

Svoboda a právo v perspektivě obratu konstantinovského a za Jana XXIII.

Andrzej Pastwa

Základem pro tuto studii jsou dvě epochální události, které mohou být motivací k zamyšlení nad dodnes významným tématem – mj. v oblasti široce chápaného ekumenismu – nad tématem vztahu svobody a práva v chápání katolické církve. Edikt milánský, vyhlášený v roce 313 společně císaři západní a východní části říše, přinesl svobodu náboženství v římské říši. Tento epochální krok císaře Konstantina Velikého, známý jako konstantinovský obrat, nejprve označoval zrovnoprávnění křesťanské církve s jinými náboženstvími (po období pronásledování mohli křesťané bez omezení vyznávat své náboženství), ale v delším horizontu natolik spojil církev se státem, že se křesťanství stalo náboženstvím říše římské. Na druhé straně pak před půlstoletím, téměř v předvečer II. vatikánského koncilu, papež Jan XXIII., velký propagátor *aggiornamenta* katolické církve a jeho práva, vyhlásil proslulou encykliku *Pacem in terris* (1963).

Spojení tohoto posledního dokumentu se zásadními myšlenkami druhého vatikánského koncilu je tak významné a hluboké, že tím víc by měl být se jménem uvedeného papeže spojován „obrat Druhého vatikánského koncilu“ – v oblastech právně relevantních: integrální antropologie, ekleziologie a ekumenismu. V této myšlenkové cestě se jeví jako oprávněné a poučné popsat vztah svobody a práva v následujících podkapitolách: 1. Konstantinovský obrat; 2. „Obrat“ Jana XXIII. a Druhého vatikánského koncilu; 3. Originalita křesťanského pojetí vztahu: svoboda a právo; 4. Církevní řád svobody a ekumenismus.

1. KONSTANTINOVSKÝ OBRAT

Nikoliv bezdůvodně čtené mezinárodní i příležitostné kongresy a symposia v mnoha badatelských centrech, organizované v jubilejním roce 2013 především v právnickém světě, ve velkém měřítku uctily památku historického okamžiku světových dějin: 1700 let od vyhlášení

Milánského ediktu,¹ promulgovaného společně císaři západní i východní části římské říše (Konstantinem a Liciniem), jenž zavedl v římském císařství svobodu vyznání. Tento přelomový krok císaře Konstantina Velikého (protože právě v imperátorovi západní části římské říše nejčastěji historici spatřují iniciátora a realizátora procesu změn) – obecně nazývaný v terminologii současného světa konstantinovským obratem² – označoval v společenském rozměru toleranci všech kultů, a v rozměru individuálním „vytvoření rovných podmínek pro všechny v oblasti osobního přesvědčení a náboženské praxe bez pozitivní nebo negativní diskriminace před zákonem“.³ Můžeme konstatovat, že formální rozloučení vztahu mezi státem a pohanským náboženstvím takto bylo zaštitěno politickou autoritou, která tak poprvé v historii převzala funkci garanta náboženské svobody patřící každému člověku;⁴ od té doby také křesťané mohli po době pronásledování stejně jako jiní občané římského císařství bez překážek vyznávat své náboženství.⁵ Je tedy zřejmé, že v tomto smyslu měl Konstantinův edikt z února 313 univerzální význam, který dalece překračoval tehdejší historický kontext.

Ze strany druhé tento přelom v rozměru institucionálním vyústil v uznání církve v římské říši jako struktury odlišné od struktur státních. Dopad tolerančního ediktu se projevil symbolickým vykročením církevního společenství z katakomb a konkrétním projevem nové náboženské

¹ Latinský originál ediktu: LACTANTIUS, *Liber de mortibus persecutorum*, 48 in PL 7,267.

² Srov. Adolf M. RITTER, „Church and State up to c. 300 CE,“ in *The Cambridge History of Christianity, I. Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell – Frances M. Young, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 535; též, „Nachgedanken, besonders zu den Begriffen ‚Konstantinische Wende‘ und ‚Konstantinisches Zeitalter‘,“ in *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart: Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Internationales Kolloquium aus Anlaß des 65. Geburtstages von A.M. Ritter*, ed. Angelika Dörfler-Dierken – Wolfram Kinzig – Markus Vinzent, Mandelbachtal – Cambridge: Edition Cicero, 2001, s. 221–233.

³ Sandro GHERRO, *Stato e Chiesa ordinamento*, Torino: Giappichelli, 1994, s. 9.

⁴ Józef KRUKOWSKI, *Kościelne prawo publiczne: Prawo konkordatowe*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013, s. 21–22.

