

PROČ VLASTNĚ CÍRKEVNÍ PRÁVO?*

Julián Herranz

Název určený pro mou přednášku má do jisté míry pokušitelský a provokační nádech; snad tedy nebude vadit, uvedu-li tento příspěvek jednou stručnou osobní vzpomínkou. Chci se vrátit k audienci, při níž byl Zákonodárci představen definitivní projekt nového Kodexu kanonického práva. Bylo to 22. dubna 1982. Z tohoto setkání, které zůstalo živě vtištěno v mé paměti, bych chtěl nyní připomenout jeden výrok Jana Pavla II. a jedno jeho gesto, které bylo – podle mého zdání – velmi výmluvné pro téma, jímž se máme zabývat.

Svatý otec při té příležitosti řekl, že by bylo chybou klást proti sobě evangelium a církevní zákony, protože i ony se zakládají na Božím zjevení a protože spravedlnost – která je chráněna zákony – je prvořadým požadavkem lásky, jež je samotnou podstatou evangelního poselství. To je tedy ten výrok, který jsem chtěl připomenout, a nyní je na řadě to již zmíněné výmluvné gesto, které se týká otázky, jak přijme společenství církve nový kodex. Biskupové i mnozí kněží a laici vybízeli, aby byl kodex publikován co nejdříve – protože se předchozí kodex stal v důsledku plynutí času a díky řadě rozhodnutí II. vatikánského koncilu zastaralým. V některých oblastech se naproti tomu už od počátku ozývaly opačné postoje, namířené proti církevnímu zákonodárství. V této souvislosti

si dovoluji poznamenat, že podobné postoje nemusely znamenat přímo odmítnutí práva, ale že se podřizovaly určitým filozofickým a sociologickým tendencím mnohem širšího a obecnějšího dosahu, které zcela umělým způsobem kladly osobní svobodu do protikladu k jakýmkoli objektivním normám, nejen těm vycházejícím z církevního práva, ale i těm, které spadaly do oblasti morální teologie. Jan Pavel II., který s obzvláštní pozorností vyslechl tuto poznámku o jemu dobře známé skutečnosti, nic neodpověděl, ale opakově pokýval hlavou.

Chtěl jsem připomenout toto papežovo doktrinální tvrzení i jeho výmluvné gesto ze dvou důvodů: 1) protože demonstrují, že si Zákonodárce velmi dobře uvědomuje, v jak silně protiprávnickém prostředí má být vydán a následně interpretován a aplikován nový *Corpus Iuris Canonici*; 2) protože se tato pastorační péče Svatého otce, jež je stále aktuální, přímo dotýká otázky, která mi byla položena: „*Proč vlastně církevní právo?*“

Svou odpověď bych rád rozčlenil do tří částí. Nejprve budu analyzovat motivy, z nichž protiprávnické postoje v církvi vycházejí; poté krátce popíšu, jak významně ovlivnil II. vatikánský koncil proces obnovy kanonického práva, a na závěr se budu zabývat významem otázky, jež mi byla položena, mimo jiné s ohledem na dva velmi aktuální problémy.

I. Protiprávnícké tendence

Hodnocení období, v němž probíhal II. vatikánský koncil, a bezprostředně navazující pokoncilní epochy jako moderní etapy života církve, v níž se v té nejagresivnější a nejsilnější podobě projeví protiprávnícké tendence, se v současnosti setkává s obecným konsensem a nacházíme je v řadě odborných publikací, zabývajících se touto tematikou. Uměle vytvořený a vyhocený protiklad mezi kanonickým právem a „pastoračním charakterem“ koncilu, hlásaný některými teology a mnohými novináři, nabyl takových rozměrů, že se označení protiprávnícký začalo mnohdy aplikovat dokonce na samotný styl, v němž se odehrávala koncilní činnost. Podíváme-li se na to z pohledu umírněné historické kritiky, tj. ve světle objektivní skutečnosti i koncilního učení a příslušných ustanovení, zdá se, že je třeba dojít ke zcela odlišnému hodnocení. Stačí, pomyslíme-li na dvě skutečnosti: na prvním místě na bohaté eklesiologické učení II. vatikánského koncilu, který mnohem šířeji než jakýkoliv předchozí ekumenický koncil představil specifické teologické prvky, jež jsou nutné pro jednoznačné pochopení nezbytnosti, cíle a specifické povahy kanonického práva, dokonale začleněného do tajemství církve a odpovídajícího nezpochybnitelným požadavkům právní vědy. Na druhém místě vzpomeňme historicky jistou skutečnost, že totiž sám papež Jan XXIII. („papež pastoračního koncilu“) chtěl, aby byl rovněž zreformován kanonický řád církve, což mělo být – podle jeho vlastních slov – „dovršením veškerých koncilních prací“.¹

Musíme se tedy ptát, kde se vlastně vzala tendence mnoha lidí – a to i našich současníků – popírat a snižovat význam a hodnotu práva v životě a v poslání církve. Zdá se mi, že ve

skutečnosti nepředstavuje pojem „krize práva“, chápaný jako teoretické či praktické popření nebo zpochybnění odůvodněnosti práva v životě Božího lidu, pouze jakýsi zvláštními okolnostmi vynucený postoj, který by se omezoval výlučně na určitou dějinnou epochu, ale že se jedná o jednu z historických konstant v životě církve. Když se totiž církevní právo předkládá výlučně na základě historické perspektivy nebo když je nahlíženo čistě z pastoračního profilu jakožto výkon *munus regendi*, vždy dojdeme k tomu, že vedle existence právního systému (tzn. určitého celku závazných právních norem, ať už konstitutivního, nebo disciplinárního charakteru) se ve dvoutisíciletých dějinách církve vždycky objevovaly také odmítající či popírající postoje, zastávané jednotlivými věřícími nebo i skupinami věřících či celými názorovými proudy: od gnostiků a katarů v prvních stoletích, přes středověké spiritualismy, albigenské, husity i následné formální hlasatele protestantství, až ke stoupencům „protiprávníckých směrů v životě církve“ ve 20. století.²

Tvrzení Viléma Ockhama, podle něhož právní normy v církvi pocházejí spíše z libovůle kněžstva, než aby byly odvozeny z rozumu a víry,³ spolu se symbolickým gestem Martina Luthera, který spolu s papežskou bulou, v níž byl odsouzen, spálil také jeden výstisk *Corpus Iuris Canonici*, našly v budoucnu radikální doktrinální formulaci – jak velmi dobře víme – v tezi Rudolfa Sohma o absolutní neslučitelnosti mezi „podstatou církevního práva“ (Církev právnícká) a „podstatou církve“ (Církev jako duchovní společenství), která jediná je – podle tohoto autora – zamýšlená samým Kristem.⁴ Podobně jako existují pojmové i vztahové souvislosti mezi Viklefovými a Husovými myšlenkami ohledně od-

mítnutí papežské autority, stejným směrem je zacíleno Harnackovo obvinění, podle něhož jsou souvislosti mezi dogmaty a právem zpracovány hierarchií s cílem upevnit svou moc,⁵ jakož i kritika, které podrobuje Leonardo Boff „institucionální“ či „právní církev“, chápanou jako výsledek „zesvětštění“ církve, vyvolaného její snahou napodobovat římské a feudální právní struktury.⁶

Je ovšem pravda, že se – kromě těchto radikálních postojů – *animus adversus ius* nebo *adversus legem* v uplynulém století v „západním světě“ projevil i v některých zastřenějších formách, které můžeme souhrnně rozdělit na tři základní, v některých oblastech dodnes aktuální tendence:

1) *Dialektický protiklad mezi charismatem a kanonickou normou*. Někteří tvrdí, že zákon představuje teoreticky a často i prakticky určitou brzdu či přinejmenším zátěž pro svobodnou a spontánní aktivitu jednotlivých věřících. Hlasatelé této tendence – jejímž hlavním reprezentantem byl Leonardo Boff – tak nejen postulují polemický protiklad mezi pojmy charisma a zákon, ale přímo vyhrocují rozpor mezi charismatickým jednáním věřících (*ex spiritu*) a výkonem církevní moci (*ex officio*) a do kontrastu staví existenci „prorocké Církve“ a takzvanou „právní Církev“, kterou podle nich charakterizují pojmy „moc“ a „triumfalismus“.⁷

2) *Dialektický protiklad mezi hierarchologickým právem a církevní spoluzodpovědností*. Cílem církevního práva – říkají jiní – bylo vždy především hlásat a chránit moc církevní hierarchie, aniž byly zároveň uznány jak služební charakter církve, jež niterně souvisí s munus duchovních pastýřů, tak subjektivní práva věřících a jejich aktivní účast na jediném a společném poslání církve. K této

perspektivě kanonického práva vnímaného z pozice „tridentské“ či „hierarchologické eklesiologie“ se též připojili stoupenci dvou rozdílných sociologických tendencí, tj. za a) ti, kteří na kanonický řád aplikovali kategorie a zásady hegelíánské dialektiky nebo dokonce marxistických idejí třídního boje a za b) ti, kteří pomocí širokého významového užití pojmů „kolegialita“, „spoluzodpovědnost“ nebo „synodalita“ hlásají – jak dosvědčují příklady i z nedávné doby, a to i v Itálii – „demokratizaci“ církve, falešně prezentovanou jako nezbytný důsledek eklesiologie společenství.⁸

3) *Dialektický protiklad mezi pastoračním duchem a kanonickým řádem*. Hlasatelé tohoto protikladu mají za to, že láska (*caritas*), a v první řadě ta, která je vlastní pastorační činnosti – a která samozřejmě vyžaduje milosrdenství, pochopení, dobrotu a další podobné ctnosti –, nemůže být slučitelná s normami kanonického řádu, ať už v podstatném smyslu (zákony, příkazy atd.), tak co se týká funkčnosti (procesy, sankce atd.).⁹ Stoupenci této tendence akceptují z kanonického práva pouze ty formulace, které podle jejich úsudku neobnášejí žádné příkazy, ale jen samé výzvy, doporučení a směrnice.¹⁰

Tento souhrnný nástin protiprávníckých teorií (ať už extrémních a radikálních, nebo umírněných a „vnitrocírkevních“), jež zpochybňují oprávněnost nebo cíle, a tudíž samu opodstatněnost kanonického práva, nám umožňuje lépe pochopit, jak důležitou roli – a to i z pastoračního hlediska – hrál a nadále bude hrát – v tomto třetím tisíciletí – onen náročný proces obnovy kanonické vědy a církevní legislativy.

II. Obnova práva v církvi

Ptejme se však, co se stalo – stručně vyjádřeno – základními opěrnými body této obnovy?

Jak je odborníkům na kanonické právo dobře známo, ještě dříve než II. vatikánský koncil doporučil, že se „při výuce církevního práva (...) má přihlížet k tajemství církve“,¹¹ nezapomenutelný a vždy bojovný Klaus Mörsdorf – předseda Institutu kanonického práva v Mnichově a náš konzultor v Papežské komisi pro revizi kodexu – opíral specifickou nutnost a povahu kanonického práva o teologické pojmy Boží slovo a Svátost.¹² Tento novátorský a tvůrčí doktrinální postoj – nejen apologetický tváří v tvář antiprávnímu postoji Rudolpha Sohma – následovali a díky různosti osobních přístupů též obohatili četní známí odborníci na kanonické právo, jako jsou Corecco, Sobanski, Rouco Varela a další.¹³ Ovšem i mnozí další kanonisté z jiných škol – jako Lombardia, Hervada, Bertrams, Giacchi nebo De Paolis¹⁴ – zešíroka představili, jak úzké sepětí panuje mezi legitimitou a přirozeností kanonického řádu a samotnou podstatou církve, i když nesouhlasili s Mörsdorfovou představou kanonické vědy jako *teologické vědy užívající právní metodologii*. Tito autoři – a s nimi, nemýlím-li se, i dva věhlasní profesori katedry církevního práva této univerzity – tvrdí, že kanonické právo má skutečný a sobě vlastní právní status, jehož kořeny a specifičnost nacházíme v samotné základní struktuře Božího lidu, zvláště pak v autentickém rozměru spravedlnosti, s nímž se setkáváme u všech svátostí.

Rozhodujícím faktorem této nádherné, nedávno zahájené a dodnes pokračující obnovy kanonické vědy a celé církevní legislativy je ovšem nepochybně II. vatikánský koncil, kte-

rý se nespokojil s obecným vyjádřením vůle po jejím teologickém prohloubení, ale nabídl za tím účelem také jasné doktrinální směrnice i konkrétní normativní rozhodnutí s cílem zajistit, aby nový *Corpus Iuris Canonici* plně refleктоval – jak na rovině svých základních principů, tak co se týká samotné formulace jednotlivých kánonů – vlastní podstatu Božího lidu jakožto Tajemného těla Kristova. „K nejvýznamnějším aspektům obnovy kanonického práva v období následujícím po koncilu,“ řekl Zákonodárce obou Kodexů, „patřila rostoucí snaha, aby litera a duch kanonické legislativy ještě plněji odráželi zvláštní povahu církve jakožto svátosti jednoty s Bohem a jednoty celého lidstva (srov. LG 1).“¹⁵ Koncil totiž – když ve známém textu z osmého odstavce konstituce *Lumen gentium* připomněl, že Kristus ustanovil církev jako *communio spiritualis* víry, naděje a lásky a zároveň jako *compago visibilis*, pozemskou společnost vybavenou hierarchickými nástroji – zdůrazňoval, že tyto dvě skutečnosti – charismatická a institucionální – jsou absolutně nerozlučitelné. A právě tato nerozlučitelnost zaručuje, že má kanonické právo i církevní zákonodárství svou vlastní identitu a cíle, a tudíž i opodstatněnost v rámci života Božího lidu. V této souvislosti nás Jan Pavel II. učí: „Protože sociální struktura církve je ve službě mnohem hlubšího tajemství milosti a společenství, kanonické právo – právě proto, že je zákonem církve, *ius Ecclesiae* – musí být nahlíženo jako jedinečný nástroj s vlastními prostředky a vlastními cíli.“¹⁶

Z těchto důvodů dospěl koncilem započatý mohutný proces obnovy k novému sebe-pochopení kanonické vědy, a to zejména díky doktrinálnímu obohacení eklesiologické povahy, jež hluboce ovlivnilo celý proces le-

gislativní reformy, dovedené k cíli Janem Pavlem II. v trvalé kolegiální spolupráci se všemi katolickými biskupy.¹⁷ Z tohoto významného eklesiologického obohacení se mi zdá potřebné připomenout aspoň pár bodů, které se věrně otiskly do obou nových kodexů a které jejich obsahu zaručují normativní aktuálnost:

1) Princip základní rovnosti všech věřících *quoad dignitatem et actionem communem* vbudování Kristova těla (srov. LG 32), tj. společnou důstojnost Božích dětí, znovuzrozených v Kristu a bez výjimky povoláných ke svatosti, i jejich společnou zodpovědnost aktivně se účastnit spásonosného poslání, které Kristus svěřil církvi. Tuto základní, na křtu založenou rovnost, jež se stala předmětem hlubších studií,¹⁸ nemůžeme samozřejmě chápat jako doktrinální ospravedlnění jakési domnělé demokratické povahy církve, ale v intencích zcela zásadního termínu *communio ecclesiastica*. Tento prvořadý pojem společenství, jímž je protkána veškerá obnovená latinská kanonická legislativa, nachází své základní vyjádření ve statutu neboli základní právní charakteristice věřících, označovaných jako *christifideles* (*De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*). Toto označení ontologicky předchází všechny subjektivní právní podmínky, vyplývající z posvátného svěcení a z jiných svátostí, popřípadě se objevují jako důsledek rozmanitých kanonických poslání, pověření či hierarchických určení pro výkon specifických církevních úřadů, služeb nebo úkolů.

2) Rozvoj učení o osobních charismatech, včetně uznání jejich užitečnosti a právního potvrzení nutnosti jejich výkonu, ať už na osobní rovině, tak v rámci sdružení nebo i uvnitř oficiálních struktur církevní organizace.¹⁹ Tato skutečnost, jak se ukázalo, měla zá-

sadní význam pro formaci kanonického práva v rámci tajemství církve a kromě toho vedla k lepšímu pochopení sociální dimenze oněch „různých hierarchických a charismatických darů“ (LG 4), které Duch Svatý dává církvi. Jedná se o kreativní napětí uvnitř Kristova Těla, které – jak vysvětlil sám Zákonodárce – „může přispět nejen k rozvoji zdravé eklesiologické reflexe, ale také – na podstatně praktické rovině – k dobrému fungování různých struktur, které věřícím dovolují odpovídat na jejich nadpřirozené povolání a plně se účastnit na poslání církve.“²⁰ Uznání, že i oprávněná osobní charismata mají vliv na právní oblast, je definitivní odpovědí na již připomínané protiprávní tendence, jež proti sobě kladly charisma a instituci, nebo ještě radikálnější způsobem církev charismatickou a církev práva. Současný latinský kodex nabídl a stále nabízí nejrůznějším sdružením v církvi převážně laického charakteru (ať už se označují jako „hnutí“, či nikoliv), ať už vznikly dříve, než začal platit aktuální kodex, nebo až v době jeho platnosti, přiměřená právní statuta, protože je chápe jako autentické dary Ducha Svatého.

3) Způsob, jakým jsou v novém kodexu představena subjektivní práva a povinnosti, spolu s koncilním učením o služebném charakteru (*diakonia*) moci duchovních pastýřů v církvi,²¹ ukázaly, že je vhodné – jak to ve svých direktivních zásadách již dříve přijala latinská komise pro kodifikaci církevního práva²² – začlenit i do kanonického práva aplikaci principu legálnosti v rámci výkonu církevní autority. Tento princip samozřejmě nelze chápat v čistě civilním či demokratickém smyslu jako konkrétní projev svrchované vlády lidu, který prostřednictvím parlamentu (legislativní moc) kontroluje činnost

vlády, ale v intencích kanonického řádu, v němž to obnáší technickou i morální dimenzi podřízenosti autority právním normám – *modo iure praescripto*²³ – při výkonu vlastní moci, včetně pravomoci výkonné a administrativní. Protože lidská přirozenost může zklamat, je cílem těchto opatření jednak zabránit zneužití moci, ale také předcházet odmítavému a netečnému postoji v samotném výkonu této moci, která byla dána od Boha k budování a ne k boření či nezodpovědnému dovolení, aby bořil někdo jiný;²⁴ toto nebezpečí se v dnešní době zdá být snad ještě závažnější než to první. Snadno si můžeme domyslet, že toto doktrinální a normativní zpřesnění ohledně přirozenosti a výkonu autority v církvi zbavilo jakéhokoliv reálného obsahu roky trvající kritické ohlasy, pocházející od těch, kdo – jak už jsme se zmínili dříve – viděli nebo dodnes vidí v kanonickém právu pouze jakýsi nástroj ve službě absolutní a absolutistické moci hierarchie.

4) Dalšími faktory, jež značně přispěly k obnově práva v církvi, bylo doktrinální obohacení v oblasti *munus Petrinum*, svátostného a kolegiálního charakteru episkopátu, místní církve a poslání diecézního biskupa, kněžstva, a konečně i ve vztahu k samotnému pojmu církevního úřadu. Tyto doktrinální příspěvky vedly k pozoruhodnému posunu normativního charakteru v oblasti konstitucionálního práva a církevní organizace v kontextu hlubšího chápání *communio* na úrovni univerzální církve i uvnitř církví partikulárních. K tomu je vhodné připomenout, že reforma církevní legislativy byla v těchto oblastech značně usnadněna výslovnými pověřeními a normativními ustanoveními, jež najdeme přímo v dekretch II. vatikánského koncilu. Vzpomeňme například na řadu kon-

krétních směrnic ohledně biskupského kolegia, římské kurie, biskupské synody, biskupských konferencí, kněžských a pastoračních rad apod.

5) Též běžný rozvoj učení o podstatně pastorační povaze kanonické normy značně přispěl k obnově Kodexu kanonického práva a ke správné interpretaci i aplikaci jeho norem, ať už na úrovni všeobecné církve, tak v jednotlivých místních církvích. Naléhavě se zdůrazňovalo, že tento charakter vyzařuje zejména z tradičních principů *aequitas* a *epikeia* neboli dispense, jejichž prostřednictvím se *caritas pastoralis* zákonodárce, soudce nebo církevního správce projevuje jako touha po spravedlnosti mírněná rozvahou, dobrotou a pochopením jednotlivých lidí, vždy ovšem pro jejich duchovní dobro. Pastorační duch se samozřejmě nevyčerpává v těchto tradičních osobitostech kanonického práva, ale projevuje se i v řadě jiných aspektů obnovené církevní legislativy, z nichž některé považuji za nutné připomenout: právní zakotvení – a následná ochrana – řady osobních práv, což obnáší základní právo věřících obdržet od svých pastýřů v hojné míře – nikoliv *ex caritate*, ale *ex iustitia* – duchovní dobra církve, *praesertim ex verbo Dei et sacramentis*;²⁵ dále pak co největší omezení zákonů týkajících se neplatnosti právních úkonů a neschopnosti osob; vylepšení průběhu procesů s ohledem na prvořadý pastorační požadavek pravdivosti; značné omezení trestů *latae sententiae* atd. Nad to nadevšechno bych řekl, že obzvlášť zřetelně se tento pastorační duch projevuje v souboru norem, jejichž cílem je zajistit, aby byl výkon pastýřské služby v církvi *in bonum animarum* co nejúčinnější a aby co nejlépe odpovídal dnešním duchovním, apoštolským a misijním nárokům.

