



IUS ECCLESIAE ET VERITAS

TRIBUNÁL

Informácie a články z kánonického a konfesného práva
<http://tribunal.kapitula.sk>

2/2011
VII. ročník

OBSAH ČÍSLA

ÚVODNÍK

**LITURGICKÉ
A DISCIPLINÁRNE ZÁKONY** 1
Mons. prof. Ján Duda, PhD.

DOKUMENTY

KŇAZSKÁ RADA 2
Kongregácia pre klerikov

NÁUČNÉ ČLÁNKY

**VYLÚČENIE
DOBRA VERNOSTI** 9
Mons. prof. Ján Duda, PhD.

**O SPOMÍNANÍ
MENA BISKUPA
V EUCHARISTICKEJ MODLTBE** 16
Dr. JCLic. Jozef Skupin

**ÚKON BEATIFIKÁCIE
A KANONIZÁCIE
Z LITURGICKÉHO HĽADISKA** 19
PaedDr. Anna Dudová, PhD.

**POVINNOSŤ ÚČASTI
NA SV. OMŠI,
AK NASLEDUJE PO NEDELI
PRIKÁZANÝ SVIATOK** 22
Mons. Prof. Ján Duda, PhD.

INFORMÁCIE

**NOVÉ TVÁRE
V RÍMSKEJ KÚRII** 24
Dr. JCLic. Jozef Skupin

LITURGICKÉ

A DISCIPLINÁRNE ZÁKONY



Kedže štvrtá kniha Kódexu kánonického práva je venovaná úlohe Cirkvi posväcovať (lat. de Ecclesiae munere sanctificandi), do určitej miery sa kánonické právo musí zaoberať aj liturgiou a ďalšími úkonmi posväcovania veriacich, aj keď sa v kán. 2 zdôrazňuje, že zákony tohto Kódexu principiálne nechcú zasahovať do oblasti liturgie.

Ak by sa však mala riešiť otázka, ktoré sú liturgické a ktoré disciplinárne zákony, asi najjednoduchším kritériom rozlíšenia by bolo kritérium Kódexu kánonického práva. To znamená, že tie zákony kánonického práva, aj keď sa dotýkajú priamo alebo nepriamo liturgie, ak sa nachádzajú v Kódexe kánonického práva, sú disciplinárnymi zákonmi a zase tie, ktoré sa týkajú liturgie a nachádzajú sa v liturgických

knihách alebo liturgických smerniciach, sú liturgickými zákonmi a predpismi. Aj keď toto rozčlenenie nemusí byť pre každého ideálne, asi pre naše potreby, resp. potreby tohto časopisu a obsahu tohto čísla to postačuje.

Ostáva už len dodať, že ak v niektorých prípadoch nájdeme rozpor medzi disciplinárnym predpisom na jednej strane a liturgickým predpisom na druhej strane, podľa kán. 2 Kódexu kánonického práva platí to, čo je stanovené v disciplinárnej norme kánonického práva, a nie čo je ustanovené v liturgickom predpise. Ide o princíp supremacie disciplinárnych predpisov kánonického práva nad liturgickými.

Mons. prof. Ján Duda, PhD.

KŇAZSKÁ RADA

Kongregácia pre klerikov

Článok 97 Apoštolskej konštitúcie *Pastor bonus* o Rímskej kúrii zveruje do kompetencie Kongregácie pre klérus aj všetky otázky týkajúce sa kňazskej rady. V nižšie uvedenom texte v syntéze predkladáme niektoré aspekty tejto diecéznej inštitúcie, ktoré vymedzujú jej podstatný právno-doktrinálny rámec: niekoľko krátkych poznámok k definícii tejto ustanovizne, pohľad na presbytérium, z ktorého pochádzajú členovia kňazskej rady, niektoré spresnenia ohľadom „reprezentačnej“ povahy tejto inštitúcie, obsah účasti na vykonávaní správnej moci v diecéze, pôvod mandátu jej členov a jeho zánik, vzťah medzi kňazskou radou a pastoračnou radou.

1. Skupina a senát

Kán. 495 obsahuje definíciu kňazskej rady, ktorá má v určitom zmysle realistický opisný charakter. Ide o „skupinu kňazov (lat. *coetus scilicet sacerdotum*), ktorí reprezentujú presbytérium, má byť akoby senátom biskupa s úlohou pomáhať biskupovi v správe diecézy podľa noriem práva, aby sa čo najväčšmi vzťahovalo pastoračné dobro tej časti (lat. *portio*) Božieho ľudu, ktorý je mu zverený.“

Kňazská rada v tejto definícii nie je pomenovaná termínom „kolégium“, ale jednoducho ako „skupina“ (lat. *coetus*) na odlišenie od toho, čo sa tvrdí o „kolégiu konzultorov“, o ktorom sa píše v kán. 502, a o kapitule kanonikov, o ktorých sa píše v kán. 503. Táto terminologická odlišnosť nie je v podstate natoľko zdôvodnená, aby to dostatočne ospravedlňovalo jej opodstatnenosť. Naozaj, nie je možné objaviť nijakú podstatnú odlišnosť v tom, prečo sú konzultori nazývaní „kolégiom“ a kňazská rada „skupinou“ (lat. *coetus*). Je síce pravdou, že všetkých členov kolégia konzultorov menuje diecézny biskup, ale okruh kňazov, z ktorých si vyberá, je vopred predurčený (členov kolégia konzultorov si môže vybrať iba spomedzi členov kňazskej rady), ale tiež je pravdou, že kolégium konzultorov nezaniká v momente vzniku „sede vacante“ diecézy, kým kňazská rada zaniká. Avšak podobné znaky sú vlastné aj ekonomickej rade diecézy, a predsa sa nenazýva „kolégiom“.

Aj členovia kňazskej rady majú tak, ako je to v prípade nejakého kolégia, tú istú pozíciu rovnosti vzhľadom na poriadok týkajúci sa zvolania, aktivít i vyjadrení názoru; navyše, jej rozhodnutia, ak ich kánonické normy požadujú, môžu byť vyjadrené iba kolégiovým spôsobom: napríklad vyjadrenie stanoviska kňazskej rady ohľadom zriadenia nejakej farnosti je iba také stanovisko, ktoré vydala legitímne zvolaná kňazská rada podľa noriem práva.

Kňazská rada je nazvaná aj „senátom biskupa“. Toto pomenovanie bolo veľmi často kritizované z rôznych dôvodov. Preto tento názov bol najskôr stiahnutý, ale neskôr definitívne znova vložený do textu pri revízii Kódexu. Nižšie uvidíme, že tento názov musí byť naozaj chápaný ako „sui

generis“, ak ho budeme konfrontovať so senátmi moderných demokratických systémov.

2. Reprezentuje presbytérium

Nemáme v úmysle vstupovať do diskusie o „identite“ diecézneho presbytéria, aj keď je mimo každej pochybnosti, že táto identita je založená na „prirodzených“ komponentoch presbytéria takých cirkevných štruktúr, akými sú tie, ktoré sú uvedené v kán. 368 a doplnené o personálnu prelaturu a o vojenský ordinariát, a práve toto je základom pre presnejšiu formuláciu takeého organizmu, ktorého úlohou je poskytnúť pomoc biskupovi pri vykonávaní moci riadenia v jeho diecéze. Pristavíme sa iba faktickom „komponente“, ktorý je určený súčasnou legislatívou, ktorá v kán. 498 ohraničuje rámec tých kňazov, ktorí sú subjektmi pozvanými „k volbe“ alebo „k byť zvolenými“ vo vzťahu ku kňazskej rade (voličské presbytérium v zmysle aktívnom i pasívnom). Je to práve tento kánon, ktorý toto presbytérium jasne identifikuje, hoci aj tu je potrebné nejaké to spresnenie.

Voličské presbytérium (čiže to, ktoré volí svojich zástupcov), ako to vyplýva z normatívy Kódexu, má praktickú povahu a berie do úvahy najmä špecifický cieľ kňazskej rady. Preto ho tvoria:

- a) všetci kňazi, ktorí sú v diecéze inkardinovaní;
- b) všetci svetskí kňazi neinkardinovaní v diecéze, kňazi inkardinovaní v reholných inštitútoch a spoločnostiach apoštolského života, ak bývajú v diecéze a vykonávajú pre jej dobro nejaký úrad;
- c) „iní kňazi, ak majú v diecéze trvalé bydlisko alebo prechodné bydlisko“, ak je tak stanovené v štatúte kňazskej rady.

Táto legislatívna úprava nám umožňuje poukázať na podstatný, určujúci a neodmysliteľný princíp, ktorý musí mať kňaz, aby patril do voličského presbytéria diecéznej kňazskej rady: je to zväzok (hierarchickej) jednoty s diecéznym biskupom. To znamená, že voličské presbytérium diecézy pozostáva z kňazov, ktorí majú určitý vzťah s diecéznym biskupom a to jednak na báze inkardinácie alebo na báze osobitného úradu, alebo na báze osobitného určenia určitého štatútom, ktorý presnejšie určuje tento kontaktný bod medzi kňazom a diecéznym biskupom.

Aj hlbšia analýza kánona privádza tiež k presvedčeniu, že ďalším určujúcim (špecifickým) prvkom, aby nejaký kňaz mal aktívne alebo pasívne volebné právo, je, že musí mať, áno, on osobne, nejaký špecifický mandát (licenciu alebo dovoľenie či už explicitné alebo implicitné) pre službu v diecéze.

Iné prvky, ako rezidovanie, trvale bydlisko, prechodné bydlisko, inkardinácia ako osobitný predpoklad, zasvätený život, sa musia považovať iba za „právny predpoklad“

(lat. *conditio iuris*), ktoré eventuálne dávajú kňazovi „právnú spôsobilosť“ (lat. *capacitas iuridica*), nie však „právnú spôsobilosť konať“ (lat. *capacitas agendi*).

Niektorí zastávajú presvedčenie, že pokiaľ ide o svetských kňazov, jedinou požadovanou podmienkou je inkardinácia, a preto nie je viac potrebné odvolávať sa na podmienku služby v prospech diecézy. Na podporu svojho presvedčenia sa odvolávajú na presný textový výklad kánona a na to, čo sa o tom píše v *Communicationes 13* (1981) s. 130 a *Communicationes 14* (1981) s. 216.

Avšak tieto texty nevyvracajú to, čo bolo vyššie vysvetlené, skôr naopak, potvrdzujú to ako z hľadiska všeobecného charakteru, tak aj z hľadiska faktických prvkov. Je pravdou, že pokiaľ ide o svetských kňazov, kánon výslovne nespomína, že musia vykonávať nejakú službu. Ale výklad tohto kánona nemôže byť izolovaný a odtrhnutý od inej normatívy Kódexu. Kán. 17 nás učí, že „cirkevné zákony treba chápať podľa vlastného významu slov, aký majú v texte a kontexte...“, čo znamená, že zákon treba vykladať koordinovane s inými existujúcimi normami a, ešte všeobecnejšie, musí byť v harmonickom súlade s celým systémom kánonického právneho poriadku, ktorý je organicky štrukturalizovaný. Nedá sa prehliadnuť fakt, že právny inštitút inkardinácie má svoj vlastný vonkajší právne špecifický prejav. Normy Kódexu, ktoré vykrešľujú používanie tohto právneho inštitútu evidentne dokazujú, že – v línii právnej normálnosti – sa nedá oddeliť inkardinácia od služby. Kán. 266, § 1 výslovne učí, že „prijatím diakonátu sa niekto stáva klerikom a inkardinuje sa do partikulárnej cirkvi alebo osobnej prelatury, do služby ktorej bol povýšený.“ Ustanovuje sa tak bez možnosti nejasného výkladu, že inkardinácia je zameraná na službu, ktorá musí existovať ako faktická skutočnosť (existencia služby) alebo ako subjektívna situácia sama osebe možná aktualizácie (možnosť aktualizácie služby) alebo ako vzťah (k vykonanej službe) do takej miery, že nejaký kňaz môže prijať titul „emeritný“.

Inkardinácia sama osebe je nevyhnutná a užitočná pre Cirkev. Ale jej význam by nebol úplný, ak by nebola zameraná na službu. Inkardinácia slúži na jasné zistenie toho, kto je tým zodpovedným subjektom spôsobilým dať „kánonické poverenie“ čiže urobiť konkrétnou službu kňaza a potvrdiť, že nejestvujú viac klerici „bez predstaveného alebo potulní“ (kán. 265).

Aj podľa toho, čo je možné odvodiť z odpovede na bod 3 z *Communicationes* (s. 216 – 217), inkardinácia je určite „základom“ právnej spôsobilosti (lat. *capacitas iuridica*) mať aktívny a pasívny volebný hlas, ale aby sa vyhlo určovaniu patologických právnych situácií a so zámerom zachovať racionalitu samotnej právnej normy, inkardinácia musí mať právnú spojitosť so službou, aby mohla vygenerovať aj spôsobilosť právne konať (lat. *capacitas agendi*).

Pre presný právny výklad a pochopenie predpisu kán. 498, § 1, b. 1 sa musí brať do úvahy, že kým v prípade kňaza, ktorý vykonáva službu pre diecézu alebo čokoľvek, čím ho poveril sám biskup, si môžeme byť istí, že má aktívne a pasívne volebné právo na voľby do kňazskej rady, to isté nemusí platiť v prípade kňaza, ktorý je s diecézou zviazaný iba právnym inštitútom inkardinácie. Prípady, v ktorých existuje iba samotná inkardinácia bez možnosti, pokiaľ

táto situácia trvá, právnej spätosti s úradom alebo iným poverením prijatým od biskupa, sú tie, ktoré sú odvodené od:

a) rozsudku alebo dekrétu, ktorým bol uvalený trest exkomunikácie;

b) úkonu inkardinácie, ktorý bol vykonaný iba formálne, pretože bol iba formálnym právnym úkonom pre kňaza určeného byť podriadeným inému predstavenému odlišnému od biskupa, ktorý inkardináciu udelil, a na vykonávanie iných úradov nezávislých od biskupa inkardinácie.

Zoberme do úvahy v krátkosti tieto prípady:

Všimnime si napríklad kán. 1364. V tomto kánone sa uvádza, že „apostata, heretik alebo schizmatik upadá do exkomunikácie už vyneseného rozsudku...“ Táto exkomunikácia môže byť v súlade so zákonom aj vyhlásená, zverejnená. Podľa kán. 1331, § 1, b. 3 sa zakazuje „zastávať akékoľvek cirkevné úrady, vykonávať služby alebo úlohy alebo robiť úkony moci riadenia.“ Klerik, ktorý by sa dostal do tejto situácie, ešte by nemusel byť prepustený z klerického stavu a teda, hoci by ešte bol v diecéze inkardinovaný, nemal by s ňou nijaký služobný stav dovtedy, dokedy by takáto situácia trvala. Preto je namieste otázka: tento kňaz, aj keď právne inkardinovaný v diecéze, má alebo nemá aktívne alebo pasívne volebné právo do kňazskej rady? Na túto otázku je možné dať jasne odpoveď, že nemôže mať pasívne volebné právo (právo byť zvolený), pretože nemá právnú možnosť zastávať a vykonávať nijaký cirkevný úrad čiže aj úrad člena kňazskej rady. Rovnako jasná je odpoveď aj v záležitosti jeho aktívneho volebného práva (práva voliť). Kán. 171, § 1, b. 3 stanovuje, že „hlasovať je nespôsobilý ten: [...] kto je postihnutý trestom exkomunikácie buď súdnym rozsudkom, alebo dekrétom, ktorým sa trest ukladá alebo vyhlasuje.“ Stojíme teda zoči-voči príkladu, ktorý potvrdzuje tézu, že samotná inkardinácia ešte nie je dostatočným dôvodom na právne konanie v prípade, o ktorom hovoríme (právo voliť a byť volený do kňazskej rady); iste, v kontexte cirkevnej legislatívy.

Ďalší príklad je trochu zložitejší. Ide o prípad kňazov, ktorí patria do spoločností apoštolského života alebo iným kňazským združeniam, od ktorých sa vyžaduje, aby boli inkardinovaní do nejakej diecézy, avšak aj z pohľadu právneho, ako aj faktického, sú úplne „odrezaní“ od biskupa svojej inkardinácie pri vykonávaní svojej kňazskej služby a podliehajú iba svojmu ordinárovi alebo predstavenému kňazského združenia. Vynecháme rôznosť možností, ktoré môžu vzniknúť z takýchto situácií a zoberieme si ako východisko iba prípad kňaza, ktorý má s diecézou svojej inkardinácie vzťah iba formálne fakticky čistej právnej inkardinácie, čo znamená, že s touto diecézou ho, okrem formálneho úkonu inkardinácie, nič iné nespája. Môže byť takáto právna situácia uznaná ako základ jeho práva pre voľby do kňazskej rady diecézy jeho inkardinácie na základe aktuálnych právnych noriem? V samom kánone (kán. 498) sa pre kňazov, ktorí sú členmi rehoľného inštitútu alebo spoločnosti apoštolského života, výslovne vyžaduje, aby vykonávali pre dobro diecézy nejaký úrad. Z toho vyplýva, že kňazi, spomínaní vyššie, bez tejto služby nemôžu byť nositeľmi práva konať (lat. *potestas agendi*). Táto faktická čiže iba formálna situácia týchto kňazov je analogicky podobná situácii tých kňazov, ktorí sú inkardinovaní do rehoľného

inštitútu alebo do spoločnosti apoštolského života. Ich inkardinácia do diecézy sa prakticky „scvrkla“ do formálnej právnej fikcie (lat. *fictio iuris*), nakoľko negeneruje v kňazovi nijaké právne zväzky s autoritou jeho inkardinácie (diecéznym biskupom), ktoré právny inštitút inkardinácie sám osebe má za cieľ normálne vytvárať. K tomu možno dodať, že ako z aspektu pasívneho volebného práva, tak aj z vnútorného zamerania samotnej kňazskej rady: pomáhať diecéznemu biskupovi pri vykonávaní moci riadenia v diecéze sa takýto kňaz javí ako zjavne nevhodný pre takúto úlohu, ak nemá s biskupom nijaký vzťah, ani právny, ani skutočný. Nepriame potvrdenie tejto tézy možno nájsť v *Direktóriu pre službu a život kňazov*, kde sa uvádza: „...Kňazi, inkardinovaní do diecézy, ale slúžia nejakému hnutiu schválenému kompetentnou cirkevnou vrchnosťou, nech sú si vedomí, že sú členmi presbytéria tej diecézy, v ktorej vykonávajú svoj úrad a že sú povinní úprimne s ňou spolupracovať.“

Na doplnenie tejto problematiky sú ešte dva typické príklady, ktoré si zaslúžia niektoré poznámky.

Prvým príkladom sú diecézni kňazi, ktorí zvyčajne vykonávajú svoju službu v diecéze odlišnej od diecézy svojej inkardinácie alebo pri niektorých cirkevných inštitúciách, napríklad, sú v službe konferencie biskupov alebo Svätej Stolice. Žiada sa poznamenať, že títo kňazi sa nachádzajú v úplne odlišnej právnej situácii, než to bolo vo vyššie uvedených prípadoch. Pretože títo kňazi nie sú spojení s ich vlastným biskupom iba úkonom ich inkardinácie, ale aj vzťahom priamej podriadenosti a vykonávajú svoju službu z poverenia svojho biskupa (resp. na základe jeho dovoľnia či licencie), hoci priamym cieľom ich služby nie je dobro diecézy, v ktorej sú inkardinovaní. V prípade takýchto kňazov nachádzame ako zväzok inkardinácie, tak aj zväzok s vlastným biskupom, ako aj vykonávanie služby, pretože ju vykonávajú na základe poverenia či dovoľnia vlastného biskupa.

