

Collection of Papers
from the International Academic Conference
12 – 13 September 2022

**ROMAN AND CANON STUDIES AND JUSTITIA
IN THE CHANGES OF THOUSANDS OF YEARS**



Zborník príspevkov
z medzinárodnej vedeckej konferencie
12. a 13. septembra 2022

**ROMANISTIKA, KANONISTIKA A SPRAVODLIVOSŤ
V PREMENÁCH TISÍCICH ROKOV**



SYMPÓZIÁ, KOLOKVIÁ, KONFERENCIE

**ROMAN AND CANON STUDIES
AND JUSTITIA IN THE CHANGES
OF THOUSANDS OF YEARS**

BRATISLAVA LEGAL FORUM 2022

**ROMANISTIKA, KANONISTIKA
A SPRAVODLIVOSŤ
V PREMENÁCH TISÍCICH ROKOV**

BRATISLAVSKÉ PRÁVNICKÉ FÓRUM 2022

Collection of Papers from the International Academic Conference
Bratislava Legal Forum 2022
organised by the Comenius University in Bratislava, Faculty of Law
on 12 – 13 September 2022
under the auspices of the Alumni Club of Comenius University in Bratislava,
Faculty of Law.

Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie
Bratislavské právnické fórum 2022
organizovanej Univerzitou Komenského v Bratislave, Právnickou fakultou
v dňoch 12. – 13. septembra 2022
pod záštitou
Alumni Klubu Univerzity Komenského v Bratislave, Právnickej fakulty.

Univerzita Komenského v Bratislave
Právnická fakulta
2022

Editors / Zostavovatelia:

- Mgr. Ján Ivančík, PhD.
- Mgr. Michaela Durec Kahounová

Všetky príspevky prešli dvojíťm anonymným recenzným konaním.

Scientific committee / Vedecká komisia:

doc. JUDr. Eduard Burda, PhD. – head of the committee / predseda komisie

doc. JUDr. Mgr. Martina Gajdošová, PhD.

doc. JUDr. Mgr. Martin Turčan, PhD.

prof. JUDr. Matúš Nemeč, PhD.

prof. doc. PaedDr. JCDr. Róbert Brtko, CSc.

prof. JUDr. Mgr. Vojtech Vladár, PhD.

doc. Mgr. et Mgr. Matej Mlkvý, PhD., LL.M.

prof. Mgr. Miroslav Lysý, PhD.

prof. JUDr. Ján Svák, DrSc.

doc. JUDr. Peter Lysina, PhD.

prof. JUDr. Ladislav Orosz, CSc.

doc. JUDr. Marián Giba, PhD.

doc. JUDr. Marek Domin, PhD.

prof. JUDr. Marián Vrabko, CSc.

prof. JUDr. Mária Srebalová, PhD.

prof. JUDr. Juraj Vačok, PhD.

doc. JUDr. Matej Horvat, PhD.

Mgr. Ing. Ján Jenčo

prof. JUDr. Ľubomír Čunderlík, PhD.

doc. JUDr. Ing. Matej Kačaljak, PhD.

prof. JUDr. Mária Patakyová, CSc.

doc. JUDr. Peter Lukáčka, PhD.

doc. JUDr. Mária Nováková, PhD.

JUDr. Pavol Rak, PhD.

doc. JUDr. Romana Smyčková, PhD.

Mgr. Tamara Čipková, PhD.

prof. JUDr. Jozef Čentéš, PhD.

Dr. h. c. prof. JUDr. Lucia Kurilovská, PhD.

doc. JUDr. Ing. Ondrej Blažo, PhD.

doc. JUDr. Hana Kováčiková, PhD.

JUDr. Jozef Andraško, PhD.

JUDr. Matúš Mesarčík, PhD., LL.M.

JUDr. Mária Havelková, PhD.

ISBN 978-80-7160-670-3
EAN 9788071606703

CONTENT / OBSAH

PRÁVNÁ NORMA VO SVETLE SPRAVODLIVOSTI, PLATNOSTI A ÚČINNOSTI Róbert Brtko.....	7
FINNISOVA PRIRODZENOPRÁVNÁ TEÓRIA, JONASOVA FILOZOFIA ZODPOVEDNOSTI A ICH APLIKÁCIA NA KÁNONICKÉ PRÁVO V PROBLEMATIKE TECHNOLOGÍÍ Veronika Čunderlík Čerbová.....	15
KÁNONICKÉ PRÁVO AKO TEOLOGICKO-PRÁVNÁ DISCIPLÍNA NA PRÍKLADE KÓDEXOVÉHO PRÁVA LATINSKEJ CIRKVI Vojtech Vladár	30
PRÁVNÝ INŠTITÚT PRÍMASA V KÁNONICKOM PRÁVE Ján Duda	40
SYNODÁLNY PROCES NA SLOVENSKU A PROBLÉMY FARNOSTI Veronika Pétiová.....	47
SPRAVODLIVOSŤ V ÚZEMIACH PODRIADENÝCH RÍMU – PRIVILÉGIÁ V PRAMEŇOCH Z OBDOBIA REPUBLIKY A PRINCIPÁTU Valéria Terézia Dančiaková.....	52
DÔVERYHODNOSŤ AKO SÚČASŤ PRINCÍPU SPRAVODLIVOSTI V RÍMSKOM PRÁVE Ján Ivančík.....	67
LEX AQUILIA OČAMI GLOSÁTOROV Lukáš Hájek.....	75
IDEA SPRAVODLIVOSTI V PRAMEŇOCH RÍMSKEHO A KÁNONICKÉHO PRÁVA Matúš Nemeč.....	83

PRÁVNÁ NORMA VO SVETLE SPRAVODLIVOSTI, PLATNOSTI A ÚČINNOSTI¹

Róbert Brtko

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Abstract: A legal norm can be analysed on the basis of three different and independent perspectives: i.e. justice, validity and effectiveness. The justice of a legal norm expresses its compliance with the highest and target values protected by a particular legal order. The issue of the justice of a norm is an expression of the opposition between the ideal world and the real world, between what ought to be ("Sollen") and what is ("Sein"), and belongs to the field of the deontology of law. On the other hand, the issue of the validity of a legal norm does not concern its value assessment, but its factual one (i.e. its existence as such), and therefore it is included in the field of the ontology of law. From the perspective of legal sociology and legal history, the effectiveness of a legal norm as such refers to the issue of its constant and continuous observance by the subjects to whom it was addressed. From this perspective, the author identifies the following groups of legal norms: a) effective norms, which are generally voluntarily complied with; b) norms, which in most cases are complied with when the relevant authority legally enforces their compliance; c) norms, which are not complied with, despite the fact that their compliance can be legally enforced; d) ineffective norms, whose compliance cannot be enforced. The issue of the effectiveness of legal norms is ultimately a question addressed by the phenomenology of law. The emphasis on the effectiveness (i.e. real effectiveness) of legal norms is placed by the supporters of the so-called legal realism.

Abstrakt: Právna norma môže byť analyzovaná na základe troch odlišných a od seba nezávislých uhlov pohľadu, t. j. spravodlivosti, platnosti a účinnosti. Spravodlivosť právnej normy vyjadruje jej súlad s najvyššími a cieľovými hodnotami, ktoré ochraňuje určitý právny poriadok. Problematika spravodlivosti normy je vyjadrením protikladu medzi svetom ideálnym a svetom reálnym, medzi tým čo má byť („Sollen“) a tým čo je („Sein“) a patrí do oblasti deontológie práva. Naproti tomu problematika platnosti právnej normy sa netýka jej hodnotového posúdenia, ale faktického (t. j. jej existencie ako takej) a preto sa začleňuje do oblasti ontológie práva. Z pohľadu právnej sociológie a právnej histórie sa účinnosť právnej normy ako takej vzťahuje na problematiku jej stáleho a nepretržitého dodržiavania zo strany subjektov, ktorým bola určená. Z tohto pohľadu autor identifikuje nasledovné skupiny právnych noriem: a) efektívne normy, ktoré sa vo všeobecnosti dobrovoľne dodržiavajú; b) normy, ktoré sa vo väčšine prípadov dodržiavajú vtedy, keď príslušná autorita ich dodržiavanie zákonne vynucuje; c) normy, ktoré sa nedodržiavajú, a to aj napriek tomu, že ich dodržiavanie je možné zákonne vynútiť; d) neefektívne normy, ktorých dodržiavanie nie je možné vynútiť. Problematika účinnosti právnych noriem je v konečnom dôsledku otázkou, ktorou sa zaoberá fenomenológia práva. Dôraz na efektivitu (t. j. reálnu účinnosť) právnych noriem kladú prívrženci tzv. právneho realizmu.

Key words: natural law, positive law, legal realism, justice, validity, effectiveness of a legal norm.

Kľúčové slová: prirodzené právo, pozitívne právo, právny realizmus, spravodlivosť, platnosť a účinnosť právnej normy.

1 ÚVOD

Právna norma - ako všeobecne záväzné pravidlo ľudského správania, ktoré stanovil alebo uznal štát - môže byť analyzovaná na základe troch odlišných a od seba nezávislých uhlov pohľadu,

¹ Táto práca bola podporená Agentúrou pre podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-18-0417.

t. j. spravodlivosti, platnosti a účinnosti. Ide o tri hodnotiace kritéria, ktoré sú východiskovými bodmi deontológie, ontológie a fenomenológie práva, a ktoré sa v historickom vývoji právneho myslenia premietli do troch kľúčových prístupov k právu, t. j. do teórie prirodzeného práva, právneho pozitivizmu a právneho realizmu.² Pokus o prehľadnú analýzu týchto základných normatívnych kritérií v kontexte témy sekcie rímskeho, kánonického a cirkevného práva BPF 2022 je hlavným cieľom nášho príspevku.

2 TRI HODNOTIACE KRITÉRIÁ

Kategória **spravodlivosti** je oblasť, ktorá úzko súvisí s tým, či právna norma je alebo nie je v súlade s najvyššími a cieľovými hodnotami, ktoré inšpirujú určitý právny poriadok. Bohužiaľ nemáme priestor na to, aby sme vstúpili do problematiky hľadania existencie ideálneho spoločného dobra, ktoré by bolo rovnaké v každom čase a na každom mieste. Preto sa uspokojíme s konštatovaním, že každý právny poriadok má najmä zabezpečiť a ochrániť dôležité hodnoty, ktoré definoval ten, kto má zákonodarnú moc v spoločnosti. Pre tých, ktorí veria a uznávajú existenciu najvyšších a evidentne objektívnych hodnôt, je problematika spravodlivosti alebo nespravodlivosti právnej normy otázkou súvisiacou s tým, či právna norma je alebo nie je schopná napomôcť k uskutočneniu týchto hodnôt. Skúmanie problematiky spravodlivosti právnej normy má zmysel aj pre tých, ktorí neuznávajú existenciu absolútnych hodnôt. Z historického hľadiska možno skúmať, či právna norma bola alebo nebola schopná zabezpečiť ochranu takých hodnôt, ktoré v konkrétnom historickom období ochraňoval určitý, vtedy platný právny poriadok. A tak problematika spravodlivosti normy je v podstate vyjadrením protikladu medzi svetom ideálnym a svetom reálnym, medzi tým čo má byť („Sollen“) a tým čo je („Sein“). Problematika spravodlivosti právnej normy sa zvykne nazývať aj problematikou deontológie práva.

Otázka **platnosti** je zas otázkou existencie právnej normy ako takej, nezávisle na posúdení, ktoré sa vzťahuje na to, či táto norma je alebo nie je spravodlivá. Vzhľadom na vyššie uvedené, môžeme konštatovať, že problematika spravodlivosti sa dotýka hodnotového posúdenia a problematika platnosti zas posúdenia faktického. Platnosť normy sa týka buď zistenia existencie právnej normy v rámci existujúceho právneho poriadku, alebo zistenia toho, či nejaká konkrétne formulovaná norma je norma právna. Inak povedané, posúdenie týkajúce sa spravodlivosti určitej právnej normy sa uskutočňuje prostredníctvom jej porovnania s ideálnymi hodnotami. Naproti tomu posúdenie týkajúce sa platnosti normy sa vykonáva prostredníctvom empiricko-racionálneho prieskumu zameraného na jej entitu a dosah. Na zistenie platnosti právnej normy (t. j. či ona je obsiahnutá v určitom platnom právnom predpise) je zvyčajne nutné vykonať tri úkony, t. j. overiť, či: a) normu publikovala príslušná autorita; b) norma nebola zrušená; c) norma je kompatibilná s ostatnými právnymi normami v rámci právneho systému (môže ísť o tzv. implicitnú abrogáciu, napr., keď norma nižšej právnej sily odporuje norme vyššej právnej sily).³ Platnosť právnej normy predpokladá odpoveď na základnú otázku - čo sa rozumie pod pojmom zákonnosť. Problematika platnosti právnej normy sa zvykne nazývať aj problematikou ontológie práva.

Právni teoretici dávajú **účinnosť** platnej právnej normy do súvisu s otázkou: a) jej záväznosti pre tých adresátov, ktorým bola určená; b) vzniku práv a povinností; c) jej eventuálnej aplikácie; d) štátneho donútenia v prípade jej nedodržania.

Z pohľadu právnej sociológie a právnej histórie sa účinnosť právnej normy (v zmysle jej efektívnosti) vzťahuje aj na problematiku jej stáleho a nepretržitého dodržiavania zo strany subjektov, ktorým je určená. Nemáme dostatočný priestor na to, aby sme skúmali dôvody, na základe ktorých sú - alebo v minulosti boli - určité právne normy viac alebo menej dodržiavané. Môžeme však konštatovať, že z pohľadu efektivity existujú štyri skupiny noriem, t. j. normy, ktoré sa: a) všeobecne spontánne dodržiavajú - tieto sú najúčinnnejšie; b) vo všeobecnosti dodržiavajú len preto, že ich dodržiavanie možno zákonným spôsobom vynútiť; c) nedodržiavajú aj napriek tomu, že ich dodržiavanie je možné zákonne vynútiť; d) porušujú bez právneho postihu.

² Bližšie pozri: BOBBIO, N. Giusnaturalismo e positivismo giuridico, s. 24 – 50; DEL VECCHIO, G. Sui principi del diritto, s. 17 – 20; D'AGOSTINO, F. Filosofia del diritto, s. 48 – 86; GERLOCH, A. Teorie práva, s. 230 – 239; OTTOVÁ, E. Teória práva, s. 41 – 51.

³ BRTKO, R. Základy práva, s. 107 – 109.

Výskum zameraný na overovanie účinnosti či neúčinnosti noriem spadá teda do oblasti sociológie a dejín práva a po metodologickej stránke sa uskutočňuje prostredníctvom pozorovania správania sa členov určitých spoločenských skupín. Problematika účinnosti právnych noriem je v konečnom dôsledku problematikou fenomenológie práva.

3 NEZÁVISLOSŤ KRITÉRIÍ

Z pohľadu právnej filozofie tri hodnotiace kritériá (spravodlivosť, platnosť a účinnosť) dali podnet k vzniku nasledovných téz.

I. Norma môže byť spravodlivá aj bez toho, aby bola platná. Uvedenú tézu s obľubou uvádzajú teoretici prirodzeného práva, ktorí existenciu takýchto noriem odvodzujú zo všeobecne platných právnych princípov. Ten, kto formuluje takéto normy, ich považuje za spravodlivé, lebo podľa neho sú v súlade s princípmi univerzálnej spravodlivosti. Ale tieto normy, pokiaľ sú napísané len v traktátoch o prirodzenom práve, nie sú ešte platné, lebo nie sú uznané štátom. Platnosť v právnom zmysle môžu nadobudnúť až vtedy (a len v takom rozsahu), keď budú prijaté do právneho systému pozitívneho práva. Prirodzené právo si nárokuje na to, že je právom spravodlivým „*par excellence*“. Ale len na základe toho, že určité právo je spravodlivé, nie je automaticky platné.

II. Norma môže platná bez toho, aby bola spravodlivá. Uvedenú tézu môžeme ilustrovať na viacerých príkladoch z dejín, ktoré poukazujú na to, že žiaden právny poriadok nie je dokonalý a že právna realita bola v niektorých režimoch na míle vzdialená od ideálov spravodlivosti (napr. inštitút otroctva, rasové zákonodarstvo, rôzne formy diktatúr atď.).

III. Norma môže byť platná bez toho, aby bola efektívna. Asi najtypickejší príklad, ktorý potvrdzuje uvedenú tézu, bol pokus obmedziť konzumáciu a predaj alkoholu v USA v rokoch 1920 - 1933. V októbri 1919 bol prijatý tzv. Volsteadov zákon, ktorý označil za zakázaný nápoj obsahujúci minimálne 0,5% alkoholu. Účinok bol opačný. Začal nelegálny dovoz liehovín, konzumácia alkoholu narástla nevídaným tempom a naviac prohibícia podnietila organizovaný zločin. Evidentne tu išlo o platné právne predpisy, ktoré sa ale v praktickom živote ukázali ako neefektívne a teda v konečnom dôsledku neúčinné.

IV. Norma môže byť účinná bez toho, aby bola platná. V reálnom živote existujú spoločenské normy, ktoré sú občanmi štátu zachovávané spontánne alebo viac menej zvykovo. Ide o to, že v spoločnosti okrem právnych noriem existujú aj spoločenské normy (napr. pravidlá slušného správania, pravidlá športových hier, konvencie, etika a dobré mravy, náboženské a politické normy). Tieto normy nie sú síce štátom uznané ako platné a záväzné, napriek tomu sú v praxi zachovávané a teda v reáli sú nezriedka efektívne. Ich porušenie je sankcionovateľné napr. len skupinovým tlakom, či verejnou mienkou, ale nie štátnou mocou. Uvedené normy, aby boli aj právne platné, museli byť prijaté patričnými štátnymi orgánmi (napr. zákonodarcom alebo sudcom) do právneho systému. Samotná reálna efektívnosť spoločenských noriem ešte nezaručuje ich právnu platnosť (legalitu).

V. Norma môže byť spravodlivá bez toho, aby bola účinná. V predchádzajúcej časti (viď téza č. I.) sme uviedli príklad toho, že norma môže byť spravodlivá aj bez toho, aby bola právne platná. Avšak je nutné dodať, že môžu existovať normy spravodlivé bez toho, aby boli efektívne. Keď ľudová múdrosť hovorí, že „na tomto svete niet spravodlivosti“, tak tým vyjadruje skutočnosť, že mnohí vyzdvihujú hodnotu spravodlivosti slovami, málo je však tých, ktorí ju stelesňujú.

VI. Norma môže byť účinná aj bez toho, aby bola spravodlivá. Samotná skutočnosť, že keď sa určitá norma vo všeobecnosti dodržiava, ešte nie je automaticky zárukou toho, že ide o normu spravodlivú. Napríklad inštitút otroctva bol do právneho života zavedený skoro všetkými starovekými civilizovanými národmi, a to aj napriek tomu, že väčšina obyvateľstva si uvedomovala, že otroctvo nemôže byť v súlade s princípmi vyššej spravodlivosti. Zrušeniu otroctvu bránili najmä hospodárske dôvody: „utilitas“ (prospešnosť) zavážila viac ako „propensio ad diligendos homines“ (náklonnosť mať rád ľudí). Tento inštitút nezrušil ani kresťanský cisár Justinián I. (+565), ktorý podporoval prepúšťanie

otrokov na slobodu a bol za to, aby sa s nimi zhovievavo zaobchádzalo. Z uvedeného vyplýva, že hodnota spravodlivosti má byť v každom ohľade nezávislá nielen od platnosti, ale aj od účinnosti práva.⁴

4 REDUKCIONISTICKÉ TEÓRIE

Vo všeobecnosti možno akceptovať tézu, podľa ktorej právna filozofia pozná tri základné normatívne kritériá (spravodlivosť, platnosť a účinnosť), ktoré sa zvyknú nazývať aj tri základné problémy právnej filozofie (právna deontológia, právna ontológia a právna fenomenológia). Uvedená tripartita je vo všeobecnosti akceptovaná, čo potvrdzujú názory právnych vedcov pochádzajúcich z rozličných krajín a odlišných kultúr, napr. Eduardo Garsía Mányez – mexický právny teoretik, Julius Stone – austrálsky profesor medzinárodného práva, Alfred von Verdross - rakúsky profesor právnej filozofie a medzinárodného práva, Norberto Bobbio - taliansky právny teoretik⁵ a ďalší. Publikácie uvedených právnikov potvrdzujú, že tri základné problémy právnej filozofie sú v podstate tri rozličné pohľady na jednu a tú istú realitu, t. j. snahu o vytvorenie čo najspravodlivejšej a najúčinnnejšej právnej úpravy, ktorej zmyslom je určiť vzťahy medzi ľuďmi a vymedziť ich vzhľadom na vonkajší svet.

Právne dejiny sú dôkazom toho, že môžu byť škodlivé také právne normy, v ktorých sa niektoré z uvedených hodnotiacich kritérií zredukovalo na úkor ostatných, čím došlo k strate rovnováhy medzi nimi. V tejto súvislosti existujú tri teórie, ktoré by sme mohli spoločne pomenovať ako „redukcionistické“ a ktorým sa budeme venovať v nasledovnej časti. Konkrétne ide o teóriu, ktorá redukuje **platnosť na spravodlivosť**, pretože vyhlasuje, že norma je platná len vtedy, ak je spravodlivá. Historický príklad takéhoto redukcionizmu nachádzame v doktríne prirodzeného práva.

Iná teória zas redukuje **spravodlivosť na platnosť**, keďže tvrdí, že norma je spravodlivá len na základe toho, že je platná. To znamená, že spravodlivosť závisí od platnosti. Historický príklad uvedenej teórie nachádzame v právnej koncepcii - ktorá protirečí tej iusnaturalistickej - teda v **koncepcii pozitivistickej**.

Nakoniec uvádzame teóriu redukujúcu **platnosť právnej normy na jej účinnosť**. Jej stúpenci sú presvedčení, že skutočné právo nie je to, ktoré je publikované v platných zbierkach zákonov, ale to právo, o ktorom rozhodne súd. To znamená, že táto teória v konečnom dôsledku robí závislou platnosť na účinnosti. Ilustráciu tejto teórie môžeme nájsť napr. v **právnom realizme**.

Uvedené koncepcie sú vo svojich extrémnych podobách „postihnuté“ redukcionizmom, ktorý potláča jeden z troch základných prvkov právneho myslenia. Prvá a tretia koncepcia ako keby neprikladali význam platnosti právnej normy a druhá zas hodnotí spravodlivosť.

5 TEÓRIA PRIRODZENÉHO PRÁVA

Nie je možné v krátkosti obsiahnuť zložitú problematiku prirodzeného práva, ktoré má mnoho podôb a skôr, ako pojem, či inštitút, je stotožňované s nadčasovými, všeobecne platnými právnymi zásadami s veľmi filozofickým akcentom. Ide teda o kategóriu, ktorá sa nedá jednoznačne uchopiť a ktorá stojí na rozhraní filozofie a práva, pričom váha je skôr prenesená na prvú uvedenú oblasť.⁶ Preto sa obmedzíme len na základné znaky iusnaturalizmu. V predchádzajúcej časti sme konštatovali, že zástancovia tohto smeru majú tendenciu redukovat' platnosť normy na jej

⁴ Bližšie pozri: BOBBIO, N. Teoria generale del diritto, s. 30 – 31; BOGUSZAK, J. – ČAPEK, J. Teorie práva, s. 74; FINNIS, J.M. Legge naturale e diritti naturali, 470 s.; HERVADA, J.: Introduzione critica al diritto naturale, s. 127-134; WEYR, F. Teorie práva, s. 83 – 89; PIZZORNI, R. Giustizia e carità, s. 15 – 42; FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. Teória práva, s. 41 – 55; FÁBRY, B. Teoretické problémy tvorby práva, s. 71 – 84.

⁵ GARCÍA MÁYNEZ E. La definición del Derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico, 235 s.; STONE, J. The Province and Function of Law: Law as Logic, Justice, and Social Control. A Study in Jurisprudence, 915 s.; VERDROSS, A. Zur Klärung des Rechtsbegriffes, s. 415 – 420; BOBBIO, N. Teoria generale del diritto, s. 28 – 35.

⁶ SKŘEJPEK, M. Vztah přirozeného a platného práva, s. 119 – 120.

spravodlivosť, t. j. aby zákon bol skutočným zákonom, musí byť v súlade s hodnotou spravodlivosti. Zákon, ktorý nie je spravodlivý „non est lex sed corruptio legis“ (Summa theol., q. 95, art. 2).

Nadradenosť prirodzeného práva nad právom pozitívnym sformuloval napr. Gustav Radbruch. Uvedieme aspoň dve jeho kľúčové myšlienky. Ak zákon vedome neguje vôľu spravodlivosti, napríklad svojvoľne priznáva alebo odmieta ľudské práva, nemá platnosť (...), právnici musia nájsť odvahu a odmietnuť jeho právnu povahu. Môžu existovať zákony s takou mierou nespravodlivosti a spoločenskej škodlivosti, že je nevyhnutné odoprieť im právny charakter (...), keďže existujú základné právne princípy, ktoré sú silnejšie ako akákoľvek právna norma a zákon (...).⁷

Právne dejiny a aj realita dnešných dní nám však poukazujú na skutočnosť, že názory na to čo nie je spravodlivé neboli a ani nie sú vždy rovnaké, a že každá doba prináša svoj vlastný pohľad na túto základnú otázku. Ide o fenomén vo svojej podstate značne nestabilný, príliš závislý na mnohých premenných – miestnych tradíciách, náboženských doktrínach, dobe i osobe toho, kto to, čo je prirodzené, interpretuje.⁸ Napríklad pre Kanta - a vo všeobecnosti pre všetkých moderných iusnaturalistov - bola sloboda prirodzená, ale Aristoteles za prirodzené považoval otroctvo. John Locke zas za prirodzené považoval súkromné vlastníctvo. Naproti tomu pre utopistických socialistov (napr. Tommaso Campanella, Étienne-Gabriel Morelly, Gerrard Winstanley) inštitút najviac zhodný s prirodzenosťou bolo spoločné vlastníctvo. Hobbes a Mandeville boli za jedno v tom, že „mať prospech z niečoho“ je prirodzená náklonnosť človeka. Hobbes však zastával názor, že táto náklonnosť vedie k rozpadu spoločnosti a preto je nutné ju potláčať. Mandeville ju zas považoval za prospešnú.⁹

Ak pozorovanie fenoménu prirodzenosti nám nedáva úplnú istotu na určenie toho, čo je a čo nie je spravodlivé, a to všeobecne poznateľným spôsobom, tak redukcia platnosti normy na spravodlivosť môže mať veľmi vážny následok: zničenie jednej zo základných hodnôt, o ktoré sa opiera pozitívne (t. j. platné) právo – hodnoty istoty. Ak rozlišovanie medzi tým, čo je a čo nie je spravodlivé nie je univerzálne, je nutné si položiť otázku, kto je oprávnený to určiť. Možné odpovede sú dve: buď tomu (alebo tým), ktorý je nositeľom moci v spoločnosti alebo všetkým občanom. Zdá sa, že náuka o prirodzenom práve, ktorá redukuje platnosť na spravodlivosť, je doktrínou viac hlásanou než aplikovanou.

6 PRÁVNÝ POZITIVIZMUS

Teória redukujúca spravodlivosť na platnosť (t. j. právny pozitivismus) sústreďuje pozornosť na štúdium platného práva, a to bez ohľadu na morálku, spravodlivosť, či sociálnu realitu podmieňujúcu právo. Ak chceme kompletne pochopiť iuspozitivistickú doktrínu, tak musíme nahliadnuť do politického učenia Thomasa Hobbesa. Svojim výrokom „auctoritas, non veritas, facit legem“ (autorita a nie pravda tvorí zákon) sa priblížil k teoretickým východiskám právneho pozitivismu, kladúc dôraz na právny poriadok a istotu. Podľa Hobbesa neexistuje účinné kritérium na rozlíšenie spravodlivého od nespravodlivého ako to, ktoré je vo vôli panovníka (t. j. v pozitívnom zákone). Zjednodušene povedané, podľa Hobbesa je spravodlivé to, čo je nariadené iba preto, že je to nariadené. A nespravodlivé je zas to, čo je zakázané len na základe skutočnosti, že je to zakázané. Ako mohol Hobbes dôjsť k takémuto radikálnemu záveru? Hobbes bol v podstate dogmatikom a ako pre všetkých dogmatikov, tak aj pre neho platí, že záver sa vyvodzuje z premís. Prirodzeným stavom ľudí pred vznikom spoločnosti bola vojna všetkých proti všetkým (bellum omnium contra omnes). Stav neobmedzenej slobody je podľa Hobbesa stavom anarchie. V prirodzenom stave bol človek človeku vlkom (homo homini lupus). Bola tu minimálna istota a bezpečnosť ľudí. Preto bola uzavretá spoločenská zmluva na vytvorenie štátu, aby sa ľudia zaistili proti sebe. A tak prvým opravdivým zákonom pre Hobbesa bol zákon, ktorý nariaďoval hľadanie pokoja (pax est quaerenda). Aby ľudia

⁷ RADBRUCH, G. *Filosofia del diritto*, s. 199-212.

⁸ SKŘEJPEK, M. *Vztah přirozeného a platného práva*, s. 131.

⁹ Bernard Mandeville (1670 - 1733) autor v známom diele „Bájka o včelách“ zobrazuje život v úli, kde prekvitajú neresti a zneužívanie, kde sa každý obyvateľ stará len o svoje záujmy. Jupiter, aby potrestal včely, urobí ich všetky čestnými. To vedie k úpadku úľa. Preto nerest je nevyhnutná ako hlad pre povzbudenie apetítu. Sama cnosť nemôže poskytnúť národom skvelú existenciu. Tí, čo by si želali obnoviť zlatý vek, museli sa zmieriť nielen s česnosťou, ale aj s tým, že sa budú živiť žaludmi.

natrvalo a definitívne vyšli z neúnosného prirodzeného stavu, tak súhlasili s tým, že sa zrieknu práv, ktoré užívali v stave prirodzenosti a že ich prenesú na panovníka (pactum subiectionis). Pri prechode zo stavu prirodzenosti do stavu civilizovanosti, jedinci preniesli na vládcu nielen svoje prirodzené práva, ale aj právo rozhodovať o tom, čo je a čo nie je spravodlivé. A preto od času uzatvorenia vzájomnej dohody neexistuje iné kritérium na rozlíšenie spravodlivého od nespravodlivého ako vôľa panovníka. Hobbesova teória je naviazaná na ideu čistej konvencionality morálnych hodnôt. V prirodzenom stave neexistoval spravodlivý a nespravodlivý, lebo neexistovali platné konvencie. V civilizovanom stave spravodliví a nespravodliví spolunažívajú na základe spoločenskej zmluvy, ktorá dala vládcovi moc rozhodovať o tom, čo je a čo nie je spravodlivé.

Hobbes tak platnosť určitej právnej normy od jej spravodlivosti nerozlišuje, lebo spravodlivosť a nespravodlivosť sa zrodili spolu s pozitívnym právom. Jeho teória tak redukuje spravodlivosť na silu, t. j. na nariadenie vládcu. Náuka, ktorá hovorí, že spravodlivosť je vôľa silnejšieho, bola v západnom myslení už viackrát zavrhnutá. Asi najvýstižnejšie to vyjadril Jean Jacques Rousseau v jednej svojej kapitole (Du droit du plus fort) svojho famózneho diela „O spoločenskej zmluve“: „Sila je moc fyzická: nevidím aká mravnosť z nej môže pochádzať. Poddať sa sile je úkon nevyhnutnosti, ale nie vôle: a nadovšetko je to úkon opatrnosti. V akom zmysle by mala existovať povinnosť? (...). Ak pripustíme, že silou sa tvorí právo, tak účinok zamieňame s príčinou (...). A keďže najsilnejší má vždy pravdu, tak neostáva nič iného, len byť ešte silnejší.“¹⁰

Na záver tejto časti je teda nutné pripomenúť, že pozitívizmus vo svojej krajnej podobe má zjavné nedostatky: a) nezaobera sa tým, či to, čo je vyjadrené v právnych normách pozitívneho práva je v súlade s etickou (materiálnou) spravodlivosťou; b) je čisto formalistický, čím sa z neho môže vytrátiť axiologický a teleologický rozmer.

7 PRÁVNY REALIZMUS

Uvedený smer dáva akcent na reálnu účinnosť právnych noriem. Jeho prívrženci vedú boj na dvoch frontoch: proti iusnaturalizmu - ako ideálnej právnej koncepcii a tiež proti právnemu pozitívizmu - ako formálnej právnej koncepcii. Tento smer nenesie len prívlastok „reálny“, lebo na právo nepozera ako na realitu, ktorá má byť, ale na realitu, aká v skutočnosti je. Inak povedané, na právo nehladá ako na celok platných noriem, ale ako na normy, ktoré sú efektívne aplikované v určitej spoločnosti.

V dvadsiatom storočí sme zaznamenali viaceré hnutia patriace do uvedeného spektra. Spomenieme aspoň dve. Koncom 19. storočia sa v kontinentálnej Európe (najmä v Nemecku, Francúzsku a Škandinávii) objavili právni vedci, ktorí v reakcii na formalistický a idealistický prístup k právu formulovali učenie, ktoré dostalo názov **sociologická škola práva**. Hnutie vzniklo ako následok nesúladu medzi písaným právom obsiahnutým v zákonníkoch (písané právo) na jednej strane a spoločenskou realitou, ktorá vznikla po priemyselnej revolúcii (účinne právo) na strane druhej. Najvýraznejším následkom uvedeného hnutia bolo naliehavé odvolávanie sa na sudcovské právo, t. j. na právo tvorené sudcami, ktoré je výsledkom neustálej právnej adaptácie konkrétnym a skutočným potrebám spoločnosti. Ide o akýsi nový dualizmus štátneho a voľného práva, ktoré môžu byť v súlade ale i v rozpore. Voľné právo je založené na potrebách spoločnosti a rozlišuje sa na individuálne a spoločenské. Medzi významných predstaviteľov tzv. školy voľného práva“ patril Herman Kantorowicz (1877 - 1940), ktorý kritizoval formalistický prístup pozitivistov a často hovoril o strete medzi zástancami vernosti zákona (pozitivistami) a školou voľného práva. Za zakladateľa sociológie práva sa zvykne považovať rakúsky právny romanista Eugen Erlich (1862 - 1922), ktorý spolu s Filipom Heckom (1858 - 1934) patrili do užšieho spektra reálnej alebo lepšie povedané záujmovej jurisprudencie. Sociológia práva dáva teda dôraz na skúmanie živého práva, práva ktoré nie je ustanovené v právnych vetách, napriek tomu jedinci podľa neho konajú v dennom živote. Sociologicko-právna škola bola vo svojich počiatkoch extrémnou protiváhou právneho pozitívizmu, čo sa prejavovalo v podceňovaní a až v ignorovaní formy práva.¹¹ Postupným vývojom sa krajné

¹⁰ ROUSSEAU, J. J. Du contrat social. Chapitre III: Du droit du plus fort.

¹¹ Eugen Erlich požadoval, aby právo navždy odložilo smiešnu maškarádu abstraktnej tvorby pojmov a konštrukcií a aby ťažisko všetkého právneho vývoja nespočívalo v zákonodarstve, právnej vede, či v nachádzaní práva, ale v spoločnosti samej, ERLICH, E. Grundlegung der Soziologie des Rechts, 409 s.

sociologické chápanie dostalo do prijateľnej rovnováhy (viď práce Jeana Carboniera a Niklasa Luhmana).

Ďalšie výrazne sa prejavujúce hnutie, ktorého činnosť bola zameraná na boj s právnym formalizmom a to radikálnym až násilným spôsobom je **škola amerického právneho realizmu**, ktorá zdôrazňuje reálne pôsobenie práva. Za právo považuje to, čo rozhodujú sudy a nezáleží na tom, kde je napísané. Za otca tejto školy možno považovať sudcu Najvyššieho súdu USA Olivera Wendella Holmesa (1841 – 1935), ktorý ako prvý pri výkone svojho sudcovského povolania poprel právny tradicionalizmus súdov a zaviedol evolučnú interpretáciu práva, ktorá viac reflektuje zmeny v oblasti spoločenského svedomia. Ďalšími predstaviteľmi boli Karl Nickerson Llewellyn (1893 - 1962) a Jerome Frank (1889 - 1957), podľa ktorého neexistuje objektívne právo, t.j. objektívne odvodené z určitých údajov. Možno hovoriť len o pravdepodobnom práve (ako môžeme očakávať, že rozhodne súd). Skutočné právo je to, ktoré je rozhodnuté sudcom. Frank týmto spôsobom narušil jeden z dôležitých princípov kontinentálneho právneho poriadku a to právnej istoty.

Odhliadnuc od krajných prejavov právneho realizmu založeného na typickom americkom pragmatizme sociologický prístup k právu (ako reakcia na pozitivistické a normatívne teórie, ktoré nebrali do úvahy spoločenský kontext právnych noriem a ani reálnu spoločenskú situáciu) zohral dôležitú úlohu pri obrate právnej vedy smerom k spoločenskej skutočnosti a pomohol zabrániť kryštalizácii právnej vedy na dogmatizmus bez novátorského elánu.¹²

8 ZÁVER

Po 2. svetovej vojne vznikli v právnom myslení snahy o syntézu rôznych metodologických prístupov k právu. Na jednej strane môžeme pozorovať vzkriesenie ideí prirodzeného práva, ktoré nadobúdajú konkrétnu podobu v ochrane a garancii ľudských práv, na strane druhej predstaviteľia právneho pozitivizmu začali prekonávať legalistické oddeľovanie práva a morálky a akceptovať dôležitosť prirodzenoprávnej koncepcie. Okrem toho do právneho myslenia prenikli idey liberalizmu, neoliberalizmu a socializmu. Preto je na mieste, aby aj recentné právne myslenie poučené hodnotami všetkých myšlienkových smerov s historickým nadhľadom a komplexne chápalo princípy, ktoré riadia právny systém, účinne hľadalo prostriedky na riešenie problémov právnej praxe a pohotovo poukazovalo na protirečenia a právne medzery v oblasti legislatívy. Plne súhlasíme s talianskym právnym teoretikom Norbertom Bobbiom, ktorý spor medzi iusnaturalizmom a právnym pozitivizmom považuje len za handrkovanie o slová, pretože pojem právo má v oboch kontextoch rozdielny význam. Podľa neho sa sporom týchto dvoch koncepcií zbytočne rozptyľujú sily. Predstavujú dva extrémne póly teórií, medzi ktorými majú miesto i ďalšie prostredné teórie.

Použitá literatúra:

- BOBBIO, N.: Teoria generale del diritto. Torino: G. Giappichelli, 1993. 297 s. ISBN 88-348-3071-7.
BOBBIO, N.: Giusnaturalismo e positivismo giuridico. 4. vyd. Milano: Ed. di Comunità, 1977. 244 s. ISBN 88-245-0056-0.
BOGUSZAK, J. – ČAPEK, J.: Teorie práva. Praha: Codex Bohemia, 1997. 258 s. ISBN 80-85963-38-8.
BRTKO, R.: Základy práva. Bratislava: crr.sk s.r.o., 2011. 209 s. ISBN 978-80-8137-013-7.
D'AGOSTINO, F.: Filosofia del diritto. Torino: G. Giappichelli, 1996. 277 s. ISBN 88-348-5219-2.
DEL VECCHIO, G.: Sui principi del diritto. In: Rivista italiana per le scienze giuridiche, 2017, č. 8, s. 15 – 63.
ERLICH, E. Grundlegung der Soziologie des Rechts. München, Leipzig: Duncker & Humblot, 1913, 409 s.
FÁBRY, B. Teoretické problémy tvorby práva. Bratislava: A-medi management, 2018. 244 s. ISBN 978-80-89797-38-7.
FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. Teória práva. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019. 321 s. ISBN 978-80-571-0127-7.

¹² GERLOCH, A. Teorie práva, s. 264-266.

- FINNIS, J.M.: Legge naturale e diritti naturali. Torino: G. Giappichelli, 1996. 470 s. ISBN 88-348-4212-X.
- GARCÍA MÁYNEZ E.: La definición del Derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico. México: Stylo, 1948. 235 s.
- GERLOCH, A.: Teorie práva. 3. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, 2004. 343 s. ISBN 80-86473-85-6.
- HERVADA, J.: Introduzione critica al diritto naturale. Milano: Giuffrè, 1990. 203 s. ISBN 88-14-02362-X.
- OTTOVÁ, E.: Teória práva. 3. vyd. Šamorín: Heuréka, 2010. 323 s. ISBN 978-80-89122-59-2.
- PIZZORNI, R.: Giustizia e carità. 2. vyd. Roma: Città Nuova, 1980. 387 s.
- RADBRUCH, G. – OMAGGIO, V. – CARLIZZI, G. Filosofia del diritto. Milano: Giuffrè, 2021. 248 s. ISBN 8828832681
- ROUSSEAU, J. J. Du contrat social. Chapitre III: Du droit du plus fort. In: <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/auteurs/rousstxt.htm>.
- SKŘEJPEK, M. Vztah přirozeného a platného práva. In: *Ius naturale, ius civile, ius gentium. Miesto a úloha prirodzeného práva v prostredí rímskeho práva*. Bratislava: UK v Bratislave, Právnická fakulta, 2013, s. 119 -132.
- STONE, J.: The Province and Function of Law: Law as Logic, Justice, and Social Control. A Study in Jurisprudence. 2. vyd.: Harvard University Press, 1946. 918 s. ISBN(s) 0930342755 9780930342753
- VERDROSS, A.: Zur Klärung des Rechtsbegriffes. In: *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, Wien: Verlag, 2010, s. 415 - 420.
- WEYR, F.: Teorie práva. Brno-Praha: Orbis, 1936. 388 s.

Kontaktné údaje:

Prof. PaedDr. JCDr. Róbert Brtko, CSc.

e-mail: robert.brtko@flaw.uniba.sk

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Katedra rímskeho práva, kánonického a cirkevného práva

Šafárikovo nám. č. 6

P.O.BOX 313

810 00 Bratislava

Slovenská republika

FINNISOVA PRIRODZENOPRÁVNÁ TEÓRIA, JONASOVA FILOZOFIA ZODPOVEDNOSTI A ICH APLIKÁCIA NA KÁNONICKÉ PRÁVO V PROBLEMATIKE TECHNOLOGIÍ¹

Veronika Čunderlík Čerbová

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Abstract: In his book "Natural Law and Natural Rights", Finnis attempted to reformulate the natural law doctrine with the intention of refuting the most common objections of its opponents. His theory is based on the work of Aristotle and especially Thomas Aquinas. Finnis's work is an interpretation of the views of Thomas Aquinas and their application in relation to ethical questions. His basic questions are the ethical question "How should we live?" and the metaethical question "How can we (by what procedure or analysis) find answers to ethical questions?" Hans Jonas is one of the first to warn against trivializing the ecological crisis and the biotechnological and medical-technological disintegration of human dignity. Jonas was intensively involved in technique and technology, both in the context of biological and environmental, as well as anthropological and medical. In connection with the issue of technology, Jonas defines technology as an enormously increased power, while the tool for directing this power is the concept of responsibility. Modern technologies open up many ethical questions to which the Catholic Church is also looking for answers. The article analyses natural law theory of Finnis and philosophy of responsibility of Jonas and points to their application to canon law.

Abstrakt: Vo svojej knihe „Prirodzený zákon a prirodzené práva“ sa Finnis pokúsil nanovo formulovať prirodzenoprávnu doktrínu s úmyslom vyvrátiť najčastejšie námietky odporcov. Jeho teória je založená na diele Aristotela a hlavne Tomáša Akvinského. Finnisovo dielo je výkladom názorov Tomáša Akvinského a ich aplikáciou vo vzťahu k etickým otázkam. Jeho základnými otázkami sú etická otázka „Ako by sme mali žiť?“ a metaetická otázka „Ako môžeme (akým postupom alebo akou analýzou) nájsť odpovede na etické otázky?“ Hans Jonas je jeden z prvých, ktorý varovali pred zľahčovaním ekologickej krízy, a pred biotechnologickým a medicínsko-technologickým rozkladom ľudskej dôstojnosti. Jonas sa intenzívne zaoberal technikou a technológiami, a to tak v kontexte biologickom a environmentálnom, ako aj antropologickom a medicínskom. V súvislosti s problematikou technológií Jonas techniku definuje ako enormne vystupňovanú moc, pričom nástrojom na usmernenie tejto moci je koncept zodpovednosti. Moderné technológie otvárajú mnohé etické otázky, na ktoré odpovede hľadá aj Katolícka cirkev. Príspevok spracúva Finnisovu prirodzenoprávnu teóriu a Jonasovu filozofiu zodpovednosti a poukazuje na ich aplikáciu v kánonickom práve.

Key words: Finnis, Jonas, Natural Law Theory, Responsibility, Technologies, Catholic Church, Canon Law.

Kľúčové slová: Finnis, Jonas, prirodzenoprávna teória, zodpovednosť, technológie, Katolícka cirkev, kánonické právo.

1 ÚVOD

Technológie nás obklopujú na každom kroku, takmer pri každej činnosti a v mnohých smeroch nám zjednodušujú život. Nie však všetko, čo je objektívne možné, je aj morálne správne. Toto hodnotenie je viac než aktuálne najmä v prípade technológií. V tejto otázke by malo podľa nášho názoru etické a mravné hľadisko zohrávať hlavnú úlohu. Sme svedkami, že tomu tak vo väčšine prípadov nie je. Možným kritériom na posúdenie mravnosti každej jednej technológie môže byť prirodzený zákon. Cez merítko prirodzeného zákona zaujíma stanovisko k technológiám aj Katolícka

¹ Článok je výstupom z vedeckého projektu VEGA č. 1/0548/22 s názvom „Kríza dôvery a jej rímsko-kánonické riešenia“.

cirkev, pričom k nim pristupuje selektívne, teda hodnotí každú jednu technológiu z morálneho hľadiska, na základe čoho tiež hodnotí jej prípustnosť, zohľadňujúc predovšetkým požiadavky prirodzeného zákona. Prirodzený zákon je však aj filozofickou kategóriou. Na spracovanie tohto prístupu sme si zvolili prirodzenoprávnu teóriu Johna Finnis, ktorá sa neodvoláva na metafyzické základy, a z hľadiska problematiky technológií sme zvolili filozofiu zodpovednosti Hansa Jonasa. Filozofické závery sa pokúsime aplikovať na kánonické právo a Katolícku cirkev.

