

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra pastorálních oborů a právních věd

Kanonické právo

Marie Kolářová

**SVOBODA KŘEŠŤANA – POJEM A PROBLÉMY UZNÁNÍ
V KANONICKÉM PRÁVU**

Doktorská práce

Vedoucí práce: Prof. JUDr. Ignác Antonín Hrdina DrSc. O.Præm.

PRAHA 2008

Děkuji Prof. JUDr. Ignáci Antonínovi Hrdinovi DrSc. O.Præm. za všechny odborné rady, cenné připomínky a konzultace.

Prohlašuji, že jsem doktorskou práci vypracovala samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila.

A handwritten signature in black ink, consisting of several fluid, connected strokes.

V Praze dne 31.5.2008

OBSAH

| | |
|---|------------|
| ÚVOD | 5 |
| 1 POJEM SVOBODA | 10 |
| 1.1 Podstata svobody | 10 |
| 1.2 Transcendentální svoboda | 12 |
| 1.3 Svoboda rozhodování | 13 |
| 1.4 Učení o svobodě vůle | 15 |
| 1.5 Základní rozhodnutí | 20 |
| 1.6 Hodnocení realizace svobody | 23 |
| 1.7 Možnosti realizace svobody | 24 |
| 1.8 Nezbytnost osvobození člověka | 26 |
| Shrnutí | 30 |
| 2 POJEM PRÁVO | 33 |
| 2.1 Pojem právo | 33 |
| 2.2 Právo jako hodnotová kategorie | 37 |
| 2.3 Přirozené právo | 40 |
| 2.4 Normy a hodnoty | 44 |
| 2.5 Dobré právo | 47 |
| 2.6 Pojem kanonického práva | 49 |
| 2.7 Pojem práva v piánsko-benediktinském kodexu | 50 |
| 2.8 Pojem práva v západním kodexu | 52 |
| 2.9 Specifika kanonického práva | 57 |
| Shrnutí | 60 |
| 3 CÍRKEV A PRÁVO | 62 |
| 3.1 Povaha církve | 62 |
| 3.2 Církev jako instituce | 63 |
| 3.3 Účel a cíle kanonického práva | 65 |
| 3.4 Očekávání a požadavky na kanonické právo | 68 |
| Shrnutí | 70 |
| 4 MORÁLNÍ NORMY VERSUS PRÁVNÍ NORMY | 72 |
| 4.1 Morálka a morální normy | 72 |
| 4.2 Právo jako minimum morálky | 75 |
| 4.3 Rozpor právních a morálních norem | 78 |
| 4.4 Vzájemný vliv práva a morálky | 79 |
| 4.5 Jednání podle právních norem a podle norem morálky | 81 |
| 4.6 Morální hodnocení a mravní jednání | 83 |
| 4.7 Normy kanonického práva a morální normy | 84 |
| 4.8 Zákon versus norma | 87 |
| 4.9 Otevřené právní normy | 88 |
| 4.10 Důsledky otevřených norem | 89 |
| 4.11 Rozdílné nároky práva a křesťanské morálky | 92 |
| 4.12 Past zákona pro morálku křesťana | 95 |
| Shrnutí | 97 |
| 5 LIDSKÁ PRÁVA A ZÁKLADNÍ SVOBODY | 100 |
| 5.1 Teologie lidských práv a základních svobod | 100 |
| 5.2 Lidská práva a svobody v učení církve | 101 |
| 5.3 Nedůvěra k prosazování lidských práv uvnitř církve | 106 |
| 5.4 Zdroj základních práv a svobod | 110 |
| Shrnutí | 114 |
| 6 LIMITY SVOBODY ROZHODOVÁNÍ | 117 |
| 6.1 Pochopení svobody rozhodování | 117 |
| 6.2 Právní limity svobody rozhodování v demokratickém právním státě | 118 |

| | | |
|------|--|-----|
| 6.3 | Právní limity svobody rozhodování v církvi | 120 |
| 6.4 | Povaha práv v západním kodexu | 123 |
| 6.5 | Svoboda a povinnost | 124 |
| 6.6 | Limity výkonu subjektivního práva | 126 |
| 6.7 | Limity výkonu subjektivních práv křesťanů | 130 |
| | Shrnutí | 132 |
| 7 | KATALOG ZÁKLADNÍCH PRÁV A SVOBOD | 134 |
| 7.1 | Katalog základních práv a svobod v sociálním učení církve | 134 |
| 7.2 | Vývoj uznání základních lidských práv a svobod uvnitř církve | 135 |
| 7.3 | Odmítnutí ústavní listiny církve | 139 |
| 7.4 | Katalog základních práv a svobod uvnitř církve | 141 |
| | Shrnutí | 146 |
| 8 | SVOBODA SVĚDOMÍ | 148 |
| 8.1 | Svědění a svoboda | 148 |
| 8.2 | Priorita svědomí | 151 |
| 8.3 | Autonomie svědomí | 154 |
| 8.4 | Omyl svědomí | 155 |
| 8.5 | Svědění a učitelský úřad církve | 158 |
| 8.6 | Svoboda a morální zákon | 164 |
| 8.7 | Svoboda svědomí v právním pojetí | 167 |
| | Shrnutí | 169 |
| 9 | JEDNOTLIVÉ SVOBODY A PRÁVA V ZÁPADNÍM KODEXU | 171 |
| 9.1 | Rovnost všech křesťanů | 171 |
| 9.2 | Svoboda projevu | 174 |
| 9.3 | Právo projevit mínění při výběru představeného | 179 |
| 9.4 | Svoboda vědeckého bádání | 180 |
| 9.5 | Právo na informace | 181 |
| 9.6 | Svoboda sdružovací a shromažďovací | 183 |
| 9.7 | Právo na dobrou pověst a na ochranu soukromí | 186 |
| 9.8 | Právo na volbu životního stavu | 188 |
| 9.9 | Právo na pomoc z duchovních hodnot | 190 |
| 9.10 | Právo na bohoslužbu a vlastní způsob duchovního života | 192 |
| 9.11 | Právo evangelizovat | 193 |
| 9.12 | Právo na vlastní apoštolát | 194 |
| 9.13 | Právo na křesťanskou výchovu | 196 |
| 9.14 | Právo na svobodu ve světských záležitostech | 197 |
| 9.15 | Právo na odměnu za práci | 198 |
| 9.16 | Právo na křesťanský pohřeb | 200 |
| | Shrnutí | 201 |
| 10 | VYMAHATELNOST PRÁVA | 202 |
| 10.1 | Procesní práva křesťana | 202 |
| 10.2 | Problém správních soudů | 203 |
| 10.3 | Procesní ochrana práv | 206 |
| 10.4 | Odepření práva | 208 |
| | Shrnutí | 209 |
| | ZÁVĚR | 211 |
| | Přehled použitých zkratk | 216 |
| | Seznam pramenů a literatury | 217 |
| | Anglická anotace | 223 |

ÚVOD

Téma této práce jsem si zvolila s ohledem na můj dlouhodobý zájem o filozofii a teorii práva. Nejedná se o moji první práci z tohoto oboru, v roce 2003 jsem obhájila na Katolické teologické fakultě UK bakalářskou práci *Aspekty vztahu práva a morálky* a v témže roce na Právnické fakultě UK rigorózní práci *Principy práva v recentním právu*. K napsání práce z této oblasti mě vybídl také Prof. JUDr. Ignác Antonín Hrdina DrSc. O.Præm., oponent mojí bakalářské práce a rigorózní práce, který mně doporučil, abych se v doktorském studiu věnovala filozofii a teorii práva. Téma práce navazuje na mojí předchozí rigorózní práci *Svoboda z pohledu teologie a filozofie práva*.

V doktorské práci navazuji na vymezení obecných pojmů svobody a práva, které jsem učinila v rigorózní práci. Od těchto pojmů pak přecházím k právnímu pojetí svobody. Dále se podrobněji věnuji základním právům a svobodám a jejich zakotvení v recentním kanonickém právu. Záměrně jsem se nechtěla zabývat svobodou člověka pouze z pohledu svobody rozhodování, tj. z hlediska chování dovoleného a zakázaného právními normami, protože to by znamenalo, že v takovéto práci budou chybět celkové souvislosti. Z tohoto důvodu se zaměřuji na obecné pojmy svobody, morálky a práva v jejich podstatě, jinak bude moje práce pouze zúženým výsekem z celkového kontextu. Bez analýzy obecného pojmu svobody a práva lze obtížně pochopit vzájemné souvislosti. V pracích zaměřených na dílčí aspekty pak dochází k situacím, kdy autoři používají totožné pojmy, ale jejich výpovědi se týkají různých rovin, vzniká pak řada nedorozumění vyplývajících z toho, že se jednotliví autoři mívají ve svých výpovědích.

Cílem této práce je analýza svobody křesťana v recentním kanonickém právu včetně vymezení jednotlivých konkrétních svobod a práv křesťana a problémů, které souvisí s uznáním těchto práv. Tato analýza musí nutně vycházet z návaznosti na pojem svobody člověka a pojem práva. S tímto cílem souvisí rovněž analýza povahy morálních a právních norem a vztah svobody k normám morálky a práva. Výchozím bodem práce bude proto definování jednotlivých aspektů svobody člověka a křesťana, protože výpovědi o svobodě jsou často poznamenány vzájemným prolínáním jednotlivých rovin. Svoboda je termín, který se používá v různých souvislostech. Důraz na přesnost používání pojmů není teoretickým cvičením, ale je nezbytným předpokladem pro další argumentaci. Výpovědi o svobodě mohou být často protichůdné právě proto, že

autor svoji rovinu pohledu poměřuje s jinou rovinou a svoje závěry vyslovuje na základě porovnání pojmů, které k sobě obsahově nepatří.

Transcendentální svoboda člověka není totožná se svobodou rozhodování ani s vnitřní svobodou člověka. Ukázněnosti při vyjadřování o svobodě je zapotřebí, protože jinak můžeme o svobodě tvrdit cokoli a z určitého pohledu můžeme být toto tvrzení pravdivé, aniž bychom však současně byli schopni v takovéto argumentaci dospět k rozumným závěrům. Zvláště musíme být pozorní v případech, kdy je lidská svoboda popírána, resp. v případech výroků typu člověk není svobodný. Je totiž diametrální rozdíl mezi tvrzením, že člověk není vnitřně svobodný (to je poměrný častý jev) a popřením transcendentální svobody člověka, která je v základu existence člověka a která je základem důstojnosti člověka. Popírat transcendentální svobodu znamená popřít důstojnost člověka stvořeného k obrazu Božímu.

V další části práce se zaměřím na obecný pojem právo a vztah kanonického práva k tomuto obecnému pojmu. Zaměřím se na zodpovězení otázky, zda kanonické právo je specifickým právem, jiným právem, než je právo sekulární společnosti. Tázání po podstatě kanonického práva je nevyhnutelné, pokud chci pojednávat o problému uznání svobod a práv křesťanů v platném kanonickém právu. Musím proto nejdříve zkoumat názory na právo v obecném pojmu a na jeho úlohu v sekulární společnosti. Z tohoto důvodu se budu zabývat podstatou práva jako hodnotového systému společnosti a vztahem mezi normami a hodnotami ve společnosti. Názory na podstatu kanonického práva se v historii měnily a vyvíjely. V současnosti existuje pluralita škol kanonického práva, které zastávají značně odlišná stanoviska. Představím proto hlavním názorové proudy současnosti a jejich nejdůležitější argumentační stanoviska.

Pro kanonické zákonodárství je typické, že obsahuje řadu norem, které mají ukazovat křesťanům cestu ke spáse. Na rozdíl od sekulárního práva je kanonické právo v užší míře spojené s morálkou. Budu se proto zabývat možnostmi a limity vzájemného spojení právních a morálních norem. Vymezím proto mechanismy jejich fungování a nároky, které jsou s těmito normami spojené. Zaměřím se v této souvislosti na povahu těchto norem a též na problémy, které jsou způsobeny tím, že tyto morální normy nelze nikdy bezezbytku splnit, protože jsou otevřeny bez omezení směrem nahoru. Budu se zabývat také důsledky, které přináší zařazení morálních norem mezi standardní právní normy.

V další části práce se budu věnovat základním právům a svobodám a vývoji jejich uznání v církvi. Pro uznání základních práv a svobod je klíčové vyjít z jejich zdroje, kterým není lidský zákonodárce. Základní práva a svobody jsou odvozeny z důstojnosti člověka. Můžeme proto s ohledem na jejich zdroj hovořit i o jejich teologii. Jsou současně též spojnicí mezi sekulárními společnostmi a církví, právě nakolik je respektována důstojnost člověka. Na vývoji jejich uznání je také zřetelně patrný vývoj lidského poznání ohledně porozumění podstatě člověka. I na církevním učení je patrné, jak se rozlišování a vymezení práv a svobod člověka v čase vyvíjelo, a to nejdříve od uznání práv člověka v sekulární společnosti k uznání základních práv a svobod křesťana v kanonickém právu.

Dále se zaměřím na vymezení jednotlivých práv a svobod a jejich srovnání s právy a svobodami v sekulárních kodifikacích. Výchozími prameny pro definování práv a svobod křesťanů jsou dokumenty II. vatikánského koncilu, které pak západní kodex převádí do podoby právních norem. Zvláštní kapitolu budu věnovat svobodě svědomí, která je v sekulární společnosti chápána jako jedna ze stěžejních svobod člověka. Ačkoliv učení o svobodě svědomí je důležitou součástí koncilního učení, chybí vymezení této svobody mezi svobodami křesťanů v západním kodexu. Svobodě svědomí se budu věnovat jednak z pohledu morální teologie a jednak z pohledu práva. Při mravním hodnocení jednání je klíčová úloha svědomí a schopnost člověka jednat v souladu se svým svědomím. Zaměřím se proto také na dvě největší obtíže, které se v této souvislosti objevují. První je otázka přípustnosti jednání podle vlastního svědomí. Druhou pak vymezení limitů možnosti člověka jednat podle nezaviněně mylného svědomí. Zvláštní okruh případu pak představuje závaznost svědomí v případě teologa a poslušnost učitelskému úřadu, kterou je teolog povinen zachovávat.

V poslední části práce se budu věnovat možnostem, které západní kodex nabízí křesťanům při obhajobě jejich práv. K uznání práv a svobod patří možnost jejich realizace, jinak zůstávají mrtvou literou. Práva a svobody nemusí být nutně hájeny jen před soudy. Na prvním místě jde o nalézání spravedlnosti ve vztazích. Je proto možno tam, kde je toto možné využívat i mimosoudní způsob řešení sporů. Budu proto pojednávat o jednotlivých možnostech mimosoudního a soudního řešení sporných případů. Za zvlášť důležité považuji podrobněji se věnovat problémům, které s sebou přináší v západním kodexu chybějící úprava správního soudnictví.

Jak vyplývá z výše uvedených cílů práce, budu se v ní věnovat nejen výlučně právu, ale též filozofii a teologii. Obecné pojmy práva, morálky a svobody, které budu zkoumat v jejich vzájemných souvislostech, musí být nahlíženy nejen z pohledu práva, ale též teologie a filozofie. V této práci proto využiji srovnávací metodu, a to na prvním místě při hodnocení práva. Právo nahlížené jako hodnotová kategorie musí být zkoumáno z pohledu jeho působení v lidské společnosti jako takové. Ve své práci vycházím z jednoty lidské osoby a kladu na ni důraz. Milost člověka proměňuje a pomáhá mu dosáhnout spásy. Nemění však podstatu osoby jako takovou. Lidské bytí je univerzální, tato univerzalita se přenáší do lidské společnosti a do práva, bez kterého lidská společnost nemůže existovat.

Bylo by obtížné cokoliv prohlašovat o pojmu kanonické právo, pokud bychom odhlédli od existence práva jako takového. Z tohoto důvodu se budu současně zabývat i názory některých autorů z oblasti obecné teorie práva. Práce je svou povahou zaměřena interdisciplinárně, ale vzhledem k zamýšleným cílům, považuji za nezbytné pracovat tímto způsobem. Srovnávací metodu využiji také při práci s vybranými církevními dokumenty. Dále využiji metodu exegetickou a analytickou, kdy se zaměřením na analýzu obecných pojmů svobody, práva a morálky u vybraných autorů. Budu se snažit vyložit a analyzovat, jakým způsobem vybraní autoři používají tyto obecné pojmy, v jakém kontextu a co jejich výroky znamenají v souvislostech, v jakých jsou použity.

Při své práci budu s ohledem na její povahu vycházet z několika druhů pramenů. Při objasňování obecného pojmu svoboda z pohledu filozofie a teologie budu analyzovat pojem svoboda v některých dílech vybraných významných církevních učitelů a teologů. Dále budu analyzovat používání těchto pojmů v církevních dokumentech, zvláště v učení II. vatikánského koncilu, a to jednak pro oblast morálky a svědomí, jednak též z hlediska vymezení základních práv a svobod v křesťana učiněných v těchto dokumentech. V části zaměřené na vymezení pojmu právo se budu zabývat učením nejvýznamnějších současných škol právního myšlení a jejich hlavními odlišnostmi. Dále budu vycházet pro oblast práv a svobod křesťanů a možnosti realizace těchto práv a svobod z autorů světových i českých, publikujících na dané téma. K ilustracím některých závěrů použiji i příklady z konkrétní praxe, protože ta uvádí právo v život. V této souvislosti připomenu též soudobou aplikační právní praxi na příkladech některých judikátů

Ústavního soudu ČR a Nejvyššího soudu ČR, protože názory v nich vyslovené jsou důležité z hlediska pohledu na právo jako hodnotový systém.

1 POJEM SVOBODA

1.1 Podstata svobody

O svobodě se hovoří z různých úhlů pohledů, pojem svoboda je používán nejen tehdy, když autoři hovoří o svobodě ve smyslu její podstaty, tj. ve smyslu svobody jako takové, ale je často používán též pro označení realizace svobody, svobody v kategorii lidských práv, svobody ve smyslu osvobození, ke svobodě bývají přidávány hodnotící přívlastky. Rozvolnění terminologie při používání pojmu svobody je dáno tím, že mnozí autoři se soustřeďují pouze na některé aspekty svobody a o nich hovoří bez dalšího jako o svobodě jako takové, nezabývají se však vztahem mezi těmito aspekty a svobodou co do její podstaty.

Úvahy a pojednání o svobodě často nahlíží na svobodu jako na svobodu rozhodování.¹ Podobné postupy vidíme i při používání termínu pravá svoboda, kdy tento termín může navozovat dojem, že se jedná o jedinou autentickou svobodu, ačkoliv ve skutečnosti se myslí osvobození člověka od hříchů. Při těchto vyjádřeních však není přesně terminologicky rozlišena podstata svobody jako takové od svobody rozhodování a její realizace v lidském jednání, smazává se rozdíl mezi svobodou rozhodování a vnitřní svobodou, rovněž nejsou dostatečně specifikovány vzájemné vazby mezi těmito pojmy.

Při definování lidské svobody je vždy třeba na prvním místě si ujasnit, z jakého úhlu se na svobodu díváme. Problém pojmu svoboda spočívá ve směřování vnímání svobody z pohledu toho, jak se svoboda projevuje v lidském jednání a v nahlížení na svobodu co do její podstaty, jako na vlastnost člověka, resp. jeho bytí, kterou byl obdařen proto, aby byl schopen odpovědně sebou disponovat.² Z tohoto důvodu do důsledku vzato by bylo daleko přesnější hovořit nikoli o právu na svobodu, resp. jednotlivé svobody, ale o právu na realizaci svobody a též o správné nebo pomýlené realizaci svobody namísto termínu pravá svoboda.

Na prvním místě proto položím otázku, proč je vlastně svoboda pro člověka tolik důležitá, proč je nutné, aby člověk byl svobodný, resp. zda a do jaké míry je

¹ BLECHA Ivan: Svoboda, in: Filozofický slovník, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, 391: v první větě k definici svobody autor uvádí: „Svoboda je možnost jednat podle vlastní vůle, absolutní svoboda ovšem neexistuje a v konečných důsledcích by narážela na překážky, které by ji omezovaly. Proto je potřeba vázat volní rozhodování na vědomé zhodnocení podmínek, účelů a výsledků, k nimž má nebo může jednat dospět.“

² RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert: Svoboda, in: Teologický slovník, Praha: Zvon, 1996, 341–342: „Svoboda je především obecná transcendentální vlastnost bytí, jež jsoucnu přísluší podle míry jeho úrovně bytí a nazývá se svobodou jako taková tam, kde tato úroveň bytí dosahuje úrovně duchovní.“

vůbec svobodný. Právě teď vidíme, proč je nezbytné, abychom při pojednání o svobodě byli terminologicky přesní. Pokud vnímáme svobodu jako možnost jednat podle vlastní vůle, víme, že tato možnost je vždy omezena vnějšími i vnitřními vlivy. Je tedy člověk vůbec svobodný a mají všichni lidé stejnou svobodu? Při směřování jednotlivých pojmů, tj. svobody se svobodou rozhodování, bychom mohli snadno dospět k závěru, že úroveň svobody se u jednotlivých lidí liší. Každý člověk žije v určitém prostředí a je ovlivněn nejrůznějšími vlivy, a to rodinnými, společenskými, stejně jako je ovlivněn fyzickou a duševní stránkou své osobnosti. Do důsledku vzato bychom dospěli až k předurčení, protože člověk se vždy rodí do předem daných podmínek. Tvůrce tedy již předem rozhodl o míře svobody pro každého jedince. Vidíme, že tímto způsobem bychom dospěli k závěrům, které jsou v rozporu s křesťanským učením o člověku.

Člověk je stvořen k obrazu Božímu. Jako rozhodující důvod, proč je člověk svobodný, uvádí *Gaudium et spes*, že „člověk se může přiklonit k dobru jen svobodně, pravá svoboda je nevšední znamením Božího obrazu v člověku, Bůh chtěl totiž člověka ponechat v jeho rozhodování, aby svého Stvořitele sám hledal a přimknutím k němu dospěl k plné a oblažující dokonalosti.“³ *Veritatis splendor* připomíná tento důvod, současně však varuje před těmi způsoby chápání svobody, které se odchyľují od pravdy o člověku jako bytosti stvořené k obrazu Božímu, a táže se, o jakou svobodu se vlastně jedná. Připomíná, že mnozí touží po svobodě, usilují o ni, ale chápou ji jako možnost dělat cokoli, ať dobrého nebo špatného.⁴

Na tomto příkladu je vidět, jak se spojuje svoboda člověka a její realizace bez pojmového upřesnění. Svoboda člověka ve smyslu její podstaty opravdu neznamena, že člověk má právo dělat bez omezení cokoli, co uzná za dobré pro sebe. Člověk však je svobodný, byl tak stvořen, v této svobodě spočívá jeho důstojnost, jak připomíná *Gaudium et spes*: „Důstojnost člověka vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby, to znamená hýbán a podněcován z nitra osobním přesvědčením, a ne ze slepého vnitřního popudu nebo pouze z vnějšího donucení.“⁵ Svoboda člověka spočívá právě v onom vnitřním podnětu, nitru člověka, Bůh nestvořil člověka jako bytost, která jedná nutně. Svoboda jako

³ DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastorační konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (GS), (ze dne 7. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995, 17.

⁴ JAN PAVEL II.: Encyklika *Veritatis splendor* (VS), (ze dne 6. srpna 1993), Praha: Zvon 1995, 34.

⁵ GS 17.

základní hodnota je právě tato vybavenost člověka, kterou získal od Boha. Svoboda je v podstatě existence člověka. Tímto není nijak řečeno, že by snad na člověka nepůsobily vnější vlivy, které však vždy zasahují až rozhodování a jednání člověka, nikoli podstatu jeho svobody jako takovou. Svobodou se člověk odlišuje od všeho ostatního stvořeného bytí a bez svobody není člověkem.⁶

1.2 Transcendentální svoboda

Svoboda člověka, jak je definována v učení církve, je nezbytná pro existenci člověka jako takovou. Důstojnost člověka spočívá právě v tom, že může sám za sebe odpovědět ano nebo ne, a to se všemi důsledky, které tato odpověď přináší. Bez svobodné vůle bychom byli jenom nástroji, obdobně jako ostatní příroda, která nás obklopuje.⁷ Bůh požaduje naši svobodnou odpověď, proto stvořil člověka svobodného. Bez svobody by bylo marné všechno lidské usilování, rozhodování, námaha a obtíže, které člověk překonává. Kdybychom byli stvořeni jako předurčené bytosti, na ničem ve světě by nezáleželo, o nic by nemělo smysl usilovat. Člověk je však jako jediný z celého řádu stvoření obrazem Božím, to znamená, že v možnostech jediné člověka je připodobňovat se Bohu. Boží dar svobody znamená, že člověk je obdařen schopností rozvíjet sebe sama, překonávat sebe sama, ale také sám sebe zahubit.⁸

Tuto svobodu jako základní vybavenost a odlišnost člověka od ostatního stvoření je třeba odlišit od rozhodování člověka, protože tato svoboda je transcendentální zkušeností člověka. V důsledku používání pojmu svoboda jako termínu pro odlišné významy dochází pak k tomu, že se mluví např. o pravé a nepravé svobodě. Vzhledem k tomu, že každý člověk byl vybaven stejnou svobodou, nelze k ní přidávat další přívlastky. Rozhodování člověka, realizaci jeho svobody můžeme hodnotit na stupnici kladných a záporných hodnot, jeho transcendentální svobodu jako takovou ne, protože to by pak znamenalo, že každý

⁶ CORETH Emerich: Co je člověk, Praha: Zvon, 1996, 94: „Svoboda je původní, neodvoditelná, a proto nezrušitelná a nevyvratitelná základní danost našeho lidského bytí.“

⁷ RAHNER, VORGRIMLER: op. cit., 341–342, ke svobodě člověka a jeho postavení v řádu stvoření uvádí: „Zásadně se člověk liší od všeho ostatního ve svém okolí tím, že jeho ‚existence‘ není zapojena do obecných přírodních souvislostí v obecně platném a úplném determinování jeho seberealizace, ale je postavena do ‚otevřeného‘ prostoru. Vzdát se svobody by tedy znamenalo vzdát se této podstatné složky, jež vytváří člověka, a nakonec se vzdát sebe sama.“

⁸ BOUBLÍK Vladimír: Teologická antropologie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 67: „Svoboda je tedy ‚pramenem‘ projevování a uskutečňování lidského bytí, v poznání se projevuje bytí a jeho budoucnost a v lásce se tato budoucnost uskutečňuje. Člověk dokonale ‚je‘, když chápe a žije své bytí jako ‚bytí-pro-Boha‘ a ‚bytí-s-Bohem‘.“

jednotlivý člověk je vybaven jinou transcendentální svobodou, že každý jednotlivý člověk se liší v podstatě svého lidství.

K. Rahner rozlišuje mezi svobodou v její původnosti a svobodou, která je zprostředkována skrze svět a konkrétní dějiny. Transcendentální svobodou rozumí definitivní ponechání osoby sobě samé, a to nejen v poznání sebe samé, ale současně též jako sebeaktualizaci a seberealizaci.⁹ Svoboda člověka se vždy realizuje v souladu s tělesnou přirozeností člověka v konkrétním jednání, a to směrem do dějin a do společnosti.¹⁰ K. Rahner vysvětluje svobodu jako sebeinterpretaci člověka, člověk vždy nějakým způsobem sám sebe interpretuje, je však nezbytně nutné rozlišovat mezi touto interpretací jako takovou a obsahem interpretace. I když člověk odmítá svoji svobodu nebo před ní prchá, je toto jednání též interpretací člověka, tudíž tím, že člověk sám sebe odmítá, zároveň se i sebepotvrzuje. Svoboda je proto vždy rozhodováním o sobě samém, i když toto rozhodování odmítám.¹¹ Z toho, že člověk nemůže uniknout vlastní svobodě, vyplývá též jeho odpovědnost. Člověk o sobě může prohlašovat, že je závislý, podmíněný, tím se však nezbaví své odpovědnosti, protože ať o sobě prohlašuje cokoliv, je vždy vyzván, aby s tímto prohlášením nějak naložil, aby odpověděl na výzvy svého nitra, vždy musí zaujmout nějaké stanovisko.¹² Z tohoto důvodu je také útek před svobodou a snaha člověka přenést rozhodování o sobě na někoho jiného (ať člověka nebo instituci) rozhodnutím člověka, za které nese opět odpovědnost, nelze se totiž zbavit vlastní svobody.

1.3 Svoboda rozhodování

Od nemožnosti popřít svobodu je třeba odlišit možnosti a způsoby realizace svobody a limity této realizace, které jsou vždy dány vnitřním vybavením člověka, jeho fyzickými a duševními schopnostmi a současně též vnějšími limity. Vypadá poněkud paradoxně, pokud se řekne o konkrétním člověku, že je svobodný,

⁹ Srov. RAHNER: *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002, 71.

¹⁰ RAHNER: op. cit., 73: „Jelikož a nakolik prožívám sebe sama jako osoba a jako subjekt, prožívám sebe sama i jako svobodný, a to právě svobodný ve svobodě, kterou se původně nemyslí jednotlivá izolovaná psychická událost jako taková, ale ve svobodě, jež se týká celého subjektu v jednotě uskutečnění existence.“

¹¹ RAHNER: op. cit., 74: „Tam, kde je svoboda skutečně pochopena, neznamená schopnost, že si mohu dělat to či ono, nýbrž schopnost rozhodovat sám o sobě a sám sebe aktualizovat.“

¹² RAHNER: op. cit., 74: „Jestliže někdo řekne, že člověk prožívá sám sebe jako určený něčím, co on není, jako závislý, jako funkcionálně podmíněný, jako rozložitelný a analyzovatelný na své antecedenty a konsekventy, pak je třeba říci, že tento subjekt, který to ví, je zároveň subjektem odpovědným, který je vyzván, aby říkal a dělal to, co má říkat a dělat, s tou absolutní závislostí, sebeodcizeností a rozložitelností člověka, je vyzván, aby k tomu zaujal takové stanovisko, které je buď prokletím, nebo přijetím, skepsí, nebo zoufalstvím, nebo ještě něčím jiným.“

a přitom je ve skutečnosti spoutaný, ať už svojí tělesnou konstitucí, která mu neumožňuje prakticky žádný pohyb, nebo působením vnějších sil. Tento člověk není schopen prakticky žádné realizace svobody, nemůže dělat téměř nic, ale není nesvobodný co do své lidské podstaty. Jinak bychom připouštěli, že není člověk, resp. že nemá lidskou důstojnost.¹³ Spoutaný člověk je svobodný tím způsobem, že ho nikdo nemůže zbavit schopnosti zaujmout vlastní vnitřní vztah k situaci, ve které se nachází. Nemůže pohnout rukou nebo nohou, ale vždy zaujímá vlastní individuální postoj ve vztahu k okolnímu světu.

Rahner vysvětluje vztah mezi svobodou a nutností jako vztah dvou aspektů, které se v člověku prolínají, protože člověk je bytostí svobodnou, ale je též bytostí podmíněnou, se svými limity, se všemi vlivy, které na něj působí vně i uvnitř. Tato podmíněnost není oddělena od svobody jako samostatná část, ale aspekt svobody nikdy nelze uvnitř člověka oddělit od aspektu nutnosti. Člověk ve své svobodě poznává, co je nutné, tento akt poznání bere na sebe a ve své svobodě za něj odpovídá.¹⁴ Problém svobody proto spočívá ve správné realizaci svobody v lidské společnosti, nikoli v existenci svobody jako takové.

K problému podstaty svobody se vyjadřuje také N. Berd'ajev, i když se jinak primárně soustřeďuje na úlohu svobody ve společnosti a vyhýbá se metafyzické ideji svobody, uvědomuje si však, že svobodu nelze redukovat na svobodu volby, a proto je nejprve nezbytné uznat existenci prvotní nestvořené svobody.¹⁵ Jako podstatu svobody definuje vnitřní svobodu člověka v dynamickém pojetí, tzn. jeho vnitřní tvůrčí energii, tato svoboda slouží k utváření nejen vlastního života, ale současně též života celé společnosti. Upozorňuje v této souvislosti na deformaci pojetí svobody, která spočívá v představě, že nejsme

¹³ Je samozřejmě možno vést úvahy, jak je tomu u lidí, kteří jsou natolik spoutáni svým tělem, že prakticky žádnou svobodu nerealizují, jedná se však o pole marginální, spekulativní, které se jen okrajově týká úvah o svobodě, na kterou se soustřeďujeme, k tomu RAHNER: op. cit., 161: „Nemůžeme se tu zabývat otázkou, zda a jak si tuto svobodu může člověk uvědomovat v okrajových případech, kdy žije jen na biologické úrovni, tedy v případech, kdy my nevidíme žádnou konkrétní možnost, že by si takový člověk uvědomoval svou subjektivitu (např. u debilních osob, u nichž se – alespoň při běžném pohledu – zdá, že rozumu nikdy nepoužívají). To zásadní, co se zakouší v jádru existence, nelze ovšem charakterizovat na základě takovýchto okrajových případů. Nám přísluší vždy naše vlastní svoboda a v této situaci nabývá pro nás právě teologická křesťanská výpověď o člověku jako o svobodném subjektu konkrétně zcela nepominutelného významu a radikální závažnosti.“

¹⁴ RAHNER: op. cit., 150: „Tam, kde jako subjekt jedním svobodně, jedním vždy směrem do objektivního světa, odcházím vždy jakoby od své svobody pryč do nutností tohoto světa; a tam, kde nutnost snáším, poznávám, analyžuji a dávám do souvislostí, činím tak jako subjekt svobody.“

¹⁵ Srov. BERD'AJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 92.

k ničemu nucení násilím, podstata svobodné bytosti však nespočívá v tom, že nemusí dělat, co nechce.¹⁶

Možnost rozhodnout se pro to či ono jednání má základ ve svobodě člověka jako takové (v základní svobodě), schopnost člověka rozhodnout se pro konkrétní jednání vychází z jeho základní svobody. Pokud by člověk byl určitým způsobem determinován, nemuselo by to znamenat, že je zcela zbaven svobody rozhodování, ale tato determinace by znamenala znehodnocení lidství jako takového. Základem člověka by bylo určité naprogramování, instinkty a jistá „zbytková“ možnost rozhodovat o určitých konkrétních věcech. Svobodné rozhodování není svobodou ve smyslu základní svobody, ale je projevem základní svobody člověka při jednání ve vnějším světě. Svobodné rozhodování je odvozeným projevem, vycházejícím ze základní svobody.¹⁷ Rozlišení mezi základní svobodou a svobodou rozhodování není u mnoha autorů vedeno důsledně, úvahy a pojednání o svobodě člověka, se mnohdy zaměřují výhradně na svobodu rozhodování, přičemž chybí reflexe základní svobody. V následujícím bodě osvětlím pojetí svobody a rozlišování mezi výpověďmi o svobodě na příkladu některých významných křesťanských myslitelů. Při analýze jejich učení se projeví odlišnosti v chápání pojmu svoboda. Zvláště se zaměřením na pojetí svobody rozhodování a vztahu této svobody k základní svobodě, aby bylo patrné, jakým způsobem jednotliví autoři tyto svobody rozlišovali.

1.4 Učení o svobodě vůle

Prvním významným autorem pojednávajícím o svobodě vůle je Origenes, který se zabývá svobodou volby v díle *De principis* a zkoumá, zda skutečně je svobodná volba v moci člověka, nebo zda je determinován, a to buď vnějšími okolnostmi nebo svou přirozeností, tj. zda se rodí jako předurčený pro dobro nebo zlo. Origenes obhajuje možnost člověka přiklonit se sám vlastním rozhodnutím k dobrému nebo ke zlému.¹⁸ Bůh stvořil člověka jako svobodného ke svému

¹⁶ BERĎAJEV: op. cit., 95: „V hlubším slova smyslu představuje svoboda lidskou plnoletost, vznik povinnosti vůči Bohu: být svobodnou bytostí, nikoli otrokem.“

¹⁷ CORETH: op. cit., 92: „Konkrétní svoboda volby, v níž se máme vždy nově rozhodnout pro hodnoty a možnosti našeho bytí, je možná jen proto, že člověk je už ve své podstatě vyvázan z vázanosti na přírodu a uvolněn do otevřenosti svého chování, že se realizuje v širším, dokonce nekonečném horizontu, který je pro něho otevřen a v němž je teprve možné duchovní poznání.“

¹⁸ ORIGENES: *De Principis*, <http://www.ccel.org/fathers2/> (22.10.2006) Pref., 5: „Nejsme ovládáni nutností proti naší vůli, nejsme bez našeho vlastního rozhodnutí nuceni dělat věci dobré nebo špatné, jsme sami sobě pány. Existují některé vlivy, které nás podněcují k dobrému nebo ke špatnému, ale nejsme nutně přinuceni

obrazu, daroval člověku svobodu v jeho rozhodování, aby se sám svobodně mohl rozhodnout pro cestu dobra nebo zla.¹⁹ To, že jsme obdařeni svobodnou vůlí, kterou jsme obdrželi z Boží shovívavosti, abychom mohli konat dobro a abychom se podíleli na dobrech, která mají svůj původ v Bohu, však neznamena, že automaticky jsme nasměrováni na cestu dobra. Origenes zdůrazňuje úsilí a námahu, kterou je potřeba vyvinout, abychom vytrvali v tomto úsilí. Pokud budeme nedbalí a líní, nastoupili jsme na cestu, která vede ke zlu.

Důraz na svobodu volby byl pro Origena hlavním argumentem proti zastáncům teorií o předurčení člověka, kteří ve prospěch svých názorů argumentovali určitými místy z Písma: „Já však zatvrdím jeho (faraónovo) srdce a on lid nepropustí“,²⁰ „aby hleděli a hleděli, ale neviděli, poslouchali a poslouchali, ale nechápali, aby se snad neobrátili a nebylo jim odpuštěno“,²¹ „nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává“,²² „smilovává se, nad kým chce, a koho chce, činí zatvrzelým“,²³ „neboť je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí“. ²⁴ Tyto úryvky vytržené z širšího kontextu byly zneužívány k tvrzením, že o osudu člověka rozhodne Bůh předem a člověku nic nepomůže jeho lidské usilování. Origenes oproti těmto názorům zdůrazňoval, jak je významný vlastní vklad člověka, jeho úsilí o konání dobra.

Ve vztahu k možnosti vnějších událostí ovlivnit rozhodování člověka Origenes zastává jednoznačně názor, že tyto události a podněty přicházející zvenčí bez přičinění člověka nejsou schopné přemoci rozhodování člověka, protože člověk má rozum, který je povinen použít, aby se správně rozhodl.²⁵ Origenes vystupuje velmi radikálně proti těm, kteří argumentují silou vnějších událostí a jejich schopností zásadně ovlivnit rozhodnutí člověka, a vyzdvihuje schopnost rozumu posoudit vnější okolnosti a správně se rozhodnout. Současně si však

k dobrému nebo špatnému konání, jak soudí někteří lidé – např. že je to tak vlivem hvězd. Naše svobodná vůle je v naší moci.“

¹⁹ ORIGENES: op. cit., kn. II, kap IX,2: „To, že disponujeme svobodnou vůlí a svobodným konáním nemáme sami od sebe, ale je nám propůjčeno Bohem. Bůh nás ve své velké shovívavosti obdařil svobodnou vůlí, abychom tím dobrým, co je mu vlastní, mohli také disponovat.“

²⁰ Ex 4,21

²¹ Mk 4,12

²² Řím 9,16

²³ Řím 9,18

²⁴ Flp 2,13

²⁵ ORIGENES: op. cit., Kn. III, kap. 1,3: „Různé věci se udají bez našeho vlivu, přicházejí zvenjšku, je ale povinností rozumu vyhodnotit tyto podněty a rozhodnout se k určitému jednání nebo určité jednání odmítnout. Rozhodnutí a schválení toho, jak smíme s vnějšími podněty nakládat, je povinností rozumu v nás, našeho vlastního úsudku.“

Origenes uvědomuje, že se lidé rodí nejen do různých vnějších podmínek,²⁶ ale také s různými vnitřními dispozicemi. Origenes připouští, že by nebylo spravedlivé, aby byl stejný čin souzen vždy stejně, protože ten kdo se ho dopustil, mohl jednat v důsledku různých okolností a podmínek, pod vlivem různých vnějších nátlaků, s různou vnitřní dispozicí. Origenes proto poukazuje na Boží spravedlnost. Bůh jediný má vhléd do motivů a podmínek člověka, a proto soud bude spravedlivý, nám není souzeno, abychom rozhodovali o soudu nad člověkem.²⁷

Origenes dále domýšlí, proč se někdo narodí od počátku se špatným duchem, se zlou povahou a někdo již od útlého dětství vede velmi zbožný život. Origenes cituje proroka: „Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě, dal jsem tě národům za proroka.“²⁸ Důvody spatřuje v předchozí existenci duše, která se musela již ve své preexistenci dopustit něčeho zlého a s tímto handicapem se rodí do tohoto světa. Podle Origena je tento proces nutný, aby nebyla žádná pochybnost o Boží spravedlnosti.²⁹ Tímto však není popřena svobodná vůle, a to z toho důvodu, že každý člověk, ať se narodí s jakýmkoliv dluhem ze své preexistence, vždy disponuje svobodnou vůlí a v životě na tomto světě se vždy znovu svobodně rozhoduje pro dobro a zlo. Z uvedeného je patrné, že Origenes se snažil vysvětlit to, co z pohledu přirozeně chápané spravedlnosti připadá jako zřejmá nespravedlnost. Vysvětlení našel v učení o preexistenci duší, které bylo v nauce církve odmítnuto.

O poměru mezi svobodnou vůlí a milostí pojednává sv. Augustin, když kriticky vyvrací učení mnicha Pelagia. Pelagiovo učení kladlo důraz na lidskou vůli, která postačuje pro spásu. Boží milost již podle Pelagia není zapotřebí, protože milost Boží odpouští již spáchané hříchy, není však pomocí k tomu, abychom další hříchy nepáchali. Podle Pelagia je lidská vůle schopná plnit Boží

²⁶ ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap. IX,5: „Je veliká různost v okolnostech do kterých se člověk rodí, existuje mnoho různých podmínek, které vymezují prostor pro svobodnou vůli, nikdo si nezvolí, do jakých podmínek se narodí. Tyto vnější podmínky však nejsou zapříčiněny tím, že by některá duše byla od přirozenosti dobrá nebo špatná a tím předurčena k dobru nebo ke zlu. Pokud bychom připustili, že tyto okolnosti nastávají náhodně, znamenalo by to, že svět nebyl stvořen Bohem a řízen jeho prozívatelností.“

²⁷ ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap. IX,8: „Bůh podrobil všechno svému soudu podle své nestranné odplaty tak, že každému bude poskytnuto podle jeho zásluh. V každém případě bude zachován princip rovnosti, nerovnost ve vnějších podmínkách života ovlivní spravedlnost v odplatě, a to podle významu každého jednotlivce. Význam každého jednotlivého je však znám pouze Bohu samotnému.“

²⁸ Jer 1,5

²⁹ ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap. IX,5: „Aby nebyl ani stín nespravedlnosti na Boží vládě zde na zemi, byla zde určitá příčina v předchozí existenci, v jejíž souvislosti duše před svým zrozením v těle byla spojena s určitým množstvím viny, a podle toho byla Stvořitelem určena do výchozích podmínek ve světě.“

příkazy i bez milosti. Augustin jasně vymezuje, a to proti druhému okruhu názorů popírajících svobodu lidské vůle, že lidé mají svobodnou vůli. V Božích výzvách se často vyžaduje úkon vůle: „vykonej to či ono, vyvaruj se toho či onoho“, tento požadavek na činnost člověka nebo naopak nekonání toho, co je zakázáno, vyžaduje lidskou vůli. Augustin přitom argumentuje některými výroky Písma.³⁰ Současně vyzdvihuje úlohu Boží milosti, která předchází lidskému konání, nerozdává se na základě zásluh, je darem Božím.³¹ Důraz na Boží milost je však u Augustina natolik silný, že opomíjí význam vlastního lidského konání. Toto srovnání je zajímavé hlavně v porovnání s Origenem, který si daleko bedlivěji všimá významu vlastního lidského rozhodnutí a jeho úsilí o konání dobra.

Pro Augustina je rozhodující Boží milost, která předchází lidskému rozhodování. Tuto milost uděluje Bůh podle svého úsudku. Nemůžeme chtít dobro, pokud nemáme Boží milost, protože bez milosti toho nejsme schopni.³² Augustinovi je zřejmé, že lidem může připadat jako nespravedlivé, pokud se Bůh rozhodne, že někomu udělí milost a někomu ne. Lidé jsou však ve své podstatě hříšní a nemají právo nárokovat si udělení milosti, stejně tak nemohou porozumět tomu, proč Bůh někomu udělí milost a někomu ne.³³ V Augustinově pojetí je Bůh spravedlivý, protože má právo potrestat všechny lidi za jejich hříchy, ale přesto se rozhodl, že některým lidem udělí milost. Bůh miluje to, co stvořil, ale nenávidí hřích, zavržení si zaslouží všichni, přesto Bůh některé zachraňuje, jiné však zavrhuje, ti zavržení slouží jako „odstrašující příklad“ pro ospravedlněné.³⁴

Augustin se v těchto závěrech dostává též mimo učení církve, protože jasně definuje předem zavržené a prohlašuje, že ke spáse jsou určeni jen někteří. Je sice pravda, že nemůžeme rozumět Boží spravedlnosti, ale toto neopravňuje k tvrzení, že Bůh nechce spasit všechny lidi a některým lidem milost neudělí, protože na její

³⁰ Sv. AUGUSTIN: O milosti a svobodném rozhodování, (O milosti), Praha: Krystal OP, 2000, 24: „Samotná Boží příkázání by nebyla k ničemu, kdyby člověk neměl svobodnou vůli, kterou se rozhoduje je plnit a dosáhnout slíbených odměn.“ K tomu doplňuje příklady výroků z Písma: Jan 15,22; Řím 1,18–20; Př 19,3; Sir 15,11–18; Flm 14.

³¹ Sv. AUGUSTIN: O milosti, 34: „Pro člověka je nutné, nejen aby byl Boží milostí ospravedlněn, to je aby jí byl učiněn z bezbožného spravedlivým, nýbrž aby ho milost provázela i tehdy, když je již z víry ospravedlněn, a aby mu byla oporou, aby neklesl.“

³² Sv. AUGUSTIN: Odpověď Simplicianovi, (Odpověď), Praha: Krystal OP, 2000, 97: „Nezáleží to tedy na tom, že někdo chce nebo nechce nebo pohrdá, ale na Bohu, který zatvrzuje. Zatvrdit u Boha znamená „nechtít se smilovat“: ne, že by Bůh ukládal něco, čím by byl člověk horší, ale pouze že nedává to, čím by byl lepší.“

³³ Sv. AUGUSTIN: Odpověď, 98: Augustin cituje sv. Pavla (Řím 9,20) ohledně nepřístupnosti tázání se Boha a dodává: „Pře se totiž ten, komu se nezamlouvá, že Bůh něco vytýká hříšníkům – jako by Bůh někoho nutil hřešit. On nikoho hřešit nenutí, jen některým hříšníkům neustědňuje milost svého ospravedlnění.“

³⁴ Sv. AUGUSTIN: Odpověď, 102: „Ono zatvrzení bezbožných tedy ukazuje obojí: i to, že má existovat bázeň, aby se každý zbožně obrátil k Bohu, i to, jak velké díky je nutno vzdávat milosrdenství Boha, jenž trestem na jedněch ukazuje, co dává jiným.“

udělení obecně nemá nikdo nárok. Ve své polemice proti Pelagiovi Augustin jasně hájí nezbytnost Boží milosti, nepopírá ani lidskou vůli, ale v podstatě říká, že tato vůle je vlastně k ničemu, když se Bůh rozhodne milost neudělit. Augustin je ve svých závěrech natolik radikální, že dospívá k názoru, že jen někteří lidé jsou určeni ke spáse. Tyto jeho závěry stejně jako Origenovy o preexistenci duše nebyly církví přijaty. Hlavní nebezpečí, které vyplývá z Augustinových závěrů, lze spatřit v tom, že vytváří dvě kategorie lidí, jedny určené ke spáse, druhé k záhubě, a tak zakotvuje do řádu stvoření nerovnost lidí. Rozvinutí myšlenek o určení lidí k záhubě pak může směřovat k popírání jakýchkoliv lidských práv člověka, včetně práva na život.

Bernard z Clairvaux oproti Augustinovi upřesňuje, resp. vyvažuje vztah mezi svobodnou vůlí a milostí, protože ke spáse je nutně třeba obojího, jak milosti, tak dobrovolného souhlasu.³⁵ „Svobodné rozhodování není pak nic jiného než dobrovolný souhlas, protože souhlas nemůže být udělen jinak než dobrovolně, to znamená, projevem vůle, a svoboda není nikde jinde než tam, kde je vůle.“³⁶ Člověk může být činěn odpovědným za své jednání jen tehdy, když něco koná s dobrovolným souhlasem, pokud se však něco děje nutně, není to ani jeho zásluha, ani jeho provinění. Bernard rozlišuje tři druhy svobody:

- a) svoboda od nutnosti – vložila nám ji přirozenost jako opak toho, co je nutné;
- b) svoboda od hříchu – jsme do ní obnovováni milostí;
- c) svoboda od ubohosti – je připravena v nebeské vlasti jako svoboda života a slávy;

a dodává, že svobodné rozhodování je ve smyslu svobody od nutnosti, ostatní svobody se netýkají vůle člověka, svoboda od hříchu znamená spíše svobodný úsudek a svoboda od ubohosti svobodné zalíbení.³⁷

Bernard velmi dobře vnímá rozdíl mezi svobodou rozhodování a svobodou ve smyslu osvobození. Nezabývá se však svobodou co do její podstaty, resp. tato svoboda mu splývá se svobodou rozhodování. Podstatu svobody totiž nalézá Bernard ve vůli, protože na souhlasu či odmítnutí závisí, zda člověk jedná spravedlivě nebo nespravedlivě, tento souhlas odlišuje člověka od ostatní živé

³⁵ BERNARD Z CLAIRVAUX: O milosti a svobodném rozhodování, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004, 29: „Odstraň svobodné rozhodování a nebude, co by vedlo ke spáse. Odstraň milost a nebude, čím by se spása mohla uskutečnit. Dílo spásy potřebuje k uskutečnění dva: jeden je ten, kdo spásu dává, druhý je ten, komu nebo v kom se spása děje.“

³⁶ BERNARD Z CLAIRVAUX: op. cit., 31.

³⁷ Srov. BERNARD Z CLAIRVAUX: op. cit., 37.

přírody.³⁸ Bernard dále rozlišuje svobodnou, zlou a dobrou vůli, přičemž za svobodnou vůli považuje tu, kterou má člověk od přirozenosti, za dobrou tu, která je obrácena k Bohu, a za zlou tu, která je obrácena k ďáblu. Dokonalá vůle je ta, která je dokonale podřízena Stvořiteli, k této dokonalé vůli potřebujeme dar milosti.³⁹ Bernardovi je jasné, že právě možnost dobrovolně souhlasit je v základu lidství, věnuje se však pouze způsobu rozhodování člověka a jeho odpovědnosti za své rozhodnutí. V rozlišení mezi jednotlivými typy vůlí lze najít náznak definice základní svobody, to, co Bernard pojmenovává jako svobodná vůle, je vlastně potence člověka rozhodovat, základní svoboda, dobrá a zlá vůle je pak realizací jeho základní svobody.

Bernard oproti Augustinovi klade jednoznačný důraz na lidskou spolupráci, na souhlas člověka. Augustin sice hájí svobodné rozhodování, ale pokud dovedeme do důsledku jeho učení o milosti, člověk nemá žádnou šanci, pokud mu Bůh neudělí milost. Bernard rovněž poukazuje na spásonosný význam milosti, ale spása se neobejde bez našeho souhlasu. Bernardův přínos je právě v onom důrazu, jaký klade na lidský souhlas. Na rozdíl od Origena si však Bernard nevšímá výchozích podmínek, do kterých se lidé rodí, a ani vnitřních momentů rozhodování člověka. Bernard pracuje jen s výsledkem rozhodnutí, nikoli s vnitřními podmínkami člověka. Okolnosti, za kterých se lidé rozhodují, mohou být tak dramatické, že může být otázkou, kolik z toho jim lze přičítat za vinu. Rovněž tak stejná rozhodnutí různých lidí nelze posuzovat stejným měřítkem, protože sice primárně platí, že žádný vnější nátlak nemůže zbavit svobody člověka, ale nikdo není schopen posoudit vnitřní momenty při jeho rozhodování.

1.5 Základní rozhodnutí

Pojem základní rozhodnutí je definován jako rozhodnutí člověka „v základu“, celkové rozhodnutí o sobě samém, nikoliv jako souhrn jednotlivých rozhodnutí, ale jako definitivní rozhodnutí konkrétního jedince, které se neprojeví žádnou deklarací ani prohlášením, ale znamená vlastní životní postoj jednotlivce.⁴⁰

³⁸ BERNARD Z CLAIRVAUX: op. cit., 37: „Pouze vůle tedy, protože díky svobodě, která je jí vlastní, může sama se sebou nesouhlasit, nebo s něčím mimo sebe souhlasit, a protože není omezována žádným násilím ani žádnou nutností, tvoří právem podstatu stvoření, které je spravedlivé či nespravedlivé, hodné a schopné zakusit ubohost nebo blaženost podle toho, jak souhlasí se spravedlností či nespravedlností.“

³⁹ Srov. BERNARD Z CLAIRVAUX: op. cit., 53.

⁴⁰ Toto rozhodnutí znamená definitivně se rozhodnout pro Boha nebo proti Bohu, pro pravdu nebo proti pravdě, k tomu: WEBER Helmut: Všeobecná morální teologie, Praha: Zvon 1998, 238: „Osoba se rozhodne

Rozdílu mezi svobodným rozhodnutím pro jeden konkrétní čin a rozhodnutím o sobě samém, rozhodnutím „v základu“, usměrněním vlastního života k dobru či proti dobru si všímá *Veritatis splendor* a odkazuje přitom na některé autory, kteří hovoří o základním rozhodnutí vykonaném v základní svobodě. Toto základní rozhodnutí je hlubší a odlišné od jednotlivého konkrétního svobodného rozhodnutí. *Veritatis splendor* připomíná, že toto základní rozhodnutí uschopňuje člověka, aby zaměřil svůj život k Bohu a aby s pomocí Boží milosti směřoval ke svému cíli a následoval Boží výzvu. *Veritatis splendor* připomíná, že základní rozhodnutí není jedno samostatné rozhodnutí, ale vždy se uskutečňuje v každém jednotlivém rozhodnutí pro určitý skutek. Základní rozhodnutí pak pomíjí, když člověk uplatňuje svoji svobodu ve svobodných rozhodnutích opačného smyslu a dopouští se závažných morálních přečinů.⁴¹

Veritatis splendor polemizuje s těmi autory, kteří se snaží oddělovat základní rozhodnutí od konkrétních skutků s tím, že pokud by bylo rozděleno základní rozhodnutí a konkrétní činy jednotlivce, znamenalo by to popření celistvosti a jednoty morálního činitele v těle a duši, protože „mravnost lidských skutků nelze vyvodit jen z úmyslu, zaměření a základního rozhodnutí vykládaného ve smyslu pouhého úmyslu“.⁴² *Veritatis splendor* uvádí, že „není možné, aby člověk mohl zůstat věrný Bohu nezávisle na tom, zda některá jeho rozhodnutí a skutky odpovídají či neodpovídají mravním příkazům či pravidlům“.⁴³

Toto vnímání základního rozhodnutí je však nepřesné, resp. neodpovídá smyslu, který má pojem základní rozhodnutí vyjadřovat. Na základní rozhodnutí se musí pohlížet jako na celkové rozhodnutí člověka, které učinil celým svým životem, nikoliv tak, že jednou pojal blíže neurčitý úmysl, který není patrný z jeho života.⁴⁴ Pojem základní rozhodnutí je proto třeba rozumět celkovou pravdivostí člověka, to, jakým způsobem zaměřil celý svůj život, jak žije tento svůj život ve vnitřní pravdě. Není možné, aby člověk učinil jakési předběžné rozhodnutí, ale pak žil odděleně od tohoto rozhodnutí. Jedná se právě o to, jakým směrem se člověk v celém svém životě ubírá.

buď pro linii a životní formu lásky, totiž otevřít se druhým, nebo pro směr a pravidlo sobectví, že se bude uzavřeností vůči druhým primárně starat o vlastní prospěch.“

⁴¹ VS 67.

⁴² VS 67.

⁴³ VS 68.

⁴⁴ Ke vztahu základního rozhodnutí a jednotlivých skutků uvádí WEBER: op. cit., 239: „Základní rozhodnutí nemůže existovat bez ‚těla‘ konkrétních – kategoriálních – jednotlivých rozhodnutí, ale nespadá s nimi v jedno. Spočívá hlouběji – to se vyjadřuje slovem ‚základní‘ rozhodnutí, a současně ho přesahuje – což je dovoluje chápat jako akt transcendentální svobody. Je to rozhodnutí naprosto svého druhu, které se ode všech ostatních obsahově kategoriálních rozhodnutí zásadně liší.“

Je pravda, že člověk nemůže říci „moje základní rozhodnutí je, že věřím v Boha“, a přitom jednat proti Bohu. Lidské jednání je však pravdivé, nakolik je v souladu se svědomím člověka a odpovědností za výchovu svědomí. *Veritatis splendor* uvádí, že „člověk ztrácí milost posvěcující a věčnou blaženost nejen v důsledku nezachování základního rozhodnutí pro odevzdání se Bohu, ale též v důsledku každého jednotlivého smrtelného hříchu, kterého se dobrovolně dopouští.“⁴⁵ V kontextu celého života člověka však není možné, aby zachoval základní rozhodnutí, ale průběžně se dopouštěl smrtelných hříchů. Zachování základního rozhodnutí totiž především znamená, že se člověk po jednotlivém pádu dokáže vrátit k základnímu rozhodnutí.

Základní rozhodnutí však není nějaká deklarace, určité přihlášení ke světovému názoru, resp. k víře v Boha, ale může být nazíráno pouze v kontextu celého života člověka. Toto základní rozhodnutí znamená celkové sebeuskutečnění člověka v jeho životě jako celku, jedná se vždy o jednu konkrétní lidskou existenci od počátku do konce. Základní rozhodnutí je schopnost člověka rozhodovat o sobě jako o celku, v celém bytí.⁴⁶ Důsledkem základního rozhodnutí je, že člověk o sobě jednou provždy definitivně rozhodne a tato definitivnost rozhodnutí zakládá neměnnost, trvalou platnost.⁴⁷ V celkovém kontextu života nelze definitivně rozhodnout více než jednou. Člověk v průběhu života realizuje svobodu, jednou se rozhodne určitým způsobem, podruhé jinak, definitivnost jeho základního rozhodnutí je však vázána na jeho život jako celek. Celkové sebeuskutečnění člověka není vědomým rozhodnutím se pro konkrétní čin, ale vnitřním subjektivním vzhledem k pravdě člověka, o tomto rozhodnutí člověk nemůže nikdy nabyt objektivní znalost.⁴⁸

⁴⁵ VS 68.

⁴⁶ RAHNER: op. cit., 147–148: „Svoboda je schopnost subjektu rozhodovat o sobě jako o jednom celku. Nedá se jen tak jednoduše rozdělit na jednotlivé části. Není schopností neutrální povahy, která jednou koná to a po druhé zase něco jiného. Přesto však tato svoboda jako svoboda subjektu nad sebou, vůči sobě a ze sebe jako svoboda jednoho celku není svobodou, která žije pouze za fyzickou, biologickou, vnější dějinnou časovostí subjektu, nýbrž uskutečňuje samu sebe jako subjektivní svobodu při průchodu touto časovostí, kterou svoboda sama zakládá, aby byla sama sebou.“

⁴⁷ RAHNER: op. cit., 149: „Chceme-li vědět, co je to definitivnost, musíme zakusit onu transcendentální svobodu, která je skutečně něco věčného, protože zakládá definitivnost, která svou podstatou už nemůže být jiná a ani jiná být nechce.“

⁴⁸ WEBER: op. cit., 240: „Základní rozhodnutí se nevyhne osobě jako subjektu, ta je si ho dokonce vědoma – neboť bez vědomí by neexistovala žádná svoboda. Avšak stát se vědomým nemůže od ní. Subjektivní přístup totiž zásadně nelze převést v objektivní; když se taková snaha vyskytne, je už sama sobě odcizena a není už tím, co působí její zvláštnost: nepředmětné rozhodnutí osoby o sobě samé. O vlastním základním rozhodnutí nemá proto člověk nikdy objektivní vědomost, reflexivní poznání, nýbrž jen bezprostředně intuitivní sebevědomí.“

1.6 Hodnocení realizace svobody

V mnoha vyjádřeních o svobodě se objevuje výrok, že není možná svoboda mimo pravdu. Tento výrok můžeme analyzovat na tomto příkladu: *Veritatis splendor* uvádí, že „neexistuje žádná svoboda mimo pravdu anebo proti pravdě, důrazná obrana požadavků týkajících se osobní důstojnosti člověka musí být chápána jako cesta a podmínka pro samu existenci svobody“.⁴⁹ Jaká svoboda je tímto výrokem míněna? Je zřejmé, že se nemůže jednat o základní svobodu člověka, protože ta existuje bez dalších podmínek. Z tohoto důvodu se nemůže toto vyhlášení vztahovat k základní svobodě, ale výhradně ke způsobu realizace svobody, protože žádný člověk není oprávněn realizovat svoji svobodu tím způsobem, že bude zasahovat do svobody jiného člověka. Každý jednatel je stvořen k obrazu Božímu, je nadán lidskou důstojností a je v ní nedotknutelný.⁵⁰ Rovnost všech lidí a úcta k jejich lidské důstojnosti vyplývá právě ze svobody člověka, protože všichni lidé byli nadáni stejnou svobodou a tuto svobodu uskutečňují.⁵¹ *Veritatis splendor* připomíná, že „navzdory všem úmyslům, jež mohou být třeba i dobré a navzdory různým okolnostem veřejné úřady ani jednotlivci nemají nikdy právo porušovat základní a nezczitelná práva lidské osoby“.⁵²

Výrok, že neexistuje žádná svoboda mimo pravdu, je proto třeba vyložit, resp. upřesnit. Není totiž možno realizovat lidskou svobodu tím způsobem, že by tato realizace zasahovala do oprávněných zájmů a svobod ostatních lidí. Pravda se promítá do tohoto lidského soužití prostřednictvím morálních předpisů, které chrání neporušitelnou osobní důstojnost každého člověka, slouží k zachování lidské sociální vazby a k jejich správnému a úspěšnému vývoji.⁵³ Oprávněná realizace svobody je taková, která respektuje tyto principy, přičemž základem morálních principů jsou přikázání z druhé desky Desatera. Souvislost mezi pravdou a svobodou je proto dána tím, že pravda představuje východiska lidské důstojnosti a povinnost jejich respektování. Nikdo není oprávněn zasahovat do lidské důstojnosti jiného člověka a společnost jí musí poskytovat ochranu.

⁴⁹ VS 96.

⁵⁰ GS 25: „Lidská osoba je a musí být počátkem, nositelem i cílem všech společenských institucí.“

⁵¹ JASPERS Karl: *Filozofická víra*, Praha: Oikoyomenh, 1994, 45: „Bytostná rovnost všech lidí spočívá pouze v oné hloubce, kde každému je ze svobody otevřena cesta, již může svým mravním způsobem přijít k Bohu. Je to rovnost hodnoty žádným lidským věděním nestanovitelné ani neobjektivizovatelné, rovnost jednotlivce jakožto věčné duše. Tato rovnost znamená: vážnost ke každému člověku, která vylučuje, aby se s kterýmkoli člověkem jednalo jen jako s prostředkem a ne současně jako s vlastním účelem.“

⁵² VS 97.

⁵³ Srov. VS 97.

Instrukce o křesťanské svobodě a osvobození (*Instructio de libertate christiana et liberatione*) v této souvislosti uvádí, že každý jednatel je zaměřen k ostatním lidem a potřebuje jejich společnost. Opravdové dobro může být jen tehdy, pokud se vůle jednotlivce harmonizuje s vůlí ostatních členů společnosti. Měřítkem opravdové svobody je pravda a spravedlnost ve vztazích mezi členy společnosti. Svoboda může existovat jen tam, kde jsou vzájemné vztahy mezi lidmi ovládnuty pravdou a spravedlností. Znamená to, že každý člověk je povinen žít v pravdě. Svoboda neznamena dělat cokoli, ale dělat dobro, dobro je cílem svobody. Podmínkou opravdové svobody je, že člověk pozná pravdu a jeho vůle bude ve shodě s poznanou pravdou.⁵⁴

17 Možnosti realizace svobody

Jak vyplývá z předcházejícího bodu, při hodnocení realizace svobody můžeme identifikovat odlišné důrazy obou dokumentů. *Instructio de libertate christiana et liberatione* zdůrazňuje při realizaci svobody vazbu na ostatní členy společnosti, resp. na vzájemnou realizaci svobody všech členů společnosti. Tato instrukce klade důraz na spravedlnost ve vztazích mezi členy společnosti s tím, že oprávněná realizace svobody je ta, která vede k dobru. *Veritatis splendor* zdůrazňuje jako pravou svobodu (= správnou realizaci svobody) tu, která je ve shodě s pravdou. K tomu je třeba připomenout, že je nezbytné rozlišovat (a ve *Veritatis splendor* toto rozlišení není příliš zřejmé) mezi životem podle pravdy a životem v pravdě, tj. životem v souladu s vlastním svědomím. Člověk může žít v souladu se svým nezaviněně mylným svědomím, dokonce se bude snažit toto svědomí vychovávat, a přesto nebude žít podle pravdy. Takovýto člověk žije ve vnitřní pravdě, ačkoli z objektivního pohledu nebude žít podle pravdy, protože jeho skutky nebudou v souladu s pravdou, ale budou zlé.

N. Berďajev ve svých úvahách o realizaci svobody člověka ve společnosti poukazuje na okolnosti, které omezují svobodu, protože ani demokratická společnost není plnou garancí svobody vzhledem k nátlakům, které vyvolává zvláště tisk a všichni ti, kdo disponují dostatečnými finančními prostředky a jsou schopni manipulovat lidmi ve společnosti. Berďajev klade důraz na vnitřní svobodu člověka, protože správně realizovat svoji svobodu je schopen ten, kdo je

⁵⁴ Slov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: Instruction on christian freedom and liberation (*Instructio de libertate christiana et liberatione* - LCHL), (ze dne 22. března 1986).
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/7.1.2007, 26.

vnitřně svobodný.⁵⁵ Garantem svobody ve společnosti jsou ti lidé, kteří si uvědomují svoji vnitřní svobodu. Jako příklad uvádí N. Berďajev aristokracii, zvláště ty, kteří mají tvůrčí mysl, na rozdíl od demokracie, kde si lidé svoji svobodu často neuvědomují, neumějí s ní nakládat. Ocenit svobodu umí jen ti lidé, kteří myslí tvůrčím způsobem.

Berďajevovy soudy o realizaci svobody ve společnosti vycházejí z reflexe chování lidí ve společnosti a jejich touhy po jistotách, které jsou ochotni vyměnit za svobodu. Dalo by se soudit, že jeho hodnocení aristokracie je nadnesené, protože on sám je aristokratického původu. Je však zajímavé v této souvislosti uvést názor R. Dworkina, který právo na svobodu jako takovou popírá, když prohlašuje, že neexistuje žádné obecné právo na svobodu.⁵⁶ Dworkin tvrdí, že pokud by se připustila existence obecného práva na svobodu, nelze z tohoto práva žádným způsobem vyvodit, proč jsou některé svobody považovány za základní, a nelze je proto omezit, a proč některé svobody omezit lze. Dworkin odmítá argumentaci na základě politické morálky, používá příkladu svobody projevu a polemizuje s argumentací, že svoboda projevu slouží společnosti jako celku, neboť pokud má někdo právo na svobodu projevu, je oprávněn tak činit, i kdyby to v obecném zájmu nebylo. Tento argument není logicky dotažený, pokud připustíme, že když svoboda projevu jako taková je v zájmu společnosti jako celku, nemůže současně nebýt v zájmu společnosti. Pokud někdo využije tohoto práva na svobodu projevu s tím, že je ve svém projevu kritický vůči společnosti, je ve své podstatě i takovýto projev v zájmu společnosti, i když jeho obsahem je např. nesouhlas s panujícími společenskými poměry. Zdravá společnost neutrpí projevem, který je vůči ní polemický.

Dworkin rovněž odmítá psychologickou argumentaci spočívající v tvrzení, že jednotlivci utrpí nějakou zvláštní újmu, dojde-li k zásahu do tradičních práv, a to z toho důvodu, že nedisponujeme psychologickou teorií, která by ospravedlnila a vysvětlila představu, že ztráta občanských nebo jiných konkrétních svobod nutně nebo alespoň s největší pravděpodobností působí psychickou újmu.⁵⁷ Na podporu svého tvrzení uvádí u příkladu svobody projevu, že mnozí lidé v demokratických státech stejně nevyužívají politické svobody, jež mají, a jejich

⁵⁵ BERĎAJEV: op. cit., 94: „Svoboda je vnitřní tvůrčí energie člověka. Skrze svobodu může člověk vytvářet zcela nový život, nový život společnosti a světa.“

⁵⁶ Srov. DWORKIN Ronald: Když se práva berou vážně, Praha: OIKOYMENH, 2001, 342.

⁵⁷ Srov. DWORKIN: op. cit., 335–336.

ztrátu by nepovažovali za příliš citlivou. Většina lidí podle Dworkina nese tíživěji omezení svobody v oblasti dopravní než v oblasti politických práv.

Dworkin nepopírá právo na jednotlivé svobody, ale k oprávněnosti těchto práv dospívá přes pojem rovnosti jako základního práva člověka a nikoli přes pojem svobody.⁵⁸ Tento Dworkinův názor vynikne zvláště při konfrontaci s Berďajevem, který poukazuje na neschopnost lidí uvědomit si svoji svobodu. Dworkin představuje ryze právní pohled na rovnost člověka před zákonem, pomíjí však dimenzi člověka jako bytosti svobodné, k jejíž podstatě bytí svoboda náleží.

Tvrzení o tom, že mnoho lidí své politické svobody nevyužívá a neneslo by nijak tíživě jejich omezení, vyplývá z povrchního pozorování běžného chování, ale nesměřuje k podstatě věci. Jsou opomíjeny dva důležité aspekty. Za prvé – je rozdíl mezi nevyužíváním určité svobody a neexistencí této svobody. Použijeme příklad účasti lidí ve volbách, kdy pozorovatel může nabýt dojmu, že nejméně polovina lidí nemá zájem o volby a je jim jedno, jak dopadnou, a zřejmě by se klidně svého volebního práva vzdali. Stejným pozorováním však také zjistíme, že v okamžiku, kdy společnost prochází významným pohybem a lidé si uvědomí svoji potřebu vyjádřit se k situaci ve společnosti, účast ve volbách se výrazně zvýší, protože lidé v ohrožení náhle zaktivizují svoji občanskou odpovědnost.

Druhým důležitým aspektem je zkušenost z totalitních režimů. Tato zkušenost umožňuje definovat, které lidské svobody jsou základní a ztráta kterých svobod vede ke zhoubnému působení na společnost jako celek. Určitě se najdou lidé, kterým nevadí, že nemají volební právo, ale omezení politických práv především devastuje společnost jako takovou, protože neexistuje společnost, která by potlačila základní politické svobody a ostatní svobody nerušeně rozvíjela. Základní svobody jsou základními proto, že jejich omezení nebo ztráta má za následek následné omezení a ztrátu dalších svobod vyplývajících z těchto základních svobod, tato omezení pak zákonitě přispívají k pokřivení vztahů ve společnosti.

3 Nezbytnost osvobození člověka

Ve výpovědích o svobodě se setkáváme také s pojmem pravá svoboda. Co tím myslí? V předchozích bodech jsem analyzovala pojem základní svoboda

⁵⁸ DWORKIN: op. cit., 338: „V rámci liberální koncepce rovnosti je třeba za základní považovat právo na to, aby se s člověkem zacházelo jako s rovným, restriktivnější právo na rovné zacházení platí jen za zvláštních okolností. ... Individuální práva na jednotlivé svobody je třeba uznat jedině tehdy, kdy lze prokázat, že je vyžaduje základní právo, aby se s člověkem zacházelo jako s rovným.“

a svoboda rozhodování. Nyní oba tyto pojmy vztáhnou k výpovědím o pravé svobodě, o které se hovoří v souvislosti s vnitřním osvobozením člověka. Myslí se tím, zda a nakolik je člověk spoután určitými závislostmi a nakolik sebeurčuje své bytí v souladu s pravdou, tj. s Božím zákonem. Pojednání o tomto pohledu na svobodu jsou spojena s tím, co znamená život v pravdě, který můžeme chápat jako osvobozený život. Sv. Pavel uvádí ke vztahu mezi zákonem a osvobozením: „Vy jste byli povoláni ke svobodě, bratři. Jen nemějte svobodu za příležitost k prosazování sebe, ale služte v lásce jedni druhým“.⁵⁹ Sv. Pavel chápe svobodu především jako osvobození člověka od hříchů a od těch předpisů zákona, které jsou poznamenány hříchem. Svoboda u sv. Pavla neznamena automatickou nezávislost na předpisech zákona.⁶⁰

Veritatis splendor pojednává o vztahu svobody a pravdy a připomíná, že jen svoboda, která se podrobí pravdě, vede člověka k jeho skutečnému dobru.⁶¹ Současně též upozorňuje na to, že „lidská svoboda je křehká, je sice skutečná, ale omezená, je podmíněná bytím, v němž se pohybuje, je darovaná člověku jako stvořené bytosti. V této svobodě existuje tajemný sklon opouštět pravdu o dobru a dávat přednost omezeným, pomíjivým a konečným věcem. Svoboda proto potřebuje, aby byla osvobozena, a jejím osvoboditelem je Kristus“.⁶²

Hodnocení svobody ve *Veritatis splendor* spojuje do jednoho termínu několik přístupů. Hlavní důraz v těchto větách je kladen na osvobození člověka, jeho cestu k naplnění v Bohu, ke spáse. Svoboda je dar člověku, člověk však nedostal svobodu různého rozsahu a kvality, ale je vybaven určitým tělem, rodí se do určitých podmínek, je podmíněn vnitřními i vnějšími činiteli. „Svoboda je křehká, je sice skutečná, ale omezená“ není výrokem o kvalitě svobody, ta se může lišit u jednotlivých lidí, protože lidé jsou svobodni bez dalšího. Podmíněno je však bytí člověka, jeho svoboda ne, protože jinak by člověk byl od počátku předurčen k určitému osudu v důsledku chybějící či nedostatečné svobody. To však neznamena, že člověk nepotřebuje osvobození, naopak, právě osvobození umožňuje, aby člověk mohl najít pravdu. Klíčové je zde, a *Veritatis*

⁵⁹ Gal 5,13.

⁶⁰ WEBER: op. cit., 226: „Svoboda v etické oblasti je u sv. Pavla zásadně spojena s událostí vykoupení; je to něho především tématem učení o spáse, nikoli o morálce. Když mluví o svobodě, nejde o to, aby se člověk cítil nezávisle na tom či onom předpisu či pokynu. Křesťan se podle sv. Pavla osvobozuje především od moci hříchu, ale také od zákona, pokud se v něm projevuje moc hříchu, přičemž jednu i druhou svobodu člověk dostává skrze Kristův osvobozující čin.“

⁶¹ VS 84.

⁶² VS 86.

splendor tuto okolnost nepřilíš zdůrazňuje, vnitřní přijetí ze strany člověka. Osvobozený člověk je takový, který přijal pravdu za svou vlastní. Pokud se člověk podrobí zákonu bez souhlasu svého svědomí, bez vnitřního přijetí, nejedná v pravdě, ačkoli může jinak jednat v souladu se zákonem.

Vztahem mezi svobodou a pravdou se zabývá N. Berd'ajev a klade otázku, zda je možná svoboda bez poznání pravdy a zda je možné poznání pravdy bez svobody, a dospívá k závěru, že pravda hodná svého jména osvobozuje člověka. Současně poukazuje na zneužití výroku evangelia: „Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými“⁶³ v totalitarismu. Např. marxistické poznání pravdy chápe svobodu jako poznanou nutnost, křesťanství naproti tomu chápe vždy pravdu jako cestu a život, poznání pravdy vede k osvobození, ale člověk k němu není nucen vnějšku. Člověk žijící v pravé svobodě je osvobozený, ale nikoho nelze nutit vnější silou, aby přijal pravdu.⁶⁴

Na problém chybějící vazby, ke které by se člověk mohl vztahovat, poukazuje E. Fromm. Nahlíží na svobodu z psychologického pohledu a rozlišuje mezi negativní svobodou, kterou rozumí „osvobození od“, a pozitivní svobodou – „svoboda k“, přičemž svobodou ve smyslu osvobození nemyslí osvobození člověka, jaké má na mysli sv. Pavel, ale osvobození jednak od pudové determinace, jednak osvobození od tradičních vazeb, vládnoucích ve starověkých a středověkých společnostech. Důsledkem této chybějící vazby je pak útek před svobodou, resp. příklon k takovým formám, které vedou k zotročení člověka.⁶⁵

Počínaje obdobím reformace se v Evropě člověk vymanil z tradičních vazeb, což sebou přineslo vyšší individualizaci, izolovanost a pochybnosti, paradoxně tedy boj za svobodu postavil člověka do situace, kdy se cítí vykořeněný, osamělý, bezvýznamný, a proto hledá únik z tohoto stavu.⁶⁶ Fromm popisuje mechanismy úniku z této situace a analyzuje tento únik v autoritářských společnostech, zvláště ve fašismu. Únik ze svobody však existuje i v demokratických společnostech a projevuje se jako konformita, vzdání se vlastních názorů, ochota podrobit se

8,32

BERD'AJEV: op. cit., 96: „Křesťanství dává svobodu a také se ve svobodě zjevuje. Pravda nutně vyžaduje svobodu. Křesťanství jako první hlásá skutečnou svobodu ducha. Křesťanství je náboženství ukřižované pravdy. Ukřižovaná pravda nikoho nenutí, ale je obrácena ke svobodě. Zradou křesťanství bylo, když by měla být jeho pravda vnučována násilím.“

⁶³ FROMM Erich: Strach ze svobody, Praha: Naše vojsko 1993, 29: „Důsledkem nepoměru mezi osvobozením od nějaké vazby a nedostatkem možností k pozitivní realizaci svobody a individuality došlo v Evropě k panickému útěku od svobody do nových vazeb nebo alespoň do úplné lhostejnosti.“

⁶⁴ FROMM: op. cit., 76: „Ve snaze uniknout osamělosti a bezmocnosti jsme pohotově ochotni vzdát se svého JA tím, že se podřídíme novým formám autority, anebo že se z vnitřní nutkavosti přizpůsobíme všeobecně přijímaným – konvenčním vzorům jednání.“

novým autoritám (např. ovlivňování veřejného mínění pomocí sdělovacích prostředků).

Fromm se záměrně ve svém díle soustředil na úskalí, která přináší člověku realizace jeho svobody, v žádném případě nevidí jako negativní skutečnost, že člověk dosáhl individuálních lidských svobod. Osvobození člověka jako individua vychází z touhy člověka po svobodě, která je mu vlastní. Tuto touhu lze sice po určité dobu potlačovat (totalitní společnost), ale nikdy se ji nepodaří definitivně odstranit. Za ústřední moment považuje Fromm otázku, jak uspořádat společnost, aby člověk nepodléhal strachu ze svobody a neutíkal před svobodou do nového otroctví. Na individuální rovině vidí řešení ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti, čímž je myšlena seberealizace, resp. sebepotvrzení člověka ve vztahu k sobě, k druhým, k celé společnosti, a to tím nejlepším možným způsobem, tj. plánovitým, který člověka skutečně osvobodí k plnému prožívání jeho lidství.⁶⁷ Na úrovni celé společnosti pak spatřuje Fromm řešení v plánovitém hospodaření, které nazývá demokratickým socialismem, a myslí jím systém, který bude sloužit potřebám lidí.