⁵ Tím, že všem občanům byla přiznána svoboda volby náboženství podle vlastního uvážení, zrušil císař myšlenku státního náboženství a oddělil státní řád od řádu náboženského. Takto se před komunitou Kristových následovníků otevřelo – jak se ukázalo, jen na krátkou dobu – zavedení křesťanského „dualistického systému“ založeného na jasném oddělení úkolů a pravomocí státu a církevní autority podle evangelijního principu: „Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio“ (Mt 22, 21). Remigiusz SOBAŃSKI, *Kościół jako podmiot prawa: Elementy eklezjologii prawnej*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1983, s. 177.

politiky říše bylo mimo jiné bezplatné navrácení církvi dříve zkonfiskovaných svatyní a hřbitovů. Nyní se normou stala svoboda veřejného vykonávání kultu, zřizování náboženských společenství i možnost mít místa vykovávání kultu a pohřbívání.⁶ Tento normativní akt pak byl modifikován samotným zákonodárcem. Počáteční „modelové“ zrovnoprávnění křesťanského náboženství s jinými náboženstvími se brzy změnilo na výsadní postavení.⁷ Brzy se také projevila tendence k tomu, aby se staré monistické⁸ vzory přizpůsobily nové situaci a existující státní náboženství bylo nahrazeno křesťanstvím. Postupné přijímání církve jako chráněnký státu vedlo nakonec k uznání křesťanského náboženství Theodosiem Velikým v tzv. Soluňském ediktu z roku 380⁹ za státní náboženství a následně k položení zákonů supremace státní moci nad církevní (s programovým zasahováním státu do vnitřních záležitostí církve).¹⁰

I bez zapletení se do meandrů konkrétních otázek z církevního práva veřejného¹¹ musíme konstatovat, že tento toleranční reskript ukázal v celé své ostrosti problematiku významu svobody v utváření či trans-

⁶ KRUKOWSKI, *Kościelne prawo publiczne*, s. 22.

⁷ Ve stejném roce vydal císař zákon, který chránil katolické kněze proti bezpráví od heretiků; v roce 315 obdobně rozhodl ve sporu proti Židům, kteří pronásledovali křesťany; v roce 319 uděloval křesťanským kněžím zvláštní imunitu při slavení božských mystérií; v roce 321 dovolil sepsat závěť ve prospěch církve; v 323 se v trestním rozsudku postavil proti povinnosti křesťanů slavit pohanské obřady. GHERRO, *Stato e Chiesa*, s. 9.

⁸ Připomeňme také, že ve starověkém Římě náboženství představovalo – v rámci systémových předpokladů náboženského a politického monismu – jednu z oblastí aktivit státu a panovník měl nárok na titul *pontifex maximus*.

⁹ THEODOSIO I., *Editto di Tessalonica* in *Codex Theodosianus*, 16.1.2.

¹⁰ Srov. KRUKOWSKI, *Kościelne prawo publiczne*, s. 23–36.

¹¹ Protože rozsah této studie neumožňuje delší diskurz ohledně vztahů církev – stát, úvodem k této linii ať zazní slova otců II vatikánského koncilu: tak je církev zároveň „viditelné shromáždění i duchovní společenství, jde spolu s celým lidstvem, sdílí s ním týž pozemský osud a je jakoby kvas a duše lidské společnosti, kterou má v Kristu obnovit a přetvořit v Boží rodinu.“ CONCILIO VATICANO II, *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo „Gaudium et spes“*, 7. 12. 1965, [dále GS], čl. 40,3. V komentáři k těmto slovům (i celého předmětného učení konstituce *Gaudium et spes*) poukazuje významný polský kanonista Remigiusz Sobański na paradigma definující zmíněný vztah, obsažený v pojmu „přítomnost“ (odkazuje na „přítomnost církve“ nepojímanou ve filozofických kategoriích, ale ve světle vlastního sebeuvědomění). Srov. Remigiusz SOBAŃSKI, „Jako zaczął i niejako dusza społeczności ludzkiej“ (Obecność jako zasada stosunku Kościoła do państwa), *Prawo Kanoniczne* 25, č. 1–2 (1982): 31–42.

formaci¹² církevního povědomí a následně i právního uvědomění církve na základě jejího vztahu ke světu. Církev sama ze své povahy existuje a jedná *ad extra* a není institucí, která slouží pouze dobru vlastních členů, ale jde do světa se svým univerzálním misijním posláním.¹³ A pokud je tomu tak, pak je nepostradatelným kritériem pro fungování této náboženské společnosti, která v sobě komplementárně zahrnuje biblická pojetí Božího lidu¹⁴ a mystického těla Kristova,¹⁵ autonomie a nezávislost na vnější moci; jde tedy o respektování atributu duchovní suverenity ze strany politické moci/státu.¹⁶ Takto docházíme k první konkluzi: realizaci spásné funkce, imanentně vepsané do povahy církve a jejího poslání *ad intra* i *ad extra*, harmonicky odpovídal prvotní záměr panovníka, který sloužil k vydání Milánského ediktu, oznamujícího náboženskou svobodu, jmenovitě dosažení „ekumenického“ míru uvnitř státu s pomocí Nejvyššího Boha.¹⁷