Tyto normy se snaží rozčlenit a více oživit veškerý soubor církevních úřadů a povzbuzovat i vést – aniž by došlo ke zmatení rolí – všechny věřící k aktivní účasti na životě a poslání Božího lidu. Zcela správně tedy mohl prohlásit Zákonodárce: „Je-li církev Božím obrazem – *Ecclesia de Trinitate* –, pak její instituce, přestože jsou zdokonalitelné, musí být ustanoveny za cílem sdílet Boží milost a v souladu s obdarováním a posláním každého věřícího napomáhat dobru věřících, což je podstatný cíl církve.“²⁶

6) Dalším prvkem obnovy se stala hluboká reflexe nad vztahem mezi teologií a kanonickým právem, která se nespokojila s přijetím kanonického práva za *pars theologiae practicae*, ale zabývala se též vztahy mezi kanonickým a božským právem: jak právem přirozeným, které platí pro jakýkoliv – i občanský – právní řád, tak právem pozitivním, obsaženým v Písmu svatém a v Tradici.

7) Na závěr považujeme za povinnost aspoň stručně připomenout, že jedním z doktrinních faktorů obnovy – ať už v rámci kanonického práva, tak v církevním právu jednotlivých států – byly jednak direktivy o ekumenismu, obsažené v koncilním dekretu *Unitatis redintegratio*,²⁷ jednak učení vyjádřené v pastorační konstituci *Gaudium et spes* o oprávněné autonomii světského řádu, z čehož vyplývá legitimní svoboda křesťana v řádu časných věcí, jež je ovšem neoddělitelná od náležité věrnosti katolickému morálnímu učení a sociálnímu učení církve;²⁸ oba tyto texty měly a v budoucnu ještě nepochybně budou mít značný vliv na právní oblast.

* * *

Můžeme tedy s klidem prohlásit, že se v dlouhém procesu legislativní obnovy, založené na aplikaci II. vatikánského koncilu – pracovali jsme na ní 20 let – podařilo převést do podoby kanonických norem řadu nároků Božského práva (jde o nároky vyplývající z *ordo creationis*, ale zvláště z *ordo redemptionis*, božsko-pozitivního zákona *lex gratiae*), přičemž zároveň nebyla popřena striktně pastorální zacílenost a skutečně právnícká podstata práva v církvi. Celá tato normativní struktura ukazuje, že právo je jakožto nezbytný koordinátor sociální struktury Božího lidu součástí *Mysterium Ecclesiae*, a dosvědčuje, že – jak lapidárně vyjádřil Pavel VI. – *vita ecclesialis sine ordinatione iuridica nequit existere*, tedy „život církve nemůže existovat bez právního uspořádání“.²⁹ Z toho samozřejmě vyplývá, že klást v dnešní době otázku: „Proč vlastně církevní právo?“ je naprosto chybné.

III. Aktuálnost této otázky

V posledních letech lze často slyšet názory, jež – k naší spokojenosti – potvrzují, že došlo k podstatnému – byť dosud neúplnému – překonání oné protiprávnícké atmosféry, o níž se zmiňuje Svatý otec při již zmíněné audienci. Myslím, že jsme vstoupili do nové fáze, jejíž počátek můžeme vysledovat ve vydání a v dobrém přijetí obou kodexů kanonického práva – latinského a východního –, což je úzce spojeno s oním velkým ekumenickým koncillem, který byl ze strany určitých lidí interpretován jako protiprávnícký nebo přinejmenším neprávnícký. K tomu můžeme připojit několik dalších významných indicií a skutečností z oblasti studia zákonů i obnovy a rozvoje kanonické vědy. Vzpomeňme například, že Kodex kanonického práva – závazný pro

zhruba miliardu věřících latinské církve – byl k dnešnímu dni přeložen do 17 jazyků (včetně čínštiny, vietnamštiny, japonštiny, indonéštiny a korejštiny) a dočkal se více než 60 dvojazyčných vydání s celkovým nákladem milionu výtisků. Existuje 31 fakult a institutů kanonického práva a na různých kontinentech působí též 18 společností kanonického práva, jejichž cílem je neustálá profesionální obnova těch, kdo pracují v oblasti církevního práva: biskupů, soudců, profesorů atd.

Nechtěl bych nikterak snižovat význam těchto po dlouhá léta toužebně očekávaných počinů, které opravdu ukazují, že začalo určité nové období, v němž je právo opět považováno a doceňováno jako podstatný prvek života a poslání církve putující v tomto světě. Nesmíme ovšem zapomenout, že před námi stále zůstává velký kus práce. Poté, co bylo překonáno nepřátelství, přetrvává v určitých kruzích mnohem skrytější, a tudíž i záladnější nebezpečí: nezám. Pramenem tohoto *nezám* či této *netečnosti* není ani tak zlá vůle, jako spíš povrchní znalost církevních zákonů. Tyto tendence bohužel vedou ke dvěma nepřijemným důsledkům: jednak se ve vědomí církve i v příslušných vztazích ztrácí charakteristika „závadnosti“ kanonických norem, a navíc dochází – někdy i ze strany posvátných služebníků – k podceňování pastorační dimenze církevního práva.

Je evidentní, že je třeba znovu oživit opravdu pozitivní význam práva v církvi, takže je budeme moci vidět jako skutečnost, o kterou musí mít zájem všichni věřící, zejména pak duchovní pastýři, ať už v této oblasti mají či nemají speciální vzdělání. Otázka po důvodech kanonického práva v tomto úhlu pohledu neztratila nic ze své aktuálnosti, naopak se v jistém smyslu stala dnes mnohem nalé-

havější než dříve. Jedině tak se totiž můžeme začlenit do slavné tradice znalostí a rozvahy, jež je nezbytná pro vedení církve, a s myslí očištěnou od lidských omezení, vzešlých v jednotlivých historických epochách, budeme schopni docenit její permanentní a aktuální význam.

Chceme-li hlouběji analyzovat otázku, která nám byla položena, mohlo by snad být užitečné poněkud změnit její formulaci: proč je často tak obtížné chápat kanonické právo a vážit si ho? Důvodů najdeme nepochybně celou řadu. Podle mého názoru však nesmíme podcenit zejména jeden, a to samotnou ideu práva, z níž vycházíme. Často totiž lidé chápou právo – i v církvi – pouze jako pozitivní a formální řád – jako vyjádření určité vůle a moci, jež omezuje osobní autonomii. V jiných případech (a tento postoj je nejnáchylnější k pošilhávání po postoji netečnosti, o němž jsem mluvil o něco výše) se kanonické právo prezentuje jako neužitečná komplikace a těžkopádná byrokracie, která znesnadňuje naše snahy po dosažení oprávněných pastoračních cílů. Chápeme-li kanonické právo takovýmto zdeformovaným způsobem, budeme logicky toužit po jeho marginalizaci, ne-li přímo po odstranění jakýchkoliv právních prvků ze života církve, takže se právo stane pro církve cizorodým prvkem a možná i překážkou pro rozvoj ekumenismu.