V tomto psychologickém pohledu je nejdůležitější moment, který poukazuje na nutnost dosažení vnitřní svobody člověka. Na problém strachu a útěku před svobodou je odpovědí takové osvobození člověka, o kterém píše sv. Pavel. Vnitřně svobodný člověk je schopný dosáhnout té kvality seberealizace, o které hovoří Fromm. Právě proto je pro člověka tolik nezbytné jeho osvobození. Naprosto pozoruhodné je však, pokud se Fromm domnívá, že jakýkoliv typ plánovité společnosti by mohl zajistit seberealizaci jednotlivých členů společnosti. Frommova práce vychází z roku 1941, nemohla proto reflektovat zkušenosti se socialismem, trochu překvapivě v ní ale není ani zmínka o tehdejších stalinských poměrech v Rusku. Posavadní historie lidstva potvrdila naprosté selhání všech snů o uspořádání ideální lidské společnosti.

Podstata vnitřní svobody nespočívá v možnosti něco udělat či neudělat, ale ve vnitřním stavu člověka. Schopnost být vnitřně svobodný není člověku dána automaticky, ale pokud člověk tuto svobodu zakusí, uvědomí si, že právě tato svoboda mu umožňuje realizovat jeho bytí bez traumat ze závislostí. Právě tuto svobodu přinesl člověku Kristus vykoupením z otroctví hříchů a tato svoboda je

⁶⁷ FROMM: op. cit., 136: „Spontánní aktivita je jedinou cestou, kterou může člověk překonat hrůzu osamocení bez obětování své vlastní integrity, neboť ve spontánní seberealizaci se člověk sjednocuje opět s světem – s člověkem, přírodou i se sebou. Hlavní složkou takové spontánnosti je láska – ne však láska jako rozplynutí individuálního JÁ v jiné osobě, jako vlastnění jiné osoby, ale láska jako spontánní potvrzení vlastních, jako spojení jedince s druhými na základě uchování svého individuálního JÁ.“

tématem Pavlových listů. Tato křesťanská svoboda však není konečným stavem jakési blaženosti nebo dokonalosti člověka, protože se uskutečňuje v pozemských podmínkách bytí a je proto atakována všemi pozemskými skutečnostmi.

Shrnutí

Pojetí svobody jako neomezenosti v rozhodování je zdrojem konfliktů a nepochopení. Vymezila jsem proto rozdíl mezi základní svobodou, svobodou rozhodování a vnitřní svobodou. Všichni lidé mají tutéž základní svobodu. Člověk se rodí jako svobodný, aby mohl svobodným rozhodnutím odpovědět Bohu. Právě v této svobodě spočívá jeho důstojnost. Základní svoboda se proto musí týkat všech lidí stejným způsobem. Uznání člověka a jeho důstojnosti vyplývající z lidské svobody je současně místem, kde se může setkat současná demokratická společnost a křesťanství. Základní svobodu nelze popřít, tím by byla popřena podstata samotného lidství. Z této svobody se nelze ani vymanit, ani od ní utéci.

Ze základní svobody pramení možnost svobodného rozhodování – svoboda rozhodování. Tato svoboda je naopak vždy omezená, limitována a ovlivňována, a to vnějšími i vnitřními podmínkami. Výpovědi o zranitelnosti a křehkosti svobody se vztahují právě ke svobodě rozhodování. Svoboda rozhodování v sobě zahrnuje i možnost, že se člověk rozhodne proti Bohu a že si přivodí svým rozhodnutím záhubu. Nikdo se nerozhoduje nutně, každý může vždy volit dobro, ačkoliv je vnějšími okolnostmi ovlivňován, aby volil zlo.⁶⁸ Člověk není schopný dosáhnout spásy jen svým vlastním úsilím, potřebuje působení Boží milosti, současně však nikdo není předem určený k záhubě.

Svoboda rozhodování je též místem, kde se nároky moderního člověka a křesťanství na první pohled rozcházejí. Člověk totiž nechce být ve svém rozhodování omezován. Křesťanské učení mu může proto připadat jako zásah do jeho svobody rozhodování. Církev jako místo, kde jsou lidem stanoveny další povinnosti, které by jinak neměli uloženy. Neomezená svoboda rozhodování není možná. Pokud nechceme žít v anarchii nebo ve společnosti, kde tvrdě vládne právo nejsilnějšího, není nikdy možno realizovat svobodu jako neomezenou možnost. Svoboda rozhodování každého člověka je totiž vždy limitována stejnou svobodou ostatních lidí.

⁶⁸ To je samozřejmě základní, obecná rovina tvrzení. Netýká se rozdílných výchozích podmínek, kterých si užívá už Origenes. Každý člověk je schopen volit dobro podle svých výchozích podmínek. To znamená, že schopnost se navenek projevuje u jednotlivých lidí velmi odlišně.

Míra skutečné svobody rozhodování je zpochybňována i z dalšího důvodu. Nikdy nelze přesně rozlišit, do jaké míry je rozhodnutí člověka skutečně „nezávislé“ (zda je vůbec něco takového možné) a do jaké míry je jeho rozhodnutí pod vlivem prostředí dané společnosti, médií, nejbližšího okolí. Nejde o přímý nátlak, ze kterého by bylo naprosto zřejmé, že člověk není svobodný, ale o nepřímé ovlivňování, nejrůznější manipulace s člověkem. Lidé mohou žít v iluzi svobodného rozhodování, ale jejich volby jsou ovlivňovány vnitřními i vnějšími podmínkami, aniž si tento vliv bezprostředně uvědomují.

Člověk spatřuje důvody omezenosti svobody rozhodování ve vnějších překážkách, ale hlavní důvod, pro který se cítí nesvobodný, spočívá na prvním místě v jeho vlastním nitru. To, že lidé usilují o překonávání překážek, není samo o sobě něco negativního, protože toto úsilí vyplývá z podstaty člověka. Touha překročit sám sebe je výrazem transcendentálního rozměru lidské osoby. Člověk realizuje své lidství právě tím, že zápasí se svými omezeními. Na druhé straně je řada podmínek do kterých se člověk rodí a které nemůže ovlivnit, jako je pohlaví, sociální a kulturní prostředí, tělesné a duševní zdraví a dispozice. Lidskou touhu po svobodě církev neodmítá, protože člověk jako obraz Boží ji má v sobě zakódovanou. Touha po svobodě a nekonečnu současně znamená touhu po štěstí, které nemůže existovat bez lásky a láska zase nemůže být bez svobody.⁶⁹

Lidé současně hledají jistotu. Svoboda rozhodování znamená nutnost volby a vede ke střetu s jinými lidmi, kteří nárokují svoji svobodu rozhodování. Člověk zjistí, že chybí hranice a hledá oporu pro své rozhodování. Je vystaven protichůdným tlakům, Chtěl by být svobodný a nezávislý a současně by chtěl mít garantovány jistoty. Chybné rozhodnutí znamená ztráty. Lidé utíkají od své svobody k jistotám, to je právě útěk od svobody, o kterém pojednává Fromm. Právě zde nabízí Kristus osvobození a spásu. Předpokladem pro působení Boží milosti je, že člověk uzná svoji hříšnost před Bohem. Základním omylem je nepochopení podstaty svatosti a hříšnosti. Svatost není maximum duchovních výkonů, ale pokora před Bohem, uznání sebe samého jaký jsem.⁷⁰ J. Philippe dokonce hovoří o svobodě být hříšníky, čímž nemíní svobodu hřešit, ale „právo“ člověka být hříšný.⁷¹ Svoboda být hříšný v uvedeném smyslu znamená, že lidé

⁶⁹ J. Philippe: *op. cit.*, 30: „Správný postoj k Bohu je tedy tento: velice pokojné sebezpřijetí, velká odpoutanost od sebe samého a svých slabostí a zároveň nesmírná touha po svatosti, pevné odhodlání postupovat vpřed, opřené na bezmeznou důvěru v moc Boží milosti.“

⁷⁰ J. Philippe: *op. cit.*, 28.

uznávají svoji hříšnost, slabost, svá selhání. Boží lásku si totiž nikdo nezískává svými zásluhami, ale svoji pokorou. Bůh nemiluje nikoho za odměnu, neplatí, že čím bude člověk „dokonalejší“, tím více si získá zásluh od Boha.

2 POJEM PRÁVO

2.1 Pojem právo

Vymezení pojmu kanonické právo je nezbytným prvním krokem, abych mohla přistoupit k analýze svobody člověka a její zakotvení v platném kanonickém právu. Nejedná se totiž o žádné plané teoretické cvičení, ale o podstatu problému. Porozumění tomu, co je kanonické právo a mechanismům jeho fungování umožní pojednávat o tom, jaký je vztah svobody a práva a jak může být svoboda křesťana realizována a limitována v kanonickém právu. Od vymezení pojmu kanonické právo přejdu k jeho možnostem pro vymezení prostoru svobody. V dalším kroku pak zhodnotím, zda a jaký prostor svobodě rozhodování kanonické právo skutečně poskytuje. První otázku, kterou položím, je proto: Co je kanonické právo? a s tím související další otázky: Jaký je vztah práva chápaného v jeho obecném pojmu a kanonického práva? Jaké jsou charakteristické rysy a specifické odlišnosti kanonického práva? Z tohoto důvodu považuji za nezbytné jako první vymežit pojem právo a současně s tímto vymezením se zabývat tím, zda to, co platí pro právo v obecném pojmu, můžeme vztáhnout i na pojem kanonické právo, resp. jaká jsou specifika zakládající odlišnost kanonického práva.

Mnoho autorů se pokoušelo vymežit pojem práva, ale toto úsilí často vedlo k rezignaci anebo k určení definičních znaků práva, aniž by autor definoval pojem práva jako takový. Příkladem rezignace na pojem právo je V. Knapp, který parafrázuje výrok sv. Augustina o čase a aplikuje na pojem právo: „Každí ví, co je to právo, uspokojivě to definovat však nedokáže nikdo.“⁷² Vymezení pojmu právo je záležitostí nejen teorie práva, ale ještě více filozofie práva a stejně jako jiné základní filozofické pojmy se pojem právo potýká s mnohoznačností významu jednoho pojmu, resp. používání určitého pojmu v různých rovinách. Řada autorů používá tento pojem, aniž ho vymezuje, pojednává o něm z určitého pohledu, současně však tento určitý výsek považuje za komplexní pohled na pojem. Z tohoto přístupu pramení řada nedorozumění, protože autoři zdánlivě pojednávají o tomtéž, ve skutečnosti se však mívají na odlišných rovinách. Na obdobné potíže jsem již poukázala v předchozí kapitole při definování pojmu svoboda.

V úvodu připomenu rozdíl mezi pojmem právo a zákon. Rozlišování těchto pojmů patří k základním předpokladům dalších úvah, po dlouhou dobu bylo předmětem sporů o pojem právo v oblasti filozofie, teorie a sociologie práva. Ke

⁷² KNAPP Viktor: Teorie práva, Praha: C.H.Beck, 1995, 42.

ztotožnění práva se zákonem měli pochopitelně blíže kontinentální autoři ovlivnění psaným právem a zvláště pak velkými kodifikacemi devatenáctého století. Rozhodující je v této souvislosti, jak jednotliví autoři odpovídají na otázku po původu práva, tzn. odkud se ve společnosti bere právo, a zda tudíž za právo považují jen to, co bylo vytvořeno normativní činností dané společnosti a co tedy existuje jako systém norem, jejichž dodržování je vynutitelné státní mocí, nebo se ohlížejí-li na právo jako na kategorii, která existuje nezávisle na vůli společnosti. Pro období právního pozitivismu byl charakteristický určitý jednostranný pohled na právo, např. právo jako příkaz podle Austinovy teorie. W. Friedmann definuje právo; resp. vládu práva jako existenci veřejného pořádku. Vláda práva podle něj znamená, že stát funguje pomocí mechanismů právních příkazů. Všechny moderní společnosti splňují toto kritérium, a to jak liberální a socialistické státy, tak i státy totalitnické.⁷³

Všichni autoři, kteří se zabývají právní teorií a filozofií, se shodují, že právo a lidská společnost k sobě nerozlučně patří. Právo existuje ve společnosti nepochybně a nepochybně jako nutná podmínka zachování a rozvoje společnosti. Lidská pospolitost (kmen, rod) musela nutně stanovit normy, které by zajišťovaly, aby jednotliví členové budou spolu podle jistého řádu spolupracovat, a současně musela stanovit, jaké sankce budou uplatňovány za porušení vzájemné spolupráce. Principy práva a spravedlnosti jsou přece přijímány právě proto, aby se zabránilo chaosu a lsti.⁷⁴ Jenom skupina, která zajistila dodržování tohoto řádu, se mohla dále rozvíjet; pokud se jí to nepodařilo, nutným následkem se stal boj mezi jejími jednotlivými členy a rozvrat celé společnosti. Ke vzniku práva jako takového současně i ke vzniku práva kanonického uvádí J. Pejška: „Jakmile se více lidí sdružilo ke společnému soužití, buď přirozeným vývojem rodin nebo úmyslně, smlouvou smluvní, povstalo právo. Právo je tak staré jako lidská společnost. Nestává se právo mimo lidského řádu mimo lidstvo. Podobně dlužno soudit o právu kanonickém. Zrodilo se spolu s církví Kristovou jako společností.“⁷⁵

Právo existuje ve společnosti od počátku dějin lidstva, i když po formální stránce mělo v kmenových společnostech zcela určitě odlišnou podobu než moderní právní systémy. E. Svoboda se vyjadřuje ke vzniku práva ve společnosti: „Když všichni pochybnost se dá soudit, že podmínkou kolektivního života bylo vytvoření práva. Právo je podmínka lidské součinnosti a tím i vzniku civilizace“

⁷³ W. FRIEDMANN Wolfgang: Law and Social Change in Contemporary Britain, London, 1951, 281.

⁷⁴ J. RAWLS John: Teorie spravedlnosti, Praha: Victoria Publishing, 1995, 91.

⁷⁵ PEJŠKA Josef: Církevní právo se zřetelem k partikulárnímu právu československému, Obojiště, 1932, 1.

a kultury na zemi. Kdo chce ve společenství lidí žít a pracovat, musí ve styku s lidmi zachovávat jisté způsoby, které jsou nevyhnutelnou podmínkou soužití.“⁷⁶

J. Kallab rozlišuje následující pohledy na právo: a) právo jako kulturní jev – jako předmět poznání, z tohoto úhlu pohledu se snažíme vytvářet pravdivé soudy o právu; b) právo jako produkt lidského rozhodování, poznáváme právo jako právní normy, jako výpovědi co býti má a co býti nemá; c) právo jako kategorie, jako forma myšlení, rozlišujeme mezi tím, co jest, a co býti má.⁷⁷

Nutnost existence práva jako podmínka soužití členů společnosti je u jednotlivých autorů nesporná. Zásadně odlišné jsou pak odpovědi na otázku, zda nejprve jednotlivé lidské pospolitosti právo vytvářejí a rozvíjejí nebo zda je právo dáno člověku nezávisle na jeho vůli a člověk je nachází. Zde se již názory jednotlivých autorů odlišují, jejich stanoviska se rozcházejí podle toho, zda vycházejí z pozic práva přirozeného nebo z pozic pozitivněprávních. Na tyto otázky pak navazuje tázání po obsahu práva, tj. zda právo může mít jakýkoliv obsah nebo zda je jeho obsah limitován. Hart vymezuje minimální obsah přirozeného práva následujícím způsobem: „Všeobecně uznávané principy jednání založené na prostých pravdách, jež se týkají lidských bytostí, jejich přirozeného prostředí a cílů, můžeme považovat za minimální obsah přirozeného práva.“⁷⁸

Jednoduchý právní pozitivismus 19. století v současnosti již nikdo nevyznává, a to zvláště po zkušenostech s totalitními mocnostmi a vládami šířivě v nejrůznějších částech světa. V moderní teorii práva již autoři většinou nezastávají ani vyhraněný iusnaturalismus, a ani vyhraněný právní pozitivismus, ale zkoumají právo z hlediska působení ve společnosti. Prvním nezbytným krokem je vymezení rozdílu mezi právem a zákony. Právo nejsou zákony, právě ztotožnění těchto pojmů je čistý právní pozitivismus. Setření rozdílu mezi právem a zákony znamenalo prohlásit za právo všechny platné zákony, a v důsledku toho oprávněnit jakýkoliv zločin, který byl schválen podle platných zákonů. V daných závislostech neobstojí ani hledisko legitimacy moci, protože nejednou se stalo, že stát byl zvolen v demokratických volbách.

Je proto třeba se ptát, co máme na mysli, když používáme termín právo, a čemu právo slouží. Nepochybně uspořádání, sebezáchově a rozvoji společnosti, ale zde je třeba upřesnit, co rozumíme dobrým uspořádáním společnosti. Z pohledu uzurpátora moci, ale i všech těch, kteří touží po vládě tvrdé

⁷⁶ OBODA Emil: Ideové základy občanského práva, Praha: Vesmír 1936, 18.

⁷⁷ KALLAB Jaroslav: Úvod ve studium metod právnických, Brno 1920, s. 112.

⁷⁸ HART Herbert Lionel Adolphus: Pojem práva, Praha: Prostor 2004, 192.

ruky, vidíme právo jako nástroj upevnění moci ve společnosti a nástroj pevného řádu. Za uspořádanou a fungující společnost je pak možno považovat i společnost pod nadvládou diktátora. Tato společnost se skutečně může v konkrétním historickém období jevit jako dobře uspořádaná, protože důsledkem silně represivních trestních zákonů bývá i snížení obecné kriminality ve společnosti.⁷⁹ Tím se ale vracíme zpět k ospravedlnění libovůle a moci diktátora, pro kterého právo není nic než pouhý nástroj udržení moci. Vzhledem k tomu, že diktátor při své nadvládě akceptuje právo silnějšího (jinak by svoji moc neměl), je nezbytným důsledkem, že je neustále ohrožen ještě silnějším protivníkem. Dovedeno do krajních důsledků, akceptace práva silnějšího a jakékoliv libovůle vůbec nakonec vede k totální destrukci, anarchii a rozpadu společnosti.

V této souvislosti je zajímavé srovnat některé významné právní teoretiky a jejich pohledy na právo. V. Knapp se záměrně vyhýbá definování pojmu právo, právo vymezuje způsobem jeho zrodu a mechanismem fungování ve společnosti,⁸⁰ považuje jej za „regulativní systém, který se s lidmi nezrodil, ale který si lidé sami dávají a který se postupně ve společnosti vyvinul z potřeby pravidel lidského chování a který se v historickém vývoji odlišil od jiných normativních systémů a osamostatnil se.“⁸¹ Knapp poukazuje na skutečnost, že rozdíl mezi sociologickým a přirozenoprávním vysvětlením vzniku práva není propastný, protože historie vzniku práva jako prostředku společenské autoregulace má své přirozené kořeny v potřebě sebezachování společnosti. Hlavní otázkou tedy je, proč existuje právo ve společnosti jako závazný systém pravidel lidského chování. Sociologické vysvětlení spočívá v potřebě sebezáchovy resp. reprodukce lidské společnosti.

Obdobně soudí P. Holländer: „Základní vlastností, kterou každý organismus potvrzuje opodstatněnost své existence, je reprodukce. Ty lidské pospolitosti, národy, či kultury, které nebyly schopny své reprodukce, zanikly. Schopností reprodukce je třeba rozumět schopnost zachovat se a rozvíjet se jako druh organické přírody. Mezi normy, které kromě určitého cíle sledují i reprodukci určité skupiny nebo celé společnosti a touto skupinou jsou i vytvářeny a zabezpečovány, patří i právo.“⁸² L. Fuller polemizuje s autory, kteří definují

⁷⁹ Tento závěr platil např. pro fašistické Německo a země bývalého východního bloku.

⁸⁰ KNAPP: op. cit., 50: „Právo je formálně sdělný společenský normativní a regulativní systém, který je vytvářen nebo uznáván státem k dosažení určitých společenských účelů a k prosazení a ochraně určitých společenských zájmů a jehož normy jsou vynutitelné státní mocí.“

⁸¹ KNAPP: op. cit., 28.

⁸² Srov. HOLLÄNDER Pavel: *Nástin filozofie práva. Úvahy strukturální*, Praha: Všehrad, 2000, 21–23.

právo jako systém donucení a vymezuje právo jako aktivitu, jako výsledek lidské činnosti, právní řád je pak výsledkem vytrvalého cílevědomého úsilí.⁸³

Je třeba připomenout, že při vymezení pojmu právo není zásadním cílem stanovit precizní definici, která by přesně a dokonale vystihovala, co je právo. Primární je totiž porozumět podstatě jeho působení. Hart ve své rozpravě o pojmu práva si neklade za cíl posunout právní teorii dopředu tím, že by definoval pojem právo, jde mu spíše o provedení analýzy právního systému, vymezení rozdílů mezi chápáním práva a pochopení rozdílu mezi právem, donucením a morálkou. Autor tak dospívá k rozlišení na právo v užším a širším pojetí, užší pojetí práva je morální, které popírá právní platnost morálně zvrácených pravidel.⁸⁴ Podobně se Fuller zaměřuje především na to, jaký je obsah práva, jak má právo fungovat ve společnosti, aby mohlo být skutečně nazýváno právem. Z. Kühn uvádí, že v současném pojetí se chápe právo jako systém. V základu tohoto systému jsou prvky právních předpisů, ale právo není s těmito texty ztotožnitelné, právo si vystačí samo o sobě, jen s vlastním textem právních předpisů. Tato systémovost není ani souhrnem jednotlivých prvků, ale je novou kvalitou, právo zahrnuje nejen tyto prvky, ale jeho součástí jsou i vazby a vzájemné závislosti těchto prvků.⁸⁵

2 Právo jako hodnotová kategorie

Při úvahách o obecném pojmu práva se nevyhneme hledání měřítka spravedlnosti, právo se totiž neobejde bez pojmu spravedlivý, „po právu“, úvahy vedené jakýmkoliv jiným směrem a provedené do důsledku vedou k obhajobě práva jako nástroje mocenského ovládnutí společnosti. Nezbyvá než postavit do středu člověka s jeho lidskou důstojností a konstatovat, že není možné jako právo označit systém, který nerespektuje člověka a popírá základní lidské hodnoty.⁸⁶ Dospějeme k závěru, že právo patří k hodnotovému systému stejně jako svoboda a spravedlnost, jinak se budeme pohybovat pouze v kategorii technik, jak si udržet moc, nikoliv v požadavcích na respektování člověka jako důstojné lidské bytosti.

⁸³ FULLER: Lon L[...]: Morálka práva, Praha: OIKOYMENH, 1998, 100: „Právo je činnost spočívající v podřizování lidského chování pravidlům.“

⁸⁴ Srov. HART: op. cit., 198–209.

⁸⁵ KÜHN Zdeněk: Aplikace práva ve složitých případech. K úloze právních principů v judikatuře), Praha: Právník, 2000, 16: „Význam systémovosti tkví v tom, že tato charakteristika práva znamená novou kvalitu, kterou je výsledek řady vnitřních procesů generujících určité vlastnosti, jež jednotlivé komponenty práva samy o sobě nemají.“

⁸⁶ K tomu srov. FILO Vladimír: Kanonické právo, Úvod a první kniha, Bratislava 1997, 4: „Východisko odpovědi na otázku, co je právo, je personální ontologie, která je v člověku a v jeho činnosti odhaluje autentičtější projevy bytí jako takového. Odpověď na otázku, co je právo, je možné hledat jen ve světle konkrétní struktury člověka.“

Pojetí práva jako hodnoty vztahující se k člověku znamená, že na této rovině se setkává kanonické právo s právem sekulárním, resp. že v této rovině lze tvořit pouze o právu jako takovém bez možnosti dalšího rozdělování. Nemožnost rozdělení je dána právě člověkem stojícím v základu tohoto pojetí, tj. antropologickým pojetím práva. Člověk jako svobodná lidská bytost se svojí jednotností není v podstatě svého lidství rozdělen, nemůže být část člověka spravována sekulárním právem a ta část člověka, která je křesťanská, spravována právem kanonickým. Je tu jeden člověk a jeho důstojnost musí být respektována, nemůže být rozdělena, protože je člověkem.

Kardinál Grocholewski zdůrazňuje úlohu práva ve službě člověku a připomíná, že nauka o člověku⁸⁷ v sobě současně zahrnuje jednak učení o věčné pravdě, jednak důstojnost a povolání člověka během pozemského života. Zásadní významnost kanonického práva spatřuje kardinál Grocholewski v rozhodujícím vztahu křesťanské antropologie pro kanonické právo, a to z důvodu pochopení existenciální situace člověka zde na zemi.⁸⁸ Křesťanská antropologie vychází z následujících tezí:

- 1. člověk jako obraz Boží je schopný poznat pravdu a činit dobro, poznávat a milovat Stvořitele a má svoje povolání, které směřuje k věčnému životu;
- 2. při naplňování svého povolání člověk naráží na překážky, které mají vnitřní i vnější původ;
- 3. člověk je schopný s Boží pomocí překonat tyto překážky.

Podle kardinála Grocholewského je křesťanská antropologie základem kanonického práva, protože nejde jen o případy rozhodování v manželských kauzách, ale o úsilí všech věřících, ať duchovních nebo laiků, směřující ke svatosti.⁸⁹ Pohled křesťanské antropologie je neopominutelný, a to nejen při rozhodování církevních soudců, ale pro celé kanonické právo jako takové. Tato křesťanská antropologie však platí pro právo jako takové. I když se jedná o sekulární právní systém laického státu, který nemá v žádném svém odkazu žádný vztah k Bohu nebo ke křesťanství, musí být schopen, aby mohl být

⁸⁷ Kardinál Grocholewski v této souvislosti cituje encykliku JANA PAVLA II.: *Redemptor hominis* (RH), 4. března 1979), Praha: Zvon, 1996: „Skutečné tajemství člověka se doopravdy vyjasňuje v tajemství jeho slova (...), v plné míře odhaluje člověka člověku samotnému a dává mu najevo jeho vznešené povolání (8), stejně jako plnou pravdu o jeho svobodě (21) a jeho opravdovém dobru (13). Pokud chce člověk pochopit sebe samého, a to nejen podle bezprostředních, částečných a často povrchních nebo dokonce chybných kritérií svého bytí, musí se přiblížit ke Kristu (10).“

⁸⁸ Grocholewski, Zenon: *Specifika práva katolické církve*, (Specifika) in: *Tribunál 1* (2005), http://tribunál.kapitula.sk/tribunál_1_2005_3.htm (26. března 2007).

⁸⁹ Grocholewski, Zenon: *Specifika*, op. cit.

nazýván právem, chránit základní lidské svobody a práva, poskytovat takové garance, aby nebyla porušována lidská důstojnost.⁹⁰

Pokud má křesťanská antropologie jako východisko kanonického práva znamenat, že kanonické právo podporuje úsilí o svatost, je jeho role velmi podpůrná. O limitech kanonického práva v tomto směru budu pojednávat dále. Cesta ke svatosti totiž nespočívá v tom, jak důsledně někdo plní normy zákona, protože pouhé zachovávání jednotlivých právních předpisů nevyovídá nic o vnitřním vztahu člověka k Bohu. O problematičnosti norem typu maxim budu pojednávat dále, na tomto místě jen připomenu sv. Tomáše, který upozorňuje, že zákon nemůže mít povahu maxim. Vzhledem k tomu, že v základu práva je vždy člověk, není zde zásadní odlišnost v pojmu práva. Cesta člověka k Bohu má pak v kanonickém právu výraz v konkrétních normách, ale toto už je podoba zákonodárství, nikoliv podstata práva jako takového. Naopak je třeba zdůraznit, že důstojnost člověka je vždy v základu práva jako takového, jinak nejsme schopni obhájit nárok člověka na zrušení těch právních norem, které tuto důstojnost porušují.⁹¹

Dobré právo je takové právo, které chrání základní lidské hodnoty. Podobně jako u pojmu svoboda musíme mít vždy na zřeteli úhel pohledu, právo jako takové je hodnotovou kategorií, ale jeho vlastní existence je vyjádřena prostřednictvím vlastního zákonodárství, nikoliv však jen ve vlastním textu právních norem, ale též tím, jak jsou tyto normy aplikovány v dané společnosti, jaké principy a zásady jsou respektovány. Naše vyjadřování o právu vlastně říká následující: „Toto zákonodárství, tyto právní normy a tato jejich aplikace je nebo není v souladu s dobrým právem.“ Právo je hodnotou samo o sobě a současně měřítkem pro konkrétní právní normy a jejich aplikaci.

L. Fuller ve svém díle *Morálka práva* vymezil osm požadavků, které musí být splněny, aby systém norem ve společnosti mohl být označován jako právo, současně také uvádí, kdy tato pravidla tento základ nemají: „Člověk nemůže mít morální povinnost podříditi se právnímu pravidlu, které neexistuje nebo je předem drženo v tajnosti nebo vzniklo poté, co již jednal, nebo je nesrozumitelné nebo odporuje jinému pravidlu téhož systému nebo přikazuje nemožné nebo se

⁹⁰ Tato práce vychází ze základní teze, že za právo lze označit jen ten systém, který garantuje lidskou důstojnost a základní práva a svobody. Podle Harta tedy tzv. užší pojetí práva.
⁹¹ Postavení člověka jako centra a vrcholu práva srov.: MARTINI Agostino: *Il diritto nella realtà umana, Il diritto nel mistero della chiesa*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1995, 14–19.

každou minutu mění.“⁹² Člověk se může podřídít pravidlu, které státní orgány nerespektují, ale jeho situace se stává bezvýchodnou. Člověk má morální povinnost podřídít se právnímu pravidlu jen tehdy, když toto pravidlo lze jako právní vůbec označit.

Právo jako hodnotová kategorie není totožné s žádným konkrétně existujícím zákonodárstvím pro něž je měřítkem, na této úrovni proto není možné ani vymezovat rozdíly mezi právem sekulárním a kanonickým právem, lze vymezovat pouze specifika kanonických norem. Pokud tedy autoři vymezují rozdíly kanonického práva ve srovnání s jiným právem, měli by z tohoto pohledu mít na mysli pouze specifika kanonického zákonodárství a povahu kanonických norem, nikoliv jinou podstatu práva jako takového. V této souvislosti připomenu definici práva římského právníka Celsa, kterou přijala pravoslavná církev: „Ius est quod boni et aequi“ – „Právo je umění dobrého a rovného“. Tato definice byla přijata do Digest císaře Justiniána, do byzantských sborníků Baziliki a Prochyron a do sborníku Alfabetná Syntagma Matouše Vlastára (1335). Právo tedy předpokládá dobro a v dobru je zahrnut božský prvek, tedy také láska.⁹³ Dobro tedy předpokládá lásku. Stejně tak rovnost jako hodnotová kategorie v sobě zahrnuje dobro, protože jejím výsledkem je, že nikdo ve společnosti nesmí být pokozený, ukřivděný, ponížený, odsunutý na okraj.⁹⁴ Obecná hodnotová kategorie právo může být jen jedna, a to i za situace, kdy jednotliví autoři polemizují o tom, jak lze rozumět pojmem dobré právo. K doložení tohoto tvrzení se budu v následujícím bodě věnovat vztahu mezi normami a hodnotami a též analýze pojmu dobré právo.

Přirozené právo

Nejen v otázce po podstatě práva, ale též tam, kde se budu zabývat omezením svědomí a jeho závazností, se neobejdu bez pojmu přirozeného práva. Přirozené právo je dimenzí, ve které se setkává právo a morálka (ke vztahu mezi přirozeným zákonem a otevřenými právními normami viz dále bod 4.9). S pojmem přirozeného práva se proto setkáváme jak v právu, tak i v morální teologii, a jejich

⁹² MILLER: op. cit., 42.

⁹³ Podobně též k definici práva v pravoslavné církvi: BOUMIS Panagiotis I[...]: Kanonické právo pravoslavné církvi, Prešov, 1997, 9: „Právo je to, co je správné v každém případě. Konkrétněji bychom mohli říci, že právo je to, co je správné ve všech mezilidských vztazích. Je znakem rovnováhy různých druhů mezilidských vztahů. Právo hledá rovnováhu v každém mezilidském vztahu.“

⁹⁴ BOUMIS: JACOŠ Jan: Církevní právo, Prešov, 2006, 7.

závěry nemohou být rozdílné vzhledem k člověku a jeho důstojnosti. Sv. Tomáš chápe přirozený zákon jako sklon jednat podle rozumu. To znamená, že člověk je schopný svým rozumem poznávat přirozený zákon. Sv. Tomáš se zabývá možností nezměnitelnosti přirozeného zákona a rozlišuje přitom mezi obecnými principy přirozeného zákona a jednotlivými závěry z něho odvozenými s tím, že naprosto nezměnitelné jsou první principy přirozeného zákona. Druhotné příkazy, kterými jsou míněny závěry z prvních principů, znamenají, že přirozený zákon se nemění tak, že by jeho příkazy všeobecně přestaly platit, ale ve zvláštních a řídkých případech se může měnit z některých speciálních příčin, které brání v zachování příkazových příkazů.⁹⁵

Oproti tomuto pojetí zdůrazňuje F. Suárez obecnost norem a jednotlivé konkrétní jednání. Pojetí sv. Tomáše tíhne spíše k legalistickému chápání, přirozeného zákona vyplývá znění konkrétních norem, které předepisují určitý způsob chování, s tím, že za specifických okolností je možno činit výjimku z normy. Suárez klade důraz na obecnost normy a používá analogie s přírodními zákony. Přírodní zákony platí za určitých okolností, stejně tak normy přirozeného práva platí při určitých okolnostech. Tyto normy jsou všeobecně platné, ale musí být určité okolnosti, za kterých platí. Na rozdíl od sv. Tomáše, který tvrdí, že normy jsou vždy platné, ale ve zvláštních případech je možno činit výjimku, tvrdí Suárez, že normy jsou správné a vždy správné, tedy neměnné, ale jednání již není specificky stejné, a proto již pod normu nespadá. Suárez argumentuje přírodnoprávním zákazem zabít, tento zákaz zahrnuje podle autora několik podmínek, např. zabití je uskutečňováno soukromou osobou a nikoli státní autoritou, nedochází k němu v sebeobraně apod. Tento zákaz tedy platí, jen když jsou dodrženy tyto podmínky.⁹⁶

Na uvedeném příkladu je patrné, že je třeba na prvním místě vyjasnit, co je přirozené právo a přirozený zákon. Za východisko můžeme zvolit tezi platnou pro právo obecně, a to že právo a zákon nejsou totožné pojmy. Přirozené právo je pak specifické tím, že je v pozici nad platným pozitivním právem, je zdůvodněním pro to, co je dobré právo, co je „po právu“. Dobro člověka a též dobro společnosti jsou klíčovými kritérii při vymezení obsahu přirozeného práva. Současně jsou důvodem, pro který je obhajována teze o nezměnitelnosti přirozeného práva.

⁹⁵ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: O zákonech v Teologické sumě, Praha: Krystal OP, 2003, přeložil Šprunk, str. 94.

⁹⁶ V. RICKEN Friedo: Neměnnost a proměnlivost přirozeného mravního zákona podle Francisca Suáreze. Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filozofovi a teologovi, Centrum Aletti, Olomouc, 2004, 79–87.

Nezměnitelnost přirozeného práva působí velké napětí, protože jednotlivé pozitivní normy jsou z přirozeného práva odvozovány v konkrétním čase, a jejich obsah proto podléhá vývoji. Nejedná se však o skutečnosti, které by se navzájem vylučovaly. Úsilí o interpretaci přirozeného zákona vyplývá z povinnosti hledat dobro člověka. Zvýšená naléhavost této povinnosti se objevuje vždy tehdy, pokud existovala předchozí situace, která dobro člověka vážně narušila.

Přirozené právo nachází a interpretuje člověk svým rozumem. Lidské poznání je však omezené a nedokonalé a v čase se rozvíjí. Přirozenost člověka jako taková však nemůže být proměnlivá, tímto bychom přitakali nepřijatelnému relativismu a z člověka by nezbylo nic, protože v čase by bylo možné vše.⁹⁷ Nezměnitelnost přirozeného práva současně znamená, že musíme pečlivě rozlišovat mezi principy a konkrétní normou. Přejít od obecného ke konkrétnímu je spojen s neustálým hledáním a zpřesňováním interpretace přirozeného práva podle rozvoje lidského poznání. Žádná konkrétní pozitivní norma však nemůže být bez dalšího prohlášena za přirozený zákon. Jednoduše proto, že žádný takový výrok není možné obhájit v dějinném vývoji. Co však je možné vždy hájit, je lidská důstojnost a nemožnost ohrožení podstaty lidství s tím, že člověk vždy v konkrétním čase nachází a interpretuje svoje pochopení této lidské podstaty. Respekt k důstojnosti člověka je to, co činí přirozené právo neměnným. Čím vyšší míra obecnosti, tím méně tato teze podléhá změnitelnosti, tím současně tím méně je možná její aplikace na konkrétní skutečnost.⁹⁸

Za spolehlivého interpreta přirozeného práva se vždy považovala církev. Ovšem také její interpretace podléhá dějinnému vývoji, protože ti, kterým je svěřen učitelský úřad, jsou také nadáni výhradně lidským poznáním, byť pod vedením Ducha svatého.⁹⁹ Zpochybnění tradiční koncepce přirozeného práva bylo způsobeno sekularizací společnosti a jednak příklonem k pluralismu. Ústava z možného ohrožení jiných kultur a neustále zdůrazňovaná nutnost respektování těchto kultur vedly k oslabení pozic přirozenoprávních východisek. Změnil se respekt k člověku s respektem k jeho kultuře. Co však způsobilo

⁹⁷ MARTAIN Jacques: Člověk a stát, Praha, Triáda, 2007, 80: „Přirozený zákon je něčím ontologickým, ale není ideálním. Je něčím ideálním, protože se zakládá na lidské existenci a její neměnné struktuře a na objektivních nutnostech, které zahrnuje. A je něčím ontologickým, protože lidská esence je ontologickou bytostí, která mimoto neexistuje odděleně, ale v každé lidské bytosti. Z toho plyne, že přirozený zákon je konkrétní, jako ideální řád v samém bytí všech existujících lidí.“

⁹⁸ BETHMANN Albert-Peter: Právo a morálka, Zamyšlení nad jejich sporným vztahem, in: Salve 4 (2005), 10-11: „Předmětem teoretického rozumu je pravda, která je v sobě samé nutná a neměnitelná, zatímco ve všech konkrétních soudech jsou dotazovány kontingentní věci, jimiž je podmíněno snižování jistoty soudů při jejich konkrétní aplikaci.“

⁹⁹ Příkladem je vývoj názoru na přípustnost trestu smrti – viz dále bod 5.4.

v minulosti návrat k přirozenému právu? Hrůzy totalitních společností s totálním pošlapáním lidské důstojnosti. V současnosti se pak v důsledku aktuální hrozby extrémních forem jiných náboženství často spojených s teroristickými útoky začínáme přesvědčovat, že respekt k jiným kulturám nesmí být bezmezný, naopak jsou tu hodnoty, na jejichž zachování musíme trvat.

Normy vycházející z přirozeného práva mají na úrovni našeho současného poznání výraz základních lidských práv a svobod. Jsou formulovány v obecné poloze, které se ve vývoji zpřesňuje a upřesňuje v dílčích konkrétnějších normách.¹⁰⁰ Lidé svým rozumem definovali základní podobu těchto práv jako univerzálně platných a platí o nich, že čím obecnější formulace, tím méně tato práva podléhají změnám. Univerzálnost těchto práv vychází z důstojnosti člověka, který každý člověk se jich proto může dovolávat. Z tohoto pohledu lze zdůvodnit i úrok křesťanské víry, která hájí důstojnost člověka jako obrazu Božího.¹⁰¹ Církev hlásá pravdu tím, že vyslovuje obecně platné morální normy.¹⁰² Tyto normy se v obecné poloze neliší od obecně platných univerzálních práv a svobod. Se sekulární společností se církev v některých směrech začíná rozcházet od určitého bodu konkrétnosti. V tomto konkrétním momentu (bod rozchodu) je také zastupitelná úloha církve, která má naléhavě připomínat pravdu.¹⁰³

Pro objektivní mravní normy platí, že jsou totožné s pojmem přirozený zákon (byť termín norma je zde daleko více namístě, srov. bod 4.8 zákon versus norma) a že jsou odvozeny z přirozeného práva. Závaznost a neměnnost objektivních mravních norem odpovídá míře jejich obecnosti. Nejedná se o žádnou relativizaci norem, ale o vědomí omezenosti lidského poznání a nezbytnosti otevřenosti vůči přirozenému právu. Čím vyšší míra konkrétnosti, tím větší musí být vědomí toho, že tato norma může být upřesněna, že se vztahuje na užší okruh případů. Přirozené právo je nezměnitelné, nikoliv však lidská interpretace tohoto práva. Poznání přirozeného zákona se neustále rozvíjí v závislosti na mravním

RETHMANN: op. cit., 91: „Přirozené právo ve formě univerzálních lidských práv je otevřené další (až) konkretizaci, nicméně se omezuje na formulování základních práv každého člověka, jako jsou právo obranu, sociální a participační práva, bez nichž by každá další konkretizace lidského žití byla znemožněna nebo alespoň výrazně omezena.“

RATZINGER Joseph: Pravda, hodnoty a moc, (Pravda), Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996, 58: „Jako nejuniverzálnější a nejracionálnější náboženská kultura se ukázala křesťanská víra, která dnes nabízí rozumu onu základní strukturu morálního náhledu, jež vede buď k jisté nepochybnosti, nebo přinejmenším zakládá rozumnou morální víru, bez níž nemůže společnost přežít.“

RETHMANN, op. cit., 94: „V evropských společnostech patří k rozhodujícím institucím, které přispěly k vytváření platného etosu, křesťanské církve. Představují stále stejně určující výkladový kontext, významný kontext smyslu pro vznik a další rozvoj platného etosu.“

Jako příklad mohou sloužit např. pokusy o uzákonění, případně v některých státech již existující právní úkony umožňující provádění euthanasie. Právo na lidský život a jeho ochranu patří mezi základní lidská práva. Církev pak musí zdůrazňovat, že toto právo zahrnuje i odmítnutí euthanasie.

vědomí dané společnosti.¹⁰⁴ O nedovolenou relativizaci se jedná pouze v tom případě, pokud rezignujeme na další možnosti zkoumání přirozeného práva, pokud bezdůvodně tvrdíme, že daná norma se na uvedený případ nevztahuje. Nedovolenou relativizací naopak není, kdy při formulaci určité normy vycházíme z vědomí toho, že současné poznání je právě na takové úrovni, že právě jemu odpovídá podle nejlepšího vědomí tato dikce normy, ale současně si uvědomujeme, že tím lidské poznání nekončí a bude se dále rozvíjet a prohlubovat.¹⁰⁵

4 Normy a hodnoty

Stejně jako je právo nutně spjato s lidskou společností, jsou s ní spojeny určité hodnoty, resp. hodnotový řád, který je vlastní každé společnosti. S daným právním systémem jsou proto vždy spojeny i určité hodnoty, které jsou v dané společnosti uznávány. Platné právo není soustavou hodnotově neutrálních norem, ale v jeho obsahu můžeme vždy vysledovat určitou hodnotovou orientaci. Normy a hodnoty spolu úzce souvisejí, protože prostřednictvím norem jsou prosazovány hodnoty, na které daná společnost klade důraz nebo které chrání. Na úzkou spojitost mezi hodnotami a normami poukázal Ústavní soud ČR: „Normy představují instrument, jenž umožňuje nejen aktualizaci hodnot, ale také jejich verifikaci, normy napomáhají uvádět hodnotový systém do života a úspěšností či naopak neúspěšností tohoto úsilí naznačují současně jeho sociální utilitu a odpovědnost.“¹⁰⁶

Na důležitost hodnot a jejich zakotvení v právním řádu upozorňuje také J. Ševčík: „Pro právní stát je nezbytný obecněji sdílený respekt k mravním kategoriím, které jako hodnoty založené – mimo jiné – také na osvědčených historických zkušenostech a tradicích usměrňují v mimoprávních a právem upravených oblastech způsob lidského chování a které již proto jsou (měly by

¹⁰⁴ ARITAIN: op. cit., 81: „Když lidé určují, co se má konat a co se nemá konat, dopouštějí se všemocných činů a poblouznění. To však jen ukazuje, že náš pohled je slabý a naše přirozenost hrubá a že náš soud se může mnoha způsoby pokazit. Montaigne zlomyslně poukazoval na to, že některé národy pokládají incest za ctostné skutky. Pascale se nad tím pohoršoval. To není žádný důkaz proti přirozenému zákonu, stejně jako omyl ve sčítání není důkazem proti aritmetice.“

¹⁰⁵ Jedná se například o chápání sebevraždy, která byla v minulosti jednoznačně odsouzena jako útok na lidský život srovnatelný s vraždou, s rozvojem poznání duševního života člověka se jeví jako velmi obtížné stanovit její přičitatelnost sebevražednému jednání.

¹⁰⁶ Rozsudek Ústavního soudu ČR Pl. ÚS 33/01 (33), ze dne 12.3.2002.

být) jako metajuristický základ přítomny v každé právní normě přinejmenším tak, že žádná norma by s nimi neměla být v rozporu.“¹⁰⁷

Hodnoty se zároveň od norem odlišují, protože představují určité ideály a jako takové nemohou být vyjádřeny v normativní podobě. Jejich výrazem v právu jsou určité zásady, které jsou buď vyjádřeny přímo v textu právní normy, nebo vystupují jako nepsaná, ale respektována pravidla. Právo není hodnotově neutrální, ale vždy určitým způsobem vyjadřuje hodnoty respektované ve společnosti. Žádná společnost neexistuje bez hodnot, hodnoty představují určité ideály, základní ideje, které jsou respektovány. Každodenní praxe sice vede k určité skepsi a pochybnosti o těchto ideálech, ale žádná společnost se bez hodnot neobejde. Otevřené a důsledné odmítnutí hodnot by vedlo k rozpadu společnosti.

K působení hodnot ve společnosti se vyjadřuje Ústavní soud ČR: „Hodnoty mají ve společnosti zásadní význam a plní v ní nezastupitelnou funkci, neboť jen díky jim může lidská společnost nejen existovat, ale i historicky a sociálně komunikovat. Bez jejich existence by se sociální vývoj rozpadl v mozaiku navzájem nesouvisejících jevů a sociální struktury ve vzájemně nekomunikující sociální jednotky. V souhrnu všech svých jednotlivých tvarů vyjadřují tedy hodnoty ‚pravidla hry‘, jež sice vždy byla a patrně také budou porušována, jejichž udržování se však v lidské společnosti vždy znovu ukazuje v podobě základní podmínky její existence a sociálního vývoje.“¹⁰⁸

Hodnoty chápeme jako jistá dobra, jako něco, co stojí za to, aby o to bylo usilováno, jako dobro, které prospívá nejen konkrétnímu člověku, ale jehož dosahování prospívá společnosti a vzájemným vztahům mezi lidmi. J. Boguszak definuje hodnoty jako „konečné účely, a to takové účely, které již nelze pojmout jako pouhé prostředky k dosahování jiných účelů.“¹⁰⁹

K podstatě člověka patří, aby vždy usiloval o něco, co ho překračuje, čemu se může vztahovat. Tyto ideály se zčásti mění ve vývoji lidské společnosti, ačkoliv však dramaticky zásadně, pokud budeme považovat za podstatu těchto ideálů touhu po dobru a hledání štěstí. Každopádně platí, že člověk by nemohl existovat bez úsilí o dosahování hodnot. E. Coreth uvádí: „Hodnota je vždycky hodnota pro něco, dobro pro něco, tj. dobro, jež je přiměřené snažení nějakého specificky nebo individuálně určeného jsoucna.“¹¹⁰ Coreth dále rozlišuje hodnoty

¹⁰⁷ SEVČÍK Vlastimil: Právo a ústavnost v České republice, Praha: EUROLEX Bohemia, s.r.o., 2002, 76.

¹⁰⁸ Nález Ústavního soudu 33.

¹⁰⁹ BOGUSZAK Jiří, ČAPEK Jiří, GERLOCH Aleš: Teorie práva, Praha: EUROLEX Bohemia, 2001, 258.

¹¹⁰ CORETH: op. cit., 107.

na nižší a vyšší, nižší, které slouží člověku k uspokojení aktuálních potřeb, a vyšší, o které člověk usiluje pro ně samé.

N. Hartmann uvádí, že „hodnoty mohou být uskutečňovány a ve velké míře uskutečněny jsou. V podstatě hodnot však není obsaženo, že skutečnost jim musí odpovídat, hodnoty existují nezávisle na tom, v jakém stupni jsou ve sféře skutečna naplněny.“¹¹¹ Hodnoty existují i tehdy, jsou-li neuskutečněny nebo když je skutečnost s nimi v rozporu, podstatou hodnot je, že mají být, že jsou v ideji. Hodnoty představují příkazy, co člověk má činit, ale mezi příkazem a skutečným jednáním člověka je rozdíl, protože člověk se může rozhodnout pro naplnění těchto příkazů, ale může je také odmítnout.

Mezi hodnotami a normami, hodnotovým a normativním řádem, existuje blízký vztah. Na vzájemný vztah hodnot a norem poukázal Ústavní soud ČR, když uvedl, že hodnoty a normy se vyznačují vztažností k určitému cíli nebo účelu, pouze však hodnoty udávají obecný historický a sociální směr, konstituují cílovou představu i základní způsob realizace těchto hodnot. Bezprostřední aktualizace hodnotových tvarů je pak záležitostí norem. Normy však nejsou pouze technickou stránkou, ale mají také sociální funkci, normy představují instrument, jenž umožňuje nejen aktualizaci hodnot, ale také jejich verifikaci.¹¹²

Hodnoty jsou úzce spojeny s právními principy. Právní principy zakotvují zásady, bez nichž by právo neexistovalo. Základní hodnoty respektované ve společnosti se odrážejí v právních principech. Lidská společnost se neobejde bez hodnot, právo není možné bez určitých základních principů. Je myslitelné si představit určitou skupinu nebo společnost, kde vládnoucí skupina přijme za účelem dokonalého ovládnutí celé této společnosti takové zákonodárství, které bude popírat základní právní principy. Takováto společnost bude jistou dobu existovat, ale dříve nebo později je odsouzena buď k totální destrukci, nebo k samovolnému rozpadu. Ostrovy dokonalé totality v současném světě končí buď naprostým zbídačením celé společnosti, nebo je vládnoucí třída násilně odstraněna. K významu sociálních funkcí hodnot se vyjádřil Ústavní soud ČR: „Usiluje-li totalitarismus o ovládnutí celé společnosti, nemůže tohoto cíle dosáhnout, aniž by současně konstituoval inverzní hodnotový systém, směřující

¹¹¹ HARTMANN Nicolai: *Struktura etického fenoménu*, Praha: Academia, 2002, 81.
¹¹² Ústavní soud ČR 33.

nejen nad historii, ale i nad samu lidskou společnost. Boj o hodnoty se ukazuje nejen jako boj o demokracii, ale i o podstatu a kontinuitu člověka.¹¹³

O hodnotách se soudí, že jsou relativní, a z historie víme, že hodnoty ve společnosti se v historickém vývoji měnily, přesto se dají identifikovat určité hodnoty, které zůstaly v čase stálé. I když v minulosti a někde i v současnosti existují společnosti, které popírají základní lidské hodnoty a v podstatě též jakékoliv právo, protože tyto společnosti připouští vládu bezpráví, obecné přesvědčení se shoduje, že pro lidstvo jako celek není možný vývoj, který by znamenal popření hodnot a destrukci právních principů. Lidstvo má dostatečnou historickou zkušenost s tím, co znamená společnost bez hodnot. Pozitivní pro člověka je skutečnost, že dosud vždy dokázal najít cestu k takovému uspořádání společnosti, které mu umožňovalo rozvíjet se jako svobodná bytost.

Dobré právo

Právní jistotu poskytuje jen dobré právo. Prvním atributem právní jistoty je důvěra, že bude tvořeno dobré právo, právní jistota nemůže existovat bez důvěry v právo. O tom, co je dobré právo, mohou mít samozřejmě jednotlivé skupiny lidí odlišné představy. Z druhé strany se většina členů společnosti s velkou pravděpodobností shodne na tom, co dobré právo není. Limit toho, co je dobré právo, je dán dvěma hranicemi. Dobré právo není to právo, které by umožňovalo narušovat základní svobody člověka, narušovat jeho lidskou důstojnost a rovnoprávné postavení ve společnosti.

Dalším atributem dobrého práva je jeho formální kvalita. Zákony obsahující nejasná ustanovení, vnitřně rozporné, často a někdy i chaoticky měněné nejsou dobrým právem. Z hlediska obsahové stránky je dobrý zákon takový, který vyvolává zamýšlené účinky. Nezřídka se stává, že zákonodárce, veden určitým záměrem, přijme zákon, který dle představ zákonodárce zaručí dosažení daného záměru. V důsledku nejasných, neurčitých a vzájemně si protirečících ustanovení však působení tohoto zákona nevyvolává zamýšlený účinek, či spíše vyvolá účinek obrácený. Následně je třeba zpravidla několika úpravami a korigendami, aby konečně byl vyvolán původně zamýšlený účinek. Za daného stavu většina společnosti shodne, že takovéto právo není dobrým právem. Pokud zákony mají být dobrými a působit tak, jak od nich očekáváme, musí splňovat

¹¹³ Ústavního soudu ČR č. 14, Pl. ÚS 14/94 ze dne 8.3.1995.

určité předpoklady. Mezi ně lze zařadit následující: stabilita, poznatelnost, vnitřní nerozpornost, vymahatelnost, obecná závaznost.

Důvěra v právo je odrazem právní jistoty, pokud ve společnosti existuje důvěra v právo, znamená to, že právo alespoň v podstatných rysech splňuje tyto podmínky, které tvoří právní jistotu. Tato důvěra vyjadřuje, že právo plní očekávání, která s jeho působením lidé spojují. Lidé mohou důvěřovat takovému právu, které poskytuje ochranu pokojného stavu, ochranu nabytých práv, působí srozumitelně a chrání lidska obecně vnímaných hodnot a pravidel morálky.

Právo není hodnotově neutrální, ale nese v sobě určitou hierarchii hodnot respektovanou danou společností, jak poznamenává J. Kallab: „Právo nelze si představit bez předpokladu hodnoty dobra.“¹¹⁴ Není právní systém, který by byl odříznut od záležitostí techniky právních norem bez vazeb na uznávanou etiku ve společnosti, určité hodnoty jsou do něj vždy promítnuty. K hodnotovému potvrzení právního řádu uvádí J. Přibáň: „Žádná legalita není oddělitelná od hodnotových nebo morálních principů a soudů a musí se vždy určit, kterému principu bude dána přednost.“¹¹⁵ Z pozice etického filozofa se k právu jako hodnotové kategorii vyjadřuje N. Hartmann: „Veškeré právo je výrazem etického stanování, reguluje lidské vztahy, i když jen vnější, říká, co se má nebo nemá stát. Každé pozitivní právo se vztahuje k hodnotě a nejen to, každé pozitivní právo má tendenci být ideálním právem.“¹¹⁶

S hodnotovou orientací práva úzce souvisí otázka důvěry v právo. Jedním z základních znaků právního státu je ochrana oprávněné důvěry v právo. Právní stát respektuje lidská práva a svobody a tím deklaruje určitý systém hodnot, jehož centrem je právě jedinec se svými nezadatelnými právy. Členové společnosti mohou vzít tento právní řád za svůj jen tehdy, pokud v něj budou mít důvěru, pokud budou přesvědčeni o tom, že právní řád je schopen poskytnout ochranu jejich právům. Důvěru v právo nabývají tím, že jim právní řád poskytuje právní jistotu.

Kardinál Grocholewski analyzoval filozofická východiska Jana Pavla II. z jeho učení a dospěl k závěru, že právo musí splňovat následující požadavky: respektovat lidskou svobodu, nezcizitelnost práv člověka, jeho důstojnost a právo lidské osoby; tento respekt k lidské osobě se musí promítat zvláště do práva, které upravují podmínky výkonu práce. Tato východiska pak musí

¹¹⁴ KALLAB: op. cit., 113.

¹¹⁵ PŘIBÁŇ Jiří: Hranice práva a tolerance, Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, 56.

¹¹⁶ HARTMANN: op. cit., 89.

pronikat do celého života společnosti, do sociálních vztahů mezi členy společnosti v duchu solidarity a vzájemné lásky. Jedině když je takto chápané právo, může ve společnosti docházet k pokroku.¹¹⁷

6 Pojem kanonického práva

Z výše uvedeného tázání po pojmu právo vyplývá, že právo ve svém pojmu může být dvojitý, co do své podstaty se jedná vždy o právo jako takové. Otázkou je, zda je tedy vůbec možno hovořit o specifickém pojmu kanonické právo v jakých souvislostech. V předchozí kapitole bylo uvedeno, že právo není možné se zákony, o kanonickém právu platí totéž,¹¹⁸ není to jen souhrn norem, ať zákonů či obyčejových, ale je třeba pod tímto pojmem rozumět i celý proces postupů tvorby a aplikace práva. Z analýzy práva jako hodnotové kategorie vztahu mezi hodnotami a normami vyplývá, že právo v civilní společnosti není určitý systém zákonů bez vazby na hodnoty respektované v dané společnosti. Pojem kanonické právo můžeme aplikovat všechny atributy dobrého práva, je právním systémem, kterému podléhají nejen výhradně katoličtí křesťané, ale do určité míry i katechumeni a za určitých okolností se jeho normy aplikují i na osoby pokřtěné mimo katolickou církev a na osoby nepokřtěné.

Systém kanonického práva odkazuje v řadě případů na normy práva civilního, které do něj vstupují podle zákonodárství platného na určitém území, jedná se např. o rozsáhlou oblast civilních smluv uzavíraných při správě církevního majetku. Pro oblast kanonického práva platí také to, že se jeho normy v míry stanovené západním kodexem mohou lišit v důsledku možnosti přijímání místních zákonů vyhlášených příslušným ordinářem v jednotlivých diecézích a též v důsledku existence obyčejového práva. Katolický křesťan i kanonická právnická osoba nejsou samozřejmě vázáni jen normami práva kanonického, ale také práva civilního, protože jsou vždy příslušníky určitého státu, vyvíjí svoji činnost na konkrétním území, a podléhají proto současně místnímu civilnímu zákonodárství.

¹¹⁷ srov. GROCHOLEWSKI: *Filozofia práva v nauce Jana Pavla II.*, Košice: VIENALA, 2001, 35.

¹¹⁸ Rozdílu mezi právem a zákony srov. např. COCCOPALMERIO Francesco: *Che cosa è il diritto della Chiesa?* in: Coccopalmerio Francesco, Bonner Piero Antonio, Pavoni Nicola: *Perché un codice nella Chiesa, studi e documenti*, Bologna, 1984, 44–45: „Právo je nutné, ontologické, poznatelné prostřednictvím víry; zákon je právo, záměrný, poznatelný prostřednictvím rozumu.“

Právní postavení těchto osob dále též podléhá v rámci kanonického právního systému různým partikulárním normám.¹¹⁹

Chápání podstaty a role kanonického práva se v historii církve vyvíjelo a měnilo. Cílem této práce není zkoumání historie kanonického práva, ale pro lepší porozumění uvedu několik právních názorů k ilustraci ve vývoji náhledů na kanonické právo od vydání piánsko-benediktinského kodexu ke změnám, které přinesl II. vatikánský koncil a které se následně promítly i do změn v náhledu na kanonické právo. Po tridentském koncilu se kanonické právo formovalo jako nový právní obor a bylo definováno jako *ius publicum ecclesasticum*. Tento pojem byl odvozen z odpovědí na výzvu tehdejších právních teorií, které definovaly pojem *ius publicum*, pod kterým chápaly suverenitu státu na daném území.¹²⁰ Obdobně chápala církve sama sebe jako neomezeného suveréna s vlastním právem, nezávislým a neodvozeným od sekulární moci. Toto chápání práva v katolické církvi vedlo také k tomu, že katolická církev byla označována za církev práva, na rozdíl od protestantské a pravoslavné církve.

7 Pojem práva v piánsko-benediktinském kodexu

Vydání piánsko-benediktinského kodexu znamenalo výrazný mezník v historii kanonického práva, protože tento kodex byl historicky první kodifikací práva v latinské církvi. Byl vydaný papežem jako nejvyšším zákonodárcem církvi a z této moci pramenila jeho závaznost. Účinnost zákonů shromážděných v dřívějších právních sbírkách závisela často na jejich faktickém vlivu a rozšíření těchto sbírek. Závaznost zákonů obsažená v piánsko-benediktinském kodexu vyplývala z vůle nejvyššího zákonodávce. Podle piánsko-benediktinského kodexu byly všechny právní předpisy platné, jen pokud odvozovaly svoji závaznost od nejvyššího zákonodávce. Za předmět kanonického práva ve vlastním slova smyslu byly považovány jen kánony piánsko-benediktinského kodexu. Do pojmu kanonického práva bylo samozřejmě zahrnováno i božské právo, které bylo vždy kládáno za první určovatel obsahu práva. Božské právo samo o sobě však bylo předmětem zkoumání jiných teologických disciplín, předmětem kanonického práva pouze vlastní text norem vyplývajících z božského práva jako takového.¹²¹

¹¹⁹ Např. partikulární právní úprava přijímání sv. přijímání rozvedených (ne však znovu sezdaných) – podmínky dovolení se liší i v jednotlivých diecézích v rámci jedné biskupské konference (zda se vyžaduje úhlas či povolení ordináře či zda postačuje obrátit se na zpovědníka).

¹²⁰ Prof. CORECCO Eugenio: *Ius et communio*, (Ius), PIEMME, Lugano, 1997, 117.

¹²¹ Prof. HUIZING Peter J[...]: Reflections on the system of canon law, in: *The Jurist* 42 (1982), 239–241.

Výše popsané chápání pojmu kanonického práva vedlo k tomu, že piánsko-benediktinský kodex byl interpretován ryze pozitivistickým způsobem jako vlastní právo církve nezávislé a neodvozené od státní moci. Církev se právně vymezovala jako alternativa státu ve smyslu nezávislého suveréna a zdroje práva. Pozitivistický přístup k právu převládal nejen mezi kanonisty v církvi, ale v obecné právní teorii vůbec. V návaznosti na popsané chápání církve odsoudil papež Pius IX. tvrzení, podle kterého je jediným zdrojem práva stát.¹²² V návaznosti na tento výrok Pia IX. hájili kanonisté svébytnost a samostatnost kanonického práva vedle práva státního. Kanonické právo bylo kanonisty považováno za rovnocenné se státním právem, církve má stejně jako každý jiný stát vlastní právní řád s vlastním zákonodárstvím.¹²³ Platilo: *Dura lex, sed lex*. Kanonické právo nebylo z tohoto důvodu vesměs příliš oblíbenou disciplínou a jeho studium se často chápalo jako trest.¹²⁴ Předmětem zájmu kanonického práva nebyly otázky vztahu práva a teologie, kanonické právo se studovalo jako právní disciplína. Piánsko-benediktinský kodex byl chápán stejným způsobem jako jiné sekulární kodexy.¹²⁵ Panovalo důsledné oddělení práva a teologie, stejně jako oddělení práva a morálky. Někteří kanonisté v této souvislosti dokonce hovoří o sekularizaci kanonického práva.¹²⁶

V obecné právní teorii definitivně pominulo okouzlení pozitivním právem během druhé světové války a tváří v tvář všem totalitním režimům vůbec. Právě v těchto režimech se i ty nejbrutálnější zločiny často vykonávaly v souladu s právem. Také v církvi se vztah ke kanonickému právu postupně měnil. Piánsko-benediktinský kodex sice zpřehlednil předchozí roztříštěnou právní úpravu, na druhé straně od počátku nesl znaky jisté strnulosti, které byly podtrhnuty pozitivním chápáním práva.¹²⁷ Posun v tom, jak vnímala církev sebe samu, znamenal i nový přístup k právu. Během II. vatikánského koncilu se naplno

¹²² PIUS IX.: Sylallabus errorum ze dne 8. prosince 1864, <http://www.ewtn.com/library/papaldoc/p9syll.htm>.

¹²³ Srov. PEJŠKA: op. cit., 12. Je třeba dodat, že ani v tehdejší obecné teorii práva nebyla úplná shoda ohledně náhledu na kanonické právo, někteří autoři popírali existenci kanonického práva jako samostatného práva (např. Hobza), jiní naopak ji uznávali (např. Henner).

¹²⁴ Srov. TORFS Rik: A healthy rivalry. Human rights in the church, Louvain: Peeters press, 1993, 23.

¹²⁵ Srov. HUIZING: op. cit., 241.

¹²⁶ Srov. DALLA TORRE Giuseppe: Pio X. e il Codice di Diritto Canonico, in: Archivio iuridico, col. CC-XXI, 1 (2001), 64. K poněkud paradoxní situaci spočívající na jedné straně v důsledně antimodernistických postojích a na druhé straně kodifikaci kanonického práva přesně v souladu s moderními sekulárními kodifikacemi srov. též: TURCHI, Vincenzo: Le disposizioni preliminari sul matrimonio nel processo di modificazione piano-benedettino, Torino, 2000, 32.

¹²⁷ Srov. KAŠNÝ Jiří: Metoda v kanonickém právu, in: Revue církevního práva 36 (1/2007) 19: „Ve srovnání s dlouhotrvající životodárnou autoritou Graciánova Dekretu a dalších sbírek v *Corpus iuris canonici* tento Kodex (z roku 1917) působil téměř od počátku zkamenělým dojmem a v praxi čím dál méně umožňoval žít křesťanství v měnícím se dvacátém století.“

otevřely otázky týkající se podstaty a role kanonického práva. Nedostatky, které přinášelo pozitivistické chápání práva, byly vnímány po řadu let před svoláním tohoto koncilu. Kanonickému právu bylo vyčítáno, že je příliš formalistické, že jeho rigidní charakter brání zdravému vývoji uvnitř církve.¹²⁸ Církev byla obviňována, že kvůli svému právu obchoduje se spásou. Mnozí křesťané chápali svoje povinnosti jako čistě materiální záležitost. Účast na mši svaté, zpověď a velikonoční svaté přijímání pokládali za srovnatelné s jakýmkoliv jiným vnějším úkonem.¹²⁹

Předkoncilní kanonisté se nesoustřeďovali tolik na povahu kanonického práva v obecném pojmu, v pojednáních o kanonickém právu se věnují původu a povaze kanonických zákonů, povaze církve a moci v církvi. R. Metz charakterizuje kanonické právo následujícími specifickými rysy: a) jeho božským původem; b) jeho působením v církvi, která není demokratickou společností rozdělením moci; c) jeho univerzální teritoriální působností. Existence práva v církvi svědčí o lidské nedokonalosti. Specifikem kanonického práva pak je, že není závislé jen na lidské nedokonalosti, ale pochází i z božské všemohoucnosti.¹³⁰

3.8 Pojem práva v západním kodexu

Západní kodex převzal některá ustanovení dřívějšího práva, výkladovým pravidlem je pro něj kanonická tradice (kán. 6 § 2). Restriktivní pravidlo interpretace schválenou autoritou bylo nahrazeno širším pojmem kanonická tradice. Pod vlivem II. vatikánského koncilu však začaly být kladeny otázky, které dřívější kanonisté v podstatě neřešili, případně se o nich zmiňovali jen okrajově. Přelomu v ruce s významně novými akcenty na pojetí církve přišlo i tázání po podstatě kanonického práva a jeho spojení s teologií. II. vatikánský koncil se zabýval vymezením úlohy a funkce práva v církvi. V pokoncilní době se rozvinula živá debata na téma pojmu kanonického práva a jeho vztahu k teologii. Bylo zdůrazněno, že řada právních norem v západním kodexu se týká svátostného života, ale tyto normy obsahoval i piánsko-benediktinský kodex. Opravňuje tedy tato skutečnost k tvrzení, že kanonické právo je jednou z teologických disciplín?

¹²⁸ Prof. DONAHUE Charles, Jr.: A crisis of law? Reflection on the church and the law over the centuries, *The Jurist* 65 (2005), 22.

¹²⁹ Prof. METZ René: *La Chiesa a le sue leggi*, Edizioni Paoline, Catania, 1960, 12.

¹³⁰ Prof. METZ: op. cit., 23–26.

V názorech na právo někteří kanonisté nadále nepochybovali o nezbytnosti právní dimenze církve,¹³¹ jiní autoři naopak stavěli na první místo teologii a právo chápali jako odvětví teologie, které pracuje s právní metodou. Názorová pluralita vedla až ke krajnímu pojetí, které v podstatě vylučuje právo jako takové. Jako jeden z příkladů druhého extrému ve vztahu k právu můžeme zaznamenat ve vyjádření J. McKenzieho, který chápe právo jako nástroj moci autority, právo sice slouží k zajištění dobra společnosti, ale dobra jednotlivce se týká jen v té míře, nakolik se vztahuje k dobru společnosti. V církvi pak právo nemá místo, protože v církvi není místo pro moc v jejím sekulárním pojetí.¹³² Tento názor není u kanonistů převládající, je krajní podobou popření práva jako takového.

Pokoncilní kanonistika je charakterizována širokým spektrem názorů, které jsou v řadě případů prioritně motivovány snahou vymezit právo jiným způsobem, než jak bylo chápáno předkoncilní teorií. Vymezení církve jako společenství svěžího lidu znamenalo pro řadu autorů, že tímto musí být v církvi nutně omezeno i právo. Můžeme rozlišit následující školy kanonického práva a jejich myšlenková východiska:¹³³

- 1) Veřejnoprávní škola¹³⁴ – kanonické právo je právem sui generis, v každé lidské společnosti existuje určitý právní systém, stejně tak i v církvi jako v právně dokonalé společnosti. Tito autoři neodmítají existenci duchovních cílů církve, ale tato duchovní rovina se nachází mimo právní prostor, kanonické normy pak interpretují čistě v právním smyslu, kanonické právo je autonomní a nezávislé na teologii, teologické základy kanonického práva má řešit teologie, nikoliv právní věda.

MELICIANI Giorgio: *Le basi del diritto canonico*, Bologna, 1979, op. cit., 60: „Viditelná podoba církve vyžaduje přímo a nevyhnutelně nutnost právní dimenze, protože je známo, že kde je společnost, tam je také právo. Žádná společnost nemůže existovat bez právního pořádku. Kanonické právo tedy není v rozporu s podstatou církve, ale představuje nepostradatelný faktor její existence.“

MCKENZIE John L[...]: *Law in the New Testament*, in: *The Jurist* 26 (1966), 177–180: „Filozofickou základnou práva je dobro společnosti a existence autority, která má pravomoc zabezpečit blaho společnosti. Právo vyjadřuje vůli autority a z toho vyplývá, že výrok autority se týká zajištění blaha společnosti. Právo nesměruje k dobru jednotlivce s výjimkou toho, nakolik dobro jednotlivce je závislé na blahu společnosti. ... Právo nesměruje k podpoře jednotlivce. ... Právo se netýká křesťanského života v církvi, je vetřelcem v sekulární povahy. Posláním církve je pravomoc v oblasti vedení křesťanského života, a tato pravomoc je jiná, než je pravomoc v právním smyslu. ... Moc je světská a je zaměřena na světské cíle; ale proč by měla mít křesťanské cíle? Rád může být nastolen jinými prostředky, než je právo, a nyní je čas na sebereflexi církve, abychom se tázali, zda selhání církve nejsou spojena s naším selháním dosáhnout pravdivý církevní život.“

PROV. CORIDEN James A [...]: *Canon Law as ministry: Freedom and good order for the church*, New York/Mahwah: Paulist Press, 2000, 13–17. Obdobné vymezení též srov. CORECCO: *Ius*, 194–214.

Ke této škole jsou spojeni např. P. d'Avack, V. del Giudice, P. Fedele, O. Giacchi, P. Gismondi.

- 2) Škola Opus Dei¹³⁵ – pohlíží stejně jako předchozí škola na kanonické právo jako na legální systém s tím, že jeho legislativa a interpretace je zcela podřízena církevní autoritě, kanonické právo je druhem práva a z tohoto pohledu je sice nezávislé na teologii, ale ovlivněné ekleziologií, je právním systémem Božího lidu. Tato škola věnuje velkou pozornost církvi jako instituci a při zkoumání role práva v církvi zdůrazňuje jeho nezbytnost pro institucionální uspořádání. Božské a lidské právo vytvářejí společně jednotný právní kanonický systém.
- 3) Mnichovská škola¹³⁶ – kanonické právo je teologickou disciplínou, která používá právní metodu. Kanonické právo má nadpřirozený základ, protože vychází z tajemství církve založené Kristem. Uznává analogii s civilním právem, protože církev je společností, která musí mít právní systém, ale zpochybňuje podstatu kanonického práva jako právního systému. Církev hlásá spásu prostřednictvím slova a svátostí a obojí má právní aspekt, který upravuje kanonické právo. Polemiky jsou vedeny ohledně rozdílu mezi právní institucí plného společenství s církvi a teologické reality tohoto společenství, protože tyto dvě roviny nejsou identické. Úkolem kanonického práva je regulovat právní aspekt církve. Společenství (communion) je metodickým principem kanonického práva. Společenství představuje komplexní teologickou realitu, která zahrnuje působení Boží milosti a vzájemný vztah jeho jednotlivých členů a místních církví s univerzální církví. Právní věda je pomocnou vědou pro kanonické právo, stejně jako je rétorika pomocnou vědou pro hlásání evangelia.
- 4) Škola římské kurie¹³⁷ – kanonické právo představuje jeden z výrazů viditelné podoby církve, je jedním z pastoračních prostředků, které slouží spásě věřících. Kanonické právo je pouze analogické s civilním právem, má teologickou povahu, vychází z darů Ducha svatého.
- 5) Koncilní projekt¹³⁸ – je třeba změnit podobu kanonického práva a posunout je k jeho původní roli, tj. k normativnímu vyjádření svátostné povahy církve. V průběhu dějin totiž do kanonického práva vstoupila řada norem,

¹³⁵ U jiných autorů (např. Erdő, Gherrí, Torfs.) je označována tato škola též jako navarrská, mezi známé stavitelé této školy patří např. J. Arrieta, M. Blanco, A. de la Hera, J. Hervarda, P. Lombardia (zakladatel školy), P. Viladrich.

¹³⁶ Mezi významné protagonisty této školy patří např. W. Aymans, E. Corecco, K. Mörsdorf, A. R. Varela, J. Banský.

¹³⁷ Zastupitelé této školy jsou většinou vyučující na Gregoriánské univerzitě v Římě, např. W. Bertrams, J. Lagor, P. Bonnet.

¹³⁸ Zastupitelé této školy patří např. T. Jiménez-Urresti, P. Huizing, K. Walf.

kteřé se týkaly struktury řízení obdobné výkonu moci v civilní společnosti, nyní je čas vrátit se k původní roli kanonického práva, kanonické právo by mělo regulovat především svátostný život členů církve.

6) Hodnotová škola¹³⁹ – je založená na kognitivní teorii Bernarda Lonergana. Teologie a kanonické právo jsou organicky spojené, teologie je zdrojem poznání, kanonické právo poskytuje pravidla pro akci, normy pro dosahování křesťanských hodnot. Kanonické normy mají povzbuzovat věřící a zaměřovat je v jejich snaze o dosahování hodnot.

7) Institucionální škola¹⁴⁰ – rozlišuje fundamentální základ kanonického práva jako původní, elementární a základní strukturu a pozitivní normy, které vycházejí z této struktury. Nelze přesně specifikovat obsah fundamentálního základu, ale je jisté, že zahrnuje učitelský, královský a kněžský úřad a také služby potřebné k vytváření společenství.

Za obecnou tendenci lze v pokoncilní kanonistice považovat většinový přístup z pozic pozitivistického přístupu k právu. V současnosti již většinou kanonisté nepovažují právo za soubor pozitivních norem. Extrémní pozitivismus je v rozporu s bohatstvím společenské reality a není schopen rozlišit jednotlivé typy právních norem.¹⁴¹ Z výše uvedeného rozdělení jednotlivých škol vidíme, že základní dělicí linie se nachází v polemice, zda kanonické právo je teologickou disciplínou, která se liší pouze v použité metodě, nebo zda je samostatnou disciplínou, do které se promítají teologické závěry. Pro představitele některých výše uvedených škol (zvláště mnichovské) se v důsledku podřízenosti kanonického práva teologii stalo kanonické právo teologickou disciplínou. Odlišnost kanonického a sekulárního práva spočívá podle těchto škol ve způsobu jeho vytváření. Sekulární právo se generuje z dynamizmu spontánních vztahů v lidské společnosti. Na rozdíl od toho kanonické právo vychází ze specifika církve a jejího společenství, z milosti, která utváří interpersonální vztahy a vlastní strukturu církve. Kanonické právo je generováno z povahy církve jako takové, nikoliv ze vztahů mezi členy společnosti.¹⁴²

Základním důvodem, proč je kanonické právo zásadně odlišné od sekulárního práva, je podle představitelů mnichovské školy existence církve jako Božího lidu. Boží lid ^{Antropologický} dává nový antropologický význam pojmu právo. Viditelná

¹³⁹ Z pozic této školy vycházejí např. L. Örsy, M. Wijlens.

¹⁴⁰ S touto školou jsou spojena jména autorů jako je např. F. Coccopalmerio, V. De Paolis, P. Erdő, Ghirlanda, A. Longhitano.

¹⁴¹ Prof. ERDŐ Péter: Law and Theological reality of the Church, in: The Jurist 56 (1996), 135.

¹⁴² Prof. CORECCO: Ius, 138.

podoba církve má posvátný charakter, má základ ve slově a ve svátostech, její právo musí být proto jiné. Existence práva v církvi nevychází z nezbytnosti garance obecného blaha, ale vyplývá ze společenství církve (comunio) a garantuje toto společenství jako takové.¹⁴³ V návaznosti na tato východiska pak představitelé škol, které kladou na první místo teologii a od ní odvíjejí právo, docházejí k závěrům, že jednou z teologických disciplín je právní věda, která je mezi jinými teologickými disciplínami specifická tím, že používá právní metodu.¹⁴⁴ Důraz v těchto školách je kladen na ty zvláštnosti kanonického práva, které zabraňují tomu, aby bylo toto právo redukováno na pouhý systém sociologický, na právo jako účel. Kanonický právní pořádek jako jedna z vlastností teologie zahrnuje strukturu dialogu a klade zvláštní důraz na vztahy mezi osobami.¹⁴⁵ Od vydání západního kodexu byla publikována řada odborných prací na téma pojmu a metody kanonického práva, přičemž klíčovou otázkou zůstává, zda je kanonické právo právem nebo teologií.¹⁴⁶

Klíčovou tedy zůstává otázka, zda povaha církve a následné promítnutí teologie do kanonického práva má za následek, že kanonické právo není kompatibilní s právem jako takovým. Ačkoliv kanonické právo obsahuje specifické normy, které nelze oddělit od teologie, neznamena tato souvislost, že by kanonické právo mělo být něčím jiným než právem. Podle mnichovské školy vyžaduje povaha církve právo sui generis, které je svojí podstatou jiné, pouze analogické k sekulárnímu právu. Pohled mnichovské školy přehlíží skutečnost, že všichni lidé jsou stvořeni k obrazu Božímu. Křesťan, který je současně členem sekulární společnosti a církve, se ve své lidské podstatě nemění v důsledku přijetí svátosti křtu. Je neustále obrazem Božím. Právo ve své podobě hodnotové kategorie je v sekulární společnosti garantem spravedlivého uspořádání vztahů mezi lidmi stvořenými k obrazu Božímu. Pro představitele navarrské školy bylo kanonické právo co do své podstaty stejným právem jako právo sekulární, v této

Srov. CORECCO: *Ius*, 209 – 213.

SCHWENDENWEIN Hugo: Sebereflexe církevního práva v dnešním studiu teologie, in: *Revue de droit canonique* 19 (2/2001), 82: „Právní vědu zabývající se církevním právem je třeba chápat vzhledem k tomu právně teologickým základům jako teologickou disciplínu, která pracuje s právními metodami a navíc, tu méně zohledňuje podle předmětu norem právní pozice a předpoklady. Právo upravující svátosti se vyznačuje jinými dimenzemi, než které jsou vlastní například církevnímu právu procesnímu.“

Srov. RUOCO VARELA Antonio Maria – CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Problemi per una teologia del diritto canonico*, Jaca Book, Milano, 1971, 57.