2. „OBRAT“ JANA XXIII. A II. VATIKÁNSKÉHO KONCILU

Obdobným způsobem to byla právě starost o mír, která posloužila před více než padesáti lety takřka v předvečer II. vatikánského koncilu papeži Janu XXIII., velkému podporovateli *aggiornamenta* v katolické církvi a v jejím zákonodárství (*Codex Iuris Canonici*), když vyhlášoval slavnou encykliku *Pacem in terris*.¹⁸ Souvislost tohoto dokumentu se zá-

¹² Srov. Remigiusz SOBAŃSKI, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1979, s. 15–53.

¹³ Mk 16,15.

¹⁴ Srov. CONCILIO VATICANO II, *La costituzione dogmatica sulla Chiesa „Lumen gentium“*, 21. 11. 1964, [dále LG], čl. 9–17; GS, čl. 32,2.

¹⁵ Srov. LG, čl. 7–8.

¹⁶ Srov. GS, čl. 76; srov. Roland MINNERATH, *L'Église et les états concordataires (1846–1981): La souveraineté spirituelle*, Paris: Cerf, 1983.

¹⁷ Podstatná jsou zde slova ediktu: „[...] ut possit nobis summa divinitas, cujus religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benevolentiamque praestare. [...] Quod cum hisdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit Dicitio tua, etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam, et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam; ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem, quia (nolumus detrahi) honori, neque cuiquam religioni aliquid a nobis [...]“ PL 7,267. Později pak Konstantin Veliký, přesvědčen o tom, že pouze křesťanství je pro říši činitelem míru a rovnováhy, ho začal preferovat.

¹⁸ GIOVANNI XXIII, *Lettera enciclica „Pacem in terris“*, 11. 4. 1963, [dále PT], *Acta Apostolicae Sedis* [dále AAS] 55 (1963), s. 257–304, <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/>

kladními koncilními myšlenkami je natolik podstatná a hluboká, že tím více se jménem uvedeného papeže musíme spojovat „výkon Druhého vatikánského koncilu“¹⁹ – v právně relevantních oblastech: ekleziologie (konstituce *Lumen gentium*), ekumenismu (dekret *Unitatis redintegratio*, prohlášení *Nostra aetate*), a především náboženské svobody (prohlášení *Dignitatis humanae*). Již první věta encykliky ukazuje na duchovní přibuznost dvou protagonistů velkých idejí:

Mír na zemi, tuto horoucí touhu lidí všech dob, nelze, jak známo, uskutečnit a upevnit bez posvátného zachovávání řádu, který ustanovil Bůh.²⁰

Genialita myšlení a autentický humanismus Jana XXIII. požadují – na rozdíl od Konstantina, který již směřuje k *societas reipublice christianae*²¹ – mít před očima horizont hermeneutického tajemství našeho vykoupení, realizovaného v církevní *communio* a prostřednictvím církve. Z tohoto hlediska není dosažení skutečného míru pouze otázkou ediktů o náboženské svobodě či politických pojednání, ale především otázkou „uznání a respektování morálního řádu“.²² Podle názoru papeže Jana XXIII., který v dialogu se světem dokázal číst „znamení času“,²³ mírové zabezpečení mezilidských vztahů může zajistit pouze pravda, spravedlnost, láska a skutečná svoboda lidské osoby.²⁴ Takto se odhaluje – vedle propagace přirozeného zákona („Božího řádu“) – druhý základní doktrinní předpoklad uvedeného papežského dokumentu, který zdůraznil personalistické znamení *par excellence*²⁵ v koncilním pojetí zásady respektování

encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html [cit. 13. 12. 2018]. Srov. také PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Lettera enciclica Pacem in terris di sua Santità Giovanni XXIII e Messaggio per la Giornata mondiale della pace 2003*, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2003.

¹⁹ Salvatore BERLINGÒ, *L'ultimo diritto: Tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Torino: Giappichelli, 1998, s. 128.

²⁰ PT, čl. 1.

²¹ Srov. SOBAŃSKI, *Kościół – prawo – zbawienie*, s. 32.

²² PT, čl. 48.

²³ PT, čl. 75. Srov. GS, čl. 11; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, „La teologia oggi: prospettive, principi e criteri,“ čl. 51–58, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_it.html [cit. 13. 12. 2018].

²⁴ PT, čl. 7.

