidiocesisbogota.org.co/page/pasado.html> (2007-08-14)

(oficiálna webová stránka arcidiecézy Bogota)

http://arquidiocesisdepopayan.org/quienes_somos.shtml?apc=ac--;1;-;&x=224&s=a&m=a (2012-11-24) (oficiálna webová stránka arcidiecézy Popayán)

<http://arquidiocesisdequito.org/Historia/Historia.htm> (2007-08-14)

(oficiálna webová stránka arcidiecézy Quito)

<http://cea.ath.cx/main/vitx/vitx.aspx?p=400> (2007-08-14) (oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Argentíny)

http://www.arquidiocesisdequito.ec/link_historia.htm (2012-11-24)

(oficiálna webová stránka arcidiecézy Quito)

http://www.arzbaire.org.ar/inicio/menu_historia.html (2012-11-30)

(oficiálna webová stránka arcidiecézy Buenos Aires)

http://www.arzobispadocba.org.ar/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=61&Itemid=168 (2012-11-30)
(oficiálna webová stránka arcidiecézy Córdoba)

<http://www.arzobispadocba.org.ar/portada.asp?r=1&sr=1&p=1> (2007-08-14)
(oficiálna webová stránka arcidiecézy Córdoba)

<http://www.arzobispadodeconcepcion.cl/> (2007-08-14) (oficiálna webová stránka arcidiecézy Concepción)

<http://www.arzobispadodeconcepcion.cl/guia2010.pdf> (2012-11-30)
(oficiálna webová stránka arcidiecézy Concepción)

<http://www.arzobispadodelcusco.org/historia.php?idioma=1&idpaquete=1&idsubmenu=1> (2012-11-25) (oficiálna webová stránka arcidiecézy Cusco)

<http://www.arzobispadolapaz.org/arquidiocesis/historia/pagina/1>
(2012-11-30) (oficiálna webová stránka arcidiecézy La Paz)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dareq.html> (2012-12-8)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dasun.html> (2012-12-2)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dayac.html> (2012-11-28)

Porovnaj <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbogo.html> (2012-11-24)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dcart.html> (2012-11-24)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dchac.html> (2012-11-28)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dcuza.html> (2012-11-25)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dlapz.html> (2012-11-30)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dlima.html> (2012-11-25)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsacl.html> (2012-11-30)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dscsi.html> (2012-11-30)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsmat.html> (2012-11-24)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dstrup.html> (2012-11-28)

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/qview3.html#py> (2012-12-2)

[http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd\[64\]=x-64-86](http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd[64]=x-64-86) (2007-08-14) (oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Kolumbie)

http://www.cec.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=94:arquidiocesis-de-cartagena&catid=27&Itemid=327 (2012-11-24)
(oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Kolumbie)

[http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd\[64\]=x-64-132](http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd[64]=x-64-132) (2007-08-14) (oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Kolumbie)

[http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd\[64\]=x-64-400](http://www.cec.org.co/jurisdicciones/arquidiocesis_descripcion.htm?cmd[64]=x-64-400) (2007-08-14) (oficiálna webová stránka biskupskej

konferencie Kolumbie)

[http://www.cec.org.co/jurisdicciones/diocesis_descripcion.htm?cmd\[68\]=x-68-7300](http://www.cec.org.co/jurisdicciones/diocesis_descripcion.htm?cmd[68]=x-68-7300) (2007-08-14) (oficiálna webová stránka biskupskej

konferencie Kolumbie)

http://www.diocesisdesantamarta.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=2 (2012-11-24) (oficiálna webová

stránka diecézy Santa Marta)

<http://www.episcopado.org/portal/obispos-y-diocesis/diocesis-de-argentina/101-arquidiocesis-de-buenos-aires.html> (2012-11-30)

(oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Argentíny)

<http://www.episcopal.org.py/diocesis/asuncion.htm> (2007-08-14)

(oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Paraguaja)

<http://www.episcopal.org.py/pagina/15/36/0/0/origen-y-evolucion-de-la-cep.html> (2012-12-2) (oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Paraguaja)

http://www.iglesia.org.bo/sitio/institucion/diocesis/index_diocesis.htm

(2007-08-14) (oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Bolívie)

<http://www.iglesia.org.pa/content/view/12/37/> (2007-08-14) (oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Panamy)

http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep/map_je_nondetail.htm (2007-08-14)

(oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Peru)

http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je_arequipa.htm (2012-11-25)

(oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Peru)

http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je_ayacucho.htm (2012-11-28)

(oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Peru)

http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je_chachapoyas.htm

(2012-11-28) (oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Peru)

http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je/lima.htm

(2012-11-25)

(oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Peru)

http://www.iglesiaticolica.org.pe/cep_mapas/mapas_je/trujillo.htm

(2012-11-25)

(oficiálna webová stránka biskupskej konferencie Peru)

<http://www.iglesiadesantiago.cl/> (2007-08-14) (oficiálna webová stránka

arcidiecézy Santiago de Chile)

Porovnaj <http://www.iglesiadesantiago.cl/resena2.php> (2012-11-30)

(oficiálna webová stránka arcidiecézy Santiago de Chile)

<http://www.iglesiadesantiago.cl/resena3.php> (2012-11-30) (oficiálna webová stránka arcidiecézy Santiago de Chile)

<http://www.katolsk.no/organisasjon/verden/chronology/paraguay> (2012-12-2)

<http://www.katolsk.no/utenriks/kronologi/argentina.htm> (2007-08-14)