Druhým príkladom je situácia svetských kňazov inkardinovaných do diecézy, ale ktorí sú *de facto* „bez služby“ nezávisle od toho, či bývajú na území diecézy, alebo mimo nej. Aj títo kňazi sa nachádzajú v osobitnej právnej situácii. Predovšetkým treba vedieť, že títo kňazi sa nachádzajú osobne v takej situácii, v ktorej by mohli prijímať nariadenia svojho biskupa a teda eventuálne aj možnosť prijať a vykonávať nejaký úrad či službu. Keď však z dôvodu neposlušnosti alebo nedbanlivosti by neakceptovali jeho poverenie, vtedy sa biskupovi priznáva možnosť odoprieť im, podľa noriem práva, vykonávanie aktívneho a pasívneho volebného práva. Táto právomoc priznaná biskupovi, ako je to uvedené v odporúčaniach publikovaných v *Communicationes*, je priamym dôkazom spojenia inkardinácie s vykonávaním úradu, aby kňaz mohol vykonávať svoje aktívne a pasívne volebné právo do kňazskej rady. Iste, ale ak sa právny predpoklad stane aj slobodným tak, že toto právo kňaza sa stane právne vykonateľným v tom zmysle, že mu bol biskupom pridelený úrad a on ho vykonáva, tento kňaz znova môže uplatňovať svoje volebné právo, lebo kňaz nesmie byť nelegitímne pozbavený svojich práv.

Napokon ako poslednú poznámku uvádzame prípad, že na základe noriem Kódexu, je teoreticky možné, aby jeden a ten istý kňaz mohol mať volebné právo viacerých diecéz-

nych presbytérií a byť aj členom viacerých kňazských rád. Stal by sa totiž členom presbytéria tých viacerých diecéz, v ktorých vykonáva svoj úrad v spojení s biskupmi týchto diecéz.

3. Zastupiteľskosť

Kňazská rada je jednak vo vzťahu s diecéznym biskupom, ale aj vo vzťahu so všetkými kňazmi diecézy. Je zastupiteľským orgánom diecézneho kňazstva.

Koncept zastupiteľstva sa dostal do predpisu kán. 495 s určitými ťažkosťami, pretože bol považovaný za protikladný, nakoľko by mohol navádzať k protikladným vzťahom, že na jednej strane sú kňazi a na druhej biskup. Nemožno však pochybovať, že aplikácia chápania kňazskej rady ako zastupiteľskej inštitúcie si žiada určité spresnenia z dôvodu správnosti jej chápania.

V civilnej spoločnosti je možné rozpoznať najmenej štyri typy zastupiteľstva: dobrovoľné zastupiteľstvo, potom legálne, organické a napokon politické. Pre našu štúdiu určite možno vylúčiť prvé tri, pretože sa vzťahujú na fyzickú osobu alebo na právnickú osobu, alebo na orgán, ktorý zastupuje nejaký právny subjekt. Ostáva ešte zástupnosť politická, ktorá je zástupnosťou na základe titulu vykonávať moc v sile mandátu obdržaného vo voľbách od subjektu, ktorý je vlastníkom tejto moci. Politická zástupnosť je delegáciou, poverením v tom zmysle, že tí, ktorí ju prijímajú, nemajú sami osebe skutočnú a vlastnú moc, ale je im zverené poverenie vykonávať tú moc, ktorá patrí inému subjektu čiže ľudu. Niektorí autori tvrdia, že táto zástupnosť nevytvára nijaký právny zväzok medzi poverujúcim a povereným subjektom; iní autori mu naopak priznávajú určitú právnu dôležitosť.

Aj keď niektoré prvky politickej zástupnosti možno nájsť v kňazskej rade, napriek tomu existujú dôvody, ktoré značne znižujú podobnosť medzi skutočnou zástupnosťou a tou, ktorú vykonávajú členovia kňazskej rady. Pretože treba mať pred očami fakt, že Cirkev je teologickou realitou. A tak nositeľom plnej suverenity v cirkvi nie je ľud (ako sociologická základňa moci), ale sám Ježiš Kristus. Okrem toho, prenos takzvanej moci nie je voľba vykonaná členmi spoločenstva, ale je to sviatostný prenos moci spresnený kánonickým poverením. Na druhej strane však určitá analógia s politickou zástupnosťou tu existuje. Všetci kňazi sú ustanovení prostredníctvom sviatostnej vysviacky a poslania za „nevyhnutných spolupracovníkov a radcov (biskupa) v Božom ľude“ (*Presbyterorum ordinis*, 7) a práve preto sa tým stali nositeľmi spoluúčasti na moci riadenia diecézy určitým spôsobom a pod autoritou biskupa. A nič neprekáža, ba za určitých okolností sa to dokonca odporúča, aby jej vlastníak zveril túto právnu možnosť inému, ktorý sa tak stane jeho „politickým zástupcom“. Tak môžeme povedať, že tu došlo k prenosu výkonu práv: jednotliví kňazi spôsobom stanoveným autoritou cirkvi zveria výkon svojich konkrétnych práv iným, aby zabezpečili ich účinnosť alebo preto, že nestvuje konkrétne nijaká iná možnosť pre ich vykonanie.

Ale táto „politická zástupnosť“ by bola aplikovateľná na kňazskú radu v plnej miere vtedy, ak by všetci jej členovia boli volení priamo presbytériom (ako sociologická základ-

ňa moci). Vieme však, že kňazská rada je skupinou kňazov, ale iba jedna jej časť je priamo zvolená. Hoci je to celá kňazská rada, ktorá má zastupovať diecézne presbytérium. Preto zástupnosť kňazskej rady je „sui generis“: je objektívne ustanovená, v súlade so zákonom cirkvi, aby zastupovala celé presbytérium. To znamená, že všetci členovia, zvolení alebo ustanovení z práva alebo menovaní biskupom, sú poverení vykonávať úkony právneho významu (konzultácie, vyjadrenie stanoviska, vykonania voľby atď.) ako prejav účasti kňazov diecézy pri výkone moci riadenia. Aj členovia ustanovení na základe práva alebo menovaní biskupom sú zástupcami presbytéria (nie biskupa), pretože ostávajú aj naďalej kňazmi a nijaký iný osobitný titul ich nezačleňuje inam vo vzťahu ku kňazskej rade ani vo vzťahu k presbytériu.

Je mimo každej diskusie, že naozaj existuje právny zväzok medzi kňazmi a budúcimi zvolenými členmi kňazskej rady, ktorý je bazálny čiže na počiatku, pretože udelenie mandátu je podľa platných noriem nevyhnutným úkonom. Avšak okrem tohto úkonu udelenia mandátu (ktorý stanovuje spojitost s politickým zastupením), v princípe nevzniká nijaký iný právny zväzok medzi kňazmi voličmi a kňazmi zvolenými. Pretože to, čo jednotliví kňazi voliči dávajú členom kňazskej rady je konkrétna a účinná možnosť priamo participovať, aj v ich mene, na uplatňovaní moci v diecéze. Kňazi voliči nedávajú tým zvoleným takpovediac mandát povedať áno alebo nie na konkrétnu situáciu a podľa toho, ako zmyšľa ich voličská základňa, ale dávajú im iba všeobecný mandát. Preto, ak členovia kňazskej rady majú napríklad vyjadriť svoje stanovisko ku konkrétnej veci, sú viazaní priamo iba vlastnou zodpovednosťou voči spoločnému dobru, nie voči dobru niektorej časti či sektoru diecézy. Diecézne presbytérium pri úkone voľby členov kňazskej rady má voliť osoby, nie nejaký politický program.

Z týchto principiálnych tvrdení vyplýva, že zastupiteľskosť kňazskej rady vo vzťahu k rôznym službám alebo regiónom, alebo pastoračným zónam, rôznosti veku alebo generácii kňazov, z doktrínálneho hľadiska má spojitost iba v momente kreácie kňazskej rady, ale po jej ustanovení nemá spojitost s jej činnosťou.

Takzvané pastoračné zóny majú iba funkčný charakter, ktorý treba brať do úvahy, ale nesmie narúšať princípy, podľa ktorého zvolení kňazi niektorej konkrétnej pastoračnej zóny sú ustanovení, nie aby hájili záujmy iba jej záujmy, ale dobro celej diecézy. Lebo členovia kňazskej rady majú účasť na moci celej diecézy, preto ich úloha sa nemôže viazať na určitú časť diecézneho teritória, ako keby práve toto teritórium bolo určujúcim prvkom ich činnosti.

4. Účasť na moci

Kňazská rada je ustanovená preto, aby účinne pomáhala biskupovi pri moci riadenia diecézy. Nie je však „komorou reprezentantov alebo senátorov“. Nie je legislatívnym orgánom, ale vstupuje do sféry exekutívy alebo „rady“ v súlade s kánonickým právnym poriadkom.

Sú tu dva body, na ktoré treba dať dôraz: prvým je obsah mocenských aktivít, čiže ktoré veci patria do rámca účasti kňazskej rady na moci riadenia a druhým, kto je subjektom

majúcim moc správy v diecéze tak, že to zahŕňa aj účasť kňazskej rady.

Do rámca mocenských aktivít vo všeobecnom zmysle patrí všetko, čo slúži na uskutočňovanie všeobecného dobra v technickom zmysle slova čiže ide o spôsob správnej organizovanosti života komunity, aby bola účinne fungujúcou komunitou. Toto spoločné dobro, zo statického aspektu, spočíva v správnom organizovaní sociálneho života podľa právnych noriem regulujúcich aktivity veriacich a inštitúcií v prospech ochrany spoločného dobra; z dynamického aspektu ide naopak o zložité verejné predpoklady, ktoré robia možným sociálny život a spoločnú činnosť s cieľom uplatniť spoločné ľudské dobro.

Keď aplikujeme túto náuku na moc riadenia diecézy, ktorá tiež má spoločné dobro v technickom zmysle slova, možno povedať, že do rámca výkonu moci riadenia diecézy patrí všetko, čo slúži (normy, inštitúcie, činnosť) na kreáciu takých podmienok, ktoré robia možným, alebo aspoň uľahčujú možnosť, aby všetci veriaci mohli využiť spoločné nadprirodzené dobro čiže dobrá, ktoré, v aktuálnom poriadku spásy, je možné využívať vo viditeľnej sfére. Bolo by asi nadpracou vypracovať nejaký zoznam biskupských úkonov, ktoré prináležia do rámca vykonávania moci riadenia už aj preto, že nie je možné *de facto* zoznam takýchto úkonov urobiť; aj spoločné dobro diecézy v technickom zmysle slova je predmetom vylepšeného chápania zmien podľa určitých historických a miestnym podmienok. Ale je z teoretického hľadiska má svoj význam povedať niekoľko pripomienok o tom, ktoré sú tieto úkony, vyžadujúce si pomoc kňazskej rady pri výkone moci riadenia v diecéze. A tu je evidentné, že posledné slovo bude patriť pozitívnemu právu, univerzálnemu i partikulárnemu, aby určilo osobitným spôsobom to, o ktoré konkrétne úkony ide. Avšak principiálne možno konštatovať, že rozsah možnej intervencie kňazskej rady nie nijako obmedzený iba rozsahom pastoračnej moci riadenia, ktorá prináleží diecézemu biskupovi. Iste, niekedy dôvody vhodnosti tejto ingerencie môžu odporúčať, aby určitá oblasť bola rezervovaná výlučne do osobnej kompetencie diecézneho biskupa alebo do kompetencie iných úradov, alebo osôb, ale principiálne nič nie je samo osebe vyňaté z kompetencie intervencie kňazskej rady.

Pokiaľ ide o moc riadenia v presnom zmysle slova je jasné, že subjektom, ktorému je vykonávanie tejto moci plne zverené (v legislatívnej, súdnej a správnej) v rámci diecézy je diecézny biskup, ktorý pri jej vykonávaní sa musí pridržiavať toho, čo je pre diecézu dobré. Pozitívne právo môže tiež zasiahnuť do vykonávania (v zmysle distributívnom) súdnej a správnej moci a môže určiť aj niektoré osobitné podmienky, ktorými bude viazaný konať aj diecézny biskup (porov. napr. kán. 515, § 2 a kán. 1222, § 2), ale ostáva mimo každej diskusie, že principiálne vlastní kňazská rada takú moc riadenia, ktorá má „konzultačnú“ povahu.

Vo vzťahu k iným inštitúciám diecéznej kúrie, majúcim povahu výkonnej moci, má kňazská rada, keďže je úzko spojená s mocou diecézneho biskupa v celej jeho diecéze, má povahu dispozitívnu. Avšak vo vzťahu k celému diecézemu presbytériu moc kňazskej rady nie je exkluzívna, pretože jej členmi nie sú všetci kňazi, ktorí tvoria diecézne presbyté-

rium, ale ho iba zastupuje. Preto diecézny biskup v jednotlivých prípadoch, ak sa to vôbec dá zrealizovať, môže si vyžiadať stanovisko celého diecézneho presbytéria a to aj vtedy, ak si už predtým vypočul stanovisko kňazskej rady.

Skôr ako ukončíme tieto poznámky o moci riadenia sa ukazuje ako vhodné poznamenať, že konkrétny úkon moci riadenia nevznikne len tak z ničoho. Naopak, má svoju osobitnú históriu a realizuje sa z dôvodu konkrétnej príčiny a v konkrétnej situácii. Preto účasť na moci riadenia sa ne-realizuje iba vtedy, ak sa žiada dať rozhodujúci hlas, ale aj vtedy, ak sa žiada dať hlas konzultačný, ak si to vyžadujú konkrétne problémy alebo sa črtajú konkrétne riešenia.

Súčasný Kódex kánonického práva poskytuje takúto oblasť účasti kňazskej rady na výkone moci riadenia:

- členovia majú právo určiť spomedzi seba dvoch účastníkov provinčného koncilu (kán. 443, § 3);
- musí sa vypočúť stanovisko kňazskej rady pre zvolanie diecéznej synody (kán. 461, § 1);
- členovia majú právo účasti na zvolanej diecéznej synode (kán. 463, § 1, b. 4);
- musí byť vypočuté jej stanovisko vo veciach vyššieho významu (kán. 500, § 2);
- musí byť vypočuté jej stanovisko, ak ide o zriadenie, zrušenie alebo úprava farnosti (kán. 515, § 2);
- musí sa vypočúť jej stanovisko, ak ide o normy, aké sú ciele milodarov, o ktorých sa píše v kán. 531;
- musí sa vypočúť jej stanovisko, ak ide o povolenie na výstavbu kostola (kán. 1215, § 2);
- musí sa vypočúť jej stanovisko, ak ide o rozhodnutie v prípade profanácie kostola (kán. 1222, § 2);
- musí sa vypočúť jej stanovisko, aby sa mohli určiť mimoriadne príspevky fyzickým alebo právnickým osobám (kán. 1263);
- musí byť vypočutá pri zriadení skupiny farárov, z ktorých sa vyberajú dvaja biskupom pre konzultovanie v prípadoch odvolávania farárov z úradu (kán. 1742).

5. Vznik a zánik mandátu člena kňazskej rady

O niektorých aspektoch tejto témy sme už hovorili v prípade voličského presbytéria. Sú však aj iné otázky, na ktoré treba hľadať odpovede a týkajú sa tejto oblasti. Berúc do úvahy rôzne názory zdá sa, žeby sa vzhľadom na dôvod účasti kňaza v kňazskej rade diecézy dalo zostaviť túto schému.

a) Vzdialeným dôvodom, ktorý umožňuje kňazovi stať sa kandidátom na člena kňazskej rady je jeho účasť v diecéznom presbyterii. Tento dôvod (stojací na dvoch prvkoch: kňazská vysviacka a kánonické poverenie) je spoločný pre všetkých kňazov a je vlastne vopred existujúcim procedurálnym predpokladom smerujúcim k vzniku členstva kňaza v kňazskej rade.

b) Následne dôjde, v súlade s príslušnými normatívnymi predpismi, k určeniu jednotlivých členov kňazskej rady. Týmto sa vygenerujú v prípade niektorých kňazov nové tituly vzhľadom na členstvo v kňazskej rade, ktoré možno zhrnúť na: dôvod členstva na základe práva (nazýva sa to tiež dôvod z úradu – *ex officio*); dôvod členstva pre nomináciu od diecézneho biskupa; dôvod členstva na základe zvolenia kňazmi (porov. kán, 497).

Dôvod členstva na základe zvolenia kňazmi má niektoré charakteristické špecifiká, na ktoré bude dobré poukázať. Kán. 147 na poverenie cirkevným úradom výslovne uvádza, že sa uskutočňuje „potvrdením alebo pripustením, vykonaným tou istou cirkevnou vrchnosťou, ak predchádzala (označeniu osoby) voľba alebo postulácia; napokon jednoduchou voľbou a prijatím voľby zo strany zvoleného, ak voľba nevyžaduje potvrdenie.“ A teraz otázka: zvolenie kňaza za člena kňazskej rady potrebuje potvrdenie od cirkevnej vrchnosti alebo nie? Aj keď to nijaký autor explicitne nespomína, ukazuje sa jasne, že ak kňaz bol riadne a zákonite zvolený za člena kňazskej rady, vlastní skutočné právo byť jej členom. Ide však o právo „*sui generis*“, pretože skôr, ako sa toto právo stane aj možným vykonávať ho, musí dôjsť k „ohláseniu“ (lat. *proclamatio*) tohto práva konkrétnej osoby a k „zriadeniu“ (lat. *institutio*) kňazskej rady cirkevnou vrchnosťou ako skupiny kňazov, v rámci ktorej má zvolený kňaz svoj mandát. Aby vykonávanie cirkevného úradu člena kňazskej rady bolo efektívne, to závisí od toho, čo stanovuje univerzálne i partikulárne právo (to druhé nesmie byť v rozpore s tým prvým), aj kňazská rada potrebuje vlastniť kánonické poverenie (spočívajúce vo formálnom úkone vzniku kňazskej rady). Lebo po „označení osoby“ ešte nedošlo k „formálnemu úkonu vzniku“ a *sacerdos designatus* ešte nie je funkčným členom kňazskej rady dovtedy, dokedy nejestvuje dekrét diecézneho biskupa, ktorým sa vyhlási kňazská rada za ustanovenú a nevymenuje jej jednotlivých členov. To znamená, že konkrétnou príčinou účinného vykonávania úradu člena kňazskej rady je vlastne tento mandát od diecézneho biskupa. Preto po voľbe kňaza za člena kňazskej rady je nevyhnutné potvrdenie voľby diecéznym biskupom.

