

O pastorácii rozvedených a znovuzosobášených

Dokumenty, komentáre a štúdie

Predhovor

Tento zväzok vydaný ako *Podklady pre pastierov* si výslovne vyžiadal najvyšší pastier Ján Pavol II. na poskytnutie pomoci biskupom a kňazom v náročnej otázke pastoračného sprevádzania rozvedených a znovuzosobášených veriacich.

Zväzok v latinskom a slovenskom jazyku znovu predkladá niektoré dôležité vyjadrenia magistéria: (1) *List biskupom Katolíckej cirkvi o prijímaní Eucharistie zo strany rozvedených veriacich, ktorí uzatvorili nové manželstvo*, vydaný Kongregáciou pre náuku viery 14. septembra 1994 – so schválením a na pokyn najvyššieho veľkňaza (porov. *Acta Apostolicae Sedis* 86 [1994] 974-979); (2) č. 84 apoštolskej exhortácie *Familiaris consortio* Jána Pavla II., ktorá je výsledkom synody biskupov z roku 1980 a bola publikovaná 22. novembra 1981 (porov. *Acta Apostolicae Sedis* 74 [1982] 184 – 186); (3) Príhovor, ktorý 24. januára 1997 predniesol Svätý Otec účastníkom XIII. plenárneho zasadania Pápežskej rady pre rodinu (porov. *L'Osservatore Romano* z 25. januára 1997).

Týmto textom predchádza *Úvod*, ktorý napísal J. Em. kardinál Joseph Ratzinger, prefekt Kongregácie pre náuku viery. Opisuje v ňom historický kontext vydania týchto dokumentov a ich základný obsah. Okrem toho sú tam zhrnuté hlavné námietky voči danej doktríne a cirkevnej disciplíne, spolu s návrhmi možných odpovedí na tieto námietky, tak ako vyplynuli z hĺbkového štúdia problematiky zo strany kompetentných orgánov samotnej kongregácie.

Ďalej nasledujú dva komentáre, uverejnené v *L'Osservatore Romano*, ktoré ilustrujú niektoré základné aspekty dokumentu z roku 1994. Ide o články J. Em. kardinála Dionigiho Tettamanziho, janovského arcibiskupa, *Vernost' v pravde* (porov. *L'Osservatore Romano* z 15. októbra 1994) a J. E. Mons. Maria F. Pompeddu, dekana Rímskej roty, *Kánonistické problematiky* (porov. *L'Osservatore Romano* z 18. novembra 1994).

Napokon sú tu zverejnené aj tri neskoršie štúdie, ktorých cieľom je prehĺbiť chápanie určitých mimoriadne zložitých problémov. Patrí sem teologicko-morálna úvaha prof. Angela Rodrígueza Luña *Epikieia v pastoračnej starostlivosti o rozvedených a znovuzosobášených veriacich* (porov. *L'Osservatore Romano* z 26. novembra 1997), štúdia Dona Piera G. Marcuzziho SDB *Aplikácia "aequitas a epikieia" na obsah Listu Kongregácie pre náuku viery zo 14. septembra 1994* (porov. *L'Osservatore Romano* z 29. novembra 1997) a patristický príspevok pátra Gillesa Pellanda SJ *Prax starovekej Cirkvi, týkajúca sa rozvedených a znovuzosobášených veriacich*.

Úprimne si želim, aby publikácia týchto *podkladov* bola nápomocná všetkým, ktorí sa zaoberajú týmito problémami, a predovšetkým tým, ktorí sa venujú oblasti pastoračnej starostlivosti o rozvedených a znovuzosobášených veriacich.

+ Tarcisio Bertone, sekretár

Úvod

Manželstvo a rodina majú rozhodnú dôležitosť na pozitívny rozvoj Cirkvi a spoločnosti. Obdobia, v ktorých manželstvá a rodiny prekvitali, boli pre ľudstvo zároveň obdobia prosperity. Ak manželstvo a rodinu postihne kríza, má to citel'né dôsledky pre manželov a pre ich deti, ale aj pre štát a pre Cirkev. Všetkým je zrejmé, že kultúrne zmeny a otrasy storočia, ktoré sa bliži ku koncu, neušetřili ani manželský a rodinný život. Aj v tejto dôležitej životnej oblasti sa objavujú znaky nádeje. Avšak celkovo sa manželstvo a rodina v mnohých krajinách nachádzajú v hlbokoj kríze. Jedným z mnohých symptómov tejto skutočnosti je rastúci počet tých, ktorí sa rozviedli a uzavřeli nový civilný zväzok.

Otázka, ktorou cestou sa má uberať pastoračné sprevádzanie týchto osôb, je dnes v Cirkvi predmetom živej diskusie. Ťažkosti v pastorácii rodín ostatne nie sú ničím novým. Cirkev sa s nimi borila už od apoštolských čias. Cirkevní otcovia sa zaoberali riešením vzniknutých problémov prípad od prípadu; v danom ohľade sa, prirodzene, pridržali učenia Ježiša o nerozlučnosti manželstva, snažili sa však, bez toho, aby vyprázdnili Ježišove slová, brať do úvahy aj jednotlivé, často veľmi komplexné situácie. V druhom kresťanskom tisícročí boli na Západe problémy spojené s manželstvom ďalej vysvetľované a upravované na úrovni cirkevného učenia a práva. Východné cirkvi zdôrazňovali princíp *oikonomia*, teda zhovievavý prístup v ťažkých prípadoch, čo však na druhej strane viedlo k postupnému oslabeniu princípu *akribie*, t.j. vernosti zjavenej pravde.

Za posledné desaťročia závratne stúpol počet rozvodov, po ktorých nasledoval nový civilný zväzok. Z toho dôvodu Cirkev cítila povinnosť znovu premyslieť a upresniť niektoré princípy svojho učenia, kánonického práva a pastoračnej starostlivosti v danom ohľade. Tieto úvodné zamyslenia nemôžu vyčerpávajúcim spôsobom pokryť tému, ktorá má mnoho aspektov, ani nemôžu vstúpiť do mnohých naznačených problémov a do ďalšieho vývoja náuky o manželstve na základe Druhého vatikánskeho koncilu. Ich účelom je len 1) stručne popísať kontext posledných vyhlásení učiteľského úradu Cirkvi, 2) zhrnúť podstatné obsahy cirkevnej náuky ohľadom tejto témy a 3) zamerať sa na niektoré námietky proti tejto náuke a naznačiť smer možných odpovedí.

I. Kontext nových vyhlásení učiteľského úradu Cirkvi

1. Druhý vatikánsky koncil prehľbil učenie Cirkvi o manželstve a rodine a predložil ho vo viac personalistickej perspektíve (porov. *Gaudium et spes*, č. 47 – 52). Kvôli rozhodnutiu koncilu ohlasovať pravdu pozitívnym spôsobom, hovorilo sa menej o ťažkostiach a o problémoch. Otázky, týkajúce sa rozvedených a znovuzosobašených, konciloví otcovia výslovne neotvorili, a preto nenašli miesto v koncilových dokumentoch. Napriek tomu koncil učí, že rozvod podkopáva dôstojnosť manželstva a rodiny (porov. tamže č. 47) a je nezlučiteľný s manželskou láskou (porov. tamže č. 49).
2. Už na konci XVIII. storočia bol rozvod v niektorých krajinách uvedený do štátneho zákonodarstva ako právna možnosť; v 60. a 70. rokoch 20. storočia bol schválený v civilnom práve takmer všetkých štátov s väčšinou katolíckeho obyvateľstva. V dôsledku toho aj čoraz

väčší počet katolíckych veriacich žiadal o rozvod – a okrem toho uzavreli aj nový zväzok, samozrejme, bez cirkevného slávenia. Podľa vtedy platného *Kódexu kánonického práva* z roku 1917, boli takíto veriaci pokladaní za *ipso facto infames* (kán. 256) a *publice indigni* (kán. 855 § 1). Pre ich život v hriechu boli nielen vylúčení zo sviatostí spovede a Eucharistie, ale boli aj pokladaní za verejných hriešnikov. V rozličných oblastiach Cirkvi, predovšetkým v USA, sa tieto cirkevné pravidlá pociťovali ako príliš prísne a nie väčšmi adekvátne. Zdôrazňovalo sa, že v skutočnosti je potrebné brať do úvahy rozličné ľudské príbehy a pozornosť sa sústredila predovšetkým na tých, ktorí mali podložené pochybnosti o platnosti ich predchádzajúceho manželstva, avšak nevedeli ich preukázať v procese dokazovania nulity manželstva. V rozličných prostrediach bolo predložené aj praktizované riešenie zložitých situácií na “vnútornom fóre”: v určitých prípadoch spovedníci dávali rozhrešenie a dovoľovali rozvedeným a znovuzosobášeným pristupovať k svätému prijímaniu.

3. Dňa 11. apríla 1973 Kongregácia pre náuku viery poslala dôverný *List biskupom katolíckej Cirkvi*, aby im k tejto otázke poskytla orientačnú líniu. Tento dokument zdôrazňoval, že všetci sa majú pridržať náuky o nerozlučnosti manželstva. Pri otázke, či veriaci v neregulárnych situáciách môžu byť pripustení k sviatostiam, sa dokument odvolával na platnú cirkevnú legislatívu, ale aj na tzv. *probata praxis Ecclesiae in foro interno*. Účelom listu bolo chrániť a brániť nerozlučnosť manželstva pred istým liberálnym vývojom. Odkaz na schválenú prax na vnútornom fóre však zostal otvorený rozličným interpretáciám. Diskutovalo sa aj o otázke ako možno zaručiť spravodlivosť tým veriacim, ktorí boli vo svedomí presvedčení o neplatnosti svojho predchádzajúceho zväzku, ale neboli schopní to konkrétnymi faktami dokázať.
4. Tieto a ďalšie podobné otázky si vyžadovali vysvetlenie. Čoraz jasnejšie sa objavovala nevyhnutnosť vydať nielen negatívne, ale aj pozitívne predpisy ohľadom pastoračného správania k rozvedeným a znovuzosobášeným veriacim. Zhromaždenie Synody biskupov v roku 1980 si s odvahou dalo za cieľ riešiť tieto problémy a vypracovalo rozličné návrhy. Na základe týchto návrhov Ján Pavol II. ako najvyšší pastier Cirkvi predstavil v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* z 22. novembra 1981 rad konkrétnych rozhodnutí ohľadom tohto problému (porov. tamže č. 84). Tieto rozhodnutia, ku ktorým sa vrátíme v druhej časti nášho úvodu, ukazujú, že Cirkev sa ako matka a učiteľka stará aj o veriacich v neregulárnych situáciách.
5. V roku 1983 bol po mnohých rokoch pripravovaný nový *Kódex kánonického práva*. O rozvedených a znovuzosobášených veriacich hovorí odlišným tónom, ale zdôrazňuje, že tí, ktorí “tvrdosijne zotrvávajú v zjavne ťažkom hriechu“, nemôžu byť pripustení k svätému prijímaniu (porov. kán. 915; porov. tiež *Kódex kánonov východných cirkví*, kán. 712). Nové cirkevné právo okrem toho zdôrazňuje kompetenciu cirkevného súdu vzhľadom na overenie platnosti manželstva katolíkov. Vytvára priestor aj pre dôkaznú silu vyhlásení oboch stránok v kauze, a tak otvára nové cesty pre dokázanie nulity predchádzajúceho zväzku (porov. II.7). S touto právnou inováciou sa naznačila cesta, prostredníctvom ktorej sa aj obzvlášť komplexné situácie môžu vyriešiť na vonkajšom fóre, ktoré je kompetentné na verejnú záležitosť manželstva.
6. Napriek rozhodnutiam *Familiaris consortio*, ktoré vo svojom podstatnom obsahu prešli aj do *Katechizmu Katolíckej cirkvi* z roku 1992 (porov. tamže, č. 1650-1651) a vysvetleniam v nových kódexoch, v niektorých oblastiach aj naďalej pokračovala odlišná pastoračná prax, predovšetkým v otázke prijímania sviatostí. Viacerí experti predložili štúdie, v ktorých sa túto prax snažili teologicky zdôvodniť. Mnohí kňazi dávali rozhrešenie rozvedeným a znovuzosobášeným veriacim, ktorí si to žiadali – a odporúčali alebo prinajmenšom tolerovali ich prijímanie Pánovho tela. Aby zabránili zneužitiam, biskupi cirkevnej provincie Reno v roku 1993 vydali viaceré rozhodnutia vzhľadom na “pastoráciu rozvedených a rozvedených

znovuzosobášených“. Ich úmyslom bolo vytvoriť vo farských spoločenstvách ich diecéz jednotnú a usporiadanú prax ohľadom tejto zložitej otázky. Zdôraznili jasné Ježišove slová o nerozlučnosti manželstva. Pripomenuli, že nie je možné všeobecné pripustenie k sviatostiam tých veriacich, ktorí sa po rozvoze civilne znovu zosobášili. Pripustili však možnosť, že títo veriaci by v určitých prípadoch mohli pristúpiť k Pánovmu stolu, ak sa po rozhovore s múdrom a skúseným kňazom vo svedomí cítia byť na to oprávnení.

7. Iniciatíva biskupov bola v mnohých oblastiach Cirkvi prijatá pozitívne. Viacerí kardináli a biskupi sa však obrátili na Kongregáciu pre náuku viery a žiadali vysvetlenie. Niektorí teológovia boli naopak radikálnejší a žiadali si zmenu náuky a disciplíny. Mnohí sa domnievali, že po uplynutí istého času pokánia treba rozvedených a znovuzosobášených veriacich nanovo oficiálne pripustiť k sviatostiam. Ďalší si mysleli, že túto otázku treba prenechať kňazom pracujúcim v pastorácii alebo nechať rozhodnutie na samotných veriacich. Kvôli doktrinálnym dôsledkom vyplývajúcim z týchto návrhov, Kongregácia pre náuku viery 14. septembra vydala *List biskupom Katolíckej cirkvi ohľadom prijímania Eucharistie zo strany rozvedených a znovuzosobášených veriacich*, aby zdôraznila pravdu a cirkevnú prax.
8. Pápežská rada pre rodinu sa počas svojho plenárneho zasadania v roku 1997 do hĺbky zaoberala problémom rozvedených a znovuzosobášených veriacich. Na záver diskusií boli zverejnené niektoré pastoračné “odporúčania“. Pri príležitosti tohto plenárneho zasadania Svätý Otec 24. januára 1997 predniesol *Príhovor*; v ktorom pripomenul niektoré základné princípy podľa *Familiaris consortio*.

II. Podstatný obsah cirkevného učenia

Na lepšie pochopenie podstatného obsahu príslušných vyjadrení učiteľského úradu Cirkvi¹, zhrnieme ich do ôsmich téz, ku ktorým pridáme krátky komentár.

1. Rozvedení a znovuzosobášení veriaci sa nachádzajú v situácii, ktorá objektívne protirečí nerozlučiteľnosti manželstva.

Kvôli vernosti Ježišovmu učeniu zostáva Cirkev pevne presvedčená, že manželstvo je nerozlučiteľné. Druhý vatikánsky koncil učí: “Toto dôverné spojenie, čiže vzájomné darovanie sa dvoch osôb, ako aj dobro detí vyžadujú úplnú vernosť manželov a dôrazne požadujú ich nerozlučiteľnú jednotu“ (*Gaudium et spes*, č. 48). Cirkev verí, že nikto, ani sám pápež, nemá moc rozviazať platné a konzumované sviatostné manželstvo (porov. *KKP*, kán. 1141). Nemôže preto “pokladať za platný nový zväzok, ak bolo platné predchádzajúce manželstvo.“ (*List*, č. 4). Nový civilný zväzok nemôže rozviazať predchádzajúce puto sviatostného manželstva. Je teda objektívne v priamom rozpore s pravdou o nerozlučnom manželskom puto, ktoré je trvalé.

¹ Veľmi podstatný text v tomto ohľade je č. 84 posynodálnej apoštolskej exhortácie *Familiaris consortio* (FC). Okrem toho, citovaný pápežov príhovor (*Príhovor*), súvisiace tvrdenia v *Katechizme Katolíckej cirkvi* (KKC) a tiež dokument vydaný Kongregáciou pre náuku viery, *List biskupom Katolíckej cirkvi ohľadom prijímania Eucharistie zo strany rozvedených a znovuzosobášených veriacich* – všetky tieto treba vziať do úvahy pri prehľade vyhlásení učiteľského úradu Cirkvi.

Je preto zakázané “konať pre rozvedených, ktorí uzatvárajú nový sobáš, akýkoľvek obrad, nech by ich k tomu viedli akékoľvek dôvody alebo pastoračné zámienky“ (FC, 84). Tieto obrady by totiž pôsobili dojmom nového sviatostného manželstva a znehodnotili by náuku o nerozlučnosti manželstva.

2. Rozvedení a znovuzosobášení veriaci zostávajú členmi Božieho ľudu a musia cítiť Kristovu lásku a materskú blízkosť Cirkvi.

Aj keď títo veriaci žijú v situácii, ktorá protirečí posolstvu evanjelia, nie sú vylúčení z cirkevného spoločenstva. “Sú a zostávajú jej členmi, pretože prijali krst a zachovávajú si kresťanskú vieru“ (Príhovor, č. 2). Z tohto dôvodu dokumenty učiteľského úradu Cirkvi spravidla hovoria o rozvedených a znovuzosobášených veriacich, nielen o rozvedených a znovuzosobášených.

Tí, ktorí trpia pre zložité rodinné vzťahy, osobitným spôsobom potrebujú pastoračnú lásku. Cirkev je povolaná, aby im bola nablízku podľa príkladu Ježiša, ktorý nikoho nevyľučoval zo svojej lásky. Cirkev sa preto bude “usilovať neúnavne aj takýmto ľuďom ponúkať prostriedky spásy“ (*Familiaris consortio*, č. 84).

Pastieri sú povolaní starať sa o týchto veriacich diskretným spôsobom. Musia preto dobre rozlišovať jednotlivé situácie. Niektorí svoj manželský zväzok zničili z vlastnej závažnej viny, iní zostali jednoducho opustení svojím manželským partnerom; niektorí sú vo svedomí presvedčení o neplatnosti ich predchádzajúceho manželstva, iní sa znovu zosobášili hlavne kvôli výchove detí; napokon sú aj takí, ktorí v druhom zväzku znovuobjavili vieru a už absolvovali dlhú cestu pokánia (porov. *Familiaris consortio*, č. 84; *List*, č. 3).

Vychádzajúc z tohto rozlišovania, ktoré berie do úvahy jedinečnosť rozličných situácií, pastieri majú ukazovať týmto veriacim konkrétne cesty obrátenia a účasti na cirkevnom živote. Spolu so Synodou biskupov v roku 1980 Ján Pavol II. pozval celú Cirkev, aby sa zaujímala o veriacich žijúcich v zložitých manželských okolnostiach, a nesprávala sa k nim s nezáujmom alebo výčitkami. “Cirkev sa má za nich modliť, posilňovať ich, ukázať im, že je milosrdnou matkou, a tak ich udržiavať vo viere a nádeji“ (*Familiaris consortio*, č. 84). “Bude potrebné, aby pastieri a spoločenstvo veriacich spolu s danými osobami trpeli a milovali, aby tieto osoby vo svojom bremene dokázali spoznať príjemné jarmo a ľahké bremeno Ježiša.² Ich bremeno nie je príjemné a ľahké preto, že by bolo malé alebo nedôležité, ale stáva sa ľahkým, pretože Pán – a spolu s ním celá Cirkev – ho s nimi zdieľa. Je úlohou pastoračnej starostlivosti, ktorá sa musí vykonávať s úplným nasadením, poskytnúť túto pomoc, založenú na pravde i láske zároveň“ (*List*, č. 10).

3. Ako pokrstení sú rozvedení a znovuzosobášení veriaci povolaní aktívne sa zúčastňovať na živote Cirkvi - v tej miere, do akej je to zlučiteľné s ich objektívnou situáciou.

Na mnohých dôležitých činnostiach Cirkvi sa rozvedení a znovuzosobášení veriaci môžu bezpochyby zúčastňovať. “Treba ich povzbudzovať, aby počúvali Božie slovo, zúčastňovali sa na obete svätej omše, vytrvalo sa modlili, konali skutky lásky a napomáhali podujatiam miestneho spoločenstva v prospech spravodlivosti, vychovávali svoje deti v kresťanskej viere, pestovali ducha

² porov. *Mt* 11,30.

kajúcnosti a skutky pokánia, a tak si deň čo deň vyprosovali Božiu milosť“ (*Familiaris consortio*, č. 84). Vo svojom príhovore v roku 1997 Svätý Otec zdôrazňuje predovšetkým význam výchovy detí: „Veľmi dôležitou kapitolou je ľudská a kresťanská formácia detí, ktoré vzišli z nového zväzku. Urobiť ich účastnými na celom obsahu múdrosti evanjelia podľa učenia Cirkvi je dielo, ktoré obdivuhodne pripravuje srdcia rodičov na prijatie sily a jasnosti potrebnej na prekonanie reálnych ťažkostí, ktoré sú na ich ceste a pre znovuzískanie plnej čírosti Kristovho mystéria, ktoré kresťanské manželstvo naznačuje a uskutočňuje“ (*Príhovor*, č. 4).

List Kongregácie pre náuku viery zdôrazňuje okrem spomenutých aspektov aj význam duchovného prijímania: „Veriacim treba pomôcť prehĺbiť ich chápanie hodnoty účasti na Kristovej obete vo svätej omši, hodnoty duchovného svätého prijímania, modlitby, meditácie nad Božím slovom, ako aj diela dobročinnosti a spravodlivosti“ (*List*, č. 6).

Je dôležité neustále pripomínať, že títo veriaci sa môžu a musia rozličnými spôsobmi zúčastňovať na živote Cirkvi. Účasť na živote Cirkvi sa nesmie zúžiť len na otázku prijímania Eucharistie – ako sa to, bohužiaľ, často stáva.

4. Pre svoju objektívnu situáciu nemôžu byť rozvedení a znovuzosobášení veriaci pripustení k svätému prijímaniu a ani z vlastnej iniciatívy nemajú pristupovať k Pánovmu stolu.

Po tom, čo vo *Familiaris consortio* pápež pozval týchto veriacich k účasti na mnohých aspektoch cirkevného života, jasnými slovami povedal: „Cirkev zotrúva vo svojej doterajšej praxi, založenej na Svätom písme, že nepripúšťa k eucharistickému prijímaniu tých veriacich, ktorí sa po rozvode znova zosobášili“ (*Familiaris consortio*, č. 84). Táto norma nie je len čisto disciplinárnym nariadením, ktoré by Cirkev mohla zmeniť. Vychádza z objektívnej situácie, ktorá sama osebe znemožňuje prístup k svätému prijímaniu. Ján Pavol II. tento náukový základ vyjadruje nasledujúcimi slovami: „Sami totiž bránia tomu, aby boli pripustení, nakoľko ich stav a životné okolnosti sú v objektívnom rozpore s tým zväzkom lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorý sa práve v Eucharistii naznačuje a uskutočňuje.“ K tomuto prvotnému dôvodu sa pridáva aj druhý, ktorý má viac pastoračnú podstatu: „Keby sa takéto osoby pripustili k Eucharistii, veriacich by to uviedlo do pochybností a neistoty ohľadom učenia Cirkvi o nerozlučiteľnosti manželstva“ (*Familiaris consortio*, č. 84).

Niektorí teológovia namietali, že táto norma nedokáže zadost'učiniť rozlišovaniu, ktoré pápež požaduje na rozličné situácie; mali by sme brať do úvahy jednotlivé prípady a zostať flexibilnými aj ohľadom problému prijímania Eucharistie. Tento názor však nie je zlúčiteľný s *Familiaris consortio*, ako to výslovne hovorí *List Kongregácie pre náuku viery*: „Štruktúra exhortácie a znenie jej slov umožňujú jasne pochopiť, že táto prax, predstavená ako záväzná, nemôže sa meniť na základe rozličných situácií“ (*List*, č. 5).

Ďalší navrhovali rozlišovať medzi oficiálnym dovolením pristupovať k svätému prijímaniu, ktoré by nebolo možné, a pristupovaním týchto veriacich k Pánovej večeri, ktoré by bolo dovolené v takých prípadoch, keď by sa na to cítili oprávnení vo svojom svedomí. V rozpore s týmto *List kongregácie* zdôrazňuje: „Veriaca osoba, ktorá dlhodobo spolunažíva *more uxorio* s osobou, ktorej nie je legitímnou manželkou alebo legitímnym manželom, nemôže pristupovať k eucharistickému prijímaniu. Ak by to pokladala za možné, pastieri a spovedníci majú – vzhľadom na závažnosť

danej veci a požiadavku duchovného dobra danej osoby,³ ako aj spoločného dobra Cirkvi – závažnú povinnosť napomenúť ju, že takýto úsudok svedomia je v otvorenom rozpore s náukou Cirkvi. Musia tiež pri vyučovaní pripomínať túto náuku všetkým veriacim, ktorí sú im zverení“ (*List*, č. 6).

Je dôležité veriacim dobre vysvetliť zmysel tejto záväznej normy. Nejde tu o vylučovanie kohokoľvek akýmkoľvek spôsobom alebo o diskrimináciu. Ide tu „o úplnú vernosť vôle Krista, ktorý nám znovu daroval a opätovne zveril nerozlučnosť manželstva ako dar Stvoriteľa“ (*List*, č. 10). Ak ju veriaci, ktorí sa nachádzajú v takejto situácii, prijmú s vnútorným presvedčením, svojím spôsobom tak vydajú svedectvo o nerozlučnosti manželstva a ich vernosti Cirkvi (porov. *List*, č. 9). Určite sa týmto spôsobom aj ich svedomiu neustále pripomína nevyhnutnosť obrátenia.

V skutočnosti – a na toto sa dnes v Cirkvi prakticky zabúda – existujú aj mnohé ďalšie situácie, ktoré protirečia dôstojnému a plodnému prijímaniu Eucharistie. V kázani a katechéze by sa to malo pripomínať omnoho viac a jasnejšie. Tak by aj rozvedení a znovuzosobášení veriaci mohli ľahšie pochopiť svoju situáciu.

5. Pre svoju objektívnu situáciu nemôžu rozvedení a znovuzosobášení veriaci „vykonávať v Cirkvi isté zodpovedné funkcie“ (KKC, 1650).

Toto sa vzťahuje napríklad na úlohu krstného rodiča. Podľa platného kánonického práva musí krstný rodič viesť „život primeraný viere a úlohe, ktorú má prijať“ (CIC, kán. 874 § 1,3). Rozvedení a znovuzosobášení veriaci nezodpovedajú tejto norme, pretože ich situácia objektívne protirečí Božiemu príkazu. Nová štúdia – na ktorej spolupracovala aj Pápežská rada na výklad legislatívnych textov – preukázala, že táto zákonná norma je jasná a evidentná. V danom ohľade sa však zvýraznilo, že podmienky, ktoré treba vyžadovať na prijatie za krstného rodiča – okrem problémov, ktoré sa tu predstavili – by sa mali špecifikovať s väčšou presnosťou, aby sa táto úloha vo svojom význame ešte zdôraznila a v pastoračii sa zabránilo zneužitiam. Medzičasom sa už uskutočnili kroky týmto smerom.

Aj ďalšie cirkevné úlohy, ktoré predpokladajú osobitné svedectvo kresťanského života, nemôžu byť zverené rozvedeným, ktorí sa civilne znovu zosobášili: liturgické služby (lektor, mimoriadny vysluhovateľ Eucharistie), katechetické služby (učiteľ náboženstva, katechét detí, ktoré majú ísť na prvé sväté prijímanie alebo pristúpiť k sviatosti birmovania), členstvo v diecéznej alebo farskej pastoračnej rade. Členovia týchto rád musia byť celkom včlenení do cirkevného a sviatostného života a zároveň viesť život, ktorý je v súlade s morálnymi princípmi Cirkvi. Kánonické právo stanovuje, že v diecéznych pastoračných radoch – a analogicky to platí aj pre farské rady – majú byť veriaci, „ktorí sa vyznačujú pevnou vierou, dobrými mravmi a rozumnosťou“ (*KKP*, kán. 512, § 3).⁴ Nemožno tiež odporúčať, aby sa rozvedení a znovuzosobášení veriaci stávali svedkami pri

³ Porov. *I Kor* 11, 27 – 29.

⁴ Porov. *Inštrukcia o určitých otázkach týkajúcich sa spolupráce nevysvätených veriacich s posvätnou službou kňazov*, 15. augusta 1997, čl. 5, § 2 a čl. 13.

uzatváraní sviatosti manželstva, i keď v tomto prípade neexistujú vnútorné dôvody, ktoré by im v tom bránili.⁵

Ani v tejto veci nemožno namietat', že tu dochádza k diskriminácii veriacich. Ide tu skôr o vnútorné dôsledky ich objektívnej životnej situácie. V tomto ohľade si spoločné dobro Cirkvi vyžaduje, aby sa zabránilo chaosu a v každom prípade aj možnému škandálu. Na druhej strane, aj pri tejto problematike nemožno otázku jednostranne zúžiť na rozvedených a znovuzosobášených veriacich, ale treba sa ňou zaoberať hlbším a širším spôsobom.

6. Ak rozvedení a znovuzosobášení veriaci žijú oddelene, alebo ak žijú ako brat a sestra, môžu byť prijatí k sviatostiam.

Nato, aby rozvedení, ktorí uzatvorili nové civilné manželstvo, mohli platne prijať sviatosť zmierenia, ktorá otvára prístup k svätému prijímaniu, musia byť skutočne pripravení zmeniť svoju životnú situáciu takým spôsobom, aby viac nebola v rozpore s nerozlučiteľnosťou manželstva. Toto konkrétne znamená, že budú konať pokánie, lebo porušili sviatostné manželské puto, ktoré je obrazom manželskej jednoty medzi Kristom a jeho Cirkvou – a odlúčia sa od osoby, ktorá nie je ich legitímnym manželským partnerom. Ak toto z vážnych dôvodov napríklad kvôli výchove detí nie je možné, musia si predsavziať, že budú žiť v úplnej zdržanlivosti (porov. *Familiaris consortio*, č. 84). Pomocou milosti, ktorá všetko prekonáva, a pomocou vlastného rozhodného úsilia sa ich vzťah musí čoraz viac premieňať na zväzok priateľstva, úcty a vzájomnej pomoci. Toto je interpretácia, ktorú *Familiaris consortio* poskytuje ohľadom tzv. *probata praxis Ecclesiae in foro interno*. V *Liste Kongregácie pre náuku viery* je toto riešenie opätovne predložené s dodatkom, že platnou „zostáva povinnosť vyhnúť sa pohoršeniu“ (*List*, č. 4).

Každému je zrejmé, že toto riešenie je náročné, predovšetkým, ak ide o mladých manželov. Z toho dôvodu je tu veľmi dôležité múdre a otcovské sprevádzanie spovedníka, ktorý bude krok za krokom viesť veriacich, ktorí chcú žiť ako brat a sestra. V tomto ohľade by sa malo rozvinúť oveľa viac pastoračných iniciatív.

7. Rozvedení a znovuzosobášení veriaci, ktorí sú subjektívne presvedčení o neplatnosti ich predchádzajúceho manželstva, musia svoju situáciu usporiadať na vonkajšom fóre.

Manželstvo má podstatne verejný charakter. Je základnou bunkou spoločnosti. Kresťanské manželstvo má sviatostnú dôstojnosť. Súhlas manželov, ktorý manželstvo vytvára, nie je len

⁵ Tieto normy sú stručne a jasne zhrnuté v *Direktóriu pre pastoraáciu rodín*, ktoré vydali talianski biskupi: „Účasť rozvedených a znovuzosobášených na živote Cirkvi zostáva podmienená ich príslušnosťou k nej, ktorá, žiaľ, nedosahuje plnosť. Je teda zrejmé, že nemôžu v cirkevnom spoločenstve vykonávať tie služby, ktoré si vyžadujú plnosť kresťanského svedectva, ako napríklad liturgické služby, a predovšetkým službu lektorov, katechéto a krstných či birmovných rodičov. V tej istej perspektíve nemožno pripustiť ich členstvo v pastoračných radách, ktorých členovia sú istým spôsobom predstaviteľmi a delegátmi života kresťanského spoločenstva, na ktorom majú plnú účasť. Naopak, neexistujú vnútorné dôvody, pre ktoré by rozvedený a znovuzosobášený nemohol byť svedkom pri uzatváraní manželstva: avšak pastoračná múdrosť si podľa možnosti vyžaduje vyhnúť sa tomu, a to kvôli jasnému kontrastu, ktorý existuje medzi nerozlučnosťou manželstva – ktorej svedkom sa daný človek stáva – a situáciou porušenia tejto nerozlučnosti, ktorú on sám osobne prežíva“ (č. 218).

jednoduchým súkromným rozhodnutím, ale pre každého z partnerov vytvára špecifickú cirkevnú a spoločenskú situáciu. Manželstvo je skutočnosťou Cirkvi a netýka sa len priameho vzťahu manželov s Bohom. Preto neprináleží do výlučnej kompetencie osobného svedomia zainteresovaných, aby na základe vlastného presvedčenia rozhodovali o existencii alebo neexistencii predchádzajúceho manželstva a o hodnote nového vzťahu (porov. *List*, č. 7 a 8).

Z tohto dôvodu nové vydanie *Kódexu kánonického práva* potvrdzuje výlučnú kompetenciu cirkevných súdov pri skúmaní platnosti manželstva katolíkov. To znamená, že aj tí, ktorí sú vo svedomí presvedčení, že ich predchádzajúce manželstvo, ktoré sa nenapraviteľne rozpadlo, nikdy nebolo platné, musia sa obrátiť na kompetentný cirkevný tribunál, ktorý prostredníctvom postupu ustanoveného Cirkvou na vonkajšom fóre preskúma, či objektívne ide o neplatné manželstvo. *Codex iuris canonici* z roku 1983 – a to isté analogicky platí aj pre *Codex canonum Ecclesiarum Orientalium* z roku 1990 - ponúka aj nové spôsoby na dokázanie neplatnosti manželstva. J. Em. Mons. Mario F. Pompedda, dekan Rímskej rotty, sa v tomto ohľade vyjadril v rámci svojho komentára *Kánonistické problematiky*, ktorý je publikovaný aj v tomto zväzku: „S hlbokým rešpektom pre ľudskú osobu, pridržajúc sa prirodzeného práva a oslobodiac procesné právo od každého právneho formalizmu, avšak rešpektujúc neopomenuteľné nároky spravodlivosti (v danom prípade dosiahnutie morálnej istoty a ochranu pravdy, ktorá sa tu týka priamo takej hodnoty, akou je sviatosť) [zákonodarca] stanovil normy, na základe ktorých (porov. kán. 1536 § 2 a kán. 1679) *samotné vyhlásenia stránok* môžu predstavovať dostatočný dôkaz nulity, samozrejme tam, kde tieto vyhlásenia v zhode s okolnosťami danej kauzy poskytujú garanciu plnej dôveryhodnosti“.