<http://www.katolsk.no/utenriks/kronologi/chile.htm> (2007-08-14)

<http://www.katolsk.no/utenriks/kronologi/colombia.htm> (2007-08-14)

Kontaktné údaje:

JUDr. Ján Puchovský, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave

Právnická fakulta

Katedra právnych dejín

Šafárikovo nám. 6

P.O.BOX 313

810 00 Bratislava 1.

e-mail: jan.puchovsky@flaw.uniba.sk

VÝVOJ PRÁVNEJ ÚPRAVY ŠTÁTNEHO FINANČOVANIE PRÍJMU KATOLÍCKYCH DUCHOVNÝCH NA SLOVENSKU V 20. STOROČÍ³⁸⁰

LEGAL DEVELOPMENT OF STATE FUNDING FOR SALARIES OF CATHOLIC PRIESTS IN SLOVAKIA IN THE 20TH CENTURY

Ján Štefanica

Právnická fakulta Univerzity Komenského, Katedra právnych dejín

Abstrakt: Prvou podstatnou zákonnou úpravou financovania príjmov katolíckych duchovných v dvadsiatom storočí na našom území bol uhorský zák. čl. XIII z roku 1909, zrovnoprávňujúci kongruový systém štátu voči katolíckej cirkvi. Ďalším dôležitým medzníkom v oblasti kongruy na Slovensku sa stal zákon č. 122/1926 Zb. upravujúci platy duchovných cirkví a náboženských spoločností uznaných Československým štátom. Po prijatí významného doplnujúceho vládneho nariadenia č. 124/1928 Zb., platil až do polovice dvadsiateho storočia. Na pozadí politických zmien v Československu po roku 1948 dochádza aj ku zmenám kongruového zákonodarstva prijatím zákona č. 218/1949 Zb., ktorý zároveň rušil dovtedajšie právne predpisy upravujúce finančné pomery medzi cirkvami a štátom. Zákon zaviedol nový systém hmotného zabezpečenia katolíckych duchovných, umožňujúci však štátnej moci perzekúcie kňazov prostredníctvom príjmu im vyplácaného. Napriek tomuto faktú platí až do dnešnej doby. Po roku 1989 však došlo k viacerým významným novelizáciám tohto zákona, ktorých snahou bolo dosiahnutie rovnovážneho stavu.

Kľúčové slová: financovanie cirkvi, príjem duchovných, kongrua, katolícka cirkev a štát

Keywords: Church financing, income of clergy, congruence, Catholic Church and the State

Úvod

Otázka financovania cirkví a náboženských spoločností je dnes na Slovensku aktuálnou témou. Vyjadrujú sa k nej odborníci z oblasti práva i financií,

380 Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0607-10.

občania bez ohľadu na svoje vierovyznanie, politici i cirkevná hierarchia. Avšak problematika financovania vo vzťahu cirkví a štátu je otázkou dlhodobou, ktorá bola riešená na území Slovenska rôznymi spôsobmi a v závislosti od historicko právneho vývoja môžeme sledovať podstatné prvky kontinuity i diskontinuity, ktoré sa prejavili v zákonnej úprave.³⁸¹ Vzhľadom na šírku problematiky sme sa zamerali na poskytnutie podstatných prvkov zákonnej úpravy financovania príjmov katolíckych duchovných na našom území počas uplynulého storočia. Príjem katolíckych kňazov zastávajúcich im zverený úrad bol vyplácaný z výnosov z majetkov určených na výživu duchovného a ďalších príjmov k tomu určených. Tieto im však v niektorých prípadoch nedokázali zabezpečiť primeranú životnú úroveň. Problematický stav súvisel najmä so vznikom nových farností v odľahlých krajoch a nie príliš majetných cirkevných spoločenstvách. Kongruové zákony postupom času vytvorili na našom území systém, schopný zabezpečiť hmotné potreby duchovných, avšak s rizikami čiastočných ideologických závislostí duchovných cirkví a náboženských spoločností od financovania štátom.

Predpisy o platoch duchovenstva a kongruie platné na začiatku 20. stor. na našom území

V konfesnom práve je pojem kongrua (z lat. congrua) chápaný ako štátom poskytovaný príjem alebo doplnenie príjmov duchovných cirkevných a náboženských spoločenstiev z verejných zdrojov. Dochádzalo k nemu najmä v prípadoch, keď ich základný príjem nepostačoval k pokrytiu elementárnych životných potrieb duchovného.³⁸² Kánonické právo chápalo kongruu ako výživné, či príjem, poskytovaný duchovným v závislosti od ich postavenia v duchovnej správe. Kódex kánonického práva z roku 1917 kongruu síce presne nedefinuje, z kontextu kánonov však vyplýva, že duchovným patrí „congrua sustentatio cleri“ (c 979 CIC 1917) a k tomuto cieľu má slúžiť „congrua portio fructuum“ (c 471, 475 CIC 1917).³⁸³ Tieto mali byť pokryté v prvom rade z príjmov duchovných spojených s pôsobením v im zverenom úrade. Pokiaľ tieto príjmy nedosahovali stanovenej výšky, tak boli doplňované v závislosti od právnej úpravy, buď z náboženského fondu, alebo z príspevku poskytovaného štátom.

Postupne, ako štát preberal niektoré cirkevné záväzky a cirkevné

381 Tento príspevok bol spracovaný v rámci projektu Kontinuita a diskontinuita práva na Slovensku v 20. storočí a jej vplyv na právny poriadok SR, ktorý bol podporený Agentúrou na podporu výskumu a vývoja, APVV-0607-10.