Ak je raz kňaz zvolený (vrátane vykonania potrebných formálnych úkonov, spočívajúcich v oznámení voľby a aj prijatí voľby zvoleným kňazom), nadobúda tento kňaz osobné právo stať sa členom kňazskej rady iba vtedy, ak sa naplní predpoklad ustanovený v kán. 149, § 1: „Aby mohol byť niekto vymenovaný do cirkevného úradu, musí byť v spoločenstve s cirkvou a byť súci čiže mať také vlastnosti, ktoré sa univerzálnym alebo partikulárnym právom alebo zákonom fundácie vyžadujú na tento úrad.“

Keď je kňaz raz ustanovený ako člen kňazskej rady, má právo zúčastňovať sa na jej činnosti až do jej „prirodzeného“ zániku, pokiaľ nejestvujú iné spôsoby zániku mandátu ustanovené kánonickou legislatívou. Kán. 184, § 1 uvádza šesť prípadov zániku cirkevného úradu: „...uplynutím vopred určeného času, dosiahnutého veku vymedzeného právom, zrieknutím sa, preložením, odvolaním, ako aj pozbavením.“ Ak aplikujeme tieto predpisy na člena kňazskej rady, k zániku jeho členstva nastáva, okrem riadneho zániku jeho mandátu, aj týmito spôsobmi: zrieknutím; pozbavením prostredníctvom trestného príkazu; exkomunikáciou alebo inými situáciami nezlučiteľnými s právnou spôsobilosťou vykonávať úrad členstva v kňazskej rade (kán. 171, § 1). Iné z uvedených spôsobov straty úradu, ktoré spomína kán. 184, sa nedajú aplikovať na stratu členstva v kňazskej rade. Kódex neuvádza prípad zániku členstva v kňazskej rade vtedy, ak člen kňazskej rady z nejakého právneho dôvodu prejde z jedného pas-



toračne vymedzeného územia diecézy do druhého, alebo pri zmene svojej príslušnosti k istej kategórii kňazov alebo pri zmene úradu. Avšak nesmie sa zabudnúť, že kán. 496 spomína vlastné štatúty kňazskej rady, kde môžu byť uvedené aj iné spôsoby zániku členstva spôsobom, ktorý nie je uvedený v univerzálnom práve. Na základe doktrinálnej analýzy sa rozšírilo presvedčenie, že nie je možné stratiť členstvo v kňazskej rade pri prechode z jedného pastoračne vymedzeného územia na iné alebo pri zmene úradu, ak ide o členov zvolených kňazmi pastoračne vymedzeného územia, pretože zvolení kňazi nie sú zástupcami kňazov konkrétneho pastoračne vymedzeného územia ani určitej kategórie kňazov, ani určitých pastoračných sektorov (napr. pastorácie mládeže a pod.). V praxi však stretávame, že takéto prípady straty členstva sa v štatúte nachádzajú ako osobitné formy straty úradu alebo ako automatickí kňazi náhradníci (vopred určení „ipso iure“ alebo „ipso facto“ alebo zmenou úradu v diecéze...). Právne určujúcim ostáva skutočnosť, či a ako sa tieto prípady výslovne v štatúte nachádzajú. Keď je tento spôsob jasne určený v štatúte kňazskej rady, nemožno ho považovať za „contra legem“. Avšak ak niektorý z týchto spôsobov nie je výslovne uvedený v štatúte ako norme partikulárneho práva, jedinou aplikabilnou legislatívou tu môže byť iba legislatíva univerzálného práva.

6. Vzťah kňazskej rady s pastoračnou radou diecézy

Vzťah medzi kňazskou radou a pastoračnou radou je snáď najviac diskutovanou a najmenej pochopenou témou spomedzi nových právnych ustanovizní partikulárnej cirkvi. Zdá sa nám, že ťažkosti sa netýkajú oblasti doktrinálnej, ale skôr praktickej. Určitá ľahkosť pri zostavovaní kňazských rád a presné predpisy ohľadom nej spôsobili, že nadobudla jasnú prevahu: kňazské rady vznikali promptne a s dostatočným počtom svojich členov. Jasná právna pozícia kňazskej rady aj z praktickej stránky a jej jasné vymedzenie povahy v oblasti moci riadenia (aj s tým súvisiaci fakt, že sa biskupi preto neobávali jej zriadenia) spôsobili, že veľmi často, sa kňazská rada stala prakticky aj zároveň pastoračnou radou, ktorú tvorili, prirodzene, samí kňazi. Tento stav, ktorý bol rozšírený vo viacerých diecézach, privádzal k vážnemu premýšľaniu, či jedna alebo druhá rada nie je vlastne neužitočná. Ale z doktrinálneho hľadiska, podľa nášho presvedčenia, nejstávajú nijaké pochybnosti o osobitných odlišných cieľoch jednej i druhej rady.

Úlohou kňazskej rady je účinne pomáhať svojou radou diecéznemu biskupovi pri vykonávaní moci riadenia v diecéze.

Špecifickou úlohou pastoračnej rady je úloha študovať, objavovať a vyhodnocovať problémy v oblasti pastorácie

v diecéze a robiť to organicky, objavovať to, čo je z hľadiska dôležitosti dominantným, a prioritným a navrhovať nástroje a prostriedky pre dosiahnutie praktických cieľov.

Obidve rady tak, ako ich predpisujú a popisujú dokumenty, jasne majú ten istý čiže identický obsah. Ale rozdiel medzi nimi je v odlišnosti ich vzťahu k problému a v tom ako sa s ním vysporiadávajú: kňazská rada sa zaoberá pastoračnými problémami z aspektu rozhodnutia ako ich riešiť (toto je predmet výkonu moci riadenia, na čom má kňazská rada spoluúčasť), kým pastoračná rada pastoračné problémy hľadá, študuje a posudzuje ich vážnosť a dôležitosť. Toto všetko správne vystihuje okružný list *Omnes christifideles* Posvätné kongregácie pre klérus, kde sa uvádza: „Pokiaľ ide o pastoračné problémy spojené s výkonom jurisdikcie alebo moci riadenia, má diecézny biskup svoj vlastný senát, ktorý mu pomáha svojimi radami čiže kňazskú radu. Nič však nestojí v ceste, aby pastoračná rada neskúmala tieto pastoračné otázky a neposkytovala biskupovi návrhy riešenia, na vykonanie ktorých je potrebný jurisdikčný úkon: v takom prípade si biskup problém premyslí a vydá svoje jurisdikčné rozhodnutie potom, ako si vypočuje, ak je to potrebné, stanovisko kňazskej rady.“ Odtiaľ, ako aj z iných vecí, je možné správne lokalizovať úlohy jednej i druhej rady v ich vzťahu k biskupovi.

Schematicky to môžeme vyjadriť aj týmto spôsobom. Subjektom, ktorý je nositeľom plnej moci riadenia (ide o pastoračnú moc v jej rôznych prejavoch) v diecéze, je diecézny biskup (porov. *Lumen gentium*, 27). Vykonávanie tejto plnej moci diecéznym biskupom si žiada, aby skutočne poznal problémy jemu zverenej partikulárnej cirkvi a jej dary, ktoré jej nadelil Duch Svätý slobodne a v hojnej miere. Ale skôr, ako môže o nich rozhodovať, musí ich poznať. Pri tejto práci poznávania problémov i darov diecézy mu pomáha pastoračná rada. Po tomto poznaní však nastupuje dôležitá úloha biskupa, ako s poznanými problémami alebo darmi naloží, čiže nastupuje úloha rozhodovania, ktorá sa môže realizovať dvojakým spôsobom: diecézny biskup zoberie zodpovednosť rozhodnutia sám na seba a rozhodne o probléme sám autonómne alebo, a to je druhá možnosť (a práve táto druhá možnosť sa mu vážne odporúča), aby rozhodol spolu s tými, ktorí boli na to ustanovení ako jeho spolupracovníci prijatím sviatosti kňazstva a stali sa členmi kňazskej rady. Obidve rady však majú konzultačnú povahu. Nič sa nestane, ak v určitých prípadoch, určených univerzálnym alebo partikulárnym právom, stanovisko pastoračnej rady ohľadom určitých otázok a zase stanovisko kňazskej rady ohľadom iných otázok, sa stane určujúcim. Iste, v nijakom prípade stanovisko jednej alebo druhej rady sa nemôže stať záväzným, pokiaľ to za záväzné nepovažuje univerzálne právo alebo samotný diecézny biskup. Ale aj v týchto prípadoch táto záväznosť nevyplýva z povahy rady, ale z autority toho, kto má moc dať rade záväznú pastoračnú právomoc.

Z pochopenia cieľa kňazskej rady i cieľa pastoračnej rady vyplývajú dôležité praktické konzekvencie. Pre pastoračnú radu sa ukazuje lepšie, aby bola početnejšia čiže mala primeraný dostatok členov (netreba však ani v tomto preháňať a nevytvárať počtom veľké superštruktúry), kým pre kňazskú radu sa ukazuje lepšie, aby bola menej početná pri

zachovaní svojej zastupiteľskej (diecézny klérus reprezentatívnej) povahy.

Práca pastoračnej rady sa má realizovať najmä v stálych pracovných skupinách a plenárne zasadania by mali byť relatívne zriedkavé a iba vo veľmi dôležitých prípadoch (ak sa v diecéze objavia situácie osobitne závažné a ťažké). Pre kňazskú radu by malo byť príznačné a normálne, že je možné ju zvolať ľahko a aj často. Pokiaľ ide – v prípade kňazskej rady – o existenciu komisie alebo inej pracovnej a študijnej skupiny ukazuje sa pochopiteľné, že s nimi ako stabilnými skupinami nepočíta. Snáď jediným stabilným orgánom v rámci kňazskej rady by mala byť kontrolná komisia, ktorej úlohou by bolo kontrolovať, či sa rozhodnutia kňazskej rady schválené diecéznym biskupom, a teda záväzné, realizujú v praktickom živote diecézy. Ak sa totiž venuje dostatočná pozornosť špecifickým a rozdielnym cieľom obidvoch rád, v operatívnej rovine to určite pomôže, aby sa vykonávanie pastoračnej jurisdikcie v diecéze stalo pružným a menej byrokratickým; pomôže, aby jednu a tú istú úlohu neriešili duplicitne viaceré inštitúcie, aby sa lepšie využil personálny potenciál a efektívnejšie využil aj čas.

7. Záver

Bude azda užitočné zakončiť tým, čo sa píše v predhovore Posvätné kongregácie pre klérus v okružnom liste *Presbyteri Sacra*:

„Kňazi, svojou posvätnou vysviackou a kánonickým poverením, ktoré prijímajú od biskupa, sú povýšení do služby Krista učiteľa, kňaza a kráľa, prostredníctvom ktorej sa Cirkev na tejto zemi neustále formuje ako Boží ľud, Kristovo telo a chrám Ducha Svätého. A potom, nakoľko kňazská služba sa nemôže realizovať inak, ako v plnom hierarchickom spoločenstve celej cirkvi, nijaký kňaz nemôže plne vykonávať svoju službu, ak koná sám a na vlastnú päsť, a nezjednocuje svoje sily so silou iných kňazov pod vedením tých, ktorí majú moc spravovať Cirkev.

A biskupi, po prijatí kánonického poverenia, spravujú im zverené partikulárne cirkvi ako vikári a legáti Ježiša Krista, aby mohli správne plniť svoju úlohu spravovať svoju časť (lat. portio) Božieho ľudu, priberajú k plneniu tejto úlohy kňazov ako svojich nevyhnutných spolupracovníkov, ktorí od nich závisia pri vykonávaní svojej služby a s nimi sú spojení kňazskou hodnosťou.

Kňazi povolaní k službe Božiemu ľudu vytvárajú spolu so svojím biskupom jediné presbytérium, hoci majú rozličné úrady. Preto v každej diecéze medzi biskupom a všetkými kňazmi existuje hierarchické spoločenstvo, ktoré ich úzko zjednocuje a vytvára z nich členov jednej rodiny, v ktorej je biskup otcom (bod 1).“

Pôvodný text sa nachádza na internetovej stránke www.vatican.va

Z talianskeho jazyka preložil:

Mons. prof. Ján Duda, PhD.

Recenzenti:

Doc. JCDr. Miloš Pekarčík, PhD.

ThDr. Alojz Frankovský, PhD.

VYLÚČENIE DOBRA VERNOSTI

Úvod

Klasické predkoncilové príručky kánonického manželského práva¹ zaraďujú *bonum fidei seu fidelitatis* k „dobrám manželstva“ odvodeným od primárneho cieľa manželstva ako prirodzenej ustanovizne.² Ak primárnym cieľom manželstva bolo *procreatio atque educatio prolis* (porov. kán. 1013)³ a *bonum prolis* je prvým dobrom, ktoré kánonická tradícia prevzala od sv. Augustína ako známe *tria bona matrimonii* (*bonum prolis, bonum fidei seu fidelitatis, bonum sacramenti seu indissolubilitatis*),⁴ potom ďalšie dve dobrá sú logickým vyúštením, resp. posilnením či dôslednejším vyjadrením prvého dobra. Lenže ak tretie dobro manželstva čiže *bonum sacramenti* sa spájalo s nerozlučiteľnosťou manželstva ako podstatnou vlastnosťou manželstva ako prirodzenej ustanovizne zdá sa, že rovnako druhé dobro manželstva čiže *bonum fidei seu fidelitatis* sa spájalo s jednotou manželstva.⁵

1. Spomeniem aspoň tieto príručky: FUNCZIK, Emil: *Katolícke manželské právo* (druhé vydanie). Trnava: SSV 1944. 245 s. SIPOS, Stephanus: *Enchiridion Iuris Canonici* (editio quarta). Pécs 1940. 1076 s. Známy bratislavský profesor kánonického práva Emil Funczik sa vôbec nezaobrárá témou dobra vernosti, drží sa prísne textu Kódexu 1917, kde sa toto dobro nikde výslovné nespomína.

2. Toto tvrdenie vyplýva z toho, ako sa *bonum fidei* interpretovalo v predkoncilových príručkách kánonického práva. Ale neskôr, ako je známe z rotálnych rozsudkov, došlo k priradeniu tohto dobra k dobru jednoty – porov. SACRA ROTA ROMANA, *Coram De Jorio, Decano: Sententiae selectae* (Monitor Ecclesiasticus, Suppl.) Roma 1985, s. 45.

3. Kán. 1013 CIC 1917, § 1: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis: finis secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae.“

§ 2: „Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.“

Kódex 1983 v kán. 1055 uvádza, že manželstvo má dva ciele už zo svojej samej prirodzenosti (čiže ako prirodzenej ustanovizne) a to „dobro manželov“ (lat. *bonum coniugum*) a „plodenie a výchova detí“ (lat. *procreatio et educatio prolis*). Kým CIC 1917 rozlišoval medzi primárnym a sekundárnym cieľom manželstva (lat. *finis primarius, finis secundarius*), CIC 1983 toto rozlíšenie nemá. Podľa niektorých autorov tieto ciele treba rozlišovať podľa toho, ktorý je uvedený ako prvý, ten je primárny, druhý je sekundárny. Podľa iných autorov sa to už nerozlišuje. Podľa ďalších prvý cieľ je obsiahnutý v druhom a druhý v prvom.

4. „Tri dobrá manželstva“ ako odvodené od náuky sv. Augustína – porov. SIPOS, Stephanus, *Enchiridion...*, s. 492, CASTAGNO, José: *Il sacramento del matrimonio*, vol. I., Roma 1991, s. 60.

5. „Questi tre elementi vengono chiamati dalla tradizione teologica e canonistica, *bona matrimonii* [...] L'attuale Codice, come pure il Codice 1917, non adoperá mai questa terminologia, mentre la locuzione *bona matrimonii* viene spesso usata dalla Giurisprudenza, dal Magistero ecclesiastico a dalla Dottrina degli autori [...] I bona matrimonii sono tre: a. *bonum prolis* che sta a significare la generatio atque educatio prolis del can. 1055, b. *bonum fidei* o fedeltá, che nei canoni 1056, 1101 § 2, 1134, viene chiamata unitas,

Katechizmus Katolíckej cirkvi, aj keď sa odvoláva skôr na koncilovú náuku a pokoncilové pápežské magistérium, venuje vernosti manželskej lásky dostatok pozornosti. Ale dobro vernosti zdôvodňuje nielen zo samého manželstva ako prirodzenej ustanovizne, ale najmä z manželstva ako sviatosti čiže opiera sa najmä o teologické dôvody.⁶ Kódex kánonického práva Jána Pavla II. má už jasno v tom, kde patrí *dobro vernosti*. Že z doktrínálneho hľadiska ide síce o dobro, ktoré má svoje korene v manželstve samom ako v prirodzenej ustanovizni (=unitas, jednota je podstatnou vlastnosťou každého, aj iba prirodzeného, manželstva, kán. 1056), ale aj vo sviatostnej hodnosti manželstva (Kristus povýšil manželstvo medzi pokrstenými na sviatosť, kán. 1055, § 1). Z procesného hľadiska však ide o samostatný a od jednoty odlišný titul manželskej nulity, formulovaný v kán. 1101, § 2 ako „aliquam essentialia elementum.“⁷ V rotálnej jurisprudencii táto samostatnosť titulu manželskej nulity sa od roku 1963 postupne presadila.⁸ Táto prvá úvodná poznámka sa ukazuje ako potrebná z hľadiska „ukotvenia“ dobra vernosti z doktrínálneho i procesného hľadiska.⁹

Druhú poznámku treba azda venovať manželskému súhlasu vo vzťahu k dobru vernosti. Manželstvo vzniká zá-

c. *bonum sacramenti* ché é lo stesso dell'indissolubilitas o vincolo perpetuo dei cann. 1056, 1057 § 2, 1101 § 2, 1134“ - CASTAGNO, José: *Il sacramento del matrimonio*, vol. I., Roma 1991, s. 61 – 62.

6. Prirodzené zdôvodnenie manželskej vernosti *Katechizmus Katolíckej cirkvi* formuluje takto: „Manželská láska samou povahou vyžaduje od manželov neporušiteľnú vernosť. Vyplýva to z daru seba samých, ktorým sa manželia odovzdávajú jeden druhému. Láska chce byť definitívna. Nemôže trvať iba do nového rozhodnutia. Toto dôverné spojenie čiže vzájomné darovanie dvoch osôb, ako aj dobro detí, vyžadujú úplnú vernosť manželov a dôrazne požadujú ich nerozlučiteľnú jednotu (*Gaudium et spes*, 48)“ - bod 1646.

Teologické zdôvodnenie formuluje *Katechizmus Katolíckej cirkvi* v bode 1647 takto: „Najhlbším dôvodom je vernosť Boha svojej zmluve a vernosť Krista svojej Cirkvi. Sviatosť manželstva robí manželov schopnými, aby túto vernosť predstavovali a vydávali o nej svedectvo.“ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava: SSV, 1999, s. 416.

7. Kán. 1101, § 2: „Ak však niektorá stránka alebo obidve stránky pozitívnym úkonom vôle vylučujú samo manželstvo alebo niektorý podstatný prvok (lat. *matrimonii essentialia elementum*) alebo niektorú podstatnú vlastnosť manželstva, uzavierajú ho neplatne“ - *Kódex kánonického práva, latinsko-slovenské vydanie*, Trnava : SSV, 1996. S. 409. Podčiarknutie je moje.

8. Porov. SACRA ROMANA ROTA, *Coram De Jorio, Decano: Sententiae selectae...*, s. 45. Zdá sa, že Mons. De Jorio bol prvým, ktorý v rotálnej jurisprudencii začal presadzovať vernosť ako samostatný titul nulity a odlišný od jednoty v jednej svojej známej rotálnej sentencii *Mediolanen.* z 30. 10. 1963. Ale k tejto téme sa ešte vrátim.