Výstižný je název článku publikovaného k tomuto tématu: srov. GHERRI Paolo: *Teologia del diritto: Il diritto canonico di una crisi?* in: *Ius canonicum*, XLIII, 85 (2003), 281–284. Autor upozorňuje, že otázka po metodě kanonického práva je u představitelů mnichovské školy spojena s úsilím o vybudování vlastního vnitřně jednotného systému kanonického práva. Hlavní slabinou ovšem je, že se tito autoři přehlížejí filozofické souvislosti, která jsou pro právní vědu nevyhnutelné.

perspektivě také zkoumali význam pojmu Boží lid z hlediska ústavnosti církve. Toto zkoumání bylo efektivnější oproti předchozí pozitivistické koncepci církve jako dokonalé společnosti.¹⁴⁷

Hlavní slabinu mnichovské školy spatřuji v tom, že sice o kanonickém právu vypovídá jako o právu sui generis vzhledem ke specifickým církve, nijak tak nedokazuje, že by kanonické právo v církvi skutečně působilo účinnějším působem než v sekulární společnosti. Mnichovská škola vychází totiž spíše z konečného stavu, kdy v církvi budou všichni vést svatý život, pak nepochybně bude i kanonické právo kvalitativně jiné ve svém působení, než jak působí v sekulární společnosti. Křesťané jsou však na cestě a toto je hlavním limitem pro působení práva. Ve vztahu ke svátostnému životu nám nemohou normy kanonického práva zaručit nic víc, než řád a pravidla pro udělování svátostí, skutečné vnitřní působení svátostí nemohou postihnout. Normy kanonického práva mohou pro uspořádání vztahů ve viditelné církvi, ze své podstaty právních norem nemohou plnit jinou roli. Jan Pavel II. vyjádřil názor, že západní kodex musí být pochopen jako významné úsilí převést doktrínu II. vatikánského koncilu a jeho teologii do kanonického jazyka.¹⁴⁸

Specifika kanonického práva

Kanonické právo obsahuje normy práva božského i lidského, budu proto analyzovat povahu těchto norem, nakolik jsou specifické pro kanonické právo. Sv. Tomáš rozlišuje podle původu následující zákony:¹⁴⁹

- a) věčný – tímto zákonem je idea řízení věcí, která je v Bohu jako vládci vesmíru, tento věčný zákon je vlastně Bůh sám, reálně je totožný Bůh, jeho zákon a jeho prozřetelnost. Při definici pojmů pak sv. Tomáš odlišuje Boží zákon od Boží prozřetelnosti jako jeho ideu a způsob, jakým je tato idea realizována, vlastní provedení zákona pak sv. Tomáš chápe jako Boží vládu;
- b) přirozený – všechny věci jsou podřízeny věčnému zákonu a podílí se na něm, rozumný tvor se však na něm podílí důstojnějším způsobem, protože do této účasti zapojuje rozum a vůli. Přirozený zákon není nic jiného, než účast rozumového tvora na věčném zákoně, účast nerozumové existence na

¹⁴⁷ sv. GHERRI: op. cit., 276–278.

¹⁴⁸ sv. JAN PAVEL II. Apoštolská konstituce *Sacrae disciplinae leges*, (ze dne 25. ledna 1983), Praha: 1994.

¹⁴⁹ SVINSKÝ: op. cit., q. 91.

věčném zákonu nenazývá sv. Tomáš přirozeným zákonem, protože zákon je věcí rozumu a tím je obdařen pouze rozumný tvor;

c) lidský – lidský rozum se podílí na Božím rozumu nedokonale, lidský zákon musí být právě proto, že člověk nemá dokonalé poznání každé jednotlivé pravdy, člověk je schopen poznávat určité principy, které jsou obsaženy v Boží moudrosti, má účast na věčném zákoně, není však schopen poznávat konkrétní jednotlivá ustanovení a řešení jednotlivých případů. Z tohoto důvodu, i když člověk má schopnost poznávat základní principy, podléhají lidské zákony omylům;

d) božský – je, vedle lidského zákona, nutný pro řízení lidského života, protože je zaměřen k věčnému cíli, umí soudit o lidských skutcích a umí soudit o vnitřních skutcích. Principy Božího zákona existují vedle principů přirozeného zákona. Boží zákon byl vyhlášen v textu Písma, sv. Tomáš proto hovoří o dvojím zákoně (Starý a Nový) s tím, že Nový zákon byl dán lidem, aby mohli být dokonaleji zaměřeni k Bohu.

Limity lidských zákonů jsou dány tím, nakolik jsou zaměřeny k pravému dobru, tj. k dobru společnosti, která je řízena Boží spravedlností. Sv. Tomáš si dobře uvědomuje tyto limity, a proto rozlišuje mezi dobrým a špatným lidským zákonem, špatný zákon je v podstatě negací zákona.¹⁵⁰ Lidský zákon se odvozuje z přirozeného zákona za prvé jako závěr, který vychází z principů přirozeného zákona, a za druhé jako bližší určení obecných věcí. V návaznosti na toto konstituování lidského zákona pak sv. Tomáš dovozuje, že to, co je v lidském zákoně odvozeno prvním způsobem, má závaznost přirozeného zákona, to, co je odvozeno druhým způsobem, pak má závaznost pouze lidského zákona.¹⁵¹

V návaznosti na sv. Tomáše teorie kanonického práva systematizuje kanonické normy jako normy práva božského, a to přirozeného (základní principy, které se týkají povinnosti konat dobro a nekonat zlo, zachovávat lidskou důstojnost člověka a chránit jeho život) a pozitivního (vyplývá z Písma), a jako normy práva církevního.¹⁵² V této souvislosti je třeba připomenout, že normy

AKVINSKÝ: op. cit., q. 92: „Tyranský zákon není ve shodě s rozumem, a proto není prostě a jednoduše zákonem, ale spíše jakýmsi převrácením zákona.“

AKVINSKÝ: op. cit., q. 95, sv. Tomáš ilustruje odvozování z přirozeného zákona na následujícím příkladu: z přirozeného zákona vyplývá, že se nesmí zabíjet a zločinec má být potrestán, jakým způsobem má být potrestán již nestanoví přirozený zákon, ale zákon lidský.

Např. PEJŠKA: op. cit., 8–10: rozlišuje mezi právem přirozeným, které je božského původu a závazné pro všechny bez výjimky, a právem pozitivním, které je buď božského nebo lidského původu.

Dobrně HRDINA Ignác Antonín: Kanonické právo (KP), Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2002, 135–136: kanonické normy rozlišuje popsáním způsobem a doplňuje, že „normy práva lidského církevního jsou

práva božského, resp. přirozeného, běžně obsahují i civilní kodexy, které se jinak vymezují ryze sekulárně bez odkazu k Bohu, řada právních norem přesto z přirozeného práva vychází.¹⁵³ Je to naprosto logické, protože nakolik daný právní systém respektuje důstojnost člověka a jeho lidská práva, natolik vychází z ustanovení Božích přikázání, i když se v důsledku různých politických rozhodnutí deklaruje jako sekulární systém. Nemůže proto platit, že znakem, který odlišuje kanonické právo od práva sekulárního, je přítomnost norem práva božského.

E. Corecco vychází při vymezení rozdílu mezi právem a kanonickým právem z prostředí, ve kterém právo působí. Jako není církev totožná se sekulární společností, nemůže být totožné ani právo sekulární s právem kanonickým. Autor zdůrazňuje vyšší závaznost kanonického práva oproti právu sekulárnímu, protože je hluboce zakořeněno v pozitivním právu božském. Sekulární právo předpokládá poslušnost pouze na úrovni morální, naproti tomu kanonické právo na úrovni, která vyplývá z konečného cíle člověka, tj. ze spásy. Teologická realita nestojí v protikladu k realitě právní, nakolik právní realita vychází z antropologie. Kanonistika však musí aplikovat teologickou metodu všude tam, kde se jedná o teologický statut kanonického práva. Z tohoto důvodu není také konečným cílem kanonického práva zajišťovat *bonum commune ecclesiae*, ale uskutečňování společenství (*communio*).¹⁵⁴ Toto je nová skutečnost, specifická pro církev, a to existence božského práva, v kterém je zakořeněno viditelné společenství církve odlišné od jakékoliv jiné formy lidské společnosti. *Communio* je kvalitativně odlišné od *bonum commune ecclesiae* stejně jako je odlišný zákon Mojžíšův od evangelií.¹⁵⁵

Jaká jsou tedy specifika kanonického práva? Jak jsem již uvedla, není to existence norem práva božského v něm obsažených. Vyplývá však z existence církve jiné právo zásadně odlišné od práva sekulárního? Nebo se jedná o pouhou iluzi, že spojení práva a církve musí nutně založit kvalitativně jiné právo,

„vycházející z práva božského a k jeho provedení“, mezi tyto normy řadí zásadně normy procesního práva.

153. CORECCO: KP, 69: „I sekulární zákonodárství zásadně obsahuje normy pramenící (z pohledu církve) z práva božského (např. ochrana života a zdraví, důstojnosti člověka atd.).“

154. K pojmu *communio* též: SCHWENDENWEIN: op. cit., 84: „*Communio* nevyjadřuje jen institucionální, ale i duchovní aspekt církve, nýbrž též skutečnost, že je dar Boží a živoucí Boží uskutečňování; vyjadřuje tedy komplexní skutečnost mysteria samotné církve.“ Podobně též: SOBANSKI Remigiusz: *Modell des Kirchenrechts als Grundlage der Theorie des Kirchenrechts*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 145 (1976), 22–44.

155. Corecco: *op. cit.*, 212–214.

podobně jako spojení víry a rozumu, přirozenosti a milosti.¹⁵⁶ Jako se nemění podstata člověka, který se stane křesťanem, nemůže se ani měnit podstata práva. Prostředí církve může právo proměňovat v konkrétních aktech aplikace práva, nakolik se bude jednat o skutečné hledání spravedlnosti a uplatnění základního principu, kterým je spása duší. Právo v obecném pojmu je hodnotou, stejně jako svoboda a spravedlnost. Působení Ducha a milosti prostupuje těmito hodnotami, ale neruší je. Právo současně nachází výraz v konkrétním lidském jednání a rozhodování, tento konkrétní akt je závislý na dispozici daných účastníků.

Shrnutí

Vymezení pojmu právo není zbytečným teoretizováním, ale podmínkou pro další analýzu a vyslovení závěrů ohledně svobody křesťana v kanonickém právu. Zásadně důležité je odlišení práva od zákonů, což by mělo být sice nepochybné, ale ne vždy tomu tak skutečně bude. Právo je hodnotovou kategorií, a pokud má být právem v tomto hodnotovém pojetí, musí garantovat spravedlivé uspořádání vztahů mezi lidmi, v lidské společnosti. Z tohoto důvodu je proto nezbytné odmítnout všechny teorie, které rozumí právem jen pozitivně existující soubor zákonů. Žádná hodnota nemůže směřovat proti dobru lidské osoby. Právo jako hodnota se proto vztahuje k tomuto dobru, v jeho základu stojí člověk. Jednota lidské osoby se promítá do antropologického základu práva a tudíž není možné rozštěpit právo co do jeho podstaty.

Používání jednoho pojmu pro různé významy vede k nepřesnostem a nepochopením. Hovoří se o právu soukromém, veřejném, vnitrostátním, mezinárodním, občanském, trestním, správním, o objektivním a subjektivním právu. Tato terminologie může svádět k domněnkám, že existuje více druhů práv, že tedy může existovat právo kanonické jako právo svébytné, co do své podstaty odlišné od práva existujícího v sekulární společnosti. Pokud chceme diskutovat o témže, musíme si vždy vymežit roviny, na kterých se pohybujeme. Antropologický základ práva neumožňuje jeho rozštěpení. Můžeme proto relevantně hovořit o specifikách kanonického práva na té rovině, na které se liší od sekulárního práva, tj. v rovině systému práva upravujícího právní poměry uvnitř církve, nikoli však o obecném pojmu kanonického práva jako o pojmu odlišném od obecného pojmu práva jako takového.

¹⁵⁶ Srov. PASINI Stefano M[...]: Il metodo nel diritto, Il rapporto tra teologia, filosofia e diritto nella professione canonistica contemporanea, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2002, 389–394.

Pochybnosti a střety o pojem kanonického práva jsou typické pro období po II. vatikánském koncilu a byly způsobeny odklonem od dřívějšího pozitivistického přístupu a též novým přístupem k chápání církve jako Božího lidu. Začal být daleko více promýšlen vztah mezi právem a teologií, což u některých škol vedlo k závěrům, že kanonické právo není právem, ale teologií s právní metodou. Ze skutečnosti, že církev je zásadně jinou společností, odlišnou od společnosti sekulární, že je společenstvím Božího lidu a též svátostí, dovedla část kanonistů, že v církvi nemůže existovat takové právo, které existuje v sekulární společnosti. Pokud církev vyhlásila kodex práva, nejedná se ve skutečnosti o právo, ale pouze o systém právu podobný. V dalším kroku v polemice s těmito názory přistoupím k vymezení povahy církve a k analýze vztahu církve a práva.

3 CÍRKEV A PRÁVO

3.1 Povaha církve

Pojem církve vždy zahrnuje dvě stránky, jednak onu tajemnou, Tělo Kristovo, Boží lid, církev jako svátost, jednak instituci tvořenou lidmi, která má svou vlastní hierarchickou strukturu, uspořádání vztahů mezi jednotlivými členy, vztahy horizontální a vertikální. Církev je vždy viditelnou organizací a stejně současně i mystériem, tajemným Tělem Kristovým, přičemž tyto dvě podoby nelze oddělit, osamostatnit.¹⁵⁷ Chápání církve jako společenství věřících je jednou ze zásadních změn, které přinesl II. vatikánský koncil. Předchozí pojetí bylo zaměřeno na jednotlivého křesťana, výchozím bodem byla individuální spása, nikoli církev jako svátost spásy. V duchovním životě dominovala sféra jednotlivce, jejím výrazem byly např. soukromé bohoslužby.¹⁵⁸ Oproti tomuto pojmům církve jako společenství, jako svátostná jednota v Kristu s Otcem a Duchem svatým a současně se všemi ostatními věřícími, znamená osobní, nepřevoditelnou bezprostřední odpovědnost za vlastní misijní poslání stejně jako vzájemné uznání a převzetí této odpovědnosti. To znamená, že úroveň této odpovědnosti není založena na vztazích nadřazenosti a podřazenosti, ale na vztahu rovnosti všech věřících.¹⁵⁹

Podoba církve jako tajemství je pro lidi neuchopitelná, vychází z toho, že se církev neustále vztahuje ke Kristu, z toho, že je nástrojem spásy. Tato podoba církve je stále otevřená ke zkoumání, nikdy ji však nelze s konečnou platností prohlásit za poznanou, není možné pro ni definovat lidské zákonitosti.¹⁶⁰ Církev je srovnávána k mnoha obrazům. *Lumen gentium* pojednává o církvi jako Božím světlovství, Tajemném Těle Kristově, o ovčinci, obdělávané půdě, Boží stavbě, Jeruzalému pocházejícím shora, naši matce, nevěstě. Z těchto obrazů má nejdůležitější místo obraz Božího lidu. Vždy je však třeba si uvědomit, že se jedná

II. Vatikánský koncil: Věroučná konstituce o církvi *Lumen gentium* (LG), (ze dne 21. prosince 1964), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995, 8: „Církev je společnost zjevená hierarchickými orgány i Kristovo tajemné Tělo, viditelné shromáždění i duchovní společenství, Boží církev i církev obdařená nebeskými dary. Nelze ji však považovat za dvě rozdílné věci, nýbrž to je jediná skutečnost srůstající z lidského a božského prvku.“

157. HUIZING: op. cit., 242.

158. HUIZING: op. cit., 265.

159. HUIZING: op. cit., 265.
160. HUIZING: op. cit., 265.
161. HUIZING: op. cit., 265.
162. HUIZING: op. cit., 265.
163. HUIZING: op. cit., 265.
164. HUIZING: op. cit., 265.
165. HUIZING: op. cit., 265.
166. HUIZING: op. cit., 265.
167. HUIZING: op. cit., 265.
168. HUIZING: op. cit., 265.
169. HUIZING: op. cit., 265.
170. HUIZING: op. cit., 265.
171. HUIZING: op. cit., 265.
172. HUIZING: op. cit., 265.
173. HUIZING: op. cit., 265.
174. HUIZING: op. cit., 265.
175. HUIZING: op. cit., 265.
176. HUIZING: op. cit., 265.
177. HUIZING: op. cit., 265.
178. HUIZING: op. cit., 265.
179. HUIZING: op. cit., 265.
180. HUIZING: op. cit., 265.
181. HUIZING: op. cit., 265.
182. HUIZING: op. cit., 265.
183. HUIZING: op. cit., 265.
184. HUIZING: op. cit., 265.
185. HUIZING: op. cit., 265.
186. HUIZING: op. cit., 265.
187. HUIZING: op. cit., 265.
188. HUIZING: op. cit., 265.
189. HUIZING: op. cit., 265.
190. HUIZING: op. cit., 265.
191. HUIZING: op. cit., 265.
192. HUIZING: op. cit., 265.
193. HUIZING: op. cit., 265.
194. HUIZING: op. cit., 265.
195. HUIZING: op. cit., 265.
196. HUIZING: op. cit., 265.
197. HUIZING: op. cit., 265.
198. HUIZING: op. cit., 265.
199. HUIZING: op. cit., 265.
200. HUIZING: op. cit., 265.

o obrazy, o řeč symbolů, se všemi limity, které z tohoto vyjadřování vyplývají.¹⁶¹ Vyjádření o církvi musejí mít vždy na paměti, že církev je nutno definovat ve dvojici pojmů. H. de Lubac uvádí tři nejpodstatnější dvojice pojmů: církev je od Boha i od lidí, je viditelná i neviditelná, je pozemská, historická a je eschatologická, věčná.¹⁶² Církev musí nezbytně nutně existovat vždy současně v obou podobách, není jenom neviditelnou církví, není jenom lidskou institucí.

Pro církev je centrální skutečností přítomnost Krista v církvi. Právě vědomí jeho přítomnosti je to, čím žije církev. Kristus založil církev a církev je znamením jeho přítomnosti, tuto přítomnost také zprostředkovává a hlásá. Úkolem církve je nést Kristovo hlásání, prohlubovat vědomí svého eschatologického zaměření. V církvi musí být neustále prohlubován vztah ke Kristu, křesťané jsou znovu a znovu zváni, aby zakoušeli přítomnost Krista v církvi. Cílem je předávat tuto zkušenost Ježíše Krista, zkušenost lásky a naplnění této lásky.¹⁶³

3.2 Církev jako instituce

Církev se vždy ve své viditelné podobě uskutečňuje jako organizovaná instituce, a to právě z toho důvodu, že život církve je životem jednotlivých konkrétních křesťanů, jejich společenství není realizovatelné bez setkání v instituci. Z tohoto důvodu pohlížíme také na viditelnou církev jako na instituci s definovanou vnitřní strukturou. Církev sama se všemi svými členy a jejich funkcemi je společensky uspořádána a je členěna tak, že v ní různé úkoly a funkce mají své konkrétní nositele. Nejvyšším sborovým nositelem těchto funkcí je celek biskupů v čele s římským papežem jako nástupcem Petra, který byl první ze dvanácti.¹⁶⁴ K institucionální formě církve patří hierarchie a společně s ní svátosti, které jsou v církvi udělovány, to základní, co patří k viditelné církvi tvoří podstatu instituce, je: Písmo, Tradice a Učitelství.¹⁶⁵

Pokud přemýšlíme o církvi jako o instituci, nesmíme zapomínat, že právě neustálá spojitost s neviditelnou církví znamená současně, že církev není nikdy

¹⁶¹ LUBAC: op. cit., 303: „Žádný obraz anebo pojem nedokáže církev popsat, aniž byl zároveň bedlivě objeven, a mnohost obrazů a pojmů, jež nabízí Písmo, musí být k dosažení tohoto cíle využita ve své plnosti.“

¹⁶² Srov. LUBAC: op. cit., 304.

¹⁶³ CODA Piero: Přítomnost Krista v církvi, in: MKR Communio, 3–4/2000, 358: „Svědectví apoštolů, služba pastýřů, Slovo Boží psané a předané, křest, 'lámání chleba' a charismata jsou prostředky a nikoli cíl. Jejich úkolem je dosvědčovat a předávat, a to rozličnými způsoby, které jsou mezi sebou rozčleněny a jež se sbíhají k přítomnosti Ježíše Krista.“

¹⁶⁴ LG: Úvod.

¹⁶⁵ DRUHÝ Vatikánský koncil: Věroučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*, (ze dne 18. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995, 10.

pouhou lidskou institucí. V církvi je vždy současně přítomno charisma i Úřad, i když jejich postavení je zdánlivě protichůdné, nelze zapomínat, že církev je založená Kristem a Duch Svatý ji chrání před tím, aby fungovala jen jako civilní instituce.¹⁶⁶ Samozřejmě, že se v církvi současně projevuje její viditelná podoba právě tím, že lidé se dopouštějí různých omylů, nespravedlností. Setkáváme se s pochybeními, kterých se dopouštějí nositelé úřadu. V těchto konkrétních jednáních pak působí církev jako instituce se všemi neosobními, odcizenými strukturami. K viditelné církvi patří právě to, že je též společenstvím lidí hříšných, z tohoto faktu vyvěrají mnohá nedorozumění a bolesti, protože svatost církve spočívá ve svatosti jednotlivých konkrétních křesťanů.

Smysl církve jako instituce vychází z jejích obou podob. Viditelná církev je viditelnou právě proto, že má struktury, vnitřní organizaci, způsob, jakým můžeme definovat příslušnost k církvi. Instituce současně představuje objektivní realitu pro neviditelnou církev.¹⁶⁷ H. U. von Balthasar zdůrazňuje, že původní smysl církve jako instituce spočívá v umožnění skrytého božského života, z toho tudíž plyne, že smyslem církve je její objektivita, pak nenápadnost a „poníženost“ a konečně její výslovně zahalující charakter.¹⁶⁸ Z tohoto důvodu také H. U. von Balthasar připomíná, že nelze klást na církev stejné požadavky jako na jiné instituce, a to hlavně z pohledu její „úspěšnosti“ ve světě. Nelze přeměnit církev v něco humanitárně, sociálně či politicky úspěšnějšího, protože v církvi je podstatný hlavně skrytý božský život. Lidé se totiž na církev neobracejí jako na instituci, která má zajistit fungování určitých projektů, ale protože hledají spásu, která působí v instituci skrytě, ale přesto je vytužitelná a viditelná dokonce i pro svět, to v „posvěcených“ lidech, v těch, kterých se dotkla spása.¹⁶⁹

Tento Balthasarův pohled vychází z neviditelné podoby církve a její autority, z tohoto důvodu také zdůrazňuje, že lidé se obrací na církev, protože hledají spásu. Bez objektivní existence církve by nebyla spása zprostředkovatelná, tento však nejsou uzavřené ani jiné cesty ke spáse. Církev vždy musí mít takové božské uspořádání, aby mohla hlásat a předávat učení, aby byla vnímatelná pro

FIGURA Michael: Duch svatý a církev, in: MKR Communio, 3-4/2000, 291: „I když Úřad stojí v jistém smyslu na opačné straně než charisma a musí charismata zkoušet, přesto současně platí, že i Úřad je charisma, a tím vzdoruje nebezpečí být pouhou institucí.“

BALTHASAR Hans Urs von: Nebeská církev, in: MKR Communio, 3-4/2000, 338: „Církev ve světě je jakoby v neznámé míře i pozemsky viditelnou skutečností, stejně jako jsme viditelní my lidé, kteří se k církvi obracíme, a jako byl viditelný i Ježíš Kristus, když pobýval na zemi. Avšak tak, jak tomu bylo s Ježíšem Kristem, je tomu i s církví: to, co je u ní nejdůležitější, zůstává neviditelné.“

BALTHASAR: op. cit., 340.

BALTHASAR: op. cit., 340.

ostatní lidi, musí mít institucionální uspořádání. K této institucionalizované církvi se lidé obracejí nejen jako k nositelce spásy, ale též jako k instituci, která poskytuje různé služby, zvláště pak charitativní. Církev existuje ve viditelných strukturách. Kristus nezaložil církev jako volné neformální uskupení věřících, ale jako jednotnou skutečnost s řádem, který je schopný uspořádat společenství velkého množství lidí.

Církevní společenství je jedinečným spojením, je znamením a nástrojem spásy ve světě. Povolání ke svatosti, křest a ostatní svátosti a dary, které z těchto svátostí vyplývají, spojují členy církve do jednotného společenství. Charisma Duchova slouží k budování Těla Kristova.¹⁷⁰ Církev od počátku disponovala určitým právním řádem, nebyla nikdy jen volným sdružením bez formálních pravidel. P. Erdő dokazuje, že již od dob prvotní církve měla její pravidla a normy právní povahu. Tuto skutečnost dosvědčuje též existence sankce dočasného nebo trvalého vyloučení z církevního společenství. Tato sankce byla mimořádně závažná, protože vyloučení z církve bylo posuzováno jako vyloučení ze spásy.¹⁷¹

Spojení viditelné a neviditelné církve v sobě zahrnuje i zápas o definici viditelné církve. Podstata polemik kolem právní povahy viditelné církve spočívá v otázce, zda za viditelnou církev lze považovat všechny pokřtěné vždy a za všech okolností, či zda viditelnou církví rozumíme společenství věřících prožívajících svoji víru ve spojení s Kristem. P. Huizing polemizuje s názory, které považují za viditelnou církev „všechny katolíky“, a definuje viditelnou církev jako „církev, existující tam, kde věřící ve slavení prokazují společenství v Pánu a kde jejich působení v životě dává důkaz, že chtějí splnit požadavky tohoto společenství“.¹⁷²

3 Účel a cíle kanonického práva

Účel práva jako takového vychází z potřeby sebezáchovy a reprodukce společnosti. V každé společnosti existují zájmy a politiky a k jejich prosazování jsou přijímány právní normy.¹⁷³ V sekulární společnosti právo slouží k harmonizování zájmů jednotlivých členů společnosti, chrání svobody členů společnosti a je nástrojem, pomocí kterého jsou ve společnosti prosazovány zájmy

¹⁷⁰ Srov. SEGALLA Giuseppe: *Carisma e istituzione a servizio della carità negli Atti degli Apostoli*, Padua, 1994, 13.

¹⁷¹ Srov. ERDŐ: *op. cit.*, 157–158.

¹⁷² HUIZING: *op. cit.*, 251.

¹⁷³ KNAPP: *op. cit.*, 33: „Právní norma dosahuje společenského účelu tím, že působí tak, aby žádoucí stav nastal, anebo působí k zachování žádoucího stavu, který ve společnosti už je, a že tento stav chrání, že čelí jeho porušování a že působí k jeho obnovení, by-li už porušen.“

společnosti jako celku.¹⁷⁴ Proti tomuto zdůvodnění by mohla být vznesena námitka, že tyto důvody existence práva se týkají právě jen sekulární společnosti, kde jsou zájmy jednotlivců mnohdy navzájem protikladné a mohou být v rozporu se zájmem společnosti jako celku. Na rozdíl od sekulární společnosti je církev zaměřena k věčnému životu a ke spáse. Zájmy jednotlivých věřících by měly být v souladu navzájem mezi sebou i s církví v jejím celku, a to s ohledem na poslední vůli křesťana a jeho úsilí o spásu. Ze stejného důvodu by mohla být zpochybněna existence práva jako takového v církvi, a to proto, že existence práva ve společnosti je dána potřebou sebezáchovy společnosti, tento důvod se tudíž nemůže týkat církve, která není pouhou lidskou institucí.

Právě vzhledem k viditelné podobě církve, církve vystupující jako instituce, je nezbytná i existence odpovídající právního systému upravujícího vztahy v této instituci. Účel kanonického práva a současně existence zákonodárství v církvi vyplývá ze zajištění fungování viditelných struktur, současně však se do právní úpravy promítá i její eschatologické poslání. V promulgaci Jana Pavla II. k západnímu kodexu (Promulgační konstituce) je vymezena nezbytnost kanonického zákonodárství v církvi. Důvody, proč je v církvi vyhlášen kodex práva, spočívají v následujícím:

- 1) hierarchické uspořádání viditelné církve;
- 2) udělování svátostí vyžaduje též pravidla definovaná pro viditelnou stránku poskytování a přijímání svátostí;
- 3) nutnost spravedlivého uspořádání ve vztazích mezi věřícími a nezbytnost garance práv jednotlivce;
- 4) nutnost právního rámce pro společné úsilí o dokonalejší křesťanský život.¹⁷⁵

Takto vymezená úloha kanonického práva odpovídá očekáváním, jaká obecně společnost spojuje s působením práva. Jan Pavel II. také v Promulgační konstituci upozorňuje na limitovanou úlohu západního kodexu a zdůrazňuje jeho úlohu garanta právního pořádku. Neočekává od něj, že nahradí věřícím víru, milost, charismata nebo snad lásku. Představy o možnostech působení kanonického práva jsou tím, co odlišuje jednotlivé kanonické školy. O tom, že kanonické právo má jiné, významnější cíle oproti sekulárnímu právu, je přesvědčený např. kardinál Grocholewski. Spatřuje úlohu kanonického práva nejen

¹⁷⁴ KNAPP: op. cit., 32: „Ve společnosti je nezbytný autoritativní a zároveň efektivní systém, který udržuje homeostázi společnosti tím, že chrání jednotlivé zájmy, poskytuje ochranu proti jiným zájmům a je autoritativním rozhodčím v případě kolize zájmů.“

¹⁷⁵ Promulgační konstituce JANA PAVLA II. k CIC/1983 ze dne 25.1.1983 (Promulgační konstituce).

udržení pořádku v životě a činnosti církve, ale též v usměrnění jednotlivců i celé církve v zaměření na věčnou spásu, která samozřejmě není zajištěná právem, ale právo vytváří předpoklady pro splnění tohoto cíle a poskytuje lidem přiměřené prostředky, aby mohli dosáhnout svého věčného cíle.¹⁷⁶

L. Wrenn vymezuje nezbytnost existence kanonického práva v církvi následujícím způsobem:¹⁷⁷

- 1) Právo je v církvi nezbytné nejen proto, že platí zásada *ubi societas, ibi ius*, ale také proto, že právo společně s proroctvím¹⁷⁸ představuje významnou dimenzi života církve. Autor připomíná, že v každé společnosti musí být právo, a pokud není ve společnosti dobré právo, je nahrazeno špatným právem, a toto platí i pro církve.¹⁷⁹
- 2) Existence práva má základ v teologii, právo současně představuje nástroj, který stanoví určité limity s tím, že tyto právní limity mají být stanoveny jen v té míře, která je nezbytně nutná.¹⁸⁰
- 3) Kanonické právo musí respektovat lidskou důstojnost a svobodu a musí vycházet ze zásad křesťanské lásky a z požadavků spravedlnosti.

Diskuse o povaze, smyslu a úloze kanonického práva není samoučelná, protože z uvedené argumentace vyplývá, jak je nezbytné uvědomit si, co od právních norem očekáváme, resp. jak vůbec chápeme roli práva a jak si představujeme spravedlivé uspořádání vztahů. Tím, že si pod stejným pojmem představuje každý něco trochu jiného, dochází jednak k nedorozumění argumentaci a jednak nastává zklamání z toho, že se nedostavily zamýšlené výsledky. Pokud přeceňujeme roli práva nebo za právní normy vydáváme i normy, které jimi nejsou, ve výsledku pak spíše roli práva oslabujeme nebo redukuje místo zamýšleného působení na širší okruh vztahů.

Spočívá však jiná podstata kanonického práva v zaměření jeho cílů na věčnou spásu? Zakládá toto zaměření důvod, abychom uvažovali o kanonickém právu jako o jiném systému? Myslím, že ne. Právo je hodnotovým systémem, hodnoty, která daná společnost respektuje, jsou v něm vyjádřeny. Pro církve je

¹⁷⁶ Srov. GROCHOLEWSKI: Specifika, op. cit.

¹⁷⁷ Srov. WRENN Lawrence G[...]: The place of law in the church, in: The Jurist 61 (2001), 168.

¹⁷⁸ WRENN: op. cit., 166, význam spojení práva a proroctví podle autora spočívá ve spojení těchto dvou kategorií, které k sobě nezbytně patří, tj. spojení stabilního a dynamického, autority a svobody, trpělivosti a smyslu pro naléhavost, dokonalé formy a volnosti a konečně i viditelné a neviditelné církve.

¹⁷⁹ WRENN: op. cit., 163, autor nevylučuje možnost existence špatného práva (nepráva) i v církvi, když uvádí: „Pokud v církevním společenství chybí křesťanské právo, velmi rychle jej nahradí ďábelské právo.“

¹⁸⁰ „Toto je rozhodnutí Ducha svatého i naše: Nikdo ať vás nezatěžuje jinými povinnostmi než těmi, které jsou naprosto nutné“ (Sk 15,28).

a důležitost pro spásu, jsou vodítkem v životě křesťana, jak si počínat v úsilí o spásu. Je proto vůbec možné uvažovat i nevýhody v tomto uspořádání?

Právo působí ve viditelné církvi stejnými mechanismy jako v sekulární společnosti. Církev však současně existuje i v neviditelné podobě. Lze z tohoto důvodu měnit i mechanismy, kterými jinak působí právo v sekulární společnosti? Může přinést snaha nakládat s kanonickým právem jinak než s právem jako takovým výhody, či spíše nevýhody? Vzhledem k tomu, že právo jako takové co do svého pojmu je jen jedno, není ani v církvi možné od něj očekávat jiné působení, než jaké platí pro sekulární společnost. Představy o podobě takového normativního systému, který bude plnit i jiné role, než standardně očekáváme, mohou vést v konečném efektu spíše k tomu, že daný normativní systém bude naopak oslaben ve svém fungování. Nevýhody současné podoby západního kodexu spočívají právě v propojení uzavřených a otevřených norem do jednoho celku, aniž by zákonodárce dostatečným způsobem dále vnitřně uspořádal jednotlivé normy, resp. aby vnitřním uspořádáním dal najevo svoje očekávání od jednotlivých typů norem.

Co vlastně očekáváme od dobrého práva? Jak již bylo zmíněno v pojednání o pojmu právo, jedná se především o spravedlivé uspořádání vztahů ve společnosti s respektem k člověku jako svobodné bytosti stvořené k obrazu Božímu, tzn. takové právo, které garantuje základní lidská práva a svobody. L. Wrenn připomíná, že Kristus je nezbytným principem, na kterém musí být založeno kanonické právo. Ochrana lidské důstojnosti a svobody je zásadní nepostradatelná, byť jsou s realizací lidské svobody spojeny i negativní jevy.¹⁸² Ochrana lidské svobody a důstojnosti ovšem nutně vyplývá, že svoboda člověka nesmí být omezena v míře větší, než je nezbytné.

Otevřené právní normy deklarující lidská práva a svobody existují ve všech ústavních listinách, západní kodex vedle nich však obsahuje i řadu otevřených povinností. Je možné namítnout, že stejně jako se nikdo nemůže neomezeně domáhat svých práv (k limitům práv podrobně viz kapitolu 6), nemůže nikdo požadovat neomezené plnění povinností. Základní problém otevřených povinností vyplývá ze skutečnosti, že otevřenost v nároku v sobě paradoxně zahrnuje chybějící dolní hranici tohoto nároku. Západní kodex se často prezentuje jako

¹⁸² Srov. WRENN: op. cit., 163, autor používá paralelu s Dostojevského Velkým inkvizitorem a dále říká: „Když církev ustavila systém vlády, musí mít neustále na zřeteli princip, který považoval Kristus neporušitelný, ať přichází cokoliv, lidská důstojnost a svoboda musí být vždy a všude chráněna.“ V této souvislosti také autor velmi oceňuje principy II. vatikánského koncilu a zvláště deklaraci *Dignitatis humanae*.

kodeks s vyššími cíli, než je pouhý sekulární právní kodeks. Vnitřní uspořádání západního kodexu však tyto cíle do určité míry zakrývá právě proto, že jednotlivé normy se prolínají bez důrazu na jejich význam. Otevřené a uzavřené normy stojí vedle sebe, aniž by zákonodárce provedl takové vnitřní členění, kterým by vyjádřil jejich význam a způsob, jakým mají být interpretovány. Je možno namítnout, že otevřené normy garantují správné jednání křesťana, protože tyto normy zavazují věřícího stejně jako uzavřené právní normy, nemohou tedy oslabovat působení západního kodexu. Základní problém však je, jak budeme vnímat míru závaznosti jednotlivých otevřených a uzavřených norem, a to, jednoduše řečeno, zda jako míru přiměřenou schopnostem jednotlivce, anebo jako maximální požadavek.

Je důležité si uvědomit, že v Promulgační konstituci klade Jan Pavel II. na západní kodex stejné požadavky, jaké očekáváme od sekulárního zákonodárství. Západní kodex je tedy právním garantem organizace církve a řádu svátostí, práv věřících a spravedlivého uspořádání vztahů mezi věřícími. Otevřené právní normy nejsou schopny vystupovat v roli takového garanta. To neznamená se jich úplně vzdát, ale zajistit takové uspořádání západního kodexu, které by jasně rozlišovalo jednotlivé normy dle jejich významu a interpretace. Garance základních práv a svobod pro všechny křesťany bez rozdílu je možná pouze právními normami, které kodifikují nejen obsah těchto práv, ale též současně i postupy, jakými je možno se těchto práv domoci a jak je hájit proti jejich porušování.

Shrnutí

Církev vždy existuje současně ve své viditelné i neviditelné podobě. Ve viditelné podobě potřebuje stejně jako každá jiná společnost systém práva garantujícího spravedlivé uspořádání vztahů. Úvahy o zbytečnosti práva v církvi se neprosadily. Ovšem i za teoretického předpokladu, že bychom zrušili v církvi pozitivní právo, těžko zrušíme právo jako takové. Vždy budou existovat mechanismy, pomocí kterých budeme řešit vzájemné spory, posuzovat závaznost určitého jednání, přiznávat nároky jednotlivým osobám, pouze pro toto řešení využijeme jiného pojmenování těchto mechanismů. Lze důvodně předpokládat, že čím méně budou respektovány standardní osvědčené mechanismy, tím větší prostor se otevře pro libovůli. Proti tomu je možné namítnout, že právě z povahy církve vyplývá, že v ní není zapotřebí používat systémy a postupy, které využívá sekulární společnost.

Mnohým se jeví jako nedostačující až nepřijatelné, aby právo církve bylo stejného typu, jako je právo sekulární společnosti. Teologie musí mít odraz v právu, právo se bez teologie neobejde. V pokoncilním vývoji je teologie považována za určující, významnější, oproti právu, které je chápáno spíše jako doplněk nebo pomocník. Odmítání práva, na které jsem již poukázala v předchozí kapitole, vyplývalo totiž z odmítání ryze pozitivistických přístupů a právního formalismu. Nauka o církvi jako Božím lidu vyvolala diskusi o povaze práva, se změnou nazírání na církev vyvstaly i otázky po povaze práva v církvi. V předkoncilním vývoji platilo, že je církev dokonalou společností, převládalo určité mocenské pojetí, kterému odpovídalo, že církev musí mít svoje vlastní právo, aby bylo zajištěno její fungování. II. vatikánský koncil zásadně změnil pohled na církev, znamenal odklon od mocenského pojetí směrem ke společenství křesťanů a k jejich spáse. Tomuto novému pojetí by mělo odpovídat i právo.

Významnou se stala otázka, co od práva očekáváme. S novým chápáním církve byly kladeny i nové nároky na právo a očekávání s ním spojená byla jiná, vyšší než dříve. Mnozí kanonisté jakoby pozapomněli na lidskou podobu církve a na nutnost uspořádání spravedlivých vztahů v této rovině. Teologie v právu byla přednostňována tím způsobem, že se mnozí autoři odklonili od zkoumání mechanismů působení práva platného v sekulární společnosti. Církevní právníci museli na prvním místě znát teologii a jako určitá nadstavba bylo vítáno, pokud byli znalí i sekulárního práva. Znalost práva neznamena znalost určité sumy právních předpisů, ale schopnost rozumět právním postupům a mechanismům působení práva. Vytvářet právní normy, interpretovat je a aplikovat. Nové důrazy na pojetí církve neznamena, že církev ztratila svoji viditelnou podobu. Církev nadále existuje ve viditelné podobě a pro tuto viditelnou podobu platí tytéž mechanismy působení práva, jaké platí pro jinou lidskou společnost.

4 MORÁLNÍ NORMY VERSUS PRÁVNÍ NORMY

4.1 Morálka a morální normy

Pojem morálka pochází z latinského slova *mos*, což znamená mrav, zvyk, v odvozeném latinském přídavném jménu *moralis* (mravní) již zcela jasně zaznívá výraz morálka. Stejný význam má slovo etika, které je řeckého původu a jehož základem je pojem *ethos* = mrav, zvyk, obyčej. Morálka je z filozofického pohledu chápána jako „proměnlivý, historicky a kulturně podmíněný souhrn hodnotících soudů, zvyků, názorů, ideálů, pravidel, institucí a norem, jimiž se lidé v určitém pohledu řídí ve svém praktickém mravním jednání.“¹⁸³ Etika pak je „filozofickou disciplínou, reflektuje morálku a táže se na její založení, zdůvodnění, legitimaci a legalizaci, jejím předmětem jsou hodnotící soudy, které se týkají rozlišování dobrého a zlého. Jako součást tradiční filozofie usiluje poskytnout pravidla a normy lidského chování a jednání.“¹⁸⁴

Používání pojmů etika a morálka není jednotné, i když jejich původní význam byl totožný, dnes se tyto pojmy užívají pro dva různé pohledy. V běžném jazyce se pojmy morálka a etika obvykle zaměňují, odborná teorie oba pojmy definuje a rozlišuje. „Výraz morálka bývá užíván pro označení vžité praxe, výraz etika pro označení úvah o této praxi. V katolické teologii se vžilo slovo etika pro označení filozofického oboru, slovo morálka (lépe morální teologie) pro označení oboru teologického.“¹⁸⁵

Ve vztahu etiky a morálky můžeme konstatovat, že morálka představuje praktický život, hodnotovou a názorovou orientaci, ke které se hlásí členové společnosti a společnost jako celek. Morálka respektovaná určitou společností zahrnuje soudy o tom, co je v dané společnosti přijímáno jako mravně dobré a co je odsuzováno jako mravně špatné. Úkolem etiky jako filozofické disciplíny je pak zkoumat morálku a tázat se po hodnotách, odhalovat hodnoty a zdůvodňovat jejich existenci. N. Hartmann upozorňuje na ideu etiky spočívající v důrazu na hodnoty, které mohou být aktuálně ve společnosti přehlíženy.¹⁸⁶

Morálka je stejně jako právo založena na systému norem. Tyto normy však nikdy nejsou přímo vynutitelné vnější autoritou, ale jejich dodržování je

¹⁸³ BRÁZDA Radim: Morálka, in: Filozofický slovník, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, 275.

¹⁸⁴ BRÁZDA: op. cit., 109.

¹⁸⁵ SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: KAROLINUM, 1997, 18.

¹⁸⁶ HARTMANN: op. cit., 56: „Vždy existuje možnost, že etika svými metodami odhalí hodnoty, které mravnímu životu chybějí nebo se ztratily. Pro etiku je podstatný pohled na budoucí. Podstata i idea etiky spočívá v tom, že má být utvářením života. Ideou etiky proto je: otevírat zrak a darovat životu to, co učí žít.“

vynucováno tlakem společenského prostředí, ve kterém člověk žije. Vlastní morální pravidla má stanovena malá společenská skupina jako je rodina, dobrovolné sdružení, profesní organizace, i společnost jako celek. E. Rádl vymezuje pojem morální svět, pod kterým rozumí zákony morální, jejichž příkladem jsou láska, věrnost, loajálnost, přátelství, důvěra, čestnost, pravda, spravedlnost, bohabojnost aj.¹⁸⁷

Morální normy se zčásti prolínají s právními normami, zčásti pokrývají jiný okruh vztahů než právní normy. Morální hodnocení zahrnuje i jednání, které není právními normami vynucováno a sankcionováno, a to buď z nezájmu či neochoty zákonodárce, nebo z obecného přesvědčení, že dané vztahy není třeba upravovat právním. Morální normy při hodnocení jednání jednotlivce reagují většinou pružněji a rychleji na nové trendy ve společnosti než právní úprava. Zákonodárství reguluje ve společnosti jistý okruh vztahů, které v průběhu vývoje daná společnost uznala za nezbytné upravit právními normami. S rozvojem společnosti se objevují nové jevy, neexistující právní normy mají za následek, zvláště v ekonomické oblasti, tvrdé a bezohledné prosazování zájmů silnějšího. Pokud právní úprava dostatečně nezareaguje a nereguluje určité chování jednotlivých subjektů (zvláště pak na trhu výrobků či práce), jsou dány podmínky pro zneužívání výhod silnějších a poškozování slabších. Zákonodárce na tyto nové jevy reaguje většinou s opožděním, které bývá zaviněno jednak zdoluhavými procesy charakteristickými pro jakékoliv institucionální uspořádání, a jednak tlakem občanských skupin, kterým daný neregulovaný stav přináší výhody.

Porušení morálních pravidel je stíháno sankcemi mimoprávními, intenzita těchto sankcí záleží na typu společnosti nebo skupiny. Uzavřenější skupina přísnými pravidly postihuje své členy většinou daleko přísněji než otevřená společnost názorově pluralitní. V menších skupinách bývá často nejpřísnější sankcí vyloučení z této komunity. Pro člověka psychicky labilnějšího, který je silně a silně citově vázán na komunitu, je tato sankce velmi bolestivá a může vést ke ztrátě smyslu života. Naopak v rámci otevřené společnosti s volnějšími pravidly jednotlivých členů není morální odsouzení zpravidla tak intenzivní a ani není schopné dotyčného postihnout.

Pro morální normy je charakteristické, že nejsou stanoveny jako normy formálně definované, co se týká jejich nároků. Společnost jako celek se shoduje na určitých hodnotících pravidlech, které se v čase vyvíjejí. Podle těchto pravidel

¹⁸⁷ E. Rádl Emanuel: Útěcha z filozofie, Praha: Svoboda, 1994, 7.

dosahuje jedinec ve společnosti uznání či naopak morálního odsouzení. Vedle těchto norem jsou však i normy, které převzal za vlastní jednotlivý člen společnosti. Ve společnosti se proto navzájem prolínají dvě úrovně morálních norem a s tím související morální hodnocení. Jedna úroveň je představována morálními normami konsensu, hodnotícími soudy, ideály, pravidly, na kterých se shoduje rozhodující většina členů společnosti. Druhá úroveň morálních norem je dána normami každého jednotlivého člena společnosti, jak on sám pro sebe považuje dané jednání za morálně zavazující. Tyto normy můžeme označit jako normy výzvy.¹⁸⁸ Z pohledu jednotlivého člena společnosti mohou být normy konsensu vnímány ve stupnici od morálního minima k maximu morálky.

Někteří autoři si uvědomují diferencovanost těchto norem a rozlišují dvě morálky, resp. dvě úrovně morálních norem. Rozlišení těchto dvou úrovní vystihuje precizně L. Fuller, který rozlišuje mezi morálkou povinnosti a morálkou aspirace. Morálka aspirace začíná na vrcholu lidských počínů, morálka povinnosti začíná na nejnižší úrovni. Tato morálka stanoví základní pravidla, bez nichž není život v uspořádané společnosti možný.¹⁸⁹ Pokud společnost soudí morální jednání jednotlivce, soudí ho, protože porušuje své povinnosti vyplývající z mravních vazek respektovaných danou společností.

Morálka na úrovni výzvy je vnitřním vztahem člověka k jeho vlastním činům. Zde hraje rozhodující roli svědomí člověka a jeho schopnost reflektovat své jednání. V řecké filozofii byla tato morálka chápána jako morálka ctnostného života, tj. života, ve kterém jsou plně uplatněny schopnosti člověka. Tato úroveň morálky znamená výzvu, snahu co nejlépe využít možností, které jsou člověku nabízeny. Nároky této morálky jsou u jednotlivých členů společnosti značně rozdílné a mohou se pohybovat od nejnižších hodnot v případě sociálně patologických jedinců k značně vysokým nárokům lidí, kteří usilují o život v co nejvyšším souladu s morálními normami. Jednotliví členové společnosti se nerodí předem danou úrovní morálky, rozvíjejí ji až v průběhu svého života pod vlivem působení okolního světa, současně se zapojením vlastní iniciativy při zkoumání svých činů, jak tyto odpovídají jejich vlastnímu svědomí.

Někde mezi úrovní morálních norem výzvy a konsensu nacházíme různé etické kodexy. Jsou to pravidla, kterými se řídí některé profese nebo lidé, kteří

¹⁸⁸ Toto je možné ilustrovat např. na případu promlčeného závazku, jednatel může převzít za svoji morální morálku a s odvoláním na platné právní normy odmítnout tento svůj závazek z důvodu jeho promlčení, nebo ho uznat jako pro sebe zavazující a dostát mu.

¹⁸⁹ Šrov. FULLER, op. cit., 13.

pracují v určité profesi, např. lékaři, zdravotní sestry, advokáti, daňoví poradci, reklamní agentury. Lidé určitých profesí se sdružují dobrovolně nebo také povinně na základě zákona v profesních komorách. Tyto komory stanoví pro své členy nad rámec zákona přísnější požadavky, pokud se týká nároku na dodržování určitých morálních norem, a to převážně spojených s výkonem jejich profese. Současně stanoví také sankce za porušování těchto norem, nejtvrdějším postihem bývá například vyloučení z komory, což v případě komory s povinným členstvím znamená velmi citelnou sankci pro potrestaného jedince, v důsledku této sankce totiž dotyčný nesmí po určitou dobu vykonávat svoji profesi, resp. v případě svobodného povolání je donucen, pokud si chce zachovat profesní kontinuitu, přijmout námezdní zaměstnání.

V těchto etických kodexech je názorně vidět, jak se morální normy stanovují přímo jako určité vnitřní předpisy právní povahy, jako normy, pro které Knapp používá označení *parapravní*,¹⁹⁰ u jiných autorů se můžeme setkat s pojmem *autorní právo*. Do etických kodexů se tímto způsobem promítají morální normy výzvy. Lidé, kteří vykonávají určitou profesi, si jsou vědomi vyšších požadavků kladených na tuto profesi, určité úrovně morálního chování, které od nich společnost očekává. Tyto zvýšené nároky pak promítají do požadavků uvedených v příslušných etických kodexech.

2 Právo jako minimum morálky

Právní a morální normy se liší způsobem, jakým jsou vytvářeny a uznávány ve společnosti, způsobem, jakým je vynucováno jejich udržování, a možnostmi sankcionovat jednání, které je v rozporu s těmito normami. Právní normy se vytváří buď v oblasti práva psaného v legislativním procesu, anebo se jedná o systém práva nepsaného o normy, které jsou státem uznány jako normy právní, jejich dodržování je vynuceno státní mocí. Sankce za nedodržení morálních norem je dvojitá. U morálních norem výzvy se jedná o vnitřní sankci konkrétního člověka (pocit studu, provinění, zahanbení), u norem konsensu jde o odsouzení celou společenskou skupinou.¹⁹¹ V morálce se konstituuje sociální identita člena společnosti a od každého je rovněž vyžadována.¹⁹² Morální a právní normy se liší způsobem, jakým jsou ve společnosti konstituovány, a též sankcemi za

¹⁹⁰ Prof. KNAPP, op. cit., 52.

¹⁹¹ Prof. KOLÁŘOVÁ Marie: *Aspekty vztahu práva a morálky* (bakalářská práce), Praha, 2003, 43–44.

¹⁹² Prof. BRÁZDA: op. cit., 275.

jejich nedodržení. Jaké je však obecně ve společnosti nahlížení na tyto normy? Splývají mezi sebou ve všeobecném vnímání, nebo je mezi nimi pocíťován zásadní rozdíl?

Před přílišným sblížením práva a morálního života varuje N. Hartmann: Mravnost je principiálně odlišná a obsahově bohatší než právo a nikdy se nemůže a nesmí rozplynout v kodexu předpisů, a to ani v předpisech ideálních.¹⁹³ Přílišné nepřítomnost morálního a právního života je podle Hartmanna nežádoucí hlavně z toho důvodu, že právo, i když je hodnotovou kategorií, neurčuje hodnoty jako takové, nevymezuje pojem hodnoty, právo je jen praktická věda, která pouze předpokládá nejvyšší hlediska, ale nepojednává o nich.

Od vztahu morálky a práva je třeba podle tohoto autora odlišit vztah etiky a práva, protože v prvním případě jde o názorové soudy a hodnocení v daném prostoru a čase a jejich vztah k právu, v druhém případě jde o objasňování hodnot, jejich původu a podstaty o vztah hodnot a práva. Hartmann vysvětluje vztah současně rozdíl mezi etikou a právem: „Etika musí v sobě obsahovat poslední důvod práva, musí ve své desce vyznačit hodnotu práva. Etika vykazuje zcela jinou šíři a bohatství obsahu než právo, právní život neobsahuje určení svého nejvyššího účelu, v němž jedině by mohla být spatřována určující hodnota. Je ponecháno etice, aby určila hodnotu jako takovou.“¹⁹⁴ Tento pohled můžeme označit jako jednostranné pojetí ze strany filozofa etiky, který nazírá právo pohledem právního pozitivismu, jako na pouhý soubor právních předpisů. Pro Hartmanna, i když přiznává právu hodnotovou kategorii, je právo hodnotovým systémem jen do té míry, jak zakotvuje normy morálky, nikoli hodnotou kategorií samo o sobě.

Z pohledu právních filozofů uvádí k možnosti donucení prostřednictvím morálních norem H. Kelsen, že morální sankce nemají na rozdíl od právních sankcí charakter donucovacích aktů.¹⁹⁵ Morální normy nejsou přímo vynutitelné jako právní normy, v některých případech jsou však díky postojům okolní společnosti a závislosti jedince na ní vynutitelné velmi účinně. Dodržování morálních norem je na rozdíl od právních norem vynucováno zprostředkovaně, to společenským uznáním nebo odmítnutím, morální sankce pak spočívá v opovržení, ztrátě postavení ve společnosti. V některých případech mohou být morální sankce za určité jednání pro daného člověka přísnější než sankce právní.

¹⁹³ Cit. z: HARTMANN: op. cit., 90.

¹⁹⁴ Cit. z: HARTMANN: op. cit., 90.

¹⁹⁵ Cit. z: KELSEN Hans: Všeobecná teorie norem, Brno: Masarykova univerzita, 2000, 38.

Jak zdůrazňuje J. Boguszak, projevy morálního odsouzení okolím mohou být pocíťovány jako tíživější sankce než různé újmy, v nichž spočívají sankce právní.¹⁹⁶

O právu se někdy hovoří v parafrázi na výrok George Jellineka (*Recht, Unrecht und Strafe*, 1878) jako o minimu morálky. Toto pojetí vychází z předpokladu, že právní normy stanoví určité minimum, které vychází z morálních norem a které je nezbytné v dané společnosti zachovávat, aby se člověk vyhnul sankcím. Právo jako minimum morálky představuje pouze jeden pohledů na právo. Není však úplný, protože vztah mezi právními a morálními normami lze vymezit ve více rovinách.

Z hlediska pohledu na právo jako na minimum morálky platí názor B. Kallaba, který upozorňuje, že o právu bychom nemohli mluvit, kdybychom učinili rozdíl mezi tím, co má být, a co být nemá. Právo nelze myslit bez předpokladu hodnoty dobra.¹⁹⁷ Hodnoty, které daná společnost respektuje na úrovni morálky konsensu, vždy jistým způsobem promítá i do platného práva. Nejdůležitější hodnoty, ke kterým se daná společnost hlásí, bývají standardně vyjádřeny v ústavních listinách. B. Sutor kritizuje snahy o oddělení práva od morálky a říká, že právo musíme spíše chápat jako součást mravního a morálního řádu společnosti.¹⁹⁸ Z tohoto pohledu se právní systém jeví jako určité minimum morálky, jako určitý okruh morálních norem, které na sebe vzaly podobu norem právních, a jsou proto vynutitelné státní mocí.

Každý právní systém zahrnuje i normy, které nemají přímou souvislost s morálkou. Existuje řada právních norem, které jsou morálně indiferentní, ne všechny právní normy jsou současně normami morálními. Takoveto právní normy leží mimo oblast morálky. Přesto bychom mohli říci, že se pořád nacházíme na úrovni práva jako minima morálky, protože tu jsou buď právní normy, které jsou současně ve stejné nebo vyšší míře obsahují i morální normy, nebo tu jsou právní normy morálně neutrální. Morální normy jsou v postavení jakoby nad právem, případně paralelní s právem, tj. vyjadřují na pomyslné škále hodnotové stupnice určitou vyšší hodnotu (stupeň) oproti normám právním.

¹⁹⁶ Prof. BOGUSZAK, ČAPEK, GERLOCH: op. cit., 34.

¹⁹⁷ Prof. KANT Immanuel: *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1990, 65.

¹⁹⁸ Prof. SUTOR Bernhard H[...]: *Politická etika*, Praha: OIKOYMENH, 1996, 103.

4.3 Rozpor právních a morálních norem

Může být vůbec právo v rozporu s morálkou? Vždyť mnozí autoři opakují myšlenky o právu jako minimu morálky, o promítání morálních hodnot do práva. Pojem právo v sobě zahrnuje více významů současně a musíme rozlišovat, jaké právo máme na mysli. Přirozené právo nemůže být v rozporu s morálkou, protože je nezávislé na člověku, je dáno mimo vůli člověka a člověk je může poznávat, ale nemůže je měnit. Jeho nezměnitelnost a neovlivnitelnost vůli člověka zaručuje, že je určitým ukazatelem, měřítkem, nemohou existovat ani morální, ani právní normy, které by zakotvovaly vyšší hodnotový stupeň.

K možnosti rozporu mezi morálkou a právem obdobně platí to, co uvádí sv. Tomáš k rozporu mezi zákonem přirozeným a pozitivním: „Každý zákon lidmi ustanovený tolik má z pojmu zákona, nakolik se odvozuje z přirozeného zákona. Jestliže však v něčem nesouhlasí s přirozeným zákonem, již nebude zákonem, nýbrž porušením zákona.“¹⁹⁹ Současně se také sv. Tomáš vyjadřuje k povinnosti dodržovat zákon, který je stanovený pouze od lidí (pozitivní zákon), a rozlišuje tímto zákony spravedlivé a nespravedlivé. „Spravedlivé zákony mají sílu zavazovat v oboru svědomí z věčného zákona, nespravedlivé zákony jsou spíše násilnostmi než zákony, a proto takovéto zákony nezavazují v oboru svědomí.“²⁰⁰

Problém závaznosti nespravedlivého zákona se projevil ve své naléhavosti zvláště po II. světové válce, kdy se nacističtí pohlaváři odvolávali na povinnost dodržovat platné zákony. Objevuje se ovšem opakovaně po pádu každé totalitní moci a s tím spojených otázkách problému vyrovnání se s minulostí. V této souvislosti se závazností nespravedlivého zákona zabývá J. Rawls a uvádí: „Je-li základní struktura společnosti spravedlivá, posuzováno podle běžného stavu věcí, musíme uznat závaznost nějakého nespravedlivého zákona, pokud nepřekračuje určité meze spravedlnosti.“²⁰¹ Povinnost dodržování nespravedlivého zákona je dána podle Rawlse přirozenou povinností k podpoře spravedlivých institucí.

Při rozhodování o tom, zda se jedná o nespravedlivý zákon, který člověka nezavazuje, je nejtěžším bodem chybějící jistota správnosti rozhodování. V daném aktuálním čase se pochopitelně jedná o zákon platný. K satisfakci dochází mnohem později, často třeba v řádu desítek let. Až změna společenských poměrů a návrat k hodnotám přirozeného práva umožní, aby ti členové společnosti, kteří jednali podle nespravedlivého zákona, a byli tudíž podle předchozího platného

AKVINSKÝ: q. 95.

AKVINSKÝ: op. cit., q. 96.

RAWLS: op. cit., 210.

pozitivního práva sankcionování, byli dodatečně právně rehabilitováni.²⁰²

Kdybychom připustili povinnost jednat za všech okolností v souladu s platnými zákony, povyšovali bychom jakýkoliv platný pozitivní právní řád nad právo přirozené, nad povinnost jednat v souladu s právem přirozeným.²⁰³

Právě po zkušenostech s obdobím totality zakotvuje Listina základních práv a svobod ČR v článku 23 právo na občanskou neposlušnost, právo občanů postavit se na odpor proti každému, kdo by odstraňoval demokratický řád lidských práv a základních svobod, založených Listinou, jestliže činnost ústavních orgánů a účinné použití zákonných prostředků jsou znemožněny. K právu na občanský odpor se vyjadřuje i konstituce *Gaudium et spes*: „Když však veřejná moc překračuje svou pravomoc a občany utlačuje, nemají odmítat, co objektivně vyžaduje obecné blaho: má jim však být dovoleno hájit svá práva i práva svých občanů proti zneužívání moci, ovšem v mezích přirozeného práva a zásad evangelia.“²⁰⁴

4.4 Vzájemný vliv práva a morálky

Zatím se tedy jevily morální normy jako normy převyšující normy právní. Mohou vůbec existovat morální normy (mám na mysli normy konsensu), které jsou v této stupnici na pomyslně nižším stupni, jako pod právními normami? Z toho, co jsem dosud uvedla, bychom mohli vymezit následující stupnici hodnot: zákon přirozený, morální normy, pozitivní právní normy. Úroveň morálky, která je v dané společnosti respektována, působí současně směrem k zákonodárci a její vliv se promítá do tvorby pozitivního práva. Úroveň zákonodárství v dané společnosti vychází z úrovně morálky. Zásadnější prostoupení morálky všeobecnými hodnotami ji činí v té míře kritériem dobrého práva.²⁰⁵ Je tedy zřejmé, že pozitivní právo reflektuje morálku ve společnosti a od její úrovně se odvíjí, jde o směr od morálky k právu. Existuje také opačná tendence ovlivňování,

²⁰² Uznání daného jednání jako řádného odporu proti nespravedlivému zákonu a z toho vyplývající jeho rehabilitace je často dost komplikované. Teoretickou pomocí může být známá Radbruchova formule (*Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, 1946) podle které má přednost pozitivní právo až do toho okamžiku, kdy nespravedlnost dosáhne takové míry, že právní jistota zaručená pozitivním právem nemá žádnou váhu. To je však pouze obecné východisko. V reálném životě většinová společnost osciluje mezi výčitkami svědomí a snahou ospravedlnit svou pasivitu, a má proto problém uznat takovéto jednání za spravedlivé. To je známá situace z historie poválečného Německa. Aktuálně je možné tento problém patrný např. v problémech s uznáním třetí odboje.

²⁰³ Srov. KOLÁŘOVÁ: op. cit., 46–47.

²⁰⁴ GS 74.

²⁰⁵ PINZ Jan: Poměr práva a morálky v moderním právním státě, in: Sborník příspěvků z mezinárodní konference na Pedagogické fakultě UP v Olomouci, Olomouc, 1995, 178.

pod práva k morálce? Může platné právo ovlivňovat pozitivně nebo negativně morálku, když právě ono je vytvářeno pod vlivem dané úrovně morálky ve společnosti?²⁰⁶

Pozitivní ovlivňování souvisí s tím, že jednotlivé státy, a to především demokratické, jsou současně ovlivňovány mezinárodním společenstvím. Různé mezinárodní úmluvy, zvláště v oblasti lidských práv a v sociální oblasti, se stávají buď přímo, nebo zprostředkovaně součástí národních právních řádů a přispívají ke zvýšení úrovně platného zákonodárství v daném státě. Konkrétním příkladem tohoto působení je zrušení trestu smrti v České republice, a to zákonem č. 175/1990 Sb. Zrušení trestu smrti je v souladu s řadou rezolucí OSN přijatých k této problematice a s významnými mezinárodními dokumenty k ochraně základních lidských práv. Odpovídá i vývoji práva ve většině vyspělých, především evropských zemí. V době jeho zrušení se převažující část společnosti vyslovovala pro jeho zachování, zákonodárny sbor přesto přijal jeho zrušení, a to hlavně pod vlivem mezinárodního společenství.

Může však existovat i negativní vliv práva na morálku, pokud platí, že úroveň morálky působí na vytváření práva? Tato možnost nastává v situaci, kdy platným právem je vlastně neprávo. To je tehdy, když zákony nejsou přijímány vůle lidu, ale ze vůle diktátora. Neprávo definoval ve své přednášce J. Tureček jako pravidla jednání pro lidi, která fungují jako by byla pravidly právními, která jsou možná právními pravidly nazývají, ale mají podstatný nedostatek v některém prvku nebo některých prvcích, které musí být splněny, abychom mohli mluvit o pojmu práva.²⁰⁷

Demokratická společnost uznává, že nespravedlivý zákon nezavazuje a že občané mají právo na odpor (k právu na odpor viz dále bod 5.4 zdroj základních práv a svobod). Z nedávné historie je však známo, že zdaleka ne všichni občané vystupují aktivně proti neprávům. Ačkoliv se zákonem vnitřně nesouhlasí, raději se pod vlivem různých okolností přizpůsobí a místo aktivního odporu utiší svoje vědomí důvody, proč nemohou jednat jinak. Plíživým způsobem se takto postupně snižuje pod vlivem nepráva i úroveň morálky ve společnosti. Absence jednot v pozitivním právu zpětně ovlivňuje a působí na oslabování hodnot morálce společnosti.

²⁰⁶rov. KOLÁŘOVÁ: op. cit., 47–48.

²⁰⁷TUREČEK Josef: Právo, křivda a neprávo z hlediska dnešní doby, Praha: Knihovna K. Smolíka Praha-
obč. 1946, 26.

Negativní vliv práva na morálku však může existovat nejen v těchto poměrně ostře vymezených polohách, ale i v demokratických společnostech, všude tam, kde pozitivní právo negativně zasahuje svými důsledky do přirozených práv člověka. Jedná se např. o problém euthanasie. Pozitivní právní úprava povolující euthanasii pod heslem ochrany svobodné volby přechází do morálky společnosti a může nabýt rozměru, že euthanasie je něco, co by člověk učinit měl, aby neobtěžoval společnost. Pozitivní právní úprava působí jako přesvědčující argument pro ty, kdo jsou nerozhodní v morálním hodnocení, a může se dokonce stát i v morálce konsensu: „Máme takový zákon, musí to být proto v pořádku, dejme přece v demokratické společnosti.“ Obdobně toto riziko platí pro případy legalizace prostituce.

5.5.1 Jednání podle právních norem a podle norem morálky

Platný právní řád může obsahovat i právní normy, které odporují morálním normám, a to zvláště normám morálky výzvy (za předpokladu, že tyto normy jsou na vyšším hodnotovém stupni oproti morálce konsensu). Základní rozdíl při jednání jednotlivce je v mechanismu, kterým je k jednání motivován, nebo dokonce přinucen. U morálky výzvy jsou to zásadně nároky jeho svědomí, u morálky konsensu je to neprávní donucení, které se projevuje jako tlak společnosti na žádoucí chování. Z tohoto důvodu se budu dále v tomto bodu zabývat jednáním podle norem morálky výzvy ve vztahu k jednání podle norem morálky konsensu.

Ten, kdo jedná v souladu s požadavky morálky výzvy, musí současně jednat v rozporu s takovýmto zákonem. Pokud by dodržoval zákon jen proto, že mu hrozí sankce za jeho nedodržení, jednal by mravně nesprávně. Morální povinnost dodržovat příkazy resp. zákazy dané právní normou není stanovena právem, ale existuje pouze tehdy, pokud tyto příkazy a zákazy odpovídají zákazům resp. příkazům morálky výzvy. Na odlišnou závaznost právních a morálních norem upozorňuje V. Knapp: „Z právní normy nevyplývá povinnost morální a z normy morální nevyplývá povinnost právní.“²⁰⁸

Požadavky morálky výzvy zavazují člověka, aby jednal v souladu se svým svědomím, normy morálky výzvy člověk dodržuje proto, že je poznal a uznal, že jedná v souladu se svým svědomím na základě své výchovy a prostředí, ve kterém žije, a že respektuje

²⁰⁸ KNAPP: op. cit., 213.

nutnost jejich dodržování. Skutečná mravnost je založena na vnitřní síle člověka, nikoli na oporách vnějších. Pramení ne ze strachu před trestem nebo z naděje na odměnu, nýbrž z vnitřní radosti, z vnitřní dobrovolnosti.²⁰⁹ Člověk jedná mravně dobře, pokud jeho jednání je v souladu s jeho svědomím. Dokonale mravné je jenom takové jednání, k němuž se cítíme sami zavázáni veškerou svou podstatou, nikoli nějakou normou, danou od někoho jiného.²¹⁰

Z uvedeného by se dalo vyvodit, že kdo jedná mravně dobře, může jednat v souladu s právem jen tehdy, pokud právní normy neodporují normám morálky výzvy. Toto také bezesbýtku platí pro člověka, který je veden správným svědomím, pro člověka, jehož morálka výzvy je přinejmenším shodná nebo vyšší než je morálka konsensu. Pokud se morálka výzvy konkrétního člověka neshoduje s morálkou konsensu, a to ve směru náročnější morálky výzvy, která ve všech směrech převyšuje morálku konsensu, jde o člověka, který jedná mravně odpovědněji, než je obecná úroveň morálky ve společnosti.

V případě spravedlivých zákonů tady pochopitelně není žádný problém. Takto jednající člověk se však dostane do obtíží v případě svévolně stanoveného pozitivního zákona, který nerespektuje přirozené právo. Nespravedlivý zákon, jak je vymezen u J. Rawlse, může stanovit příkazy nebo zákazy, jejichž dodržování by znamenalo pro tohoto člověka jednat v rozporu se svým svědomím. Za této situace obvykle větší část členů společnosti rozhodne jednat v rozporu se svým svědomím, protože se obává sankcí, někteří členové ale zůstávají věrni normám morálky výzvy a jsou rozhodnuti raději nést zákonné sankce než jednat mravně nesprávně.

Problém nastává, pokud je takový člověk veden mylným svědomím. Člověk jedná mravně dobře, ale jeho jednání může ohrožovat ostatní členy společnosti. V případě, kdy je morálka výzvy konkrétního člověka v rozporu s morálkou společnosti, má společnost samozřejmě právo bránit se takovému jednání a použít zákonné prostředky, které zabrání dalšímu takovému jednání. Právo společnosti na obranu proti tomuto jednání je odvozeno z přirozeného práva, které umožňuje zaručuje koexistenci jednotlivých členů společnosti. Ač to může vypadat paradoxně, mravně dobré jednání může být i jednání v rozporu s právem.

Při úvahách o vztahu svědomí a přirozeného práva je proto zapotřebí zvažovat dvě roviny, úroveň odpovědnosti každého člověka ve vztahu k Bohu

²⁰⁹ Prof. BLÁHA Arnošt Inocenc: Ethika jako věda, Brno: Atlantis, 1991, 81.

²¹⁰ Prof. JELLINEK Georg: Všeobecná státověda, Praha, 1906, 508.

odpovědnost společnosti za vzájemná práva jednotlivých členů vůči sobě navzájem. J. Rawls podotýká, že právní řád musí zachovat princip stejné svobody pro všechny. Mohli bychom být v pokušení myslet si, že zákon musí vždy respektovat svědomí, ale to nemůže být správné.²¹¹ Musíme rozlišovat dvě věci: každý člověk má právo na svobodu svědomí, ale ne na to, aby mohl za všech okolností svobodně podle svého svědomí jednat. Právo jednotlivce jednat podle svého svědomí je limitováno stejným právem ostatních členů společnosti (viz kapitola 6 Limity svobody rozhodování).

6 Morální hodnocení a mravní jednání

Morální hodnocení jednání člověka se v průběhu času mění, některá jednání, která byla v minulosti odmítána, jsou akceptována a naopak, jsou odsuzována jednání, na která se v minulosti pohlíželo jako na morálně nezávadná. Stejně tak, ve stejné historické době, se od sebe liší morální hodnocení mezi jednotlivými typy společností. Skutečnost, že se liší morální hodnocení v čase mezi jednotlivými typy společností, vedla některé autory k úvahám o pluralitě hodnot a etickém relativismu. Je však otázkou, zda a nakolik se mění morální hodnocení, pokud se týká základních morálních zákonů. K povaze morálních zákonů uvádí J. Pejška: „Morální zákony nejsou ani vlastností, ani projevem charakteru, ani vlohami, ani dílem lidským, neboť nejsou v nás, nýbrž jsou pro nás, vládou nad námi.“²¹²

Společnost nikdy není schopna hodnotit, jak je jednání jednotlivce v souladu s jeho svědomím, jak jeho jednání odpovídá mravní výzvě, která před ním předstupuje. Nepodaří se ani vést přesnou dělící čáru mezi úrovní morálky výzvy a morálky konsensu. Rozhodování o tom, kde by měla končit povinnost, je jedním z nejtěžších úkolů sociální filozofie.²¹³ Společnost se nikdy jednomyslně neshodne na zcela přesně vymezených morálních pravidlech, morální odsouzení nějakého jednání může mít dosti odlišnou intenzitu ve velkém městě a na malé vesnici nebo průřezem vedeným mezi starší a mladší generací, liší se v čase, a to během života jedné nebo dvou generací.

Morální hodnocení je subjektivním hodnocením, a bývá proto často ovlivňováno různými emociálními vlivy, jako jsou sympatie, obdiv, úcta,

Srov. RAWLS: op. cit., 220.

PEJŠKA: op. cit., 1.

Srov. FULLER: op. cit., 19.

opovržení. Z tohoto důvodu ve společnosti dochází k tomu, že jednání objektivně stejně závažné, je morálně hodnoceno odlišně, určitý trestný čin je občas odmítán s různou intenzitou, přičemž intenzita morálního odmítnutí není dána závažností jednání, ale sympatií k osobě pachatele. Toto morální hodnocení nijak nesouvisí s mravností jednání, která je dáno vnitřním vztahem člověka ke svému jednání, tzn. pohledem svědomí člověka na jeho jednání. Za mravně vydařené jednání je možno považovat jen to, které je v souladu se svědomím člověka. Je proto velmi obtížné hodnotit mravnost jednání. Hodnotit můžeme pouze to, jak se jednání člověka shoduje s morálními normami společnosti.

Morální hodnotu jednání spatřuje I. Kant jen v tom jednání, které se děje z úcty k zákonu, nikoliv však ve smyslu právní normy, ale zákona, který se nachází v člověku jako v rozumné bytosti. „Pouze představa tohoto zákona za podmínky, že je ona pohnutkou vůle a nikoli očekávaný účinek, může vytvářet to nemanentní dobro, jež nazýváme mravním dobrem.“²¹⁴ Pokud je určité jednání zdůvodněné následky, které se od něj očekávají, nemá toto jednání podle Kanta žádnou mravní hodnotu, protože všechny tyto následky by mohly vzniknout z jiných příčin, než je vůle rozumné bytosti. Vzhledem k tomu, že se jediné nejvyšší a nepodmíněné dobro nachází v rozumné bytosti a v ní se současně nachází zákon, lze jen jednání z povinnosti hodnotit jako mravně dobré.

Následně vyvozuje Kant obecnou zákonitost jednání takto: „Nikdy nemám postupovat jinak než tak, abych mohl současně chtít, aby se má maxima stala obecným zákonem.“²¹⁵ Maximou rozumí Kant čistou úctu k praktickému zákonu, pokud se tato čistá úcta k zákonu jako subjektivní princip chtění stane objektivně zákonem, objektivním principem chtění, stane se jednání jednáním mravně dobrým. Zákonitost mravního jednání ilustruje Kant na příkladu slibu lhát. Mohu něco slibovat s tím, že vím, že to později nesplním, mohu chtít lež, ale mohu chtít, aby platil obecný zákon lhát. Pokud by platil, zničila by se instituce slibu jako takového. K čemu by byl slib, kdyby platil obecný zákon, že lze dávat falešné sliby?

7 Normy kanonického práva a morální normy

Předchozí srovnání právních a morálních norem se týkalo právních norem kulturní společnosti. Z tohoto srovnání můžeme vyvodit závěr, že západní kodex

²¹⁴ Srov. KANT: op. cit., 64–65.

²¹⁵ KANT: op. cit., 65.

je specifický právě tím, že oproti sekulárním kodifikacím obsahuje v daleko vyšší míře právní normy, které jsou přímo odvozeny a korespondují s normami morálky. Morální normy křesťanského života jsou v západním kodexu vyjádřeny v podobě právních norem. Pro tento specifický obsah může být západní kodex vnímán jako kodex vyšší hodnoty oproti kodifikacím, které běžně existují v sekulární společnosti. Při tomto srovnání je třeba si uvědomit, že západní kodex „si může dovolit“ toto uspořádání, protože není kompletní právní kodifikací katolické církve, odkazuje jednak na sekulární úpravu, jednak do právního systému církve patří i partikulární právní úprava. V porovnání s civilními kodifikacemi má tohoto důvodu větší prostor pro normy vycházející z křesťanské morálky. Toto samo o sobě by ovšem mohlo být pozitivem, pokud by jeho obsah byl konzistentní v tom smyslu, že byl vyjadřoval především zásady a principy latinské církve a byl by doprovázen odpovídající další právní úpravou, spíše technického charakteru. Západní kodex však tuto podobu nemá, nesourodě mísí obecná ustanovení s výslovně konkrétními normami.

Jednotlivé roviny vztahů právních a morálních norem platné obecně ve společnosti budu nyní aplikovat na západní kodex. Z povahy západního kodexu vyplývá, že normy v něm obsažené nejsou v rozporu s normami morálky. Je těmito normami zcela nepochybně ovlivněn, a ani to nemůže být jinak vzhledem k jeho spojení s teologií. Formulace řady právních norem vychází z křesťanské morálky. Stačilo by vlastně, aby existoval pouze morální kodex? Ačkoliv takové úvahy během kodifikačních prací existovaly, postupně se prosadila myšlenka nové právní kodifikace.

Právní kodifikace však neznamená pouhou úpravu morálních norem do podoby právní. Západní kodex byl přijat s cíli vyjádřenými v Promulgační konstituci. Není pouze úpravou správného způsobu křesťanského života. Vzhledem k tomu, že západní kodex upravuje i institucionální život církve, musí nezbytně obsahovat i normy, které jsou morálně indiferentní. Přesto by tedy mohl zůstat minimem morálky z toho pohledu, že žádná z jeho norem neodporuje přirozenému právu. O západním kodexu však nemůžeme uvažovat jako o minimu morálky, protože některé normy křesťanské morálky v něm zakotvené stanoví maxima morálky. Zde je zásadní rozdíl oproti sekulárním kodifikacím, kde se takovými maximy nesetkáváme. Tímto specifikem a jeho důsledky se budu zabývat podrobněji v dalším bodu.

Nyní se zaměřím na rozdílnost norem kanonického a sekulárního práva pohledu jednání podle norem práva a morálky a z toho vyplývajícího nároku na vnitřní přijetí norem. Pro sekulární právní úpravu je typické, že nenárokuje od členů společnosti toto vnitřní přijetí. Otázka vnitřního přijetí norem se projeví až v mezích případech nespravedlivého zákona, kdy je člověk svým svědomím vyzván, aby se postavil na odpor proti takovému zákonu. Sekulární právo je diferentní pro morálku výzvy otevřenou směrem nahoru, protože nestanoví žádné normy, které by tímto způsobem zavazovaly občana.

Mezi jednáním podle morálky výzvy a podle norem sekulárního práva je snadně patrná rozlišovací linie. V případě jednání podle norem západního kodexu tak stanovení takovéto rozlišovací linie není možné, protože zakotvuje v podobě právních norem nároky křesťanského života. Křesťan je zavázán právními normami k přijetí nároků víry, evangelijní výzvy jsou převedeny do podoby právních norem. Pro křesťana by morálka výzvy neměla být v rozporu s právními normami obsaženými v západním kodexu. Proč bychom měli vést dělicí linii mezi jednáním podle morálky výzvy a podle západního kodexu, která se ve světle zde uvedeného může jevit jako umělá, případně až násilná.