S týmto novým kánonickým ustanovením, ktoré sa, bohužiaľ, v praxi cirkevných súdov mnohých krajín zatiaľ berie do úvahy a aplikuje len príliš málo, by sa malo do maximálnej možnej miery predísť „všetkým rozdielom medzi pravdou overiteľnou v súdnom procese a pravdou objektívne poznanou v správnom svedomí“ (*List*, č. 9).

8. Rozvedení a znovuzosobášení veriaci nesmú nikdy stratiť nádej na dosiahnutie spásy.

Posledný odsek príslušnej kapitoly *Familiaris consortio* je jasným pozvaním k tomu, aby ľudia nikdy nestrácali nádej: „Cirkev okrem toho pevne verí, že všetci tí, čo sa vzdialili od Pánovho príkazu a v takom stave aj teraz zotrávajú, môžu dostať od Boha milosť obrátenia a spásy, ak vytrvávajú v modlitbe, pokání a láske“ (*Familiaris consortio*, č. 84, porov. *Príhovor*, č. 4).

Aj keď Cirkev nikdy nemôže schváliť prax, ktorá by bola v rozpore s požiadavkami pravdy a spoločného dobra rodiny a spoločnosti, predsa neprestáva milovať svojich synov a dcéry v zložitých manželských situáciách a zároveň s nimi nesie aj ich ťažkosti a bolesti; sprevádza ich s materinským srdcom a utvrdzuje ich vo viere, že nie sú vylúčení z prameňa milosti, ktorá očisťuje, osvecuje, premieňa a privádza k večnej spáse.

III. Námietky proti učeniu Cirkvi – východiská na odpoveď

Je známe, že *List* Kongregácie pre náuku viery z roku 1994 vyvolal živú reakciu na rozličných miestach Cirkvi. Okrem mnohých pozitívnych reakcií zaznelo aj nemálo kritických hlasov. Podstatné námietky proti náuke a praxi Cirkvi sú tu prezentované v značne zjednodušenej forme.

Niektoré závažnejšie námietky – predovšetkým poukázanie na údajne flexibilnejšiu prax cirkevných otcov, ktorá mohla byť inšpiráciou pre prax východných cirkví odlúčených od Ríma, ako aj odvolávky na tradičné princípy *epikeia* a *aequitas canonica*, podrobnejším spôsobom preštudovala Kongregácia pre náuku viery. Články profesora Pellanda, Marcuzziho a Rodrigeza Luña boli vypracované v rámci tejto štúdie. Hlavné výsledky výskumu, ktoré naznačujú smer odpovede na prednesené námietky, tu budú tiež v krátkosti zhrnuté.

1. Mnohí sa domnievajú, odvolávajú sa na niektoré pasáže Nového zákona, že Ježišovo slovo o nerozlučnosti manželstva dovoľuje flexibilnú aplikáciu a nemôže byť klasifikované do striktno právnickej kategórie.

Niektorí exegeti kriticky tvrdia, že učiteľský úrad Cirkvi vo vzťahu k nerozlučnosti manželstva cituje takmer výlučne jednu jedinou perikopu – *Mk 10, 11 – 12* – a neberie dostatočným spôsobom do úvahy ďalšie state Matúšovho evanjelia a *Prvého listu Korint'anom*. Tieto biblické state vraj spomínajú akúsi „výnimku“ z Pánovho slova o nerozlučnosti manželstva, a to v prípade *porneia* (porov. 5, 32; 19, 9) a v prípade rozchodu pre vieru (porov. *1 Kor 7, 12 – 16*). Tieto texty by mali naznačovať, že kresťania v ťažkých situáciách poznali už v apoštolských časoch flexibilnú aplikáciu Ježišovho slova.

Na túto námietku treba odpovedať, že dokumenty učiteľského úradu Cirkvi nemajú v úmysle kompletným a vyčerpávacím spôsobom prezentovať biblické základy učenia o manželstve. Túto dôležitú úlohu prenechávajú kompetentným odborníkom. Učiteľský úrad však zdôrazňuje, že učenie Cirkvi o nerozlučnosti manželstva vychádza z vernosti Ježišovmu slovu. Ježiš jasne definuje starozákonnú prax rozvodu ako dôsledok tvrdosti ľudského srdca. Odkazuje – okrem zákona – na začiatok stvorenia, na vôľu Stvoriteľa, a zhŕňa svoje učenie slovami: „Čo teda Boh spojil, človek nech nerozlučuje“ (*Mk 10, 9*). S príchodom Vykupiteľa je teda manželstvo navrátené k pôvodnej forme, ktorú malo pri stvorení a vyňaté zo svojvôle človeka – predovšetkým zo svojvôle manžela, pretože pre manželku *de facto* neexistovala možnosť rozvodu. Ježišovo slovo o nerozlučnosti manželstva je prekonaním starovekého poriadku zákona novým poriadkom viery a milosti. Len takýmto spôsobom môže manželstvo zodpovedať Božiemu povolaniu k láske a k ľudskej dôstojnosti a stať sa znakom zmluvy bezpodmienečnej Božej lásky, teda „sviatosťou“ (porov. *Ef 5, 32*).

Možnosť rozluky, ktorú Pavol naznačuje v *1 Kor 7*, sa týka manželstiev medzi kresťanským partnerom a nepokrsteným. Následná teologická reflexia objasnila, že len manželstvá medzi pokrstenými sú „sviatosťou“ v pravom slova zmysle a že absolútna nerozlučnosť platí len pre tieto manželstvá, ktoré sú situované vo sfére viery v Krista. Takzvané „prirodzené manželstvo“ má svoju dôstojnosť vyplývajúcu z poriadku stvorenia, a je preto orientované na nerozlučnosť, ale môže byť rozviazané za určitých okolností z dôvodu vyššieho dobra – v prípade, keď ide o vieru. Teologická systemácia právne klasifikovala ustanovenie sv. Pavla ako *privilegium Paulinum*, teda ako možnosť rozviazať nesviatosťné manželstvo pre dobro viery. Nerozlučnosť skutočne sviatosťného manželstva zostáva zachovaná. Nejde tu teda o výnimku z Pánovho slova. K tomuto sa však ešte vrátíme.

Čo sa týka správneho pochopenia dodatkov o *porneia*, existuje viacero písomností s mnohými rozličnými, aj protichodnými hypotézami. Medzi exegetmi nie je v tejto otázke zhoda. Mnohí sa domnievajú, že tu ide o neplatné manželské zväzky, a nie o výnimky z nerozlučiteľnosti manželstva. V každom prípade Cirkev nemôže stavať svoju náuku a svoju prax na neistých exegetických hypotézach. Musí sa pridržať jasného Kristovho učenia.

2. Ďalší namietajú, že patristická tradícia necháva priestor pre prax širšieho rozlišovania, ktorá by lepšie zodpovedala zložitým situáciám; Katolícka cirkev by si v tomto ohľade mohla vziať príklad z princípu „poriadku“ východných cirkví odlúčených od Ríma.

Tvrdí sa, že súčasný učiteľský úrad Cirkvi sa opiera len o jednu líniu patristickej tradície, nie však o celé dedičstvo antickej Cirkvi. Aj keď sa otcovia jasne pridržali vieroučného princípu nerozlučiteľnosti manželstva, niektorí z nich na pastoračnej úrovni tolerovali istú flexibilitu ohľadom jednotlivých zložitých situácií. Na tomto základe východné cirkví odlúčené od Ríma mali potom sformulovať popri princípe zvanom *akribia*, čiže vernosť zjavenej pravde, aj princíp *oikonomia*, teda láskavá zhovievavosť v istých zložitých situáciách. Bez opustenia doktríny o nerozlučnosti manželstva, v určitých prípadoch dovolili druhé a aj tretie manželstvo, ktoré je odlišné od prvého sviatostného manželstva a poznačené charakterom pokánia. Túto prax vraj nikdy Katolícka cirkev explicitne neodsúdila. Synoda biskupov v roku 1980 mala túto tradíciu podrobne preštudovať, aby vraj ešte lepšie mohlo zažiť Božie milosrdenstvo.

Štúdium pátra Pellanda ukazuje smer, ktorým by sa mala poberať odpoveď na tieto otázky. Na interpretáciu jednotlivých patristických textov je, samozrejme, kompetentný historik. Pre zložitú textovú situáciu v danej veci je zrejmé, že kontroverzie neustanú ani do budúcnosti. Z teologického hľadiska však treba povedať:

- a) existuje jasný súhlas cirkevných otcov ohľadom nerozlučnosti manželstva. Pretože to vychádza z vôle Pána, Cirkev v danom ohľade nemá nijakú moc. Práve preto bolo kresťanské manželstvo od počiatku odlišné od manželstva rímskej civilizácie, aj keď v prvých storočiach neexistovalo ešte priame usporiadanie na úrovni kánonov. Cirkev už v čase otcov jasne vylučuje rozvod a nové manželstvo, a to z dôvodu poslušnej vernosti Novému zákonu.
- b) V Cirkvi v čase otcov nebolo rozvedeným a znovuzosobášeným veriacim nikdy oficiálne dovolené zúčastňovať sa na svätom prijímaní po istom čase pokánia. Je však pravda, že Cirkev v jednotlivých krajinách nie vždy rigorózne odvolala ústupky poskytnuté v danej oblasti, aj keď boli kvalifikované ako nezlučiteľné s jej doktrínou a disciplínou. Zdá sa tiež, že je pravda, že niektorí jednotliví otcovia, ako napríklad Lev Veľký, hľadali „pastoračné“ riešenia pre hraničné prípady.
- c) Následne sa veci vyvinuli dvomi protichodnými smermi:
 - V imperiálnej Cirkvi po Konštantínovi vznikla – aj v dôsledku čoraz silnejšieho prelínania medzi Cirkvou a štátom – snaha o väčšiu flexibilitu a ochotu na kompromis v zložitých manželských situáciách. Až do gregoriánskej reformy sa takáto tendencia prejavovala aj v galskom a germánskom prostredí. Vo východných cirkvách odlúčených od Ríma tento vývin pokračoval ďalej aj v druhom tisícročí a viedol k čoraz liberálnejšej praxi. Dnes v mnohých východných cirkvách existuje celá séria dôvodov na rozvod, ba dokonca aj „teológia rozvodu“, ktorá nie je nijakým spôsobom kompatibilná s Ježišovými slovami o nerozlučnosti manželstva. Je absolútne nevyhnutné zaoberať sa týmto problémom v ekumenickom dialógu.
 - Na Západe bola vďaka gregoriánskej reforme obnovená pôvodná koncepcia otcov. Tento vývoj bol určitým spôsobom potvrdený aj Tridentským koncilom a znovu predložený ako náuka Cirkvi na Druhom vatikánskom koncile.

Prax východných cirkví, ktorá je dôsledkom komplexného historického procesu čoraz liberálnejšej interpretácie - ktorá sa viac a viac vzdala Pánovmu slovu - a niektorých nejasných patristických pasáží, ako aj nezanedbateľného vplyvu civilného práva, nemôže byť z náukových dôvodov prijatá Katolíckou cirkvou. V tejto súvislosti nie je presné tvrdenie, že Katolícka cirkev jednoducho tolerovala východnú prax. Tridentský koncil zaiste nevyniesol nijaké formálne odsúdenie. Stredovekí kánonisti o tom však neustále hovorili ako o protiprávnej praxi. Okrem toho existujú svedectvá, podľa ktorých skupiny pravoslávnych kresťanov, ktorí prestupovali na katolícku vieru, museli podpísať vyznanie viery s výslovným poukazom na nemožnosť druhého manželstva.

3. Mnohí navrhujú povoliť výnimky z cirkevnej normy na základe tradičných princípov, akými sú *epikeia* a *aequitas canonica*.

Hovorí sa, že niektoré manželské kauzy vraj nemôžu byť usporiadané na vonkajšom fóre. Cirkev by mohla nielen aplikovať právne normy, ale mala by aj rešpektovať a tolerovať svedomie jednotlivcov. Tradičné doktríny ako *epikeia* a *aequitas canonica* by z hľadiska morálnej teológie alebo z pohľadu práva mohli zdôvodniť rozhodnutie svedomia, ktoré sa vzdáva všeobecnej norme. Predovšetkým v otázke prijímania sviatostí by Cirkev mala urobiť kroky vpred, a nielen stavať pred veriacich zákazy.

Dva príspevky pátra Maruzziho a prof. Rodrígueza Luña ilustrujú túto komplexnú problematiku. V tomto ohľade treba rozlišovať tri oblasti otázok:

- a) *Epikeia* a *aequitas canonica* majú veľkú dôležitosť v oblasti ľudských aj cirkevných noriem, nemôžu však byť aplikované v oblasti noriem, pre ktoré Cirkev nemá dispozičnú právomoc. Nerozlučnosť manželstva je jedna z týchto noriem, ktoré pochádzajú od samotného Pána a sú preto označované ako normy „Božieho práva“. Cirkev nemôže schváliť ani pastoračné postupy – napríklad v pastoračnej praxi sviatostí –, ktoré by protirečili jasnému Pánovmu prikázaniu. Inými slovami: ak predchádzajúce manželstvo rozvedených a znovuzosobášených veriacich bolo platné, ich nový zväzok nemôže byť za nijakých okolností považovaný za taký, ktorý zodpovedá právu, a preto – kvôli vnútorným dôvodom – prijímanie sviatostí nie je možné. Svedomie jednotlivca je bez výnimiek viazané touto normou.
- b) Cirkev má naopak moc vysvetliť, aké podmienky musia byť splnené nato, aby manželstvo bolo pokladané za nerozlučiteľné podľa Ježišovho učenia. V zhode s tvrdeniami svätého Pavla v 7. kapitole *Prvého listu Korint'anom* Cirkev ustanovila, že len dvaja kresťania môžu uzatvoriť sviatostné manželstvo. Rozvinula právne podoby „pavlovského“ a „petrovského“ privilégia. S odvolaním sa na dodatky o *porneia* v Matúšovom evanjeliu a v *Skutkoch apoštolov* 15, 20 boli formulované manželské prekážky. Okrem toho boli jasnejšie sformulované dôvody manželskej nulity a naširoko rozvinuté procesné postupy. Toto všetko napomohlo vymedziť a spresniť koncept nerozlučného manželstva. Mohlo by sa povedať, že týmto spôsobom aj západná Cirkev poskytla priestor termínu *oikonomia*, avšak bez toho, aby sa dotkla nerozlučnosti manželstva ako takej.

V tejto línii sa pohybuje aj posledný vývoj práva v *Kódexe kánonického práva* z roku 1983, podľa ktorého aj vyhlásenia jednotlivých stránok majú dôkaznú silu. Samy osebe, na základe posudku kompetentných osôb (porov. článok Mons. Pompеду), sa preto zdajú prakticky vylúčené prípady, v ktorých by neplatné manželstvo ako také bolo nepreukázateľné procesnou cestou. Pretože manželstvo má zo svojej podstaty verejnocirkevný charakter a platí základný princíp, že *Nemo iudex in propria causa* (Nik nie je sudcom vo vlastnej kauze), musia byť tieto otázky vyriešené na vonkajšom fóre. Ak sa rozvedení a znovuzosobášení veriaci domnievajú, že ich predchádzajúce manželstvo nebolo nikdy platné, aj tak majú povinnosť obrátiť sa na kompetentný cirkevný tribunál, ktorý musí objektívne a s aplikáciou všetkých právne dostupných možností preskúmať ich problém.

c) Určite nie je vylúčené, že v manželských procesoch dôjde k chybám. Na niektorých miestach v Cirkvi ešte neexistujú cirkevné sudy, ktoré by dobre fungovali. Niekedy procesy trvajú príliš dlho. V niektorých prípadoch končia problematickými rozsudkami. V zásade sa nezdá celkom vylúčená aplikácia princípu *epikeia* na vnútornom fóre. V *Liste Kongregácie pre náuku viery* z roku 1994 možno nájsť o tomto zmienku, keď sa hovorí, že pri nových kánonických postupoch by mal byť „do maximálnej možnej miery“ odstránený každý rozdiel medzi pravdami overiteľnými v súdnom procese a objektívnou pravdou (porov. *List*, 9). Mnohí teológovia sa domnievajú, že veriaci by sa mali v každom prípade držať aj na „vnútornom fóre“ rozhodnutí súdu, i keď ich pokladajú za nesprávne. Iní si myslia, že tu na „vnútornom fóre“ možno pripustiť aj výnimky, pretože v procesnom rozhodovaní nejde o normy Božieho práva, ale o normy práva cirkevného. Táto otázka si však vyžaduje ďalšie štúdium a objasnenie. Bolo by skutočne treba veľmi presne objasniť podmienky na uznanie „výnimky“, aby sa predišlo svojvôli a aby sa ochránil verejný charakter manželstva, ktorý nezávisí od subjektívneho úsudku.

4. Niektorí obviňujú súčasný učiteľský úrad z nedostatočného rešpektu voči učeniu koncilu a z predkladania predkoncilovej vízie manželstva.

Niektorí teológovia tvrdia, že základom nových dokumentov magistéria Cirkvi, ktoré sa týkajú otázok manželstva, je naturalistická a legalistická koncepcia manželstva. Dôraz je vraj položený na zmluvu medzi manželmi a na *ius in corpus*. Koncil mal toto statické chápanie prekonať a popísať manželstvo viac personalistickým spôsobom – ako dohovor lásky a života. Tak mal otvoriť možnosť pre ľudskejšie riešenie ťažkých situácií. Rozvíjajúc tento myšlienkový smer, niektorí bádatelia predkladajú otázku, či nemožno hovoriť o „smrti manželstva“, keď osobný zväzok lásky medzi manželmi viac nejestvuje. Ďalší opätovne vznášajú antickú otázku, či pápež nemá v takýchto prípadoch možnosť manželstvo rozviazať.

Kto však pozorne číta nedávne cirkevné vyjadrenia, príde na to, že vo svojich hlavných tvrdeniach vychádzajú z *Gaudium et spes* a s celkom personalistickými črtami ďalej rozvíjajú, v smere, ktorý naznačil koncil, tam obsiahnutú doktrínu. Je okrem toho celkom neadekvátne hovoriť o rozpore medzi personalistickou a právnickou koncepciou manželstva. Koncil nezrušil tradičnú koncepciu manželstva, ale ju ďalej rozvinul. Keď sa napríklad neustále opakuje, že koncil nahradil prísne právnický koncept „zmluvy“ širším a teologicky hlbším konceptom „dohovoru“, nemožno v tejto súvislosti zabudnúť, že aj v „dohovore“ je obsiahnutý prvok „zmluvy“, aj keď sa nachádza v širšej perspektíve. To, že manželstvo zd'aleka presahuje čisto právnický aspekt, pretože sa zakladá na hĺbke ľudského a na tajomstve Božieho, bolo v skutočnosti vždy vyjadrené slovom „sviatosť“, nie

vždy to však bolo ozrejmene s takou jasnosťou, akú týmto aspektom dal koncil. Právo nie je všetko, je však nevyhnutnou súčasťou, jednou dimenziou celku. Neexistuje manželstvo bez právnej normatívy, ktorá ho vkladá do globálnej jednoty spoločnosti a Cirkvi. Ak sa nové usporiadanie práva po koncile dotýka aj oblasti manželstva, tak to nie je zrada koncilu, ale naplnenie jeho priania.

Ak by Cirkev prijala teóriu, že manželstvo je mŕtve, keď sa už manželia nemilujú, schválila by tým rozvod a nerozlučnosť manželstva by hlásala len slovami, ale nie fakticky. Názor, podľa ktorého by pápež eventuálne mohol rozviazať manželstvá, ktoré nenapraviteľne zlyhali, musí byť tiež označený ako nesprávny. Sviatostné konzumované manželstvo nemôže byť rozviazané nikým. Manželvia si pri slávení manželstva sľubujú vernosť až do smrti.

Naopak, ďalšie hĺbkové štúdiá si vyžaduje otázka, či neveriaci kresťania – pokrstení, ktorí nikdy neverili alebo už neveria v Boha – naozaj môžu uzatvoriť sviatostné manželstvo. Inými slovami: malo by sa objasniť, či naozaj každé manželstvo medzi dvomi pokrstenými je *ipso facto* sviatostným manželstvom. Aj samotný kódex hovorí, že len „platná“ manželská zmluva medzi pokrstenými je zároveň sviatosťou (porov. CIC kán. 1055, §. 2). K podstate sviatosti patrí viera; treba však objasniť právnu otázku ohľadom toho, aký dôkaz „neverectva“ bude mať za následok, že sviatosť sa neuskutoční.

5. Mnohí tvrdia, že postoj Cirkvi k otázke rozvedených znovuzosobášených veriacich je jednostranne normatívny, a nie pastoračný.

Jedna oblasť námietok voči doktríne a praxi Cirkvi sa týka problémov pastoračného charakteru. Napríklad sa hovorí, že jazyk cirkevných dokumentov je príliš legalistický; že tvrdosť zákona prevláda nad pochopením pre dramatické ľudské situácie. Dnešný človek už vraj nedokáže chápať taký jazyk. Ježiš mal vraj otvorený sluch pre potreby všetkých ľudí, predovšetkým pre tých, ktorí sa nachádzali na okraji spoločnosti. Cirkev, naopak, vystupuje skôr ako sudca, ktorý z prijímania sviatostí a určitých verejných úloh vylučuje zranené osoby.

Možno bezpochyby pripustiť, že výrazové prostriedky cirkevného magistéria sa niekedy nejavia ako ľahko pochopiteľné. Je potrebné, aby ich kazatelia a katechéti prekladali do jazyka, ktorý zodpovedá rozličným osobám a ich konkrétnemu kultúrnemu prostrediu. Podstatný obsah cirkevného učenia v danej oblasti však musí zostať zachovaný. Nemôže byť rozriedený z údajných pastoračných dôvodov, pretože vyjadruje zjavenú pravdu. Je určite zložité sekularizovanému človeku vysvetliť nároky evanjelia. Avšak táto pastoračná ťažkosť nemôže viesť ku kompromisom s pravdou. Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis splendor* jasne odmietol takzvané „pastoračné“ riešenia, ktoré sú v rozpore s vyhláseniami učiteľského úradu Cirkvi (porov. *tamže*, 56).

Čo sa týka postoja magistéria k problému rozvedených a znovuzosobášených veriacich, treba okrem toho zdôrazniť, že posledné dokumenty Cirkvi veľmi vyrovnaným spôsobom zjednocujú nároky pravdy s požiadavkami lásky. Ak v minulosti pri prezentovaní pravdy občas láska dostatočne nezažiarila, dnes, naopak, hrozí veľké nebezpečenstvo mlčania alebo kompromitovania pravdy v mene lásky. Zaiste, slovo pravdy môže aj bolieť a byť neprijemné. Je však jedinou cestou k uzdraveniu, k pokoju a k vnútornej slobode. Pastorácia, ktorej skutočne záleží na tom, aby osobám pomáhala, sa musí vždy zakladať na pravde. Len to, čo je pravdivé, môže byť v konečnom dôsledku aj pastoračné. „Poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí“ (*Jn* 8, 32).

Kardinál Joseph Ratzinger, prefekt

**1. List biskupom Katolíckej cirkvi
ohľadom prijímania Eucharistie
zo strany rozvedených a znovuzosobášených veriacich**

Vaša Excelencia,

1. Medzinárodný rok rodiny je osobitne dôležitou príležitosťou na znovuobjavenie svedectiev lásky a starostlivosti Cirkvi o rodinu⁶ a zároveň aj na opätovné predstavenie neoceniteľných bohatstiev kresťanského manželstva, ktoré je základom rodiny.

2. V tomto kontexte si špeciálnu pozornosť zasluhujú ťažkosti a trápenia tých veriacich, ktorí sa nachádzajú v neregulárnych manželských situáciách.⁷ Pastieri sú povolaní sprostredkovať Kristovu lásku a materinskú blízkosť Cirkvi; majú ich prijímať s láskou a povzbudzovať ich, aby dôverovali Božiemu milosrdenstvu, a zároveň im majú s múdrosťou a rešpektom odporúčať konkrétne cesty obrátenia a účasti na živote cirkevného spoločenstva.⁸

3. Vedomí si však toho, že autentické pochopenie a pravé milosrdenstvo nie sú nikdy oddelené od pravdy, majú pastieri⁹ povinnosť pripomínať týmto veriacim náuku Cirkvi ohľadom celebrovania sviatostí a predovšetkým prijímania Eucharistie. V tomto ohľade boli za posledné roky v rozličných oblastiach predložené rôzne pastoračné riešenia, podľa ktorých by pre rozvedených a znovuzosobášených určite nebolo možné všeobecné dovolenie pristupovať k eucharistickému prijímaniu, ale mohli by k nemu pristúpiť v určitých prípadoch, keď sa na základe úsudku svojho svedomia na to pokladajú za oprávnených. Tak napríklad, ak boli celkom nespravodlivo opustení, aj keď sa úprimne usilovali zachrániť predchádzajúce manželstvo, alebo ak sú presvedčení o nulite predchádzajúceho manželstva, aj keď ju nemôžu dokázať na vonkajšom fóre, alebo ak už absolvovali dlhú púť premýšľania a pokánia, a tiež ak pre mravne platné dôvody nemôžu zadosťučiniť povinnosti rozchodu (separácie).

Niektorí tiež navrhovali, že pre objektívne preskúmanie ich skutočnej situácie by si rozvedení a znovuzosobášení mali dohodnúť rozhovor so skúseným a obozretným kňazom. Tento kňaz by však

⁶ Porov. JÁN PAVOL II. *List rodinám* (2. február 1994), č. 3.

⁷ Porov. JÁN PAVOL II. Apošt. exhortácia *Familiaris consortio*, č. 79-84: AAS 74 (1982) 180-186.

⁸ Porov. *Tamže*, č. 84: AAS 74 (1982) 185; *List rodinám*, č. 5; *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1651.

⁹ Porov. PAVOL VI., Encyklika *Humanae vitae*, č. 29: AAS 60 (1968) 501; JÁN PAVOL II., Apošt. exhortácia *Reconciliatio et poenitentia*, č. 34: AAS 77 (1985) 272; Encyklika *Veritatis splendor*, č. 95: AAS 85 (1993) 1208.

mal rešpektovať ich prípadné rozhodnutie vo svedomí, že budú pristupovať k Eucharistii, aj keď to neznamená oficiálnu autorizáciu.

V týchto a podobných prípadoch by išlo o tolerantné a láskavé pastoračné riešenie, aby sa zadosťučinilo rozličným situáciám, v ktorých sa rozvedení a znovuzosobášení nachádzajú.

4. Aj keď je známe, že obdobné pastoračné riešenia boli predložené aj niektorými cirkevnými otcami a do istej miery aj vstúpili do praxe, nikdy nezískali všeobecný súhlas otcov a nijakým spôsobom nepredstavovali náuku Cirkvi, ani neurčovali jej disciplínu. Prináleží univerzálnemu učiteľskému úradu Cirkvi, vo vernosti Svätému písmu a tradícii, vyučovať a autenticky interpretovať *depositum fidei*.

Vzhľadom na nové, vyššie predstavené pastoračné riešenia, táto kongregácia pokladá za potrebné znovu pripomenúť náuku a disciplínu Cirkvi v tejto materii. Verná slovu Ježiša Krista¹⁰, Cirkev tvrdí, že nemôže pokladať za platný nový zväzok, ak bolo platné predchádzajúce manželstvo. Ak sa rozvedení civilne znovu zosobášili, nachádzajú sa v situácii, ktorá objektívne protirečí Božiemu zákonu, a preto nemôžu pristupovať k eucharistickému prijímaniu po celý čas trvania tejto situácie.¹¹

Táto norma nemá trestajúci alebo diskriminačný charakter voči rozvedeným a znovuzosobášeným, ale skôr vyjadruje objektívnu situáciu, ktorá sama v sebe znemožňuje pristupovanie k eucharistickému prijímaniu: „Sami totiž bránia tomu, aby boli pripustení, nakoľko ich stav a životné okolnosti sú v objektívnom rozpore s tým zväzkom lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorý sa práve v Eucharistii naznačuje a uskutočňuje. Okrem toho je tu aj iný osobitný pastoračný dôvod: keby sa takéto osoby pripustili k Eucharistii, veriacich by to uviedlo do pochybností a neistoty ohľadom učenia Cirkvi o nerozlučiteľnosti manželstva.“¹²

Pre veriacich, ktorí zotrývajú v takejto manželskej situácii, je prístup k eucharistickému prijímaniu otvorený jedine po sviatostnom rozhrešení, ktoré môže byť udelené „len tým, čo ľutujú, že porušili znamenie zmluvy a vernosti s Kristom a sú úprimne ochotní viesť taký život, ktorý nie je v rozpore s nerozlučiteľnosťou manželstva. To v skutočnosti vyžaduje, aby sa muž a žena, ktorí z vážnych príčin, ako je napríklad výchova detí, nemôžu splniť požiadavku vzájomného rozchodu, zaviazali, že budú žiť v úplnej zdržanlivosti, čiže zdržia sa aktov, ktoré sú manželstvu vlastné“.¹³ V takomto prípade môžu pristupovať k eucharistickému prijímaniu, platnou však zostáva povinnosť vyhnúť sa pohoršeniu.

5. Náuka a disciplína Cirkvi v tejto veci boli zoširoka predstavené v pokoncilovom období prostredníctvom apoštolskej exhortácie *Familiaris consortio*. Táto exhortácia okrem iného

¹⁰ Mk 10, 11 – 12: „Každý, kto prepustí svoju manželku a vezme si inú, dopúšťa sa voči nej cudzoložstva. A ak ona prepustí svojho manžela a vydá sa za iného, cudzoloží.“

¹¹ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1650; porov. aj č. 1640 a Tridentský koncil, zas. XXIV: Denz.-Schönm. 1797-1812.

¹² Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 84: AAS 74 (1982) 185-186.

¹³ *Tamže*, č. 84: AAS 74 (1982) 186; porov. JÁN PAVOL II., *Homília na záver VI. synody biskupov*, č. 7: AAS 72 (1980) 1082.

pripomína pastierom, že pre lásku k pravde, majú povinnosť dobre rozlišovať rozličné situácie a napomína ich, že majú povzbudzovať rozvedených a znovuzosobášených veriacich k účasti na rozličných okamihoch života Cirkvi. Zároveň zdôrazňuje neustálu a všeobecnú prax založenú „na Svätom písme, že nepripúšťa k eucharistickému prijímaniu tých veriacich, ktorí sa po rozvede znova zosobášili,“¹⁴ a vysvetľuje jej dôvody. Štruktúra exhortácie a znenie jej slov umožňujú jasne pochopiť, že táto prax, predstavená ako záväzná, nemôže sa meniť na základe rozličných situácií.

6. Veriaca osoba, ktorá dlhodobo spolunažíva *more uxorio* s osobou, ktorej nie je legitímnou manželkou alebo legitímnym manželom, nemôže pristupovať k eucharistickému prijímaniu. Ak by to pokladala za možné, pastieri a svedníci majú – vzhľadom na závažnosť danej veci a požiadavku duchovného dobra danej osoby,¹⁵ ako aj spoločného dobra Cirkvi – závažnú povinnosť napomenúť ju, že takýto úsudok svedomia je v otvorenom rozpore s náukou Cirkvi.¹⁶ Musia tiež pri vyučovaní pripomínať túto náuku všetkým veriacim, ktorí sú im zverení.

To neznamená, že Cirkvi neleží na srdci situácia týchto veriacich, ktorí navyše nie sú nijako vylúčení z cirkevného spoločenstva. Stará sa o to, aby ich pastoračne sprevádzala a pozýva ich zúčastňovať sa na cirkevnom živote v tej miere, ktorá je zlučiteľná s predpismi Božieho práva, od ktorých dišpenzovať nemá Cirkev nijakú moc.¹⁷ Okrem toho je potrebné vysvetliť týmto veriacim, aby si nemysleli, že ich účasť na živote Cirkvi je výlučne zúžená na otázku prijímania Eucharistie. Veriacim treba pomôcť prehĺbiť ich chápanie hodnoty účasti na Kristovej obete vo svätej omši, hodnoty duchovného svätého prijímania,¹⁸ modlitby, meditácie nad Božím slovom, ako aj diela dobročinnosti a spravodlivosti.¹⁹

7. Mylné presvedčenie o možnosti pristupovať k Eucharistii zo strany rozvedeného a znovuzosobášeného obyčajne vychádza z toho, že osobnému svedomiu sa prisúdi moc vynášať konečné rozhodnutia – na základe vlastného presvedčenia²⁰ – o existencii alebo neexistencii predchádzajúceho manželstva a o hodnote nového zväzku. Také prisúdenie je však neprípustné.²¹ Manželstvo, keďže je obrazom manželského zväzku medzi Kristom a jeho Cirkvou a základným jadrom a dôležitým činiteľom v živote občianskej spoločnosti, je vo svojej podstate verejnou skutočnosťou.

¹⁴ Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 84: AAS 74 (1982) 185.

¹⁵ Porov. *I Kor* 11, 27 – 29.

¹⁶ Porov. *Kódex kánonického práva*, kán. 978, § 2.

¹⁷ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1640.

¹⁸ Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *List biskupom Katolíckej cirkvi ohľadom niektorých otázok týkajúcich sa vysluhovatelia Eucharistie*, III/4: AAS 75 (1983) 1007; SV. TEREZA AVILSKÁ, *Camino de perfección*, 35, 1; SV. ALFONZ MÁRIA DE LIGUORI, *Návštevy Najsvätejšej sviatosti a Najsvätejšej Panny Márie*.

¹⁹ Porov. Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 84: AAS 74 (1982) 185.

²⁰ Porov. Encyklika *Veritatis splendor*, č. 55: AAS 85 (1993) 1178.

²¹ Porov. *Kódex kánonického práva*, kán. 1085, § 2.

8. Je určite pravda, že úsudok o vlastnej dispozícii pre prijímanie Eucharistie sa musí vytvoriť v adekvátne formovanom morálnom svedomí. Je však tiež pravda, že súhlas, ktorým sa vytvára manželstvo, nie je jednoducho súkromným rozhodnutím, pretože pre každého z manželov osobitne i pre manželský pár dohromady vytvára špecificky cirkevnú a spoločenskú situáciu. Preto sa úsudok svedomia o vlastnej manželskej situácii netýka len priameho vzťahu medzi človekom a Bohom – akoby bolo možné nebrať do úvahy prostredníctvom Cirkvi, ktorého súčasťou sú aj kánonické predpisy záväzné vo svedomí. Neuznať tento podstatný aspekt by znamenalo *de facto* poprieť, že manželstvo existuje ako skutočnosť Cirkvi, totiž ako sviatosť.