9. Bolo potrebné poukázať na to, kde sa vôbec v cirkevnej manželskej legislatíve *dobro vernosti* vzalo, ako sa vyvíjalo a prečo sa toto dobro stalo predmetom defektného manželského súhlasu.

sadne úkonom vôle (kán. 1057, § 1), „ktorým sa muž a žena neodvolateľnou zmluvou navzájom odovzdávajú a prijímajú, aby ustanovili manželstvo“ (kán. 1057, § 2). Ak *dobro vernosti* Kódex kánonického práva chápe ako súčasť manželskej simulácie, nakoľko tento titul nulity patrí do rámca kán. 1101, § 2 (=matrimonii aliquod essentiale elementum) to znamená, že nestačí len absencia vôle voči dobru vernosti, ale – pre nulitu – je potrebné dokázať vôľu „contra“ čiže existenciu vôle smerujúcej dôrazne proti dobru vernosti. Kán. 1101, § 2 to vyjadruje formuláciou „positivo actu voluntatis excludat [...] matrimonii essentialem aliquam elementum.“ Ide o parciálnu, nie absolútnu, simuláciu. Ale dôležité je poznamenať, že kým omyl ohľadom jednoty, nerozlučiteľnosti a sviatostnej hodnoty, ak determinuje vôľu, môže byť príčinou nulity manželstva (porov. kán. 1099), nie je tomu tak v prípade omylu ohľadom dobra vernosti.¹⁰ Ak sa však zoberie do úvahy otázka: aký rozdiel môže byť medzi „vylúčením prostredníctvom pozitívneho úkonu vôle“, ktorý sa spomína v kán. 1101, § 2 na jednej strane a na druhej strane „omylom [...] determinujúcim vôľu“, ktorý sa spomína v kán. 1099, zdá sa, že v cirkevnom súdnictve de facto v tom veľký rozdiel nebude, aj keď treba uznať, že niečo iné je „vylúčenie (lat. excludat)“ a niečo iné je „omyl (lat. error)“, ktorý determinuje vôľu. Lebo v jednom i druhom prípade ide o deformovaný manželský súhlas. Ale kán. 1099 už nie je témou tohto príspevku.

Keďže v kauzách manželskej nulity sa cirkevné sudy nižšieho stupňa majú pridržovať jurisprudenciu Rímskej Roty z dôvodu zachovania jednoty v oblasti jurisprudencie,¹¹ tento príspevok je rozdelený na tri krátke časti. V prvej časti sa venuje pozornosť dobru vernosti v rotálnej jurisprudencii *Coram De Jorio* spred roka 1983. V druhej časti sa venuje pozornosť rotálnej jurisprudencii po roku 1983 a konkrétne rozsudkom vylúčenia dobra vernosti *Coram Faltin* a v tretej časti niektorým rotálnym rozsudkom publikovaným v poslednom zväzku *Decisiones* týkajúcim sa dobra vernosti.¹² Rok 1983 je tu spomínaný z dôvodu promulgácie Kódexu kánonického práva Jána Pavla II., ktorý je platný dodnes.¹³

10. Jednoducho preto, že kán. 1099 výslovne menuje jednotu, nerozlučiteľnosť a sviatostnú hodnotu manželstva, nie manželskú vernosť.

11. „Ad obtinendam preterea in tota Ecclesia illam unitatem fundamentalem iurisprudentiae, quam exigunt causae matrimoniales, necesse est ut omnia tribunalia inferioribus gradus ad Tribunalia Apostolica prospiciant, scilicet ad Tribunal Rotae Romanae, cuius est unitati iurisprudentiae consulere et, per proprias sententias, tribunalibus inferioribus auxilio (*Pastor bonus*, čl. 126)“ - PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio Dignitas connubii* servanda a tribunalibus dioecesanis ac interdiocesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii. Libreria editrice vaticana, 2005, s. 16 – 17.

12. Apoštolský tribunál Rota Romana publikuje každoročne niektoré vybrané rozsudky vo zväzkoch známych ako SRRD = *Sacrae Romanae Rotae Decisiones* alebo RRD (Romanae Rotae Decisiones) alebo jednoducho *Decisiones*. V roku 2010 bol publikovaný doteraz posledný zväzok.

13. Kódex kánonického práva promulgoval Ján Pavol II. apoštolskou konštitúciou *Sacrae disciplinae leges* 25. 1. 1983 a vstúpil do platnosti 27. 11. 1983.

I. Decisiones selectae „coram De Jorio“

Mons. Arturo De Jorio sa stal auditorom Apoštolského Tribunálu Rota Romana za Jána XXIII. v roku 1959 a bl. Ján Pavol II. ho vymenoval za Dekana Rímskej Roty v roku 1982, kde zotrval až do svojej emeritúry. V roku 1985 vydala Rota Romana ako *Supplementum* časopisu *Monitor Ecclesiasticus* jeho „sententiae selectae“, kde významné miesta zastávajú práve Rozsudky „ob exclusum bonum fidei.“¹⁴ Nachádzajú sa tam rozsudky od roku 1963 (Mediolanen. z 30. 10. 1963, Parisien. zo 17. 6. 1964, Angelorum in California z 26. 2. 1969, Mediolanen. z 27. 10. 1971, Pittsburgen. z 13. 6. 1973, Argentinen. z 28. 7. 1976, Buscoducen. zo 4. 2. 1976) až do roku 1976 (spolu 7 Rozsudkov Coram De Jorio: všetky sa týkajú titulu nulity „vylúčenie dobra vernosti“, niektoré sú v prospech nulity, iné v prospech platnosti manželstva). Zaujímá nás jeho argumentácia meritórna, ale aj procesná, čiže aké sú nástroje dokazovania a akú váhu dáva jednotlivým procesným dôkazom.

1. Mediolanen. z 30. októbra 1963

Zdá sa, že dôležitým prelomovým rozsudkom z doktrinálneho i procesného hľadiska je Rozsudok Mediolanen. coram De Jorio z 30. októbra 1963.¹⁵ Ide o prípad manželskej kauzy, ktorú riešil v prvej inštancii regionálny cirkevný súd v Miláne, v druhej inštancii regionálny cirkevný súd v Janove a napokon v tretej inštancii Rota Romana v Ríme. Manželstvo bolo uzavreté v roku 1937 po jednoročnej zná-

14. SACRA ROMANA ROTA, *Coram De Jorio, Decano: Sententiae selectae*. Roma 1985, s. 45 – 90.

15. Bol to prvý rozsudok týkajúci sa „dobra vernosti“ v kauze manželskej nulity, v ktorej bol Mons. De Jorio sudcom ponensom. Sebastiano Villeggiante napísal, že týmto rozsudkom sa odrazu Mons. De Jorio ocitol „sám proti všetkým“: „Solo contro tutti, perché? Perché egli é stato il primo che nella giurisprudenza rotale ha distinto la proprietà essenziale dell'unità del matrimonio dal bonum fidei, invocando, e giustamente, l'autorità di San Tommaso. Ciò egli ha fatto con la sua prima sentenza sul bonum fidei, la Mediolanen. del 30 ottobre 1963...[...] Nominato Uditore il 23 gennaio 1959, quella era la prima sentenza sul bonum fidei, il capo di nullità che nella giurisprudenza non aveva mai avuto tanta fortuna, per il „desiderio – come egli denunciava – tuendi validitatem innuberabilium matrimonium, quae adulterio foendantur“ - In: SACRA ROMANA ROTA, *Coram De Jorio, Decano: Sententiae selectae*. Roma 1985, s. 45. *De facto* to znamená, že dovtedajší sudcovia Rímskej Roty neboli neznalí problematiky, ale doktrínu rotálnej jurisprudencie v oblasti „dobra vernosti“ nechceli riešiť z pastoračných dôvodov, aby „nespustili lavínu“ nových manželských nulít. Mons. Arturo De Jorio ako mladý a čerstvo menovaný audítor Rímskej Roty – podľa môjho úsudku – sa smelo pustil do problému, až odrazu zistil, že sa nachádza „solo contro tutti“ alebo „solo contro veteres (starším audítorom)“. Mons. De Jorio však vo svojom postoji i argumentácii vytrval a jeho náuka sa síce pomaly a postupne, ale predsa napokon presadila v jurisprudencii Rímskej Roty. A aj vďaka tomu, že sa jeho náuka presadzovala postupne a pokojne i časovo primerane dlho, napokon bola akceptovaná a ukázalo sa, že obavy zo samostatnosti tohto titulu nulity sa – podľa mňa – nepotvrdili. Na druhej strane ostane už iba hypotetickou otázka, či by sa boli obavy potvrdili, ak by sa akceptácia náuky Mons. De Joria nebola konala pokojne a postupne.

mosti a uzavreli ho muž a žena obaja ako 26 roční. V roku 1953 muž opustil manželku a dve deti a odsťahoval sa k svojim rodičom. Žena podala *libellum* 30. decembra 1954, v ktorom sa dožadovala vyhlásiť nulitu na základe štyroch titulov nulity: a. *ob vim ac metum*, b. *ignorantiam absolutam actus coniugalís*, c. *exclusum a viro bonum fidei ac sacramenti*, d. *inhumanam rationem viri in copula perficienda*. Cirkevný súd však v Dekréte o dosvedčení sporu akceptoval prvé tri, posledný nie a 21. septembra 1958 vydal rozsudok v prospech neplatnosti manželstva avšak iba *ob exclusum a viro bonum fidei*. Cirkevný súd druhej inštancie v Janove riešil toto manželstvo vo všetkých štyroch bodoch, ktoré žiadala žena, pričom iba jeden riešil ako v druhej inštancii a ostatné ako v prvej inštancii, ale vo všetkých vyniesol negatívny rozsudok. Rímska rota prijala túto kauzu na riešenie v roku 1962, ale akceptovala iba jeden titul a to ten, na základe ktorého prvá inštancia deklarovala manželstvo za neplatné, ale druhá inštancia to nepotvrdila čiže *ob exclusum a viro bonum fidei*. A hoci Rímska rota nepotvrdila nulitu manželstva v tretej inštancii, predsa tento rozsudok sa považuje za veľmi dôležitý pre ďalšiu rotálnu jurisprudenciu v oblasti právnej náuky. Sudcami v tejto kauze boli De Jorio (ponens), Anné a Palazzini.¹⁶

1.1. V čom spočíva vylúčenie vernosti?

Časť *In Iure* čiže tá, kde sa nachádza náuka v rozsudku, je zhrnutá v bodoch 3 až 7. Argumentácia v bode 3 začína tvrdením, čo platilo v náuke, ktorú kánovníci prijali vlastne od teológov, o troch dobrách manželstva: vernosti, potomstva a nerozlučiteľnosti. Tieto tri dobrá, podľa tejto náuky, sú základom manželstva. Ale tu rotálni auditori neargumentujú, iba konštatujú, že táto náuka je jasne preukázateľná.¹⁷ A vzápätí to začína, že oni s touto náukou nesúhlasia v tej oblasti, ktorá sa týka interpretácie dobra vernosti a následne tvrdia, že výklad dobra vernosti sa nemá odvodzovať od kán. 1086, § 2 CIC 1917, ale od kán. 1081, § 2 CIC 1917. Dôvodom ich tvrdenia je, že „niekto môže svojou vôľou vylúčiť jednotu v manželstve, ale pritom sa môže zaviazat' k vernosti voči jednej, dvom, trom alebo niekoľkým konkrétnym ženám.“ Naozaj, manželstvo je zväzkom jedného muža a jednej ženy, čo je vyjadrené podstatnou vlastnosťou jednoty manželstva. Na druhej strane, muž môže svojou vôľou chcieť byť verným napr. dvom ženám súběžne, čím by vlastne vylučoval jednotu manželstva.¹⁸ To nové, čo prináša *Mediolanen. z 30. 10. 1963*, spočíva v „premiestnení“ odvodenia interpretácie vylúčenia dobra vernosti z kán. 1086, § 2 na kán. 1081, § 2 a jeho „odtrhnutí“ od podstatnej vlastnosti jednoty, resp. aby sa tieto dva tituly nulity nepovažovali za identické alebo za navzájom prekryté, ako sa

16. Celý Rotálny rozsudok *coram De Jorio z 30. októbra 1963* je v latinčine publikovaný v *SACRA ROMANA ROTA, Coram De Jorio, Decano: Sententiae selectae*. Roma 1985, s. 50 – 61.

17. „*Canonistae, vestigia veterum Theologorum prementes, fundamentum matrimonium ponunt tria bona, nempe fidem, prolem et sacramentum (indissolubilitatem), quibus exclusis coniugium consistere non potest. Id est onmino probandum*“ - *Mediolanen. coram De Jorio* (30. 10. 1963), bod 3.

18. Porov. SIPOS, Stephanus: *Enchiridion Iuris Canonici*, Pécs 1940, s. 603.

to chápalo v tradičnej dovtedajšej rotálnej jurisprudencii, pritom dôraz postavili na *exkluzivite* manželského práva i povinnosti na toho druhého, s ktorým uzavrel manželstvo (*Mediolanen. coram De Jorio z 30. 10. 1963*, bod 3).¹⁹

V štvrtom bode rozsudok uvádza dôvod tejto zmeny: správne pochopenie náuky sv. Tomáša Akvinského.²⁰ A následne v piatom bode už jasne rozsudok formuluje, v čom môže spočívať vylúčenie vernosti vôľou kontrahenta, resp. vylúčenie exkluzivity práva na toho druhého („...ius in corpus... in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem.“ – kán. 1081, § 2 CIC 1917) a zhrnuli to do štyroch bodov: a. kontrahent v manželskom súhlase zakotví *nejaké obmedzenie* (lat. *aliqua limitatio*), ktoré je proti povinnosti zachovať manželskú vernosť; b. kontrahent má vôľu sám seba zaviazat' (uzavretím manželstva), ak si ponechá zároveň nejakú reštrikciu; skrátka, chce dve veci, ktoré si navzájom odporujú: i manželstvo, i nebyť verným; c. kontrahent sa vôľou zaväzuje k manželke a rovnako k tretej osobe; d. svojou vôľou si kontrahent ponechá možnosť (lat. *facultas*) nezachovať vernosť.²¹ Žiada sa zdôrazniť, že zásadne vôľa porušiť vernosť je dôležitá, nie skutky dokonaného alebo nedokonaného cudzoložstva čiže faktické porušenie manželskej vernosti. Potom, že táto vôľa „proti dobru vernosti“ existuje v čase uzavierania manželstva. A treba ísť ešte ďalej: táto vôľa „proti“ manželskej vernosti má prevažovať nad vôľou chcieť manželstvo alebo, ak sa to formuluje negatívne, ak by nemal dosiahnuť svoju „rezervu“, nechcel by ani samé manželstvo. Ostáva teda otázkou, či tu ide alebo nejde, a v tom druhom prípade do akej miery, o nejaký druh podmienky, ktorú si kontrahent stanoví ako úkon vôle pri uzavieraní manželstva.

1.2. Ktoré sú závažné procesné dôkazy?

Mediolanen. coram De Jorio z 30. 10. 1963 poukazuje na závažné procesné dôkazy, o ktoré sa môžu sudcovia oprieť pri posudzovaní vylúčenia dobra vernosti v bodoch 6 a 7. Nevysvetľujú celú náuku ohľadom hodnotenia dôkazov, ale sústredili sa na *confessio iudicialis* a na *confessio extraiudicialis* toho, kto sa simulácie dopustil. Samotné súdne alebo mimosúdne priznanie na nulitu nestačí, ale sú potrebné ďalšie dôkazy a indície (bod 6). Na druhej strane, ak by aj kontrahent popieral vylúčenie vernosti pred súdom, ale jeho skutky v čase krátko pred a po uzavretí manželstva by dosved-

19. Kán. 1081, § 2 CIC 1917: „*Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem.*“ Podčiarknutie je moje.

20. „*Angelicus Doctor Nobis videtur id unum docuisse: matrimonium est nullum, si in ipso consensu praestando uterque vel alteruter coniux excluserit intentionem generandi prolem vel debitum servandi fidem, contra est validum, etiamsi de facto generatio prolis naturaliter non sequatur vel perversa voluntate impediatur, aut pactio coniugalís non servetur, quia esse rei non pendet ab usu suo*“ - *Mediolanen. coram De Jorio* (30. 10. 1963), bod 4.

21. „*Aliis verbis, in hoc exclusivum jus indubitanter laeditur seu excluditur, quando: a) aliqua limitatio apponitur consensui, quae sit contraria debito fidei servandae; b) intentio proditur se non aliter obligandi in contrahendo, nisi cum restrictione: i.e. excluso onere se aliis non commiscendi; c) positiva obligatio contrahitur cum tertio rem habendi; d) facultas reservatur non oservandi fidem*“ - *Mediolanen. coram De Jorio* (30. 10. 1963) bod 5.

čovali niečo iné, spolu s inými dôkazmi a indíciami, môžu dokázať nulitu.

Ktoré konkrétne dôkazy a ako ich súdne vyhodnocovať, je už predmetom cirkevných predpisov,²² kánonickej doktríny týkajúcej sa vyhodnocovania dôkazov,²³ ale i otázky formovania morálnej istoty vo vedomí a svedomí každého zainteresovaného sudcu.²⁴ Pokiaľ ide o súdne vyhodnotenie dôkazu priznania pred súdom (*confessio iudicialis*), keďže sa to výslovne spomína v bodoch 6 a 7 *Mediolanen. coram De Jorio* z roku 1963, v kauzách manželskej nulity to nemá plnú dôkaznú hodnotu, pretože kauzy manželskej nulity sú predmetom verejného záujmu;²⁵ avšak môže mať plnú dôkaznú hodnotu, ak to má súd potvrdené aj inými dôkazmi alebo dôkaznými prvkami (indície, nepriame dôkazy a pod.) a svedectvami dôveryhodnosti.²⁶ V CIC 1917 sa ako dôkaz uznával iba *confessio* stránok čiže priznanie k niečomu, čo slúži v prospech odporcu, ale jednoduchá výpoveď stránok sa ako dôkaz nepripúšťala. Preto sa *Mediolanen. coram De Jorio* z 30. 10. 1963 sústredil zásadne na *confessio iudicialis et extraiudicialis*.

V krátkosti sa dotknem časti *In factu*: žena, aktorka kauzy, sa ukázala ako nedôveryhodná (inak napísala v žalobe, inak vypovedala na súde); muž, odporca, bol vyzvaný súdom, aby priznal, ak je to pravda, že pri uzavieraní manželstva mal vôľu byť neverný. Priznal, že mal túžby a želania voči iným ženám, ale nie žeby chcel byť neverný manželke. Vylúčenie vernosti nepotvrdili ani svedkovia.

22. V CIC 1917 sa tieto predpisy nachádzali v kánonoch 1747 – 1836 (titullus X: de probationibus) a konkrétne manželských káz sa týkajú kánony 1974 – 1982. Po vydaní CIC 1983 bola vydaná aj Inštrukcia *Dignitas connubii* (2005) Pápežskej rady pre výklad legislatívnych textov, kde sú zhrnuté cirkevné predpisy týkajúce sa prípadov manželskej nulity v článkoch 155 – 216.

23. Pokiaľ ide o CIC 1917 napr. WERNZ, J. – VIDAL, P.: *Ius canonicum VI*. Roma 1949. Pokiaľ ide o CIC 1983 napr. ARROBA, M.: *Diritto processuale canonico*, Roma 1990.

24. K morálnej istote pozri: GROCHOLEWSKI, Z.: *Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného práva*, Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtáššáka, 1999.

25. Spomínaný rozsudok sa opiera o predpis kán. 1751 CIC 1917, kde sa tvrdí, že pri kauzách privátneho záujmu *confessio iudicialis* stránky má plnú dôkaznú hodnotu; nie však pri kauzách verejného záujmu, kde prináležia kauzy manželskej nulity.