²⁵ Józef KRUKOWSKI, „Libertà e l'autorità nella Chiesa,“ in *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Actes du IV^e e Congrès International de Droit Canonique*, Fribourg 6.–11. X. 1980, ed. Eugenio Corecco – Niklaus Herzog – Angelo Scola,

a ochrany svobody svědomí a náboženství, a to ve všech jejích aspektech.²⁶ Základem práva na náboženskou svobodu i ostatních základních lidských práv v oblasti náboženských i společenských aktivit člověka (v rozměru individuálním a společenském) je myšlenka přirozené a současně i nadpřirozené (!) důstojnosti lidské osoby.²⁷ Tento integrální obraz *personae humanae* posloužil papeži původně k prohlášení práv týkajících se morálních a kulturních hodnot:

Každý člověk žádá přirozeným právem náležitou úctu vůči své osobě, [...] dobrou pověst, svobodu v hledání pravdy a v mezích dovolených mravním řádem a požadavky obecného blaha také svobodu projevovat svůj názor a šířit jej, vykonávat libovolné povolání.

Není těžké si domyslet, že tuto pasáž Jan XXIII. vědomě použil jako úvod²⁸ k výkladu obnovené myšlenky náboženské svobody. A mohla pak padnout památná slova:

K přirozeným právům člověka nutno počítat i právo uctívat Boha, jak mu to správně ukládá jeho svědomí, a soukromě i veřejně vyznávat své náboženství.²⁹

Změna paradigmatu je velmi zřetelná: pokud dříve za podmět náboženské svobody uznávalo magisterium pouze církve katolickou jako jedinou strážkyni pokladu objektivní pravdy a katolíky jako její vyznavače, přičemž jiná náboženská společenství, ať už křesťanská či mimokřesťanská, s jejich představiteli bylo možno pouze tolerovat, nyní bylo abstraktní kritérium „objektivní pravdy“ zastoupeno konkrétním existenciálně-

Fribourg – Freiburg – Milano: Editions Universitaires Fribourg Suisse – Giuffrè Editore, 1981, s. 160–163.

²⁶ Srov. také: KRUKOWSKI, *Kościelne prawo publiczne*, s. 118–135.

²⁷ „[...] každý člověk je osoba, tj. že 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. Pohlédneme-li na důstojnost lidské osobnosti ve světle pravd zjevených Bohem, nutně ji oceníme ještě výš; vždyť přece lidé byli vykoupeni krví Ježíše Krista, božskou milostí se stali Božími dětmi a přáteli a byli ustanoveni za dědice věčné slávy.“ *PT*, čl. 5.

²⁸ Protože právo na náboženskou svobodu je základem všech ostatních svobod a je s nimi neoddělitelně spojeno („religious freedom [...] is at the basis of all other freedoms and is inseparably tied to them all“). GIOVANNI PAOLO II, „Epistula ‚The signal occasion‘ ad C. Waldheim, Consilii Nationum Unitarum Virum a Secretis,“ *AAS*, 2. 12. 1978, 71 (1979), s. 123.

²⁹ *PT*, čl. 8.

-praktickým kritériem „pravého svědomí.“³⁰ Nauka II. vatikánského koncilu i pokoncilní učení papežů³¹ mají ukázat, že základem obnoveného chápání náboženské svobody – úzce spojené s přijetím plné pravdy o lidské osobě (ze své přirozenosti schopné poznat objektivní pravdu a přijmout ji jako osobní dobro) – je odpovědnost každého člověka ve svědomí za své „credo“ v oblasti přesvědčení náboženských a světonázorových. Proto pak tato svoboda vyžaduje širokou ochranu v soukromém i veřejném životě.

3. ORIGINALITA KŘESŤANSKÉHO POJETÍ VZTAHU: SVOBODA A PRÁVO

„Mezi hlavní body katolické nauky patří zásada obsažená v Božím slově a vytrvale hlásaná otci, že člověk má Bohu odpovědět vírou dobrovolně.“³² Takto našel ve slavné koncilní deklaraci *Dignitatis humanae* potvrzení axiom sv. Augustina: *credere non potest homo, nisi volens*.³³ Koncilní otcové se odvolávají na Zjevení, když prohlašují právo na náboženskou svobodu, které „je skutečně založeno na důstojnosti lidské osoby, jak nám ji dává poznat i zjevené Boží slovo i sám rozum“.³⁴ A ačkoli tentokrát – jak uvádí kardinál Walter Kasper, nedávný předseda Papežské rady pro jednotu křesťanů – evidentně chybí christologická základna křesťanského chápání svobody na úkor „modelového“ popisu obsaženého v konstituci *Gaudium et spes* (pokud argumentují christologicky, je klíčem, středem a cílem celých lidských dějin Kristus; srov. GS, čl. 10).³⁵

³⁰ Srov. KRUKOWSKI, *Kościelne prawo publiczne*, s. 118; více v Roland MINNERATH, „La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa,“ in *La libertad religiosa: memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, s. 43–60.