9. Okrem toho exhortácia *Familiaris consortio*, keď pozýva pastierov, aby dobre rozlišovali medzi rôznymi situáciami rozvedených a znovuzosobášených, pripomína tiež prípad tých, ktorí sú si subjektívne vo svedomí istí, že ich predchádzajúce manželstvo, nenapraviteľne rozvrátené, nikdy nebolo platné.²² Treba s istotou rozlíšiť, či na vonkajšom fóre určenom Cirkvou objektívne existuje táto neplatnosť manželstva. Disciplína Cirkvi, i keď potvrdzuje výlučnú kompetenciu cirkevných súdov pri skúmaní platnosti manželstva katolíkov, ponúka aj nové cesty preukázania nulity predchádzajúceho zväzku, aby sa do maximálnej možnej miery predišlo všetkým rozdielom medzi pravdou overiteľnou v súdnom procese a pravdou objektívne poznanou v správnom svedomí.²³

To, čo skutočne prispieva k dobru daných veriacich, je pridržať sa úsudku Cirkvi a všímať si platnú disciplínu ohľadom povinnosti kánonickej formy, ktorá je nevyhnutná pre platnosť katolíckych manželstiev. Cirkev je skutočne Kristovým telom a žiť v cirkevnom spoločenstve znamená žiť v Kristovom tele a živiť sa Kristovým telom. Pri prijímaní Eucharistie nemôže byť spoločenstvo s Kristom Hlavou nikdy oddelené od spoločenstva s jeho údmi, teda s jeho Cirkvou. Preto je sviatosť našej jednoty s Kristom zároveň sviatosťou jednoty Cirkvi. Prístupovať k eucharistickému prijímaniu v rozpore s normami cirkevného spoločenstva je teda vnútorne protirečivé. Sviatosťné spoločenstvo s Kristom zahŕňa a predpokladá zachovávanie – i keď niekedy náročné – poriadku cirkevného spoločenstva, a nemôže byť správne a plodné, ak veriaci, v snahe priblížiť sa priamo ku Kristovi, nerešpektujú tento poriadok.

10. V súlade s tým, čo bolo doteraz povedané, treba naplno realizovať túžbu vyjadrenú Synodou biskupov – túžbu, ktorú si osvojil aj Svätý Otec Ján Pavol II. a ktorú zodpovedne, prostredníctvom chvályhodných iniciatív uskutočňovali biskupi, kňazi, rehoľníci a veriaci laici: so starostlivou láskou urobiť všetko, čo môže veriacich, ktorí sa nachádzajú v neusporiadanej manželskej situácii, posilniť v láske ku Kristovi a k Cirkvi. Len tak bude pre nich možné naplno prijať poslanstvo o kresťanskom manželstve a vo viere znášať utrpenie vyplývajúce z ich situácie. V pastoračnej činnosti treba vyvinúť všetko úsilie nato, aby sa správne pochopilo, že tu nejde o žiadnu diskrimináciu, ale o úplnú vernosť vôli Krista, ktorý nám znovu daroval a opätovne zveril nerozlučnosť manželstva ako dar Stvoriteľa. Bude potrebné, aby pastieri a spoločenstvo veriacich spolu s danými osobami trpeli a milovali, aby tieto osoby vo svojom bremene dokázali spoznať

²² Porov. Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 84: AAS 74 (1982) 185.

²³ Porov. *CIC*, kán. 1536 § 2 a 1679 a *CCEO*, kán. 1217, § 2 a 1365 ohľadom dôkaznej sily vyhlásení stránok v takýchto procesoch.

príjemné jarmo a ľahké bremeno Ježiša.²⁴ Ich bremeno nie je príjemné a ľahké preto, že by bolo malé alebo nedôležité, ale stáva sa ľahkým, pretože Pán – a spolu s ním celá Cirkev – ho s nimi zdieľa. Je úlohou pastoračnej starostlivosti, ktorá musí byť vykonávaná s úplným nasadením, poskytnúť túto pomoc, založenú na pravde i láske zároveň.

Spojení v kolegiálnej úlohe, ktorá má za cieľ, aby v živote a praxi Cirkvi znova zažiarila pravda Ježiša Krista, odporúčame sa Vašej Excelencii ako celkom oddaní v Kristovi.

Najvyšší veľkňaz Ján Pavol II. – počas audiencie, ktorú poskytol kardinálovi prefektovi – potvrdil tento list sformulovaný na riadnom zasadaní tejto kongregácie a nariadil jeho publikovanie.

V Ríme v sídle Kongregácie pre náuku viery 14. septembra 1994, na sviatok Povýšenia Svätého kríža.

Kardinál Joseph Ratzinger, prefekt

Alberto Bovone,

titulárny biskup Cesarea di Numidia, sekretár

²⁴ Porov. *Mt 11, 30*.

2. Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio* pápeža Jána Pavla II., č. 84.

84. Každodenná skúsenosť, žiaľ, ukazuje, že ten, kto sa dá rozviesť, väčšinou má úmysel začať nové spolužitie, prirodzene, bez katolíckeho sobáša. Keďže tu ide o zlo, ktoré – ako aj iné – čoraz viac infikuje aj katolíkov, treba tento problém starostlivo a bez meškania riešiť. Synodálni otcovia sa ním výslovne zaoberali. Lebo Cirkev, ktorá je ustanovená nato, aby viedla k spáse všetkých ľudí a najmä pokrstených, nemôže ponechať na seba samých ani tých, ktorí – hoci už predtým boli spojení sviatostným zväzkom – sa pokúsili znova zosobášiť. Preto sa bude Cirkev usilovať neúnavne aj takýmto ľuďom ponúkať prostriedky spásy.

Duchovní pastieri majú vedieť, že z lásky k pravde sú povinní dobre rozlišovať rozličné situácie. Je naozaj rozdiel medzi tými, čo sa usilovali zachrániť prvé manželstvo, a boli celkom nespravodlivo opustení, a tými, čo z vlastnej ťažkej viny rozvrátili kánonicky platné manželstvo. Napokon sú aj takí, čo uzavreli nové životné spoločenstvo len z ohľadu na výchovu detí a niekedy sú vo svojom svedomí subjektívne presvedčení, že predchádzajúce manželstvo, už nenapraviteľne rozvrátené, nebolo vlastne nikdy platné.

Spolu so synodou vyzývam duchovných pastierov i celé spoločenstvo veriacich, aby rozvedeným pomáhali a starostlivou láskou sa usilovali zbaviť ich pocitu, že sú odlúčení od Cirkvi, lebo aj oni ako pokrstení, môžu a vlastne sa majú zúčastňovať na jej živote. Treba ich povzbudzovať, aby počúvali Božie slovo, zúčastňovali sa na obete svätej omše, vytrvalo sa modlili, konali skutky lásky a napomáhali podujatiam miestneho spoločenstva v prospech spravodlivosti, vychovávali svoje deti v kresťanskej viere, pestovali ducha kajúcnosti a skutky pokánia, a tak si deň čo deň vyprosovali Božiu milosť. Cirkev sa má za nich modliť, posilňovať ich, ukázať im, že je milosrdnou matkou, a tak ich udržiavať vo viere a nádeji.

Pritom však Cirkev zotrúva vo svojej doterajšej praxi, založenej na Svätom písme, že nepripúšťa k eucharistickému prijímaniu tých veriacich, ktorí sa po rozvode znova zosobášili. Sami totiž bránia tomu, aby boli pripustení, nakoľko ich stav a životné okolnosti sú v objektívnom rozpore s tým zväzkom lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorý sa práve v Eucharistii naznačuje a uskutočňuje. Okrem toho je tu aj iný osobitný pastoračný dôvod: keby sa takéto osoby pripustili k Eucharistii, veriacich by to uviedlo do pochybností a neistoty ohľadom učenia Cirkvi o nerozlučiteľnosti manželstva.

Zmierenie vo sviatosti pokánia, ktoré otvára cestu k Eucharistii, môže sa udeliť len tým, čo ľutujú, že porušili znamenie zmluvy a vernosti s Kristom a sú úprimne ochotní viesť taký život, ktorý nie je v rozpore s nerozlučiteľnosťou manželstva. To v skutočnosti vyžaduje, aby sa muž a žena, ktorí z vážnych príčin, ako je napríklad výchova detí, nemôžu splniť požiadavku vzájomného rozchodu, zaviazali, že budú žiť v úplnej zdržanlivosti, čiže zdržia sa aktov, ktoré sú manželstvu vlastné²⁵.

Rovnako úcta k sviatosti manželstva, ako aj ohľad na manželov a ich rodiny i na spoločenstvo veriacich zakazuje všetkým duchovným pastierom konať pre rozvedených, ktorí uzatvárajú nový sobáš, akýkoľvek obrad, nech by ich k tomu viedli akékoľvek dôvody alebo pastoračné zámienky. Tieto obrady by totiž pôsobili dojemom nového sviatostného a platného sobáša a uvádzali by do omylu o nerozlučiteľnosti prvého sviatostne uzavretého manželstva.

²⁵ PÁPEŽ JÁN PAVOL II., Homília na záver VI. synody biskupov, č. 7 (25. október 1980): AAS 72 (1980) 1082).

Týmto počínaním Cirkev vyznáva svoju vernosť Kristovi a jeho pravde. Súčasne sa však matersky správa aj k svojim deťom, najmä k tým, čo boli bez vlastnej viny opustení svojím vlastným zákonným manželom.

Cirkev okrem toho pevne verí, že všetci tí, čo sa vzdialili od Pánovho príkazu a v takom stave aj teraz zotrvávajú, môžu dostať od Boha milosť obrátenia a spásy, ak vytrvajú v modlitbe, pokání a láske.

3. Prihovor Jána Pavla II. účastníkom plenárneho zhromaždenia Pápežskej rady pre rodinu

Piatok, 24. januára 1997

Páni kardináli, milovaní bratia v biskupskej službe, drahí bratia a sestry!

1. Som rád, že vás môžem prijať a pozdraviť pri príležitosti plenárneho zhromaždenia Pápežskej rady pre rodinu. Ďakujem kardinálovi predsedovi Alfonsovi Lópezovi Trujillovi za srdečné slová, ktorými uviedol toto veľmi dôležité stretnutie. Téma nášho zamyslenia „Pastorácia rozvedených a znovuzosobášených“ – je dnes v centre pozornosti a starostlivosti Cirkvi a duchovných pastierov, ktorí nešetria pastoračnou pozornosťou voči tým, čo trpia kvôli zložitým situáciám vo vlastnej rodine.

Cirkev nemôže zostať ľahostajná k tomuto bolestnému problému, ktorý sa týka mnohých jej detí. Už v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* som povedal, že kvôli tomu, že tu ide o ranu týkajúcu sa čoraz viac aj katolíckeho prostredia, „treba tento problém starostlivo a bez meškania riešiť“ (č. 84). Cirkev, matka a učiteľka sa snaží o dobro a šťastie rodín, a keď pre akýkoľvek dôvod dôjde k ich narušeniu, spôsobuje jej to utrpenie a snaží sa daným osobám sprostredkovať liek pastoračného sprevádzania, v plnej vernosti učeniu Cirkvi.

2. Synoda biskupov o rodine v roku 1980 sa zaoberala touto bolestnou situáciou a predložila adekvátne smerovania pastoračnej starostlivosti pre tieto okolnosti. V apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio*, som s ohľadom na úvahy synodálnych otcov napísal: „Cirkev, ktorá je ustanovená nato, aby viedla k spásu všetkých ľudí a najmä pokrstených, nemôže ponechať na seba samých ani tých, ktorí sa, hoci už predtým boli spojení sviatostným zväzkom, pokúsili znova zosobášiť. Preto sa bude Cirkev usilovať neúnavne aj takýmto ľuďom ponúkať prostriedky spásy“ (č. 84).

Práve do rámca tejto jasne pastoračnej oblasti, ako ste to správne objasnili v prezentácii prác tohto plenárneho zhromaždenia, možno zaradiť uvažovania, ktorým ste sa venovali počas vášho stretnutia – zamerané na pomoc poskytovanú rodinám preto, aby dokázali objaviť veľkosť ich krstného povolania a uskutočňovať diela zbožnosti, lásky a pokánia. Pastoračná pomoc však predpokladá prijatie cirkevnej nauky jasne vyjadrenej v katechizme: „Cirkev nemá moc vysloviť sa proti tomuto ustanoveniu Božej múdrosti“ (č. 1640).

Títo muži a ženy však musia vedieť, že Cirkev ich miluje, nie je im vzdialená a trpí ich situáciou. Rozvedení a znovuzosobášení sú a zostávajú jej členmi, pretože prijali krst a zachovávajú si kresťanskú vieru. Samozrejme, nový zväzok uzatvorený po rozvoze predstavuje morálny neporiadok, ktorý je v rozpore s jasnými požiadavkami vyplývajúcimi z viery, to však nesmie brániť snahe o modlitbu, ani činnému svedectvu o láske.

3. Ako som napísal vo svojej Apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio*, rozvedení a znovuzosobášení veriaci nemôžu pristupovať k eucharistickému prijímaniu, „keďže ich stav a životné okolnosti sú v objektívnom rozpore s tým zväzkom lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorý

sa práve v Eucharistii naznačuje a uskutočňuje“ (č. 84). Je to tak na základe autority samotného Pána, Pastiera pastierov, ktorý vždy hľadá svoje ovečky. Platí to aj pre pokánie, ktorého dvojité a zjednocujúci význam *obrátania* a *zmierenia* protirečí okolnostiam života rozvedených a znovuzosobášených, ktorí takými zostávajú.

Predsa však existujú vhodné pastoračné spôsoby ako týmto osobám vyjsť v ústrety. Cirkev vidí ich utrpenia a ťažké problémy, v ktorých sa pohybujú a v jej materinskej láske jej na nich záleží, rovnako ako na deťoch z predchádzajúceho manželstva: ukrátené o svoje prirodzené právo na prítomnosť oboch rodičov, stávajú sa prvými obeťami podobných bolestných udalostí.

Je predovšetkým potrebné čo najskôr vytvoriť plán pastoračie prípravy a včasnej podpory manželských párov nachádzajúcich sa v krízových okamihoch. Ide tu o ohlasovanie Kristovho daru a príkazu o manželstve. Pastieri, predovšetkým farári, musia s otvoreným srdcom sprevádzať a podporovať týchto mužov a ženy a pomáhať im pochopiť, že aj keď prerušili manželské puto, nemusia si zúfať bez milosti Boha, pretože on bdie nad ich putovaním. Cirkev „nemôže ináč postupovať než poradiť svojim deťom, ktoré sa nachádzajú v takýchto bolestných situáciách, aby sa usilovali priblížiť k Božiemu milosrdenstvu inými cestami, ale nie cestou sviatostí pokánia a Eucharistie, dokiaľ nespĺnia predpísané podmienky“.²⁶ Pastieri „sú povolani sprostredkovať Kristovu lásku a materinskú blízkosť Cirkvi; majú ich prijímať s láskou a povzbudzovať ich, aby dôverovali Božiemu milosrdenstvu, a zároveň im majú s múdrosťou a rešpektom odporúčať konkrétne cesty obrátania a účasti na živote cirkevného spoločenstva“.²⁷ Pán, pohnutý milosrdenstvom, vychádza v ústrety všetkým biednym – tak s náročnosťou pravdy, ako aj s olejom lásky.

4. Ako by sme mohli nesledovať starostlivo situáciu mnohých ľudí, ktorí – predovšetkým v ekonomicky rozvinutých národoch – kvôli rozluke žijú v situácii opustenia, najmä ak ide o osoby, ktorým nemožno pripisovať zodpovednosť za zlyhanie manželstva?

Keď sa dvojica žijúca v iregulárnej situácii vráti k praktizovaniu kresťanskej viery, je nevyhnutné ju *priať s láskou a blahosklonnosťou*, a zároveň jej pomôcť objasniť konkrétny stav jej okolností – prostredníctvom osvietenej a osvetľujúcej pastoračnej práce. Tento apoštolát bratského a evanjeliového prijatia je mimoriadne dôležitý pre všetkých, ktorí stratili kontakt s Cirkvou: je prvým nevyhnutným krokom na ich začlenenie do kresťanského života. Je potrebné ich priblížiť k počúvaniu Božieho slova a k modlitbe a zapojiť ich do charitatívnych diel, ktoré kresťanské spoločenstvo koná pre chudobných a biednych, a zároveň v nich stimulovať ducha kajúcnosti – prostredníctvom skutkov pokánia, ktoré majú pripraviť ich srdcia na prijatie Božej milosti.

Veľmi dôležitou kapitolou je ľudská a kresťanská formácia detí, ktoré vzišli z nového zväzku. Urobiť ich účastnými na celom obsahu múdrosti evanjelia podľa učenia Cirkvi je dielo, ktoré obdivuhodne pripravuje srdcia rodičov na prijatie sily a jasnosti potrebnej na prekonanie reálnych ťažkostí, ktoré sú na ich ceste a pre znovuzískanie plnej čírosti Kristovho mystéria, ktoré kresťanské manželstvo naznačuje a uskutočňuje. Osobitná, náročná, ale nevyhnutná úloha sa týka tiež ostatných členov, ktorí sú v užšej či širšej miere súčasťou rodiny. Títo majú byť svojou

²⁶ Apoštolská exhortácia *Reconciliatio et paenitentia*, č. 34.

²⁷ List Kongregácie pre náuku viery ohľadom prijímania Eucharistie zo strany rozvedených a znovuzosobášených veriacich, 13. októbra 1994, č. 2.

blízkosťou, nie však povýšenosťou, nablízku svojim drahým – a predovšetkým ich deťom, ktoré kvôli mladému veku intenzívnejšie cítia dopady situácie ich rodičov.

Drahí bratia a sestry, odporúčanie, ktoré dnes vychádza z môjho srdca, je, aby sme mali dôveru k tým, ktorí žijú v takých dramatických a bolestných situáciách. Nesmieme prestať „dúfať proti nádeji“ (*Rim 4, 18*), že aj tí, ktorí sa nachádzajú v situácii odporujúcej Pánovej vôli, môžu získať od Boha spásu, ak dokážu vytrvať v modlitbe, v pokání a skutočnej láske.

5. Napokon vám ďakujem za vašu spoluprácu na príprave Druhého svetového stretnutia rodín, ktoré sa uskutoční v Riu de Janeiro v dňoch 4. a 5. októbra. Rodinám celého sveta posielam svoje otcovské pozvanie, aby v modlitbe a uvažovaní pripravili toto stretnutie. Pre rodinné spoločenstvá, ktoré sa nebudú môcť stretnutia zúčastniť – viem, že bol pripravený nástroj, ktorý bude osožný pre všetkých: sú to katechézy, ktoré poslúžia na prípravu farských skupín, asociácií a rodinných hnutí a podporia dôstojné zvnútorňovanie veľkých tém týkajúcich sa rodiny.

Chcem vás uistiť, že na vás pamätám v modlitbe, aby vaša práca prispela k tomu, že sa v manželstve obnoví celá jeho náplň radosti a neustálej čerstvosti, ktorú mu Pán daroval, keď ho povýšil na sviatosť.

Želám vám, aby ste boli štedrými a pozornými svedkami starostlivosti Cirkvi o rodiny, a zo srdca vám udeľujem svoje apoštolské požehnanie, ktoré posielam aj všetkým vašim drahým.

4. Vernosť v pravde

List Kongregácie pre náuku viery prezentuje svoj obsah tak jasným a bezprostredným štýlom, že sám osebe nepotrebuje osobitné vysvetľovanie. Je rozdelený na 10 častí usporiadaných do troch celkov. Prvému z nich predchádza krátky úvod, ktorý tento špecifický problém vkladá do kontextu pastoračnej starostlivosti Cirkvi o manželstvo a rodinu (č. 1 – 2). Druhý celok – najrozsiahlejší (č. 3 – 9) – je hlavnou časťou *Listu*: vzhľadom na niektoré „tolerantné a zhovievavé“ pastoračné riešenia (č. 3) *List* znovu potvrdzuje a zdôvodňuje disciplinárnu a doktrinálnu pozíciu Cirkvi ohľadom prijímania Eucharistie zo strany rozvedených a znovuzosobášených (č. 4 – 5); je to pozícia, ktorá má podnecovať a viesť službu pastierov a spovedníkov (č. 6) vzhľadom na úsudok vo svedomí ohľadom manželskej situácie, ktorá má podstatne cirkevný rozmer (č. 7 – 9). Poslednou časťou *Listu* je záver, ktorý všetkých povzbudzuje k pastoračnému pôsobeniu založenému na pravde a láske zároveň (č. 10).

Povolání sprostredkovať Kristovu lásku

Cirkev – odkiaľživa pastoračne zameraná na starostlivosť o manželstvo a rodinu – v Medzinárodnom roku rodiny vidí mimoriadne dôležitú príležitosť „na opätovné predstavenie neoceniteľných bohatstiev kresťanského manželstva, ktoré je základom rodiny“ (č. 1). Práve tieto „bohatstvá“ robia naliehavým a urgentným problém ťažkostí a trápení tých veriacich, ktorí žijú v iregulárnych manželských situáciách. Problém sa týka aj pastierov, ktorí sú „povolání sprostredkovať Kristovu lásku a materinskú blízkosť Cirkvi“ (č. 2).

Týmito jednoduchými slovami, zároveň pokornými aj vznešenými, je naznačený základný princíp a prvotné, rozhodné kritérium na pastoračnú činnosť Cirkvi: je to Kristova láska, presnejšie tá láska, ktorú Pán Ježiš vyliatím Ducha darúva Cirkvi, čím ju ustanovuje a potvrdzuje ako svoju nevestu a matku kresťanov. Exhortácia *Familiaris consortio* pozvala čeliť týmto problémom „podľa miery Kristovho Srdca“ (č. 65) a pripomenula s evanjeliovou jednoduchosťou – a práve preto s jasnosťou a jednoznačnou presnosťou – pravé kritérium pastoračnej starostlivosti: v Ježišovi Kristovi, a teda v jeho Cirkvi, *láska nikdy nie je oddelená od pravdy*, pretože pravda je daná ako prameň a sila, obsah a ovocie samotnej lásky. Ako hovorí apoštol, láska „sa neteší z nepravosti, ale raduje sa z pravdy“ (*I Kor* 13, 6). V tejto perspektíve, ktorú už predstavil Pavol VI. v encyklike *Humanae vitae* a Ján Pavol II. v exhortácii *Reconciliatio et poenitentia* a v encyklike *Veritatis splendor*, *List* znovu zdôrazňuje, že „autentické pochopenie a pravé milosrdenstvo nie sú nikdy oddelené od pravdy“ (č. 3).

Z toho bezprostredne vyplýva špecifická povinnosť pastierov pripomínať veriacim, ktorí sa nachádzajú v iregulárnych manželských situáciách „náuku Cirkvi ohľadom celebrovania sviatostí a predovšetkým prijímania Eucharistie“. Aká je, naopak, pastoračná prax, ktorá sa „za posledné roky v rozličných oblastiach“ uskutočňuje, je všetkým známe: ak sa vylučuje všeobecné prijatie rozvedených a znovuzosobášených k eucharistickému prijímaniu, dovoľuje sa ich prístup „v určitých prípadoch, keď sa na základe úsudku svojho svedomia na to pokladajú za oprávnených“ (č. 3).

Ktoré sú to prípady? *List* nemá v úmysle robiť ich kompletný prehľad. Obmedzuje sa len na niektoré prípady, ktoré sú najviac rozšírené a najčastejšie spomínané. Sú to prípady, keď 1) jeden z

manželov zostane nespravodlivo opustený, napriek svojmu úprimnému úsiliu zachrániť manželstvo; 2) je niekto presvedčený o neplatnosti svojho predchádzajúceho manželstva, aj keď ju nevie dokázať na vonkajšom fóre; 3) niekto už absolvoval „dlhú púť premýšľania a pokánia“; 4) niekto nemôže splniť povinnosť odlúčenia kvôli morálne platným dôvodom. „Pastoračné riešenie“ navrhované niektorými stránkami ako „tolerantné a zhovievavé“ berie do úvahy *úsudok svedomia* samotných rozvedených a znovuzosobášených, ktorí ale preskúmali svoju situáciu prostredníctvom „rozhovoru s rozumným a skúseným kňazom“: tento kňaz by však zároveň „mal rešpektovať ich prípadné rozhodnutie vo svedomí, že budú pristupovať k Eucharistii, aj keď to neznamena oficiálnu autorizáciu“ (č. 3).

Doktrína a disciplína Cirkvi

Kvôli týmto „novým pastoračným návrhom“ Kongregácia pre náuku viery pokladá za svoju povinnosť pripomenúť náuku a disciplínu Cirkvi v danej materii, na základe premisy, že „prináleží univerzálnemu učiteľskému úradu Cirkvi, vo vernosti Svätému písmu a Tradícii, vyučovať a autenticky interpretovať ‚depositum fidei‘“ (č. 4). V tejto citácii treba zdôrazniť termín „vernosť“, ktorý sa hneď následne opakuje: „verná slovu Ježiša Krista, Cirkev tvrdí...“ Je to veľmi výrečný termín a má teologickú platnosť mimoriadnej závažnosti. Implicitný, ale jasný odkaz sa tu vzťahuje na Cirkev ako na „nevestu“ Kristovu – a práve preto ním okrášlenú milosťou a príkazom *vernosti*. Prvá vernosť spočíva v počúvaní Kristovho slova – Slova, ktorým je Kristus sám – v prijatí evanjelia: Cirkev je učeničkou Pravdy a – v tej miere, v ktorej ňou je – sa stáva učiteľkou. Cirkev je dokonca „panenská nevesta“; panenstvo tu znamená vyslovenie vernosti Kristovej náuke prijatej v jej celistvosti a v čistote. Základom je tu poslušná láska Cirkvi ku Kristovi, jej ženíchovi a Pánovi.

Práve vo vernosti slovu Ježiša Krista Cirkev „tvrdí, že nemôže pokladať za platný nový zväzok, ak bolo platné predchádzajúce manželstvo. Ak sa rozvedení civilne znovu zosobášili, nachádzajú sa v situácii, ktorá objektívne protirečí Božiemu zákonu, a preto nemôžu pristupovať k eucharistickému prijímaniu po celý čas trvania tejto situácie.“ (č. 4). Doktrína sa teda týka 1) nerozlučnosti manželstva (porov. *Mk* 10, 11 – 12); 2) objektívneho rozporu medzi situáciou rozvedených a znovuzosobášených a Božím zákonom; 3) nemožnosti, aby títo pristupovali k Eucharistii.

Posledné tvrdenie má podobu *normy*: normy, ktorá vychádza z pravdy a vyjadruje životné nároky, ktoré pravda obsahuje; normy, ktorá slobodu zaväzuje k pravde, ktorú je potrebné vziať do úvahy. V našom prípade sa norma rodí z dvojitej pravdy o sviatostiach a o životnej situácii rozvedených a znovuzosobášených. Sviatosti Ježiša Krista majú vlastnú pravdu – teda zmysel alebo logos – a vyžadujú si preto, aby boli slávené v zhode s týmto logosom. Existenciálna pravda o rozvedených a znovuzosobášených sa nachádza v životných okolnostiach, ktorých súčasťou je tak rozvod, ako aj nové civilné manželstvo: ako rozvedení prelomili („pokúsili sa“ prelomiť) nerozlučný manželský zväzok, ako znovuzosobášení vytvorili („pokúsili sa“ vytvoriť) nový manželský zväzok. Z konfrontácie týchto dvoch právd okamžite vyplýva ich protirečenie, ich nekompatibilita. Význam sviatostí alebo plné spoločenstvo s Kristom a s Cirkvou protirečí významu prítomnému v živote rozvedených a znovuzosobášených, ktorí – kvôli „prelomeniu“ manželského zväzku a „inštitucionalizácii“ tohto prelomenia v podobe nového zväzku – nie sú v plnom spoločenstve s Kristom a s Cirkvou.

Dať sviatosti rozvedeným a znovuzosobášeným, ktorí v tejto situácii zostávajú, znamená uviesť do činnosti „sviatostný jazyk“, ktorému však protirečí „existenciálny jazyk“, pretože sviatostné znaky

tu v konečnom dôsledku vyslovujú „opak“ svojho „pravdivého“ obsahu, a prejavujú sa teda ako „falošné a falšujúce“.

V tomto zmysle pripomenutá norma nie je vonkajšia ani sa neukladá s „trestajúcim či diskriminujúcim charakterom voči rozvedeným a znovuzosobášeným“, ale je vnútorne platná, pretože vychádza zo samotnej prirodzenosti sviatostí a ich významu. Ako píše Ján Pavol II. v exhorácii *Familiaris consortio*, rozvedení a znovuzosobášení nemôžu pristupovať k eucharistickému prijímaniu, „keďže ich stav a životné okolnosti sú v objektívnom rozpore s tým zväzkom lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorý sa práve v Eucharistii naznačuje a uskutočňuje“ (č. 84).

Ako možno jasne vidieť, ide tu o vernosť nevesty Cirkvi, ktorá sa uskutočňuje nielen v náuke, ale aj v praxi. Cirkev je verná Kristovi, ktorý sa sprítomňuje v Slove a vo sviatosti – a je poslušná jeho učeniu a jeho prikázaniu. Vernosť Cirkvi – pravde a jej dôsledkom pre život – je jedna a tá istá. Konkrétnym spôsobom náuková vernosť Cirkvi nachádza svoje uskutočnenie práve v slávení sviatostí, ako to zdôrazňuje aj *Familiaris consortio*: „Keby sa takéto osoby pripustili k Eucharistii, veriacich by to uviedlo do pochybností a neistoty ohľadom učenia Cirkvi o nerozlučiteľnosti manželstva“ (č. 84).

Služba pastierov a spovedníkov

Vernosť Cirkvi Kristovi, jeho náuke a jeho prikázaniu sa ukazuje a uskutočňuje vo vernosti, ktorou sa musí vyznačovať služba pastierov a spovedníkov. *List* pripomína predovšetkým doktrinálny aspekt tejto služby, ktorý má dvojitého adresáta: jedného všeobecného a spoločného, a druhého konkrétneho a špecifického. Pastieri a spovedníci majú „pri vyučovaní pripomínať túto náuku všetkým veriacim, ktorí sú im zverení“ (č. 6). Okrem toho majú pripomínať túto náuku aj rozvedeným a znovuzosobášeným, ktorí sa na základe úsudku svojho svedomia domnievajú, že môžu pristupovať k eucharistickému prijímaniu: „Takýto úsudok svedomia je v otvorenom rozpore s náukou Cirkvi“ (č. 6). V tomto prípade, upresňuje *List*, ide o „závažnú povinnosť“ napomínania: závažnosť tejto povinnosti závisí od miery závažnosti súvisiacich doktrinálnych a praktických obsahov – ktorými sú nerozlučnosť manželstva a morálne podmienky pre pristupovanie k sviatostiam. V dôsledku toho závažnosť povinnosti závisí od miery dobra, ktoré sa má chrániť a podporovať: ide tu o duchové dobro osoby a spoločné dobro Cirkvi.

Druhý aspekt služby pastierov a spovedníkov je explicitnejšie pastoračný: ide o pozvanie a sprevádzanie rozvedených a znovuzosobášených, ktorí sa majú zúčastňovať „na cirkevnom živote v tej miere, ktorá je zlučiteľná s ustanoveniami Božieho práva“ (č. 6). V skutočnosti títo veriaci „nie sú nijako vylúčení z cirkevného spoločenstva“. Kým však táto skutočnosť je samozrejماً pre teológov a pastoračných pracovníkov, nie je takou samozrejماًou z hľadiska názoru alebo presvedčenia mnohých veriacich, ktorí sa mylne domnievajú, že rozvedení a znovuzosobášení sú „exkomunikovaní“ z Cirkvi, čiže vylúčení a odmietnutí. Avšak na základe toho, že sú pokrstení, sú súčasťou kresťanského spoločenstva. A to navždy: žiadny životný nesúlad – ani rozvod a druhé „manželstvo“ – nemôže zrušiť znak a puto krstu. Mnohí rozvedení a znovuzosobášení si okrem toho uchovávajú kresťanskú vieru, aj keď, prinajmenšom na manželskej rovine, ju nežijú koherentným spôsobom. A s vierou im je vlastný aj náboženský život, ktorý má svoje vyjadrenia.

Prijímanie Eucharistie je určite základným aspektom účasti na živote Cirkvi. Ale ak toto prijímanie nie je pre rozvedených a znovuzosobášených veriacich možné, iné formy účasti sú naopak nielen možné, ale aj povinné. V tomto zmysle „veriacim treba pomôcť prehĺbiť ich chápanie hodnoty

účasti na Kristovej obete vo svätej omši, hodnoty duchovného svätého prijímania, modlitby, meditácie nad Božím slovom, ako aj diela dobročinnosti a spravodlivosti“ (č. 6). Nie je to ľahký aspekt pastoračnej činnosti, ktorá je neraz otrokyňou „zredukovania na sviatosť“, akoby sa účasť na živote Cirkvi naplňala jedine a výlučne prijímaním Eucharistie.

Svedomie, manželská situácia a Cirkev

Články 7 – 9 *Listu* majú osobitný pastoračný a náukový význam, pretože rozvíjajú precíznu analýzu *osobného morálneho svedomia*, z ktorého môže vyplynúť – a *de facto* aj vyplýva – „mylné presvedčenie o možnosti pristupovať k eucharistickému prijímaniu zo strany rozvedeného a znovusobášeného“ (č. 7). Poukazuje sa tu na dve závažné pokrivenia, ktorým môže podľahnúť morálne svedomie pri posúdení manželskej situácie.

Prvé pokrivenie spočíva v zdôrazňovaní rozhodovacej úlohy svedomia do takej miery, že sa interpretuje ako *moc rozhodovania na základe vlastného presvedčenia*. Ako však ukazuje encyklika *Veritatis splendor*, takéto názory „podkopávajú samu identitu mravného svedomia vzhľadom na slobodu človeka a zákon Boha“ (č. 56). V skutočnosti charakter svedomia spočíva „v mravnom úsudku o človeku a jeho konaní: ide o úsudok oslobodzujúci alebo odsudzujúci, podľa toho, či sa konanie človeka zhoduje s Božím zákonom vpísaným do srdca, alebo sa od neho odchyľuje“ (č. 59).

Druhé pokrivenie spočíva v *zdôrazňovaní individualizmu* svedomia v tom zmysle, že jednotlivcovi sa pripisuje rozhodovanie o skutočnosti – o existencii alebo neexistencii predchádzajúceho manželstva a o hodnote nového zväzku –, ktorá sa týka nielen jednotlivca, ale obsahuje aj *podstatne verejný rozmer*. Je to rozmer, ktorý priamo vyplýva z teologickej, ako aj antropologickej úvahy nad manželstvom, ktoré je obrazom „manželského zväzku medzi Kristom a jeho Cirkvou a základným jadrom a dôležitým činiteľom v živote občianskej spoločnosti, [a teda] je vo svojej podstate verejnou skutočnosťou“ (č. 7). *List* správne nalieha na tento bod a zdôrazňuje špecifickú podstatu manželského súhlasu: „nie je jednoducho súkromným rozhodnutím, pretože pre každého z manželov osobitne i pre manželský pár dohromady vytvára špecificky cirkevnú a spoločenskú situáciu“ (č. 8). Dôsledok toho je evidentný: „úsudok svedomia o vlastnej manželskej situácii sa netýka len priameho vzťahu medzi človekom a Bohom – akoby bolo možné nebrať do úvahy prostredníctvom Cirkvi, ktorého súčasťou sú aj kánonické predpisy záväzné vo svedomí“ (č. 8).