Odpovědí je požadavek na morální závaznost jednání podle vlastního svědomí. Křesťan, který jedná mravně zodpovědně, nemůže toto jednání odvodňovat odkazem na plnění právních povinností. Což samozřejmě neznamená, že je oprávněn porušovat své právní povinnosti bez dalšího. Plnění právních povinností však nemá samo o sobě mravní hodnotu. V zásadě 3, odstavci 2 přílohy k návrhu pro novou kodifikaci církevního práva se požaduje, aby kanonické normy neukládaly žádné právní povinnosti tam, kde k dosažení cíle snadněji postačí odkazy, napomenutí, rady a jiné prostředky, podporující utváření společenství věřících.²¹⁶

Od tohoto plnění právních povinností je třeba odlišovat poslušnost v přijetí právního zákona, která je vlastní křesťanovi zakoušejícímu svobodu v Kristu. Tato poslušnost je určitým stavem, ke kterému křesťan dospívá ve svém mravním životě, vyplývá z jeho mravního rozhodování a má mravní hodnotu, která odpovídá vlastnímu svědomí. Mravní hodnota je totiž dána závazností poslušností vlastnímu svědomí, nikoli vazbou na plnění právních povinností. Nejlepší výsledek může být stejný, protože takovýto křesťan dodržuje právní

²¹⁶ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: Principia quae CIC recognitionem dirigant Communicationes I (1969), 77-85.

předpisy, ale pro život ve víře je vždy podstatné, z jakého vnitřního rozhodnutí k těmto výsledkům křesťan dospěl.

4.8 Zákon versus norma

V morální teologii se postupně začal více používat pojem norma namísto zákon. Pokud se zamyslíme nad původním významem pojmu norma, tzn. v jeho technickém významu,²¹⁷ můžeme si uvědomit význam tohoto rozlišování. Pomocí norem totiž zaměřujeme své chování, máme měřítko, které můžeme použít na naše chování. Proti uvedeným argumentům lze namítnout, že život věřících je cestou ke spáse, a proto jejich nasazení v úsilí o věčný život musí být opravdové, musí být výrazem celého jejich života. Neměl by proto být problém interpretovat míru splnění povinností křesťana, protože existují zásady křesťanského způsobu života, např. povinnost vést svatý život znamená úsilí jednotlivého věřícího o spáse podle vlastních možností a schopností.

Je však zřejmé ze zkušeností z praxe života křesťanů, že toto vnímání norem ve smyslu měřítek často chybí. Důležité je také připomenout, že se jedná o terminologii morální teologie, která se zabývá mravností jednání člověka, otázkami svědomí. Morální teologie upouští od pojmu zákon z terminologických důvodů, s pojmem zákon pro morální teologii úzce souvisí zákonické jednání, na jehož negativa tímto způsobem vyjadřování morální teologie poukazuje.²¹⁸ Zákon je splněn, protože hrozí sankce za jeho nesplnění. Norma ukazuje cestu, kdo se jí řídí, je na cestě. Tuto cestu nekončí, ale jde po ní ke svému věčnému cíli.

Právní terminologie, jak je i používána v této práci, je jiná. Pojmem právní norma se rozumí norma, která splňuje formální a materiální znaky právní normy, tedy po formální stránce její vydání oprávněným subjektem, zákonem předepsaná publikace a po materiální stránce pak její regulativnost, právní závaznost, účinnost a vynutitelnost státní mocí.²¹⁹ Právní normy pak vystupují v podobě právních předpisů různé právní síly (zákonných a podzákonných). Odlišnost od morální teologie spočívá ve skutečnosti, že právo se nezaměřuje na mravnost jednání ve smyslu otázek svědomí ve vztahu k plnění právních povinností.

²¹⁷ Původní význam slova norma je úhloměr tesaře, resp. šňůra, kterou používal tesař při vyměřování a měřování.

²¹⁸ BELLING Joseph A[...]: Clarifying the relationship between canon law and moral theology, in: *The Jurist* (1996), 95: „Role morální teologie a kanonické práva je rozlišovat a informovat. Konečná odpovědnost a věčný ‚zdroj povinností‘ je v člověku.“

²¹⁹ Brov. KNAPP: op. cit, 148

4.9 Otevřené právní normy

Řada norem obsažených v západním kodexu je formulována otevřeným způsobem, stanovuje maxima žádoucího stavu. Normy tohoto typu obsahuje v jisté míře i civilní zákonodárství, zákonodárce tímto způsobem prohlašuje, že se hlásí k určitému hodnotovému řádu. Tímto způsobem je vyjadřován respekt k hodnotám, o které daná společnost usiluje a které má v úmyslu chránit. Pro tyto normy je typické, že jsou právně nevymahatelné, a z jejich povahy vyplývá, že nemohou být opatřeny sankcí. Tyto normy bývají zpravidla v úvodních částech velkých kodexů nebo významných zákonů.²²⁰

Na rozdíl od výše uvedených norem sekulárního zákonodárství, deklarujících hodnotový systém dané společnosti, nacházíme v západním kodexu dvě významné odlišnosti. Normy vyjadřující maxima žádoucího chování jsou řazeny mezi ostatní normy a jsou stanoveny formou uložení právních povinností.²²¹ Zákonodárce tedy volbou tohoto uspořádání rezignoval na možnost zdůraznit jejich význam. Další otázkou je, nakolik je vhodné, aby vedení autentického křesťanského života bylo uloženo právní normou, a to zvláště s ohledem k mravní hodnotě jednání, která vyplývá ze závaznosti vůči svědomí.²²² Spor je právě o to, zda jsou právní normy nejvhodnějším způsobem, který lze pro zajištění daného žádoucího stavu použít, resp. zda je vůbec možné, aby právní normy tento stav zajistily. Na tyto obtíže poukazuje např. L. Örsy, když varuje před utopickým zákonodárstvím.²²³

Sv. Tomáš se zabývá požadavky na míru, kterou má lidský zákon regulovat chování lidí, a rozlišuje mezi požadavky přirozeného zákona a zákona lidského. Pro lidský zákon je podle sv. Tomáše typické, že nezakazuje všechny špatné činy, ale pouze ty, které musí být zakázány s ohledem na zachování lidské společnosti.²²⁴ Důvody, proč jsou stanoveny zákonem nižší požadavky než maximy

²²⁰ Např. § 1 odst. 2 zák. č. 94/1963 Sb., o rodině: „Hlavním účelem manželství je založení rodiny a řádná výchova dětí“ – toto ustanovení je typicky hodnotovým vyjádřením, protože podle civilního práva (na rozdíl od kanonických norem) je manželství platné, i když bylo uzavřeno za jiným účelem.

²²¹ Viz normy knihy II. kán. 208–223.

²²² K uložení právní povinnosti vést svatý život: HRDINA: K některým aspektům svobody křesťana s ohledem na obecné teorie práva (Svoboda křesťana), in: *Studia theologica* 24 (2006), 58: „Stačí si představit aktivitu kanonického právního systému, kdyby všichni jeho adresáti důsledně dodržovali jedinou právní normu, totiž vést svatý život.“

²²³ Prof. ÖRSY Ladislav S.J.: *Theology and Canon Law: New horizons for Legislation and Interpretation*, Georgetown, Glazier/Liturgical, 1992, 93.

²²⁴ KUVINSKÝ: op. cit., q. 96: „Zákon zakazuje neřesti závažnější, jichž se může uvarovat většina lidí, a ne vším to, co je ke škodě druhých“ – sv. Tomáš zmiňuje dále např. vraždu, krádež apod.

jednání, spatřuje sv. Tomáš zásadně v tom, že lidé mají různou schopnost konat ctnostně a není možné jim ukládat více, než jsou schopni zvládnout, stejně jako malé dítě není schopno toho, co zvládne dospělý člověk. Důležité je proto, aby lidé byli vedeni k rozvoji ctnosti a postupně se zdokonalovali. Není možné stanovit takové zákonné požadavky, kterým by většina lidí stejně nedokázala vyhovět, a to hlavně z toho důvodu, že by lidé takovým zákonem pohrdli a neřídili se jím vůbec.²²⁵

Můžeme namítnout, že slova sv. Tomáše platí o lidském zákoně, nikoliv o přirozeném právu. Je ale nezbytné uvědomit si limity přirozeného práva, které není jednoduše převoditelné do konkrétních norem (blíže viz bod 2.3).²²⁶ Obdobně jako sv. Tomáš varuje také J. Selling před uložením takových požadavků, které nejsou daný jednatel nebo společenství schopni splnit, protože takový stav vede nakonec k frustraci a odcizení. V konečném důsledku pak podlamuje důvěryhodnost celého systému kanonického práva.²²⁷ Výraz přirozeného zákona v konkrétních normách může mít podobu ustanovení chránících lidský život a jeho důstojnost. Pokud stanovíme zákony typu maxim širokým způsobem, jakým jsou sjádřeny v západním kodexu, musíme si být vědomi toho, že takovéto zákony jsou určitým ukazatelem, pomůckou, výrazem optimálního stavu, ale nikdy nejsou zcela splnitelné.

4.0 Důsledky otevřených norem

Sv. Tomáš při své argumentaci rozlišuje právní a morální normy, resp. ve svých požadavcích na podobu zákona má na mysli právě jen právní normy s ohledem na možnost jejich splnitelnosti, z tohoto důvodu je problematičtější stanovení právních povinností tak širokým způsobem. Povolání ke svatému životu je pro křesťany klíčové, nemusí chybět ani mezi ustanoveními západního kodexu, s ohledem k výše uvedenému by bylo vhodnější, aby bylo součástí určitého předambule a bylo uvedeno formou výzvy. Západní kodex byl přijat jako právní kodex, z tohoto důvodu by měl být jako právní kodex uspořádán, a to podle

AKVINSKÝ: op. cit., q. 96, sv. Tomáš argumentuje výroky z Písma, proč není možné zatížit lidi zákonem, kterým nejsou schopni dostát, např. „Tlak na nos přivodí krváčení.“ (Př 30,33), „A mladé víno se nevkládá do starých měchů, jinak se měchy roztrhnou, víno vyteče a měchy přijdou nazmar.“ (Mt 9,17).

WEBER: op. cit., 122: „Nauka o přirozeném zákonu staví základy a objevuje něco v předpolí, ale neřídí, má dům a území normativní morálky jednotlivě vypadat, jak lze najít směrnice konkrétního druhu nebo je zdůvodnit a ospravedlnit existující. To vyžaduje další úvahy a koncepty.“

PROV. SELLING: op. cit., 107.

povahy závažnosti jednotlivých ustanovení. Rovněž tak stojí za zamyšlenou formulace a rozsah vymezení některých povinností.

Jako argument proti výše uvedeným námitkám je možné uvést, že řada dalších norem západního kodexu, a to nejen těch, které stanoví povinnosti, je formulována otevřeným způsobem. Otevřeným způsobem jsou formulována některá práva křesťanů. R. Torfs vymezuje dva rozhodující důvody, proč západní kodex obsahuje tyto normy:

specifická povaha práva, které upravuje vztahy v církvi jako komunitě věřících – víra klade jiné požadavky na vymezení norem, normy jsou méně jednoznačné. Právě vědomí specifčnosti postavení církve vede zákonodárce k zdůvodnění, proč jsou normy vymezeny jiným způsobem než v civilních kodexech;

chybějící systém dělby moci. Kán. 135 sice obsahuje rozdělení moci na zákonodárnou, soudní a výkonnou, ale tato moc není reálně oddělena, protože je všechna soustředěna v osobě biskupa, na centrální rovině pak v osobě papeže. Protože chybí v církvi nezávislá soudní moc, která by aplikovala normy v jednotlivých případech, nepovažoval zákonodárce za důležité, aby přesně vymezoval obsah norem.²²⁸

Otevřenost právních norem by nemusela být zásadní překážkou pro právní život v církvi, pokud by existovaly soudní tribunály a zvláště pak administrativní tribunály, které by při svém rozhodování interpretovaly a aplikovaly právní normy. V kontinentálním pojetí se objevují tendence spojit do jednoho pojmu právo a zákon, což je ovšem nepřijatelná redukce. Právo nelze ztotožnit se zákonem, právní systém je živý organismus, který vystupuje z existujícího práva a je formován v procesu soudního rozhodování.²²⁹ Nezávislá soudní moc zajišťuje, aby se člověk svých práv vyjádřených v právních kodexech skutečně domůže. Rozhodování soudů do určité míry i dotváří právo, protože interpretuje a aplikuje právní normy, dává život existujícím právním normám.

Existence otevřených právních norem nemusí nutně znamenat jen výhody. Otevřenost právních norem znamená otevřenost pro každého křesťana z rozdílu a týká se práv i povinností. Podle kán. 17 musí být právní normy

²²⁸ TORFS: op. cit., 28–29.

²²⁹ KUHN: op. cit., 21: „Právní systém je něčím, co je systémově předvídanými technikami soustavně tvořeno z aktuálně existující masy práva kontinuálně fungující praxí aplikačních orgánů i adresátů právních norem.“ Obdobně k dynamice právní normy: KELSEN: op. cit., 63: „Proces, v němž generální právní norma je uvedena v platnost, není aktem jejího stanovení ukončen. Platnost generální normy, tj. statická existence této normy, není statický stav, nýbrž dynamický proces.“

vykládány podle vlastního významu slov sledovaného v textu a kontextu, jestliže význam nejasný nebo pochybný, podle paralelních textů (pokud jsou) přihlédnutím k účelu zákona, jeho okolnostem a k úmyslu zákonodárce. R. Torfs upozorňuje, že na prvním místě je nezbytné řídit se vlastním textem zákona připomíná výrok Francisca Suáreze, že pramenem zákona jsou slova zákona, koliv vůle zákonodárce.²³⁰ Jedná se o vyhraněný názor, který bychom mohli mírnit s tím, že při výkladu zákona je potřebné přihlížet k předpokládané vůli zákonodárce, ale především je nezbytné pro výklad právní normy postupovat způsobem, který připomíná V. Knapp: „Právní normu je třeba vykládat podle doby, kdy je aplikována, a není rozhodné, co zákonodárce chtěl vyjádřit, ale to, co vyjádřil, tj. to, co lze ze slov zákona vyčíst.“ Vůli zákonodárce je nutné respektovat, tato vůle by měla být především interpretována v historickém kontextu, kdy byl daný právní předpis přijímán. Za svévolný je možné označit jakýkoliv postup, kdy bude vůle zákonodárce interpretována podle současné situace bez respektování příslušných historických kontextů a souvislostí.²³¹

Co tedy znamenají otevřené právní normy v procesu aplikace práva? Jejich interpretace musí být taková, aby kanonické právo splňovalo nároky, které jsou upraveny na dobré právo, aby podporovalo spravedlivé uspořádání vztahů. To znamená interpretovat všechna práva a povinnosti tím způsobem, aby tato interpretace neodporovala základním principům kanonického práva, a to zejména právní umírněnosti a spásy duší. Většinou nečiní problém vysvětlit věřícím, že jejich práva nemohou domáhat extenzivním způsobem, stejně ale platí, že tímto způsobem nelze vyžadovat plnění povinností. Na následujícím konkrétním příkladu je možné ilustrovat neadekvátní ukládání povinností:

Kněz ustanovený do duchovní služby se rozhodne opustit duchovní službu, protože by se chtěl oženit a založit rodinu. Z toho důvodu zamýšlí požádat o zrušení závazku celibátu. Biskup ho vyzve, aby se do duchovní služby navrátil. Kněz neuposlechne, nejedná se totiž o náhlý impuls, ale o rozhodnutí, které kněz již dříve zvažoval, a dospěl k závěru, že není schopný dále dodržovat závazek celibátu. Biskup ho tedy znovu vyzve k návratu do služby. Situace se nezmění.

²³⁰ TORFS: op. cit., 30.

²³¹ KNAPP: op. cit., 171. O tom, že není možné úmysl zákonodárce rozšiřovat podle libosti, svědčí judikatura Nejvyššího soudu, který v roce 1990, kdy Nejvyšší soud z nečinnosti zákonodárce, tj. nevydání dalších restitučních předpisů, dovodil vůli zákonodárce zakázat fyzickým a právnickým osobám podávat žaloby na určení vlastnického práva, které vzniklo v důsledku rozhodnutí vydaných za komunistického režimu, a to v těch případech, kdy tato rozhodnutí byla vydána v rozporu s tehdy platnými zákony.

Biskup uloží dotyčnému trest podle kán. 1371 s tím, že tento kněz neuposlechl příkaz ordináře a po napomenutí setrval v neposlušnosti.

Rozhodnutí opustit kněžskou službu je závažným osobním rozhodnutím, a je pochopitelné, že ze strany biskupa se pravděpodobně nesetká s příliš velkým pochopením. Duchovní mají uloženu v kán. 273 zvláštní povinnost úcty a poslušnosti vůči svému ordináři. Je tedy rozhodnutí kněze a s tím související neuposlechnutí biskupa porušením jeho právních povinností? Postup při žádosti o laicizaci je upraven dle *Normae de dispensatione a sacerdotali coelibatu* (ze dne 14. října 1980). Zákonodárce tedy připouští možnost takového rozhodnutí právními normami je upravený postup při podání žádosti. Není proto možné označit takovéto rozhodnutí kněze za protiprávní. Pro případ opatrnosti je třeba, aby biskup uložil podle článku 4 těchto norem suspenzi ad cautelam. Postup podle křesťanského práva je třeba označit za extenzivní rozšiřující výklad možnosti ukládat právní povinnosti a zvolený postup biskupa za neodpovídající principům kanonického práva. Na tomto případě je též vidět, že musíme rozlišovat rovinu právního a morálního hodnocení. I když v rovině morálního hodnocení budou někteří křesťané hovořit o osobním selhání, v rovině právní je nezbytné vycházet z právního řádu jako celku a z jeho principů.

11 Rozdílné nároky práva a křesťanské morálky

V sekulární demokratické společnosti platí, že povinnosti lze ukládat pouze na základě zákona a v jeho mezích a nikdo nesmí být nucen činit něco, co zákon neukládá.²³² Jedná se tedy o určité minimalistické pojetí. Člověku je ponechán volný prostor a zákon jej omezuje v míře nezbytně nutné. Oproti tomu normy křesťanské morálky na něj kladou nároky otevřené, jsou pro člověka výzvou, nikoli limitem. Právní normy jsou kvůli své povaze „nepoužitelné“ pro aplikaci na život člověka v duchu křesťanské morálky. Člověk by nikdy neměl ustát ve svém úsilí o svatost. Limit daný sekulární ústavou: „každý může činit vše, co zákon nezakazuje, a nikdo není povinen konat, co zákon neukládá“²³³ se jeví jako protikladný oproti nárokům křesťanského života. Kodex kanonického práva, který deklaroval tuto zásadu, by byl většinově, a to zvláště těmi, jejichž myšlení

²³²rov. např. čl. 2 odst. 2 a 3 LZPS: Státní moc lze uplatňovat jen v případech a v mezích stanovených zákonem, a to způsobem, který zákon stanoví. Každý může činit, co není zákonem zakázáno, a nikdo nesmí být nucen činit, co zákon neukládá.

²³³čl. 2 odst. 3 LZPS.

není formováno tradičním právnickým vzděláním, nahlížen jako nenáležitý.²³⁴ Znamená by, že jsme vstoupili na cestu starozákonního zákonictví, stačí, když plním zákonem uložené povinnosti, a víc dělat nemusím.

Z uvedeného dramatického rozdílu mezi právním přístupem a výzvami křesťanské morálky vyplývá, jak je významné, abychom tyto roviny nezaměňovali. Podle kán. 18 platí, že u zákonů, které stanovují trest nebo omezují svobodný výkon práv nebo obsahují výjimku ze zákona, je nutno použít zužujícího výkladu.²³⁵ Ustanovení kán. 18 znamená, že se pohybujeme výlučně v rovině právní. Křesťan nemá být omezen ve svobodném výkonu práv jinak než zákonem, proto za použití zužující interpretace takového zákona. Vzhledem k tomu, že kán. 18 patří mezi všeobecné normy, je tedy výkladovým pravidlem a v jeho duchu musíme interpretovat všechna ostatní ustanovení západního kodexu.

Pochopení odlišnosti právní a morální interpretace norem ozřejmuje, jak problematické je ukládání norem a výzev křesťanské morálky formou právních norem. Situace je navíc ještě dále problematizovaná tím, že zákonodárce spojil do západního kodexu vedle sebe maxima křesťanské morálky a k nim připojil ustanovení, která jsou považována za určitá minima křesťanského života. Normy křesťanské morálky obsažené v západním kodexu můžeme rozdělit na „splnitelné“ a „nesplnitelné“. Splnitelné normy jsou normami uzavřenými, jejich obsahem je konkrétní povinnost, kterou lze bez mimořádné námahy běžným způsobem splnit. Příkladem uzavřené normy je uložení povinností podle kán. 920: alespoň jedenkrát za rok přistoupit ke sv. přijímání, a podle kán. 989: alespoň jedenkrát za rok uznat své těžké hříchy. Tyto normy představují spíše nezbytné minimum, jejich hlavním problémem je, že mají málo co společného s vnitřním nasazením silám křesťana.

Ustanovení kán. 210: *Všichni křesťané mají povinnost vést svatý život a tak přispívat k růstu církve a jejímu neustálému posvěcování* můžeme považovat za otevřenější normu v západním kodexu vůbec. Nejen tuto normu, ale i ostatní uzavřené normy můžeme s jemnou nadsázkou označit jako „nesplnitelné“. Jedná se

²³⁴ K principu legální licence např. HRDINA: Právní jistota křesťana v katolické církvi, in: *Revue církevního práva* 20 (3/2001), 189: „Nejen občan ve společnosti, nýbrž i křesťan v církvi je oprávněn chovat se jakýmkoliv způsobem, který mu právo nezakazuje. Tzv. princip legální licence sice v kanonickém právu došel písemné fixace, nicméně je třeba mít za to, že mlčení zákona vyúsťuje v onu zásadu, že právem je dovoleno vše, co jím není zakázáno. To přirozeně neznamená, že by jakékoliv chování, které není zrovna *contra legem*, muselo být žádoucí, ale znamená to, že křesťan nemůže být *cestou práva* postižen za jednání, které tomuto právu neodporuje.“

²³⁵ K diskrepanci mezi interpretací norem ze strany kanonického práva a ze strany oficiální katolické morálky viz kontraproduktivnosti srov. HRDINA: Svoboda křesťana, 59.

normy morálky upravující způsob života křesťana a takovéto normy jsou otevřeny neomezeně,²³⁶ nikdy v lidském životě nelze dosáhnout okamžiku, ve kterém by byly splněny. Nesplnitelností normy se zde rozumí neexistence horní hranice normy, výzvy k nasazení křesťanského života nemohou mít limit. Nesplnitelnost normy v tomto smyslu neznamena, že křesťané nejsou schopni vést svatý život, anebo alespoň o toto usilovat, ale nemají limit pro toto nasazení. Cílem těchto norem je výzva, abychom nikdo nepřestali usilovat o svatost života.

Uzavřené normy lze bez obtíží interpretovat na rovině právní, otevřené normy bychom též mohli interpretovat právním způsobem, jejich způsob plnění by však byl stanoven možnostmi a osobními dispozicemi křesťana včetně dostupnosti mocných prostředků, které křesťan pro splnění těchto norem potřebuje. Do obtíží se však dostáváme ve světle ustanovení kán. 18, který klade důraz na osobní svobodu rozhodování. Jak plnit povinnost vést svatý život striktně na rovině práva? Existují určité uzavřené povinnosti, které konkrétním způsobem omezují svobodu rozhodování a které lze splnit v rozsahu, jaký je v západním kodexu omezen. Pro ostatní povinnosti žádné takovéto právní kritérium neexistuje. Mají být tedy plněny přiměřeně výše uvedenému vymezení, tj. dle osobních možností jednotlivce? Z pohledu křesťanské morálky není pochyb o způsobu jejich plnění. Právo samo však takováto kritéria nedává, a to z toho důvodu, že přenechává prostor pro svobodu jednotlivce a stanoví určité minimální povinnosti. Ve světle těchto dramatických odlišností mezi otevřenými a uzavřenými normami připomíná SELLING, že sami kanonisté nepovažují kanonické zákonodárství za prostor, který by měl vymezovat všechny hodnoty. Předmětem kanonického práva jsou hodnoty, které jsou zaměřeny především k prospěchu života křesťanů jako společenství, na rozdíl od morální teologie, která se především orientuje k prospěchu jednotlivce.²³⁷

Na těchto interpretačních obtížích vidíme, jak musíme rozdělit pohledy práva a křesťanské morálky. Při střetu otevřených a uzavřených norem jsou patrné rozdíly, které poskytuje právo. Je také zřejmé, že stanovení některých uzavřených křesťanských povinností v západním kodexu působí spíše kontraproduktivně, protože podporuje zákonické chápání povinností života křesťana. Autentický křesťanský život totiž nespočívá v plnění právních povinností, čímž není řečeno,

²³⁶Obdobně uvádí VS 52 k přikázání konat dobro: „přikázání lásky k Bohu a k bližnímu nemá ve svém pozitivním rozsahu žádnou horní hranici, nýbrž jen spodní hranici; sestoupí-li se pod ni, porušuje se přikázání.“

²³⁷Šrov. SELLING: op. cit., 97.

by tyto povinnosti neměly být dodržovány. Neznamená to ani, že by křesťan měl mít k dispozici určitá měřítká, návody, které by mu pomáhaly v jeho úsilí svatost života. Neměli bychom však očekávat od práva víc, než je v právu možné. Západní kodex nemůžeme interpretovat jako morální kodex. Následujícím bodě proto připomenu pohled morálky na zákon, toto připomenutí považuji za důležité, protože tendence k zaměňování nároku sféry morálky a sféry práva jsou v životě církve neustále patrné.

2 Past zákona pro morálku křesťana

Na úskalí, která jsou spojena s chybným vnímáním role zákona upozorňuje Philippe, když hovoří o pasti zákona. Připomíná rozhořčení sv. Pavla v listu Galatským poté, co zjistil, že křesťané ve zdejší obci se pod vlivem jiných učitelů začali domnívat, že pro spásu je nezbytné dodržování předpisů Mojžíšova zákona: „... nemáte už s Kristem co dělat, vypadli jste z milosti.“²³⁸ Dochází totiž k zásadnímu nepochopení a v podstatě popření osvobození člověka, protože člověk začal považovat za podmínku spásy dodržování předpisů zákona, nikoli milost Boží. Sv. Pavel opětovně připomíná milost, která vede ke spáse: „Ale Bůh, bohatý milosrdenství, z velké lásky, jíž si nás zamiloval, probudil nás k životu spolu s Kristem, když jsme byli mrtví pro své hříchy. Milostí jste spaseni!“²³⁹

J. Philippe vysvětluje, jaké důsledky může mít pro člověka přesvědčení, že získá spásu dodržováním předpisů zákona, a poukazuje v této souvislosti na negativní důsledky pochopení zákona jako prostředku spásy. Člověk se může stát pyšným, protože poměřuje svoji míru plnění předpisů zákona s mírou, jakou plní zákon jiní. Pokud člověk nabude dojmu, že plní zákon ve větší míře, začne si myslet, že je spravedlivější než ti, kteří podle jeho názoru zákon plní méně důsledně.²⁴⁰ Právě tento postoj vede k oné obchodní mentalitě, k oné představě nárokovosti, připisování zásluh.²⁴¹ Prožívání vnitřního vztahu k Bohu je nahrazeno úsilím na dodržování předpisů či snahou o podávání „duchovních výkonů“, důsledkem je pak perfekcionismus a neschopnost být milosrdný.²⁴² U některých

²³⁸ Gal 5,4

²³⁹ Ef 2,4-5

²⁴⁰ PHILIPPE: op. cit., 105: „Nic tolik nezabývá láskou a soucítí k druhému jako takováhle duchovní pýcha.“

²⁴¹ Velmi typickým projevem tohoto postoje je představa, že křesťané mají více povinností, resp. jsou omezeni ve své svobodě více než nevěřící, ale zato budou mít odměnu buď ještě zde ve světě, nebo, a to zcela jistě, na věčnosti. Naprosto pochopitelně tato představa irituje řadu jejich bližních, kteří správně chápou, že se jedná pouze o obchod.

²⁴² Srov. PHILIPPE: op. cit., 106.

lidí pak toto vnímání zákona vede k pocitům zoufalství, beznaděje, malomyslnosti, protože nabudou dojmem, že není nikdy v jejich silách dostat předpisům zákona.

Lpění na předpisu zákona zabraňuje nacházet vlastní vnitřní vztah k Bohu a k bližním. Společným důsledkem tohoto vnímání zákona je obrácení k sobě samému. Takovýto člověk se totiž zásadně ptá, zda dostatečně plní zákon, a chybí mu rozměr vztahu, je zcela uvízlý v sobě samém. Můžeme také říci, že tento postoj je antievangelizační, protože zásadně zatemňuje podstatu křesťanské víry. Pístitní lidé totiž poznají, že tomuto člověku jde jen o dodržování jistých předpisů, ani možná přesně neví, proč je dodržuje, ale zato jsou pro něj naprosto závazné. Neschopnost milosrdenství je velmi zraňující postoj pro okolí tohoto člověka. Z perspektivě morálky bychom měli zákon chápat jako určitou pedagogickou pomůcku, jako něco, co podporuje to, co je hodnotné, nikoliv jako povinnost a závazek, který je člověku uložen a při jehož splnění dosáhne určitých věcí. Existence povinností bez specifikace jejich zdroje znamená otevřený prostor pro nominalismus a voluntarismus.²⁴³ Zákon by měl být chápán jako podporující dobro, nikoli jako vyhlašující hodnoty.²⁴⁴

Někdo může namítnout, že dodržuje zákon, protože miluje Boha, a proto dodržuje předpisy, které mu pomáhají na cestě ke spáse. Rozhodující je však právě vnitřní vztah k těmto předpisům, jejich správné pochopení. To znamená norma jako měřítko, jako ukazatel, ne jako technický požadavek, bez kterého by výrobek nebyl funkční.²⁴⁵ Boha však nelze milovat bez lásky k bližnímu. Člověk, který o křesťanství neví nic anebo velmi málo, si může pouze říct: „To je nějaký divný, vládní Bůh, takového Boha nechci, Boha, který dovoluje, aby byl někdo nemilosrdný, aby někdo neviděl své bližní, ale jen nutnost splnění předpisů jim uložených.“ Pokud není člověk vnitřně svobodný, ulpívá právě jen ve vztahu k zákonu a ve vztahu k sobě,²⁴⁶ a v důsledku toho podává svému okolí zkreslený vztah o Boží lásce.

Trvání na nezbytnosti plnění zákona znamená také obavu, že se musím něčím řídit, něco poslouchat, nemohu si přece dělat, co chci. Právě nepochopení

²⁴³ K pojmu voluntarismus srov. MAHONEY John: *The making of Moral Theology: A study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon, 1987, 224–229.

²⁴⁴ Srov. SELLING: op. cit., 109.

²⁴⁵ Příklad, jak může být chápána povinnost nedělní účasti na mši sv. Na webových stránkách byl uveden pořad bohoslužeb, ale jednu konkrétní neděli nebyla mše sv. slavena, což nebylo předem oznámeno. Rozhořčený člověk obvinil redakci webových stránek, že zavinila nesplnění jeho povinnosti nedělní účasti na mši sv., protože se řídil tímto rozpisem bohoslužeb.

²⁴⁶ PHILIPPE: op. cit., 107: Autor připomíná všechny tyto závislosti, pokud člověk lpí pouze na zákonu: „Jsme závislí na sobě samých: na svém pohledu na život, na svém vnímání sebe samých, svém pokoji, svém pocitu jistoty, závisíme na svých výsledcích, na svých úspěších nebo neúspěších v plnění jistých předpisů.“

vnitřního osvobození znamená, že jsem schopen rozlišovat pouze dvě polohy, buď mám zákon, který stanoví, co mohu a co nesmím, anebo zákon není, a potom si Bohu dělat, co chci, co mě právě napadne. Výsledkem toho, že člověku chybí vnitřní vztah k Bohu, je představa člověka o možnosti dosáhnout spásy splněním určitých předpisů, tj. vlastní lidskou silou. Člověk s tímto přístupem de facto připouští působení Boží milosti.

Norma jako měřítko je však pouhým ukazatelem, šipkou ve směru cesty, ne konečným cílem. J. Selling připomíná, že křesťanská morálka je především morálkou postojů a ctností, nikoli zákona. Po první tisíciletí sdílelo západní křesťanství společně s východním názor, že křesťanství nepředstavuje pouze přijetí víry, ale cestu ve víře a tato cesta ve víře je dosud pro východní křesťanství základem morálního života. Autor připomíná, že i sv. Tomáš, pokud pojednával o morálce (v dnešním pojmu morální teologie, která tehdy nepředstavovala samostatnou disciplínu), uvažoval o ctnostech, nikoli o zákonu.²⁴⁷ Významný posun od morálky orientované na konkrétní čin k zaměření na celkovou perspektivu člověka pak znamenala teologie II. vatikánského koncilu. Církev v moderním světě je založena na víře a lidské zkušenosti,²⁴⁸ nikoliv na kanonickém právu.²⁴⁹ Pokud člověk plní jen ustanovení zákona, zapomíná pak na otevřenost směrem dál nebo výš, otevřenost směrem k Bohu a k bližnímu. Skončí právě u tohoto poměrování, pokud se účastním dvakrát týdně mše sv., jsem lepší než ten, kdo se účastní pouze jednou týdně. Kdo nedokáže vystoupit z polohy „musím splnit předpis, a když předpis není, nemusím dělat nic“, není schopen rozvíjet a prožívat svůj vztah k Bohu.

Shrnutí

Právo jako hodnotová kategorie v sobě vždy určitým způsobem odráží morálku společnosti. Teorie, které požadovaly oddělení práva a morálky, vyústily v důsledný právní pozitivismus. V kanonickém právu nabývají vzájemné vazby mezi normami práva a morálky zásadního významu. Je však nezbytné neztrácet ze zřetel mechanismy, kterými tyto normy působí. Nejzásadnější vnitřní napětí západního kodexu můžeme spatřovat ve sváru mezi maximálním a minimálním,

²⁴⁷ Srov. SELLING: op. cit., 98.

²⁴⁸ GS 46: „Když koncil vyložil, jakou důstojnost má lidská osoba a jaký je osobní a společenský úkol, který je povolána ve světě splnit, obrací nyní ve světle evangelia a lidské zkušenosti pozornost všech na některé naléhavější potřeby naší doby, jež se lidstva nejvíce dotýkají.“

²⁴⁹ Srov. SELLING: op. cit., 100–101.

... které má výraz v existenci otevřených a uzavřených právních norem. Sekulární společnost volí cestu minima a povinnosti občanů omezuje na míru nezbytně nutnou.²⁵⁰ Je obtížné představitelné, že by jakýkoliv kodex kanonického práva vycházel jen z minimálního pojetí, když úsilí o spásu vyžaduje celkové nasazení člověka. Důvodem tohoto rozporu je právě promísení rovin práva a morálky. Právo má chránit svobody člověka a právní svoboda je svobodou rozhodování. Úsilí o spásu je spojeno s vnitřní svobodou člověka, která však nemá nic společného s právem. Poslušnost v přijetí zákona znamená pro věřícího člověka, v důsledku osvobození od hříchů tyto normy přijímá za vlastní, není tedy jimi nucován jednat tak, jak by jinak nejednal.

Lze namítnout, že život věřících je cestou ke spáse, a proto jejich nasazení úsilí o věčný život musí být jiné, než život občana v civilní společnosti, kterému mají být ukládány povinnosti jen v míře nezbytné z hlediska fungování společnosti jako celku. To je pravda, ale je třeba se zamyslet, zda současný způsob uspořádání západního kodexu je opravdu optimální, a to z hlediska spojení otevřených a uzavřených norem bez rozlišení do jednoho kodexu. Můžeme namítnout, že míru plnění povinností je přece možno interpretovat podle zásad křesťanského způsobu života, např. povinnost vést svatý život znamená úsilí jednotlivého věřícího ke spáse podle vlastních možností a schopností. Tím však, že normy jsou spojené stejným způsobem, dochází, byť i podvědomě, k jejich relativizaci. Současné uspořádání západního kodexu může proto vést ke stírání významu jednotlivých norem, otevřené normy se „ztrácí“ mezi normami uzavřenými, chybí projev vůle zákonodárce, který by za použití jiného uspořádání norem mohl více zdůraznit význam a hierarchii norem.²⁵¹

Právní normy nezajišťují cestu ke spáse, mají garantovat právě jen uspořádání vztahů ve společnosti a ochranu práv jednotlivce. Nejsou morální závazky, mají být „pouze“ dodržovány. Neseparují se od však od morálky, protože při podřazování určitého jednání pod právní normu se nesmí odhlížet od otázek spravedlnosti. Není to vůbec málo. Při aplikaci právních norem by však nemělo být jednání křesťana hodnoceno jinak, než jak odpovídá spravedlivému uspořádání vztahů v církvi, v kontextu všech práv a povinností křesťana. Hodnocení jednání

²⁵⁰ Možnou výjimku představují ústavní listiny, ve kterých bývají občané nabádáni k plnění svých občanských povinností, z povahy věci je však zřejmá povaha této povinnosti.

²⁵¹ HRDINA: Svoboda křesťana, 59: „Jako právníkovi mi nesedí směšování norem *iuris divini* a lidské interpretace v jednom normativním textu. ... To neznamená, že bych zpochybňoval nutnost normativního řádkování morálních pravidel nebo vůbec podceňoval morálku oproti právu; ale považuji za korektní, aby mezi originálními příkázáními Božími a derivativními normami lidské autority byla vedena jasná linie.“

podle právních norem vyžaduje určitou minimálnost nároku. Na tom však není nic špatného, někdy spíše naopak. Mohu ilustrovat konkrétním případem.

Laicizovaný kněz žádá o zaměstnání v církvi. Právně je jeho stav vyřešený, je v platně uzavřeném manželství, může přistupovat ke svátostem. Přesto jeho žádost o zaměstnání vzbuzuje rozpaky, někdy až odmítání. Z právního pohledu není žádný problém, vše je platně vyřešeno. Je vyloučeno i veřejné pohoršení, protože kněz žádá o zaměstnání v místě vzdáleném několik set kilometrů od místa, kde dříve působil v duchovní službě. Morální hodnocení vede k různým pochybnostem, typickým argumentem je, že se jedná o člověka, který selhal. Kdo křesťanů však neselhal? Jako protiargument lze uvést, že církev ve svém právu postup laicizace uznala, a pokud je záležitost kladně vyřešena, není důvod, proč by dotyčný křesťan měl být dále handicapován. Jedná se totiž o určitou schizofrenii. Na jedné straně existuje právní postup, na druhé straně pochybnosti a morální odsouzení. Zvláště v církvi existuje určité pokušení maximalizovat morální soudy, pokud jde o hodnocení jiných křesťanů. Právní hodnocení představuje v tomto kontextu určitou střídmost, která může být často ku prospěchu věci. Pokud má být svoboda člověka omezena v rozsahu nezbytně nutném, západní kodex se k tomuto principu hlásí, mělo by mít v případech obdobného typu přednost právě právní hodnocení.

5 LIDSKÁ PRÁVA A ZÁKLADNÍ SVOBODY

1 Teologie lidských práv a základních svobod

Teologickým východiskem uznání lidských práv a svobod jsou výroky Písma o důstojnosti člověka stvořeného k obrazu Božímu. Výrok o obrazu Božím nacházíme již na samotném začátku Písma: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“²⁵² I na dalších místech Starého zákona nacházíme obraz člověka jako vrcholného díla Stvořitelova. V Novém zákoně je dále rozpracována nauka o člověku jako Božím obrazu. Sv. Pavel pak rozvíjí tyto myšlenky v rámci kristologické nauky. Kristus je dokonalý obraz Otce a křesťané mají účast na Kristově vykupitelském díle: „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí božská zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše pomocí Ducha Páně.“²⁵³ Touto naukou se hojně zabývá i patristická tradice, můžeme např. připomenout Origena nebo teologii sv. Ireneje. Není proto pochyb, že důstojnost člověka založená na jeho podobě Božího obrazu byla vždy brána velmi vážně. Člověk jako Boží obraz má právo na ochranu svého života. Toto právo chápeme jako nejzákladnější lidské právo, k důstojnosti člověka patří též respekt jeho osobní svobodě, soukromí a rodinnému životu. Proti člověku je zaměřeno vše, co je přímo proti životu, co porušuje nedotknutelnost lidské osoby, co uráží lidskou důstojnost, zvláště pak nelidské životní a pracovní podmínky.²⁵⁴

Vztah k uznání základních lidských svobod a rovného postavení všech lidí byl vždy poznamenán určitou ambivalencí a zdaleka nebyl chápán v dnešním smyslu. Na jedné straně argumentace doplněná výroky z Písma obhajující tvrzení, že právě díky křesťanství byl člověk zbaven otroctví a stal se svobodnou bytostí. Na druhé straně faktická nerovnost, která byla obhajována v teorii a existovala bez nejmenších pochyb v reálném životě. Je třeba připomenout, že církev nikdy nežila mimo dějiny a mimo struktury sekulární společnosti. Názory na postavení lidí ve společnosti v nauce církve vždy do určité míry odpovídaly danému institucionálnímu uspořádání společnosti. Církev nevystupovala jako revolucionář, který ruší stávající společenské struktury. Z tohoto důvodu nevystupovali např. představení církve proti nevolnictví a poddanství jako společenskému řádu, které je z našeho současného pohledu na lidské svobody a rovnost člověka neakceptovatelný. Neznamená to ovšem, že bez dalšího církevní představení

²⁵² Gn 1,26

²⁵³ 2 Kor 3,18

²⁵⁴ Srov. GS 27.

chvalovali vše, co se v tehdejší společnosti dělo, mnohdy vystupovali proti konkrétním zlořádům a stáli na straně utiskovaných.

Pro teologii lidských práv je rozhodující skutečností, že vychází z důstojnosti člověka, a tato důstojnost je odvozena z aktu stvoření. Proces teistického uznání rovnosti všech lidí probíhal nejen v sekulární společnosti, ale i v církvi dějinným vývojem. S. Sousedík uvádí, že podle teistického pojetí lidských práv nenáleží k lidským právům některá politická práva, jako je např. právo na občanskou rovnost.²⁵⁵ To, že v minulosti nebyla uznávána rovnost všech lidí, neznamená, že by právo na občanskou rovnost všech lidí z teologie lidských práv (z teistického pojetí lidských práv) nevycházelo. Nelze totiž tvrdit, že člověk je stvořený k obrazu Božímu, a že tedy jsou si všichni lidé rovni před Bohem, a zároveň popřít právo na tuto rovnost v pozemské realitě. Neexistence občanského uznání rovnosti lidí znamená pouze to, že v dějinném vývoji se proces poznávání přirozeného zákona rozvíjí a z toho vyplývající konkrétní podoba lidské nauky se v čase prohlubuje. Tento proces v sobě nepochybně zahrnuje též reflexi života sekulární společnosti. V této souvislosti můžeme připomenout slova *Gaudium et spes*: „Všichni lidé mají duši obdařenou rozumem a byli stvořeni k obrazu Božímu, mají tedy tutéž přirozenost a tentýž původ. Byli vykoupeni Kristem, mají tedy totéž božské povolání a určení. Proto je třeba, aby se stále více uznávala základní rovnost všech.“²⁵⁶ Církev vždy musí hájit člověka v jeho celistvosti, v jeho lidské pravdě, toto je základní cesta církve.²⁵⁷

5.2 Lidská práva a svobody v učení církve

Ideje základních lidských práv a svobod a jejich ochrana nebyly dlouhou dobu v učení církve zakotveny, naopak byly přijímány s nedůvěrou, s pochybnostmi, a dokonce i s odmítáním, a to z toho důvodu, že byly prosazovány v ruku v ruce s nástupem sekularizace společnosti. Odmítává a negativní stanoviska papežů vůči ideám svobody a ochrany lidských práv byla zapříčiněna pozicemi, ze kterých byly tyto myšlenky prosazovány, a to především indiferentismu, antiklerikálního laicismu a liberalismu odmítajícího jakékoliv

²⁵⁵ Srov. SOUSEDÍK Stanislav: *Idea lidských práv a její dvě verze*, in: *Teologické texty 3* (2007), 133.

²⁵⁶ GS 29.

²⁵⁷ RH 14: „Cesta, kterou musí církev jít při plnění svého poslání, je člověk v plné pravdě své existence a svého osobního i společenského bytí; člověk v kruhu své rodiny, společnosti a jiných tak mnohostranných spojitostí, člověk v rámci svého národa (a možná ještě jen kmene či klanu), prostě člověk v rámci všeho lidstva.“

boženství.²⁵⁸ Hlásání idejí základní práv a svobod bylo zpočátku vnímáno jako odmítnutí učení církve, a dokonce jako boj proti církvi. Papežové se proto postavili proti těmto myšlenkovým proudům.

Ochrana lidských práv při zachování učení o duchovním primátu církve měla být prosazována poprvé papežem Lvem XIII. v encyklikách *Immortale Dei*,²⁵⁹ *Sapientiae Christianae*²⁶⁰ a *Libertas*. Právě papež Lev XIII. započal postupně ve svých encyklikách v uznávání jednotlivých idejí lidských práv a obhajobě jejich křesťanských kořenů. K tomu např. *Libertas*: „V diskusi o tzv. moderních svobodách činíme rozdíl mezi dobrým a špatným a poukazujeme na to, že všechno, co je dobré, je starobylé a pravdivé samo v sobě. Církev vždy ochotně přijímala a přijímala do praxe to dobré.“²⁶¹ Zvláštní důraz na sociální rozměr ochrany těchto práv nalezneme zvláště v encyklice *Rerum Novarum*, která bývá považována za historicky první církevní dokument zabývající se lidskými právy.²⁶² Lev XIII. klade v této encyklice důraz na spravedlivé postavení dělníků, tzn. především právo na přiměřenou mzdu za práci a na náležitý odpočinek a na zachování svátečního klidu. Odmítá stávky, i když uznává, že jsou důsledkem příliš namáhavé práce a zkrácených mezd. Vybízí k zakládání spolků a sdružení, které mohou účinněji napomáhat zlepšování postavení dělníků, právo na sdružování označuje Lev XIII. za přirozené právo člověka.²⁶³

Na pojetí rovnosti, resp. nerovností mezi lidmi je patrné, jak se definování základních práv a svobod v čase uznává, chápe, prohlubuje a upřesňuje: „Na první místě je třeba prohlásit, že se musíme smířit s postavením člověka tak, jak je. To znamená, že v občanské společnosti není naprostá rovnost možná. Socialisté to se zkusí zkoušet, ale je to všechno marný zápas proti přirozenosti. Neboť už od přirozenosti jsou mezi lidmi veliké a četné rozdíly; nemají všichni stejné nadání ani přičinlivost, ani zdraví, ani sílu. Přirozeným důsledkem nevyhnutelných rozdílů v těchto věcech je nerovnost majetku. A tento stav je dobrý a výhodný pro

²⁵⁸ Dokument Pontifical Commission *Justitia et pax: The Church and human rights* ze dne 10.12.1974, Vatican City 1975, 18, v této souvislosti cituje dokumenty vyhlášené dřívějšími papeži, a to především list Pia VI. *Quod Aliquantum* ze dne 10. března 1791, encykliku Pia VI.: *Adeo Nota* ze dne 23. dubna 1791, apoštolský list Pia VII. *Post Tam Diuturnas* ze dne 29. dubna 1814, encykliku Řehoře XVI. *Mirari Vos* ze dne 15. srpna 1832, encykliku Pius IX. *Nostis et Nobiscum* ze dne 8. prosince 1849 a Pia IX. *Quanta Cura* ze dne 8. prosince 1864.

²⁵⁹ LEV XIII.: Encyklika *Immortale Dei*, (ze dne 1. listopadu 1885).

²⁶⁰ LEV XIII.: Encyklika *Sapientiae Christianae*, (ze dne 10. ledna 1890).

²⁶¹ LEV XIII. Encyklika *Libertas (L)*, O povaze lidské svobody, (ze dne 20. června 1888), všechny tři encykliky: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals (21.1.2008), 2.

²⁶² LEV XIII.: Encyklika *Rerum novarum*, O dělnické otázce (RN), (ze dne 15. května 1891), Praha: Zvon 1996.

²⁶³ Srov. RN 38.

potřeby jednotlivců i pro zájmy společnosti.²⁶⁴ Dochází zde k setření rozdílu mezi rovností a rovnostářstvím, a z tohoto důvodu chybí důraz na rovnost všech lidí před Bohem. Lev XIII. nechtěl narušit stávající uspořádání společnosti, vyzýval ke spravedlivému uznání práce dělníků, nikoliv k převratné změně poměrů. Je patrná snaha, že by větší důraz na rovnost všech lidí mohl být chápán jako podpora socialistických proudů, které však papež naopak odsuzuje. Majetková nerovnost je považována za něco naprosto samozřejmého, ačkoliv majetkové rozdíly v tehdejší evropské společnosti byly hluboké (zvláště pokud se jedná o sociální minimum). Chybí nám zde důraz na solidaritu, který se objevuje až mnohem později, a to zvláště v souvislosti s bídou zemí třetího světa.

Od pontifikátu Pia XI. můžeme sledovat důsledné zaměření na lidská práva a svobody a jejich ochranu proti snahám o jejich porušování. V encyklice *Quadragesimo anno* ocenil Pius XI. vznik nového oboru právní vědy a připomněl důstojnost člověka.²⁶⁵ Významné je v této encyklice také vymezení zásady subsidiarity.²⁶⁶ Za významný milník můžeme považovat encykliku *Pacem in terris*, ve které se Jan XXIII. zaměřil na lidská práva, jejich podstatu a vymezení, ačkoliv výslovně nezmiňuje rovnost všech lidí, z definice podstaty práv člověka tato rovnost vyplývá,²⁶⁷ kromě toho připomíná rovnost práv a povinností mezi mužem a ženou.²⁶⁸ Mezi jednotlivými právy je na prvním místě uvedeno právo na život a tělesnou nedotknutelnost, na prostředky nutné k důstojnému způsobu života. Dále je významné také vymezení práv vyplývajících z důstojnosti člověka, jako právo na dobrou pověst, na svobodu projevu, na svobodu sdružování a shromažďování, na svobodu pobytu a pohybu, na svobodu v hledání pravdy, na informace a na svobodu při volbě povolání a životního stavu, právo na náboženskou svobodu. Jan XXIII. připomíná také další práva v oblasti hospodářské a právo na vzdělání.²⁶⁹ Nesmí být také zapomenuto na ochranu

²⁶⁴ RN 14.

²⁶⁵ PIUS XI.: Encyklika *Quadragesimo anno* (QA), (ze dne 15. května 1931), in: Sociální encykliky, Praha: Zvon 1996, 28: „Z této neúnavné práce vzniklo i ‚pracovní právo‘, nový obor právní vědy, dřívějšímu věku zcela neznámý, jenž statečně chrání posvátná práva dělníků, vyplývající z důstojnosti člověka a křesťana.“

²⁶⁶ QA 79: „To, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na větší a vyšší společenství to, co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší.“

²⁶⁷ JAN XXIII.: Encyklika *Pacem in terris* (PiT), (ze dne 11. dubna 1963), in: Sociální encykliky, Praha: Zvon 1996, 9: „Je nutno uznat, že každý člověk je osoba, tj. je mu vrozen rozum a svobodná vůle, a tedy že je nositelem práv a povinností, které pramení přímo z této jeho povahy. Poněvadž tato práva a povinnosti jsou všeobecné a neporušitelné, jsou také naprosto nezcizitelné.“

²⁶⁸ Srov. PiT 15.

²⁶⁹ Srov. PiT 11–25.

lidských práv, která musí být účinná a nestranná, aby každý člověk měl zajištěnu právní bezpečnost a ochranu práv před svévolným útokem.²⁷⁰

Výrazný apel na uznání a obranu lidských práv zazněl na synodu biskupů v roce 1974, kdy bylo připomenuto desáté výročí vydání encykliky *Pacem in terris* k pětadvacátému výročí přijetí Všeobecné deklarace lidských práv. Biskupové připomněli, že lidská důstojnost a její obrana vyplývají z toho, že člověk je stvořen obrazem Božím, a to platí pro každého jednotlivce a z tohoto důvodu jsou si také všichni lidé rovni. Věnovali také pozornost těm, jejichž lidská práva jsou porušována, a vyjádřili naději, že jejich prohlášení bude pro takové lidi povzbuzením. Biskupové uvedli na prvním místě právo na život, které je základním a nezcizitelným právem a které je porušováno prováděním sterilizace, potraty, euthanasii, mučením, násilím na nevinných, válkami, genocidami; právo na jídlo – miliony lidí umírají na následky hladu; dále pak zdůraznili sociálně-ekonomická práva, kdy připomněli velkou nerovnováhu mezi státy a koncentraci ekonomické moci v rukou několika států; politická a kulturní práva – každý člověk má právo účastnit se politického života s plnou svobodou a odpovědností; nikdo nesmí být perzekuován z ideologických důvodů, každý člověk v dané společnosti musí mít zajištěnu právní ochranu svých osobních, politických a kulturních práv; musí mít garantováno právo na náboženskou svobodu.²⁷¹

Jan Pavel II. v encyklice *Centesimus annus* oceňuje demokratické uspořádání společnosti, které zaručuje občanům účast na politickém rozhodování, možnost volit a kontrolovat vládu. Jen právní stát vycházející ze správného pojetí lidské osobnosti je zárukou pravé demokracie. Zdůrazňuje, že státy, a to zvláště ty, které po pádu totalitních režimů nově formují své uspořádání, musejí poskytnout základní podmínky demokracii tím, že výslovně uznají lidská práva. Za nejdůležitější z lidských práv považuje Jan Pavel II. právo na život se všemi jeho souvislostmi, právo žít v úplné svobodě, právo hledat a nalézat pravdu, právo podílet se na práci a získávat z ní prostředky pro obživu, právo svobodně založit rodinu a vychovávat děti. Zdrojem všech těchto práv je v určitém smyslu lidská svoboda. Církev respektuje demokratické uspořádání státu s jeho institucionálním i ústavodárným uspořádáním, přičemž kolem církve je hájit důstojnost lidské osoby.²⁷²

²⁷⁰ Srov. PiT 27.

²⁷¹ Srov. Sinodo dei vescovi (1974), *Diritti dell'uomo e riconciliazione*, in: *Enchiridion Vaticanum* 5, 1974 – 1976, 380–383.

²⁷² Srov. JAN PAVEL II.: *Encyklika Centesimus annus*, (ze dne 1. května 1991), in: *Sociální encykliky, Praha: Zvon 1996*, 46–47.

Důraz na ochranu lidských práv, který vyslovovali papežové v jednotlivých dokumentech, znamenal obranu postavení člověka v sekulární společnosti. Papežové se obraceli s požadavky a výzvami vůči jednotlivým státům, aby nepřipouštěly porušování lidských práv a svobod. Obecné blaho může být ve společnosti zachováno jedině tehdy, pokud budou mít všichni občané zajištěnou ochranu svých práv.²⁷³ Obhajoba lidských práv a svobod se ve všech těchto dokumentech týká lidských práv a svobod člověka v sekulární společnosti. Papežské dokumenty se obracejí na představitele států a vyjadřují se k uspořádání věcí v sekulární společnosti. Obhajují práva zaměstnanců, obecně všech lidí v závislém postavení²⁷⁴ a kladou důraz na takové uspořádání sekulární společnosti, které neodporuje přirozenému zákonu a z něho vyplývající lidské důstojnosti. Můžeme říci, že společná pro všechny tyto dokumenty je obhajoba lidských práv v sekulární společnosti, v mezilidských vztazích konstituovaných mimo vnitřní život církve, „lidských práv ve světě“. Je pochopitelné, že obhajoba lidské důstojnosti vycházela nejdříve jako požadavek vůči sekulárnímu státu. V době vydání prvních z těchto dokumentů byli zaměstnanci často vystaveni nedůstojnému a ponižujícímu zacházení.

Z hlediska uznání lidských práv a svobod v oblasti náboženského vyznání nastala naprosto zásadní změnou oproti dřívějšímu chápání práva na občanskou svobodu ve sféře náboženství pojetí náboženské svobody, které bylo zakotveno v deklaraci *Dignitatis humanae*. Z důstojnosti lidské osoby vyvozuje *Dignitatis humanae* právo na náboženskou svobodu, toto právo musí být respektováno jednotlivci i společností a nikdo nesmí být nucen jednat proti svému svědomí v oblasti náboženského vyznání. Člověk má právo v přiměřených mezích projevit svoji náboženskou svobodu soukromě i veřejně. *Dignitatis humanae* uznává toto právo jako právo plynoucí z lidské přirozenosti, a v tomto uznání je tato deklarace velmi důsledná, protože prohlašuje, že právo na náboženskou svobodu náleží i těm, kdo neplní povinnost hledat pravdu a přidržet se jí.²⁷⁵

Požadavky na uznání lidských práv a svobod ve vnitřních vztazích v církvi, „vnitř církve“, se objevily o mnoho let později, když už bylo samozřejmostí, že

²⁷³ RH 17: „Obecné dobro, jemuž veřejná moc ve státě slouží, je plně dosaženo jen tehdy, když si všichni občané jsou jisti svými právy. Není-li tomu tak, dochází k rozkladu společnosti, k opozici občanů vůči veřejné moci anebo k situaci útlaku, zavražďování, násilí a terorismu; o tom nám poskytly mnoho příkladů totalitní režimy našeho století. Princip lidských práv se proto hluboce dotýká oblasti sociální spravedlnosti a stává se měřítkem pro její zásadní prověřování v životě politických organismů.“

²⁷⁴ PIUS XI. v QA, 28, oceňuje vznik nového oboru právní vědy – pracovního práva, které chrání práva dělníků vyplývající z důstojnosti člověka a křesťana.

²⁷⁵ Srov. DH 2.

Církev zastává zachovávání lidských práv a svobod ve světě. Sice již sv. Pavel píše v listu Galatským: „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši“,²⁷⁶ ale např. v církevním právu se naopak zásadně zdůrazňovala nerovnost stavů, jejich nadřazenost a podřazenost. S odvoláním na kán. 107 piánsko-benediktinského kodexu, který stanovil, že rozdělení na duchovní a laiky v církvi plyne z božského ustanovení, dovozovali kanonisté nerovnost mezi duchovními a laiky. Církev byla charakterizována jako společnost nerovných, ve které jednotlivým členům náleží různá míra práv.²⁷⁷ Na rozdíl od západního kodexu nezná piánsko-benediktinský kodex společnou kategorii křesťané, důsledně zachovává rozdělení na stav duchovních, laiků a řeholníků. V piánsko-benediktinském kodexu nenalezneme z tohoto pohledu žádné ustanovení společné pro všechny stavy, ve zvláštní stati jsou naopak upraveny výsady duchovních,²⁷⁸ přičemž kán. 123 stanoví, že duchovní se těchto výsad nemůže platně vzdát. Obdobně též zakotvoval tento kodex zvláštní výsady pro řeholníky.²⁷⁹

3.3 Nedůvěra k prosazování lidských práv uvnitř církve

Úsilí o prosazení ochrany lidských práv a svobod a o jejich garanci bylo vždy spojováno s existencí demokratického právního státu. Struktury demokratického právního státu jsou považovány za nejvhodnější záruku pro tyto práva.²⁸⁰ Z tohoto důvodu bylo prosazování idejí základních práv a svobod v církvi přijímáno s nedůvěrou a odmítáním s tím, že církev není demokratickou společností, ale společností hierarchickou. Právě skutečnost, že církev sama sebe již do II. vatikánského koncilu vnímala jako společnost zásadně nerovnou, vedla k tomu, že v církvi se idea lidských práv a svobod neprosazovala. Výchozím bodem rozvíjení diskuse o ochraně lidských práv a svobod je totiž myšlenka

²⁷⁶ Gal 3,28

²⁷⁷ Např. PEJŠKA: op. cit., 137: „Církev, v níž ostře se liší klerikové od laiků nazýváme společností nerovnou, *societas inaequalis*, neboť nepřislouží všem členům táž míra práv.“ Nebo HENNER Kamil: *Základy práva kanonického*, Praha, 1921, 31: „Mezi věřícími se různí dva stavy: stav klerikální a stav laikální; onen je povolán k řízení církve, tento pouze k poslušenství. V tomto směru je církev *societas inaequalis*, a to tím více, že i mezi kleriky jsou různé stupně nadřazení a podřazení.“ Obdobně též METZ: op. cit., 92: „Klerici jsou vládnoucí částí církve. Podle nauky katolické církve chtěl její zakladatel rozdělení na služebníky kultu a masu věřících. Autorita, kterou požívají klerici, není dána mandátem zdola – jako delegáti lidu – ale Božího mandátu.“ Současně je třeba připomenout, že tento autor uvádí na jiném místě (25): „Všichni lidé jsou rovni před Bohem, a tudíž i v církvi.“

²⁷⁸ Kán. 118 – 123 CIC/1917.

²⁷⁹ Kán. 613 – 625 CIC/1917.

²⁸⁰ Srov. čl. 1 Ústavy ČR: Česká republika je svrchovaný, jednotný a demokratický právní stát založený na úctě k právům a svobodám člověka a občana.

rovnosti všech lidí, všichni lidé mají rovná práva a rovnou svobodu. Dalším důvodem odmítání idejí základních práv a svobod bylo také pojetí svobody, která v prostředí církve preferovaně chápána jako svoboda v poslušnosti, tj. vnitřní svoboda, nikoli jako svoboda rozhodování, resp. je svoboda rozhodování přijímána se zvýšenou mírou nedůvěry.

Odmítnutí demokratické formy uspořádání vztahů v církvi bývá důvodně tím, že církev nesmí být ztotožněna se žádnou formou politického uspořádání sekulární společnosti. Církev jako celek je kolegiální, není biskopální. Tato kolegialita však není demokracií ani monarchií a ani jinou formou organizované politické nebo správní moci.²⁸¹ Demokratické uspořádání je chápáno jako politické uspořádání, ve kterém vítězí vůle většiny.²⁸² Hlavní nedostatek demokratického uspořádání spočívá podle kritiků v předpokladu, že lidé by si mohli odhlasovat většinovou vůlí cokoli, a to, co odhlasují, zase by mohli kdykoliv změnit. R. Torfs se vyjadřuje k výroku „církev není demokracií“, a poukazuje na okolnost, že církev se dosud nesmířila s demokratickou formou vlády. Hlavní důvod tohoto odmítání spatřuje ve zkresleném pojetí demokracie, která je kritiky demokratického uspořádání chápána jako brutální síla 51 %. Podle autora k tomuto myšlení inklinují ti, kdo spojují výkon autority se silou.²⁸³

Uspořádání současných demokratických společností však naznamená nebezpečnou diktaturu většiny a potlačení menšiny. Demokratický právní stát se deklaruje jako stát založený na úctě k základním lidským právům a svobodám, prohlašuje, že všichni lidé jsou si zásadně rovni co do důstojnosti a práv. Zásadnímu nedorozumění dochází právě kvůli nedůvěře v demokratické uspořádání společnosti. R. Torfs poukazuje na jiný přístup k chápání demokratických institucí, a to nikoli jako na dominanci většiny nad menšinou, ale jako na mechanismus, který chrání jednotlivce i obecné blaho společnosti proti každému, kdo by se selhal při výkonu své moci. Výkon moci, který nepodléhá odpovědnosti, je v nebezpečí skonu k autoritářství. Na tomto riziku nemění nic ani zvláštní povaha církve.²⁸⁴

²⁸¹ Srov. CORECCO: Ecclesiastical Parliament or Synodal Diaconia?, in: MKR Communio 1 (1972), 23-36.

²⁸² RATZINGER: Církev jako společenství, (Církev), Praha: Zvon, 1995, 91-92: „Církev není žádnou demokracií. Do svého uspořádání – jak se to jeví – dosud neintegrovala základní soubor práv a svobod, jenž zpracovalo osvětenectví a který byl mezitím uznán jako základní pravidlo pro vytváření politických společenství.“

²⁸³ Srov. TORFS: op.cit, 9.

²⁸⁴ Srov. TORFS: op.cit, 10.

Vedle obav z demokracie, která já chápána jako diktatura většiny, je zde ještě jeden důvod odmítání demokratických prvků v církvi. Vychází rovněž z hierarchického uspořádání a spočívá v pojetí veřejnoprávní moci v církvi. Výkon řídicí moci v církvi je podle kán. 129 § 1 zásadně svěřen osobám, které přijaly svátost svěcení. Z tohoto důvodu též kanonisté definovali tzv. moc dominativní jako moc soukromoprávní, ke které není zapotřebí svátosti svěcení. Toto rozlišování mocí v teorii kanonického práva vzniklo právě proto, aby se při definování mocí důsledně zachoval princip svěřeni moci výhradně duchovním. Z tohoto důvodu je také obtížně představitelné, že by se na výkonu moci v církvi v důsledku demokratických voleb podíleli laici.

Namísto přemýšlení nad prvky demokracie a vytváření prostoru pro polurozhodování laiků je prosazováno odmítání demokracie. Západní kodex připouští v kán. 129 § 2 účast laiků na výkonu moci formou spolupráce, nikoliv formé svěřeni moci. Pokud je však laikům svěřen úřad soudce diecézního tribunálu, je přesnější hovořit o svěřeni moci. Laici nejsou vyloučeni z účasti na řídicí moci ani v dalších oblastech výkonu moci, a to jako představený řeholní společnosti. Svěřeni moci laikům však vždy záleží na projevu důvěry vůči laikům ochotě zapojit je do rozhodování. Je třeba připomenout, že posílení účasti všech křesťanů na těchto procesech současně znamená posílení vědomí jejich poluodpovědnosti za církve a povolání k hlubšímu zapojení do života církve.

R. Torfs vymezuje následující důvody odmítání idejí lidských práv a svobod v církvi:²⁸⁵

- 1) Mentalita moci – výkon moci nemusí znamenat restrikcí lidských práv a svobod, k té by docházelo jen za podmínek zneužití moci. Nelze však říci, že by představení zneužívali svoji moc, to je možné jen v tom výjimečném případě, kdy je víra vážně deformována. Mentalita moci však vede k vytváření atmosféry pohodlí a poddajnosti, oceňována je konformita a „stabilní pořádek“, změny vyžadují energii a mnohdy je obtížné pro ně získat pochopení.
- 2) Obava o pravověrnost – vynořují se obavy, že rozšíření prostoru pro lidská práva a svobody může znamenat nebezpečí pro učení církve. Je však možné, aby např. organizační změny, názorové rozdíly, které se týkají oblasti kultury, práva, politiky, byly způsobilé zpochybnit podstatu učení

²⁸⁵ Srov. TORFS: op.cit, 14–18.

církve? Tyto obavy jsou především projevem nedostatku důvěry v poselství Ježíše Krista.

3) Představy o právu – úloha práva je v církvi často nepochopena co podstaty jeho působení. Toto nepochopení se projevuje v názorech, které zpochybňují úlohu práva v církvi a kladou právo do protikladu s láskou, na právo je nahlíženo jako něco zkostnatělého, příliš zakazujícího. Právu je přisouzena pouze funkční technická role a je vnímáno jen jako soubor předpisů, nikoliv jako prostor k řešení konfliktů.²⁸⁶

Prosazování idejí lidských práv a svobod v církvi není nezbytné svazovat s právy v ruce s přejímáním standardních demokratických struktur. Dokonalé hierarchické uspořádání moci vede jednak k režimu pohodlí, na který poukazuje Torfs, a jednak k redukci na technickou stránku uspořádání funkčnosti řízení. Nejspíše vždy záleží na lidských kvalitách představeného, ale proč si komplikovat život diskusí s podřízenými, pokud je možno něco přímo nařídit. Rozšíření prostoru pro realizaci svobod znamená otevření možností pro ty, kteří snad chtěli využívat svoje práva a svobody více, než představený uzná za vhodné. Tímto by také v duchu těchto úvah docházelo k dalším komplikacím, protože by pak bylo třeba řešit nároky z přiznaných práv.

Nepochopení svobody rozhodování a jejích právních souvislostí považují za jeden ze zásadních důvodů obav z přiznání náležitého prostoru lidským právům a svobodám v církvi. Požadavky na svobodu rozhodování jsou velmi často nahlíženy z pohledu psychologického, jako touhu po ničím neomezené možnosti realizovat sebe samého. Toto není svoboda rozhodování v právním smyslu. Otázkám svobody rozhodování se budu věnovat podrobněji v následující kapitole. Náhled na svobodách a právech je odmítáno s tím, že křesťané nepotřebují svobodu, ale osvobození. Proč by se však měly tyto dva požadavky navzájem doplňovat? V předchozí části jsem upozornila jak je důležité rozlišovat rovinu právní a morální. Stejně tak je třeba rozlišovat touhu po lidských právech a svobodách od cesty vnitřního osvobození.²⁸⁷ Kanonické právo není prostředkem,

TORFS: op.cit, 18: „Právo není nezměnitelný balík norem. Naopak, poskytuje prostor pro interpretaci, pro zohlednění na jeho obsah, pro aspekty na jeho nahlížení, pro intelekt, pro srdce, a pro tvář – pro osobu v jejím centru.“

RATZINGER: Církev, 98: „Svoboda, kterou právem očekáváme od církve a v církvi se nerealizuje tím, že bychom zaváděli zásadu většiny. Nespočívá v tom, že se prosadí co možná největší počet jejich příslušníků proti co nejmenšimu. Spočívá v tom, že nikdo nemůže vnutit druhému svou vlastní vůli, ale všichni se cítí vázání na slovo a vůli toho, který je naším Pánem a svobodou.“ V tomto výroku o svobodě je propojeno několik rovin. Je tu odmítnuta demokracie jako garant svobody. Právo však může bez ohledu na formu

terý by svými mechanismy dovedl křesťany k vnitřní svobodě. Může však poskytnout prostor pro realizaci a ochranu práv a svobod křesťanů. To, že křesťané budou mít právem garantovaný prostor svobody rozhodování, není nijak v rozporu s možností dosáhnout vnitřní svobody a s úsilím o její dosažení.

4 Zdroj základních práv a svobod

Odmítání idejí lidských práv a svobod v návaznosti na skutečnost, že církevní struktury nejsou uspořádány demokratickou formou, je výsledkem nepochopení, resp. záměny zdroje lidských práv a svobod a formy uspořádání společnosti. Demokratická společnost je takovou formou vlády, ve které se lidská práva realizují v nejširší míře. Sekulární společnost doposud nepoznala jiné uspořádání poměrů, které by ochranu lidských práv a svobod zajistilo účinnějším způsobem.²⁸⁸ Demokratická společnost není zdrojem lidských práv a svobod, je pouze takovou formou uspořádání společnosti, která nejširším způsobem zajišťuje jejich realizaci a ochranu.

Lidská práva a svobody jsou definovány jako nezadatelné a nezcizitelné, není možné je změnit nebo odstranit demokratickým hlasováním. Nezadatelnost a nezcizitelnost lidských práv znamená, že zdrojem lidských práv a základních svobod není demokratický stát, tyto svobody a práva jsou nad státem. Vycházejí z zdroje, který se nachází nad demokratickým státem, a z tohoto důvodu nemohou být demokratickými postupy odstraněny.²⁸⁹ Ze stejného důvodu je též v demokratických státech uznáno právo na odpor, které se realizuje právě tehdy, pokud by tato práva a svobody byly odstraňovány.²⁹⁰

Otázka, co je tím zdrojem lidských práv a svobod, je klíčová. Z pohledu křesťana je to Bůh, který stvořil člověka jako svůj obraz, z tohoto stvoření proto vyplývá důstojnost člověka. Z pohledu sekulárního je tímto zdrojem člověk se

pořádání církve zajistit svými mechanismy právě ten požadavek, aby nikdo nemohl vnutit svou vůli němu.

Nezbyvá než parafrázovat velmi známý Churchillův výrok: „Demokracie je nejhorší možný způsob vlády z celého světa kromě všech těch ostatních.“

Srov. Preambuli Všeobecné deklarace lidských práv ze dne 10.12.1948: *U vědomí toho, že uznání a plnění lidských a rovných a nezcizitelných práv všech členů lidské rodiny je základem svobody, míru a spravedlnosti a míru ve světě, že zneužívání lidských práv a pohrdání jimi vedlo k barbarickým činům, nejhorším svědomím lidstva, a že vybudování světa, ve kterém lidé, zbaveni strachu a nouze, budou se těšit v plné svobodě projevu a přesvědčení, bylo prohlášeno za nejvyšší cíl lidu, že je nutné, aby lidská práva byla chráněna zákonem, nemá-li být člověk donucen uchýlovat se, když vše ostatní selhalo, k odboji proti tyranii a útlačku.*

Srov. např. LZPS čl. 23: *Občané mají právo postavit se na odpor proti každému, kdo by odstraňoval demokratický řád lidských práv a základních svobod, založený Listinou, jestliže činnost ústavních orgánů k jejich obráně a k jejich účinnému použití zákonných prostředků jsou znemožněny.*

vojí lidskou důstojností. Otázka po zdroji lidských práv úzce souvisí s přirozenoprávními teoriemi a jejich tázáním po zdroji přirozeného práva. Různí autoři podle své filozofické orientace uvádějí, že přirozené právo je buď přírodou samou, stejně jako jiné přírodní zákony, anebo že má transcendentální povahu, jeho původ je mimo člověka, někteří autoři přímo hovoří o Bohu jako původci přirozeného práva.

J. Locke ve svém díle Druhé pojednání o vládě obhajuje teorii existence přirozeného stavu lidí. V přirozeném stavu byli lidé svobodní a rovni, nebyli podrobeni žádným vztahům nadřazenosti a podřazenosti, vztahy mezi lidmi se řídily přirozeným zákonem. Stav přirozený odůvodňuje tím, že „všichni lidé jsou stvořeni jedním všemohoucím Tvůrcem, všichni jsou jeho vlastnictvím, každý je povinen zachovat sebe a neopustit svévolně své stanoviště, ze stejného důvodu je povinen zachovat i ostatní lidstvo, a pokud nejde o to vykonat spravedlnost na provinilci, nemá odnímt nebo poškozovat život nebo to, co směřuje k zachování života, svobodu, zdraví.“²⁹¹ Pro J. Pejšku je zdrojem přirozeného práva Bůh: „Právo přirozeným nazýváme právní normy Tvůrce v duši lidskou vlité normálním rozumem snadno poznatelné, jejichž přesné šetření si vynucuje svědomí.“²⁹² Kelsen uvádí důvody, proč pramenem právních norem není příroda, ale Bůh, na kterého pohlíží jako na rozum, tj. jako na myšlení totožné s vůlí. „Normy přirozeného práva stanoví určité lidské chování jako mající být, a proto tu musí být i na lidské chování zaměřená vůle. Příroda však nemá žádné vůle nadané rozumem, a proto tu může být jen Boží vůle ve stvořené přírodě.“²⁹³

S. Sousedík vymezuje dvě základní tradice původu lidských práv, a to teistickou a antropocentrickou. Teistická tradice je starší, myšlenka důstojnosti člověka se odvozuje v návaznosti na biblické zdroje a vztah člověka k Bohu. Mladší tradice odvozuje lidská práva z důstojnosti člověka, která není závislá na Bohu. Lidská práva jsou pak v této tradici podle Sousedíka považována za věc pouhého konsensu, který nabývá vnější závaznosti teprve, je-li fixován příslušných pozitivních právních normách. Svoboda bez zakotvení v Bohu se stává autonomní (byť autor připouští její omezení svobodou druhého) a proměňuje se v základní právo. Z důstojnosti lidské osoby jsou pak vyvozována i práva, která existují v duchu teistické tradice. Autor uvádí tři druhy práv vymezených antropocentrickou tradicí: práva shodná s teistickou tradicí; práva, která pocházejí

LOCKE John: Druhé pojednání o vládě, Praha: Svoboda, 1992, 32.

PEJŠKA: op. cit., 8.

KELSEN: op. cit., 20.

teistické tradice, ale nabývají významu, jenž je s touto tradicí v rozporu (právo na svobodu svědomí ve smyslu právo vyznávat jakékoliv náboženství nebo zůstat bez vyznání, takovéto právo je podle autora ve zjevném rozporu s prvním přikázáním Desatera: V jednoho Boha budeš věřit) a práva, která jsou s teistickou tradicí v naprostém rozporu (právo ženy na potrat).²⁹⁴

S autorem je možné souhlasit, pokud se jedná o obtíže těch, kteří nedospěli k poznání Boha, a musí proto vymezovat zdroj lidských práv jinou dimenzí. Vyzvání se na důstojnost člověka však nepovažují za dramatický rozdíl mezi křesťanským a mimokřesťanským pojetím zdroje lidských práv, naopak můžeme říci, že zde se obě pojetí setkávají. V obou pojetích je totiž zásadně respektována důstojnost člověka jako jedinečné bytosti.²⁹⁵ Ani jedno z pojetí zdroje lidských práv však nedává přímou definici konkrétního znění lidského práva bez dalšího. Konkrétní obsahové znění lidských práv (tj. jejich pozitivní vymezení) je vždy otázkou možnosti lidského jazyka. Tím není řečeno, že lidé mohou stanovit nezávazně jejich obsah, ale to, že tento obsah nacházejí, upřesňují a vyjadřují lidským jazykem.²⁹⁶

Konsenzus v antropocentrické tradici neznamena, jak se S. Sousedík domnívá, závaznost lidských práv teprve tehdy, až jsou vyhlášena pozitivním způsobem. I v mimokřesťanském pojetí existuje vědomí toho, že lidská práva se nevazují na žádné hlasování, které probíhalo ve společnosti. Koncepce nezadatelnosti a nezcizitelnosti lidských práv vylučuje možnost rušit nebo odstraňovat lidská práva, tato koncepce totiž ve svém obsahu také souhlasí s transcendentálním rozměrem lidských práv, jen neumí přesně pojmenovat zdroj lidských práv. Přesněji řečeno ve zdroji lidských práv se mírně rozchází, protože právo nachází ve věčném řádu věcí, v attributech člověka, v lidském rozumu, ale je zde vždy přítomen transcendentální rozměr zdroje těchto práv a svobod. Něco podobného je přijetí pozitivního textu právní normy. Není zde však vnitřní rozpor. Kdyby v nějaké společnosti byl přijat text pozitivní normy, který je v rozporu

²⁹⁴ Srov. SOUSEDÍK: op. cit., 132–134.

²⁹⁵ WEBER: op. cit., 161: „Obsah dobra osoby se už dnes navzdory veškerému pluralismu dávno nechápe ve smyslu rozdílně. V mnoha momentech tohoto dobra jsme zřejmě zajedno, jak dokládá skutečnost dohod o lidských právech, a to, jak se zdá, poprvé v rámci zahrnujícím celé lidstvo.“

²⁹⁶ Toto platí stejným způsobem jako otázka po možnosti vymezit přesný obsah přirozeného zákona – k tomu srov. WEBER: op. cit., 122: „Problém zdůvodnění mravního nároku ovšem nelze ještě uspokojivě řešit. Otázka přesnějšího obsahu (např. konkrétních norem) zůstává v obou případech (nauka o přirozeném zákonu a o přirozeném mravním zákonu) otevřená a je třeba s nimi uvážlivě šetřit. Nauka o přirozeném zákonu staví základy a objevuje něco v předpolí, ale neříká, jak má dům a území normativní morálky jednotlivě vypadat.“

dejemí lidských práv, je právě odvolání na důstojnost člověka důvodem pozdější
pravy poměrů.

Rovněž není přesné tvrzení, že v antropocentrické tradici jsou vyvozována
ská práva, která jsou v rozporu s teistickou tradicí. Autorova definice práva na
obodu svědomí je zúžena a ani v nauce církve není chápáno v takto redukované
době, podrobněji se tomuto problému budu věnovat v kapitole 8 Svoboda
edomí. Právo ženy na potrat a obdobná „práva“ tohoto typu (byť se jich některé
ay dovolávaly) nebyla nikdy definována jako základní lidská práva. Naopak
ay byla zakotvena mezi základními lidskými právy ochrana lidského života,
tože však existuje možnost potratu (i když dostupnost potratu se v jednotlivých
ních liší), lze konstatovat, že ochrana lidského života není dostatečná z hlediska
esťanského pojetí lidských práv. To však neznamená, že ochrana lidských práv
sekulární společnosti se musí nutně vyvíjet jen směrem k přiznání takových
ských práv, která jsou v rozporu s teistickou tradicí. Rozpoznávání obsahu
ských práv se totiž rozvíjí a upřesňuje také v teistické tradici. Jako příklad
ohu uvést důsledné uznání práva na ochranu života v celé jeho skutečné šíři, tj.
etně zákazu trestu smrti. K jednoznačnému odmítnutí trestu smrti ze strany
kve došlo až za pontifikátu Jana Pavla II.