382 Porov.: HENNER, Kamil. Základy práva kánonického. Část druhá. Praha, Politika 1920, str. 309.

383 Porov.: KUDRNOVSKÝ, Alois. Kongrua katol. duchovenstva, ČKD, č. 1/1940, str. 161

majetky, stala sa predmetom právnej úpravy, vyrovnaní i starostlivosti štátu voči cirkvám aj kongrua. Na rozdiel od rakúskej časti monarchie, kde bol vydaný prvý tzv. kongruový zákon už 19. apríla v roku 1885, v uhorskej časti monarchie sa zákonodarstvo v oblasti kongruy oneskorilo. K jej právnej úprave došlo až zák. čl. XIV/1898. Zaujímavosťou však je, že napriek určitej pojmovej spojitosti kongruy s katolíckou cirkvou, zák. čl. XIV/1898 vôbec neupravoval kongruu katolíckeho duchovenstva.³⁸⁴ Katolíckej cirkvi bolo zaručené len vyčlenenie nešpecifikovanej finančnej čiastky zo štátneho rozpočtu, ktorá mala slúžiť na podporu chudobných kňazov. Dôvodom bola zrejme existencia verejného fondu, spravovaného štátom a určeného pre účely katolíckej cirkvi, tzv. Náboženskej základiny³⁸⁵. K zrovnoprávneniu úpravy kongruy v Uhorsku voči katolíckemu duchovenstvu došlo prijatím zák. čl. XIII/1909, ktorý však stanovil ako podmienku presne stanovenú výšku ročných finančných príspevkov náboženskej základiny ku kongruu. O štyri roky neskôr boli zák. čl. XXXVII/1913 zavedené služobné prídavky vyplácané po dosiahnutí 5 rokov služby a tiež po dosiahnutí 10, 15 a 25 rokov kňazskej služby.

Je potrebné zdôrazniť fakt, že na základe § 6 zák. čl. XIV/1898 v znení zák. čl. XIII/1909 mohol kongruový príplatok dostať len taký duchovný, ktorý preukázal, že je uhorským štátnym občanom a spĺňa požiadavky uvedené v zák. čl. VI/1840 o maďarskom jazyku. Doplnok k príjmu nemohol byť priznaný, alebo ho strácal aj taký duchovný, ktorý sa previnil ťažkým mravným prečinom priečiacim sa jeho postaveniu, alebo prejavoval chovanie nepriateľské voči Uhorskému štátu upravené v ods. 1 písm. c) § 22 zák. čl. XXVII/1907: „Za protištátny sa pokladá najmä každý čin ktorý smeruje proti ústave, národnému rázu, jednote, zvláštnemu postaveniu alebo teritoriálnej celistvosti štátu, ďalej proti zákonmi stanovenému používaniu štátnej reči, proti erbu, znaku

384 Zák. čl. XIV/1898 upravoval kongruu ostatných kongruových cirkví: pravoslávnej (rumunskej a srbskej), evanjelickej cirkvi a. v., reformovanej cirkvi, unitárnej cirkvi a židovskej náboženskej obce.

385 Základinu zriadil Ferdinand III. ako istú formu odškodnenia Katolíckej cirkvi aj za to, že evanjelici v Uhorsku boli oslobodení od platenia poplatkov pre katolíckych duchovných. Ferdinand III. uvoľnil pre tzv. farársku pokladňu (lat. *cassa parochorum*) 6000 zlatých ročne. Dotácia tejto pokladne bola postupne navrhovaná a aj keď pôvodne nemala vlastný nehnuteľný majetok, tak v roku 1786 k nej boli pripojené majetky niektorých reholí zrušených Jozefom II.. Pokladňa bola neskôr premenovaná na Náboženskú základinu. Konečná úprava nastala až za panovania Františka Jozefa I.. Plynuli do nej tiež dane vysokého kléru a dôchodky z majetkov neobsadených biskupstiev a pod. (tzv. interkalárne dôchodky). V neskoršom období spadali záležitosti základiny podľa zák. čl. III/1848 do kompetencie ministerstva kultu a vyučovania. Porov.: Náboženská základina. *ČKD, číslo 5, ročník 1936*, str. 508

a vlajke štátu³⁸⁶. Keďže znenie zákona vymenúva činy nepriateľské voči štátu nie taxatívne, ale len demonštratívne, formulácie umožňovali rôzny výklad a ponechávali v praxi voľný priestor pre neprimerane tvrdú aplikáciu zákona voči štátnemu režimu nepohodlným, najmä nemaďarským duchovným. Na základe sťažnosti mohol o odňatí kongruového príplatku z dôvodu protištátneho správania duchovného, spadajúceho pod § 22 zák. čl. XXVII/1907, rozhodnúť aj minister kultu a verejného vyučovania.