Čo sa týka cirkevnej disciplíny, *List* odporúča rozvedeným a znovuzosobášeným, „ktorí sú si subjektívne vo svedomí istí, že ich predchádzajúce manželstvo, nenapraviteľne rozvrátené, nikdy nebolo platné“, aby skúmali platnosť manželstva na vonkajšom fóre, ktoré okrem iného prikladá osobitnú dôležitosť vyhláseniam oboch stránok (porov. kán. 1536, 2 a 1679). Zdôvodnenie tejto veci je znovu ekleziologické a svoj vrchol dosahuje práve v prijímaní Eucharistie: „Cirkev je skutočne Kristovým telom a žiť v cirkevnom spoločenstve znamená žiť v Kristovom tele a živiť sa Kristovým telom. Pri prijímaní Eucharistie nemôže byť spoločenstvo s Kristom Hlavou nikdy oddelené od spoločenstva s jeho údmi, teda s jeho Cirkvou... Pristupovať k eucharistickému prijímaniu v rozpore s normami cirkevného spoločenstva je teda vnútorne protirečivé“ (č. 9).

Ekleziálny význam *Listu*

Na záver prezentácie *Listu* môže byť užitočných niekoľko krátkych zamyslení nad jeho významom.

Predovšetkým treba upriamiť pozornosť na „subjekt“ *Listu*, teda Kongregáciu pre náuku viery: jej úlohu ochraňovať a podporovať vieru – „aby v živote a praxi Cirkvi znova zažiarila pravda Ježiša Krista“ (č. 10) – už sami osebe hovoria o dôležitosti tohto dokumentu, ktorý okrem toho schválil aj Svätý Otec. *List* predovšetkým predstavuje jasné a detailné opätovné potvrdenie náuky a disciplíny Cirkvi – tak ako boli prezentované vo *Familiaris consortio*. Túto exhortáciu *List* spoľahlivo interpretuje, predovšetkým, čo sa týka všeobecnej platnosti zásady o nemožnosti pristupovať k svätému prijímaniu pre rozvedených a znovuzosobášených veriacich, ktorí zostávajú v tomto stave: „Štruktúra exhortácie a znenie jej slov umožňujú jasne pochopiť, že táto prax, predstavená ako záväzná, nemôže sa meniť na základe rozličných situácií“ (č. 5).

„Objekt“ *Listu* je presný a špecifický: pristupovanie k eucharistickému prijímaniu. Je to bezpochyby podstatný bod v pastorácii rozvedených a znovuzosobášených – kvôli objektívnemu významu, ktorý má Eucharistia v živote Cirkvi a kresťana. O Eucharistii je vskutku potrebné hovoriť tak ako koncil hovorí o liturgii: „je vrcholom, ku ktorému smeruje činnosť Cirkvi, a zároveň prameňom, z ktorého prúdi všetka jej sila“ (*Sacrosanctum concilium*, 10). *List* teda nemá v úmysle venovať sa celej oblasti pastorácie rozvedených a znovuzosobášených, aj keď v náznakoch – niekedy priamych, inokedy nepriamych – obsahuje aj viacero výnimočne zaujímavých podnetov.

„Adresáti“ *Listu* sú biskupi Katolíckej cirkvi: práve oni, v spoločenstve s pápežom a medzi sebou navzájom, sú prvými zodpovednými za náuku a disciplínu Cirkvi. Sú nimi vo vzťahu k Božiemu ľudu, ktorý je v dôsledku toho konečným adresátom *Listu*. Z toho vyplýva nevyhnutnosť rozvíjať, za pomoci teologickej a pastoračnej diskusie, veľké a neustále dielo katechézy a formácie mravného svedomia, ktoré veriacich privedie k poznaniu pozície Cirkvi – na základe pravdy a pohnútok, ktoré ju zdôvodňujú. Ide o komunikáciu – slovom a svedectvom života – evanjeliového posolstva o manželstve v spoločenskom a kultúrnom kontexte dneška, v ktorom sú aj samotní veriaci pokúšaní alebo zasiahnutí „tvrdosťou srdca“ (porov. *Mt* 19, 8). S odvahou a dôverou. A s veľkou dobrotou: „Bude potrebné, aby pastieri a spoločenstvo veriacich spolu s danými osobami trpeli a milovali, aby tieto osoby vo svojom bremene dokázali spoznať príjemné jarmo a ľahké bremeno Ježiša“ (č. 10).

+ Dionigi Tettamanzi

5. Kánonická problematika

Úvod

List Kongregácie pre náuku viery adresovaný biskupom Katolíckej cirkvi ohľadom prijímania Eucharistie zo strany rozvedených a znovuzosobášených veriacich, sa stručným, avšak veľmi presne formulovaným spôsobom v 9. bode dotýka problému, ktorý je síce sám osebe výlučne právnicko-kánonický, avšak vzťahuje sa aj na svedomie jednotlivcov a súvisí s ním. Je to problém, ktorý občas označujú – avšak so zrejším predsudkom, ktorého oprávnenosť by bolo treba dokázať – za „konflikt medzi vnútorným a vonkajším fórom“ – teda ako situáciu, ktorá, ak by sa vyskytla v kánonickom poriadku – alebo presnejšie, v živote Cirkvi – by nikoho a v nijakom prípade nemohla nechať ľahostajným.

Je teda dobré zastaviť sa na chvíľu pri tomto probléme – už aj preto, že sa domnievame, že to značne pomôže lepšie pochopiť samotný *List*, a ešte viac jeho úprimne pastoračného ducha.

Treba si znovu prečítať slová, nad ktorými sa *List* zamýšľa: „Disciplína Cirkvi,“ píše sa v 9. bode, „i keď potvrdzuje výlučnú kompetenciu cirkevných súdov pri skúmaní platnosti manželstva katolíkov, ponúka aj nové cesty preukázania nulity predchádzajúceho zväzku, aby sa do maximálne možnej miery predišlo všetkým rozdielom medzi pravdou overiteľnou v súdnom procese a pravdou objektívne poznanou v správnom svedomí.“

Pozrime sa teda postupne na otázky, ktoré sa tu naznačujú – na určenie kritérií správneho hodnotenia tvrdení obsiahnutých v *Liste* a predovšetkým na odstránenie neopodstatnených a nereálnych predsudkov.

Cirkevný, čiže „verejný“ charakter manželstva

Niektorí sú aj dnes presvedčení o tom, že „verejný charakter“ prisudzovaný manželstvu zo strany Cirkvi neznamená nič iné a nepochádza odinakiaľ než z túžby vykonávať nad ním moc, a teda ho kontrolovať. Táto téza by azda mohla obsahovať isté aspekty pravdy, ak by nemala tendenciu – s ostro laicistickým duchom – vrátiť do vlastnej oblasti „privátneho“ akt (ktorý je v danom prípade, okrem všetkého a predovšetkým, sviatosťou), ktorého verejný význam je nepopierateľný aj v každom civilnom právnom poriadku.

Je isté, že sviatosťné manželstvo, ktoré sa týka aj svedomia jednotlivcov – a rodí sa z výberu slobodného a láskyplného odovzdania sa dvoch sexuálne odlišných bytostí, ktorý nikomu nemôže byť vnútený, tak ako nikomu, kto je schopný a spôsobilý, nemôže byť zamedzený, a teda má základnú a primárnu dôležitosť pre jednotlivé subjekty, teda pre človeka – má zároveň, nie s menšou silou a radikálnosťou, hodnotu v cirkevnej spoločnosti a pre cirkevnú spoločnosť. To treba povedať pre celý existenčný oblúk každého manželského zväzku: z toho vyplýva stále naliehavejšia povinnosť pripravovať snúbencov na manželstvo; z toho vyplýva pastoračné uistenie sa, ešte pred právnym, že nič nebráni platnému a dovolenému sláveniu manželstva (kán 1066); z toho vyplýva „slávnosťnosť“ (ktorú si, samozrejme, netreba zamieňať s čisto vonkajšou veľkoleposťou určitých obradov) udelená manželstvu aktívnou prítomnosťou kvalifikovaného svedka, ktorým je ordinár miesta, alebo farár – teda prostredníctvom tzv. „kánonickej formy“ (kán. 1108); z toho vyplýva

pastoračná starostlivosť explicitne prikázaná platným *Kódexom kánonického práva*, ktorá sa týka aj tých, ktorí už žijú v stave manželskom (kán. 1063).

Okrem toho by malo stačiť pripomenúť, že manželstvo medzi pokrstenými je sviatosťou – pravou sviatosťou (kán. 1055 § 2) – aby sme z toho mohli nepopierateľne odvodiť, že Cirkev má povinnosť, ešte skôr než právo, chrániť jeho svätosť, a teda jeho platné a dovolené slávenie. Je len chybou, ktorá má svoj pôvod v protestantskej reforme, tvrdiť, že Cirkev nemá moc stanovovať manželské prekážky.

Ak však Cirkev má povinnosť bdieť nad platným a legitímnym slávením manželstva, vyplýva z toho, že je v jej kompetencii aj skúmať a posudzovať, keď vzniknú pochybnosti, či v danom prípade *de facto* a reálne došlo k platnému sláveniu. Dokonca vyslovene *Kódex kánonického práva* stanovuje, že nie je dovolené uzatvárať nové manželstvo, kým nebolo legitímne a s istotou vyhlásené za neplatné manželstvo predchádzajúce, alebo kým nebolo rozviazané (kán. 1085 §. 2).

Toto všetko, v súlade s princípom „verejného“, teda ekleziálneho záujmu sviatostného manželstva, vedie vo všeobecnom normatívom rámci cirkevného práva k pochopeniu toho, čo v danej oblasti potvrdzuje aj *List* – teda exkluzívnej kompetencie cirkevných tribunálov pri skúmaní platnosti manželstva katolíkov.

Konflikt medzi „vnútorným“ a „vonkajším“ fórom?

Je dobré nestratiť zo zreteľa, aký je účel procesov vedených na cirkevných súdoch za účelom vyhlásenia platnosti alebo nulity manželstva: nemôžu ani nesmú smerovať k ničomu inému, ako k *overeniu* toho, či akýkoľvek legitímny dôvod (chyba formy, nedostatok alebo chýbanie súhlasu, existencia prekážok) spôsobil, že nevznikol manželský zväzok; či si toho manželia sú alebo nie sú vedomí, nie je podstatné, lebo tu ide o overenie objektívnej pravdy.

Avšak nikto, keďže to nepripúšťa princíp kontradikcie, nebude nikdy môcť tvrdiť, že existujú dve protichodné objektívne pravdy – jedna overiteľná v kánonickom procese (teda na vonkajšom fóre) a druhá poznateľná správnym svedomím.

Dokonca by bolo treba povedať, že tam, kde by sa vyskytol podobný konflikt (istotne nie pre objektívny stav faktov, ale jedine z hľadiska ich subjektívneho posúdenia), by pri všetkej úcte voči individuálnemu svedomiu mal prevážiť výsledok dosiahnutý na vonkajšom fóre: a to pre dva rady dôvodov.

Predovšetkým treba pripomenúť známy princíp, že nik nemôže byť sudcom vo vlastnej kauze; tento princíp platí o to viac v prípadoch, keď ide o záležitosť (povedzme nie prevažného, ale) bezpochyby podstatného a zásadného verejného významu – akou je aj sviatostné manželstvo, čo už tu bolo spomenuté. A keby sa na to aj nechcelo pamätať – čo sa určite nejaví ako správne – bude vždy potrebné uvedomiť si, že manželstvo sa týka aj záujmu druhého, a teda vychádza z úzko subjektívnej sféry – ba dokonca sa týka aj záujmu tretích, teda detí.

Nesmieme však zabudnúť ani na druhý rad dôvodov, teda na extrémnu možnosť – mohli by sme však skoro povedať na *takmer nevyhnutnú* eventualitu – omylu pri subjektívnych, samo osebe evidentných situáciách úsudku o vlastnom manželstve, a na eventualitu možného omylu zo strany toho, kto posudzuje na vonkajšom fóre – ktorá však sama osebe nie je nevyhnutná.

Ak by sme však toto všetko chceli, ako *de facto* aj musíme, preniesť na praktickú rovinu (ktorá je potom rovinou kánonického procesu), bolo by opovážlivé prisudzovať s predpojatosťou väčšiu možnosť omylu úsudku kvalifikovaných skúsených osôb, než úsudku jednotlivej osoby – zaujatej a teda nie nestrannej – nie vždy alebo takmer nikdy pripravenej preložiť do právnych termínov (a teda do pojmov objektívnej platnosti alebo neplatnosti) fakty, okolnosti a úmysly, ktoré majú často nejasný a viacznačný význam.

Právnický formalizmus alebo podstatná garancia pravdy?

Na abstraktnej a teoretickej rovine sa teda nezdá byť legitímne hovoriť či hypotetizovať o konfliktoch medzi vnútorným a vonkajším fórom, ak máme pred sebou požiadavku objektívne overiť skutočnú pravdu.

Ku konfliktu by skôr mohlo prísť na inej rovine, ktorú implicitne spomína aj *List*, keď spomína „nové cesty preukázania nulity predchádzajúceho zväzku“ (č. 9): tu je principiálne kánonický právnický problém (v procese), pre ktorý múdrosť cirkevného zákonodarcu v súčasne platnom kódexe poskytla vynikajúce pastoračné riešenie, ktoré rešpektuje dôstojnosť vlastnú človeku a je orientované v línii základných princípov prirodzeného práva.

Pokúsme sa najprv pochopiť, v čom presne spočíva problém.

Týka sa veľmi obmedzeného počtu možných prípadov nulity manželstva, a teda tých, ktoré sú spojené s nedostatkami alebo chybami súhlasu. Tu je reálne potrebné poznať, aká bola vôľa snúbenca alebo snúbencov, či bola dobrovoľne limitovaná alebo vôbec neexistovala; či súhlas bol podmienený vnútornými alebo vonkajšími okolnosťami.

A teda: niet pochybností o tom, že teoreticky a z princípu nik nevie lepšie, než samotní partneri, aká bola vlastná vnútorná vôľa a skutočný úmysel v okamihu, keď sa pri svadobnom obrade navonok vyjadroval súhlas.

Hneď si však treba všimnúť, že to neznamená, že právna kvalifikácia, kánonický význam a dosah na platnosť či neplatnosť manželstva môžu byť lepšie posúdené tými, ktorí manželstvo uzatvárajú, než kýmkoľvek iným: nie je totiž to isté poznať fakt (mať o ňom vedomie) a právne ho kvalifikovať.

To nevyhnutne a z princípu vedie tak k potrebe obmedziť oblasť možných konfliktov, ako aj k potrebe nezamieňať *fakt* s jeho *právnym významom*.

Problém však spočíva v inom. Keďže v našom prípade, ako sme vyššie naznačili, ide o proces overenia takej kontroverznej skutočnosti akou je neplatnosť manželstva, je evidentné, že cirkevný sudca sa k danej záležitosti bude môcť vyjadriť len na základe *istých a potvrdených faktov*: teória dôkazov patrí do každého právneho poriadku, a teda nemôže byť cudzia ani kánonickému právu.

Cirkevný kódex teda ustanovuje množinu prostriedkov dokazovania, prostredníctvom ktorých možno v procesoch dosiahnuť morálnu istotu o skúmanom objekte: treba však dať dobrý pozor na to, že duchu a normatívu kánonického práva sa úplne vymyká systém takzvaného právneho dôkazu v tom zmysle, že dokazovacie prostriedky slúžia len na dosiahnutie morálnej istoty, ale samotné dôkazy sú slobodne hodnotené podľa svedomia sudcu. Tu padá domnelá koncepcia právneho formalizmu, ktorý je bezpochyby cudzí duchu kánonického práva.

Avšak aké dôkazy môžu viesť cirkevného sudcu k tomu, aby sa s istotou vyjadril ohľadom nulity manželstva?

Aby sme zostali v úzkej oblasti káuz nášho záujmu (a o ktorých sme hovorili vyššie), treba povedať, že základnými dôkazmi sú: vyhlásenia stránok (v danom prípade manželov), svedectvá, isté a objektívne okolnosti spojené s podstatou kauzy.

Problém vzniká, keď v konkrétnom a jednotlivom prípade nemožno získať svedkov, ktorí by objasnili sudcovi, aká bola vôľa stránok, ale k dispozícii sú len tvrdenia manželov – alebo len jedného z nich.

Je logické myslieť si a tvrdiť, že ak by tieto vyhlásenia manželov neboli právne dostatočné na vytvorenie morálnej istoty pre cirkevného sudcu, dochádzalo by k situáciám, keď by na vonkajšom fóre (teda súdnom) nemohlo dôjsť k vyhláseniu rozsudku nulity, pretože by bolo nevyhnutné obmedziť hodnotu týchto vyhlásení len na vnútorné fórum.

Tak to však nie je, pretože je nevyhnutné uvedomiť si, že cirkevný zákonodarca, s hlbokým rešpektom pre ľudskú osobu, pridŕžajúc sa prirodzeného práva a oslobodiac procesné právo od každého právneho formalizmu – avšak rešpektujúc „neopomenuteľné“ nároky spravodlivosti (v danom prípade dosiahnutie morálnej istoty a ochranu pravdy, ktorá sa tu týka priamo takej hodnoty, akou je sviatosť) – ustanovil normy, na základe ktorých (porov. kán. 1536 § 2 a kán. 1679) *samotné vyhlásenia stránok* môžu predstavovať dostatočný dôkaz nulity, samozrejme, tam, kde tieto vyhlásenia v zhode s okolnosťami danej kauzy poskytujú garanciu plnej dôveryhodnosti.²⁸

Záver

Ak by sme na základe toho, čo predchádzalo, mali jednoducho uzatvoriť, že zákonodarca znovu dokázal múdro spojiť prísnosť a istotu práva s požiadavkami zdravého rešpektu voči ľudskej osobe a jej dôstojnosti, mohli by sme povedať, že kánonický predpis tu bol zbavený každého nepotrebného formalizmu, a to vo vernosti najvyšším normám prirodzeného práva. Zdá sa však, že takéto vyjadrenie by v danom konkrétnom prípade oslabilo skutočný hlboký význam kánonického predpisu, ktorý je vždy preniknutý, živený a zameraný na pastoračné potreby veriacich, nasmerovaný k tomu poslednému a najvyššiemu cieľu kánonického práva, ktorým je spása duší (kán. 1752).

+ Mario Francesco Pompedda

²⁸ Porov. k tomuto problému: M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parole nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, in *Ius Ecclesiae*, vol. I, č. 2, 1993, str. 437 – 468; *tamže*, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, str. 439 – 508.

6. *Epikeia* v pastoračnej starostlivosti o rozvedených a znovuzosobášených veriacich

Na rozličných miestach bola predstavená hypotéza, že tradičná doktrína ohľadom *epikeie* by mohla poskytnúť odlišné morálne riešenie pre problém rozvedených a znovuzosobášených veriacich. Vzhľadom na dôležitosť a delikátnosť tohto problému si daná vec zaslúži pozorné posúdenie.

Katolícka teologicko-morálna tradícia venovala *epikei* široký priestor. Nasledujúc Aristotela, ktorého možno pokladať za *locus classicus* v tejto materii, svätý Albert Veľký, svätý Tomáš Akvinský, blahoslavený Ján Duns Scotus, Gaetano, Suárez, *Cursus Theologicus* karmelitánskych teológov zo Salamanky, svätý Alfonz a mnohí vzdelanci 20. storočia ponúkli viaceré dôležité objasnenia. Čitateľa, ktorý má hlbší záujem, odkážeme na analytické štúdium prameňov publikovaných v ročenke časopisu *Acta Philosophica*, a my sa obmedzíme len na syntetický výklad matérie, ktorý však predstaví rozličnosť existujúcich akcentov medzi vyššie spomínanými doktormi a teológmi.

Štúdium klasických prameňov nedáva nijakú pochybnosť o tom, že *epikeia* bola chápaná – v každom ohľade a v úzkom zmysle – ako morálna čnosť, teda ako kvalita, ktorá patrí do morálnej formácie človeka. Tento fakt má dva dôležité dôsledky. Prvým z nich je, že *epikeia* je princípom nielen dobrých, ale priam excelentných a vynikajúcich rozhodnutí: Pre Aristotela „pocitívý je spravodlivý, alebo dokonca aj lepší, než istý druh spravodlivého“; pre svätého Alberta Veľkého *epikeia* je „superiustitia“ (superspravodlivosť). Nie je teda niečím menej dobrým – istým druhom *mitigatio iuris* alebo „zľavou“, či odklonom od skutočnej spravodlivosti –, ktorá by sa v určitých prípadoch mohla tolerovať. *Epikeia* je skôr perfekcia a „korunovanie“ spravodlivosti a ďalších čností. Druhým dôsledkom je, že premiestnenie *epikeie* do epistemologického a etického kontextu odlišného od klasickej etiky čností si vyžaduje osobitnú metodologickú obozretnosť.

Pôvodný kontext *epikeie* bol v oblasti spôsobov správania, ktorú upravovali zákony *polisu*; k nim scholastici pridali spôsoby správania regulované kánonickým právom; v každom prípade teda nedokonalé ľudské zákony. Verne nasledujúc myslenie Aristotela a svätého Tomáša, Gaetano syntetickým spôsobom vysvetľuje podstatu *epikeie* nasledujúcimi slovami: „Directio legis ubi deficit propter universale“, teda usmernenie zákona na mieste, kde samotný zákon kvôli svojej univerzálnosti nepostačuje. Správne formovaný človek nielenže vie, ktoré druhy správania sú mu prikázané alebo zakázané, ale aj chápe prečo. Samozrejme, keďže zákon hovorí vo všeobecnosti, môže sa stať niečo, čo napriek zdaniu stojí mimo oblasti univerzálnej normy – a čnostný človek si to uvedomí, pretože chápe, že v danom prípade by doslovná poslušnosť zákonu viedla k škodlivému konaniu voči „ratio iustitie“ alebo „communis utilitas“, ktoré sú najvyššími princípmi inšpirujúcimi každý zákon a každého zákonodarcu. Stáva sa preto náležitým – tam, kde ľudský zákonodarca opomenul nejakú okolnosť a neobsiahol danú situáciu, pretože hovoril všeobecne – usmerniť aplikovanie zákona a pokladať za predpísané to, čo by samotný zákonodarca povedal, ak by bol prítomný, a čo by vložil do zákona, ak by bol poznal daný prípad. A takto sa koná nie preto, že by nebolo možné konať lepšie, ale preto, že inak by došlo ku konaniu, ktoré by bolo nespravodlivé alebo škodlivé pre spoločné dobro. *Epikeia* nie je čosi, na čo sa možno zhovievavo odvolávať a nemá nič spoločné s princípom tolerancie, ale v danom prípade sa stáva pravidlom, ktoré treba nevyhnutne zachovať.

Svätý Tomáš dokonca tvrdí, že spravodlivosť je ohlasovaná *per prius epikeiou* a *per posterius* zákonnou spravodlivosťou, takže druhá sa riadi prvou; ba dokonca, dodáva, *epikeia* „je vyššia

norma pre ľudské skutky”.²⁹ To, samozrejme, neznamená, že *epikeia* stojí nad dobrom a zlom, ale jednoducho len to, že keď všeobecné kritériá pre úsudok nepostačujú z dôvodov, ktoré sme uviedli vyššie, skutok, ktorý treba vykonať, musí byť určený priamym úsudkom, ktorý svätý Tomáš nazýva „*gnome*“ – a ten sa musí inšpirovať priamo najvyššími princípmi („*altiora principia*”): samotným „*ratio iustitiae*“ a spoločným dobrom, prechádzajúc ponad sprostredkovanie predpisu, ktorý je tu a teraz nedostatočný. *Epikeia* je „vyššia norma“, pretože pre posúdenie výnimočných prípadov sa odvoláva priamo na morálne princípy vyššej úrovne.

Všetci (od svätého Tomáša až po svätého Alfonza) zhodne tvrdia, že zákon netreba poslúchať, ak je v jednotlivom prípade defektný *aliquo modo contrarie* a nielen *negative*. Možno povedať, že zákon netreba doslovne poslúchať, ak by jeho uposlúchnutie viedlo k takému správaniu, ktoré nejakým spôsobom odporuje spravodlivosti alebo spoločnému dobru; na *epikeiu* sa však nemožno odvolávať len preto, že *ratio legis* sa nezdá byť v konkrétnom prípade dostatočne náležitá alebo naliehavá (jednoducho negatívne ukončenie *ratio legis*). V tomto smere svätý Tomáš tvrdí, že ak by doslovné vyplnenie zákona bolo škodlivé pre spoločné dobro, ale nebezpečenstvo nie je bezprostredné, treba sa obrátiť na zákonodarcu. Táto poznámka dokazuje, že svätému Tomášovi neunikol problém, ktorý výrazne cítiť v súčasnom politickom a právnom povedomí. Ak by sa každý cítil oprávnený hodnotiť právne dispozície vo svetle vlastnej predstavy o spoločnom dobre alebo na výlučnom základe vlastných okolností, skončilo by to nielen pri svojvoľnosti, ale viedlo by to k rozkladu celého právneho systému – tak civilného, ako aj cirkevného. Úsudok, v ktorom by sa každý občan mohol eventuálne odvolávať na svoju vlastnú situáciu, by ako Damoklov meč ohrozoval každú právnu istotu – a spoločný život by sa stal prakticky nemožným.

Vyjadrené konkrétnejším spôsobom, kedy možno považovať zákon za defektný *aliquo modo contrarie*? Ohľadom presného významu *aliquo modo* neexistuje úplná názorová zhoda. Pre svätého Tomáša a pre Gaetana je tu potrebná opravdivá a skutočná rozporuplnosť medzi zachovaním zákona a spravodlivosťou alebo spoločným dobrom. Pre Suáreza je taký názor *nimis rigida et limitata*. Domnieva sa, že ľudský zákon je nedostatočný *aliquo modo contrarie* aj v troch nasledujúcich hypotetických prípadoch: 1) keď jeho splnenie síce nie je nespravodlivé, avšak je veľmi ťažké a namáhavé: napríklad, ak z neho vyplýva vážne riziko pre vlastný život; 2) keď je isté, že ľudský zákonodarcu, i keď mohol zaviazat' aj v danom prípade, nemal ani nemá úmysel to urobiť; 3) keby zachovanie zákona síce nebolo škodlivé pre spoločné dobro, ale poškodilo by dobro danej osoby – za predpokladu, upresňuje Suárez, že „škoda je veľká a nijaká požiadavka spoločného dobra neviaže k spôsobeniu alebo pripusteniu takej škody”. Okrem poznámok, ktoré by sa na tomto mieste z vedeckého hľadiska mohli urobiť k danému bodu na adresu Suáreza, je nevyhnutné pamätať aj na to, že táto jeho pozícia bola následne takmer univerzálne prijatá katolíckou morálnou teológiou, a to až do dnešných čias – tak ako bola pokojne prijatá Suárezova téza, že ani zneplatňujúce zákony, ani Boží pozitívny zákon nemôžu byť korigované *epikeiou*.

Prichádzame tu k problému prirodzeného morálneho zákona. Prvý, kto si túto otázku explicitne kladol, bol Gaetano. Vysvetľovanie toho, prečo si Gaetano vo svojom komentári k *Teologickej sume* kladie otázku, ktorú si svätý Tomáš nekladol, by nás priviedlo k štúdiu problémov spojených s tendenciami voluntarizmu 14. storočia – čo nám však disponibilný priestor neumožňuje. Môžu existovať prípady, v ktorých *epikeia* musí naprávať prirodzený morálny zákon? Gaetano, karmelitánski teológovia zo Salamanky a svätý Alfonz odpovedajú, že áno; Suárez, naopak, hovorí, že nie. Všetci však v podstate zastávajú tú istú tézu. Gaetano poznamenáva, že ľudské zákony môžu obsahovať dva typy prvkov prirodzeného práva. Niektoré sú univerzálne platné takým spôsobom,

²⁹ *Teologická suma*, II-II, q. 120, čl. 2.

že ich nikdy nemožno nedodržať – a medzi týmito spomína klamstvo a cudzoložstvo (sú to, celkom určite, skutky vnútorne zlé); pri týchto skutkoch niet miesta pre *epikeiu*. Iné sú, naopak, všeobecne platné požiadavky, avšak možno ich nedodržať: napríklad príkaz vrátiť to, čo človek prijal do úschovy; aplikácia týchto typov predpisov musí byť niekedy regulovaná *epikeiou* – v tom zmysle, že *epikeia*, keď nariadi nezachovať zákon, umožní zároveň vykonať čnostný a vynikajúci skutok tam, kde sa pre nekonečnú rôznosť ľudských okolností vytvorila situácia, ktorá zrejším spôsobom stojí mimo *ratio legis*.

Ak sa zamyslíme nad zmyslom toho, čo tvrdí Gaetano, je zřejmé, že za prirodzený zákon pokladá prirodzenú mravnosť, teda oblasť tých správání, ktoré sú riadené mravnými čnosťami – čiže oblasť jasne odlišnú od tej, ktorú upravuje pozitívny Boží zákon. Ešte konkrétnejšie, keď tvrdí, že *epikeia* má ako svoj predmet aj prirodzený zákon; má tu na mysli pozitívne zákony, ktoré prostredníctvom ľudských lingvisticko-normatívnych formulácií vyjadrujú dôsledky vyplývajúce z čností, nie však ich esenciálne požiadavky alebo skutky, ktoré im protirečia (vnútorne zlé skutky). V tomto zmysle je evidentné, že *epikeia* sa vzťahuje aj na oblasť prirodzeného zákona. To však neplatí – ako explicitne upresňuje Gaetano – ak za prirodzený zákon pokladáme normy, ktoré zakazujú vnútorne zlé skutky, teda skutky, ktoré vo vlastnej podstate protirečia správne mu svedomiu.

Veľmi komplexný je postoj Suáreza. Preberá rozlišovanie Gaetana: prirodzený mravný zákon možno vziať do úvahy ako taký – teda v zmysle úsudku správneho svedomia alebo v tom zmysle, v ktorom je obsiahnutý v ľudskom zákone a týmto zákonom ďalej určený. Suárezova téza je, že nijaký prirodzený predpis sám osebe nemôže potrebovať usmernenie *epikeie*. Na induktívne podloženie tejto tézy Suárez pripomína rozlíšenie medzi pozitívnymi a negatívnymi predpismi. Negatívne predpisy sú takými od svojej prirodzenosti „*ut semper et pro semper obligent, vitando mala quia mala sunt*“. Tieto predpisy nemôžu byť *epikeiou* korigované nijakým spôsobom. Môže sa však stať, že zmena predmetu alebo vnútornej okolnosti bude mať za následok podstatne odlišný morálny skutok („*mutatio materiae*“). Predkladá pritom príklad krádeže v prípade extrémnej potreby a tiež príklad veci zverenej do opatery. V týchto prípadoch zmena morálneho hodnotenia zodpovedá zmene, ktorá nastala v skutku *genus moris*, a nie samotnej *epikeie*. Ešte výnimočnejším príkladom „*mutatio materiae*“ by bola situácia, ktorá by vznikla, ak by po vojne zostali na planéte Zem len jeden muž a jeho sestra alebo jeden muž, jeho neplodná manželka a ešte iná plodná žena. Skutky, ku ktorým by tu mohlo dôjsť kvôli zachovaniu ľudského rodu, by mali podstatne iný vzťah k správne mu svedomiu a k prirodzenému zákonu ako tie, ktoré dnes poznáme pod menom incest a cudzoložstvo. Preto, berúc do úvahy aj tieto, celkom výnimočné situácie, Suárez sa domnieva, že možno tvrdiť s absolútnou a univerzálnou istotou, že skutok zakázaný negatívnym prirodzeným predpisom „*stante eadem materia*“ sa nikdy nemôže stať prípustným aplikovaním *epikeie*.

V tej istej línii ako Gaetano a Suarez sa pohybuju aj karmelitánski teológovia zo Salamanky, ktorých explicitne cituje svätý Alfonz, keď sa zaoberá *epikeiou*. Vo svetle toho, čo už bolo povedané, je úplne jasné, čo chcel povedať svätý Alfonz, keď tvrdil, že usmernenie *epikeie* bude v niektorých prípadoch potrebné aj v oblasti prirodzeného mravného zákona, keď konkrétny skutok bude okolnosťami zbavený svojej mravnej negatívnejosti („*ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denudari*“). Svätý Alfonz mal na mysli skutok nevrátenia zverenej veci, ktorý by bol sám osebe zlý, avšak za určitých okolností sa stáva nielen dobrým, ale aj čnostným a povinným.

Pred časom boli autorita svätého Alfonza a jeho uvažovanie nad *epikeiou* použité na kritizovanie náuky encykliky *Veritatis splendor* ohľadom existencie vnútorne zlých skutkov, a teda ohľadom univerzálnej hodnoty negatívnych morálnych noriem, ktoré zakazujú takéto skutky. Táto námietka však zodpovedá morálnej perspektíve, ktorá je cudzia svätému Alfonzovi i katolíckej teologicko-morálnej tradícii. Na jednej strane je v tejto námietke prítomná myšlienka, že kategorické morálne

normy, teda také, ktoré určujú, čo konkrétne zodpovedá spravodlivosti, čistote, pravdivosti, atď., sú čisto ľudskými normami.³⁰ Okrem toho je v námietke prítomné aj ďalšie pochybenie: fyzicistickým – teda určite premorálnym – spôsobom opisuje predmet ľudských skutkov,³¹ a to tak, že do tej istej normy zaraďuje skutky fyzicky podobné (*genus naturae*) avšak morálne heterogénne (*genus moris*), čoho nevyhnutným dôsledkom potom je, že z každej negatívnej morálnej normy by malo existovať viacero výnimiek. Keď sa pri opisovaní skutkov nevenuje náležitá pozornosť vnútornému úmyslu (*finis operis*) – chápanému vo vzťahu k poriadku rozumu – možno dospieť k tvrdeniu, že legitímna obrana je výnimkou z piateho prikázania; avšak tá istá logika by viedla k nezmyselnému tvrdeniu, že svätosť manželských vzťahov je výnimkou z normy „nescudzoložíš”.³²

Je však predovšetkým omylom v perspektíve premiestňovať bez náležitej pozornosti koncept patriaci do etiky čnosti, teda *epikeiu*, do normatívneho kontextu založeného na dialektickom vzťahu zákon – svedomie, v ktorom sa dobro zakladá na zákone (treba pamätať na to, čo Kant nazýva „*paradox metódy kritiky praktického rozumu*”), a nie naopak. Etický rámec, v ktorom sa zrodil koncept *epikeie*, je zásadne odlišný. Čnosti sú v ňom všeobecné ciele s absolútnou a univerzálnou platnosťou, ktoré – keďže po nich čnostný človek stabilne túži – umožňujú praktickému rozumu (rozvážnosti) identifikovať – takmer vrozeným spôsobom – konkrétny skutok, ktorý ich môže uskutočniť *hic et nunc*. V tomto rámci rozvážneho uskutočnenia vytúženého cieľa na základe čnostného zvyku sa nachádza *epikeia*. Keď sa etická požiadavka, ktorá je v zásade požiadavkou čnosti, vyjadří prostredníctvom ľudskej lingvisticko-normatívnej formulácie a nepredpokladá všetky výnimočné okolnosti, v ktorých sa aktér môže ocitnúť, vtedy *epikeia* umožňuje dokonalú adaptáciu konkrétneho správania *ratio virtutis*. Zverenú vec treba vrátiť, nakoľko jej vrátenie je aktom čnosti spravodlivosti. Avšak vo výnimočných prípadoch, keď vrátenie zverenej veci nie je viac aktom spravodlivosti, ba dokonca by bolo aktom odporujúcim spravodlivosti, čnosť *epikeie* umožňuje dospieť k obozretnému úsudku, že zverenú vec tu a teraz vrátiť nie je prípustné. Spravodlivý človek (ktorý vlastní čnosť spravodlivosti) si to nemôže neuvědomiť. Ak ale na vyjadrenie tejto skutočnosti povieme, že mravné normy týkajúce sa spravodlivosti pripúšťajú výnimky, alebo že nemajú univerzálnu hodnotu, vytvárame zmätok, pretože čnosti – teda praktické princípy rozumu, t.j. základné etické požiadavky – výnimky nepripúšťajú. *Epikēia* je nevyhnutná práve preto – nech už znenie zákona hovorí čokoľvek –, že spravodlivosť a iné etické čnosti nepripúšťajú výnimky. V prísnom zmysle *epikēia* nie je koncipovaná na základe logiky výnimky, tolerance alebo dišpenzácie. *Epikēia* je princíp vynikajúceho výberu, a neznamená ani nikdy neznamenala, že výnimočne možno pripustiť trochu nespravodlivosti, trochu chlípnosti atď. na dosiahnutie kompromisu so súčasnými kultúrnymi tendenciami.