K pochopení zdroje základních práv a svobod navrhuje W. Kasper dva
stupy, které se navzájem ovlivňují.²⁹⁷ První přístup vychází z přirozeného
ava. Lidská práva reflektují důstojnost lidské osoby, tato důstojnost má základ
lidské přirozenosti, která je svobodným bytím a je nadána rozumem. Druhý
stap klade důraz na ekonomii spásy, lidská práva náležejí do Božího plánu
ásy. Tento Boží plán počíná stvořením člověka jako obrazu Božího a dovršuje se
ělením Ježíše Krista. Vtělením přijal Ježíš lidskou přirozenost a současně tímto
kem udělil každému člověku zvláštní důstojnost. Oba tyto přístupy jsou
vjádřeny v *Gaudium et spes*.²⁹⁸ Ve východní tradici je tento přístup vyjádřen
to: „Bůh se stal lidskou bytostí, aby se lidská bytost mohla stát božskou.“²⁹⁹

Srov. KASPER Walter: The Theological Foundations of Human Rights, in: The Jurist, Washington 50
(1990), 157–161.

Srov. GS 29.

Srov. LG 7: „Boží Syn v lidské přirozenosti s ním spojené přemohl svou smrtí a svým vzkříšením smrt,
ykoupil člověka a přetvořil jej v nové stvoření. Když totiž udělil svého Ducha bratřím povoláním ze všech
rodů, vytvořil z nich tajemným způsobem své Tělo.“ Též GS 22: „On (Kristus) je ‚obraz neviditelného
Boha‘, je dokonalý člověk, který Adamovým synům vrátil podobnost s Bohem, prvotním hříchem
okřivenou.“

Podle názorů jednotlivých kanonistů na zdroj lidských práv rozlišuje Torfs tři základní teorie ohledně původu lidských práv.³⁰⁰

právní teorie – základní lidská práva a svobody v církvi a v civilní společnosti nejsou ve své podstatě rozdílné, je sice třeba přihlédnout k specifické povaze církve, ale co se týká podstaty těchto práv, není tu zásadní rozdíl mezi základními lidskými právy a právy křesťanů, lidská práva vycházejí z důstojnosti člověka;

eklesiologická teorie – lidská práva se v církvi realizují ve společenství, nejedná se tudíž o práva jednotlivce, která musí být chráněna proti autoritě, ale o práva společenství věřících. Hlavním východiskem není jednatel, ale společenství. Tato teorie uznává lidská práva v podobě těch práv, která pomáhají vytvářet společenství, hlavním zdrojem těchto práv je společenství a práva se odvíjejí od společenství k jednotlivému křesťanovi. Jednotlivá práva jsou odvozená ze tří prvků: slovo, svátosti a apoštolská posloupnost, z těchto prvků se pak odvíjí právo na svátosti, právo sdělovat své potřeby představeným, právo spolupracovat na božském poselství spásy a další práva;³⁰¹

antropologická teorie – rozlišuje mezi právy uznanými kanonickým právem a základními právy, která vycházejí z Pisma. Lidská práva, která jsou formulována církví, musí respektovat antropologický základ.

nutí

Pochybnosti ohledně přijetí a uznání úplného katalogu práv a svobod jsou v souvislosti s historickým vývojem. Základní práva a svobody byly nejdříve deklarovány v sekulární společnosti, ve vztahu mezi občanem a státem. Dramatická nedůvěra v tyto práva byla spojena s procesem sekularizace společnosti. Ideje o základních práva a svobod nebyly odmítnuty kvůli nedůvěře v člověka, ale kvůli společenským procesům, odklonu společnosti od církve. Postupně začaly být v církvi přijímány ideje uznání a ochrany základních práv a svobod, a to nejdříve práva a svobody člověka, která mu náležejí v sekulární společnosti, a až poté následně postupné uznávání práv a svobod člověka v církvi. Základní práva

³⁰⁰ Torfs: op. cit., 42–44.

³⁰¹ Torfs: op. cit., 44, autor poznamenává na adresu jednoho z významných představitelů této teorie Paula Schönbachera (*Grundrechte in de Kirche: Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche*), že používá pojem základní práva, ale dává jim zcela nový význam – Koperníková revoluce ve srovnání s právy, kde práva vycházejí z právní teorie.

svobody byly deklarovány jako práva člověka vůči sekulární společnosti, resp. vůči státu. Při jejich uznání v církvi se proto objevuje námitka, že tatáž práva není možné deklarovat v církvi, protože církev není sekulární společnost.

Vznikají obavy, že uznání lidských práv a svobod by znamenalo, že se církev ztotožňuje se sekulární společností. Je zdůrazněno, že církev je ustanovena tímto systémem, je prostorem založeným na prožívání osobní víry a vztahu k Bohu, nikoli prostorem, ve kterém se realizují práva. Tato povaha církve musí být brána vážně a nesmí být redukována jen na prostor práv a povinností. Existuje totiž nebezpečí, že církev bude považována pouze za dokonalou společnost, podobnou sekulární společnosti. Výkon práv a povinností musí být nahlížen z perspektivy spásy a jejího poslání ve světě. Práva v církvi vycházejí z přijetí křesťanství, kterou se křesťan začleňuje do církve,³⁰² nikoli ze společenské smlouvy. Rozměr církve jako společenství, společenství s Bohem a s ostatními křesťany představuje protiváhu snahy o přílišné zdůrazňování individuálních práv.³⁰³ *Lumen gentium* připomíná: „Církev, třebaže ke splnění svého poslání potřebuje lidské prostředky, není ustanovena k tomu, aby hledala pozemskou slávu, nýbrž aby šířila pokoru a odříkání i svým příkladem. Církev zahrnuje ve svém životě všechny postižené lidskou slabostí, dokonce v chudých a trpících vidí obraz svého chudého a trpícího zakladatele.“³⁰⁴

Další obavy ohledně uznání lidských práv a svobod plynou z následujícího výšlenkového schématu: lidská práva a svobody vycházejí z demokratického uspořádání společnosti a jsou na něm závislá. Zkratkovité propojení pak pokračuje: křesťané chtějí v církvi stejné svobody jako v demokratické společnosti z tohoto důvodu, aby mohli v takovéto církvi jednat aktivně, podílet se na rozhodování. V církvi však není možné demokratické uspořádání, protože by mohlo být hlasováno o všem a vše pak bude výsledkem pouhého lidského hlasování. Zpochybní se nauka víry a církev se stane pouhou společenskou institucí.³⁰⁵

³⁰² Kán. 96: *Křtem se člověk stává členem Kristovy církve a stává se v ní osobou s povinnostmi a právy, které patří křesťanům podle jejich postavení, pokud jsou v církevním společenství a pokud tomu nebrání žádný trest.*

³⁰³ Srov. KASLYN Robert J[...] S.J., *The people of God*, in: *New Commentary on the Code of Canon Law*, edited by Beal John P., Coriden James A., Green Thomas J., New York: Paulist Press, 2000 (*New Commentary*), 255.

³⁰⁴ LG 8.

³⁰⁵ RATZINGER: *Církev*, 92: *Uvádí požadavky těch, kteří prosazují demokratické uspořádání církve: Církev by neměla být ‚snášena‘ shora, my sami ji budeme ‚utvářet‘ a budeme ji obnovovat. Církev vznikne na základě diskuse, kompromisu a usnesení. V debatě se vyjasní, o čem se lze dnes jen domýšlet, co totiž je dnes možno dnes považovat za víru nebo za vůdčí ideje pro mravnost.“ Proti těmto požadavkům pak dále*

Nepochopení lidských práv a svobod pramení také ze záměny svobody rozhodování a osvobození člověka. Na prvním místě je důraz na nutnost dosáhnout vnitřní svobody, svoboda rozhodování má být proto usměrněna, aby člověk dosáhl své vnitřní svobody. Člověk však nemůže dosáhnout vnitřní svobody jinak, než prohlubováním vztahu k Bohu, svým vnitřním rozhodováním, svým dospělým stojem, kdy se odpovědně rozhoduje. Nijak mu nepomůže, pokud bude jeho svoboda rozhodování limitována v míře větší, než je nezbytně nutné. Je zapotřebí opustit představu, že svoboda rozhodování nemůže plnoprávně koexistovat vedle vnitřní svobody, naopak, člověk se musí pro Krista rozhodnout naprosto svobodně. Ochrana svobody rozhodování je jednou z cestou k dosažení vnitřní svobody.

V bodě 5.1 věnovanému teologii lidských práv jsem objasňovala zdroje lidských práv a svobod. Je však jejich realizace v církvi zásadně odlišná od realizace v sekulární společnosti? Křesťanský život nelze redukovat na výkon práv a povinností, to však neznamená, že by realizace práv a svobod měla být zásadně odlišná od realizace v sekulární společnosti. Právo totiž není prostředkem spásy, ale jediným prostředkem, který může církev křesťanům poskytnout. Výkon práv a povinností je v každé společnosti limitován blahem společnosti a stejným způsobem je limitován i v církvi. Rovněž nelze odmítat uznání lidských práv a svobody v církvi s poukazem na povahu církve, která není demokratickou institucí. Tato práva nevycházejí z žádného lidského hlasování, nejsou tedy závislá na demokratickém uspořádání společnosti, přestože je demokracie vhodnější formou ochrany těchto práv. Lidská práva a svobody náleží člověku v jakékoliv společnosti, neměla by proto být tato práva zpochybňována v církvi s poukazem na skutečnost, že církev není demokratickou institucí.

uvádí (94): „Církev, jež spočívá na rozhodování většiny, se stává pouhou církví lidí. Je uváděna zpět na úroveň toho, co lze vytvářet a objasnit, na úroveň názorů, jež nahrazují víru.“

6 LIMITY SVOBODY ROZHODOVÁNÍ

Pochopení svobody rozhodování

Začnu malým exkurzem, který se netýká přímo práva, ale více obecného chápání svobody ve smyslu neomezenosti možností. Svoboda rozhodování je vždy omezena jednak právními limity, jednak limity, které existují vně práva. Neprávním limitům patří objektivní a subjektivní omezení svobody rozhodování. Objektivní limity jsou nezměnitelné, znamenají objektivní nemožnost jednat určitým způsobem, člověk např. nemůže zrušit přírodní zákony. Subjektivní limity svobody rozhodování spočívají v člověku samotném, v možnostech jeho osobnosti (věku, schopnosti, talent), některé z těchto limitů může člověk svým úsilím ovlivňovat.

V současném světě zaznamenáváme dva protichůdné nároky: na jedné straně touhu po svobodě jako odmítání všeho svazujícího, po svobodě jako prostoru, ve kterém nebudou existovat limity,³⁰⁶ na druhé straně ale také touhu po prostoru bezpečí, po jistotách. Odstranění mantinelů vede k tomu, že se lidé ptají o co opřít. Neomezený prostor svobody klade na člověka nároky. Realizace svobody je spojena s odpovědností, ať chceme nebo ne, pro řadu lidí je složité se v tomto prostoru svobody orientovat. Lidé nechtějí být svázáni, ale cítí se v nebezpečí, pokud zjistí, k jakým tíživým následkům vedlo jejich nerozvážené rozhodnutí. Chtějí se proto uchýlit někam, kde budou mít garantovaný prostor, ve kterém se mohou pohybovat bez rizik. Do církve přicházejí lidé, kteří hledají ono bezpečí před nejistotami, výměnou za toto bezpečí však mechanicky přejímají vše, co jim je předkládáno a považují za pravé učení církve. Problém však spočívá v tom, že toto přejímání zůstává často na povrchu, není spojeno s autentickým vnitřním přijetím víry a křesťanského učení. Tito lidé mají tendenci zachovávat různé příkazy a zákazy, ale chybí jim tvůrčí zpracování, vlastně se ani nesnaží porozumět autentickému učení církve. Zachování různých příkazů považují za daň, kterou platí svému bezpečnému pocitu.³⁰⁷

Pro zdravý rozvoj člověka je však nutné zdůrazňovat hodnotu jeho svobody, když nároky na svobodu jsou u jednotlivých lidí diferencované, důraz na

RATZINGER: Církev: „Touha po svobodě je forma, ve které se dnes hlásí touha po vykoupení a pocit vykoupenosti, odcizení. Volání po svobodě požaduje existenci, která není omezená něčím, co je předem dáno, co mi brání v mém rozvoji a zvnějšku zahrazuje cestu, kterou bych chtěl jít.“

ZULEHNER Paul M[...]: Církev, přístřeší duše, Praha: Portál, 1997, 37: „Důsledky, které přináší církevní úzkost o slabé ve svobodě, je dvousečná. Je sice jistým druhem diakonální pomoci v přežití, má však také značně stinné stránky. Možnosti rozvoje svobody takto chráněných zůstávají nevyužity, přestože svoboda je klíčovým momentem lidského vývoje. Církev, která brzdí rozvoj svobody, brání lidskému vývoji.“

svobodu a odpovědnost musí být veden vždy.³⁰⁸ Z tohoto důvodu je také vždy nutno zvažovat limity svobody, které instituce stanoví, resp. jaká je opravdu nezbytná míra omezení, které je nutno na členy církve klást. Prvním předpokladem proto správné pochopení toho, co znamená osvobozený člověk v pohledu křesťanství. Dále je nutno se zbavit nedůvěry, že svoboda primárně znamená touhu dělat si, co chci. Svoboda rozhodování je nutná, aby se člověk uskutečňoval a aby mohl být volán k odpovědnosti. Rozhodující je proto správné porozumění pojmu svoboda a vztah člověka ke své svobodě. Obtížně se uskutečňuje dialog, pokud někdo hovoří o svobodě ve smyslu možnosti si dělat, co uznám za vhodné, další člověk o svobodě jako o svobodě rozhodování ve smyslu právním a jiný zase o svobodě ve vztahu k Bohu a k lidské důstojnosti. H. Waldenfels připomíná, jak nezbytné, aby byla církev zakoušena jako prostor svobody.³⁰⁹

2. Právní limity svobody rozhodování v demokratickém právním státě

V návaznosti na výše uvedené nyní budu zkoumat, jaký prostor pro svobodu rozhodování nabízí právo a jaké jsou právní limity této svobody. Civilní katalogy lidských práv a svobod neznamenal, že práva a svobody v nich zakotvené mohou být realizovány neomezeným způsobem. Svoboda je v právní teorii definována jako sфера zbavená donucení,³¹⁰ tj. sféra, kdy se mohou rozhodnout podle vlastní volby, nikdo mě k jednání nedonucuje a ani mně v něm nezabraňuje. Tato sféra však není prostorem libovůle, nikdo není nadán absolutní neomezenou svobodou.³¹¹ Svoboda je limitována, je omezena v sobě samé. Právní omezení svobody rozhodování vychází ze dvou základních požadavků, a to požadavek blaha jednotlivce a požadavek blaha společnosti. Blaho jednotlivce znamená, že nikdo není právně realizovat svoji svobodu tím způsobem, aby zasáhl do práv a svobod tohoto člověka. Nemožnost tohoto způsobu realizace svobody vychází z rovnosti všech lidí, všichni lidé jsou si rovni ve své svobodě, proto ji všichni mohou

WALDENFELS: op. cit., 40: „Člověk, který sám sebe ‚utváří‘ ve svobodě, přispívá nezastupitelně k rozvoji společnosti. To také naopak znamená: Kdo se neutváří ve svobodě, provinuje se, protože část stvoření zůstane vždy neuskutečněna.“

WALDENFELS Hans: Kontextová fundamentální teologie, Praha: Vyšehrad, 2000, 473: „Jen tam, kde je církev zakoušena jako prostor žitého poskytování svobody, stane se vyjádřením dalekosáhlé nabídky cesty, smyslu a života. Do doby, v níž zakoušíme mnohé obavy a úzkosti, patří jistě zprostředkování zkušenosti, že je Duch Páně, tam je svoboda (1 Kor 3,17), k nejpřednějším úkolům církve.“

WALDENFELS: op. cit., 16; BOGUSZAK, ČAPEK, GERLOCH. op. cit., 180.

WALDENFELS: op. cit., 40: „Svoboda je vždy a vždy jen svoboda, a to i v případě, že se jedná o svobodu, která je omezena. Pochopitelně s výjimkou totalitních či tyranských režimů, ale v těchto případech nemůžeme hovořit o svobodě, ale pouze o bezpráví.“

realizovat rovným způsobem, tj. takovým, který nebude zasahovat do svobody druhého.³¹²

Druhým právním limitem svobody rozhodování je blaho společnosti. Zásah, v jakém je omezena svoboda jednotlivce ve společnosti, je záležitostí hledání společenského konsenzu.³¹³ Toto hledání je vždy doprovázeno určitým konfliktem, protože názory na míru přípustných zásahů do individuálních svobod se vzájemně mezi členy společnosti liší. Limity svobod se do určité míry liší i mezi jednotlivými demokratickými státy, v obecné rovině je možno konstatovat, že preference pro silný stát znamenají vždy vyšší omezení individuálních svobod. Omezení individuálních svobod ve prospěch blaha společnosti v sobě zahrnuje dva aspekty. Společnost omezuje lidské svobody a práva ve prospěch blaha společnosti i v případě, že je to takové, ale též ve prospěch jednotlivce.

Omezení svobod jednotlivce se uskutečňuje jakoby paradoxně proti jeho zájmu. Je to dáno tím, že demokratické společnosti se hlásí k určitým hodnotovým kategoriím a respektují nezadatelnost a nezcizitelnost lidských práv. Z tohoto důvodu společnost brání jednotlivce, resp. prohlašuje za neplatné určité jednání jednotlivce, který sám sebe svým jednáním poškozuje. Člověk se nemůže platně vzdát svých nezadatelných a nezcizitelných práv, ani kdyby se dobrovolně a svobodně rozhodl, neplatný je jakýkoliv takovýto úkon. Toto omezení lidských svobod můžeme nazvat ochranou proti sobě samému. Člověk totiž činí rozhodnutí ve zdánlivé svobodě, ve skutečnosti však jedná spíše pod vlivem vnějších podmínek a vlivů. Ten, kdo je v postavení slabšího v právním státě, je náchylný činit rozhodnutí, která nejsou v souladu s jeho důstojností, z tohoto důvodu např. nikdo nemůže prodat sám sebe do otroctví, nemůže se vzdát svých osobnostních práv. Do této oblasti ovšem patří také zákaz euthanasie. Je zřejmé, že po dovození euthanasie volají lidé mladší a zdraví, s postupujícím věkem se jejich preference mění. Existují státy, ve kterých je euthanasie legální, které excesy jsou však výzvou pro přehodnocení postojů i tam, kde dosud byla

³¹² Srov. Všeobecné deklarace lidských práv, čl. 1: „Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovni v důstojnosti a právech. Jsou nadáni rozumem a svědomím a mají spolu jednat v duchu bratrství.“ Čl. 2: „Každý má práva a všechny svobody, stanovené touto deklarací, bez jakéhokoli rozdílu rasy, barvy, pohlaví, jazyka, náboženství, politického nebo jiného smýšlení, národnostního nebo sociálního původu, majetku, rodu nebo jiného postavení.“

³¹³ Postulát společenský nezbytného omezení svobody jedince formuluje KNAPP: op. cit., 17: „Za právně závazné považujeme takové omezení svobody jedince, k němuž dojde tehdy, jestliže rozpor mezi společenským zájmem na ochraně svobody jedince a jiným společenským zájmem není v dané historické situaci možno řešit jinak než právě omezením svobody jedince, a dále jestliže by společenská újma, která by vznikla, kdyby svoboda jedince nebyla omezena, byla větší než společenská újma, která by vznikla omezením svobody jedince.“

thanasie dovolena. Základní otázkou, kterou si musí položit všichni, je: „Jaká je svoboda rozhodování u člověka, který je vážně nemocný, neschopný se sám o sebe postarat? A rozhodl by se skutečně takto, pokud bychom udělali maximum pro jeho lidsky důstojný život?“

Jednotlivé svobody jsou též omezeny mezi sebou navzájem, a to z toho důvodu, že se mezi sebou dostávají do konfliktu. Svobody se pak musí navzájem vyvažovat podle různých kritérií. Základním předpokladem pro toto vyvažování svobod je šetření podstaty těchto svobod a jejich smyslu a jejich omezení v míře zbytně nutné. Ústavní soud ČR definoval při posuzování možnosti omezení základního práva či svobody ve prospěch jiného základního práva resp. svobody následující podmínky, za jejichž splnění má prioritu jedno základní právo či svoboda:³¹⁴

- 1) kritérium vhodnosti – odpovídá na otázku, zda-li institut omezující určité základní právo umožňuje dosáhnout sledovaný cíl, tj. ochranu jiného práva;
- 2) kritérium potřebnosti – toto kritérium spočívá v porovnání legislativního prostředku omezujícího základní právo, resp. svobodu s jinými opatřeními, umožňujícími dosáhnout téhož cíle, avšak nedotýkajícího se základních práv a svobod;
- 3) kritérium závažnosti v kolizi stojících základních práv a svobod.

3 Právní limity svobody rozhodování v církvi

V tomto bodě se budu zabývat otázkou, nakolik výše uvedené právní omezení svobody rozhodování existující v demokratické společnosti platí i pro kanonické právo. Východiskem je ustanovení kán. 223: § 1: *Křesťané, jak jednotlivě, tak sdružení ve spolicích, jsou povinni brát při výkonu svých práv ohled na obecný prospěch církve, na práva jiných a na své povinnosti vůči jiným.* Svoboda rozhodování jednotlivého křesťana je omezená stejnou svobodou rozhodování všech ostatních křesťanů a vyplývá z rovnosti všech křesťanů vysloveně upravené v kán. 208. Všichni křesťané mají rovnou svobodou a nikdo nesmí realizací svojí svobody zasahovat do svobody jiného. Druhý omezující limit svobody rozhodování je též shodný se sekulární společností, svoboda každého jednotlivého křesťana je vždy omezena blahem církve³¹⁵ jako společenství.³¹⁶

³¹⁴ Srov. Nález Ústavního soudu Pl. ÚS 4/94 ze dne 12.10.1994, vydán ve Sbírce zákonů pod č. 214/1994 Sb.
³¹⁵ DH 6: „Obecné blaho společnosti – totiž souhrn životních podmínek společenského života, jejichž prostřednictvím mohou lidé plněji a snáze dosáhnout své dokonalosti – záleží především v zachování práv

K prvnímu limitu realizace práv křesťana upřesňuje E. Corecco, že platí jen ta práva, která chrání osobní autonomii křesťana. Mezi tato práva zařazuje svobodu výzkumu, svobodnou volbu stavu, ochranu soukromí a procesní práva (kán. 218 – 221). Z povahy těchto práv vyplývá povinnost třetích osob umožnit výkon práv oprávněného.³¹⁷ E. Corecco uvádí, že všechna ostatní práva křesťanů vyplývají z božského práva a jsou formulována vždy současně jako práva a povinnosti, přičemž je důraz kladen na přednost povinností před právy. To znamená, že musí být vždy v jednom ustanovení uvedeno současně právo a povinnost, ale relace mezi právy a povinnostmi je nepřímá, např. právo křesťanů přijímat pomoc z duchovních darů církve (kán. 213) vychází z povinnosti křesťana vést svatý život (kán. 210). Stejně tak povinnost zachovávat společenství s církví ukládá právo představených ukládat disciplinární nebo trestní sankce, protože církev je autonomní.³¹⁸

V rámci úvah o omezení práv křesťana se E. Corecco soustřeďuje na rovinu omezení práva křesťana stejným právem ostatních, a proto pochopitelně dochází k závěru, že je toto možné aplikovat pouze u výše zmíněných práv. Práva jednotlivce jsou však omezena i blahem společnosti, tedy církve. Blaho církve omezuje jen ta práva, která vyplývají z božského práva, ale i všechna ostatní práva. Blaho církve vyplývá z jejího poslání přinášet lidem božské poslání spásy, v tomto smyslu je také vyjádřeno v kán. 1752 jako nejvyšší zákon církve, jímž je chráněna duše. V pastorační praxi pak toto konkrétně znamená, že např. právo křesťana na Boží slovo a svátosti je pochopitelně omezeno pastoračními povinnostmi v daném místě, a nelze se ho proto domáhat ve vyšším rozsahu, než je předem určené daným možnostem. Blaho církve v této souvislosti znamená, že v rámci svého území musí být rovnoměrně zajišťovány pastorační potřeby všech křesťanů, a nikdo se proto nemůže domoci více práv, než mají jiní křesťané. Všechna omezení práv z důvodu obecného blaha církve musí sloužit jejímu

vinností lidské osoby. Proto mají chránit právo na náboženskou svobodu jak občané a společenské instituce, tak státní moc, tak také církev a jiná náboženská společenství, a to každý způsobem přiměřeným své odpovědnosti za obecné blaho.“

Podobně též GS 26: „Obecné blaho – čili souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti – se stává stále všeobecnější; z něj vyplývají práva a povinnosti, které se týkají celého lidstva.“

ve stejném smyslu se používá pojem „obecné (společné) blaho (dobro); (bonum commune)“.

ov. CORECCO: Ius, 507.

ov. CORECCO: Ius, 507.

slání, tj. ve svém důsledku musí podporovat misijní působení církve a chránit
společensví křesťanů jako takové.³¹⁹

Z požadavku na zachování blaha církve lze odvodit také omezení práv
křesťana, který nezachovává společensví s církví. Ustanovení kán. 209: *Křesťané
mají povinni i ve vnějším jednání vždy zachovávat společensví s církví*, považuje
Corecco za klíčové, za limit, ze kterého plyne omezení jiných práv.³²⁰
Podstata věci vyplývá, že nemůže uplatňovat právo na svátosti křesťan, který
svým životem ve zjevném rozporu s učením církve. Omezení, resp. nepřiznání práva
v konkrétním případě záleží na pečlivém zvážení konkrétních okolností a pro
jednotlivé případy se bude pochopitelně lišit.

V této souvislosti si můžeme uvědomit, jaké pochybnosti a zmatky
vyvolává výrazně odlišný přístup v konkrétní praktické pastoraci. Jedná se např.
o oblast práva na svátosti, konkrétně např. udělování svátosti křtu malým dětem.
Praxe je diametrálně odlišná a setkáváme se s případy, kdy duchovní správce křtí
stejně každé dítě a nestará se o to, jak bude dítě vychováváno ve víře, až po
velmi extrém, kdy klade velmi přísné požadavky na křesťanský život rodičů.³²¹
Podobně též při uzavírání sňatku někteří duchovní asistující sňatku argumentují,
že se jedná o pokřtěného křesťana, a dotyčný má proto právo na uzavření
církevního manželství.³²² Zásadně rozdílný přístup v přiznávání práv nebo naopak
v jejich omezování ze strany představených je pochopitelně v rozporu s blahem
církve, protože vyvolává nedůvěru a pohoršení.

V tomto omezení práv současně vidíme reciprocitu mezi právy
a povinnostmi. Rozsah realizace práv závisí na plnění povinností vůči církvi.
Vzhledem k tomu, že se jedná o reciprocitu, platí samozřejmě i obráceně, že je
možné vyžadovat jen tolik povinností, nakolik jsou garantována jednotlivá práva
dotyčných. E. Corecco zdůrazňuje právě pro oblast práv vyplývajících z božského
charakteru pozitivního práva vzájemnou relaci mezi právy a povinnostmi, mezi službou
církvi a společensvím.³²³ Na antropologické úrovni pak tato vzájemná relace znamená
vztahování jednotlivého křesťana s tajemným Tělem Kristovým, kterým je církev,
a současně identita církve je dána tím, že k ní náležejí všichni ostatní křesťané. Na

³¹⁹ Brov. KASLYN: op. cit, 285.

³²⁰ Brov. CORECCO: Ius, 509.

³²¹ O tom, že se jedná o stále aktuální záležitost, svědčí např. nedávný dotaz v Katolickém týdeníku, zda je
možné křtít dítě svobodné matky.

³²² Z praxe mohu uvést nedávný případ známého pornoherce, který hodlal uzavřít církevní manželství
s kolegyní z branže, pokřtěnou katoličkou, přičemž oba hodlali i po uzavření manželství pokračovat ve
své činnosti.

³²³ Brov. CORECCO: Ius, 510-511.

lesnologické úrovni tato relace obnáší vzájemný vztah mezi církví univerzální a partikulárními církvemi.³²⁴ Toto vzájemné spojení znamená, že není možné bez narušení podstaty izolovat jednotlivé prvky, není tedy možné oddělit práva od povinností. Uvažování o právech bez povinností a o povinnostech bez práv znamená zásadní nepochopení.

Blahu církve můžeme tedy rozumět jako takovému uspořádání poměrů, které zajišťuje nejvyšší cíl, jímž je spása duší. Pod tímto cílem se však neskrývá automaticky maximalizace „svátostního servisu“, tzn. zajištění co nejvyšší možnosti přístupu ke svátostem, ale také podpora a rozvoj spravedlivých vztahů v církvi. Tím nijak není snižován význam svátostí. Princip spásy duší však znamená takový nárok na uspořádání poměrů v církvi, který zajišťuje spravedlivé uspořádání vztahů mezi křesťany. Mezi ně patří i ochrana práv jednotlivce a zajištění možnosti domoci se svých práv, stejně jako omezení realizace práv. To vše musí platit ve stejném měřítku pro všechny křesťany.

4 Povaha práv v západním kodexu

Všechny dosavadní úvahy o realizaci práv a o limitech této realizace vycházely ze základní premisy, že podstata těchto práv, stejně jako podstata kanonického práva jako takového, je stejná, jako je podstata práv v obecném smyslu, tzn. i podstata práv v sekulární společnosti. O právech jsem dosud uvažovala v právním smyslu. Lze na tato práva nahlížet a realizovat je i jiným způsobem? J. McIntyre soudí, že práva obsažená v západním kodexu jsou jiným druhem práv než civilní práva. Autor vysvětluje, že struktura každého práva obsahuje čtyři prvky, a to: a) oprávněnou osobu; b) povinnou osobu; c) titul a d) předmět. Ve struktuře práv zakotvených v kán. 208 – 223 chybí prvek b), křesťané nemohou zavazovat sami sebe, chybí tedy zde povinná osoba. Autor argumentuje osobní formou ve formulacích jednotlivých kánonů, např. *competit* (kán. 221, 222, § 2); *integrum est* (kán. 212, § 2; 215) a *ius est* (kán. 213; 214; 221, §§ 2 a 3). Ukládat povinnosti osobě může pouze jiná fyzická osoba, nikoli neurčitý subjekt, společnost nebo vůle zákonodárce. Vzhledem k tomu, že neexistuje povinná osoba, není ani možné vynutit si přiznání těchto práv soudní cestou, tj.

³²⁴ Ke vztahům mezi univerzální církví a partikulárními církvemi srov. LG 23.

podle autora neexistuje povinný subjekt, na kterém by křesťané svoje práva vymáhali.³²⁵

McIntyre dochází k závěru, že tato práva je možné realizovat pouze jako práva křesťanů ve smyslu křesťanské svobody, tj. osvobození člověka od zákona podle teologie sv. Pavla. Křesťanská svoboda spolupracuje s Kristovou milostí, to je nejlepší způsob realizace práv. Autor rozlišuje svobodu volby a svobodu přijetí s tím, že kán. 208 – 223 vyjadřují obsah této svobody v přijetí, tedy vyjádření katalogu křesťanských ctností. Tento katalog práv (ctností) má smysl jedině tehdy, pokud bude brána vážně ctnost víry.³²⁶ Na rozdíl od civilních katalogů lidských práv, která jsou absolutní, nezměnitelná a vymahatelná, jsou podle McIntyry práva křesťanů relativní, podřízená, mají morální povahu. Autor připomíná, že soustředění na pojem „právo“ zakrývá pravou podstavu, která počívá v tradičním pojmu ctnost.³²⁷

Tyto závěry by dokonale platily, pokud by církev byla společenstvím „stejně svatých“, tehdy, když by všichni křesťané dosáhali skutečného osvobození. Jak známo církev je sice svatá, ale křesťané jsou hříšní. McIntyre nedělá nic jiného, než že popírá existenci práva v církvi. Ze západního kodexu se stane etický kodex, vzor křesťanského života a cesty ke spravedlivému uspořádání práv v církvi budou nalézány odlišně v jednotlivých místních církvích v závislosti na svatosti těch, kdo ze svého úřadu budou nadáni rozhodovací pravomocí. Církev ve viditelné podobě trpí lidskými nedostatky a právo svými mechanismy napomáhá spravedlivému uspořádání vztahů, brání před libovůlí a zajišťuje jednotlivým křesťanům ochranu jejich práv. Tam, kde existuje vzájemná dobrá vůle a touha po shodě, není zapotřebí zaštiťovat se právy. Právo nebrání ve ctnostném životě, zaručuje však ochranu těm, kdo by jinak docházeli újmě z důvodu méně ctnostného života jiného křesťana.

5 Svoboda a povinnost

Povinnost v právním smyslu znamená takové ustanovení právní normy, ze kterého vyplývá příslušnému subjektu povinnost něco dát, vykonat, něčeho se zdržet nebo něco strpět (*dare, facere, omittere, pati*). Na povinnost můžeme nahlížet jako na opak svobody, můžeme však na ni též nahlížet jako na určitou

Srov. McINTYRE John P[...]: Rights and duties revisited, in: *The Jurist* 56 (1996), 118–121.

Srov. McINTYRE: op. cit., 122–123.

Srov. McINTYRE: op. cit., 127.

součástí svobody. Svoboda v právu nemůže existovat bez povinnosti. Povinnost vyplývá ze svobody, svobodě a právu jednotlivce odpovídá povinnost všech ostatních nezasahovat do této svobody a práva (pozn. vztah u absolutních svobod, u relativních práv a povinností je omezen na konkrétní subjekty právního vztahu). O právech a povinnostech platí, že jsou rozloženy zrcadlovitě.³²⁸ Právní povinnosti nejsou zásadně ukládány neomezeným způsobem, protože ani výkon práva není neomezený. Limity povinností odpovídají stejným limitům práv a svobod.

Někteří kanonisté považují důraz na povinnosti křesťana za jeden z odlišných znaků kanonického práva. Pokud se jedná o ukládání povinností, obsahuje sice západní kodex na jedné straně otevřené normy, na druhé straně však kán. 18 představuje typicky právní pohled na omezení svobod: u zákonů omezujících svobodný výkon práv je nutno použít zužujícího výkladu, tzn. omezit svobody jen v míře nezbytně nutné a nestanovit jiné povinnosti, než které ukládá zákon. Kán. 18 je jasným právním vyjádřením, v kolizi s ním jsou pak ta ustanovení západního kodexu, která mají podobu otevřených norem ukládajících povinnosti. Lze proto polemizovat i s vymezením odlišnosti kanonického práva jako práva, jehož specifíkem je na prvním místě důraz na povinnosti křesťana. Opět je třeba připomenout nezbytnost rozlišit mezi právní a mimoprávní rovinou, tj. mezi povinnostmi právními a povinnostmi, které křesťan přijímá z úrovně morálky výzvy, tj. povinnosti, k jejichž plnění ho vyzývá jeho svědomí.

Západní kodex ukládá povinnosti pomocí uzavřených i otevřených norem. Uložení vyšší míry povinností pomocí uzavřených norem znamená stanovit přesně definovaný katalog povinností. Pokud použijí otevřené normy, dostávám se do potíží, o kterých se zmiňuje sv. Tomáš, právní norma ukládá něco, co lidé nejsou schopni splnit, a proto na ni rezignují. Za pomoci výkladových kritérií mohu určit míru plnění povinností, např. u povinnosti stanovené kán. 210 jsou touto mírou vlastní možnosti a schopnosti křesťana a vynaložení úsilí, jaké lze očekávat od každého křesťana. Problémem zůstává, pokud se pohybujeme v oblasti práva, že tato kritéria (tj. vlastní možnosti a schopnosti a vynaložené úsilí) je třeba vykládat vhodným způsobem poměřovat s konkrétními normami, a těmi jsou právě uzavřené normy.

Podle kán. 17 platí pro výklad právní normy následující: Zákonům církve je třeba rozumět podle vlastního významu slov, sledovaného v textu a kontextu;

³²⁸ KNAPP: op. cit, 195: „Subjektivní právo je pojem párový. Odpovídá mu pojem subjektivní povinnosti. Povinností, která subjektivnímu právu odpovídá vždy a zároveň přinejmenším, je povinnost neminem cadere, tj. obecná povinnost (povinnost každého) nerušit práva druhého.

liže význam zůstal pochybný a nejasný, je nutno použít paralelních textů, pokud jsou, a přihlédnout k účelu zákona, k jeho okolnostem a k úmyslu zákonodárce. Zde narážím na dvě zásadní obtíže, a to minimálnost nároku farizejství. Zákonodárce stanovil povinnost vést svatý život, pokud budu chtít specifikovat konkrétnější podmínky této povinnosti, použiji podle pravidel řádu zákona paralelní text, a tím jsou normy, které jsou typickými představitelkami minimálnosti nároku. Příklad minimálnosti nároku představují kán. 920, § 1 a kán. 989. Výčet uzavřených norem upravujících povinnosti křesťanského života znamená redukci podstaty křesťanského života na plnění určitých povinností. Tímto způsobem se dostáváme do stejné roviny, jakou představovaly tolik kritizované předpisy farizeů.

Na otevřené normy ukládající povinnosti můžeme nahlížet jako na vyjádření ideálů křesťanského života, jako na doporučení a výzvu pro křesťany. Můžeme se pak ptát, proč zákonodárce tyto normy takto otevřeně nedeklaroval, nýbrž formou preambule či jinak významně oddělené části západního kodexu od ostatních právních norem. Pro přehlednost západního kodexu a pro vyjádření úmyslu zákonodárce by takováto úprava byla daleko přehlednější. Tímto způsobem by zákonodárce jasně vyjádřil svůj záměr. Obdobně ovšem též pro otevřené normy z oblastí křesťanské morálky (tzv. minimální křesťanské povinnosti) platí, že by bylo daleko vhodnější, aby byly deklarovány jako minimální doporučení pro ty, v jejichž silách není v danou chvíli zvládat více. Další možností je pak rezignovat na západní kodex jako na kodex práva. Tento závěr určitě nikdo nezamýšlel. Z Promulgační konstituce jednoznačně vyplývá úmysl papeže Jana Pavla II. ustavit kodex práva. Stejně tak formulace kán. 18 vypovídá o právním přístupu k západnímu kodexu.

6 Limity výkonu subjektivního práva

Důraz na prioritu povinnosti křesťana vychází ze znění nadpisu stati první knihy druhé: „Povinnosti a práva všech křesťanů“, povinnosti jsou uvedeny na prvním místě a až po nich následují práva. Z tohoto nadpisu pak usuzují autoři, že povinnosti křesťanů předcházejí práva. Uplatňuje se zásada, že křesťan by si na prvním místě měl být vědom svých povinností a plnit je, a až poté myslet na svoje práva. Jak jsem již uváděla v pasáži o svobodě, svoboda v právu je vždy omezena stejnou svobodou všech ostatních. To platí i obráceně, moje povinnost

niká z důvodu svobody nebo práva jiného, např. právo na ochranu dobré pověsti soukromí znamená povinnost ostatních počínat si takovým způsobem, aby do tohoto práva nezasahovali.

Práva a povinnosti jsou nerozlučně spojeny, tímto pojítkem je právě vždy obsah konkrétního práva, nikoliv však nahodilé spojení práv a povinností. Uvedu příklad: pokud má někdo právo na ochranu soukromí, nevyplývá z tohoto práva povinnost jiného poskytovat dotyčnému příspěvek na zajištění vhodného bydlení. Práva a povinnosti musíme vždy uvažovat ve vzájemné relaci, nikoliv v jiných souvislostech. Zachování vzájemné relace je nezbytně nutné pro právní dimenzi uvažování o povinnostech. Pokud bychom zakotvili jako právní princip, že v kanonickém právu je možno přiznat práva jen tomu, kdo plní všechny své povinnosti, došli bychom nejspíše k závěru, že křesťan nemá žádná práva, protože nikdy nebude schopný díky otevřeným normám beze zbytku splnit své povinnosti. Přiznání určitého práva se váže na zákonem stanovené podmínky, a aby právo stalo právem, musí být tyto podmínky stanoveny konkrétně. Z tohoto důvodu můžeme říci, že povinnosti předchází práva, do oblasti křesťanské morálky, nikoliv však do oblasti práva.³²⁹ V právu totiž musíme přesně vymezit, jaké konkrétní povinnosti musí být splněny, pokud by mělo být splnění určitých povinností podmínkou pro přiznání práv.

Obdobně se můžeme setkat s názory, že uplatňování subjektivních práv znamená prosazování vlastního sobectví. Křesťané však nemají pouze prosazovat svoje práva, jak bývá obvyklé v sekulární společnosti, kde lidé znají a využívají svá práva a nechťejí přijímat povinnosti. Tyto názory vycházejí z reality všedního života, patří však, podobně jako názory týkající se touhy lidí po neomezené svobodě, do oblasti mimoprávní. Ničím neomezený výkon subjektivního práva není totiž v právu přípustný. Nikdo nemůže realizovat svoje subjektivní práva absolutním způsobem. Limitem, který omezuje výkon subjektivního práva, je nepřípustnost zneužití práva označovaná též jako zákaz šikanózního výkonu práva. Je pravdou, že v minulosti nebyl vždy uznáván zákaz možnosti zneužívat subjektivní právo. Podle starších individualistických koncepcí neexistoval pojem zneužití práva, protože subjektivní právo per definitionem nemůže být zneužito. Tyto koncepce však byly v současnosti překonány sociálními koncepcemi subjektivního práva, podle kterých je nepřípustné dovolit zneužívání subjektivního

³²⁹ TORFS: op. cit., 48, v této souvislosti argumentuje proti výroku, že povinnosti předchází práva, příkladem práva na život – jaká mu vlastně předchází povinnost – snad povinnost být narozen?

práva.³³⁰ Podle koncepcí uznávaných v recentní právní teorii platí, že ten, kdo zneužívá svoje subjektivní právo, nese následky, které z tohoto jednání plynou, a nemůže mu být proto přiznán prospěch z takového jednání.

Zákaz zneužití práva úzce souvisí též s požadavkem na takový výkon práva, který je v souladu s dobrými mravy. V podstatě pozitivním příkazem vyjadřuje to, co je vyjádřeno v předchozím odstavci negativním způsobem. Požadavek na jednání v souladu s dobrými mravy zní: „Tvé jednání musí být vždy takové, aby odpovídalo obecně respektovaným morálním zásadám.“ Negativním vyjádřením je tak odmítnutí zneužití práva: „Nikdy nesmíš vykonávat své subjektivní právo na úkor práva jiných anebo v rozporu s oprávněnými zájmy společnosti.“ Již římském právu platila zásada, že právní jednání nesmí být namířeno proti dobrým mravům, za taková jednání považovali Římané například ujednání o tom, že někdo dostane peníze za to, co je jeho povinností; ustanovení, že se někdo stane dědicem pouze za podmínky, že se ožení se zůstavitelovou dcerou. Jednání contra bonos mores bylo neplatné.³³¹ Obsah pojmu dobré mravy není v platném českém právu definován, ale zákon zapovídá takový výkon práv a povinností, který by byl v rozporu s dobrými mravy, a sankcionuje neplatností právní úkony, které se přiči dobrým mravům.³³²

O tom, které konkrétní jednání se přiči dobrým mravům, nelze předem rozhodnout v obecné rovině pro širší okruh případů, ale vždy se posuzuje dané jednání v konkrétním případě, a to tehdy, když se někdo v soudním sporu dovolá neplatnosti jednání právě pro jeho kolizi s dobrými mravy. Soudní judikatura se proto také pokusila vymezit obsah pojmu dobré mravy. Nejvyšší soud ČR opakovaně judikoval, že „za dobré mravy je nutno pokládat souhrn společenských, kulturních a mravních norem, jež v historickém vývoji osvědčují jistou neměnnost, vystihující podstatné historické tendence, a jsou sdíleny rozhodující částí společnosti a mají povahu norem základních.“³³³ Nejvyšší soud v tomto pojetí

³³⁰ K pojmu zneužití práva srov. KNAPP: op. cit., 184–185. V oblasti anglického práva představuje individualistickou koncepcí zneužití práva precedenční rozsudek soudce lorda Halsburyho v rozhodnutí ve věci Brandford v. Pickles z roku 1895: „If it was a lawful act, however ill the motive might be, he had a right to do so.“

³³¹ Zákaz šikanózního výkonu vlastnického práva vyplývá přímo z čl. 11 odst. 3 LZPS: „Vlastnictví zavazuje. Nesmí být zneužito na úkor práv druhých anebo v rozporu se zákonem chráněnými obecnými zájmy. Jeho výkon nesmí poškozovat lidské zdraví, přírodu a životní prostředí nad míru stanovenou zákonem.“

³³² Obdobně nese odpovědnost za škodu ten, kdo jednal proti dobrým mravům podle § 424 OZ: „Za škodu odpovídá i ten, kdo ji způsobil úmyslným jednáním proti dobrým mravům.“

³³¹ Srov. KINCL, URFUS, SKŘEJPEK, op. cit., 100.

³³² Srov. § 3 odst. 1 OZ: „Výkon práv a povinností vyplývajících z občanskoprávních vztahů nesmí bez právního důvodu zasahovat do práv a oprávněných zájmů jiných a nesmí být v rozporu s dobrými mravy.“

³³³ Rozsudek Nejvyššího soudu ČR 28 Cdo 1121/2001 ze dne 30.7.2001.

lípe dobré mravy jako normativní systém, ve kterém od sebe zbytečně odtrhuje společenské, kulturní a mravní normy. Tato definice je příliš statická, úzce normativní, chybí v ní pojetí dobrých mravů jako měřítko pro jednání v konkrétní situaci. Citovaný názor není zcela jednotný v judikatuře Nejvyššího soudu, v jiných rozhodnutích můžeme nalézt tuto definici dobrých mravů: „Dobré mravy tvoří uzavřený a petrifikovaný normativní systém, jsou spíše měřítkem etického hodnocení konkrétních situací a jejich souladu s obecně uznávanými pravidly upřímnosti a poctivého jednání.“³³⁴ Tato definice není původní, ale vychází z právní vědecké literatury,³³⁵ lépe než předchozí definice vyjadřuje, co především dobré mravy představují, totiž měřítko pro postoje a jednání ve světle morálních zásad.

Také Ústavní soud ČR podává v odůvodnění rozhodnutí definici dobrých mravů: „Judikatura Ústavního soudu ČR je vykládá jako souhrn etických, obecně uznávaných a uznávaných zásad, jejichž dodržování je mnohdy zajišťováno právními normami tak, aby každé jednání bylo v souladu s obecnými morálními zásadami demokratické společnosti, přitom tento obecný horizont, který vývojem společnosti rozvíjí i svůj morální obsah v prostoru i čase, musí být posuzován z hlediska konkrétního případu také právě v daném čase, na daném místě a ve vzájemném jednání účastníků právního vztahu.“³³⁶

Jaké je tedy jednání v souladu s dobrými mravy? Je to jednání člověka, který by se v daném čase a místě, za daných okolností řídil pouze normami občanské morálky, která je obecně v dané společnosti respektována. Proti tomuto jednání odporují takové jednání, které bude výhradně vycházet z oprávnění založeného výhradně na normách práva pozitivního, tzn. ničím neomezený výkon subjektivního práva. Pokud nepoměr obou jednání dosáhne určitého závažného stupně, nastupuje funkce neplatnosti. V rozporu s dobrými mravy může být také výkon práv uložených soukromoprávní smlouvou. I když si smluvní strany mezi sebou zcela vzájemně dohodnou obsah svých vzájemných práv a povinností, mohou nastat takové okolnosti, za jakých by povinná smluvní strana byla výkonem práv vyplývajících ze smlouvy závažně poškozena a nárok vyplývající z takového výkonu práva bude v následném soudním řízení odmítnut jako odporující dobrým mravům. Takovýto výkon práv v rozporu s dobrými mravy ilustruje následující příklad:

Herečka se ve smlouvě zavázala zdržet se všech činností, včetně sportovních, spojených s nebezpečím ohrožení života nebo zdraví. Následně byla

³³⁴ Rozsudek Nejvyššího soudu ČR 29 Cdo 1583/2000 ze dne 10.4.2001.

³³⁵ Srov. KNAPP: op. cit., 85.

³³⁶ Nález Ústavního soudu ČR IV. ÚS 272/99 ze dne 25.8.2000.

žalována pro porušení smluvního závazku, protože otěhotněla a s jejím těhotenstvím byly spojeny zdravotní komplikace. Soud nárok odmítl s následujícím odůvodněním: Otěhotnění ženy nemůže být v žádném případě považováno za porušení smluvního závazku. Těhotenství ženy a v důsledku toho vznikající nový život je s ničím nesrovnatelnou hodnotou, požívající vysoké ochrany, což vyplývá z čl. 6 LZPS, která tvoří součást ústavního pořádku. Podle odstavce 1 tohoto článku má každý právo na život, lidský život je hoděn ochrany již před narozením. Je nepochybné, že těhotenství může s sebou přinést některé zdravotní problémy či onemocnění, jak v pracovním, tak i běžném životě ženy. To jsou ovšem jen důsledky, které přináší lidský život vznikající v těle matky, a jako takový musí požívat zvýšené ochrany.³³⁷

7.7 Limity výkonu subjektivních práv křesťanů

Z předchozího vyplývá, že v sekulárním právu platí omezení výkonu subjektivního práva institutem dobrých mravů a nepřípustností zneužití práva. Toto omezení samozřejmě platí i pro křesťany v prostředí kanonického práva. Pokud je křesťanům doporučeno, aby především dbali na svoje povinnosti a byli ochotni vzdát se svých práv ve prospěch bližních,³³⁸ musíme rozlišit, zda se jedná o doporučení právní nebo mimoprávní. V právu platí, že člověk je nositelem práv a svoje práva realizuje způsobem upraveným právem. Realizace práv je omezena zákonem a těmi limity realizace subjektivních práv, o kterých jsem zde pojednávala. Omezení jednotlivých práv musí být stanoveno mantinely, které platí pro každého ve stejné míře, protože všichni křesťané jsou si rovni co do důstojnosti a práv.

Doporučení, aby se křesťané chovali nesobecky a omezili se ve výkonu svých práv, platí pro oblasti mimoprávní. Nechci vůbec zpochybňovat význam tohoto doporučení a význam povolání křesťana, který je vyzván k tomu, aby se překl sebe samého, všeho na čem lpí, a zcela se odevzdal Bohu. V kanonickém právu by však měl platit pouze zákaz šikanózního výkonu práva a povinnost

³³⁷ Rozsudek Nejvyššího soudu ČR sp. zn. 30 Cdo 2976/2000 ze dne 27.6.2001.

³³⁸ BOTEK Libor: Prameny lidských práv a jejich výkon z pohledu křesťanů in: Křesťanství a lidská práva / Editor Jiří Hanuš, 2002, 144: „K uvědomění si křesťanských kořenů chápání lidských práv přidat i křesťanský princip ‚postu‘ v jejich realizaci. Postu v tom nejširším a základním křesťanském slova smyslu, kde se jím rozumí vzdání se, z lásky k Bohu a bližnímu, části svého já ve prospěch bližního, neboli umenšit sebe, aby mohl růst ten druhý. Ve vztahu k lidským právům to znamená vzdát se realizace svého práva tam, kde to nezbytně nepotřebují k rozvoji svého lidství, a všude tam, kde tím omezují tento nutný rozvoj svého bližního.“

konávat svá práva v souladu s dobrými mravy. Jistota, že se každý domůže svého práva (samozřejmě za podmínek upravených právem a se zmíněnými omezeními), patří ke znakům dobrého práva, tuto jistotu musí garantovat i kanonické právo. Zda se skutečně bude domáhat všech svých práv, už záleží na konkrétním křesťanovi. Křesťan však tuto jistotu musí mít zachovánu, jinak by se totiž jednalo o dobré právo.

Rovnost všech křesťanů znamená, že pro všechny platí stejná pravidla. Není až možné říci: ano podle zákona ti toto právo náleží, ale tvoje chování bude správnější, pokud toto právo nebudeš nárokovat. Uvedu např. odvolání proti rozhodnutí představeného. Právo upravuje postup, jakým je možno podat odvolání, nelze toto právo zpochybnit s poukazem na správnost rozhodnutí představeného, nepadně na zachování poslušnosti vůči nadřízenému. Jiná otázka je, jak bude odvolatel se svým odvoláním úspěšný. Není však přípustné, aby někomu bylo nevolně odmítnuto právo na odvolání. Právo totiž musí pracovat s kritérii stejnými pro všechny stejně, nikoliv tedy s doporučením správnějšího chování. Neexistují žádná právní kritéria, které by posoudila, zda v daném případě je nebo není vhodné, aby se křesťan odvolal, existují pouze procesní pravidla, podle kterých se posuzují právní náležitosti odvolání. Věcně se záležitost přezkoumá v řádném odvolacím řízení. Pokud se někdo vzdá práva na odvolání, jedná se o jeho vlastní rozhodnutí, které může být motivováno různými vnitřními důvody, znamená to však, že toto rozhodnutí je správnější nebo vhodnější oproti rozhodnutí podat odvolání.

Na tomto příkladu je zřejmé, že je třeba rozlišit mezi právním jednáním a morálním hodnocením. Materiálním znakem právní normy je totiž obecnost, právní norma nemůže upravovat jednotlivý konkrétní případ, naopak, morální hodnocení se vztahuje právě ke konkrétnímu jednání. Z tohoto důvodu se může také zásadně lišit morální hodnocení téhož právního jednání, v našem případě jednání odvolání. Může být tudíž hodnoceno v jednom konkrétním případě velmi pozitivním způsobem, pokud bude všeobecně vnímáno jednání představeného jako nespravedlivé, v jiném případě naopak negativně, protože všeobecný úsudek vyzní v neprospěch odvolatele, kterým je známý kverulant. Právo však tato kritéria nemůže postihnout. Neplatí ani námitka, že je přece jen lepší v žádném případě nepodávat odvolání, protože křesťan má přijmout i nespravedlivé jednání. Zjevná nespravedlnost většinou není záležitostí jen dvou jednajících, ale přesahuje do celého společenství. Může totiž negativně ovlivňovat celé společenství, protože

le např. k rezignaci, k nedůvěře v představené. Někdo může namítnout, že ten, kdo přijme nespravedlnost, může být vzorem jiným křesťanům pro svoji schopnost set křivdu. Oproti tomu je třeba připomenout, že i ten nespravedlivě jednající může být také někomu vzorem (vyplatilo se mu jednat nespravedlivě, ten druhý se poučil).

Vázání přiznání práv na plnění povinností vychází též z obavy, že se svých práv budou domáhat ti křesťané, kteří nezachovávají společenství s církví. O tomto limitu práv jsem již pojednávala. Je nutné zdůraznit, že tento limit je třeba uplatňovat především v souladu se základním principem, kterým je spása lidstva. Omezit výkon práv takového křesťana je možné jen tehdy, když to bude ku prospěchu společenství církve a v konečném důsledku i dotyčného křesťana (který to ovšem v aktuálním čase neuvědomuje), a to ve vzájemné relaci obou. Pro některé křesťany může být pohoršením, že se někdo domáhá svých práv, i když si evidentně tato práva „nezaslouží“ kvůli svému způsobu života. Pohoršení věřících lze přehlížet, nemůže být však každé možné pohoršení důvodem pro odepření práva.

K odpovědné realizaci práv uvádí J. Kaslyn, že takováto realizace v sobě zahrnuje současně více faktorů, které musejí být zásadně chápané ve vzájemné relaci. V církvi vystupují křesťané jako nositelé individuálních práv a povinností, jako členové společenství věřících, jako nositelé zvláštních povinností vůči ostatním, které jim vyplývají z jejich postavení, úřadu nebo funkce. Výkon práv musí napomáhat v prohlubování osobního vztahu k Bohu stejně jako sloužit poslání církve při jejím působení ve světě.³³⁹

mutí

Svoboda rozhodování bývá nesprávně chápána jako touha po libovůli požadavky na přiznání subjektivních práv jako projev sobectví. Svoboda rozhodování není bezbřehá, protože všichni lidé mají stejnou svobodu. Její limity platí stejně v sekulární společnosti jako i v církvi. Svoboda a povinnost tvoří rozlučnou dvojici. Přesto je svoboda rozhodování v církvi přijímána s důvěrou. Svoboda rozhodování v sobě má totiž zakotvenu možnost rozhodnout se pro zlo, může být zneužita. Člověk, který usiluje o osvobození, se musí rozhodovat pro dobro. Život ve vnitřní svobodě znamená rozhodovat se pro dobro.

Srov. KASLYN: op. cit, 285.

Právo by tedy nemělo umožňovat křesťanovi, aby zneužíval svoji svobodu rozhodování, aby se rozhodoval pro zlo. Na rovině práva je toto zajištěno. Právo jednotlivce i blaho společnosti, z tohoto důvodu omezuje lidskou svobodu. Institut dobrých mravů představuje způsob, kterým se do práva promítá morální hodnocení lidského jednání. Neumožňuje takový výkon práva, který by byl v rozporu s morálkou společnosti.

Právní mechanismy umožňují garantovat takový výkon práv a limitovat svobody jednotlivců, aby nedocházelo na jedné straně k neodůvodněným výhodám jedněch a naproti tomu k znevýhodnění jiných. Přiznání práv a svobod křesťanů v kanonickém právu a jejich uplatňování ze strany jednotlivých křesťanů není projevem sobectví. Umožňuje totiž křesťanům, aby přijímali odpovědnost. Křesťan, který má v církvi garantována práva a tato práva může realizovat, se považuje za skutečně plnoprávného člena společenství církve. Omezení svobody rozhodování a popření subjektivních práv není cestou k dosažení vnitřní svobody, protože té nikdo nedosáhne právní cestou. Nepřiznání subjektivních práv působí, že křesťané nemají důvod podílet se na vytváření společenství církve. Limity výkonu práv by pro všechny křesťany měly být zásadně stejné a křesťané by měli uznat, že jejich práva nejsou formální, ale skutečná a realizovatelná.

7 KATALOG ZÁKLADNÍCH PRÁV A SVOBOD

1 Katalog základních práv a svobod v sociálním učení církve

V páté kapitole Lidská práva a základní svobody jsem poukázala na postupné uznávání lidských práv³⁴⁰ a svobod, a to nejprve těch, které jsem označila jako lidská práva ve světě a poté postupný přechod k uznání lidských práv a svobod uvnitř církve. Vzhledem k tomu, že tato práce je zaměřena na svobody a práva křesťanů v církvi, nebudu se podrobně zabývat sociálními právy v učení církve a z toho důvodu se ani nebudu detailněji věnovat vývoji a akcentům na uznání lidských práv v jednotlivých dokumentech sociálního učení církve. Následujícím přehledu představím pro ilustraci jeden z katalogů lidských práv a svobod zakotvující sociální učení církve a srovnám jej se sekulárním katalogem, s nímž se budu podrobněji věnovat katalogu lidských práv a svobod uvnitř církve. Přehled lidských práv a svobod podle dokumentu *The Church and human rights* a jejich komparací s vymezením podle *Všeobecné deklarace lidských práv a svobod* (VD).³⁴⁰

Na tomto místě je třeba také připomenout hodnocení *Všeobecné deklarace lidských práv a svobod* vyslovené Janem Pavlem II. v encyklice *Redemptor hominis*: „Církev se spolu se všemi lidmi dobré vůle, se všemi, kdo opravdu milují pravdu a mír, raduje z úspěchu, kterého se tímto prohlášením dosáhlo, ale je také vědoma, že pouhá ‚litera‘ může zabíjet, kdežto jen ‚duch‘ dává život“,³⁴¹ proto se musí společně s těmi lidmi dobré vůle neustále tázat, zda Deklarace lidských práv a přijetí její ‚lity‘ znamená všude také uplatňování jejího ‚ducha‘.³⁴² Dokument *The Church and human rights* zdůrazňuje, že církev vždy měla názor, že každý člověk je obdařený rozumem a svobodnou vůlí, a proto také církev ve svém učení hájí a potvrzuje následující základní lidská práva a svobody:³⁴³

- a) všichni lidé jsou si rovni co do vznešenosti, důstojnosti a přirozenosti bez jakéhokoli rozlišování z důvodu rasy, pohlaví nebo náboženství (čl. 1 a 2 VD);
- b) každý má stejná základní práva a povinnosti (čl. 1 a 2 VD);

³⁴⁰ Všeobecná deklarace lidských práv a svobod, New York, 10.12.1948.

³⁴¹ Srov. 2 Kor 3,6

³⁴² RH 17.

³⁴³ *The Church and human rights*, 36–37.

- c) práva lidské osoby jsou všeobecná, nezrušitelná, nezadatelná a nezczitelná (Preambule VD);
- d) právo na život, tělesnou integritu a blaho osoby, každý má právo na zajištění přiměřeného životního standardu, do nějž patří jídlo, oblečení a bydlení a další nezbytné sociální zabezpečení (čl. 3 – 5, 22 – 25 VD);
- e) právo na dobrou pověst, ochranu soukromí (čl. 12 VD);
- f) právo jednat podle správných norem svého svědomí a hledat pravdu způsobem a prostředky, které jsou člověku vlastní (čl. 18 VD);
- g) právo na svobodu vyjadřování vlastních názorů a právo být informován o veřejných záležitostech (čl. 19 VD);
- h) právo na bohoslužbu podle norem vlastního svědomí, právo na náboženskou svobodu a vyznávání víry v soukromí i na veřejnosti (čl. 18 VD);
- i) nezbytnost garance základních lidských práv a svobod nezávislými soudy za podmínek rovnosti všech lidí před zákonem včetně zaručení práva na spravedlivý proces (čl. 7 – 8, 10 VD);
- j) základní lidská práva náleží neoddělitelně každému člověku a s těmito právy jsou současně spojeny i povinnosti, přičemž obojí – práva i povinnosti – vyplývají z přirozeného zákona (Preambule a čl. 29 VD).

Dokument *The Church and human rights* pak dále podrobněji vymezuje návaznosti na základní lidská práva a svobody další hospodářská, sociální a kulturní práva,³⁴⁴ tato práva jsou obdobným způsobem formulována i ve *Všeobecné deklaraci lidských práv a svobod*. Z uvedeného srovnání vyplývá, že ve vymezení a uznání lidských práv a svobod není zásadní rozdíl mezi Magisteriem a sekulárním pojetím, v tomto případě vyhlášeným Valným shromážděním Organizace spojených národů. Jedná se pochopitelně o uznání lidských práv a svobod ve světě.

7.2 Vývoj uznání základních lidských práv a svobod uvnitř církve

Doba, kdy byl přijímán piánsko-benediktinský kodex, byla ovlivněna humanistickými proticírkevními náladami. Z tohoto důvodu nebylo vůbec uvažováno o případné analogii mezi civilními konstitucemi a možnostmi zakotvit v kodexu kanonického práva určitou podobu ústavní listiny.³⁴⁵ Piánsko-benediktinský kodex neobsahuje z tohoto důvodu žádný katalog práv a svobod.

³⁴⁴ *The Church and human rights*, 38.

³⁴⁵ Srov. CORECCO: *Ius*, 487.

znamena to však, že pomíjí osvědčené právní instituty. V této souvislosti je třeba připomenout, že piánsko-benediktinský kodex určitou ochranu práv zakotvuje. K tomu např. kán. 1667: *Quodlibet ius non solum actione munitur, nisi si iud expresse cautum sit, sed etiam exceptione, qua semper competit et est suapte iura perpetua* (obdobně též právo podat žalobu podle kán. 1646). Zásada *nulla poena sine lege* je vyjádřena v kán. 2195, § 1: *Nomine delicti, iure ecclesiastico, intelligitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita sit sanctio canonica saltem indeterminata* (tato zásada je ovšem mírně „změkčena“ ustanovením kán. 2222). Postavení křesťana jako nositele práv a povinností zakotvuje kán. 87: *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura.*

Kromě těchto základních ustanovení obsahuje piánsko-benediktinský kodex další právní normy, které výslovně stanoví jako podmínku platnosti jednání svobodnou vůli jednajícího.³⁴⁶ Na prvním místě se jedná o kán. 1035, zakotvující právo na volbu stavu (právo na uzavření manželství), a dále též kán. 214, § 1 (neplatnost přijetí vyššího svěcení z důvodu vážné bázně), kán. 572, § 1 odst. 4 (neplatnost přijetí řeholní profese pod vlivem násilí, vážné bázně nebo podvodu) a obdobně kán. 542 pro platnost přijetí do noviciátu, kán. 971 (nepřípustnost tucení nebo zabraňování v rozhodování o přijetí duchovního stavu), obdobně kán. 1087, § 1 pro rozhodování o uzavření manželství. Přiznání práva na dobrou pověst můžeme dovodit z kán. 2355, který stanoví trest za poškození dobré pověsti. Ze znění kán. 1524: *Omnes, et praesertim clerici, religiosi ac rerum ecclesiasticarum administratores, in operum locatione debent assignare operariis honestam iustamque mercedem; curare ut iidem pietati, idoneo temporis spatio, vacent; nullo pacto eos abducere a domestica cura parsimoniaeque studio, neque plus eiusdem imponere operis quam vires ferre queant neque id genus quod cum aetate sexuque dissideat*, vyplývá právo na spravedlivou mzdu a zajištění důstojných pracovních podmínek. Výslovně přiznané právo obsahuje (jako jediný) kán. 682: *Laici ius habent recipiendi a clero, ad normam ecclesiasticae disciplinae, spiritualita bona et potissimum adiumenta ad salutem necessaria.*

Výrazný posun směrem ke skutečnému uznání základních lidských práv a svobod a rovného postavení křesťanů uvnitř církve znamenal až II. vatikánský koncil. V návaznosti na jeho učení byl připravován i první návrh církevní ústavy

³⁴⁶ Srov. CORECCO: *Ius*, 488.

Lex Ecclesiae Fundamentalis“. Jako první podnítl debatu o možnosti a vhodnosti nové církevní ústavy Pavel VI. Průběh prací na tomto projektu lze rozdělit do čtyř hlavních období (1965/1969, 1969/1974, 1974/1979 a 1980/1983).³⁴⁷ V průběhu těchto prací byly neustále diskutovány otázky o možnostech zakotvení katalogu práv v novém kodexu, o podstatě těchto práv a nazírání na možnost jejich realizace uvnitř církve. Postupně byly také připravovány návrhy katalogu práv. Corecco vymezuje dva nevýznamnější projekty, a to schéma *De populo Dei* z roku 1977 a schéma *Lex Ecclesiae Fundamentalis* z roku 1979. Větší konkrétnost ve vyjádření jednotlivých práv je typická pro *De populo dei*, *Lex Ecclesiae Fundamentalis* 1979 se vyznačuje vyšší mírou abstrakce pojmů a větší neurčitostí při formulaci pojmů. Za paradox lze proto považovat, že do západního kodexu bylo převzato schéma podle *Lex Ecclesiae Fundamentalis* 1979.³⁴⁸ Ze schématu *De populo Dei* byla do západního kodexu byla převzata následující ustanovení:

1. povinnost zachovávat společenství s církví (kán. 209, § 1);
2. povinnost pečlivě plnit vůči církvi povinnosti vyplývající z ustanovení práva (kán. 209, § 2);
3. právo na listovní tajemství a ochranu soukromí (kán. 220 – formulováno obecně jako ochrana soukromí);
4. povinnost usilovat o sociální spravedlnost (kán. 222, § 2).

Vybývající ustanovení nebyla ze schématu *De populo Dei* do západního kodexu převzata v té podobě, jak byla původně navrhována v textu *De populo Dei*. Jedná se o níže uvedená práva a povinnosti:³⁴⁹

1. princip rovnosti všech věřících před zákonem bez rozdílu původu, národnosti, sociálních podmínek a pohlaví (kán. 17, § 1);³⁵⁰
2. princip vzdání se některých práv (kán. 17, § 2), v západním kodexu byl aplikován pouze u osob zasvěceného života;
3. povinnost usilovat o pokoj mezi křesťany (kán. 20, 2. věta);
4. povinnost usilovat o smír mezi všemi lidmi (kán. 20, 2. věta);
5. povinnost zachovávat víru (kán. 21, 1. věta);

³⁴⁷ K průběhu jednotlivých období a k diskusím ohledně projektu *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF) srov. LA TERRA Paolo: *La formalizzazione dei doveri-diritti fondamentali dei fedeli nei progetti di Lex ecclesiae fundamentalis fino al Codex iuris canonici del 1983*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1994, 20–28.

³⁴⁸ Srov. CORECCO: *Ius*, 493.

³⁴⁹ Srov. CORECCO: *Ius*, 494–495.

³⁵⁰ Tento princip je sice vyjádřen v kán. 208, ale týká se jen práv a povinností křesťanů a jeho vyjádření je více teologické než právní. Formulace navržená v *De populo Dei* je typicky právním vyjádřením rovnosti před zákonem, je proto širší než ustanovení kán. 208.

6. právo a povinnost osvojit si znalosti křesťanské nauky přiměřeně k vlastnímu stavu (kán. 22, 2. věta) (do západního kodexu převzato jako právo a povinnost laiků podle kán. 229, § 1);
7. právo a povinnost aktivně se účastnit liturgie (kán. 26);
8. právo odvolat se proti zneužití moci (kán. 34);
9. právo na obhajobu v soudních a administrativních případech (kán. 36, § 2);
10. právo znát jméno oznamovatele ve výše uvedených případech (kán. 36, § 3);
11. právo znát důvody rozhodnutí soudních i administrativních (kán. 36, § 4);³⁵¹
12. právo respektovat a podporovat lidská práva (kán. 37, § 1, 1. věta);
13. povinnost hájit svobodu církve (kán. 37, § 1, 2. věta);
14. povinnost zdržet se všech aktivit, které mohou narušit lidskou důstojnost (kán. 37, § 2, 2. věta);
15. povinnost zdržet se všech aktivit, které mohou narušit poslání církve (kán. 37, § 1, 1. věta).

Výše uvedená práva a povinnosti nebyly zcela odmítnuty co do svého obsahu, pouze nebyly přijaty ve znění formulovaném v *De populo Dei*. Pokud se týká obsahu těchto práv a povinností, většinu z nich v západním kodexu nalezneme. Ve výsledné podobě zákonodárce převzal s drobnými úpravami do západního kodexu formulace práv a povinností podle *Lex Ecclesiae Fundamentalis* 1979, tzn. formulace široké a méně určité. Dalo by se říci, že tímto rozhodnutím zákonodárce chtěl omezit původní rozsah práv vymezený v předchozích návrzích, zejména v *De populo Dei*, a přiklonil se k obecnějšímu vymezení dispozic právních norem. Trochu nesourodě ovšem působí ustanovení stati druhé kán. 224 – 231 upravující práva a povinnosti laiků, a to vzhledem k určitým duplicitám ve vztahu ke stati první. Další spornou okolností je skutečnost, že řada těchto práv z podstaty věci náleží všem věřícím, a je tedy otázkou, proč jsou vymezena jen ve vztahu k laikům.³⁵²

³⁵¹ K tomu uvádí CORECCO: lus, 495, že tato práva implicitně vyplývají z kán. 221, § 1 a 2, nebyla však převzata v podobě navrhované v *De populo Dei*.

³⁵² Srov. CORECCO: lus, 498.

7.3 Odmítnutí ústavní listiny církve

Výsledná podoba začlenění práv a povinností do západního kodexu současně znamenala definitivní odmítnutí projektu ústavy církve v té podobě, jaké existují ústavní listiny v demokratických právních státech. Důvody odmítnutí *Lex Ecclesiae Fundamentalis* v podobě ústavní listiny církve lze na prvním místě spatřovat v zásadní novosti této myšlenky, idea ústavní listiny byla něčím diametrálně odlišným od předchozí církevněprávní tradice, takováto zásadní změna potřebuje daleko delší čas, aby byla akceptována.³⁵³ Pro svoji zásadní novost byl *Lex Ecclesiae Fundamentalis* chápán u jednotlivých autorů diametrálně rozdílným způsobem. Někteří v něm viděli snahu stabilizovat poměry a zamezit dalšímu pokoncilnímu hnutí a snahám o reformy, jiní naopak možnost, jak usnadnit změny, které přinesl koncil, jako např. definici základních práv člověka, biskupskou kolegiální autonomii místních církví, ekumenismus.³⁵⁴ R. Torfs vymezuje následující důvody, pro které byl původní návrh *Lex Ecclesiae Fundamentalis* odmítnut:³⁵⁵

- *Lex Ecclesiae Fundamentalis* je něco nového, co ruší dlouhou tradici a co ignoruje jedinečnost východních církví.
- *Lex Ecclesiae Fundamentalis* je nebezpečný, protože zavádí výlučně západní interpretaci II. vatikánského koncilu.
- Církev nikdy v minulosti nepotřebovala a ani nyní nepotřebuje ústavu, protože má Písmo, má učení koncilů, včetně textů II. vatikánského koncilu, toto jsou opravdové ústavní listiny církve. Sekulární společnost potřebuje ústavu, protože je založena na společenské smlouvě, církve však vychází z Božího povolání. Těmito důvody argumentuje např. kardinál Grocholewski, který hodnotí skutečnost nepřijetí *Lex Ecclesiae Fundamentalis* jako pozitivní.³⁵⁶
- *Lex Ecclesiae Fundamentalis* je příliš komplikovaný a složitý dokument, který by mohl být překážkou v ekumenickém dialogu.

Po odmítnutí projektu ústavy církve byly normy upravující základní lidská práva včleněny mezi ostatní právní normy a jsou v západním kodexu obsaženy ve stati první druhé knihy západního kodexu v kán. 209 – 223 jako povinnosti a práva

³⁵³ Srov. LA TERRA: op. cit., 96–97.

³⁵⁴ Srov. FELICIANI op. cit., 40.

³⁵⁵ Srov. TORFS: op. cit., 45–46.

³⁵⁶ GROCHOLEWSKI: Specifika: „Církev nepotřebuje na rozdíl od civilních států ústavu, protože má Písmo, ke kterému přistupuje tradice a učitelství církve. V současné době se už nikdo nedovolává vypracování ústavního práva v církvi.“

všech křesťanů. Došlo také ke splynutí základních lidských práv s dalšími právy, která jsou specifická pouze pro křesťany a která nelze realizovat mimo církve. Při srovnání s katalogy základních lidských práv a svobod v sekulárních ústavních listinách je na první pohled zřejmý, kromě výčtu zaručených práv, též výčet katalogu povinností křesťana, přičemž nadpis této stati zní: Povinnosti a práva křesťanů.

Důvodem odmítnutí projektu ústavní listiny byla především přílišná evolučnost této úpravy a dále též nepochopení smyslu ústavní listiny v prostředí církve. Setkáváme se s názory, že církve vychází z Písma a Tradice, a není proto třeba ústavní listiny podle vzoru sekulárního státu. E. Corecco vysvětluje nutnost sekulárních ústav jako podmínku ochrany práv jednotlivce, který má autonomní postavení vůči státu. Ústava právního státu upravuje dělbu moci ve státě, rozdělení moci a právní zakotvení demokratických mechanismů v ústavách jsou garanty ochrany práv jednotlivce. Tímto způsobem jsou základní práva jednotlivce chráněna před možností jejich porušení. Ústavní mechanismy chrání občana před státem, proto musí existovat katalog základních práv. Katalogy základních práv byly formulovány v době, kdy se absolutistický stát změnil ve stát demokratický. Církve z tohoto důvodu pochopitelně nepotřebuje katalog základních práv, protože její podstata je jiná. Neznamena to, že by byla popřena autonomie křesťana vůbec, ale není možno srovnávat autonomii křesťana v církvi s autonomií občana v sekulárním státě. Struktura církve je zásadně odlišná, protože jejími konstitutivními prvky jsou slovo a svátosti. Práva a povinnosti křesťanů neexistují nezávisle na církvi (nepředcházejí církvi), ale jsou člověku přiznána a zprostředkována církví, protože právě církve je prostředníkem, který zajišťuje lidem přístup ke slovu a ke svátostem.³⁵⁷

Výše uvedená argumentace objasňuje, proč neexistuje, resp. není zapotřebí v církvi dělba moci. Vzhledem k tomu, že tato práce není zaměřena na zkoumání možnosti uplatňování demokratických prvků v církvi, nebudu se dále podrobněji věnovat polemice na toto téma. Corecco ale současně spojil do jedné otázky právní úpravu demokratických mechanismů a vlastní katalog lidských práv. V ústavních listinách právních států jsou vedle právní úpravy demokratických mechanismů včetně pojistek proti zneužití moci zakotvena také základní lidská práva a svobody. Platí, že demokratický právní stát je garantem lidských práv

³⁵⁷ Srov. CORECCO: *Ius*, 512–513.

a svobod, nikoliv jejich zdrojem, protože lidská práva nejsou výsledkem demokratického hlasování.

Vzhledem k tomu, že zdroj základních lidských práv a svobod je v Bohu a jejich nositelem je člověk jako Boží obraz, nebylo by skutečně zdánlivě zapotřebí tohoto katalogu, protože v církvi by neměla nastat situace, kdy by tato lidská práva byla ohrožena. Toto je pochopitelně ideální obraz, realita byla a je jiná, jinak by se totiž diskuse o katalogu základních práv a svobod vůbec nevedly. Odlišnost reality od teoretických východisek podnítila diskuse o prospěšnosti katalogu lidských práv v církvi. Výsledkem těchto diskusí je pak západní kodex, který nemá ústavní listinu, ale ani neodmítl zakotvení určitého katalogu lidských práv. Pokud by totiž tento katalog nebyl vůbec zapotřebí, nebyl by ani důvod zakotvit jakákoliv práva tohoto typu do západního kodexu. Ačkoliv z původního projektu ústavní listiny sešlo, je třeba na druhé straně připomenout, že v dlouhých dějinách církve se jedná o zásadní obrat, a to poměrně dramatický a rychlý (vzhledem k obvyklému běhu času v církvi), jak vyplynulo při srovnání s právní úpravou podle piánsko-benediktinského kodexu. Kardinál ^{Castillo}-Lara vymezuje čtyři důvody, které vedly k těmto změnám.³⁵⁸

- 1) vliv Všeobecné deklarace lidských práv;
- 2) nauka II. vatikánského koncilu, která věnovala velkou pozornost důstojnosti člověka a respektu vůči každému jednotlivci;
- 3) přelomová idea v chápání církve jako Božího lidu;
- 4) důsledné uznání rovnosti všech křesťanů.

7.4 Katalog základních práv a svobod uvnitř církve

Základem pro vymezení katalogu lidských práv a svobod uvnitř církve jsou dokumenty II. vatikánského koncilu. V jednotlivých koncilních dokumentech jsou vyjádřena následující práva:

Lumen gentium:

- právo (a povinnost) na vlastní spiritualitu (12, 41);
- rovnost všech křesťanů (32);
- právo a povinnost rozšiřovat radostnou zvěst (33);
- právo na kázání Božího slova a slavení svátostí (37);
- právo a povinnost sdělovat představeným svoje mínění a potřeby (37);

³⁵⁸ Srov. LARA Rosalio Castillo: Some reflection on the rights and duties of Christian faithful, *Studia Canonica* 20 (1986), 10.

- právo a povinnost sdělovat veřejně svoje názory (37);
- právo být informován o životě a aktivitách církve (37).

Gaudium et spes:

- právo na svobodu svědomí (16, 26);
- právo na dobrou pověst a na ochranu soukromí (26) – vyplývá z lidské důstojnosti, která je zde vymezena;
- právo na svobodnou volbu životního stavu (26, 29, 52) – vyplývá z důstojnosti člověka;
- rovnost všech křesťanů (29);
- právo laiků (rozšířené na všechny křesťany) na teologické vzdělání a formaci (62);
- právo na svobodu bádání a vyučování (62).

Sacrosantum concilium:

- právo a povinnost aktivně se účastnit liturgického slavení (14, 19, 29, 79).

Christus Dominus:

- právo mít účast na tajemném Těle Kristově (16);
- právo a povinnost podílet se na apoštolátní činnosti (17).

Apostolicam actuositatem:

- právo a povinnost laiků na rozvíjení vlastního apoštolátu – zde pro laiky – platí pro všechny křesťany (3-6, 25);
- právo a povinnost rozvíjet vlastní charisma (3);
- právo a povinnost vytváření společenství a spolupráce (zde pro laiky – platí pro všechny křesťany) (18-20);
- právo a povinnost laiků být formován pro apoštolátní činnosti (29).

Gravissimum educationis:

- právo na vzdělání (1);
- právo na svobodu vědeckého bádání (10).

Orientalium ecclesiarum:

- právo na liturgii podle vlastního obřadu (5, 6).