V dôsledku mimoriadne zlej ekonomickej situácie vyvolanej prvou svetovou vojnou, bola, na základe nariadenia uhorskej vlády z 1. júna 1918 č. 2500, vyplácaná na Slovensku a v Podkarpatskej Rusi osobitná podpora na zaobstaranie šatstva pre duchovných vo výške 1000 korún ročne. Po vzniku Československej republiky však na Slovensku nedošlo k vyriešeniu otázky cirkevného majetku a fondov slúžiacich cirkevným účelom, čo súviselo najmä s faktom, že skoro celý majetok náboženskej základiny existujúcej v Uhorsku zostal po rozpade monarchie na území a bankových účtoch v Maďarsku. V snahe zlepšiť hmotné postavenie duchovných na Slovensku a Podkarpatskej Rusi prijalo na svojej 141 schôdzi, dňa 9. apríla 1920, Národné zhromaždenie s predchádzajúcim súhlasom vlády, v súvislosti s prijatím zákona č.246/1920, ktorý zvyšoval kongruu katolíckeho duchovenstva v Čechách a na Morave ročne o 1200 korún, rezolúciu, ktorá vláde ukladala zvýšiť dovtedajšie finančné požitky duchovných na Slovensku o 1500 korún ročne a zároveň sa im poskytol nákupný príspevok³⁸⁷ (určený na ošatenie a iné) vo výške 500 korún ročne.

Keďže na zriadení oficiálnej samostatnej slovenskej cirkevnej provincie sa oficiálne začalo pracovať až po podpise *Modus vivendi* dňa 2. februára 1928, tak až do obdobia novej organizácie diecéz sa vyplácala kongrua zo štátnej pokladne. Správa majetkov Náboženskej základiny prešla v roku 1923 na Likvidačnú komisiu pre správu cirkevného majetku na Slovensku. Neskôr, na základe rozhodnutia Najvyššieho správneho súdu z 12. marca 1936 č. 19143/35, prešli záležitosti Náboženskej základiny do kompetencie Ministerstva školstva a národnej osvety.³⁸⁸

Receptným zákonom z 28. októbra 1918 sa pri vzniku Československej republiky prevzal rakúsky a uhorský právny poriadok a touto normou

386 Zák. čl. XIV/1898 v znení zák. čl. XIII/1909 in: BUŠEK, Vratislav a kol., Československé cirkevní zákony, díl II. Československý Kompas, Praha, 1931, str. 1541 – 1542

387 Mimoriadna podpora vyplývajúca z vojnovnej situácie na opatrenie šatstva vyplácaná vo výške 1000 korún ročne pri tom zostávala v platnosti, vyplácala sa v Československu až do roku 1925. Porov: BUŠEK, Vratislav a kol. Československé cirkevní zákony, díl II., Československý Kompas, Praha, 1931, str. 1556

388 Porov.: Náboženská základina. ČKD, 1936/5, str. 508

s ústavnoprávnou relevanciou sa konštituoval československý právny poriadok. Podľa zákona č. 11/1918 Zb., § 1 zákona č. 449/1919 Zb., § 4 ústavného zákona č. 121/1920 Zb. a zákona č. 236/1920 Zb. nastúpilo po prevrate namiesto uhorského štátneho občianstva, štátne občianstvo československé. Vzhľadom na tento fakt, bol na Slovensku, až do účinnosti nového kongruového zákona z roku 1926, nárok duchovných na štátne príplatky podmienený československým štátnym občianstvom dotknutého kňaza. V súvislosti s nepriznaním alebo stratou príspevku u duchovných v Uhorsku, ktorí prejavovali chovanie nepriateľské voči štátu, sa pomerne pozoruhodne javí aj právny dôvod na zastavenie či nepriznanie štátnej podpory duchovnému v Československej republike, kde takým mohlo byť aj odsúdenie kňaza za prečin na základe § 14, č. 5³⁸⁹ a § 11, č.1³⁹⁰ v súvislosti s § 40 zákona na ochranu republiky č. 50/1923 Zb..

Kongruový zákon z roku 1926

V dvadsiatych rokoch 20. storočia sa v súvislosti s prerokovávaním nového platového poriadku štátnych zamestnancov, v roku 1926, stala naliehavým problémom otázka konečného vyriešenia platov duchovenstva cirkví a náboženských spoločností. Zákon č. 122/1926 Zb., o úprave platov duchovenstva cirkví a náboženských spoločností uznaných štátom, predstavoval dôležitý prelom v oblasti úpravy kongruy v Československej republike.³⁹¹ Dovtedy platné kongruové zákony ponechal zákon č. 122/1926 Zb. čiastočne v platnosti. Zrušovali sa len tie ustanovenia o kongruie, ktoré mu odporovali. Vzhľadom na jeho stručný obsah, mal len osem paragrafov, nebolo však vždy jednoznačne vyložiteľné, či určité ustanovenie odporuje, respektíve

389 Podľa § 14, č. 5 zákona č. 50/1923 Zb. sa väzením od jedného mesiaca do dvoch rokov za prečin trestá: „kto verejne surovým alebo štvavým spôsobom hanobí republiku, národ alebo národnostnú menšinu tak, že to môže znížiť vážnosť republiky alebo ohroziť všeobecný mier v republike alebo jej medzinárodné vzťahy.“ Sbíрка zákonů a nařízení státu Československého, ročník 1923, Státní tiskárna, Praha, 1923, str. 210

390 Podľa § 11, č. 1 zákona č. 50/1923 Zb.: „Kto pred dvomi alebo viacerými ľuďmi prezidentovi republiky alebo jeho námestníkovi ublíži na cti vyhrážkou zlého nakladania, alebo iným hrubo zneuctievajúcim prejavom, alebo ho uvedie do verejného posmechu, kto prednesie na neho obvinenie vediac, že tým vážne ohrozí jeho česť, sa za priestupok trestá väzením od ôsmich dní do šesť mesiacov.“ Sbíрка zákonů a nařízení státu Československého, ročník 1923, Státní tiskárna, Praha, 1923, str. 209