Prichádzame teraz k špecifickému problému prijímania sviatostí zo strany rozvedených a znovuzosobášených veriacich. Ohľadom riešenia poskytnutého na tento problém vo *Familiaris consortio* č. 84, potvrdeného v *Liste* Kongregácie pre náuku viery zo 14. septembra 1994, niektorí namietali, že tieto dokumenty neberú do úvahy *epikeiu*. V mnohých prípadoch sa ľudia na *epikeiu* odvolávali všeobecným spôsobom – zamieňali si ju pravdepodobne s bližšie nešpecifikovaným princípom tolerance – bez pomenovania cirkevného zákona, ktorý v danom prípade (podľa ich názoru) kvôli svojej univerzalite neplatí, a bez vymenovania prípadov, v ktorých k tomu dochádza. Kým sa však neposkytnú potrebné objasnenia, námietka nie je teologicky ani kánonicky prípustná,

³⁰ Porov. *Veritatis splendor*, č. 36.

³¹ Porov. *Veritatis splendor*, č. 78.

³² Porov. k tomuto problému *Teologická suma* I-II, q. 18, čl. 5, ad 3.

a teda nie je možné, aby sa vzala do úvahy. Iní, naopak, namietali explicitne proti paragrafu č. 2 kánonu 1085: „Hoci predchádzajúce manželstvo je z akéhokoľvek dôvodu neplatné alebo rozviazané, predsa iné manželstvo nie je dovolené uzavrieť, skôr než [konštatovanie] o nulite alebo rozviazaní predchádzajúceho nie je zákonne a nepochybne isté.“ Námietka by sa tak obmedzila na takzvaný prípad „dobrej viery“: ak si je veriaci istý, že prvé manželstvo bolo neplatné, aj keď nedokázal získať vyhlásenie jeho nulity, na základe *epikeie* by mohol uzavrieť druhý kánonický zväzok a – stále na tom istom základe – by to Cirkev mala dovoliť.

Paragraf 2 kánonu 1085 nie je zneplatňujúci zákon. V skutočnosti len platnosť prvého manželstva podľa *veritas rei* môže ovplyvniť prekážku existujúceho zväzku (*ligamen*). V každom prípade tu stojíme pred mimoriadne dôležitým zákonom, pretože kvôli tomu, že musíme predpokladať platnosť prvého manželstva (*CIC* 1060), musíme zároveň predpokladať, že osoby (alebo jedna z nich), ktoré ho uzatvorili, sú nespôsobilé uzatvoriť druhý kánonický zväzok, ktorý je náležite zakázaný Cirkvou – kým sa podľa práva s istotou nestanoví, že neexistuje prekážka Božieho práva, nedišpenzovateľná Cirkvou, t.j. existujúci zväzok (*CIC* 1085, § 1). V každom prípade, keďže § 2 kán. 1085 nie je pozitívny Boží zákon, ani zneplatňujúci zákon, je legitímne klásť si otázku, či takýto zákon môže byť v niektorých prípadoch usmernený *epikeiou*.

Podmienkou *sine qua non* k tomu, aby bolo možné sa legitímne odvolávať na *epikeiu*, je situácia, v ktorej § 2 kánonu 1085 *deficiat propter universale aliquo modo contrarie*. Musí tu teda ísť o konkrétny prípad, nepredpokladaný a nepredpokladateľný zákonodarcom, ktorý nezapadá do § 2 kánonu 1085 a ktorý by samotný zákonodarcu do tohto paragrafu nevložil, keby mu bol mohol venovať pozornosť. Podľa najširšej teórie, ktorej autorom je Suárez, by sa takáto hypotéza uskutočnila, ak by poslúchnutie § 2 *Kódexu kánonického práva* kán. 1085 a) odporovalo spoločnému dobru veriacich; b) ukladalo ťažké alebo neznesiteľné bremeno bez toho, že by si to vyžadovalo spoločné dobro; c) bolo jasné, že zákonodarcu, aj keď mohol v danom prípade zaviazat', nemal úmysel to urobiť. Preskúmajme osobitne každú z troch hypotéz; začnime od tých jednoduchších.

Čo sa týka prvej hypotézy [a)], nemožno nájsť nijaký prípad, v ktorom by zachovanie §. 2 kánonu 1085 mohlo škodiť *contrarie* spoločnému dobru veriacich. Tento kánon má zaistiť, že pri matérii mimoriadnej dôležitosti, na základe prirodzeného práva a Božieho práva, bude dosiahnutá *veritas rei* takým spôsobom, aby sa zabránilo cudzoložným zväzkom. Okrem toho, tento kánon chráni sviatosť a často aj právo druhej stránky a detí voči subjektívnej svojvoľnosti, zabezpečuje istotu práva v tejto matérii s veľkým spoločenským dosahom – a napokon jeho prostredníctvom Cirkev spĺňa povinnosť ochraňovať kresťanské manželstvo, ktoré je cirkevnou i verejnou záležitosťou. Treba dodať, že v súčasných okolnostiach, keď sa vytráca nerozlučnosť manželstva aj v krajinách s dlhou kresťanskou tradíciou – pre kultúru a zákony, ktoré sú presiaknuté mentalitou rozvodu – spoločné dobro veriacich si zo strany Cirkvi vyžaduje čoraz pozornejšiu a silnejšiu starostlivosť o túto hodnotu, bez ustupovania silnému tlaku nekresťanského prostredia, ktorý – v tej miere, v ktorej zasahuje aj veriacich – je skutočnou príčinou bolestných situácií, na ktoré sa všetci sťažujeme.

Čo sa týka tretej hypotézy [c)], keď vezmeme do úvahy § 2 kánonu 1085 v jeho doslovnom vyjadrení a z hľadiska jeho miesta v kánonickom poriadku, nezdá sa, že by úmyslom zákonodarcu bolo alebo je nechať v nejakom prípade na súkromný úsudok určenie platnosti prvého manželstva. V príhovore Rímskej rote z 2. februára 1995 rímsky veľkňaz, ktorému prináleží najvyššia zákonodarná a legislatívna moc v Cirkvi, vyjadril jednoznačným spôsobom svoju *mens*, zdôrazniac neodvolateľné dôvody, ktoré podporujú platnosť a náležitosť § 2 kánonu 1085 – až do tej miery – ako pri danej príležitosti povedal rímsky veľkňaz – že „by sa nachádzal mimo, ba dokonca v protichodnej pozícii voči autentickému cirkevnému učeniu a samotnému kánonickému právu –

ktoré je zjednocujúcim a pre jednotu Cirkvi istým spôsobom nenahraditeľným prvkom –, kto by chcel porušiť právne predpisy týkajúce sa vyhlásenia nulity manželstva.“ Preto je potrebné starať sa o to, aby sme sa vyhli odpovediam a kvázirieseniam „interného fóra“ vzhľadom na azda zložité situácie, ktorým však nemožno čeliť a ktoré sa nedajú riešiť inak, než s rešpektovaním platných kánonických noriem“. Svätý Otec napokon pripomenul „princíp, na základe ktorého je zrejmé, že i keď je diecéznemu biskupovi daná fakulta dišpenzovať od určitých okolností disciplinárnych zákonov, nemôže dišpenzovať „in legibus processualibus“ (kán 87 § 1)“. Musíme teda uzavrieť, že úmysel zákonodarcu, čo sa týka danej veci, je úplne zrejmy a jasnosť použitých slov potvrdzuje, že tu ide o otázku mimoriadnej dôležitosti pre spoločné dobro veriacich. Na druhej strane, ako sa to stáva aj pri občianskych nariadeniach, porušenie procesných noriem je takmer vždy synonymom nespravodlivosti, alebo prinajmenšom ekvivalentom odstránenia záruk, ktoré právo stanovuje v prospech jednotlivcov a celého spoločenstva.

Pozrime sa napokon na druhú hypotézu [b)], že konkrétny prípad nespadá pod zákon – lebo jeho uposlúchnutie by znamenalo veľmi vážnu škodu, na základe ktorej sa všeobecne predpokladá, že ľudský zákon tu nezaväzuje – alebo by spôsobilo značnú osobnú škodu, ktorú si spoločné dobro nevyžaduje. Tu treba pristúpiť k niektorým objasneniam. Aby bolo morálne možné využiť *epikeiu*, chyba zákona musí vyplývať z jeho univerzálnosti, a jedine z nej – teda z toho, že všeobecnosť podmienok zákona spôsobuje, že niektoré reálne existujúce prípady nemôžu spadať pod jeho kompetenciu. Z toho však plynie, že v nijakom konkrétnom prípade nemožno tvrdiť, že jednota a nerozlučnosť manželstva predstavujú príliš ťažké požiadavky. Nestačí ani, keď výrok ohľadom nulity zo strany cirkevného súdu nezodpovedá očakávaniam žalobcu alebo obhajoby: také veci sa stávajú, veď inak by žalobca neotváral kauzu ani advokát neprijímal úlohu obhajcu. Odvolávať sa na *epikeiu* by bolo možné len vtedy, keby schopnej osobe kvôli výnimočným okolnostiam bolo odopreté vykonávanie „*ius connubii*“ nepredvídaným spôsobom – nepredvídateľným zo strany zákonodarcu – bez toho, že by si to vyžadovalo spoločné dobro veriacich; spoločné dobro, ktoré si – dnes azda viac než kedykoľvek predtým – vyžaduje náležitú ochranu nerozlučnosti manželstva.

Situácie tohto druhu sa mohli vyskytnúť v krajinách, kde katolíci na základe výnimočných politických okolností ostali izolovaní – bez toho, aby mohli komunikovať s cirkevnými autoritami. Domnievam sa, že na tento typ situácií sa vzťahuje odpoveď vtedajšieho „Santo Uffizio“ z 27. januára 1949 (súčasná Kongregácia pre náuku viery, pozn. prekl.), ktorá určila, že boli platné manželstvá čínskych veriacich, ktorí na jednej strane bez vážnych ťažkostí neboli schopní vyhnúť sa niektorým zneplatňujúcim prekážkam, a na druhej strane sa nemohli vzdať slávenia manželstva alebo ho odkladať. Odpoveď upresňovala, že muselo ísť o prekážky, od ktorých Cirkev zvyčajne dišpenzuje. V súčasnosti platia špeciálne administratívne postupy pre prípady, v ktorých je nulita celkom zrejma, avšak pre rozličné príčiny nie je možné otvoriť kauzu: možno si o tom prečítať v dokumente *Declaratio de competentia Dicasteriorum Cureae Romanae in causis nullitatis matrimonii post Cost. „Regimini Ecclesiae Universae“*, ktorý publikovala Apoštolská signatúra 22. októbra 1970.

Majúc na pamäti normy ustanovené v *Kódexe kánonického práva* z roku 1983 (kán. 1536 § 2 a 1679) a v *Kódexe kánonov východných cirkví* (kán. 1217 §. 2 a 1365) ohľadom dôkaznej sily vyhlásení stránok zainteresovaných v procesoch posúdenia nulity manželstva, je ťažké si predstaviť iné situácie, ktoré by kvôli ich výnimočným okolnostiam mohli nespadať pod súčasné kánonické normy. Ako už bolo povedané, subjektívne presvedčenie stránok neoprávňuje si myslieť, že cirkevný zákon v danom prípade *deficit propter universale*. Tvrdiť opak by znamenalo dávať absolútny primát subjektívnemu presvedčeniu o vlastnej kauze, akoby toto presvedčenie bolo omnoho istejším spôsobom prístupu k *veritas rei*, než súdny proces, alebo – v konkrétnom prípade – dokladový proces (kán. 1686 – 1688). Je pravda, že treba predpokladať dobrú vieru stránok, ale je

tiež pravda, že ak ich subjektívne presvedčenie o nulite prvého manželstva je dobre podložené, *nie je jasné, prečo o tom obe stránky a obhajoba nedokázu presvedčiť sudcov* – a navyše je takisto pravda, že jedna vec je poznať interný fakt (napríklad možný nedostatok súhlasu) a druhá vec byť schopný ho právne kvalifikovať. Zostáva platným upozornenie Pia XII.: „Čo sa týka vyhlásení o nulite manželstiev [...] kto by nevedel, že ľudské srdcia sú nezriedka príliš náchylné [...] k snahe o vymanenie sa z uzatvoreného manželského zväzku?“³³

To, že umožniť zainteresovaným stránkam istý druh oprávnenia na „autodeklaráciu“ nulity manželstva je právne i morálne neprijateľný návrh, je istým spôsobom zvýraznené aj tým, že samotné nedávne návrhy v prospech tejto možnosti „dobrej viery“ žiadali intervenciu – podľa niektorých skúseného kňaza a podľa druhých špeciálneho diecézneho organizmu pastoračného charakteru. Nie je zrejmé, prečo by kňaz alebo diecézny organizmus mal byť schopný dosiahnuť *veritas rei*, kým súdny tribunál tej istej diecézy alebo súdny tribunál Svätej stolice by nemal byť toho schopný. Všetko naznačuje, že je to len pokus vyriešiť zložitý problém obídenním práva platného v Cirkvi. Treba dodať, že osoby so značnou kompetenciou a rozsiahlymi skúsenosťami sa domnievajú, že pri súčasných kánonických normách prakticky neexistuje prípad, v ktorom by neplatné manželstvo nemohlo v súdnej oblasti dosiahnuť preukázanie svojej nulity.

Na základe týchto uvažovaní je možné tvrdiť, že ešte treba preukázať existenciu konkrétnych, reálne existujúcich prípadov, ktoré zo spravodlivosti nemôžu zapadať do toho, čo ustanovuje súčasný kánonický poriadok. Určite nikto nedokáže do budúca absolútne vylúčiť, že nepredvídané výnimočné okolnosti takéto situácie vytvoria. Ale aj pri tejto hypotéze, vzhľadom na sviatosťný a verejný charakter manželstva, ak je možné počkať, treba sa obrátiť na kompetentnú cirkevnú autoritu, ktorá v každom prípade môže rozhodnúť prostredníctvom dekrétov alebo dišpenzov – ako sa to už stalo v minulosti v uvedenom prípade týkajúcom sa Číny.

Napokon si všimnime, že pravdepodobne niektorí z tých, ktorí sa odvolávali na *epikeiu*, nemali ani tak na mysli platnosť druhého zväzku, ale skôr možnosť pristupovať k Eucharistii zo strany rozvedených a znovuzosobášených veriacich, ktorých prvý zväzok bol určite platný. Aj keď sa niekedy hovorí výlučne o prijímaní Eucharistie zo strany týchto veriacich, v skutočnosti je problémom to, či títo veriaci môžu prijímať sviatosť zmierenia, teda či sú v stave *platne* prijať sviatosťné rozhrešenie. Túto poslednú otázku treba klásť aj vo vzťahu k iným prípadným previneniam spáchaným týmito veriacimi, pretože ohľadom nevyhnutnosti byť v stave milosti pre prijatie Eucharistie nie je možné odvolávať sa na *epikeiu*, lebo táto nevyhnutnosť vyplýva z Božieho práva a nachádza sa v samotnej prirodzenosti vecí. Katolícke právo a morálka explicitne popisujú prípady, v ktorých možno pristúpiť k Eucharistii bez sviatosťnej spovede a upresňujú, že v týchto prípadoch je nevyhnutné vzbudiť si dokonalú ľútosť, ktorej súčasťou je predsavzatie čo najskôr sa vyspovedať (CIC 916) a do budúca sa hriechu vyhýbať.

Na záver týchto úvah možno poznamenať, že *epikeia* je mravná čnosť určujúca správanie v *jedinečných situáciách*, ktoré – pre svoj výnimočný charakter – nespádajú pod riadne opatrenia kánonického poriadku. Nedávne návrhy týkajúce sa rozvedených a znovuzosobášených veriacich sa však na ňu odvolávajú ako na možný podklad pre alternatívne riešenie *všeobecného problému*, čo dokazuje, že ich odvolávanie sa na *epikeiu* je celkom nenáležité a bezpochyby cudzie veľkej tradícii katolíckej morálnej teológie. To, čo tieto návrhy predkladajú, je nové všeobecné kritérium tolerancie, ktorej kompatibilitu s nerozlučnosťou a sviatosťným charakterom kresťanského

³³ Príhovor k Rímskej rote, 3. októbra 1941, č. 2.

manželstva ešte nikto nepreukázal a ktorá – zdá sa – vychádza z určitého konceptu svedomia, ktorý Cirkev nemôže prijať.³⁴

Angel Rodríguez Luño

³⁴ Porov. *Veritatis splendor* č. 54 – 64.

7. Aplikácia *aequitas* a *epikeia*

na obsah *Listu Kongregácie pre náuku viery*

zo 14. septembra 1994

Platná legislatíva

V legislatíve pio-benediktínskeho kódexu sa ohľadom veriacich, nachádzajúcich sa v objektívnej situácii stáleho ťažkého hriechu, v kánone 855 hovorilo, že nehodní, postihnutí cenzúrou exkomunikácie a interdiktu alebo trestom za verejné pohoršenie, majú byť vylúčení z eucharistického prijímania – s výnimkou prípadu, že sa rozhodli kajať a napravili pohoršenie; tiež tam bola stanovená norma, ktorá dovoľovala vyslúžiť sväté prijímanie tým, ktorí ho verejne žiadali, a nebolo možné ich odmietnuť bez toho, aby to spôsobilo pohoršenie medzi ostatnými veriacimi, ktorí prijímanie dostávali. Pozornosť kánonu bola teda obrátená prevažne na *ratio scandali*, dôvod pohoršenia; okrem toho, počet prípadov rozvedených a znovuzosobášených bol v tých časoch minimálny.

Pri revízii tohto kánonu sa pristúpilo k ďalším úpravám, ktoré zjednodušili predchádzajúci text a obmedzili jeho pôsobnosť: „Nemožno prijať k svätému prijímaniu tých, ktorí sa dopustili ťažkého a verejného deliktu a naďalej zostávajú v prejavocho zlej vôle“. Na poznámku, že táto norma bola vzhľadom na pio-benediktínsky kódex zmiernená – keďže už nebrala do úvahy dôvod pohoršenia – bola daná odpoveď, že text je dostačujúci, aj napriek svojej stručnosti, pretože berie do úvahy závažnosť skutku, jeho verejnú povahu a zlú vôľu veriaceho; zdôraznilo sa, že samotná norma sa bezpochyby týka aj rozvedených a znovuzosobášených; aj keď to text explicitne nehovoril, zámer jeho upravovateľov bol jasný.

Táto údajná medzera pripravovaného kánonu bola zaplnená pápežom Jánom Pavlom II. v jeho apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* (č. 84) z 22. novembra 1981 – explicitnou aplikáciou na rozvedených a znovuzosobášených: „Cirkev zotrváva vo svojej doterajšej praxi, založenej na Svätom písme, že nepripúšťa k eucharistickému prijímaniu tých veriacich, ktorí sa po rozvode znova zosobášili.“ Zdôvodnil to nasledujúcimi slovami: „Sami totiž bránia tomu, aby boli pripustení, nakoľko ich stav a životné okolnosti sú v objektívnom rozpore s tým zväzkom lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorý sa práve v Eucharistii naznačuje a uskutočňuje. Okrem toho je tu aj iný osobitný pastoračný dôvod: keby sa takéto osoby pripustili k Eucharistii, veriacich by to uviedlo do pochybností a neistoty ohľadom učenia Cirkvi o nerozlučiteľnosti manželstva.“ Dôvody uvedené v apoštolskej exhortácii zdôrazňujú predovšetkým závažnosť predpisu nepripúšťať k Eucharistii rozvedených a znovuzosobášených. Prvý dôvod sa zakladá na negácii podstatných vlastností prirodzeného manželstva: jednoty a nerozlučnosti; tieto vlastnosti získavajú osobitnú pevnosť v kresťanskom manželstve – vďaka sviatosti. Preto sa tu pripomína analógia kresťanského manželstva s nerolučným zväzkom medzi Kristom a jeho Cirkvou. Ide tu teda o prirodzený zákon vlastný prapôvodnému inštitútu manželstva – ktorý je Ježišom Kristom privedený k dokonalosti (porov. *Mt* 5, 17). Druhý dôvod je *ratio scandali*, ktorý by veriacich mohol uviesť do zmätku alebo pochybností vo viere; dôvod, ktorý Cirkev vždy pokladala za mimoriadne závažný – až do tej miery, že v *Kódexe kánonického práva* vydala všeobecný zákon, ktorý trestá vážne porušenie Božieho alebo kánonického práva tak, aby sa zabránilo pohoršeniu, alebo sa uskutočnila jeho náprava (kán. 1399). Treba si všimnúť, že na uvalenie cirkevného trestu sa vždy vyžaduje sankčná postihnutelnosť vinného na základe úmyslu alebo nedbanlivosti (kán. 1321 § 1).

Po všeobecnom princípe apoštolskej exhorácie, ktorý sme citovali vyššie, nasleduje princíp, ktorý by bolo možné nazvať výnimočným: „Zmierenie vo sviatosti pokánia, ktoré otvára cestu k Eucharistii, môže sa udeliť len tým, čo ľutujú, že porušili znamenie zmluvy a vernosti s Kristom a sú úprimne ochotní viesť taký život, ktorý nie je v rozpore s nerozlučiteľnosťou manželstva. To v skutočnosti vyžaduje, aby sa muž a žena, ktorí z vážnych príčin, ako je napríklad výchova detí, nemôžu splniť požiadavku vzájomného rozchodu, zaviazali, že budú žiť v úplnej zdržanlivosti, čiže zdržia sa aktov, ktoré sú manželstvu vlastné.“ (č. 84 e). Ak aj tento výnimočný princíp istým spôsobom presahuje prvý a základný dôvod všeobecného princípu, nezdá sa, že by dokázal celkom eliminovať *ratio scandali*, pretože život v obci by pokračoval – aj napriek prerušeniu sexuálnych vzťahov. Už v tomto princípe je teda zrejmá aplikácia kánonickej miernosti (*aequitas canonica*).

Platná legislatíva z roku 1983 zachytená v *Kódexe kánonického práva* v kán. 915 jasne vyjadruje zákaz: k svätému prijímaniu nemožno pripustiť len veriacich postihnutých kánonickou cenzúrou exkomunikácie alebo interdiktu – či už sú ňou zasiahnutí automaticky alebo v ich prípade bola aj súdne vyhlásená – ale ani iných veriacich, ktorí tvrdohlavo zostávajú v prejavoč ťažkého hriechu. To, že rozvedení a znovuzosobášení veriaci patria k tým, čo žijú v prejavoč ťažkého hriechu, potvrdil pápež Ján Pavol II. v posynodálnej apoštolskej exhortácii *Reconciliatio et paenitentia* (č. 34) z 2. decembra 1984, keď napísal: „... Cirkev nemôže ináč postupovať než poradiť svojim deťom, ktoré sa nachádzajú v takýchto bolestných situáciách, aby sa usilovali priblížiť sa k Božiemu milosrdenstvu inými cestami, ale nie cestou sviatostí pokánia a Eucharistie, dokiaľ nesplnia predpísané podmienky. V tejto veci, ktorá hlboko zarmucuje aj naše pastierske srdcia, zdalo sa mi potrebné jasne prehovoriť v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio*, a to o prípadoch rozvedených, ktorí uzavreli nové manželstvo, alebo vôbec o kresťanoch, ktorí spolunažívajú v neusporiadaných zväzkoch.”

Katechizmus Katolíckej cirkvi preberá učenie apoštolskej exhortácie *Familiaris consortio* a hovorí: „Ak sa rozvedení zosobášili civilne, nachádzajú sa v situácii, ktorá objektívne porušuje Boží zákon. Preto nemôžu pristupovať k prijímaniu Eucharistie, kým táto situácia trvá. Z toho istého dôvodu nemôžu vykonávať v Cirkvi isté zodpovedné funkcie. Zmierenie sviatosťou pokánia sa môže udeliť len tým, čo ľutujú, že porušili znak zmluvy a vernosti Kristovi, a zavazujú sa žiť v úplnej zdržanlivosti.“ (č. 1650).

Na základe citovaných dokumentov možno legitímne odvodiť, že vyjadrenie „obstinate perseverantes“, ktorí zotrávajú s tvrdošijnosťou, kánonu 915 *Kódexu kánonického práva*, sa na prvom mieste týka zlej vôle rozvedených veriacich, ktorú sa znovu zosobášili proti zákonom Boha a Cirkvi – ale aj samotnej vôle rozvedených veriacich, ktorí, i keď sa kajajú z vážneho hriechu, ktorého sa dopustili pokusom o civilné manželstvo, pokračujú v spoločnom živote *more uxorio*, hoci ich situácia nie je „tvrdošijná“, ale iba „nevyhnutná“.

Z toho, čo bolo doteraz predstavené, možno uzavrieť, že List Kongregácie pre náuku viery *Annus internationalis familiae* (č. 6) zo 14. septembra 1994 iba potvrdzuje trvalé učenie Cirkvi: „Veriaci, ktorý trvale spolunažíva *more uxorio* s osobou, ktorá nie je jeho legitímnou manželkou alebo legitímnym manželom, nemôže pristupovať k eucharistickému prijímaniu”.

Niektorí sa pýtali, či je možné aplikovať princípy kánonickej miernosti a *epikeie* na prípad dovolenia pristupovať k eucharistickému prijímaniu zo strany rozvedených a znovuzosobášených. Tvrdia, že na základe tradičnej náuky Cirkvi všeobecnú normu treba vždy vzťahovať na konkrétnu osobu a individuálnu situáciu – bez toho, že by táto norma prestávala platiť. Z tohto dôvodu tradičná doktrína Cirkvi rozvinula *epikeiu* a cirkevná disciplína zasa na svojej strane princíp *aequitas canonica*. Nejde teda o zrušenie platného práva a normy, ktorá zostáva v platnosti, ale len

o jej aplikáciu v zložitých a ťažkých situáciách podľa „spravodlivosti a miernosti“, aby sa zadosťučinilo spravodlivosti v jedinečných prípadoch rozličných osôb.

Aequitas canonica

Aequitas canonica nie je jeden z doplňujúcich prameňov na vyplnenie nedostatkov zákona – podľa kán. 19 *Kódexu kánonického práva*; naznačuje však spôsob, ktorým majú byť aplikované všeobecné princípy práva pri suplovaní týchto nedostatkov zákona. Prívlastok *kánonická* dodáva miernosti zvláštnu charakteristiku, ktorá ju zaraďuje do cirkevného poriadku takým spôsobom, že sa z nej vlastne stáva vnútorná vlastnosť samotného cirkevného zákona; z tohto dôvodu je k termínu *aequitas* pridané adjektívum *canonica*. Na základe tejto úvahy autori ďalej prehľbujú pojem kánonickej miernosti, nielen pri komentovaní kánona 19 vo vzťahu k *analogia iuris*, ako k prostriedku vyplnenia medzery v zákone; hovoria o nej v samotnom všeobecnom úvode k diskusii o kánonickom zákone ako takom. J. E. Mons. Mario F. Pompemma, súčasný dekan Rímskej rotý, tvrdí: „miernosť, tá špecificky kánonická, je spojená s poriadkom Cirkvi, a teda nie je s ním len zlučiteľná, ale v ňom vnútorne pôsobí ako podstatný činiteľ, v ňom obsiahnutý a činný“. Zároveň dodáva: „Miernosť v zákone Cirkvi je *de facto* opísaná ako *aequitas canonica*, kde adjektívum definuje jednu konštantu: originálnosť inštitúcie vzhľadom na to, čo je v ostatných nariadeniach.”³⁵ V inom zmysle však miernosť býva chápaná ako vľúdna aplikácia zákona zo strany verejnej authority, teda ako „strohosť práva umiernená vľúdnosťou milosrdenstva“. Táto definícia má svoj prameň v tej, ktorú napísal kardinál *Hostiensis*, Enrico di Susa (1271): *aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata*.³⁶

Pri posúdení miernosti v jej dvojitom aspekte – ako charakteristiky kánonického zákona a vlastnosti aplikovania zákona – majú základný význam dva dôležité príhovory pápeža Pavla VI. Rímskej rote. V prvom z nich, 29. januára 1970, pápež ilustroval nevyhnutnosť osobitného prehĺbenia používania miernosti predovšetkým v službe cirkevného sudcu;³⁷ v druhom, z 8. februára 1973, ktorý je ako prameň citovaný aj pri kánone 19, definuje miernosť ako „vysoký ideál a vzácne pravidlo správania“. V tomto príhovore pokračuje citáciou úryvku z Tretieho princípu revízie *Kódexu kánonického práva*: „Pri revízii musí kódex rešpektovať nielen pravdu, ale aj múdru miernosť, ktorá je ovocím dobrotivosti a lásky; na realizáciu jej čnosti sa kódex musí usilovať vzbudiť správnu rozlišovaciu schopnosť a vzdelanosť pastierov a sudcov”.³⁸ Po predstavení pastoračnej povahy práva v Cirkvi Pavol VI. venuje pozornosť definícii miernosti podľa *Hostiensisa* a vyzdvihuje jej hodnotu, keď hovorí: „Miernosť predstavuje jednu z najvyšších túžob človeka. Ak si spoločenský život vyžaduje nariadenia ľudského zákona, jeho normy, nevyhnutne všeobecné a abstraktné, nemôžu predvídať všetky konkrétne okolnosti, v ktorých budú zákony aplikované. Kvôli tomuto problému sa právo snažilo upraviť, korigovať aj napraviť *rigor iuris*: prostredníctvom

³⁵ M. F. POMPEDDA, *L'equità nell'ordinamento canonico*, in *Studi sul Primo Libro del Codex Iuris Canonici*, a cura di Sandro Gherro, Padova 1993, str. 7.

³⁶ *Henrici Cardinalis Hostiensis Summa Aurea*, 1. V, t. *De dispensationibus*, n. 1, Lugduni MDLVI, str. 430vb.

³⁷ *AAS* 62 [1970] 112 – 118.

³⁸ *Communicationes I* [1969], str. 79.

miernosti, v ktorej sú takto obsiahnuté ľudské túžby po lepšej spravodlivosti.“ Pavol VI. napokon upresňuje zmysel miernosti: „V kánonickom práve *aequitas*, ktorú kresťanská tradícia prijala od rímskeho zákonodarstva, konštituuje povahu jeho zákonov, normu ich aplikácie a postoj srdca a mysle, ktorý zmierňuje strohosť práva.”³⁹

Keď sa 18. januára 1990 Ján Pavol II. prihováral tým istým členom Rímskej rotty na tému pastoračnej povahy cirkevného práva vo vzťahu k miernosti, upriamil pozornosť na „azda pochopiteľnú, avšak preto nemenej škodlivú dvojznačnosť... Toto skreslenie vyplýva z prisudzovania pastoračnej dôležitosti a úmyslu jedine tým aspektom umiernenosti a ľudskosti, ktoré sú bezprostredne prepojitelné s *aequitas canonica*; znamená to domnievať sa, že len výnimky zo zákonov, prípadné nevyužívanie kánonických procesov a sankcií, či zredukovanie právnych formalít majú skutočný pastoračný význam. Zabúda sa tak, že aj spravodlivosť a právo v striktnom zmysle... sú v Cirkvi potrebné pre dobro duší, a sú teda vnútorne pastoračnými skutočnosťami”. Dodáva ešte: „Skutočná spravodlivosť v Cirkvi, podnecovaná láskou a riadená miernosťou, si vždy zasluhuje deskriptívny atribút *pastoračná*. Niet takej autentickej pastoračnej lásky, ktorá by najskôr nebrala do úvahy pastoračnú spravodlivosť.”⁴⁰

Na vyriešenie predstaveného problému je teda potrebné sa pýtať, či je možné aplikovať *miernosť* na všeobecnú normu nepripúšťania rozvedených a znovuzosobášených k svätému prijímaniu, ktorá platí na základe kán. 915 a v zhode so všetkými ďalšími spomenutými cirkevnými dokumentmi, vrátane *Listu* Kongregácie pre náuku viery zo 14. septembra 1994.

Odpoveď je negatívna, pretože nemožno korigovať *rigor iuris* v zákone, ktorý konštitučne nezávisí od autority Cirkvi, ale patrí do prirodzeného práva. Zákaz sa nezakladá na jednoducho ľudskom zákone – aj keď je súčasťou práva Cirkvi – ale na zákone Božom, a tým je zákon jednoty a nerozlučnosti manželského zväzku – tak prirodzeného, ako aj (a s väčším dôrazom) cirkevno-sviatostného, podľa toho, čo vyjadruje kánon 1056: „Podstatnými vlastnosťami manželstva sú jednota a nerozlučiteľnosť, ktoré v kresťanskom manželstve z dôvodu sviatosti nadobúdajú osobitnú pevnosť.“ To, že rozvedení a znovuzosobášení si zasluhujú milosrdenstvo, je v absolútnej zhode s Božou dobrotou a pastoračnou starostlivosťou Cirkvi; je však tiež pravda, že sú „in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes“, teda „tvrdošijne zotrávajúci v prejavocho ťažkého hriechu“. Jedinou nápravou, ktorá by im umožňovala pristupovať k svätému prijímaniu, je situácia opísaná v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio*, ktorú sme uviedli vyššie.