Dignitatis humanae:

- právo na svobodu svědomí (3);
- povinnost hledat a uznat pravdu (14).

Dei verbum:

- právo na Boží slovo (8).

Presbyterorum Ordinis:

- právo na pastorační péči (4-9).

Výše vymezená základní práva a svobody nyní srovnám s vymezením základních práv a svobod podle knihy druhé, stati první západního kodexu. Tento katalog práv obsahuje dvě základní kategorie práv:

- a) všeobecná lidská práva – tato práva jsou obsahově shodná s právy deklarovanými v ústavách demokratických právních států;
- b) vnitřní práva křesťanů – specifická práva křesťanů uvnitř církve.

Některá z těchto práv jsou definována v návaznosti na prostředí církve, svým obsahem však náležejí k všeobecným lidským právům, z tohoto důvodu v odkazech uvádím pro některé případy i znění těchto práv podle Listiny základních práv a svobod. Pro úplnost přehledu uvádím současně v poznámkách i znění práv podle východního kodexu. Západní kodex přiznává křesťanům následující základní práva a svobody:

- a) rovnost všech křesťanů co do důstojnosti a do činnosti³⁵⁹ – kán. 208; rovnost všech křesťanů je zařazena mezi právy křesťanů, nejedná se však o právo ve vlastním slova smyslu, tj. právo na rovnost, které je třeba uplatňovat, vhodnější by bylo zařazení rovnosti do obecných ustanovení, protože rovnost všech křesťanů je právním principem;
- b) právo sdělovat představeným vlastní potřeby a mínění v záležitostech církve³⁶⁰ – kán. 212, § 2 a 3;
- c) právo na zakládání a řízení spolků k účelům charitativním, k pěstování zbožnosti a k podporování povolání ve světě a právo na shromažďování se k uvedeným účelům³⁶¹ – kán. 215;

³⁵⁹ Čl. 1 LZPS: Lidé jsou svobodní a rovní v důstojnosti i v právech.

Kán. 11 CCEO: *Pro své znovuzrození v Kristu jsou si všichni věřící rovni co do své důstojnosti a činnosti, a proto každý podle svého stavu a služby spolupracuje na budování Těla Kristova.*

³⁶⁰ Čl. 17 odst. 2 LZPS: *Každý má právo vyjadřovat své názory slovem, písmem, tiskem, obrazem nebo jiným způsobem, jakož i svobodně vyhledávat, přijímat a rozšiřovat ideje a informace bez ohledu na hranice státu.*

Čl. 18 LZPS: *Petiční právo je zaručeno; ve věcech veřejného nebo jiného společného zájmu má každý právo sám nebo s jinými se obracet na státní orgány a orgány územní samosprávy s žádostmi, návrhy a stížnostmi.*

Kán. 15 CCEO: § 2 *Věřící mají právo sdělovat pastýřům církve své zejména duchovní potřeby a přání.*

§ 3 *Věřící mají právo a někdy i povinnost úměrně svému vzdělání, pravomoci a vážnosti, které požívají, sdělovat pastýřům svůj názor na věci týkající se dobra církve a oznámit je i ostatním věřícím při zachování neporušenosti víry, mravů, úcty k pastýřům a pozornosti k obecnému prospěchu a důstojnosti osob.*

³⁶¹ Čl. 20 odst. 1 LZPS: *Právo svobodně se sdružovat je zaručeno. Každý má právo spolu s jinými se sdružovat ve spolcích, společnostech a jiných sdruženích.* Čl. 19 LZPS: *Právo pokojně se shromažďovat je zaručeno.*

Kán. 18 CCEO: *Věřící mají právo zakládat a spravovat sdružení s charitativními a zbožnými zaměřeními nebo k pěstování křesťanského povolání ve světě a také právo shromažďovat se k těmto cílům.*

- d) právo na svobodu vědeckého bádání při zachování poslušnosti vůči učitelskému úřadu církve³⁶² – kán 218;
- e) právo na svobodnou volbu životního stavu, toto právo chrání lidskou důstojnost (odkaz na Listinu základních práv a svobod viz u následujícího kánonu)³⁶³ – kán. 219;
- f) právo na dobrou pověst a ochranu soukromí³⁶⁴ – kán 220;
- g) právo domáhat se práv u církevního soudu a právo na spravedlivý proces³⁶⁵ – kán. 221, § 1 § 2;
- h) právo na stíhání tresty jen podle předpisů zákona³⁶⁶ – kán. 221, § 3.

Kromě těchto práv přiznává západní kodex křesťanům další práva, která jsem z důvody jejich povahy označila jako vnitřní práva křesťanů. Přes toto specifikum můžeme zčásti práva analogická vnitřním právům křesťanů nalézt i v sekulárních kodifikacích (k tomu podrobněji v kapitole 9). K těmto právům můžeme zařadit:

- a) právo spolupracovat na rozšiřování božského poselství spásy ve světě³⁶⁷ – kán. 211;
- b) právo na pomoc z duchovních hodnot církve, zejména z Božího slova a svátostí³⁶⁸ – kán. 213;
- c) právo na bohoslužbu podle vlastního obřadu a na vlastní spiritualitu vedenou v souladu s učením církve³⁶⁹ – kán. 214;

³⁶² Čl. 15 odst. 2 LZPS: Svoboda vědeckého bádání a umělecké tvorby je zaručena.

Kán. 21 CCEO: *Ti, kdo se věnují posvátným vědám, požívají spravedlivé svobody v bádání, jakož i svobody vyjadřovat se ve věcech, v nichž jsou odborníky, při zachování povinné poslušnosti k učitelské službě církve.*

³⁶³ Kán. 18 CCEO: *Všichni věřící mají právo svobodně si zvolit životní stav, aniž by byli ovlivňováni jakýmkoli nucením.*

³⁶⁴ Čl. 10 odst. 1 LZPS: *Každý má právo, aby byla zachována jeho lidská důstojnost, osobní čest, dobrá pověst a chráněno jeho jméno. Odst. 2: Každý má právo na ochranu před neoprávněným zasahováním do soukromého a rodinného života.*

Kán. 23 CCEO: *Nikomu není dovoleno poškozovat něčí dobrou pověst, které se těší, ani porušovat práva osoby na ochranu vlastního soukromí.*

³⁶⁵ Čl. 36 odst. 1 LZPS: *Každý se může domáhat stanoveným postupem svého práva u nezávislého a nestranného soudu a ve stanovených případech u jiného orgánu.*

Kán. 24 CCEO: § 1 *Věřící mohou svá práva v církvi vymáhat a obhajovat u příslušného církevního úřadu podle práva.*

§ 2 *Věřící mají rovněž právo, aby, jsou-li příslušnou autoritou předvoláni k soudu, byli spravedlivě souzeni v souladu s právními předpisy.*

³⁶⁶ Čl. 39 LZPS: *Jen zákon stanoví, které jednání je trestným činem a jaký trest, jakož i jaké jiné újmy na právech nebo majetku, lze za jeho spáchání uložit.*

Kán. 24 CCEO: § 3 *Věřícím nesmí být ukládány církevní tresty, leč podle zákona.*

³⁶⁷ Kán. 14 CCEO: *Věřící mají právo a povinnost usilovat, aby se zvěst o Boží spáse stále víc a více dostávala ke všem lidem ve všech dobách v celém světě.*

³⁶⁸ Kán. 16 CCEO: *Věřící mají právo dostávat od pastýřů církve pomoc z duchovních dober církve, zvláště z Božího slova a ze svátostí.*

³⁶⁹ Kán. 17 CCEO: *Věřící mají právo uctívat Boha kultem podle předpisů své církve vlastního obřadu a vést duchovní život podle vlastních představ, které však musí být v souladu s učením církve.*

- d) právo vlastní činnosti konat a podporovat apoštolát³⁷⁰ – kán. 216;
- e) právo na křesťanskou výchovu (nejedná se jen o právo na vzdělání, ale především o duchovní formaci)³⁷¹ – kán. 217.

Vzhledem k tomu, že kniha druhá, stať první západního kodexu obsahuje části práva a svobody, které jsou identické s právy sekulárních ústav (všeobecná lidská práva a svobody), je možné o této části západního kodexu prohlásit, že je určitou obdobou ústavní listiny církve. Ve prospěch ústavní povahy této části západního kodexu uvádí J. Coriden následující argumenty: tato práva byla původně zakotvena v navrhovaném ústavním prohlášení (*Lex Ecclesiae fundamentalis*); znovu byla potvrzena v roce 1967 v *Principia Quae Dirigant Recognitionem Codicis*; Jan Pavel II. zdůraznil aktivní účast věřících a jejich práva v *Sacrae disciplinae leges*; tato práva jsou v úvodu knihy druhé západního kodexu, která upravuje postavení Božího lidu; jsou skutečnými základními právy; Jan Pavel II. jim věnoval zvláštní pozornost bezprostředně po vyhlášení západního kodexu.³⁷²

Stávající koncepce uspořádání práv a povinností všech křesťanů působí současně určitá nedorozumění, protože západní kodex spojil základní lidská práva a svobody a vnitřní práva křesťanů. Svátosti a svátostný život jsou základem života křesťana, práva s nimi spojená se však liší od základních lidských práv a svobod. Základní lidská práva a svobody náleží každému člověku bez jakéhokoliv předběžného uznání, bez jakéhokoliv rozdílu v osobě člověka, tato práva preexistují konkrétnímu společenskému uspořádání. Vnitřní práva křesťana rovněž předchází pozitivnímu uznání v církvi, ale současně jsou úžeji vázána na spojení křesťana s církví. Stejně jako nikdo nemá právo na křest, pokud nesplňuje podmínky potřebné pro udělení této svátosti, má obdobně limitován přístup k ostatním svátostem. Působení práva je v oblasti svátostného života omezeno pochopitelně tím, že může stanovit pouze určitý vnější rámec, při jehož splnění či nesplnění je možné vyslovit závěr o platném či neplatném přijetí určité svátosti. O skutečné vnitřní dispozici je možné soudit podle určitých vnějších znaků, nevypovídá s neomylnou jistotou o tom, zda křesťan skutečně svátost přijal.

³⁷⁰ Kán. 19 CCEO: *Všichni věřící, kteří mají účast na poslání církve, mají právo vlastní iniciativou pomáhat podporovat a udržovat apoštolskou činnost, každý podle svého stavu a podmínek. Žádná iniciativa se nesmí označovat názvem katolická bez souhlasu příslušné církevní autority.*

³⁷¹ Kán. 20 CCEO: *Věřící, kteří jsou křtem povoláni k životu podle evangelia, mají právo na křesťanskou výchovu a výuku, kterou mají být řádně připraveni k dosažení zralosti lidské osobnosti a současně k poznání řádnému prožívání tajemství spásy.*

³⁷² Srov. CORIDEN: *A Challenge: Make the Rights Real*, in: *The Jurist* 45 (1985), 3–10.

Shrnutí

Od uznání lidských práv a svobod ve světě byly základní lidská práva a svobody postupně uznány i uvnitř církve. Oproti původním záměrům však nebyla přijata ústavní listina, případně jiný obdobný katalog lidských práv a svobod, z jehož postavení a způsobu vyhlášení by byla patrná závažnost, která poprávu lidským právům a svobodám náleží. Namísto toho se tento katalog začlenil „nenápadně“ mezi ostatní právní normy západního kodexu. Nejedná se o vydařené uspořádání a na jeho nedostatky jsem již upozorňovala v těch pasážích, které se věnovaly problémům otevřených a uzavřených norem. Přesto se jedná o významný posun oproti piánsko-benediktinskému kodexu. Při závěrečných pracích na západním kodexu nakonec zvítězily obavy z „revolučnosti“ tohoto uspořádání a pravděpodobně též z přílišného přizpůsobení se sekulární společnosti. Nelze se divit, vzhledem k tomu, že někteří kanonisté si ani nebyli jisti, zda církev má vůbec mít vlastní právo.

Podle převažujících hlasů nepotřebuje církev ústavní listinu, protože má Písmo a svátosti. Základní lidská práva a svobody jsou zakotveny v ústavních listinách jednotlivých demokratických států jako výraz právní ochrany občanů před svévolí ze strany orgánů státní moci a garantují autonomii občanů. Toto skýtá prostor námitce, že církvi takováto ochrana a garance není zapotřebí, protože vzhledem k povaze církve odpadá tento důvod ochrany základních lidských práv a svobod. V této argumentaci se zapomnělo na skutečnost, že základní lidská práva a svobody nepropůjčují křesťanům představení církve, ale vyplývají z důstojnosti člověka stvořeného k obrazu Božímu. Jejich zdroj je v Bohu a člověk je jimi nadán, protože je Božím obrazem.

Vyhlášení ústavní listiny církve by potvrzovalo, že církev uznává tuto povahu základních práv a svobod. Pochopitelně by též znamenalo přehlednější uspořádání západního kodexu. Je zapotřebí základní práva a svobody v církvi vůbec vyhlášovat, pokud tímto vyhlášením je jen deklarováno jejich uznání? Právě na deklarování katalogu práv vidíme zřetelně, jak se lidské poznání rozvíjí a prohlubuje. Stačí se zastavit u rovnosti křesťanů, její jednoznačné vyhlášení bylo učiněno až v západním kodexu, ačkoliv nikdo nyní nepochybuje, že křesťané vždy byli, jsou a budou skutečně rovni co do lidské důstojnosti.

Pro křesťana je nejdůležitější, aby usiloval o spásu, na prvním místě stojí proto křesťanské ctnosti víra, naděje a láska. Oproti nim se zdají důrazy na lidská práva a svobody jakoby na vedlejší koleji, nedůležité vzhledem k poslednímu cíli člověka. Je však nutné připomenout, že konečný cíl křesťana neruší lidská práva a svobody. Mají svůj zdroj v Bohu a nijak se nezmenšují tím, že se někdo stal křesťanem. Jsou určitým minimem, nemohou být popřeny nebo zrušeny. Křesťan je nerealizuje na obranu proti církvi, ale v církvi. Podstatou práva je spravedlivé uspořádání vztahů, to znamená, i vzájemné respektování práv a svobod. I pro církve platí stejné limity realizace práv, jako jsou obecně platné limity. Navíc by tato realizace práva měla být prodechnuta i křesťanskými ctnostmi. Pak by samozřejmě nebyl žádný problém nacházet spravedlivá řešení. Míra ctností není však ve všech případech stejná, a proto je třeba připomínat i tu skutečnost, že všichni jsou nadáni stejnými základními právy a svobodami. I v církvi existují případy svévolného jednání a proti němu musí být křesťané chráněni, protože všichni jsou si rovni co do důstojnosti.³⁷³

³⁷³ TORFS: op. cit., 85 je přesvědčený, že cesta k uznání základních práv a svobod není uzavřena: „Jsem si jistý, že autority po čase dospějí k závěru, že lidská práva nejsou v církvi nebezpečným vedlejším produktem současné sobecké generace, které se shlédla v civilní společnosti, ale nepostradatelným podpůrným pilířem autentické a věrohodné komunity věřících.“

8 SVOBODA SVĚDOMÍ

1 Svědomí a svoboda

Svědomím běžně označujeme představy člověka o tom, co je mravně správné a co je špatné. Člověk je vnímá jako vnitřní hlas, který schvaluje nebo naopak odmítá jeho jednání. Tento vnitřní hlas se v člověku ozývá před vlastním jednáním i následně jako hodnotící soud o jednání, které člověk uskutečnil. *Catechismus katolické církve* definuje svědomí jako „soud rozumu, kterým lidská svoboda poznává mravní jakost konkrétního činu, který se chystá vykonat, který již kdávě koná anebo vykonala.“³⁷⁴ Teologii svědomí jako první biblický autor zpracoval sv. Pavel, pro svědomí používá termín *syneidesis*, který pro něj znamená reflexivní nezávislý soud přisuzovaný v Písmu lidskému srdci.³⁷⁵ Pro sv. Pavla bylo velmi důležité objasnit úlohu svědomí, a to ve vztahu k zákonu a ke svobodě, vzhledem k tomu, že se ve svých listech intenzivně zabýval osvobozením, které křesťanům přinesl Kristus. Křesťan již není otrokem kultických předpisů, je svobodný ne ve smyslu libovůle, ale svobodou v Kristu. Toto osvobození ovšem neznamená, že křesťan může dělat vše, co ho napadne, bez reflexe vlastního chování. Jak připomíná sv. Pavel: „Všechno je mi dovoleno – ano, ale ne všechno prospívá. Všechno je mi dovoleno – ano, ale ničím se nedám otročit.“³⁷⁶

Sv. Pavel pečlivě promýšlí svoje učení o svobodě svědomí, prvotní je pro něj, aby křesťané správně pochopili význam osvobození. Není tu již vázanost kultuistickými nařízeními, nejdůležitější je vlastní vztah člověka k Bohu. Jak však člověk pozná, že žije správně, když není povinen poslouchat dřívější předpisy? Sv. Pavel si všímá, že i pohané jsou schopni vnímat mravnost svého konání, že mají ve svém srdci vepsán určitý zákon. Na adresu těchto pohanů uvádí sv. Pavel: „To, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí.“³⁷⁷ Pokud jsou pohané schopni vést dialog se svým svědomím, tím spíše mohou být něčeho takového schopni křesťané. Sv. Pavel však upozorňuje, že soud svědomí je vždy podřízen Bohu: „Vždyť ani já nejsem soudcem sám nad sebou; ničeho si nejsem sice svědom, tím však ještě nejsem ospravedlněn, neboť mým soudcem je Pán.“³⁷⁸

³⁷⁴ KKC 1778.

³⁷⁵ Srov. LÉON-DUFOUR Xaver: Svědomí, in *Slovník biblické teologie*, Praha: Academia, 2003, 491.

³⁷⁶ 1 Kor 6,12

³⁷⁷ Řím 2,15

³⁷⁸ 1 Kor 4,4

Ohledně vázanosti člověka vlastním svědomím domýšlí sv. Pavel případy zkořstlivých křesťanů, kteří považují za zakázané něco, co je dovolené. Sv. Pavel důrazňuje, že prvotní je právě soud jejich svědomí. Pokud by totiž tito křesťané byli přesvědčeni, že nějaké jednání není dovolené, ale přesto se ho dopouštěli, jsou odsouzeni, ačkoliv objektivně by jednali dobře. Toto přesvědčení ilustruje na příkladu masa obětovaného modlám. Sv. Pavel je přesvědčený, že se jíst může, protože tyto modly jsou ničím: „Víme, že je jediný Bůh Otec, od něhož je všechno, a my jsme tu pro něho.“³⁷⁹ Toto přesvědčení však nesdíleli všichni křesťané, někteří se na toto maso dívali jako na obětní pokrm. Při tomto přesvědčení pak pro ně nebylo mravně přijatelné toto maso jíst, protože by jednali v rozporu se svým svědomím: „Někteří jsou až podnes tak zvyklí na modly, že jedí toto maso jako oběti modlám; jejich svědomí je nejisté, a proto je poskvrněno.“³⁸⁰

Na otázku, proč má svědomí zásadní význam pro život člověka, odpovídá *Meritatis splendor*, že právě mravní svědomí je místo, kde se setkává svoboda člověka s Božím zákonem,³⁸¹ a s odkazem na *Gaudium et spes* dodává: „V hlubinách svědomí odkrývá člověk zákon, který si sám neukládá, ale který musí poslouchat. Jeho hlas ho vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu, a když je třeba, promlouvá k sluchu jeho srdce: to dělej, tamto nedělej.“³⁸² Svědomí je místo, které reflektuje správnost volby učiněné člověkem. Člověk se v životě neustále rozhoduje, rozhodnutím je i jeho nečinnost, protože i rezignace a aktivní konání je rozhodnutím, pasivita a odmítání odpovědnosti jsou též odpovědí na výzvu svědomí.

Při svém rozhodování hledá člověk normy, podle kterých může řídit svoje rozhodování. Tyto normy jsou vnitřní a vnější. Vnější normy jsou pravidla existující v okolním světě, a to v podobě norem zákonných a morálních. Vnitřní normu představuje právě svědomí. Důstojnost člověka vyžaduje, aby se člověk rozhodoval svobodně, což v daném kontextu znamená absenci vnějšího donucení, nikoli však absenci těchto norem. Z důstojnosti člověka vyplývá, že člověk má mít omezenou svobodu rozhodování v míře, která je nezbytně nutná. Tento požadavek znamená, že dochází k absolutizaci svobody, jak vyplývá z vyjádření některých dokumentů.³⁸³ Absolutizace svobody je protimluv, protože svobodu rozhodování

³⁷⁹ 1 Kor 8,6

³⁸⁰ 1 Kor 8,7

³⁸¹ Srov. VS 54.

³⁸² GS 16.

³⁸³ Tuto tendenci lze zaznamenat též ve VS, např. čl. 32: „V některých proudech moderního myšlení se důrazňuje svoboda až k jejímu zabsolutizování.“

realizuje člověk zásadně ve společnosti ostatních lidí, v relaci ke svobodě všech ostatních.

Člověk se rozhoduje buď v souladu s určitou normou, anebo v rozporu s ní a tyto normy mohou být, jak bylo uvedeno výše, dvojí druhu. Rozhodování člověka ve vztahu k vnějším normám je zřetelné vzhledem k vnějšímu světu. Ve vnějším světě lze určit, zda člověk jedná v souladu s normami práva a morálky. Toto jednání však nijak nesouvisí s jednáním podle vnitřních norem, tj. podle vlastního svědomí, protože je zřejmé, že jednání, které je v souladu s vnějšími normami, nemusí být v souladu s vnitřními normami a naopak. To znamená následující: jednat v souladu se zákonem (vnějšími normami) může být v rozporu se svědomím a jednání proti zákonu může být v souladu s vlastním svědomím.

Právě v tomto bodě je klíčové úskalí problému, zda je přípustné, aby člověk vždy za všech okolností byl oprávněn jednat podle vlastního svědomí. Obavy, které se v této souvislosti vynořují, pramení ze skutečnosti, že ve vnějším světě není poznatelné, zda člověk opravdu jedná podle vlastního svědomí, je pouze patrné nedodržování, resp. porušování vnějších norem. Problémy spojené s těmito otázkami jsou reflektovány také v encyklice *Veritatis splendor*, která se kriticky vyjadřuje na adresu těch autorů, kteří prohlašují, že morální předpisy nejsou objektivním měřítkem, ale pouze jakýmsi orientačním bodem pro vhodné uspořádání vlastního života. Podle těchto autorů vede hlas svědomí člověka k tomu, aby tvůrčím způsobem a zodpovědně přijal osobní úkoly, které mu Bůh svěřuje, a aby netrpěl úzkostlivostí ohledně zachovávání všeobecných předpisů.³⁸⁴

Výše zmíněné otázky a problémy vycházejí z toho, že pojem svědomí je interpretován širokým způsobem, jak v odborné literatuře, tak i v běžném životě. Svědomí jako vnitřní norma není poznatelné způsobem, jakým poznáváme vnější normy. Na druhé straně je i z běžného pozorování zřejmé, že pojem jednání podle vlastního svědomí svádí k zneužívání. Pokud určitý člověk jedná v rozporu s morálními nebo právními normami a současně se zaklíná prohlášením „moje svědomí je čisté“, „jednám podle svého svědomí“, přičemž s přihlédnutím ke všem souvislostem daného jednání a k jeho vlastní osobnosti je patrné, že tomu tak není, vyvolává možnost jednat podle vlastního svědomí obavy jako lehce zneužitelná klasifikace pro omluvu jakéhokoliv jednání. V těchto souvislostech také *Veritatis splendor* vystupuje proti autorům, kteří se snaží oddělit všeobecné morální předpisy a jednotlivé konkrétní výjimky a kteří navrhují tzv. „pastorační“ řešení

³⁸⁴ Srov. VS 55.

konkrétních situací, která by mohla v jednotlivých případech ospravedlnit jednání odporující učení církevního učitelského úřadu.³⁸⁵

3.2 Priorita svědomí

Stěžejní otázka, která musí být zodpovězena při tázání po úloze a významu svědomí, se týká závaznosti svědomí jako normy. Bude tedy člověk souzen podle poslušnosti svědomí nebo podle poslušnosti zákona? Jak jsem připomněla v předchozím bodu, již sv. Pavel si všímá toho, že všichni lidé mají ve svém svědomí vepsaný zákon, který jim stanoví závaznost mravního jednání.³⁸⁶ Na skutečnost, že věrnost svědomí je společná všem lidem, upozorňuje také *Gaudium et spes*: „Věrnost svědomí spojuje křesťany s ostatními lidmi při hledání pravdy a při pravdivém řešení mnoha mravních problémů.“³⁸⁷ *Gaudium et spes* pak dále objasňuje vztah svědomí a Božího zákona. Každý člověk má ve svém srdci vepsaný Boží zákon a je vyzván, aby tento zákon ve svědomí odkrýval. Boží zákon se projevuje jako hlas, který vybízí člověka, aby miloval, konal dobro a vyhýbal se zlému.³⁸⁸ V právu naslouchat svému svědomí a schopnosti řídit se jím spočívá morální svoboda člověka. Znamená svobodně nalézat pravdu a rozhodnout se pro ni, svobodně se rozhodnout pro to, co člověk rozpoznal jako dobro. Bez možnosti naslouchat svědomí by neexistovala morální svoboda člověka.³⁸⁹

Požadavek na věrnost svědomí však neustále vyvolává pochybnosti, jaká je dostatečná záruka, že lidé se budou chovat mravně správně, vyvstávají pochybnosti, zda je možné, aby věrnost svědomí byla dostatečnou zárukou správného mravního života. Nedůvěra vůči jednání podle vlastního svědomí je také patrná ve *Veritatis splendor*, kde je na jedné straně vyzdvihována vznešenost a důstojnost svědomí, ale vzápětí je poukázáno na limity svědomí. *Veritatis splendor* totiž nepřesně rozlišuje mezi vlastním svědomím o sobě, resp. rozhodováním podle vlastního svědomí, a odpovědností člověka za výchovu svědomí.

³⁸⁵ Srov. VS 56, ohled na konkrétní situace by mohl znamenat: „aby člověk prakticky s čistým svědomím dělal něco, co morální zákon hodnotí jako samo o sobě špatné a zlé. Tímto způsobem se zavádí v určitých případech oddělování nebo i protiklad mezi učením o všeobecně platném předpisu a předpisem, který si stanoví jednotlivé svědomí, které by pak rozhodovalo o dobru a zlu.“

³⁸⁶ LÉON-DUFOUR: op. cit., 492: „Boží záměry jsou vepsány do srdce každého člověka dříve, než je upřesňuje Zjevení. I tam, kde Bůh nebyl poznán jako Stvořitel a tam, kde neexistuje jeho Zjevení, může člověk být ve spojení s Bohem a řídit se jeho záměry.“

³⁸⁷ GS 16.

³⁸⁸ Srov. GS 16.

³⁸⁹ Srov. HÄRING Bernard: *The Christian existentialist*, New York, 1968, 60.

Svědomy je ve *Veritatis splendor* vyzdviženo s odkazem na sv. Pavla – Řím 2,14n: „Svědomy je jediným svědkem; to, co se děje v nitru člověka, je skryto před všem ostatními. Svědomy vydává svědectví jen samotné osobě, v níž sídlí. A jen tato osoba naopak zná svou odpověď hlasu svědomy.“³⁹⁰ Úlohu svědomy pak *Veritatis splendor* dále rozvádí a připomíná, že svědomy není pouhým vnitřním dialogem člověka se sebou, ale je hlasem samotného Boha, který promlouvá k člověku a volá ho k poslušnosti mravního zákona. Důstojnost svědomy je pak zakotvena právě v tom, že je svatým prostorem, kde k člověku promlouvá Bůh.³⁹¹

Veritatis splendor dále objasňuje, jakým způsobem člověk jedná podle vlastního svědomy, přičemž zdůrazňuje jeho typický rys, tj. „morální soud člověka o jeho vlastních činech“.³⁹² Existuje přirozený zákon, který obsahuje objektivní a univerzální požadavky morálního dobra. V konkrétních jednotlivých případech svědomy formuluje ve světle tohoto přirozeného zákona mravní povinnosti, které určují pro konkrétní situaci, jak má člověk jednat. Člověk je povinen jednat podle úsudku vlastního svědomy, při opačném jednání ho jeho vlastní svědomy odsoudí.³⁹³

Vzápětí na to však *Veritatis splendor* připomíná, že úsudek svědomy pouze dosvědčuje existenci a pravomoc přirozeného zákona, sám však zákon nestanoví. Pravdu ukazuje Boží zákon a svědomy má poslouchat objektivní přikázání, protože samo o sobě není nezávislým zdrojem pro rozhodování o tom, co je dobré a co je špatné.³⁹⁴ Jaký je tedy vztah mezi pravdou a svědomím, rozhodováním podle vlastního svědomy a poslušností zákona? *Veritatis splendor* hovoří současně o dvou podmínkách, které se mohou za určitých okolností vylučovat, a to o definitivnosti úsudku svědomy na jedné straně a o poslušnosti objektivních přikázání na straně druhé.

Je naprosto zřejmé, že svědomy nestanoví obsah přirozeného práva, protože přirozené právo existuje nezávisle na lidské vůli a rozhodnutí. Rozhodování podle

³⁹⁰ VS 57.

³⁹¹ Srov. VS 58.

³⁹² VS 59.

³⁹³ Srov. VS 59–60, v odstavci 59 VS zdůrazňuje s odvoláním na Instrukci o „etické situaci“ *Contra doctrinam*, Nejvyšší kongregace pro záležitosti posvátného kultu, (ze dne 2. února 1956), definitivnost úsudku svědomy: „Úsudek svědomy potvrzuje definitivně, zda určité jednání se shoduje se zákonem; formuluje též bezprostřední morální předpis pro určitý dobrovolně vykonaný skutek a uskutečňuje tak uplatňování objektivního zákona na určitý zvláštní případ.“ VS pak ale vzápětí, v následujícím odstavci, přechází k zpochybnění této zásady.

³⁹⁴ VS 60 s odkazem na encykliku Jana Pavla II.: *Dominum et vivificantem* (ze dne 18. května 1986), 43 a též na GS 16: „Svědomy není nezávislým a jedinečným zdrojem pro rozhodování o tom, co je dobré a co je špatné; naopak, je do něho hluboce vepsána zásada, že má poslouchat objektivní přikázání, které je základem a podmínkou, aby rozhodnutí svědomy odpovídala přikázáním a zákazům, které řídí lidské jednání.“

vlastního svědomí však není rozhodováním v poslušnosti vůči vnějším normám, protože potom by se jednalo o rozhodování bez úsudku svědomí. Vztah svědomí a vnějších norem znamená, že svědomí je povoláno, aby těmto normám naslouchalo a vztahovalo se k nim. To znamená, aby úsudek svědomí odpovídal na existenci vnějších norem, nikoli však poslušností ve smyslu rozkazu, ale vnitřním přijetím norem. Pro porozumění *Veritatis splendor* je klíčové právě ono „má poslouchat objektivní přikázání“³⁹⁵ ve smyslu úkolu svědomí. Z hlediska přesnosti vyjadřování je mírně zavádějící výraz „poslouchat“, protože tento termín znamená v obecném jazyce povinnost něco udělat bez vlastního vztahu k předmětu činnosti. Poslušnost znamená splnění normy, rozkazu, bez ohledu na to, zda existuje můj vnitřní souhlas. Jako přesnější výraz se v dané souvislosti jeví termín „naslouchat“.

Výraz „svědomí naslouchá“ znamená, že svědomí se vztahuje k normám, které existují mimo svědomí. Svědomí následně vlastním úsudkem zaujímá vztah k těmto vnějším normám, tj. buď je přijímá, nebo je odmítá. Z tohoto pohledu je zřejmé, že vnitřní normy svědomí jsou vlastně výsledkem konfrontace vnitřního dialogu člověka, který vede ve svém nitru, a objektivních morálních norem. Člověk naslouchá ve svém nitru hlasu, kterým k němu promlouvá Bůh, a současně zaujímá vztah k objektivním normám. Vnitřní normy svědomí jsou pak odpovědí na objektivní normy. Konání ve vnějším světě může být v souladu s vnitřním hlasem anebo vědomým odmítnutím tohoto hlasu, což však neznamená vnější jednání v souladu nebo v rozporu s objektivními normami.

Klíčovým problémem při zvažování otázky, zda je rozhodování podle vlastního svědomí skutečně prioritní při posuzování mravní odpovědnosti člověka, je nemožnost posoudit a určit míru věrnosti svědomí v konkrétním jednání člověka. Lehkovážné užívání pojmu svědomí nebo ledabylé tvrzení „moje svědomí mi říká to a to“ pak vede k důvodným pochybnostem, zda skutečně můžeme uznat prioritu svědomí. Při tomto vnějším pozorování se nám v důsledku těchto okolností jeví rozhodování podle vlastního svědomí jako něco nezávazného, jako výsledek volné úvahy bez vazby na mravní odpovědnost, na vnější normy.³⁹⁶ H. Weber uvádí následující důvody, pro které je navzdory všem pochybnostem

³⁹⁵ VS 60.

³⁹⁶ Na obtíže při hodnocení jednání podle vlastního svědomí upozorňuje WEBER: op. cit., 208: „Jak vážné je něčí odvolání se na vlastní svědomí, to se nedá nikdy přesně zjistit; dá se tomu vždycky jen věřit. Tím je ale současně také dáno pokušení ke zneužití a klamání; říká se svědomí, když jde ve skutečnosti o sobectví, přání a náklady.“

nezbytné trvat na požadavku, že považujeme svědomí za poslední závaznou normu:

- 1) antropologicko-etický důvod: člověk nemůže delegovat jinému odpovědnost za svoje jednání, protože k jeho důstojnosti náleží nezastupitelnost odpovědnosti, člověk se této odpovědnosti nemůže zbavit, ani kdyby sám chtěl;
- 2) teologický důvod: Boží povolání se dotýká každého člověka osobně, jednatel pak má osobním způsobem odpovídat, to však nemůže jinak, než že se bude držet hlasu svého svědomí, člověk se nesmí objevovat před Bohem s cizími odpověďmi;
- 3) praktický důvod: okolnosti a podmínky jsou v životě tak různorodé, že nelze stanovit normy a pravidla pro všechny konkrétní jedinečné případy.³⁹⁷

8.3 Autonomie svědomí

Při srovnání jednotlivých výroků o svědomí ve *Veritatis splendor* můžeme zaznamenat jisté napětí mezi jednotlivými výpověďmi, které je nejvíce vyvoláno obavami o správné chápání úlohy svědomí. Na jedné straně jednoznačné uznání úsudku svědomí včetně uznání hodnoty rozhodování podle nezaviněně mylného svědomí, na druhé straně výpovědi, z kterých vyplývají obavy, že by samo svědomí stanovilo vlastní morální normy.³⁹⁸ Též na jiném místě *Veritatis splendor* odsuzuje názor, podle kterého je osobnímu svědomí udělena výsada, aby samo a nezávisle určovalo měřítko pro dobro a zlo, a proti tomuto zdůrazňuje pojetí svědomí jako „úkon osobní inteligence, jemuž přísluší uplatňovat univerzální znalost dobra na každou určitou situaci a činit si úsudek o tom, jaké správné jednání má být zvoleno zde a nyní“.³⁹⁹

Ve *Veritatis splendor* je patrná obava, že dochází k nežádoucímu propojení mezi jednáním podle vlastního svědomí a pravdivostí úsudku svědomí,⁴⁰⁰ jinými slovy řečeno, že lidé si vykládají pojem jednání podle vlastního svědomí jako dovolenost stanovit si vlastní normy a těmi se řídit, že tedy nemusí respektovat

³⁹⁷ Srov. WEBER: op. cit., 207.

³⁹⁸ VS 4: odsuzuje ty autory, kteří by se snažili tvrdit, „že jen ve vztahu k víře se má rozhodovat o příslušnosti k církvi a její vnitřní jednotě, zatímco v morální oblasti je možno trpět pluralismus v názorech a jednání, které lze ponechat úsudku subjektivního svědomí jednotlivců.“

³⁹⁹ VS 32.

⁴⁰⁰ VS 32: „K tvrzení, že každý člověk má jednat podle vlastního svědomí, se neprávem připojilo další tvrzení, že morální úsudek je pravdivý proto, že vychází z vlastního svědomí. Tímto způsobem však zmizel nezbytný požadavek pravdy, který nahradila jiná měřítko: upřímnost, autenticita nebo souhlas, „shoda se sebou samým“, takže se dospělo k názoru, že morální úsudek je založen zcela na soukromé úvaze.“

žádné vnější normy, protože jejich jednání je dostatečně ospravedlněno vlastním svědomím, vlastními vnitřními normami, které jsou tímto jedinými morálními normami. Zde je patrné promíchání dvou skutečností, které by měly být důsledně oddělovány. Vnitřní normy svědomí jsou normami každého konkrétního jednotlivce a nikdy nejsou objektivní normami platnými ve vnějším světě. Tyto vnitřní normy jsou však jediné způsobilé určit vnitřní pravdivost člověka. Existují tedy vnitřní normy přijaté svědomím a vnější morální normy, které plní svoji úlohu ukazatele.

Člověk je odpovědný podle toho, jak jedná vnitřně pravdivě, toto jeho jednání zakládá odpovědnost člověka před Bohem. Na rozdíl od této vnitřní odpovědnosti bude vůči společnosti vždy vyžadováno dodržování vnějších norem. Svědomí nezakládá normy pro vnější jednání, ale zavazuje člověka, aby podle něj jednal. Připuštění primátu svědomí s sebou vždy nese obavy ze subjektivismu, jak je také dobře patrné v uvedených citacích *Veritatis splendor*. Tato obava je dána zkušenostmi nabytými při jednání některých lidí, řešením však není odmítnutí závaznosti rozhodnutí učiněného podle vlastního svědomí, ale neustále kladený důraz na otevřenost svědomí vůči vnějším morálním normám, na výchovu svědomí a poctivé naslouchání hlasu svědomí.⁴⁰¹

8.4 Omyl svědomí

Svědomí se může mýlit, je sice Božím hlasem v nitru člověka,⁴⁰² ale tomuto hlasu naslouchá člověk. Lidské prostředky naslouchání nejsou dokonalé, svědomí člověka se proto může mýlit, i když je člověk přesvědčen, že pozorně naslouchá svému nitru. *Veritatis splendor* s odvoláním na *Gaudium et spes* připomíná, že důstojnost má i toto mylné svědomí.⁴⁰³ *Veritatis splendor* připouští hodnotu tohoto

⁴⁰¹ WEBER: op. cit., 207: „Svědomí je poslední norma, nesmí však zůstat uzavřeno do sebe. Potřebuje stále komunikovat s prostředím a je odkázáno na Boží vedení. Zakrňuje, zůstává-li v sobě samém; potřebuje vzduch společenství a světlo milosti.“ Dále autor (212) formuluje pět pravidel užitečných při pátrání po správném svědomí: 1) čas k dozrání přesvědčení a soudů; 2) zabývat se účinky chování, které svědomí nabízí jako řešení; 3) prověření, nakolik řešení slouží druhým při respektování biblického příkazu milovat bližního svého; 4) vyjasňovat svoje představy v rozhovoru a podle přesvědčení církve a 5) modlitba za správný názor a rozhodnutí.

⁴⁰² Používání termínu svědomí jako Boží hlas občas naráželo na určité rozpaky, a to právě s ohledem na možnost omylu svědomí, protože Boží hlas nemůže připouštět možnost omylu. K tomu např. WEBER: op. cit., 205: „Bůh nevolá vedle omezených představ nebo přes ně, tak jako ani v Bibli nemluvil bez lidských slov, nýbrž jen v nich. Proto také se dá i v omezeném, nebo dokonce nesprávném hlášení svědomí vidět Boží výzva, a svědomí tím chápat jako Boží hlas, i když vždy jen v omezeném smyslu.“

⁴⁰³ GS 16: „Nezřídka se ovšem stává, že se svědomí vlivem nepřekonatelné neznalosti mýlí, avšak tím neztrácí svou důstojnost. To však nelze říci tehdy, když se člověk málo stará o hledání pravdy a dobra a jeho svědomí se vlivem návyku na hřích poněkud stává téměř slepým.“

mylného svědomí, ale se silným důrazem na skutečnost, že se opravdu jedná o nezaviněně mylné svědomí.⁴⁰⁴ Hodnota mylného svědomí spočívá v touze hledat pravdu, i když člověk porušuje mravní řád, podstatná v jeho jednání je jeho vlastní pravda, jak je tento člověk pravdivý vůči sobě.

Z hlediska mravní hodnoty činu rozlišuje *Veritatis splendor* mezi mravní hodnotou činu vykonaného s dobrým svědomím a hodnotou činu vykonaného podle mylného svědomí s tím, že mravní hodnoty obou činů nelze srovnávat.⁴⁰⁵ Je třeba však upřesnit, že mravní hodnota jednání jako takového je v obou případech stejná, což však neznamená, že bychom nazývali zlo dobrem, jak se obává *Veritatis splendor*. Rozdíl je totiž mezi mravní hodnotou vlastního jednání a výsledkem tohoto jednání, přičemž mravní hodnotu jednání může mít i čin, který je objektivně zlý. Uznání mravní hodnoty tohoto činu však není přitakáním zlu, ale pouze vyjádřením se k otázce vnitřní pravdivosti člověka.

V návaznosti na hodnotu jednání podle vlastního svědomí *Veritatis splendor* zdůrazňuje nezbytnost formování vlastního svědomí. Je zřejmé, že pokud člověk nedbá o svoje svědomí, resp. jeho formování, o hledání pravdy, rezignuje na úsilí o mravní hodnotu jednání.⁴⁰⁶ Člověk je povolán, aby hledal dobro. *Veritatis splendor* připomíná pomoc církve a jejího učitelského úřadu při formování svědomí, protože „úkolem církve je hlásat a autenticky učit pravdu, kterou je Kristus, a zároveň ze své autority vyhlášovat a potvrzovat zásady mravního řádu, vyplývající z lidské přirozenosti“.⁴⁰⁷ Ke vztahu autority církve a svobody svědomí pak *Veritatis splendor* uvádí, že autorita církve neporušuje svobodu svědomí křesťanů, protože svoboda svědomí je možná pouze v pravdě, a není tedy osvobozením od pravdy. Církev pomáhá člověku, stojí ve službě svědomí, protože církevní učení ukazuje člověku pravdy, které by měly být vlastní jeho svědomí.⁴⁰⁸

Veritatis splendor ve svých výpovědích o svobodě svědomí zdůrazňuje jeho důstojnost a jedinečnost, rovněž uznává hodnotu mylného svědomí, v závěru však vidí svobodu svědomí v zúženém prostoru, protože bez dalšího připomíná, že svoboda svědomí je možná jen v pravdě. Důraz na pravdu je důležitý, protože pro

⁴⁰⁴ VS 62: „Omyl svědomí může být výsledkem *nepřekonatelné nevědomosti*, kterou si dotýčný subjekt neuvědomuje, a z níž nemůže vlastní silou vyjit.“

⁴⁰⁵ Srov. VS 63.

⁴⁰⁶ VS 63 Zde připomíná okolnost, kdy je svědomí chybné vlastní vinou, a tím umenšuje svou hodnotu.“

⁴⁰⁷ DRUHÝ Vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (DH), (ze dne 7. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995, 14.

⁴⁰⁸ Srov. VS 64.

člověka je prvořadá jeho vnitřní pravdivost, tj. život v souladu s vlastním svědomím, které musí být neustále formováno. Pokud je však uznána hodnota mylného svědomí, je s tímto uznáním v rozporu tvrzení, že svobodu svědomí lze realizovat pouze v pravdě, resp. je třeba zdůraznit, že touto pravdou můžeme rozumět pouze vnitřní pravdivost člověka, nikoli závaznou povinnost poslouchat nějaké normy.⁴⁰⁹

J. Ratzinger rozlišuje dvě roviny svědomí, které se k sobě vzájemně vztahují, a to svědomí jako anamnesis a svědomí jako conscientia. Rovina anamnesis představuje něco jako ontologický základ svědomí, zde je základ člověka. Člověk má v této rovině schopnost uvědomit si, co je dobré, je to smysl pro dobro, který je zakořeněn v každém člověku, absence tohoto smyslu znamená, že je člověk zcela slepý. Toto svědomí je místo, kde je člověk schopen překročit sám sebe a vyjít směrem k Bohu, pokud se setká s evangelijní zvěstí. Druhou rovinou je rovina usuzování, přesvědčení, kterého člověk posléze nabude. Tato rovina závisí na individuálních schopnostech člověka, na jeho morálních vlastnostech a na této rovině platí, že je závazné i mylné svědomí.⁴¹⁰

Ratzinger se vymezením těchto dvou rovin vyrovnává s napětím mezi závazností mylného svědomí a tendencemi k subjektivizaci, tj. k nebezpečí, že lidé budou považovat svoje povrchní pocity a přesvědčení za jediné závaznou normu jednání. Nebezpečí subjektivizace spočívá v názoru, že moje vlastní přesvědčení je pravdou a že se již nadále nemusím starat o hledání pravdy.⁴¹¹ Nauka o omylu svědomí neospravedlňuje ty, kteří nepečují o svoje svědomí, ty, kteří jsou spokojeni sami se sebou a považují se za spravedlivé. Ratzinger poukazuje na psychologickou studii A. Görrese týkající se pocitu viny a schopnosti rozpoznat vinu. Pocit viny pomáhá rozbít klid svědomí, jen nelidé jako Stalin, Hitler a jim podobní nemají pocit viny.⁴¹² Pocit viny je tím impulsem, který nutí člověka přezkoumávat svoje jednání. Další otázkou pak ale je, zda jsou všichni lidé obdařeni stejnou schopností vnímat svoji vinu. Je nutné rozlišovat mezi umlčením

⁴⁰⁹ Na limity uznání svobody svědomí obsažené v koncilních dokumentech upozorňuje WEBER: op. cit., 206: „Texty o svědomí nasadily nepochybně tón, jaký nebylo možno v této síle v katolické teologii slyšet. Vedle toho je tu vždy také myšlenka, že se má rozhodnutí svědomí orientovat podle pravdy, božského zákona a nauky učitelského úřadu. Koncilní přiznání k jedinečnosti svědomí se nachází jen v tomto naprosto tradičním pojetí.“

⁴¹⁰ Srov. RATZINGER: Pravda, 32–38.

⁴¹¹ RATZINGER: Pravda, 25: „Není přípustné ztotožňovat svědomí člověka s vědomím vlastního já, s jeho subjektivní jistotou o sobě a o svém morálním chování.“

⁴¹² Srov. RATZINGER: Pravda, 23–25, k mlčení svědomí autor dodává: „Farizej už neví, že i on má vinu. Je ve svědomí zcela čist. A toto mlčení svědomí jej činí nepřístupným pro Boha i pro lidi, zatímco křik svědomí, který žene celníka, jej činí schopným pravdy a lásky.“

pocitu viny a tím i vlastního svědomí a absencí pocitu viny z toho důvodu, že se člověk narodil se sníženým nebo chybějícím pocitem viny. Omyl svědomí omlouvá tedy člověka v tom případě, kdy skutečně není schopný jednat jinak, kdy mu jeho svědomí nedává jiný podnět, ne tehdy, pokud pocit viny a svoje svědomí umlčí.

8.5 Svědomí a učitelský úřad církve

Vnitřní pravdivost člověka existuje i tehdy, pokud jedná podle svého nezaviněně mylného svědomí, i když samozřejmě je nutno rozlišovat mezi touto vnitřní pravdivostí a objektivně zlým skutkem, který se nestane dobrým z důvodu mylného svědomí jednatelova. Z tohoto rozlišování též vyplývá, že jednatel nemá právo dělat libovolně vše, co je v souladu s jeho mylným svědomím. Limity volnosti jednání jednotlivce jsou dány obecně ve společnosti základním postulátem, který stanoví, že nikdo není oprávněn realizovat svoji svobodu takovým způsobem, kterým by zasahoval do oprávněných svobod druhého. Společnost musí chránit svobody všech členů, a tudíž rovněž chránit své členy před jednáním, které do těchto svobod neoprávněně zasahuje.⁴¹³ K míře těchto zásahů se rovněž vyjadřuje *Dignitatis humanae*: „Svoboda musí být člověku přiznána v rozsahu co největším a nemá být omezována, leda tehdy a v té míře, jak je nutné.“⁴¹⁴

Obdobné zásady, které platí pro občanskou společnost, platí i pro jednání člověka v rámci církve jako instituce, proto i zde musíme přijmout postulát hodnoty jednání podle vlastního svědomí. Tento problém je mimořádně citlivý, protože z pohledu instituce, která hlásá zjevenou pravdu, není dost dobře myslitelné, aby její členové jejím jménem hlásali názory, které popírají učení církve. Stát je občanský, má umožnit spolužití osob různého vyznání nebo bez vyznání. Církev má odlišnou úlohu než stát, protože zachovává a předává učení Krista, zvěstuje spásu, umožňuje setkávání s Kristem. Není proto myslitelné, aby nezaujala stanovisko k hlásání těch členů, jejichž názory odporují nauce církve. Není to z toho důvodu, že by toto hlásání zničilo církve, ale protože by napadalo

⁴¹³ Nemusí se jednat jen o „tradiční“ trestné činy, ale pro některé evropské státy je rovněž nepřijatelné veřejné hlásání určitých názorů znevažujících zvlášť citlivá témata, což je typické pro trestný čin popírání holocaustu. Obecně platí, že není trestné, pokud vědci tvrdí bludy, ale toto téma je natolik privilegované, že je trestné i veřejné publikování této konkrétní lži.

⁴¹⁴ DH 7.

nebo uráželo víru ostatních věřících. Takto pojaté právo na svobodu svědomí představuje zásah do svobod ostatních věřících.

Vyvstává otázka, jak postupovat vůči věřícím, kteří jednájí pod vlivem mylného svědomí. H. Weber připomíná pastorační radu, že není vždycky nezbytně nutné vyvracet omyl zastávaný v dobré víře. Záleží totiž na tom, jakou škodu může určitý omyl způsobit. Důrazně je třeba vystoupit proti přesvědčení, které ohrožuje základní hodnoty a práva druhých. Naproti tomu však lze některá chybná přesvědčení snášet za podmínky, že nepůsobí zvláštní škodu a snaha opravit je by vyvolala další konflikty bez možnosti očekávat pozitivní vyřešení. Velmi se doporučuje, abychom pokud možno upozornili jiného na možnost omylu s tím, že zachováme úctu k jeho osobě a respektujeme poctivost jeho vyjádření s doplněním, jaké řešení považujeme za správné my sami.⁴¹⁵

Musíme pečlivě rozlišovat mezi skutečným úsudkem svědomí a povrchním názorem spojeným s lhostejností k pravdě. Ti, kdo kategoricky prohlašují, že „omyl nemá právo“, jsou často vedeni pouhou netolerancí. Pokud někdo dospěje k závěru, že přesvědčení jiného je mylné a že tedy z tohoto důvodu může být perzekuován nebo přinucen, aby jednal proti svému svědomí, zabraňuje tímto dotyčnému člověku, aby dospěl k pravdě. Takovéto přinucení jiného člověka je jednáním namířeným proti mravní cestě člověka. Daleko účinnější je napomáhat člověku, o kterém jsme přesvědčeni, že se mýlí ve svém úsudku, nalézt pravdu, nakolik je toto v lidských možnostech. Oboustranná vzájemná pomoc je cestou všech, kdo chtějí stále více pronikat do pravdy.⁴¹⁶

Otázka svobody svědomí je zvláště výrazná, pokud se jedná o postavení teologů a o učení, které hlásají a vyučují. Je nepochybné, že výpověď teologa má jinou závažnost a schopnost ovlivnit, než pokud to samé bude tvrdit věřící, který žádný mandát k učení neobdržel. Ačkoliv v konkrétním případě může být obsah výpovědi shodný, následky se mohou výrazně lišit. Postavení teologů je proto zvlášť exponované, a to právě z hlediska následků, které mohou způsobit jejich výpovědi. Každá výpověď je posuzována nejen z hlediska samotného obsahu sdělení, ale též podle autority, která ji zaštiťuje, což je v případě teologa navenek legitimizováno kanonickou misí.

⁴¹⁵ Srov. WEBER: op. cit., 214–216.

⁴¹⁶ Srov. HÄRING: op. cit., 62.

Instrukce *Donum veritatis* se vyjadřuje k problému spolupráce učitelského úřadu a teologů při výkladu pravd víry. Z hlediska souhlasu s učením učitelského úřadu se rozlišují následující případy:

- vyhlášení nějaké pravdy za neomylnou, stejně tak učení řádného a všeobecného učitelského úřadu, který předkládá k věření učení víry jakožto Bohem zjevené – vyžaduje se souhlas teologální víry, tj. přilnutí k této nauce;
- definitivní pravdy, které se týkají víry a mravů – tyto pravdy musí být pevně přijaty a zachovávány. Jan Pavel II. doplnil apoštolským listem *Ad tuendam fidem* nový paragraf do ^{idei neobodni bo} západního kodexu (kán. 750, § 2), který stanoví povinnost pevně ^{uznávat} přijímat a vyznávat v celku i jednotlivostech veškerou nauku o víře a mravech, kterou církev svým učitelským úřadem definitivně vyhlásila. Ten, kdo odmítá definitivní vyhlášení tohoto charakteru, se neshoduje s naukou církve;⁴¹⁷
- učení, které není definitivní a které pomáhá hlouběji pochopit zjevení, či to, co vyjasňuje jeho obsah nebo upozorňuje na shodu nějaké nauky s pravdami víry – vyžaduje se náboženské podřízení vůle a rozumu.⁴¹⁸

Vedle učitelského úřadu však stojí také svědomí teologa. Z hlediska mravní hodnoty jednání platí primát svědomí a mravní hodnota jednání podle vlastního svědomí pro všechny lidi bez rozdílu. Pohled *Donum veritatis* je však vůči svědomí teologa dosti restriktivní. S požadavkem na odpovědnost teologa na formování svědomí lze jen bez výhrad souhlasit, stejně tak je třeba zdůraznit, že teolog si musí být vědom odpovědnosti, která vyplývá z jeho postavení, a své názory musí sdělovat po pečlivém studiu a rozmyšlení obsahu svého sdělení, výhradně s cílem sloužit pravdě a bez jakýchkoliv jiných úmyslů.

Spor mezi závazností svědomí a poslušností učitelskému úřadu se pochopitelně netýká oblasti vztahu svědomí teologa a učení, které je vyhlášeno závazným způsobem. Učitelský úřad totiž nemůže současně vyhlásit určitou nauku jako závaznou a zároveň legitimovat teologa, který tuto nauku popírá. Pokud by v tomto případě teolog hájil primát vlastního svědomí, který skutečně existuje, je zcela nezbytné, aby učitelský úřad zasáhl. Samozřejmě na prvním místě odejmutím legitimace k veřejnému vystupování, tj. odnětím kanonické mise, dále veřejným

⁴¹⁷ Apoštolský list JANA PAVLA II. daný motu proprio *Ad tuendam fidem* ze dne 18. května 1998, <http://spcp.prf.cuni.cz/dokument/adtue.htm> (30.9.2007).

⁴¹⁸ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: Instrukce *Donum veritatis* o církevním povolání teologa, (ze dne 24. května 1990), Olomouc: Matice cyrilometodějská s.r.o., 1999, 23.

vyjádřením učitelského úřadu k názorům onoho teologa, případně též udělením církevního trestu. Zda se opravdu dotyčný teolog řídí hlasem svého svědomí, proč je tedy jeho svědomí mylné, nebude pravděpodobně nikdy zcela zjevné pro ostatní.

Učitelský úřad je povinen hájit pravost učení, měl by však použít takové prostředky, které jsou za daných okolností nejvíce ku prospěchu věci. Jako spornou se může jevit závaznost definitivní nauky vyhlášená listem *Ad tuendam fidem*, a to z důvodu jisté neurčitosti. Učení je totiž vyhlášeno stanoveným způsobem buď jako neomylné, nebo je učení reformovatelným. Někde v tomto prostoru směrem k neomylnému učení se pohybuje definitivní nauka, pokud však učení dosud neomylná, je tu určitý prostor pro její dotvoření, další probádání a případné zpřesnění.⁴¹⁹

V případech učení, které označuje *Donum veritatis* jako učení reformovatelné, je situace odlišná. Vzhledem k tomu, že toto učení nemá konečnou platnost, logicky bychom mohli odvodit, že je možné zastávat názory, které nesouhlasí s učitelským úřadem. *Donum veritatis* v těchto případech připomíná teologům ochotu k podřízení se učitelskému úřadu,⁴²⁰ i když připouští, že některé dokumenty učitelského úřadu byly zatíženy nedostatky. Neshoda mezi závěry teologa a reformovatelným učení učitelského úřadu nemůže být podle *Donum veritatis* ospravedlněna skutečností, že platnost opačného učení je pravděpodobnější, ale též ani úsudkem osobního svědomí teologa.⁴²¹ *Donum veritatis* zaměřuje mezi povinností vůči vlastnímu svědomí a pravdivostí tohoto svědomí a bez dalšího označuje svědomí jako nezpůsobilé k posuzování pravdivosti nauky.

V dané souvislosti však vůbec není zmíněna povinnost vůči vlastnímu svědomí, tj. jednak povinnost formovat svědomí, ale také mu naslouchat. Žádná pozemská autorita nemůže zbavit člověka odpovědnosti vůči svědomí, dokonce ani Magisterium.⁴²² *Donum veritatis* pokračuje s tím, že pokud neshoda v učení nadále přetrvává, je povinností teologa seznámit učitelský úřad se všemi problémy.

⁴¹⁹ Srov. HÄRING: op. cit., 62–63. Autor upozorňuje na okolnost, že ani církev nemá bez dalšího rozlišování monopol na pravdu. I pokud se jedná o neomylné učení církve, nezabývá definování tohoto učení povinností neustále usilovat o hledání pravdy a prohlubovat její poznání. Tato pravda musí pak být vyslovována tím nejlepším možným způsobem ve vztahu k přítomnosti.

⁴²⁰ *Donum veritatis* 24: „Vůči učitelskému úřadu ve věcech, které samy o sobě nejsou nereformovatelné, má zůstat pravidlem vůle upřímného podřízení.“

⁴²¹ *Donum veritatis* 28: „Nepostačoval by úsudek osobního svědomí teologa, protože toto svědomí nepředstavuje autonomní a výlučnou instanci k posuzování pravdivosti nauky.“

⁴²² Srov. HÄRING: op. cit., 63.

Příčiny neshody mohou být v nauce samé, v jejím zdůvodnění nebo ve způsobu jejího předkládání. *Donum veritatis* uznává legitimitu těchto námitek teologů a uvádí, že mohou přispět ke skutečnému pokroku, protože mohou pomoci prohloubit církevní učení.⁴²³ Ačkoli *Donum veritatis* na jedné straně odmítá svědomí jako autonomní a výlučnou instanci, na druhé straně ji připouští, protože uznává oprávnění teologa vystupovat s těmito námitkami, varuje pouze před nevhodným způsobem prezentování námitek (za zvlášť nevhodný způsob považuje použití hromadných sdělovacích prostředků).

Výše uvedené závěry platí pro osobní postoj (případy osobní těžkosti) teologa. Ve věci veřejných postojů teologa *Donum veritatis* jednoznačně zdůrazňuje prioritu učitelského úřadu a odmítá názor, že teolog je povinen souhlasit pouze s neomylnou naukou učitelského úřadu.⁴²⁴ *Donum veritatis* dochází k závěru, že není možný rozpor mezi svědomím a učitelským úřadem církve, protože protiklad mezi nimi by znamenal „připustit princip svobodného zkoumání, který není slučitelný ani s ekonomikou zjevení a jeho předáváním v církvi, ani se správným pojetím teologie a posláním teologa. Výroky víry totiž nepocházejí z nějakého čistě soukromého bádání nebo ze svobodného zvažování slova Božího, nýbrž představují dědictví církve.“⁴²⁵

V tomto vyjádření především zaujme naprosté odmítnutí principu svobodného zkoumání, a to zvláště např. pokud se srovná se zněním kán. 218: *Kdo se věnuje posvátným vědám, mají náležitou svobodu k bádání a k rozumnému vyjádření svého mínění v oblastech, v nichž jsou odborníky, při zachování náležité poslušnosti vůči učitelskému úřadu.* Při porovnání obou výroků je patrné, že *Donum veritatis* apriori odmítá svobodné zkoumání, západní kodex je připouští v mezích poslušnosti učitelskému úřadu.⁴²⁶

Výrok *Donum veritatis*, týkající se odmítnutí principu svobodného zkoumání, je sám o sobě nepřesný, vybočuje z celého kontextu, ve kterém je zasazen. V rámci poslušnosti učitelskému úřadu je svobodné bádání připuštěno,

⁴²³ Srov. *Donum veritatis* 30.

⁴²⁴ *Donum veritatis* 33: „O učení předkládaném učitelským úřadem ne neomylným způsobem se na základě jakéhosi teologického pozitivismu tvrdí, že nemá žádný závazný charakter, a že tak ponechává jednotlivci plnou svobodu s ním souhlasit či nikoli. Tak by teolog byl plně svobodný zpochybnit nebo odmítnout ne neomylnou nauku učitelského úřadu, zejména v oblasti jednotlivých mravních zásad.“

⁴²⁵ *Donum veritatis* 38.

⁴²⁶ Na pečlivé rozlišení jednotlivých případů poslušnosti učitelského úřadu upozorňuje KASLYN: op. cit., 250: „Nesouhlas s učením církve nemusí vždy nutně znamenat zrušení plného společenství – upadnutí do schizmatu.“ Vždy je třeba důkladně posuzovat jednotlivé případy, za jasný případ schizmatu považuje Kaslyn chování arcibiskupa Marcela Lefebvra, zvláště pak jeho nezákonné vysvěcení jiného na biskupa dne 30.6.1988 přes výslovný papežský zákaz.

jak vyplývá i z jiných míst *Donum veritatis* (případy osobní těžkosti). Odmítnutí práva na svobodné zkoumání teologa je zmíněno v souvislosti s právem na svobodu bádání, jak je vnímána v občanské společnosti. Je zřejmé, že není možné mezi těmito svobodami klást rovnítko, protože teolog se nemůže dovolávat těchto práv proti učitelskému úřadu. *Donum veritatis* připomíná povinnost učitelského úřadu hájit učení evangelia a chránit víru Božího lidu. Pokud je to nezbytné, musí učinit některá opatření, např. zbavit teologa oprávnění vyučovat, popř. prohlásit, že některé spisy se neshodují s učením víry.⁴²⁷

Namísto odmítnutí principu svobodného zkoumání by bylo vhodnější, aby byly uvedeny podmínky a možnosti svobodného zkoumání. Učení církve není uzavřené, neustále se rozvíjí a prohlubuje, a to právě díky zkoumání teologů. Některý výjimečný teolog skutečně ve svém učení dovede zaujmout neovykle pronikavý a hluboký pohled, kterým předběhne výrazně svoji dobu, a proto může být zpočátku odmítnut učitelským úřadem. Tento teolog se musí vyrovnat nejen s nepochopením, ale i s různými zákazy a omezeními. Pro teologa, který se ocitne v takovéto situaci, je nejdůležitější jeho hluboká víra, pokora a rovněž setrvání ve věrnosti svědomí, která se prokáže v čase jako zásadní.⁴²⁸ Právě v těchto souvislostech je patrná hodnota jednání podle vlastního svědomí. Pokud tento teolog zůstane věrný svému svědomí a jeho svědomí je pravdivé, jeho učení bude v čase přijato a oceněno.⁴²⁹

Uvedené tvrzení je možné ilustrovat například na osudu Antonia Rosminiho. Jeho učení vyvolávalo vlnu polemiky a čtyřicet jeho tvrzení z devíti různých děl bylo odsouzeno Kongregací Indexu dekretem *Post obitum* ze dne 14. prosince 1887. Rosmini byl obviněn z údajné hereze panteismu a ontologismu. Dílo Rosminiho bylo však natolik inspirující, že našlo mnoho prostoru pro další kritické zkoumání, a to zvláště v laickém prostředí, které nebylo úzce svázáno s prostředím církevních škol.⁴³⁰ Právě tyto kritické práce vzbuzovaly neustálý

⁴²⁷ Srov. *Donum veritatis* 37.

⁴²⁸ *Donum veritatis* 31: v souvislosti s problémem osobních těžkostí uvádí: „Pro člověka, který je upřímný a miluje církev, může tato situace představovat obtížnou zkoušku. Může se však stát pozváním, aby trpěl v tichosti, v modlitbě a s jistou nadějí, že pravda, jedná-li se vskutku o ni, se nakonec prosadí.“

⁴²⁹ Srov. SECKLER Max: Církev a její teologové, in: *Teologické texty 1* (2007), 7–9: Autor klade důraz na svobodu teologa ne jako na možnost libovůle, ale jako na „svobodu a odvahu víry zcela se spolehnout na vědu víry, což přináší nový typ vazby a poslušnosti, totiž poslušnost vůči vědeckému svědomí v otázce pravdy, a to znamená ochotu sklonit se před argumenty.“

⁴³⁰ Srov. PRINI Pietro: Antonio Rosmini, *Od nepřijetí k uznání*, Olomouc: Centrum Aletti, 2006, 205–234.

zájem o Rosminiho učení, až nakonec bylo jeho dílo uznáno a Rosmini byl blahorečen 18. listopadu 2007.⁴³¹

Donum veritatis nepřipouští v církvi možnost jednání, které by bylo analogické vědeckému světu, protože jednoznačně odmítá odvolání se na souhlas jiných teologů, případně většiny věřících.⁴³² Teolog je podřízený učitelskému úřadu a má se vyhnout projevům nesouhlasu vůči němu.⁴³³ *Donum veritatis* také připomíná odpovědnost učitelského úřadu za jednotu a snahu o odstraňování napětí. Je třeba si uvědomit, že učitelský úřad se bez teologů neobejde, protože při svém rozhodování vychází z teologických studií. Na prvním místě je proto důležité, jak pečlivě naslouchá teologům a jak bedlivě rozvažuje jejich názory. Rovněž se projevuje i vliv názorů a postojů obecně zastávaných ve společnosti, tento vliv by neměl být chápán jako nátlak, ale jako výzva k reflexi a podnět pro další prohlubování nauky. I uvnitř církve existuje pluralismus názorů a jednota není nutně ohrožena, pokud existují odlišné názory a východiska. Bez určitého napětí mezi jednotlivými myšlenkovými školami by byl obtížně myslitelný další pokrok v rozvíjení učení církve.⁴³⁴

3.6 Svoboda a morální zákon

Zákon bývá pravidelně vnímán jako omezení svobody, a to ve smyslu zákona chápaného jako soubor předpisů a svobody jako volnosti jednání. *Veritatis splendor* uvádí ke vztahu svobody a Božího zákona, že tento zákon nevylučuje, dokonce ani nezmenšuje lidskou svobodu, ale naopak ji chrání a rozvíjí.⁴³⁵ Důvod je dán tím, že morální zákon pochází od Boha, je výrazem Boží moudrosti, Bůh současně obdařil člověka praktickým rozumem, kterým člověk poznává Boží zákon. Nezávislost rozumu neznamená, že rozum sám vytváří morální hodnoty a pravidla, ale že je schopen poznávat Boží zákon. K podřízenosti věčnému

⁴³¹ Na eucharistické slavnosti spojené s blahorečením, která se konala (18.11.2007) ve sportovním paláci ve městě Novara, bylo přítomno osm tisíc lidí včetně několika státních činitelů a předsedal jí prefekt Kongregace pro svatořečení kardinál Jose Saraiva Martins. Papež Benedikt XVI. ve své nedělní promluvě při Anděl Páně o něm řekl mimo jiné „velká postava kněze a osvícený muž kultury“, www.radiovaticana.cz/clanek (3.5.2008).

⁴³² *Donum veritatis* 39: „Požadovat od většiny názor, co se má věřit a konat; obracet se proti učitelskému úřadu církve tlakem veřejného mínění, brát si za záminku ‚souhlas‘ teologů; tvrdit, že teolog je jakýmsi prorokem ‚základny‘ čili autonomního společenství, které je tak pokládáno za jediný zdroj pravdy: toto všechno ukazuje na závažnou ztrátu smyslu pro pravdu a také smyslu pro církev.“

⁴³³ Současně je třeba také připomenout, co znamená křesťanská poslušnost: KASLYN, op. cit., 265: „Poslušnost, kterou zavazuje kán. 212 věřící, není nekritická nebo slepá, ale přemýšlivá odpověď vyžadující křesťanskou vzdělanost.“

⁴³⁴ Srov. HÄRING: op. cit., 64.

⁴³⁵ VS 35.

zákonu uvádí sv. Tomáš, že „dobří lidé jsou podřízeni věčnému zákonu dokonale, protože vždy jednají ve shodě s ním. Špatní lidé jsou tomuto zákonu podřízeni také, ale nedokonale, protože jak jejich poznání dobra, tak jejich sklon k dobru jsou nedokonalé“.⁴³⁶

O poznatelnosti morálního zákona platí: „Schopnost poznávat Boží zákon je dána každému člověku, ale tato schopnost není u všech lidí stejná.“⁴³⁷ Zde se opět vracím k otázce svědomí, ve kterém člověk poznává Boží zákon, protože vztah mezi svobodou a poslušností Božímu zákonu, resp. následování Božích přikázání se odehrává ve svědomí člověka.⁴³⁸ Chápání významu lidského svědomí zaznamenalo výrazný posun oproti minulosti, pro srovnání uvedu stanovisko ke svědomí v *Libertas*, encyklice Lva XIII. o povaze lidské svobody, která prohlašuje, že je nezbytné odmítnout názor, podle kterého se člověk může podle svého svědomí rozhodnout pro Boha. *Libertas* nahlíží na svědomí člověka jako na oprávnění člověka odmítnout poslouchat veřejnou autoritu, pokud by tato byla v rozporu s Božím zákonem. Svoboda člověka podle *Libertas* spočívá v jeho oprávnění poslouchat příkazy věčného zákona.⁴³⁹

Lidská přirozenost je společná všem lidem a s ní je spojena existence nezměnitelného přirozeného práva. Těm, kteří zpochybňují existenci objektivních mravních norem, odpovídá *Veritatis splendor*, že „člověk sice vždy žije v určité kultuře, ale současně vždy existuje v člověku něco, co tyto kultury přesahuje, a to je právě lidská přirozenost.“⁴⁴⁰ Vždy je přítomná lidská důstojnost člověka a požadavek na pravdivost jeho bytí, který je univerzální a který musí být zachován v každé kultuře. Právě tato lidská důstojnost je východiskem pro formulaci univerzálního zákona, proto je nezbytné vždy hledat v různých kulturních souvislostech co nejpřiměřenější formulace univerzálních a neměnných morálních předpisů.⁴⁴¹ Pro možnosti a limity formulace objektivních mravních norem platí pravidla, která jsem uvedla v bodě věnovaném přirozenému právu (bod 2.3).

Veritatis splendor se zabývá povahou morálního zákona, který je dán člověku, a uvádí, že „je to přirozený zákon, kterým je sám věčný zákon, vložený

⁴³⁶ AKVINSKÝ: op. cit., q. 93.

⁴³⁷ AKVINSKÝ: op. cit., q. 93: „Každý poznává věčný zákon – způsobem, který jsme vyložili – podle své schopnosti, ale nikdo jej nemůže obsáhnout úplně, protože jeho účinky ho nemohou úplně vyjádřit.“

⁴³⁸ VS 54: „Vztah mezi svobodou člověka a Božím zákonem má své živé sídlo v ‚Srdci‘ lidské bytosti, nebo v mravním svědomí.“

⁴³⁹ Srov. L 30.

⁴⁴⁰ VS 53.

⁴⁴¹ Srov. VS 53.

do rozumem obdařených bytostí, který v nich budí sklon ke skutkům a cílům, jež jsou pro ně vhodné; je to sám věčný rozum Stvořitele a vládce vesmíru“.⁴⁴² Tento přirozený zákon je svou povahou univerzální,⁴⁴³ protože i skutečné dobro je univerzální. „Přirozený zákon souvisí s přirozeností osoby, protože vyjadřuje cíle, práva a povinnosti vycházející z tělesné a duchovní přirozenosti osoby“,⁴⁴⁴ tj. z harmonie lidské osobnosti jako celku. Z tohoto důvodu také zásahy proti tělesné lidské integritě nevyplývají z pouhého práva na život, ale z důstojnosti lidské osoby.

O střetu mezi morálním zákonem a svobodou uvádí *Veritatis splendor*, že lidská svoboda a Boží zákon se setkávají a téměř splývají, když člověk svobodně poslouchá Boha a Bůh sám nabízí člověku nezaslouženou laskavost. Poslušnost musí být svobodná, protože jinak by člověk byl zbaven možnosti rozhodovat o sobě. Dobrovolná poslušnost člověka vůči Božímu zákonu znamená účast lidského rozumu a vůle na Boží prozřetelnosti.⁴⁴⁵ Tato svoboda v poslušnosti zákona ovšem znamená svobodu osvobozeného člověka. Pokud se člověk ve své svobodě rozhodne pro Boha, je poslušný Božího zákona, jeho lidské bytí je osvobozeno, dochází naplnění. Pokud člověk odmítne Boha, neztrácí lidskou svobodu jako takovou, ale jeho bytí je zotročováno.

Názory na vztah lidské svobody a zákona se v průběhu času prohlubují a objasňují, což je patrné v pojetích jednotlivých encyklik. Podle *Libertas* vyžaduje povaha lidské svobody nezbytně poslušnost nejvyššímu a věčnému zákonu nařizujícímu dobro a zakazujícímu zlo.⁴⁴⁶ Zde je zdůrazněna povinná poslušnost vůči zákonu, nikoli tedy svobodné přijetí, resp. svobodná poslušnost, o které hovoří *Veritatis splendor*. *Instructio de libertate christiana et liberatione* připomíná, že nedostatek vnitřní harmonie a slabosti člověka mají neblahý vliv na realizaci lidské svobody, nemohou však negovat tuto svobodu a odpovědnost z ní vyplývající.⁴⁴⁷

⁴⁴² VS 44.

⁴⁴³ VS 51: „Přirozený zákon je univerzální ve svých předpisech a jeho právoplatnost se vztahuje na všechny lidi proto, že vyjadřuje důstojnost lidské osoby a je podkladem jejich základních práv a povinností.“

⁴⁴⁴ VS 50.

⁴⁴⁵ VS 41.

⁴⁴⁶ L 11.

⁴⁴⁷ LCHL 54.

8.7 Svoboda svědomí v právním pojetí

V demokratické společnosti je právo na svobodu svědomí uznáváno jako jedno ze základních lidských práv.⁴⁴⁸ Ačkoliv *Gaudium et spes* připomíná vznešenost svědomí a právo na jednání podle správných příkazů svědomí, které je jedním z předpokladů lidsky důstojného života,⁴⁴⁹ chybí právo na svobodu svědomí mezi základními právy křesťanů. Svoboda svědomí vychází z důstojnosti lidské osoby, měla by proto být zakotvena v západním kodexu stejně jako je zde zakotvena rovnost všech křesťanů. Obava z absolutizace svobody svědomí není na místě. Demokratická společnost respektuje svobodu svědomí, tato svoboda je realizována stejným způsobem a se stejnými limity, s jakými jsou realizovány ostatní svobody. Nerespektování těchto limitů má za následek povinnost strpět sankci za takovéto jednání. Stanovení a uložení sankcí ze strany společnosti však nevypovídá o mravní hodnotě takového jednání.⁴⁵⁰

Pro srovnání můžeme uvést pohled Ústavního soudu ČR na svobodu svědomí: *Svoboda svědomí patří k tzv. základním právům absolutním, tj. k takovým, která nelze omezit obyčejným zákonem, jehož účelem by bylo omezit takové absolutní základní právo, v tomto případě svobodu svědomí. Každý zákon z jedné strany vyjadřuje veřejný zájem a z druhé strany formuluje i mravní přesvědčení parlamentní většiny, díky níž byl přijat, a tímto způsobem formuluje mravní přesvědčení většiny společnosti, jejímž odrazem je složení parlamentu. Je-li individuální svědomí v rozporu s určitou právní normou, zajisté taková skutečnost nemůže mít za následek nezávažnost takové právní normy, byť i jen ve vztahu k osobě, již svědomí velí konkrétní právní normu nerespektovat. Svoboda svědomí však může mít vliv na uplatnitelnost či vynutitelnost takové právní normy ve vztahu k těm, jejichž svědomí se přičí. Při zvažování, zda se v případě takového konfliktu právní normy s konkrétně uplatňovanou svobodou svědomí má prosadit posléze jmenovaná svoboda svědomí, je třeba zvážit, zda by takové rozhodnutí nezasáhlo do základních práv třetích osob anebo zda prosazení svobody svědomí nebrání jiné hodnoty či principy obsažené v ústavním pořádku ČR jako celku (ústavně imanentní omezení základních práv a svobod).*⁴⁵¹

⁴⁴⁸ LZPS, čl. 15, odst. 1: Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání je zaručena.

⁴⁴⁹ Srov. GS 26. Obdobně též DH 3: „Příkazy Božího zákona vnímá a poznává člověk prostřednictvím svého svědomí. Jím se má věrně řídit při všem svém počínání, aby dospěl k Bohu, svému cíli. Nesmí být tedy nucen, aby jednal proti svému svědomí.“

⁴⁵⁰ Můžeme zvolit extrémní příklad, ale řada teroristických činů byla vykonána v souladu se svědomím dotyčného útočníka, což nevedlo ke zpochybnění svobody svědomí, ale „pouze“ k trestnímu stíhání pachatele.

⁴⁵¹ Nález Ústavního soudu sp. zn. I. ÚS 671/01 ze dne 11.3.2003.

J. Coriden uvádí tři předpoklady realizace svobody svědomí: a) svědomí musí být formováno; b) svědomí musí být nasloucháno; c) svědomí musí být svobodné. Svědomí člověka se vztahuje k hodnotám, k hodnověrnosti a vlastní transcenci každého jednotlivce.⁴⁵² Podle S. Sousedíka představuje právo na svobodu svědomí „právo, aby člověk splnil, může-li, povinnost víry nezávisle na nátlaku nějaké veřejné instituce (jmenovitě státu a církve). V tom smyslu mluví o tomto právu i starší autority a v novější době zejména deklarace o náboženské svobodě, vyhlášená II. vatikánským koncilem“.⁴⁵³ Z deklarace *Dignitatis humanae* však takto stroze pojaté právo na svobodu svědomí nevyplývá, a to právě vzhledem k tomu, že tato deklarace nepřikazuje plnit povinnost víry, ale přiznává každému právo a povinnost hledat pravdu, aby si utvořil správné úsudky svědomí, a odmítá, aby byl někdo nucen jednat proti svému svědomí a aby bylo někomu zabraňováno jednat podle svého svědomí. Právo a povinnost hledat pravdu souvisí s náboženskou svobodou a *Dignitatis humanae* přiznává tuto svobodu i těm, kdo pravdu nehledají, za podmínky, že bude zachován veřejný řád.⁴⁵⁴

Za uznání významu svobody svědomí je možné v současnosti považovat též zahájení procesu blahořečení Franze Jägerstättera. Tento prostý rakouský sedlák se základním vzděláním byl velmi pevný a důsledný ve svých postojích. S odvoláním na autentickou křesťanskou víru odmítal jakkoliv participovat s nacistickou vládou, jejíž politikou bylo šíření rasové nenávisti a podpora válečného štváctví. Z tohoto důvodu odmítl, přestože byl otcem tří dětí, příspěvky z programu rodinné politiky stejně jako odmítl vládní pomoc poté, co mu bouře zničila úrodu. F. Jägerstätter se musel rozhodnout, zda se nechá odvést do armády a tím bude kolaborovat s nacismem. Jeho duchovní vůdce mu předložil dva důvody, pro které by měl vojenskou službu nastoupit: prvním důvodem byl ohled na rodinu, druhým povinnost poslouchat legitimní autoritu. F. Jägerstätter odmítl oba důvody.

Za běžných okolností sice existuje povinnost poslouchat autoritu, i když člověk nesouhlasí s určitou politikou, ale v roce 1940 nebyla v Rakousku standardní situace. F. Jägerstätter říkal, že všichni mu radí, že nemá dělat, co dělá, protože mu hrozí smrt. On že však raději ztratí svůj život, než aby upadl do hříchu a zemřel navěky. Rozhodl se, že nemůže podporovat amorální a protikřesťanský

⁴⁵² Srov. CORIDEN James A [...]: *The Rights of catholic in the Church (The Rights)*, New York/Mahwah: Paulist Press, 2007, 101–102.