391 Návrh na vydanie zákona o úprave platov duchovenstva cirkví a náboženských spoločností uznaných štátom bol po dlhých diskusiách predložený do Národného zhromaždenia v máji roku 1926. Presadiť ho sa podarilo vďaka dohodám medzi Republikánskou stranou zemeľského a maloroľníckeho ľudu (tzv. agrárnici), Československou stranou ľudovou, Hlinkovou ľudovou stranou a Nemeckou kresťansko-sociálnou stranou ľudovou.

neodporuje, novoprijatému kongruovému zákonu. Aj z tohto dôvodu bolo k nemu v roku 1928 vydané pomerne rozsiahle nariadenie vlády č. 124/1928 Zb., ktorého úlohou bolo vyplnenie prípadných medzier v zákone. Nariadenie vlády vo svojom § 217 vypočítava a zrušuje ustanovenia odporujúce zákonu č. 122/1926 Zb. Tento výpočet bol však iba demonštratívny, takže mohol byť len určitým návodom, pomocou ktorého by sa dali zrušené ustanovenia presne určiť.³⁹²Jednotná právna úprava príjmu duchovných bola zavedená aj nasledujúcimi právnymi predpismi: zákonom č. 221/1925 Zb. o obligatórnom nemocenskom poistení duchovných, zákonom č. 80/1928 Zb., ktorý sa týkal príplatkov duchovným penzionovaným pred 1. januárom 1926, a zákonom č. 70/1930 Zb., ktorý ich zrovnoprávňoval s novopenzistami.

Nárok na kongruu, eventuálne na výchovné, však vznikol duchovným len v prípade splnenia stanovených podmienok. Okrem už zmieneného faktu, že museli byť československými štátnymi občanmi, museli preukázať aj absolvovanie stanovených gymnaziálnych štúdií a museli naplniť i ďalšie podmienky predpísané pre ustanovenie do správy farských úradov, ako aj pri inej verejnej duchovnej správe a preukázať fyzickú spôsobilosť pre zastávanie funkcie pri vstupe do duchovnej správy. Zákon č. 122/1926 Zb. v § 1 ods. 1 a vládne nariadenie č. 124/1928 Zb. v § 2 ods. 1 priznávali všetkým duchovným kongruových cirkví pôsobiacim v správe farských úradov a inej verejnej správe na systematizovaných miestach najnižší ročný príjem (kongruu) vo výške 9000 československých korún. Týmto došlo aj k zavedeniu parity platov kanonikov, samostatných duchovných správcov a pomocných kňazov. Táto suma sa zvyšovala po každých troch rokoch vždy o čiastku 972 Kč (tzv. trienálky), maximálne však celkom desaťkrát. Zákon teda priznával desať trojročných služobných prídavkov a kongrua mohla celkovo dosiahnuť výšku 18 720 korún československých ročne. Na druhej strane sa však kongruový príplatok znižoval o iný stály príjem, ktorý duchovný požíval z verejných prostriedkov, čím mohli byť napríklad príjmy od veriacich, patróna, obce, príjmy z verejnoprávnych ústavov, iných spoločností alebo výnosy z nehnuteľností. Znamenalo to, že štát duchovným vyplácal iba rozdiel medzi ich ostatnými príjmami a hranicou celkového príjmu, ktorá bola určená zákonom. Medzi príjmy o ktoré sa príplatok znižoval, sa nerátali odmeny či cestovné za vyučovaním náboženstva a plat členov Národného zhromaždenia.

Vzhľadom na rozdielny historický vývoj bolo doplňovanie kongruy duchovenstva upravené do značnej miery odlišne na Slovensku a Podkarpatskej Rusi oproti situácii v Čechách a na Morave. K ich zjednoteniu došlo len

392 Porov.: BRADÁČ, Petr. Financování církví v českých zemích ve 20. století. Revue církevního práva, ročník XIII. č. 2/07, Společnost pro církevní právo, Praha, 2007, str. 113

v minimálnej miere a vzhľadom na ustanovenie § 3 ods. 3 zákona č. 122/1926 Zb., boli tieto predpisy vo veľkej miere ponechané v platnosti aj naďalej. K unifikácii došlo len vo veciach: zavedenia doplnenia príjmu duchovného na nasledujúcich 5 rokov (tzv. lustrum), započítavania výnosu nehnuteľností (mimo farskú budovu) so skutočným výnosom, výnosov dávok platených z dôvodu úradných výkonov duchovných, neodpočítateľných položiek v prípade dôchodkovej dane i penzijného príspevku³⁹³ a odpočtu paušálu za úradné konské záprahy.³⁹⁴ Ministerské nariadenia, ktoré vykonávali tieto zákony a obsahovali podrobné predpisy o doplňovaní kongruy duchovenstva, taktiež upravovali túto problematiku odlišným spôsobom v Čechách a Morave a inak na Slovensku a Podkarpatskej Rusi. Nariadením vlády č. 124/1928 Zb., boli tieto ministerské nariadenia poväčšine zrušené a ich obsah, pokiaľ bol v novej právnej úprave použiteľný, bol do nej aj prevzatý. Z toho faktu pramenilo aj rozlišovanie v tretej časti tohto kongruového nariadenia. Prvý oddiel obsahoval predpisy spoločné pre všetky kongruálne cirkvi s pôsobnosťou na celom území Československa. Druhý oddiel obsahoval predpisy platné pre katolícku cirkev v Čechách a na Morave a tretí oddiel obsahoval predpisy platné len pre pravoslávnu cirkev na Morave a v Čechách. Posledný štvrtý oddiel obsahoval predpisy platné výhradne pre kongruové cirkvi na Slovensku a v Podkarpatskej Rusi.³⁹⁵