26. „Le dichiarazioni (delle parti) non confessionali [...] anche nelle cause di bene pubblico, queste dichiarazioni, quando sono suffragate da altri elementi di prova, pur non pieni come sono gli indizi a gli ammennicoli, possono permettere di raggiungere un grado di certezza sufficiente, che comunque rimane alla discrezionalità del giudice (c. 1531 § 1 e 1536). Le confessioni giudiziali (delle parti) sono prova piena legale nelle cause di interesse privato... per le cause di nullità si deve osservare il c. 1679 che per tale piechezza richiede al giudice di avvalersi di testimonianze sulla credibilità delle persone e di usare altri indizi“ - ARROBA, Manuel: *Il diritto processuale canonico*, Roma 1990, s. 362.

Podobne je to vyjadrené aj v kán. 1536 § 2 CIC 1983 a v *Dignitas connubii*, čl. 180, § 1: „Confessiones et aliae partium declarationes iudiciales vim probandi habere possunt, a iudice aestimandam una cum ceteris causae adiunctis, at vis plenae probationis ipsis tribuit nequit, nisi alia accedant elementa probatoria quae eas omnino corroboret (can. 1536 § 2).“

2. *Parisien. coram De Jorio* zo 17. júna 1964

Žena vo veku 23 rokov sa vydala za 21 ročného muža 31. marca 1950. K prvému vážnemu nedorozumeniu medzi nimi došlo už v auguste toho istého roku, lebo žena zistila, že muž má známosť s inou ženou. Lenže ju presvedčil, že medzi nimi nie je nič a žena sa uspokojila a ostala s ním žiť a porodila aj dieťa. 23. septembra 1953 však žena podala *libellum* na Metropolitný cirkevný súd v Paríži, kde sa spor ťahal až do 7. novembra 1960, kedy sudcovia rozhodli *pro nullitate*. Žena sa odvolala na Rímsku Rotu, ktorá sa kauzou zaoberala v druhej inštancii. Opäť o nej rozhodovali De Jorio ako ponens, potom Anné a Rogers. Kauzu riešila Rota v štyroch tituloch nulity: vylúčenie manželstva zo strany muža (*simulatio totalis*), vylúčenie nerozlučiteľnosti, vylúčenie detí a vylúčenie dobra vernosti. Rozhodnutie bolo vydané 17. júna 1964, ktorým bola potvrdená nulita, avšak iba *ob exclusum fidei*.²⁷

2.1. Vylúčenie dobra vernosti

Z doktrinálneho hľadiska tento rozsudok vzhľadom na rozsudok *Mediolanen. z 30. 10. 1963* neprináša nejaké ďalšie novoty, skôr je výrazne obmedzený, pretože samotný rozsudok, nakoľko sa musel zaoberať v časti *In Iure* i v časti *In Factu* až štyrmi titulmi nulity, je dosť rozsiahly, ale titulu *quoad exclusionem boni fidei seu fidelitatis* je venovaný jediný bod (b. 7). Z procesného hľadiska sa opäť zdôrazňuje *confessio iudicialis* stránky, čo však samo osebe nestačí na nulitu, ale sú potrebné ďalšie dôkazy a indície. *Confessio iudicialis* sa považuje za minimálny základ, nie však za dostatočný.

Ostávajú však ďalšie doktrinálne otázky: v čom vlastne spočíva vylúčenie dobra vernosti? Je to záväzok muža voči viacerým ženám (dnes už treba hovoriť aj o mužoch v prípadoch homosexuality) alebo oslobodenie sa od záväznosti k jednej žene? Zdá sa, že odpoveď dáva ďalšia *Sententia coram De Jorio* z 13. 6. 1973 (*Pittsburghen.*) ako aj nulitu potvrdzujúci Dekrét *coram De Jorio* z februára 1976, kde sa píše, že „cum exclusio boni fidei patretur ad sese exsolvendum ab obligatione contracta non ad obligationes multiplicandas.“²⁸

2.2. Faktické hľadisko

Z faktického hľadiska sa muž priznal k známosti v čase uzatvárania manželstva, pred uzavretím manželstva i po uzavretí manželstva, čiže došlo ku *confessio iudicialis*. Išlo o konkrétnu ženu, ktorá žila v Anglicku, s ktorou si telefonoval i písal. Jeho manželka vedela o tejto známosti pred uzavretím manželstva a svoje zasnúbenie podmienila požiadavkou, aby sa inej ženy vzdal. On jej to vtedy slúbil, ale už pred uzavretím manželstva to porušil a svoju vôľu ponechať si obidve ženy si ponechal aj v čase uzavretia manželstva. Auditori Rímskej Roty konštatovali rozpoltenosť vôle muža „mať obidve ženy“, hoci – keďže v Európe nejestvuje bigamia – jednu mal ako manželku, ale druhú tiež mal ako

27. SACRA ROMANA ROTA, *Coram De Jorio: sententiae selectae*, Roma 1985, s. 62 – 77. *Species facti* sa nachádza v bodoch 1 – 2 *Parisien. coram De Jorio* zo 17. júna 1964.

28. *Buscoducen. coram De Jorio: Decretum ratihabitationis diei 4 febr. 1976*, bod 2 (s. 89).



svoju (*ius in proprium corpus aequa portione inter M. et MC dividendo*).

V prospech nulity boli rozhodnuté aj ostatné spomínané rozsudky *coram De Jorio* (*Angelorum in California* z 26. 2. 1969; *Mediolanen.* z 27. 10. 1971; *Pittsburgen.* z 13. 6. 1973; *Argentinen.* z 28. 7. 1976; i nulitu potvrdzujúci dekrét: *Buscoducen.* zo 4. 2. 1976). Zo 7 publikovaných prípadov manželskej nulity z dôvodu vylúčenia dobra vernosti bolo 6 rozsudkov *pro nullitate* a 1 *pro vinculo*; pritom až v 6 prípadoch šlo o vylúčenie dobra vernosti zo strany muža a iba v 1 prípade zo strany ženy (*Argentinen.* z 28. 7. 1976).

II. *Sententiae selectae coram Faltin*

Slovenského pátra Daniela Faltina, minoritu, ktorý v roku 1950 ušiel do Ríma pred komunistickým režimom, vymenoval za audítora Rímskej Roty bl. Ján Pavol II. v roku 1986. V Archíve Spišského biskupstva sa zachovali niektoré jeho rozsudky v pôvodine, ktoré si on držal vo svojom osobnom archíve. Klaretián a procesualista Manuel Arroba na jeho adresu raz poznamenal, že „dost ťažko sa ho počúva, ale keď píše, robí to veľmi dobre.“²⁹ Zdá sa, že stojí pre nami úloha, ak to tak môžem nazvať, aby sme rotálnu jurisprudenciu Daniela Faltina nenechali nepovšimnutú, ale naopak, aby sme vyhodnotili (mám na mysli nielen seba, ale kánonistov zo Slovenska) jeho prácu, jeho odbornú činnosť, jeho príspevok k rozvoju kánonickej manželskej doktríny v rotálnej jurisprudencii. Do istej miery toto bolo aj dôvodom, prečo som siahol práve po rotálnych rozsudkoch *coram Faltin* týkajúcich sa vylúčenia dobra vernosti.

29. Poznal som sa s pátrom Faltinom a Arroba bol mojim profesorom procesného kánonického práva.

Vybral som dva Rotálne rozsudky *coram Faltin ob exclusum bonum fidei*: *Firmana seu Anconitana* z 24. 5. 1991 (P.N. 15.036), *Reg. Ligustici seu Ianuen.* z 21. 7. 1995 (Prot. n. 16.324).

1. *Firmana seu Anconitana coram Faltin z 24. mája 1991*

Je to kauza manželskej nulity, ktorú v prvej inštancii riešil cirkevný súd v Ancone (Taliansko), kde skončila „*pro vinculo*“. Rota Romana riešila tento spor v II. inštancii (*Faltin* ako ponens, potom *Serrano* a *Bruno*). Išlo o spor staršieho manželského páru. Aktorom bol muž narodený v roku 1935 a bol od svojej manželky mladší o 11 rokov (ona bola narodená v roku 1924). Od roku 1946 boli snúbencami, od roku 1952 žili v spoločnej domácnosti a cirkevný sobáš bol 28. apríla 1962. Z manželstva sa narodili dve deti (syn v roku 1962 a dcéra v roku 1964). V roku 1975 sa manželstvo rozpadlo a v roku 1984 muž podal libellum na cirkevný súd, v ktorom žiadal vyhlásenie nulity manželstva *ob exclusionem bonorum prolis et fidei* zo svojej strany. V roku 1988 cirkevné fórum I. inštancie potvrdilo platnosť manželstva. Patrón aktora sa odvolal na Rímsku rotu a žiadal pridať ďalší titul nulity, aby sa ním Rota zaoberala v I. inštancii, *incapacitas assumendi* zo strany muža aktora v zmysle kán. 1095, b. 3 CIC. Rota to akceptovala a riešila spor vo všetkých troch tituloch nulity. Spor skončil rozsudkom *pro vinculo*.³⁰

1.1. *Argumentácia v merite kauzy*

Keďže spor sa riešil v troch tituloch nulity, nebolo dostatok priestoru venovať sa vylúčeniu vernosti azda tak, ako

30. *Firmana seu Anconitana z 24. mája 1991 coram Faltin*, body 1 – 7.

by som si to želal z hľadiska výkladu celej náuky. Aj keď manželstvo bolo uzavreté v čase CIC 1917, Daniel Faltin – pre presnosť – cituje aj kán. 1101, § 2 CIC 1983, čo vlastne znamená, že chápe *bonum prolis* a *bonum fidei* ako podstatný prvok manželstva (*aliquod matrimonii essenziale elementum*). Potom cituje z rozsudku Romana coram Pinto z 19. 1. 1979, že „fidei bonum excludit qui, voluntatis actu positivo aut conditione, intendit *non se obligare* ad fidelitatem servandam...“ Ale na druhej strane Faltin rozlišuje medzi úmyslom (=vôľou, lat. *intentio*) nupturienta *quoad obligationem* a *quoad adimptionem* a dodáva, že samotné nedodržanie manželskej vernosti (*adimplendi*) nerobí manželstvo neplatným, ale iba vôľa (*intentio*) nedodržať manželskú vernosť a táto vôľa musí existovať v čase sobáša.³¹

1.2. Procesná argumentácia

Z procesnej argumentácie Daniel Fatin uvádza, že sa žiada *confessio iudicialis* alebo *extraiudicialis* (*insuspecta* čiže bez podozrenia), ako aj svedectvá svedkov hodných dôvery, ďalšie vhodné dôkazy a dokumenty.³²

Žiaľ, ako možno vidieť, nie je tu dostatočný výklad rotálnej jurisprudencie ani v oblasti merita vylúčenia vernosti, ani v oblasti zdôvodnenia procesnej časti. Nepochybne to bolo z toho dôvodu, že kauzu riešila Rímska rota v troch tituloch nulity a napriek tomu, že rozsudok má 31 strán A4, nedalo sa venovať vylúčeniu vernosti dostatok priestoru.

2. Reg. Ligustici seu Ianuen. z 21. júla 1993

To, čo nemohol dať Faltin rozsudku z roku 1991, v hojnej miere dal rozsudku coram Faltin z 21. júla 1993, ktorý je venovaný iba tomuto jednému titulu nulity a má 47 strán A4. Bola to kauza manželskej nulity, ktorú v I. inštancii riešil Cirkevný súd Ligurie v Janove (Taliansko) a v II. inštancii Cirkevný súd regiónu Piemont. Išlo o manželstvo muža (nar. 1951), ktorý sa oženil cirkevne s o rok mladšou ženou 12. júna 1975. Po sobáši boli manželia istý čas v USA, ale vrátili sa. V roku 1983 sa bezdetné manželstvo rozpadlo a muž v roku 1989 podal *libellum* na cirkevný súd, v ktorom žiadal o nulitu *ob exclusum bonum fidei et sacramenti sua ex parte*. V roku 1990 súd I. inštancie deklaroval nulitu, ale iba z dôvodu vylúčenia vernosti zo strany muža. Súd II. inštancie vydal rozsudok *pro vinculo*. Tak sa kauza ocitla na Rímskej Rote v III. inštancii, ktorá kauzu riešila iba z dôvodu vylúčenia dobra vernosti zo strany muža aktora.

2.1. Vylúčenie dobra vernosti

Tu opäť je možné vidieť, že napriek tomu, že manželstvo bolo uzavreté v čase CIC 1917, hneď na úvod časti IN IURE Faltin cituje kán. 1101, § 2 CIC 1983 a následne ho vysvetľuje v súlade s dovtedajšou rotálnou jurisprudenciou. Najprv sa zaoberá právnym úkonom všeobecne citujúc autorov (Tocanel, De Giudice a Sentenciu coram Wynen. Z roku 1945). Podstatnú časť tu tvorí náuka, že manželstvo je kon-

senzuálna zmluva, ktorá vzniká právnym úkonom spočívajúcim v prejavení vôle manželstvo uzavrieť; je to však celkom špecifická, zvláštna zmluva.³³

Aj v bode 7, 2 cituje autorov (Ferrara, Gasparri, D'Annibale) a vysvetľuje, že treba robiť rozdiel medzi „simuláciou“ a „dissimuláciou“: prvá je fikcia (dáva sa manželský súhlas navonok, ktorý sa v skutočnosti nedáva; niet vôbec úmyslu, je to iba fikcia manželstva), druhá nie je fikcia, ale deformácia súhlasu.³⁴

Potom v bode 7, 3 vysvetľuje rad radom dikciu kán. 1101, § 2 CIC 1983. Ako dôležité tu považujem citovať jeho slová, že „nestačí jednoduchá vôľa proti nejakému podstatnému prvku manželstva (t.j. vlastnosti, ale i prvkom), ani vôľa interpretujúca“, ale „stačí vôľa virtuálna hoci aj implicitná.“ Faltin potom vysvetľuje podrobnejšie a hovorí o vôli aktuálnej (*voluntas seu intentio actualis*), o vôli virtuálnej (kedysi danej a neodvolanej čiže trvajúcej v danom momente), o vôli habituálnej (kedysi danej a neodvolanej, ktorá však nemá vplyv na *actus humanus*) a vôli interpretatívnej či interpretujúcej (je síce v intelektu, ale nedeterminuje vôľu, preto by sa malo skôr hovoriť nie o vôli, ale o presvedčení človeka). V prípade parciálnej simulácie – píše Faltin (b. 7, 5) – dáva kontrahent dve protichodné vôle: dáva vôľu v prospech manželstva, ale rovnako dáva vôľu proti podstatnému prvku manželstva. Potom si kladie otázku: v čom vlastne spočíva rozdiel medzi totálnou simuláciou a parciálnou? Najprv cituje rozsudok coram Wynen z roku 1939, ktorý tvrdí, že rozdiel je v predmete: ak sa simulácia týka manželstva, je totálna, ak nie, je parciálna. Zase Dino Staffa tvrdí opak: nie v predmete, ale v subjekte sa tvorí rozdiel. Po Stafovi Fatin cituje Pedroniho, ktorý to vyjadril takto: „Pri totálnej simulácii absentuje vôľa úplne, pretože neexistuje vôľa uzavrieť manželstvo ustanovené Kristom ani iný tomuto viac či menej podobný zväzok... Ak snúbenec vo svojom vnútri vôľou vylúči tri dobrá manželstva alebo hoci len iba jedno dobro manželstva a vie aké konzekvencie vyvodzuje z toho kánonický právny poriadok, a aj napriek tomu trval na ich vylúčení, vylučoval tým samým činom priamo samé manželstvo (sic!) A keď kontrahent o tej kánonickoprávnej konzekvencii nevie, nemožno hovoriť o absolútnej, ale iba parciálnej simulácii, pretože tam existuje vôľa chcieť manželstvo, ale nie také, aké bolo ustanovené Stvoriteľom, lebo vylučuje to, čo k podstate manželstva prináleží.“

Potom pokračuje vo vysvetľovaní. Dobro vernosti prináleží k podstate manželstva, je podstatným prvkom manželstva a spočíva v „povinnnej manželskej vernosti“. Následne cituje 1 Kor 7,4, kde apoštol hovorí, že (v manželstve) telo ženy patrí jej mužovi a naopak telo muža patrí žene a tak sa opäť dostáva k „exkluzívnemu právu na telo manžela (manželky).“ Tu sa Daniel Faltin dostáva k doktríne, ktorú vo svojich rozsudkoch vysvetľoval De Jorio, ale došiel k nemu postupne. Citujúc Sentenciu coram Matioli z 30. 10. 1953, poukázal na 4 možnosti vylúčenia dobra vernosti: a) obmedzenie (*limitatio*) dané vôľou: proti vernosti; b) nechce uzavrieť iné manželstvo, iba reštriktívne (také, ktoré mu

31. *Firmana seu Anconitana z 24. mája 1991 coram Faltin*, body 8 – 9.

32. „*Simulatio consensus probanda est iudicialiter ex confessione iudiciali vel insuspecta extraiudiciali simulantis necnon ex testibus fide dignis, instrumentis vel documentis congruis*“ - bod 10.

33. *Reg. Ligustici seu Ianuen. coram Faltin* z 21. júla 1993, bod 7, 1.

34. „*Simulamus enim quid non est, dissimulamus quod est*“ - bod 7, 2.

umožní sexuálnu slobodu s inými); c) pozitívna vôľa chcieť sa zaviazať aj tretej osobe; d) fakultu rezervovať si možnosť porušiť vernosť. Potom vysvetlil aj náuku v rozsudkoch De Jorio, ktoré už boli spomínané. Na záver meritórnej časti Faltin ešte cituje zásadnú vetu z rozsudku coram Pompeda Mediolanen. zo 16. februára 1972: „Fidei bonum excluditur ubi alteruter vel uterque contrahens positive respuit obligationem ad fidelitatis servandam seu non assumit eiusmodi obligationem...“ A potom pokračuje aj vo vymenovávaní resp. upresňovaní možnosti: kontrahent (vôľou) *ius in suum corpus* poskytuje aj tretej osobe; alebo postačuje, aby toto exkluzívne právo chcel dať (inej žene) v ďalšom zväzku (ak by chcel paralelný zväzok, bolo by to proti jednote); alebo by si ponechal možnosť manželského adultéria.

Veľmi pekne to Faltin vysvetlil citujúc dekana Roty arcibiskupa Fioreho, ktorý v jednom svojom rozsudku z roku 1981 (Romana) napísal: „Operari sequitur esse.. voluntas naturaliter movetur ad actum congruentem cum praeconcepta sententia, incarnata quasi in eius constituta persona“ a dekan Roty dodáva, že kontrahent nepácha škody a nespravodlivosť manželstvu iba vtedy, keď odopiera (denegat) svojej manželke exkluzívne právo v poriadku zameranom na *consortium totius vitae* (porov. Ef 5,25-33; Mt 19,6), ale aj vtedy, ak zotrúva v zlých a hriechných mravoch v manželskom živote a, samozrejme, aj vo vzťahu k iným osobám, porušujúc mnohokrátym spôsobom manželskú vernosť, lebo koná to, na čo nemá právo. V takýchto prípadoch dobro vernosti nie je ničím, iba prázdny slovom. Pri skúmaní ohľadom manželskej vernosti nemožno si nevšimnúť mravnosť konania kontrahenta a vedieť ju posúdiť.

2.2. Procesné dokazovanie

Aj u Faltina je základom pre dokazovanie *confessio simulantis*. Avšak pri čítaní, čo pod tým rozumie, vysvitne nasledovné. *Confessio simulantis* považuje za priame dokazovanie, ktoré však rozlišuje na *confessio iudicialis* a na *confessio extraiudicialis*. Mimosúdne priznanie však ešte rozlišuje na slovné a faktické: simulant sa môže priznať nielen svojimi slovami, ale aj skutkami.³⁵

Ďalej Faltin vysvetľuje aj nepriame dokazovanie, a to na základe zisťovania príčiny simulácie (*causa simulandi*), ktorá nesmie zamieňať príčinu „contrahendi“. Príčina simulácie nemusí byť objektívne závažná, stačí, aby bola závažná subjektívne.