⁴⁵³ SOUSEDÍK: op. cit., 134.

⁴⁵⁴ Srov. DH 2–3.

režim. Jeho žena, farář a právník se neúspěšně pokoušeli přesvědčit jej, aby změnil názor. F. Jägerstätter byl odsouzen k trestu smrti a popraven. Vězeňský kaplan otec Jochmann, který s ním strávil určitý čas, vypověděl, že F. Jägerstätter odmítl jakoukoliv náboženskou literaturu, dokonce i Nový zákon, protože jakékoliv četba by přerušila jeho vnitřní spojení s Bohem. To, co se může v jiných případech jevit jako popření všeho racionálního a pravdivého, případně jako zatmění rozumu, bylo v tomto případě hluboce autentické. Otec Jochmann prohlásil, že F. Jägerstätter byl jediným svatým, kterého ve svém životě potkal.⁴⁵⁵ Na příkladu F. Jägerstättera vidíme, jak zásadní roli hraje rozhodování podle vlastního svědomí. F. Jägerstätter hájil svůj názor vycházející z toho, jak on sám chápal křesťanské poselství spásy, a to i proti názoru vlastního faráře a duchovního vůdce.⁴⁵⁶

Shrnutí

Uznání důstojnosti člověka se neobejde bez uznání svobody jeho svědomí, důstojnost člověka a svoboda svědomí k sobě neoddělitelně patří a tyto myšlenky se plně projeví v učení II. vatikánského koncilu. Svoboda svědomí je opět přiznána i v pozdějších církevních dokumentech. Nepochybným přínosem učení II. vatikánského koncilu je rovněž uznání důstojnosti svědomí, které se mýlí. Ze všech citovaných dokumentů současně vyplývá určitá obava o naprosto důsledné přiznání svobody svědomí. Stojí zde na jedné straně uznání svobody svědomí vzhledem k důstojnosti člověka, na druhé straně však připomenutí, že tato svoboda je možná jenom v pravdě. Svoboda bývá podezírána z voluntarismu a zvláště pak svoboda svědomí, která se realizuje v nitru člověka. Z těchto obav pak vyplývají vyjádření, že svobodu je možno realizovat jen v pravdě, a tudíž že svoboda svědomí je omezená.

Řešením však nemůže být cesta od zákona, ale cesta k zákonu. Tato cesta znamená, že východiskem je svoboda svědomí a člověk je vybízen a povolán k tomu, aby svoje svědomí vychovával, vztahoval k tomu, co učí církev, aby hledal pravdu. Neznamená však, že bude poslouchat zákon, aniž by se staral o to, proč tento zákon existuje a co přináší pro jeho život. V právním pojetí pak toto znamená, že svoboda svědomí může být omezena v míře, která je nezbytně nutná.

⁴⁵⁵ Srov. <http://www.catholicherald.com/royal/royal6.htm> (9.10.2007).

⁴⁵⁶ Jednání F. Jägerstättera zcela odpovídá jednání muže svědomí, jak jej definuje RATZINGER: Pravda, 29: „Muž svědomí je člověk, který nikdy nevykupuje snášenlivost, příjemnost a úspěch, veřejný respekt a uznání ze strany vládnoucího mínění zřeknutím se pravdy.“

Je proto třeba rozlišovat mezi právním a morálním pojetím, protože poslušnost zákona stanoveného právem nic nevypovídá o mravním životě člověka. Morální zákony mají jiné cíle než právní. Primárně neslouží k uspořádání společnosti, ale jsou pro člověka výzvou. Jsou normou ve smyslu měřítka, nikoliv právním příkazem. O zásadním významu uznání svobody svědomí svědčí uvedený příběh F. Jägerstättera. Z příběhu jeho života vyplývá, že při omezování svobody svědomí je třeba pečlivě dbát, aby zásahy do této svobody nepřekračovaly nezbytně nutné hranice.

Povinnost hledat pravdu platí pro každého člověka. Jde však o přístupy a důrazy. Vedle této povinnosti existuje stejná povinnost úcty ke svědomí druhého a důvěry v to, že také on jedná podle svého svědomí a hledá pravdu. Pokud zůstane pouze první povinnost a zapomene se ruku v ruce zdůraznit i tato druhá povinnost, otvírá se prostor pro netoleranci, zbytečné pohoršení, odsuzování a neadekvátní zásahy ze strany těch, kteří svoje pochopení zákona vidí jako jediné správné.

9 JEDNOTLIVÉ SVOBODY A PRÁVA V ZÁPADNÍM KODEXU

9.1 Rovnost všech křesťanů

Normy, které vymezují jednotlivá práva a povinnosti křesťanů, předchází kan. 208, podle kterého jsou si všichni křesťané skutečně rovni co do důstojnosti a činnosti. Na základě této rovnosti všichni spolupůsobí na rozvoji Těla Kristova, každý podle svého postavení a úkolů. Toto ustanovení není samostatným právem o sobě, ale je vyjádřením právního principu prostřednictvím právní normy. Znamená, že při výkladu a aplikaci jednotlivých norem je třeba vždy z něj vycházet a aplikovat jej na jednotlivé konkrétní případy. Toto výslovné zakotvení rovnosti všech křesťanů do západního kodexu můžeme považovat za v podstatě revoluční událost, a to vzhledem k předchozímu chápání vztahů nerovnosti v církvi, není proto ničím samozřejmým (viz kapitolu 7 Katalog základních lidských práv a svobod). Východiskem pro toto uznání rovnosti křesťanů je nauka II. vatikánského koncilu o církvi jako Božím lidu a společenství věřících, stejně jako uznání důstojnosti laiků.⁴⁵⁷

U některých autorů se můžeme setkat se zařazením rovnosti do kategorie práv.⁴⁵⁸ Tento systém není přesný. Rovnost je především principem při aplikaci práv a rozumí se jí rovnost základního postavení, tj. požadavek, aby právo bylo pro každého stejné, resp., aby právo bezdůvodně nezvýhodňovalo a ani neznevýhodňovalo jedny před druhými.⁴⁵⁹ Bez principu rovnosti by neexistovalo spravedlivé soudní řízení, tento princip však platí i pro hmotné právo. Rovnost nelze chápat jako „všem všechno stejné“, ale ve smyslu rovného přístupu k právům. Pokud má být právo právem, tj. prostředkem spravedlivého uspořádání vztahů, nelze chápat rovnost jako slepou paušalizaci, ale právě jako princip, který zajišťuje všem rovný přístup a rovné šance. Rovnost podle obecné teorie práva zahrnuje právo na stejné zacházení a právo na stejnou příležitost. V případě práva na stejnou příležitost se setkáváme s myšlenkou práva na vyrovnání (pozitivní diskriminace). Požadavek ochrany slabšího je vždy spojen s omezením svobody rozhodování. Jak upozorňuje O. Weinberger, pro realizaci myšlenky svobody je

⁴⁵⁷ LG 32: „Jeden je tedy vyvolený Boží lid: ‚Jeden Pán, jedna víra, jeden křest‘ (Ef 4,5); společná je důstojnost údů, která vzniká z jejich znovuzrození v Kristu, společná je milost synovství, společné je povolání k dokonalosti, jedna spása, jedna naděje a nerozdělná láska. Není tedy v Kristu a v církvi žádná nerovnost vyplývající z rasy nebo národa, ze společenského postavení nebo pohlaví.“

⁴⁵⁸ Srov. CORIDEN: *The Rights*, 32–35.

⁴⁵⁹ Srov. KNAPP: *op. cit.*, 86.

postulát sociálního vyrovnání nutnou podmínkou. V různých druzích právních vztahů musí právo vzít na zřetel různou potřebu ochrany partnerů.⁴⁶⁰

R. Torfs rozlišuje tři druhy rovnosti.⁴⁶¹ První nejzákladnější je rovnost před zákonem, která znamená, že všichni lidé musí být respektováni stejným způsobem, protože mají stejný původ a stejnou důstojnost. Nikdo nesmí být diskriminován kvůli svému pohlaví, původu, rase, náboženství a politickému přesvědčení. Platí zásada: ve stejných podmínkách stejně, v nestejných nestejně. Druhým typem rovnosti je rovnost v právu, která zabraňuje vytváření různých forem nespravedlivého odlišování a proniká do všech podob sociálního života, které by mohly vést k nerovnostem. Třetí typ rovnosti představuje rovnost prostřednictvím práva, což znamená pozitivní diskriminaci, kdy existují zákony poskytující výhody např. pro různé typy menšin. Autor se ptá, jaký typ rovnosti platí pro kán. 208, protože z textu samotného jednoznačná odpověď nevyplývá. Nelze se však domnívat, že by kán. 208 zakládal možnost odlišného zacházení s jednotlivým křesťany podle jejich stavu. Přesto se většina věřících v praxi spíše setkala s pokračujícím nerovným zacházením než naopak.⁴⁶²

Výrazné omezení rovnosti představuje názor M. Dieta, který poukazuje na odvození principu rovnosti z *Lumen gentium* 32, tedy teologické, nikoliv právní vyjádření rovnosti. Rovněž tak je však podle Dieta i kán. 208 čistě teologickým vyjádřením, protože používá indikativ *viget*. To znamená, že rovnost již existuje a nemusí být nějak více realizována. Pokud by se mělo jednat o právní vyjádření, musel by být použit tvar *vigeat*, který by znamenal nikoliv pouhé prohlášení, ale pověření.⁴⁶³ Tato argumentace je velmi násilná. I ostatní práva křesťanů v západním kodexu vycházejí z koncilních dokumentů a jsou právním vyjádřením teologických textů. Rovněž civilní ústavy používají při vyjádření rovnosti všech lidí indikativní tvar, aniž by kdokoliv pochyboval o tom, že jsou právním vyjádřením. Názor Dieta je ve svém důsledku popřením principu rovnosti, není

⁴⁶⁰ Srov. WEINBERGER Ota: Filozofie, právo, morálka, Masarykova univerzita, Brno 1993, 21.

⁴⁶¹ Srov. TORFS: op. cit., 58–59.

⁴⁶² Pochopitelně záleží na podmínkách v jednotlivých církvích, některé nerovnosti můžeme pozorovat „napříč spektrem“, některé mohou být typické pro konkrétní místní církve. Do prvního okruhu patří např. vyhrazená místa a přednější pořadí (v zástupu, který se přišel poklonit ostatkům Jana Pavla II. ocenila jedna řeholnice výhodu řeholního šatu, díky kterému nemusí stát tu frontu).

⁴⁶³ Srov. DIET Marcel: Die Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche. Zu kanon 208 des CIC 1983, in: Theologie der Gegenwart 31 (1988), 113–121.

totiž zřejmé, jak by se rovnost mohla realizovat, pokud by sice existovala, ale nikdo by se na ni nemohl odvolávat při obraně svých práv.⁴⁶⁴

Rovnost křesťanů vstupuje do všech úrovní vztahů, a to jednak mezi jednotlivými křesťany navzájem, jednak také mezi jednotlivými místními církvemi. J. Coriden uvádí příklad aplikace principu rovnosti na konkrétním případě snoubenců, kteří chtěli uzavřít manželství ve vlastní farnosti. Nebyli zrovna pravidelně praktikujícími katolíky a jako relevantní údaj posloužila informace jejich známé o výši částky, kterou musela zaplatit za svatební obřad v jejich farnosti. Tato částka byla pro ně finančně velmi zatěžující a rozhodli se nakonec pro sňatek v evangelické církvi s tím, že svatební obřad proběhl v domě snoubenců. Pro autora znamená aplikace principu rovnosti (resp. u něj pojatého jako právo na rovné zacházení) nabídku takových možností, aby i méně majetní snoubenci mohli uzavřít sňatek ve farnosti za podmínek pro ně finančně dostupných. Stejným způsobem je pak podle autora třeba aplikovat rovné zacházení i mezi jednotlivými farnostmi. Komunity věřících jsou si rovné co do důstojnosti, ať jsou bohaté a početné nebo malé a chudé.⁴⁶⁵

Rovnost aplikovaná v horizontální úrovni nebude činit alespoň v teorii žádné problémy, na rozdíl od rovnosti na vertikální úrovni. Rovnost všech křesťanů vychází ze skutečnosti křtu, není svěřena nebo přidělena kompetentní autoritou. Obtíže jsou spojeny s realizací rovnosti v praxi. V církevních strukturách není vždy vědomí rovnosti podporováno dostatečným způsobem, což má za následek, že ne všichni křesťané jsou si vědomi odpovědnosti vyplývající z této rovnosti.⁴⁶⁶ Do jaké míry je vůbec možné, aby v kanonickém právu byl princip rovnosti promítnut do hierarchických vztahů v církvi? Podle kán. 212, § 1 jsou všichni křesťané povinni přijmout křesťanskou poslušnost vše, co pastýři stanoví jako učitelé víry a jako představení církve. Jedná se o jasné vymezení vztahů nadřízenosti a podřízenosti. Střetává se tedy rovnost s poslušností. Co musíme klást na první místo? V návaznosti na piánsko-benediktinský kodex se může nabízet odpověď, že na prvním místě je poslušnost, a pro ty, kdo jsou podřízeni, pak mezi sebou rovnost.

⁴⁶⁴ TORFS: op. cit., 51: „Argumentace Dieta vede k interpretaci, že princip rovnosti je pouhou dekorací, která postrádá reálný význam v systému kanonického práva.“

⁴⁶⁵ LG 26: „Kristova církev je opravdu přítomna ve všech zákonitých místních shromážděních křesťanů, která ve spojení s jejich pastýři Nový zákon nazývá také církvemi. Jsou totiž, každá ve svém místě, nový lid povoláný od Boha mocí Ducha svatého a v přesvědčivé plnosti.“

⁴⁶⁶ Srov. KASLYN: op. cit., 259.

Při výkladu vztahu rovnosti a poslušnosti musíme vyjít ze současného uspořádání západního kodexu. Kán. 208 uvozuje celou I. stať o právech a povinnostech, týká se všech křesťanů bez rozdílu. Všichni křesťané spolupůsobí na rozvoji církve podle svého postavení. V pojmu všichni křesťané jsou pochopitelně zahrnutí nadřizení i podřizení, duchovní i laici. Platí zásada, že rovnost křesťanů se realizuje podle postavení a úkolů každého jednotlivého křesťana. Všechna ostatní práva a povinnosti proto musí při své aplikaci být vždy vykládána v duchu tohoto kánonu. Požadavek na poslušnost musí na prvním místě zachovávat limity, které jsou vyjádřeny v kán. 212, § 1, tzn. tam, kde se jedná o věc víry a výkon moci úřadu. Vždy však musí být zachován ohled na rovnost a důstojnost všech křesťanů. Poslušnost může být vyžadována, jen nakolik se jedná o skutečné spolupůsobení při budování církve, nikoli jako mocenský nástroj tam, kde její použití není na místě.

9.2 Svoboda projevu

Teologické východisko svobody projevu najdeme v *Lumen gentium*⁴⁶⁷ a *Gaudium et spes*.⁴⁶⁸ Všichni křesťané mají právo vyjadřovat vlastní názory svým představeným a rovněž s tímto názorem seznámit ostatní věřící. Svoboda projevu patří k jednomu ze základních lidských práv pravidelně zakotvených v sekulárních chartách lidských práv. Tato svoboda nespočívá v tom, že by mohl kdokoli říkat cokoli bez omezení, její obecné limity jsou ty samé jako limity ostatních základních práv a svobod. Limity specifické právě pro svobodu projevu jsou vyjádřeny jako podmínky její realizace přímo v kán. 212, § 3: *Křesťané mají právo, dokonce někdy i povinnost podle svých znalostí, příslušnosti a postavení sdělit pastýřům církve své mínění o věcech týkajících se prospěchu církve a při zachování neporušenosti víry a mravů a úcty vůči pastýřům, s ohledem na obecný prospěch a na důstojnost osob, mají právo s tímto míněním seznámit ostatní věřící.* Z tohoto ustanovení tedy vyplývá, že ostatní věřící mohou být seznámeni s tímto míněním, pokud bude zachována důstojnost osob a obecný prospěch církve. Limit

⁴⁶⁷ LG 37: „Své potřeby a přání ať (laici) sdělují svým pastýřům s tvou svobodou a důvěrou, která se sluší na Boží syny a bratry v Kristu. Z jejich vědění, kompetence a postavení plyne možnost a někdy i povinnost vyjádřit svůj názor na to, co by mohlo být církvi k dobru. V takovém případě se má dít prostřednictvím institucí v církvi k tomu určených a vždy s pravdivostí, statečností a moudrostí, s úctou a láskou k těm, kteří z důvodu posvátného úřadu zastupují Krista.“

⁴⁶⁸ GS 92: „To ovšem vyžaduje, abychom nejprve v samé církvi podporovali vzájemné uznání, úctu a jednomyslnost bez vylučování oprávněné různosti názorů; a to proto, aby se rozvíjel stále plodnější rozhovor mezi všemi, kdo tvoří jeden Boží lid, ať jsou to pastýři nebo ostatní křesťané, neboť co věřící spojuje, je silnější, než co je rozděluje.“

svobody vyjadřování je dán také ustanovením kán. 220, který chrání dobrou pověst ostatních osob.

K ustanovení o právu na svobodu projevu je současně připojena i povinnost sdělovat svoje názory. V této souvislosti je třeba zdůraznit ještě jeden aspekt. Ze spojení práva a povinnosti v jednom kánonu můžeme vyvodit následující závěr. Svoboda vyjadřování nesmí být podle obecného výkladového pravidla (kán. 18) vykládána v užších mezích, než je nezbytně nutné. Navíc, pokud mají křesťané uznáno nejen právo, ale dokonce uloženu povinnost sdělovat své mínění, nesmí existovat restrikce této svobody překračující nezbytně nutný rámeček. Křesťané jsou totiž současně vázáni povinností sdělovat svoje mínění. Právě zakotvení povinnosti sdělovat své mínění znamená jaký význam je přikládán svobodě projevu. Vyjadřování názorů k věcem církve nesmí být chápáno jako zvláštní privilegium, ale jako jednání křesťana, který si uvědomuje svoji odpovědnost. Je proto nezodpovědné, pokud křesťan sděluje s přihlédnutím k výše zmíněným podmínkám svoje mínění, naopak bychom mohli označit za nezodpovědné jednání, pokud by tak neučinil.

Možné interpretace limitů svobody projevu jsou v sekulární společnosti vyloženy nezávislou soudní mocí. V prostředí církve v důsledku neexistence dělby moci proto míra svobody projevu závisí na osobě místního biskupa a na míře jeho inovativnosti, rovněž ovšem též na postavení křesťana, který sděluje mínění. Můžeme se setkat s názory, že je třeba rozlišovat mezi okolnostmi, zda se svým projevem vystupuje jednotlivý věřící nebo kněz, který obdržel určitý úřad, případně i mezi tím, zda dotyčný kněz vystupuje jako nositel určitého úřadu nebo jako individuální křesťan. V praxi se však také rozlišuje podle míry oblíbenosti a schopnosti dotyčného získat podporu pro své názory. Každopádně je možné říci, že nikdo nemůže interpretovat ustanovení kán. 212, § 3 jako závazek zachovávat mlčení.⁴⁶⁹

Zároveň je třeba konstatovat, že kán. 212 (ani žádný jiný kánon) neobsahuje reciproční povinnost představených naslouchat názorům křesťanů. Povinnosti obdobného typu neobsahují sice ani sekulární katalogy práv a povinností, ale ty jsou založeny spíše na výčtech práv. Oproti tomu západní kodex je soustředěn i na katalog povinností a z tohoto pohledu by zakotvení povinnosti tohoto typu bylo namístě. Povinnost představených naslouchat křesťanům vyplývá též z § 1 téhož kánonu, který stanoví povinnost křesťanů přijmout poslušnost, co vyhlásí

⁴⁶⁹ Srov. TORFS: op. cit., 63.

představení jako představitelů učitelského úřadu nebo ustanoví při výkonu své moci. Církev je živým společenstvím a z tohoto důvodu v sobě neoddělitelně zahrnuje dynamický prvek. Vytvářet společenství církve znamená naslouchat jeden druhému, úřad představeného je službou společenství církve. Poslušnost křesťanů, kterou stanoví západní kodex, totiž není slepou a nekritickou poslušností, ale spíše přemýšlivou odpovědí, která vyžaduje křesťanskou výchovu a vzdělání.⁴⁷⁰ *Lumen gentium* jako teologické východisko západního kodexu totiž obsahuje výzvu představeným, aby naslouchali radám laiků a aby zvažovali podněty a žádosti, se kterými se na ně křesťané obracejí.⁴⁷¹

Křesťané mohou svoje mínění projevovat jako jednotlivci nebo jako členové sdružení či jiných organizovaných struktur. Prostředím, kde křesťané mohou relevantním způsobem vyjadřovat svoje názory, jsou diecézní sněmy, pastorační rady diecéze nebo farnosti. K dialogu uvnitř církve vyzývá také pastorální instrukce *Communio et progressio*: „Jako živý organismus potřebuje církev veřejné mínění, které vzniká na základě dialogu jejích členů. Jen tak je možný pokrok v jejich myšlení a jednání. „Kdyby nebylo veřejného mínění v církvi, chybělo by jí něco k životu. Vinu na tom by nesli pastýři i věřící.“⁴⁷² Samostatnou otázkou zůstává vůle k tomuto dialogu ze strany představených projevující se např. v ochotě ustanovit struktury, ve kterých by mohl dialog křesťanů probíhat. I pokud tyto struktury ustaveny jsou, je možné někdy zaznamenat tendence k eliminaci jejich faktického působení. *Communio et progressio* vybízí zodpovědné představené k vytvoření a podpoře takových struktur, aby si křesťané uvědomovali, že mají skutečně svobodu vyjadřování. Svoboda vyjadřování je samozřejmě realizována ve víře a lásce a je vedena pravdou.⁴⁷³

Za zmínku v této souvislosti stojí např. ustanovení vzorových stanov pastoračních rad vydaných diecézí Winona: Podle čl. III. písm. B platí: „Vzhledem k tomu, že pastorační rada je poradním orgánem faráře, je pro radu nepřijatelné,

⁰ Srov. KASLYN: op. cit, 264.

¹ LG 37: „Duchovní pastýři naproti tomu ať uznávají a podporují důstojnost a odpovědnost laiků v církvi; rádi využívají jejich moudrých rad, svěřují jim s důvěrou úkoly ve službě církve a ponechávají jim obodu a prostor k jednání, ba ať je povzbuzují k tomu, aby se dávali do práce i z vlastního podnětu. otcovskou láskou ať v Kristu pečlivě zvažují všechny podněty, žádosti a přání, která přednášejí laici.“

Papežská komise pro sdělovací prostředky: Pastorální instrukce *Communio et progressio* (o sdělovacích prostředcích) (CP), 115, ze dne 23. května 1971, červená řada ČBK 6A, Praha 1996. Instrukce v poslední větě odkazuje na vyjádření Pia XII., Proslov ke katolickým novinářům, Řím, 17.2.1950, AAS, XLII (1950).

CP 116: „Zodpovědní církevní představení se postarají o to, aby se v církvi na základě svobody mínění projevu živě rozvíjela výměna legitimních názorů. Proto budou vytvářeny normy a podmínky k dosažení tohoto cíle.“

aby se setkávala bez přítomnosti faráře, s výjimkou případu, kdy jí farář určí program jednání a rada pak tento program projedná a výsledky projednání předá faráři. „Tajné“ setkání bez faráře nebo s vyloučením faráře není účinné. Kterákoliv rada, která by toto učinila, rozpouští tímto sama sebe. Farář může v takovém případě svobodně ustanovit novou pastorační radu.“⁴⁷⁴ Nelze mít námitek proti tomu ustanovení stanov, podle kterého usnesení, která by byla přijata na jednání pastorační rady svolané bez účasti faráře, nejsou právně účinná (nehledě na to, že pastorační rada má v každém případě poradní hlas a není způsobilá právně zavázat faráře). Proč však zde existuje ustanovení, že pastorační rada tímto rozpouští sama sebe. Za použití přísného legalismu je pak možno posoudit přátelské setkání členů pastorační rady v místní restauraci po oficiálním jednání za „tajný mítink“, který tuto pastorační radu bez dalšího rozpouští. Případně pak doporučit členům, aby se při setkáních tohoto typu zásadně scházeli v jiném počtu členů a vždy oficiálně písemně potvrdili, že se nesešli jako pastorační rada.

R. Torfs namítá, že restrikce svobody projevu podle ustanovení kán. 212, § 3 jsou širší, než jsou restrikce sekulárního práva, a jako příklad uvádí ustanovení čl. 10.2 Evropské úmluvy o ochraně lidských práv a základních svobod (Evropská úmluva).⁴⁷⁵ Hlavní rozdíl spatřuje autor ve vztahu obecného dobra a svobody projevu. Podle Evropské úmluvy je obecné dobro základem svobody projevu, podle západního kodexu je svoboda projevu přípustná jen tehdy, pokud slouží obecnému dobru.⁴⁷⁶ Podle čl. 10.2 Evropské úmluvy platí: *Výkon těchto svobod (tj. svoboda projevu zahrnující svobodu zastávat názory a přijímat a rozšiřovat informace nebo myšlenky bez zasahování státních orgánů a bez ohledu na hranice), protože zahrnuje i povinnosti i odpovědnost, může podléhat takovým formalitám, podmínkám, omezením nebo sankcím, které stanoví zákon a které jsou nezbytné v demokratické společnosti v zájmu národní bezpečnosti, územní celistvosti nebo veřejné bezpečnosti, předcházení nepokojům a zločinnosti, ochrany zdraví nebo morálky, ochrany pověsti nebo práv jiných, zabránění úniku důvěrných informací nebo zachování autority a nestrannosti soudní moci.*

Při srovnání textů vidíme možnost restrikce v obou případech. Otázkou proto je, jak správně vyložit pojmy „věci týkající se prospěchu církve“ a „ohled na obecný prospěch církve“. Lze předpokládat, že názory budou velmi odlišné.

⁴⁷⁴ Vzorové stanovy pastoračních a finančních rad diecéze Winona ze dne 15.8.1991, http://www.dow.org/documents/council_guidebook.pdf (28.2.2008).

⁴⁷⁵ Úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod ve znění protokolů č. 3, 5 a 8, vyhlášena v ČR ve Sbírce zákonů pod č. 209/1992 Sb.

⁴⁷⁶ Srov. TORFS: op. cit., 60.

V bodě 1.7 se zmiňují o vztahu svobody projevu a obecného prospěchu společnosti, obdobně lze tento vztah aplikovat i na společenství církve. Svoboda projevu realizovaná s ohledem na prospěch církve neznámá, že je možné sdělovat jen pochvalu, ocenění a poděkování. Kritika a upozornění na nedostatky slouží také obecnému prospěchu. To, že nemusí být toto sdělení příjemné konkrétnímu jednotlivci, neznámá automaticky, že neslouží církevnímu společenství jako takovému. Prospěchu církve mohou sloužit i sdělení nesouhlasná, případně kritická, vzhledem k tomu, že prospěch církve musí být posuzován nikoliv z pohledu aktuální situace tady a teď, ale v celkovém a dlouhodobém horizontu života církevního společenství.

Posuzování skutečnosti, zda určitý dialog slouží blahu církve, závisí do určité míry též na konkrétním jednotlivci, totiž jednak na míře otevřenosti a obecné vůle k dialogu vůbec, jednak na druhé straně, na míře vztahovačnosti, podezíravosti či úzkostlivosti. Stejný dialog může být jednou vyhodnocen jako otevřený dialog usilující upřímně o hledání pravdy a řešení nedostatků a jindy jako nepřiměřený útok na církve a pokus o rozvracení jednoty a odpírání pravdě. Jako příklad je možné uvést dokument nazvaný *Povolání být katolíkem: církve v čase ohrožení*, připravený Národním centrem pastoračního života a vydaným kardinálem Josephem Bernardinem.

Dokument vyzývá církevní představené k podpoře požadavků autentické jednoty a současně přijatelné různosti, k vedení dialogu ve vzájemném respektu tak, aby konflikty nebyly potlačovány, ale aby uvnitř církve byl veden konstruktivní rozhovor ve vzájemném porozumění a aby byl nalezen způsob, jak sdělovat současnému světu názory učedníků Ježíše Krista.⁴⁷⁷ V tomto dokumentu byla navrhována témata k vedení dialogu: organizace a efektivita náboženské výchovy, eucharistická liturgie, ustavení laiků do některých pozic, které byly dříve obsazovány kněžími nebo řeholníky, a formace ordinovaných i neordinovaných osob, změna úlohy žen, význam lidské sexuality a rozdíly mezi názory mnohých věřících a oficiálním učením církve v některých otázkách morálky, další existence katolického školského systému, problémy financování, otázky kolegiality a subsidiarity, odpovědnost teologů vůči učitelskému úřadu, inkulturace. Reakce představených na citovaný dokument byly pozitivní i negativní. Někteří představení oceňovali jeho přínos, jiní jej vnímali více jako

⁴⁷⁷ National Pastoral Life Centrum: Called to Be Catholic: Church in Time of Peril, Origins 26 (ze dne 29.8.1996), 168.

ohrožení, např. kardinál Bevilacqua se obával, že někteří američtí katolíci se chtějí více účastnit života církve, aby mohli změnit učení církve. Občas jsou podle něj jejich přání namířena proti zjevené pravdě, se kterou tito věřící zacházejí, jak jsou zvyklí v sekulárním světě: Odložme, co je staré, a podporujme, co je nové.⁴⁷⁸

Jedním z limitů svobody projevu je také ohled na důstojnost osob. R. Torfs se ptá na náležitou právní interpretaci. Možná jsou totiž tři východiska: a) hierarchie je nadána vyšší důstojností; b) všichni křesťané mají stejnou důstojnost podle principu rovnosti křesťanů (kán. 208); c) ti, kteří obdrželi určitý úřad, jsou schopni ve vyšší míře odolávat kritice. Autor pak srovnává tato východiska s civilním přístupem a argumentuje rozsudkem Evropského soudu pro lidská práva ve Štrasburku v případě Lingens: „Meze přípustné kritiky dané pro vládu jsou širší než možnosti kritiky vztahující se na politika, tato kritika je ovšem širší v porovnání s hranicemi přípustnými pro případ soukromé osoby.“⁴⁷⁹

9.3 Právo projevit mínění při výběru představeného

Toto právo není v západním kodexu vymezeno pozitivním způsobem. Definice tohoto práva, ale též otázka, nakolik se vůbec jedná o právo ve smyslu právního pojmu, zůstává proto na teorii. Jako samostatné právo jej vymezuje J. Coriden. Podle tohoto autora se jedná o právo, které je implicitně obsažené, nikoliv však výslovně přiznané v západním kodexu.⁴⁸⁰ Autor se odvolává na znění kán. 377, § 3, kdy při rozhodování o jmenování diecézního biskupa může apoštolský vyslanec, pokud tak uzná za vhodné, vyslechnout, kromě definovaných osob, také některé kněze a moudré laiky. Rovněž tak biskup, který obsazuje uvolněnou farnost, může ve smyslu kán. 524 případně vyslechnout mínění určitých kněží a laiků.

Z citace uvedených kánonů je zřejmé, že vymezení možnosti vyjádřit se k výběru představeného jako samostatného práva je mírně nadsazené. Na prvním místě se jedná o právo apoštolského vyslance či biskupa provádět stanovené šetření. Věřící své oprávnění může realizovat jedině tehdy, pokud je dotázán. V tomto případě lze stejně relevantně hovořit o povinnosti odpovědět, resp. povinnosti vyjádřit své mínění. I když citované kánony výslovně nestanoví ani právo, ani povinnost, lze tuto povinnost vyvodit přímo z kán. 212, § 3 jako

⁴⁷⁸ BEVILACQUA Anthony Joseph: Reaction to the Catholic Common Ground Project, Origins 26 (ze dne 12. září 1996), 199. V tomto vydání byly obsaženy i další reakce, a to pozitivní i negativní.

⁴⁷⁹ Srov. TORFS: op. cit., 62.

⁴⁸⁰ Srov. CORIDEN: The Rights, 42–45.

povinnost sdělovat své mínění. V žádném případě zde není vymezeno specifické samostatné právo věřících, protože se jedná o sdělování mínění vymezené v ustanovení kán. 212.

Vyslechnutí názoru věřících má v církvi nepochybně prastarou tradici, jako příklad může sloužit volba sedmi jáhnů: „Bratři, vyberte si proto mezi sebou sedm mužů, o nichž se ví, že jsou plni Ducha a moudrosti, a pověříme je touto službou. My pak budeme i nadále věnovat svůj čas modlitbě a kázání slova. Celé shromáždění s tímto návrhem rádo souhlasilo, a tak zvolili Štěpána, který byl plný víry a Ducha svatého, dále Filipa, Prochora, Nikánora, Timóna, Parména a Mikuláše z Antiochie, původem pohana, který přistoupil k židovství.“⁴⁸¹ Oproti tomuto právu, kterému se těšili první křesťané, je současný stav redukován na možnost osloveného křesťana vyjádřit se k osobě, která je navrhovaná pro udělení příslušného úřadu. Na prvním místě ovšem záleží na tom, zda papežský vyslanec nebo biskup vůbec uzná za vhodné položit příslušný dotaz.

Zřejmě by bylo k prospěchu věci, pokud by právo provádět stanovené šetření přiznané církevním představeným bylo doplněno též povinností konzultovat vymezenou skupinu kněží a laiků. V současnosti lze těžko říci, nakolik jsou tyto konzultace využívány, protože proces výběru biskupa je tajný. Pokud jde o obsazování farností, je rozhodujícím činitelem nejspíš, a to nejen v českých podmínkách, nedostatek kněží. Nakolik se mají věřící vyjádřit k osobě kněze, když jediná odpověď, kterou slyší, je: „Buďte rádi, že máte vůbec nějakého kněze.“ V případě jmenování biskupů je zřejmé z nedávných zkušeností, nakolik je žádoucí, aby šetření k osobě kandidáta byla prováděna s náležitou pečlivostí, která v sobě zahrnuje i slyšení dostatečného počtu osob.⁴⁸²

9.4 Svoboda vědeckého bádání

Svoboda vědeckého bádání je považována v civilní společnosti za jedno ze základních lidských práv. Náležitou svobodu vědeckého bádání a s tím souvisejícího vyjadřování odborného mínění zakotvuje ustanovení kán. 218,

⁴⁸¹ Sk 6,3-5.

⁴⁸² Stačí například připomenout kauzu jmenování varšavského arcibiskupa Stanisława Wielguse. Nejen v tomto případě, ale i jiných, kde se až po jmenování biskupem objevila závažná překážka vykonávání biskupského úřadu, se ukázalo, že o této překážce mnozí věděli, ale dotyčný nuncius zřejmě informován nebyl.

teologické zakotvení této svobody najdeme v *Gaudium et spes*.⁴⁸³ Ustanovení kán. 218 současně vymezuje i limit této svobody, a to zachování poslušnosti vůči učitelskému úřadu. Ti, kdo vyučují na kterékoliv univerzitě obory týkající se víry a mravů, jsou k tomu na začátku výkonu převzatého úřadu vázáni povinnostmi složit vyznání víry (kán. 833, bod 7°). Otázkami svědomí teologa jsem se zabývala v bodě 8.5. Teolog vyjadřuje svoje odborné mínění v oboru, ve kterém vědecky působí, a při respektování zásad vědecké práce a způsobu vyjadřování. Vyjadřování teologa však v sobě může zahrnovat do jisté míry i nesouhlas s oficiálním učením.⁴⁸⁴

Poslušnost vůči učitelskému úřadu automaticky nevylučuje možnost odlišného názoru, ne každý nesouhlas je totiž automaticky herezí. Hranice stanovení těchto limitů je citlivou záležitostí, shoda musí být v podstatě učení jako takového. Velkou roli při stanovení prostoru pro svobodu vědeckého bádání hraje také způsob, jakým je vědecké bádání prezentováno. R. Torfs připomíná, že respekt vůči Magisteriu hraje stejně důležitou roli jako vlastní obsah vědeckého bádání. Pečlivě zvážena tvrzení elegantně formulovaná a zdvořilá ochota jsou přijímány daleko pozitivněji než unáhlené výlevy, byť obsah není tak závažný jako forma projevu. Poslušnost není totiž jen záležitostí obsahu samotného, ale též formy a postojů. Vedle obsahu je velmi důležitá i forma.⁴⁸⁵

9.5 Právo na informace

S tímto právem jako pozitivně vymezeným se v západním kodexu nesetkáváme. Definuje jej J. Coriden jako právo být informován o životě a aktivitách církve.⁴⁸⁶ Toto právo vyplývá křesťanům, kteří jsou v plném společenství s církví, již z jejich účasti na kněžském, prorockém a královském

⁴⁸³ GS 62: „Aby však mohli svému úkolu (teologickému bádání) dostát, je třeba přiznat věřícím, ať duchovním nebo laikům, náležitou svobodu bádání, myšlení a pokorného i statečného projevování názorů o věcech, ve kterých jsou odborníky.“

⁴⁸⁴ CORIDEN: *The Rights*, 108: „Uvnitř této konstanty (pozn. pouto vyznání víry dle kán. 205) je uctivý nesouhlas s oficiálním učením nejen možný, ale někdy i nutný, pokud mají teologové skutečně objasňovat víru církve při zachování legitimní různorodosti uvnitř církve a podpoře rozvoje jejího učení.“ Autor se v této souvislosti odvolává na CCEO, který oproti CIC/1983 podrobněji pojednává o vztahu mezi církevními představenými a teology.

kán. 604: *Pastýřům církve zvláště záleží na tom, aby v různostech vyjadřování nauky v různých církvích byl zachován a podporován tentýž výklad víry tak, aby její jednota a celistvost neutrpěly škodu, ale správnou různorodostí aby vystoupila do lepšího světla obecnost církve.*

kán. 606 § 1: *Úkolem teologů je, aby svým hlubším porozuměním tajemství spásy a chápáním posvátných a příbuzných věd, zkušenostmi v mnohých otázkách a s věrnou poslušností pravé učitelské službě církve a současně se stejnou svobodou se snažili víru církve vysvětlovat a hájit a pečovat o její vědecký pokrok.*

⁴⁸⁵ TORFS: op. cit., 65–66.

⁴⁸⁶ Srov. CORIDEN: *The Rights*, 38–42.

Kristově úřadu (kán. 204). Vyplývá též z předchozího práva na svobodu vyjadřování vlastního mínění k věcem církve, protože relevantně se k nim může vyjadřovat jen ten, kdo je předtím náležitě informován. Koncilní dokumenty pozvaly laiky k spolupráci a aktivní účasti v životě církve. Takováto spolupráce není možná bez vzájemné důvěry a sdílení.⁴⁸⁷

Toto právo koresponduje se sekulárním právem na svobodný přístup k informacím. V sekulární společnosti není toto právo příliš populární mezi těmi, kdo mají informace podle zákona poskytovat. Právo na svobodný přístup k informacím lze označit za „mladší právo“, to znamená že jeho pozitivní vymezení je podstatně novějšího data oproti jiným „tradičnějším“ právům. Také v sekulární realitě můžeme zaznamenat snahy o jeho omezení či vynalézání způsobů, jak jej minimalizovat.⁴⁸⁸ Jeho vymezení v církvi může působit příliš směle. Odpůrci budou zajisté namítat, že prostředí církve nelze srovnávat s civilní realitou. Hierarchické uspořádání církve rovněž není oporou pro realizaci tohoto práva. Právo na svobodný přístup k informacím zaručuje totiž určitou míru kontroly toho, kdo informace poskytuje, což může být vnímáno jako neadekvátní ve vztahu nadřazenosti a podřazenosti a vůbec ve vztahu mezi duchovními a laiky.

Bylo by však dobré vzít v úvahu též pozitivní aspekt tohoto práva. Právo na svobodný přístup k informacím znamená přiznání statutu „dospělého“ člověka tomu, kdo jej požívá. Přiznáním tohoto práva je jeho nositel považován za spoluodpovědného na obecném blahu církve. Pozvání k aktivní účasti na životě v církvi není možné bez dostatečné informovanosti a výzvy k spoluodpovědnosti. Jedná se o aktivity ve službě hlásání Božího poselství spásy, ale má to dopad i v ryze praktických záležitostech. Podle kán. 1287, § 2 musí správcové majetku podat křesťanům vyúčtování o majetku, který křesťané dávají církvi, a to postupem podle norem stanovených partikulárním právem. Západní kodex zcela jasně předpokládá právo věřících na tyto informace. Neznamená to tedy, že toto právo lze libovolně omezovat. Odmítnutí podat vyúčtování s ohledem na neexistenci partikulárního zákona lze hodnotit jako zásah do práv křesťanů.⁴⁸⁹ Je

⁴⁸⁷ LG 37: „Od takového přátelského vztahu mezi laiky a jejich pastýři se může očekávat mnoho dobrého pro církve, neboť tímto způsobem se v laicích posiluje pocit vlastní odpovědnosti, povzbuzuje se jejich horlivost a usnadňuje se jim spolupráce s pastýři.“

⁴⁸⁸ Jedním z konkrétních případů je snaha nezveřejňovat hlasování obecních zastupitelstev, aby se veřejnost neměla šanci dozvědět, jak který zastupitel hlasoval.

⁴⁸⁹ Je možné uvést příklad z praxe, kdy duchovní správce odmítl předložit farníkům vyúčtování darů, které tito farníci poskytli farnosti, s odůvodněním, že se jedná o výraz nedůvěry duchovnímu správci. Jako podpůrný argument uvedl, že darované peníze přešly do vlastnictví farnosti, a farníci již proto nemají právo se vyjadřovat ke způsobu hospodaření. Tento přístup není ojedinělý, protože i Coriden, *The Rights*, 39,

bez diskuse, že právo na svobodný přístup k informacím nesmí zasáhnout do žádné z oblastí, kde je mlčenlivost přikázána. Ani není nezbytné zveřejňovat detailní informace tam, kde postačí přiměřené pensum, ale otevřenost a transparentnost by měla být charakteristická pro život v církvi.⁴⁹⁰

9.6 Svoboda sdružovací a shromažďovací

Svoboda křesťanů sdružovat se je vlastní svobodou vycházející ze svátosti křtu, nepotřebuje proto žádné další dovolení nebo uznání.⁴⁹¹ Oprávnění křesťanů zakládat spolky k účelům vymezeným v kán. 215, tj. charitativním, pěstování zbožnosti nebo k podpoře křesťanského povolání ve světě, koresponduje pro laiky s dekretem *Apostolicam actuositatem*.⁴⁹² Tento dekret klade mimo jiné důraz na účelnost a efektivitu sdružování, zdokonalování organizačních forem, je kritický vůči tendencím ustavovat samoúčelná sdružení. Z dikce kán. 215 je možné dovodit, že spolky založené k jiným cílům než zde vyjmenovaným spadají do oblasti sekulárního zákonodárství, ledaže bychom vyložili pojem charitativní v jeho nejširším možném výkladu, což pravděpodobně nebylo úmyslem zákonodárce. Podrobnější úpravu tohoto práva včetně limitů jeho výkonu najdeme pro duchovní v kán. 278 a 287, § 2 a obecně pro duchovní i laiky v kán. 298 až 311. S výjimkou sdružení založených podle kán. 312 se jedná o soukromá sdružení, a to i tehdy, pokud jsou představeným uznána nebo doporučena. Nemůže být uznána existence takového sdružení, jehož stanovy nepřekoumal příslušný církevní představený. Zvláštní dovolení představeného je též zapotřebí, pokud sdružení hodlá používat označení „katolické“. Sdružení, které zamýšlí hlásat křesťanskou nauku jménem církve nebo konat veřejné bohoslužby či popřípadě činnosti, které jsou vyhrazeny představenému, může být zřízeno pouze příslušným představeným.

poznámává, že zajisté není problémem zjistit pořad bohoslužeb, ale často vůbec není lehké získat přehled o hospodaření dané farnosti.

⁴⁹⁰ Srov. CORIDEN: The Rights, 40.

⁴⁹¹ Zvláštní uznání svobody sdružování pro laiky obsahuje Posynodní apoštolský list JANA PAVLA II: *Christifideles laici* (CL), (O povolání a poslání laiků v církvi a ve světě), (ze dne 30. prosince 1988), Zvon: Praha 1996: „Nejprve je nutno v církvi uznat svobodu laiků se sdružovat. Tato svoboda je skutečné a vlastní právo, které se neodvozuje od nějakého ‚povolení‘ autority, nýbrž pramení ve křtu, jakožto svátosti, která laiky povolává k aktivní spolupráci na společenství a poslání církve.“

⁴⁹² DRUHÝ Vatikánský koncil: Dekret o apoštolátu laiků *Apostolicam actuositatem* (AA), (ze dne 18. listopadu 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995, 19: „Při zachování náležitého spojení s církevní autoritou mají laici právo zakládat sdružení, řídit je a vstupovat do nich. Je však třeba vyhnout se tříštění sil, k němuž dochází, když se bez dostatečného důvodu uvádějí v život nová sdružení a díla nebo když se udržují při životě sdružení už neúčinná nebo zastaralé metody.“

Křesťané jsou dále rovněž oprávněni shromažďovat se ke společnému dosahování uvedených cílů. Nejedná se tedy o výkon shromažďovacího práva v rozsahu, jaký je typický pro civilní právo, ale jeho limit je vymezený stejným způsobem jako limit v případě spolků. Rozdíl oproti spolkům spočívá v míře neformálnosti. V případě spolků se může jednat o útvary s pevnější právní strukturou, které mohou i nemusí mít právní subjektivitu. Shromážděními pak mohou být různé aktivity bez pevných struktur. Dekret *Apostolicam actuositatem* vymezuje pojem Katolická akce, jedná se o aktivity, které splňují následující znaky: a) bezprostředním cílem je evangelizace a posvěcování lidí; b) laici spolupracující s hierarchií na sebe berou odpovědnost za řízení těchto organizací; c) laici působí sjednoceně a tím vyjadřují pospolitost církve; d) laici (ať už se sami přihlásí nebo jsou vybráni) jednají pod vedením hierarchie.⁴⁹³ Katolická akce není charakterizována právní formou, ale vyjmenovanými znaky. Za Katolickou akci jsou proto považovány všechny organizace, které splňují tyto znaky bez ohledu na to, jaká je jejich právní forma a název.

Pro sdružování laiků vymezil Jan Pavel II. v apoštolském listu *Christifideles laici* následující kritéria k rozlišování a uznávání laických sdružení, tj. kritéria církevnosti:⁴⁹⁴

- primát povolání každého křesťana ke svatosti – laická sdružení jsou proto vybízena, aby se stala nástrojem svatosti;
- odpovědnost za vyznávání katolické víry – laická sdružení jsou místem hlásání a předkládání víry;
- svědectví hluboce přesvědčeného společenství – musí existovat na jedné straně přesvědčené společenství s biskupem a papežem, které se projevuje v ochotě přijímat nauku a pastorační směrnice, na druhé straně musí existovat ochota uznávat legitimní pluralismus těchto sdružení;
- souhlas a účast na apoštolském cíli církve – sdružování předpokládá misionářskou horlivost;
- závazek k angažované přítomnosti v lidské společnosti – služba člověku v jeho důstojnosti.

Christifideles laici vybízí laiky k různým formám aktivit a angažovanosti v církvi a ve světě, mezi jinými též zdůrazňuje aktivní úlohu laiků ve farnosti.⁴⁹⁵

⁴⁹³ Srov. AA 20.

⁴⁹⁴ CL, 30.

Tuto úlohu plní jednak aktivní účastí v pastoračních radách, jednak také v rámci sdružení, která působí ve farnosti. V této souvislosti vystupuje také praktická otázka využívání farních prostor jako podpory sdružovací svobody křesťanů. Vyplývá ze sdružovací svobody křesťanů také jejich právo na využívání prostor pro výkon svého práva? Na první pohled se zdá, že jde o příliš extenzivní výklad této svobody. Při hledání odpovědi je však nezbytné zvážit všechny související aspekty. J. Coriden upozorňuje na následující tři skutečnosti:⁴⁹⁶

- 1) Farnost je právnickou osobou, která spravuje vlastní majetek (kán. 1256), farář reprezentuje tuto právnickou osobu, která je definována jako společenství křesťanů v místní církvi (kán. 515), farnost tudíž není osobou stojící vedle nebo mimo místní křesťany, místní křesťané vytvářejí substrát farnosti.
- 2) Farář vykonává pastorační péči o svěřené společenství pod řízením biskupa ve spolupráci s ostatními kněžími nebo jáhny a v součinnosti s laiky (kán. 519), výrazem součinnosti laiků je jejich účast v ekonomických a pastoračních radách.
- 3) Farníci jako plnoprávní a aktivní účastníci života farnosti mají právo a povinnost se vyjadřovat ve věcech nakládání s farním majetkem.

Při zvažování dovolenosti využívání farních prostor k setkávání sdružení křesťanů není pochopitelně problém s těmi sdruženími, která jsou podporována na diecézní nebo místní úrovni. Některá sdružení jsou vnímána jako kontroverzní. Dovolení, které umožní takovému sdružení používat farní prostory, může být vykládáno jednak jako prostý souhlas s užitím daných prostor, jednak jako plná podpora tohoto sdružení. J. Coriden varuje před přehnanou interpretací dovolení k užívání daných prostor. Dobrou zárukou může být, pokud farnost stanoví jasná pravidla, za kterých mohou jednotlivá sdružení využívat farní prostory.⁴⁹⁷ Při rozhodování o dovolenosti slouží jako kritéria rozlišování výše zmíněná kritéria církevnosti. Současně je třeba vzít v úvahu i ostatní kritéria uplatňovaná při výkonu práva, a to především princip, že svoboda má být omezena jen v míře, která je nezbytně nutná. V souvislosti s výkonem sdružovacího práva je třeba vzít v úvahu také princip subsidiarity, což v tomto případě znamená, že rozhodovat

⁴⁹⁵ CL 27: „V současných poměrech mohou a musí laici mnoho investovat pro růst pravého společenství církve ve své farnosti a pro povzbuzení misionářské horlivosti vůči nevěřícím a těm věřícím, kteří se částečně nebo zcela vzdali náboženské praxe.

⁴⁹⁶ Srov. CORIDEN: The right of Catholics to hold meetings on church property: Canonical and pastoral issues, (Meetings), in: The Jurist 62 (2002), 76–91.

⁴⁹⁷ Srov. CORIDEN: Meetings, 87.

o využívání farních prostor je plně v kompetenci faráře jako představeného farnosti.

9.7 Právo na dobrou pověst a na ochranu soukromí

V západním kodexu není právo na dobrou pověst a na ochranu soukromí vymezeno přímo pozitivním způsobem, ale vyplývá z ustanovení kán. 220, podle kterého není nikomu dovoleno nezákonně poškodit dobrou pověst někoho jiného. Ochrana dobré pověsti a soukromí vyplývá však i z některých dalších ustanovení, podle kán. 240, § 2 se nesmí při rozhodování o udělení svátosti svěcení a stejně při rozhodování o propuštění ze semináře vyžadovat názor duchovního vůdce ani zpovědníka. V řeholních společnostech je zakázáno představeným, aby jakkoli naváděli členy ke sdělování záležitostí svědomí, svátost smíření jsou oprávněni udělit jen tehdy, pokud o to podřízení dobrovolně požádají (kán. 630, §§ 4 a 5). K ochraně dobré pověsti směřují také ta ustanovení západního kodexu, která upravují režim v případě trestů nastupujících bez úředního prohlášení (kán. 1335 a 1352, § 2). Dobrá pověst je rovněž pod ochranou trestního práva (kán. 1390, § 2) se speciální skutkovou podstatou nepravdivého udání zpovědníka (kán. 1390, § 1); ochranu dobré pověsti poskytují též ustanovení upravující průběh soudního řízení (kán. 1341, 1455, § 3 a 1717, § 2).

Právo na dobrou pověst je tradičně chráněno poměrně intenzivním způsobem, protože zásah do dobré pověsti je závažnou újmou, často dlouhodobou, se kterou mohou být spojeny další navazující újmy. V této souvislosti je třeba připomenout odpovědnost těch, kteří ochotně naslouchají bezdůvodným útokům na pověst jiného. Poškození dobré pověsti mohou způsobit nejen nepravdivá, ale též i pravdivá tvrzení. Kán. 220 chrání před všemi zásahy způsobilými poškodit dosavadní dobrou pověst, a to ať jsou pravdivé či nepravdivé. Kritériem neoprávněnosti zásahu do dobré pověsti je jeho nezákonnost, nikoliv nepravdivost. Ochrana dobré pověsti je mimořádně citlivou záležitostí, protože je třeba pečlivě vážit mezi dobrem osobní cti a pověstí konkrétního člověka a zlem možných následků, pokud by bylo zachováno nepatřičné mlčení v případech, kdy je třeba zasáhnout.

V současné sekulární společnosti můžeme pozorovat trend vyjmout věci týkající se pomluvy z oblasti trestního práva a přenechat jej pouze v oblasti občanskoprávních vztahů. Trestní ochrana je chápána jako nadbytečná. V prostředí

církve můžeme identifikovat dvě tendence, do jisté míry protichůdné. Silný právní důraz na ochranu dobré pověsti a na druhé straně výrazný sklon ochotně naslouchat nejrůznější dohadům, stejně jako poněkud nezřízenou zálibu v hodnocení chování ostatních křesťanů. Při ochraně dobré pověsti je totiž neustále třeba vyvažovat mezi ochranou člověka, o jehož dobrou pověst se jedná, a věrohodností společenství věřících.

S reálnou ztrátou dobré pověsti počítá i západní kodex, podle ustanovení kán. 1741 bod 3° je jedním z důvodů, pro které může být farář zbaven úřadu, ztráta dobré pověsti u řádných a vážených farníků. Západní kodex zapovídá nezákonný zásah do dobré pověsti, to znamená, že zásah, který je v zájmu blaha církve nebo z důvodu ochrany práv jiného křesťana můžeme považovat za zákonný, pokud jsou vzájemná práva vyvážena. Z ustanovení kán. 1741 bod 3° vyplývá, že zákonodárce předpokládá ztrátu dobré pověsti a tato ztráta se stává za okolností předpokládaných v právní normě (tj. musí se jednat o řádné a vážené farníky, nikoliv tedy o kohokoliv bez dalšího) důvodem, pro který může diecézní biskup zbavit faráře úřadu.

Dobrá pověst není absolutní hodnotou, která musí být chráněna za každou cenu. Limitem ochrany je jednak možnost újmy třetích osob, a to tehdy, pokud příslušná autorita včas nezasáhne, a jednak ztráta dobré pověsti a důvěryhodnosti celého společenství církve (místní nebo církve univerzální). Pro představeného je obtížné v některých případech vyhodnotit, nakolik se jedná o bezdůvodné útoky a nakolik o pravdivá tvrzení. Složitě jsou především případy, které zasahují do minulosti člověka. Je třeba pečlivě zvážit, zda se jednalo o jednorázové vybočení a člověk se v dalším životě osvědčil či zda se jedná o relativně nedávnou minulost a je zde solidní pravděpodobnost možnosti opakovaného jednání. Zde mám na mysli zvláště případy sexuálního zneužívání. Ačkoliv se následující tvrzení může jevit jako paradoxní, zvláště pro ty, kteří považují za záruku dobré pověsti naprostou mlčenlivost, je třeba zdůraznit, že naopak z hlediska důvěryhodnosti může působit jako solidní garant dobré pověsti i schopnost dostatečné otevřenosti a poskytování přístupu k informacím.

Současná společnost je na jedné straně anonymní více než v minulosti, toto je však na druhé straně díky elektronickým médiím „vyváženo“ podstatně většími možnostmi prolomení soukromí. Neblaze též působí neochota zabývat se danou situací pod záminkou ochrany dobré pověsti dotyčné osoby. Stane se pak, že se předmětné kauzy ochotně ujmou sdělovací prostředky, a kromě ztráty dobré

pověsti konkrétního jednotlivce ztrácí v očích veřejnosti dobrou pověst i odpovědný představený (případně se odsouzení paušálně rozšíří i na společenství církve vůbec). Určitý intenzivnější tlak ze strany veřejnosti na věřící, a zvláště pak na představené, aby žili podle víry, kterou hlásají, tu bude vždycky. Není na tom nic primárně zavrženíhodného, jedná se pouze o požadavek na pravdivost života. Do určité míry dochází tímto způsobem ze strany sekulární společnosti i ke kompenzaci vlastních selhávání či je to snaha o hledání omluvy za vlastní jednání. Na druhé straně je třeba připomenout, že existuje ze strany veřejnosti ochota přijmout vysvětlení a omluvu, pokud nebude dotyčný trvat na ochraně své dobré pověsti tam, kde mu již pro jeho jednání tato ochrana fakticky nenáleží.

Proti právu na ochranu soukromí působí zmíněné případy sexuálního zneužívání. Obecné blaho církve vyžaduje, aby církve byla schopna účinně nejen čelit, ale i předcházet případným žalobám. Dochází proto ke střetu práva na ochranu soukromí a požadavků na včasné odhalení možných rizik. Důslednost preventivních opatření vede k omezování práva na ochranu soukromí. J. Coriden zmiňuje případ jedné americké diecéze, kde právě z důvodu prevence možných případů nařídil biskup rozsáhlé monitorování denního režimu kněží, které vedlo k úplné ztrátě soukromí (neohlášené návštěvy ze strany vedení diecéze během dne i noci, sledování užívání počítače, monitoring cest). Pod tlakem protestů kněží byla účinnost těchto opatření odložena a biskup požádal kněžskou radu o vyjádření.⁴⁹⁸ Uvedený případ je dramatický a je vyvolaný specifickou situací ve Spojených státech, kde jednotlivé diecéze čelí množství žalob z důvodu sexuálního zneužívání. Je možné namítnout, že se jedná hlavně o snahu jednotlivců využít svůj případ k co největšímu obohacení. Na druhé straně obdobným tlakům čelí i civilní instituce a předpokladem výkonu některých povolání je souhlas s poskytnutím údajů o svém soukromí.

9.8 Právo na volbu životního stavu

Základní premisa, že volba životního stavu nesmí podléhat jakémukoli donucení, vychází stejně jako další základní práva z důstojnosti člověka. Právo na volbu životního stavu je absolutním právem. Nikdo nesmí nutit jiného k volbě určitého životního stavu, ať už k duchovenskému, k vstupu do řeholní společnosti

⁴⁹⁸ Srov. CORIDEN: The Rights, 48–51.

nebo k uzavření manželství.⁴⁹⁹ Právo na volbu životního stavu nepřiznává oprávnění nárokovat zvolený životní stav jako výkon určité služby v církvi. Toto právo totiž spočívá v povinnosti všech ostatních zdržet se jakéhokoliv nátlaku s cílem pozitivně či negativně ovlivnit dotyčnou osobu při volbě některého životního stavu.

Podle kán. 1040 mohou svátost svěcení přijmout ti, kterým v tom nebrání žádná překážka specifikovaná v následujících kánonech. Toto určení předpokladů znamená pouze stanovení podmínek, nikoliv přiznání nároku na svátost svěcení. Takováto interpretace práva na volbu životního stavu se však někdy objevuje a bývá spojena s nutkavou touhou přijmout svátost svěcení bez schopnosti kriticky posoudit vlastní předpoklady. Těžko by se asi někdo (s výjimkou duševně vyšinutého jedince) domáhal uzavření sňatku s konkrétní osobou s poukazem na to, že má právo na volbu manželství jako životního stavu. Nárok na přijetí duchovního stavu již však dotyčnému nepřipadá natolik nenáležitý. To, že se někdo cítí být povolán k určitému stavu, neznámá automaticky, že je pro tento stav vhodný.

S tímto ustanovením souvisí ustanovení kán. 1052, které přiznává biskupovi pravomoc neudělit svátost svěcení pro případ, že kandidát splňuje formální předpoklady udělení svátosti, biskup však přesto z určitých důvodů pochybuje o tom, zda je kandidát pro udělení této svátosti vhodný. Důvody, které zakládají tyto pochybnosti, nejsou v západním kodexu specifikovány, mohou se proto vztahovat k předchozímu životu, vzdělání a formaci kandidáta, mohou však také vzejít z aktuální situace. Východní kodex v kán. 770 stanoví, že světící biskup může souhlasit se svěcením kandidáta, není však nucen jej vysvětit, pokud ve svém svědomí usoudí, že kandidát není způsobilý. Důraz východního kodexu na zvažování ve svědomí oproti západnímu kodexu je výrazem odpovědnosti rozhodování. Požadavek na uvážení ve svědomí podtrhuje záměr zákonodárce upozornit na vážnou odpovědnost při tomto rozhodování. V reálné praxi může mít dvojí důsledek, který je závislý na schopnosti naslouchat svědomí a na péči o toto svědomí. Ve výsledku může jít o navýsost pravdivé rozhodnutí, ale také o snahu

⁴⁹⁹ Kán. 1026: *Aby někdo obdržel svěcení, musí mít náležitou svobodu; je zakázáno kohokoliv jakýmkoliv způsobem a z jakéhokoliv důvodu nutit k přijetí svěcení, anebo kanonicky vhodného odvracet od přijetí svěcení.* Toto ustanovení doplňuje ustanovení kán. 1036, podle kterého každý kandidát jáhenství nebo kněžství předloží biskupovi nebo vyššímu představenému vlastnoručně napsané a podepsané prohlášení, že hodlá dobrovolně a svobodně přijmout svátost svěcení.

Kán. 1057 § 1: *Manželství je vytvářeno souhlasem stran zákonně projeveným mezi osobami právně způsobilými; žádná lidská moc nemůže tento souhlas nahradit.*

schovat se pod plášť svědomí.⁵⁰⁰ Odmítnutí udělit svátost svěcení by mělo každopádně být podepřeno důležitými důvody, a to vzhledem k tomu, že kandidát prošel (alespoň měl projít) delším obdobím formace a vzdělání. Zvláště významné důvody, by měly existovat v případě, že je odmítnuto svěcení kněžské, a to vzhledem k tomu, že tento kandidát byl již při předchozím zkoumání shledán vhodným pro jáhenskou službu.⁵⁰¹

9.9 Právo na pomoc z duchovních hodnot

Toto právo je považováno za specifické právo křesťanů vyplývající z jejich účasti na svátostném životě. Zaručuje křesťanům možnost žádat pomoc od představených pro svůj svátostný život. Z právního pohledu se však dramaticky neliší od sekulárního zákonodárství. V sekulární společnosti bychom je mohli přirovnat k právům, která zajišťuje stát svým občanům např. v oblasti vzdělávání, sociální a kulturní. Tímto srovnáním naprosto nechci snižovat význam skutečnosti, že se jedná o duchovní život křesťanů. Jedná se o rozsah práv, která mohou křesťané požadovat od představených, resp. to, jak a čím jsou tato práva limitována. V této rovině se již setkáváme se sekulární společností, protože platí, že rozsah práv této povahy je dán možnostmi dané společnosti. Tato práva jsou zajišťována členům společnosti podle úrovně dané společnosti. Např. rozsah práva na vzdělání odpovídá možnostem společnosti, a to jednak možnosti přístupu k bezplatnému vzdělání, jednak úrovni poskytovaného vzdělání, tj. úrovni výuky, schopnostem vyučujících, vybavenosti škol.⁵⁰²

Obdobně můžeme konstatovat, že i v církvi je rozsah práv na pomoc z duchovních darů dán možnostmi představených. Závisí tedy na počtu vhodných osob, jejich připravenosti po stránce odborné i lidské. Toto právo nemůže být proto z uvedených důvodů zaručeno v neomezené šíři, limitem jsou podmínky místní církve. Na prvním místě je proto třeba zdůraznit u práv tohoto typu

⁵⁰⁰ Jedná se případy úvah typu: jsou tu sice jisté důkazy, ale svědomí mi nedovoluje. Ve skutečnosti nejde možná ani tak o svědomí, ale o ztrátu odvahy učinit nepřijemné rozhodnutí. Je důležité připomenout, jak důležité je sledovat osobnost kandidáta po celou dobu formace a učinit případné rozhodnutí včas, čím více se blíží předpokládaný okamžik svěcení, tím hůře se vydává odmítavé stanovisko.

⁵⁰¹ Srov. GEISINGER Robert J[...]: Orders, in: New Commentary, 1231. Odmítnutí svěcení nesmí být motivováno osobní animozitou. Je třeba na druhé straně připomenout odpovědnost za průběh formace a schopnost rozloučit se nevhodným adeptem včas. Čím později, tím obtížnější bývá rozhodování o vhodnosti svěcení, protože kandidát se už tak dlouhou dobu připravoval. Negativně působí též tlak vyvolaný nedostatkem povolání. Nejhorší alternativou je ovšem svěcení ze soucitu, protože pak je představený zaměstnán neustálými starostmi, kam dotyčného umístit, aby tu byl alespoň nějaký užitek pro společenství věřících (resp. aby se minimalizovala negativa).

⁵⁰² K možnostem společnosti srov. např. čl. 33 odst. 2 LZPS: *Občané mají právo na bezplatné vzdělání v základních a středních školách, podle schopností občana a možností společnosti též na vysokých školách.*

zajištění rovnosti přístupu k právům, to znamená, že křesťané nesmějí být diskriminováni v přístupu k těmto právům. Tomuto právu křesťanů odpovídá i povinnost představených zajišťovat tato práva, mimo jiné tím, že co nejvíce podporují povolání k různým službám a zasvěcenému životu, včetně podpory nejrozličnějších druhů apoštolátu a všech činností, kterými se rozšiřuje duch evangelia do oblastí sociální spravedlnosti.⁵⁰³ Při nedostatku kněží je pak povinností biskupa, aby podporoval laiky v činnostech, kterými mohou napomáhat v šíření duchovních darů.

Právo na pomoc z duchovních hodnot se realizuje na diecézní a na farní úrovni. Z tohoto práva vyplývá odpovědnost faráře za konání služby pro farní společenství, a to učením, posvěcováním a řízením ve spolupráci s ostatními členy farnosti. Na území diecéze je za všechny křesťany odpovědný biskup, pozornost věnuje i těm, o které nemůže být postaráno běžnou pastorační péčí, a těm, kteří nežijí podle víry. Toto právo neimplikuje, že křesťané – laici jsou pasivními příjemci duchovních darů jako hosté na banketu. Je totiž třeba připomenout, že toto právo je vymezeno mezi právy všech křesťanů, nikoliv jen speciálně laiků. Důraz je proto třeba klást na realizaci práva uvnitř místního společenství s tím, že aktivně se při realizaci tohoto práva podílejí všichni věřící, proto je i odpovědností všech věřících, jak bude realizováno. Zásadní roli by proto měla hrát spolupráce všech členů místního společenství, ordinovaných duchovních, laiků – zaměstnanců i dobrovolníků.⁵⁰⁴

Mezi duchovními dary, které mají křesťané právo obdržet od představených, je zvláště zmíněno Boží slovo a svátosti. Je zřejmé, že přístup k těmto právům je vždy limitován místními podmínkami církve. Na druhé straně se setkáváme s případy, kdy představení omezují přístup věřícím k těmto právům, aniž k tomuto existuje dostatečný důvod. Podmínky, za kterých mají věřící právo na přijetí svátostí, jsou vymezeny v kán. 843, § 1. Aplikace těchto podmínek může být v praxi interpretována různě a možnost přijetí svátostí pak závisí na praxi v daném místě. Názorně můžeme toto ilustrovat např. na případě některých diecézí v USA, kde politikům hlasujícím pro potratový zákon bylo odepřeno přijetí eucharistie. Střetly se tu dva výklady pojetí hříchu. Někteří biskupové tvrdili, že jsou splněny podmínky kán. 915, a politici jsou tudíž osoby, které setrvávají ve zjevném těžkém hříchu, protože jejich postoj umožňuje provádět potraty. Proti

⁵⁰³ Kán. 385 – 387; 394; 528 – 529.

⁵⁰⁴ Srov. CORIDEN: The Rights, 60.

tomuto výkladu namítali jiní biskupové, že je nezbytné rozlišovat osobní souhlas s určitým činem od hlasování v legislativním procesu, a to navíc v podmínkách pluralitní společnosti. Navíc církev neprováděla nikdy veřejný soud o těch, kteří přijímají eucharistii. Biskupové v následném jednání nakonec dospěli k závěru, že nečiní společné rozhodnutí, ale jednotliví biskupové mohou zcela legitimně činit s pastorační moudrostí odlišná rozhodnutí, kterými budou zavazovat svoje podřízené.⁵⁰⁵

9.10 Právo na bohoslužbu a vlastní způsob duchovního života

Limit výkonu tohoto práva je stanoven přímo v zákoně, je jím soulad vlastního duchovního života s učením církve. Z důstojnosti křesťana vyplývá právo na způsob duchovního života, který je vlastní jednotlivé konkrétní osobě. Křesťané mají právo na bohoslužbu podle vlastního obřadu, definice pojmu obřad je vymezena ve východním kodexu v kán. 28: *Obřadem se rozumí liturgické, teologické, duchovní a kázeňské vlastnictví, odlišné kulturou a tím, co souvisí s dějinami národů jako znak víry, která je oživuje, a způsob, jímž se každá církev vlastního obřadu vyznačuje.* V západním kodexu definice obřadu chybí, pojem obřad se používá podle kontextu. Pro východní kodex je tato definice důležitá, protože tento kodex upravuje poměry všech východních církví, v kán. 27 proto najdeme i definici církve vlastního obřadu: *Společnost věřících spojených podle právních předpisů s hierarchií, kterou jako takovou výslovně nebo mlčky uznává nejvyšší autorita církve, se v tomto zákoníku nazývá církví vlastního obřadu.* Vlastní způsob realizace tohoto práva včetně limitů jsou velmi obdobné podmínkám, které jsem vymezila v předchozím bodě. Speciálním ustanovením odvozeným z tohoto základního práva je pak právo na výběr zpovědníka a ustanovení týkající se slavení a přijímání eucharistie. Křesťané mají právo na výběr zpovědníka bez ohledu na obřad⁵⁰⁶ a mohou se účastnit mše sv. a přijmout sv. přijímání v kterémkoliv obřadu.⁵⁰⁷

Různé formy spirituality společně vytvářejí bohatství církve. Náboženský život člověka spočívá v jeho vnitřních dobrovolných a svobodných úkonech,

⁵⁰⁵ Srov. CORIDEN: The Rights, 57.

⁵⁰⁶ Kán. 991: *Každému křesťanovi je ponecháno na vůli, kterému zákonně ustanovenému zpovědníkovi, i jiného obřadu, chce vyznat své hříchy.* Z dikce kánonu vyplývá, že přednost má osoba zpovědníka před obřadem, řádnou podmínkou je tedy pouze zpovědní jurisdikce.

⁵⁰⁷ Kán. 923: *Křesťané se mohou zúčastnit mše a přijmout svaté přijímání v kterémkoliv katolickém obřadu, při zachování kán. 844.*

kterými se člověk obrací k Bohu. Tyto úkony přesahují pozemský a časný řád a sekulární lidská moc je nesmí nařizovat ani zakazovat.⁵⁰⁸ Duchovní život křesťana nespočívá jen v účasti na liturgii, která je vrcholnou činností církve, ale křesťan je také povolán, aby se modlil ve společenství i sám.⁵⁰⁹ Během staletí se v církvi rozšířilo bohatství škol spirituality. Právo na vlastní způsob duchovního života je výrazem legitimní plurality v rámci církve. Jeho podoby, jako je modlitba, skutky pokání a lásky, jsou vymezeny v kán. 839. Povinností příslušného ordináře je dbát, aby se tyto úkony shodovaly s učením církve.

9.11 Právo evangelizovat

Toto právo je vyjádřeno jako právo spolupracovat na božském poselství spásy. Jeho základ vychází z evangelia: „Jděte do celého světa a kažte evangelium všemu stvoření.“⁵¹⁰ *Evangelii nuntiandi* uvádí, že „církve evangelizuje, když působením pouhé božské síly poselství, které hlásá, přeměňuje osobní i kolektivní vědomí lidí, činnost, které se věnují, i jejich vlastní život a prostředí.“⁵¹¹ Podstatná na evangelizaci je právě schopnost přetvářet hodnotovou stupnici lidí, jejich měřítko, způsob myšlení a zájmy. V kán. 211 je stanovena na prvním místě povinnost evangelizovat a k ní je doplněno stejné právo. Přinášet božské poselství spásy ke všem lidem na světě je skutečnou povinností každého křesťana a je výrazem jeho křesťanské odpovědnosti.⁵¹² Přiznání práva je výrazem skutečnosti, že se jedná o vlastní právo křesťana, které vyplývá ze křtu. K výkonu tohoto práva křesťan nepotřebuje žádný zvláštní mandát ani zmocnění.

Právo evangelizovat jako vlastní právo křesťana vychází z pojetí církve jako společenství křesťanů, kteří jsou si rovni v důstojnosti a právech. Kán. 211 se týká všech křesťanů bez rozdílu, stejné právo pak ještě upravuje pro laiky kán. 225.⁵¹³ Podle piánsko-benediktinského kodexu byli laici předmětem péče

⁵⁰⁸ Srov. DH 3.

⁵⁰⁹ Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Konstituce o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium* (SC), (ze dne 4. prosince 1963), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995, 12.

⁵¹⁰ Mk 16,15.

⁵¹¹ PAVEL VI.: Apoštolská exhortace Hlásání evangelia *Evangelii nuntiandi*, (EN) (ze dne 8. prosince 1975), Praha: Zvon 1990.

⁵¹² Kán. 781: *Celá církev je svou povahou misijní a evangelizační činnost je základní povinností Božího lidu; proto se všichni křesťané, vědomi si své odpovědnosti, účastní misijní činnosti.*

⁵¹³ Úprava tohoto práva je do určité míry duplicitní, jak vyplývá z porovnání obou textů: Kán. 211: *Všichni křesťané mají povinnost a právo spolupracovat na tom, aby se božské poselství spásy stále více dostávalo ke všem lidem všech dob na celém světě.* Kán. 225: § 1: *Laici jsou stejně jako všichni křesťané Bohem povoláni skrze křest a biřmování k apoštolátu a jako takoví mají obecnou povinnost a právo, ať jako jednotlivci nebo ve sdruženích, spolupracovat, aby všichni lidé všude na světě poznali a přijali Boží poselství spásy; tato povinnost je tím naléhavější v podmínkách, kdy lidé pouze od nich mohou slyšet evangelium a poznat Krista.*

duchovních, neměli proto vlastní mandát k žádné činnosti. Pokud laici vykonávali jakoukoliv činnosti, jak uvnitř, tak vně církve, potřebovali zmocnění od duchovních. V duchu této filozofie byli v piánsko-benediktinském kodexu laici chápáni jako „objekt evangelizace“, byli uznáni pouhými pomocníky představených, kteří byli výhradně odpovědní za šíření evangelijní zvěsti. *Evangelii nuntiandi* vyjmenovává jednotlivé hlasatele evangelia: přední úkol náleží papeži, který má prvenství v apoštolátu, a biskupům jako učitelům víry, s biskupy jsou v evangelizační službě zvláštním způsobem spojeni kněží; řeholníci vydávají zvláštní svědectví o svatosti církve, protože ztělesňují touhu církve ponořit se do života podle evangelijních rad; laici stojí ve středu světského prostředí, kde mají uvádět ve skutečnost všechny skryté křesťanské a evangelizační možnosti, mezi laiky mají nezastupitelnou roli v evangelizaci rodiny a mládež.⁵¹⁴

Šíření božského poselství se děje ve světě různými formami a způsoby a je výrazem, stejně jako právo na vlastní způsob duchovního života, legitimní plurality uvnitř církve. Souvislost s vlastní spiritualitou je u tohoto práva široká, protože způsob šíření božského poselství spásy je závislý na způsobu duchovního života křesťana. Limity tohoto práva představují jednak na straně jednotlivého křesťana jeho vlastní schopnosti a dovednosti a jednak především povinnost zachovávat společenství s církví (kán. 209) a brát ohled na obecný prospěch církve (kán. 223, § 1). Dalším limitem je úprava používání pojmu „katolický“ (kán. 216). Misijní činnost zahrnuje celý život církve, týká se všech, jednotlivců i společenství, duchovních, řeholníků a laiků, všech společenství a institucí.

9.12 Právo na vlastní apoštolát

Každý křesťan má právo podle svého postavení podílet se na apoštolátním poslání církve. Limity výkonu tohoto práva jsou stejné jako limity práva evangelizovat, tj. především vlastní možnosti a schopnosti věřících. Právní norma zakazuje používat pojem „katolický“ pro činnosti, ke kterým nebyl dán souhlas příslušného představeného, podmínky pro používání přívlastku „katolický“ jsou vymezeny též v kán. 300 a 312 pro sdružení křesťanů; a v kán. 803 a 808 pro

Obsah části věty před středníkem kán. 225, § 1 je v podstatě totožný s kán. 211, začátek věty: „laici stejně jako všichni křesťané“ by mohl za jiných okolností vzbuzovat pochyby, zda tedy laici jsou křesťany nebo ne.

⁵¹⁴ Srov. EN 67–72.

školy a univerzity.⁵¹⁵ Právo na vlastní apoštolát je speciálním ustanovením k obecnějšímu právu a povinnosti evangelizovat, zdůrazňuje vlastní mandát křesťana vyplývající přímo ze křtu. Povaha těchto práv je do určité míry odlišná od práv, která znamenají možnost o něco žádat, něčeho se domáhat, která vyjadřují subjektivní oprávnění. Tato práva jsou vyjádřením zmocnění křesťanů, jejich povolání k aktivní činnosti. Ve svém důsledku znamená spíše nárok na vlastní činnost věřících. Ze strany představených je toto právo plněno tím, že apoštolátní aktivity věřících neruší vlastními zásahy (pochopitelně s výjimkou, kde je toto na místě z hlediska hájení nauky církve).⁵¹⁶

Z pohledu nároku na přiznání určitého plnění může proto věřící namítnout, že se vlastně o žádné právo nejedná, protože jeho nevykonáváním nic neztrácí, spíše naopak. Odhlédneme-li od tohoto konzumního přístupu k právům, je třeba připomenout, že toto právo není úplně samozřejmé. Vychází z nauky o Božím lidu a znamená důraz na aktivitu všech věřících oproti předchozímu pojetí křesťanů jako stáda, které je ochraňováno pastýřem. Rubem předchozího pojetí byla totiž předpokládaná nesamostatnost laiků. Důraz na samostatnost a vlastní aktivitu je jistě ku prospěchu celé církve. Znamená, že každý je oprávněn činit vše, co považuje za prospěšné církvi. Představený smí omezovat výkon tohoto práva jen v míře, která je nezbytně nutná, tj. zachování společenství s církví a ohled na obecný prospěch církve.

Při realizaci tohoto práva využívá křesťan vlastní dary Ducha svatého – charismata. J. Coriden vymezuje využívání charismat jako samostatné právo, protože každý křesťan má právo a povinnost využívat svoje obdarování ve prospěch církve.⁵¹⁷ Využívání vlastních charismat je spíše součástí práva na vlastní apoštolát, protože křesťan při apoštolátu vychází ze svých obdarování. Omezujícím limitem tohoto práva je obecný prospěch církve, resp. výkon těchto obdarování musí být ku prospěchu církve, využívání vlastních charismat musí sloužit dobru celého společenství. Charismata jsou zvláštním obdarováním, nesmí však být zdrojem konfliktů a vést k rozštěpení církve. J. Coriden odlišuje

⁵¹⁵ K pojmu „katolický“ srov. PŘIBYL Stanislav: Kanonickopravní ochrana autenticity pod označením „katolický“, in: *Revue církevního práva* 38 (3/2007), 199–212.