2 JOHN FINNIS²

Vo svojej knihe „Prirodzený zákon a prirodzené práva“ sa Finnis pokúsil nanovo formulovať prirodzenoprávnu doktrínu s úmyslom vyvrátiť najčastejšie námietky odporcov. Jeho teória je založená na diele Aristotela a hlavne Tomáša Akvinského.³ Podľa Briana Bixa je Finnisovo dielo výkladom názorov Tomáša Akvinského a ich aplikáciou vo vzťahu k etickým otázkam. Jeho základnými otázkami sú etická otázka „Ako by sme mali žiť?“ a metaetická otázka „Ako môžeme (akým postupom alebo akou analýzou) nájsť odpovede na etické otázky?“⁴

V predslove knihy Prirodzený zákon a prirodzené práva Finnis uvádza: „V roku 1953 uviedol Leo Strauss v predslove k svojej štúdiu o prirodzenom zákone varovanie: „Problém prirodzeného práva sa dnes predstavuje ako vec straníckej príslušnosti. Keď sa obzrieme okolo seba, vidíme dva dobre opevnené a strážené nepriateľské tábory. V jednom sú liberáli rozličného druhu, v druhom katolíci a nekatolícki učenci Tomáša Akvinského“. Za posledných 25 rokov sa veci zmenili a debata sa už nemusí vnímať ako tak veľmi polarizovaná. Napriek tomu však otázky pretríasané v tejto knihe siahajú až ku koreňom každej ľudskej snahy, lojality a každého záväzku a zároveň sú prekryvané dlhými a pretrvávajúcimi dejinami prudkého straníckeho boja. Preto je azda na mieste poukázať na skutočnosť, že sa nič v tejto knihe netvrdí ani neobhaja s odvolaním sa na autoritu akejkoľvek osoby či organizácie.“⁵

V nadväznosti na uvedené je preto pre Finnisovu teóriu charakteristické, že odlišne od iných tomistov zaujíma stanovisko ku vzťahu medzi Bohom a prirodzeným zákonom.⁶ Finnis nerobí z tézy o existencii Boha počiatočný bod svojich úvah, existencia Boha je v jeho teórii skôr záverom ako predpokladom. Rovnako tak neodvodzuje princípy prirodzeného zákona z Božej vôle.⁷ Finnis sa jednoznačne vymedzuje a uvádza, že „prirodzený zákon či princípy praktickej rozumnosti som nepredstavil ako vyjadrenia Božej vôle. Výslovne som odmietol vysvetľovať záväzok ako zhodu s nadriadenou vôľou.“⁸ Finnis tvrdí, že pre poznanie prirodzeného zákona a poznanie obsahu jeho požiadaviek, nie je potrebné uznávať žiadny systém metafyzických tvrdení. Poznanie týchto požiadaviek je dostupné pre každého. Metafyzické otázky sa objavujú až vtedy, keď si niekto, kto spoznal požiadavky prirodzeného zákona, začne klásť otázky ich zdôvodnenia. Táto otázka má

² John Mitchell Finnis (narodený 1940) je austrálsky profesor a filozof práva. V roku 1962 z Austrálie, kde študoval právo na Adelajdskej univerzite, odišiel do Veľkej Británie, aby tam po získaní Rhodesovho štipendia pokračoval v doktorandskom štúdiu. Na Oxfordskej univerzite prežil značnú časť svojej akademickej kariéry, keď na jej počiatku bol jeho školiteľom Herbert Hart a jeho spolužiakom bol Joseph Raz. V súčasnosti pôsobí na Právnickej fakulte Univerzity Notre Dame v americkom štáte Indiana, v Oxforde má stále status emeritného profesora. Medzi jeho doktorandov v Oxforde patrili napríklad Neil Gorsuch, súčasný sudca Najvyššieho súdu Spojených štátov Amerických, ako aj Robert P. George, známy profesor a ústavný právnik na Princetonskej univerzite.

³ Porov. OSINA, P.: Nová teorie přirozeného práva. Praha: Leges, 2019, s. 63.

⁴ BRÖSTL, A. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, THOMAS AQUINAS – FINNIS CORONAT OPUS? In: Finnis, J. Prirodzený zákon a prirodzené práva. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 18.

⁵ FINNIS, J. Prirodzený zákon a prirodzené práva. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 28-29.

⁶ Podľa tomistických teórií je Boh (ako Stvoriteľ človeka a jeho podstaty) zdrojom príkazov prirodzeného zákona a ich zárukou.

⁷ Porov. OSINA, P. Nová teorie přirozeného práva. Praha: Leges, 2019, s. 102.

⁸ FINNIS, J.: Natural Law and Natural Rights. New York: Oxford University Press, 2011. Pôvodne bola táto práca vydaná v roku 1980. Autor v roku 2011 pôvodné dielo doplnil. V našej práci pracujeme so slovenským prekladom FINNIS, J.: *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 591.

zmysel z hľadiska teoretického rozumu, pretože nerieši praktickú otázku, čo konať. Otázka ako konať je vyriešená na úrovni praktického rozumu. Finnisova teória má preto jednoznačne svetský charakter.⁹

2.1 CHARAKTERISTIKA FINNISOVEJ PRIRODZENOPRÁVNEJ TEÓRIE

2.1.1 Základné hodnoty

Základnou axiómou Finnisovej prirodzenoprávnej teórie sú základné hodnoty. Inšpirovaný základnými hodnotami Tomáša Akvinského Finnis definuje sedem základných hodnôt, ktoré sú podľa neho objektívne, a to: život, poznanie, hra, estetický zážitok, družnosť (priateľstvo), praktická rozumnosť a náboženstvo. Tieto hodnoty sú samozrejme, ale nie sú vpísané do ľudského rozumu od narodenia, teda nie sú vrodené a nie sú podľa Finnisa rozpoznávané a uznávané všetkými ľuďmi.¹⁰ Zároveň nie sú redukovateľné na ďalšie hodnoty. Tieto hodnoty nie je možné demonštrovať ani dokázať, pretože nikto nemôže poskytnúť dôvody pre presadzovanie objektívneho dobra. Každý kto nechápe dôležitosť týchto hodnôt pre svoje konanie, je jednoducho nerozumný.¹¹

Poznaniu, ako jednej z hodnôt, venuje Finnis zvýšenú pozornosť. Poukazuje, že považovať poznanie za hodnotu neznamená považovať každý výrok za rovnako hodný poznania, každú formu učenia za rovnako hodnotnú, každý predmet za rovnako hodný skúmania. Neznamená to, že o poznanie by sa mal snažiť každý, vždy a za každých okolností a ani to, že poznanie je jedinou či najvyššou formou dobra. Považovať poznanie za hodnotu samo o sebe neznamená považovať ho za „morálnu“ hodnotu. Ide o poznanie, ktoré je dobro samo o sebe, vo svojej podstate.¹²

Praktická rozumnosť ako jedna z hodnôt hrá vo Finnisovej koncepcii kľúčovú úlohu. Je to preto, že požiadavky praktickej rozumnosti vyjadrujú „prirodzenoprávnu metódu“, ako z (predmorálnych) „princípov prirodzeného zákona“ vyťahnúť (morálny) „prirodzený zákon“¹³ Medzi požiadavky praktickej rozumnosti Finnis zaraďuje: koherentný životný plán¹⁴; žiadne arbitrárne preferencie medzi hodnotami; žiadne arbitrárne preferencie medzi osobami¹⁵; odpútanosť a osobný

⁹ Porov. OSINA, P.: *Nová teorie přirozeného práva*. Praha: Leges, 2019, s. 155-156.

¹⁰ Porov. FINNIS, J.: *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 120-126.

¹¹ Porov. tamtiež, s. 154-160.

¹² Porov. tamtiež, s. 116-117.

¹³ Tamtiež, s. 171-203.

¹⁴ Požiadavku koherentného životného plánu je možné jednoducho definovať ako požiadavku nežiť z minúty na minútu, nasledovať bezprostredné žiadosti, či len tak plávať životom. V súvislosti s touto požiadavkou Finnis poukazuje aj na biblické odkazy, „maj na mysli svoj koniec“ (Sir 7, 40), „Blázon! Ešte tejto noci požiadajú od teba tvoj život, a čo si nahonobil, čie bude?“ (Lk 12, 20) Porov. FINNIS, J.: *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 172-173.

¹⁵ Klasickým nefilozofickým vyjadrením tejto požiadavky je, samozrejme, takzvané zlaté pravidlo (Tob 4, 16; Mt 7, 12; Lk 6, 31) formulované nielen v kresťanskom evanjeliu, ale i v posvätných knihách Židov, a to nielen v didaktických formulách, ale i v rámci morálneho aspektu posvätej histórie a podobenstiev. Rob iným (alebo pre iných) to, čo chceš, aby oni robili tebe (alebo pre teba). Vži sa do kože svojho blížneho. Neodsuduj iných za to, čo by si chcel robiť ty sám. Nebráň iným (bez zvláštného dôvodu) získať pre seba to, čo sa snažíš získať pre seba aj ty. Toto sú požiadavky rozumu, lebo ich ignorovanie znamená robiť arbitrárne rozdiely medzi jednotlivcami. Zlaté pravidlo má v morálnych záležitostiach veľkú explanačnú a určujúcu silu. Porov. FINNIS, J.: *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 177-178. Porušiť zlaté pravidlo znamená dovoliť emocionálnej motivácii preferovať vlastný záujem – ktorá nezávisí od racionálnych dôvodov prioritovať medzi osobami – prebiť racionálne pravidlo férovej nestrannosti. Všetky rozhodnutia a iné formy chcenia človeka by mali byť otvorené integrálnemu ľudskému naplneniu. Zlaté pravidlo vylučuje pri rozhodovaní či iných formách chcenia neotvorenosť voči integrálnemu ľudskému naplneniu. Porov. Tamtiež, s. 614.

záväzok; efektívnosť; ohľad na každú základnú hodnotu pri každom skutku¹⁶; spoločné dobro¹⁷ a konanie v súlade so svedomím. Všetky požiadavky majú medzi sebou vzájomný súvis a dajú sa chápať tak, že jedna je aspektom druhej. Produktom týchto požiadaviek je následne morálka. Súbor základných princípov a základných požiadaviek praktickej rozumnosti odôvodňuje aj rozmanitosť morálnych názorov, t. j. to, že názory na to, čo je morálne, sa v konkrétnych prípadoch môžu líšiť. Finnis odôvodňuje túto rozmanitosť v príliš výlučnej pozornosti k niektorej základnej hodnote, resp. niektorej základnej požiadavke či požiadavkám a nepozornosťou voči iným. Rovnako tak skreslenie pohľadu na konkrétnu situáciu môže prameniť z nekritickej, neinteligentnej mimovoľnosti, predpojatosti a nedbalosti spôsobenej jazykovými konvenciami, sociálnou štruktúrou a sociálnou praxou a občas (a azda vždy najradikálnejšie) zaujatosť vyplývajúca zo sebalásky či z iných citov a sklonov, ktoré odporujú snahe byť jednoducho rozumným.¹⁸ Podľa Finnisa by sa človek nemal dopustiť konania, ktoré škodí niektorej zo základných hodnôt. Znamená to, že človek by nemal konať proti základným hodnotám aj keby pozitívne následky prevážili tie škodlivé.¹⁹

Prirodzený zákon Finnis definoval ako súbor princípov praktickej rozumnosti.²⁰ Výsledkom praktickej rozumnosti je podľa Finnisa morálne myslenie, definíciu ktorého vyjadruje v eseji „Natural Law and Legal Reasoning“²¹, na ktorú sa odvoláva v Dodatku druhého vydanie svojej práce Prirodzený zákon a prirodzené práva. „Morálne myslenie je jednoducho plne rozvinuté racionálne myslenie, ktoré integruje city a emócie, no nedá sa nimi vychýliť. Základným princípom praktickej racionality je: vezmi si za premisu aspoň jeden zo základných dôvodov pre konanie a riaď sa ním dovtedy, kým sa ti nejako nepodarí zrealizovať toto dobro svojím konaním. Nekonaj bez zmyslu. Základným princípom morálneho myslenia je jednoducho požiadavka byť plne racionálny: keďže je to v tvojej moci, nedovoľ ničomu inému okrem základných dober, aby to stvárňovalo tvoje praktické

¹⁶ Za mnohých problematických okolností sú dôsledky tejto požiadavky jasné: taký a taký skutok je napriek všetkým takým a takým jeho žiadúcim očakávaným dôsledkom nerozumný. V súvislosti s touto požiadavkou Finnis poukazuje na skutočnosť, že hlavným nositeľom explicitnej teórie o prirodzenom zákone v našej civilizácii je náhodou Rímskokatolícka cirkev. Uvádza, že bez toho, aby sa táto cirkev viazala vysvetleniami, o ktoré sa on pokúša vo svojej knihe, prísne rozpracovala dôsledky požiadavky ohľadu na každú základnú hodnotu pri každom skutku. Tieto dôsledky formulovala ako striktné negatívne princípy, ktoré sú chápané ako charakteristický obsah doktríny prirodzeného zákona. Finnis však argumentuje, že všetky požiadavky praktickej rozumnosti sú v rovnakej miere princípmi prirodzeného zákona. Porov. Tamtiež, s. 199.

¹⁷ Finnisova idea spoločného dobra je definovaná princípom subsidiarity. Tento princíp znamená, že skupina (rodina, spoločenstvo alebo politická spoločnosť) existuje preto, aby slúžila potrebám osôb, ktoré sú jej členmi. Členovia tu nie sú preto, aby slúžili skupine. Správnou funkciou spoločnosti je pomoc svojim členom, aby si pomohli. Porov. OSINA, P.: Nová teória prirodzeného práva. Praha: Leges, 2019, s. 82. Spoločným dobrom Finnis rozumie súbor podmienok, ktoré umožňujú členom spoločenstva dosiahnuť pre seba rozumné ciele či rozumne pre seba uskutočniť hodnotu či hodnoty, pre ktoré majú dôvod vzájomne (pozitívne, prípadne negatívne) spolupracovať v spoločenstve. FINNIS, J.: Prirodzený zákon a prirodzené práva. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 243-244. Definícia spoločného dobra, tak ako ju chápe Finnis, má jasné paralely s poňatím spoločného dobra v učení Rímskokatolíckej cirkvi, konkrétne v dokumente Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes*. Porov. OSINA, P.: Nová teória prirodzeného práva. Praha: Leges, 2019, s. 104. Čl. 26 *Gaudium et spes*: (...) Spoločné dobro – to jest súhrn tých podmienok spoločenského života, ktoré tak spoločenstvám, ako aj jednotlivým členom umožňujú plnšie a ľahšie dosiahnuť vlastnú dokonalosť (...) Teda spoločenský poriadok a jeho pokrok majú vždy vyúsťovať do dobra človeka, pretože poriadok vecí má byť podriadený poriadku osôb, a nie naopak (...) DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Gaudium et spes* - Pastoralná konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete, 26.

¹⁸ Porov. FINNIS, J.: Prirodzený zákon a prirodzené práva. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 116-117.

¹⁹ Porov. OSINA, P.: Nová teória prirodzeného práva. Praha: Leges, 2019, s. 82.

²⁰ Tamtiež, s. 421.

²¹ FINNIS, J.: Natural Law and Legal Reasoning. In: GEORGE, R. (ed.) Natural Law Theory: Contemporary Essays. New York: Clanderon Press, Oxford, 1992, s. 134-157.

myslenie pri nachádzaní, rozvíjaní a využívaní príležitostí pre snahu o ľudský rozvoj prostredníctvom činností, pre ktoré sa rozhodneš. Buď plne rozumný.²²

2.1.2 Autorita, právny systém, tvorba pravidiel

Podľa Finnis je úlohou vlády zachovanie spravodlivosti a mieru (podmienok, ktoré jednotlivci a rodiny nemôžu dostatočne zabezpečiť sami o sebe), aby mohli členovia spoločenstva žiť cnostný život. Právny záväzok vychádza zo zásady, že spoločné dobro vyžaduje, aby členovia komunity dodržiavali právne ustanovenia určené ako autoritatívne riešenie koordinačných problémov spoločnosti. Kvôli svojmu vzťahu k presadzovaniu spoločného dobra je právna povinnosť v zásade formou morálnej povinnosti. Podľa Finnis komplexnú koordináciu a reguláciu spoločenského života pre spoločné dobro, ktoré je presadzované prostredníctvom zákona, možno úspešne dosiahnuť iba vtedy, pokiaľ členovia komunity berú svoje právne povinnosti tak vážne, aby tieto povinnosti mali prednosť pred každým iným osobným cieľom alebo preferenciou.²³

Finnis pojednáva aj o problematike autority a jej potreby. Hodnotí, že čím sú členovia skupiny inteligentnejší a zručnejší a čím sú oddanejší spoločným cieľom a spoločnému dobru, tým väčšmi môže byť potrebná autorita a regulácia, aby tejto skupine umožnila dosiahnuť jej spoločný cieľ, spoločné dobro.²⁴ Autoritu odôvodňuje aj skutočnosťou, že konkrétni jednotlivci a konkrétne skupiny sa (úplne oprávnené) starajú prednostne o svoje vlastné konkrétne záujmy, a preto koordináciu spoločného dobra môže zabezpečiť len osoba alebo skupina osôb s autoritou, ktoré majú prednostne na starosti a zodpovednosti celkové spoločné dobro.²⁵ Autoritu (a teda i zodpovednosť za vládu) v spoločnosti majú vykonávať tí, ktorí reálne dokážu tejto spoločnosti účinne riešiť koordinačné problémy. Tento princíp je prvým princípom o požiadavkách praktickej rozumnosti pri umiestnení autority. Autorita je totiž podľa Finnis dobro.²⁶ Autorita je potrebná práve preto, aby nahradila jednomyseľnosť pri určovaní riešenia konkrétnych koordinačných problémov, ktoré sa týkajú všetkých v spoločenstve,²⁷ keďže vďaka autorite je život v spoločenstve uskutočniteľný.²⁸

Aby spoločenstvo mohlo fungovať, sú potrebné normatívne úpravy, t. j. právny systém, ktorý má autorite poskytovať úplné a najvyššie usmernenia pre ľudské správanie v spoločenstve. V súvislosti so zákazmi formulovanými trestným právom Finnis argumentuje, že majú jednoduchý cieľ, a to aby sa určité formy správania vrátane niektorých opomenutí vyskytovali menej často, než by sa vyskytovali bez nich. „Cieľ“ známych moderných systémov trestného práva môžeme popísať len ako určitú formu či kvalitu spoločného života, v ktorej sa skutočne jednoznačne a nástojčivo dáva prednosť požiadavkám spoločného dobra pred sebeckou ľahostajnosťou či individualistickými žiadosťami o svojvôľu, no uznávajú sa aj ako také, ktoré obsahujú dobro individuálnej autonómie, aby v tomto režime spoločnosti nebol nik nútený žiť pre prospech a pohodlie iných a každý mal možnosť žiť si svoj život s jasným poznaním a predpoznaním primeranej spoločnej cesty a následkov spojených s odchýlením sa od nej. Úmysly a črty práva a právneho systému (nielen trestného) sú oprávnené, lebo spoločné dobro spoločenstva je dobrom všetkých jeho členov. Je to neobmedzené dobro, účasť na všetkých základných hodnotách, a jeho udržiavanie nie je jednoduchým cieľom. Takmer každého člena spoločnosti treba naučiť, aké sú vlastne požiadavky zákona – spoločnej cesty k snahe o spoločné dobro. Sankcie sú trestom, lebo ich vyžaduje rozum, aby sa vyhlo nespravodlivosti, zachoval sa racionálny poriadok proporčnej rovnosti či férovosť voči všetkým členom spoločnosti. Keď niekto, kto sa reálne mohol rozhodnúť inak, svojou činnosťou ukazuje, že dáva prednosť (či už úmyselne, z nerozvážnosti alebo neobľadivosti) svojim vlastným záujmom, svojej vlastnej slobode rozhodovania a konania pred spoločnými záujmami a právne definovaným

²² FINNIS, J.: *Prírodzený zákon a prírodzené práva*. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 660.

²³ Porov. OSINA, P.: *Nová teorie přirozeného práva*. Praha: Leges, 2019, s. 113-114.

²⁴ FINNIS, J.: *Prírodzený zákon a prírodzené práva*. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 353-354.

²⁵ Tamtiež, s. 354.

²⁶ Tamtiež, s. 371-372.

²⁷ Tamtiež, s. 374-375.

²⁸ Tamtiež, s. 379.

spoločným spôsobom konania, ten práve touto činnosťou získava akúsi výhodu nad tými, čo sa ovládli a obmedzili sledovanie svojich vlastných záujmov, aby boli poslušní zákonu.²⁹

Právny systém plní svoj účel a je v dobrom stave za predpokladu splnenia viacerých kritérií: pravidlá sú prospektívne, ich dodržiavanie je možné; pravidlá sú promulgované jasne a sú vzájomne koherentné a stabilné; tvorba noriem sa realizuje v zmysle presne, jasne a všeobecne formulovaných pravidiel; ľudia reprezentujúci autoritu sú povinní skladať účty za to, ako dodržiavajú pravidlá (normy), ktoré sa týkajú ich konania a skutočne aplikujú právo dôsledne a podľa jeho znenia.³⁰ Právny systém by nemal riešiť len aktuálne situácie, ale mal by pokrývať a reflektovať aj nové záležitosti pre autoritatívnu reguláciu, pričom rozhodnutie pre právnu reguláciu musí prísť od autority.³¹

2.1.3 Prírodný zákon a jeho vyjadrenie v pozitívnom práve

Finnis ponúka aj svoju definíciu prirodzeného zákona. Hovorí, že „prirodzený zákon“ je súbor princípov praktickej rozumnosti pri usporiadaní ľudského života a ľudského spoločenstva³², pričom ho Finnis chápe ako zákon len v analogickom zmysle.³³

Finnis argumentuje, že základné formy ľudského rozvoja sú zjavné každému, kto sa zoznámí s rozsahom ľudských príležitostí, či už prostredníctvom vlastných sklonov alebo zástupne prostredníctvom charakteru a konania druhých. Podobne sú zjavné i všeobecné požiadavky rozumnosti (ktorá je sama jednou z týchto základných foriem dobra), rovnako ako normy racionality, logické princípy a kánony vysvetlenia, ktoré sa predpokladajú pri každom vysvetlení či už v našom praktickom kontexte, v prírodnej vede alebo analytickej filozofii. (To však neznamená, že sú úplne jasné dôsledky týchto požiadaviek pre osobné záväzky, projekty či konanie každého človeka!)³⁴

Finnisovu teóriu jeho kritici nepovažujú za prirodzenoprávnu. Jednou z námietok je skutočnosť, že morálne normy neodvodzuje dedukciou z faktov týkajúcich sa ľudskej prirodzenosti.³⁵ Finnis sa však zásadne ohradzuje a hovorí, že „(...) neprihádza do úvahy odvodzovať základné súdy o ľudských hodnotách a požiadavkách praktickej rozumnosti z faktov ľudskej situácie. (...) Tieto hodnotenia (ľudských možností s aspoň vzdialeným cieľom konať rozumne a dobre) sa v nijakom prípade nededukujú z týchto opisov (ľudských záležitostí prostredníctvom deskriptívnej teórie/sociálnej vedy).“³⁶ Jednoducho nie je pravda, že každá forma morálnej teórie spočívajúcej na prirodzenom zákone nevyhnutne obsahuje presvedčenie, že výroky o povinnostiach a záväzkoch človeka možno odvodiť z výrokov o jeho prirodzenosti. Finnis zároveň argumentuje, že v tejto otázke sa nesprávne vykladá aj filozofia Tomáša Akvinského. Podľa Finnisa Akvinský tvrdí, že prvé princípy prirodzeného zákona, ktoré určujú základné formy dobra a zla a ktoré dokáže primerane pochopiť

²⁹ Porov. Tamtiež, s. 395-398.

³⁰ Porov. Tamtiež, s. 407-408.

³¹ Porov. Tamtiež, s. 409.

³² Tamtiež, s. 421.

³³ Porov. Tamtiež, s. 421.

³⁴ Tamtiež, s. 549. V tejto súvislosti je namieste upriamiť na ďalšiu Finnisovu myšlienku: „Skutočnosť, že ľudské bytosti majú určitý rozsah túžob, pudov a sklonov, skutočnosť, že im zodpovedajú, sú s nimi súbežné či v súlade určité stavy vecí, o ktorých by každý inteligentný človek usudzoval, že utvárajú ľudský rozvoj; skutočnosť, že bez rozumného vedenia tieto sklony spôsobia individuálnu a spoločnú skazu („prirodzené sankcie“); skutočnosť, že určité psychologické, biologické, klimatické, fyzické, mechanické a iné podobné princípy, zákony, stavy vecí či podmienky ovplyvňujú realizáciu ľudského blaha zistiteľným spôsobom – všetko toto sú skutočnosti v rámci poriadku, ktorý je nášmu pochopeniu vonkajší a naše pochopenie ho môže odhaliť. Tento poriadok sa často nazýva poriadkom prírody. No popri ňom je i poriadok ľudských artefaktov (vrátane jazyka, technológií, formulácií zákonov, ako i plánov a prejavov inštitúcií určených na využívanie prírody pre skutočné či domnelé ľudské dobro); poriadok postojov, návykov („druhá prirodzenosť“), osobných záväzkov a princípov konania, pomocou ktorých jednotlivci viac-menej inteligentne utvárajú svoj život a svoje interakcie a poriadok myšlienkových operácií ako takých, poriadok logiky, skúmania, kritík, analýz a vysvetlení (vrátane reflexívneho vysvetlenia samotného tohto poriadku ako i ostatných).“ FINNIS, J.: *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 560-561.

³⁵ Porov. OSINA, P.: *Nová teorie přirozeného práva*. Praha: Leges, 2019, s. 146.

³⁶ FINNIS, J.: *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 636.

každý, kto dosiahol vek užívania rozumu, sú samy o sebe zrejmé a nedokázateľné. Neodvodzujú sa z teoretických princípov. Neodvodzujú sa z faktov. Neodvodzujú sa z metafyzických výrokov o ľudskej prirodzenosti, o povahe dobra a zla, o funkcii ľudskej bytosti, ani sa neodvodzujú z teleologickej koncepcie prirodzenosti, či z nejakej inej koncepcie prirodzenosti. Neodvodzujú sa ani nederivujú z ničoho. Sú neodvodené (hoci nie vrodené). Z týchto prvých, predmorálnych princípov praktickej rozumnosti sú odvodené princípy správneho a nesprávneho konania, a nie z nejakých faktov, či už metafyzických alebo iných.³⁷ Finnisova teória preto nemá empirický charakter.³⁸

Finnis poukazuje na skutočnosť, že nemáme poznanie podstaty vecí bez poznania schopnosti týchto vecí, ktoré zase nemôžeme poznať bez poznania ich aktualizácie v činnosti, ktorú zasa môžeme primerane pochopiť len vďaka poznaniu predmetov týchto činností. Uvádza, že pre Aristotela a Akvinského je toto najdôležitejšia epistemologická axióma a jej aplikácia na ľudskú činnosť a praktický rozum je jasná. Primerané poznanie ľudskej prirodzenosti nie je zdrojom nášho pochopenia ľudských cieľov, dohier či ľudského rozvoja. Vyplyva práve z nášho pochopenia zrozumiteľných predmetov ľudského chcenia a konania, predmetov, ktoré sú zrozumiteľnými dobrami, a ktoré Finnis nazýva hodnotami.³⁹

Finnis sa stotožňuje so slovami Christophera St. Germana, anglického právnika zo 16. storočia, že „každý dobre vytvorený pozitívny zákon má v sebe čosi zo zákona rozumu (...); a je veľmi ťažké rozlíšiť (...) zákon rozumu od pozitívneho zákona. No hoci je to ťažké, je to pri každej morálnej náuke a pri všetkých zákonoch vytvorených pre štát veľmi potrebné“.⁴⁰ Uvedené je v podstate zopakovaním myšlienky Tomáša Akvinského, podľa ktorého sa pozitívny zákon derivuje z prirodzeného zákona postupom, ktorý je analogický dedukcii záveru dôkazu zo všeobecných princípov a že takéto zákony nie sú len pozitívnym zákonom, ale majú časť svojej sily aj z prirodzeného zákona (čiže zo základných princípov praktickej rozumnosti).⁴¹

Finnis poukazuje na to, že držitelia autority sa v mnohých prípadoch musia rozhodnúť a vybrať, čo je pre tých, ktorí sú danej autorite podriadení, spravodlivé, aj keď rozumných rozhodnutí môže byť viac. Aby bol predmetný výber v očiach rozumného človeka autoritatívny, musí byť v zhode so základnými požiadavkami praktickej rozumnosti, aj keby to nevyhnutne či dokonca ani obvykle nemusel byť výber, ktorý by si samotný daný človek vytvoril, keby mal k tomu príležitosť; nemusí to byť ani pravidlo či rozhodnutie, ktoré by považoval za „správne“.⁴²

Podľa Finnisa ustanovenia zákona sú úkony, ktoré sa môžu a majú riadiť „morálnymi“ princípmi a pravidlami; pričom tieto morálne normy nie sú vecou rozmaru, konvencie či obyčajového „rozhodnutia“, ale objektívnej rozumnosti. Zároveň tieto isté morálne normy zdôvodňujú samotnú inštitúciu pozitívneho práva; hlavné inštitúcie, techniky a modality v rámci pozitívneho práva; a hlavné inštitúcie, ktoré právo reguluje a udržiava (napríklad zmluvy, vlastníctvo, manželstvo, trestná zodpovednosť).⁴³

³⁷ Tamtiež, s. 77.

³⁸ Porov. OSINA, P.: Nová teorie přirozeného práva. Praha: Leges, 2019, s. 157.

³⁹ FINNIS, J.: Prírodzený zákon a prírodzené práva. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 609.

⁴⁰ Tamtiež, s. 421.

⁴¹ Porov. Tamtiež, s. 422. Rovnako pozri: AKVINSKÝ, T.: Summa theologica, I-II 95a 2c. [online] [18.2.2022] Dostupné online: <http://summa.op.cz/sth.php?&A=2>.

⁴² Porov. FINNIS, J.: Prírodzený zákon a prírodzené práva. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019, s. 433.

⁴³ Porov. Tamtiež, 433-434.

3 HANS JONAS⁴⁴

Hans Jonas bol jeden z prvých, ktorý varoval pred zľahčovaním ekologickej krízy, a pred biotechnologickým a medicínsko-technologickým rozkladom ľudskej dôstojnosti.⁴⁵ Jonas sa intenzívne zaoberal technikou a technológiami, a to tak v kontexte biologickom a environmentálnom, ako aj antropologickom a medicínskom. Jonasov princíp zodpovednosti je možné považovať za vedľajší produkt jeho predchádzajúcich prác z oblasti filozofie prírody.⁴⁶ V súvislosti s problematikou technológií Jonas techniku definuje ako enormne vystupňovanú moc, pričom nástrojom na usmernenie tejto moci je koncept zodpovednosti. Koncept zodpovednosti sformuloval vo svojom diele „Princíp zodpovednosti: Pokus o etiku pre technologickú civilizáciu“⁴⁷

3.1 Jonasov princíp zodpovednosti⁴⁸

Obrovský pokrok vedy a rozvoj techniky ide ruka v ruku s rýchlymi a rozsiahlymi spoločenskými zmenami. Moc v oblasti atómu aj v oblasti genómu plne zodpovedá projektu moderny a jej všeobecnej viery v pokrok a neustály rast a rozvoj. Toto základné presvedčenie moderny, ktoré zdedila aj postmoderna, sa stáva morálnym imperatívom pre podporu zmien umožnených vedecko technickým rozvojom. Technika a technológie realizujú možnosti plynúce z kumulácie poznania získaného prírodnými vedami, a tak sa stávajú mocou človeka. Na druhej strane človek sám sa stáva objektom techniky. Jonas nie je technofób, ktorý by chcel zastaviť rozvoj technológií a zavrhnúť prírodné vedy. Iba reflektuje dopad technológií na život človeka, na jeho prítomnosť a hlavne na jeho budúcnosť a predkladá nástroj na zaobchádzanie s technológiami v rámci udržania vskutku ľudského života na Zemi. Princíp zodpovednosti môže byť odpoveďou na narastajúce možnosti zasahovania do procesov života a technicky manipulovať a modifikovať podstatu človeka (ľudskú prirodzenosť).⁴⁹ O technike Jonas hovorí, že jej výsledky pôsobia niekedy kladne, inokedy záporne alebo že pôsobia obojakým spôsobom, teda ambivalentne.⁵⁰ Jonas pochybuje o schopnosti zastupiteľských demokracií dať zadosť svojimi bežnými zásadami a svojimi bežnými postupmi novým požiadavkám. Súčasná

⁴⁴ Hans Jonas (1903-1993), nemecký židovský filozof, bol žiakom Rudolfa Bultmanna a Martina Heideggera, študoval filozofiu, teológiu a dejiny umenia v Freiburgu, Berlíne, Heidelbergu a Marburgu. V roku 1933 emigroval a pôsobil prevažne v anglicky hovoriacich krajinách (Anglicku, Kanade, USA). Od roku 1955 až do svojej smrti žil v USA a pôsobil na niekoľkých univerzitách.

⁴⁵ Porov. BÖHLER, D.: Against the stream – Jonasova idea zodpovednosti v súčasnom diskursu o etických princípech. In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: Filozofie Hansa Jonase. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 20.

⁴⁶ Dielo Hansa Jonasa možno periodizovať nasledovne: 1. gnosticizmus (1920-1960), 2. filozofia prírody a človeka, jeho vlastnými slovami „ontológia organického“ (1960-1970) a 3. etická reflexia vedy, technológie a medicíny alebo „etika zodpovednosti“ (1970-1993). Porov. KUŘE, J.: Odpovednosť jako jediný princip etiky? In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: Filozofie Hansa Jonase. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 193.

⁴⁷ Poprvýkrát pod názvom *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., Insel, 1979. Anglické vydanie Jonas sám preložil a čiastočne prepracoval, vyšlo pod titulom *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984. Český preklad vyšiel pod názvom *Princíp zodpovednosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, Praha: OIKOYMENH, 1997, 18 rokov po pôvodnom nemeckom vydaní v roku 1997. Porov. KUŘE, J.: Odpovednosť jako jediný princip etiky? In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: Filozofie Hansa Jonase. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 187. Slovenský preklad tohto unikátneho diela nie je.

⁴⁸ Ambíciou tejto časti príspevku nie je filozofický detailný rozbor princípu zodpovednosti Hansa Jonasa. Cieľom je poukázať na základné axiomy princípu zodpovednosti, ktorý by mohol byť jedným z prostriedkov, na základe ktorých uchopiť etiku technológií.

⁴⁹ Porov. KUŘE, J.: Odpovednosť jako jediný princip etiky? In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: Filozofie Hansa Jonase. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 199-200.

⁵⁰ Porov. JONAS, H.: Princíp zodpovednosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 241.

etika, ako aj spôsob vládnutia je zameraný na prítomnosť, pričom budúcnosť nie je zastúpená na žiadnom fóre. (...) Čo neexistuje, nemá žiadnu lobby a nenarodení sú bezmocní.⁵¹

Jonas vo svojej filozofii spochybňuje efektivitu prirodzeného zákona v súvislosti s modernými technológiami. Uvádza, že „všetky zásady tradičnej etiky odkazujú na obmedzenosť danú bezprostredným okruhom ľudského konania.“⁵² Všetka doterajšia etika mlčky zdieľala nasledujúce, vzájomne prepojené predpoklady: 1. Situácie, v ktorých sa človek nachádza, určené jeho prirodzenosťou a prirodzenosťou vecí, sú v hlavných rysoch vždy dané. 2. Ľudské dobro je možné na tomto základe jednoducho identifikovať a stanoviť. 3. Dosah ľudského konania, a preto aj ľudskej zodpovednosti, je presne vymedzený. Na základe týchto predpokladov vyvodzuje, že na základe rastu našej moci sa zmenila povaha ľudského konania, a keďže etika sa týka konania, je potrebná ďalšia téza, konkrétne že zmenená povaha ľudského konania vyžaduje tiež zmenu etiky; a to nielen v tom zmysle, že nové predmety konania rozšírili vecne oblasť prípadov, na ktoré je treba platné pravidlá správania uplatňovať, ale v omnoho radikálnejšom zmysle, že kvalitatívne nová povaha mnohých našich činov otvorila úplne novú dimenziu etického významu, ktorú tradičná etika vo svojich stanoviskách a zásadách nepredvídala.⁵³ Podľa Jonasovho názoru k človeku patrí dvojznačnosť v dobrom aj v zlom a je potrebné počítať s tým, že ľudská prirodzenosť je otvorená dobrému aj zlému.⁵⁴

Jonasova etika zodpovednosti je stále aktuálna aj vzhľadom na rýchlo sa meniace podmienky, celkové urýchlenie technologického a spoločenského rozvoja a najmä rastúcu ambivalenciu konania a s ňou súvisiacu epistemologickú a morálnu neistotu. Naša neistota poznania a morálna nejednoznačnosť stúpa vďaka technike a obrovskému rozvoju technológií. Jedným konaním môže človek spôsobiť celkom odlišné, ba dokonca celkom opačné účinky, konať dobro, ale aj škodiť. Uvedené sa prejavuje najmä z dlhodobého hľadiska.⁵⁵ V tomto ohľade je Jonasova požiadavka imperatívu stále aktuálna: „Konaj tak, aby účinky tvojho konania boli zlučiteľné s trvaním skutočného ľudského života na Zemi!“⁵⁶ Použitý výraz „skutočný ľudský život“ umožňuje veľmi širokú interpretáciu, a preto hodnotíme použitie Jonasovho imperatívu ako veľmi všestranné. Jonasova zodpovednosť je prospektívna, ide o zodpovednosť za budúcnosť. Zodpovednosť sa tak stáva korektívom technologickej moci človeka a určitou formou sebakontroly vedome vykonávanej moci.⁵⁷

Zodpovednosť Jonas neodvodzuje z ontológie povinnosti (Sollen), z ktorej by vyplývali spoločenské alebo právne záväzky, ale z ontológie moci, z moci morálneho subjektu: sme zodpovední pretože môžeme, pretože sme mocní, pretože máme moc.⁵⁸ Jonas definuje zodpovednosť ako starostlivosť, ktorá bola prijatá za povinnosť. Zodpovednosť, ako vnútorná mravná kvalita človeka je princípom mravnosti. Starostlivosť je práve výrazom mravného charakteru, mravnej zdatnosti. Z tohto hľadiska je princíp zodpovednosti jediným formálnym určením mravného záväzku: človek je zodpovedný za všetko, čo je v jeho moci. Jonasovu etiku zodpovednosti je možné považovať za verziu etiky mravnej zdatnosti, kde sa zodpovednosť stáva regulačným princípom stanovujúcim formálne určenie maximy konania aj obsah zodpovednosti. Ako rozhodujúci sa ukazuje konajúci subjekt (moral agent) a jeho morálny charakter, ako aj schopnosť mravne konať či správne rozpoznať morálny imperatív, ktorý prichádza zvonku. Jonas nepredpokladá, že na vysvetlenie a pochopenie zodpovednosti nutne potrebujeme „trvalú a nemennú entitu“, „večnosť“, „transcendenciu“, ktorá by bola zároveň garantom zodpovednosti, voči ktorej by sme boli objektívne zodpovední. Jonas

⁵¹ Porov. tamtiež, s. 49.

⁵² Tamtiež, s. 24. (súkromný voľný preklad autorky).

⁵³ Tamtiež, s. 19. (súkromný voľný preklad autorky).

⁵⁴ Porov. ŠOLCOVÁ, K.: Myšlienka pokroku v díle Hanse Jonase. In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: Filozofie Hansa Jonase. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 57.

⁵⁵ Porov. KUŘE, J.: Odpovědnost jako jediný princip etiky? In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: Filozofie Hansa Jonase. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 204.

⁵⁶ „Vezmi v úvahu do svojej súčasnej voľby rovnako budúcu integritu človeka ako súčasť svojho chcenia.“ JONAS, H.: Princíp zodpovednosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 35. (súkromný voľný preklad autorky).

⁵⁷ Porov. Tamtiež, s. 191.

⁵⁸ Porov. Tamtiež, s. 190.

k zdôvodneniu objektívnej povinnosti nepotrebuje ani zákon, ani spoločenskú požiadavku, ani sekulárnu alebo náboženskú inštanciu.⁵⁹

Jonas sa snaží dospieť k zakotveniu hodnoty prírody a neporušiteľnosti „obrazu človeka“ bez náboženských argumentov. „Už sme uzrozumeli, že náboženská viera disponuje odpoveďami, ktoré filozofia musí ešte len hľadať. A to s neistou vyhlídkou na úspech. (...) Viera teda môže etike veľmi dobre poskytovať základy, sama sa však nedá získať na objednávku. (...) Naproti tomu, metafyzika bola odjakživa záležitosťou rozumu, a ten sa môže snažiť podľa potreby (...) a svetský filozof, ktorý sa usiluje o etiku, musí navzdory Kantovi zo všetkého najprv pripustiť možnosť racionálnej metafyziky, keď racionálne nie je výlučne určované podľa meradiel pozitívnej vedy.“⁶⁰ Nedotknuteľnosť človeka v jeho podstate uvádza Jonas ako základnú morálnu požiadavku. Je si vedomý, že o morálnom konaní rozhoduje motivácia, tá je však sama o sebe podmienená rozumovými dôvodmi. Preto sa snaží o metafyzické – racionálne ukotvenie hodnôt, ktoré by bolo nezávislé od náboženstva a ustanovuje ontologické „Áno“ bytiu ako povinnosť.⁶¹ Jonas zároveň uvádza aj argument logického charakteru: „Možno tvrdiť, že vnímanie hodnoty vo svete je jedným z dôvodov pre uvažovanie o Božskom pôvode (skoršie to bol dokonca jeden z „dôkazov“ Boha) a nie naopak, že predpokladanie pôvodcu je dôvodom, aby sme stvoreniu priznali hodnotu.“⁶² Jonas svoj imperatív zodpovednosti smeruje najvyššou mierou práve na tých, ktorí majú najvyššiu moc – teda do politickej sféry. Najvlastnejším predmetom zodpovednosti je ale sám človek, „obraz Boží“⁶³, ktorý má zostať neporušený aj v budúcich generáciách so svojou schopnosťou zodpovednosti a so slobodou, ktorá zodpovednosť umožňuje.⁶⁴

3.2 Použitie princípu zodpovednosti v praktických prípadoch

Etické problémy prameniace z technológií vznikajú v rôznych dimenziách: v mikrodimenzii (bezprostredných interakciách medzi ľuďmi, v tzv. osobnom živote), v mezodimenzii (interakcie politických subjektov zastupujúcich záujmy skupín alebo národov) a v makrodimenzii (zodpovednosť ľudstva za životne dôležité záujmy ľudského rodu aj vo vzťahu k budúcnosti). Dietrich Böehler navrhuje aj štvrtú dimenziu, a to morálnu hlbinnú dimenziu. Ide v nej podľa neho o životný priestor morálky, o šance uplatniť morálny princíp a uznať jeho záväznosť. Nielen v digitálnej technológii ako takej, ale rovnako a práve v lekárskom výskume a lekárskej praxi vznikajú tendencie k neutralizácii a nerešpektovaniu ľudskej dôstojnosti.⁶⁵ To vedie k tomu, že „idea človeka“ spolu s morálne

⁵⁹ Porov. KUŘE, J.: Odpovědnost jako jediný princip etiky? In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol. *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 205-237.

⁶⁰ JONAS, H.: *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 80-81. (súkromný voľný preklad autorky)

⁶¹ Porov. DROZENOVÁ, W.: *Jonasova etika techniky a její metafyzické ukotvení*. In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 77-78.

⁶² JONAS, H.: *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 84 (súkromný voľný preklad autorky). *Jonasov Boh je Stvoriteľom dobrého sveta, ale nijako negarantuje jeho dobré pokračovanie: po stvorení sa vzdáva moci nad svetom, a tak je celá zodpovednosť za stvorenie, a teda aj osud Boha samotného, keďže je s ním spojený, vložená na človeka. Jonasova koncepcia tak človeka preťažuje zodpovednosťou, ktorá je priestorovo aj časovo neobmedzená a siaha omnoho ďalej, než kam dosahuje jeho moc a možnosť zasahovať.* Porov.: DROZENOVÁ, W.: *Jonasova etika techniky a její metafyzické ukotvení*. In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 78.

⁶³ JONAS, H.: *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 318.

⁶⁴ Porov. DROZENOVÁ, W.: *Jonasova etika techniky a její metafyzické ukotvení*. In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 79.