Jsem přesvědčen, že pro správné pochopení důvodů práva v církvi je třeba nejprve objevit – jak jsem již uvedl – poněkud odlišné pojetí práva, než jak je chápeme obvykle; nejlepší klasická a křesťanská tradice, která je neustále živá v magisteriu i v životě církve, tento přístup chápe jako *řád spravedlnosti*. V občanské společnosti se takto chápaná spravedlnost zakládá na přirozených

právech a povinnostech lidské osoby jako takové, zatímco v Božím lidu se týká uskutečnění Božího plánu spásy, v jehož světle se v plném jasu objevují jak všechny spravedlivé povinnosti a práva věřících, tak i specifické poslání duchovních pastýřů jakožto hierarchických představitelů Krista v církvi. Kanonické zákony i všechny správní a soudní aktivity církve se pak prezentují jako nezbytné nástroje ve službě onoho spravedlivého řádu, jehož podstatné základy vycházejí ze samotného Božského založení církve. Vždyť *munus regendi* (služba řízení) je nerozlučně spojen s učitelským úřadem a s liturgií (*munus docendi* a *munus sanctificandi*), a to nejen na rovině základních principů, nýbrž i v oblasti správného a zodpovědného výkonu veškeré pastorační působnosti. Poznávání a aplikace církevních zákonů tudíž není jakousi překážkou pro domnělou pastorační „účinnost“ těch, kdo chtějí řešit problémy bez práva, nýbrž zárukou toho, že nepůjdeme cestou svévolných řešení, ale budeme hledat takové cesty, které jsou opravdu pravdivé, a proto i ryze pastorační.

Eklesiologie II. vatikánského koncilu definuje Kristovo spásonosné poslání na základě jeho trojí charakteristiky učitele, kněze a krále, a strukturu církve – kanonický řád – líčí jako svátostnou účast na tomto trojím úřadu (*munus*). Z toho vyplývá, že „slovo“ spásy, které církev uchovává a hlásá, „bohoslužba“, kterou veřejně vzdává Bohu, i *exousia*³⁰ neboli „posvátná moc“, kterou je církev řízena, jsou třemi od sebe neoddělitelnými funkcemi, které vytvářejí organickou jednotu, zakotvenou v jednotě osoby i poslání Ježíše Krista. Protože tedy tyto tři funkce, vztažené k plnosti *munus pastorale*, tvoří organickou jednotu, nemohou být vykonávány takovým

způsobem, že by byla jedna z nich prakticky vyloučena. K tomu by došlo, kdyby byl například některý biskup vynikajícím kazatelem, učitelem a pečlivým služebníkem svátostí, ale přitom dostatečně neznal církevní zákony nebo je patřičně nerespektoval a neaplikoval,³¹ i kdyby se třeba zaštiťoval jakýmsi povrchně definovaným „pastoračním duchem“.

Tváří v tvář jisté „pastoralistické demagogii“, která i v dnešních dnech usiluje o to, aby zatemnila jisté oblasti pastorační povahy kanonického práva a zacílenosti kanonických norem na službu lásky a na *bonum animarum*, se ukazuje jako nezbytné, aby nejen ti, kdo se zabývají kanonickou vědou, nýbrž i duchovní pastýři – bez výjimek – rozjímali o těchto výmluvných slovech Jana Pavla II., pastýře všeobecné církve, a přijali je za své: „Je vhodné se zastavit a pouvažovat nad jedním omylem, který je možná pochopitelný, což ale neomlouvá jeho škodlivost, protože bohužel znatelně ovlivňuje pohled na pastorační charakter církevního práva. Tento omyl spočívá vtom, že se pastorační dosah a úmysly přisuzují výlučně těm aspektům umírněnosti a lidskosti, jež jsou bezprostředně spojitelné s *aequitas canonica*: má se za to, že pastorační význam mají pouze výjimky ze zákonů, případné dispenze od kanonických procesů a sankcí či zamlžování právních formalit. Tak se zapomíná, že i spravedlnost a samotné právo – a v důsledku toho i obecné normy, procesy, sankce a další projevy typické pro právní oblast, kdykoliv se jeví jako nezbytné – jsou v církvi vyžadovány pro dobro duší, takže mají samy o sobě charakter pastoračních nástrojů.“³²

IV. Dva příklady z každodenní praxe

To, čím jsme se až dosud zabývali, může-

me doplnit širokým spektrem minulých i současných příkladů, v nichž se zcela evidentně ukazuje, jaký význam má kanonické právo. V tomto smyslu by bylo vhodné nejprve představit přítomnost práva v obvyklých okolnostech života společenství církve i jednotlivých věřících, když se zrovna neobjevují žádné vážnější problémy. Kanonické právo je totiž skutečně přítomné a účinné všude tam, kde se káže Boží slovo a kde se slaví svatá Eucharistie, kde věřící přijímají spásonosná dobra a aktivně se účastní života a poslání církve, kde duchovní pastýři vykonávají svou službu pro dobro bratří, kde mezi sebou jednotlivé místní církve navazují konkrétní vztahy, skrze něž prožívají a vyjadřují své společenství, a konečně kde se pozitivně projevuje služba Petrova nástupce pro jednotu celé církve prostřednictvím uchování *depositum fidei*. Je tomu tak nejen proto, že se zachovávají oprávněně ustanovené zákony, ale také proto, že se dynamicky prožívá onen řád spravedlnosti, který je podstatně spojen se společenstvím církve a který je vyjádřen, vymezen a chráněn právě těmito kanonickými normami.

Přejdeme-li pak k některým obtížnějším a delikátnějším otázkám života církve, zjistíme, že zde je význam kanonického práva ještě zřejmější. Jako příklad představím dva problémy, které se od sebe diametrálně liší svou podstatou, ale které spojuje tatáž aktuálnost a naléhavost, takže je nutné je pečlivě vyhodnotit i z právního hlediska.

Nejprve se zkusme ponořit do problému, který má zároveň teologickou i právní povahu; jde o vztah mezi Petrovým primátem a kolegiální biskupů s ohledem na jeho různé aspekty jak uvnitř katolické církve, tak co se týká ekumenického dialogu. Nechci zde vstupovat do celé této složité problemati-

ky, ale rád bych upozornil, že se tento vztah často pojímá na dialektické a někdy i přímo polemické rovině, jako kdyby potvrzení papežského primátu automaticky znamenalo ohrožení kolegiality a jako kdyby posílení kolegiality biskupů muselo nezbytně oslabit roli Petrova nástupce. Podobný, z teologického hlediska jednoznačně falešný pohled, protože nebere ohled na nezávislost obou dvou těchto skutečností ustanovených Kristem, se ukazuje jako zásadně cizorodý i v perspektivě kanonického práva jakožto řádu spravedlnosti (budiž mi dovoleno znovu zdůraznit, že tato perspektiva má značný teologický význam, neboť vychází ze samotné podstaty církve – z jejího bytí poznávaného skrze víru).

Římský papež (*pontifex*) vykonává úřad, který Pán svěřil výlučně Petrovi, prvnímu z apoštolů. Papež je hlavou společenství biskupů a pastýřem všeobecné církve – základní skutečností, která ontologicky předchází místní církve – a má řádnou, svrchovanou, bezprostřední a plnou moc, kterou může vykonávat vždy a svobodně.³³ Dlužno ovšem dodat, že se nejedná o moc absolutistickou a svévolnou – charakterizovanou kýmisi jako „otázka monarchické svrchovanosti“ –, protože *episkopé* primátu má své limity, vycházející z Božího zákona a z nezměnitelného Božského ustanovení církve, které nacházíme v Božím zjevení;³⁴ v tomto ustanovení je přítomná i existence biskupského kolegia. II. vatikánský koncil proto na úrovni magisteria doplnil učení I. vatikánského koncilu o papežském primátu tím, že do něho zaintegroval učení o kolegiu biskupů, a to v rámci eklesiologie společenství, která byla – jak připomněl Jan Pavel II. – věrně převedena do normativní podoby v novém *Corpus Iuris Canonici*.³⁵