Iste, iba toto pre dokázanie vylúčenia vernosti nestačí. Sú potrebné aj ďalšie dôkazy, dôkazné elementy a indície.

Záver

Na záver niekoľko poznámok. Pápež každý rok v januári alebo februári prijíma sudcov a pracovníkov Rímskej rotý na osobitnej audiencii a vo svojich príhovoroch neprestáva usmerňovať ich prácu. Ale zároveň im pripomína, že ich rozsudky sú vzorom a majú vplyv na prácu a argumentáciu cirkevných súdov nižšej inštancie. Z tohto dôvodu kaž-

dý cirkevný sudca, advokát a iní pracovníci súdu musí reflektovať rozsudky Rímskej Roty a nakoľko sa to len dá, má rešpektovať právnu argumentáciu rotálnych rozsudkov s cieľom nadobudnúť právnu istotu v tých kauzách, v ktorých rozhoduje.

Ak pred rokom 1983 (pred promulgáciou Kódexu kánonického práva) sa titul nulity vylúčenia vernosti v kauzách manželskej nulity formoval a dôležitú úlohu tu urobil Mons. De Jorio, po roku 1983 viac šlo o správny výklad, meritórny i procesný, Kódexu kánonického práva, k čomu výraznou mierou prispel aj rotálny sudca slovenského pôvodu Mons. Daniel Faltin. Preto jeho rozsudkom, najmä na Slovensku, by sme mali venovať primeranú pozornosť a učiť sa aj od neho.

Autor:

Mons. prof. Ján Duda, PhD.

Recenzenti:

Doc. JCDr. Miloš Pekarčík, PhD.

ThDr. Alojz Frankovský, PhD.

Bibliografia:

Kódex kánonického práva, latinsko-slovenské vydanie, Trnava 1996: Spolok sv. Vojtecha. *Rotálne rozsudky coram Faltin*, In: Archív Spišského biskupstva. SACRA ROTA ROMANA, *Coram De Jorio, Decano: Sententiae selectae* (Monitor Ecclesiasticus, Suppl.) Roma 1985. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava 1999 : Spolok sv. Vojtecha. FUNCZIK, Emil: *Katolícke manželské právo* (druhé vydanie). Trnava : SSV 1944. SIPOS, Stephanus: *Enchiridion Iuris Canonici* (editio quarta). Pécs 1940. CASTAGNO, José: *Il sacramento del matrimonio*, vol. II., Roma 1991. PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio Dignitas connubii servanda a tribunalibus diocesanis ae interdiocesanis in tractandis causis nullitatis matrimonii*. Libreria editrice vaticana, 2005. WERNZ, J. – VIDAL, P.: *Ius canonicum VI*. Roma 1949. ARROBA, M.: *Diritto processuale canonico*, Roma 1990. GROCHOLEWSKI, Z.: *Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného práva*, Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojašáka, 1999.

35. „Simulandi confessio fieri potest non tantummodo per dicta, sed per facta...“ (bod 11).

O SPOMÍNANÍ MENA BISKUPA V EUCHARISTICKEJ MODLITBE

Náčrt problému

Zdá sa, že existuje určitá nezrovnalosť v záležitosti spomínania mena biskupa v eucharistickej modlitbe, ak sv. omšu celebruje biskup. Problém, ak to tak možno vôbec nazvať, akoby mal dve strany jednej mince. Na jednej strane tu existuje text samotnej eucharistickej modlitby a na druhej strane, akoby niečo iné určovali všeobecné smernice Rímskeho misála. Aj keď nie je úlohou tohto príspevku problém vyriešiť, možno sa oprávnené domnievať, že azda môže byť jeho úlohou na vec prinajmenšom poukázať. V nasledujúcich riadkoch radi poukážeme na tu spomínanú rozdielnosť.

Texty eucharistických modlitieb

V prvej eucharistickej modlitbe (rímsky kánon) sa uvádza spomenutie diecézneho biskupa takto: „Prinášame ti ju najmä za tvoju svätú katolícku Cirkev v jednote s naším pápežom M., s naším biskupom M. [...]“¹ Podobný text má aj druhá eucharistická modlitba (s. 565), tretia eucharistická modlitba (s. 571) i štvrtá eucharistická modlitba (s. 583). Spomínané eucharistické modlitby za textom „nášho biskupa M“ majú hviezdičku a rubriky pod textom na tej istej strane pripomínajú, že „Tu možno spomenúť aj meno pomocného a svätiačeho biskupa podľa Všeobecných smerníc Rímskeho misála, č. 109.“ Tu spomínaný 109 bod Všeobecných smerníc Rímskeho misála uvádza, že „v eucharistickej modlitbe možno menovať aj pomocných s svätiačich biskupov“ a „ak treba menovať viacerých, povie sa všeobecnou formulou: s naším biskupom M. a s jeho pomocnými biskupmi.“²

Je známe, že otcovia biskupi na Slovensku prejavili vôľu, aby sa v eucharistickej modlitbe spomínal, okrem diecézneho biskupa, aj pomocný biskup, resp. pomocní biskupi. Zdalo by sa teda, že všetko je v poriadku.

Avšak podľa nášho presvedčenia Všeobecné smernice Rímskeho misála formulujú text eucharistickej modlitby pre príležitosť, keď sv. omšu slúži kňaz, ktorý nie je biskupom. A tu kdesi začína nesúlad medzi textom Všeobecných smerníc a textom eucharistickej modlitby. Preto sa treba pozrieť na text Všeobecných smerníc Rímskeho misála práve v spomínanom 109. bode.

1. *Rímsky misál obnovený podľa rozhodnutia Druhého vatikánskeho koncilu a uvedený do platnosti pápežom Pavlom VI.*, Typis Polyglottis Vaticanis 1980, s. 547.

2. *Všeobecné smernice Rímskeho misála, č. 109*, In: *Rímsky misál obnovený podľa rozhodnutia Druhého vatikánskeho koncilu a uvedený do platnosti pápežom Pavlom VI.*, Typis Polyglottis Vaticanis 1980, s. 43. Táto smernica sa opiera o Dekrét Posvätnej kongregácie pre bohoslužbu z 9. 10. 1972: AAS 64 (1972) s. 692 – 694.

Všeobecné smernice Rímskeho misála zo 14. februára 1969 – prvého typického vydania

Všeobecné smernice Rímskeho misála Pavla VI. zo 14. 2. 1969,³ ktoré vyšli v slovenskom preklade v roku 1980, zdá sa, že berú v bode 109 do úvahy, že sv. omšu celebruje kňaz, ktorý nie je biskupom, pretože samotný bod 109 začína takto: „109. Kňaz pokračuje v eucharistickej modlitbe podľa rubriky, ako sú uvedené v jednotlivých eucharistických modlitbách.“ Ale „ak celebrujúcim kňazom je biskup, po slovách *in* jednote s tvojím služobníkom, naším pápežom M.‘ dodá: a so mnou, tvojím nehodným služobníkom.“

To znamená, že sa tu robí rozdiel medzi kňazom, ktorý nie je biskupom, a kňazom, ktorý je biskupom. Aj keď sa „biskup“ bližšie nešpecifikuje, implicitne možno predpokladať, že ide o sídelného biskupa (sme ešte v období Kóde-xu kánonického práva z roku 1917), lebo neskôr sa v bode 109 spomínajú ešte pomocní a svätiači biskupi. Napriek zdaniu, že všetko je v poriadku, nejasnými tu ostávajú dve situácie: prvou je situácia, že predsa len pojem „ak je celebrujúcim kňaz, ktorý je biskupom“ a že pojem biskupa nie je bližšie určený, predsa ponecháva priestor aj na iného biskupa, ktorý nie je pomocným a svätiačim (napr. je emeritným alebo iným titulárnym biskupom); druhou je situácia, ak sídelný biskup celebruje mimo územia svojej diecézy a ani túto situáciu bod 109. nerieši.

Tieto situácie, ako sa zdá, nerieši ani druhé typické vydanie Rímskeho misála, ktoré existuje aj v slovenskom preklade z roku 2001.⁴ Riešia ich až Všeobecné smernice Rímskeho misála tretieho typického vydania z roku 2002.

3. *Institutio generalis Missalis Romani, N. 109*, znie takto: „Sacerdos prosequitur Precem eucharisticam iuxta rubricas, que in singulis Precibus continentur.“ In: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilli Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Missae, Rubricae et Calendarium Romanum*, Bratislava 1969, s. 30.

Ten istý text je uvedený aj v *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilli Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Missae*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, s. 37.

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilli Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970 uvádza nasledujúci text: „Sacerdos prosequitur Precem eucharisticam iuxta rubricas, que in singulis Precibus continentur. Paulo ante consecrationem, minister, pro opportunitate, campanulae signo fideles monet. Item pulsat campanulam ad unamquamque elevationem, iuxta consuetudinem.“

4. *Všeobecné smernice Rímskeho misála, č. 109*: „Kňaz pokračuje v eucharistickej modlitbe podľa rubriky, ako sú uvedené v jednotlivých eucharistických modlitbách.“

Ak celebrujúcim kňazom je biskup, po slovách *in* jednote s tvojím služobníkom, naším pápežom M. dodá a so mnou tvojím ne-

Všeobecné smernice Rímskeho misála tretieho typického vydania z roku 2002

Všeobecné smernice Rímskeho misála (tretie latinské typické vydanie z r. 2002) v bode 149 hovoria takto:

„Kňaz pokračuje v eucharistickej modlitbe podľa rubriky, ako sú uvedené v jednotlivých eucharistických modlitbách. Ak je celebrujúcim biskup, v Modlitbách po slovách v jednote s tvojím služobníkom, naším pápežom M. dodá: a so mnou, tvojím nehodným služobníkom. Ale ak biskup celebruje mimo svojej diecézy: po slovách v jednote s tvojím služobníkom, naším pápežom M. dodá: a so mnou, tvojím nehodným služobníkom a s mojím bratom M., biskupom tejto M. cirkvi, alebo po slovách: nášho pápeža M. dodá: mňa, tvojho nehodného služobníka a môjho brata M., biskupa tejto M. cirkvi. Diecézneho biskupa alebo toho, kto mu je postavený na roveň, treba menovať touto formulou: v jednote s tvojím služobníkom, naším pápežom M., s naším biskupom (vikárom, prelátom, prefektom, opátom) M. V eucharistickej modlitbe možno menovať aj koadjútora a pomocných biskupov, ale nie iných, azda prítomných biskupov. Ak treba menovať viacerých, povie sa všeobecnou formulou: s naším biskupom M. a s jeho pomocnými biskupmi. V každej eucharistickej modlitbe treba uvedené formuly prispôsobiť gramatickým pravidlám.“⁵ Potiaľto bod 149 Všeobecných smerníc Rímskeho misála z tretieho typického vydania z roku 2002.

hodným služobníkom. Miestneho ordinára treba menovať touto formulou: v jednote s tvojím služobníkom, naším pápežom M., s naším biskupom (vikárom, prelátom, prefektom, opátom) M.

V eucharistickej modlitbe možno menovať aj pomocných biskupov a svätiacich biskupov. Ak treba menovať viacerých, povie sa všeobecnou formulou: s naším biskupom M a s jeho pomocnými biskupmi. V každej eucharistickej modlitbe treba uvedené formuly prispôsobiť gramatickým pravidlám.“

In: *Rímsky misál obnovený podľa rozhodnutia Druhého vatikánskeho koncilu uvoľnený do platnosti pápežom Pavlom VI.*, Typis Vaticanis 2001, s. 42* – 43*

5. *Všeobecné smernice Rímskeho misála*, č. 149 (*Missale Romanum, editio typica tertia, 2002*), in: *Liturgia* 18 (2008), s. 236.

Institutio generalis Missalis Romani, N. 149: “Sacerdos prosequitur Precem eucharisticam iuxta rubricas, que in singulis Precibus continentur.

Si celebrans est Episcopus, in Precibus, post verba: Papa nostro N. subiungit: et me indigno fámulo tuo, vel post verba: Papae nostri N., subiungit: mei indigni fámuli tui. Si autem Episcopus extra dioecesim suam celebrat, post verba: Papa nostro N. subiungit: et me indigno fámulo tuo, et fratre meo N., Episcopo huius Ecclesiae N., vel post verba: Papae nostri N., subiungit: mei indigni fámuli, et fratris mei N., Episcopi huius Ecclesiae N.

Episcopus dioecesanus, aut qui eidem in iure aequiparatus est, nominari debet hac formula: una cum fámulo Papa nostro N. et Episcopo (vel: Vicário, Preláto, Praefecto, Abbáte) nostro N.

Episcopos Coadiutores et Auxiliares, non autem alios Episcopos forte praesentes, nominari licet in Prece eucharistica. Quando plures nominandi sunt, dicitur formula generali: et Episcopo nostro N, eiúsque Episcopis adiutoribus.

In unaquaque Prece eucharistica, praedicta formulae aptandae sunt, normis grammaticorum attendis.”

In: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ioannis Pali PP. II cura recognitum, editio typica tertia*, Typis Vaticanis 2002, s. 48 – 49.

Z tohto tretieho typického vydania Všeobecných smerníc Rímskeho misála je už isté, že ak diecézny biskup je hlavným celebrantom pri sv. omši mimo svojej diecézy, po mene pápeža spomína na druhom mieste seba a na treťom mieste miestneho diecézneho biskupa a prípadne aj jeho pomocného biskupa, resp. pomocných biskupov.

Nie je úplne isté, ale ostáva veľmi pravdepodobné, že rovnako sa má zachovať diecézny biskup, ak koncelebruje (nie celebruje!) sv. omšu mimo svojej diecézy a prípadne mu úloha recitovať tú časť eucharistickej modlitby, kde sa spomína pápež a biskup, hoci je hlavným celebrantom miestny diecézny biskup, má po pápežovi spomenúť na druhom mieste svoje meno a meno miestneho diecézneho biskupa až na treťom mieste. Toto neplatí, ak koncelebruje pomocný biskup alebo iný titulárny biskup, alebo emeritný biskup: vtedy na druhom mieste, ako sa zdá, by sa mal spomínať miestny diecézny biskup a prípadne jeho pomocný biskup, resp. pomocní biskupi. Iní prítomní biskupi sa nespomínajú.

Existujú však autori, podľa ktorých každý celebrant, ak je biskupom (titulárnym, emeritným, pomocným), a celebruje sv. omšu, má po pápežovi v eucharistickej modlitbe na druhom mieste spomenúť seba a až na treťom mieste „svojho brata M., biskupa tejto miestnej cirkvi.“ Takýto výklad sa zdá ako málo pravdepodobný a azda vôbec neprípadá do úvahy, ak takýto biskup sv. omšu koncelebruje s miestnym diecéznym biskupom ako hlavným celebrantom, ale jemu prípadne recitovať tú časť eucharistickej modlitby, kde sa spomína meno pápeža a miestneho diecézneho biskupa.

Biskupi, postavení na roveň diecézneho biskupa

Podľa kán. 381, § 2 CIC sú v práve postavení na roveň diecézneho biskupa tí, ktorí spravujú niektorú z foriem partikulárnych cirkvi uvedených v kán. 368 CIC. Sú to územný prelát, územný opát, apoštolský vikár, apoštolský prefekt, apoštolský administrátor. K nim treba pridať ešte vojenského ordinára.⁶ Diecézny biskup, územný prelát, územný opát spravujú svoje historické formy partikulárnych cirkví v mene svojom (potestas ordinaria propria), apoštolský vikár, apoštolský prefekt a apoštolský administrátor spravujú im zverené formy partikulárnych cirkví v mene rímskeho veľkňaza (vlastnia potestas ordinaria vicaria). Zdá sa, že vojenský ordinár prináleží k prvej skupine. Týchto treba spomínať v eucharistickej modlitbe ako diecézneho biskupa, nakoľko sú mu podľa práva postavení na roveň. Do tejto skupiny nepatrí diecézny administrátor, a preto sa jeho meno v eucharistickej modlitbe nespomína.

6. Can. 368 CIC — Ecclesiae particulares, in quibus una et unica Ecclesia catholica existit, sunt imprimis dioeceses, quibus nisi aliud constet, assimilantur praelatura territorialis et abbatia territorialis, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta.

Kán. 368 CIC: „Partikulárne cirkvi, v ktorých a z ktorých jestvuje jedna a jediná Katolícka cirkev, sú predovšetkým diecézy, ktorým sa, ak nie je zrejme niečo iné, pripodobňuje územná prelatura a územné opátstvo, apoštolský vikariát a apoštolská prefektúra, ako aj natrvalo zriadená apoštolská administratúra.“

In: *Kódex kánonického práva, latinsko-slovenské vydanie*, Bratislava 1996, s. 138 – 139.

V prípade abdikácie diecézneho biskupa, ktorého abdikáciu prijme rímsky veľkňaz a ten istý rímsky veľkňaz ho ustanoví za apoštolského administrátora „sede vacante“ s právomocami diecézneho biskupa, meno takéhoto apoštolského administrátora sa v eucharistickej modlitbe nespomína. Dokazuje to nielen prax, ale podľa odborníkov na liturgiu, aj správny výklad Všeobecných smerníc Rímskeho misála. Situáciu sme si overili, okrem iných, v Benátskom patriarcháte.⁷ To znamená, že apoštolský administrátor sa spomína v eucharistickej modlitbe iba vtedy, ak ide o stabilnú apoštolskú administratúru trvalo zriadenú v zmysle kán. 368 CIC, nie však vtedy, ak ide o diecézu „sede vacante“, na čele ktorej stojí apoštolský administrátor, aj keby bol biskupom.

Dôvody spomínania mena pápeža a biskupa v eucharistickej modlitbe

Kongregácia pre Boží kult dňa 9. 10. 1972 vydala dekrét o spomínaní mena biskupa v eucharistickej modlitbe⁸. Podľa tohto dekrétu biskup nie je v eucharistickej modlitbe menovaný len a predovšetkým z dôvodu cti, ale z dôvodu jednoty a lásky jednak aj ako znaku správcovstva milosti najvyššieho kňazstva, jednak na vyprosenie Božej pomoci pre jeho osobu a službu v samotnom slávení eucharistie, ktorá je vrcholom a prameňom celej činnosti a sily Cirkvi.⁹ Dekrét v konkrétnosti uvádza, keď biskup slávi sv. omšu mimo vlastného teritória, má použiť túto formulu: v jednote s mojím bratom M., biskupom (alebo prelátom, prefektom atď.) tejto Cirkvi, so mnou tvojím nehodným slu-

7. Autor tejto štúdie oslovil dňa 23. 11. 2011 Diecéznu kúriu Benátskeho patriarchátu, ktorá je v súčasnosti – po preložení kardinála Angela Scola do Milána – „sede vacante“. Poprosil odpoveď na tieto otázky: 1. Je v súčasnosti úrad patriarchu „sede vacante“? Odpoveď z kúrie patriarchátu prišla táto: „Odo dňa menovania kardinála Scola do Milána, je stolec benátskeho patriarchu „sede vacante“. 2. A bolo by možné, žeby tam boli potom biskupskí vikári, ktorí počas „sede vacante“ padajú z úradu? Odpoveď: „Biskupskí vikári padli zo svojho úradu, keď nastalo „sede vacante“, ale apoštolský administrátor ich ustanovil za svojich poverených delegátov, každého pre svoj sektor.“ 3. Meno apoštolského administrátora „sede vacante“ sa má alebo nemá spomínať v eucharistickej modlitbe pri sv. omši alebo, ak áno, ako je vo vašom patriarcháte formulovaná? Odpoveď: „Meno apoštolského administrátora „sede vacante“ sa v eucharistickej modlitbe sv. omše nespomína a to preto, lebo je to v súlade so správnym výkladom Všeobecných smerníc Rímskeho misála.“ Pod odpoveďou sa podpísal Mons. Diego Sartorelli, vicekancelár Benátskeho patriarchátu a to vo svojej odpovedi zo dňa 25. 11. 2011.

8. SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Decretum: De nomine Episcopi in prece eucharistica proferendo*, in: *Acta Apostolice Sedis, commentarium officiale, An. et vol. LXIV*, Typis Polyglotis Vaticanis 1972, s. 692 – 694.

9. „Episcopus in prece eucharistica memoratur non tantum vel non praecipue honoris causa, sed ob causam communionis et caritatis, sive ad significandum oconomum gratiae summi sacerdotii, sive ad divina auxilia pro eius persona et ministerio impetranda in ipsa celebratione eucharistiae, quae est totius actionis virtutisque Ecclesiae culmen et fons.“ SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Decretum: De nomine Episcopi in prece eucharistica proferendo*, in: *Acta Apostolice Sedis, commentarium officiale, An. et vol. LXIV*, Typis Polyglotis Vaticanis 1972, s. 692.

žobníkom (môj neoficiálny preklad z latinčiny).¹⁰ Ako je možné pozorovať, tu je poradie mien biskupov iné: miestny diecézny biskup sa spomína na druhom mieste hneď po pápežovi. Ale nakoľko bol dekrét vydaný v roku 1972 a Všeobecné smernice Rímskeho misála tretieho typického vydania v roku 2002, platná je norma z roku 2002.

Netypické situácie

V diecéze však môžu nastať aj iné netypické dočasné situácie. Napríklad pri reorganizácii diecéz na Slovensku vznikli dve nové diecézy, ktoré pri vzniku ešte nemali svojich diecéznych biskupov, ktorí síce už boli vymenovaní, ale ešte nemali obsadený úrad. Okrem problému, kto vlastne mal jurisdikciu v novovzniknutých diecézach (veríme, že Svätá Stolica o tom v Dekréte rozhodla alebo to mal určiť najstarší sufragán, ktorým bol v tom čase Mons. Ján Sokol, trnavský arcibiskup), ale meno nového biskupa sa malo spomínať v eucharistickej modlitbe až po dátume obsadenia úradu.

Iné netypické dočasné situácie vznikajú pri prijatí abdikácie diecézneho biskupa (Nitra, Košice, Spiš) alebo pri preložení diecézneho biskupa (keď napr. pápež prijal abdikáciu milánskeho arcibiskupa a benátskeho patriarchu preložil do Milána). Je isté, že po prijatí abdikácie diecézneho biskupa nastáva v diecéze „sede vacante“ až do obsadenia úradu novým diecéznym biskupom a aj keď Svätá Stolica ponechá odchádzajúceho biskupa vo funkcii diecézneho administrátora, už sa nespomína jeho meno v eucharistickej modlitbe.

Záver

Na záver sa žiada povedať snáď to, že ak je správny tu uvedený výklad Všeobecných smerníc tretej typickej edície Rímskeho misála, bolo by potrebné prispôbiť sa novým smerniciam. Ak tento výklad nie je správny, azda by bolo vhodné veci zdôvodniť a rozptýliť pochybnosti.

Autor:

Dr. JCLic. Jozef Skupin

Lektorovali:

Mons. prof. Ján Duda, PhD.

ThDr. Alojz Frankovský, PhD.

10. „una cum fratre meo N., Episcopo (vel Prelato, Praefecto, etc.) huius Ecclesiae et me indigno famulo tuo“, in: SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Decretum: De nomine Episcopi in prece eucharistica proferendo*, in: *Acta Apostolice Sedis, commentarium officiale, An. et vol. LXIV*, Typis Polyglotis Vaticanis 1972, s. 694.

ÚKON BEATIFIKÁCIE A KANONIZÁCIE Z LITURGICKÉHO HĽADISKA

Náčrt problému

Úkon kanonizácie má aj svoj liturgický aspekt a práve to-
muto aspektu sa chceme venovať v tejto štúdií. Pretože prá-
ve v tomto liturgickom úkone sa nachádza, okrem iného,
aj teologický význam a zmysel. A zdá sa, že liturgia kano-
nizácie je veľmi mladá a do istej miery sa tvorí a formuje
aj v súčasnosti, hoci by sme sa mohli nazdávať, že je to už
niečo definitívne ustálené. V krátkosti sa dotkneme pre-
to histórie kanonizačných úkonov z historického hľadiska,
potom si pripomenieme formuly beatifikácie a kanonizácie
a napokon si poukážeme na ich teologickú hodnotu.

Historický vývin kánonizačnej liturgie

Spočiatku sa nijaká kanonizačná liturgia nekonala.
Kresťania však mali vo veľkej úcte tých kresťanov, ktorí
umreli za Krista mučeníckou smrťou, čo považovali za naj-
väčší prejav lásky voči Bohu, a boli presvedčení, že muče-
níci si „obmyli svoje rúcho v krvi Baránka“ a ihneď zaujali
miesto v nebeskom kráľovstve. Preto mali v úcte ich teles-
né ostatky, prosili ich o príhovor u Boha. Deň ich smrti
považovali za deň ich narodenia pre nebo. Neskôr vznikali
Aktá, ktoré obsahovali správy o tom, ako mučeníci umreli.
Z týchto správ sa vyvinuli celé *martyrológiá*. Tieto správy
kresťania čítavali pri hrobách zosnulých mučeníkov naj-
mä v deň ich umučenia. Situácia sa radikálne zmenila, keď
cisár Konštantín dal roku 313 kresťanom slobodu, čo zna-
menalo vlastne výrazný pokles počtu mučeníkov. A tak sa
do popredia dostala iná forma hrdinského života pre Kris-
ta: vyznávači. Boli to kresťania, ktorí sa utiahli do samoty
na púšť, kde trávili svoj život v úplnej samote, v modlitbe
a uvažovaní o Kristovi a večnej spáse. A toto bola taktiež
určitá radikálna forma náboženského života, ktorá si vy-
žadovala veľké odriekanie a, ak to tak možno povedať, do
istej miery pripomínala mučeníctvo, lebo tento život tak-
tiež pramenil z lásky ku Kristovi. Tu patrila aj kategória
kresťanov, ktorí veľa trpeli pre Krista, ale mučenie prežili.
O nich sa tiež napísali *Aktá* alebo aj *zbierky zázračných zna-
mení*, ktoré sa stali na ich príhovor. Z liturgického hľadiska
možno povedať, že čítanie životného príbehu svätca muče-
níka alebo vyznávača bolo akousi prvotnou liturgickou for-
mou jeho verejného kultu.

Dost výrazným posunom v liturgickom chápaní uctieva-
nia svätých bol úkon „elevatio“ čiže exhumácia, vyzdvih-
nutie ostatkov mučeníka alebo vyznávača a ich prenesenie
na dôstojnejšie miesto. Tento liturgický úkon obvykle po-
voľoval alebo aj vykonával miestny biskup, preto ich aj v sú-
časnosti nazývajú biskupskými kanonizáciami. Na niekto-
rých miestach biskupské kanonizácie sa praktizovali veľmi
dlho, takmer celý stredovek a to aj napriek tomu, že od čias
vrcholného stredoveku pápeži dôrazne prikazovali, že po-
volenie verejného kultu pripadá iba pápežovi. Biskupské
kanonizácie ako ďalšiu liturgickú formu úkonu priznania

verejného kultu možno považovať za ďalší krok k súčasnej
liturgickej forme úkonu beatifikácie a kanonizácie. Treba
si všimnúť, že „elevatio“ aj dnes zohráva pri úkonoch bea-
tifikácie svoj zmysel (exhumácia ostatkov bl. biskupa Goj-
diča či aj exhumácia ostatkov bl. Jána Pavla II.)

Od 11. storočia sa začína presadzovať zásada, že iba rím-
sky veľkňaz je pastierom univerzálnej Cirkvi a iba on vlast-
ní právomoc povoliť verejný kult nejakej osobe, a to ako
v niektorej partikulárnej Cirkvi, tak aj v rámci celej Cirkvi.
Pápež Alexander III. sa o tejto právomoci jasne vyslovil vo
svojom liste *Aeterna et incommutabilis* zo 6. júla 1171 adreso-
vanom švédskemu kráľovi. Dekrétom *Audivimus* vyhradil
udelenie dovolenia verejného kultu pápežovi. Pápežská
kanonizácia čoraz častejšie nadobúdala pevnejšiu formu,
až sa nakoniec stala jedinou a výlučnou formou vyhlásenia
za svätého. A tak sa cesty pápežov v 11. a 12. storočí často
stávali príležitosťou na exhumáciu a prenesenie telesných
pozostatkov svätcov. Táto zásada sa stala univerzálnou nor-
mou pre celú Cirkev rozhodnutím pápeža Gregora IX.,
ktorý v roku 1234 vo svojich *Dekretáliách* promulgovaných
bulou *Rex pacificus* uvádza, že „bez pápežského dovolenia
nikto nesmie byť uctievaný ako svätý.“¹ Išlo vlastne o po-
kračovanie praxe „elevatio“, ktorého predpokladom však
bolo pápežské povolenie.

Od 14. storočia sa začala rozširovať iná prax. Svätá Stoli-
ca začala udeľovať povolenia vzdávať verejný kult na kon-
krétne miesta a konkrétnym božím služobníkom, ktorých
proces kanonizácie sa ešte nezačal alebo ešte nebol ukon-
čený. Tento druh povolenia verejného kultu, ktorý sa ude-
ľoval vždy so zreteľom na budúcu kanonizáciu, sa považuje
za začiatok liturgického úkonu beatifikácie. Boží služob-
níci, ktorým týmto spôsobom bola povolená verejná úcta,
sa počnúc pápežom Sixtom IV. (1483) začali nazývať „bla-
hosladenými“ a tak definitívne došlo k právnickému roz-
líšeniu medzi titulom „blahoslavený“ a titulom „svätý“.
Dovtedy v tejto oblasti panovala nejednotnosť. Beatifiká-
cia, ako ju poznáme v súčasnej dobe, začala vznikáť až od
15. storočia. Pápež Lev X. v roku 1515 aj beatifikáciu vy-
hlásil za rezervovanú pápežovi. Beatifikáciou pápež, po zís-
kaní dôkazov o hrdinskom praktizovaní čnosti a o pravos-
ti zázrakov, ktoré sa stali na príhovor Božieho služobníka,
apoštolským listom vo forme tzv. breve vyhlásil ho za cti-
hodného a povolil k nemu verejný liturgický kult určitej
skupine veriacich (diecéze, národu, inštitútu zasväteného
života a pod.).² V roku 1588 pápež Sixtus V. zriadil Kongre-

1. Porov. SARAIVA MARTINS, J. *Zu den neuen Verfahrensbestimmungen für die Zeremonie von Seligsprechungen*. A tiež DUDA, J. *Pojem mučeníctva a heroickej čnosti v procesoch kanonizácie*, s. 34.

2. SARAIVA MARTINS, J. *Zu den neuen Verfahrensbestimmungen für die Zeremonie von Seligsprechungen*.

gáciu pre rítus,³ ktorej pripadla úloha udeľovať povolenia verejného kultu. Od 17. storočia sa beatifikácia považovala za samostatný právny inštitút, po ktorom nemusí nutne nasledovať kanonizácia, avšak beatifikácia sa považovala za nutnosť, aby niekto mohol byť kanonizovaný.

Liturgický vývin kanonizácie

Z liturgického hľadiska kardinál Saraiva, bývalý prefekt Kongregácie pre kauzy svätých, člení kanonizáciu na štyri obdobia.⁴ Za prvé považuje obdobie do roku 1662, kedy rítus povolenia verejného kultu pápež prenechával miestnemu biskupovi, ako aj určenie dňa jeho sviatku. Druhé obdobie trvalo značne dlho, od roku 1662 až do roku 1968. Prvým slávnostným úkonom beatifikácie bolo blahorečenie Františka Saleského 8. januára 1662 v Bazilike sv. Petra a pozostávalo z dvoch častí. Dopoludnia sa prečítalo *breve* Alexandra VII., ktorým udelil pápež Františkovi Saleskému titul „blahoslavený“, a potom nasledovala sv. omša, ktorej predsedal miestny biskup zo Soisons. Druhá časť sa konala popoludní, kedy sám pápež zišiel do svätopeterskej baziliky, aby si uctil nového blahoslaveného a udelil plnomocné odpustky všetkým účastníkom liturgického úkonu beatifikácie. Tretím obdobím sú roky 1971 – 2004.

Dňa 17. októbra 1971 pri beatifikácii Maximiliána Kolbeho popoludní Pavol VI. zostúpil do svätopeterskej baziliky vzdať úctu novému blahoslavenému a udeliť odpustky. Zmena spočívala v tom, že vtedy po prvý raz v dejinách prečítal oficiálnu formulu aktu blahorečenia sám pápež. Počnúc rokom 1975 Pavol VI. začal aj predsedáť beatifikačnej sv. omši. V súčasnosti platí rozhodnutie Benedikta XVI. z roku 2005, aby od 14. mája 2005 predsedal beatifikačnej sv. omši a čítal beatifikačnú formulu prefekt Kongregácie pre kauzy svätých alebo iný pápežom poverený kardinál alebo biskup. Formula rítu beatifikácie z 23. 10. 2010, ktorá sa nachádza v apoštolskom liste Benedikta XVI., znie takto: „My, akceptujúc túžbu nášho brata Enrica Masseroniho, arcibiskupa Vercelli a mnohých ďalších bratov v episkopáte a veriacich, po vypočutí stanoviska Kongregácie pre kauzy svätých, našou apoštolskou autoritou dovoľujeme, aby sa ctihodná Božia služobníčka Alfonsa Clerici, reholníčka Sestier Najdrahšej Krvi z Monzy, odteraz a v budúcnosti nazývala „blahoslavenou“ a aby sa slávil jej sviatok na miestach a podľa zásad právom na to stanovených každý deň v roku v deň jej narodenia pre nebo a to 14. januára. V Mene Otca i Syna i Ducha Svätého.“⁵

Rítus kanonizácie spojený s udelením titulu svätý je podobný, ale kanonizačná formula je iná. Sv. omši predsedá

3. Kongregáciu pre rítus založil pápež Sixtus V. (1585 – 1590) Apoštolskou konštitúciou *Immensa aeterni Dei* z 22. januára 1588 a poveril ju okrem iného kanonizačnými záležitosťami. ŠŤTOR, F. *Kanonizácia svätých. (1. časť)*. In *Bulletin. Slovenskej spoločnosti kánonického práva I* Ročník II., č. 1. Spišská Kapitula : SSKP, 1996, s. 40.

4. Porov. SARAIVA MARTINS, J. *Zu den neuen Verfahrensbestimmungen für die Zeremonie von Seligsprechungen*.

5. AMATO, A. *Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie* : príhovor pri príležitosti otvorenia študijného roka 10. januára 2011. [online]. (10.01.2011) [cit. 2011-02-04]. Dostupné na: <http://duda.kapitula.sk>.

sám pápež a on číta aj formulu kanonizácie. Formula kanonizácie zo 17. 10. 2010, ktorú čítal pápež Benedikt XVI.: „Ku cti Najsvätejšej Trojice a pre povýšenie katolíckej viery a upevnenie kresťanského života, na základe autority nášho Pána Ježiša Krista, svätých apoštolov Petra a Pavla a na základe našej autority, po dlhom zvažovaní a vzývaní Božej pomoci vypočujúc si aj stanovisko našich bratov v episkopáte, vyhlasujeme a ustanovujeme za svätých blahoslaveného Stanislava Kazimierczyka, André Basettu, Candidu Mariu de Jesús Cipitria y Bariolu, Mary of the Cross MacKillop a Battistu da Varano a zapisujeme ich do zoznamu svätých a nariadujeme, aby v celej Cirkvi boli nábožne uctievaní ako svätí. V Mene Otca i Syna i Ducha Svätého.“⁶

Teologická hodnota liturgických úkonov beatifikácie a kanonizácie

Zdá sa, že nejestvuje úplná zhoda v tom, akú teologickú hodnotu pripisuje Cirkve týmto úkonom.⁷ Doposiaľ prevláda presvedčenie, že liturgický úkon beatifikácie nie je definitívnym úkonom pápežského magistéria, čo dokazoval aj fakt, že obrady beatifikácie nevykonával sám pápež, ale miestny biskup a aj keď sa táto prax zmenila Pavlom VI. v roku 1971 pri beatifikácii Maximiliána Kolbeho, opäť sa k nej vrátil pápež Benedikt XVI. a od roku 2005 predsedá obradom beatifikácie spravidla prefekt Kongregácie pre kauzy svätých alebo pápežom poverený biskup.⁸ Kardinál Saraiva vidí teologickú rozdielnosť teologickej hodnoty beatifikácie a kanonizácie, ktorú odvodzuje od ich liturgických formulácií. Kým liturgická formula úkonu beatifikácie je „dovolením verejného kultu“ a pridelením titulu „blahoslavený“,⁹ formula kanonizácie nesie už jasné znaky definitívneho čiže slávnostného pápežského magistéria: dovoľovanie

6. AMATO, A. *Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie*.

7. František ŠťTOR poukazuje na problémy dvojakeho druhu: prvým je podľa neho diskusia o tom, či kanonizačné kauzy sú alebo nie sú súdnym procesom a druhý je o teologickej hodnote beatifikačného a kanonizačného pápežského výroku. Porov. ŠŤTOR, F. *Kanonizácia svätých. (1. časť)*. In *Bulletin*. Spišská Kapitula: SSKP, roč. 2 (1996) č. 1, s. 40 – 41. Na tie isté aspekty poukazujú aj ďalší autori vo svojich prácach alebo iných publikáciách. Porov. RODRIGO, R. *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Roma: Institutum historicum augustianorum rectorum. 1991, s. 29 – 30.

8. Tento argument vychádza aj z tvrdenia kardinála Saraivu, bývalého prefekta Kongregácie pre kauzy svätých, z jeho príhovoru predneseného 29. 9. 2005. Porov. SARAIVA MARTINS, J. *Zu den neuen Verfahrensbestimmungen für die Zeremonie von Seligsprechungen*.