⁶⁵ Princíp ľudskej dôstojnosti zavádza Jonas vo svojom hlavnom etickom diele predovšetkým v súvislosti s biblickým učením o ľudskej podobnosti Bohu. Starostlivosť o úctu k ľudskej dôstojnosti ho motivuje rovnako v jeho politických, judaistických, sionistických, lekársko-etických a bioetických

normatívnym pojmom „ľudskej dôstojnosti“ a prirodzenej morálnej intuície, ako je „úcta voči životu“, sú podradené osobným záujmom mikrodimenzie alebo partikulárnym záujmom mezodimenzie.⁶⁶

Modifikovanie genómu je vo svojej podstate získaním celkom novej moci nad životom, a vôbec pritom nie je potrebné používať argument „hry na boha“, je holým faktom, že sme nad životom získali značnú moc. Táto technologická moc v oblasti atómu a genómu má jedno spoločné: obrovskú mieru ambivalencie. Tá siaha od elektrifikácie po lokálne Černobyle či globálnu Hirošimu. V genomickej oblasti táto viacznačnosť siaha od možnosti „opraviť“ chybné gény (génová terapia) cez odstraňovanie nositeľov chybných génov (liberálna eugenika), diskriminovanie nositeľov chybných či nežiadúcich génov, po dizajnovanie potomkov, radikálne genomické „umocnenie“ človeka ako jedinca a ako biologický druh až po plošné genomické zmocnenie a genomickú totalitu, kde by sa ovládnutie človeka človekom stávalo v rámci totalitného režimu na genomickej úrovni. A práve proti takýmto scenárom formuluje Jonas svoj princíp zodpovednosti.⁶⁷

„Nové druhy a dimenzie konania vyžadujú takú etiku predvídania a zodpovednosti, ktorá by bola s nimi merateľná a ktorá je práve tak nová ako eventuality, s ktorými sa stretáva. Je potrebné sa intenzívne zaoberať možnými negatívnymi scenármi: zlá prognóza má prednosť pred dobrou, proroctvo skazy je potrebné zohľadniť viac ako proroctvo úspechu. Pri rozhodovaní platí pravidlo: Pri pochybnosti má prednosť negatívna prognóza.“⁶⁸ V prípade pochybností je potrebné konať zodpovedne v súlade so životom a ľudskou dôstojnosťou. Táto povinnosť k zachovaniu možnosti zodpovednosti môže byť odpoveďou aj na diskusiu o ľudských embryách a zaobchádzaní s nimi.⁶⁹

úvahách. Porov. BÖHLER, D.: Against the stream – Jonasova idea zodpovednosti v súčasnom diskursu o etických princípech. In: DROZENOVA, W. a ŠIMEK, V. a kol.: *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladateľství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 27.

⁶⁶ V mikrodimenzii ponúka medicínsko-technický pokrok možnosť splniť pranie vyliečiť život ohrozujúcu chorobu, napríklad Parkinsonovu chorobu, roztrúsenú sklerózu a cukrovku alebo tiež pranie bezdetných manželských párov (IVF). Ponúkané techniky však môžu kolidovať s morálnymi princípmi, predovšetkým s princípom ľudskej dôstojnosti. Možnosť takej kolízie trvá v prípade „embryodeštruktívneho“ výskumu ľudských kmeňových buniek a v prípade reprodukčnej techniky. V prípade výskumu kmeňových buniek vzniká kolízia aj v mezodimenzii, totiž v medicínskom priemysle. Nemeckým príkladom je Oliver Brüstle, ktorý uskutočňuje výskum ľudských kmeňových buniek a zároveň v tejto oblasti podniká. Porov. BÖHLER, D.: Against the stream – Jonasova idea zodpovednosti v súčasnom diskursu o etických princípech. In: DROZENOVA, W. a ŠIMEK, V. a kol.: *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladateľství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 27.

⁶⁷ Porov. KUŘE, J.: Odpovědnost jako jediný princip etiky? In: DROZENOVA, W. a ŠIMEK, V. a kol.: *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladateľství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 197.

⁶⁸ JONAS, H.: *Princíp zodpovednosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 62-66. (súkromný voľný preklad autorky)

⁶⁹ 1. Nie je možné morálne ospravedlniť technológiu, ktorej použitie je spojené s rizikom pre celok možných záujmov ľudských bytostí, aj keď táto technológia prispieva k záchrane ľudstva. Konanie definitívne vylučujúce tieto bytosti z diskusie nie je možné zľúčiť s našimi povinnosťami partnerov v diskusii a s povinnosťami vyplývajúcimi z nárokov na platnosť a z implicitného sľubu umožňujúceho dialóg. 2. Predimplimentačná diagnostika a embryodeštruktívny výskum hazardujú so životom embryí, pričom neprispievajú k záchrane ľudstva. 3. Či sú embryá spôsobilé mať morálne nároky nie je ešte jednoznačne vyjasnené a fakticky ide o predmet sporu (faktický disens, faktická nevedomosť). 4. Pokiaľ nejde s neistotou vylúčiť, že proti určitému konaniu je možné vznášať vážne námietky, existuje pre nás argumentačných partnerov, ako aj pre všetkých argumentačných partnerov, principiálna povinnosť zachovať možnosť zodpovednosti a (povinnosť) vziať vážne do úvahy možnosť omylu v konkrétnych otázkach, t. j. povinnosť nezvoliť konanie, ktoré ničí ľudský život, konanie s nezvratnými následkami, konanie, ktoré sa môže myliť. Platí teda: V pochybnosti v prospech života a s Embryami nie je možné ľubovoľne nakladať. Porov. BÖHLER, D.: Against the stream – Jonasova idea zodpovednosti v súčasnom diskursu o etických princípech. In: DROZENOVA, W. a ŠIMEK, V. a kol.: *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladateľství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019, s. 35.

4 VYUŽITIE FILOZOFICKÝCH ZÁVEROV V KÁNONICKOM PRÁVE

Finnisova svetsky zameraná koncepcia je podľa nášho názoru plne aplikovateľná aj na prirodzenoprávne vyjadrenia Katolíckej cirkvi. Usudzujeme, že aj táto skutočnosť umocňuje náboženskú pozíciu v tejto problematike a plne odôvodňuje jej aktivity a závery.⁷⁰ Finnis odstraňuje naturalistický omyl, keď zásadne odmieta vyvodzovať mravné závery z ľudskej prirodzenosti. Rovnako argumentuje, že tohto omylu sa nedopustil ani Akvinský a vznik nedorozumení dôvodí nesprávnou interpretáciou textov jeho nasledovníkmi. Finnis uvádza viacero princípov praktickej rozumnosti, medzi inými aj spoločné dobro. Práve v otázke spoločného dobra má podľa nás odôvodnenú pozíciu autorita Katolíckej cirkvi, pričom regulárne o Katolíckej cirkvi možno uvažovať ako o autorite v právnom slova zmysle keďže má aj medzinárodnoprávnu subjektivitu.⁷¹ Úloha autority je namieste, keďže súčasný stav v oblasti technológií ukazuje časté nesprávne vyvodzovanie záverov o použití technológií v rozpore s prirodzeným zákonom.⁷² V problematike technológií je dôležité upozorniť na aplikáciu Finnisovej tézy, a to axiómu, nekonať proti základným hodnotám, aj keby pozitívne dôsledky týchto činností prevážili nad negatívami. Keďže vývoj v problematike technológií ide smerom podľa nášho názoru v rozpore s prirodzeným zákonom a ľudskou prirodzenosťou⁷³, úplne logicky sa natíska otázka, či autorita prirodzenosti a prirodzeného zákona je dostatočnou reguláciou a smerovaním v tejto oblasti.

Hans Jonas vyvodzuje, že ľudská prirodzenosť je rovnako naklonená aj dobrému aj zlému, a preto regulácia samotnou prirodzenosťou a prirodzeným zákonom nestačí. Vývoj a aktivity v tejto oblasti bohužiaľ jeho záverom dávajú za pravdu. Jonasov imperatív „Konaj tak, aby účinky tvojho konania boli zlučiteľné s trvaním skutočného ľudského života na Zemi!“ je výzvou nielen pre jednotlivcov, ale aj pre autority disponujúce mocou, ktoré v zmysle jeho záverov princíp zodpovednosti zaväzuje ešte väčšmi vzhľadom na zverenú moc. Už bolo naznačené, že „skutočný ľudský život“ je termínom, ktorý pripúšťa veľmi rozmanité výklady, čo však nehodnotíme negatívne, práve naopak. Podľa nášho názoru „skutočný ľudský život“ možno charakterizovať najmä v kontexte technológií a ich dôsledkov ako život v súlade s prirodzenosťou (bez ohľadu na zdôvodnenie tejto

⁷⁰ Pri abstrahovaní od dogmatických aspektov nám vychádza spoločný menovateľ – rozum. Pred časom sme dospeli k názoru, že prirodzený zákon v náuke Katolíckej cirkvi „(...) vychádza z rozumu a je poznateľný každým človekom. Na základe tohto druhého znaku je preto prítomný v každom národe, prípadne kultúre, spoločenstve a náboženstve, pretože je stále platný“. ČUNDERLÍK ČERBOVÁ, V.: *Prirodzenoprávna teória v práve Katolíckej cirkvi*. Praha: Leges, 2016, s. 150.

⁷¹ Všeobecne sa v demokratickom svete prijíma, že Svätá stolica je subjektom medzinárodného práva, aj keď nechýbajú oponenti. Svätá stolica vo vzťahu k miestnym cirkevným komunitám vystupuje ako nariadený orgán a vo vzťahu k iným štátom a subjektom medzinárodného práva ako rovnocenný partner. Titulmi medzinárodnej právnej suverenity Svätej stolice sú: 1. Svätá stolica je najvyšším orgánom Katolíckej cirkvi (suverenita na báze funkčnosti) a 2. Svätá stolica je najvyšším orgánom štátu Vatikán (suverenita na báze teritoriality). Porov. DUDA, J.: *Postavenie Apoštolskej stolice v medzinárodnom práve*. In: *Tribunál*, č. 1, 2005, s. 11. K problematike vývoja postavenia Svätej stolice v medzinárodnom práve pozri: KUČERA, B.: *Svätý stolec a Vatikánský štát z hľadiska práva medzinárodného*. In: *ČpPASV*, XXII, 1939, s. 365-390; KUNZ, J., L.: *The Status of the Holy See in International Law*. In: *The American Journal of International Law*, č. 2, roč. 46, 1952, s. 308-314. K súčasným výzvam pre medzinárodnoprávne postavenie Svätej stolice pozri: MORSS, J., R.: *The International Legal Status of the Vatican/Holy See Complex*. In: *The European Journal of International Law*, č. 4, roč. 26, 2015, s. 927-946.

⁷² V závislosti od zvoleného filozofickoprávneho a etického konceptu.

⁷³ Mnohé sekulárne právne úpravy sú v rozpore s prirodzeným zákonom, napríklad liberálna úprava prípustnosti umelých potratov, právna úprava techník asistovanej reprodukcie a biomedicínskeho výskumu. Táto problematika sa z pohľadu právnej úpravy Slovenskej republiky a jej evaluácie z hľadiska požiadaviek prirodzeného zákona venujeme v inom článku s názvom „*A Critical Analysis of the Legal Regulation of Assisted Reproductive Techniques and Biomedical Research in the Slovak Republic in the Context of Natural Law*“, ktorý je v čase písania a odovzdávania tohto príspevku v procese publikovania v zahraničnom vedeckom časopise *Comparative Law Review*.

prirodzenosti).⁷⁴ Slovanmi Hansa Jonasa, Katolícka cirkev je zodpovedná, pretože môže, pretože je mocná, pretože má moc. Zodpovednosť ako starostlivosť, ktorá je prijatá za povinnosť, plne vyjadruje poslanie a cieľ kánonického práva, a to spásu duší.⁷⁵ Zodpovednosť, ako vnútorná mravná kvalita Katolíckej cirkvi je princípom mravnosti.

Starostlivosť je práve výrazom mravného charakteru, mravnej zdatnosti. Z tohto hľadiska je princíp zodpovednosti jediným formálnym určením mravného záväzku: človek, spoločnosť, inštitúcia sú zodpovedné za všetko, čo je v ich moci. Katolícka cirkev ako celosvetová náboženská a morálna autorita je podľa nášho názoru ideálnym subjektom na presadzovanie prirodzenoprávnych východísk a udávanie správneho smeru vo vývoji v oblasti technológií. Na ochranu života, ľudskej dôstojnosti, zachovania prirodzenosti človeka a základných hodnôt pochádzajúcich z prvej prirodzenosti je potrebné uskutočňovať aj spoločensky nepopulárne rozhodnutia. Práve kánonické právo Katolíckej cirkvi je v tomto smere optimálnym prostriedkom, čo sa už veľakrát v rámci historického vývoja potvrdilo.

Katolícka cirkev si je vedomá svojej zodpovednosti, a preto v rámci svojho učiteľského úradu zaujíma stanovisko k technológiám.⁷⁶ Mnohé hodnotenia technológií možno identifikovať v sociálnej náuke Katolíckej cirkvi⁷⁷ a magisteriálnom práve.⁷⁸ Morálne závery o každej jednej technológii vyvodzuje z požiadaviek prirodzeného zákona. Nevyhýba sa diskusiám, naopak iniciuje ich a zároveň v nich predstavuje rovnocenného partnera.⁷⁹ Hodnotíme však, vychádzajúc z enormného vývoja a schopností nových technológií najmä v oblasti biomedicíny, že z hľadiska princípu zodpovednosti by Katolícka cirkev mala svoje závery vyvozené z prirodzeného zákona pretaviť do pozitívneho práva

⁷⁴ Či ide o zdôvodnenie sekulárne alebo náboženské.

⁷⁵ „*Salus animarum supremus lex esto.*“ Kán. 1752 Kódexu kánonického práva z roku 1983.

⁷⁶ Oficiálne dokumenty Katolíckej cirkvi pojednávajúce o technológiách, prípadne výklade v súvislosti s posúdením výtvarných modernizmov sú najmä *Syllabus errorum modernorum* pápeža Pia IX. (1864), encyklika *Rerum novarum* Leva XIII. (1891), encyklika *Humanae vitae* pápeža Pavla VI. (1968), encyklika *Veritatis splendor* (1994), encyklika *Evangelium vitae* (1995) a encyklika *Centesimus annus* (1997) pápeža Jána Pavla II., inštrukcia *Dignitas personae* Kongregácie pre náuku viery (2008), encyklika *Caritas in veritate* pápeža Benedikta XVI. (2009), encyklika *Laudatio sí* pápeža Františka (2015).

⁷⁷ JÁN XXIII.: *Pacem in terris*, 52. In AAS 55 (1963), s. 257-304; PAVOL VI.: *Populorum progressio* – o rozvoji národov, 25. In AAS 59 (1967), s. 257-299; PAVOL VI.: *Octogesima adveniens*, – apoštolský list kardinálovi Maurice Royovi, 8-21. In AAS 63 (1971), s. 401-441; JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis* - encyklika, ktorou sa na začiatku svojho pontifikátu obracia na ctihodných bratov v biskupskej službe, na kňazov a na rehoľné rodiny, na synov a dcéry Cirkvi a na všetkých ľudí dobrej vôle, 15. In AAS 71 (1979), s. 257-324; JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens* – o ľudskej práci, 5. In AAS 73 (1981), s. 577 – 647; JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis* - Sociálna encyklika vydaná pri príležitosti 20. výročia encykliky *Populorum progressio*, 41. In AAS (1988), s. 513-586; JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus* - encyklika k stému výročiu encykliky *Rerum novarum*, 55. In AAS 83 (1991), s. 793-867.

⁷⁸ Napríklad KONGREGÁCIA PRE VIEROUČNÉ OTÁZKY: *Inštrukcia Donum Vitae*. In AAS 80 (1988), s. 70-102; JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor* – o niektorých základných otázkach morálneho učenia Cirkvi. In AAS 85 (1993), s. 1133-1228; JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae* – o hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. In AAS 87 (1995), s. 401-522; JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio* – o vzťahoch medzi vierou a rozumom, 88. In AAS 91 (1999), s. 7-97; BENEDIKT XVI.: *Spe Salvi* - encyklika o kresťanskej nádeji. In AAS 99 (2009), s. 985-1027; BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate* – encyklika láska v pravde, 8. In AAS 101 (2009), s. 641-709; FRANTIŠEK: *Lumen fidei* – o viere, 25. In AAS 105 (2013), s. 555-596; FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium* – o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete, 7. In AAS 105 (2013), s. 1019-1137; FRANTIŠEK: *Laudato sí*, 103. In AAS 107 (2015), s. 847-945; FRANTIŠEK: *Amoris laetitia* – o láske v rodine, 42 a 56. In AAS 108 (2016), s.311-446; FRANTIŠEK: *Christus vivit* – mladým a celému Božiemu ľudu, 82. In AAS 111 (2019), s. 391-476; FRANTIŠEK: *Fratelli tutti* – o bratstve a sociálnom priateľstve. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2021.

⁷⁹ K súčasným aktivitám Katolíckej cirkvi v problematike technológií pozri bližšie: ČUNDERLÍK ČERBOVÁ, V.: *Artificial intelligence, ethics, and the Catholic Church* In: *Human Rights: From reality to the virtual world*. Józefow: Alcide De Gasperi University of Euroregional Economy in Józefów, 2021, s. 20-31. ISBN 978-83-954584-3-9.

a stanoviť primerané sankcie spojené s dodržiavaním právnej normy, čím by ešte umocnila autoritu svojich záverov.

5 ZÁVER

Čitateľovi by sa mohlo zdať, že v úvode prezentované okruhy tohto príspevku sú vzájomne nesúvisiace a logicky vo vzájomnej súvislosti nedávajú zmysel. Veríme, že sa po prečítaní príspevku tento pocit stratil. Sme toho názoru, že nami interpretované filozofické závery sú v oblasti technológií vzájomne využiteľné a dopĺňajúce sa. Svetsky orientovaná prirodzenoprávna teória Johna Finnisia je podľa nás vhodným nástrojom, ako dospieť k správnym záverom o morálnom statuse každej jednej technológie. K rovnakým záverom ako Finnis napriek inému metodologickému postupu prichádza aj Katolícka cirkev. Dôvodom je najmä skutočnosť, že pôvod prirodzeného zákona, na základe ktorého dochádza k posúdeniu technológií, je v rozume. Pravda je totiž len jedna bez ohľadu na použité metódy, ako sa k nej dopracujeme. Veda, logické uvažovanie a viera totiž nie sú v protiklade. Okrem prirodzenoprávnej metódy je z Finnisovej filozofie aplikovateľné na Katolícku cirkev aj chápanie a vymedzenie autority, ako aj téza o právnom systéme a jeho pravidlách, nakoľko Katolícka cirkev disponuje svojím vlastným právnym poriadkom. Prirodzený zákon je sice poznateľný každým, kto má dostatočné užívanie rozumu, avšak správne závery môžu byť negatívne ovplyvnené rôznymi subjektívnymi preferenciami či emóciami hodnotiaceho subjektu. Ľudia sú totiž naklonení aj dobrému aj zlému, a preto Jonas adresuje svoj imperatív „Konaj tak, aby účinky tvojho konania boli zlučiteľné s trvaním skutočného ľudského života na Zemi!“ najmä do radov skupín s autoritou. Katolícka cirkev tento mravný záväzok preberá, čoho dôkazom sú mnohé hodnotenia technológií v priebehu historického vývoja. V súčasnosti však tento záväzok naberá na sile, nakoľko enormne stúpa aj moc technológií. Svetská legislatíva nie je schopná držať krok s aktuálnym vývojom, čoho dôkazom sú právne normy tvorené na aktuálnu konkrétnu situáciu a nekoncepčné úpravy, čo je v rozpore s Finnisovými kritériami dobrého právneho systému. Kánonické právo je však v otázke technológií konzistentné. Katolícka cirkev otvára diskusie a logicky zdôvodňuje svoje závery. Preto by mala byť podľa nás odvážnejšia v stanovení konkrétnych právnych povinností. Oprieť sa v tejto otázke podľa nás môže aj o filozofické závery Johna Finnisia a Hansa Jonasa.

Použitá literatúra:

- AKVINSKÝ, T.: Summa theologica. [online] Dostupné online: <http://summa.op.cz/sth.php?&A=2>.
- BENEDIKT XVI.: Spe Salvi– encyklika o kresťanskej nádeji. In: AAS 99 (2009), s. 985–1027.
- BENEDIKT XVI.: Caritas in veritate – encyklika láska v pravde. In: AAS 101 (2009), s. 641–709.
- BÖHLER, D.: Against the stream – Jonasova idea zodpovednosti v súčasnom diskursu o etických princípech. In: DROZENOVA, W. a ŠIMEK, V. a kol.: Filosofie Hansa Jonase. Praha: Filosofia, nakladateľství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019.
- BRÖSTL, A. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, THOMAS AQUINAS – FINNIS CORONAT OPUS? In: Finnis, J. Prirodzený zákon a prirodzené práva. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019.
- ČUNDERLÍK ČERBOVÁ, V.: Prirodzenoprávna teória v práve Katolíckej cirkvi. Praha: Leges, 2016.
- ČUNDERLÍK ČERBOVÁ, V.: A Critical Analysis of the Legal Regulation of Assisted Reproductive Techniques and Biomedical Research in the Slovak Republic in the Context of Natural Law. In: Comparative Law review, v tlači.
- ČUNDERLÍK ČERBOVÁ, V.: Artificial intelligence, ethics, and the Catholic Church In: Human Rights: From reality to the virtual world. Józefow: Alcide De Gasperi University of Euroregional Economy in Józefów, 2021, s. 20-31. ISBN 978-83-954584-3-9.
- DROZENOVA, W.: Jonasova etika techniky a její metafyzické ukotvení. In: DROZENOVA, W. a ŠIMEK, V. a kol.: Filosofie Hansa Jonase. Praha: Filosofia, nakladateľství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Gaudium et spes* - Pastoralná konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete. In: AAS 58 (1966), s. 1025-1120.
- DUDA, J.: Postavenie Apoštolskej stolice v medzinárodnom práve. In: Tribunál, č. 1, 2005.
- FINNIS, J.: Natural Law and Legal Reasoning. In: GEORGE, R. (ed.) Natural Law Theory: Contemporary Essays. New York: Clanderon Press, Oxford, 1992, s. 134-157.

- FINNIS, J.: *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press, 2011.
- FINNIS, J.: *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Krásno nad Kysucou: Absynt, Kalligram, 2019.
- FRANTIŠEK: *Lumen fidei – o viere*. In: AAS 105 (2013), s. 555–596.
- FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium – o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. In: 105 (2013), s. 1019–1137.
- FRANTIŠEK: *Laudato si’*. In: AAS 107 (2015), s. 847–945.
- FRANTIŠEK: *Amoris laetitia – o láske v rodine*. In: AAS 108 (2016), s. 311–446.
- FRANTIŠEK: *Christus vivit – mladým a celému Božiemu ľudu*. In: AAS 111 (2019), s. 391–476.
- FRANTIŠEK: *Fratelli tutti – o bratstve a sociálnom priateľstve*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2021.
- JÁN XXIII.: *Pacem in terris*. In: AAS 55 (1963), s. 257–304.
- JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis – encyklika, ktorou sa na začiatku svojho pontifikátu obracia na ctihodných bratov v biskupskej službe, na kňazov a na rehoľné rodiny, na synov a dcéry Cirkvi a na všetkých ľudí dobrej vôle*. In: AAS 71 (1979), s. 257–324;
- JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens – o ľudskej práci*. In: AAS 73 (1981), s. 577–647.
- JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis – Sociálna encyklika vydaná pri príležitosti 20. výročia encykliky Populorum progressio*. In: AAS 80 (1988), s. 513–586.
- JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus – encyklika k stému výročiu encykliky Rerum novarum*. In: AAS 83 (1991), s. 793–867.
- JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor – o niektorých základných otázkach morálneho učenia Cirkvi*. In: AAS 85 (1993), s. 1133–1228.
- JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae – o hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života*. In: AAS 87 (1995), s. 401–522.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio – o vzťahoch medzi vierou a rozumom*. In: AAS 91 (1999), s. 7–97.
- JONAS, H.: *Princíp zodpovednosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Kódex kánonického práva 1983. Latinsko – slovenské vydanie*. Bratislava: Spolok sv. Vojtecha, 1996.
- KONGREGÁCIA PRE VIEROUČNÉ OTÁZKY: *Inštrukcia Donum Vitae*. In: AAS 80 (1988), s. 70–102.
- KUČERA, B.: *Svatý stolec a Vatikánský stát z hlediska práva mezinárodního*. In: ČpPASV, XXII, 1939, s. 365–390.
- KUNZ, J., L.: *The Status of the Holy See in International Law*. In: *The American Journal of International Law*, č. 2, roč. 46, 1952, s. 308–314.
- KUŘE, J.: *Odpovědnost jako jediný princip etiky?* In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019.
- MORSS, J., R.: *The International Legal Status of the Vatican/Holy See Complex*. In: *The European Journal of International Law*, č. 4, roč. 26, 2015, s. 927–946.
- OSINA, P.: *Nová teorie přirozeného práva*. Praha: Leges, 2019.
- PAVOL VI.: *Populorum progressio – o rozvoji národov*. In: AAS 59 (1967), s. 257–299.
- PAVOL VI.: *Octogesima adveniens, – apoštolský list kardinálovi Maurice Royovi*. In: AAS 63 (1971), s. 401–441.
- ŠOLCOVÁ, K.: *Myšlenka pokroku v díle Hansa Jonase*. In: DROZENOVÁ, W. a ŠIMEK, V. a kol.: *Filosofie Hansa Jonase*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019.
- Študijná Biblia, slovenský ekumenický preklad*. Bratislava: Porta libri, 2015.

Kontaktné údaje:

JUDr. Veronika Čunderlík Čerbová, PhD.
veronika.cerbova@gmail.com
Právnická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
810 00 Bratislava
Slovenská republika

KÁNONICKÉ PRÁVO AKO TEOLOGICKO-PRÁVNÁ DISCIPLÍNA NA PRÍKLADE KÓDEXOVÉHO PRÁVA LATINSKEJ CIRKVI¹

Vojtech Vladár

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Abstract: Canon law of the Latin Church was within living memory considered to be the discipline on the border of law and theology. Whereas in the first centuries theological elements dominated and it was not possible to recognize it as a compact legal system, from the times of High Middle Ages, practically until the Second Vatican Council, the legal elements started to be preferred. They originated especially in the exerted premisses of Roman law, fully accepted by the classical canonists. Roman-Canon basis were respected even by the codifiers of the first Latin Code of Canon Law of 1917, since their task was to built the Codex law on the older law preserved in the *Corpus iuris canonici*, as well as in other sources. As mentioned, this attitude did not change until the Second Vatican Council, since its last document was considered to be still valid Code of Canon Law of 1983. The main goal of the article is to point out the understanding of Canon law of the Latin Church as a theological-legal discipline from the oldest times until nowadays, analyzing in more detail the Codex law.

Abstrakt: Kánonické právo Latinskej cirkvi bolo odjakživa považované za disciplínu na rozmedzí práva a teológie. Zatiaľ čo v prvých storočiach v ňom dominovali teologické prvky a nebolo možné o ňom hovoriť ako o ucelenom právnom systéme, od čias vrcholného stredoveku, prakticky až do Druhého vatikánskeho koncilu, dostávali prednosť elementy právnické. Tie vychádzali predovšetkým zo zaužívaných premís rímskeho práva, plne akceptovaných klasickými kánonistami. Rímsko-kánonické základy rešpektovali aj kodifikátori prvého latinského Kódexu kánonického práva z roku 1917, ktorých úlohou bolo vystavať kódexové právo na starom práve zachytenom v Korpuse kánonického práva a prameňoch ďalších. Ako sme naznačili, k zmene prístupu došlo až za čias Druhého vatikánskeho koncilu, ktorého posledným dokumentom mal byť stále platný Kódex kánonického práva z roku 1983. Hlavným cieľom príspevku je poukázať na ponímanie kánonického práva Latinskej cirkvi ako teologicko-právnej disciplíny od najstarších čias až po dnes, detailnejšie analyzujúc právo kódexové.

Keywords: theology, law, canon law, Latin Church, *Corpus iuris canonici*, Code of Canon Law of 1917, Second Vatican Council, Code of Canon Law of 1983

Kľúčové slová: teológia, právo, kánonické právo, Latinská cirkev, Korpus kánonického práva, Kódex kánonického práva z roku 1917, Druhý vatikánsky koncil, Kódex kánonického práva z roku 1983

1 ÚVOD

Ako je všeobecne známe, v kánonickom práve sa odjakživa miešali prvky teologické s prvkami právnickými. Zatiaľ čo druhé spomenuté museli disponovať osobitým postavením s ohľadom na skutočnosť, že kánonické právo predstavuje právny systém Katolíckej cirkvi, prvé sa tešili výnimočnému a exkluzívnemu statusu kvôli vnímaniu Božieho práva, nachádzajúceho sa vo Svätom Písme a Tradícii, voči právu ľudskému (rýdzo cirkevnému), v pozícii práva ústavného. Keďže tým, kto rozhoduje o charaktere tej-ktorej normy sú nástupcovia apoštolov, teda biskupi, v ktorých rukách sa hromadí moc jurisdikčná (zákonodarná, výkonná a súdna) s mocou učiteľskou, ako aj posväcovacou, je zrejmé, že túto skutočnosť musí reflektovať aj právny systém Katolíckej cirkvi. Uvedené nachádzalo kontinuálne svoju reflexiu v historickom práve, súčasne nevynímajúc, pričom raz dostávali prednosť

¹ Článok je výstupom z vedeckého projektu VEGA č. 1/0548/22 s názvom „Kríza dôvery a jej rímsko-kánonické riešenia“.

prvky teologické, inokedy právnické. Z analýzy prvej fázy kánonickoprávneho vývoja, t.j. starobylého kánonického práva (*ius antiquum*) je tak zrejmé, že bolo súčasťou teológie, tak bolo aj vyučované a aplikované v súdovej praxi. Klasické kánonické právo (*ius novum medii aevi*) však znamenalo priklon k právnickým metódam uplatňovaným aj vtedajšími romanistami, na základe čoho dostávali prednosť elementy právnické. Toto konštatovanie platilo aj pre poklasické kánonické právo (*ius novissimum*), a to aj napriek častému poukazovaniu na jeho tzv. spiritualizáciu zo strany viacerých právnych historikov. K zmene spočiatku nedošlo ani v kodifikovanom práve (*ius codificatum*), čo vyplýva z analýzy prvého kodifikačného diela v dejinách Latinskej cirkvi, teda Kódexu kánonického práva z roku 1917, ale až v platnom Kódexe kánonického práva z roku 1983, predstavujúcom prepracovanie prvého Kódexu v intenciách teologicko-právnych dokumentov prijatých Otcami Druhého vatikánskeho koncilu (1962–1965). Od tých čias dostali opätovne prednosť prvky teologické, čo je zrejmé i z viacerých pápežských dokumentov, ktoré radia kánonické právo výslovne k teologickým disciplinám.

2 STAROBYLÉ, KLASICKÉ A POKLASICKÉ PRÁVO

Ako je všeobecne známe, počas apoštolskej doby, t.j. za života apoštolov a ich bezprostredných žiakov (teda približne v posledných dvoch tretinách 1. storočia po Kr.), nemôžeme ešte hovoriť v Katolíckej cirkvi o cirkevnom, či kánonickom práve *stricto sensu*. Život kresťanov sa v oblasti práva totiž riadil prevažne právnymi obyčajami, ktoré najčastejšie vychádzali z ustanovení uznávaných cirkevných autorít (najmä apoštolov, apoštolských a cirkevných Otcov).² Ešte väčšiu dôležitosť však mali pre právo prvotnej Cirkvi normy, ktoré boli prvým kresťanom sprostredkované vo forme pozitívneho Božieho práva samotným Ježišom Kristom. Máme na mysli predovšetkým normy morálneho kódexu, ktoré Cirkev prijala v Ježišovom „kázaní na hore“.³ Až s rastom počtu členov Cirkvi začalo byť čoraz nutnejšie vytvárať organizačné štruktúry a nahradiť tak postupne „pneumatickú demokraciu“, v ktorej Cirkev dovtedy existovala.⁴ V súvislosti so stále výraznejším upevňovaním postavenia biskupov v prvotných cirkevných obciach sa najneskôr v 2. storočí po Kr. celkom prirodzene presadil monarchický episkopát, z ktorého sa postupne vyvíjal aj primát rímskeho biskupa – Petrovho nástupcu vo vedení univerzálnej Cirkvi.⁵ Právne pramene prvotnej Cirkvi však neobsahovali výlučne právne normy. Zatiaľ čo patristické spisy by sme tak mohli označiť skôr za diela teologicko-didaktického (len veľmi ojedinele i právneho) charakteru, pseudo-apoštolské zbierky zase za kompilácie zamerané na morálne ponaučenie veriacich, sledujúce najmä praktické ciele.⁶ V týchto dielach však možno nájsť aj viaceré právne normy (popríklad správy o písaných či obyčajových právnych normách). Je tak zrejmé, že za čias prvotnej Cirkvi nemožno hovoriť o kánonickom práve ako o právnom systéme v zmysle neskorších či terajších náhľadov.

Situácia sa v naznačenom zmysle nezmenila ani za čias raného stredoveku, pre ktoré bolo typické predovšetkým césaropapistické zasahovanie svetských autorít do vnútorných cirkevných záležitostí. Tieto snahy sa prejavovali aj v zákonodarnej ingerencii sekulárnych autorít do cirkevnej oblasti, k čomu pristupovali či už v pozícii zákonodarcov, rešpektíve tých, ktorí zvolávajú cirkevné synody, potvrdzujú ich závery a zabezpečujú ich sankcionovanie a reálnu vynútiteľnosť.⁷ Paradoxne to boli predovšetkým predmetné negatíva (osobitne najmä tzv. spor o investitúru), ktoré nasmerovali

² To prirodzene neznamená, že by už vtedy neexistovali určité pravidlá správania sa (normy) pre príslušníkov Cirkvi, ktorých zachovávanie bolo sankcionované autoritou apoštola, ako o tom svedčí okrem iného aj Druhý list apoštola Pavla korintskej cirkevnej obci: „... sme pripravení potrestať každú neposlušnosť, kým nebude vaša poslušnosť úplná“. 2Kor 10, 6. Porov. HRDINA, A.: *Kánonické právo*. Praha : Eurolex Bohemia, 2002, s. 25.

³ Tzv. kázanie na hore je zachytené v Matúšovom evanjeliu (Mt 5,1–7,29) a v Lukášovom evanjeliu (Lk 6,17–49). Bližšie k tejto problematike pozri BRUNDAGE, J. A.: *Medieval Canon Law*, London : Longman, 1995, s. 5.

⁴ Porov. BUŠEK, V.: *Učebnice dějin práva církevního II*. Praha : Všeherd, 1946, s. 27–28 a RYŠKOVÁ, M.: *Doba Ježíše Nazaretského*. Praha : Karolinum, 2008, s. 346n.

⁵ Počas prvých storočí však môžeme štruktúru prvotnej Cirkvi vo všeobecnosti popísať ako vystavanú skôr na princípe kolegiálnom než hierarchickom. Porov. VRANA, V.: *Dejiny cirkevného práva*. Košice : Univerzita P. J. Šafárika, 1992, s. 21.

⁶ Porov. DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi. Prvý diel. Kresťanský starovek*. Bratislava : Dobrá kniha, 1996, s. 118n a WIEL, C. Van de: *History of Canon Law*. Louvain : Peeters Press, 1991, s. 36.

⁷ Porov. ŘÍČAN, R./MOLNÁR, A. *Dvanáct století církevních dějin*. Praha : Kalich, 2008, s. 207.

cirkevných predstavených k zmene prístupu ku kánonickému právu. Keď sa totiž mali proti uvedeným zásahom brániť, potrebovali solídny právny systém, spôsobilý pomôcť k oprostenu sa Cirkvi od nich, ako aj od ďalšej sekularizácie cirkevného života.⁸ Uvedené sa prejavilo vo viacerých falošných (najmä Pseudo-izidorianske dekretálie), ale i pravých cirkevno-právnych zbierkach (predovšetkým zbierky gregoriánskych reformátorov), ktorých úlohou bolo poukázať na hrubý rozpor medzi staršou cirkevnu disciplínou a vtedajšou praxou. Vďaka víťazstvu Cirkvi nad svetskou mocou prostredníctvom Wormského konkordátu (r. 1122) napokon došlo nielen k jej oslobodeniu od závislosti na svetských autoritách, ale po úspešnej gregoriánskej reforme tiež k vzrastu jej vplyvu na celú stredovekú spoločnosť (*fideles Christi*).⁹ Kánonické právo sa ako samostatná vedecko-pedagogická disciplína napokon vyprofilovalo až za čias vrcholného stredoveku, a to vďaka kánonistovi Graciánovi (*Gratianus*), ktorý okolo roku 1140 zostavil svoj Dekrét (*Concordia discordantium canonum, Decretum Gratiani*).¹⁰ Práve týmto medzníkom zároveň začína obdobie klasického kánonického práva, ktoré bolo postavené na cirkevnými autoritami uznávaných premisách rímskeho práva prenikajúcich ešte výraznejšie i do právneho systému Katolíckej cirkvi.¹¹ Uvedené skutočnosti našli svoju reflexiu v čoraz väčšej dominancii právnych prvkov, avšak za súčasného rešpektovania noriem Božieho práva vnímaných v pozícii ústavného práva.

Od spisovania Graciánovho dekrétu figurovali popri znalcoch rímskeho práva (legisti) i znalci práva cirkevného (kánonisti) a tzv. učené práva (*iura docta*) predstavovali v období od 12. do 18. storočia len právo rímske a právo kánonické.¹² Nazývané tak boli z dôvodu kontrastu k obyčajovému (*consuetudines loci*) a samosprávnemu štatutárnemu (*statuta*) právu, ktoré neboli predmetom formálneho štúdia na univerzitných právnických fakultách.¹³ Na pozadí uvedeného vývoja bola od tohto obdobia tendencia právne komplexy rímskeho a kánonického práva študijne spájať, čo sa prejavilo vo vzniku tradičného štúdia obojeho práva (*ius utrumque*), ktoré trvá dodnes a svoje vonkajšie vyjadrenie našlo v akademickom titule „JUDr.“ (*iuris utriusque doctor*).¹⁴ Čo sa týka kánonického práva, to stalo profesiou v každom ohľade približne medzi rokmi 1200 až 1250.¹⁵ Už koncom 12. storočia totiž začali biskupi v mnohých častiach západného kresťanstva delegovať väčšinu svojich súdnych právomocí právnym špecialistom (biskupskí súdni delegáti, respektíve biskupskí oficiáli), od ktorých sa celkom prirodzene očakávalo, že budú disponovať právnickým vzdelaním.¹⁶ Okrem toho, relatívne neformálne, niekedy *ad hoc* procesy boli v období práve 12. až 14. storočia nahrádzané zložitými procesnými postupmi, ktoré vyžadovali schopnosti profesionálnych

⁸ Porov. PEJŠKA, J.: *Církevní právo I. Ústavní právo církevní*. Semily : Nákladem vlastním, 1932, s. 24.

⁹ Porov. CUSHING, K. G.: *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*. Oxford : Clarendon Press, 1998, s. 11 a 14 a SUCHÁNEK, D.: *Imperium et sacerdotium. Ríšská církev na přelomu prvního a druhého tisíciletí*. Praha : Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2011, s. 14 a 27n.

¹⁰ Porov. BUŠEK, V.: *Učebnice dějin práva církevního I*. Praha : Věšhrd, 1946, s. 146–149.

¹¹ Porov. HARTMANN, W./PENNINGTON K. (eds.): *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. History of Medieval Canon Law*. Washington : The Catholic University of America Press, 2008, s. 101, 114, 208, 237, 243 a 245.

¹² Porov. ŘÍČAN, R./MOLNÁR, A.: *Dvanáct století církevních dějin*. Praha : Kalich, 2008, s. 373; WIEL, C. Van de: *History of Canon Law*. Louvain : Peeters Press, 1991, s. 93 a RICHÉ, P./VERGER, J.: *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha : Vyšehrad, 2011, s. 153n.

¹³ Porov. BRUNDAGE, J. A.: *Medieval Canon Law*. London : Longman, 1995, s. 59–60.

¹⁴ Blížšie k tejto problematike pozri BUBELOVÁ, K.: *Juris utriusque doctor bez znalosti cirkevního práva?* In JERMANOVÁ, H./MASOUST, Z. (eds.): *Dvacet let poté: Právo ve víru metamorfóz*. Ediční řada Ústavu státu a práva AV ČR. Praha : Aleš Čeněk, 2010, s. 380–387 a HARTMANN, W./PENNINGTON K. (eds.): *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. History of Medieval Canon Law*. Washington : The Catholic University of America Press, 2008, s. 105.

¹⁵ Porov. BRUNDAGE, J. A.: *The Medieval Origins of the Legal Profession: Canonists, Civilians, and Courts*. Chicago : The University of Chicago Press, 2008, s. 283.

¹⁶ Porov. HOBZA, A./TUREČEK, J.: *Úvod do církevního práva*. Praha : Věšhrd, 1936, s. 143.

expertov.¹⁷ Od tých čias začali kánonisti zastávať väčšinu najdôležitejších cirkevných úradov a predstavovali tiež jeden z najvýznamnejších tvorivých komponentov intelektuálneho i praktického života európskeho stredoveku. O stále rastúcej popularite kánonického práva vo vtedajšej spoločnosti vypovedá i skutočnosť, že v období 14. a 15. storočia prevyšovalo v záujme o štúdium dokonca aj teológiu. V nadväznosti na tento vývoj nie je prekvapujúce, že počas 15. a raného 16. storočia sa stávali biskupmi, kardinálmi, dokonca i pápežmi práve kánonisti.¹⁸

Na úzku spätosť kánonického práva s právom rímskym v tomto období poukazuje záver, že koncom 12. storočia nebolo kánonistu, ktorý by mohol vykonávať prax bez dokonalého ovládania matérie rímskeho justiniánskeho práva. Niektoré univerzity pritom budúcich kánonistov výslovne vyzývali k získaniu titulu v civilnom práve predtým, než začnú s kánonickoprávnym štúdiom.¹⁹ Napriek tomu, že k tomu neboli všeobecne vyzývaní, príležitostne sa od nich taktiež vyžadovalo i absolvovanie istej teologickej prípravy. O úspechu apelácií k štúdiu práva klerikmi zo strany ich predstavených svedčí i skutočnosť, že kým pápežské listy kárajúce právnu neznalosť biskupských adresátov sú celkom bežné v 12. a začiatkom 13. storočia, po roku 1234 sa neobjavujú takmer vôbec.²⁰ Najmä v súvislosti s uvedeným vývojom a stále silnejúcim statusom v stredovekej spoločnosti patrili znalosti kánonického i rímskeho práva k základom každého univerzitne vzdelaného učenca a vo filozofických i teologických traktátoch alebo dišputách sa bežne odkazovalo na právne pramene.²¹ I napriek tvrdeniu a nepresným vyjadreniam viacerých právnych historikov hovoriacich o tzv. spiritualizácii kánonického práva poklasického obdobia, tá sa mala týkať len skutočnosti, že jeho normy sa zaoberali rýdzo úpravou vnútorných cirkevných pomerov. Cirkev bola totiž prinútená ustúpiť na pole rýdzo cirkevné a všetko, čo sa zo svetských záležitostí ocitlo pod jej zákonodarstvom a súdnictvom sa navracalo späť k štátu. V dokumentoch Tridentského koncilu (1545–1563) sa už tak nevyskytujú nijaké predpisy upravujúce súkromné, či necirkevné vzťahy, keďže tie sa vrátili späť do jurisdikcie jednotlivých štátov a ich orgánov.²² V Katolíckej cirkvi sa však naďalej akceptovali premisy i metódy klasického kánonického práva, vnímajúce jej právny systém predovšetkým v zmysle právnych noriem upravujúcich vnútorné pomery v nej.²³

¹⁷ Bližšie k tejto problematike pozri BRUNDAGE, J. A.: *Medieval Canon Law*. London : Longman, 1995, s. 153.

¹⁸ Ich dominanciu v Rímskej kúrii i diecéznych kúriách po celom kresťanskom Západe pritom neohrozila ani neskoršia protestantská reformácia. Porov. BRUNDAGE, J. A.: *The Medieval Origins of the Legal Profession: Canonists, Civilians, and Courts*. Chicago : The University of Chicago Press, 2008, s. 166.

¹⁹ Za účelom oboznamovania sa s materiálom rímskeho práva študentmi kánonického práva boli tiež zostavované osobitné manuály, z ktorých najznámejším sa stalo dielo *Liber pauperum* od právnika Vacaria († okolo r. 1200). O vzájomnej praktickej závislosti a prepojenosti oboch vedných odborov vypovedá i skutočnosť, že obdobné manuály obsahujúce základy kánonického práva boli spisované pre študentov práva rímskeho. Porov. BRUNDAGE, J. A.: *The Medieval Origins of the Legal Profession: Canonists, Civilians, and Courts*. Chicago : The University of Chicago Press, 2008, s. 234. Čo sa týka príručiek k ostatným odvetviám sekulárneho práva, tie sa začali objavovať až oveľa neskôr a v kvantite i kvalite neboli s právnickou literatúrou produkovanou kánonistami a romanistami absolútne porovnateľné. Porov. BERMAN, H. J.: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. London : Harvard University Press, 1983, s. 274.

²⁰ Porov. HARTMANN, W./PENNINGTON K. (eds.): *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. History of Medieval Canon Law*. Washington : The Catholic University of America Press, 2008, s. 125 a 245.

²¹ Porov. PEJŠKA, J.: *Cirkevní právo I. Ústavní právo církevní*. Semily : Nákladem vlastním, 1932, s. 23.

²² Porov. RITTNER, E.: *Cirkevní právo katolické*. Praha : Právnická jednota, 1887, s. 56.

²³ Aj samotná tzv. tridentská metóda bola napokon metódou rýdzo právnickou. Bližšie k tejto problematike pozri KAŠNÝ, J.: Metoda v kanonickém právu. In *Revue církevního práva*. Roč. 36 (2007), č. 1, s. 16n.