V tomto smyslu je třeba zdůraznit, že biskupskému kolegiu spolu se svou hlavou, a nikdy bez ní, je – podobně jako římskému papeži osobně – svěřena svrchovaná a plná moc nad všeobecnou církví. Avšak způsob (osobní či kolegiální), jakým bude tato svrchovaná moc podle konkrétních potřeb církve vykonávána, stanovuje nástupce sv. Petra.³⁶ V této souvislosti je též třeba připomenout, že v oblasti výkonu papežského primátu nemůžeme dnes považovat za vzor praxi prvního křesťanského tisíciletí, aniž bychom vzali v potaz doktrinální rozvoj učení o papežském primátu – a o kolegialitě biskupů –, k němuž došlo v průběhu druhého tisíciletí, ani změněné okolnosti historického a společenského charakteru. Jak tedy poukázal Jan Pavel II., když citoval II. vatikánský koncil (Dekret *Orientalium Ecclesiarum*, č. 9), musí být tento „návrát k prvnímu tisíciletí“ přizpůsoben dnešním podmínkám.³⁷

Zbavit službu nástupce apoštola Petra obsahu tak, že bychom ji prakticky omezili na jakýsi čestný primát bez jakékoliv jurisdikce nebo jen se symbolickými pravomocemi, popřípadě přiblížit jurisdikci římského papeže synodálnímu modelu „Patriarchy západu“, by podle mě vedlo k hluboké nespravedlnosti jak vůči všeobecné církvi, tak vůči každé místní církvi i – řekl bych – vůči všem duchovním pastýřům i věřícím. Boží lid by tak byl ukrácen o jeden veliký a vzácný dar, který církvi všech dob svěřil sám Kristus; kromě toho by to bylo nepřilíživé a rozumné zejména z toho důvodu, že tato svrchovaná služba jednoty církve začíná být doceňována jako potřebná a nezbytná i ze strany mnohých církví a křesťanských společenství, jež nejsou v plné jednotě s katolickou církví.

Tím samozřejmě nechceme popírat či sni-

žovat význam a hodnotu biskupské kolegiality nebo instituce patriarchátů, ani jejich podstatný přínos pro samotný výkon papežského primátu. Rovněž tím nechceme říci, že by se kolegiální duch neměl dále zdokonalovat ve způsobech, jimiž se projevuje, a ve formách, jimiž vykoná své pravomoci na úrovni biskupské synody a biskupských konferencí.

Ostatně samotná kolegiální biskupů předpokládá existenci konkrétní a přesně definované právní struktury, která například stanoví, že biskupské kolegium jako takové nemůže jednat bez své hlavy, papeže, a že toto kolegium – právě proto, že je nástrojem svrchované moci – nemůže být považováno za přítomné – ani formou spoluúčasti – v místních shromážděních biskupů, aniž bychom ovšem chtěli jakkoliv snižovat pastorační význam těchto shromáždění: biskupských konferencí, místních koncilů atd. Právě v nich se totiž různým způsobem vyjadřuje *duch kolegiality i hierarchické společenství* mezi duchovními pastýři jednotlivých skupin v místních církvích, a mezi těmito pastýři a pastýřem všeobecné církve, jehož moc v žádném případě nepůsobí vzhledem k *sacra potestas* každého jednotlivého biskupa jako něco cizorodého ani jako konkurence.³⁸

* * *

Druhý příklad, dokumentující význam kanonického práva, jak jsem uvedl dříve, se bohužel týká nedávné doby. Ve své obvyklém Listu kněžím k Zelenému čtvrtku Jan Pavel II. v roce 2002 zmínil a později detailně představil otázku, již se zabýval v Promluvě k účastníkům Shromáždění různých dikasterií s kardinály ze Spojených států, jež proběhlo v Apoštolském paláci 23. a 24. dubna 2002.³⁹ Mám na mysli ty kněze, kteří svým chováním v sexuální oblasti způsobili vážný skandál zvlá-

tě ve Spojených státech amerických. I v tomto případě nechci vstupovat do celé řady aspektů, souvisejících s touto bolestnou situací, která bohužel – musím to říci – vytvořila v některých prostředích nespravedlivé klima podezíravosti a nedůvěry vůči kněžím zejména v důsledku silně skandalózního, nikoliv jen informačního, stylu, kterým určité „sdělovací prostředky“ komentují jakoukoliv žalobu, přičemž zde možná figuruje i nepřilíš vznešený záměr jistých lidí pošlapat obraz církve i katolického kněžství a oslabit morální věrohodnost jejího učitelského úřadu. Chtěl bych pouze poukázat – čistě osobním způsobem, aniž bych se zabýval závěrečným prohlášením tohoto shromáždění – na to, jak může správný právní pohled přispět k novému vnesení klidu do řady znepokojených lidských duší.

V této oblasti je nepochybně nutné chránit práva obětí, práva duchovních pastýřů, práva ostatních věřících žijících ve společenstvích, jichž se tento problém přímo týká, i práva celé církve. Stručně řečeno, je třeba chránit práva všech lidí, kteří jsou do těchto problémů nějakým způsobem zataženi, jakož i práva občanské společnosti. Spravedlnost také vyžaduje, aby byla chráněna také práva samotného služebníka církve, který byl z těchto činnů obžalován.

K dosažení těchto cílů disponuje právo katolické církve – jež se těší vlastní autonomii, která je obecně uznávána ze strany státních orgánů – všemi procesními i trestními prostředky, které jsou schopné zajistit, a to i s patřičnými úpravami s ohledem na místní situaci, aby byly zároveň respektovány všechny výše zmíněné požadavky spravedlnosti ve jménu ochrany obecného dobra i dobra jednotlivých duší. V extrémních případech zločinů spáchaných posvátnými služebníky –

a nejen těch, jež se týkají této konkrétní formy homosexuality, jíž je pedofilie⁴⁰ –, lze aplikovat tresty v podobě trvalého potrestání formou *zbavení kněžského stavu*.

Vzhledem k závažnosti tohoto trestu, jež zasahuje samotný klerikův osobní stav, je pochopitelné, že jak kanonické normy, tak normy z nedávného *motu proprio* Jana Pavla II. *Sacramentorum sanctitatis tutela*,⁴¹ vyžadují, aby byla poskytnuta nezbytná garance, aby proběhlo řádné předběžné šetření, aby byly tyto činy potvrzeny a aby byla prokázána jejich zaviněnost, a konečně aby bylo zajištěno právo na obhajobu jak pro obžalovaného, tak pro oběť. Pokud bychom opomenuli tyto procesy – jež v těch nejzávažnějších případech mohou být velmi rychlé – nebo jiná trestní či disciplinární opatření, k nimž je nutné přistoupit tam, kde je třeba kněžím, kteří svým chováním upadají do vážných indicíí tohoto typu, zakázat výkon pastorační služby nebo jim uložit její omezení, znamenalo by to nedostatek toho nejzákladnějšího smyslu pro spravedlnost ve vztahu ke všem subjektům, které byly těmito zlořády postiženy, i ke všem, kteří by tak mohli být poškozeni v budoucnosti.