Zákon č. 218/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkví a náboženských spoločností štátom

Kongruový zákon z roku 1926 zostal po druhej svetovej vojne platný vo svojej pôvodnej podobe v oboch častiach Československa až do 27. októbra 1945, kedy bol novelizovaný dekrétom prezidenta republiky č. 116/1945 Zb., čím sa znovu vytvoril rozdiel medzi zákonnou úpravou hmotného zabezpečenia v českej a slovenskej časti obnovej republiky. Situáciu zmenil až zákon č. 167/1946 Zb., zo dňa 18. júla 1946, ktorým sa rozširovala platnosť dekrétu prezidenta republiky aj na územie Slovenska.

Systém príspevkov na kongruu a dotácie cirkvám boli zrušené zákonom č. 218/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkví štátom a nahradené s účinnosťou od 1. novembra 1949 preplácaním tzv. slúžneho duchovným

393 Duchovní boli povinní odvádzať penzijný príspevok vo výške 6 % penzijného základu, ktorý sa im zrážal každý mesiac z platu a odvádzal sa do štátnej pokladne. Tí duchovní, ktorí nemali nárok na kongruový doplnok, boli povinní odvádzať zo svojich príjmov rovnaký penzijný príspevok, aký by platili, keby doplnok kongruy dostávali. Porov.: § 30 vládneho nariadenia č. 124/1928 Zb.

394 Porov.: § 3 zákona č. 122/1926 Zb.

395 Porov.: BRADÁČ, Petr. Financování cirkví v českých zemích ve 20. století. Revue církevního práva, ročník XIII. č. 2/07, Společnost pro církevní právo, Praha, 2007, str. 117

pracujúcim v duchovnej správe a pri výchove kňazského dorastu. Slúžne nahradilo ako kongruu a dotácie, tak aj výnosy z cirkvám odňatých pozemkov, ktoré boli určené k výžive duchovenstva. Úhrada vecných nákladov vyplácaná cirkvám mala nahradiť výnosy z cirkvi odňatých pozemkov, ktoré boli určené k financovaniu nákladov kostolov a ďalšieho cirkevného majetku. Zároveň v dôsledku pozemkovej reformy a tiež zákona č. 218/1949 Zb. zanikla aj náboženská základina. Týmto zákonom sa štát zaviazal poskytovať osobné požitky duchovným cirkvám a náboženských spoločností, ktorí pôsobia v duchovnej správe, cirkevnej administratíve alebo v ústavoch pre výchovu duchovných. Duchovnú činnosť v cirkvách a náboženských spoločnostiach mohli v zmysle ustanovení zákona vyvíjať len tie osoby, ktoré mali štátny súhlas a ktoré zložili sľub vernosti republike. Osobné požitky duchovných tvorili: základný plat, hodnotný príplatok a odmena za vyšší výkon.³⁹⁶ Zákon pritom stanovoval, že čiastky základného platu, spôsob a mieru jeho zvyšovania, podmienky pre priznanie hodnotného príplatku a jeho výšku, ako aj podmienky pre priznanie odmeny za vyšší výkon a podrobnosti o tejto odmene určí vláda nariadením. Štát sa zaviazal v zákone uhrádzať registrovaným cirkvám, podľa ich schváleného rozpočtu, vecné náklady spojené s výkonom bohoslužieb a iných náboženských úkonov i s cirkevnou administratívou. Štát mal v odôvodnených prípadoch poskytnúť aj zvláštnu pomoc na mimoriadne vecné náklady. Rozpočty na riadne vecné náklady sa zostavovali podľa skutočných potrieb, a to podľa zásad štátneho rozpočtu, pričom podrobnosti mal určiť Štátny úrad pre veci cirkevné po dohode s ministerstvom financií. Štát si vyhradil dozor nad majetkom cirkví. Súkromný a verejný patronát nad kostolmi a cirkevnými ústavmi prešiel zo zákona na štát. Generálnym ustanovením v § 14 sa zrušili všetky predpisy, ktoré upravovali právne pomery cirkví a náboženských spoločností. Zavedenie zákona tak od základu zmenilo spoločenské postavenie cirkví, ktoré stratili charakter subjektu verejného práva.

Po prijatí cirkevných zákonov sa katolícki biskupi usilovali o zmiernenie ich tvrdošti. Požiadali vládu, aby v tomto zmysle upravila vykonávacie nariadenia. Avšak nariadenia, ktoré vydala vláda 18. a 25. októbra 1949, kritizované nedostatky zákonov neodstránili. Išlo o nariadenie vlády č. 219/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkvi rímskokatolíckej štátom, nariadenie vlády č. 220/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkvi československej štátom, nariadenie vlády č. 221/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení evanjelických cirkví štátom, nariadenie vlády č. 222/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení

396 V prípade katolíckeho duchovenstva o priznaní odmeny rozhodoval podľa § 12 ods. 2 zákona č. 219/1949 Zb. u duchovných III. a IV. stupnice Štátny úrad pre veci cirkevné a u ostatných duchovných krajský národný výbor.

cirkvi pravoslávnej štátom a nariadenie vlády č. 223/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení náboženských spoločností štátom.