3 KÓDEXOVÉ PRÁVO

3.1 Kódex kánonického práva z roku 1917

Celkový charakter Kódexu, respektíve prístup k jeho výslednej podobe možno ilustrovať už počiatočnými diskusiami o ňom, keď sa titulárny caesarejský arcibiskup a tajomník Posvätnéj kongregácie pre mimoriadne cirkevné záležitosti Pietro Gasparri († 1934) vyjadril, že kánonické právo nemožno v tom čase definovať ináč, než Titus Livius († 17 po Kr.) charakterizoval svojho času právo rímske, teda ako „nesmiernu hromadu zákonov nakopených bez ladu a skladu“.²⁴ Už táto myšlienka totiž nepriamo naznačuje snahu o zachovanie rímskoprávných náhľadov na kánonické právo, čo napokon nachádzalo svoju neustálu reflexiu aj počas kodifikačných prác.²⁵ Na čelo príslušnej komisie bol napokon ako zapisovateľ ustanovený práve spomenutý Pietro Gasparri, ktorý ju viedol trinásť rokov a na záver tiež vykonal poslednú jednotiacu revíziu Kódexu.²⁶ Samotné kodifikačné práce začali na pokyn pápeža Pia X. (1903–1914) 13. novembra 1904 a pre bližšie účely kodifikačných prác bol vydaný zvláštny zákon (označovaný ako pracovný plán), ktorý detailne stanovil spôsoby práce, najmä s ohľadom spracovávaní noriem staršieho práva.²⁷ Ten vo svojom šiestom bode stanovil, že má byť používaný jedine latinský jazyk, a to pokiaľ možno podľa dôstojnej vznešenosti posvätných zákonov, ktoré „... tak šťastne našli výraz v práve rímskom“.²⁸ Ukončenie prác oficiálne oznámil v konzistóriu pápež Benedikt XV. (1914–1922) dňa 4. decembra 1916. Nový Kódex kánonického práva bol promulgovaný na Turíce 27. mája 1917 apoštolskou konštitúciou *Providentissima Mater Ecclesia* a účinnosť nadobudol na Turíce nasledujúceho roku, teda 19. mája 1918.²⁹ Nový zákonník s názvom *Codex iuris canonici Pii X. Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV. auctoritate promulgatus* predstavoval prvú úplnú kodifikáciu kánonického práva v dejinách Latinskej cirkvi, pričom jeho výsledný charakter možno opísať ako rýdzo právnický, a to v súlade so starším právom a metódami klasických kánonistov, čo je zrejme už z jednoduchého čítania jeho textu.³⁰

O sledovaní rímskoprávných vzorov vypovedala aj systematika prvého Kódexu, ktorý bol podľa justiniánskych Inštitúcií (*Institutiones Iustinianis*) rozdelený do piatich kníh (*liber*), konkrétne na Všeobecné normy (*normae generales*), Osoby (*de personis*), Veci (*de rebus*), Procesy (*de processibus*) a napokon Delikty a tresty (*de delictis et poenis*). Tým sa v podstate vrátil až k rímskemu právnikovi Gaiovi do 2. storočia po Kr., ktorý obdobne rozčlenil svoju učebnicu *Institutiones (personae – res – actiones)*.³¹ Okrem uvedených dvoch diel však na tento zákonník vplývala i ďalšia zbierka usporiadaná podľa rovnakej systematiky, konkrétne *Institutiones iuris canonici* zostavené v roku 1563

²⁴ Porov. Liv. 3,34.

²⁵ Porov. MICHAL, J.: *Dějiny pramenů poznání kánonického práva s přihlédnutím k dějinám práva římského*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 85.

²⁶ Porov. BUŠEK, V.: *Učebnice dějin práva církevního I*. Praha : Všehrd, 1946, s. 103.

²⁷ Podľa Pietra Gasparriho, ak chýbal pri konečnej úprave niektorého kánonu spoločný súhlas, bol upravený podľa mienky väčšiny alebo podľa predpisu platného práva, avšak s prihliadnutím k názoru buď menšiny alebo k názoru odchýlnemu od platného práva. Porov. Praefatio ad Codicem iuris canonici anno 1917.

²⁸ Porov. Praefatio ad Codicem iuris canonici anno 1917.

²⁹ Niektoré kánony boli ale prehlásené za záväzné skôr promulgačným dekrétom *Secretaria Status* z 20. augusta 1917. Porov. PEJŠKA, J.: *Církevní právo I. Ústavní právo církevní*. Semily : Nakladem vlastním, 1932, s. 35. Oficiálne vydanie Kódexu vyšlo v *Acta Apostolicae Sedis* 28. júna 1917 a neskôr bolo o niektoré opravy doplnené 31. decembra 1917. Bližšie k tejto problematike pozri BUŠEK, V.: *Učebnice dějin práva církevního I*. Praha : Všehrd, 1946, s. 103–104.

³⁰ Porov. HRDINA, A.: *Kánonické právo*. Praha : Eurolex Bohemia, 2002, s. 53.

³¹ Prvá kniha Kódexu bola zrejme koncipovaná ako všeobecná časť zákonníka, a to pod vplyvom nemeckého BGB. Nový Kódex kánonického práva z roku 1983 však túto systematiku opustil a materiál rozdělil do siedmych kníh, na čo poukážeme neskôr. Porov. HRDINA, A.: *Kánonické právo*. Praha : Eurolex Bohemia, 2002, s. 42 a 54.

profesorom Jánom Pavlom Lancelottim z Perugia († 1590).³² Knihy sa potom ďalej delili na časti (*partes*), časti na oddiely (*sectiones*), oddiely na tituly (*tituli*), tituly na kapitoly (*capita*) a tie na články (*articuli*). Samotný text Kódexu bol vyhotovený v latinskom jazyku a nesmel byť bez výslovného povolenia Svätej stolice prekladaný.³³ Latinčina tohto zákonníka bola pritom skutočne jednoduchá, jasná a dôstojne vyjadrujúca posvätné zákony.³⁴ Nový zákonník obsahovo síce nadväzoval na predchádzajúce právo, avšak do kánonickej legislatívy priniesol tiež novú metódu. Pred prijatím Kódexu boli totiž obyčajne nové cirkevnoprávne normy jednoducho pridávané (najčastejšie do súkromných zbierok cirkevného práva) k už platným kánonom. Kódex kánonického práva však všetky dovtedy platné zákony zrušil a sám zostal jedinou platnou úradnou zbierkou univerzálneho kánonického práva Latinskej cirkvi. Je teda celkom zřejmé, že tento spôsob legislatívy nadväzoval na skúsenosti moderných občianskoprávných kodifikácií v Európe, ktoré prebehli najmä v 19. storočí.³⁵ Aj z tohto dôvodu nemôžeme hovoriť o prvom Kódexe kánonického práva ako o zbierke, či kompilácii. Kodifikácia totiž upravila platné normy podľa potrieb doby a taktiež vylúčila zákony predtým zrušené.³⁶

Pokiaľ ide o celkové hodnotenie Kódexu kánonického práva z roku 1917, ihneď po objavení sa prvých myšlienok na kánonickoprávnu kodifikáciu a najmä po jej ohlásení v roku 1904 sa začali ozývať viaceré hlasy, ktoré s týmto krokom nesúhlasili, prehlasujúc, že kodifikácia nie je v prípade kánonického práva jednoducho vhodná.³⁷ Najviac kritizovanými boli od začiatku centralistické tendencie nového zákonníka, spolu s jeho metodologickými zásadami a systematickou.³⁸ Na metodológii kritikom najviac prekážala skutočnosť, že zákonodarca dopustil vo výslednom texte značný nesúlad medzi históriou a platným právom. Kódex totiž síce formálne zrušil predchádzajúce zbierky, avšak značná časť staršieho práva sa v ňom nachádzala bez akéhokoľvek odkazu na staršie pramene. Z pohľadu systematiky kritikom najviac prekážala práve aplikácia spomenutého klasického rímskoprávneho trojčlenenia na tento zákonník. Tradične používaným argumentom bolo pritom zaradenie sviatostí (vrátane *cultus Divinus* a *Magisterium ecclesiasticum*) do knihy *De rebus*, a teda k „veciam“.³⁹ Podľa nich sa totiž takýmto spôsobom opomínal duchovný charakter Cirkvi a dochádzalo tiež k málo výstižnému vyjadreniu vzájomného vzťahu medzi kánonickým zákonodarstvom a Tajomstvom Cirkvi (*Mysterium Ecclesiae*). Niektorí kánonisti Kódexu zase vyčítali prílišné socio-filozofické chápanie Cirkvi ako právne dokonalej spoločnosti (*societas iuridice perfecta*), čím mal tento zákonník urobiť z kánonického práva výlučne právo katolíckeho duchovenstva.⁴⁰ Po dokončení prác a promulgácii Kódexu sa navyše objavili hlasy, ktoré tvrdili, že nové právo bolo partikulárnym cirkvám nanútené absolutisticko-monarchickým spôsobom, bez rešpektovania potrieb jednotlivých diecéz a provincií. Títo kritici však akoby zabúdali na skutočnosť, že vplyv na konečnú podobu Kódexu bol umožnený skutočne všetkým cirkevným hodnostárom a jedine laici boli z tohto procesu v zásade vylúčení.

3.2 Kódex kánonického práva z roku 1983

Jedným z najdôležitejších dôvodov zvolania Druhého vatikánskeho koncilu bola rekodifikácia práva Latinskej cirkvi, keďže právo obsiahnuté v Kódexe kánonického práva z roku 1917 prestalo

³² Táto prispela najmä k vecnému usporiadaniu kánonov Kódexu podľa racionálnej, až matematickej štruktúry, ktorú sformuloval práve tento autor. Porov. KAŠNÝ, J.: Metoda v kanonickém právu. In *Revue církevního práva*. Roč. 36 (2007), č. 1, s. 18.

³³ Kánonista Jaroslav Michal k tomu priamo uviedol, že získanie dovolenia k vydaniu Kódexu bolo možné dosiahnuť pomerne ľahko, čo sa ale vôbec nedalo povedať o získaní dovolenia k jeho prekladu do iného jazyka. Porov. MICHAL, J.: *Dějiny pramenů poznání kanonického práva s přihlédnutím k dějinám práva římského*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 85.

³⁴ Porov. FILO, V.: *Kánonické právo. Úvod a prvá kniha*. Bratislava : Rímskokatolícka bohoslovecká fakulta UK, 1997, s. 29.

³⁵ Porov. KAŠNÝ, J.: Metoda v kanonickém právu. In *Revue církevního práva*. Roč. 36 (2007), č. 1, s. 18.

³⁶ Porov. KASAN, J.: *Prameny církevního práva (Dějinný vývoj)*. Praha : Katedra historicko-právní na Římskokatolícké Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě, 1952, s. 42.

³⁷ Porov. WIEL, C. Van de: *History of Canon Law*. Louvain : Peeters Press, 1991, s. 172.

³⁸ Porov. GEROSA, L.: *Právo Cirkvi*. Prešov : Petra, 2005, s. 61.

³⁹ Porov. WIEL, C. Van de: *History of Canon Law*. Louvain : Peeters Press, 1991, s. 170.

⁴⁰ Porov. GEROSA, L.: *Právo Cirkvi*. Prešov : Petra, 2005, s. 64–65.

z dôvodu enormných zmien v ľudskej spoločnosti Cirkvi vyhovovať.⁴¹ Osobitne možno spomenúť skutočnosť, že i keď motu proprio *Cum iuris canonici Codicem* (r. 1917) predpokladalo novelizácie Kódexu, do roku 1959 k zmene jeho textu (okrem dvoch novelizácií ohľadom konkláve z rokov 1922 a 1946) vôbec nedošlo. Z toho dôvodu, aj keď koncilové dokumenty disponovali prioritne teologicko-právnou povahou, od začiatku boli koncipované i ako dôležité východiská pre pokoncilovú legislatívu, ktorá mala byť zavŕšená prijatím nového Kódexu. Obdobne nové konkordáty boli po Druhom vatikánskom koncile prispôsobované koncilovým dokumentom a pokoncilovému obdobiu.⁴² Z ekleziologického hľadiska vyzdvihol Druhý vatikánsky koncil formálne dôležitosť práva v živote Cirkvi a jeho úlohu v samotnom Tajomstve spásy (*mysterium salutis*).⁴³ Samotný právnicko-inštitucionálny rozmer Cirkvi však bol zároveň sčasti zatlačený do úzadia a do popredia boli postavené jej prvky nadprirodzeného charakteru, ktoré spočívali najmä na princípoch vedomia viery (*sensus fidei*) a rozoznávanía znamení čias (*signa temporum*), odzrkadľujúcich kontinuálne a dynamické pôsobenie Ducha Svätého v ľudskej spoločnosti.⁴⁴ Koncilové dokumenty totiž viackrát požadovali uprednostnenie Cirkvi ako spoločenstva veriacich, na úkor rýdzo právnických hierarchických koncepcií. Na tomto pozadí bol tiež do toho času prevažujúci klerikalizmus nahradený novou koncepciou Božieho ľudu (*communio fidelium*), ktorá vyzdvihovala dôležitosť laikov.⁴⁵

Aj napriek tomu, že s pôvodnou iniciatívou na rekodifikáciu prišiel už pápež Ján XXIII. (1958–1963), práce na novom Kódexe kánonického práva začali až po skončení Druhého vatikánskeho koncilu. Ten bol napokon pápežskými komisiami (pozostávajúcimi približne zo 180 osôb) spracovaný za pontifikátov Pavla VI. (1963–1978) a Jána Pavla II. (1978–2005), za stálej súčinnosti so svetovým episkopátom a najvýznamnejšími odborníkmi z oblasti kánonického práva.⁴⁶ V súvislosti s našou témou je obzvlášť dôležité poukázať na pápežské výzvy adresované spomenutým komisiám, apelujúce, aby mali jej členovia pri prácach na zreteli, že nový zákonník si má zachovať právnický charakter. Nový Kódex kánonického práva bol napokon promulgovaný pápežom Jánom Pavlom II. apoštolskou konštitúciou *Sacrae disciplinae leges* dňa 25. januára 1983, teda na výročie ohlásenia revízie prvého Kódexu Jánom XXIII., pričom účinnosť nadobudol 27. novembra 1983. Hlavný rozdiel oproti prvému Kódexu spočíval v skutočnosti, že zatiaľ čo prvé kodifikačné dielo predstavovalo nové usporiadanie starých zákonov, v prípade nového Kódexu išlo o obnovenie kódexových noriem v duchu Druhého vatikánskeho koncilu a aktuálnych potrieb Cirkvi ako právne dokonalej spoločnosti (*recognitio*), čo je zrejme predovšetkým z prostriedkov určenými oboma zákonníkmi k ich interpretácii.⁴⁷ Ako sme už naznačili, platný Kódex opustil prvokódexové rímskoprávne usporiadanie kánonov na osoby, veci a žaloby (*personae, res, actiones*), keďže sa člení do siedmich kníh.⁴⁸ Pokiaľ ide o použitý jazyk, aj napriek tomu, že biskupským konferenciám bolo dovolené pripraviť preklady nového Kódexu do národných jazykov, ktoré mali byť schválené Apoštolskou stolicou (*Sedes Apostolica*), jediným autentickým jazykom zostal, podobne ako pri prvom kodifikačnom diele, jazyk latinský.⁴⁹

⁴¹ Porov. CORIDEN, J.: *An Introduction to Canon Law*. New York : Paulist Press, 2004, s. 29.

⁴² Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny. Súčasné obdobie. 1914–2000*. Levoča : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka, 2004, s. 97n.

⁴³ Porov. Lumen gentium 14. In AAS 57 (1965), s. 1–67. Bližšie k tejto problematike pozri POJAVNIK, I.: *Mysterium concilio*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1998, s. 263.

⁴⁴ Porov. Mt 16,2–4; Lk 12,54–56 a Gaudium et spes 4. In AAS 58 (1966), s. 1025–1120. Bližšie k tejto problematike pozri ALBERIGO, G.: *Stručné dejiny II. vatikánskeho koncilu*. Brno : Barrister & Principal, 2008, s. 40 a 159–160 a GEROSA, L.: *Právo Cirkvi*. Prešov : Petra, 2005, s. 90–93.

⁴⁵ Porov. MORIN, D.: *Učení II. vatikánskeho koncilu*. Praha : Paulínky, s. 24.

⁴⁶ Porov. TRETERA, J. R.: *Cirkevní právo*. Praha : Jan Krigl, 1993, s. 34.

⁴⁷ Porov. CORIDEN, J.: *An Introduction to Canon Law*. New York : Paulist Press, 2004, s. 29.

⁴⁸ Porov. GEROSA, L.: *Právo Cirkvi*. Prešov : Petra, 2005, s. 67. Konkrétne Všeobecné normy (*De normis generalibus*), Boží ľud (*De populo Dei*), Učiaca úloha Cirkvi (*De Ecclesiae munere docendi*), Posväcovacia úloha Cirkvi (*De Ecclesiae munere sanctificandi*), Časné majetky Cirkvi (*De bonis Ecclesiae temporalibus*), Sankcie v Cirkvi (*De sanctionibus in Ecclesia*) a Procesy (*De processibus*). Bližšie k tejto problematike pozri HRDINA, A.: *Kánonické právo*. Praha : Eurolex Bohemia, 2002, s. 58–59.

⁴⁹ Porov. WIEL, C. Van de: *History of Canon Law*. Louvain : Peeters Press, 1991, s. 177 a 180.

4 ZÁVER

Aj napriek spomenutým kritickým hlasom nesúhlasiacich s kodifikáciou kánonického práva, ktoré sa objavovali od začiatku prác na prvom Kódexe kánonického práva z roku 1917, možno konštatovať, že kodifikačná komisia odviedla po právnickej stránke skutočne výbornú prácu, čo je zrejme už po krátkom začatí sa do jeho textu pripomínajúcom kvalitou najvydarenejšie pramene klasického rímskeho práva. Na strane druhej je však potrebné priznať, že z hľadiska obsahu a spôsobu právnej úpravy pôsobil od začiatku strnulým a skameneným dojmom, čo sa neskôr prejavilo i v praxi. Kódex tak nemohol vyhovovať právnemu životu kresťanstva v 20. storočí, ktoré bolo plné neustálych zmien.⁵⁰ Napriek tomu však nemožno spochybňovať celkovú užitočnosť kodifikácie, čo bolo neskôr potvrdené rekodifikačnými prácami na platnom Kódexe kánonického práva a neuvažovaní o nahradení kódexového práva právom mimokódexovým, respektíve návratom k historickým formám fungovania právneho systému Katolíckej cirkvi. Čo sa týka platného Kódexu, ten obsahuje veľký počet kánonov vychádzajúcich alebo priamo prebraných z prvého Kódexu, ktoré si naďalej zachovávajú rýdzo právnický charakter. Na druhej strane však množstvo kánonov predstavuje výsledok snahy o prepracovanie prvého Kódexu v duchu teologicko-právnych záverov Druhého vatikánskeho koncilu. Týmto spôsobom sa však do neho dostalo enormné množstvo povahou i charakterom morálnych noriem, ktoré pripomínajú skôr istú právnickú nadstavbu Katechizmu Katolíckej cirkvi (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*). Ako príklad možno uviesť normu kánonu 1155, ktorá adresáta výslovne pochváli za to, že konal tak, ako to cirkevný zákonodarca očakáva a považuje za správne.⁵¹

Ako sme už naznačili, uvedený prístup je zrejme taktiež z kánonov oboch Kódexov špecifikujúcich interpretačné prostriedky smerujúce k objasneniu textu tej-ktorej normy reproduktívnej staršieho práva. Prvý Kódex tak ustanovil, že kánony, ktoré v celosti preberajú staré právo, je treba posudzovať s ohľadom na toto právo, v súlade s výkladom osvedčených autorov, požívajúcich v kánonistike vážnosť.⁵² Ak teda nový kánon len opakoval starší predpis, a to či už *ex integro* alebo aspoň *ex parte*, bolo nevyhnutné vziať do úvahy zmysel zákona v rozmere interpretácie práva staršieho.⁵³ V pochybnostiach, či sa určitá časť kódexovej normy líšila od staršieho práva, Kódex ponechal v platnosti právo staré.⁵⁴ Pokiaľ ide o platný Kódex, ten používa v kánone 6 § 2 slovné spojenie „kánonická tradícia“ (*traditio canonica*), ktorého obsah predstavuje predovšetkým kontinuálne uvádzanie odkazu Svätého Písma a Tradície do právneho systému Katolíckej cirkvi.⁵⁵ Ak porovnáme platnú právnu úpravu s úpravou Kódexu kánonického práva z roku 1917, v kontraste k prvému latinskému Kódexu zákonodarca výslovne nepotvrdil formálnu vôľu zachovania predchádzajúcej disciplíny, keďže jeden z jeho najdôležitejších cieľov od začiatku predstavovalo zosúladenie cirkevného zákonodarstva so zámermi a učením Druhého vatikánskeho koncilu.⁵⁶ Z hľadiska vysporiadania sa so starým právom preto došlo v prípade nového Kódexu k úplnému

⁵⁰ Porov. KAŠNÝ, J.: Metoda v kanonickém právu. In *Revue církevního práva*. Roč. 36 (2007), č. 1, s. 19.

⁵¹ Porov. can. 1155 CIC 1983.

⁵² Porov. can. 6 °2 CIC 1917.

⁵³ Porov. can. 6 °3 CIC 1917.

⁵⁴ Porov. can. 6 °4 CIC 1917. Bližšie k tejto problematike pozri PEJŠKA, J.: *Církevní právo I. Ústavní právo církevní*. Semily : Nákladem vlastním, 1932, s. 37–38.

⁵⁵ Ak by sme sa bližšie pozreli na tento pojem, vo všeobecnosti by sme ho mohli charakterizovať ako právne a zákonodarné dedičstvo Cirkvi ako celku. Tradícia išla totiž od začiatku ruka v ruku s vývojom Cirkvi a práve do nej sa postupom času premietal celkový duch tohto vývoja, ktorý ovplyvňuje podobu kánonického práva vo viacerých jeho aspektoch dodnes. Podľa znenia spomenutej apoštolskej konštitúcie Jána Pavla II. *Sacrae disciplinae leges* z 25. januára 1983, ktorou bol platný latinský Kódex vyhlásený, je zrejme, že pod týmto termínom rozumieme všetko staré i nové vychádzajúce od apoštolov cez cirkevných Otcov z evanjeliovkej zvesti všestranne neporušene uvedené do nových životných okolností. Porov. *Sacrae disciplinae leges*. In AAS 75/II (1983), s. VII–XIV a can. 2 CCEO 1990.

⁵⁶ Porov. can. 6 CIC 1917. Bližšie k tejto problematike pozri McMANUS, F. R.: *Canonical Overview: 1983-1999*. In BEAL, J. P./CORIDEN, J. A./GREEN, T. J. (eds.): *New Commentary on the Code of Canon Law*. New York : Paulist Press, 2000, s. 11n.

zrušeniu všetkého do toho času platného práva.⁵⁷ Aj keď spomenutý kánon zavádza pojem kánonickej tradície ako prostriedku chápania noriem majúcich základ v starom práve, zákonodarca používa výraz *etiam*, čím deklaruje, že nejde o jediný interpretačný prostriedok Kódexových kánonov.⁵⁸

Uvedené závery vyplýva z viacerých skutočností. Pápež Ján XXIII. tak už na začiatku Druhého vatikánskeho koncilu prehlásil, že od koncilu očakáva čo najúčinnejšie sprostredkovanie posvätnej Tradície, s ohľadom na zmenené životné pomery a spoločenské štruktúry. Katolicizmus zároveň vyzval k obnove (*aggiornamento*) v úprimnom dialógu s Evanjeliom, vedenom vo svetle viery a podnecovanom znameniami času. Dynamizmus a prispôsobovanie sa zmenám ľudskej spoločnosti v duchu Druhého vatikánskeho koncilu sa tak výrazne premietli aj do rekodifikačných prác na platnom latinskom Kódexe kánonického práva, a čiastočne i v kodifikačných prácach na Kódexe kánonov východných cirkví (*Codex canonum ecclesiarum orientalium*). Aj napriek tomu, že Magistérium prezentovalo názor o neodhodení sa koncilu od zaužívanej cirkevnej tradície, už čoskoro po jeho skončení sa začali ozývať hlasy tvrdiace, že predstavitelia Cirkvi sa v skutočnosti s dlhou, komplexnou historickou tradíciou Cirkvi rozišli.⁵⁹ Aj keď sa týmto spôsobom cirkevný zákonodarca z praktického hľadiska vyhol obvineniam vznášanim voči kánonickému právu za pôsobnosti prvého latinského Kódexu z jeho zachovávaní v skostnatej podobe, na druhej strane tým čiastočne poprel históriu uchovanú v kánonickej tradícii, ktorá v tomto ohľade bohatosťou prevyšuje ktorúkoľvek inú právne dokonalú spoločnosť. Tento záver je zrejmy tiež z novej koncepcie niektorých kódexových noriem, ktoré boli bez ohľadu na svoju stáročnú historickú formuláciu miestami zjednodušené až k nepoznaniu. Na jednej strane týmto krokom síce došlo k uľahčeniu čítania Kódexu pre jednoduchých veriacich, ale tiež pre kňazov, orientujúcich sa v právnej problematike čoraz menej, na strane druhej sa tým ale Cirkev čiastočne vzdala jedného zo svojich tradičných bohatstiev.⁶⁰ Kým teda východné katolícke cirkvi *sui iuris* sú pápežskými dokumentmi najneskôr od konca 19. storočia neustále vyzývané k zachovávaní svojich tradícií a právneho dedičstva, v Cirkvi latinskej nebol tento postulát realizovaný celkom do dôsledku.

Aj pokiaľ ide o jazyk oboch Kódexov, i keď ten platný bol, rovnako, ako prvý, vydaný v latinskom jazyku, ktorý si naďalej formálnej zachováva charakter autentického jazyka prameňov kánonického práva, aj v tejto oblasti sú zrejme nastolené negatívne trendy ďalšieho vývoja. Bežne sa tak stáva, že súčasný zákonodarca vyhlasuje dôležité novelizácie kánonického práva v neautentických jazykoch, čo narúša nielen právnu istotu adresátov, ale prispieva tiež k zhoršovaniu jeho kvality. Otáznosť správnosti tohto prístupu možno ilustrovať vývojom v oblasti trestného kánonického práva. Normy prvého Kódexu kánonického práva boli totiž považované za príliš prísne, čo bolo len prirodzené, keďže svoj základ nachádzali v stáročia uplatňovaných trestnoprávných princípoch. Podľa zámerov Otcov Druhého vatikánskeho koncilu však malo nové zákonodarstvo

⁵⁷ Porov. can. 6 § 1 °°1–4 CIC 1983.

⁵⁸ Samotná formulácia tejto normy, na ňu nadväzujúce normy špecifikujúce ďalšie spôsoby výkladu Kódexu a promulgačná konštitúcia *Sacrae disciplinae leges* dokonca vyjadrujú, že normy identicky transformované do platného Kódexu zo staršieho práva (najmä z prvého Kódexu) nemajú byť chápané len v zmysle predchádzajúceho práva a kánonickej tradície, ale tiež vo svetle súčasných okolností a predovšetkým v duchu dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu a „nových pomerov“ (*novus habitus mentis*). Porov. *Communicationes*. Č. 1 (1969), s. 38–42. Pri interpretácii kánonov preberajúcich dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu však taktó bežne dochádza k uprednostňovaniu historického výkladu na úkor výkladových prostriedkov, ktoré majú mať pred ním z hľadiska teórie práva i formálnej vôle zákonodarcu prednosť. Porov. can. 17 CIC 1983. Bližšie k tejto problematike pozri HRDINA, A.: *Kánonické právo*. Praha : Eurolex Bohemia, 2002, s. 128.

⁵⁹ Porov. HANUŠ, J.: Ve znamení jaké naděje? In *Ve znamení naděje. Proměny teologie a církve po II. vatikánském koncilu*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997, s. 6.

⁶⁰ Táto skutočnosť je deklarovaná už v samotnom Predhovore k platnému Kódexu, v ktorom je možnosť ľahkého pochopenia a používania jeho noriem nielen znalcami, ale aj pastiermi a všetkými veriacimi označená za požiadavku praktickej užitočnosti. Správnosť tohto prístupu je práve z tohto hľadiska otázná, keďže na prvý pohľad jednoduchá formulácia kánonov častokrát vedie interpretujúcich k chybným záverom, keďže na pozadí absentujúcich vedomostí a potrebného prehľadu jednoducho nedokážu pri aplikácii zohľadniť zložitnosť, kontextualitu a historickosť väčšiny kódexových noriem. Okrem toho možno osobitne spomenúť celkom bežné podceňovanie významu práva v živote Katolíckej cirkvi a nedoceňovanie jeho miesta v samotnom Tajomstve spásy.

ukladať i odpúšťať tresty zásadne vo vonkajšom fóre (*forum externum*) a na základe rozsudku, ktorý sa má vyniesť (*ferendae sententiae*). Tresty uložené na základe rozsudku už vyneseného (*latae sententiae*) sa mali obmedziť na minimum, pričom ukladané mali byť len za najťažšie delikty. Výsledkom tak bolo celkové zmiernenie trestnoprávných noriem, snáď s výnimkou zavedenia tzv. všeobecnej normy (*norma generalis*) umožňujúcej potrestať páchatel'a i v prípade, ak jeho konanie nie je zahrnuté ani v jednej skutkovej podstate existujúcej normy, avšak závažnosť takéhoto konania, respektíve porušenie Božského práva si uloženie trestu vyžaduje.⁶¹ Práve miernosť noriem však napokon dospela k nevyhnutnosti rozsiahlej novelizácie kódexového trestného práva, keďže tie nevyhovovali praxi a častokrát umožňovali páchatel'om vyhnúť sa náležitému potrestaniu.⁶² Celkový prístup posledných cirkevných zákonodarcov ku kánonickému právu je napokon evidentný z jeho radenia k teologickým univerzitným predmetom, čo možno ilustrovať či už apoštolskou konštitúciou pápeža Jána Pavla II. *Sapientia Christiana* z roku 1979, respektíve apoštolskou konštitúciou *Veritatis gaudium* súčasného pápeža Františka (2013–) z roku 2018.⁶³

Kontaktné údaje:

prof. doc. JUDr. Mgr. Vojtech Vladár, PhD.
vojtech.vladar@flaw.uniba.sk
Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta
Šafárikovo nám. č. 6
P. O. BOX 313
810 00 Bratislava
SLOVENSKO

⁶¹ Porov. 1399 CIC 1983.

⁶² Porov. *Pascite gregem Dei*. In *L'osservatore romano* (1. 6. 2021).

⁶³ Porov. *Sapientia Christiana* 51 °1. In AAS 71 (1979), s. 469–521 a *Veritatis gaudium* 70 § 2. In AAS 110 (2018), s. 1–34.

PRÁVNÝ INŠTITÚT PRÍMASA V KÁNONICKOM PRÁVE*

Ján Duda

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Abstrakt

Úrad prímasa v západnej cirkvi predstavuje zvláštny a osobitný cirkevný úrad, ktorý sa nedá stotožniť ani s úradom východných patriarchov, ani arcibiskupov, ani biskupov. Ide o úrad úplne špecifický v dejinách kánonického práva. Kde a kedy sa v dejinách kánonického práva tento špecifický úrad zrodil, ako sa vyvíjal, akú právnu povahu tomuto úradu priznávali jednotliví autori a ako s týmto úradom nakladá platné kánonické právo a prečo na Slovensku tento úrad neexistuje? To sú otázky, na ktoré sa usilujeme nájsť primerané odpovede. Akokoľvek, v stredovekých dejinách – ako sa zdá – úrad požíval značnú kredibilitu. Mohol by byť tento titul spojený s jurisdikciou? A mohol by byť alternatívou k princípu synodality v Latinskej cirkvi?

Kľúčové slová: arcibiskup metropolita, patriarcha, prímas, primaciálne biskupské sídlo, Ján Pavol II., rímske právo, kánonické právo

Abstract

The office of primate in the Western Church represents a special and special ecclesiastical office that cannot be identified with the office of Eastern patriarchs, archbishops, or bishops. It is a completely specific office in the history of canon law. Where and when in the history of canon law was this specific office born, how did it develop, what legal nature were given to this office by individual authors and how does valid canon law deal with this office and why does this office not exist in Slovakia? These are questions to which we strive to find adequate answers. However, in medieval history - it seems - the office enjoyed considerable credibility. Could this title be associated with jurisdiction? And could it be an alternative to the principle of synodality in the Latin Church?

Key words: metropolitan archbishop, patriarch, primate, primacy episcopal see, John Paul II, Roman law, canon law

1. ÚVOD

Pravdepodobne prvým primaciálnym biskupským sídlom bolo Kartágo, ktoré vzniklo ešte v antickom kresťanstve asi v 3. storočí. V dejinách kánonického práva názov je známy aj pod termínom exarchát¹. Odvtedy sa titul prímas tiahne dejinami jednotlivých miestnych Cirkví i štátov až dodnes a stále sa teší osobitnej úcte, aj keď už prímas nemá jurisdikciu nad ostatnými biskupmi konkrétnej krajiny. Po Druhom vatikánskom koncile (1962-1965) nadobúda na význame predseda biskupskej konferencie v danej krajine. Ale ani on nemá v Latinskej cirkvi nijakú jurisdikciu nad ostatnými biskupmi konkrétnej krajiny. A nemá ani takú dlhú históriu, ako má prímas. Žiada sa pripomenúť historický právny inštitút prímasa a v istom zmysle poukázať aj na budúci možný vývoj pri decentralizácii cirkevnej verejnej správy aj v súvislosti s možnosťou synodálneho usporiadania miestnych Cirkví. Slovensko primaciálne biskupské sídlo nemá. A malo by mať? Ak áno, ktoré biskupské sídlo by najviac prichádzalo do úvahy?

*Článok je výstupom z projektu VEGA č. 1/0548/22 s názvom „Kríza dôvery a jej rímsko-kánonické riešenia“.

¹ ŠPIRKO, Jozef, *Cirkevné dejiny*, 1. zväzok, Martin: Neografia, 1943, s. 163.

2. VZNIK ÚRADU PRÍMASA

Právny inštitút prímasa sa objavuje v kánonickom práve v Dekréte Jána Graciána, ktorý ho nekriticky prevzal z pseudo-izidoriánskych dekretálií.² V súčasnosti sa preudo-izidoriánske dekretálie považujú za jeden z najväčších podvodov v cirkevnej literatúre a autor kompilácie používa meno Izidor Merkator.³ Vznik falošných dekretálií prináleží do rámca zápasu cirkevnej moci so svetskou, ale aj do rámca vnútrocirkevného zápasu medzi jednotlivými biskupskými sídlami.⁴ Podľa cirkevného historika Jozefa Špirka už nicejský koncil (325) uznal výsadné postavenie niektorých metropolitných biskupských sídiel, ktoré sa nazývali exarchátmi a ich biskupi exarchovia.⁵ Z hľadiska vplyvu prímasy bol autoritou, ktorú treba zaradiť niekde medzi pápeža a ostatných biskupov. Bol nadriadeným ostatným biskupom, ale aj on sám podliehal pápežovi. Preto, aj keď šlo o cirkevný úrad, existuje zhoda autorov názore, že ide o úrad, ktorý Cirkev prevzala z pohanského Ríma z obdobia neskorej antiky.⁶ Autori pravdepodobne majú na mysli reformu Rímskeho impéria z čias cisára Diokleciána. Podľa Milana Bartoška cisár Dioklecián si uvedomil, že nie je možné v jednote udržať takú obrovskú ríšu, akou v tom čase Rímska ríša bola, ktorú neustále ohrozovali nájazdy okolitých národov. Dioklecián otvorene zavrhol principát ako pokryteckú formu republiky a nastolil absolútnu monarchiu, avšak zriadil nový poradný orgán konzistórium a cisársky dvor zreformoval ako ústredný orgán štátnej správy. Zároveň Ríšu rozdelil a pribral k sebe ešte jedného a neskôr ešte ďalších dvoch spoluvládco. Územie rozdelil na menšie správne jednotky pod názvom provincie a viacero provincií spojil do vyššieho správneho celku s názvom diecézy.⁷ Neskôr, azda najmä po páde západnej časti Rímskej ríše a páde Ríma v roku 410, na úkor Rímskej vlády začali vznikať nové kráľovstvá a Cirkev podľa vzoru Rímskej štátnej územnej administratívy pravdepodobne niektoré biskupské sídla chápala ako prvé so správou aj nad ostatnými biskupmi danej oblasti alebo územia, ktoré tvorili medzičlánok medzi pápežom na jednej strane a ostatnými biskupmi na druhej strane. V tomto duchu sa nesie aj teológia úradu prímasy, ktorú podčiarkol pápež Ján Pavol II. vo svojej homílii pri návšteve Írska v roku 1979.⁸ K tejto homílii sa ešte vrátíme pri teologickej interpretácii úradu prímasy.

3. PRÁVNA POVAHA ÚRADU PRÍMASA

Už bolo povedané, že prímasy bol cirkevnou autoritou niekde medzi pápežom na jednej strane a ostatnými biskupmi svojej krajiny na druhej strane. Ale zdá sa, že jeho jurisdikcia nikdy nebola jasne vymedzená, aspoň nie v rovine celej Cirkvi. Jurisdikcia prímasy sa miešala s úradom patriarchu.⁹ Počnúc preudo-izidoriánskymi dekretáliami a následne Dekrétom Jána Graciána sa komentátori jednomyselne zhodovali v tom, že úrad patriarchu a úrad prímasy sú zhodnými úradmi s určitými odlišnosťami ako napr. koľko arcibiskupov metropolitov musí mať v rámci svojej jurisdikcie

² ERDO, Péter, *Le primazie nella Chiesa di Occidente. Ricordi di uno sviluppo teorico nella canonistica medievale (Sídla prímasy v západnej cirkvi. Poznámky k teoretickému vývinu v stredovekej kánonistike)*, in: „*Panta rei*“. *Studi dedicati a Manlio Bellomo „Panta rei*“. [Štúdie venované Manlio Bellomo] (ed. Orazio Condorelli), Roma: Il Cigno Edizioni, 2004, s. 249.

³ VLADÁR, Vojtech, *Dejiny cirkevného práva*, Praha: Leges, 2017, s. 168.

⁴ GAUDEMET, Jean, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et civitas [Dejiny kánonického práva. Cirkev a svet]*, Cinisello Balsamo: Edizioni san Paolo, 1998, s. 525.

⁵ ŠPIRKO, Jozef, *Cirkevné dejiny*, 1. zväzok, Martin: Neografia, 1943, s. 163. Pravdepodobne posledný zoznam primaciálnych biskupských sídiel bol vypracovaný pre potreby prvého vatikánskeho koncilu v roku 1870 – *Catalogus hierarchicus*, in: *Actae Sanctae Sedis* 5 (1870), s. 537.

⁶ ERDO, Péter, *Le primazie nella Chiesa di Occidente [Sídla prímasy v západnej cirkvi]*, s. 257.

⁷ BARTOŠEK, Milan, *Dejiny rímskeho práva ve třech fázích jeho vývoje (druhé vydanie)*, Praha: Academia, 1995, s. 32-34.

⁸ *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 1076.

⁹ ERDO, Péter, *L'ufficio del primate nella canonistica da Graziano a Ugucione [Úrad prímasy od Graciána po Ugucia]*, Roma 1986, s. 37.

prímás alebo či prímás môže byť podriadený patriarchovi alebo aká je odlišnosť medzi úradmi, ktoré sa nazývajú „patriarchátom“ a tými, ktoré sa nazývajú „sídlo prímasa“?

V *Schematizme Uhorského kráľovstva* na rok 1842 sa pri mene ostrihomského arcibiskupa uvádza, že je „kniežaťom“, „prímasom uhorského kráľovstva“, „rodeným legátom“ Svätého stolca (legatus natus), „najvyšším sekretárom kráľovskej kancelárie“ a ešte mnoho ďalších titulov.¹⁰ Z uvedeného vyplýva, že ide nielen o významné biskupské sídlo, ale aj o sídlo, ktoré je významné pre kráľovstvo. Péter Erdo vysvetľuje, že pre ustanovenie sídla prímasa sa vyžaduje nejaké „prvenstvo“ aj zo štátneho hľadiska, pritom sa odvoláva na Ugucia z Cremony.¹¹ V tomto duchu definujú úrad prímasa aj Jiří Rajmund Tretera a Záboj Horák, keď tvrdia, že „v niektorých krajinách bol (prímás) nositeľom dočasných svetských úloh, ktoré mu dalo svetské právo“ a pritom spomínajú výslovne Uhorsko a Poľsko.¹² Špecifickú dôležitosť Ostrihomu ako sídla prímasa Uhorska spomínajú aj iní autori ako Štefan Šipoš,¹³ Felix Cappello,¹⁴ Matúš Conte a Coronata¹⁵ a ešte iní autori.¹⁶ Aj v súčasnosti je ostrihomsko-budapeštiansky arcibiskup metropolita a prímás uznaný maďarským štátom ako reprezentant celej Katolíckej cirkvi existujúcej v Maďarsku.¹⁷

V Kódexe kánonického práva z roku 1917 sa uvádza prímás iba ako čestný titul, bez akejkoľvek jurisdikcie, hoci mu ostalo čestné prvenstvo prednosti (CIC 1917, kán. 271) a v Kódexe kánonického práva z roku 1983 sa uvádza, že „titul patriarchu a prímasa v Latinskej cirkvi okrem čestného prvenstva neprináša nijakú jurisdikciu, ak o niektorom nie je zjavné niečo iné z apoštolského privilégia alebo zo schváleného zvyku“ (kán. 438).

4. TEOLOGICKÉ ZDÔVODNENIE ÚRADU PRÍMASA

V septembri 1979 pápež Ján Pavol II. navštívil Írsko a pri tejto príležitosti slávil svätú omšu 29. septembra v Droghede a v kázni zdôvodnil, prečo prišiel do Írska a prečo práve jeho cesta ho privádza na toto miesto. Povedal, že „vyhľadáva práve miesta (v Írsku), na ktorých sa osobitným spôsobom prejavila „Božia moc a pôsobenie Ducha Svätého“, miesta, ktoré v sebe nesú „znaky (kresťanských) začiatkov (v krajine). A takýmto miestom v Írsku je Armagh, biskupské sídlo Írskeho

¹⁰ *Schematismus in clyti Regni Hungarie pro anno 1842* [Schematismus uhorského kráľovstva na rok 1842], Budae: Typis ac sumt. typogr. reg. universit. hungaricae, 1842, s. 3.

¹¹ ERDO, Péter, *L'ufficio del primate... [Úrad prímasa...]*, s. 259.

¹² TRETERA, Jiří Rajmund – HORÁK, Záboj, *Slovník církevního práva*, Praha: Grada, 2011, s. 106.

¹³ Podľa Šiposa je ostrihomský arcibiskup prímasom Uhorska od roku 1279 a výslovne tento úrad potvrdil pápež Bonifác IX. v roku 1394 a pápež Mikuláš V. v roku 1452. Z cirkevného ustanovenia ako prímás mohol zvolat celonárodnú synodu, prijímať a súdiť sťažnosti na biskupov Uhorska, vykonávať vizitácie aj exemptných kláštorov. Zo štátneho ustanovenia: stál vždy na prvom mieste po boku uhorského kráľa, bol prvým kráľovským radcom, najvyšším sekretárom kráľovskej kancelárie, bol strážcom duplikátov kráľovských pečatí, atď. – SIPOS, Stephanus, *Enchiridion Iuris Canonici [Enchiridion kánonického práva]* (tretie vydanie), Pécs 1936, s. 224.

¹⁴ Cappello uvádza, že „ostrihomský prímás požíva osobitnú jurisdikciu“ a dodáva, že „potvrďuje a vysviaca arcibiskupov metropolitov, ako aj ostatných biskupov; udeľuje arcibiskupom pálium, zvoláva celonárodné synody, trestá biskupov a prijíma sťažnosti proti arcibiskupom metropolitom“ – CAPPELLO, Felix, *Summa Iuris Canonici [Suma kánonického práva]*, vol. I., Romae: Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1945, s. 306.

¹⁵ Conte a Coronata konštatuje, že v Latinskej cirkvi sú tituly patriarchu a prímasa iba čestnými titulmi. Ale „jediným silným prímasom, ktorému prináleží na základe platného partikulárneho práva, aj určitá jurisdikcia, je ostrihomský prímás v Uhorsku“ – CONTE A CORONATA, Mattheus, *Institutiones Iuris Canonici [Ustanovenia kánonického práva]*, vol. I., (editio tertia aucta et emendata), Romae: Marietti, 1948, s. 423.

¹⁶ FELICI, Guglielmo, *Enciclopedia Cattolica [Katolícka encyklopédia]*, vol. X., Romae 1952, s. 19-20, heslo: Primaziale, Sede. (Del) GIUDICE, Vincenzo, *Nozioni di diritto canonico [Poznámky z kánonického práva]*, Milano: Giuffrè Editore, 1970, s. 188-189.

¹⁷ ERDO, Péter, Le conferenze episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno [Biskupské konferencie vo vzťahu Cirkvi a moderného štátu], in: *Revista española de Derecho Canónico*, vol. 55 (máj-jún 1998), č. 144, s. 260.

prímasa“. A dodal, že „prímás je ten, ktorému prináleží prvé miesto medzi biskupmi tejto zeme. A toto prvenstvo, tento začiatok, je spojený s počiatkom viery a Cirkvi v tejto zemi. Je spojený s dedičstvom sv. Patrika, patróna Írska“. Podľa Jána Pavla II. Cirkev stojí na základe, ktorými sú apoštoli a proroci, ktorých uholným kameňom je Kristus. Ale v každej krajine a v každom národe má Cirkev vlastný osobitný základný kameň. Pre Írsko tým základným kameňom je biskupské sídlo sv. Patrika a jeho nástupcov, ktorí nosia titul prímás Írska, lebo sv. Patrik bol prvý, ktorý po prvý raz v Írsku zapálil veľkonočný oheň, aby Kristovo svetlo zasvietilo po celej krajine a naplnilo ju láskou milosti Ježiša Krista.¹⁸ A Ján Pavol II. vyjadril radosť, že môže práve z tohto prvého biskupského sídla pozdraviť Krista, ktorý je svetlom sveta.¹⁹ To znamená, že biskupské sídlo prímasa nie je bezvýznamné, lebo je znakom a symbolom prvenstva „svetla kresťanskej viery“ v konkrétnej krajine a národe.