Talianska biskupská konferencia v *Direktóriu pastoračnej starostlivosti o rodinu pre cirkev v Taliansku* (č. 220) jednoducho hovorí: „Len keď rozvedení a znovuzosobášení prestanú byť takými, môžu byť opäť prijatí k sviatostiam. Je teda nevyhnutné, aby sa kajali z porušenia znaku jednoty a vernosti Kristovi a boli úprimne disponovaní na taký spôsob života, ktorý viac nebude protirečiť nerozlučnosti manželstva, alebo fyzickému oddeleniu a, ak je to možné, návratu k pôvodnému manželskému spoluzitiu, či rozhodnutiu sa pre taký typ spolunažívania, ktorý predvída zrieknutie sa skutkov vlastných len manželom... V tomto prípade môžu dostať sviatostné rozhrášenie a pristúpiť k svätému prijímaniu v kostole, kde ich nepoznajú, aby sa zabránilo pohoršeniu.“ Tento prístup sa takto vyrovnáva s *ratio scandalii*, teda s jedným z dôvodov, pre ktoré sa nedáva dovolenie pristupovať k svätému prijímaniu.

Na základe citovaného textu si treba všimnúť, že tu nejde ani tak o aplikovanie kánonickej miernosti na predpis kánonu 915, ako skôr o nemožnosť jej aplikácie na kánon 1056, ktorého

³⁹ *AAS* 65 [1973] 95 – 96.99.

⁴⁰ *AAS* 82 [1990] 873 – 874.

dôsledkom je aj kánon 915. Kánon 1056 totiž vyjadruje zákon prirodzeného práva, potvrdený pozitívnym Božím právom – a tento zákon teda zo svojej vlastnej podstaty **nemá možnosť** byť oslobodený od tzv. tvrdosti zákona, teda možnosť, ktorú by mala priniesť práve aplikácia *epikeie*.

Epikeia

Záver, ktorý platí pre aplikáciu miernosti, je rovnaký aj čo sa týka aplikácie *epikeie* na kánon 915 a na – z neho vyplývajúcu – nemožnosť pristupovať k svätému prijímaniu zo strany rozvedených a znovuzosobášených veriacich.

Epikeiu možno opísať ako „subjektívnu normu svedomia, ktoré sa pri svojom vnútornom úsudku pokladá za oslobodené od zachovania zákona v takých mimoriadne zložitých prípadoch a okolnostiach, ktoré by toto zachovanie urobili nadmieru ťaživým.“⁴¹ Iný autor v tomto zmysle upresňuje: „Princíp *epikeie* má veľký význam; nesmie sa však pokladať za možnosť úniku pre toho, kto nechce poslúchnuť zákon, alebo za úpravu strohosti práva, ako by tu dochádzalo k vmiešavaniu mimoprávneho princípu. Princíp *epikeie* je v skutočnosti nielen morálnym, ale aj naplno právnym princípom: jeho prostredníctvom konštatujeme, že daný zákon v určitom konkrétnom prípade nezaväzuje. Keďže zákon je vo svojej propozícii univerzálny, čiže zaväzuje všetkých v normálnych okolnostiach, avšak nemôže pokryť všetky jednotlivé konkrétne prípady, samotný zákonodarca predvída, že ak dôjde k ťažkostiam pri aplikácii zákona, jeho záväznosť nie je bezpodmienečná. Preto, ak je morálne isté, že ak by zákonodarca poznal konkrétny prípad, v ktorom okolnosti prekážajú aplikácii zákona, udelil by dišpenz – a ak nie je možné dišpenz žiadať, možno aplikovať tento princíp“.⁴²

V minulosti sa *miernosť* dávala do úzkeho súvisu s *epikeiou*, a to až do tej miery, že sa dospelo k stotožňovaniu týchto dvoch konceptov. Od Aristotela a potom od svätého Tomáša, ktorý komentoval jeho texty, bola miernosť definovaná ako „korekcia práva v konkrétnom prípade, v ktorom by jeho aplikácia bola nespravodlivá – z toho dôvodu, že zákon je univerzálny.“⁴³ Následne potom ju teológovia používali vo všeobecnosti na označenie určitej zhovievavej interpretácie zákona v prípadoch, keď by jeho aplikácia bola skôr škodlivá, než rozumná.⁴⁴

Keďže *epikeia* je súčasťou svedomia osoby, jej aplikácia je možná len pri zákonoch, ktoré sú pozitívne stanovené spoločnosťami osôb, tak v civilnom, ako aj v kánonickom práve; nemožno ju však aplikovať na zákony, ktoré sú stanovené vyššou autoritou na základe ľudskej prirodzenosti a zjavenia. V tomto ohľade budeme citovať mimoriadne dôležitého autora. Vermeersch hovorí: „V prirodzenom zákone niet akéhokol'vek miesta pre tzv. *epikeiu*, pretože základom tohto zákona je

⁴¹ L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, heslo *epikeia*, Rím 1994, str. 523.

⁴² G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, č. 601, Cinisello Balsamo [Milano] 1993, str. 447 – 448.

⁴³ *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 120, čl. 1, *in corpore*.

⁴⁴ A. VANHOYE, S.I., *De legibus ecclesiasticis* [= *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici*, Volumen I, Tomus II], č. 267-295, Mechliniae - Romae 1930, str. 275 – 304; O. BUCCI, *Per una storia dell'equità*, in *Apollinaris* 63/1990, str. 257 – 317, s viac než vyčerpávajúcou bibliografiou.

zdravý rozum, ktorý zakazuje, čo je vnútorne neprípustné, a pre ľudí – aj v špecifických prípadoch – stanovuje nedišpenzovateľný poriadok.”⁴⁵

Zoširoka to vysvetľuje ďalší autor: „Pri ľudských zákonoch, keďže zákonodarca nemôže predpokladať všetky okolnosti, ktoré môžu sprevádzať konkrétny prípad, môže sa stať, že určitý zákon v konkrétnom prípade zlyhá, teda namiesto toho, aby bol spravodlivý a užitočný, bude v skutočnosti neužitočný, ba dokonca nespravodlivý. V takomto prípade sa rozumne prostredníctvom *epikeie* predpokladá, že keby bol zákonodarca mohol predpokladať každú okolnosť, v *tomto prípade* by človeka nenútil k zachovaniu zákona. To sa však nemôže stať pri prirodzenom zákone, ktorý, keďže sa zakladá na samotnej ľudskej prirodzenosti a vychádza od Boha, najvyššieho a najmúdrejšieho zákonodarcu, nemôže sám osebe zlyhať; a nie je ani možné, aby sa objavil konkrétny prípad, ktorý by vševediaci zákonodarca nepredpokladal.”⁴⁶ Skončiť môžeme úryvkom z A. Günthöra: „*Epikieia* je ťažko mysliteľná pre tie prirodzené mravné normy, ktoré sú zrejme a podstatne prepojené s najvyššími hodnotami ľudského bytia. Vskutku, keďže človek, nech už sa nachádza v akejkoľvek situácii, zostáva stále človekom – a najdôležitejšie predpisy prirodzeného zákona sa vzťahujú práve na ľudskú oblasť situácií – nie je mysliteľné, aby sa takéto normy v určitom momente stali opomenuteľnými.”⁴⁷

Okrem toho má samotné manželstvo verejný charakter: je to spoločenská záležitosť zo svojej podstaty, ako znamenite dokazuje J. E. Mons. Pompedda v jednom zo svojich článkov. V dôsledku toho nemôže subjektívny úsudok o nulite vlastného manželstva rozhodovať o takom verejnom konaní, akým je pristupovanie k eucharistickému prijímaniu – na základe predpisov a dôvodov popísaných v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio*. Čo sa potom týka posúdenia nulity vlastného manželstva s absolútnou morálnou istotou, je potrebné pamätať na starovekú axiómu: „*nemo iudex in causa propria*“, „nikto nie je sudcom vo vlastnej kauze“; ale ani konzultácia u odborníka na túto oblasť, ktorý by mohol potvrdiť túto istotu – i keď len veľmi ťažko absolútnym spôsobom – nesmie opomenúť na kánon 1060, ktorý hovorí: „Manželstvo má priazeň práva; preto v pochybnosti treba trvať na platnosti manželstva, kým sa nedokáže opak“ – a to na vonkajšom fóre.⁴⁸

Na záver je teda vylúčené aplikovať koncept *epikeie* na normu kánonu 915 ohľadom nemožnosti pristupovať k svätému prijímaniu pre rozvedených a znovuzosobášených, a to pre prirodzený zákon, potvrdený Božím pozitívnym zákonom, ktorý oprávňuje takýto zákaz, zahŕňajúc aj *ratio scandali*. Ján Pavol II. vo svojom príhovore Rímskej rote 10. februára 1995 povedal: „Skutok nezodpovedajúci objektívnej norme alebo zákonu je teda morálne hodný zavrhnutia, a za taký ho treba pokladať: ak je pravda, že človek má konať v zhode s úsudkom vlastného svedomia, je takisto pravda, že úsudok svedomia si nemôže nárokovať určovanie zákona; môže zákon len spoznať a prijať za vlastný.”⁴⁹

⁴⁵ A. VERMEERSCH, S.I., *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, Tomus I, *Theologia fundamentalis*, č. 200, Parisiis – Romae 1926, str. 195.

⁴⁶ L. J. FANFANI, O.P., *Manuale theoricopracticum theologiae moralis ad mentem D. Thomae*, Tomus I, *Pars fundamentalis*, č. 122, Rim 1950, str. 197 – 198.

⁴⁷ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, I - Morale generale*, č. 374, Alba [CN] 1974, str. 377.

⁴⁸ Porov. M. F. POMPEDDA, *Problematice canonistiche*, in *L'Osservatore Romano*, 18. november 1994.

⁴⁹ *AAS* 87 [1995] 1017.

Piero Giorgio Marcuzzi SDB

Prax antickej Cirkvi ohľadom rozvedených a znovuzosobášených veriacich*

Gilles Pelland SJ

Antická Cirkev veľmi jasne potvrdila princíp nerozlučnosti manželstva. Nespočetné svedectvá opakujú učenie evanjelií ako ho nachádzame predovšetkým u Marka. Je jednoznačné: „Každý, kto prepustí svoju manželku a vezme si inú, dopúšťa sa voči nej cudzoložstva. A ak ona prepustí svojho muža a vydá sa za iného, cudzoloží“ (Mk 10, 11 – 12).⁵⁰ Problém, ktorým sa tu budeme zaoberať, je však iný: v praxi povoľovala antická Cirkev výnimky z princípu nerozlučnosti? Vložené vety (vsuvky) u svätého Matúša vyvolávali problém už v čase Nového zákona: je cudzoložstvo ženy len dôvodom nato, aby bola poslaná preč alebo aj dôvodom na nové manželstvo pre muža (porov. Mt 5, 31 – 32; 19, 9)?⁵¹

Možno sa pýtať ešte všeobecnejšie – bez toho, aby sme problém zužovali len na cudzoložstvo ženy – aký bol v prvých storočiach v praxi postoj Cirkvi k týmto mužom a ženám, ktorí, po rozluke (pre akýkoľvek dôvod) *de facto* spolunažívali s novým partnerom? Ak by to bolo možné, pred uzavretím druhého zväzku by im určite pripomenuli, čo napísal svätý Pavol v *Liste Korint'anom*:

„Tým, čo uzavreli manželstvo, prikazujem, ani nie ja, ale Pán, aby manželka neodchádzala od muža, a ak by odišla, nech ostane nevydatá, alebo nech sa zmieri so svojím mužom – a muž nech neprepúšťa manželku“ (1 Kor 7, 10 – 11).

Avšak vzhľadom na to, čo už sa stalo, zostali vždy neoblomní? Neexistovala v priebehu storočí popri – alebo odhliadnuc od – „prísnej tradície“ aj „flexibilnejšia prax“? Problém predstavený v tomto zmysle sa týka mimoriadne širokého obdobia: siaha od počiatkov kresťanstva až po Tridentský koncil.

Je na prvom mieste potrebné zastaviť sa pri problémoch, ktoré vznikli pri interpretácii Matúšových vsuviek v antickej tradícii. Tieto perikopy sa zdali chúlостivé alebo nejednoznačné aj takým prestížnym teológom ako Hilár a Augustín.⁵² Boli takými ešte aj v 16. storočí pre odbojníkov ako

* Slovenské preklady latinských a francúzskych textov, ktoré boli v talianskom origináli tohto príspevku ponechané v pôvodných jazykoch, slúžia len ako orientácia pre čitateľov, ktorí dané jazyky neovládajú.

⁵⁰ „*Quel qu'ait pu être son libellé primitif; le logion de Jésus proclame le devoir de fidélité, égal et réciproque, qui incombe aux époux; d'autre part, il condamne comme adultère la pratique de la répudiation, inscrite dans la loi mosaïque et interprétée largement par nombre de rabbins de l'époque. Jésus dénonce sans ambages la dureté de coeur qui avait ménagé aux maris les procédures avantageuses de la répudiation; il buoleverse toutes les habitudes des sociétés antiques, indulgente aux écarts de la gent masculine; il rappelle que la réalité profonde du mariage, tel qu'il a été ordonné par le Créateur, exige, au contraire, une fidélité à toute épreuve.*“ (Akákoľvek mohla byť pôvodná formulácia, logion Ježiša vyhlasuje rovnakú a recipročnú povinnosť vernosti, ktorá pripadá manželom, na druhej strane pokladá za cudzoložstvo prax prepustenia, ktorá je zapísaná v Mojžišovom zákone a ktorú interpretuje zoširoka mnoho rabinov tej doby. Ježiš hlása bez okolov tvrdosť srdca, ktorá umožnila manželom výhodné postupy prepustenia, prevracia všetky zvyky antickej spoločnosti zhovievavej voči vybočeniu mužov: pripomína hlbokú realitu manželstva, ako ho nariadil Stvoriteľ, a vyžaduje, naopak, vernosť pri každej skúške.) C. MUNIER, „La sollicitude pastorale de l'Eglise ancienne en matière de divorce et de remariage“: *Laval Théologique et Philosophique* 44, 1988, s. 20.

⁵¹ Dobrý opis diskusie medzi exegétmi možno nájsť v C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul Divorzio*, Brescia 1982. Taktiež v článku *Sermon sur la montagne* v DBS, s. 843 – 846.

⁵² HILÁR Z POITIERS, *In Matt.* 19, 2: Augustín, *De fide et operibus*, 19, 35.

Erazmus,⁵³ Caietano,⁵⁴ Ambrogio Catarino a Andrea Alciati,⁵⁵ aj keď pre väčšinu z nich boli perikopy jasné. Napríklad Pietro de Soto mal kategorický postoj:

*Quod si aliquando aut a quibusdam hoc (= vylúčenie nového manželstva po prepustení partnera) in dubium fuerit versum aut contrarium etiam ut verius habitum, tamen hoc ita certa definitione Ecclesiae firmatum est ut de eo nulle catholico liceat dubitare.*⁵⁶

(Aj keby to bolo bývalo niekedy alebo od niekoho spochybnené, alebo opak bol považovaný za pravdivejší, predsa toto je potvrdené takou nepochybnou definíciou Cirkvi, že žiadnemu katolíkovi nie je dovolené o tom pochybovať.)

Na Tridentском koncile určitý počet biskupov (vrátane pápežského legáta kardinála Del Monteho) bol naklonený vidieť v Matúšových vsuvkách autorizáciu nového manželstva, odvolávajú sa na patristické texty.⁵⁷ Nechýbali však ani príspevky, ktoré nesúhlasili s touto interpretáciou. Ako možno nepochybovať napríklad o autenticite Ambrózovho textu, ktorý dovoľuje nové manželstvo, keď na inom mieste explicitne učí o tej najrigoróznejšej nerozlučnosti?⁵⁸

⁵³ ERAZMUS, *Opera omnia*, Lyon 1706, VI, s. 692 – 703. Dôležitá je predovšetkým syntéza jeho ťažkostí a jeho „interrogationes”, *tamže.*, str. 702 – 703. Je pozoruhodné si všimnúť, že väčšina moderných argumentov sa nachádza už v komentári Erazma k 1 Kor 7.

⁵⁴ „Intellego igitur ex hac Domini Jesu Christi lege licitum esse christiano dimittere uxorem salva semper Ecclesiae definitione quae hactenus non apparet... Profitentur autem ipsimet pontifices (ut patet in capite quando *De divor. et in capite licet de spons. duorum*) Romanos Pontifices aliquando in iis judiciis matrimoniorum errasse” (“Myslím si, že podľa zákona týchto slov Pána Ježiša Krista je kresťanovi dovolené prepustiť manželku, okrem toho cirkevného obmedzenia, ktoré sa až do tých čias neobjavuje... Svedčia o tom samotní pápeži (ako sa to ukazuje v kapitole *quando De divor. a* v kapitole *licet de spons. duorum*), že pápeži sa niekedy v súdoch o manželstvách mýlili”) T. de Vio Caietanus, *In quatuor Evangelia*, Lyon 1639, s. 86. Na odsúdenia, ktoré mu adresovali parížski teológovia, Caietano odpovedal: “In com. super *Matt* cap. 19, dumtaxat disputavi de hac materia et reliqui definiendam ab Ecclesia” (V komentári na 19. kapitolu Matúša som o tejto otázke nanajvýš diskutoval a nechal som ju na posúdenie Cirkvi) *Tract. resp.*, in *Opuscula omnia*, Lyon 1575, III, tract. 15, s. 298.

⁵⁵ V tomto ohľade možno konzultovať obsiahly *dossier* (zbierka listín) zozbieraný v L. Bressan, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Roma 1973, s. 35 – 50.

⁵⁶ *Assertio cath. Fidei*, Kolín 1555, citované v L. Bressan, *tamže*, s. 50.

⁵⁷ Citoval sa predovšetkým svätý Ambróz (dnes sa vie, že tento slávny text nepochádza od Ambróza, ale od Ambrosiastera), Origenes, Bazil, Hilár, Lattanzius. Arcibiskup z Granady voľne vymenúval aj ďalších: Teodoreto, Teofilatto, Cromazio d'Aquileia, Tertulián, Chryzostom, ku ktorým pridával aj koncily v Elvíre, Arles a Toledu. Nahliadnuť možno do syntézy *sed contra* v zápisnici zo zasadania z 30. augusta 1547, CT VI, 412. Pri obnove diskusie, v roku 1563, sa vrátili k tej istej zbierke: CT IX, str. 420, 689, 734. Porov. L. Bressan, *tamže*, s. 79 – 196.

⁵⁸ Grazián to už jasne opísal: porov. *Decretum*, II, c. 32, q. 7, c. 18 - Friedberg, I, 1145.

Na Druhom vatikánskom koncile bol najmenej jeden biskup (Mons. E. Zogby), ktorý znovu otvoril túto diskusiu.⁵⁹ Okamžite ho „zavrátil“ kardinál Journet a jeho argumenty poprel patriarcha Maximos IV:⁶⁰ to mu však nezabránilo zachovať si svoju pozíciu!⁶¹

Otázka bola hlasne znovu predložená v roku 1967 v knihe V. Pospishila, ktorú hneď preložili do viacerých jazykov.⁶² Obsah tohto diela možno zhrnúť do piatich nasledujúcich téz, ktoré okrem iného zodpovedajú základným argumentom predkladaným od 16. storočia – na dokázanie existencie tradície, ktorá vraj schvaľovala druhé manželstvo odlúčených partnerov.

- (1) Neexistuje nijaký dokument antickej Cirkvi, ktorý by jasne vylučoval nové manželstvo v prípade cudzoložstva manželky. Prísna *prax* latinskej Cirkvi nastúpila až Gregoriánskou reformou.
 - (2) Muž a žena v antickej Cirkvi nemali v tomto ohľade tie isté práva.
 - (3) V antickej svete neexistovala legislatíva, ktorá by poznala odlúčenie manželov bez možnosti nového sobáša. Pre odlúčenú manželku by tak *de facto* vznikla neriešiteľná situácia.
 - (4) Kresťanskí autori bezpochyby odsudzovali rozvod a vinných zaň trestali prísny pokáním. To
 - (5) však neznamená, že druhé manželstvá boli *de facto* „anulované“.
- Otcovia, ktorým ležalo na srdci predovšetkým dobro veriacich, prijímali výnimku zo všeobecného pravidla.

Pospishilova kniha bola dielom „popularizácie“ pre vzdelané publikum.

A. Adnès ju zhodnotil takto:

*...Lector benevolus qui examinat argumenta auctorum recentiorum, secundum quos legitimitas novi matrimonii post divortium ab Ecclesia antiqua admissa fuisset, invaditur sensu quodam desillusionis et frustrationis. Ei enim non afferuntur in genere nisi demonstrationes magna ex parte deductae ab argumento silentii vel ab allusionibus implicitis plus minusve vagis aut incertis. Exempli gratia, legat quis enormem appendicem in quo Dnus Pospishil collegit et discutit „maximum numerum textuum possibilem“, ut ipse ait, ad thesim probandam quae in corpore operis ejus Divorce and Remarriage exponitur. Sine difficultate videbit quantum intervallum sit inter hanc thesim et rationes historicas quibus ea inniti supponitur.*⁶³

(Láskavý čitateľ, ktorý skúma argumenty novších autorov, podľa ktorých staroveká Cirkev pripúšťala legitimitu manželstiev uzavretých po rozvoде, upadá do sklamaní a frustrácie. Prinášajú mu totiž len vysvetlenia odvodené väčšinou z argumentu mlčania, alebo viac-

⁵⁹ 29. septembra 1965, 138a Congr. gen. - *La Documentation Catholique* 62 (1965) 1901 – 1904. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, vol. V, *Quarto periodo*, 1965, s. 130 – 131. Celá otázka je dôkladne rozobratá v A. Wenger, *Vatican II. Chronique de la quatrième session*, Paris 1966, s. 200 – 246.

⁶⁰ Poznamenal, že je možné citovať texty, ktoré sú v duchu toho, čo hovorí Mons. Zogby, avšak mnohí ďalší tomu protirečia! Vid'. *La Documentation Catholique* 62 (1965) 1906; Caprile, *tamže*, s. 130, č. 8.

⁶¹ *La Documentation Catholique* 62 (1965) 1904 – 1906.

⁶² V. POSPISHIL, *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching*, New York 1967.

⁶³ A. ADNÈS, „De vinculo matrimonii apud Patres“, in *Vinculum matrimoniale*, Rím 1973, s. 86; vid'. aj s. 86 pozn. 37.

menej vágných či neurčitých implicitných narážok. Nech si len niekto prečíta napríklad obrovskú prílohu v ktorej pán Pospishil zozbieral a rozobral, ako sám hovorí, „maximálny možný počet textov“ na overenie tézy, ktorú predstavuje vo svojej práci *Divorce and Remarriage*. Bez problémov uvidí, ako je jeho téza vzdialená od historických dôvodov, o ktoré sa opiera.)

V nasledujúcich rokoch sa diskusia obnovila, aj zlepšila na vedeckejších základoch, predovšetkým vďaka takým autorom ako J. Moingt,⁶⁴ J. Noonan,⁶⁵ C. Munier a ešte viac P. Nautin. H. Crouzel sa vo viacerých publikáciách venoval dokazovaniu pochybného alebo prinajmenšom povrchného charakteru týchto analýz.⁶⁶ Keďže ho v daných časoch rozličnými spôsobmi spochybňovali, napísal neskôr s určitou trpkosťou:

*Si (l'historien) se décide à formuler des mises au point, il ne peut guère espérer qu'elles parviendront à la connaissance de ce public, d'abord parce que ses explications ne plairont guère, et surtout parce qu'elles ne seront pas lues, exigeant trop d'effort du lecteur moyen et même des auteurs en questions, qui n'en tiennent à peu près aucun compte... Fortifiés par les philosophies modernes du "soupçon", ils ne voient en lui qu'un apologiste... Seuls seraient donc des historiens "objectifs" ceux dont les conclusions contredisent l'orthodoxie...*⁶⁷

(Ak sa [historik] rozhodne formulovať spresnenia, nemôže vôbec dúfať, že sa dostanú do povedomia tejto verejnosti, v prvom rade preto, lebo jeho vysvetlenia sa vôbec nebudú páčiť, a hlavne preto, že ich nikto nebude čítať, lebo budú vyžadovať priveľa úsilia od priemerného čitateľa, ba aj od dotýchných autorov, ktorí ich pravdepodobne nebudú brať do úvahy... Podporovaní modernými filozofiami „pochybovania“ vidia v ňom len apologetu... „Objektívni“ historici by boli teda jediní, ktorých závery protirečia ortodoxii...)

De facto sa táto kontroverzia predĺžila na ďalších vyše 15 rokov v mnohých špecializovaných časopisoch: *Periodica de re canonica*, *Gregorianum*, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, *Nouvelle Revue Théologique*, *Science et Esprit*, *Recherches de Science Religieuse*, *Revue des Sciences Religieuses*, atď.

⁶⁴ J. MOINGT, „Le divorce pour motif d'impudicité“, in *RechSR* 56 (1968) 337 – 338. Autor je „kategorický“: „Au IV^e et V^e siècles, parmi tous les Pères qui envisagent explicitement le cas d'adultère, Jérôme et Augustin sont les seuls à interdire aux époux trahis le droit de se remarier. Ils vont visiblement à l'encontre de l'opinion reçue dans leurs milieux respectifs (Rome et Afrique), ce qui explique leurs hésitations...“ („Spomedzi všetkých otcov, ktorí sa v 4. a 5. storočí explicitne zamýšľali nad prípadom cudzoložstva, jedine Hieronym a Augustín zakazovali zradeným manželom právo na nové manželstvo. Zjavne šli proti názoru prostredia, kde žili (Rím a Afrika), čo vysvetľuje ich váhanie...“) (*Tamže*, s. 339 – 340.)

⁶⁵ Je vhodné upozorniť na mimoriadne výrazné spracovanie (aj keď spochybiteľné vo svojich záveroch) u J. Noonana, „Novel 22“, v *The Bond of Marriage. An Ecumenical and Interdisciplinary Study*, Notre-Dame – London 1968, s. 41 – 96. Všimnime si tiež, že podstatná časť tejto argumentácie sa nachádzala už u Erazma. Porov. G. PELLAND, „Le dossier patristique relatif au divorce“, in *Science et esprit* 25 (1973) 99 – 119.

⁶⁶ Vid'. predovšetkým *L'Eglise primitive face au divorce*, Paríž 1971, ktorá je skutočnou „summou“ k tejto matérii.

⁶⁷ H. CROUZE, „Divorce et remariage dans l'Eglise primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique“, in *NRT* 98 (1976) 891.

Po toľkých učených rozpravách by azda bolo možné nadobudnúť dojem (a to oprávnene!), že z jednej i druhej strany už bolo povedané všetko, a do budúca sa argumenty budú len opakovať.

Napriek tomu však otázka neprestáva byť znovu a znovu predkladaná, z času na čas, a aj často, akoby ešte nikdy nebola preštudovaná a akoby bolo treba donekonečna začínať od nuly. Nie je to však nič iné ako dialóg medzi hluchými – inými slovami, zbytočná práca. Na tomto mieste je vhodné si prečítať výborné dielo, ktorého autorom je H. Crouzel: *Rozvod a nové manželstvo v prvotnej Cirkvi*. Niekoľko myšlienok historickej metodológie.⁶⁸

*Pourquoi vouloir montrer par toutes sortes de procédés indirects et peu valables, que la discipline prônée par le seul Ambrosiaster quant au mariage des divorcés correspondait à la pratique de l'Eglise primitive, alors que tous les autres témoignages, entendus sans cette "herméneutique", y sont opposés? On ne cache pas la réponse: on désire que l'Eglise contemporaine libéralise son attitude à l'égard des divorcés remariés, et certains ne croient pas possible de parvenir à ce résultat s'il n'a pas été montré que l'Eglise primitive agissait de même.*⁶⁹

(Prečo chcieť ukázať všetkými druhmi nepriamych a málo platných postupov, že disciplína, ktorú kázal jedine sám Ambrosiaster vo veci sobáša rozvedených, zodpovedala praxi prvotnej Cirkvi, zatiaľ čo všetky ostatné svedectvá, prirodzene bez tejto „hermeneutiky“, jej protirečia? Neskrývame odpoveď: je želateľné, aby súčasná Cirkev liberalizovala svoj postoj voči znovuzosobášeným, a niektorí neveria, že sa dá dosiahnuť tento výsledok, ak nebolo preukázané, že prvotná Cirkev konala rovnako.)

I. Nové manželstvo, ktoré by dovoľovali Matúšove vsuvky

V našom príspevku nebudeme preberať celý obrovský *dossier*. Predstavíme z neho, *na poskytnutie príkladu*, len niekoľko typických prípadov.

[1] *Hermasov Pastier* sa datuje do prvej polovice 2. storočia. Je to najstaršie svedectvo ohľadom tejto otázky. Hovorí, že manžel, ktorého manželka zotrúva v cudzoložstve, má povinnosť ju vykázať, ale následne „nech zostane sám (*ef' heatô; menetô*)“. Ak si vezme inú, bude aj on cudzoložiť. K tomu sa pridáva prísny predpis: ak sa vinná dá na pokánie a chce sa vrátiť domov, manžel ju musí prijať, „pretože treba prijať kajúceho hriešnika, *aj keď* nie viackrát (*mê epi polu de*).

⁶⁸ In: *NRT* 98 (1976) 891 – 917.

⁶⁹ *Tamže*, str. 916. “*A en croire même des articles de journaux importants de la presse catholique, l'attitude de l'Eglise primitive à l'égard du second mariage après divorce n'aurait pas été aussi claire qu'on veut bien le dire... Le but était clair: pour que l'Eglise d'aujourd'hui consente à accepter d'être plus coulante sur ce point, il fallait lui montrer que sa sévérité n'était pas conforme à l'attitude qui avait été celle des débuts du christianisme. Passons sur la conception de la tradition excluant tout développement que supposent ces travaux. Plus grave encore est la manière arbitraire dont est traitée l'histoire, ce qui est fréquent quand elle est faite pour soutenir une thèse*” (Ak máme veriť článkom dôležitých časopisov katolíckej tlače, postoj prvotnej Cirkvi vo veci druhého manželstva po rozvode nebol taký jasný, ako to chce niekto povedať... Cieľ bol jasný: aby súčasná Cirkev súhlasila byť väčšmi zhovievavá v tomto bode, bolo treba preukázať, že jej prísnosť nie je zhodná s postojom v začiatkoch kresťanstva. Prejdime na koncepciu tradície s vylúčením vývoja, ako ho predpokladajú tieto práce. Oveľa vážnejší je svojvoľný spôsob, akým sa zachádza s históriou, čo sa často stáva, keď má podporiť jednu tézu.) H. CROUZEL, “Le remariage après divorce selon Pères de l'Eglise”, in: *Anthropotès* (1995) 11. Ohľadom Ambrosiastera viď. predovšetkým H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, s. 267 – 274.

Pre Božích služobníkov je len jedno pokánie (*metanoia estin mia*).⁷⁰ Na základe tohto pokánia (*diatên metanoian*) sa manžel nemôže znova oženiť. Tá istá prax platí tak pre muža, ako aj pre ženu.⁷¹ Viacerí autori sa sústredili predovšetkým na poslednú vetu: ak je to kvôli pokániu, že treba zakázať druhý sobáš, platí tento zákaz, aj keď je každá nádej na obrátenie stratená? Toto podľa nich postačuje na domnienku, že *Hermasov pastier* pripúšťa výnimku z pravidla nerozlučnosti. Je to však prijateľný záver? Text je zrejme istým druhom parafrázy na *1 Kor 7, 10 – 11*. Zdá sa preto nerozumné predpokladať, že na sekundárnu otázku, ktorá sa týka zatvrdlivého hriešnika – teda otázku, o ktorej autor ani nehovorí – by odpovedal v opačnom zmysle, než svätý Pavol, ktorý bol pre neho vzorom pri písaní. Máme tu teda pred sebou typický argument *ex silentio*.

[2] Často sa cituje pasáž Tertuliánovho *Adversus Marcionem*:

*Manente matrimonio nubere adulterium est. Ita si conditionaliter prohibuit dimettere uxorem, non in totum prohibuit, et quod non prohibuit in totum permisit alias ubi causa cessat ob quam prohibuit... Habet itaque et Christum assertorem iustitia divortii...*⁷²

(Oženiť sa počas trvania manželstva je cudzoložstvo. Keď tak podmienne zakázal prepustiť manželku, nezakázal to úplne, a čo nezakázal úplne, to predpokladá, keď pominie príčina, pre ktorú to zakázal. A preto je Kristus obhajcom spravodlivosti rozvodu...)

Pre detailné vysvetlenie tohto textu, ktorému protirečia iné v tom istom diele, je možné sa obrátiť na H. Crouzela.⁷³ Je vskutku potrebné sa pýtať, či je možné, aby Tertulián pripustil vo IV. knihe druhé manželstvo po rozvode, keď ho úplne odmietal v I. knihe – ako to potom neustále robil aj naďalej. A navyše, bola by takáto interpretácia kompatibilná s vývojom autora, ktorý sa – prejdúc k montanizmu – posunul k ešte prísnejšiemu rigorizmu? Už I. kniha je montanistická. Možno veriť tomu, že postupujúc vo svojej prísnosti, prešiel k „liberálnejšej“ pozícii? Treba tiež vziať do úvahy, k akej absurdnosti by tu došlo: nevinná manželka, vyhnaná vinným manželom by sa nemohla vydať, ale vinná manželka by mala slobodu tak urobiť!

[3] U Origena nájdeme nasledujúcu pasáž *Komentára k Matúšovi*:

Protichodne k Svätému písmu, niektorí cirkevní predstavitelia dovolili druhé manželstvo žene, ktorej manžel ešte žije. Urobili tak napriek tomu, čo je napísané: „Žena je viazaná, dokiaľ jej muž žije“ (*1 Kor 7, 39*), a „kým teda žije muž, budú ju volať cudzoložnicou, ak patrí inému mužovi“ (*Rim 7, 3*). Títo však nekonali celkom bez dôvodu (*ou mên pantê*

⁷⁰ „Jedno“ pokánie. Termín možno chápať materiálne, numericky. Bolo by to teda prvé svedectvo o pravidle neopakovateľnosti (kánonického) pokánia v antickej disciplíne. Avšak termín možno interpretovať aj formálne, morálne: skutočné pokánie predpokladá efektívnu zmenu života, a teda reálnu kontinuitu, ktorá vylučuje „dipsychiu“ človeka, o ktorom by sa nedalo povedať, či je on k dispozícii hriechu, alebo je hriech k jeho dispozícii. Porov. čl. „Hermas“, in *DSpir*. VII, cc. 330 – 331; S. GIET, *Hermas et les Pasteurs*, Paríž 1962, s. 191 a 214.

⁷¹ Past. Herm., *Mand.* IV, 1, 4-8.

⁷² Tert., *Adv. Marc.*, 4, 34.

⁷³ H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, s. 98 n.

alogôs). Pravdepodobne bola táto slabosť⁷⁴ pripustená – v protiklade k pôvodnému zákonu, o ktorom hovoria Písma – po posúdení väčších ziel.⁷⁵

Títo biskupi sa v skutočnosti neobmedzili len na prejav pochopenia alebo privretie očí: autorizovali nové manželstvo. Aj keď táto zhovievavosť nebola „celkom bez dôvodu“, pretože sa snažila zabrániť väčším zlám. Origenes trikrát zdôrazňuje, že to protirečí Písmam a krátko nato dodáva:

Tým istým spôsobom, akým je žena cudzoložnicou, pretože sa *zdanlivo* zjednotila s mužom (*kan dokêi gameisthai*), kým jej prvý manžel ešte žije, aj muž, ktorý si *zdanlivo* (*gamein dokôn*) zoberie za manželku odvrhnutú ženu, nežení sa podľa Pánovho slova: iba pácha cudzoložstvo (*ou gamei... hoson moixeuei*).⁷⁶

To jednoznačne ukazuje, že on sám nezdieľa pohľad biskupov, o ktorých hovorí.