Financovanie duchovných katolíckej cirkvi bolo konkrétne upravené v nariadení vlády č. 219/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkvi rímskokatolíckej štátom. Na základe úpravy v § 7 mohli, podľa tohto nariadenia, poberať osobné požitky len tí katolícky duchovní, ktorí sú československý štátni občania, štátne spoľahliví, bezúhonní a vyhovujú všeobecným podmienkam pre prijatie do štátnej služby.³⁹⁷ Pri podmienke československého štátneho občianstva však mohol Štátny úrad pre veci cirkevné v prípadoch hodných zvláštneho zreteľa udeliť výnimku. Základný plat sa katolíckym duchovným zvyšoval po každých troch rokoch služby, najviac však dvanásťkrát. Plat sa však znižoval o iný stály príjem, ktorý duchovný požíval z verejných prostriedkov. Ustanovenie sa nevzťahovalo na odmeny za vyučovanie náboženstva na školách, za vykonávanie duchovnej služby vo verejných ústavoch, na platy členov vlády, zboru povereníkov, Národného zhromaždenia, Slovenskej národnej rady či na odmeny členov národných výborov. Osobné požitky tak podľa tohto nariadenia nahradzovali všetky dovtedajšie požitky, ktoré duchovným katolíckej cirkvi plynuli z patronátnych, respektíve iných záväzkov, ako napríklad verejných fondov. Požitky nahradzovali však aj všetky individuálne osobné prídavky, podpory či výpomoci.

Pri prvotnom pohľade na spôsob vyplácania platov katolíckym duchovných štátom podľa zákona č. 218/1949 Zb. a podrobnej úpravy v nariadení vlády č. 219/1949 Zb., by bolo možné konštatovať, že sa vlastne okrem stanovenej výšky súm požitkov nič nezmenilo. Avšak zmenil sa práve predchádzajúci systém zavedený v Rakúsko – Uhorskej monarchii a jeho kontinuita upravená v prvorepublikovom zákone č. 122/1926 Zb. Totiž zákon č. 218/1949 Zb. výrazne zasiahol do už existujúceho systému kongruy, v ktorom jedna časť príjmov pochádzala práve z majetku cirkvi zabraných štátom v minulom období. Výška odmeny duchovného bola navyše neporovnateľne nižšia ako v pôvodnom kongruovom systéme. Omnoho vážnejším zásahom bolo aj podmienenie vyplácania platu duchovného štátnym sľubom vernosti republike, štátnym súhlasom pre pastoráciu a štátnym občianstvom, aj keď v prípade podmienky štátneho občianstva duchovného existovala na rozdiel od predchádzajúcich právnych úprav možnosť udelenia výnimky.

Obdobie po roku 1989

Zákon č. 218/1949 Zb., v znení neskorších predpisov, predstavuje základnú normu, o ktorú sa opieral systém financovania duchovných katolíckej

397 Porov.: nariadenie vlády z 18. októbra 1949 č. 219, § 7 ods. 1

cirkvi štátom aj po politických zmenách v roku 1989. Poskytovanie osobných požitkov duchovným upravilo nariadenie vlády ČSFR č. 578/1990 Zb. na základe zák. č. 218/1949 Zb. (v znení zák. č. 16/1990 Zb. a zák. č. 522/1992 Zb.) o hospodárskom zabezpečení cirkví a náboženských spoločností štátom. Podľa zákona môžu duchovnú činnosť vykonávať a na základe toho poberať osobné požitky len bezúhonné osoby. Počnúc 1. januárom 1991 dochádza k zmene v tom zmysle, že prostriedky na platy duchovných sú poskytované priamo jednotlivým diecézám katolíckej cirkvi, respektíve v prípade financovania duchovných iných cirkví sú poskytované ich ústrediam. Konkrétne výška platov katolíckych duchovných bola tiež stanovená nariadením vlády ČSFR č. 578/1990 Zb. Na základe tohto vládneho nariadenia došlo k zvýšeniu platov duchovenstva. Pre určenie základného platu boli duchovní zaradení do jednej z dvoch stupníc označených podľa dosiahnutého vzdelania písmenom A) alebo B) a taktiež do niektorého z jedenástich platových stupňov činnosti. Zaradenie do jednotlivého platového stupňa činnosti bolo závislé na dĺžke vykonávania duchovnej činnosti, napríklad pri dĺžke duchovnej činnosti od 12 do 15 rokov bol duchovný zaradený v piatom platovom stupni činnosti. Najvyšší základný plat prislúchal teda duchovnému zaradenému do stupnice A, ktorý dosiahol jedenásty platový stupeň činnosti, čo mesačne činilo 3500 Kčs. Skladba a rozdelenie osobných požitkov duchovných podľa § 3, odsek 1 zák. č. 218/1949 Zb., na základný plat, hodnostný prídavok a odmenu za vyšší výkon ostali zachované. Výška hodnostného prídavku, ktorý priznávalo duchovným nariadenie č. 578/1990 Zb., sa odvíjala v závislosti od toho, do ktorej zo štyroch kategórií bol daný duchovný zaradený, napríklad diecézny biskupi boli zaradení v štvrtej kategórii. Cirkvám a náboženským spoločnostiam bolo na základe § 3 umožnené poskytovať odmeny z vlastných prostriedkov. Duchovným, ktorí mali nárok na osobné požitky, bol priznaný nárok na náhradu cestovných, sťahovacích a iných výdavkov súvisiacich s výkonom práce podľa všeobecných predpisov.