5. PRIMACIÁLNE BISKUPSKÉ SÍDLA V OSTRIHOME, HNIEZDNE A PRAHE

Ak ostaneme pri Ostrihome, Hniezdne a Prahe, cirkevný historik Jozef Špirko tvrdí, že sv. Vojtech pokrstil sv. Štefana (975-1038), prvého uhorského kráľa, ktorý založil 10 biskupstiev na čele s Ostrihomským arcibiskupstvom.²⁰ Niektorí autori pripisujú ostrihomskému arcibiskupovi titul prímás a tvrdia, že ho dostal od sv. Štefana na základe právomocí, ktoré údajne sv. Štefanovi udelil pápež Silvester II., ktorý bol pápežom iba tri roky (999-1003).²¹ Štefan Šipoš však tvrdí, že ostrihomský arcibiskup používa titul prímás od roku 1279, čo potvrdil výslovne pápež Bonifác IX. v roku 1394 a následne aj pápež Mikuláš V. v roku 1452.²² Podľa tradície sa ostrihomské arcibiskupstvo spája nielen so sv. Vojtechom (prvý ostrihomským arcibiskupom nebol sv. Vojtech, ale Anastázus, ktorého ustanovil sv. Štefan), ale najmä s uhorským kráľom sv. Štefanom. Kresťanské korene maďarskej štátnosti i cirkvi v Maďarsku pociťoval neskorší kardinál štátny sekretár Vatikánu Agostino Casaroli, ktorý to výslovne spomína vo svojich spomienkach.²³

V Prahe bolo ustanovené prvé biskupstvo v Čechách v roku 973 a prvým biskupom bol Detmar a druhým sv. Vojtech. Český kráľ Karol IV. sa u pápeža Klementa VI. zasadil, aby Praha bola povýšená na metropolitné sídlo (1344) a v roku 1627 dostala titul primaciálneho sídla. Prvý českým prímásom (primas Bohemiae) bol knieža a arcibiskup metropolita pražský Arnošt Vojtech z Harrachu, ktorý bol aj kardinálom. Pražský arcibiskup metropolita používa tento titul od roku 1667 a jeho privilegiom bolo korunovať českého kráľa.²⁴

Biskupstvo v poľskom Hniezdne založil kráľ Boleslav I. Chrabrý v roku 1000.²⁵ Od roku Kostnického koncilu v roku 1417 dostáva tunajší arcibiskup metropolita titul prímás Poľska (primas Poloniae). Bol zároveň rodeným legátom Svätého stolca v Poľsku a prvým senátorom Poľského senátu. V katedrále v Hniezdne je hrob sv. Vojtecha.²⁶ Azda najznámejším poľským prímásom bol kardinál Štefan

¹⁸ Kresťania boli v Írsku aj pred príchodom sv. Patrika (385-461), ale bol to práve sv. Patrik, ktorý dosiahol, že kresťanstvo v Írsku sa rozšírilo a zapustilo v tejto zemi hlboké korene. Biskupské sídlo v Armaghu bolo založené v roku 445 a v roku 1152 sa stalo metropolitným sídlom. Veľmi skoro sa objavuje v zozname biskupských sídiel, ktoré nosia titul prímasa Írska.

¹⁹ https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790929_irlanda-dublino-drogheda.html

²⁰ ŠPIRKO, Jozef, *Cirkevné dejiny*, 1. zväzok, Martin: Neografia, 1943, s. 236-237.

²¹ ATTWATER, Donald, *I santi (Dizionario di Piemonte)*, Cassale Monferrato: 1993, s. 259.

²² SIPOS, Stephanus, *Enchiridion Iuris Canonici* (tretie vydanie), Pécs: 1936, s. 224.

²³ CASAROLI, Agostino, *Trýzeň trpělivosti. Svätý stolec a komunistické země (1963-1989)*, Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2001.

²⁴ Porov. MALÝ, Karel a kol., *Dějiny českého a československého práva do roku 1945*, Praha: Linde, 1999, s. 131. Český kráľ Ferdinand II. po víťazstve nad stavmi znova usporiadal v Čechách a na Morave štátne usporiadanie. V roku 1627 po bitke na Bielej hore vydal *Obnovené zřízení zemské* ako novú Ústavu krajiny. V tejto ústave pražský arcibiskup dostáva titul prímás.

²⁵ ŠPIRKO, Jozef, *Cirkevné dejiny*, 1. zväzok, Martin: Neografia, 1943, s. 231.

²⁶ Aj keď Hniezdno nebolo najstarším biskupským sídlom v Poľsku, bolo najstarším metropolitným sídlom, kde bol v roku 1025 korunovaný na prvého poľského kráľa spomínaný Boleslav Chrabrý, ktorý Hniezdnu podriadil biskupské sídla v Krakove, Wroclave a Kolobrzegu. Neskôr boli poľskí králi korunovaní v Krakove – ŠPIRKO, Jozef, *Cirkevné dejiny*, 1. zväzok, Martin: Neografia, 1943, s. 231.

Wyszynski po druhej svetovej vojne. K tejto metropolii sa viažu počiatky poľskej štátnosti i tamojšej Katolíckej cirkvi.

6. PRÍMAS A SYNODALITA MIESTNEJ CIRKVI

Podľa môjho názoru, v súčasnosti sa nevie primerane vyhodnotiť, čo môže priniesť pre Cirkev Biskupská synoda ohlásená pápežom Františkom na roky 2021-2023.²⁷ Avšak už dnes možno povedať, že v rámci konkrétnych štátov majú určité prvky synodality biskupské konferencie. Biskupské konferencie však začali vznikať len v 19. storočí a ich skutočný rozmach začal až po Druhom vatikánskom koncile (1962-1965). Predseda biskupskej konferencie je však prvý medzi rovnými a nie je nadriadeným ostatným diecéznym biskupom. Biskupská konferencia je v porovnaní s primaciálnym úradom veľmi mladou právnou inštitúciou. Postavenie prímasa je starobylou inštitúciou, ktorej vznik možno lokalizovať až do kresťanského staroveku a existuje tu dodnes a stále sa teší primeranej úcte a postaveniu, aj keď prímas v súčasnom kánonickom práve už nie je nositeľom nadbiskupskej jurisdikcie. Požíva však vysoký morálny kredit ako v Cirkvi, tak aj pred inštitúciami štátu. Aj teologická interpretácia primaciálneho úradu ako prvé sídlo „apoštola“ konkrétnej krajiny vyznieva značne v prospech zachovania tohto úradu aj pre budúcnosť aj v platnom kánonickom práve. Preto si myslíme, aj keď platné kánonické právo sa nerozvíja nateraz v prospech zvýšenia dôležitosti prímasa, predsa tento úrad možno chápať ako synodálny aspekt miestnej Cirkvi v konkrétnych krajinách. Asi tak, ako je tomu vo východných katolíckych cirkvách, kde sa teší veľkej úcte úrad patriarchu alebo úrad väčšieho arcibiskupa.

7. ZÁVER

Pre zdravé sebedovetomie štátu i Cirkvi je dôležité, aby obe ustanovizne dôkladne poznali svoje korene, ktoré môžu hľadať a nachádzať v biskupských primaciálnych sídlach. V nich sa totiž spája kresťanstvo so štátnosťou. Poukázali sme to najmä na biskupských metropolitných sídlach Ostrihomu, Prahy i Hniezdna. Preto aj keď titul prímasa je v súčasnosti iba čestným titulom, domnievame sa, že stále má svoj duchovný i štátotvorný potenciál a význam, nakoľko sa tiahne dejinami štátov a národov ako určitý pevný bod, ako červená niť. Prímas nie je iba inštitúciou, ale je symbolom jak pre štát, ako aj pre Cirkev v konkrétnej krajine.

Druhý vatikánsky koncil definoval Cirkev ako inštitúciu postavenú na základoch, ktorými sú apoštoli a na základnom uholnom kameni, ktorým je Ježiš Kristus. Ale každá krajina a miestna cirkev má svoj špecifický „základný kameň“, svojho národného „apoštola“: Nemecko má svojho sv. Bonifáca, Írsko má sv. Patrika, Praha, Ostrihom a Hniezdno sv. Vojtecha. Oni položili základy kresťanstva v konkrétnej krajine a preto primaciálne sídlo, v ktorom pokračuje ich poslanie v konkrétnej krajine. Ale primaciálne sídlo sa stáva symbolom aj pre štátnosť konkrétnej krajiny a prímas dostával od svetskej moci osobitné privilégia, aby korene štátnosti boli jasne viditeľné a neprehliadnuteľné a pevne zakorenené v konkrétnom primaciálnom sídle, ktoré bolo nerozlučne späté aj s počiatkom štátnosti (kráľovstva) krajiny a štátu.

V súčasnosti sa titul prímasa síce používa, ale obyvatelia, ktorým tieto veci nie sú dostatočne známe, nielenže si to neuvedomujú, ale často na historický význam primaciálnych sídiel pre súčasnosť dokonca podceňujú, resp. nemajú záujem sa tejto starobylej inštitúcii v primeranej miere venovať.

Zdá sa, že aj západná Latinská cirkev hľadá nový model svojej verejnej správy, čo dokazuje Biskupská synoda o synodalite. Možno sa hľadá určitý model decentralizácie. Nevieť celkom odhadnúť do akej miery sa v rámci tejto synodality uvažuje aj o inštitúcii prímasa a o jeho úlohách. Domnievam sa, že primaciálne biskupské sídlo by mohlo plniť určité koordinačné úlohy ako hlava a reprezentant miestnej Cirkvi v danej krajine a štáte. A najmä tam, kde sú v krajine viaceré cirkevné provincie, nad ktorými by stál ako hlava, s určenými kompetenciami práve biskup s titulom a právomocami prímasa.

Napokon, aby som neobišiel otázku eventuálneho slovenského prímasa. Slovenská štátnosť a slovenská Cirkev sa opiera o prácu a dielo solúnskych bratov sv. Cyrila a Metoda. S týmito menami

²⁷ DUDA, Ján, Špecifickosť Biskupskej synody 2021-2023, In: *Revue cirkevního práva*, Praha 86-1/2022, s. 47-56.

sa azda najviac spája starobylá Nitra, prípadne hrad Devín, ktorý je dnes súčasťou Bratislavy a bratislavské biskupské sídlo je sídlom arcibiskupa metropolitu. Napokon aj Ústava Slovenskej republiky sa v preambule dovoľáva cyrilometodskej tradície, čo tiež má svoju dôležitosť a veľký význam. Aby nám bolo jasné, že korene našej miestnej cirkvi i korene našej štátnosti môžeme nachádzať práve v diele solúnskych bratov. Preto ako potenciálne primaciálne biskupské sídlo na Slovensku by prichádzala do úvahy Nitra, prípadne Bratislava.

Bibliografia

- Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979).
Acta Sanctae Sedis 5 (1870).
ATTWATER, Donald, *I santi (Dizionario di Piemme)*, Cassale Monferrato: 1993.
BARTOŠEK, Milan, *Dějiny římského práva ve třech fázích jeho vývoje* (druhé vydanie), Praha: Academia, 1995.
CASAROLI, Agostino, *Trýzeň trpělivosti. Svatý stolec a komunistické země (1963-1989)*, Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2001.
CAPPELLO, Felix, *Summa Iuris Canonici [Suma kánonického práva]*, vol. I., Romae: Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1945.
CONTE A CORONATA, Mattheus, *Institutiones Iuris Canonici [Ustanovenia kánonického práva]*, vol. I., (editio tertia aucta et emendata), Romae: Marietti, 1948.
DUDA, Ján, , Špecifickosť Biskupskej synody 2021-2023, In: *Revue církevního práva*, Praha 86-1/2022, s. 47-56.
ERDO, Péter, Le primazie nella Chiesa di Occidente. Ricordi di uno sviluppo teorico nella canonistica medievale (Sídla prímasy v západnej cirkvi. Poznámky k teoretickému vývinu v stredovekej kánonistike), in: „*Panta rei*“. *Studi dedicati a Manlio Bellomo „Panta rei*“. [Štúdie venované Manlio Bellomo] (ed. Orazio Condorelli), Roma: Il Cigno Edizioni, 2004.
ERDO, Péter, *L'ufficio del primate nella canonistica da Graziano a Ugucione [Úrad prímasy v kánonickom práve od Graciána po Ugucia]*, Roma 1986.
ERDO, Péter, Le conferenze episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno [Biskupské konferencie vo vzťahu Cirkvi a moderného štátu], in: *Revista española de Derecho Canónico*, vol. 55 (máj-jún 1998), č. 144, s. 255-263.
FELICI, Guglielmo, *Enciclopedia Cattolica [Katolícka encyklopédia]*, vol. X., Romae 1952, s. 19-20, heslo: Primaziale, Sede.
GAUDEMET, Jean, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et civitas [Dejiny kánonického práva. Cirkev a svet]*, Cinisello Balsamo: Edizioni san Paolo, 1998.
(Del) GIUDICE, Vincenzo, *Nozioni di diritto canonico [Poznámky z kánonického práva]*, Milano: Giuffrè Editore, 1970.
JÁN PAVOL II., Homília, in: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790929_irlanda-dublino-drogheda.html
MALÝ, Karel a kol., *Dějiny českého a československého práva do roku 1945*, Praha: Linde, 1999.
Schematismus in clyti Regni Hungarie pro anno 1842 [Schematismus uhorského kráľovstva na rok 1842], Budae: Typis ac sumt. typogr. reg. universit. hungaricae, 1842.
SIPOS, Stephanus, *Enchiridion Iuris Canonici [Enchiridion kánonického práva]* (tretie vydanie), Pécs 1936.
ŠPIRKO, Jozef, *Cirkevné dejiny, 2 zväzky*, Martin: Neografia, 1943.
TRETĚRA, Jiří Rajmund – HORÁK, Zábaj, *Slovník církevního práva*, Praha: Grada, 2011.
VLADÁR, Vojtech, *Dejiny církevního práva*, Praha: Leges, 2017.
VRÁNA, Vladimír, *Dejiny církevního práva, vysokoškolský učebný text*, Košice: Právnická fakulta UPJŠ, 2020.

Kontaktné údaje:

Prof. ThDr. JCLic. PaedDr. Ján Duda, PhD.
Právnická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave
Šafárikovo námestie 1
Bratislava 1
Email: jan.duda@uniba.sk

SYNODÁLNY PROCES NA SLOVENSKU A PROBLÉMY FARNOSTÍ¹

Veronika Pétiová

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Abstract: The current Ordinary Synod of Bishops is different from previous ones. Its process is taking place not only in Rome, but in every particular Church, and will culminate in an assembly in Rome next October. In Slovakia, the process is now complete and the final document has been sent to the Vatican. Parish communities in particular have been the most involved in our country's synodal process, allowing us to find in the documents from the individual dioceses concrete problems that parishes are facing today. In this paper, we will focus on an analysis of the canonical-legal problems of the parish that the synodal process in Slovakia has highlighted.

Abstrakt: Aktuálne prebiehajúca riadna synoda biskupov je odlišná od predchádzajúcich. Jej proces sa neuskutočňuje iba v Ríme, ale v každej partikulárnej Cirkvi a na záver vyvrcholí zhromaždením v Ríme v októbri budúceho roku. Na Slovensku je momentálne ukončený tento proces a do Vatikánu bol odoslaný záverečný dokument. Najviac sa u nás do synodálneho procesu zapojili najmä farské spoločenstvá, vďaka čomu môžeme v dokumentoch z jednotlivých diecéz nachádzať konkrétne problémy, s ktorými sa farnosti stretávajú v dnešnej dobe. V tomto príspevku sa zameriame na analýzu kánonickoprávnych problémov farnosti, na ktoré upozornil synodálny proces na Slovensku.

Key words: Synod on Synodality, synodal process, parish issues, preparatory phase, Synod of Bishops.

Kľúčové slová: synoda o synodalite, synodálny proces, problémy farnosti, prípravná fáza, biskupská synoda.

1 ÚVOD

Prebiehajúca riadna synoda biskupov priniesla odlišný spôsob práce, než v predchádzajúcich synodách. Okrem zhromaždenia biskupov v Ríme, ktoré sa uskutoční v októbri budúceho roku, prebiehajú konzultácie a uvažovania nad jednotlivými synodálnymi témami v partikulárnych cirkvách na viacerých úrovniach. Na Slovensku je momentálne ukončená diecézna fáza a do Vatikánu bol odoslaný záverečný dokument. Do synodálneho procesu sa u nás zapojili najmä farské spoločenstvá, vďaka čomu môžeme v dokumentoch z jednotlivých diecéz vidieť konkrétne problémy, s ktorými sa farnosti stretávajú v dnešnej dobe. To nájsť odpoveď na otázku, aké problémy majú slovenské farnosti v súčasnosti, pričom pomocou kánonického práva môžeme hľadať prostriedky na ich riešenie. Je zrejmé, že v tomto synodálnom procese zazneli aj problémy farnosti, ktoré sú náročné a je potrebné ich riešiť, ale keďže sa netýkajú oblastí, ktoré sú v kompetencii kánonického práva, nebudeme sa nimi v tomto príspevku zaoberať.

2 SYNODA A SYNODALITE

Biskupská synoda bola ustanovená Pavlom VI. listom vo vo forme *Motu Proprio Apostolica sollicitudo*² na základe odporúčaní Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý v dekrétu *Christus Dominus* opisuje poslanie a úlohy tejto novej inštitúcie: „*Biskupi vybraní z rozličných krajín sveta podľa postupu a spôsobu, ktorý určil alebo určí rímsky veľkňaz, poskytujú najvyššiemu pastierovi Cirkvi účinnejšiu pomoc v rade zvanej Biskupská synoda. Táto synoda, keďže má na nej podiel celý katolícky*

¹ Príspevok je výstupom z vedeckého projektu VEGA č. 1/0548/22 s názvom „Kríza dôvery a jej rímskokánonické riešenia

² Porov. PAVOL VI. *Apostolica sollicitudo*. In AAS 57 (1965) ss. 775-780.

episkopát, zároveň dáva najavo, že všetci biskupi majú v hierarchickej vzájomnosti účasť na starostlivosti o celú Cirkev.³

Pápež František priniesol do Biskupskej synody rozmer synodality,⁴ keď Apoštolskou konštitúciou *Episcopal communio*⁵ rozdelil synodálny proces do troch častí:

1. prípravná fáza, v ktorej má miesto konzultácia s Božím ľudom o témach určených Rímskym veľkňazom,
2. fáza slávenia, charakteristická zúžením sa biskupov v Ríme a
3. fáza prijatia, v ktorej majú byť závery synody schválené Rímskym veľkňazom prijaté jednotlivými miestnymi Cirkvami.

Pred touto zmenou bola Biskupská synoda koncentrovaná iba na slávenie biskupov v Ríme a prípravné fázy súviseli výlučne so zasadnutím v Ríme. Po prvý krát je celý Boží ľud pozvaný vyjadriť svoje stanovisko pri prebiehajúcej Synode o synodalite, ktorá má podtitul: Za synodálnu Cirkev: spoločenstvo, spoluúčasť a misia.⁶

V prípravnej fáze tejto synody ide o tri roky trvajúci synodálny proces, rozčlenený do troch celkov a pozostávajúci z konzultácií, modlitieb a rozlišovania. Začal sa v októbri 2021 a vyvrcholí zhromaždením v októbri 2023 v Ríme. Synoda, ktorá sa zakončí zasadnutím biskupov v októbri 2023, neprebíha len vo Vatikáne, ale v každej partikulárnej Cirkvi piatich kontinentov. Jej trojročný harmonogram je rozčlenený do troch stupňov: diecéznej, kontinentálnej a univerzálnej. Cieľom prvej, prípravnej fázy synodálnej cesty je podporiť rozsiahly konzultačný proces tak, aby sa zhromaždili bohaté skúsenosti z prežívania synodality v jej rôznych podobách a aspektoch. Deje sa to prostredníctvom nástrojov, ktoré sú vzhľadom na konkrétne miestne podmienky najvhodnejšie a pri zapojení pastierov aj laických veriacich v partikulárnych cirkvách.⁷

3 DIECÉZNA FÁZA SYNODÁLNEHO PROCESU NA SLOVENSKU

Momentálne sa synodálny proces nachádza v druhej časti prípravnej fázy, t.j. prebiehajú konzultácie na kontinuálnej úrovni. Bola ukončená diecézna fáza, do ktorej boli na Slovensku zapojené všetky slovenské diecézy (vrátane ordinariátu OS a OZ SR) a eparchie. Sú zverejnené záverečné syntézy jednotlivých diecéz, ako aj celoslovenská syntéza. Táto časť synodálneho procesu prebiehala primárne na farskej úrovni, vďaka čomu môže do istej miery osvetliť, aké sú najčastejšie problémy farností v dnešnej dobe.

Ak sa pozrieme do histórie, zistíme, že v roku 1917 Pio-benediktínsky kódex kánonického práva poskytol pohľad na situáciu farností v danej dobe, následne o pár desiatok rokov neskôr nájdeme v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu farnosť už v inom poňatí, s aspektom spoločenstva a opúšťaním beneficiálneho systému zabezpečenia farností. Následne boli mnohé z odporúčaní Koncilu pretransformované do Kódexu kánonického práva z roku 1983. Odvtedy uplynulo už skoro štyridsať rokov. Ak si chceme dnes položiť otázku, kde sa v súčasnosti nachádza farnosť, aké sú jej problémy a výzvy aspoň v kontexte našej krajiny, odpoveď môžeme nájsť v diecéznej časti prípravnej fázy tohto synodálneho procesu.

³ Christus dominus 5

⁴ Niektorí najmä talianski autori tvrdia, že v súčasnosti môžeme hovoriť o synodalite v časoch Pápeža Františka, keďže je jednou z hlavných črt jeho doterajšieho pontifikátu. Bližšie pozri napr. PESCE, G.: Sinodalità, collegialità e principio consultivo nella Chiesa: nuovi impulsi nel pontificato di papa Francesco. Roma : Pontificia Università Lateranense, 2015 a TERRACCIANO, A.: La Sinodalità nella ricerca teologica. Temi e sfide più rilevanti. In SALATO, N.(ed.): La sinodalità al tempo di papa Francesco. Bologna : EDB, 2020, ss. 15-36.

⁵ Porov. FRANTIŠEK. *Episcopal communio*. In AAS 110 (2018) ss. 1359-1378.

⁶ Na druhej strane sa nejedná o až tak novú prax, ak vnímame tento synodálny proces v kontexte vypočítania si stanoviska medzi sensus fidei veriacich a magisteriom Cirkvi. Podobnú prax môžeme sledovať počas pontifikátov Pia IX a Pia XII, keď pred vyhlásením dogiem o Nepoškvrcenom počatí a Nanebovzatí Panny Márie oslovili biskupov a ich veriacich. Viac v VITALI, D.: Più sinodalità. La Chiesa di papa Francesco. In La Rivista del Clero Italiano. Roč. 97 (2016), č. 1, s. 24.

⁷ Porov. GENERÁLNY SEKRETARIÁT BISKUPSKEJ SYNODY: Za synodálnu Cirkev: spoločenstvo, spoluúčasť a misia 31 In: *synoda.sk* [online] [cit. 05.09.2022]. Dostupné na internete: <https://www.synoda.sk/sk/pripravnydokument>

4 LIMITY DIECÉZNEJ ČASTI PRÍPRAVNEJ FÁZY SYNODÁLNEHO PROCESU

Prebiehajúci synodálny proces má svoje limity, ktoré je potrebné brať do úvahy. Do mnohých cirkevných aktivít sa v našich farnostiach často zapájajú tí istí ľudia a mnohokrát je náročné osloviť aj širšie skupiny. Aj v súčasnosti sa zapojili najmä aktívni členovia Cirkvi. Nepodarilo sa osloviť tých ľudí, ktorí nežijú životom viery, aj keď boli do Cirkvi začlenení krstom, prípadne tých, ktorí Cirkev využívajú iba na „sviatostný servis“. Tento proces narazil na strach, či nechotu podporiť snahu aj u značnej časti kňazov. Konkrétne dôvody neúčasti zahŕňa záverečná fáza takto: „Z diecéznych syntéz vyplýva, že značným dôvodom k neúčasti bola nezrozumiteľnosť problematiky, skepsa, že synodálne podnety aj tak nič nezmenia v živote Cirkvi, nedostatok času, strach z nepoznaného, konfliktná atmosféra v spoločnosti a v Cirkvi, protipandemické opatrenia a neskôr, paradoxne, množstvo akcií po uvoľnení opatrení.“⁸

Pre mnohých veriacich bolo náročné predstaviť si, čo vôbec synodálny proces tejto synody znamená, keďže sa deje po prvý krát v takejto forme. Zároveň bolo aj pre kňazov ťažké vysvetliť veriacim zmysel a cieľ tohto synodálneho procesu⁹, pretože aj oni ho v takejto forme zažívali po prvý krát. Napríklad Ordinariát OS a OZ SR potvrdil, že vďaka tomu, že pre nejakým časom absolvovali sami diecéznu synodu, nemali veriaci strach zapojiť sa do tohto procesu. Naopak, v Žilinskej diecéze prebiehala v roku 2019 pôstna reflexia, do ktorej sa zapojilo viac ako 3000 veriacich, a preto bol tento synodálny proces niektorými osobami vnímaný ako duplicitný.¹⁰

5 FARNOSŤ V KONTEXTE SYNODÁLNEHO PROCESU

Do tohto procesu sa zapojilo v priemere 40 percent farností, pričom v diecézach kde sa zapojilo menej farností, sa zúčastňovalo viac skupín z rôznych spoločenských. Aj keď boli farnosti boli najviac zastúpenými celkami, svoje synodálne stretnutia mali aj mnohé skupiny zasvätených osôb, či laických združení veriacich. V Banskobystrickej diecéze sa zapojilo najmenej, iba dvadsať percent farností a to najmä kvôli presvedčeniu, že nám synodálny proces nemôže priniesť niečo nové, čo je ešte nepoznané.¹¹ V prípade Ordinariátu OZ a OS SR boli zapojené všetky farnosti, čo bolo spôsobené aj možnosťou osobnej pastorácie, ktorá je charakteristická pre ordinariáty a z veľkej časti je náročné ju aplikovať v diecézach a eparchiách v takej miere, ako je to možné v ordinariátoch. Z účastníkov prevládali ženy a v koordinačných tímoch bolo zväčša viac kňazov ako laikov. Najviac sa zapojili ľudia v strednom veku a väčšia účasť bola zaznamenaná v mestách než na vidieku. Veriaci sa cítia byť viac súčasťou farnosti ako diecézy, farnosť vnímajú ako „spoločenstvo spoločenských“, preto pociťujú dôležitosť jednotlivých malých spoločenských vo farnosti, kde sa môžu jednoduchšie začleniť ako do celého farského spoločenstva. Majú od farnosti nielen najväčšie očakávania, ale neraz aj z toho plynúce sklamanie a frustrácie.¹²

6 PROBLÉMY FARNOSTI, NA KTORÉ UPOZORNIL SYNODÁLNY PROCES

Táto fáza synodálneho procesu bola na Slovensku v mnohom ovplyvnená pandemickou situáciou, ktorá priniesla nielen problematické stretávanie sa v niektorých obdobiach a s tým súvisiace presunutie niektorých konzultácií do online priestoru. Zo spoločného hľadania vzišli niektoré výzvy, ktoré v období pred pandémiou neboli až také zreteľné. V spoločnosti a aj vo farnostiach je zrejme nejednota a polarizácia, pričom z týchto dôvodov zaznievali výzvy k jednote hierarchie ako aj veriacich takmer vo všetkých diecézach a eparchiách. Rezovala aj potreba jednoznačných stanovísk kňazov v niektorých oblastiach. Zaznievala výzva najmä pre farárov, zaujať jasný postoj v prípade kontroverzných otázok, keďže farárovi je zverená aj úloha učiť jemu zverený ľud, ktorého je pastierom.¹³ V súvislosti s pandemickou situáciou vzišla v mnohých farnostiach potreba viac

⁸ Porov. Celoslovenská syntéza synodálnych konzultácií, s. 3.

⁹ Ako pomôcka na osvetlenie synodálneho procesu slúžili viaceré dokumenty napríklad Vademekum per synodu o synodalite alebo dokument Medzinárodnej teologickej komisie synodalita v živote a misii cirkvi.

¹⁰ Porov. Synodálna syntéza Ordinariátu OS a OZ SR, s. 1 a Synodálna syntéza Žilinskej diecézy, s. 1.

¹¹ Porov. Synodálna syntéza Banskobystrickej diecézy, s. 2.

¹² Porov. Celoslovenská syntéza synodálnych konzultácií, s. 3.

¹³ Porov. can. 519 CIC 1983.

využívať technológie v pastoračnej činnosti, ktoré boli veľkou pomocou v čase zákazu verejného slávenia bohoslužieb.¹⁴ Aj v čase mimo pandémie je potrebné nájsť rovnováhu medzi využitím technologického pokroku a nenahraditeľným osobným kontaktom. Pre mnohých veriacich je veľkou pomocou funkčná internetová stránka ich farnosti.¹⁵

Farnosť je spoločenstvom veriacich združených primárne na základe teritoriálneho princípu.¹⁶ Toto spoločenstvo má zahŕňať všetkých veriacich, pričom žiadna zo skupín sa nemá cítiť byť vylúčená. V syntézach synodálneho skúmania zaznelo vo viacerých diecézach od niekoľkých veriacich, že sa cítia byť vo farnosti vylúčení, prípadne nie je počuť ich hlas. Jedným z riešení je aj pastoračia špecifických skupín veriacich, ktorí tak budú cítiť väčší záujem zo strany kňazov vo farnosti a lepšie sa budú môcť začleniť do spoločenstva. Ide najmä o mladých ľudí, seniorov, medzi ktorými sú aj kňazi na dôchodku, osamelých ľudí, pre ktorých je farnosť najbližším okolím, žien, slobodných... Pre slovenské farnosti je v niektorých regiónoch výzvou aj pastoračia menších.¹⁷ V gréckokatolíckych diecézach vzišli podnety aj na špecifickú pastoračiu manželiek kňazov.¹⁸

Zaznel aj hlas, aby biskup prejavoval živší záujem o jednotlivé farnosti, napríklad pomocou kánonických vizitácií, ktoré vo farnostiach chýbajú, aj keď je ich povinnosť daná Kódexom kánonického práva.¹⁹ Je potrebné, aby si veriaci uvedomili, že sú nielen členmi farnosti, ale aj diecézy a budovalo sa spoločenstvo medzi veriacimi a biskupom ako aj medzi farármi a ostatnými kňazmi vo farnostiach a biskupom.

Synoda ukázala, že laici nechcú byť iba pasívnym subjektom farnosti, ale chcú prebrať spoluzodpovednosť za život ich farnosti. Je potrebné, aby v diecézach, kde majú byť funkčné nielen ekonomické, ale aj pastoračné farské rady, bola ich činnosť v súlade s právom, aby nešlo iba o orgány, ktoré buď nefungujú, alebo sú vytvorené, iba „na papieri“. Vo väčšine slovenských diecéz majú fungovať aj farské pastoračné rady, prípadne v tých diecézach, kde nie sú ustanovené na základe partikulárneho práva, zaznela výzva, aby sa začalo uvažovať nad povinnosťou zriadiť ich. Napríklad v Bratislavskej arcidiecéze je jedným z výstupov synodálneho procesu vypracovanie štatútov pastoračných farských rád. Ďalším prostriedkom zapojenia laikov do spoluzodpovednosti na ich farnosti by malo byť sfunkčnenie ekonomických farských rád na miestach, kde ich činnosť nie je efektívna, resp. nefunguje ich transparentia voči ostatným veriacim, napríklad pomocou zverejňovania zápisníc zo zasadnutí.²⁰ Veriaci chcú vedieť na čo sa používajú zdroje farnosti, ktorej sú súčasťou a na chod ktorej aj sami prispievajú.

Veriaci by chceli synodálnejšie riadenie farností, prípadne väčšie zapojenie laikov do organizácie farností. Zazneli hlasy na zváženie profesionalizácie niektorých laických služieb, najčastejšie pastoračných asistentov²¹ alebo administratívnych síl. Zároveň, neboli v tejto otázke jednotné jednotlivé diecézy a eparchie z pohľadu zdroja iniciatívy pri prevzatí niektorých služieb laikmi. Napríklad Bratislavská eparchia prezentovala prístup kňaza, najmä farára, ktorý aktívne osloví veriacich a iniciatíva vychádza od neho²². Banskobystrická syntéza kladie za úlohu laikom ísť do služby a aktívne rozvíjať pastoračné aktivity a prevziať za ne zodpovednosť.²³ Veriaci v Žilinskej diecéze okrem oslovenia laikov považujú za potrebné dať im adekvátnu formáciu pri jednotlivých službách,²⁴ zatiaľ čo v Spišskej diecéze sa veriaci stretávajú aj s prípadmi, kedy sa chcú začleniť do

¹⁴ Porov. Synodálna syntéza Rožňavskej diecézy, s. 6.

¹⁵ Porov. Synodálna syntéza Spišskej diecézy, s. 6.

¹⁶ Porov. can. 515 § 1 CIC 1983

¹⁷ Napríklad jeden z dôvodov, prečo sa niektorí veriaci nezapojili do synodálneho procesu bola aj jazyková bariéra u maďarsky hovoriacich osôb. Bližšie pozri: Synodálna syntéza Rožňavskej diecézy, s. 10.

¹⁸ Porov. Synodálna syntéza Košickej eparchie, s. 9.

¹⁹ Porov. can. 396 CIC 1983 a Celoslovenská syntéza synodálnych konzultácií, s. 4.

²⁰ Porov. Synodálna syntéza Nitrianskej diecézy, s. 5 a Synodálna syntéza Bratislavskej eparchie, s. 6

²¹ Porov. Synodálna syntéza Žilinskej diecézy, s. 6; Synodálna syntéza Banskobystrickej diecézy, s. 5 a Synodálna syntéza Trnavskej arcidiecézy, s. 7.

²² Porov. Synodálna syntéza Bratislavskej eparchie, s. 6.

²³ Porov. Synodálna syntéza Banskobystrickej diecézy, s. 4.

²⁴ Porov. Synodálna syntéza Žilinskej diecézy, s. 3.

nejakej služby, ale z rozličných dôvodov nie sú toho schopní.²⁵ V takomto prípade by mohol kňaz sprostredkovať ponuku služby, aj keď je tu nebezpečenstvo, že veriaci nebude mať odvahu danú službu odmietnuť.

Farnosti trápí aj kontinuita pri prekladaní farárov, pričom si mnoho krát neuvedomujú, že preloženie sa môže diať nielen pre dobro farnosti z ktorej sa farár prekladá, ale aj pre dobro farnosti do ktorej sa prekladá. Je prirodzené, že veriaci nevnímajú potreby ostatných farností, prípadne celej diecézy, ale sústredia sa na situáciu svojej farnosti.²⁶

Ordinariát OS a OZ SR poukázal na problém, s ktorými sa boria jeho farnosti. Spočíva vo vysokej rozvodovosti sporej s náročnosťou povolania u veriacich patriacich do ordinariátu. I napriek trendu vysokej rozvodovosti, ktorý v našej krajine je, tento problém v iných diecézach nebol v synodálnych výstupoch obsiahnutý, aj keď je zrejme, že je problémom aj v nich.

7 ZÁVER

Napriek desaťročiam, ktoré prešli od Druhého vatikánskeho koncilu, ako jedna z najväčších výziev slovenských farností dnes sa javí objavenie rozmeru spoločenstva ako konštitutívneho prvku farností. Z nepochopenia tejto skutočnosti sa ďalej odvíjajú aj iné výzvy ako spolupráca medzi laikmi a kňazmi na úrovni farnosti, pastorácia iba špecifických skupín, s tým, že následne sa niektorí veriaci cítia byť na okraji spoločenstva alebo vnímajú, že nie je počuť ich hlas. Pred farnosťami stojí výzva objaviť náuku Koncilu, ktorá bola premietnutá aj do Kódexu kánonického práva z roku 1983 a dodržiavaním jeho noriem obnoviť farské spoločenstvá v našej krajine. Tento synodálny proces ukázal, kde sa asi aktuálne slovenská cirkev nachádza a aké kroky môže spraviť pre skvalitnenie našich farností spoločne, zo strany kňazov aj laikov.

Použitá literatúra a pramene:

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1983, roč. 75/2, s. 1-317.

DRUHÝ Vatikánsky koncil. Dekrét o pastierskom úrade biskupov v Cirkvi Christus Dominus (28. októbra 1965). In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1966, roč. 58, s. 579-597.

FRANTIŠEK. Apoštolská konštitúcia *Episcopalis communio*. In AAS 110 (2018) ss. 1359-1378.

GENERÁLNY SEKRETARIÁT BISKUPSKEJ SYNODY: Za synodálnu Cirkev: spoločenstvo, spoluúčasť a misia 31 In: *synoda.sk* [online] [cit. 05.09.2022]. Dostupné na internete: <https://www.synoda.sk/sk/pripravnydokument>

PAVOL VI. Apoštolský list vo forme Motu proprio *Apostolica sollicitudo*. In AAS 57 (1965) ss. 775-780.

PESCE, G.: Sinodalità, collegialità e principio consultivo nella Chiesa: nuovi impulsi nel pontificato di papa Francesco. Roma : Pontificia Università Lateranense, 2015

Synodálne syntézy Slovenských diecéz a eparchií In: *synoda.sk* [online] [cit. 31.08.2022]. Dostupné na internete: <https://www.synoda.sk/sk/synteza>

TERRACCIANO, A.: La Sinodalità nella ricerca teologica. Temi e sfide più rilevanti. In SALATO, N.(ed.): La sinodalità al tempo di papa Francesco. Bologna : EDB, 2020, ss. 15-36. ISBN 978-88-10-41246-6.

VITALI, D.: Più sinodalità. La Chiesa di papa Francesco. In La Rivista del Clero Italiano. Roč. 97 (2016), č. 1, ss. 21-36.

Kontaktné údaje:

JUDr. ICLic. Mgr. Veronika Pétiová, PhD.

veronika.petiova@flaw.uniba.sk

Právnická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Šafárikovo nám. č. 6

P. O. BOX 313

810 00 Bratislava

Slovenská republika

²⁵ Porov. Synodálna syntéza Spišskej diecézy, s. 2 a Synodálna syntéza Prešovskej eparchie, s.8.

²⁶ Porov. can. 1748 CIC 1983; Synodálna syntéza Nitrianskej diecézy, s. 7 a Synodálna syntéza Trnavskej arcidiecézy, s. 5.

SPRAVODLIVOSŤ V ÚZEMIACH PODRIADENÝCH RÍMU – PRIVILÉGIÁ V PRAMEŇOCH Z OBDOBIA REPUBLIKY A PRINCIPÁTU

Valéria Terézia Dančiaková

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Abstract: Roman Empire was a complex system of territories that were governed by a single nation, the Roman people, and united in their subordination to Rome as the ruling power. These territories, however, were inhabited by various nations with sometimes very different cultures, that inevitably collided with the values of the Romans. Also, the personality principle that ruled the ancient citizenship status, made it impossible to unite all the peoples of the realm under one legal system. That is why the Romans had to come up with a solution that would allow them to incorporate these nations within the empire, while not making them Roman citizens. The solution was a certain level of legal autonomy of the provinces.

Abstrakt: Rímska ríša bola komplexným systémom území ktoré boli ovládané jediným národom, rímskym ľudom a zjednotené vo svojej podriadenosti Rímu ako vládnej moci. Tieto teritória však boli obývané najrôznejšími národmi s niekedy veľmi odlišnými kultúrami, ktoré sa museli nevyhnutne dostať do konfliktu s hodnotami Rimanov. Rovnako, princíp personaly, ktorý ovládal režim občianstva v antickom svete znemožňoval zjednotenie ľudí v rámci jedného právneho systému. Preto museli Rimania prísť s riešením, ktoré by umožnilo začleniť tieto národy do impéria bez nutného udelenia Rímskeho občianstva. Takým riešením bol určitý stupeň právne autonómie provincií.

Key words: Privileges, Roman Empire, Roman law, Romans, statutes, Jews.

Kľúčové slová: privilégia, Rímska ríša, rímske právo, Rimania, zákony, Židia.

1 ÚVOD

V dobe svojho najväčšieho rozmachu, teda v roku 117 n. l., Rímska ríša pokrývala územie, ktoré siahalo od Británie na severe po Egypt (vrátane) na juhu a od Atlantického oceánu na západe po Kaspické more na východe. Rím ovládal v tomto roku spolu 51 pripojených území (provincie a klientske kráľovstvá), obývaných najrôznejšími kultúrami (od monoteistických Židov, cez hrdých Grékov až po keltské kmene na území dnešného Francúzska a Británie), ktoré zjednocovala práve príslušnosť k Rímskemu impériu, respektíve nadvláda Rím.

Táto príslušnosť však dlho nebola založená na princípe občianstva, ktoré by obyvateľstvo Rímskej ríše spájalo, ale jednoducho ich spájal fakt, že v rámci vojenskej nadržanosti Ríma sa ich územia dostali pod správu rímskej moci, prevažne ako provincie, výnimočne ako klientske kráľovstvá. Vyvstáva však jedna zásadná otázka. Aký bol, právny režim týchto území? Ako sa realizovala spravodlivosť v oblastiach, ktoré obývali skupiny obyvateľstva bez statusu rímskeho občana?

Rímske právo bolo v zásade rezervované rímskym občanom. Len rímskym občanom prislúchali práva a povinnosti z rímskeho práva, ktoré boli na občianstvo priamo naviazané. Medzi tieto práva patrilo *ius provocationis*, *ius suffragii*, *ius honorum*, *ius commercii*, *ius conubii* a *testamentum facio* a *ius sacrorum*.¹ Uvedené práva umožňovali rímskym občanom nielen požívať ochranu

¹ Pozri BAUMAN, R. A. *Lex Valeria De Provocatione* of 300 B.C., s. 34; JOLOWITZ, H. F. NICHOLAS, B. *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, s. 12; duPLESSIS, P. J. *Borkowski's Textbook on Roman Law*, s. 102; REBRO, K., BLAHO, P. *Rímske právo*, s. 133;

rímskeho právneho poriadku a organizovať na jeho základe svoj život (*ius commercii, ius conubii, ius provocationis*), ale aj vplývať na chod ríše prostredníctvom možnosti zastávať rôzne funkcie (*ius honorarium*), či voliť úradníkov (*ius suffragii*). V obmedzenej miere, časť z týchto práv zvykli Rimania udeľovať aj rôznym skupinám obyvateľstva v rámci ríše, predovšetkým za účelom rozvoja priateľských vzťahov a tesnejšieho pripútania k Rímu. Spočiatku boli týmito skupinami predovšetkým Latinské kmene v Itálii (*Latini prisci*), no neskôr, obzvlášť po unifikácii Itálie sa tieto práva začali udeľovať aj iným skupinám obyvateľov Ríše naprieč impériom (*Latini colonarii*). Na tieto skupiny sa teda aspoň z časti aplikovalo rímske *ius civile*. Čo však s celou plejádou provincií, ktorých obyvatelia nemali status Latínov, ale boli nazývaní *peregrini*, teda cudzinci?

Rímske súkromné právo je možné rozdeliť do štyroch skupín, a to *ius civile, ius honorarium, ius gentium* a *ius naturale*. *Ius naturale* sa prekladá ako prirodzené právo a predstavuje akýsi poriadok prírody, teda pravidiel správania sa, ktoré sú spoločné ľuďom aj živočíchom (D. 1,1,1,3). *Ius civile* potom predstavuje právo vlastné konkrétnej obci a k nej prislúchajúcim občanom, v tomto prípade Rimanom alebo Latínom s udelenými niektorými občianskymi právami, ale samozrejme sa tu myslím aj civilné právo iných občianskych spolčenstiev. Stret záujmov občanov niektorej obce s cudzincami sa potom riešil prostredníctvom *ius gentium*, ako práva spoločného pre celé ľudstvo (Gai Inst. 1,1,1). *Ius honorarium* je právo, ktoré sa nachádza akoby na pomedzí medzi *ius civile* a *ius gentium*. Je to právo vytvárané úradníkmi v rámci rímskeho administratívneho systému, ktorí mali širokú súdnu právomoc, prostredníctvom ktorej dokázali dotvárať, opravovať rímske *ius civile*, v prípadoch, kedy úprava na konkrétnu situáciu chýbala, alebo bola neaktuálna. Na druhej strane je *ius honorarium* aj prameňom poznania *ius gentium*, a to vďaka činnosti predovšetkým cudzineckého pretora, či miestodržiteľov v provinciách, ktorí v rámci svojej súdnej právomoci riešili spory provinčného obyvateľstva (cudzincami) navzájom, či medzi cudzincami a rímskymi občanmi, kedy nebolo možné aplikovať rímske *ius civile*.

Okrem *ius gentium*, však v rámci ríše boli v platnosti aj domáce právne poriadky provincií. Vzhľadom na skutočnosť, že rímske právo nebolo možné aplikovať na cudzincov, ktorí ríšu obývali, provinčné obyvateľstvo malo udelené právo žiť podľa svojho pôvodného práva, teda práva, ktorým sa spravovali pred začlenením do Rímskej ríše. Reprezentantom rímskej moci v provincii bol miestodržiteľ, ktorý provinciu spravoval. Jeho hlavnými úlohami bolo vrchné velenie, riešenie súdnych sporov, ktoré neboli vyhradené mestám v rámci provincie a povinnosti vo vzťahu k financiám, najmä výber daní. Hoci v provinciách mal širokú právomoc, táto bola obmedzená jednak vo vzťahu k rímskym občanom (vďaka *ius provocationis*), ak aj vo vzťahu k tzv. „slobodným“ mestám (najmä grécke mestá), ako aj mestám, ktoré mali s Rímom uzavreté zvlášťne zmluvy (*civitates foederate*).²

Za účelom lepšieho pochopenia spôsobu správy rímskych území sa chceme v nasledujúcom texte zamerať práve na predstavenie prameňov práva prevažne z obdobia Rímskej republiky, ktoré určujú právne postavenie a právny režim najrôznejších území v rímskej ríši, spomínaných miest so zvláštnym právnym režimom. Rovnako predstavíme dokumenty adresované špecifickým skupinám obyvateľstva ríše, ktoré im zaručovali určité výnimky (privilégiá) oproti iným skupinám.