⁵¹⁶ AA 3: „Charismata se mají uplatňovat ve svobodě Ducha svatého, který ‚vane, kam chce‘ (Jan 3,8), a zároveň ve spojení s bratry v Kristu, především se svými pastýři. Povinností pastýřů je posoudit pravost charismat a správnost jejich uplatnění, ne ovšem, aby zhášeli Ducha, nýbrž aby všechno zkoumali a podrželi, co je dobré (srov. 1 Sol 5,12.19.21).“

⁵¹⁷ Srov. CORIDEN: *The Rights*, 85.

charismata od talentu, ctnosti, od povolání k životnímu stavu a od úřadu v církvi, souvisí s nimi, ale jako dary Ducha svatého jsou něčím navíc.⁵¹⁸

9.13 Právo na křesťanskou výchovu

Právo na křesťanskou výchovu mají všichni křesťané, speciální ustanovení k tomuto obecnému právu pak představuje právo a povinnost rodičů vychovávat děti. Tato práva standardně garantuje občanům i sekulární demokratická společnost, a to v podobě práva na vzdělání (do určitého stupně nebo úrovně obvykle bezplatné) a práva rodičů na výchovu dětí (včetně jeho limitů, tj. možnosti odloučení dětí od rodičů proti jejich vůli za podmínek stanovených zákonem). Pojem výchova v sobě zahrnuje nejen vzdělání, ale též formaci k určitému způsobu života, výsledkem výchovy by mělo být dosažení vyzrálé lidské osobnosti a zároveň poznání a správné prožívání tajemství spásy.⁵¹⁹ S tímto právem souvisí též ustanovení kán. 794, podle kterého náleží církvi povinnost a právo na výchovu, aby lidé mohli dospět k plnosti křesťanského života. Současně tento kánon ukládá představeným povinnost uspořádat vše tak, aby se všem křesťanům mohlo dostat katolické výchovy. Limity obecného práva na křesťanskou výchovu jsou dány možnostmi místní církve a též osobními dispozicemi, schopnostmi a nadáním jednotlivého křesťana.

V kán. 226, § 2 je upravena povinnost a právo rodičů vychovávat děti s tím, že rodiče jsou povinni pečovat o křesťanskou výchovu svých dětí podle učení církve. Rodiče jsou oprávněni volit přiměřené a vhodné výchovné prostředky. S tímto ustanovením koresponduje ustanovení kán. 793, § 1, které rovněž zakotvuje povinnost a právo rodičů vychovávat děti a současně ukládá povinnost a přiznává právo rodičů zvolit si ty prostředky a zařízení, kterými se podle místních podmínek mohou vhodněji postarat o katolickou výchovu dětí. Povinnost rodičů přede všemi ostatními vzdělávat děti ve víře a praxi křesťanského života zakotvuje též kán. 774, § 1. Právo rodičů vychovávat děti ve víře je limitováno jednak dostupnými možnostmi rodičů zajišťovat tuto výchovu a jednak povinností zachovávat soulad s učením církve.

⁵¹⁸ Srov. CORIDEN: The Rights, 87.

⁵¹⁹ Podobně jsou cíle katolické výchovy vyjádřeny též v kán. 795: *Pravá výchova musí mít za cíl utváření celé osoby člověka, se zaměřením na jeho poslední cíl a zároveň na společný prospěch společnosti; proto se děti a mládež vychovávají tak, aby mohli harmonicky rozvíjet své tělesné, mravní a rozumové vlohy, aby získali dokonalejší smysl pro odpovědnost a pro správné užívání svobody a byli tak vychováni k činné účasti na životě společnosti.*

S tímto právem rodičů souvisí povinnost těch, kdo jsou odpovědni za udělování svátostí, aby dbali na připravenost žadatelů náležitou výukou v evangeliu a katechetickou výukou (kán. 843). V našich podmínkách se typicky setkáváme spíše s nedostatečnou připraveností žadatelů, v jiných oblastech s tendencemi k selektivnímu zaměření s důrazy na předkoncilní učení a vynechávání těch částí křesťanského učení, s kterými se žadatelé odmítají ztotožnit.⁵²⁰ Rodiče mají právo vzdělávat děti, nejsou však v tomto právu neomezeni, nezáleží totiž jen na jejich libovůli, jak budou děti vzdělávat. Právo a povinnost vzdělávat znamená: a) aktivní činnost – rodiče nesmí vzdělávání dětí zanedbat; b) zachovávat soulad s učením církve – právo křesťanských rodičů je limitováno rámcem učení církve. Rodiče tedy musí vychovávat děti v celé šíři přiměřené běžnému rozsahu vzdělání v daném prostoru a čase a nesmí překračovat rámeček učení církve.

9.14 Právo na svobodu ve světských záležitostech

Toto právo je vyjádřeno jako speciální právo laiků s tím, že laici mají stejnou svobodu jako ostatní občané a jsou zavázáni, aby se při výkonu tohoto práva řídili duchem evangelia a naukou učitelského úřadu církve. Výkon tohoto práva je omezen tím, že laici nesmí tam, kde je možný různý výklad, vydávat vlastní názory za názory církve. Znamená, že laici mohou disponovat všemi občanskými svobodami a právy, výkon jejich práv má však být usměrňován, kromě omezení, jakým podléhají ostatní občané, též duchem evangelia a naukou učitelského úřadu církve. Oproti laikům jsou světští (a obdobně i řeholní) duchovní omezení v podstatně širší míře, nesmějí přijímat veřejné úřady, jejichž obsahem je účast na výkonu světské moci, dovolení ordináře podléhají různé formy účasti duchovních na správě majetku, nesmějí provozovat živnost nebo obchod. Aktivně se neúčastní činnosti politických stran nebo vedení odborových sdružení s výjimkou případů, že by to bylo v zájmu ochrany práv církve nebo podpory veřejného prospěchu.⁵²¹

⁵²⁰ Srov. BARR Diane L[...]: The obligations and Rights of the lay Christian Faithful, in: New Commentary, 294–295, autorka pojednává o situaci v USA v souvislosti se růstem počtu rodičů, kteří podporují domácí vzdělávání dětí a jednostranně propagují práva rodičů rozhodovat o vzdělávání dětí. Ve skutečnosti jde těmto rodičům primárně o to, aby měli výchovu dětí zcela pod svojí kontrolou a mohli je vyučovat selektivním způsobem podle vlastních názorů.

⁵²¹ Kán. 285–287; 672.

Z uvedeného vyplývá, že laici mohou vstupovat do politických stran, přijímat různé světské úřady a mohou se účastnit různými způsoby na podnikání. Limitem výkonu tohoto práva by měl být duch evangelia a nauka učitelského úřadu církve. Výklad tohoto limitu může být značně diferencovaný a významně závislý na místních podmínkách. Spory o výklad zasahují velmi širokou oblast a jsou výzvou pro svědomí jednotlivých křesťanů. Škála je totiž značně široká. Celkem jednoznačně je možno posoudit, že je pro křesťana nepřipustné, aby provozoval podnik spojený s prostitucí. Je však možné uvést řadu dalších sporných aktivit, např.: podniky, ve kterých se provozují hazardní hry; účast ve zbrojních firmách a na obchodu se zbraněmi (některé zbraně jsou ovšem určeny pro obranu – ale které z toho množství to jsou?); oblast podnikání v třetích zemích spojená s drancováním tamější přírody a nespravedlivým využíváním práce místních lidí (včetně využívání dětské práce). Křesťan je povolán, aby se zamýšlel nad všemi těmito souvislostmi a s plnou odpovědností vystupoval při svých aktivitách v sekulární společnosti.

9.15 Právo na odměnu za práci

Zakotvení práva na spravedlivou odměnu za práci vychází z Písma: „Dělník je hoden své mzdy“.⁵²² V návaznosti na něj a na sociální nauku církve toto právo pak zakotvuje západní kodex. Právo na přiměřenou odměnu za práci patří mezi první práva uznaná v sociálním učení církve. V demokratických právních řádech patří toto právo mezi základní hospodářská a sociální práva.⁵²³ Laici mají právo na přiměřenou odměnu za práci v rozsahu, ve kterém mohou slušně uspokojit potřeby vlastní a svojí rodiny, a to včetně práva na sociální, zdravotní a důchodové pojištění (kán. 231, § 2). Obdobně zakotvuje kán. 1286, § 2 povinnost správců majetku poskytnout spravedlivou a přiměřenou odměnu těm, kdo vykonali práce na základě smlouvy. Duchovní, kteří se věnují církevní službě, si zasluhují přiměřenou odměnu podle svého postavení s přihlédnutím k okolnostem místa a času, a to včetně odpovídajícího pojištění pro případ nemoci, invalidity a stáří. Stejně tak náleží odměna ženatým jáhnům, pokud se zcela věnují církevní službě a nemají příjmy z civilního zaměstnání (kán. 281).

⁵²² Lk 10,7. Na ty, kteří se podílejí na zvěstování evangelia, se vztahuje i 1 Kor 9,14: „Tak i Pán ustanovil, aby ti, kteří zvěstují evangelium, měli z evangelia obživu.“

⁵²³ LZPS, čl. 28: *Zaměstnanci mají právo na spravedlivou odměnu za práci a na uspokojivé pracovní podmínky.*

Západní kodex používá termín odměna záměrně, aby, a to zvláště v případě duchovních, nevznikal dojem, že jejich služba má povahu námezdní práce, pokud by byl použit termín „mzda“ nebo „plat“. Na rozdíl od laiků však západní kodex neuvádí u odměny pro duchovní, že se jedná o právo, ale pouze, že si zasluhují odměnu.⁵²⁴ Výše odměny má pokrýt nejen naprosto základní a nezbytné potřeby, ale má být přiměřená místu a času, tj. duchovní má mít možnost zajistit z této odměny svoje vzdělávání, dovolenou a další přiměřené potřeby. Tato odměna by měla být v relacích s místními podmínkami lidí pracujících v civilních zaměstnáních. Díkce východního kodexu je odlišná, protože tento kodex výslovně přiznává duchovním právo na ustanovení v církvi a rovněž jim přiznává právo na slušné zaopatření.⁵²⁵ Oproti západnímu kodexu je ve východním kodexu vymezen pouze jeden pojem, a to slušné zaopatření. Západní kodex rozlišuje mezi odměnou, která náleží všem, kdo se věnují církevní službě, a náležitým vydržováním duchovních, které musí být zabezpečeno pro všechny duchovní inkardinované do místní církve.⁵²⁶ Z tohoto důvodu jsou také biskupové limitováni při včleňování duchovních. I při trestání duchovních je třeba dbát, aby duchovní neztratili prostředky nutné k slušné obživě (kán. 1350, § 1), úplně bez pomoci nesmí zůstat ani ten, kdo je propuštěn z duchovenského stavu, protože ordinář se o něj má postarat vhodným způsobem (kán. 1350, § 2).

Z těchto ustanovení je patrné, že nebylo úmyslem zákonodárce znejistit postavení duchovních a vázat přiznání odměny na volnou úvahu představeného, protože i u duchovních, kteří upadli do církevních trestů, dbá zákonodárce na zajištění jejich obživy. Díkce západního kodexu je názorným příkladem obav z používání pojmu právo a pocitu určité nepatřičnosti při uplatňování subjektivních práv, jinak řečeno: co je to za duchovního, když se dožaduje práva na spravedlivou odměnu, motivací jeho služby nesmí být odměna za službu (pracovat za peníze je podle těchto představ na morálně nižší úrovni než pracovat bez nároku na odměnu). V těchto typech úvah se především opomíjí aspekt spravedlnosti: každému, co mu po právu náleží.

⁵²⁴ Srov. LYNCH John E[...]: The obligations and rights of clerics, in: *New Commentary*, 366–369.

⁵²⁵ CCEO kán. 269.1°: *Včlenění duchovního provede diecézní biskup pouze, jestliže včlenění vyžaduje potřeba nebo užitek jeho místní církve a jsou zachována ustanovení práva o náležitém vydržování duchovních.*

CCEO kán. 390, § 1: *Duchovní mají právo na slušné zaopatření. Proto za plnění svého úřadu či funkce dostávají spravedlivou odměnu. Pokud se jedná o ženaté duchovní, bere se v úvahu i zaopatření jejich rodiny, jestliže není zajištěno jinak*

⁵²⁶ CCEO kán. 371, § 1: *Pokud duchovní plní, co právo vyžaduje, má právo obdržet od vlastního eparchiálního biskupa nějaký úřad, službu nebo funkci, které bude ve prospěch církve vykonávat.*

Požadovat odměnu za práci je někdy chápáno v prostředí církve za něco nenáležitého. Dobrovolná práce bez nároku na odměnu je chápána jako podpora církve, protože každý křesťan by přece měl přispívat na potřeby církve. Existuje určitý druh manipulace, který se snaží vnutit pocit nedovolenosti až provinění, pokud by někdo žádal odměnu za práci. Automaticky se předpokládá, že odměna za práci požadována nebude. Tento problém není jen domácí záležitostí, jak dokládá D. Barr, když se zmiňuje o poměrech ve Spojených státech a uvádí, že mnozí laici si nejsou vědomi svého práva na spravedlivou odměnu za práci, případně vážají toto právo uplatňovat soudní cestou, protože se obávají, že budou označeni za kverulanty a ve výsledku ztratí svoje zaměstnání v církvi.⁵²⁷ V dopise biskupů Spojených států *Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the US Economy* se tamější biskupové přihlásili k zásadě, že všichni, kdo slouží v církvi – laici, duchovní, řeholníci – mají mít zajištěno dostatečné živobytí a sociální zabezpečení odpovídající zaměstnancům ve státě.⁵²⁸

9.16 Právo na křesťanský pohřeb

Z povahy tohoto práva vyplývá, že se jej zásadně nemůže domáhat jeho nositel. Kán. 1184 stanoví kategorie osob, kterým je možné odmítnout křesťanský pohřeb. Mezi tyto osoby náleží veřejně prokazatelní odpadlíci, bludaři a rozkolníci, ti, kdo zvolili pohřeb žehem z důvodů, které jsou v rozporu s křesťanskou vírou, a jiní veřejní hříšníci, jimž nelze dovolit církevní pohřeb, aniž by vzniklo veřejné pohoršení. Společnou podmínkou pro všechny případy je absence kajícího, tzn., že tyto osoby neprojeví před smrtí nějaké známky kajícího. Z právního pohledu nečiní výklad právní normy obtíž. Ustanovení práva se vztahuje jen na ty osoby, které jsou zde vyjmenovány a které neprojeví před smrtí známky kajícího.

V praxi však může dojít ke střetům, protože projevení kajícího je sféra fora interna, a vědomosti o ní proto mezi věřícími nebudou zrovna rozšířené (s výjimkou veřejného pokání, ale tento případ nebude pravděpodobně v praxi příliš frekventovaný). Naopak předchozí veřejný hříšný život bude nepochybně daleko známější. Projevení kajícího by proto mělo být v některých případech

⁵²⁷ Srov. BARR: op. cit., 302–303, autorka dodává, že toto právo (na spravedlivou odměnu za práci) je v podmínkách církve realizováno na mnoha místech pomalu, a tím je církev vnímána (uvnitř i zvnějšku) jako zvláštní instituce, která je imunní vůči požadavkům vlastního práva.

⁵²⁸ Srov. U.S. Catholic Bishops, 1986, *Economic Justice for All*, Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, 351, http://www.osjspm.org/economic_justice_for_all.aspx (19.3.2008).

vhodným způsobem zveřejněno, aby se zamezilo pohoršení.⁵²⁹ Praktickou otázkou zůstává, jak takovýto vhodný způsob zajistit, a to nejen, že musí být zachována sféra fora interna, ale i ohled na úpravu sekulárního zákonodárství a rovněž na rodinu pozůstalého. Záleží samozřejmě také na místních podmínkách, konkrétně na tom, nakolik vzbudí veřejné pohoršení dovolení církevního pohřbu hříšníka a nakolik naopak odmítnutí pohřbu.

Shrnutí

Východiskem pro interpretaci všech práv a povinností křesťanů je princip rovnosti. Zakotvení tohoto principu v západním kodexu navazuje na učení II. vatikánského koncilu o církvi jako Božím lidu. I přes evangelijní rovnost všech křesťanů, můžeme označit uznání rovnosti jako právního principu za zásadní změnu v dosavadním právním pojetí. Toto uznání znamenalo rozloučení se s teoriemi, které definovaly církev jako společnost nerovných. Rovnost křesťanů v evangelijním smyslu existovala vždy, ale právě její pozitivní vymezení v kodexu práva je názorným příkladem, jak se rozvíjí a prohlubuje lidské poznání včetně toho, jak jej pak i formulují církevní dokumenty.

V přehledu jednotlivých práv jsem se kromě práv přímo zakotvených v západním kodexu zabývala i právy, která lze odvodit pouze nepřímo, a to právo projevit mínění při výběru představeného a právo na informace. Právo na svobodu projevu a svobodu vědeckého bádání se odvozuje ze svobody svědomí. Jednotlivá práva a svobody křesťanů můžeme rozdělit do dvou základních částí. První část je vymezena stejným způsobem jak jsou tato práva upravena v sekulárním zákonodárství, především v ústavních listinách. Druhá část představuje vnitřní práva křesťanů, o kterých se tradičně pojednává jako o právech specifických pouze pro křesťany. Do určité míry i zde nacházíme paralelu k sekulární úpravě. Právo evangelizovat a právo na vlastní apoštolát můžeme společně označit jak právo aktivně se účastnit života církve, tj. nikoli jako právo na určité plnění, ale na aktivní činnosti církve. Pro laiky jsou tato práva významná zvláště z toho důvodu, že jsou výrazem jejich aktivní role v církvi. Jejich přiznání laikům znamená, že nejsou považováni za pasivní objekt pastorační péče, ale za aktivními spolupracovníky.

⁵²⁹ Srov. HUELS John M[...], Other acts of divine worship, in: New Commentary, 1412.

10 VYMAHATELNOST PRÁVA

10.1 Procesní práva křesťana

Křesťané jsou oprávněni domáhat se práv, která mají v církvi, a hájit tato práva u církevního soudu v soudním procesu (problémům souvisejícím s kán. 1400, § 2, tj. se správními soudy, se budu věnovat v samostatném bodu).⁵³⁰ Také pro trestní řízení se předpokládá jako řádná cesta soudní proces, o čemž svědčí dikce kán. 1342, který dovoluje využívat cestu správního řízení pouze tehdy, kdykoliv spravedlivé důvody brání, aby se provedlo soudní řízení. V praxi se však můžeme pravidelně setkávat s extenzivním výkladem tohoto ustanovení, který je umožněn také tím, že spravedlivé důvody nejsou nějak blíže specifikovány. Dochází de facto k tomu, že se zásadně využívá správní trestání a možnost soudního procesu se využije pouze pro případy uvedené v kán. 1342, § 2, kde zákon ani jiný postup neumožňuje.⁵³¹

Křesťané mají právo být souzeni podle zákona za použití umírněnosti (kán. 221, § 2). Na toto ustanovení navazuje ustanovení kán. 1341, podle kterého je ordinář oprávněn provést soudní nebo správní řízení pouze tehdy, pokud selhaly jiné pastorační prostředky, demonstrativně je uvedeno bratrské napomenutí a uložení důtky. Západní kodex garantuje právo na obhajobu, před církevním soudem může každý hájit svá práva sám, současně jsou upraveny i podmínky, za kterých je stranám ustanoven advokát nebo zástupce, pokud si jej samy nezvolí (kán. 1481, 1598 a 1738).

Odstavec třetí kán. 221 přiznává křesťanům právo být stíhán trestem jen podle zákona, toto právo je vyjádřením právního principu: „nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege“. Určitým prolomením této zásady, a de facto tedy omezení práva křesťanů být stíhán trestem jen podle zákona je ustanovení kán. 1399, který je určitou „zbytkovou“ klauzulí.⁵³² Toto ustanovení není neomezeně elastické vzhledem k dikci „pouze tehdy“, tj. jedině tehdy, kdy jsou naplněny zákonné podmínky. Omezení stanoví kán. 1349, který zakazuje v případech, kdy není trest v zákoně určený, zákaz uložení trvalého trestu. Kán. 1314 preferuje

⁵³⁰ Kán. 221, § 1 a 1400, § 1.

⁵³¹ HRDINA: K vybraným aspektům zákonitosti v církvi (Zákonost), in: Revue církevního práva 10 (2/1998), 86: „Dnes je nicméně zřejmé (a potvrdily by to bezpochyby i soudní statistiky), že správní trestání jakožto procesní cesta svou povahou spíše mimořádná je v praxi značně nadužíváno, tak např. Interdiecézní církevní soud v Praze od svého ustavení v roce 1982 žádnou trestněprávní kauzu neprojednával, což přirozeně neznamená, že se v české církevní provincii vůbec netrestalo.“

⁵³² Kán. 1399: *Kromě případů stanovených v tomto nebo v jiných zákonech může být vnější porušení Božího nebo kanonického zákona postihováno spravedlivým trestem pouze tehdy, jestliže závažnost zvláštního porušení vyžaduje trest a naléhá nutnost předejít nebo napravit pohoršení.*

ukládání trestu odsuzujícím rozhodnutím (*ferendae sententiae*) – „trest je zpravidla účinný až potom“, oproti trestům působícím samočinně (*latae sententiae*). Východní kodex je v tomto směru pokrokovější, protože se dovede obejít bez trestů *latae sententiae*.⁵³³

10.2 Problém správních soudů

Vymahatelnost práva je jedním z atributů právní jistoty. Znamená, že každý se může, za podmínek daných zákonem, domoci svého práva. Toto právo zaručuje křesťanům ustanovení kán. 221, § 1: *Křesťané jsou oprávněni domáhat se práv, která mají v církvi, a podle práva je hájit u příslušného církevního soudu.* Ustanovení tohoto kánonu se však týká výhradně možnosti hájit práva před církevním soudem. Kanonické právo je však v široké míře aplikováno individuálními správními akty. Zde je také základní kámen úrazu, a to chybějící správní soudnictví. V běžné praxi jsou totiž dostupné křesťanům pouze církevní soudy, u kterých se ponejvíce domáhají přezkoumání platnosti manželství.⁵³⁴ Tribunály, u kterých by se křesťané domáhali ochrany svých práv porušených individuálními správními akty a kde by mohli tomu odpovídající práva hájit, jsou správní soudy, jejich právní úprava však v západním kodexu chybí.⁵³⁵

Ustanovení správních soudů bylo předpokládáno během kodifikačních prací, jejich právní úprava byla však nakonec ze západního kodexu vypuštěna.⁵³⁶ T. Paprocki klade kritickou otázku, proč model správního soudnictví, který byl původně velmi široce podporován v teoretických pracích, byl následně zásadně odmítnut a nebyl zaveden do praxe.⁵³⁷ Jedním z důvodů by mohlo být, že se jedná o otázku doktrinální povahy, ostatní důvody jsou více praktické. Za zmínku stojí, že zřízení správních soudů bylo navrhováno již před vydáním piánsko-

⁵³³ Kán. 1402 CCEO: § 1 *Církevní tresty uvedené v kánonech 1468 až 1482 může uložit pouze příslušný trestní soud stanovený právem při zavržení opačného obyčeje.*

⁵³⁴ Lze si představit i např. podání žaloby na ochranu práva na dobrou pověst, jedná se však o představu teoretickou, o efektivnosti takového počínání lze jen spekulovat.

⁵³⁵ Ze správního soudnictví existuje pouze nejvyšší správní soud = druhá sekce Apoštolské signatury ustanovená na základě Apoštolské konstituce papeže Pavla VI. „*Regimini Ecclesiae universae*“ z 15.3.1967.

⁵³⁶ K důvodům, proč se tak stalo, srov. HRDINA: op. cit., 85: „Důvody tohoto rozhodnutí nebyly zveřejněny, papež zřejmě vyhověl silové argumentaci z řad hierarchie, že totiž diecézní biskup není správním úředníkem, jehož rozhodnutí by mohlo být revidováno soudem, zvláště když by tento sestával z jeho podřízených, že nad biskupem je jedině Řím.“

⁵³⁷ Srov. PAPROCKI Thomas J[...]: *The method of proceeding in administrative recourse and in the removal or transfer of pastors*, in: *New Commentary, 1824–1825*, autor zde uvádí výčet studií k danému tématu.

benediktinského kodexu a následně nebylo zahrnuto do tohoto kodexu s odůvodněním, že tento návrh není ještě dostatečně zralý.⁵³⁸

O motivacích můžeme soudit ze zdůvodnění, kterým sekretariát pontifikální komise navrhuje fakultativnost ustanovení správních soudů: „Ačkoliv je velmi požadováno, aby správní soudy byly běžně zřizovány biskupskými konferencemi za účelem ochrany subjektivních práv a z důvodu lepšího uspořádání správní justice, nezdá se být vhodné, aby jakkoli bylo takové břemeno uloženo univerzálním právem. Zřízení stálých tribunálů je vždy spojeno s obtížemi v důsledku skutečnosti, že chybí dostatek osob, které by dobře znaly právo a byly doktory nebo licenciáty práva, a toto by se daleko více projevilo při zřízení správního soudu, kde je nepochybně velmi důležitá hluboká znalost práva a spravedlnosti. Tyto soudy představují významnou změnu v kanonickém právu a z tohoto důvodu se zdá přiměřené jít cestou postupného zřizování soudů podle místních předpokladů a možností. Navíc je vždy dostupný hierarchický rekurz s možností dosáhnout konečného rozhodnutí vydaného Apoštolskou signaturou.“⁵³⁹

Výše uvedené důvody byly nepochybně opodstatněné. Otázkou však je, zda skutečně byly jedinými důvody. R. Torfs se domnívá, že existovaly dva důvody pro vypuštění právní úpravy správního soudnictví. Prvním důvodem mohla být obava z nežádoucí nerovnoměrnosti při ochraně práv v rámci církve. Druhým, a podstatnějším důvodem, obava biskupů z rozhodování těchto tribunálů, zvláště tehdy, pokud by se soudci stali jáhni nebo laici. Pro některé biskupy bylo pravděpodobně obtížně představitelné, že by jejich rozhodnutí bylo předmětem přezkumu v rukou těchto osob.⁵⁴⁰ K tomu je možné dodat, že první důvod je poměrně lichý, protože možnost realizovat subjektivní práva je v různých diecézích značně odlišná i za současného stavu, tj. nezávisle na tom, zda existuje správní soudnictví. Druhý důvod je závažnější a poukazují na něj i další autoři. Diecézní biskup by sice s ohledem na ustanovení kán. 1405, § 3, odst. 1° sám nepodléhal jurisdikční pravomoci administrativních tribunálů,⁵⁴¹ ale existence

⁵³⁸ Srov. MATTHEWS Kevin: The Development and Future of the Administrative Tribunal, in: *Studia Canonica*, 18 (1984), 187.

⁵³⁹ Pontifical Commission for the Revision of the Code of Canon Law: *Acta Commissionis: Relatio, Communicationes*, Vatican City 16 (1984), 85–86.

⁵⁴⁰ Srov. TORFS: *op. cit.*, 79, autor používá expresivního výrazu a označuje tuto situaci jako „hororový příběh.“

⁵⁴¹ Tato úprava není samozřejmostí, protože biskupové až do konce 12. století podléhali pravomoci partikulárních koncilů.

těchto tribunálů a jejich rozhodování by mohlo v očích věřících narušit jeho obraz jako neomylného nejvyššího představitele místní církve.⁵⁴²

Kardinál Grocholewski pokládá neustanovení správních soudů za pozitivní skutečnost, protože v církvi by se měla dávat přednost mimosoudnímu řešení, klást důraz na odpuštění a smíření, nikoli na úspěch či neúspěch v soudním řízení.⁵⁴³ Základní námitkou ovšem je, že existence správních soudů automaticky nemusí vylučovat zásadu, že je dána přednost mimosoudnímu řešení. Západní kodex zakotvuje v kán. 1733 určitý základní rámec pro řešení sporů mimosoudní cestou. Tento rámec je velmi obecný a trpí hlavně tím, že na něj nenavazuje další krok, a to je právě projednání před správním soudem. Ustanovení úřadu nebo rady podle tohoto kánonu je proto záležitostí výlučně partikulárního práva, a jak vyplývá z dále uvedeného srovnání, ochota ke zřizování těchto institucí je limitována.⁵⁴⁴ Z tohoto důvodu můžeme proto spíše usuzovat na neochotu jakkoliv upravit řešení sporů vzniklých na základě aktů správní moci než jen na pouhé odmítnutí soudního správního řízení z důvodu upřednostnění mimosoudního řízení. Chybějící právní úprava v západním kodexu samozřejmě nebrání ustanovení příslušných institucí podle partikulárního práva na diecézní úrovni, chybějící povinný základní rámec však vypovídá o nezájmu o jakékoliv řešení.

O překotnosti vypuštění těchto ustanovení svědčí také ustanovení následujících kánonů: 1400, § 2: *Spory vzniklé na základě aktu správní moci mohou být předloženy pouze buď u představeného, nebo na správním soudu.*; 149, § 2: *Udělení církevního úřadu osobě, která nemá požadované vlastnosti, je neplatné jen tehdy, jestliže tyto vlastnosti výslovně k platnosti vyžaduje obecné nebo partikulární právo nebo zakládací normy; v ostatních případech je platné, avšak může být zrušeno rozhodnutím příslušného představného nebo rozsudkem správního soudu.* Z dikce těchto kánonů je patrné, že kodifikační práce předpokládaly existenci systému správních soudů.⁵⁴⁵ Do západního kodexu však

⁵⁴² Srov. CORECCO: *Ius*, 518, obdobně též BERTOLINO Rinaldo: *La tutela dei diritti nella chiesa: dal vecchio al nuovo codice di diritto canonico*, Torino, 1983, 150–157.

⁵⁴³ GROCHOLEWSKI: *Specifika*, op. cit.: „V církvi nemůže jít jen o to, aby spor vyhrál ten, v jehož prospěch svědčí argumenty, ale chápání spravedlnosti a samotná povaha církve si nárokují, aby řešení sporů probíhalo v duchu lásky, odpuštění a opravdového smíření. To znamená, že řešení sporů má probíhat se záměrem dosáhnout vyšší cíle, tj. dosáhnout uzdravení zraněného společenství, návrat k opravdové spolupráci mezi členy církve, naplnění specifického povolání každého člena Božího lidu, přiznání existenčního prostoru duchovním hodnotám.“

⁵⁴⁴ Pro úplnost je třeba dodat, že tyto úřady existují např. USA, Velké Británii, Austrálii a Německu.

⁵⁴⁵ HRDINA: *KP*, op. cit., 394: „Někteří kanonisté spatřují v existenci těchto dvou paragrafů redakční chybu (ta by byla vysvětlitelná spěchem, s nímž bylo správní soudnictví z předlohy vypuštěno), jiní v nich vidí otevřená zadní vrátka k možnosti dodatečného zavedení správního soudnictví na úrovni místních církví, ať už zákonem obecným nebo i zákonodárstvím partikulárním.“

byla nakonec v knize sedmé zakotvena pouze úprava správního odvolání, což podstatně omezilo možnost domáhat se přezkoumání aktu správní moci. Z dikce kán. 1400, § 2 vyplývá, že přezkoumání aktů správní moci nespadá do pravomoci diecézních soudů, ale ani správního soudu Apoštolské signatury.⁵⁴⁶

Chybějící právní úprava správního soudnictví nezabraňuje tomu, aby biskup ustanovil ve své diecézi správní soud, a to právě s odvoláním na znění kán. 1400, § 2.⁵⁴⁷ V USA byly ustanoveny správní soudy na dobu určitou jako určitý zkušební projekt, a to v arcidiecézi Milwaukee a Minneapolis-St. Paul. Analýzy a reflexe jejich působení budou určující při rozhodování o zřizování těchto tribunálů v dalších diecézích a též pro ustanovení tribunálu na úrovni provincie. Komise zřízená Společností kanonického práva v USA shromažďuje nyní poklady pro vyhodnocování účinnosti jednotlivých typů procesů a pro zpracování analýzy jako podkladu pro rozhodování, zda i další diecéze budou využívat tyto tribunály.⁵⁴⁸ V Holandsku neexistují ani administrativní soudy, ani arbitrážní řízení. Určitým pokusem o smírné řešení sporů bylo ustavení smírčího (moderačního) úřadu, jehož cílem bylo úsilí o nacházení spravedlivého řešení konfliktů a zabránění jejich eskalaci. V Belgii nejsou ustanoveny ani tyto smírčí úřady, ačkoliv Komise pro spravedlnost a mír provincie Flemish Brabant vypracovala studii inspirovanou holandskými zkušenostmi. Studie předpokládala ustanovení smírčích komisí s poměrně širokými pravomocemi, komise měly řešit i spory vzniklé mezi laiky navzájem. Se zavedením do praxe se však nespěchalo. R. Torfs poukazuje v této souvislosti na ztrátu důvěryhodnosti a promarnění kreditu, zvláště tehdy, pokud existuje kvalitní studie, ale v praxi nejsou vnitřní problémy řešeny.⁵⁴⁹

10.3 Procesní ochrana práv

J. Coriden vymezuje tři cesty, kterými je možno domáhat se ochrany práv:⁵⁵⁰

- 1) evangelijní cestou Mt 18,15-17;

⁵⁴⁶ Ze správního soudnictví existuje pouze nejvyšší správní soud = druhá sekce Apoštolské signatury ustanovená na základě Apoštolské konstituce papeže Pavla VI. „Regimini Ecclesiae universae“ z 15.3.1967. Tento soud je historicky prvním správním soudem a jeho ustanovení vyvolalo diskuse o povaze tohoto soudu, tj. zda je tento tribunál právní, mimoprávní nebo quasiprávní.

⁵⁴⁷ HRDINA: KP, op. cit., 394: „Z alternativně formulovaných dispozic (buď – nebo) vyplývá, že zákonodárce nemohl mít oním správním soudem na mysli Apoštolskou signaturu, která přece nerozhoduje vedle správních orgánů, nýbrž po nich, a to jen po těch nejvyšších.“

⁵⁴⁸ Srov. KASLYN: op. cit., 281.

⁵⁴⁹ Srov. TORFS: op. cit., 81. V této souvislosti upozorňuje E. CORECCO, *Ius*, 517, že chybějící úprava správního soudnictví v CIC/1983 a následné fakultativní ustanovení administrativních tribunálů v některých diecézích vede k porušení principu rovnosti křesťanů garantovaného v kán. 208.

⁵⁵⁰ Srov. CORIDEN: *The Rights*, 128.

- 2) využitím alternativních mimosoudních řešení;
- 3) cestou správního odvolání.

Evangelijní cesta vychází Písma, a to z Matoušova evangelia,⁵⁵¹ podobně rovněž nabádá sv. Pavel.⁵⁵² Odrazem této cesty je v právu institut mediačního či jiného obdobného smírčího řízení. J. Coriden připomíná, že dokonce i přímý rozhovor mezi stranami může vést k řešení, pokud se toto nepodaří, mohou strany předstoupit před třetí osobu (mediátora) a pokusit se vyřešit spor smírem.⁵⁵³ Druhá cesta vychází z první, v podstatě se jedná o právní vyjádření první cesty. Alternativní mimosoudní řešení sporů není specifikem kanonického práva, existuje i v sekulárním právu, jedná se o instituty typu rozhodčího nebo mediačního řízení. V některých případech bývá dokonce stanoveno určité smírčí nebo mediační řízení jako povinné a až po jeho neúspěšném průběhu se strany mohou obrátit na soud. Ke smírnému řešení sporů pochopitelně vybízí i západní kodex, a to v kán. 1446, jednak před vlastním zahájením sporu i kdykoliv v průběhu sporu, v kán. 1713 – 1716, které upravují rozhodčí řízení, a v kán. 1733, který zakotvuje základní rámec pro mimosoudní řešení sporů a vybízí ke spravedlivému uspořádání sporu pomocí zprostředkovatele.⁵⁵⁴

Správní odvolání je třetí cestou domáhání se práv a tam, kde není vůle ustavit alternativní tribunály, také jedinou cestou, kterou mají křesťané k dispozici. Právo na obhajobu proti správnímu rozhodnutí v sobě zahrnuje několik úskalí. První z nich představuje ustanovení kán. 51, podle kterého se správní rozhodnutí vydává písemně s alespoň souhrnným uvedením důvodů. Poměrně volně pojaté ustanovení znamená, že ve skutečnosti může jít o velmi obecný souhrn a dotčený křesťan má znesnadněnou pozici při zdůvodnění odvolání, protože nezná všechny důvody a těžko pak může vést účinnou polemiku. V průběhu hierarchického odvolání neexistuje institut zveřejnění spisu (jaký je pro soudní řízení upraven kán. 1598), autor původního rozhodnutí a ani ten, kdo podal odvolání, nemá možnost dozvědět se o případných dalších důvodech a argumentech, které protistrana uplatňuje, a nemá proto ani možnost se k nim vyjádřit a uvést další důvody. Dalším úskalím je dostupnost advokátů, advokát

⁵⁵¹ Mt 15–17: „Když tvůj bratr zhřeší, jdi a pokárej ho mezi čtyřma očima; dá-li si říci, získal jsi svého bratra. Nedá-li si říci, přiber k sobě ještě jednoho nebo dva, aby ústy dvou nebo tří svědků byla potvrzena každá výpověď. Jestliže ani je neuposlechne, oznam to církvi; jestliže však neuposlechne ani církev, ať je ti jako pohan nebo celník.“

⁵⁵² I Kor 6,5: „K vašemu zahanbení to říkám. Cožpak není mezi vámi nikdo rozumný, kdo by dovedl rozsoudit spor mezi bratřími?“

⁵⁵³ Srov. CORIDEN: The Rights, 129.

⁵⁵⁴ K potřebnosti ustanovení úřadů ve smyslu kán. 1733, § 2 a § 3 srov. CORECCO: Ius, 519.

musí být totiž schválen diecézním biskupem, problém proto může být v jejich dostupnosti, dostatečné kvalifikaci a zkušenostech. Jednou z cest, jak učinit obhajobu dostupnější, by bylo oprávnění využít služeb advokáta ustanoveného v jiné diecézi (tj. bez nutnosti schválení místním biskupem). Z výše uvedeného vyplývá, že jediná kanonická cesta pro domáhání se práv je poměrně limitovaná. Možnost křesťanů domáhat se práv v církvi (snad s výjimkou těch diecézí, kde se práva křesťanů berou více vážně a jsou k tomu ustanoveny odpovídající tribunály) existuje spíše v potenci než v reálném životě.⁵⁵⁵

10.4 Odepření práva

Jak je z předchozího oddílu patrné, garance práv a svobod křesťana je upravena v západním kodexu nedostatečně. Chybějící úprava správního soudnictví a jen letmo naznačené možnosti mimosoudního řešení sporů znamenají, že pro křesťany je velmi obtížné svoje práva prosazovat a hájit. Namísto uznání práv se mohou spíše setkat s odkazem na poslušnost vůči nadřízenému, s povinností chovat se nesobecky, což znamená plnit svoje povinnost a ne uplatňovat práva. Jak jsem již poukázala, tyto argumenty pocházejí z roviny mimoprávní. V čem vlastně spočívá jejich základní problém? Halí se do podoby návozu a příkazu, jak má křesťan prožívat svůj duchovní život. Křesťan nemůže přece nic namítat proti tomu, že se musí chovat nesobecky, že musí přijímat to, co stanoví autorita církve.

Je však možné namítnout, proč tedy západní kodex přiznává křesťanům práva a svobody. Pokud je jejich nárokování sobecké, nebo jsou křesťané vyzváni, aby se jich vzdali, mělo nějaký smysl, že jim tato práva zákonodárce vůbec přiznal? Z právního pohledu jednoznačně platí, že pokud zákonodárce přiznává určitá práva, současně očekává jejich realizaci. Jinak se nejedná o seriózního zákonodárce. Kodex práv, která nejsou v praxi vymahatelná, devalvuje sám sebe. Hrozí nebezpečí, že takovýto kodex nebude nikdo brát vážně, případně se jím nebude řídit vůbec. V prostředí církve existuje ještě další nebezpečí, a to vnitřního útěku. Pokud křesťané z vlastní praxe poznají, že se nemohou domoci svých práv, rezignují na svoje aktivity v církvi. Vymahatelnost subjektivních práv znamená

⁵⁵⁵ Srov. KAŠNÝ: Právo na obhajobu během řízení o správním odvolání, in: Revue církevního práva 15 (1/2000), 5–22, autor zakončuje pojednání s tímto hodnocením (22): „Celkem vzato kánony 1732 – 1739 zaručují stranám příliš málo práva na obhajobu, příliš málo možností podílet se na řešení odvolání proti správnímu rozhodnutí, svěřují vyřešení hierarchického odvolání téměř výlučně do rukou vyššího představeného a tak činí z jednotlivých stran spíše předměty řízení, ne osoby, které se mají zodpovědně podílet na obhajobě svých práv.“

pro křesťany, že rovnost křesťanů deklarovaná v kán. 208 není proklamativním prohlášením, ale právní jistotou, že jim budou přiznána ta práva, která jim náleží.

Chybějící úprava správního soudnictví a minimálně rozšířené mimosoudní řešení sporů (alespoň v zeměpisně nám nejbližších oblastech) působí, že z textu západního kodexu se stává mrtvá litera. Právo totiž nemůže existovat bez oblasti aplikace. Oblast rozhodování sporů je tou oblastí, kde se konkrétní případy podřizují pod obecné právní normy, a soudní tribunály aplikující na daný případ právní normu dávají právu žitou podobu. Tím, že chybí oblast rozhodování, nejsou dány mantinely, jak s právními normami zacházet, jak právní normu vykládat, na které jednání nahlížet jako na zákonné či nezákonné (pochopitelně s výjimkou zcela zřejmých případů, je zde poměrně široký prostor pro naprosto volné úvahy).

E. Corecco upozorňuje na další problematickou oblast z hlediska ochrany práv křesťanů, a to nedostatečné legislativní záruky pro případy, kdy ustanovení partikulárního práva porušují ustanovení univerzálního práva, tedy problémy ochrany práv křesťanů v důsledku nepřiměřené partikulární právní úpravy. Práva křesťanů, nakolik jsou odvozená z božského pozitivního práva, jsou neporušitelná.⁵⁵⁶ Tato problematika je naléhavá zvláště z pohledu principu rovnosti a stejné důstojnosti všech křesťanů. V duchu II. vatikánského koncilu by měl být hlavním protagonistou západního kodexu Boží lid, tedy všichni křesťané, což je zásadní změna oproti piánsko-benediktinskému kodexu, který byl výrazem ztotožnění církve s hierarchií. Boží lid je novým fenoménem a nahrazuje předchozí obraz církve jako hierarchie. Pokud ovšem nebude dostatečným způsobem garantována ochrana práv křesťanů, zůstává pořád pravdivé hodnocení pronesené U. Stutzem na adresu piánsko-benediktinského kodexu: jedná se téměř bez výjimky o právo duchovenské.⁵⁵⁷

Shrnutí

Křesťané mají v západním kodexu zaručeno právo na spravedlivý soudní proces. Vzhledem k tomu, že kanonické právo je v široké míře aplikováno individuálními správními akty, je reálná možnost ochrany práv výrazně limitována neexistující právní úpravou správního soudnictví. Západní kodex vybízí především ke smírnému řešení sporů. Využívání mimosoudního řešení sporných případů není výlučnou záležitostí kanonického práva, moderační řízení upravuje i sekulární

⁵⁵⁶ Srov. CORECCO: *Ius*, 520–521.

⁵⁵⁷ Srov. STUTZ Ulrich: *Der Geist des CIC*, Stuttgart 1918, 83–89.

zákonodárství řady zemí, někdy je dokonce jeho absolvování povinným předstupněm před vlastním soudním řízením. V západním kodexu však chybí bližší rámec pro úpravu mimosoudních tribunálů, jejich uvedení v praxi záleží proto na rozhodnutí místního biskupa. Podobně je tomu i se správními soudy. Ze dvou zmínek o správních soudech lze vyvozovat minimálně, že jejich ustanovení není zákonem zakázáno, resp. že současná právní úprava soudnictví není taxativní. Chybějící pozitivní úprava však neskýtá příliš prostoru pro širší zavedení správního soudnictví.

Je pochopitelné, že diecézní biskup může vnímat správní soudy jako instituci, která zasahuje do jeho moci, případně jako nežádoucí kontrolní orgán. Diecézní biskup by však měl umět správně vyvážit dvě oblasti. Jednak efektivní řízení diecéze, které lze do určité míry srovnat s chodem firmy, jednak ale také spravedlivé uspořádání místní církve s aktivní účastí všech příslušných křesťanů na jejím životě. Některé prvky, které posilují aktivní zapojení křesťanů, mohou být nahlíženy z pozice řízení jako prvky, které zatěžují nebo zdržují rozhodovací procesy. Pokud je však křesťanům připomínána a zdůrazňována jejich odpovědnost za život církve, musí být k tomu vybaveni odpovídajícími právy, a to takovými která mohou skutečně v praxi realizovat. Uplatňování subjektivních práv je někdy nahlíženo jako projev sobectví, ale jejich popírání vede k pocitům křivdy a vnitřnímu útěku.

ZÁVĚR

V této práci jsem vycházela z analýzy obecných pojmů svoboda, morálka a právo. Objasňovala jsem odlišnosti v působení právních a morálních norem. Porozumění těmto pojmům je důležité pro vyvozování závěrů ohledně uznání a zakotvení svobod křesťana v pozitivním kanonickém právu. Pojem svoboda je používán v různých rovinách, studie zaměřené na svobodu člověka se zabývají svobodou z různých úhlů pohledu. Bez přesného terminologického vymezení není možné vést správnou a cílenou argumentaci. Za hlavní problém všech vyjádření o svobodě považuji nazírání na svobodu z hlediska běžného vnímání, běžné každodenní zkušenosti. V této perspektivě se svoboda jeví jako možnost jednat podle vlastní vůle nezávisle na vůli ostatních a na vnějších okolnostech a za omezení svobody se pak považují všechny vnější překážky. V tomto pohledu se však vždy jedná o možnost či nemožnost rozhodnout se pro určité jednání, tedy o svobodu volby, nikoli o svobodu co do její podstaty.

Analyzovala jsem pojem svobody a jako východisko jsem zvolila definování podstaty svobody člověka v jejím nejvlastnějším základu. Jedná se o základní nebo také transcendentální svobodu, která je vlastní každému člověku, je základem jeho bytí a odlišuje ho od každého jiného stvoření. Tato svoboda zakládá důstojnost člověka, kdyby člověk nebyl obdařen touto svobodou, byl by jen nástrojem předurčeným k určité existenci, nelišil by se od ostatních tvorů. Současně z této svobody vyplývá odpovědnost člověka, člověk se musí vždy nějakým způsobem sebeinterpretovat, a i když tuto interpretaci odmítá, nic tím nezmění, protože i tento postoj je jeho interpretace. Při interpretaci pojmu svoboda narážíme na omezení člověka, protože každý člověk je limitován vnějším prostředím i svou vlastní osobností. Tyto determinace však nepopírají transcendentální svobodu, protože člověk se vždy uskutečňuje ve svém konkrétním prostředí ne neomezeně co do libovůle, ale v rámci těchto podmínek. Z této transcendentální svobody člověka vychází svoboda rozhodování. Člověk činí jednotlivá rozhodnutí v důsledku svojí transcendentální svobody. Z analýzy vybraných autorů vyplývá, že se v převážné míře věnují svobodě rozhodování, pojmem transcendentální svobody se mezi zvolenými autory důsledně zabývá K. Rahner.

Současně jsem se také věnovala výpovědím o svobodě uvedených ve vybraných církevních dokumentech, zvláště pak ve *Veritatis splendor*, a to právě z hlediska vztahu k obecnému pojmu transcendentální svobody. Ve vztahu mezi

svobodou a pravdou zdůrazňuje *Veritatis splendor*, že k dobru vede jen svoboda, která se podrobuje pravdě a že není možná svoboda mimo pravdu nebo proti pravdě. *Veritatis splendor* v těchto pasážích pojednává o správné realizaci svobody, protože uvedené výroky o svobodě a pravdě se nemohou týkat transcendentální svobody, kterou je vybaven každý člověk, bez ohledu na to, jakým způsobem realizuje svoji svobodu. Pravdou se v tomto smyslu myslí důstojnost člověka a všechna práva člověka, která vyplývají z důstojnosti člověka a musí být nezbytně chráněna.

V další části práce jsem se zaměřila na otázky svobody křesťana ve vztahu k právním normám. Právo ve svém pojmu je hodnotovou kategorií. Nakolik vycházíme z jednoty lidské osoby, musíme konstatovat, že nemohou existovat různé druhy práva (v jeho obecném pojmu), protože hodnotové kategorie spojené s lidskou osobou nemůžeme rozštěpit, právě jako nemůžeme rozštěpit lidskou osobu. Kanonické právo proto není právem *sui generis* co do postaty práva jako takového. Můžeme však pojednávat o jeho specifikách. Na tomto závěru nemohou nic změnit ani vzájemné vztahy mezi právem a teologií. Učení II. vatikánského koncilu bylo východiskem pro nové promyšlení podstaty kanonického práva a jeho působení v církvi. Pro vymezení základních svobod a práv křesťana jsou nejvýznamnější pasáže týkající se nauky o církvi jako Božím lidu a o rovnosti všech křesťanů. Nový důraz na chápání církve jako Božího lidu vedl některé školy kanonického práva (typicky mnichovskou) k závěrům, že kanonické právo nelze ztotožňovat se sekulárním právem.

Zásadní odlišnost v pojetí práva u těchto škol spočívá v představě, že kanonické právo vychází od církve, jeho zdrojem je církev jako Boží lid, společenství křesťanů, nikoli člověk se svou lidskou důstojností. Práva a svobody křesťana se tedy odvíjejí od církve směrem k jednotlivci s odůvodněním, že křesťan nemůže práva vyplývající z členství v církvi realizovat jinak než v církvi. Důležité je však setrvat na klíčové otázce, tj. jaký je základ práva, co je jeho zdrojem. V této práci jsem dokazovala, že základ práva je antropologický. Zdrojem práva je člověk, který je stvořený k obrazu Božímu. Neplatí ani, že určitá práva křesťana nutně vycházejí od uznání v církvi, protože ta práva, která jsou spojená s členstvím v církvi, nemůže křesťan realizovat jinak než právě v církvi. Křesťan je totiž těmito právy vybaven, bez ohledu na uznání v církvi, ale protože je stvořen k obrazu Božímu. Zásadním argumentem je skutečnost, že přiznání práv křesťanům se mění i v církvi. Západní kodex přiznává křesťanům podstatně širší

okruh práv než piánsko-benediktinský, z toho je tedy zřejmé, že poznávání práv a jejich pozitivní vyjádření v platném zákonodárství se rozvíjí a prohlubuje také v církvi.

Námitka mnichovské školy zní, že více poznáváme povahu církve, a proto i křesťanům jsou přiznána práva v širší míře. Církev však nemůže existovat jinak než jako společenství jednotlivých křesťanů. Každý jednotlivý křesťan byl stvořen k obrazu Božímu. Současně nesmíme zapomenout na jednotu lidské osoby. Nemůžeme proto odepřít křesťanům jejich lidská práva a nahradit je právy jiné podstaty, právy křesťanů v církvi. Tímto okamžikem bychom totiž o těchto právech nemohli vypovídat nic, co platí o právech v lidské společnosti jako takové. Mohli bychom používat pouze analogii. Základním nedostatkem mnichovské školy je odhlížení od působení práva ve společnosti. Soustřeďuje se pouze na církev jako společenství, ale nedokáže zdůvodnit specifické mechanismy působení práva v církvi.

Spor o podstatu kanonického práva má zásadní význam pro argumentaci o podobu kodexu kanonického práva, o to jakým způsobem upravit práva a povinnosti v pozitivním vyjádření. V této souvislosti jsem se proto také zabývala problémy, které vyplývají z platné podoby západního kodexu, a to spojení dvou odlišných typů norem bez bližšího určení v jednom kodexu práva. Toto spojení je výsledkem odmítnutí projektu církevní ústavy. K tomu navíc přistupuje snaha vyjádřit pomocí právních norem určité požadavky na minimum plnění křesťanských povinností. Ve svém důsledku však takovéto uspořádání přináší pouze nevýhody.

Morální normy nelze bez dalšího vyjádřit jako právní normy a spojit je v jeden právní kodex. Ačkoliv se právo bez morálky neobejde, resp. sféry právní a morální se navzájem ovlivňují, a toto ovlivňování je ještě důraznější v prostředí kanonického práva, nesmíme zapomenout, že mechanismy působení právních a morálních norem se liší. Z tohoto důvodu jsem také analyzovala vzájemné vztahy práva a morálky. Normy křesťanské morálky jsou vždy výzvou, působí jako ukazatel na cestě nikoliv jako zákon, který je nezbytné dodržet, splnit, a tím vše končí. Upozorňovala jsem proto na obtíže, které vznikají z nesprávného přístupu k zákonu, resp. k záměně morální a právní normy. Povinnost vést svatý život není splněna dodržením minimálních křesťanských povinností. Současně však nesmí být nikomu odejmuta jako zákonná práva s odůvodněním, že křesťanu je vlastní nesobecké jednání a raději se proto sám svých práv vzdá (pokud si není

jistý, zda se jich má skutečně vzdát, použijí se argumenty právě z oblasti křesťanské morálky). Obava ze zneužití svobod je patrná v mnoha vyjádřeních o svobodě. Svoboda přiznaná právem však neznamena, že jednotlivec může svoji svobodu realizovat bez vztahu k ostatním lidem, právní svoboda je vždy limitována. Není nutno ji však limitovat jinak, než mechanismy práva.

V návaznosti na nauku II. vatikánského koncilu byly koncipovány i návrhy katalogu základních práv a svobod křesťana. Idea ústavní listiny církve byla nakonec odmítnuta a práva a svobody křesťanů, které by ze své povahy náležely do ústavní listiny, byly začleněny mezi ostatní části západního kodexu. Ukázalo se, že se přece jen jedná o příliš dramatickou změnu oproti piánsko-benediktinskému kodexu, který vycházel z filozofie zásadní právní nerovnosti křesťanů a téměř žádná práva a svobody křesťanů nezakotvoval. Ústavní listina církve by nepochybně jednoznačnějším způsobem vyjádřila základní práva křesťanů. Současně by též sloužila jako interpretační pravidlo pro konkrétní vymezení rozsahu ostatních práv a povinností křesťanů. Práva a svobody křesťanů by tímto způsobem byly vyjádřeny podle jejich závažnosti a důležitosti. Je sice možné je tímto způsobem aplikovat i podle západního kodexu v platné podobě, ale ústavní listina je především jasným vyjádřením zákonodárce, jaká práva a svobody uznává jako nejzávažnější. Současně by se tímto způsobem oddělila ústavní práva (a povinnosti) od minimálních křesťanských povinností. Otázkou zůstává nakolik, je vůbec vhodné, aby tyto minimální povinnosti byly upraveny v kodexu práva. Nepochybně by jim více slušela podoba určité výkladové směrnice nebo doporučení, které by je jasně označilo za minima.

V další části práce jsem se věnovala jednotlivým právům a svobodám křesťanům. Samostatnou kapitolu jsem přitom věnovala svobodě svědomí. Výpovědi o svobodě svědomí nalezneme v jednotlivých dokumentech II. vatikánského koncilu, nikoli však v západním kodexu. Tato svoboda je jednou z nejzákladnějších svobod v sekulární společnosti a není důvod, aby nebyla zařazena mezi ostatní svobody křesťanů. Z pohledu morálky je přitom rozhodování podle vlastního svědomí zásadní pro mravnost jednání. Z tohoto důvodu jsem se v pojednání o svobodě svědomí věnovala současně morálních i právních pohledům na svobodu svědomí.

V poslední části práce jsem pojednávala o možnostech uplatňování práv křesťanů. Právě rozhodovací praxe soudů, případně i mimosoudních tribunálů (na principu moderace) uvádí právo v život. Jedná se o celou oblast aplikace práva.

Ačkoliv se litera zákona nemusí nutně měnit, výkladová stanoviska ožívají a dotvářejí zákon. Křesťané mohou hájit svá práva před soudy. Při rozhodování administrativní povahy však chybí správní tribunály, kde by mohli křesťané uplatňovat a hájit svá práva. Ustavení mimosoudních tribunálů je nepovinné, záleží proto zcela na rozhodnutí příslušného biskupa. Z rovnosti všech křesťanů vyplývá, že by všichni křesťané měli mít i rovný přístup k možnosti realizovat svá práva. V praxi jim však západní kodex neposkytuje v tomto směru dostatečné záruky.

Požadavek na odpovědné zapojení do života církve a aktivní účasti na jejím poslání je možno klást na ty, kteří mají přiznaná práva, a to nejen v literě zákoně, ale také mohou s těmito právy reálně disponovat. Je třeba zdůraznit, že přiznání práv není legitimace sobectví, ale výzva k odpovědnosti. V církvi musí být vždy vyvážená rovina řízení a rovina společenství. Pokud křesťané nemohou reálně disponovat právy, která jim přiznává zákon, rezignují na svoje aktivity. V parafrázi na Dworkina je nezbytné připomínat, že je třeba brát práva a svobody křesťanů vážně.

PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK

- AA – Druhý vatikánský koncil: Dekret o apoštolátu laiků *Apostolicam actuositatem* ze dne 18. listopadu 1965
- AAA – Acta Apostolicae Sedis, Roma 1909 -
- CCEO (též východní kodex) – Codex canonum Ecclesiarum orientalium (účinnost 18. října 1990)
- CIC/1983 (též západní kodex) – Kodex kanonického práva z roku 1983 (účinnost 27. listopadu 1983)
- CL – Jan Pavel II: Posynodní apoštolský list *Christifideles laici* (O povolání a poslání laiků v církvi a ve světě) ze dne 30. prosince 1988
- CP – Pastorální instrukce *Communio et progressio* (o sdělovacích prostředcích), ze dne 23. května 1971
- DV – Druhý vatikánský koncil: Věroučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*,
- EN - Pavel VI.: Apoštolská exhortace Hlásání evangelia *Evangelii nuntiandi* ze dne 8. prosince 1975)
- GS – Druhý vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* ze dne 7. prosince 1965
- kán. – kánon CIC/1983 (pokud ze souvislosti nevyplývá jinak)
- KKC – Katechismus katolické církve
- L – Encyklika LVA XIII. *Libertas* o povaze lidské svobody ze dne 20. června 1888
- LCHL – Kongregace pro nauku víry: Instruction on christian freedom a liberation, (*Instructio de libertate christiana et liberatione*) ze dne 22. března 1986
- LEF – Lex Ecclesiae Fundamentalis
- LG – Druhý vatikánský koncil: Věroučná konstituce o církvi *Lumen gentium*
- LZPS – Listina základních práv a svobod, vydaná pod č. 2/1993 Sb.
- n. – následující verš, paragraf nebo strana
- Piánsko-benediktinský kodex – Codex Iuris Canonici vyhlášený z autority papeže Benedicta XV. (účinnost 19. května 1918)
- PiT – Jan XXIII.: Encyklika *Pacem in terris* ze dne 11. dubna 1963
- q. – questio
- QA – Pius XI.: Encyklika *Quadragesimo anno* ze dne 15. května 1931
- RH – Jan Pavel II.: Encyklika *Redemptor hominis* ze dne 4. března 1979
- RN – Lev XIII.: Encyklika *Rerum novarum*, o dělnické otázce ze dne 15. května 1891
- SC – Druhý vatikánský koncil: Konstituce o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium* ze dne 4. prosince 1963
- Srov. – srovnej
- VD – Všeobecná deklarace lidských práv a svobod ze dne 10. prosince 1948
- VS – Encyklika JANA PAVLA II. *Veritatis splendor*, (ze dne 6. srpna 1993)

Při citacích starozákonních a novozákonních knih Písma svatého byl použit Český ekumenický překlad, schváleno Českou biskupskou konferencí v Praze 14.2.1995 čj. 130/95.

SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY

Prameny církevní

- DRUHÝ Vatikánský koncil: Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium*, (ze dne 21. listopadu 1964), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995.
- DRUHÝ Vatikánský koncil: Věřoučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*, (ze dne 18. listopadu 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995.
- DRUHÝ Vatikánský koncil: Konstituce o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium*, (ze dne 4. prosince 1963), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995.
- DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, (ze dne 7. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995.
- DRUHÝ Vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*, (ze dne 7. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995.
- DRUHÝ Vatikánský koncil: Dekret o apoštolátu laiků *Apostolicam actuositatem*, (ze dne 18. listopadu 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995
- JAN PAVEL II.: Apoštolský list daný motu proprio Ad tuendam fidem ze dne 18. května 1998, spcp.prf.cuni.cz/dokument/adtue.htm (30.9.2007).
- JAN PAVEL II.: Encyklika Veritatis splendor, (ze dne 6. srpna 1993), Praha: Zvon 1995.
- JAN PAVEL II.: Encyklika Centesimus annus, (ze dne 1. května 1991), in: Sociální encykliky, Praha: Zvon 1996.
- JAN PAVEL II.: Encyklika Dominum et vivificantem (ze dne 18. května 1986).
- JAN PAVEL II.: Encyklika Redemptor hominis, (ze dne 4. března 1979), Praha: Zvon, 1996.
- JAN PAVEL II.: Posynodní apoštolský list Christifideles laici, O povolání a poslání laiků v církvi a ve světě), (ze dne 30. prosince 1988), Zvon: Praha 1996.
- JAN PAVEL II.: Promulgace k CIC/1983 ze dne 25. ledna 1983.
- JAN PAVEL II.: Apoštolská konstituce Sacrae disciplinae leges, (ze dne 25. ledna 1983), Praha: Zvon 1994.
- PAVEL VI.: Apoštolská exhortace Hlásání evangelia Evangelii nuntiandi, (ze dne 8. prosince 1975), Praha: Zvon 1990.
- JAN XXIII.: Encyklika Pacem in terris, (ze dne 11. dubna 1963), in: Sociální encykliky, Praha: Zvon 1996.
- PIUS XII.: Proslov ke katolickým novinářům, Řím, 17.2.1950, AAS, XLII (1950).
- PIUS XI.: Encyklika Quadragesimo anno, (ze dne 15. května 1931), in: Sociální encykliky, Praha: Zvon 1996.
- LEV XIII.: Encyklika Rerum novarum, o dělnické otázce, (ze dne 15. května 1891), in: Sociální encykliky, Praha: Zvon 1996.
- LEV XIII.: Encyklika Sapientiae Christianae, (ze dne 10. ledna 1890),
- LEV XIII.: Encyklika Libertas, O povaze lidské svobody, (ze dne 20. června 1888).
- LEV XIII.: Encyklika Immortale Dei, (ze dne 1. listopadu 1885).
- vše: www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals (21.1.2008).
- PIUS IX.: Sylallabus errorum ze dne 8. prosince 1864, www.ewtn.com/library/papaldoc/p9syll.htm.
- KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: Instrukce *Donum veritatis* o církevním povolání teologa, (ze dne 24. května 1990), Olomouc: Matice cyrilometodějská s.r.o., 1999.
- KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: Instruction on christian freedom a liberation (*Instructio de libertate christiana et liberatione*), (ze dne 22. března 1986), www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents (7.1.2007).

Pontifical Commission *Justitia et pax: The Church and human rights* ze dne 10. prosince 1974, Vatican City 1975.

Papežská komise pro sdělovací prostředky: Pastorální instrukce *Communio et progressio* (o sdělovacích prostředcích), 115, ze dne 23. května 1971, červená řada ČBK 6A, Praha 1996.

Sinodo dei vescovi (1974), *Diritti dell'uomo e riconciliazione*, in: *Enchiridion Vaticanum* 5, 1974 – 1976.

Pontifical Commission for the Revision of the Code of Canon Law: *Acta Commissionis: Relatio, Communicationes*, Vatican City 16 (1984).

Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici *Recognoscendo: Principia quae CIC recognitionem dirigant in Communicationes* 1 (1969).

National Pastoral Life Centrum: *Called to Be Catholic: Church in Time of Peril, Origins* 26 (ze dne 29.8.1996).

U.S. Catholic Bishops, 1986, *Economic Justice for All, Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, 351, www.osjspm.org/economic_justice_for_all.aspx (19.3.2008).

Vzorové stanovy pastoračních a finančních rad diecéze Winona ze dne 15. srpna 1991, www.dow.org/documents/council_guidebook.pdf (28.2.2008).

Prameny sekulární

Všeobecná deklarace lidských práv ze dne 10.12.1948, www.nssoud.cz/zakony/deklarace_prava.pdf (2.5.2008).

Úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod ve znění protokolů č. 3, 5 a 8, vyhlášena v ČR ve Sbírce zákonů pod č. 209/1992 Sb.

Nález Ústavního soudu sp. zn. I. ÚS 671/01 ze dne 11.3.2003.

Nález Ústavního soudu Pl. ÚS 33/01 ze dne 12.3.2002.

Nález Ústavního soudu ČR IV. ÚS 272/99 ze dne 25.8.2000.

vše: nalus.usoud.cz/Search/Search.aspx (2.5.2008).

Nález Ústavního soudu č. 14, Pl. ÚS 14/94 ze dne 8.3.1995.

Nález Ústavního soudu Pl. ÚS 4/94 ze dne 12.10.1994, vydán ve Sbírce zákonů pod č. 214/1994 Sb.

Rozsudek Nejvyššího soudu ČR 28 Cdo 1121/2001 ze dne 30.7.2001.

Rozsudek Nejvyššího soudu ČR 29 Cdo 1583/2000 ze dne 10.4.2001.

Rozsudek Nejvyššího soudu ČR sp. zn. 30 Cdo 2976/2000 ze dne 27.6.2001.

vše:

www.nsouid.cz/rozhod.php (2.5.2008).

Další internetové zdroje:

Franz Jägerstätter – www.catholicherald.com/royal/royal6.htm (9.10.2007).

Antonio Rosmini – www.radiovaticana.cz/clanek (3.5.2008).

Literatura

Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *O zákonech v Teologické sumě*, Praha: Krystal OP, 2003, přeložil Šprunk Karel.

Sv. AUGUSTIN: *O milosti a svobodném rozhodování*, Praha: Krystal OP, 2000.

Sv. AUGUSTIN: *Odpověď Simplicianovi*, Praha: Krystal OP, 2000.

BALTHASAR Hans Urs von: *Nebeská církev*, in: *Communio*, 3 –4/2000.

BARR Diane L[...], *The obligations and Rights of the lay Christian Faithful*, in: *New Commentary on the Code of Canon Law*.

BERĎAJEV Nikolaj: *Říše ducha a říše císařova*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005.

BERNARD z CLAIRVAUX: *O milosti a svobodném rozhodování*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004.

- BERTOLINO Rinaldo: *La tutela dei diritti nella chiesa: dal vecchio al nuovo codice di diritto canonico*, Torino 1983.
- BEVILACQUA Anthony Joseph: *Reaction to the Catholic Common Ground Project*, *Origins* 26 (ze dne 12. září 1996).
- BLÁHA Arnošt Inocenc: *Ethika jako věda*, Brno: Atlantis, 1991.
- BLECHA Ivan: *Svoboda*, in: *Filozofický slovník*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998.
- BOGUSZAK Jiří, ČAPEK Jiří, GERLOCH Aleš: *Teorie práva*, Praha: EUROLEX Bohemia, 2001.
- BOTEK Libor: *Prameny lidských práv a jejich výkon z pohledu křesťanů* in: *Křesťanství a lidská práva* / Editor Jiří Hanuš, 2002.
- BOUBLÍK Vladimír: *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- BOUMIS Panagiotis I[...]: *Kanonické právo v pravoslávnej cirkvi*, Prešov, 1997.
- BRÁZDA Radim: *Morálka*, in: *Filozofický slovník*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998.
- COCCOPALMERIO Francesco: *Che cosa è il diritto della Chiesa?* in: Coccopalmerio Francesco, Bonner Piero Antonio, Pavoni Nicola: *Perchè un codice nella Chiesa*, Dehoniane, Bologna, 1984.
- CODA Piero: *Přítomnost Krista v církvi*, in: *Communio*, 3 –4/2000.
- CORECCO Eugenio: *Ius et communio*, PIEMME, Lugano, 1997.
- CORETH Emerich: *Co je člověk*, Praha: Zvon, 1996.
- CORIDEN James A [...]: *The Rights of catholic in the Church*, New York/Mahwah: Paulist Press, 2007.
- CORIDEN: *The right of Catholics to hold meetings on church property: Canonical and pastoral issues*, in: *The Jurist* 62 (2002).
- CORIDEN: *Canon Law as ministry: Freedom and good order for the church*, New York/Mahwah: Paulist Press, 2000.
- CORIDEN: *A Challenge: Make the Rights Real*, in: *The Jurist* 45 (1985).
- DALLA TORRE Giuseppe: *Pio X. e il Codice di Diritto Canonico*, in: *Archivo iuridico*, col. CC-XXI, 1 (2001).
- DIET Marcel: *Die Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche. Zu kanon 208 des CIC 1983*, in: *Theologie der Gegenwart* 31 (1988).
- DONAHUE Charles, Jr.: *A crisis of law? Reflection on the church and the law over the centuries*, in: *The Jurist* 65 (2005).
- DWORKIN Ronald: *Když se práva berou vážně*, Praha: OIKOYMENH, 2001.
- ERDŐ Péter: *Law and Theological reality of the Church*, in: *The Jurist* 56 (1996).
- FELICIANI Giorgio: *Le basi del diritto canonico*, Bologna, 1979.
- FIGURA Michael: *Duch svatý a církev*, in: *Communio*, 3 –4/2000.
- FILO Vladimír: *Kanonické právo, Úvod a prvá kniha*, Bratislava 1997.
- FRIEDMANN Wolfgang: *Law and Social Change in Contemporary Britain*, London, 1951.
- FROMM Erich: *Strach ze svobody*, Praha: Naše vojsko 1993.
- FULLER Lon L [...]: *Morálka práva*, Praha: OIKOYMENH, 1998.
- HART Herbert Lionel Adolphus: *Pojem práva*, Praha: Prostor 2004.
- HÄRING Bernard: *The Christian existentialist*, New York, 1968.
- HENNER Kamil: *Základy práva kanonického*, Praha, 1921.
- GEISINGER Robert J [...], *Orders*, in: *New Commentary on the Code of Canon Law*.
- GHERRI Paolo: *Teologia del diritto: Il nome di una crisi?* in: *Ius canonicum*, XLIII, 85 (2003).
- GROCHOLEWSKI Zenon: *Filozofia práva v náuke Jana Pavla II.*, Košice: VIENALA, 2001.

- GROCHOLEWSKI: Specifika práva katolické církve, in: *Tribunál* 1 (2005), tribunal.kapitula.sk/tribunal_1_2005 (26.3.2007).
- HARTMANN Nicolai: *Struktura etického fenoménu*, Praha: Academia, 2002.
- HOLLÄNDER Pavel: *Nástin filozofie práva (úvahy strukturální)*, Praha: Všehrd, 2000.
- HRDINA Ignác Antonín: K některým aspektům svobody křesťana z pohledu obecné teorie práva, in: *Studia theologica* 24 (2006).
- HRDINA: *Kanonické právo*, Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2002.
- HRDINA: Právní jistota křesťana v katolické církvi, in: *Revue církevního práva* 20 (3/2001).
- HRDINA: K vybraným aspektům zákonnosti v církvi, in: *Revue církevního práva* 10 (2/1998).
- HUELS John M[...], Other acts of divine worship, in: *New Commentary on the Code of Canon Law*.
- HUIZING Peter J[...]: Reflections on the system of canon law, in: *The Jurist* 42 (1982).
- JACOŠ Jan: *Církevní právo*, Prešov, 2006.
- JASPERS Karl: *Filozofická víra*, Praha: Oikoymenh, 1994.
- JELLINEK Georg: *Všeobecná státověda*, Praha, 1906.
- KALLAB Jaroslav: *Úvod ve studium metod právnických*, Brno 1920.
- KANT Immanuel: *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1990.
- KASPER Walter: The Theological Foundations of Human Rights, in: *The Jurist*, Washington 50 (1990).
- KASLYN Robert J[...] S.J, The people of God, in: *New Commentary on the Code of Canon Law*, edited by Beal John P., Coriden James A., Green Thomas J., New York: Paulist Press, 2000.
- KAŠNÝ Jiří: Právo na obhajobu během řízení o správním odvolání, in: *Revue církevního práva* 15 (1/2000).
- KAŠNÝ: Metoda v kanonickém právu, in: *Revue církevního práva* 36 (1/2007).
- KELSEN Hans: *Všeobecná teorie norem*, Brno: Masarykova univerzita, 2000.
- KINCL Jaromír, URFUS Valentin, SKŘEJPEK Michal: *Římské právo*, Praha: C.H.Beck, 1995.
- KNAPP Viktor: *Teorie práva*, Praha: C.H.Beck, 1995.
- KOLÁŘOVÁ Marie: *Aspekty vztahu práva a morálky (bakalářská práce)*, Praha, 2003.
- KÜHN Zdeněk: *Aplikace práva ve složitých případech. K úloze právních principů v judikatuře*, Praha: Karolinum, 2000.
- LA TERRA Paolo: *La formalizzazione dei doveri-diritti fondamentali dei fedeli nei progetti di Lex ecclesiae fundamentalis fino al Codex iuris canonici del 1983*, Roma: Pontificia Università Lateranense. *CASTILLO LARA Rosalio José*
- LARA Rosalio Castillo: Some reflection on the rights and duties of Christian faithful, *Studia Canonica* 20 (1986).
- LÉON-DUFOUR Xavier: *Svědomí*, in *Slovník biblické teologie*, Praha: Academia, 2003.
- LOCKE John: *Druhé pojednání o vládě*, Praha: Svoboda, 1992.
- LUBAC Henri de: V jakém smyslu je církev tajemstvím?, in: *Communio*, 3 –4/2000.
- LYNCH John E[...], The obligations and rights of clerics, in: *New Commentary*.
- MAHONEY John: *The making of Moral Theology: A study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon, 1987.
- MARITAIN Jacques: *Člověk a stát*, Praha, Triáda, 2007.
- MARTINI Agostino: *Il diritto nella realtà umana*, in: *Il diritto nel mistero della chiesa*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1995.
- MATTHEWS Kevin, The Development and Future of the Administrative Tribunal, in: *Studia Canonica*, 18 (1984).
- McINTYRE John P[...]: Rights and duties revisited, in: *The Jurist* 56 (1996).
- McKENZIE John L[...]: Law in the New Testament, in: *The Jurist* 26 (1966).

- METZ René: *La Chiesa a le sue leggi*, Edizioni Paoline, Catania, 1960.
- ORIGENES: *De Principiis*, www.ccel.org/fathers2/ (22. října 2006).
- ÖRSY Ladislav S.J.: *Theology and Canon Law: New horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville, Glazier/Liturgical, 1992.
- PAPROCKI Thomas J[...], *The method of proceeding in administrative recourse and in the removal or transfer of pastors*, in: *New Commentary on the Code of Canon Law*.
- PASINI Stefano M[...]: *Il metodo nel diritto, Il rapporto tra teologia, filosofia e diritto nella riflessione canonistica contemporanea*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2002.
- PEJŠKA Josef: *Církevní právo se zřetelem k partikulární právu československému*, Obořiště, 1932.
- PHILIPPE Jacques: *Vnitřní svoboda*, podtitul: *Síla víry, naděje a lásky*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.
- PINZ Jan: *Poměr práva a morálky v moderním právním státě*, in: *Sborník příspěvků z mezinárodní konference na Pedagogické fakultě UP v Olomouci*, Olomouc, 1995.
- PRINI Pietro: *Antonio Rosmini, Od nepřijetí k uznání*, Olomouc: Centrum Aletti, 2006.
- PŘIBÁŇ Jiří: *Hranice práva a tolerance*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1997.
- PŘIBYL Stanislav: *Kanonickoprávní ochrana autenticity pod označením „katolický“*, in: *Revue církevního práva* 38 (3/2007), 199–212.
- RÁDL Emanuel: *Utěcha z filozofie*, Praha: Svoboda, 1994.
- RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert: *Svoboda*, in: *Teologický slovník*, Praha: Zvon, 1996.
- RAHNER: *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002.
- RATZINGER Joseph: *Pravda, hodnoty a moc*, (Pravda), Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996.
- RATZINGER: *Církev jako společenství*, Praha: Zvon, 1995.
- RAWLS John: *Teorie spravedlnosti*, Praha: Victoria Publishing, 1995.
- RETHMANN Albert-Peter: *Právo a morálka, Zamyšlení nad jejich sporným vztahem*, in: *Salve* 4 (2005).
- RICKEN Friedo: *Neměnnost a proměnlivost přirozeného mravního zákona podle Francisca Suáreze* in: *Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filozofovi & teologovi*, Centrum Aletti, Olomouc, 2004.
- RUOCO VARELA Antonio Maria – CORECCO Eugenio: *Sacramento e diritto: antimonia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Jaca Book, Milano, 1971.
- SECKLER Max: *Církev a její teologové*, in: *Teologické texty* 1 (2007).
- SEGALLA Giuseppe: *Carisma e istituzione a servizio della carità negli Atti degli Apostoli*, Padua, 1994.
- SELLING Joseph A[...]: *Clarifying the relationship between canon law and moral theology*, in: *The Jurist* 56 (1996).
- SCHWENDENWEIN Hugo: *Sebereflexe církevního práva v dnešním studiu teologie*, in: *Revue církevního práva* 19 (2/2001).
- SKOBLÍK Jiří: *Přehled křesťanské etiky*, Praha: KAROLINUM, 1997.
- SOBAŃSKI Remigiusz: *Modell des Kirche-Mysteriums als Grundlage der Theorie des Kirchenrechts*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 145 (1976).
- SOUSEDÍK Stanislav: *Idea lidských práv a její dvě verze*, in: *Teologické texty* 3 (2007).
- SUTOR Bernhard H[...]: *Politická etika*, Praha: OIKOYMENH, 1996.
- SVOBODA Emil: *Ideové základy občanského práva*, Praha: Vesmír 1936.
- ŠEVČÍK Vlastimil: *Právo a ústavnost v České republice*, Praha: EUROLEX Bohemia, s.r.o., 2002.
- TORFS Rik: *A healthy rivalry. Human rights in the church*, Louvain: Peeters press, 1993
- TURCHI, Vincenzo: *Le disposizioni preliminari sul matrimonio nel processo di codificazione piano-benedettino*, Torino, 2000.

- TUREČEK Josef: Právo, křivda a neprávo z hlediska dnešní doby, Praha: Knih tiskárna K. Smolík a Praha-Podolí, 1946.
- WALDENFELS Hans: Kontextová fundamentální teologie, Praha: Vyšehrad, 2000.
- WEBER Helmut: Všeobecná morální teologie, Praha: Zvon 1998.
- WEINBERGER Ota: Filozofie, právo, morálka, Masarykova univerzita, Brno 1993.
- WRENN Lawrence G[...]: The place of law in the church, in: The Jurist 61 (2001).
- ZULEHNER Paul M[...]: Církev, přístřeší duše, Praha: Portál, 1997.

Annotation

Christianity freedom - concept and problems of acknowledgement in canon law

Key words: Theory and Philosophy of Law, Concept of Law, Freedom of a Christian, Morality, Rights of Catholics

First part: The concept of freedom that is within philosophy and law theory understood in different meanings – distinction among transcendental freedom, freedom of choice and freedom in Christ.

Second part: The concept of law; the relationship between law and values. The nature of canon law; is canon law a juridical or a theological science? School of thought in the contemporary debate about the nature of canon law. Law is one aspect of a complex social reality.

Third part: The nature of the Church; the visible and the invisible church. The renewed theological vision of the nature of the Church. The place of law in the Church. Two distinct ecclesiologies: one of the Church as sacrament and communion, the other of a juridically organized perfect society.

Fourth part: The close relationship of law norms and moral norms in the juristic regulation of the Church. The distinction between to conduct according moral and law norms. Framework of morality. Moral norms encourages persons to be virtuous.

Fifth part: The fundamental human rights are inseparably interconnected in the very person. The fundamental human rights and freedom – assessment of historical developments and current standpoints in the teaching of the Church authority.

Sixth part: Rights and duties, limits of freedom – freedom of everybody else, common good.

Seventh part: Refusing bill of rights within the Church, the fundamental human rights and freedom as a part of Code of canon law.

Eighth part: Freedom of conscience in the documents of the Second Vatican Council. The crucial role of conscience in the Christian moral decision making. Moral perspective – moral norms must be understood as pedagogical rather than the source of obligations. Lacking freedom in Code of canon law – freedom of conscience.

Ninth part: List of the rights of catholics in the Church – equality of all the Christian faithful, the right to express needs, desires and opinions, right to be consulted on the selection of pastoral leaders; the right to theological inquiry and expression; the right to be informed about the life and activities of the Church; the right to found and direct associations for religious purposes and to hold meetings; the right to one's good name and privacy; right to freely choose s state in life; the right to pastoral care; rights to word, sacrament and one's own spiritual life; the right to initiate, promote and sustain apostolic activities; the right to Christian formation and education; the right to autonomy in temporal affairs; the right to just wages and benefits, the right to a catholic funeral.

Tenth part: The right to vindicate and defend rights in the Church – how can be defended or vindicated. Deficiency of the guarantee rights of the faithful. Possibilities of alternative dispute resolution. Absence of administrative tribunals.