³¹ Je třeba poznamenat, že tvůrčí rozvinutí těchto myšlenek Jana XXIII., vyostřených na II. vatikánském koncilu, nacházíme v nauce Jana Pavla II. Srov. Giorgio FELICIANI, „La libertà religiosa nel magistero di Giovanni Paolo II,“ *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo* 12 (1999): 158–167; Alessandro COLOMBO (ed.), *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Milano: Vita e pensiero, 2000.

³² CONCILIO VATICANO II, *Deklarace o náboženské svobodě „Dignitatis humanae“*, 7. 12. 1965, [dále DH], čl. 10.

³³ PL 43,315.

³⁴ DH, čl. 2.

³⁵ Srov. Walter KASPER, *Wahrheit und Freiheit: Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1988, s. 32.

i pak má dostatečně silný základ pohled Petera Krämera,³⁶ který říká, že z koncilního uznání práva na náboženskou svobodu vychází mimo jiné silný „vnitřní“ impuls pro posílení a rozšíření spoluúčasti věřících (*právo na účast věřících*) v poslání církve.³⁷ Důležitou konkluzi, jakou můžeme vyvozovat po zahloubání se do jádra katolické nauky o náboženské svobodě, lze shrnout takto: zůstaneme-li na základech závazné nauky (v hranicích ortodoxie), není možné dnes narušovat vztah *libertas – ius*, který stojí v názvu tohoto příspěvku, ani zastírat rozdíly mezi koncepcemi ohledně tohoto vztahu v laických právních řádech a v kanonickém řádu nebo také v samotné oblasti *ius Ecclesiae*, a to úmyslným nebo i neúmyslným vynecháním některých důležitých aspektů práva na náboženskou svobodu.

Ve vztahu k první otázce můžeme s Rinaldem Bertolinem zdůraznit:

Základní lidská práva [včetně práva na svobodu – A. P.] lze realizovat v kanonickém řádu pouze za podmínky, že ona odpovídají konkrétním cílům tohoto řádu, [...] proto je nutné brát vždy v potaz jejich konečné ospravedlnění v *ius divinum*.³⁸

Především s ohledem na křesťanskou novost, spočívající ve zvnitřnění nového zákona lásky, vyžaduje v odborné reflexi radikálně jiný přístup k principu svobody osob v obou systémech.

³⁶ Srov. argumentaci německého odborníka: Peter KRÄMER, „Religionsfreiheit und Absolutheitsanspruch der Religionen – aus der Perspektive des Christentums,“ in *Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand*, ed. Peter Krämer – Sabine Demel – Libero Gerosa – Alfred E. Hierold – Ludger Müller, Berlin: Kirchenrechtliche Bibliothek, 2007, s. 37–38; srov. dále: Peter KRÄMER, *Religionsfreiheit in der Kirche: Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung*, Trier: Paulinus, 1981. Je třeba poznamenat, že ani osvojení optiky, ve kterém je právo na náboženskou svobodu uznáno jako univerzální lidské právo, nemůže znamenat vynechání předpokladů přiměřené antropologie a soteriologie. „Ve skutečnosti, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova [...], Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.“ GS, čl. 22; srov. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica „Redemptoris missio“*, 7. 12. 1990, čl. 10.

³⁷ Srov. Peter KRÄMER, „Das Recht auf religiöse Freiheit und seine Relevanz für die innerkirchliche Rechtsordnung,“ *Annuario DiReCom* 5 (2006): 137–152.

³⁸ Rinaldo BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*, Torino: Giappichelli, 1989, s. 152.

V laickém systému zůstává centrální jádro svobody jako *svoboda k* a jako *svoboda od*, tj. jako právo na to, aby na jedné straně nebylo zasahováno do osobních práv a na druhé straně bylo respektováno svobodné dotváření se. V církevním systému však svoboda může být pouze ‚znamením eschatologické svobody‘ a je ‚realizovatelná pouze cestou theonomie‘, protože pravá svoboda je pouze ta, která je zakotvena v Bohu.³⁹

Pokud přijmeme, že v církevním právu neexistují abstraktní právní principy, ale pouze osoby zvané *christifideles*, které je žijí v konkrétních životních podmínkách, má pravdu Gaetano Lo Castro, když potvrzuje:

Ve skutečnosti neexistuje žádná svoboda, je zde pouze svobodný člověk. Respektování svobody tedy znamená respektování lidské důstojnosti. A protože zde máme co do činění nikoliv s mnoha svobodami, ale pouze s jedinou svobodou člověka, měli bychom hovořit o svobodné lidské osobě.⁴⁰