1.1 Pramene udeľujúce privilégiá mestám

Rôzne práva, privilégiá, či úľavy pre jednotlivé mestá v rámci provincií sú upravené v nasledujúcich dokumentoch: *Epistula T. Quintii Flaminii consulis ad Chyretienses* (196-194 p. n. l.); *Epistula M. Valerii Messalae praetoris ad Teios* (193 p. n. l.); *Epistula Lucii Scipionis Eiusque Fratris ad Heracleotas ad Latmum* (190 p. n. l.); *Epistula Lucii Cornelii Scipionis fratrisque ad Colophonios* (190 – 189 p. n. l.); *Epistula Manii Acilii consulis ad Delphos* (190 p. n. l.); *Epistulae Spurii Postumi praetoris et SC. De Delphorum autonomia* (189 p. n. l.); *Epistula C. Livii consulis et SC ad Delphos* (189 - 188 p. n. l.); *SCC. De Thisbensibus* (170 p. n. l.); *Sc. Popillianum de Pergamenis* (asi 133 p. n. l.); *Epistula magistratus Romani ad Ilienses* (1. st. p. n. l.); *SC. De Tabenis* (82 – 80? p. n. l.); *SC. De Stratonicensibus* (81 p. n. l.); *SC. De Chiis* (80 p. n. l.); *Lex Antonia de Termessibus* (72 – 68 p. n. l.); *Lex Gabinia Calpurnia de insula Delo* (58 p. n. l.); *Epistula Iulii Caesaris et Octaviani et SCC. de Mytilenaeis* (47 – 25 p. n. l.); *SC. De Plarasensibus et Aphrodisiensibus* (42 p. n. l.); *Epistula Marci Antonii triumviri ad Plarasenses et Aphrodisiensis* (39 – 38 p. n. l.); *Epistula Marci*

ROSELAAR, S. T. 6 The Concept of Conubium in the Roman Republic, s. 102 a nasl.; SIRKS, A. J. B. Law, Commerce and Finance in the Roman Empire.

² Pozri RICHARDSON, J. Roman Provincial Administration, s. 31–46.

Antonii Triumviri ad Plarasenses et Aphrosisienses (39 – 35 p. n. l.); *Epistula proconsulis Asiae ad Chios* (5 – 14 n. l.); *Epistula proconsulis ad Aphrodisienses* (2 – 3 st. n. l.). Ako môžeme vidieť, pramene práva vzťahujúce sa na postavenie uvedených miest je možné rozdeliť na listy (teda *acta magistratum*) a uznesenia senátu (*senatus consulta*).

Najstarší z dokumentov je list konzula Flaminia (*Epistula T. Quintii Flaminii consulis ad Chyretienses*) datovaný medzi roky 196 až 194 p. n. l., ktorý sa však venuje len otázke vrátenia majetku predtým zabaveného Rímom. Tento má byť teraz vrátený na znak dobrej vôle (*περι πλειστου ποιούμενοι χάριτα και φιλοδοξίαν*).

List préтора Valeria Messalu adresovaný do mesta Teios (*Epistula M. Valerii Messalae praetoris ad Teios*) z roku 193 p. n. l., uznáva posvätnosť mesta, ako tomu bolo dovtedy (*κρίνομεν εἶναι τὴν πόλιν και τὴν χώραν ἱεράν, καθὼς και νῦν ἐστίν*), a rovnako právo azylu a neporiadnosť povinnosti platiť rímskemu ľudu tribút (*και ἄσυλον και ἀφορολόγητον ἀπὸ τοῦ δήμου τοῦ Ῥωμαίων*), pričom úcta k bohu a udelené privilégia (*φιλόανθρωπα*) budú podľa listu dodržiavané za dovtedy kým, bude trvať dobrá vôľa (*εὐνοίαν*) voči Rimanom zo strany mesta.

Sherk a Johnson a kol. spomínajú aj dokument s názvom *Epistula Lucii Scipionis Eiusque Fratris ad Heracleotas ad Latmum*³ datovaný buď roku 190 (Sherk) alebo 189 p. n. l. (Johnson a kol.). V liste Rimania uznávajú slobodu mesta (*συγχωροῦμεν δὲ ὑμῖν τὴν τε ἐλευθερίαν*) a udeľujú jeho obyvateľom (občanom) právo spravovať svoje záležitosti podľa svojho vlastného práva (*πολιτεύεσθαι κατὰ τοὺς ὑμετέρους νόμους*), pričom text zmieňuje aj iné privilégia a záväzky (*ἀποδεχόμεθα δὲ και τὰ παρ' ὑμῶν φιλόανθρωπα και τὰς πίστεις*⁴). Obsahom veľmi podobný bol aj list bratov Lucia a Kornélia Scipia do Kolofón datovaný do roku 190 – 189 p. n. l. (*Epistula Lucii Cornelii Scipionis fratrisque ad Colophonios*).

Mestu Delfy je venovaných viacero dokumentov. List konzula Acilia adresovaný mestu Delfy z roku 190 p. n. l. (*Epistula Manii Acilii consulis ad Delphos*) sa nezachoval v dobrom stave, avšak pravdepodobne obsahoval privilégia ako azyl, autonómiu, oslobodenie od daní, či vojenských požiadaviek (*ἵνα ὑμῖν κατάμονα ἦι τὰ ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχοντα πάτρια, σωζομένης τῆς πόλεως και τοῦ ἱεροῦ αὐτονομίας*).⁵ Rovnaké privilégia potom nachádzame popísané v liste préтора Postumia nasledovanom Dekrétom senátu z roku 189 p. n. l. o Deflskej autonómii (*Epistulae Spurii Postumii praetoris et SC. de Delphorum autonomia*). Tieto stanovujú, že Delfám, ako slobodnému mestu, má byť udelená imunita, právo azylu, autonómia, ako aj výnimka z povinnosti platiť dane, právo samostatne sa spravovať a právomoc nad chrámom a jeho okrskami (*ἄσυλον εἶναι και τὴν πόλιν τῶν Δελφῶν και τὴν χώραν και Δελφοὺς αὐτονόμους και ἐλευθέρους⁶ και ἀνεισφόρους⁷, οἰκοῦντας και πολιτεύοντας αὐτοὺς καθ' αὐτοὺς και κυριεύοντας⁸ τῆς τε ἱερᾶς χώρας και τοῦ ἱεροῦ λιμένος*).⁹ Ešte významnejšie v tomto dokumente je, že zmieňuje práva predkov, ktoré majú Delfy zachovávať. Namiesto gréckeho νόμος, s významom právo, či ἔθος odkazujúceho na zvyk (aj zvykové/obyčajové právo)¹⁰, text požíva pojem πάτριον, ktoré je možné preložiť ako „zvyky predkov, dedičné zvyky, zvyky otcov“, alebo „dedičná ústava“.¹¹ Takto sa dostávame do kontaktu s prvým dokumentom, ktorý

³ Sherk zmieňuje argument Henzena, podľa ktorého má list pochádzať od Manlia Vulsa, a preto by mal byť datovaný medzi roky 189 – 188 p. n. l., avšak Sherk zastáva názor (zhodne s inými bádateľmi), že autorom je Cornelius Scipio rovnako v prípade podobného listu adresovaného do Kolofón. Pozri SHERK, R. K. Roman Documents from the Greek East, s. 217 – 220.

⁴ Slovo πίστεις je Nominatív plurálu od slova ἡ πίστις, ktorý sa okrem bežného významu v zmysle viera, používa aj vo významoch ako „záruka, sľub, prísaha, záväzok“ alebo „zmluva“. PANCZOVÁ, H. Grécko-slovenský slovník, s. 1001. Pozri aj GUPTA, N. K. Paul And The Language Of Faith.

⁵ JOHNSON, A. CH. s kol. Ancient Roman Statutes, s. 23

⁶ Znamená „slobodný“, alebo „nezávislý“. PANCZOVÁ, H. Grécko-slovenský slovník, s. 434

⁷ Slovo je možné preložiť ako „oslobodený od daní“, keďže sa skladá z dvoch slov, a to εἰσφορά (mimo iné „poplatok“ alebo „daň“) a predpona ἀ- s významom „ne-“, alebo „bez“. PANCZOVÁ, H. Grécko-slovenský slovník, s. 59, 407.

⁸ Vo všeobecnosti je možné toto slovo preložiť ako „vládnut“, ale rovnako sa používa aj vo význame „mať právomoc, jurisdikciu“. LIDDELL, H. G., SCOTT., R. A Greek-English Lexicon, s. 1013

⁹ JOHNSON, A. CH. s kol. Ancient Roman Statutes, s. 24

¹⁰ Diccionario Griego-Español. ἔθος, -εος, τό. [online]. [cit. 14-09-2022]. Dostupné na internete: <<http://dge.cchs.csic.es/xdge/%E1%BC%94%CE%B8%CE%BF%CF%82>>.

¹¹ LIDDELL, H. G., SCOTT., R. A Greek-English Lexicon, s. 1348

vyslovene zmieňuje zvyky predkov, ako právo, ktorého sa má pridržať dané územie (jeho obyvateľstvo), čo bolo rovnako potvrdené uznesením senátu (*SC. de Delphorum autonomia*).

Vo vzťahu k Delfám je potrebné spomenúť aj list a *senatus consultum* z roku 189 – 188 p. n. l. (*Epistula C. Livii consulis et SC ad Delphos*), ktoré potvrdzuje mestu právo vyhostiť zo svojho územia osoby podľa vlastného uváženia, ako aj povoľovať pobyt v meste¹² (*καὶ περὶ τῶν ἐν Δελφοῖς κατοικεόντων ἔχειν ὑμᾶς ἐξουσίαν*¹³ *ἐφήκεν ἡ σύγκλητος, ἐξοικίζειν [οἱ]ὺς ἂμ βούλησθε καὶ ἔαν κατοικεῖν παρ' ὑμᾶς τοὺς εὐαρεστοῦντας τῶι [Κ]οινῶι τῶν Δελφῶν*¹⁴).

Senatus consultum venované mestu Thisabe z roku 170 p. n. l. (*SCC. De Thisbensibus*) prevažne opisuje predošlý vojenský konflikt v Grécku a nehovorí veľa o právnom statuse mesta. Len v závere sa spomínajú privilégia (*φιλόανθρωπα*) bez bližšieho určenia.¹⁵ Rovnako málo nám hovorí List rímskeho úradníka adresovaný mestu Ilias z 1. storočia p. n. l. (*Epistula magistratus Romani ad Ilienses*), ktorý spomína len slobodu mesta (*τὴν πόλιν ὑμῶν εἶναι ἔλευθέραν*) a pravdepodobne aj nejaký druh oslobodenia od určitej povinnosti (možno od poplatku), keďže slovo *ἀλειτούργητον* je možné preložiť ako „oslobodení od“ niečoho.

Zaujímavejší je už obsah uznesenia senátu venovaného mestu Tabae datovaného medzi roky 82 až 80 p. n. l. (*SC. De Tabenis*), a to napriek skutočnosti, že obsahuje len odkaz na privilégia, ktoré boli mestu udelené diktátorom Sullom bez ich bližšej špecifikácie. Dokument jednoducho zmieňuje, že mesto sa má tešiť najvyšším privilégiám „teraz a v budúcnosti“.¹⁶ Znenie textu bolo zrekonštruované v tom zmysle, že mestu Tabae boli udelené privilégia, ako aj pridelené usadlosti (dediny) v okolí, ktoré mali byť spravované podľa práva mesta Tabae a v súlade s jeho politikou.¹⁷

Ďalší dokument, ktorý bol aj použitý ako základ pre rekonštrukciu chýbajúcich častí textu v *SC. de Tabenis*, je *senatus consultum* pre mesto Stratonicea približne z roku 81 p. n. l. (*SC. De Stratonicensibus*), ktorého fragmenty sa našli na viacerých miestach ako Lagina, Caria a Malá Ázia.¹⁸ Uznesenie ustanovuje, že mesto Stratonicea si má ponechať akékoľvek dary, ktoré získali ako odmenu za pomoc vo vojne ako spojenci Ríma a zároveň im má byť vrátený všetok majetok, o ktorý v dôsledku vojenského konfliktu prišli. Vzhľadom na právne postavenie mesta sú významné ustanovenia, ktorými je mestu udelené právo azylu v chráme bohyně Hekaté (*τό τε τέμενος, ὅπως τοῦτο ἄσυλον ὑπάρχει*) a ešte viac potvrdenia práva spravovať svoje záležitosti podľa svojho vlastného práva a zvykov, vo svojich vlastných inštitúciách (*δικαίους τε καὶ νόμοις καὶ ἐθισμοῖς τοῖς ἰδίοις, οἷς ἐχρῶντο ἐπάνω*), ako aj potvrdenie akýchkoľvek zákonov a uznesení prijatých počas vojny. Privilégia udelené mestu sú v dokumente spomenuté dvakrát. Keďže prvá časť textu je predstavením požiadaviek prednesených vyslancami mesta a druhá časť je samotné uznesenie potvrdzujúce privilégia (*οἷς τε νόμοις ἐθισμοῖς τε ἰδίοις πρότερον ἐχρῶντο, τοῦτοις χρᾶσθωσαν*¹⁹).

Uznesenie senátu vo vzťahu k mestu Chios (*SC. De Chiis*) z roku 80 p. n. l. a naň nadväzujúci List prokonzula Ázie (*Epistula proconsulis Asiae ad Chios*) datovaný medzi roky 5 – 14 n. l.,²⁰ obsahujú jednak ustanovenie ktoré potvrdzuje právo spravovať sa a žiť v súlade so svojimi vlastnými zákonmi (menovite zákonmi, zvykmi a právami), ktoré mali v čase keď vstúpili do statusu priateľstva s Rimanmi (*ὅπως νόμοις τε καὶ ἔθεσιν καὶ δικαίοις*²¹ *χρῶνται ἃ ἔσχον ὅτε τῆ Ῥωμαίων φιλία προσῆλθον*), rovnako však ustanovuje, že aj Rimania, ktorí by sa nachádzali na územiach patriacich mestu majú byť podriadenú Chijským zákonom (*οἷ τε παρ' αὐτοῖς ὄντες Ῥωμαῖοι τοῖς Χείων ὑπακούωσιν νόμοις*).

Medzi roky 72 až 68 p. n. l. sa datuje *Lex Antonia de Termessibus*, ktorého text je zachytený v latinčine. Na jeho samotnom začiatku je ustanovené, že občania mesta Termessus majú byť

¹² JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, s. 25

¹³ S významom „mať moc“.

¹⁴ DITTENBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, s. 611.

¹⁵ JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, s. 28

¹⁶ Vzhľadom na skutočnosť, že text sa nezachoval neporušený, vyvstáva otázka, čo sa spomínalo na vynechaných miestach. K tomu pozri SHERK, R. K. *Roman Documents from the Greek East*, s. 101; SHERK, R. *Senatus Consultum de Tabenis*.

¹⁷ SHERK, R. K. *Roman Documents from the Greek East*, s. 100 – 103.

¹⁸ JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, s. 66

¹⁹ SHERK, R. K. *Roman Documents from the Greek East*, s. 105 – 111.

²⁰ JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, s. 129

²¹ Ako môžeme vidieť, list explicitne zmieňuje zákony, zvyky a práva.

slobodní a žiť podľa svojich vlastných zákonov (*eique legibus suis ita utunto*). Zákon v zásade určuje slobodu mesta Termessus v tom zmysle, že mali právo vyberať dane, právo na svoj majetok, spravovať si svoje vlastné záležitosti, ako aj súdnu autonómiu a okrem iného nebolo povolené priviesť do mesta vojakov za účelom prezimovania.²²

Ďalším miestom tešiacim sa slobode bol ostrov Delos, ktorý mal svoj status potvrdený v roku 58 p. n. l. zákonom *Lex Gabinia Calpurnia de insula Delo* v latinčine²³. V tomto prípade je obzvlášť významné oslobodenie od povinnosti platiť dane a uznanie, že ostrov bol vždy slobodný od jurisdikcie kráľov, miest a ríše, čím je naznačené, že ostrov si má svoje záležitosti spravovať samostatne. Samotný text je prerušený a končí po výroku o oslobodení od daní potvrdenom Rímom, ale je možné predpokladať, že zvyšok dokumentu súhlasí s jeho prvou časťou a nasledovalo by vyhlásenie slobody ostrova Delos.²⁴

List Cézara a uznesenie senátu o vzťahoch s mestom Mytilene datované do roku 47 – 25 p. n. l.²⁵ rovnako zmieňujú niekoľkokrát privilégiá (*φυλάττειν τὰ φιλόανθρωπα*), ktorým sa majú tešiť, bez bližšieho určenia. Na druhej strane je dokument reakciou na požiadavku mesta, aby bolo oslobodené od povinnosti platiť dane, ktorá je Cézarom rázne odmietnutá (*βούλομαι οὖν ἀποφίνασθαι ὅτι οὐδενὶ συγχωρῶ οὐδὲ συγχωρήσω ἀτελεῖ²⁶ παρ' ὑμῖν εἶναι²⁷*).

Vo vzťahu k mestám Plarasa a Afrodísia bolo vydaných niekoľko dokumentov, a to *SC. De Plarasensibus et Aphrodisiensibus* (42 p. n. l.); *Epistula Marci Antonii triumviri ad Plarasenses et Aphrodisienses* (39 – 38 p. n. l.); *Epistula Marci Antonii Triumviri ad Plarasenses et Aphrosisienses* (39 – 35 p. n. l.); *Epistula proconsulis ad Aphrodisienses* (2 – 3 st. n. l.). Uznesenie senátu udeľuje mestu viaceré významných privilégií, a to jeho slobodu (*ἐλευθέρους εἶναι*), spravovať sa vlastným právom a rozhodovať o svojich záležitostiach (*τῶ τε δικαίω καὶ ταῖς ἰδίαις κρίσειν ἐνεκεν τοῦ δήμου τοῦ Ῥωμαίων τὴν πολιτείαν τὴν Πλαρασέων καὶ Ἀφροδεισιέων χρῆσθαι* a ďalej v texte *νόμοις τε ἰδίους πατρίοις καὶ οὖς ἂν μετὰ ταῦτα ἐν ἑαυτοῖς κυρώσωιν* *χρῶνται*), pričom jedným z najvýznamnejších privilégií, aké mohlo mesto dosiahnuť bolo oslobodenie od daní (*τὴν ἐλευθερίαν καὶ τὴν ἀτέλειαν αὐτοῦς πάντων πραγμάτων τούτω τε τῶ δικαίω ἔχειν*), čo vyplývalo zo statusu mesta ako *civitatis foederate* (*φίλη τε καὶ σύμμαχος τοῦ δήμου τοῦ Ῥωμαίων ἐστίν*).²⁸ Ďalšie texty vzťahujúce sa na Plarasu a Afrodísiu potvrdzujú privilégia udelené v uznesení senátu.

2 PRAMENE PRÁVA ZMIEŇUJÚCE PRIVILÉGIÁ A PRÁVA SKUPÍN OBYVATELSTVA

Pokiaľ ide o pramene rímskeho práva, ktoré udeľujú privilégiá vo vzťahu k právnemu postaveniu určitých etnických skupín, tieto môžeme zatriediť do dvoch kategórií. Prvá obsahuje množstvo listov, ediktov a uznesení, ktoré sa týkajú Židovského obyvateľstva. Tieto sú zrekonštruované prakticky výlučne zo Židovských starožitností od Jozefa Flavia.²⁹ Ich grécke znenie je podrobne spracované aj s komentárom v diele BEN ZEEV, M. P. *Jewish Rights in the Roman World*. Vlastné preklady sme potom porovnávali aj s prekladom týchto textov obsiahnutých v JOHNSON, A. CH., COLEMAN-NORTON, P. R., BOURNE, F. C., and PHARR, C. *Ancient Roman Statutes*. Druhou kategóriou by bol jediný dokument venovaný Grékom *Oratio Neronis de Graecorum libertate* vytvorený cisárom Nerom v roku 67 n. l., ktorý bol však veľmi skoro odvolaný.

Pramene vo vzťahu k židovskému obyvateľstvu je možné rozdeliť na dve skupiny. V prvej skupine by boli tie, ktoré sa vyjadrujú k právnemu postaveniu židovského obyvateľstva všeobecne, prípadne priamo odkazujú na určité privilégiá, v druhej skupine by boli texty, ktoré reagujú na určitý konkrétny prípad porušenia práv židovského obyvateľstva. Tri z nich sú adresované jednotlivcovi,

²² CRAWFORD, M. H. *Roman Statutes*, vol. I., s. 331-336

²³ CRAWFORD, M. H. *Roman Statutes*, vol. I., s. 345-351

²⁴ JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, s. 78

²⁵ SHERK, R. K. *Roman Documents from the Greek East*, s. 146 - 157

²⁶ Ide o nominatív plurálu slova *ἀτελής* s významom „oslobodený od daní“. PANCZOVÁ, H. *Grécko-slovenský slovník*, s. 246.

²⁷ „Chcem aby bolo jasné, že nikomu nepovoľujem, ani nepovolím aby bol spomedzi vás oslobodený od povinnosti platiť dane.“

²⁸ K postaveniu miest v provinciách pozri RICHARDSON, J. *Roman Provincial Administration*, s. 49 – 51.

²⁹ Pozri WHISTON, W.: Josephus.

vládcovi Hyrkánovi a ostatné Židom ako národu. Chronologicky ide o nasledovné texty: *Edictum L. Lentuli consulis de Iudaeis militia liberandis* (štyri edikty z roku 49 p. n. l.), *Epistula Lucii Antonii praepretoris Asiae ad Sardonios de Iudaeorum libera religionis exercitatione* (49 p. n. l.), *Epistula T. Ampii Balbi praepretoris Asiae ad Ephesios de Iudaeis asianis militia liberandis* (49 p. n. l.), *Decretum Caii Iulii Caesaris* o privilégiách Hyrkánovi a jeho deťom (47 p. n. l.), *Decretum Caii Iulii Caesaris* o židovských privilégiách (47 p. n. l.), *SC. de Iudaeis, quo confirmatur edictum Caesaris* (47 p. n. l.), *Edictum Caii Iulii Caesaris* o privilégiách Hyrkánovi (46/44 p. n. l.), *Decretum Caii Iulii Caesaris* o privilégiách Hyrkánovi (46/44 p. n. l.), *Epistula Caii Iulii Caesaris ad Parianos de Iudaeorum libera religionis exercitatione* (46/44 p. n. l.), *Epistula P. Servilii Galbae proconsulis Asiae ad Milesios* o židovských právach (45 p. n. l.), *SC. de Iudaeis, quo confirmatur edictum Caesaris* (44 p. n. l.), *SC. de Iudaeis* (44 p. n. l.), *Decretum Caii Iulii Caesaris* o opevnení Jeruzalema a odpustení daní (44 p. n. l.), *Epistula P. Cornellii Dolabellae proconsulis Syriae ad Ephesios qua Iudaeis militiae vacatio et religionis libertas conceditur* (43 p. n. l.), *Edictum Marci Antonii triumviri cum edicto pro Iudaeis facto ad Tyrios* obnovujúci práva židovského ľudu (41 p. n. l.), *Epistula Marci Antonii triumviri ad Hyrcanum* o zajatých Židoch a stratenej zemi (41 p. n. l.), *Epistula Marci Antonii triumviri ad Tyrios pro Iudaeis* o židovských právach (41 p. n. l.), *Epistula Octaviani Caesaris ad Norbanum pro Iudaeis* (35 p. n. l.), *Epistula C. Norbani Flacci proconsulis Asiae ad Sardonios* (35 p. n. l.), *Epistula C. Norbani Flacci proconsulis Asiae ad Ephesios* (okolo 35 p. n. l.), *Epistula M. Vipsanii Agrippae ad Ephesios pro Iudaeis* (14 p. n. l.), *Epistula M. Vipsanii Agrippae ad Cyrenaeos pro Iudaeis* (13 p. n. l.), *Epistula Iulii Antonii proconsulis Asiae ad Ephesios pro Iudaeis* (9/6 p. n. l.), *Edictum Augusti de Iudaeis* (okolo 1 p. n. l.), *Epistulae Caii Caesaris Augusti Germanici* (40 n. l.), *Edictum Claudii ad Alexandrinos et ad Syrios* o židovských právach (2 edikty z roku 41 n. l.), *Epistula Claudii ad Alexandrinos* (41 n. l.), *Edictum praefecti Aegypti L. Aemilii Recti* povoľujúci zverejnenie listu cisára Klaudia o Alexandrijských záležitostiach (41 n. l.), *Rescriptum Claudii de Iudaeis* o posvätných židovských rúchach (45 n. l.) a Edikt Petronia o židovských práva (42 n. l.).

Samotné dokumenty nám samozrejme nehovoria veľa o tom, ako sa so židovským obyvateľstvom skutočne zaobchádzalo a do akej miery boli rešpektované ich práva na rôznych miestach v rámci ríše, či dokonca vo vyslovene židovských územiach, ako Galilea alebo Judea (za predpokladu, že mali status provincie). Na druhej strane nám tieto text môžu pomôcť vytvoriť si obraz o tom, aká bola oficiálna politika Ríma vo vzťahu k židovskému národu, ako kultúre diametrálne odlišnej od iných podrobených kultúr v rámci Rímskej ríše.

Vzťah medzi Rimanmi a Židmi, ako takými bol spočiatku založený zmluvami vytvárajúcimi spojenectvo medzi nimi, menovite *Romanorum et Iudaeorum foedus* (161 p. n. l.), *Foedus Romanorum et Hyrcani* (132 p. n. l.), *Foedus Romanorum et Hyrcani* (126 p. n. l.), *Foedus Romanorum et Hyrcani* (107 p. n. l.). Uvedené spojenecké zmluvy sa následne stali základom pre začlenenie židovských území do území ovládaných spočiatku Rímskou republikou a neskôr Rímskou ríšou v podobe princípátu. Prvá zo zmlúv (*Romanorum et Iudaeorum foedus*) datovaná do roku 161 p. n. l. (160 u Reinacha) je v mierne odlišnej podobe spomenutá okrem Jozefa Flavia³⁰ aj v *1 Mak 8, 22 – 32*. Pravosť tejto zmluvy je stále predmetom diskusie, avšak Johnson a kol. prípadné problémy v texte vysvetľujú procesom prekladu, a teda, že zmluva mohla byť pôvodne vytvorená v latinčine a následne preložená do hebrejčiny a gréčtiny Septuaginty.³¹ Za touto zmluvou nasledujú dve uznesenia senátu o obnove zmluvy so Židmi (*Foedus Romanorum et Hyrcani* z roku 132 a 132 p. n. l.), pričom Reinach³² zaraďuje aj ďalšie dokumenty (*Foedus Romanorum et Hyrcani* z roku 126³³ a 107 p. n. l.³⁴). Vo všeobecnosti tieto zmluvy zakladajú len spojenectvo medzi Rímom a Židmi v zmysle, že ak by niektorá zo strán bola napadnutá cudzou mocou, druhá strana je povinná poskytnúť vojenskú pomoc, a to napríklad aj prostredníctvom uvalenia ekonomického embarga na agresora. Vzhľadom na skutočnosť, že Židovské územia sú v danom období ešte stále suverénnymi teritóriami, je pochopiteľné, že zmluvy sa nevyjadrujú k ich právnemu statusu (nezmieňujú žiadne

³⁰ *Ant. Jud. 12, 10, 6, 416 – 418.*

³¹ JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, s. 32.

³² REINACH, T. *Œuvres complètes de Flavius Josèphe.*

³³ *Ant. Jud. 14, 8, 5.* Marcus zmieňuje názor, že hoci je rozhodnutie pripisované Cézarovi, je v skutočnosti o veľa starší, čo súhlasí aj s Reinachovým datovaním. MARCUS, R. *Josephus*, p. 524 – 525.

³⁴ *Ant. Jud. 14, 10, 22.*

práva vo vzťahu k židovskému obyvateľstvu). Táto situácia sa zmenila po roku 63 p. n. l.³⁵ dôsledkom Pompeiových vojenských aktivít a dobytíu Sýrie, kedy židovské územia spadli pod správu Ríma buď ako provincie (Judea), alebo ako klientske kráľovstvá (Galilea).

Ako sme už zmienili vyššie, obsah prameňov práva vzťahujúcich sa na právne postavenie židovského obyvateľstva je zrekonštruovaný z diela Jozefa Flavia, Židovské starožitnosti. Hoci jeho životný príbeh by mohol viesť k spochybneniu autenticity týchto textov a ich vnímaniu ako tendenčných dokumentov vytvorených za účelom propagandy, skutočnosť, že dokumenty končia ustanovením o mieste, kde majú byť publikované (na tomto mieste môžeme zmieniť napríklad mestá ako Sidon alebo Týr, či Kapitol v Ríme), ako aj zmienku o ich vydaní v latinčine ako aj v gréčtine, mohlo by to poukazovať práve na ich autenticnosť.³⁶ Rutgers sa rovnako vyjadruje, že zápisy u Jozefa Flavia nie je možné jednoducho odmietnuť ako falošné, keďže máme iné dokumenty potvrdzujúce spôsob, akým sa Rimania vyrovnávali s rôznymi situáciami opísanými Jozefom Flaviom.³⁷

2.1 Pramene práva vzťahujúce sa na židovské obyvateľstvo

Prvými dokumentmi vzťahujúcimi sa na židovské obyvateľstvo sú tie, ktoré udeľovali privilégia Hyrkánovi a jeho rodine, kráľovi z Hasmoneovskej dynastie,³⁸ ktorej vznik sa datuje do Makabejského povstania. Samotné texty sú výsledkom boja o moc v rámci kráľovskej rodiny, konkrétne medzi Hyrkánom II. A jeho bratom Aristobulom II, ktorí obaja požiadali o pomoc pri riešení konfliktu Rím. S riešením konfliktu mal pomôcť generál Pompeius,³⁹ ktorý po zvážení, ktorého z bratov bude ľahšie si podrobiť, pomohol dosadiť na trón v roku 63 p. n. l. Hyrkána, čím bola Judea podrobená Rímu ako vazalské kráľovstvo.⁴⁰ Vo všeobecnosti všetky tieto texty spomínajú privilégia udelené Hyrkánovi a jeho deťom, a to byť etnarchom a najvyšším kňazom Židov.⁴¹ Významné je použité slovné spojenie, podľa ktorého majú byť tieto privilégia zachované v „*súlade so zvykmi ich predkov*“.⁴² Okrem uvedeného je v dokumentoch aj ustanovenie, podľa ktorého si Židia sami majú rozhodovať záležitosti týkajúce sa ich spôsobu života, pričom na ich územiach nemajú prezimovávať vojská.⁴³

Oveľa významnejšie dokumenty sú tie, ktoré zmieňujú privilégia pre Židov ako národ, respektíve etnickú skupinu. Takými sú napríklad *Decree of Caesar on Jewish Privileges* (47 B.C.) a *Letter of Dolabella on Jewish Privileges* (43 B.C.).

Prvý je pomerne rozsiahly a obsahuje široký výpočet privilégií udelených Židom Júliom Cézarom. Prvý odstavec ustanovuje, že Židia majú platiť dane mestu Jeruzalem okrem siedmeho Jubilejného roka (*χωρίς του έβδόμου έτους, όν σαββατικόν ένιαυτόν προσαγορεύουσιν*), kedy si má podľa Leviticus 25, 1 – 7 aj zem užiť sobotný odpočinok, a tak sú ľuďom zakázané všetky poľnohospodárske aktivity.⁴⁴ Jubilejný rok sa v texte spomína ešte raz vo vzťahu k zbierke daní z mesta Joppa, ktoré má platiť aj všetky poplatky Hyrkánovi a jeho potomkovia, ktoré platili aj ich predkovia (*και τοις προγόνοις αύτων*) a Sidon má platiť tribút Jeruzalemu (štvrtinu toho, čo zasejú) každý druhý rok. V Ďalšom odstavci sa nachádzajú vojenské povinnosti, vo vzťahu ku ktorým je Židom udelená výnimka z povinnosti vytvoriť pomocné vojsko na svojich územiach a vojaci majú zakázané získavať z nich akékoľvek peniaze (*μηδεις μητε άρχων μητε άντάρχων μητε στρατηγός ή πρεσβευτής*

³⁵ HALL, J. F. *The Roman Province of Judea*, s. 320.

³⁶ JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, p. 36.

³⁷ RUTGERS, L. V. *Roman Policy Towards the Jews*, p. 58.

³⁸ *Decretum Caii Iulii Caesaris* o privilégiách Hyrkánovi a jeho deťom (47 p. n. l.), *Edictum Caii Iulii Caesaris* o privilégiách Hyrkánovi (46/44 p. n. l.), *Decretum Caii Iulii Caesaris* o privilégiách Hyrkánovi (46/44 p. n. l.).

³⁹ The Editors of Encyclopaedia. *John Hyrcanus II*.

⁴⁰ The Editors of Encyclopaedia. *Aristobulus II*.

⁴¹ Text zmieňuje zvyky predkov (*κατά τα πάτρια έθη*), ako aj ich zákony vo vzťahu k kňazským výsadám (*κατά τοις ίδιους αύτων νόμους*).

⁴² JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, s. 90. Problém s touto frázou je, že kombinácia vládnej moci a úradu najvyššieho kňaza bola porušením práva predkov a dôvodom prečo sa vznikla Kumránska komunita.

⁴³ *Decretum Caii Iulii Caesaris* (47 B.C.). Ben Zeev upozorňuje, že skutočnosť, že voči Palestíne neboli vznesené vojenské požiadavky zdôrazňuje, že šlo o klientske kráľovstvo a nie o provinciu. BEN ZEEV, M. P. *Jewish Rights in the Roman World*, s. 43

⁴⁴ BERLIN, A., BRETTLER, M. Z. *The Jewish Study Bible*, s. 256

ἐν τοῖς ὅροις τῶν Ἰουδαίων ἀνιστὰς **συνμαχίαν** καὶ στρατιώτας ἐξῆ τούτω **χρήματα** εἰσπράττεσθαι).⁴⁵ Paragraf rovnako zakazuje akékoľvek obťažovanie Židov (*ἀλλ' εἶναι πανταχόθεν ἀνεπηρέαστους*).

Ďalšia časť sa týka majetkových práv, a teda že akýkoľvek majetok, ktorí Židia vlastnia je ich a mesto Joppa má tiež patriť Židom a platiť im dane, pričom rovnako majú ovládať usadlosti na „Veľkej pláni“.⁴⁶ Najvýznamnejšia je však časť textu vzťahujúca sa na zachovanie židovského spôsobu života: „a že starobylé práva, ktoré Židia, ich najvyšší kňazi a kňazi mali vo vzťahu voči sebe navzájom majú pokračovať, ako aj privilégia, ktoré získali voľbou ľudu a senátu“⁴⁷ (*μένειν δὲ καὶ τὰ ἀπ' ἀρχῆς δίκαια...τὰ τε φιλόνηρωπα*)⁴⁸. Židia si teda majú zachovať svoje pôvodné práva a zvyky, pričom majú nejaké udelené aj senátom.

Dokument sa ďalej venuje niektorým teritóriám, ktoré majú byť spravované Židmi a ktoré predtým patrili Sýrii a Fenícii, keď boli spojencami Ríma, pričom Židia ich majú využívať (*κατὰ ὄρωρῶν ὑπῆρχε καρποῦσθαι*).⁴⁹ Slovo *καρποῦσθαι* je infinitív prezenta aktívneho a vo všeobecnosti znamená „využívať, používať“ v zmysle získavať ovocie z niečoho, keďže slovo samotné v sebe obsahuje grécky termín označujúci ovocie (*ὁ καρπός*) a ako také odkazuje na latinský pojem *ususfructus*. Johnson tvrdí, že pojem bol v gréčtine použitý buď vo význame užívacieho práva alebo vlastníctva,⁵⁰ avšak ani Panczová⁵¹ ani Liddel a Scott⁵² vlastníctvo ako možný význam slova nezmieňujú a ponúkajú len preklad vo význame „užívať“. Na druhej strane dostatočne dlhé užívanie veci viedlo podľa rímskeho práva k nadobudnutiu vlastníctva vydržaním, takže ani tento spôsob prekladu nie je možné vylúčiť. Treba mať však na pamäti, že vlastnícke právo na židovských územiach by sa správalo podľa židovského práva a nie podľa rímskeho *ius civile*.

Na samom konci textu nachádzame privilégia udelené rodine Hyrkána, ktoré zahŕňajú právo na účasť na hrách spolu s jednotlivcami spomedzi senátorského stavu⁵³ a rovnako majú byť vpustení

⁴⁵ *συνμαχία* odkazuje na pomocné jednotky a slovo *χρήμα* na poplatky.

⁴⁶ Udoh argumentuje, že meno odkazuje na teritórium zvané Esdraelon (nevhodná verzia hebrejského Jezreel), ktoré sa nachádzalo medzi Dolnou Galileu a Samáriou na severe a juhu a potom horou Karmel a Scythopolis na západe a východe. Ďalšia možnosť je, že ide o názov používaný pre súkromné kráľovské majetky, ktoré boli od čias Nábotevej vinice predávané do rok rôznym vládcov až po Hasmoneovskú dynastiu a nakoniec Herodiánom. UDOH, F. E. *Jewish Antiquities XIV. 205, 207–08 and 'The Great Plain'*. Ben Zeev hovorí o bývalých Hasmoneovských pozemkoch troch samaritánskych toparchií zvaných Lydda, Ephraim, a Ramathain, bez Scythopolis, čo by bolo v súlade s rímskou politikou v zmysle, že nevracali to, čo sami zabrali. Takto by opravili predošlé rozhodnutie Pompeia z roku 63 p. n. l., ale bez navrátenia všetkých území. BEN ZEEV, M. P. *Jewish Rights in the Roman World*, s. 90

⁴⁷ BEN ZEEV, M. P. *Jewish Rights in the Roman World*, s. 83

⁴⁸ Slovo *δίκαια* je tvarom podstatného mena *δίκαιον* a prekladá sa ako „právo, spravodlivosť“, alebo „mať právo“. PANCZOVÁ, H. *Grécko-slovenský slovník*, p. 355. Slovo *φιλόνηρωπα* je nominatív plurálu od *τὰ φιλόνηρωπα*, ktoré sa prekladá ako „výsady, privilégia“ alebo dokonca „imunity“.

LIDDELL, H. G., SCOTT., R. *A Greek-English Lexicon*, s. 1932

⁴⁹ *Ako dar, oni (Rimania) dali do užívania*.

⁵⁰ JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, s. 90

⁵¹ Panczová uvádza ako možný význam „prinášať ako plod, vydávať, užívať“, or „využívať“, a dokonca aj v negatívnom význame „vykorisťovať“ alebo „plieniť“. PANCZOVÁ, H. *Grécko-slovenský slovník*, s. 672.

⁵² Ako možný význam zmieňujú (v zhode s Panczovou) „prinášať ovocie, zberať úrodu, užívať, využívať“. LIDDELL, H. G., SCOTT., R. *A Greek-English Lexicon*, s. 880

⁵³ Toto privilégium ako také je zvláštne v spojení so židovskými zvykmi, keďže táto prax (zúčastňovať sa hier, divadelných predstavení, navštevovať kúpele, či gymnáziá) bola považovaná za neprijateľnú zbožnými Židmi a vnímaná ako prispôsobovanie sa pohanským spôsobom. Na druhej strane, cieľavedomí Židia často navštevovali také miesta aby si zabezpečili priazeň svojich pohanských partnerov a tak aj možnosť posunúť sa vyššie na tzv. „spoločenskom rebríčku“. Vo všeobecnosti, je to s najväčšou pravdepodobnosťou práve tento vnútorný konflikt, ktorý sa odráža v Ježišovom pôsobení v evanjeliách.

do senátu na žiadosť adresovanú diktátorovi alebo hyparchovi⁵⁴ odpoveď na vznesené požiadavky majú dostať do 10 dní od vydania uznesenia.

Na Cezarovu legislatívu sa následne vzťahuje SC. *de Iudaeis* (44 B.C.) potvrdzujúce platnosť všetkej legislatívy prijatej Cezarom počas jeho pôsobenia v úrade.

List Dolabellu (*Epistula P. Cornelii Dolabellae proconsulis Syriae ad Ephesios qua Iudaeis militiae vacatio et religionis libertas conceditur*) datovaný do roku 43 p. n. l.⁵⁵ sa venuje len otázke povinnosti Židov voči Rímu vo vzťahu k vojenskej službe. Dokument je adresovaný do Efezu, ktorý bol hlavným mestom provincie Ázia a bol výsledkom intervencie vyslancov kráľa Hyrkána (Ján Hyrkán). Podľa textu majú byť Židia oslobodení od vojenskej služby vzhľadom na to, že na Sabat nemôžu niesť zbrane ani pochodovať a rovnako si nedokážu zabezpečiť stravu, ktorá by bola v súlade s ich predpismi (*διὰ τὸ μήτε ὄπλα βασιτάζειν δύνασθαι μήτε ὄδοιπορεῖν ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν σαββάτων, μήτε τροφῶν τῶν πατριῶν καὶ συνήθων κατὰ τούτους εὐπορεῖν*). Dôsledkom bolo udelenie výnimky z vojenskej služby miestodržiteľom Sýrie a potvrdenie ich práva praktizovať svoje ríty a žiť podľa svojich zvykov/zákonov (*καθὼς αὐτοῖς νόμον*). Skutočnosť, že list píše vládca Sýrie je dôkazom, že práva židovského obyvateľstva nemajú byť zachovávané len v provinciách, ktoré sú svojim charakterom židovské, ale rovnaké privilégia, teda žiť podľa svojho zákona, majú k dispozícii Židia naprieč celým impériom, teda v diaspóre. Na rozdiel od privilégií predstavených v predošlej časti, privilégia udelené Židom neboli viazané na nejaké konkrétne územie (provincia, či mestský štát) ale boli udelené Židom ako národu, etnickej skupine, bez ohľadu na miesto, kde žili.

Ďalšími textami zmieňujúcimi výnimku z vojenskej povinnosti sú tri edikty konzula Lentula z roku 49 p. n. l. (*Edictum L. Lentuli consulis de Iudaeis militia liberandis*) adresované do Efezu, ďalej list proprétorského kvestora provincie Ázia Antónia z rovnakého roku (*Epistula Lucii Antonii propraetoris Asiae ad Sardianos de Iudaeorum libera religionis exercitatione*), ktorý odkazuje aj na slobodu voľne vyznávať svoju vieru v súlade s právom predkov, ako aj právo na samosprávu (*σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπ' ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τὰ τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσιν*⁵⁶), a to napriek skutočnosti, že boli občanmi daného mesta, ako naznačuje použité slovo *πολιταί*. Posledným je list proprétora Balba adresovaný Efezu opäť z roku 49 p. n. l. (*Epistula T. Ampii Balbi propraetoris Asiae ad Ephesios de Iudaeis asianis militia liberandis*). Výnimka z vojenskej povinnosti bola udelená v zásade z dôvodu náboženskej praxe, respektíve náboženských škrupulí (*δαισιδαίμονιά*⁵⁷ v liste Lentula).

Väčšina prameňov práva, ktoré sa týkajú židovského obyvateľstva reaguje na konkrétne situácie porušovania práva Židov žiť podľa ich vlastného práva a zvykov, ako aj zachovávať kult. Takým je aj list Caesara z rokov 46 – 44 p. n. l. (*Epistula Caii Iulii Caesaris ad Parianos de Iudaeorum libera religionis exercitatione*) adresovaný do Délu ako reakcia na sťažnosti židovskej menšiny a ich zástupcov, ktorým miestni vládcovia zabránili dodržiavať zákony predkov, zvyky, ako aj ríty (*τοῖς πατρίοις ἔθεσι καὶ ἱεροῖς*), s čím Caesar vyjadruje svoj nesúhlas a dodáva, že také zákazy neboli vydané ani v samotnom Ríme. List má Židom udeľovať výnimku zo zákazu stretávania náboženských spoločností v meste a povoľuje im pokračovať v ich náboženských stretávaníach v synagóge (*συναγωγῇ*). Edikt zmienovaný v liste je identifikovaný s uznesením z roku 56 p. n. l. prikazujúcim rozpustenie náboženských spoločností, ktoré malo zabrániť ďalšiemu narúšaniu mieru vyrastajúcemu z konfliktov medzi rôznymi politickými frakciami.⁵⁸ Na označenie týchto spoločností je použité slovo *sodalitas*, ktoré je možné preložiť ako bratstvo alebo tajné spoločenstvo,⁵⁹ rovnako však je možné ho použiť aj vo významné náboženského bratstva,⁶⁰ čo znamená, že uznesenie prakticky zakazuje

⁵⁴ V gréckych textoch je použitý pojem ἵππαρχος vo význame „veliteľ jazdy“ (*magister equitum, praefectus equitum*). Pozri PANCZOVÁ, H. Grécko-slovenský slovník, s. 640; LIDDELL, H. G., SCOTT., R. A Greek-English Lexicon, s. 833

⁵⁵ JOHNSON, A. CH. s kol. Ancient Roman Statutes, s. 105

⁵⁶ *Mať svoje vlastné stretnutia podľa práva predkov a vlastné miesto, kde budú riešiť svoje záležitosti a spory medzi sebou navzájom.*

⁵⁷ Slovo je možné preložiť aj ako „náboženstvo, poveru, bázeň pred božstvom“ alebo „náboženské čítanie“. PANCZOVÁ, H. Grécko-slovenský slovník, s. 318; LIDDELL, H. G., SCOTT., R. A Greek-English Lexicon, s. 375.