Niektorí si všimli, že Origenes vo svojom skromnom komentári k Matúšovej perikope nehovorí nič o nevinnej manželskej stránke. Podľa J. Moingta toto ticho naznačuje, že by v danom prípade nebol proti druhému manželstvu. Crouzel si naopak myslí, že keď sa o probléme nehovorí, znamená to, že daný fakt je vylúčený, predovšetkým v zmysle toho, čo formálne učí svätý Pavol.⁷⁷ Je naozaj ťažké dať tu za pravdu Moingtovi!⁷⁸

[4] Existujú antické texty, ktoré akoby na prvý pohľad pripúšťali zrušenie zväzku. P. Moingt z nich citoval mnohé:

Jean Chrysostome... affirmant que le libelle de répudiation ne détruit pas le lien conjugal, ajoute cependant que “la femme adultère n’est l’épouse de personne”... Il compare aussi le cas de l’époux idolâtre que sa femme chrétienne doit garder, avec celui de la femme adultère qui doit être chassée. Pourquoi cette différence de traitement? Parce que le mariage est déjà dissous dans le second cas... “Après l’adultère, le mari n’est plus mari”. La plupart enfin disent, à l’exemple de Jean, que “l’adultère de la femme rompt le lien du pacte conjugal” (Lactance), “met fin au mariage” (Hilaire), etc...⁷⁹

(Ján Chryzostom... tvrdiac, že priepustný list neruší manželský zväzok, zároveň dodáva, že „cudzoložnica nie je viac manželkou nikoho“... Porovnáva tiež prípad zbožného manžela, ktorý si má udržať kresťanskú manželku, s iným, ktorý má ženu cudzoložnicu a tú treba prepustiť. Prečo tento rozdiel v konaní? Preto, lebo manželstvo v druhom prípade je už

⁷⁴ Slovo *sumperofora* by sa tiež mohlo preložiť termínom „zhovievavosť“; alebo tiež, ako navrhuje Crouzel, slovom „zväzok“.

⁷⁵ ORIGENES, *Co. in Mt.*, 14, 23: GCS 10, 430.

⁷⁶ ORIGENES, *Co. in Mt.*, 14, 24: GCS 10, 345.

⁷⁷ Porov. *1 Kor* 7, 10 – 11. Pozri v tomto zmysle tiež: Origenes, *Fragm. XXXV* (in *1 Kor* 7): ed. Jenkins, JTS 9 (1908), 505.

⁷⁸ Ohľadom celej tejto otázky pozri tiež dielo: H. CROUZEL, C. MUNIER, “Le témoignage d’Origène en matière de remariage après séparation”, in *Revue de Droit Canonique* 28 (1978) 16 – 29.

⁷⁹ J. MOINGT, “Le divorce pour motif d’impudicité”, in: *RechSR* 56 (1968) 341 – 342.

zrušené... Po cudzoložstve manžel už nie je manželom. Väčšina nakoniec hovorí, podľa príkladu Jána Chryzostoma, že „cudzoložstvo ženy ruší zväzok manželskej zmluvy“ [Lactance], „ukončí manželstvo“ [Hilaire], atď.)

Ak sa títo autori domnievajú, že zväzok je zrušený, nemalo by sa veriť aj tomu, že pokladali za legitímne druhé manželstvo? Tento argument vplýval na určitý počet biskupov už na Tridentskom koncile. Ale máme tieto texty čítať práve takýmto spôsobom? Môžeme sa obmedziť len na niekoľko príkladov:⁸⁰ Tertulián sa domnieva, že prepustenie „anuluje manželstvo tak, ako smrť“, avšak robí to v texte z montanistického obdobia, ktorý vylučuje nové manželstvo v akomkoľvek prípade.⁸¹ Asterio hovorí, že manželstvo je zrušené smrťou a cudzoložstvom, avšak v homílii vylučuje dokonca aj nové manželstvo vdovcov.⁸²

Chryzostom usudzuje, že „cudzoložnica nie je viac manželkou nikoho“,⁸³ ale v tom istom texte stále opakuje, že žena, nech už urobila čokoľvek, zostáva zviazaná so svojím manželom po celý čas svojho života. Na inom mieste tiež hovorí, že osud cudzoložnej ženy je menej závideniahodný než osud otrokyne, pretože otrokyňa môže zmeniť pána, ale žena zostáva zviazaná so svojím mužom až do jeho smrti. V skutočnosti však formulácie ako tie, ktoré sme si ukázali, nemali *per sé* v kresťanskej antike „právnický“ zmysel, ktorý by v nich dnes hľadali kánonisti. Treba ich zakaždým posudzovať podľa ich bezprostredného alebo širšieho kontextu.

[5] Desiaty kánon *Koncilu v Arles* (314) predstavuje viacero problémov:

De his qui conjuges suas in adulterio depraehendunt, et idem sunt adulescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut, quantum possit, consilium eis detur ne alias uxores viventibus uxoribus suis, licet adulteris, accipiant.

(Čo sa týka manželov, ktorí pristihnú svoje manželky pri cudzoložstve a zároveň sú mladí veriaci a zakazuje sa im oženiť, nakoľko je to možné, treba im odporučiť, aby si nebrali iné ženy, pokiaľ žijú ich manželky, aj keď cudzoložné.)

Všimnime si predovšetkým, že to nie je text, ktorý by pochádzal z hocakej provinčnej synody. Na koncile v Arles boli biskupi z Talianska, Gálie, Veľkej Británie, Španielska aj Afriky. Pápež tam poslal svojich legátov, ako aj o niekoľko rokov neskôr do Nicey. Jeho rozhodnutia odrážajú dominantný spôsob myslenia západnej Cirkvi tej doby.

Na druhej strane, formulácia nášho textu je „prekvapujúca“. Koncil sa obmedzil na „neodporúčenie“ nového manželstva. Vidno tu, ako poznamenával P. Nautin,⁸⁴ veľmi neobyčajné zmiernenie, pretože [nové manželstvo] sa začína zakazovať len *mladým* manželom! Petau sa

⁸⁰ K tomu, čo nasleduje, vid' H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, s. 364 – 366.

⁸¹ Tert., *De Monog.* 9, 1 – 8.

⁸² Ast., *Hom. 5 in Mt 19*: PG 40, 228.

⁸³ Chrys., *De lib. repudii*, 3: PG 51, 221.

⁸⁴ P. NAUTIN, „Kánon z Koncilu v Arles z r. 314 o novom manželstve po rozvode“, in *RechSR* 61 (1973), 353 – 362; „Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine“, in *RechSR* 62 (1974) 7 – 54.

domnieval, že pre tento dôvod bolo nevyhnutné pridať do vsuvky „non“: „...*et idem sunt adolescentes fideles et non prohibentur nubere...*“⁸⁵ (a zároveň sú mladí veriaci a nezakazuje sa im oženiť). Ale aj takto upravený, zostáva kánon zvláštny! Nautin teda predstavil ešte ďalšie úpravy, aby ho urobil „pochopiteľnejším“. Možno sa domnievať, vysvetľoval, že musel existovať závažný dôvod, ktorý nanútil koncilu „takúto výnimočnú bojzlivosť“ (!). Veď nemožno tvrdiť, že by biskupi – predvídajúc, že nebudú vypočutí – vzali túto skutočnosť do úvahy. Kto kedy počul o koncile, ktorý by príkaz zmenil na odporúčanie len preto, že by sa inak stretol s odporom!? Ten závažný dôvod, pokračuje P. Nautin, nemôže byť v skutočnosti nič iné ako *logion* Mt 19, 9, v ktorom Kristus predvída výnimku zo všeobecného pravidla – v prípade, že nevesta spáchala cudzoložstvo. Koncil sa odvoláva na tento *logion* dvomi spôsobmi: po prvé, tak ako v Matúšovom texte, iba manžel bude môcť využiť toto privilégium; na druhej strane, pripúšťajúca fráza „*licet adulteris*“ (aj keď cudzoložné) sa vzťahuje, samozrejme, na eventuálnu námietku, ktorú by mohol vyvolať hlavný návrh: biskupi len „odporúčajú“ manželom, aby neuzatvárali nové manželstvo – pretože, *de facto*, ako by v tomto prípade mohli zájsť ďalej, než po odporúčaní, keď samotné evanjelium nové manželstvo „dovolilo“?

Po takomto vysvetlení hlavnej vety kánonu sa Nautin pokúša vysvetliť aj „záhady“ celej pasáže. Štylistická analýza naznačuje, že text bol nešikovným spôsobom upravený. Bolo by omnoho prirodzenejšie napísať: „*de adolescentibus fidelibus qui coniuges suas in adulterio depraehendunt*“ (čo sa týka mladých veriacich, ktorí pristihnú svoje manželky pri cudzoložstve) – skôr než prerušiť tok frázy. Okrem toho, nie je zvláštne odporúčať predovšetkým „mladým“, aby druhýkrát nevstupovali do manželstva? Tomuto nesúladiu by bolo možné sa vyhnúť vložením *si* medzi *et a idem*: „*de his qui coniuges suas in adulterio depraehendunt, etsi idem sunt adolescentes fideles...*“ (čo sa týka tých, ktorí svoje manželky pristihnú pri cudzoložstve, hoci sú zároveň mladí veriaci). Čo sa týka formuly „*prohibentur nubere*“ (zakazuje sa oženiť), nie je jasné, prečo by kánon začínal pripomenutím zákazu a končil odporúčaním. Pre vyhnutie sa tomuto „nesúladiu“ je celkom nevyhnutné pridať *non*, ako navrhuje Petau. Týmto spôsobom by sme získali text, ktorý je kompletný a pochopiteľný:

*De his qui coniuges suas in adulterio depraehendunt
et [si] idem sunt adolescentes fideles
et [non] prohibentur nubere,
placuit ut, quantum possit, consilium eis detur ne alias uxores,
viventibus
uxoris suis, licet adulteris, accipiant.*

(Čo sa týka manželov, ktorí prichytia svoje manželky pri cudzoložstve, hoci títo sú mladí veriaci a nezakazuje sa im oženiť, nakoľko je to možné, treba im odporučiť, aby si nebrali iné ženy, pokiaľ žijú ich manželky, aj keď cudzoložné.)

⁸⁵ “Ubi negationem deesse, legendumque *et non prohibentur nubere*, contextus ipse orationis indicat. Nam si prohibentur nubere, non consilium ad illos coercendos sed praecepti necessitas adhibenda fuerat.” (“Sám kontext výroku ukazuje, že to miesto, kde chýba negácia, sa má čítať *a nezakazuje sa im oženiť*. Lebo ak sa im zakazuje oženiť, nie je na ich usmernenie použitá rada, ale príkaz.”) Petau, poznámka 13 ku *Adv. Haer.*, h. 59: PG 41, 1024. Petau aj tu videl jedno zo svedectiev, ktoré mali autorizovať nový sobáš v antickej Cirkvi: “Porro *inter veterum testimonia quibus post legitimum illud divortium permissa innocentibus conjugibus videntur*; referri potest Arelatense primum Concilium...” (“Medzi starobylé svedectvá kladiem tie, ktorými sa po onom legitímnom rozvode zdajú byť prisľúbené manželstvá nevinným manželom; možno spomenúť prvý koncil v Arles.”) *Tamže*.

Uchyľovať sa bez podpory rukopisnej tradície ku korektúre textu tak, ako to robí Nautin, je vždy hraničný spôsob.⁸⁶ Na druhej strane, jeho rekonštrukcia textu predpokladá, že v danej dobe sa v *Mt* 19, 9 videlo dovolenie uzavrieť druhé manželstvo pre manžela, ktorého podviedla manželka. To však nemožno predpokladať automaticky. Ako naznačil Crouzel,⁸⁷ je prekvapujúce, že forma *Mt* 19, ktorú poznáme dnes, nie je dosvedčená nikým spred Nicejského koncilu. V danom čase sa *Mt* 19 čítal ako opakovanie *Mt* 5, 32 – a teda bez spomenutia druhého manželstva. Origenes, ktorý mnoho cestoval a konzultoval, je osobitne významným svedkom takéhoto čítania. Bol *de facto* expertom na to, čo my dnes nazývame „textová kritika“. Všetci grécki otcovia až do začiatku 5. storočia citujú tento text tak ako on. Taká prezentácia, akú poznáme my, sa prvý raz objavuje na Západe približne v polovici 4. storočia. „Možno sa domnievať, že pôvodný text *Mt* 19, 9 opakoval *Mt* 5, 32 a zmienka o druhom manželstve pochádza z náhodného zmiešania s *Mk* 10, 11. Nie je teda vôbec dokázané, že konciloví otcovia z Arles čítali *Mt* 19, 9 v jeho dnešnej forme, ktorá jediná by im umožnila sa domnievať, že evanjelium dovoľuje druhé manželstvo manželovi odlúčenému od svojej cudzoložnej manželky.“⁸⁸ „A je ešte menej dokázané, dodáva Crouzel, že ak by daní otcovia čítali tento text v jeho dnešnej podobe, urobili by z neho takýto záver.“ Ako teda chápať kánon tohto koncilu, ak nechceme upravovať rukopisnú tradíciu?

Il est à remarquer d'abord que le concile n'entend pas légiférer, dans ce canon, sur le remariage. La défense de se remarier, même en cas d'adultère de la femme, est considérée comme une règle qui s'impose, ainsi que le rappelle brièvement mais très nettement la deuxième partie de l'incise: "et prohibentur nubere".

Le canon a été dicté pour prescrire une règle de conduite pastorale à l'égard d'une catégorie de fidèles en danger de se mettre dans une situation irrégulière. Il s'agit des jeunes hommes (aduléscentes) qui surprennent leur épouse en délit d'adultère et qui, après l'avoir renvoyée, risquent de prendre une autre femme, quoique le remariage leur soit interdit.

Le concile n'envisage pas les sanctions que pourraient encourir ces délinquants. Ce qui préoccupe ici les évêques, c'est le danger où se trouvent les jeunes hommes dont on vient de parler. Il faut tout faire pour éviter qu'ils succombent à la tentation qui les guette: par des conseils appropriés, il faut insister autant qu'on pourra pour qu'ils tiennent bon et cela tant que leur épouse sera en vie, même si elle est adultère. On notera le caractère pastoral de cette prescription, car il s'agit d'une prescription (placuit).

... On aimerait une rédaction plus soignée et mieux élaborée, au lieu du style parlé et quelque peu elliptique... Il n'y a pourtant pas à s'étonner outre mesure de ce style: on le rencontre dans plusieurs autres canons de ce concile... Voici donc comment je propose d'entendre ce canon tel que les manuscrits nous le donnent:

“Au sujet de ceux qui surprennent leur épouse en délit d'adultère – nous envisageons le cas de fidèles encore jeunes et il est entendu qu'il leur est interdit de se remarier – il a été décidé que, par des conseils aussi pressants qu'on le peut, il faut les

⁸⁶ Čo sa týka diskusie ohľadom rukopisnej tradície, pozri predovšetkým H. CROUZEL, “À-propos du concile d'Arles”, in *BLE* 75 (1974) 26 – 28.

⁸⁷ H. CROUZEL, „Le texte patristique de Matthieu V, 32 et XIX, 9“, in *NTS* 19 (1972) 98 – 119.

⁸⁸ H. CROUZEL, “À-propos du Concile d'Arles”, in *BLE* 75 (1974) 29.

encourager à ne pas prendre une autre femme, du vivant de leur épouse, bien qu'elle soit adultère".⁸⁹

(Najprv treba poznamenať, že koncil nemieni uzákoniť v tomto kánone predpisy o znovuzosobášení. Obrana nového sobáša sa pokladá za vnucované pravidlo – a to i v prípade cudzoložstva ženy – ako to pripomína krátko, ale veľmi jasne, druhá časť vety: „*et prohibentur nubere*“?)

Kánon bol spísaný, aby nariadil pravidlo pastierskeho vedenia tej kategórie veriacich, ktorí sú v nebezpečenstve, že sa dostanú do nesprávnej situácie. Týka sa to mladých mužov, ktorí pristihnú manželku pri cudzoložstve a ktorí, potom ako ju odpudia, chcú si zobrať inú ženu, hoci majú zakázané druhé manželstvo.

Koncil neuvažuje o sankciách pre týchto previnilcov. Biskupov viac trápí nebezpečenstvo, v ktorom sa nachádzajú títo mladíci, o ktorých sme práve hovorili. Treba urobiť všetko, aby nepodľahli pokušeniu, ktoré na nich číha: vhodnými radami treba nástojiť, pokiaľ sa dá, aby vydržali, kým ich žena žije, i keď je cudzoložnica. Všimnime si pastiersky charakter tohto predpisu, lebo ide o predpis (*placuit*).

... Dali by sme prednosť starostlivejšiemu a lepšie prepracovanému textu miesto hovorového štýlu, ktorý je viac-menej eliptický... Avšak nemôžeme sa čudovať tomuto štýlu, stretávame sa s ním vo viacerých iných kánonoch tohto koncilu... Teda takto rozumiem tomuto kánonu, ako nám ho predkladajú rukopisy...

„V prípade tých, ktorí pristihnú svoju manželku pri čine cudzoložstva – myslíme tým prípad mladých veriacich a, prirodzene, že sa nemôžu znova oženiť – rozhodli sme, že ich treba povzbudzovať naliehavými radami, aby si nezobrali druhú ženu, pokiaľ ich manželka žije, i keď je cudzoložnica.“)

[6] Aj svätého Bazila pokladajú za jedného z antických autorov, ktorí vraj mali svedčiť v prospech druhého manželstva po rozvoze. Týka sa to úryvku z listu 188 biskupovi Ikónia (tento úryvok sa v neskoršej kodifikácii textu začal označovať ako kánon 9):

Odpoveď Pána sa podľa logiky myslenia aplikuje rovnako na mužov, ako aj na ženy: nesmú opustiť manželský život okrem príčiny cudzoložstva. Zvyk tomu však nerozumie týmto spôsobom: *de facto*, v prípade žien, je to veľmi presné... Zvyk nariaďuje ženám, aby zostali s cudzoložnými mužmi, ktorí žijú v smilstve. *V tom zmysle, že tú, ktorá žije s opusteným mužom, neviem či možno pokladať za cudzoložnú*. Pretože obvinenie sa týka tej, čo odohnala svojho manžela pre akúkoľvek príčinu, ktorú mala nato, aby sa od neho odlúčila... (*Žena, ktorá opúšťa, je cudzoložná, ak má druhého muža. Ten, ktorý zostal opustený, je ospravedlniteľný, a tá, ktorá žije s ním, nie je odsúdená*).

Aký je kontext? Biskup Ikónia sa spýtal sv. Bazila ako treba konať v určitom počte delikátnych situácií. V odpovedi mu Bazil vykladá prax pokánia, ktorú používala cirkev v Kapadócií. Nejde tu o právnické, starostlivo redigované texty, ale skôr o listy, ktoré sa týkali konkrétnych prípadov. „*Basile*,“ poznamenáva P. Crouzel, „*prend en considération l'aspect individuel qui lui a été exposé. Cela explique quelques contradictions, au moins apparentes, et aussi l'indulgence manifestée pour certaines raisons à l'égard de tel manquement, sans qu'il cesse d'être*

⁸⁹ Mons. E. Griffe citovaný Crouzelom v „*À-propos concil v Arles*“, in *BLE* 75 (1974) 31 – 32. Možno tiež konzultovať R. LE PICARD: „*La signification du verbe prohiberi dans le canon X du premier concile d'Arles*“, in *RechSR* 22 (1932) 469 – 477.

manquement: ce qui paraît ne pas être sanctionné n'est pas nécessairement permis.”⁹⁰ (Bazil berie do úvahy individuálny aspekt, ktorý mu bol predložený. To vysvetľuje prinajmenšom niekoľko zjavných protirečení a tiež zhovievavosť prejavenu s ohľadom na tento prehrešok z istých dôvodov: čo sa zdá nesankcionované, nie je nutne povolené).

K tomu treba dodať, spolu s F. Cayrém, že samotným cieľom týchto dokumentov, ako to poznamenáva sám Bazil v liste 217, je určiť tresty za niektoré previnenia.

Jedna vec púta pozornosť hneď na prvý pohľad: žena sa tu neposudzuje rovnako ako muž. Výhoda, ktorá vyplýva zo vsuviek, platí len pre manžela; manželka musí znášať všetko bez toho, aby sa mohla vrátiť k svojej slobode, tak ako on. To však znamená ísť proti logike Kristových slov, a sám Bazil to zdôrazňuje: „Toto všetko je ťažko zdôvodniť, avšak zvyk takýmto spôsobom zvíťazil!“

Bude osožné zoznámiť sa aj so zvyškom listu 188 pred spresnením významu úryvku, ktorý nás zaujíma. Kánon 48 jasne zakazuje nové manželstvo žene, ktorú opustil jej manžel. Formulácia kánonu 35 je menej jasná, čo sa týka manžela, ktorého opustila manželka. Ak táto odišla bez dôvodu, manžel za to nie je zodpovedný; môže pristupovať k svätému prijímaniu. Znamená to, že keďže manžel nie je zodpovedný za správanie svojej manželky, môže si vziať druhú ženu? Text to nehovorí. Kánon 46 sa zaoberá prípadom ženy, ktorá si bez toho, aby o tom vedela, vzala za manžela muža opusteného prvou manželkou. Ak sa táto vráti, druhá „manželka“ je poslaná preč. Nevedela o situácii svojho „manžela“; subjektívne teda nenesie vinu cudzoložstva. A navyše, keďže to nebolo manželstvo, nič jej nebráni, aby sa vydala za druhého muža.

Vráťme sa teraz ku kánonu 9. Časti, ktoré nás najviac zaujímajú, sú tu predstavené ako dôsledky, o ktorých je Bazil presvedčený, že ich treba vyvodiť. Na druhej strane mu spôsobujú ťažkosti: „neviem, či možno...“ Ktoré sú to dôsledky? Opustený manžel je ospravedlniteľný: „tá, ktorá, žije s ním“, nie je odsúdená. Manžel je ospravedlniteľný z čoho? Z toho, že je odlúčený od svojej prvej manželky? To znamená, že nebude pokladaný za zodpovedného za previnilé správanie svojej ženy. Táto interpretácia súhlasí s tou, ktorú sme predstavili vyššie ohľadom kánonu 35. Možno tiež hypotetizovať, že bude ospravedlnený za to, že sa *znovu oženil*, tým istým spôsobom, ako žena „ktorá žije s ním“ *nie je odsúdená*. Pri tejto hypotéze je ale dobré si všimnúť, že daná žena tu nie je predstavená ako manželka: „ona žije s ním“. Rovnako by sa hovorilo o konkubíne! Tento istý výraz sa okrem toho vzápätí znovu vracia – na označenie *vinnej* ženy. Ani sa nehovorí, že táto žena je *bez viny*. Bazil nás skôr necháva myslieť si opak: „ona nie je odsúdená“, inými slovami, treba v jej prípade použiť zhovievavosť.

H. Crouzel nalieha, tak ako F. Cayré, na paralelu medzi kánonmi 9 a 46, pomocou ktorej možno vysvetliť tieto texty. Žena v kánone 46 *objektívne* smilnila, pretože sa spojila s mužom, ktorý už bol ženatý, ale *subjektívne* ju nemôžeme pokarhať, pretože ona o tom nevedela. Žena v kánone 9 to na druhej strane zasa vedela: bude to teda *a fortiori objektívna* vina. Podobne žena v kánone 46 sa bude môcť vydať za hocikoho druhého po tom, čo bola „poslaná preč“, pretože jej prvý zväzok nebol manželstvom. To platí aj pre ženu v kánone 9, lebo aj ona bola spojená s opusteným mužom. Prečo predpokladať, že v jednom prípade manželstvo existovalo (kán. 9) a v druhom nie (kán. 46)? Skrátka, nie je jasné, že by kánon 9 autorizoval druhé manželstvo pre muža, ktorého opustila prvá manželka. Pozorné čítanie týchto textov len naznačuje, že sa v jeho ohľade vydáva svedectvo o istej zhovievavosti: *nepodstúpi také pokánie, ako keby preňho nebolo ospravedlnenia*. Táto interpretácia

⁹⁰ H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, s. 138.

v každom prípade predstavuje veľkú výhodu v tom zmysle, že Bazila nestavia do protirečenia s tým, čo učí v spise *Moralia*:

Tomu, kto poslal preč svoju manželku, nie je dovolené vziať si druhú, a ani tá, ktorá bola odvrhnutá svojim manželom, si nemôže zobrať druhého.⁹¹

Nasleduje text *Mt* 19, 9. Všetky druhé manželstvá sú teda odmietnuté. Dodajme, že jeho prísnosť, čo sa týka druhého manželstva po ovdovení (kánony 4, 24, 41, 50, 53, 80), je toho len potvrdením.

II. Rozhrešenie pre „rozvedených a znovuzosobášených“

Je vhodné osobitným spôsobom venovať pozornosť dielu G. Ceretiho⁹², ktoré znovu otvorilo diskusiu, avšak zároveň ju zreteľne oddelilo od samotnej interpretácie Matúšových vsuviek. Možno ho zosumarizovať v troch základných bodoch:

(1) Antická Cirkev učila, že druhé manželstvo po nelegitímnom odvrhnutí partnera je ťažkým hriechom; to však neznamená, že by ho pokladala za „neplatné“. *De facto* ešte nepoznala *ordo canonicus*: „Disciplína pokánia je jediná cirkevná disciplína týkajúca sa manželstva, ktorú možno nájsť v týchto storočiach“.⁹³ Kresťania sa pri uzatváraní manželstva jednoducho podriaďovali bežným predpisom civilného práva. „V priebehu týchto storočí bolo manželstvo prakticky regulované zvykom a civilným právom; Cirkev naplno uznávala kompetenciu občianskej spoločnosti v tejto oblasti.“⁹⁴

Až koncom prvého tisícročia, pre spoločenské a historické (nie teologické) dôvody, Cirkev zaviedla vlastné inštalácie právneho charakteru.

(2) Právna podmienka separácie manželov, ktorá vylučovala druhé manželstvo bola v antickom zákonodarstve neznáma. Odvrhnutie samo osebe implikovalo slobodu vstúpiť do druhého manželstva. Preto sa rozvedení manželia pokladali za *cudzoložných* („... nadviazanie nového zväzku sa pokladalo za automatické“), a teda za hriešnikov. Tento hriech však nebol pokladaný za neodpustiteľný a nevyžadoval ich separáciu predtým, než by bolo možné im dať rozhrešenie. „Takáto požiadavka by sa nejavila iba ako prakticky nesplniteľná v takmer všetkých prípadoch, ale aj ako nepochopiteľná a stojaca proti zákonu, vzhľadom na mentalitu danej doby.“⁹⁵

(3) Avšak manžel, ktorý „poslal preč“ svoju vinnú manželku, nespadal do tejto kategórie. Vládlo presvedčenie, že Matúšove vsuvky mu to dovoľovali. Nijaký koncil a nijaký antický autor nehovorí

⁹¹ BAZIL, *Moralia*, Reg. 73, 2.

⁹² *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977. Možno sa tiež zmieniť o „nadšenej“ prezentácii tejto knihy zo strany C. Muniera, „Divorce remariage et pénitence dans l'Eglise primitive“, in *RevSR* 52 (1978), 97 – 117.

⁹³ *Tamže*, s. 158.

⁹⁴ *Tamže*, s. 346 – 347.

⁹⁵ *Tamže*, s. 346.

o sankciách proti nemu. 10. kánon Koncilu v Arles hovorí najviac o „odporúčaní“, ktoré mu treba dať.

Pokojná istota G. Ceretiho – založená na rozsiahlom vedeckom štúdiu – však môže byť aj klamlivá. Treba sa na veci pozrieť bližšie. Ak sme boli v rozpakoch pri textoch, ktoré sme viackrát spomínali v tejto diskusii – napr. pri tých, o ktorých sme hovorili vyššie (*Hermasov Pastier*, Origenes, Bazil, Koncil v Arles, atď.), budeme v nich aj po prečítaní tejto knihy. Zastavíme sa len pri niektorých bodoch, ktorými sme sa doteraz nezaoberali.

Bolo by anachronické, hovorí správne G. Cereti, hľadať v antickej Cirkvi *ordo canonicus* v modernom zmysle tohto termínu. S tým všetci súhlasia. Treba sa však preto domnievať, že Cirkev pokladala za *manželov* – len na základe *de facto* *završeného* mechanizmu – aj ľudí spojených vo zväzku, ktorý ona považovala za *nelegitímny*? Prinajmenšom môžeme povedať, že takéto dokazovanie nie je presvedčivé. Zostáva predovšetkým „veľmi diskrétno“, čo sa týka použitia jedného z klasických textov Origena, ktoré sme citovali vyššie:

Tým istým spôsobom, ktorým je žena cudzoložná, pretože je *zdanlivo* spojená s mužom, kým žije jej prvý manžel, aj muž, ktorý sa *zdanlivo* ožení s odvrhnutou, nežení sa podľa Pánových slov, ale len pácha cudzoložstvo.⁹⁶

Origenes, i keď nerozmýšľa ako kánonista, rovnako vidí rozdiel medzi *zdanlivým* manželstvom („putom“) a skutočným manželstvom. Môžeme citovať ešte ďalší príklad: Bazil z Cézarey takisto veľmi dobre rozlišuje medzi týmito dvoma prípadmi: „*Porneia* nie je manželstvo, ani začiatok manželstva...“⁹⁷

Hovorí sa, že kresťania sa jednoducho riadili predpismi civilného práva. Keďže toto právo nepoznalo separáciu bez nového manželstva, to isté muselo platiť pre kresťanov. V dôsledku toho, vždy, keď sa hovorí v antických textoch o separácii, treba pod tým rozumieť efektívne prerušenie zväzku s autorizáciou ďalšieho manželstva. Proti tejto téze možno pripomenúť, medzi ďalšími svedectvami a ako príklad, rozhodnutie pápeža Kalixta, ktorý povoľoval manželstvo slobodnej osoby s otrokom alebo otrokyňou – v rozpore voči nariadeniam civilného práva.⁹⁸ Mnohé texty *de facto* výslovne stavajú do protikladu kresťanský spôsob chápania manželstva a spôsob „ľudí zvonku“ (rozumej „mimo Cirkvi“, pozn. prekl.). „Nečítaj mi nariadenia, ktoré vydali ľudia zvonku,“ píše svätý Ján Chryzostom, „pretože Boh nebude súdiť podľa týchto zákonov, ale podľa tých, ktoré schválil on sám.“⁹⁹ Zacitujme ešte Gregora Naziánskeho: „Odvrhnutie je úplne proti

⁹⁶ ORIGENES, *Co. in Mt.*, 14, 24: GCS 10, 344.

⁹⁷ BAZIL, 2. list, kánon 26. Treba si všimnúť dôležité „odtiene“, ktoré treba pridať k tomu, čo píše napríklad Cereti: „Samotný pojem platného, dovoleného, neplatného a nedovoleného manželstva na základe kánonického práva príde na svetlo až o mnoho storočí neskôr“ (s. 162, č. 21). Avšak, i keď sa termín „neplatný“ v týchto textoch nevyskytuje, jeho koncept je v nich určite prítomný.

⁹⁸ Hipp., *Philos.* 9, 12, 24 – 25.

⁹⁹ Chrys., *De lib. repudii*, 1.

naším zákonom, aj keď Rimania zmýšľajú inak.¹⁰⁰ Boží zákon však nezakazuje len odvrhnutie: predpisuje „oddeleným“, aby „zostali sami“.¹⁰¹ Z hľadiska podstaty, Cirkev sa domnievala, že manželov zjednocuje Boh. Ich zjednotenie preto nie je otázkou *odvolateľnej* zmluvy – ako pre Rimanov.

Aký teda bol v *praxi*, podľa G. Ceretiho, postoj Cirkvi k „rozvedeným a znovuzosobášeným“? Prikazovala im pokánie, ako za ťažké prehrešenie, ale bez toho, aby im ukladala povinnosť prerušiť ich druhý zväzok.¹⁰² A okrem toho, manžel, ktorý zapudil vinnú manželku, sa mohol znovu oženiť – bez toho, aby musel konať pokánie. V antickej disciplíne, v duchu Matúšových vsuviek, nebola rovnoprávnosť medzi mužom a ženou v tomto ohľade. Hneď si však všimnime, že táto rovnosť je často potvrdená: v *Hermasovom Pastierovi*, u Gregora Naziánskeho, Chryzostoma, Teodoretta, Zenóna z Verony, Ambróza, Augustína, atď. Prijímajú tak jednoducho za vlastnú explicitnú náuku *Prvého listu Korint'anom*.

Zastavme sa obzvlášť pri jednom z hlavných bodov knihy G. Ceretiho:¹⁰³ interpretácii kánonu 8 Nicejského koncilu.

Čo sa týka tých, ktorí samých seba definujú ako čistých, veľký koncil rozhodol, že ak chcú vstúpiť do katolíckej a apoštolskej Cirkvi, treba na nich vložiť ruky a oni následne zostanú členmi kléru. Najskôr však písomne sľúbia, že sa budú riadiť náukami katolíckej a apoštolskej Cirkvi a urobia z nich pravidlo pre svoje správanie, a teda že budú v spoločenstve (*koinônein*) s tými, ktorí vstúpili do druhého manželstva (*digamoi*) a s tými, ktorí padli počas prenasledovania, ale konajú pokánie za svoj hriech.¹⁰⁴

Pre Ceretiho je toto svedectvo jasné: Nicejský koncil predpisuje týmto heretikom, aby obnovili spoločenstvo s *digamoi*, teda s „rozvedenými a znovuzosobášenými“. Nič však nie je menej isté! O kom tu hovorí kánon Nicejského koncilu? O nováciánoch. Čo títo hovorili? Jediný antický prameň nám to umožňuje upresniť: úryvok z *Panarionu* Epifánia (*Eresie* 59):

Je však dovolené (v danej veci) laikom tolerovať to (= druhé manželstvo) pre ich slabosti a umožniť tým, ktorí sa nedokážu uspokojiť so svojou prvou manželkou, zjednotiť sa s druhou po smrti prvej. Určite však ten, kto mal iba jednu manželku, je viac hoden chvály a úcty medzi členmi Cirkvi.

¹⁰⁰ Greg. Naz., *Epist.* 144. V tom istom zmysle učia aj Justín, Atenagoras, Ambróz, Hieronym, atď. Ich texty možno nájsť u Crouzela.

¹⁰¹ Porov. *I Kor* 7,10 – 11; *Rim* 7, 2 – 3.