4. CÍRKEVNÍ ŘÁD A EKUMENISMUS

V tomto místě nás logika diskursu přivádí k centrálnímu problému, představenému v první části názvu této studie: nakolik je *ius* vnitřním strukturálním rozměrem církevního společenství, natolik náboženská svoboda a s ní úzce spojený živý odkaz *depositi fidei* stanoví základní zásady právního systému církve. Za prvé, specifiku práva společenství nemůžeme porozumět, aniž bychom si uvědomili, že jeho členové mají novou existenci *esse in Christo* – reagují svobodným úkonem (jako svobodní lidé v Kristu) na milost víry.⁴¹ Za druhé, právní řád církve, stojící ve službě svobody, má do své podstaty vepsán dynamismus, který vytváří podmínky pro to, aby Slovo a svátost předávaly autentickým a plným způsobem podíl na životě Trojjediného Boha.⁴²

³⁹ Francesco PIZZETTI, „L'ordinamento costituzionale per valori,“ in *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa. Giornate canonistiche di studio, Venezia 6–7 giugno 1994*, ed. Rinaldo Bertolino – Sandro Gherro – Gaetano Lo Castro, Torino: Giappichelli, 1996, s. 61–62.

⁴⁰ Srov. Gaetano LO CASTRO, „La libertà religiosa e l'idea di diritto,“ in *La libertad religiosa: memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico, México: Universidad Nacional Autónoma de México*, 1996, s. 23.

⁴¹ Srov. Remigiusz SOBAŃSKI, *La Chiesa e il suo diritto: Realtà teologica e giuridica del diritto ecclesiale*, Torino: Giappichelli, 1993, s. 32–33.

⁴² Srov. Joseph RATZINGER, „Freiheit und Bindung in der Kirche,“ in *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Actes du IV^e e Congrès International de Droit*

Stojí za to zkrátka zvážít, jaké konkrétní závěry vyplývají z tohoto poznatku. Společenství církve (*communio*), odvážně představené světu papežem Pavlem VI. jako *Ecclesia iuris*,⁴³ je právě takovým nikoliv kvůli přijetí zákona zvenčí, ale kvůli jeho vlastnímu imanentnímu právnímu rozměru. Dvě pasáže konstituce *Gaudium et spes* – spojené dohromady – dávají této pravdě odpovídající hloubku. V čl. 45 GS koncilní otcové učí: „církev je univerzální svátostí spásy“, která zjevuje a realizuje tajemství Boží lásky k člověku; a už dříve čteme v čl. 17, nazvaném „vznešenost svobody“:

Důstojnost člověka tedy 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.

Pokud dnes vidíme v těchto textech pozvánku k integrálnímu čtení systémových determinantů právní struktury církve, tedy triády církevní společenství – náboženská svoboda – pouto víry,⁴⁴ musíme souhlasit s tím, že nedocenitelnou roli v jejich rozeznání sehrál Jan XXIII.⁴⁵

Církev žije jako společenství (*communio*) – společným životem osob, které svobodným úkonem víry přijaly dar víry, milost spásy nabízené jim Ježíšem Kristem. Jeho posvěcující přítomnost viditelným způsobem *in Ecclesia* a *per Ecclesiam* – ve Slově a svátostech – je znamením manifestujícím Boží lásku; tuto lásku Duch Otce i Syna permanentně vlévá do lidských srdcí. Odpověď víry a lásky ze strany jednotlivého věřícího

Canonique, Fribourg 6.–11. X. 1980, ed. Eugenio Corecco – Niklaus Herzog – Angelo Scola, Fribourg – Freiburg – Milano: Editions Universitaires Fribourg Suisse – Giuffrè Editore, 1981, s. 37–53. V této souvislosti stojí za připomínku myšlenka Petera Krämera: „Ne proti tomu, ale kvůli svému nároku absolutnosti, musí být církev citlivá na náboženskou svobodu, aby mohla přinášet věrným způsobem své poselství dnešním lidem.“ KRÄMER, „Religionsfreiheit und Absolutheitsanspruch“, s. 44.

⁴³ Ve skutečnosti „duch“ a „právo“ ve svém vlastním zdroji tvoří sjednocení, v němž je rozhodující duchovní prvek; církev „práva“ a církev „lásky“ jsou jedinou skutečností, jejíž vnitřní život je vyjádřen vnějším znamením v „právní formě“. PAVEL VI, „Discorso di Paolo VI ai partecipanti al II Congresso internazionale di diritto canonico“, čl. 5, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1973/september/documents/hf_p-vi_spe_19730917_diritto-canonico_it.html [zveřejněno 17. 9. 1973, cit. 13. 12. 2018].

⁴⁴ Srov. Peter Krämer, *Kirchenrecht, I: Wort – Sakrament – Charisma*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1992, s. 23–27.