⁵⁸ JOHNSON, A. CH. s kol. Ancient Roman Statutes, s. 82.

⁵⁹ HLUŠÍKOVÁ, M. Latinsko-slovenský slovník, s. 792.

⁶⁰ SIMPSON, D. P. Cassell's Latin Dictionary, s. 559.

stretávanie akýchkoľvek skupín. Toto predstavovalo problém obzvlášť pre Židov, keďže pre diasporálnych Židov bola synagóga miestom pre spoločné modlitby a štúdium Tóry, ako jedny z centrálnych aspektov ich života. List ukazuje, že výnimka zo zákazu stretávania bola udelená Židom ako národu bez ohľadu na to, kde v Rímskej ríši žili.⁶¹

V podobnom duchu sú koncipované aj ďalšie dokumenty, ako list prokonzula provincie Ázie Galbu z roku 45 p. n. l. (*Epistula P. Servilii Galbae proconsulis Asiae ad Milesios*) adresovaný Milétu, ktorý reagoval na prekážky kladené Židom pri sobotnom stretávaní, výkone ich náboženských práv, ako aj vo vykonaní zbierky pre Jeruzalem.⁶² Rovnaké problémy rieši aj list Oktaviána a dva listy Norbana, jeden do Sárd a druhý do Efezu datované do roku 30 p. n. l. (*Epistula Octaviani Caesaris ad Norbanum pro Iudaeis*, *Epistula C. Norbani Flacci proconsulis Asiae ad Sardianos*, *Epistula C. Norbani Flacci proconsulis Asiae ad Ephesios*), ako aj listy Agrippu z rokov 14 a 13 p. n. l. (*Epistula M. Vipsanii Agrippae ad Ephesios pro Iudaeis*, *Epistula M. Vipsanii Agrippae ad Cyrenaeos pro Iudaeis*) týkajúce sa práv Židov v Ázii. Zaujímavé je ustanovenie, podľa ktorého majú Židia výnimku, podľa ktorej nie je možné dať záruku, že Žid sa dostaví pred súdneho úradníka, ak by sa tak malo stať v sobotu (*ἴνα σάββασιν μηδεὶς ἀναγκάζη Ἰουδαῖον ἐγγύας ὁμολογεῖν*).⁶³ V tomto kontexte môžeme spomenúť aj list prokonzula Ázie Antónia z 9/6 p. n. l. (*Epistula Iulii Antonii proconsulis Asiae ad Ephesios pro Iudaeis*). Vzhľadom na množstvo textov, ktoré sú adresované práve do provincie Ázia, obzvlášť do Efezu, môžeme predpokladať, že v týchto oblastiach boli vo všeobecnosti problémy s dodržiavaním práv a privilégií udelených židovskému obyvateľstvu.

Na problémy s opakovaným porušovaním práv reaguje aj Augustov edikt datovaný do roku 1 p. n. l., ktorý všeobecne potvrdzuje právo Židovského obyvateľstva *χρησθῆναι*⁶⁴ *τοῖς ἰδίοις θεσμοῖς*⁶⁵ *κατὰ τὸν πάτριον αὐτῶν νόμον* (žiť podľa svojich vlastných zvykov a práva predkov), čo zahŕňalo aj právo vykonávať zbierku už zmienených desiatok, či ochranu ich posvätných kníh a peňazí a za ich odcudzenie bolo trestom zhabanie majetku.⁶⁶ V závere sa nachádza ustanovenie, že ktokoľvek by porušil ustanovenia ediktu, bude podliehať prísnemu trestu (*δίκην οὐ μετρίαν*), ktorý však nie je špecifikovaný.⁶⁷

Vo vzťahu k daňovej povinnosti je významný dekrét Júlia Cézara z roku 44 p. n. l. (*Decretum Caii Iulii Caesaris*) o opevnení Jeruzalema a odpustení daní, kde síce nedochádza k úplnému odpusteniu platenia daní, ale táto povinnosť má byť znížená počas Jubilejného roka,⁶⁸ čo by tiež ilustrovalo pomerne benevolentné zaobchádzanie so židovským etnikom, aspoň na oficiálnej úrovni.

⁶¹ Takáto výnimka samozrejme nebola potrebná v židovských územiach, ako Judea alebo Galilea, kde sa spravovali svojim vlastným právom.

⁶² Všetci Židia boli povinní platiť desiatok z každého tovaru, ktorý sa následne posielal do Jeruzalema na zabezpečenie starostlivosti o kňazov a chrám. Táto povinnosť vznikla zo skutočnosti, že keď sa územie Kanaánu po jeho dobytí delilo medzi Izraelské kmene, kmeň Lévi, ako kňazský kmeň nedostal podiel zeme, a tak bolo povinnosťou zvyšku ľudu postarať sa oň poskytnutím časti z toho, čo sami vyprodukovali.

⁶³ BEN ZEEV, M. P. *Jewish Rights in the Roman World*, p. 264. Slovo *ὁμολογεῖν* vo všeobecnosti znamená „súhlasiť, potvrdzovať, sľubovať, zaväzovať sa, verejne vyhlásovať“ PANCZOVÁ, H. *Grécko-slovenský slovník*, p. 892; LIDDELL, H. G., SCOTT., R. *A Greek-English Lexicon*, p. 1226. Použitie v spojitosti so súdnym procesom sa zmieňuje v KITTEL, G., FRIEDRICH, G., BROMILEY, G. W. *Theological Dictionary of The New Testament*, s. 616.

⁶⁴ Slovo je odvodené z *χράω* a jedným z jeho mnohých významov je „riadiť sa niečím“, obzvlášť v spojitosti so zákonmi. PANCZOVÁ, H. *Grécko-slovenský slovník*, s. 1308; LIDDELL, H. G., SCOTT., R. *A Greek-English Lexicon*, s. 2002.

⁶⁵ Slovo sa prekladá ako „zvyk“, ale jeho ďalšie významy, ako zákon, štatút, príkaz naznačujú, že by malo byť vnímané vo význame právne záväzného zvyku, teda zvykového práva (*consecutudo*). Pozri PANCZOVÁ, H. *Grécko-slovenský slovník*, s. 614; LIDDELL, H. G., SCOTT., R. *A Greek-English Lexicon*, s. 795.

⁶⁶ Prepadol by v prospech Ríma.

⁶⁷ Doslova trest *nie bezvýznamní*, či *mierny*.

⁶⁸ JOHNSON, A. CH. s kol. *Ancient Roman Statutes*, s. 104; BEN ZEEV, M. P. *Jewish Rights in the Roman World*, p. 79; WACHOLDER, B. Z. *The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period*, s.160.

List Marka Antónia z roku 41 p. n. l. je zaujímavý, pretože spomína explicitne privilégia udelené Židom, jednak ním, ako aj Dolabelom, namiesto práv, či zvykov predkov (*τοῖς τε ὑπ' ἐμοῦ δοθεῖσιν καὶ Δολαβέλλα φιλανθρώποις*⁶⁹ *χρηῆσθαι ὑμᾶς βούλομαι*).

Nasledujúce tri dokumenty, ktoré potvrdzujú práva židovského obyvateľstva sú opäť reakciu na konkrétnu situáciu, konkrétnu vládu cisára Caligulu, kedy vznikli v Alexandrii nepokoje po tom, čo dal príkaz, aby bola v Jeruzalemskom chráme vztyčená jeho socha s cieľom aby ho všetci obyvatelia uctievali ako Boha, čo samozrejme Židovské obyvateľstvo rázne odmietlo.⁷⁰ Už predtým sa v Alexandrii objavili nepokoje, ktoré po Caligulovej požiadavke vyústili do otvoreného nepriateľstva medzi Židovskou menšinou a gréckym obyvateľstvom, a to až do takej miery, že nastali etnické čistky vo vzťahu k Židom. Samotný konflikt bol však zrejme skôr politického charakteru a požiadavky vo vzťahu ku kultu cisára boli len zámienkou k riešeniu „problémov“ so Židmi v meste.⁷¹ Židia žijúci v Alexandrii totiž požadovali určité privilégia, ktoré im Alexandrijčania neboli ochotní udeliť.

Prvé dva dokumenty sú edikty cisára Klaudia datované do roku 41 n. l. (*Edictum Claudii ad Alexandrinos et ad Syrios*), ktoré potvrdzujú pozíciu Židov ako občanov Alexandrie (*ἴσης πολιτείας παρὰ τῶν βασιλέων τετευχότας*), kde slovo *ἴσης* odkazuje na rovnako alebo rovnoprávne občianstvo. Texte je významný aj z toho ohľadu, že explicitne vyjadruje aká bola politika Ríma voči podrobeným národom, a to že Rím chce aby mu boli podriadení, avšak aby zároveň žili podľa svojho vlastného práva a neboli nútení porušovať vieru svojich predkov (*βουλόμενον ὑποτετάχθαι ἐκάστους ἐμμένοντας τοῖς ἰδίους ἔθεσιν καὶ μὴ παραβαίνειν ἀναγκαζομένους τὴν πάτριον θρησκείαν*), a tak ako mnohé iné dokumenty predtým, aj Klaudiové edikty zdôrazňujú právo žiť podľa zákonov predkov, ako aj zvykov a apeluje na občanov mesta aby obnovili mierové spolunažívanie narušené požiadavkami Caligulu. Druhý edikt je reakciou na žiadosť delegácie židovských kráľov Galiley a Judey, teda Agripu a Heroda, vyslanej za cisárom Klaudiom, ktorá žiadala aby rovnaké privilégia (teda žiť v súlade s vlastným právom a zvykmi predkov) boli potvrdené všetkým Židom naprieč impériom, čoho dôsledkom vznik dokument, ktorý ako jediný vyslovene ustanovuje: *Καλῶς οὖν ἔχειν καὶ Ἰουδαίους τοὺς ἐν παντὶ τῷ ὑφ' ἡμᾶς κόσμῳ τὰ πάτρια ἔθη ἀνεπικωλύτως φυλάσσειν*, teda že „Židom žijúcim vo všetkých častiach ríše (doslova v celom svete pod nami) nemá byť bránené žiť podľa práva ich predkov“.⁷² Rovnako je však zdôraznené, že ani Židia nemajú znevažovať a pohŕdať (*ἐξουθενίζειν*)⁷³ náboženstvom iných národov (*τῶν ἄλλων ἐθνῶν δεισιδαιμονίας*).

Okrem ediktov je potrebné spomenúť aj list cisára Klaudia adresovaný do Alexandrie⁷⁴, ktorý rovnako reaguje na vyššie zmienené nepokoje v meste a vyzýva obe strany obnovili spolunažívanie v mieri. Zaujímavá je zmienka v úvode v ostrom kontraste v požiadavkami predošlého cisára Caligulu, a teda že Klaudius si neželá aby v jeho mene boli stavané chrámy a zamestnávaní kňazi, aby tak zbytočne nezaťažoval ľud (*ἀρχιερέα δ' ἐμὸν καὶ ναῶν κατασκευὰς παραιτοῦμαι*⁷⁵, *οὔτε φορτικὸς τοῖς κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώποις*⁷⁶). Vo všeobecnosti list potvrdzuje akékoľvek privilégia, ktoré mesto malo udelené pred jeho vládou, čo je zvyčajne aj tým, že list sa zaoberá novotou, ktorú by chceli Alexandrijčania v meste zaviesť, a teda vytvoriť si svoj senát. Klaudius sa vyjadruje, že si nie je istý, aký bol ich zvyk za predošlých kráľov, a že sú si určite vedomí toho, že táto prax neexistovala za cisárov (*ὕμῖν ἐπὶ τῶν ἀρχαίων βασιλέων οὐκ ἔχω λέγειν, ὅτι δὲ ἐπὶ τῶν πρὸ ἐμοῦ Σεβαστῶν οὐκ εἴχετε*

⁶⁹ Ide o datív plurálu od *τὰ φιλάνθρωπα*.

⁷⁰ Požiadavka je zmienaná v liste Caligulu *Epistulae Caii Caesaris Augusti Germanici* z roku 40 n. l., k tomu pozri BILDE, P. The Roman emperor Gaius (Caligula)'s attempt to erect his statue in the temple of Jerusalem.

⁷¹ Pozri ATKINSON, J. Ethnic Cleansing in Roman Alexandria.

⁷² Slovo *φυλάσσειν* znamená „dodržiavať, zachovávať zákon“.

⁷³ Prézenty infinitív od *ἐξουθενόω*, ktoré môžeme rovnako nájsť v podobe *ἐξουθενίζω* alebo *ἐξουθενέω* s rovnakým významom, a teda „pohŕdať, opovrhovať“. LIDDELL, H. G., SCOTT., R. A. Greek-English Lexicon, s. 598; PANCZOVÁ, H. Grécko-slovenský slovník, s. 480

⁷⁴ Zachovaný je na papyruse označenom ako P. Lond. 6 1912.

⁷⁵ Medzi inými významami je možné slovo preložiť ako „odmietnuť, neschváliť“. LIDDELL, H. G., SCOTT., R. A. Greek-English Lexicon, s. 1311

⁷⁶ Kňazov však pre seba, ako aj stávanie chrámov, odmietam, aby neboli záťažou pre môj ľud (moju generáciu/súčasníkov). Pozri tiež JOHNSON, A. CH. s kol. Ancient Roman Statutes, s. 139; BRAUND, D. C. Augustus to Nero, s. 202

σαφῶς οἶδατε) a keďže si nie je istý,⁷⁷ do akej miery by takáto novota bola výhodou (*καινοῦ δὴ πράγματος*),⁷⁸ dá vec preskúmať. Klaudiov postoj opäť zdôrazňuje dlhodobú politiku Ríma podľa ktorej má v územiach ním ovládaných platiť pôvodné právo predkov domáceho obyvateľstva.⁷⁹ Pokiaľ ide o samotné nepokoje, cisár v liste vyzýva Alexandrijčanov, aby sa k Židom, ktorí medzi nimi žijú dlhú dobu (*Ἰουδαίους τοῖς τὴν αὐτὴν πόλιν ἐκ πολλῶν χρόνων οἰκοῦσι*), správali s rešpektom a nechali ich v slobode vykonáva svoje náboženské aktivity a užívať si svoje privilégia v mieri, pričom im zároveň pripomína, že tieto im boli udelené Augustom a ním samým potvrdené (*καὶ μηδὲν τῶν πρὸς θρησκείαν αὐτοῖς νενομισμένων τοῦ θεοῦ λυμαίνωνται ἀλλὰ ἐῷσιν αὐτοὺς τοῖς ἔθεσιν χρῆσθαι οἷς καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ Σεβαστοῦ*). Na druhej strane žiada židovské obyvateľstvo, aby si prestali nárokovat' viac privilégií než majú (*κελεύω μηδὲν πλήῃ ὢν πρότερον ἔσχον περιεργάζεσθαι*)⁸⁰, ako aj povolenie zúčastňovať výsostne alexandrijských (a tak vlastne pohanských) podujatí (hrách), keďže mesto im nepatrí (*ἀλλοτρίᾳ πόλει*)⁸¹. Rovnako im je zakázané podporovať imigráciu iných Židov do mesta a sú pokarhaní za poslanie separátnych vyslancov, čo predtým nebolo zvykom, keďže žijú v jednom meste s Alexandrijčanmi (*ὡσπερ ἐν δυοῖσι πόλεσιν κατοικοῦντας δύο πρεσβείας ἐκπέμπειν*).

Na Klaudiove edikty nadväzuje aj edikt Petronia z roku 42 n. l., ktorý v nadväznosti na znesvätenie synagógy v meste Dora v Judey vnesením sochy Klaudia, zdôrazňuje právo Židov žiť podľa zvykov ich predkov (*περὶ τοῦ ἐφίεσθαι Ἰουδαίους φυλάσσειν τὰ πάτρια*), a že páchatelia týmto činom neurazili len Židov ale aj samotného cisára. Rovnako významná je zmienka, že Židia sú spoluobčanmi Grékov (*καὶ συμπολυτευεσθαι*)⁸² *τοῖς Ἑλλησιν κεκελυκός*).⁸³ Edikt končí výzvou, aby sa vyhlí konfliktu a nechali každého žiť podľa vlastných zvykov (*στάσεως μηδὲ παραχῆσ ζητεῖω, ἀλλ' ἕκαστους τὰ ἴδια ἔθῃ θρησκεύειν*), čím zrejme odráža situáciu v ríši, kde sa postupne zvyšovalo napätie v židovskej populácii,⁸⁴ ktoré nakoniec vyvrcholilo vojenským konfliktom v rokoch 66 – 70 n. l. a zničením Jeruzalemského chrámu.

Posledným dokumentom je reskript o posvätných rúchach Židov z roku 45 n. l. (*Rescriptum Claudii de Iudaeis*), ktoré majú byť v starostlivosti Židov v súlade s ich požiadavkou (prokurátor Judey Fadus ich umiestnil do pevnosti Antonia) a opäť zdôrazňuje, že každý by mal mať slobodu vykonávať svoj kult v súlade so zvykmi predkov (*ἐκάστους κατὰ τὰ πάτρια θρησκεύειν*).

Jediným dokumentom vzťahujúcim sa na národ, respektíve etnickú skupinu žijúcu v rámci hraníc rímskej ríše, inú než židovskú, je edikt cisára Nera o gréckej slobode, ktorý udelil Grékom, ako národu, ktorý Nero obdivoval, oslobodenie od daní.⁸⁵ Edikt bol však z pochopiteľných dôvodov takmer okamžite odvolaný, preto nemá veľký praktický význam.⁸⁶

3 ZÁVER

V analyzovaných dokumentoch môžeme vidieť, že väčšina z nich, či už vo vzťahu k právam židovského obyvateľstva, alebo jednotlivým mestám, obsahuje formuláciu, ktorá zaručuje právo žiť v súlade s právami a zvykmi predkov (*πάτρια ἔθῃ, νόμους, δίκαια, φιλόανθρωπα, θεσμοῖς, πάτρια*)

⁷⁷ Požitité slovo znamená "neviditeľný, tajný, neistý, neistý". PANCZOVÁ, H. Grécko-slovenský slovník, s. 75

⁷⁸ Klaudius dokonca tvrdí, že to bolo navrhnuté prvýkrát (*πρῶτον καταβαλλομένου*).

⁷⁹ Na to poukazuje aj zmienka o zvyku za predošlých kráľov.

⁸⁰ „viac než mali predtým“. Zaujímavé je použitie slova *πλήῃ*, ktoré je pravdepodobne nesprávnou formou slova *πλείω* s významom „viac, viac ako“, ktoré je možné nájsť s rovnakým významom napríklad v gréckom texte evanjelia podľa Matúša v kapitole 26,53.

⁸¹ Mesto ktoré patrí inému.

⁸² *politea* znamená občianstvo a tak slovo odkazuje na význam „byť občanom spolu s ostatnými občanmi/národmi“. Na druhej strane vyvstáva otázka, do akej miery bolo možné držať dvojité občianstvo v antickom svete, ktorú je treba podrobiť bližšiemu výskumu, a to obzvlášť vo vzťahu k židovskému etniku.

⁸³ BEN ZEEV, M. P. Jewish Rights in the Roman World, s. 346

⁸⁴ V dobe medzi pôsobením Ježiša z Nazareta a vypuknutím židovskej vojny sa objavilo v Judey, či Egypte viacero mesiášskych, či prorockých postáv, ktoré podnecovali nepokoje v nádeji, že ak sa židia voči pohanskej nadvláde vzbúria, Boh sa k nim pridá. Pozri HORSLEY, R. A. Jesus and Empire; LEVENSON, D. B. Messianic Movements.

⁸⁵ JOHNSON, A. CH. s kol. Ancient Roman Statutes, s. 147

⁸⁶ Pre hlbšiu analýzu textu pozri PERÉZ, A. B., Nero and the Freedom of Greece.

a často aj iné práva, ktoré udeľovali určité výnimky zo všeobecných pravidiel. Skutočnosť, že väčšina práv potvrdených Rimanmi pochádzala z miestnych tradícií je zvýraznená aj v liste Klaudia reagujúcom na miestne proti-židovské nepokoje v Alexandrii, ktorý sa venuje aj žiadosti miestnych zástupcov vytvoriť so vlastný senát ako niečo nové, čo dovtedy nebolo miestnym zvykom za vlády cisárov a nie je známe ani ako tradícia z obdobia predošlých kráľov Egypta.

Predstavené pramene práva teda ukazujú, že ponechanie akejsi samosprávy a pôvodného právneho poriadku v územiach podrobených Rímom je v súlade s rímskou politikou. Tento prístup samozrejme vychádza z charakteru rímskeho *ius civile*, ktoré bolo v zásade naviazané na rímske občianstvo, respektíve rímske občianske práva v zmysle princípu personality prevládajúceho v antickom svete, ktorého dôsledkom bolo že prakticky len občania⁸⁷ mali k *ius civile* prístup a požívali jeho ochranu bez ohľadu na to, v ktorej časti ríše prebývali. V tomto smere treba vziať do úvahy aj všeobecnú neochotu Rimanov udeľovať občianstvo cudzincom, takže jediným možným riešením v takejto situácii bolo ponechať cudzím národom v ríši ich pôvodné právo aj spôsob správy, do takej miery ako to len bolo možné pre zachovanie jednoty a pokoja v ríši.

Jazyk použitý v predstavených prameňoch, či už tých, ktoré sú venované mestám, alebo tých, ktoré sa týkajú židovskej menšiny, je pomerne jednotný a používa špecifické výrazy, ktorými odkazuje na zákony, práva a zvyky (*ὁ νόμος, τὸ ἔθος, τὸ δίκαιον, τὰ φιλόθρηπτα*). Práve táto jednota poukazuje aj na vysokú pravdepodobnosť autenticity dokumentov, ktoré nachádzame len v diele Jozefa Flaviana. Výrazným rozdielom v charaktere týchto privilégií však je, že na rozdiel oš privilégií udelených mestám, ktoré sa viazali na ich občanov, práva židovského národa žiť podľa zákonov a zvykov predkov majú byť rešpektované naprieč celým impériom, dokonca aj v prípadoch, kedy Židia mali miestne občianstvo. Miera ochrany týchto práv je viditeľná najmä v textoch, ktoré boli adresované mestám v provincii Ázia vo vzťahu k židovskému etniku, kde zjavne dochádzalo častejšie k porušovaniu udelených privilégií a boli potrebné zásahy správcov provincie, či dokonca vyšších predstaviteľov, aby takéto porušovanie práv zastavili.

Miera samostatnosti jednotlivých miest v provinciách sa líšila v závislosti od statusu daného mesta. Najvyššiu mieru autonómie požívali mestá so statusom *civitates foederate*, ktoré boli dokonca oslobodené od povinnosti platiť dane, ako to bolo v prípade Delf, Délu, Plarasy a Afrodísie. Iným mestám bol udelený status slobody, ktorý znamenal prakticky minimalizáciu zásahov miestodržiteľa do vnútorných záležitostí (Heralcea, Latmum, Thisbae, Termesus), akési ústavné garancie. Treťou skupinou boli *civitates stipendariae*, ktorým nebolo udelené ani oslobodenie od daní ani ústavné záruky (v podobe potvrdenia autonómie), avšak všetky stupne miest požívali určitú formu samosprávy a právo žiť podľa vlastných (pôvodných) zákonov,⁸⁸ pričom správou miest boli poverované lokálne elity, ktoré lepšie poznali miestnu situáciu. Miestodržiteľia vzhľadom na svoje právomoci (vojenské finančné a súdne) sa pri zásahoch obmedzovali prevažne na situácie, v ktorých boli účastní rímski občania, prípadne ako odvolacia inštitúcia voči rozhodnutiu miestnych orgánov.

Spravodlivosť v týchto územiach závisela od dvoch faktorov, od domáceho právneho poriadku a miestnej správy, a potom od miestodržiteľa, ktorý bol zodpovedný za celú provinciu a miery jeho zasahovania do miestnych záležitostí. To však neznamená, že nedochádzalo zneužívaniu moci, či neprimeraným zásahom, štruktúra však daná bola a tá ponechávala podrobeným územiám pomerne širokú mieru samostatnosti.

Použitá literatúra:

- ATKINSON, J.: Ethnic Cleansing in Roman Alexandria. In: *Acta Classica*, 2006, roč. 49, s. 31-54.
BAUMAN, R. A.: *Lex Valeria De Provocatione of 300 B.C.* In: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 1973, roč. 22, č. 1, s. 34-47.
BEN ZEEV, M. P.: *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. 520 s. ISBN 3-16-147043-5
BERLIN, A., BRETTLER, M. Z.: *The Jewish Study Bible.* Oxford: Oxford University Press, 2014. 2400 s. ISBN 978-0199978465.
BILDE, P.: The Roman emperor Gaius (Caligula)'s attempt to erect his statue in the temple of Jerusalem. In: *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 1978, roč. 32, č. 1, s. 67-93.

⁸⁷ Samozrejme aj Latíni s udelenými niektorými občianskymi právami, v tomto období tzv. *Latini colonarii*. Pozri napríklad GREGOR, M. *Základy rímskeho práva.*

⁸⁸ RICHARDSON, J. *Roman Provincial Administration*, s. 52.

- BRAUND, D. C.: Augustus to Nero: A Sourcebook on Roman History, 31 BC-AD 68. Oxon: Routledge, 2014. 350 s. ISBN 978-1-315-76948-6.
- CRAWFORD, M. H.: Roman Statutes, Volume I. London: Institute of Classical Studies, 1996. 581 s. ISBN 0900587 67 9.
- Diccionario Griego-Español. ἔθος, -εος, τό. [online]. [cit. 14-09-2022]. Dostupné na internete: <<http://dge.cchs.csic.es/xdge/%E1%BC%94%CE%B8%CE%BF%CF%82>>.
- DITTENBERGER, W.: Sylloge Inscriptionum Graecarum. 3. ed. Leipzig: S. Hirzel, 1917.
- HALL, J. F. The Roman Province of Judea: A Historical Overview. In: *BYU Studies Quarterly*, 1996. roč. 36, č. 3, s. 318-336.
- HLUŠIKOVÁ, M.: Latinsko-slovenský slovník. Bratislava: Kniha - spoločník, 2003. ISBN 80-88814-36-7.
- HORSLEY, R. A.: Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder. USA: FORTRESS PRESS, 2002. 192 s. ISBN-13: 978-0800634902.
- JOHNSON, A. CH. A kol.: Ancient Roman Statutes. New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd., 2012. 290 s. ISBN 1-58477-291-3.
- JOLOWITZ, H. F. NICHOLAS, B.: Historical Introduction to the Study of Roman Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 556 s. ISBN 978-0521088756.
- KITTEL, G., FRIEDRICH, G., BROMILEY, G. W. Theological Dictionary of The New Testament. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1985. 1392 s. ISBN 978-0802824042.
- LEVENSON, D. B.: Messianic Movements. LEVINE, A.-J. a kol. The Jewish Annotated New Testament. Oxford: Oxford University Press, 2011. 824 s. ISBN 987654321, s. 622-628.
- LIDDELL, H. G., SCOTT., R. A.: Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2446 s. ISBN 0 19-864226-1.
- MARCUS, R. Josephus. Harvard: Harvard University Press, 1952. 796 s. ISBN 978-0674994027.
- PANCZOVÁ, H.: Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov. Bratislava: Lingea s.r.o., 2012. 1327 s. ISBN 978-80-8145-021-1.
- duPLESSIS, P. J.: Borkowski's Textbook on Roman Law. Oxford: Oxford University Press, 2010. 427 s. ISBN 978-0-19-957488-9.
- REBRO, K., BLAHO, P.: Rímske právo. 4. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o., 2019. 414 s. ISBN 978-80-7380-782-5.
- REINACH, T.: Œuvres complètes de Flavius Josephus, Paris: E. Leroux, 1900.
- RICHARDSON, J. Roman Provincial Administration. Bristol: Bristol Classical Press, 2001. 88 s. ISBN 0-86292-128-7.
- ROSELAAR, S. T.: The Concept of Conubium in the Roman Republic. In: *Phoenix*, 2012, roč. 66, č. 3/4, s. 381-413
- RUTGERS, L. V.: Roman Policy Towards the Jews: Expulsions from the City of Rome During the First Century C. E. In: *Classical Antiquity*, 1994, roč. 13, č. 1, s. 56-74.
- SHERK, R. Senatus Consultum de Tabenis. In: *GRBS*, 1965, č. 6, s. 295-300.
- SHERK, R. K.: Roman Documents from the Greek East: Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. 408 s. ISBN 978-0801805899.
- SIMPSON, D. P.: Cassell's Latin Dictionary. New York: Macmillan Publishing Company, 1968. 901 s. ISBN 0-02-522570-7.
- SIRKS, A. J. B. Law, Commerce and Finance in the Roman Empire. In: WILSON, A., BOWMAN, A.: Trade, Commerce, and the State in the Roman World. Oxford: Oxford University Press, 2017. 656 s. ISBN 978-0-19-879066-2.
- The Editors of Encyclopaedia. Aristobulus II [online]. *Encyclopedia Britannica*, 4. June 2020 [cit. 27-11-2021]. Available on URL: <<https://www.britannica.com/biography/Aristobulus-II>>
- The Editors of Encyclopaedia. *Encyclopedia Britannica*. John Hyrcanus II [online]. 20. July 1998 [cit. 27-11-2021]. Available on URL: <<https://www.britannica.com/biography/John-Hyrcanus-II>>
- UDOH, F. E.: 2006. To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.). USA: Brown Judaic Studies, 2006. 366 s. ISBN 978-1930675926.
- WACHOLDER, B. Z.: The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period. In: *Hebrew Union College Annual*, 1973, vol. 44, p. 153-196.
- WHISTON, W.: Josephus: A Complete Works. California: BN Publishing, 2010. 838 s. ISBN 978-1607963134.

Kontaktné údaje:

Mgr. et Mgr. Valéria Terézia Dančiaková, PhD.
valeria.terezia.danciakova@uniba.sk
Právnická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
P.O. Box 313
810 00 Bratislava
Slovenská republika

DÔVERYHODNOSŤ AKO SÚČASŤ PRINCÍPU SPRAVODLIVOSTI V RÍMSKOM PRÁVE

Ján Ivančík¹

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Abstrakt: Rozhodnutie musí nielen byť spravodlivé, ale musí sa takým aj javiť. Výrok, ktorý voľne nadväzuje na sto rokov staré anglické rozhodnutie, naberá v modernej dobe čoraz viac na popularite. V časoch, keď médiá takmer každodenne prinášajú početné správy o zneužívaní verejných funkcií a verejných prostriedkov, je celkom pochopiteľné, že verejnosť si o exponovaných osobách vytvorí názor. Napriek tomu, že sa od súdu očakáva nestranné a spravodlivé rozhodnutie, tlak verejnosti je pri významných kauzách enormný. Keďže súdobá právna veda neraz siaha pri definovaní spravodlivosti až do antických prameňov, vyvstáva otázka, ako by sa s elementom dôveryhodnej spravodlivosti vysporiadali Rimania.

Abstract: Justice must not only be done, but must also be seen to be done. The aphorism originating from one hundred years old English decision gains in modern law on its popularity. At a time when the media almost daily brings numerous reports of abuse of public functions and public funds, it is quite understandable that the public forms an opinion about the exposed persons. Although the court is expected to give an impartial and just decision, the public pressure is enormous in major cases. Since contemporary legal scholarship often goes back to ancient sources in defining justice, the question arises as to how the Romans would have dealt with the element of credibility in justice.

Kľúčové slová: spravodlivosť, dôveryhodnosť, rímske právo, Cicero,

Keywords: justice, credibility, Roman law, Cicero

1. ÚVOD

V roku 1924 vznikla formulácia naznačujúca, že rozhodnutie musí nielen byť spravodlivé, ale sa takým musí aj javiť.² V súčasnosti ide o populárne porekadlo, ktoré si našlo svoju cestu aj do európskej rozhodovacej praxe³ a neraz sa ním operuje aj v médiách. Aspekt dôveryhodnosti spravodlivosti pritom nebýva akcentovaný len s ohľadom na nestrannosť sudcu, ale aj s ohľadom na odôvodnenie rozhodnutia, či legitímne očakávania verejnosti.⁴

Dôveryhodnosť rozhodnutí štátnych autorít, najmä súdnych, je sama o sebe nespochybniteľne dôležitá. Nízka miera viery občanov v spravodlivosť systému vedie k snahám o "svojpomoc" a v subjektívnom meradle legitimizuje obchádzanie pravidiel. Práve z uvedeného dôvodu

¹ Tento článok je výstupom z projektu VEGA - Kríza dôvery a jej rímsko-kánonické riešenia" evidovaného pod číslom 1/0548/22

² Pôvodné znenie výroku znie: *Justice should not only be done, but should manifestly and undoubtedly be seen to be done*. Pre viac pozri: R v Sussex Justices; Ex parte McCarthy [1924] 1 KB 256, 259.

Nie je bez zaujímavosti, že autor výroku, sudca Hewart nepožíva v historiografii najvyššiu mieru rešpektu s ohľadom na nezávislosť rozhodnutí. Pre viac pozri napr.: OAKES, A.R.; HAYDN, D.: "Justice must be seen to be done: A contextual reappraisal". In: *Adelaide Law Review*, roč. 37, č. 2, 2016, s. 461

³ Pozri napr. rozhodnutie Európskeho súdu pre ľudské práva vo veci Delcourt proti Belgicku, č. 2689/65 zo 17. januára 1970

⁴ K legitímnym očakávaniam verejnosti s ohľadom na správne právo pozri napr.: POTASCH, P.: (Vnútroň) integrita orgánu verejnej správy a legitímne očakávania ako elementy činnosti správnych orgánov v kontexte súdneho prieskumu (Anglicko/Slovenská republika) – interpretačná komparácia. In: *Magister Officiorum*, roč. 2, č. 1, 2018, s. 127 a nasl.

majú v modernom právnom poriadku správne, aj súdne rozhodnutia odôvodnenie, ktoré identifikuje myšlienkové postupy rozhodujúcej autority, princíp verejnosti je jedným zo základných pilierov moderného procesného práva⁵ a k zvýšeniu dôveryhodnosti, resp. právnej istoty prispieva aj viacínštančnosť konaní.

Napriek tomu nie je zriedkavé, že rozhodnutie vydané *lege artis* môže odporovať očakávaniam verejnosti, a teda javiť sa ako nespravodlivé. Do rovnice treba prirátat' aj prvok limitovanej miery právnych vedomostí u značnej časti obyvateľstva, čo môže mať v *ad hoc* prípadoch rozhodujúci vplyv na vnímanie rozhodnutia ako spravodlivého.

Keďže vnímanie spravodlivosti ako právneho princípu, či dokonca prameňa práva býva v modernom slovenskom práve často prepojené s rímskoprávnymi koreňmi,⁶ nepochybne stojí za zamyslenie a následne aj podrobnejšiu analýzu, aký postoj mala rímska spoločnosť a zvlášť rímski právnici k elementu dôveryhodnosti, v nadväznosti na spravodlivosť. Porozumenie tejto otázky môže napomôcť k argumentačnej stabilite a určeníu, či odkazy na rímske vnímanie spravodlivosti prinášajú ekvivalentné obsahové naplnenie ako jej súdobé chápanie.

Cieľom tohto príspevku je pripraviť podklad pre možnosti ďalšieho štúdia skúmanej problematiky prostredníctvom identifikácie východísk vnímania dôveryhodnosti a jej korelácie so spravodlivosťou v antickom Ríme, a to ako z právneho, tak aj filozofického hľadiska. Predmetom nášho záujmu bude nielen spravodlivosť v rozhodovacom procese, ale tiež posúdenie tejto otázky v širšom kontexte.

2. FILOZOFICKÉ A PRÁVNE VÝCHODISKÁ

Element spravodlivosti zohráva v rímskom práve naprieč všetkými vývojovými štádiami významnú úlohu. Naším zámerom nebude podrobné študovanie všetkých jej aspektov, ale s ohľadom na záber príspevku sa budeme sústrediť najmä na stanovenie dobového významu dôveryhodnosti.

Napriek tomu je nevyhnutné stanoviť aspoň základný právno-filozofický rámec vnímania spravodlivosti. Notoricky známym je noblesné Celsovo definovanie práva, zachytené vo fragmente od Ulpiana, ktoré *ius* spája s dobrom a spravodlivosťou (slušnosťou).⁷ Samotným základným poslaním a účelom práva je preto napĺňanie ideí dobra a spravodlivosti. Samotná spravodlivosť pritom nie je iba jedným z právnych princíпов, ale priamo prameňom práva.⁸

Takýto náhľad už v republikovom období nám zanecháva Cicero vo svojom diele *Topica*, kde pri enumerácii prameňov rímskeho *ius civile* nevynecháva ani *aequitas*.⁹ Hoci v Gaiovom¹⁰ a

⁵ Ku koreňom verejnosti procesu v rímskom práve pozri aj: PAVELKOVÁ, B.: Rímskoprávne princípy v súčasnom civilnom procese. In: Právny obzor, roč. 103, č. 1, 2020, s. 51

⁶ Viď napr. rozhodnutie ÚSSR sp. zn. III. ÚS 398/2020 z 20. októbra 2020 alebo NSSR sp. zn. 4 M Cdo 16/2008 zo dňa 28. októbra 2009

⁷ Ulp. D. 1,1,1: *Est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi.* (Preklad z češtiny podľa: SKŘEJPEK, M. (eds.): *Digesta seu Pandectae / Digesta neboli Pandekty: Fragmenta selecta / Vybrané části.* svazek I, kniha I-XV. Praha: Karolinum, 2015, s. 125: Právo je nazvané podľa výrazu spravodlivosť (iustitia), alebo, ako ho elegantne definoval Celsus, právo je umenie dobra a slušnosti (spravodlivosti).)

⁸ Bližšie ohľadom konceptu spravodlivosti vo vývoji rímskeho práva pozri aj: GREGOR, Martin. Základy rímskeho práva: Historický úvod, pramene, subjekty. Praha: Leges, 2018, s. 25 – 28; GREGOR, M.: Spravodlivosť v rímskom práve. In: Pocta Jiřímu Rajmundu Treterovi. Praha: Leges, 2020, s. 141-155 alebo NEMEC, M.: Úvahy nad významom a miestom *aequitas* v rímskom práve. In: Bratislavské právnické fórum 2021: Inšpirácie rímskeho a kánonického práva v období krízy hodnotových princíпов v práve. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2021, s. 59-64. V nadväznosti na vývoj pozri tiež: BRTKO, R.: Spravodlivosť, platnosť a efektívnosť právnych noriem v kontexte vzťahu medzi "ius naturale" a "ius positivum". In: Právo v priestore a čase : zborník venovaný jubileu prof. JUDr. Jozefa Beňu, CSc. Bratislava: Atticum, 2014, s. 33-44

⁹ *Cic. Topica, 5,28: Atque etiam definitiones aliae sunt partitionum aliae divisionum; partitionum, cum res ea quae proposita est quasi in membra discernitur, ut si quis ius civile dicat id esse quod in legibus, senatus consultis, rebus iudicatis, iuris peritorum auctoritate, edictis magistratum, more, aequitate consistat.*

¹⁰ Gai. Inst. 1,2

následne aj v Justiniánskom¹¹ výpočte spravodlivosť ako prameň práva chýba, početné ďalšie náznaky nám naznačujú, že *de facto* si status prameňa práva ponechala, resp. že jej spomedzi princípov práva bolo priznané osobitné miesto. Okrem už uvedeného vyjadrenia Celsa, s dovetkom Ulpiana je potrebné poukázať aj na fragment Ulp. D. 1,1,10, kde je spravodlivosť charakterizovaná ako „nemenná a ustavičná vôľa poskytovať každému jeho vlastné právo”.¹² Význam spravodlivosti pre rímske právo až do justiniánskeho obdobia podčiarkuje aj systematické zaradenie uvedených fragmentov na samý začiatok kodifikácie, pričom obdobné formulácie nachádzame aj v úvode justiniánskych *Institutiones*. Blaho zároveň konštatuje, že počnúc Cicerom sa *aequitas* stáva protipólom k striktnému *ius civile* a postupne si získava záväznú moc a stáva sa súčasťou právnych noriem, za účelom zmiernenia korigovania rigidných postojov starého práva.¹³

Schultz, či Kaser v tomto ohľade poukazujú aj na *praecepta iuris*, ktoré vnímajú ako základné filozofické východiská pre hľadanie obsahu spravodlivosti v rímskom práve, a to od klasického až po justiniánske obdobie.¹⁴ Ich formuláciu odvodzujeme od známeho Ulpianovho fragmentu D. 1,1,10,1: *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*.¹⁵ Práve potrebu „dať každému, čo je jeho” zdôrazňuje pri hľadaní spravodlivosti v záväzkoch aj Tryphoninus.¹⁶

Dôležitý aspekt vnímania spravodlivosti pre náš výskum nachádzame v predchádzajúcej stati citovaného fragmentu. Tryphoninus sa tu zaoberá mierou slušnosti (spravodlivosti) a dobrej viery pri korelácii predpisov práva civilného a honorárneho:

Tryph. D. 16,3,31 pr. *Bona fides quae in contractibus exigitur aequitatem summam desiderat: sed eam utrum aestimamus ad merum ius gentium an vero cum praeceptis civilibus et praetoriis? Veluti reus capitalis iudicii deposuit apud te centum: is deportatus est, bona eius publicata sunt: utrumne ipsi haec reddenda an in publicum deferenda sint? Si tantum naturale et gentium ius intuemur, ei qui dedit restituenda sunt: si civile ius et legum ordinem, magis in publicum deferenda sunt: nam male meritis publice, ut exemplo aliis ad deterrenda maleficia sit, etiam egestate laborare debet*.¹⁷

¹¹ Inst. 1,2

Pre viac pozri tiež: ROBINSON, O.F.: The Sources of Roman law. Problems and methods for ancient historians. Abingdon: Routledge, 1997, s. 25-26 a s. 49

¹² Ulp. D. 1,1,10 pr. *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*.

¹³ BLAHO, P.: *Aequitas* ako correctio iuris v rímskom súkromnom práve. In: Slušnosť v práve. II. Lubyho dni. Bratislava: Nadácia Štefana Lubyho, 1993, s. 98 - 99

¹⁴ Pre viac pozri WINKEL, L.: Die stoische οἰκείωσις-Lehre und Ulpian's Definition der Gerechtigkeit. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abtheilung, roč. 105, č. 1, 1988, s. 669-670, ktorý odkazuje na: SCHULTZ, F.: Prinzipien des römischen Rechts. München—Leipzig, 1934 a KASER, M.: Das römische Privatrecht, I, 2. Aufl. München, 1971

¹⁵ Ulp. D. 1,1,10,1: Príkazy práva sú tieto: čestne žiť, iných nepoškodiť, každému poskytovať to, čo mu patrí. (preklad autora)

Pre úplnosť je potrebné poukázať aj na odlišné stanoviská významných romanistov. Napríklad Levy pokladá Ulpianovo vyjadrenie za bezobsažnú formulu, ktorej neprikladá žiadny právny význam. Pre viac pozri: LEVY, E.: Natural Law in the Roman period. In: Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame, roč. II, 1948, s. 67-68

¹⁶ Tryph. D. 16,3,31,1: Et probo hanc esse iustitiam, quae suum cuique ita tribuit, ut non distrahatur ab ullius per-sonae iustiore repetitione. (Verím, že je spravodlivé, ak každý dostane, čo mu patrí a to tak, že niekto, kto má lepšie právo, nebude ho zbavený.) Pre viac pozri: ŠURKALA, J.: Bona fides a aequitas v rímskom práve: analýza fragmentu Tryph. D. 16,3,31. In: Míľniky práva v stredo európskom priestore 2016, Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta, 2016, s. 330

¹⁷ Tryph. D. 16,3,31 pr.: Dobrá viera, ktorá sa vyžaduje v kontraktach, predpokladá najvyššiu mieru spravodlivosti. Môžeme však odhadnúť mieru spravodlivosti (slušnosti) s ohľadom na *ius gentium* alebo s ohľadom na predpisy civilného a prétorského práva? Napríklad niekto, obvinený z hrdelného zločinu, kto uschoval u teba sto aureov, bol deportovaný a jeho majetok bol skonfiškovaný. Môžu mu byť uschované peniaze vrátené alebo majú pripadnúť štátu? Ak by sme vzali do úvahy len právo prirodzené (*ius naturale*) a právo medzi národmi (*ius gentium*), mali by byť vrátené tomu, kto ich uložil. Ale ak prihladáme na civilné právo (*ius civile*) a zákony, musia byť dané do štátnej pokladnice, pretože

Tryphoninus rieši dilemu využitia predpisov *ius gentium*, resp. *ius civile* pri hľadaní miery aplikácie spravodlivosti, pričom volí kazuistický prístup vo forme príkladu z oblasti uschovy, na lepšiu ilustráciu myšlienok. Autor fragmentu konštatuje, že číra aplikácia predpisov prirodzeného práva, resp. *ius gentium* nás vedie k potrebe vydania uschovanej veci jej vlastníčkovi, nakoľko ide o základný účel predmetného inštitútu, a to aj napriek rozhodnutiu o konfiškácii majetku deponenta. Civilné právo však vyžaduje, aby bola uschovaná vec vydaná do štátnej pokladnice. Ako hodnotí Šurkala, „ako *ratio civilis* sa tu ukazuje potreba prevencie pred páchaním obdobných zločinov, tak vo vzťahu k odsúdenému, ako aj smerom k verejnosti.“¹⁸

V danom fragmente priamo identifikujeme potrebu zohľadnenia vplyvu rozhodnutia na spoločnosť. Preventívny účinok sa vníma ako dôležitý aspekt rozhodovacieho procesu, pričom rozhodujúcu úlohu zohráva aspekt percepcie rozhodnutia verejnosťou. Ak by sme teda v skúmanom prípade aplikovali *ius civile* na úkor *ius gentium*, resp. *ius naturale*, bolo by to tak z dôvodu „vhodnejšieho vplyvu rozhodnutia na verejnosť.“ Nepochybným nedostatkom skúmaného fragmentu je, že nám Tryphoninus neponecháva exaktnú odpoveď, ktoré riešenie je v danom prípade vhodnejšie. Tento problém mohol vzniknúť z rozhodnutia samotného autora fragmentu alebo činnosťou kodifikátorov.