9. AMATO, A. *Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie* : príhovor pri príležitosti otvorenia študijného roka 10. januára 2011. [online]. (10.01.2011) [cit. 2011-02-04]. Dostupné na: <http://duda.kapitula.sk>. Formula rítu beatifikácie z 23. 10. 2010, ktorá sa nachádza v apoštolskom liste Benedikta XVI. znie takto: „My, akceptujúc túžbu nášho brata Enrica Masseroniho, arcibiskupa Vercelli a mnohých ďalších bratov v episkopáte a veriacich, po vypočutí stanoviska Kongregácie pre kauzy svätých, našou apoštolskou autoritou dovoľujeme, aby sa ctihodná Božia služobníčka Alfonsa Clerici, reholníčka Sestier Najdrahšej Krvi z Monzy, odteraz a v budúcnosti nazývala „blahoslavenou“ a aby sa slávil jej sviatok na miestach a podľa zásad právom na to stanovených každý deň v roku v deň jej narodenia pre nebo a to 14. januára. V Mene Otca i Syna i Ducha Svätého.“



sa autority Ježiša Krista, apoštolov Petra a Pavla i vlastnej pápežskej autority, formulácia „vyhlasujeme, nariadujeme, ustanovujeme“ a priznanie titulu „svätý“. Všimnime si túto už raz citovanú formulu kanonizácie zo 17. 10. 2010, ktorú čítal pápež Benedikt XVI.: „Ku cti Najsvätejšej Trojice a pre povýšenie katolíckej viery a upevnenie kresťanského života, na základe autority nášho Pána Ježiša Krista, svätých apoštolov Petra a Pavla a na základe našej autority, po dlhom zvažovaní a vyzvaní Božej pomoci vypočujúc si aj stanovisko našich bratov v episkopáte, vyhlasujeme a ustanovujeme za svätých blahoslaveného Stanislawa Kazimierczyka, André Basettu, Candidu Mariu de Jesús Cipitria y Bariolu, Mary of the Cross MacKillop a Battistu da Varano a zapisujeme ich do zoznamu svätých a nariadujeme, aby v celej Cirkvi boli nábožne uctievaní ako svätí. V Mene Otca i Syna i Duchu Svätého.“¹⁰ Podľa bývalého prefekta Kongregácie pre kauzy svätých kardinála Saraiva je kanonizácia najvyšším stupňom, ktorým Cirkev povyšuje Božieho služobníka k úcte oltára a liturgická kanonizačná formulácia má povahu definitívneho rozhodnutia čiže slávnostného neomylného pápežského magistéria, kým blahorečenie spočíva v povolení verejného kultu v rámci určitého územia alebo komunity.¹¹ Po ňom to zopakoval aj súčasný prefekt tej istej kongregácie v roku 2011.¹² Obaja toto svoje tvrdenie opierajú o tvrdenie Benedikta XIV. v jeho knihe *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonisatione* z roku 1740.¹³ To znamená, že toto

tvrdenie, aj keď nie je článkom viery, nie je dogmou, ale je to stáročné presvedčenie Cirkvi, vyjadrené v jej liturgických modlitbách a úkonoch.¹⁴

Záver

Svätosť patrí k podstate Cirkvi, preto sa Cirkev nemôže zrieknuť tejto veľkej a dôležitej úlohy vyhlasovať niektorých svojich príkladných členov za blahoslavených alebo svätých aj liturgickým úkonom, aby ostatným veriacim poslúžili ako príklad i povzbudenie kráčať i túžiť po svätom živote. Liturgický úkon mal v rôznych obdobiach rôzne formy, ale vždy tu zohrávala dôležitú úlohu intuícia viery veriaceho ľudu a jeho presvedčenie o svätosti života konkrétneho človeka. Liturgický úkon tu však zohráva taktiež dôležitú úlohu, lebo sám najvyšší veľkňaz ako nástupca apoštola Petra a zástupca Ježiša Krista na tejto zemi povoluje (pri beatifikácii) alebo nariaduje (pri kanonizácii) verejný kult ku konkrétnej osobe mučeníka alebo vyznávača.

Autor:

PaedDr. Anna Dudová, PhD.

Recenzenti:

ThDr. Alojz Frankovský, PhD.

Dr. JCLic. Jozef Skupin

10. AMATO, A. *Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie*.

11. Porov. SARAIVA MARTINS, J. *Zu den neuen Verfahrensbestimmungen für die Zeremonie von Seligsprechungen*.

12. Porov. AMATO, A. *Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie*.

13. „Doctores... tradunt Beatificationem esse actum, quo Summus Romanus Pontifex indulgendo permittit aliquem Dei Ser-

vorum coli posse in aliqua Provincia, Diocesi, Civitate, aut Religiosa Familia Cultu quodam determinato, ac Beatorum proprio, usquequo ad solemnem eius Canonisationem deveniatur“ – BENEDICTUS XIV. *De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione*, Lib. I. cap. 39,5, s. 262.

14. Je to v zmysle zásady, že čo Cirkev verí, to sa modlí a naopak. Preto liturgia Cirkvi je zároveň aj vyjadrením viery Cirkvi.

POVINNOSŤ ÚČASTI NA SV. OMŠI, AK NASLEDUJE PO NEDELI PRIKÁZANÝ SVIATOK

Náčrt problému

Niekedy sa stane, že na pondelok prípadne cirkevne prikázaný sviatok. Vtedy dva dni po sebe vlastne nasledujú cirkevné prikázané sviatky, lebo aj nedeľa je cirkevný sviatočný deň, a tak vzniká otázka: veriaci, ktorý sa zúčastní na sv. omši v nedeľu večer, musí ešte ísť na sv. omšu v pondelok v samotný deň sviatku? Jadro problému spočíva v tom, že duchovní pastieri nemôžu zaväzovať veriacich podľa svojej ľubovôle „pod hriechom“, pokiaľ to nie je v súlade s predpismi Cirkvi. Ako sa má zachovať v takomto prípade farár, ktorý v oznamoch má upozorniť veriacich na ich povinnosti: má im povedať, že sú povinní ísť na dve sv. omše (jednu v nedeľu a druhú v pondelok), alebo, ak budú na sv. omši v nedeľu večer, stačí im v tom prípade účasť na jednej sv. omši? Tento prípad nie je vymyslený. Bol to prípad slávnosti Nanebovzatia Panny Márie v roku 2011, ktorý nasledoval v pondelok po nedeľi.¹ Ako riešiť tento problém?

Riešenie podľa Kódexu kánonického práva 1983

Kán. 1247 stanovuje povinnosť účasti veriacich na sv. omši v nedeľu a prikázaný sviatok.² Z textu tohto kánona vyplýva, že nedeľa ako deň Pánov je prikázaným sviatkom Cirkvi, ale okrem nedele má Cirkev aj iné prikázané sviatky. Sú to podľa predpisu kán. 1246 tieto prikázané sviatky: už spomínaná nedeľa a okrem nej Narodenie Pána (25. 12.), Zjavenie Pána (6. 1.), Nanebovstúpenie Pána a Najsvätejšieho Kristovho tela a krvi (tieto dva sviatky sú pohyblivé); potom Bohorodičky Panny Márie (1. 1.), Nanebovzatie Panny Márie (15. 8.) a Nepoškvrnené počatie Panny Márie (8. 12.); nasledujú sviatky svätých a to sv. Jozefa (19. 3.), sviatok sv. Petra a Pavla (29. 6.) a všetkých svätých (1. 11.). Po roku 1983, kedy bol promulgovaný Kódex kánonického práva, dosť dlho prevládala právna neistota a nejednota ohľadom sviatku sv. Jozefa na Slovensku: niektorí autori tvrdili, že tento sviatok sa Slovensku nie je záväzný, pretože táto situácia nastala rozhodnutím cisárovnej Márie Terézie a jej nariadenie nadobudlo účinnosť prostredníctvom zvykového práva. Iní autori sa držali predpisu Kódexu kánonického práva a tvrdili, že sviatok sv. Jozefa je záväzný aj pre Slovensko. Definitívne rozhodnutie urobila

1. *Direktórium pre omše a liturgiu hodín na rok Pána 2011* (Rok A) Trnava 2010 : Spolok sv. Vojtecha, s. 177 – 178. Direktórium sa k účasti na sv. omši v tieto dni absolútne nevyjadruje. Na s. 11 sa vyjadruje k večernej omši pred nedeľou alebo prikázaným sviatkom, ale nami načrtnutý problém nerieši. Bolo by zaujímavé preskúmať, či a aké inštrukcie v rámci oznamov dali na Slovensku veriacim ich duchovní pastieri.

2. Kán. 1247: „V nedeľu a iné prikázané sviatky sú veriaci povinní zúčastniť sa na omši; okrem toho sa majú zdržiavať takých prác a činností, ktoré prekážajú vo vzdávaní kultu Bohu, v radosťi, vlastnej dňu Pána alebo povinnému duševnému a telesnému oddychu.“

Konferencia biskupov Slovenska, ktorá rozhodla – v súlade s predpisom kán. 1264, § 2, ktorý jej dáva možnosť presunúť prikázané sviatky na nedeľu alebo niektoré z prikázaných sviatkov zrušiť – že sviatok sv. Jozefa sa na Slovensku záväzne sláviť nebude, resp. nebude patriť medzi prikázané sviatky.³

Kán. 1248, § 1 upresňuje, že „prikázaniu zúčastniť sa na sv. omši zadostučiní, kto je prítomný na omši, kdekoľvek sa slávi v katolíckom obrade buď v samotný sviatočný deň, alebo večer predchádzajúceho dňa.“

V praxi to znamená, že ten, kto bol v nedeľu 14. augusta 2011 na sv. omši v podvečer nedele, bol na sv. omši „v samotný deň“ nedele, a teda podľa predpisu kán. 1248, § 1 si splnil povinnosť účasti na nedeľnej sv. omši. Ale rovnako platí, že bol na sv. omši „v predvečer prikázaného sviatku“ Nanebovzatia Panny Márie, ktorý nasledoval v pondelok po nedeľi 15. augusta 2011. To by zasa znamenalo, že nemá povinnosť sa zúčastniť na sv. omši v pondelok 15. augusta čiže v samotný deň prikázaného sviatku (iná vec je, ak na sv. omšu aj tak ide; v našom prípade ide o to, že ak nejde, či sa dopúšťa hriechu, pretože porušil cirkevný príkaz povinnosti účasti na sv. omši v prikázaný sviatok).

K rámci argumentácie možno použiť aj ďalšie predpisy Kódexu kánonického práva

1/ Kán. 2 uvádza, že predpisy Kódexu majú silnejšiu záväznosť, než liturgické predpisy. Preto, kde by si disciplinárne (kódexové) predpisy odporovali s liturgickými, platné sú disciplinárne (kódexové), nie liturgické predpisy. Nie je mi však známe, žeby existovali iné liturgické predpisy, ktoré by predpisovali niečo iné. Ale nie je možné to úplne vylúčiť. Preto ak by odborníci z oblasti liturgiky a liturgie mali takéto vedomosti o takýchto predpisoch, azda by bolo vhodné, aby sa k problému relevantne vyjadrili.

2/ Zásadný výklad sa ukazuje v súvislosti s tým, ako sa má predpis kán. 1248, § 1 vykladať: striktne (čo najužšie) alebo širšie (čo najširšie a benevolentnejšie či komfortnejšie pre veriacich). Niet pochýb, že ide o predpis nie Božieho, ale cirkevného zákona, ktorým Cirkev spresňuje tretie prikázanie Desatora. Kán. 17 jasne hovorí, že vždy sa cirkevný zákon musí vykladať podľa vlastného významu slov v texte a kontexte. Kán. 18 však jasne definuje všeobecnú zásadu (platnú pre celý Kódex), že zákony treba vykladať širšie a striktnému výkladu podliehajú iba tieto výnimky:

3. Spomínané *Direktórium* na s. 12 sviatok sv. Jozefa (19. 3.) síce spomína medzi prikázanými sviatkami, citujúc kán. 1246, § 1, ale potom v poznámke dodáva toto: „U nás sviatok sv. Jozefa nie je prikázaným sviatkom.“ Podľa môjho názoru, *Direktórium* by malo uvádzať dátum Dekréty KBS, kedy o tom bolo takto rozhodnuté a kedy to Apoštolská Stolica schválila, resp. či bol akceptovaný výklad zákona nadobudnutej obýčajne.



a/ ak ide o trestné zákony; b/ ak ide o zákony, ktoré zužujú slobodné vykonávanie práv; c/ ak ide o výnimku zo zákona. Iba v týchto troch prípadoch treba vykladať cirkevný zákon čo najužšie, aby zasiahol čo najužší počet veriacich (avšak vždy podľa vlastného významu slov v texte a kontexte). Predpis kán. 1248, § 1 nie je trestným zákonom ani nezúžuje slobodné vykonávanie práva, ale skôr naopak, ani nejde o výnimku zo zákona.⁴

3/ Ako zásadné sa ukazuje aj fakt, že Kódex kánonického práva je riadnym pápežským magistériom. Z tohto dôvodu predpis Kódexu treba považovať nielen za disciplinárnu záležitosť, ale aj za vykonávanie pápežského učiteľského úradu, ktoré je záväzné.

Morálny aspekt problému

Zdá sa, že niektorí odborníci na katolícku morálku majú trochu odlišný pohľad, ktorý majú postavený na zásade, že „dve povinnosti nemožno zadostučiť jediným úkonom.“ Nie je mi celkom známe, odkiaľ pramení táto zásada a či touto zásadou možno „prevážiť“ učenie pápeža vyjadrené v Kódexe kánonického práva. Preto tak, ako som tu spomenul odborníkov na liturgiku a liturgiu, rovnako pozývam

4. Niektorí duchovní pastieri veriacim podávajú svoj vlastný výklad v tom zmysle, že účasť v predvečer nedele alebo prikázaného sviatku platí iba pre tých veriacich, ktorí sa nemôžu zúčastniť z vážnych dôvodov na sv. omši v samotný deň nedele alebo prikázaného sviatku. Takýto výklad naozaj neobstoí, lebo ide o ich subjektívny výklad hoci by to robili s dobrým úmyslom. Nijaký farár či správca farnosti nemôže zaväzovať veriacich vo svedomí podľa svojej ľubovôle, ale iba podľa noriem Cirkvi. Lebo veriaci sa dopúšťa hriechu nie vtedy, keď prestupuje „vôľu“ farára, ale ak prestupuje Božie alebo cirkevné prikázania. Preto vôľa a poučenia duchovného pastiera pri usmerňovaní veriacich musí byť totožná so zámerom Boha a Cirkvi.

k tejto diskusii aj odborníkov z oblasti morálnej teológie, aby – ak majú primerané argumenty – sa k tejto záležitosti vyjadrili. Je to pre dobro Božieho ľudu.

Záver

Tento problém účasti na sv. omši, ak nasledujú bezprostredne po sebe nedela a prikázaný sviatok, nie je problémom iba Katolíckej cirkvi na Slovensku, pretože Cirkev je univerzálna a veriaci žijú po celom svete.

Ale ak mám poskytnúť odpoveď na nastolený problém výkladu kán. 1248, § 2 Kódexu kánonického práva z roku 1983, ukazuje sa, že veriaci, ktorý sa zúčastní na sv. omši (nezávisle od liturgického formulára sv. omše) v nedeľu večer, nie je už morálne povinný zúčastniť sa na sv. omši v pondelok, ak na tento deň pripadá prikázaný sviatok. Podobne to platí aj v prípade, ak na sobotu pripadá prikázaný sviatok a on sa zúčastní na sv. omši v sobotu večer, už nie je morálne povinný zúčastniť sa na sv. omši v nedeľu. Ale ak sa zúčastní sv. omše aj v nedeľu i v pondelok, resp. sobotu i v nedeľu, koná veľmi rozumne a dobre pre večnú spásu. Kódex kánonického práva totiž od neho žiada len to minimum, kresťan katolík by sa mal usilovať urobiť pre svoju spásu maximum možného. Podobne aj duchovný pastier môže žiadať od veriacich iba to minimum ako záväzné vo svedomí, urobiť niečo viac ich môže povzbudiť, nie však zaväzovať.

Autor:

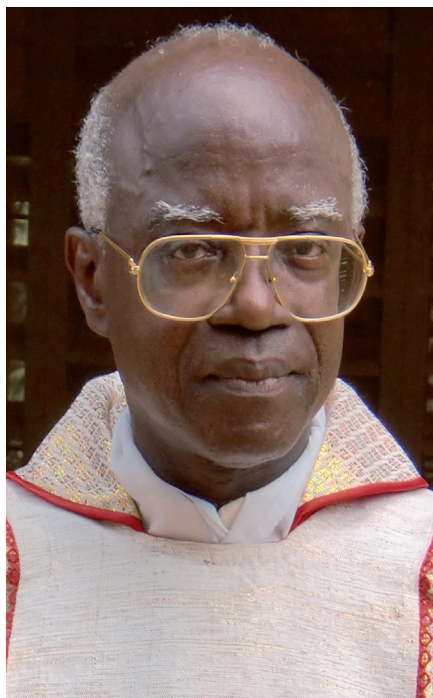
Mons. prof. Ján Duda, PhD.

Recenzenti:

PaedDr. Anna Dudová, PhD.

ThDr. Alojz Frankovský, PhD.

NOVÉ TVÁRE V RÍMSKEJ KÚRII



Biskup **Barthélemy Adoukonou**, sekretár Pápežskej rady pre kultúru pochádza z afrického Beninu. Narodil sa 24. 9. 1962. Za kňaza bol vysvätený 16. 12. 1966. Po kňazskej vysviacke v rokoch 1971 – 1977 študoval v Paríži a Rezne (Regensburgu), kde bol doktorandom u vtedajšieho profesora Josepha Ratzingera. Aj po skončení štúdií zotrval v kontakte so svojím učiteľom. Dňa 3. 12. 2009 bol menovaný za sekretára Pápežskej rady pre kultúru. Pred svojím menovaním pôsobil ako generálny sekretár regionálnej konferencie biskupov západnej frankofónnej Afriky a asociácie konferencií biskupov anglofónnej severnej Afriky. Bol konzultorom Pápežskej rady pre jednotu kresťanov. Pápež Benedikt XVI. ho 10. 9. 2011 vymenoval za titulárneho biskupa zo Zama Minor. Dňa 8. 10. 2011 ho kardinál Tarcisio Bertone vysvätil za biskupa.



Arcibiskup **José Octavio Ruiz Arenas** je sekretárom Pápežskej rady pre novú evanjelizáciu. Narodil sa 21. 12. 1944 v Bogote (Kolumbia). 29. 11. 1969 bol vysvätený za kňaza. Študoval dogmatiku na pápežskej Gregorovej univerzite. V rokoch 1985 – 1996 pracoval ako oficiál na Kongregácii pre náuku viery. Dňa 8. 3. 1996 bol menovaný za titulárneho biskupa z Troyny a pomocným biskupom arcidiecézy Bogota. Biskupskú vysviacku prijal dňa 13. 4. 1996. Dňa 16. 6. 2002 bol menovaný za biskupa diecézy Villasvicencio. Po povýšení tejto diecézy na arcidiecézu bol menovaný za jej prvého arcibiskupa – metropolitu. V r. 2007 bol menovaný za viceprezidenta pápežskej komisie pre Latinskú Ameriku. Dňa 13. 5. 2011 bol pápežom Benediktom menovaný za sekretára Pápežskej rady pre novú evanjelizáciu.



Arcibiskup **Giuseppe Versaldi** je prezidentom Prefektúry pre ekonomické záležitosti Svätej Stolice. Narodil sa 30. 7. 1943 vo Villarboit v Taliansku. Dňa 29. 6. 1967 prijal kňazskú vysviacku. V Ríme študoval psychológiu a kánonické právo. Taktiež absolvoval kuzry na Rímskej rote. V r. 1994 bol menovaný za generálneho vikára arcidiecézy Vercelli. Dňa 4. 8. 2007 bol menovaný za biskupa z Alessandrie v Taliansku. Dňa 26. 5. 2007 prijal biskupskú vysviacku a dňa 10. 6. 2007 kánonicky prevzal úrad biskupa z Alessandrie. Dňa 21. 9. 2001 bol menovaný za prezidenta prefektúry pre ekonomické záležitosti Svätej Stolice a zároveň bol povýšený za arcibiskupa.

Dr. JCLic. Jozef Skupin