⁴⁵ Srov. Rinaldo BERTOLINO, „La libertà religiosa e gli altri diritti umani,“ in *La libertad religiosa: memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, s. 158–159.

je prostým důsledkem a rozvinutím výše zmiňovaného konstitutivního právního úkonu: se získáním existence svobodné osoby, znovuzrozené ve křtu, jde ruku v ruce nalezení konkrétního *esse* v mystickém Kristově těle. A protože Duch svatý nepřetržitě uděluje své dary, otvírají se před každým křesťanem nové oblasti aktivity i nový rozměr úkolů ve službě budování jednoty a společenství;⁴⁶ do tohoto duchovního uspořádání svobody je ontologicky vepsáno sdělení spásonosných darů v souladu s kritériem účasti a s pravidly diakonie. Na závěr uveďme, že pokud je služba pro společenství skutečnou povinností pokřtěného člověka, potom je církevní právo nezbytným nástrojem pro optimální pochopení a uspořádání realizace této povinnosti.

Právní struktura církve nemůže ignorovat univerzální službu spásy, kterou Boží lid – mystické Kristovo tělo – plní vůči světu. Obdobně jako celá církev, tak se i její právo podílí na stejném úkolu znamení. Právní organizace církevního života by měla být výmluvným znamením milosti dávané těm, kdo žijí v komunitě, a rozlévající se prostřednictvím ní.⁴⁷

I když v případě osob nepatřících do církve nedostatek osobního vztahu vůči církevnímu zákonodárci (neboť tento vztah má svůj základ ve víře) zbavuje v konečném důsledku církevního zákonodávce reálného základu pro navázání spásného dialogu s nimi, i přesto je třeba vycházet z předpokladu, že zákonodárná činnost církve – adresovaná přímo věřícím – vždy slouží celému lidstvu podle paradigmatu: řád spravedlnosti je i řádem lásky. Tímto způsobem je odvozována identita účelu církevního práva *ad intra* i *ad extra*. Církevní zákonodárná činnost, založená na jednotě božského i lidského práva,⁴⁸ má sloužit dílu sjednocení všech a všeho v Kristu, prostřednictvím šíření božské *communio* do celého světa.

Můžeme předpokládat, že uvedené úvahy mají i přes své zakořenění v ekleziologické nauce katolické církve svůj ekumenický rozměr. Pravdou je, že každá autenticky křesťanská aktivita je zároveň i ekumenická: směřuje k jednotě, kterou církvi dal i uložil Kristus. Zcela oprávněné potvrzení ekleziálního charakteru církví a křesťanských společností, reali-

⁴⁶ Srov. GS, čl. 1.

⁴⁷ SOBAŃSKI, *Kościół – prawo – zbawienie*, s. 191.

⁴⁸ Srov. také Remigiusz SOBANSKI, „Recht und Freiheit des in der Taufe wiedergeborenen Menschen,“ in *La norma en el Derecho Canonico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico*, Pamplona: Universidad de Navarra – Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 1979, s. 883–884.

zované v pokoncilní době, znamená, že právo těchto společností vytváří *legitimum ius ecclesiale*, a s tím spojenou skutečnost, že každý pokřtěný je plnoprávným subjektem křesťanské činnosti, kterou má rozvíjet ve své náboženské vlasti,⁴⁹ v rámci vlastního autonomního právního řádu, který zůstává vždy a neměnně církevním řádem svobody.

ZÁVĚR

V tomto příspěvku jsme se pokusili ukázat, že základním doktrinárním předpokladem slavné encykliky Jana XXIII. *Pacem in terris*, dokumentu přelomového v takovém rozsahu, jako byl obrat Ediktu milánského, je teze o přirozené a nadpřirozené důstojnosti lidské osoby, jejíž zdroj nacházíme v přirozeném Božím zákoně. Zde nacházíme odpověď na otázku, proč jsou práva lidské osoby prvotní a nedotknutelná a jako taková nemohou být omezena nebo zrušena žádnou lidskou mocí. Zde také nalézáme základ nového přístupu katolické církve k otázce náboženské svobody (a to výrazně odlišného od předkoncilního pojetí náboženské tolerance).

Věta z encykliky: „K přirozeným právům člověka nutno počítat i právo uctívat Boha, jak mu to správně ukládá jeho svědomí, a soukromě i veřejně vyznávat své náboženství“⁵⁰ – je předznamenáním slavného prohlášení z koncilní Deklarace o náboženské svobodě:

Mezi hlavní body katolické nauky patří zásada obsažená v Božím slově a vytrvale hlásaná otci, že člověk má Bohu odpovědět vírou dobrovolně, že tedy nikdo nemá být nucen k přijetí víry proti své vůli.⁵¹

Takto předložený naukový kontext umožňuje přesněji ukázat základní determinanty kanonického práva (navíc v ekumenické perspektivě): Obecně řečeno – originalitu církevního práva ve společenství církve, který může být oprávněně popsáno pojmem *Ecclesia iuris*; konkrétně

⁴⁹ Srov. také Remigiusz SOBANSKI, „Ökumenismus und Verwirklichung der Grundrechte der Getauften,“ in *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique, Fribourg 6.–11. X. 1980*, ed. Eugenio Corecco – Niklaus Herzog – Angelo Scola, Fribourg – Freiburg – Milano: Editions Universitaires Fribourg Suisse – Giuffrè Editore, 1981, s. 713–737.