¹⁰² “À-propos de la séparation, obligatoire ou non, des divorcés remariés, on pourra remarquer que les pages 344 à 351 du livre de Cereti sont pleines de raisonnements a priori sans une ombre de preuve historique...” (“Čo sa týka odľuky, povinnej alebo nie, znovuzosobášených rozvedených možno poznamenať, že s. 344 až 351 knihy od Ceretiho sú plné úvah *a priori* bez tieňa historického dôkazu.”) (H.CROUZEL, “Les *digamoi* visés par le Concile de Nicée dans son canon 8”: *Augustinianum* 18 (1978) 540, č. 35.

¹⁰³ Cereti v skutočnosti pokladá to, čo nasleduje, za jeden z centrálnych bodov: porov. G. Cereti, *Prassi della Chiesa primitiva ed assoluzione ai divorziati risposati*, *Rivista di Teologia Morale* 3 (1977) 461 – 473, poznámka str. 462: „Môj príspevok smeruje predovšetkým k inému centrálnemu bodu: novej interpretácii kánonu 8 Nicejského koncilu”.

¹⁰⁴ Kánon 8 Nicejského koncilu, Mansi II, 672; Hefele-Leclercq, I, 1, 576.

Treba mať pred očami grécky text, aby sme pochopili logiku tejto argumentácie. Budeme citovať Hollove vydanie v Berlínskom korpuse a vydanie Petaua (ktoré obsahuje text rukopisov):

<i>HOLL</i>	<i>PETAU et mss</i>	<i>Preklad</i>
<i>ton de mê dunêthenta</i> <i>têi miai arkesthênai</i> <i>teleutêmasei</i>	<i>ho de mê dunêtheis</i> <i>têi miai arkesthênai</i> <i>teleutêmasei</i>	Avšak toho, kto sa nemohol uspokojiť s jednou, ktorá je mŕtva,
<i>ê</i> <i>heneken</i> <i>tinou profaseôs</i> <i>ê porneias</i> <i>ê moicheias</i> <i>ê allês aitias</i> <i>chôrismou genomenou</i>	<i>heneken</i> <i>tinou profaseôs</i> <i>ê porneias</i> <i>ê moicheias</i> <i>ê kakês aitias</i> <i>chôrismou genomenou</i>	alebo toho, kto sa z dôvodu smilstva cudzoložstva alebo pre inú príčinu keď došlo k odlúčeniu
<i>sunafthenta deuthera;</i> <i>gunaiki</i> <i>ê gunaika deuterô;</i> <i>andri</i> <i>ouk aitietai</i> <i>ho theios logos</i>	<i>sunafthenta deuthera;</i> <i>gunaiki</i> <i>ê gunaika deuterô;</i> <i>andri</i> <i>ouk aitietai</i> <i>ho theios logos</i>	zjednotil s druhou ženou, alebo žena s druhým manželom, Božie slovo nijako neobviňuje.

Autor píše po grécky veľmi nejasným spôsobom – a to veľmi komplikuje úlohu prekladateľov a editorov. *De facto*, Hollove vydanie obsahuje tri korektúry a jeden dodatok k rukopisnej tradícii. Najväčší je dodatok. Pridaním *ê* za *teleutêmasei* radikálne zmenil zmysel perikopy. Veta teraz znamená, že *okrem* prípadu vdovca alebo vdovy, sa pridáva aj prípad toho, kto je závažným spôsobom vystavený nebezpečenstvu pádu do cudzoložstva – alebo tiež (všeobecnejším spôsobom) „iná príčina“. To veľmi rozširuje okolnosti... až do tej miery, že sa text Epifánia stáva nepravdepodobným. Ak sa uchová čítanie rukopisov – ako to robil Petau a ako sa po ňom nachádza aj u Migneho – zmysel sa stane, naopak, celkom prijateľný a hlavne súhlasí s kontextom. *De facto*, omyl novaciánov sa týkal týchto bodov: (1) odmietnutie prijať apostátov do Cirkvi prostredníctvom pokánia; (2) *odmietnutie prijímania pokrsteným, ktorí po krste vstúpili do nového manželstva*. Epifánus rozlišuje v tomto ohľade prípad klerikov: im nie je dovolené znovu sa oženiť po smrti prvej manželky.

Dodáva však, že toto nie je prípad laikov. Potom nasleduje text, o ktorom diskutujeme: v konečnom dôsledku nerobí nič iné, než to, že opakuje, čo hovoril svätý Pavol: „*Ak sa nevedia zdržať, nech*

vstúpia do manželstva. Lebo je lepšie vstúpiť do manželstva ako horieť“ (1 Kor 7, 8 – 9).¹⁰⁵ Citácie, ktoré robí Epifánus z „Božieho slova“ (...ouk aitietai ho theios logos) v našom kontexte dobre ukazujú, že ide práve o toto: 1 Tim 5, 14 (Pavol tu hovorí o mladých vdovách) a 1 Kor 5, 1 – 5 (manželstvo zakázané prekážkami knihy Lv 18, ale nič nám tu neumožňuje vidieť manželstvo uzatvorené v týchto okolnostiach, kým ešte žije jeho otec).¹⁰⁶ Analýza ďalších úryvkov tej istej kapitoly, týkajúcich sa znovuzosobášených (*digamoi*) ďalej potvrdzuje, ak by bolo ešte treba, že Epifánus tu má na mysli vdovcov, a nie rozvedených a znovuzosobášených.¹⁰⁷

Musíme spomenúť aj argument, ktorý často používajú východné cirkvi. V tomto ohľade sa možno odvolať na vynikajúcu štúdiu L. Bressana.¹⁰⁸

Východné cirkvi nikdy nespochybnili princíp nerozlučnosti: im, ako aj latinským cirkvám, je jasné, že manželský zväzok nemožno zrušiť. Oni sa však domnievali, že toto, bohužiaľ, môže nastať v dôsledku hriechu. Toto je zmysel, ktorý často pripisujú Matúšovým vsuvkám. Preto, prispôbiac sa viac-menej civilnému zákonu, postupne pridali k cudzoložstvu a smrti manželského partnera aj istý počet ďalších prípadov. S postupom času, najmä od 12. storočia, sa interpretácia evanjeliových *lógii* stávala stále širšou a prax stále liberálnejšou aj napriek rozhodnému a ráznemu zásahu patriarchov v rozličných okolnostiach. Táto tendencia sa ešte zvýraznila v polovici 16. storočia. Značný počet motívov pre druhé manželstvo sa pridal k tým, ktoré boli všeobecne prijímané dovtedy: ťažká chronická choroba, silná nekompatibilita charakterov, zahanbujúci rozsudok ohľadom spáchaného zločinu, opustenie manželského príbytku na tri roky atď. Súčasný zákonodarstvo sa pohybuje v tej istej línii, ak vezmeme do úvahy prezentáciu príčin vyhlásenia nulity podľa P. Evdokimova: „smrť samotnej *matérie* sviatosti lásky pre cudzoložstvo; *náboženská* smrť odpadnutím od viery; *občianska* smrť odsúdením; *fyzická* smrť *neprítomnosťou*“.¹⁰⁹

V priebehu prvých storočí nebola medzi dvomi cirkvami na túto tému diskusia: prax bola rovnaká. Rozdielnosti zostali naddlho nepovšimnuté, aj v časoch polemík, ktoré do vzájomnej opozície stavali grécku a latinskú Cirkev, tak pred, ako aj po Fóciovej schizme. Môže to znamenať dve veci: že rozdielov bolo málo alebo neexistovali – alebo že ešte neboli známe. Kontroverzie sa skutočne začali až od 12. storočia. Teológovia a latinskí kánonisti čoraz viac označovali prax Grékov za zneužitie, ale bez toho, aby hovorili o heréze – alebo tiež bez toho, aby ich zvyk pokladali za podstatnú prekážku pre jednotu cirkví. Niektorí boli aj otvorení pre „toleranciu“ – pretože v zásade

¹⁰⁵ Cereti odmieta toto vysvetlenie, pretože sa domnieva, že *chôrismou genomenou* je technická formula na označenie odlúčenia po rozvode, a nie po smrti. Odvolajme sa tu – s Crouzelom – na *Patristic Greek Lexicon* od G.W.H. LAMPEHO: „... prvý uvádzaný zmysel je zmysel ‚smrti‘ a zaberá dvadsať riadkov, ‚rozvod‘ je na treťom mieste a text nezaberá ani riadok!“, (H. CROUZEL, „Les *digamoi* visés par le Concile de Nicée dans son canon 8“, s. 541, č. 42).

¹⁰⁶ H. CROUZEL, *Encore sur le divorce et remariage selon Epiphane: Vigiliae Christianae* 38 (1984), 271 – 280.

¹⁰⁷ Vid' H. CROUZEL, *Les digamoi visés par le Concile de Nicée dans son canon 8*, s. 541 – 545. Od toho istého autora, *L'Eglise primitive face au divorce*, str. 221 – 229. P. Nautin nesúhlasil s analýzou Crouzela vo *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 157 – 193. Pozri odpoveď Crouzela vo *Vigiliae Christianae* 38 (1984) 271 – 280.

¹⁰⁸ L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali*, Bologna 1976.

¹⁰⁹ P. EVDOKIMOV, *Sviatosť lásky*, Paris 1962, s. 256. Možno tiež porovnať bibliografiu D. Stiernona ohľadom aktuálneho statusu tejto otázky v *Lateranum* 42 (1976), 290 – 312.

išlo len o disciplinárnu otázku. Učiteľský úrad Cirkvi však často a jasne vysvetľoval, že neakceptuje východný spôsob chápania a konania, a predovšetkým vyžadoval úplné podriadenie sa vo vyznaní viery: to sa predkladalo cirkvám, ktoré chceli obnoviť spoločenstvo s Rímom. V skutočnosti, pred rokom 1500, iba Honórius III. (1216 – 1227) a Klement VI. (1342 – 1352) explicitným spôsobom zasiahli v spoločenstvách východného obradu ohľadom rozvodu. Prekvapivé sú viaceré momenty mlčania. Inocent III. (1198 – 1216), ktorý bol neochvejne proti každému kompromisu ohľadom nerozlučnosti, nezmieňuje sa vôbec o legislatíve týkajúcej sa rozvodu vo svojom liste adresovanom Maronitom vo veci „východných spôsobov“. Inocent IV. (1243 – 1254) o tom tiež nehovorí v zozname „obradov“, ktoré treba napraviť – vyžadovanom od Grékov na Cypre – aj keď hovorí o tom, že je dovolené manželstvo po smrti jedného z manželov. Po roku 1500 je pápežských zákrokov už viac. Najdôležitejším je zásah Klementa VIII. (*Perbrevis instructio*, 1596) adresovaný biskupom, ktorí majú vo svojich diecézach veriaciach gréckeho obradu: „Matrimonia inter coniuges Graecos dirimi, seu divortia quoad vinculum fieri nullo modo permittant, aut patiantur, et si qua de facto processerunt, nulla, et irrita declarent.“ (“Manželstvá medzi gréckymi manželmi, čiže rozvody pri trvaní zväzku, nech sa nijakým spôsobom nedovolia ani netrpia, a ak sa uskutočnili, nech sa vyhlásia za nulitné a nelegitímne.”) ¹¹⁰

Predovšetkým rímske kongregácie (Propaganda fidei a Posvätné oficium) boli povolané zasahovať v tejto materii. Treba si v tejto veci prečítať predovšetkým príspevok L. Bressana, týkajúci sa inštrukcie *Difficile dictu* (1850) a list Pia IX. (*Verbis exprimere*) čo sa týka otázky rumunskej cirkvi (1856 – 1872).¹¹¹ Pápež pripomína povinnosť vyučovať veriaciach ohľadom veľmi striktného charakteru nerozlučnosti manželstva *ratum et consummatum* a upresňuje, pokiaľ ide o otázku, ktorá mu bola predložená:

...Pro vestra sapientia probe intelligitis, Venerabiles Fratres, in tanti momenti re omnes cuiusque generis difficultates, si forte obiiciantur, esse omnino in omni patientia et doctrina vincendas, cum agatur de catholica veritate divinitus revelata quam omnes catholicae filii firmiter profiteri ac servare tenentur. ¹¹²

(Pre vašu múdrosť poctivo uvažujete, ctihodní otcovia, že vo veci takého veľkého významu majú byť vo všetkej trpezlivosti a učenosti prekonané všetky prekážky akéhokoľvek druhu, čo by boli položené do cesty, keďže ide o božsky zjavenú katolícku pravdu, ktorej sú zaviazaní pevne sa držať všetci synovia Katolíckej cirkvi.)

L. Bressan už nespomenul ďalšie explicitné vyjadrenia pápežov po Piovi IX.¹¹³ *De facto* by bolo možné ešte citovať pasáž z encykliky *Arcanum* Leva XIII.

III. Prípady „zhovievavosti“

¹¹⁰ *Fontes CIC*, 179: I, 345 – cit. Bressan, 80.

¹¹¹ Porov. L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese Orientali*, s. 197 – 218.

¹¹² *Fontes CIC* 526: II, 929 – 930.

¹¹³ „Posledný pápežský text, ktorý sa explicitne vyjadruje k rozvodu u východných kresťanov, podľa všetkého pochádza od Pia IX“. *Tamže*, s. 295.

Po všetkom, čo sme povedali, by už asi nik nemal veriť tomu, že *dossier* „rozvedení a znovuzosobášení“ neobsahuje nijakú nejasnosť alebo neistotu.¹¹⁴ Pápež svätý Lev, keď ho požiadali, aby vyriešil bolestný prípad vojnového väzňa, ktorý zmizol pred dlhým časom, a potom sa vrátil a našiel svoju manželku vydatú za iného muža, sa vyjadril nasledovným spôsobom:

*Quod si in mancipiis vel in agris aut etiam in domibus ac possessionibus rite servatur, quanto magis in coniugiorum redintegratione faciendum est, ut quod bellica necessitate turbatum est, pacis remedio reformetur. Et ideo si viri post lungam captivitatem reversi ita in dilectione suarum conjugum perseverent ut eas cupiant in suum redire consortium, ... restituendum (est) quod fides (= la fidélité) poscit.*¹¹⁵

(Ak sa to obvykle zachováva v prípade obchodov či polí, tiež domov a vlastníctva, o čo viac je to treba robiť pri obnove manželstiev, aby sa to, čo bolo narušené vojenskou nutnosťou, napravilo pokojnou cestou [prostriedkom]. A preto muži, ak sa vrátili po dlhom zajatí, tak pretrvávajú v láske k svojim ženám, že sa túžia vrátiť do spoločenstva s nimi, ... má byť obnovené to, čo si vyžaduje viera [=vernosť].)

Pápež teda pripúšťa, že prvý manžel môže dobrovoľne odstúpiť a vzdať sa svojich práv. Treba priznať, že pre svedomie to bol zložitý prípad. Treba tiež priznať, že svätý Lev zašiel omnoho ďalej, než by dovolila súčasná legislatíva. Jeho odpoveď, poznamenáva Crouzel, „prejavuje vôľu, že nenalieha príliš úzkoprso na všetky dôsledky učenia.“¹¹⁶

Pre vrcholný stredovek problém nebol o nič menej náročný, na jednej strane preto, že civilné zákony veľmi zoširoka povoľovali rozvod – aj na základe vzájomnej dohody – a na druhej strane preto, že mnohé základné body legislatívy ešte neboli stanovené – vzhľadom na to, čo sa týka určenia bodu „keď nie je možný návrat“ do zväzku manželov. Ako všetci vedia, doktrína o absolútnej nerozlučnosti manželstva na základe „ratum et consummatum“ sa presadila len po dlhých debatách. Pastieri sa neraz cítili v rozpakoch pre dilemu, v ktorej sa nachádzali: nebolo možné ignorovať kresťanskú tradíciu a Písmo a dovoliť odlúčenie a nové manželstvo; v praxi však tiež nebolo možné dovoliť len odlúčenie bez toho, aby manželia boli nútení k životu v hriechu; a napokon nebolo ani možné nútiť nevinného manžela žiť s hriechnou manželkou a ignorovať predpisy Svätého písma (a tiež predpisy civilného zákona!). Čo robiť?

Takmer vždy koncily a synody dôrazne pripomínajú evanjeliový zákon a trestajú jeho porušovateľov prísnymi trestami. Niektoré sa však zdajú liberálnejšie. Je to osobitný prípad synod vo Verberie (735) a Compiègne (757). Vo Verberie sa doslovne povoľuje druhé manželstvo pre manžela, ktorého sa manželka pokúsila zabiť. Pripúšťa sa aj vtedy, keď jeden z manželov upadol do otroctva, alebo aj v prípade manžela, ktorý je nútený odísť navždy z oblasti, v ktorej žije – bez toho, aby žena súhlasila s tým, že ho bude nasledovať. V Compiègne sa dovoľuje druhé manželstvo manžela alebo manželky, ktorí dovolili svojmu manželskému partnerovi vstúpiť do

¹¹⁴ Pre to, čo nasleduje, vid' G. PELLAND, "Le canon tridentin concernant le divorce. À-propos d'un ouvrage récent": *Science et Esprit* 26, 365 – 373. L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*.

¹¹⁵ S. LEONE, *Lettera 159 a Niceta d'Aquileia*: PL 54, 1136 – 1137.

¹¹⁶ H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, s. 373.

kláštora; dovoľuje sa to tiež v prípade, keď jeden z manželov ochorel na lepru – teda vtedy, ak s tým chorý súhlasí.

Tieto dva koncily nepredstavujú spoločný názor Cirkvi danej doby. Treba sa tiež pýtať, aká je autorita kánonov, ktoré nám boli zanechané. V daných dvoch prípadoch sa zdá, že klérus bol donútený k dôležitým ústupkom laickou väčšinou, ktorá žiadala čo najviac zjednotiť cirkevné a civilné právo. Presahujú dohody, ku ktorým sa dospelo, skutočne štatút kráľovských kapitúl? V prípade Verberie sa niektorí tiež pýtali, či tu šlo o niečo viac, než len o projekt jedného klerika v perspektíve koncilu v Compiègne!... Kánon 18 okrem toho sprevádza jedna výrečná zmienka: „hoc Ecclesia non recipit“ (to Cirkev neprijíma). Nemožno teda prikladať príliš veľkú váhu týmto textom, ktoré sa tak jasne nezhodujú s mnohými ostatnými.

Treba osobitne preskúmať vyhlásenie Gregora II.¹¹⁷ V jednom liste svätému Bonifácovi, v roku 726, pápež rozoberá prípad chorej ženy, ktorá si už voči svojmu manželovi nemohla plniť „manželské povinnosti“. V princípe, hovorí, si manžel musí ponechať svoju manželku. To si však vyžaduje isté hrdinstvo. A tak „ille qui se non potuerit continere, nubat magis: non tamen ei subsidii opem subtrahat quam infirmitas praepedit, non detestabilis culpa excludit.“ („Kto by sa nemohol zdržať, nech sa radšej ožení: predsa však, nech sa neberie prostriedok podpory tej, ktorej bráni choroba, a nie ohavná vina.”)¹¹⁸ Tento názor sa nachádza aj v *Dekréte* a v *Panormii* Yvesa de Chartres, ako aj u Graziána. Je zrejmé, že spôsobil ťažkosti neskorším kánonistom. V skutočnosti sú detaily tohto príbehu len veľmi málo známe. Ide tu o prípad tolerancie analogický s prípadom pápeža Leva vo veci navráteného väzňa alebo jednoducho o „impotentia antecedens“ (predchádzajúcu impotenciu) manželky? Všeobecná mienka bola, že tu ide o prípad tolerancie. Taký je názor Graziána, ktorý vec posudzuje prísne: „illud Gregorii sacris canonibus, immo evangelicae et apostolicae doctrinae penitus adversum“ („toto Gregorovo [učenie] úplne odporuje svätým kánonom, ba čo viac, aj evanjeliovej a apoštolskej náuke”). Nech už je to akokoľvek, Gregor za iných okolností nenechal priestor pre akúkoľvek pochybnosť, čo sa týka doktríny o najprísnejšej nerozlučnosti – a to nás určite neprivádza k tomu, aby sme ho pokladali za „liberálneho“ v tejto veci. Je vhodné pripomenúť si tiež postoj, ktorý zaujal svätý Bonifác o rok neskôr. Možno sa domnievať, že tu sa nachádza istý druh komentára k odpovedi, ktorú dostal z Ríma:

*Admoneat unusquisque presbyterorum publice plebem... legitimum conjugium nequaquam posse ulla occasione separari, excepta causa fornicationis, nisi cum consensu amborum et hoc propter servitium Dei.*¹¹⁹

(Nech každý z kňazov verejne napomína ľud... že nikdy sa nemožno oddeliť od manželky, zo žiadneho dôvodu, s výnimkou smilstva, iba so súhlasom oboch a to kvôli službe Bohu.)

Graziánov dekrét hovorí o ďalšom prípade „tolerancie“, tentoraz zo strany pápeža Zachariáša (okolo roku 750). Muž mal sexuálny pomer so svojou švagrinou. Obaja vinníci sú navždy pripravení o možnosť manželského spolunažívania a odsúdení na pokánie až do smrti. Ak chce,

¹¹⁷ Skúmal ho Tridentský koncil: *CT IX*, 420.

¹¹⁸ *Mon. Germ. Hist.*, Epist. III, 276. Vid' názor presne opačný k názoru pápeža Štefana II: *Responsa 2: PL 89*, 1024.

¹¹⁹ *Statuta 35: PL 89*, 823. Porov. A. Villien, art. "Divorce": *DTC IV/2*, s. 1467.

nevinná manželka sa môže vydať za koho chce. Autenticita tohto textu nie je celkom bez pochybností. Pápež Zachariáš bol *de facto* veľmi prísny k rozličným prípadom týkajúcim sa otázky nerozlučnosti. Táto pasáž, ako sa zdá, môže pochádzať z kajúceho rítu (penitenciálu), uvedeného v Burchardovom dekréte a odtiaľ odovzdávaného až po Graziána.

Koncil v Tribure – na konci nasledujúceho storočia (895) – bol istým spôsobom národným koncilom v Nemecku. Rozhodnutia, ktoré tam boli urobené, sú zvlášť dôležité. Nachádza sa tam, okrem iného prípad manželky, ktorá spáchala cudzoložstvo so svojim švagrom, keď jej manžel bol chorý. Rozhodnutie je veľmi prísne. Kánon 41 jej zakazuje všetok intímny život, tak so svojim legitímnym manželom, ako aj so švagrom. Je zrejmé, že takáto prísnosť nemôže nespôsobiť „vo väčšine prípadov“ (!) veľké praktické ťažkosti. S prezieravosťou sa preto dodáva:

*Quia vero humana fragilitas proclivis est ad labendum, aliquo modo muniatur ad standum. Idcirco episcopus, considerata mentis eorum imbecillitate, post paenitentiam sua institutione peractam, si se continere non possint, legitimo consoletur matrimonio, ne dum sperantur ad alta sublevari, corruant in coenum.*¹²⁰

(Pretože je ľudská krehkosť náchylná k pádu, nejakým spôsobom sa musí posilniť, aby obstála. Preto, keď biskup zväži slabosť ich mysle, po vykonaní pokánia podľa jeho pokynov, ak by sa nemohli zdržať, nech ich poteší legitímnym manželstvom, aby kým dúfajú, že budú pozdvihnutí k výšinám, nepadli do bahna.)

Takto upravený text jednoducho hovorí, že manželka, napriek svojmu hriechu, bude sa môcť vrátiť k svojmu manželovi (*legitimo consoletur matrimonio - nech poteší legitímnym manželstvom*). Réginon de Prüm nám zachoval dekrét v kratšej formulácii:

... considerata autem imbecillitate, misericordia eis impertiatur ad conjugium, tantum in Domino...

(... avšak po zvážení slabosti nech sa im udelí milosrdenstvo k manželstvu, iba v Pánovi...)

Zmysel *lectio brevior* je azda menej bezprostredne jasný. Ak ho však analyzujeme, bolo by ťažké chcieť, aby hovoril niečo iné, než dlhý text. Niektorí sa aj tak domnievali, že tu možno vidieť autorizáciu druhého manželstva pre cudzoložnú manželku – so svojim švagrom. Táto tradícia, podporená Graziánovým dekrétom, ešte nájde odozvu aj na Tridentskom koncile.

Ponúkala sa tiež možnosť využiť synodálne texty (neurobilo sa to však), ktoré sa zblízka inšpirovali formulou *Mt 19, 9*, a v dôsledku toho nechali priestor pre rovnakú nejednoznačnosť:

Similiter constituimus ut nullus laicus homo, Deo sacratam feminam ad mulierem habeat, nec suam parentem, nec marito vivente suam mulierem alius accipiat, nec mulier vivente suo viro alium accipiat: quia maritus mulierem suam non debet dimittere, excepta causa fornicationis deprehensa. Nulli liceat excepta causa fornicationis adhibitam uxorem relinquere, et deinde aliam copulare: alioquin transgressorem priori convenit coniugio. Ut illi qui uxores legitimas sine culpa

¹²⁰ Moansi XVIII, 152 – 153. J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, IV, 703.

*fornicationis dimittunt, alias non accipiant illis viventibus, nec uxores viros, sed sibimet reconcilientur.*¹²¹

(Podobne ustanovujeme, aby žiaden muž laik, nemal za manželku Bohu zasvätenú ženu, ani svoju príbuznú, ani aby počas manželovho života si ženu zobral za manželku iný, ani žena počas manželovho života si zobrala iného: pretože manžel nesmie prepustiť svoju manželku, okrem prípadu prichytenia pri smilstve. Nikomu nie je dovolené okrem prípadu smilstva zanechať svoju manželku a následne si zobrať inú: v opačnom prípade treba, aby sa vinník vrátil do svojho prvého manželstva. Aby tí, ktorí prepúšťajú svoje zákonité manželky bez viny smilstva, si nebrali iné pokiaľ ony žijú, ani manželky mužov, ale sa s nimi zmierili.)

Znamená to teda, že nové manželstvo bude dovolené, ak jeden z manželov upadol do cudzoložstva? Problémom je zistiť, či sa táto podmienka aplikuje výlučne na odvrhnutie vinného manžela alebo manželky. Taký je aspoň zmysel, ktorý silne vnuká stavba frázy v troch daných prípadoch. Štvrtý predstavuje ten istý problém:

*Quicumque... suam uxorem sine iudicio episcopali dimittens, aliam duxit vel duxerit: donec se fructuose tradat poenitentiae, a corpore et sanguine Domini... se exclusum... agnoscat.*¹²²

(Ktokoľvek... bez biskupského rozsudku prepustil svoju manželku a inú si vzal alebo vezme: kým sa neoddá účinnému pokániu, nech sa považuje za odlúčeného od tela a krvi Pánovej.)

Rozhodnutie biskupa malo teda za následok autorizáciu nového manželstva? Skôr sa zdá, že kánon pripomína povinnosť získať jeho súhlas pred legitímnym poslaním preč („zavrnutím“) – a potvrdzuje to veľké množstvo dekrétov z tejto doby, ktoré vylučujú – bez akejkoľvek nejednoznačnosti – nové manželstvo v týchto alebo podobných okolnostiach.

Nechali sme stranou kajúce ríty (penitenciály). Ich autorita je zväčša nezáväzná (určite v prípadoch, keď boli dielami jednotlivcov), ich nezhody s platnou doktrínou sú zrejmé, ba aj „pokuty“ si protirečia. Ich spôsob regulácie manželstva sa prispôbuje početným výnimkám týkajúcim sa nerozlučnosti. Karolínska reforma neeliminovala tieto zbierky. Pre veľké zbierky kánonov – ako *Libri de synodalibus causis* Réginona di Prüm – poskytnú značné množstvo textu. Týmto spôsobom budú mať ešte dlho reálny vplyv – aj tam, kde bola nerozlučnosť výslovne potvrdená.¹²³ Je to prípad dekrétu Burcharda z Wormsu, ktorý v danej veci koriguje text takým spôsobom, že eliminuje autorizáciu druhého manželstva v zhode so svojimi principiálnymi deklaráciami, avšak v mnohých odlišných okolnostiach prejavuje zhovievavosť. Napríklad, keď svokor mal hriešny vzťah so svojou nevestou, alebo keď zať spáchal cudzoložstvo so svojou svokrou, nevinná manželská stránka môže

¹²¹ Synoda v Bourges (1031), c. 16: *Mansi* XIX, 505.

¹²² Synoda v Tours (1060), c. 9. *Mansi* XIX, 928.

¹²³ J. GAUDEMMENT pripomína prípad *De Synodalibus Causis* Réginona di Prüm (začiatok 10. stor.), ktorý bez poskytnutia rozhodnutia, reprodukuje dve série dobových dokumentov s rozličnými tendenciami. Kánony 101 – 106 neautorizujú nové manželstvo po odvrhnutí manželskej stránky, v rozpore s kánonmi 118, 119 a 124, ktoré prebrala aj synoda vo Verberie. J. GAUDEMMENT, „Le lien matrimonial. Incertitudes du Haut Moyen Age”, in *Le lien matrimonial. Colloque de Cerdic*, Strasbourg 1970, str. 104. Viď. aj P. FOURNIER, „L'oeuvre canonique de Réginon de Prüm”: *Bibl. de l'École des Chartes* 81 (1920) 5-29.

uzavrieť druhé manželstvo „*si se continere non potest*“ (ak by sa nemohli zdržať). Tá istá vec platí pre manželku, ktorej manžel spáchal cudzoložstvo s jej sestrou, alebo ktorú sám manžel prinútil k cudzoložstvu. Aj keď je zrejmé, že tieto texty majú samy osebe len malú hodnotu, predsa zhodne vydávajú svedectvo o *jednej praxi*: popri oficiálnej disciplíne – za ktorou stáli pápeži a takmer všetky koncily – bola v mnohých okolnostiach aplikovaná liberálnejšia „jurisprudencia“. V čase reformy Gregora VII. sa systematickým spôsobom pristúpilo k eliminácii týchto „liberálností“. Dobre to vidno pri čítaní série zbierok, ktoré o storočie neskôr mali vyústiť do Graziánovho dekrétu. Na konci tohto reformného hnutia otcovia aj teológovia Tridentského koncilu nájdu striktnú disciplínu, podloženú solídnymi argumentmi z tradície. Niektoré dôležité výnimky na nich však zapôsobia: napríklad tie, ktoré spomína Grazián, ale aj tie, ktoré sa mohli nachádzať v určitých obžalobných spisoch, ako napríklad v Erazmovom. Majúc na pamäti predovšetkým „nevhodnosť“ formálneho odsúdenia praxe Grékov, koncil prijal text kánonu, ktorý priamo zasahuje len reformátorov:

*Si quis dixerit Ecclesiam errare cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere maecharique eum qui, dimissa adultera, aliam duxerit et eam quae, dimisso adultero, alii nupserit, a.s.*¹²⁴

(Ak niekto hovorí, že sa Cirkev mýli, keď učila a učí podľa evanjeliovej a apoštolskej náuky, že kvôli cudzoložstvu nie je možné rozlúčiť manželský zväzok a že ani jeden z manželov, ani nevinná stránka, ktorá nedala príčinu k cudzoložstvu, nemôže počas života druhej stránky uzavrieť iné manželstvo a že cudzoloží, ten, čo po prepustení cudzoložnice si vezme inú ženu, i tá, čo po prepustení cudzoložníka si vezme iného muža, nech je exkomunikovaný.“

Záver

Závery tejto štúdie možno zhrnúť niekoľkými tvrdeniami:

- (1) Antická Cirkev nikdy nepochybnila princíp nerozlučnosti manželstva, ktorý našla jasne ohlásený v Novom zákone.
- (2) Často bol prezentovaný istý počet textov, ktoré zdanlivo pripúšťali výnimky z nerozlučnosti. Takmer vo všetkých prípadoch ide o pasáže, ktoré sa takým alebo onakým spôsobom vzťahujú na Matúšovu verziu Ježišovho *logionu*. Nie je prekvapujúce, že sa v nich odráža nejednoznačnosť vsuviek. Na druhej strane nič nenaznačuje, že by antickí autori chceli takto zjemniť strohosť princípu a zaviesť flexibilitu do jeho aplikácie. Snažili sa len zostať čo najbližšie k tomu, čo čítali v evanjeliách. V každom prípade, každá súčasť tohto *dossieru* musí byť pozorne preskúmaná – tak čo sa týka jej obsahu, ako aj kontextu. Z analýzy bolo možné vidieť, že sa netreba ponáhľať pri robení záverov ohľadom autorizácie druhého manželstva pre manžela, ktorému bola žena neverná.
- (3) Vyskytlo sa niekoľko (extrémnych) prípadov „zhovievavých“ rozhodnutí (napríklad „zhovievavosť“ svätého Leva v prípade väzňa, o ktorom si všetci mysleli, že zomrel, no vrátil sa domov po mnohých rokoch). Aké závery treba vyvodiť, alebo lepšie povedané, aké kritériá nám

¹²⁴ DS 1807. K tomuto tridentskému kánonu vid' predovšetkým L. BRESSAN, *Il Canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*.

umožnia rozlíšiť to, čo charakterizuje správne odovzdávanú kresťanskú tradíciu a to, čo pochádza z objektívnej ťažkosti pochopiť kresťanské mystérium v jeho aplikáciách na také výnimočné kontexty?

(4) Možno citovať veľké množstvo svedkov, ktorí potvrdzujú rovnosť pohlaví v otázke rozvodu. Zostali verní učeniu Nového zákona. Mnohí intenzívne vyčítali rímskemu právu nerovnosť pri posudzovaní – na úkor nevesty.

(5) Mnoho antických textov je stále ťažko interpretovať. Boli tu pokusy vidieť v nich implicitné dovoľenie rozvodu – predovšetkým na základe argumentácie *ex silentio*. Keď je to možné, treba brať do úvahy, čo autor povedal na iných miestach explicitným spôsobom.

(6) Vzhľadom na opakované vyhlásenia otcov je veľmi ťažké predpokladať, že mentalita, ktorá inšpirovala rímske právo, bola pre Cirkev dôvodom na pripustenie nového manželstva pre kresťanov žijúcich v odluke.

(7) Mnohí moderní autori sa domnievajú, že v konkrétnych okolnostiach spoločnosti bolo pre ženu nemožné znovu sa vydat'. To podľa nich svedčí v prospech domnienky o novom manželstve. Je to však anachronická perspektíva. Antická Cirkev sa ukázala extrémne prísna ohľadom určitých ťažkých hriechov – taká prísna, že dnes by sa nám to zdalo až prehnane. Aby sme uviedli len jeden príklad – niekedy ukladala manželom, ktorí *žili spolu* – povinnosť úplnej zdržanlivosti na dlhé obdobia.¹²⁵

(8) Téza, podľa ktorej sa antická Cirkev často obmedzila len na to, že rozvedeným a znovuzosobášeným uložila také pokánie, aké sa ukladalo za ťažký hriech, ale bez toho, aby ich nútila prerušiť ich druhý „zväzok“, sa opiera o veľmi sporné argumenty. Nemožno ju prijať.

¹²⁵ Pozri dodatok H. CROUZELA, *L'Eglise primitive face au divorce*, s. 385 – 389.