Finančné zabezpečenie cirkví ako aj financovanie príjmov duchovných katolíckej cirkvi v Slovenskej republike sa tak aj na konci dvadsiateho storočia riadilo zákonom č. 218/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkví a náboženských spoločností štátom (v znení zák. č. 16/1990 Zb. a zák. č. 522/1992 Zb.). Štát poskytoval katolíckej cirkvi aj iným registrovaným cirkvám prostriedky na osobné požitky duchovných, náhrady cestovného či sociálne zabezpečenie podľa zákona o sociálnom poistení a hradil im aj vecné náklady.

Záver

Zákonná úprava financovania cirkvi a príjmov katolíckych duchovných na Slovensku prešla počas uplynulého storočia na našom území špecifickým vývojom. Systém, ktorý sa postupne vytvoril, tak pretrváva určitým spôsobom až do súčasnosti. Pozostával v recipovaní rakúskeho zák. č. 68/1874 z 20. mája 1874 o zákonomnom uznaní náboženských spoločností a uhorského zák. čl. 63/1895 z 11. decembra 1895 o slobodnom vyznávaní náboženstva. Za základný kameň dnešnej právnej úpravy môžeme teda považovať systém zavedený už počas Rakúsko – Uhorskej monarchie. K zrovnoprávneniu kongruového systému vo vzťahu ku katolíckemu duchovenstvu došlo v roku 1909. Právny stav, navodený uhorským zák. čl. XIII/1909, platil s menšími obmenami do roku 1926, kedy sa stalo dôležitým medzníkom v oblasti právnej úpravy kongruy na Slovensku prijatie zákona č. 122/1926 Zb., ktorý upravoval platy duchovných cirkví a náboženských spoločností, tzv. kongruových, uznaných československým štátom. Po skončení druhej svetovej vojny, v súvislosti so zmenou politického systému v Československu, dochádza aj k zmenám kongruového systému, a to prijatím zákona č. 218/1949 Zb., ktorý ruší dovtedajšie právne predpisy upravujúce finančné pomery cirkví a štátu. Zákon zaviedol upravený systém hmotného zabezpečenia katolíckych duchovných, ktorý umožňoval štátnej moci perzekúcie kňazov prostredníctvom príjmu im vyplácaného. Pri dôslednom skúmaní je však nutné konštatovať, že určité možnosti vplyvu štátnej moci na duchovenstvo prostredníctvom kongruovej právnej úpravy nájdeme aj v predchádzajúcich uhorských či československých predpisoch. Tieto umožňovali štátnej moci v Uhorsku nepriznanie, či odňatie kongruy ideologicky nepohodlným kňazom, čo pokračovalo aj v prostredí prvej Československej republiky.

Zákon č. 218/1949 Zb., prijatý pred polstoročím, bol po roku 1989 viackrát novelizovaný, ale keďže dosiaľ nedošlo k rozsiahlej celospoločenskej i odbornej diskusii na tému problematiky zmeny financovania (nielen) katolíckej cirkvi a jej duchovenstva, v dohľadnej dobe zrejme nemôžeme očakávať prijatie novej právnej úpravy.

Resumé: The first significant legislative measure of financing Catholicclergy in the twentieth century in our country wasthe Hungarian Act XIII of 1909, which amended the Act XIV of 1898 and in many ways, equalized funding of Catholicclergy. An important milestone in the field of legislation in Slovakia became Act 122/1926 Coll. edited by financing clergy of churches and religious societies which the Czechoslovak state has accepted. Against the back drop of political changes in Czechoslovakia after 1948, changes occur to legislation adopting the Act 218/1949 Coll. Which abolishing the regulations governing

financial ratios between church and state. After year 1989 a number of important amendments of this Act were made. Despite this fact the Act is valid until today.

Literatúra

BRADÁČ, Petr. Financování církví v českých zemích ve 20. století. Revue církevního práva ročník XIII. č.2/07, Společnost pro církevní právo, Praha, 2007, str. 79 – 132

BUŠEK, Vratislav a kol. Československé církevní zákony. díl I. a II., Československý Kompas, Praha, 1931

HENNER, Kamil. Základy práva kanonického. Část druhá. Politika, Praha, 1920

HOBZA, Antonín. Poměr mezi státem a církví. Jeho vývoj a přítomný stav. Vlastným nákladem, Praha, 1931

KUDRNOVSKÝ, Alois. Kongrua katol. duchovenstva. ČKD, čísla 1 – 4, ročník 1940

Náboženská základina. ČKD, číslo 5, ročník 1936, str. 508

Sbírka zákonů republiky Československé, ročník 1926, Státní tiskárna, Praha, 1926

Sbírka zákonů republiky Československé, ročník 1928, Státní tiskárna, Praha, 1928

Sbírka zákonů republiky Československé, ročník 1949, Státní tiskárna, Praha, 1949

ZAVADIL, Ladislav. Kongrua roku 1926: zákon, provádění a výklad. Jednota katolických duchovních, Olomouc, 1931

Kontaktné údaje:

JUDr. Ján Štefanica, PhD.

Právnická fakulta Univerzity Komenského

Katedra právnych dejín

Šafárikovo nám. 6, Bratislava, SR

e-mail: jan.stefanica@flaw.uniba.sk

ISBN: 978-80-971381-2-7