⁵⁰ PT, čl. 14.

⁵¹ DH, čl. 10.

pak – svoboda, jako základní zásada právního řádu církve, identity cílů církevního práva *ad intra* či *ad extra* v uskutečňování božsko-lidského Communio, synodální charakter řízení církve, který dovoluje hovořit o církevním právu jako právu služby, a nakonec univerzální poslání církve a s ním spojená „ekumenická“ otevřenost vůči světu, které určují otevřený postoj kanonistiky vůči právní kultuře každého prostředí, ve kterém církev existuje a působí.

Freedom and the Law in Ecumenical Perspective of the "Constantinian/John XXIII. Turn"

Keywords: Edict of Milan; Encyclical *Pacem in Terris*; Canon Law; Originality of the Communion Law; Religious Freedom; Ecumenism

Abstract: Two events constitute the historical structure of the hereby study and an impulse to undertake reflection upon the contemporarily significant – e.g. within the area of the broadly defined ecumenia – the topic of the relationship between: freedom and law, in the depiction of the Catholic Church. The Edict of Milan, published jointly by the Emperors of the western and eastern part of the Empire 1700 years ago, established the freedom of religion in the Roman Empire. This epochal step taken by Emperor Constantine the Great – for the Emperor of the western part of the Empire is believed to have been the initiator and executor of the transformation process – is referred to as the "Constantinian turn", initially denoting the equality of rights of the Christian Church and other religions (from that moment on Christians, after the period of persecution, could, without impediments, practice their religion), and additionally bonded the Church with the state to such an extent that Christianity became the official religion of the *Imperium Romanum*. 50 years ago, almost on the eve of the ecumenical Second Vatican Council, Pope John XXIII., a great promoter of the *aggiornamento* of the Catholic Church and its law (*Codex Iuris Canonici*), published the celebrated encyclical *Pacem in Terris*. The connection between this document and the vital issues of Vaticanum II is so fundamental and deep that the name of the above-mentioned Pope deserves to even be more associated with the breakthrough/turn of the Second Vatican Council – in the legally relevant areas of: ecclesiology (*Lumen Gentium* Constitution), ecumenism (*Unitatis Redintegratio* Decree, *Nostra Aetate* Declaration) and religious freedom (*Dignitatis Humanae* Declaration). Suffice it to say, that the basic doctrinal premise of the "Encyclical of the Love for Man" (as it was acclaimed by the commentators) is a thesis regarding the natural and supernatural dignity of a human being, which is derived directly from God's Natural law (PT, n. 3). This is precisely where the answer to the question – are why the rights of a human being primary and inalienable (PT, n. 9, 145) and as such cannot be confined or abolished by any human authority (PT, n. 60) – is to be found. We shall also descry the affirmation of the Augustinian postulate: *credere non potest (homo) nisi volens* (In *Evangelium Iohannis Tractatus*, 26,2), leading to a renewed – ingrained in tradition – approach on the part of the Catholic Church to the issue of religious freedom (Let us add: an approach significantly different from the preconciliar religious tolerance). A sentence from

the Encyclical is helpful informing us that: "also among Man's rights is that of being able to worship God in accordance with the right dictates of his own conscience, and to profess his religion both in private and in public" (*PT*, n. 14). This constitutes a forerunner to the acclaimed proclamation from the conciliar declaration on religious freedom: "It is one of the major tenets of Catholic doctrine that Man's response to God in faith must be free: no one, therefore, is to be forced to embrace the Christian faith against his own will. This doctrine is contained in the word of God and it was constantly proclaimed by the Fathers of the Church" (*DH*, n. 10). The doctrinal context, outlined in such a way, allows for the fundamental determinants of the canon law to be more precisely displayed (in the titular ecumenical vista), namely: in the general depiction – the originality of Communion Law, which can clearly be defined by means of *Ecclesia iuris*; in the detailed depiction – (1) religious freedom and, tightly related to it, the integral and living overtone of *depositum fidei*, as fundamental principles of the legal order in the Church, (2) the sameness of the aim of the Church law *ad intra* and *ad extra* in putting into effect the divine-human Communio, (3) the synodal character of the Church's structure, which permits references to the Church law as the order of service (*diakonia*), (4) the universal mission of the Church and the ecumenical opening towards the world related to it, which determines the open position the science of canon law adopts towards the legal culture of every environment in which the Church is present and where it functions.

Dr hab. prof. UŚ Andrzej Pastwa
Katedra Prawa Kanonicznego i Ekumenizmu
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
ul. Jordana 18
40043 Katowice
Polsko
andrzej.pastwa@us.edu.pl