Církev samozřejmě uznává kompetenci světské soudní autority v případech, kdy došlo ke zločinům v její vlastní občanské sféře. Avšak církev se zároveň nesmí vzdát svých vlastních procesních a trestních nástrojů, jež odpovídají specifickým nárokům spravedlnosti uvnitř života církve. Věřící, a zvláště pak kněží, mají právo být souzeni a eventuálně potrestáni podle kanonických ustanovení.⁴² Samo postavení církve jakožto instituce musí být před občanskými soudy adekvátně upřesněno. V síle vzedmutých emocí veřejného mínění se někteří snaží *přinutit* církevní

autoritu, aby byla povinna ohlásit občanským soudům všechny případy, o nichž se dozví, a poskytnout občanskému soudci kompletní dokumentaci, uchovávanou v církevních archivech. Zároveň tyto soudy hlásají – a to je případ převládajícího právního smýšlení v USA – jakousi téměř neomezenou právní zodpovědnost církve za jakékoliv trestní jednání jejích služebníků. Spravedlnost podle mého soudu vyžaduje, abychom podobná nepřiměřeně zjednodušující řešení odmítali.

Musíme totiž brát ohled z jedné strany na to, že když církevní autority projednávají tyto delikátní problémy, mají nejen povinnost pečlivě dodržovat základní princip presumpce nevinny, ale zároveň se musí přizpůsobit nárokům vyplývajícím z postoje důvěry a s tím souvisejícího zachovávání *úředního tajemství*, jímž jsou vázány jak vztahy mezi biskupem a kněžími, jeho spolupracovníky, tak vztahy mezi kněžími a věřícími. Když bychom tyto nároky nerespektovali, značně a vážně by to poškodilo celou církev. Na straně druhé je nezbytné vymezit sféru právní zodpovědnosti biskupů a církevních institucí vůči tomu, co bylo možné jistě a účinně udělat pro zamezení určitému zločinu, přičemž nesmíme opomenout ani to, že například u kleriků existuje řada okolností a oblastí jednání, které nelze kontrolovat, protože se netýkají výkonu jejich služby, ale spadají do oblasti jejich soukromého života, pročež podléhají jejich exkluzivní osobní zodpovědnosti. Některé občanské soudy tuto skutečnost uznaly právě na základě kanonických norem, jež jim byly představeny příslušnou církevní autoritou.

Není pochyb, že pro správné řešení této složité situace doporučuje právnická prozíravost – a to i tváří v tvář občanským soudům

– neustupovat před atmosférou podezřívavosti, žalob, jež často postrádají opodstatnění, ani značně opožděných trestních oznámení s nádechem vykonstruovanosti a pokusů využít pro ekonomické cíle zmatené a nervózní situace, jež často doprovází tyto vlny veřejného skandálu. Víme dobře, že církev zůstává stále svatá, ale musíme rezolutně zamezit – a to je povinnost všech – usilovným pokusům některých lidí házet po ní špínou a blátem. Je třeba se vzepřít manévrování, jež se snaží rozšířit vinu, nebo aspoň podezření, na onu drtivou většinu kněží – jsou jich statisíce v celém světě –, kteří žijí své povolání a vykonávají svou službu v příkladné věrnosti Kristu a s velkorysým sebezapřením pro službu nesmrtelným duším. Je třeba se také vzepřít pokusům těch, kdo se snaží kněžím znesnadnit nebo znemožnit nezbytnou pastorační činnost s dětmi a mládeží, i těch, kdo odrazují lidi od přijetí povolání ke katolickému kněžství a brání jim vstoupit do seminářů, které popisují obecně a nespravedlivě v těch nejtemnějších barvách.

Právě jasnost práva, chápaná jako řád spravedlnosti, nám pomůže čelit těmto laciným emocím a povrchním dojmům, abychom se nenechali svést následky těchto bolestných případů, a to jak v rámci čistě ekonomického uvažování, tak co se týká osobních obav, jak asi bude vypadat náš obraz na veřejnosti. Mnohem více se budeme muset snažit nebrat tyto tak výjimečné případy – jež nepochybně vyžadují adekvátní reakci ze strany vedení církve – jako příležitost ke zpochybnění základních pilířů církevního učení a disciplíny o kněžství. A také tato obezřetnost je plodem autentické právní moudrosti.

Závěr

Na závěr bych se chtěl znovu vrátit k té své osobní vzpomínce na audienci u Jana Pavla II., o níž jsem se zmínil na začátku. Jeho připomínka, že spravedlnost je prvotním požadavkem lásky – a tudíž i kanonického práva jakožto *řádu spravedlnosti* –, musí být nepochybně uváděna do života a poslání Božího lidu. Evidentně to vyplývá z kontextu celé této promluvy a sám papež to komentoval v jednom z prvních svých veřejných vystoupení, když v rámci pokračování katechezí o ctnostech, jež zahájil jeho nezapomenutelný předchůdce Jan Pavel I., pojednával o spravedlnosti. Při oné generální audienci současný papež řekl: „Spravedlnost je základním principem existence i společné existence lidí, jakož i lidského *společenství*, celé *společnosti*

i různých *národů*. Spravedlnost je také principem existence církve jakožto Božího lidu.“⁴³ V této spravedlnosti Božího lidu, která je dokonalejší, avšak nikoliv odstraněna, láskou, nachází svůj věčný základ *magna disciplina Ecclesiae*, jejíž obranou a rozvojem se zabývali dva poslední papežové ve svých prvních poselstvích světu.⁴⁴

Zdá se mi proto, že tato krátká úvaha o *důvodech* kanonického práva nás může hlouběji utvrdit v přesvědčení, že ve *věrnosti široké a obnovené disciplíně* církve se skrývá samotná věrnost Kristu, našemu Pánu. Tedy i skutečný spásonosný účinek nové evangelizace, k níž nás zve Jan Pavel II. a kterou tak potřebuje dnešní svět.

Přeložil Jiří Plhoň

Poznámky

* PAPEŽSKÁ RADA PRO VÝKLAD LEGISLATIVNÍCH TEXTŮ, přednáška pronesená 29. 4. 2002 na Katolické univerzitě Nejsvětějšího srdce v Miláně, dostupné v italském znění online: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20020429_diritto-canonico_it.html.

¹ Srov. *Primus Oecumenici Concilii Nuntius*, 25-I-1959, in: *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 51, 1959, s. 68.

² Srov. P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*, Madrid 1984, s. 18.

³ Srov. P. DELAHAYE, *Réflexions sur la loi et les lois dans la vie de l'Église*, in: *L'Année Canonique* XVIII, 1974, s. 82.

⁴ Srov. *Kirchenrecht I, Die Geistlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, s. 23; *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München – Leipzig 1918, s. 536–614.

⁵ Srov. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, díl III, Leipzig 19094, s. 347.

⁶ Srov. L. BOFF, *Igreja: Carisma e Poder*, Petrópolis 1991 a odpovídající „Notificatio“ Kongregace pro nauku víry ze dne 11. 3. 1985, in: *AAS* 77, 1985, s. 756–762.

⁷ Srov. A. Z. SERRAND, *Évolution technique et théologie*, Paris 1965; R. WILTGEN, *The Rhine flows into the Tiber. The unknown Council*, New York 1966; pro podrobnější teologickou formulaci viz L. BOFF, cit. d.

⁸ Srov. např. O. TER REEGEN, *Les droits du laïc*, in: *Concilium* 4, 1968, s. 14; P. LENGSEFELD, *La revisione del Codice*, in: *Concilium* 17, 1981, s. 73–74 (v tomtéž smyslu, byť v poněkud mírnější formě, další příspěvky tohoto čísla

časopisu). H. KÜNG, *Participation of the Laity in Church Leadership and in Church Elections*, in: *A democratic Catholic Church*, New York 1992, s. 80–93.

⁹ Pro analýzu této tendence srov.: C. J. ERRÁZURIZ, *Diritto e pastorale nella Chiesa*, in: *Vitam impendere magisterio*, Roma 1993, s. 297–310.

¹⁰ Srov. D. COMPOSTA, *Finalità del Diritto nella Chiesa*, s. 387–389. Autor kriticky hodnotí pozice v tomto směru, jež zastávají P. Huizing, G. Gilleman, G. Alberigo, M. Oraison a další.

¹¹ *Optatam totius*, č. 16.

¹² Srov. K. MÖRSDORF, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 3, 1952, s. 329–348; E. EICHMANN – K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, I, München – Paderborn – Wien 1964, s. 8–21. Tyto myšlenky byly později v pokoncilních letech znovu představeny a prohloubeny: Srov. K. MÖRSDORF, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 134, 1965, s. 72–79; *Kanonisches Recht als theologische Disziplin*, in: *Seminarium* 4, 1975, s. 802–921. Tyto a jiné spisy byly v nedávné době shromážděny v W. AYMANS – K. T. GERINGER – H. SCHMITZ (red.), *Schriften zum kanonischen Recht*, Paderborn 1989.

¹³ Z jejich bohaté bibliografie můžeme připomenout: A. M. ROUCO VARELA – E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?* *Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971; R. SOBANSKI, *La parole et le sacrement facteurs de formation du droit ecclésiasti-*

que, in: Nouvelle Revue Théologique 95, 1973, s. 515–526; A. M. ROUCO VARELA, *Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts*, Oberlegungen zum Aufbau einer katholischen Theologie des Kirchenrechts, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 148, 1979, s. 341–352; W. AY-MANS, *Die Kirche – Das Recht im Mysterium der Kirche*, in: J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ (red.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, s. 3–11; E. CORECCO, *Théologie et droit canon: écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, (red. F. Fechter – P. Le Gal, Fribourg 1990).

¹⁴ Pro širší informace odkazujeme na fundovanou monografii C. R. M. REDAELLI, *Il concetto di diritto nella Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991. Jako několik příkladů těchto tendencí můžeme připomenout následující publikace: W. BERTRAMS, *Quaestiones fundamentales Iuris Canonici*, Roma 1969; J. HERVADA – P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canonico*, díl 1, Pamplona 1970; P. J. VILADRICH, *Derecho y Pastoral – La justicia y la función del Derecho Canónico en la edificación de la Iglesia*, in: Ius Canonicum 13, 1973, s. 171–256; O. GIACCHI, *Ancora sul rapporto tra la Chiesa e il diritto*, in: Ephemerides Iuris Canonici 32, 1976, s. 7–19; V. DE PAOLIS, *Ius: notio univoca an analoga?* in: Periodicam 69, 1980, s. 127–162; J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea. Valoración crítica*, Pamplona 1984; P. LOMBARDÍA, cit. d.; J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pamplona 1989; S. BERLINGÒ, *Dalla «giustizia della carità» alla «carità della giustizia»: rapporto tra giustizia, carità e diritto nell'evoluzione della scienza giuridica laica e della canonistica contemporanea*, in: «Lex et iustitia» nell'utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali. Atti del VII Colloquio internazionale romanistico-canonistico, Roma 1989, s. 335–372; S. GHERRO, *Principi di diritto costituzionale canonico*, Torino 1992; C. J. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*. Per una Teoria Fondamentale del Diritto Canonico, Milano 2000.

¹⁵ JAN PAVEL II., *Discorso alla Canon Law Society of Great Britain and Ireland*, 22-V-1992, in: Communicationes XXIV, 1992, s. 10.

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ Pro přesnější informativní a statistické údaje – byť neúplné – odkazujeme na: F. D'OSTILIO, *È pronto il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 1982; J. HERRANZ, *Génesis del nuevo Cuerpo Legislativo de la Iglesia*, in: IUS CANONICUM XXIII, 1983, s. 491–526; *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990, s. 3–109.

¹⁸ Srov. mezi prvními studiemi: A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1969, s. 11–92; E. RETAMAL, *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la Constitución dogmática «Lumen gentium»*, Santiago de Chile 1980.

¹⁹ Srov. *Lumen gentium*, 12; *Apostolicam actuositatem*, 3.

²⁰ JAN PAVEL II., *Discorso*.

²¹ Srov. *Lumen gentium*, 24 a 27; *Christus Dominus*, 23; *Gaudium et spes*, 23 a *passim*.

²² Srov. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in: Communicationes I, 1969, s. 78 a n. Viz především č. 5 a 7 (výkon církevní moci, ochrana subjektivních práv, rozlišení funkcí – legislativní, administrativní a soudní – atd.).

²³ Srov. kán. 135 CIC.

²⁴ Srov. J. HERRANZ, *Autorità, libertà e legge nella comunità ecclesiale*, in: La Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa, Firenze 1969, s. 97–110; E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico del Estado*, Barcelona 1984, s. 127 a n.; E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Pamplona 1988, s. 263 a n.

²⁵ Kán. 213 CIC.

²⁶ PAVEL VI., *Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico organizzato dalla «Consociatio Studio Iuris Canonici promovendo»*, 17. 9. 1973, in: Communicationes V, 1973, s. 126.

²⁷ Srov. kán. 383 § 3, 755, 844 CIC.

²⁸ Srov. *Gaudium et spes*, č. 43; kán. 227 CIC.

²⁹ *Allocutio Membris Pontificiae Commissionis Codicis Iuris Canonici Recognoscendo*, 27. 5. 1977, in: AAS 69, 1977, s. 418.

³⁰ „Data est mihi omnis potestas (exousía) in coelo et in terra“ (Mt 28,18).

³¹ Srov. kán. 391 § 2, 392 a dále. O tomto fenoménu se mluví i v souvislosti s kněžími jako o „narušení“ či „ztrátě“ funkce „vedení“ uvnitř Božího lidu. Srov. G. COLOMBO, in: *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Milano 1990, s. 34.

³² JAN PAVEL II., *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 18. 1. 1990, in: AAS 82, 1990, s. 873.

³³ Srov. kán. 331 CIC s odpovídajícími prameny Magisteria II. vatikánského koncilu.

³⁴ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Il Primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, in: *Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico, dicembre 1996*, Città del Vaticano 1998, s. 498.

³⁵ Srov. JAN PAVEL II., *Apoštolská konstituce Sacrae disciplinae leges*, 25. 1. 1983, in: AAS 75, 1983, II, s. XII.

³⁶ Srov. kán. 330–341 CIC s odpovídajícími prameny Magisteria II. vatikánského koncilu.

³⁷ Srov. JAN PAVEL II., *Discorso ai Patriarchi delle Chiese Orientali*, 25. 9. 1998, č. 6, in: AAS 91, 1999, s. 273.

³⁸ Srov. *Lumen gentium*, č. 27; JAN PAVEL II., *Encyklika Ut unum sint*, č. 95.

³⁹ Srov. *L'Osservatore Romano*, 26. 4. 2002, s. 7.

⁴⁰ Srov. kán. 1395 CIC.

⁴¹ Datováno 30. dubna 2001 a vydáno in: AAS 93, 2001, s. 738–739.

⁴² Srov. kán. 221 CIC.

⁴³ JAN PAVEL II., *Promluva*, 8. 11. 1978, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, díl 1, (1978), s. 109.

⁴⁴ Srov. JAN PAVEL I., *Ad gravissimum munus*, in: AAS 70, 1978, s. 695; JAN PAVEL II., *Unum solummodo verbum*, in: tamtéž, s. 924.