Na tomto mieste je vhodné zmieniť, že rímsky právny poriadok pracoval s konceptom dôveryhodnosti jednotlivca pomerne komplexne. Zatiaľ čo v modernom práve má kategória cti iba rámcovú aplikovateľnosť,¹⁹ v antickom Ríme šlo o jednu zo zložiek ovplyvňujúcu spôsobilosť na právne úkony. *Dignitas* zohrávala naprieč vývojom rímskej spoločnosti nezastupiteľnú úlohu, pričom strata cti (*infamia*) znamenala komplexnú zmenu faktického postavenia človeka. Na naše účely je pozoruhodné, že právna regulácia *infamie* nemala za prvoradý cieľ právotvornú skutočnosť, ale naopak, mala byť reakciou na už existujúci skutkový stav.²⁰ Išlo o reakciu spoločnosti na porušenie etických noriem, akceptovaných rímskou spoločnosťou.²¹ Ako konštatuje aj Tryphoninus vo vyššie citovanom fragmente, previnilec má byť potrestaný ako prevencia pre ostatných.

3. CICERO, DÔVERYHODNOSŤ, SPRAVODLIVOSŤ A PRESVEDČIVOSŤ

S ohľadom na skúmanú problematiku nachádzame cenné mimoprávne pramene v dielach Cicera. Ten sa vo svojej tvorbe venoval umeniu spravodlivého rozhodovania pomerne obsiahlo. Nezostal pritom iba pri opise právnych ideálov, ale vo svojich pozorovaniach venoval pozornosť aj faktickým skutkovým okolnostiam. V nich rozhodovanie ovplyvňuje nielen hľadanie dobra a spravodlivosti, ale veľmi často aj politický alebo iný sociálny tlak, či očakávania verejnosti. Tým sa museli prispôbovať ako právnici, tak aj orátori.

Narábanie s emóciami davu považoval Cicero za jednu z najpodstatnejších vlastností dobrého rečníka. Vo svojej spisbe konštatuje, že ideálny rečník musí vedieť presvedčať (*persuadere*), dojímať (*movere*) a páčiť sa (*placere*).²² Na základe nich dokáže vyvolať v publiku želanú reakciu. V

ten, kto je hodný zlej povesti u ľudí má byť (aj) potrestaný chudobou, aby bol príkladom prevencie zločinu pre ostatných. (preklad autora)

¹⁸ ŠURKALA, J.: Bona fides a aequitas v rímskom práve: analýza fragmentu Tryph. D. 16,3,31, s. 331-332

¹⁹ Porovnaj s: IVANČÍK, J.: Etické princípy právneho zastúpenia v starovekom Ríme a v súčasnosti. In: Zastoupení: specifika a kontext. 1. vyd. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2020, s. 87 - 94

²⁰ Porovnaj s: GREENIDGE, A. H. J.: Infamia. Its place in Roman public and private law. Oxford: Clarendon Press, 1894, s. 2

²¹ K tomu bližšie pozri aj: KASER, M.: Infamia und ignominia in den römischen Rechtsquellen. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, roč. 73, 1956, s. 220–278; WOLF, J. G.: Das Stigma ignominia. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, roč. 126, č. 1, 2009, s. 55-113, prípadne VESELÁ, R.; SCHELLE, K.: Občanská čest ve starověkém Římě (infamia - turpitudō). In: Acta Iuridica Olomucensia, 2013, roč. 8, Supplementum na téma: Ochrana cti - aspekty teoretické, praktické a historické, 2013, s. 24-26

²² LACLAVÍKOVÁ, M.: Cicero a jeho spis Rečník (rétorická inšpirácia pre právnikov). In: Perpauca terrena blande honori dedicata. Pocta Petrovi Blahovi k nedožitým 80. narodeninám. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, Právnická fakulta, 2019, s. 110

konečnom dôsledku preto nie je potrebné diskutovať a hodnotiť, či niekto je alebo nie je dobrý rečník. Danú otázku zhodnocuje ľud, pretože o tom, či rečník vyvolá u poslucháčov predpokladaný účinok zvyčajne rozhodujú prejavy súhlasu a pochvala ľudu. Cicero následne hodnotí, že ak teda poslucháč skutočne počúva rečníka, verí jeho slovám, prijíma ich ako pravdivé, súhlasí s nimi a schvaľuje ich. Jeho slová presvedčajú.²³

V tejto súvislosti je potrebné poukázať na význam, ktorý rečníckemu umeniu Cicero pripisoval. Z jeho pohľadu išlo o umenie nanajvyš vznešené, dokonca nadradené právnej vede. Ako konštatuje: *“Veď kto by vôbec niekedy zapochyboval o tom, že kým náš štát nažíval v mierových, usporiadaných pomeroch, hralo v ňom vždy prím rečnícke umenie a druhá priečka v hierarchii patrila právnej vede?”*²⁴

Z uvedených pasáží Cicerovej tvorby by sa dalo poľahky vydedukovať, že jeho najvyšším ideálom bolo presvedčenie ľudu o pravdivosti rečníkových tvrdení, a teda získanie dôvery v očiach širokej verejnosti. Tá by na prvý pohľad mala byť nadradená právu a dostačujúca na zabezpečenie spravodlivosti. Tu však narážame na druhú časť Cicerovej tvorby, zameranú na filozofickú rovinu problémov.

Azda nič nie je vzdialenejšie pravde, než tvrdenie, že prejavom spravodlivosti bolo pre Cicera volanie populizmu. V spise o veciach verejných nachádzame zmienku, že tak ako nebolo možné vnímať za správu vecí verejných ľuďom tyranium v Syrakúzach, tak o ňu nešlo ani keď vládli decemvirovia a tiež nerozhoduje ani vláda množstva. Jedine vtedy ide o ľud, pokiaľ ho drží pohromade spoločné uznanie práva. V opačnom prípade ide o tyranium rovnako, ako keby vládol jeden muž.²⁵

Hľadanie spravodlivosti pritom Cicero nepovažuje za náročné. V spise o povinnostiach uvádza, že *“spravodlivosť je svojou samou podstatou jasná, keďže akékoľvek pochybovanie už prezrádza, že človek myslí na bezprávie.”*²⁶ Vyvarovať sa preto treba akémukoľvek konaniu, pri ktorom v človeku vznikajú pochybnosti²⁷ a najmä chytráckemu výkladu práva, ktorý podľa Cicera prináša najväčšie bezprávie.²⁸

Pri kontroverzií medzi dvoma vzájomne sa vylučujúcimi povinnosťami zároveň Cicero dôvodí, že nie je porušením práva, a teda nie je nespravodlivé, ak človek nesplní menšiu povinnosť, aby splnil povinnosť väčšiu.²⁹ Svoje myšlienky ilustruje na sľube, ktorý je daný v neprospech osoby, ktorej bolo niečo sľúbené. Z uvedeného vyvodzujeme, že práve identifikovania “vyššieho dobra”, resp. “väčšej povinnosti” je rozhodujúcim elementom pre filozofické východiská Cicera, pri hľadaní spravodlivosti a platiť by to malo aj pre nami skúmanú otázku.

Nemožno opomenúť, že Cicero vníma povinnosť brániť spravodlivosť ako jednu zo základných povinností každého jedinca: *“Ak niekto nespravodlivo útočí na iného v hneve alebo z inej vášne, akoby siahol rukou na svojho druhá; ale ak niekto krivo nebráni a neprekazí takéto konanie, aj keď môže, dopúšťa sa takého hriechu, ako keby zradil rodičov alebo priateľov alebo vlasť.”*³⁰ Najčastejším dôvodom pre nespravodlivé konania je podľa Cicera plnenie vlastných chýtok, najmä chamtivosti. Dodržiavanie práva je preto tým, čo drží spoločnosť pohromade.³¹

Na zákalde uvedeného dochádzame k záveru, že Cicero pri svojej tvorbe narážal na kontroverziu medzi cieľom orátora a cieľom filozofa. Kým prvý túžil svojim umením vplývať na poslucháčov tak, aby ich presvedčil o svojej pravde, primárnym cieľom druhého je konať morálne a

²³ Tamtiež, s. 111

²⁴ Tamtiež, s odkazom na Cic. Orat. 41

²⁵ Cicero, De re publica III, 33, uvedené podľa prekladu: CICERO, M. T.: O věcech veřejných: latinsko-česky. Preložil: Jan Janoušek, komentářem a poznámkami opatřili Aleš Havlíček a Hana Fořtová. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 149

²⁶ Cic. De officiis, 9, citované podľa: CICERO, M. T.: O povinnostech, preložil: Jaroslav Ludvíkovský. Praha: Svoboda, 1970, s. 36

²⁷ Tamtiež

²⁸ Tamtiež, s. 38

²⁹ Tamtiež, s. 37

³⁰ Tamtiež, s. 34

³¹ Porovnaj s op. cit. 18

spravodlivo. Cicero túto dilemu rieši prostredníctvom cnosti, ktorú nazýva *decorum*. Tá vyviera z ľudskej racionality, zakladá sa na zdravom rozume a morálke, ktorá prevyšuje názory jednotlivcov.³²

Z nášho pohľadu si preto Cicero bol vedomý skutočnosti, že právnik, či orátor sa vo svojej činnosti skôr, či neskôr dostane do situácie, kedy budú očakávania verejnosti alebo nositeľa štátnej moci nezlučiteľné s filozoficko-právnymi konceptmi spravodlivosti, na ktorých rímske právo bolo založené. Napokon, obdobný prípad identifikujeme priamo v Cicerovej rečníckej kariére. V prvom procese so Sextom Rosciom z Amerie, teda na úvod svojej verejnej činnosti, zastával jednotlivca, ktorý bol obvinený z otcovraždy a jeho majetok mal byť predmetom proskripcii.³³ Cicero napriek očakávaniam o blížiacom sa rozsudku vzniesol toľko nepriamych dôkazov, že vytvorili najväčšie pochybnosti o vine obžalovaného, napriek tomu, že priame dôkazy o skutočných vrahoch zabezpečiť nedokázal.³⁴ Výsledkom úspechu v politicky exponovanom spore, ktorý Cicero viedol proti Sullovmu prepustencovi a chránencovi Chrysogonovi, bol útek Cicera do exilu v Grécku, kam sa uchýlil zo strachu pred diktátorom.³⁵

4. NAMIESTO ZÁVERU

Vzhľadom na priestor, ktorý je tomuto príspevku venovaný nemožno našu analýzu v žiadnom ohľade považovať za vyčerpávajúcu. Nedovoľujeme si preto ani konštatovať definitívne závery, ale skôr sumarizovať čiastkové zistenia, ktoré budú podrobené nášmu ďalšiemu výskumu.

Tým prvým je, že v antickom svete nepochybne existovala zásadná korelácia medzi vplyvom mocenských autorít, resp. aj očakávaní verejnosti a vnímaním spravodlivosti. Tieto vplyvy zároveň odzrkadľuje aj význam rečníckeho umenia a potreba presvedčenia ľudu. Zároveň je potrebné skonštatovať, že rímska koncepcia spravodlivosti je budovaná na dodržovaní panstva práva, aby každému bolo priznané to, čo mu právom patrí. V tomto kontexte, pokiaľ je vôľa ľudu, či nositeľa moci odlišná od právnych nárokov jednotlivca, prihliadať sa má iba na právnu reguláciu. Cicero, ktorý nám z republikového obdobia zanechal pozoruhodnú právno-filozofickú spisbu, aplikovateľnú aj na predmet nášho výskumu, pritom vo viacerých dielach priamo varuje pred chůtkami davu, ktorý sa bez právnej regulácie stáva tyranom v pluralitnom prevedení, šelmou, ktorú nemožno nasledovať. Faktický stav však mnohokrát zostáva veľmi vzdialený ideálu.

O to fascinujúcejšie je rímske narábanie s elementom dôveryhodnosti pri jednotlivcoch. Strata dobrej povesti a cti je v klasickom, ale aj justiniánskom práve vnímaná ako statusová záležitosť, ktorá má mať pre jednotlivca exemplárne konzekvencie. V tomto ohľade je samotným prejavom spravodlivosti, aby osoba, ktorá je v očiach verejnosti nedôveryhodná, preukázateľne trpela na svojom spoločenskom a majetkovom postavení. Je ale dôležité skonštatovať, že *infamia* bola viazaná na rozhodnutie o konaní, s ktorým ju právny poriadok spájal.

Použitá literatúra:

Právne pramene, edície prameňov a právne preklady

- BLAHO, P.; VAŇKOVÁ, J.: *Corpus Iuris Civilis. Digesta. Tomus. I.* Bratislava: Eurokódex, 2008
MOMMSEN, T. (eds.): *Digesta Iustiniani Augusti. Vol. 2.* Berolini: Apud Weidmannos, 1870
SCOTT, S. P. (eds.): *The Civil Law, II. Cincinnati, 1932*, [online], dostupné na: https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/just1_Scott.htm
SKŘEJPEK, M. (eds.): *Digesta seu Pandectae / Digesta neboli Pandekty: Fragmenta selecta / Vybrané části. svazek I, kniha I-XV.* Praha: Karolinum, 2015

³² Porovnaj s: KAPUST, D.: Cicero on Decorum and the Morality of Rhetoric. In: *European Journal of Political Theory*, roč. 10, č. 1, 2011, s. 94

³³ Pre viac pozri aj: NÓTÁRI, T.: Handling of Facts and Forensic Tactics in Cicero's Pro Roscio Amerino. In: *Nova tellus*, roč. 29, č. 1, 2011, s. 129-158.

³⁴ KINCL, J.: *Deset slavných procesů Marka Tullia.* Vyd. 1, Praha: C. H. Beck, 1997, s. 35

³⁵ LACLAVÍKOVÁ, M.: Cicero a jeho spis Rečník (rétorická inšpirácia pre právnikov), s. 101

Bibliografia

- BLAHO, P.: Aequitas ako correctio iuris v rímskom súkromnom práve. In: Slušnosť v práve. II. Lubyho dni. Bratislava: Nadácia Štefana Lubyho, 1993
- BRTKO, R.: Spravidlivosť, platnosť a efektívnosť právnych noriem v kontexte vzťahu medzi "ius naturale" a "ius positivum". In: Právo v priestore a čase : zborník venovaný jubileu prof. JUDr. Jozefa Beňu, CSc. Bratislava: Atticum, 2014
- CICERO, M. T.: O povinnostiach, preložil: Jaroslav Ludvíkovský. Praha: Svoboda, 1970
- CICERO, M. T.: O věcech veřejných: latinsko-česky. Preložil: Jan Janoušek, komentářem a poznámkami opatřili Aleš Havlíček a Hana Fořtová. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009
- GREENIDGE, A. H. J.: Infamia. Its place in Roman public and private law. Oxford: Clarendon Press, 1894
- GREGOR, M.: Spravidlivosť v rímskom práve. In: Pocta Jiřímu Rajmundu Treterovi. Praha: Leges, 2020
- GREGOR, Martin. Základy rímskeho práva: Historický úvod, pramene, subjekty. Praha: Leges, 2018
- IVANČÍK, J.: Etické princípy právneho zastúpenia v starovekom Ríme a v súčasnosti. In: Zastoupení: specifika a kontext. 1. vyd. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2020
- KAPUST, D.: Cicero on Decorum and the Morality of Rhetoric. In: European Journal of Political Theory, roč. 10, č. 1, 2011
- KASER, M.: Das römische Privatrecht, I, 2. Aufl. München, 1971
- KASER, M.: Infamia und ignominia in den römischen Rechtsquellen. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, roč. 73, 1956
- KINCL, J.: Deset slavných procesů Marka Tullia. Vyd. 1, Praha: C. H. Beck, 1997
- LACLAVÍKOVÁ, M.: Cicero a jeho spis Rečník (rétorická inšpirácia pre právnikov). In: Perpauca terrena blande honori dedicata. Pocta Petrovi Blahovi k nedožitým 80. narodeninám. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, Právnická fakulta, 2019
- LEVY, E.: Natural Law in the Roman period. In: Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame, roč. II, 1948
- NEMEC, M.: Úvahy nad významom a miestom aequitas v rímskom práve. In: Bratislavské právnické fórum 2021: Inšpirácie rímskeho a kánonického práva v období krízy hodnotových princíпов v práve. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2021
- NÓTÁRI, T.: Handling of Facts and Forensic Tactics in Cicero's Pro Roscio Amerino. In: Nova tellus, roč. 29, č. 1, 2011
- OAKES, A.R.; HAYDN, D.: "Justice must be seen to be done: A contextual reappraisal". In: Adelaide Law Review, roč. 37, č. 2, 2016
- PAVELKOVÁ, B.: Rímskoprávne princípy v súčasnom civilnom procese. In: Právny obzor, roč. 103, č. 1, 2020
- POTASCH, P.: (Vnútorá) integrita orgánu verejnej správy a legitímne očakávania ako elementy činnosti správnych orgánov v kontexte súdneho prieskumu (Anglicko/Slovenská republika) – interpretačná komparácia. In: Magister Officiorum, roč. 2, č. 1, 2018
- ROBINSON, O.F.: The Sources of Roman law. Problems and methods for ancient historians. Abingdon: Routledge, 1997
- SCHULTZ, F.: Prinzipien des römischen Rechts. München—Leipzig, 1934
- ŠURKALA, J.: Bona fides a aequitas v rímskom práve: analýza fragmentu Tryph. D. 16,3,31. In: Mířniky práva v stredo európskom priestore 2016, Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta, 2016
- VESELÁ, R.; SCHELLE, K.: Občanská čest ve starověkém Římě (infamia - turpitude). In: Acta Iuridica Olomucensia, 2013, roč. 8, Supplementum na téma: Ochrana cti - aspekty teoretické, praktické a historické, 2013 WINKEL, L.: Die stoische οἰκείωσις-Lehre und Ulpian's Definition der Gerechtigkeit. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, roč. 105, č. 1, 1988
- WOLF, J. G.: Das Stigma ignominia. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, roč. 126, č. 1, 2009

Kontaktné údaje:

Mgr. Ján Ivančík, PhD.

jan.ivancik@flaw.uniba.sk

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Šafárikovo nám. č. 6

P.O.BOX 313

810 00 Bratislava

Slovenská republika

LEX AQUILIA OČAMI GLOSÁTOROV

Lukáš Hájek

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Abstract: A significant milestone in liability for damage in ancient Rome was the adoption of the *lex Aquilia*. In the paper, the author analyzes the reception of roman law from the point of view of responsibility for the damage. A very significant part of the reception of roman law was made up of glossators, on which the author of this paper wants to focus. The article analyzes how the Glossators dealt with the rigid wording of the *lex Aquilia* and how they modified and advanced this legal

Abstrakt: Významným míľnikom zodpovednosti za spôsobenú škodu v starovekom Ríme bolo prijatie *lex Aquilia*. V príspevku sa autor zaoberá recepciou rímskeho práva z pohľadu zodpovednosti za spôsobenú škodu. Veľmi významnú časť recepcie rímskeho práva tvorili glosátori, na ktorých sa autor tohto príspevku chce zamerať. Príspevok analyzuje akým spôsobom sa Glosátori vysporiadali so strnulým znením *lex Aquilia* a akým spôsobom túto právnu úpravu posunuli ďalej.

Key words: reception of roman law, *lex Aquilia*, glossators, liability for damages, roman law.

Kľúčové slová: recepcia rímskeho práva, *lex Aquilia*, glosátori, zodpovednosť za spôsobenú škodu, rímske právo.

1 ÚVOD

Tento príspevok sa zaoberá inštitútom zodpovednosti za spôsobenú škodu v kontexte stredovekej rímskoprávnej školy tzv. glosátorov. Konkrétne plebiscitom *lex Aquilia*, ktorý v klasickej rímskej škole nahradil všetky predchádzajúce právne predpisy upravujúce inštitút zodpovednosti za spôsobenú škodu.¹ Priama textácia *lex Aquilia* sa však do dnešných čias nedochovala. Pravidlá z tohto plebiscita poznáme z justiniánskej kodifikácie, t. j. z 9. knihy Digest. Máme za to, že *lex Aquilia* bol pomerne silný predpis, pretože sa zachoval až do justiniánskej kodifikácie, t. j. už ho nenahradil žiadny iný právny predpis, ale Rimania aplikovali pri vyvodzovaní zodpovednosti za spôsobenú škodu práve *lex Aquilia*. Jeho aplikácia v tej dobe sa odzrkadľuje na fragmentoch rímskych právnikov, ktorí na tento predpis v 9. knihe Digest pomerne často odkazujú.

Lex Aquilia ako právny predpis upravujúci zodpovednosť za spôsobenú škodu bol natoľko relevantný, že aj jednotlivé právne školy, ktoré sa v neskorších obdobiach zaoberali recepciou rímskeho práva, sa ním zaoberali. V tomto príspevku sa venujeme prvej významnej rímskoprávnej stredovekej škole, ktorou boli tzv. Glosátori. Príspevok má za cieľ priniesť do povedomia akademickej obce tému recepcie rímskeho práva, ktorej podľa nás je venované málo pozornosti vzhľadom na dôležitosť a kvalitu uvedenej disciplíny pre právo ako také. Príspevok v tomto smere bude analyzovať pohľad glosátorov na niektoré špecifické aspekty inštitútu zodpovednosti za spôsobenú škodu. Najmä akým spôsobom glosátori sa vysporiadali s niektorými strnulými a ťažkopádnyimi textáciami *lex Aquilia*.

2 GLOSÁTORI

Ako už v úvode tohto príspevku bolo spomínané, koncentrácia našej analýzy recepcie rímskeho práva sa zameria na stredovekú školu glosátorov. Nie je však možné pristúpiť k analýze jednotlivých právnych inštitútov, pokiaľ nespomenieme podstatné prvky tejto stredovekej rímskoprávnej školy.

Počiatok školy glosátorov je spojený s jednou z najstarších univerzít v talianskej Bologni. Táto univerzita je spojená s Irneriusom, ktorý tu pôsobil na prelome 11. a 12. storočia. Irnerius mal štyroch študentov: Martinusa, Jacobusa, Bulgarusa a Huga, ktorí zvyknú byť nazývaní aj tzv. „quator

¹ V najvýraznejšej miere nahradil pravdepodobne zákon XII. tabúl.

doctores“.² Práve títo spomínaní právnici sú často označovaní za zakladateľov školy glosátorov.³ Na tomto mieste si môžeme všimnúť, že doba od čias vlády rímskeho práva po založenie školy glosátorov je pomerne dlhá. Prečo teda glosátori opäť začali upierať svoj pohľad na justiniánske rímske právo? Vysvetlení je na to síce niekoľko, my sa však domnievame, že je to kumulácia dvoch prvkov. V prvom rade môžeme povedať, že glosátori boli prívržencami politiky rímskeho cisárstva. Stredovek bol spojený s predstavami o translácii impéria.⁴ To však je nerozlučne spojené aj s právom tej doby. Tvorili pod heslom „Je len jedno právo, lebo je len jedno cisárstvo“.⁵ Druhým prvkom podľa nás je všeobecne známa skutočnosť v podobe záujmu stredovekej kultúry o antické dedičstvo.

Prečo sa pre túto školu ale vžil názov glosátori? Ich meno je odvodené zo spôsobu, akým študovali, spracovávali a celkovo pracovali s prameňmi rímskeho práva, najmä s justiniánskou kodifikáciou Digest. Svoje myšlienky uvádzali do stručných poznámok, ktoré vpísali buď medzi riadky Digest alebo na okraj strany. Tieto poznámky sa nazývajú aj glosy, preto „glosátori“.⁶

Takéto glosy, neboli spontánne či náhodné poznámky, ale išlo o komplexné dielo, ktoré by sme mohli v dnešnej dobe prirovnať ku krátkej monografii. Nakoľko v tej dobe existovali len manuskripty, tak keď chcel glosátor niečo do neho vpísať, veľmi dobre si to rozmyslel, nakoľko išlo o pomerne drahú záležitosť. Teda situácia bola neporovnateľná s dnešnou, keď v textovom dokumente právnik môže čokoľvek napísať a zase to prepísať, prípadne papier skartovať a vytlačiť nový opravený. Glosátor naopak si musel veľmi dobre premyslieť svoju myšlienku, musel si za ňou stopercentne stáť a až potom ju vpísal do Digest. V tomto elemente vidíme veľký znak kvality jednotlivých glos. Glosy boli navyše označené autorskou značkou, napríklad Iherius mal u svojich glos „y“.⁷

Obsah glosy bol rôzny. Mohlo ísť o vysvetlenie zložitejšieho fragmentu jednoduchším textom, odkaz na podobné miesto v Digestách alebo autor v glose uviedol vlastnú myšlienku, čím rozvinul daný fragment. Z dnešného pohľadu by sme prácu glosátorov z hľadiska metódy označili za výklad alebo exegézu.⁸ Ich systém označujeme skôr ako analytický. Okrem samotných glos však používali aj iné prostriedky na vyjadrenie svojej myšlienky. Išlo najmä o „summy“, t. j. dielo ktoré zhŕňalo obsah iného diela na určitú problematiku, „brocardy“ t. j. nejaké krátke všeobecné pravidlá a „distinkcie“ t. j. členenie nejakého pojmu na ďalšie pojmy. Jedno z najznámejších diel bola *summa* ku *Codexu* od Aza, ktorý tiež patril k veľmi významným osobnostiam glosátorskej školy.

3 VŠEOBECNE O LEX AQUILIA

Aquiliov zákon bol schválený zhromaždením ľudu, pričom návrh tohto zákona inicioval plebejský tribún Aquilius.⁹ Tento plebiscit bol pravdepodobne prijatý okolo roku 287 až 286 pred Kristom.¹⁰ Z hľadiska štruktúry sa Aquiliov zákon člení na 3 kapitoly:

² Glosátori boli veľmi populárni a veľmi uctievaní odborníci tej doby. Z toho dôvodu dostávali aj rôzne lichotiace prívlastky. Iheriusa napríklad prezývali „*lucerna iuris*“ (lampáš práva) a jeho štyroch doktorov zase „*falie práva*“.

³ URFUS, V.: *Receptce římského práva a římskoprávní kultura za feudalismu a v počátcích kapitalismu*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství. 1987. s. 5.

⁴ *Ibidem*.

⁵ GREGOR, M.: *Škola glosátorov a škola komentátorov v procese recepcie rímskeho práva*. In *Historia et theoria iuris*, 2015, roč. 7, č. 1, s. 20 – 31.

⁶ Práca glosátorov si nepochybne vyžadovala veľmi systematické a dôkladné poznávanie justiniánskych Digest, preto nie je ničím prekvapivým, že pre naplnenie tohto predpokladu, museli glosátori zjednotiť rukopisy justiniánskej kodifikácie. Preto jedným z ich prínosov bolo vytvorenie tzv. vulgárneho textu, z ktorého oni a aj ich nasledovníci vychádzali. URFUS, V.: *Receptce římského práva a římskoprávní kultura za feudalismu a v počátcích kapitalismu*. Op. cit. s. 5.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem* s. 6.

⁹ Ulp. D. 9, 2, 1 in fine.

¹⁰ Tento dátum možno nájsť vo väčšine literatúry. Napríklad: VAN DER HEEVER, F. P.: *Aquilian Damages in South African Law*. Volume I. Juta and Co. 1944. s. 7.; WATSON, A.: *The law of obligations in the later Roman Republic*. Scientia Verlag. 1984. s. 234 REBRO, K. -BLAHO, P.: *Rímske právo*. op. cit. s. 423; ZIMMERMANN, R.: *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. New York: Oxford University Press. 1996. s. 955. Podľa Zimmermanna väčšina

1. kapitola sa zaoberá zabitím cudzieho otroka/otrokyne alebo cudzieho štvornohého zvieratá z čriedy,¹¹
2. kapitola sa zaoberá adstipulátorom, ktorý úmyselne poškodil stipulátora tým, že odpustil akceptáciou celý peňažný dlh,¹²
3. kapitola sa zaoberá iným spôsobením škody než zabitím cudzieho otroka alebo cudzieho štvornohého zvieratá z čriedy.¹³

Na prvý pohľad si môžeme hneď všimnúť, že Aquiliov zákon ako právny predpis, ktorý nahradil všetky doterajšie ustanovenia o náhrade škody, ma pomerne nezvyčajnú štruktúru. Svojím spôsobom každá kapitola sa zaoberá spôsobením škody inej osobe, ale je zrejmé, že prvá kapitola a tretia kapitola na seba nadväzujú. Druhá kapitola sa venuje veľmi špecifickej situácii podvodného konania adstipulátora. Z dochovaných fragmentov vyplýva, že táto kapitola sa však stala obsoletnou a nepoužívala sa¹⁴, pričom dôvod pravdepodobne spočíval v tom, že v danej situácii postačovala žaloba z príkaznej zmluvy.¹⁵

Sme názoru, že je veľmi nepravdepodobné, aby plebejský tribún Aquilius od začiatku navrhoval takéto znenie, a aj aby sa Aquiliov zákon v tejto podobe ako jeden celok prijal, nakoľko by to bolo značne nelogické zo štruktúrneho hľadiska. Preto v odbornej literatúre môžeme nájsť názor, že všetky kapitoly Aquiliovho zákona neboli prijaté súčasne.¹⁶ Podľa Zimmermanna sa prvá kapitola prijala súbežne s druhou alebo možno aj skôr, ale tretia kapitola bola prijatá až neskôr. Keďže Rimania už nechceli zasahovať do existujúcej štruktúry, pridali túto kapitolu nakoniec.¹⁷ Napriek tomu, že s touto dedukciou súhlasíme, treba povedať, že sa jedná len o dohad, ktorý vzhľadom na zachované pramene nie je možné dokázať.

Nakoľko sme si za predmet nášho výskumu zvolili delikt „*damnum iniuria datum*“ ako bezprávné poškodenie cudzej veci, budeme sa ďalej venovať najmä analýze prvej a tretej kapitoly Aquiliovho zákona, ktorého hlavným zachovaným prameňom poznania sú Digesta 9, 2.

Delikt „*damnum iniuria datum*“ v ponímaní prvej kapitoly *lex Aquilia* znel: „Ak niekto protiprávne usmrťí cudzieho otroka či cudziu otrokyňu alebo cudzie štvornohé zviera z čriedy, nech je povinný dať vlastníkovi toľko (medených) peňazí, koľko bola najvyššia hodnota (tejto) veci v tom(že) roku.“¹⁸

Podľa tretej kapitoly tento delikt znel: „Ak niekto spôsobí inému škodu, v ostatných veciach okrem usmrtenia otroka alebo zvieratá z čriedy, tým, že protiprávne zapáli, zlomí alebo poškodí (zhorší), nech je povinný dať vlastníkovi toľko medených peňazí, koľko bola hodnota tejto veci v predchádzajúcich tridsiatich dňoch.“¹⁹

autorov vychádza z Theophilusa, ktorý parafrázoval Justiniánske inštitúcie, kde *lex Aquilia* spojil s tretím odtrhnutím plebsu, čo znamená, že je nepriamo spojený aj so schválením *lex Hortensia*, ktorý stanovil, že plebiscit má mať plnú záväznosť pre celý rímsky ľud, plebejcov aj patricijov. *Lex Aquilia* tak mohol byť jedným z úplne prvých plebiscitov prijatých v dôsledku *lex Hortensia*. Nájdeme však aj autorov, ktorý pripúšťajú, že by *lex Aquilia* mohol byť prijatý aj o 70-90 rokov neskôr. Napríklad: BLAHO, P.; HARAMIA, I.; ŽIDLICKÁ, M.: *Základy rímskeho práva*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie Univerzity Komenského. 1997. s. 41.

¹¹ Gai. D. 9, 2, 2 alebo Gai. Inst. III, 210.

¹² Gai. Inst. III, 215.

¹³ Gai. Inst. III, 217; Ulp. D. 9, 2, 27, 5.

¹⁴ „Druhá kapitola tohto zákona sa prestala používať.“ Ulp. D. 9, 2, 27, 4. Preklad BLAHO, P.; VAŇKOVÁ, J.: *CORPUS IURIS CIVILIS DIGESTA Tomus I. op. cit. s. 192.*

¹⁵ „Ale zaisťovať to zvlášť nebolo potrebné, pretože žaloba zo zmluvy príkaznej (z mandátu) v tejto záležitosti postačí. Podľa Aquiliovho zákona však zapierajúci odporca bol žalovaný na dvojnásobok.“ Gai. Inst. III, 216. Preklad KINCL, J. *Gaius: Učebnice práva ve čtyřech knihách. op. cit. s. 241.*

¹⁶ DAUBE, D.: *On the Third Chapter of the Lex Aquilia*. *Law Quarterly Review*. 1936. s. 267.

¹⁷ ZIMMERMANN, R.: *The Law of Obligations. op. cit. s. 958 a 959.*

¹⁸ „*Ut qui servum servamve alienum alienamve quadrupedem vel pecudem iniuria occiderit, quanti id in eo anno plurimi fuit, tantum aes dare domino damnas esto*“ Gai D. 9, 2, 2. Preklad BLAHO, P.; VAŇKOVÁ, J.: *CORPUS IURIS CIVILIS DIGESTA Tomus I. op. cit. s. 177.*

¹⁹ „*Ceterarum rerum praeter hominem et pecudem occisos si quis alteri damnum faxit, quod usserit fregerit ruperit iniuria, quanti ea res erit in diebus triginta proximis, tantum aes domino dare damnas esto*“ Ulp D. 9, 2, 27, 5. Preklad ibidem s. 192.

4 POHĽAD GLOSÁTOROV

Ako prvý príklad glosy, ktorý sa týkal čiastočne *lex Aquilia*, sme vybrali Azovu glosu z fragmentu Ulp. D. 9, 1, 1, 4. Tento fragment pojednáva o výnimke, kedy sa neuplatní *actio de pauperie*, t. j. kedy nie je možné vyvodzovať noxálnu zodpovednosť za škodu, ktoré spôsobilo zviera. „Na druhej strane, ak by zviera na niekoho zhodilo svoj náklad pre drsnosť pôdy, nedbalosť vodiča mulice alebo pre preťaženie, táto žaloba nebude prináležať a treba začať konanie o protiprávnej škode.“²⁰ Slovo protiprávnej (v originálnom znení „*iniuriae*“) sme podčiarkli, pretože glosátor Azo podal k tomuto slovu vysvetlenie. „*Iniuriae* – žaloba *lex Aquilia* prináleží proti Muličiarovi, alebo tomu kto zaviniel škodu alebo tomu kto dal k tomu príležitosť.“²¹ Táto glosa však svojím obsahom podľa nás obsahuje všetky obsahové varianty jednotlivých glos. Určite ide o glosu, ktorá určité miesto vysvetľuje, pretože samotný fragment nehovorí, čo má namysli pod konaním o protiprávnej škode. Azo tým odkázal na žalobu *actio legis Aquilia*. Čiže okrem vysvetlenia tu máme prítomný aj prvok odkazu na iný fragment, konkrétne na tie časti, ktoré pojednávajú o konaní o žalobe *actio legis Aquilia*. Taktiež sme názoru, že táto glosa vyjadruje aj samostatnú myšlienku autora. Pretože pôvodné znenie *lex Aquilia* si na vyvedenie zodpovednosti vyžadovala priame telesné pôsobenie škodcu. Tu už vidíme, že Azo zmierňuje strnulosť takejto textácie tým, že píše, že žalovať možno aj proti tomu kto dal na to príležitosť. T. j. aj keby nie je splnená podmienka priameho fyzického pôsobenia, je možné využiť *actio legis Aquilia*.

Glosátori neboli však len akademickými teoretikmi ale aj praktickými právnikmi a mnohé svoje glosy smerovali práve pre právnu prax. Príkladom môže byť glosa k fragmentu Ulp. D. 9, 2, 7, 4. V tomto fragmente Ulpianus hovorí, že Aquiliov zákon sa nepoužije v prípade boxerského zápasu medzi otrokmi, nakoľko v tomto zápase ide o slávu a česť, a rizikom je otrokova smrť. Glosátori vo svojej glose rozšírili toto pravidlo aj na stredoveké rytierske súboje.²² Teda pokiaľ došlo ku škode či už majetkovej alebo na zdraví pri rytierskom turnaji, nebolo možné žalovať o náhradu skrz *lex Aquilia*.²³

Glosátori však priniesli aj nový pohľad na samotnú funkciu inštitútu zodpovednosti za spôsobenú škodu. Ako prvé, sa musíme pozrieť na to, aký charakter mal delikt spôsobenia škody na cudzej veci podľa *lex Aquilia*. Dospeli sme k záveru, že neslúžil len na odškodnenie poškodeného ale mal aj charakter penálny. Reparačná (reštitučná) funkcia tohto deliktu je vidieť v tom, že zodpovednosť podľa *lex Aquilia* bola zameraná na kompenzáciu poškodeného. Uhrádzala sa dokonca skutočná škoda, teda napríklad ak bol zabitý otrok, ktorý bol dedičom sa nahrádzala aj hodnota dedičstva²⁴, alebo ak bol zabitý otrok, ktorý bol hudobník v kapele, nahrádzalo sa aj o čo kapela stratila na hodnote.²⁵ Na konci klasického obdobia už teda náhrada škody nebola čisto iba o hodnote poškodeného predmetu, ale o všetkých individuálnych okolnostiach a teda celkovej škode ktorú poškodený utrpel.

Tento delikt mal však aj represívnu funkciu, teda penálny charakter. Svedčí o tom mnoho fragmentov, napríklad v prípade viac útočníkov, každý zodpovedal za zabitie otroka rovnako, ibaže by sa podarilo zistiť kto dal smrteľný úder.²⁶ Zaplatenie jedného teda neoslobodilo iného, takže poškodený mohol dostať násobne viac než o čo prišiel. Rovnako tomu bolo aj v prípade zapierania škodcu, ktorý ak zapieral spáchanie skutku, suma ktorú musel uhradiť sa zdvojnásobila.²⁷ V tomto prípade je evidentné, že sa jedná o trest za zapieranie a nepriznanie sa. Penálny charakter však malo odškodnenie aj v prípade, že sa nezdvajnosobilo. To bolo spôsobené samotným výpočtom náhrady škody. Pokiaľ sa pre výpočet náhrady škody podľa prvej kapitoly *lex Aquilia* vzal do úvahy posledný rok kedy vec bola najhodnotnejšia, tak veľmi ľahko mohlo dôjsť k obohateniu poškodeného. Napríklad

²⁰ Ulp. D. 9, 1, 1, 4

²¹ Text preložený z rozhodnutia Najvyššieho súdu Južnej Afriky, Norman Allen Lever vs. Arthur Harry Purdy, case n. 472/91 zo dňa 22. februára 1993. Dostupné online na: <https://www.saflii.org/za/cases/ZASCA/1993/48.pdf>

²² FALADA, D.: *Recepte rímskeho práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, s.r.o. 2016, s. 105.

²³ FERGUS, T.D.; GORDON, W. M.; ROBINSON, O.F.: *European Legal History. Sources and Institutions*. London, Dublin, Edinburgh: Butterworths, 1994, s. 45.

²⁴ Ulp. D. 9, 2, 23.

²⁵ Gai. III, 212.

²⁶ Iul. D. 9, 2, 51, 1.

²⁷ REBRO, K.; BLAHO, P.: *Rímske právo. 4. vydanie*, Bratislava: Iura Edition 2010. s. 424.

pokiaľ vlastnil otroka, ktorý bol šikovný maliar, ale niekto mu v priebehu roka odrezal palec, takže sa už nemohol venovať maľovaniu, získal odškodnenie za maliara, ktoré bolo isto násobne vyššie ako odškodnenie za invalidného otroka.²⁸

Ďalšou zásluhou glosátorov bolo ohraničenie ušlého zisku, ktoré bolo pravdepodobne inšpirované pravidlom z kanonického práva, t. j. zákaz brať úroky.²⁹ „Pre prax Katolíckej cirkvi je charakteristický zásadný zákaz požadovania úrokov, pričom cirkevná prax v problematike úrokov a úžery sa zmiernila encyklikou Benedikta XIV. Vix pervenit z roku 1745.“³⁰ Všeobecný zákaz poberať úroky pre všetkých kresťanov bol ustanovený na Synode v Slichy okolo roku 626 a na základe uznania svetskou mocou v Aachene v r. 787-789.³¹

5 NEMAJETKOVÁ UJMA A GLOSÁTORI

Téma, ktorá si v kontexte *lex Aquilia* naša u glosátorov priestor, bola aj náhrada nemajetkovej ujmy. Delikt „*damnum iniuria datum*“ ako protiprávne poškodenie cudzej veci sa týkal majetkových hodnôt. To znamená, že zodpovednosť za škodu podľa *lex Aquilia* chránila len majetkové hodnoty. Nemateriálna ujma bola chránená deliktom „*iniuria*“.³² Rimania nemateriálnu ujmu, ktorá sa stala slobodnej osobe (napríklad jej niekto zlomil ruku) chápali ako urážku na cti, nie ako spôsobenú ujmu v zmysle *lex Aquilia*. Slobodná osoba teda nemohla byť objektom v rámci skutkovej podstaty *lex Aquilia*. Rímska jurisprudencia to odôvodňovala najmä tým že: „hodnotu tela slobodného (človeka) nemožno vyjadriť v peniazoch.“³³ Ďalší argument nachádzame u Ulpiána, ktorý tvrdí, že nikto sa nepokladá za vlastníka svojich údov.³⁴ A keďže podmienkou pri *damnum iniuria datum* bola aj existencia vlastníctva k poškodenému objektu, nebolo možné túto situáciu subsumovať pod *lex Aquilia*. Ku koncu obdobia klasického rímskeho práva poskytoval prétor, v prípade „*occidere*“ alebo zranenia slobodnej osoby *actio utilis*, t.j. žalobu, ktorá bola prispôbená žalobe z *lex Aquilia*.³⁵ Túto ochranu poskytoval v dvoch prípadoch. Ak niekto zavinene alebo nedbanlivostne zranil syna pod otcovskou mocou alebo ak niekto zavinene alebo nedbanlivostne zranil slobodného človeka, ktorý dobromyseľne slúži ako otrok.^{36 37}

Ak teda slobodná osoba vlastnila otroka, ktorému bola zlomená noha, majetok tejto osoby bol poškodený. Ak však niekto zlomil nohu slobodnej osobe, táto ujma už nepožívala ochranu *lex Aquilia*. Ide teda o prísne rozlišovanie medzi poškodeným objektom a subjektom, ktorý má aktívnu vecnú legitimitáciu. Rimania nedokázali povedať, že nejaká končatina slobodnej osoby jej aj patrí. A nakoľko sa s týmto vlastníckym vzťahom nevedeli vysporiadať, tak ani *lex Aquilia* s touto situáciou nepočítala. Za tohto právneho stavu (t. j. pred zásahom préтора), teda v situácií ublíženia na zdraví mala slobodná osoba len niekoľko alternatív, ktoré však neboli úplne uspokojujúce. *Actio iniuriarum* sa zaoberala situáciami, ktoré boli typicky vyžadovali úmysel (*dolus*) spôsobiť zneváženie, a *actiones de effusis vel deiectis, de pauperie a de feris* sa týkali veľmi špecifických situácií.³⁸

²⁸ Ulp. D. 9, 2, 23, 3.

²⁹ URFUS, V.: *Recepce římského práva a římskoprávní kultura za feudalismu a v počátcích kapitalismu*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství. 1987. s. 16.

³⁰ ČUNDERLÍK, J.; ČUNDERLÍK ČERBOVÁ, V.: *Zmluvy o poskytnutí finančnej služby – 1. časť: Spoločné východiská, základné inštitúty pre správu majetku a inštitút úročenia (v súvislostiach rímskeho a kanonického práva)*. In Právny obzor. roč. 103, č. 5, 2020, s. 396

³¹ Ibidem s. 391.

³² Na tomto mieste treba podotknúť, že „*iniuria*“ mala v rímskom práve niekoľko významov. V širšom zmysle znamenala „protiprávnosť“ preto ju v tomto zmysle používa aj *lex Aquilia* a nájdeme ju aj v samotnom znení deliktu „*damnum iniuria datum*“. V užšom zmysle však „*iniuria*“ označovala delikt, ktorým došlo k zneváženiu osoby (urážka na cti). BLAHO, P.; HARAMIA, I.; ŽIDLICKÁ, M.: *Základy rímskeho práva*. op. cit. s. 424.

³³ Gai, D. 9, 1, 3; Ulp. D. 9, 3, 1, 5; Gai D. 9, 3, 7. Ibidem s. 413.

³⁴ Ulp. D. 9, 2, 13. Preklad BLAHO, P.; VAŇKOVÁ, J.: *CORPUS IURIS CIVILIS DIGESTA Tomus I*. op. cit. s. 186.

³⁵ BLAHO, P.; HARAMIA, I.; ŽIDLICKÁ, M.: *Základy rímskeho práva*. op. cit. s. 414.

³⁶ Ulp D. 9, 2, 13.

³⁷ BLAHO, P.; HARAMIA, I.; ŽIDLICKÁ, M.: *Základy rímskeho práva*. op. cit. s. 414.

³⁸ ZIMMERMANN, R. *The Law of Obligations*. op. cit. s. 1014 – 1015.

Okrem problému s vlastníctvom však bol problém aj s výpočtom samotnej škody. Nakoľko platila zásada, že hodnotu tela slobodného človeka nemožno vyjadriť v peniazoch, nemal súd ako presne určiť výšku náhrady škody. Také niečo by bolo možné jedine odhadom³⁹.

Táto situácia však spôsobovala aj paradoxnú situáciu. Pokiaľ sa *patrovi familias* stalo, že jeho otrok bol cudzou rukou poškodený, mohol pomocou 3. kapitoly *lex Aquilia* vymáhať liečebné náklady a aj ušlý zisk, t. j. o čo prišiel v dôsledku, že bol otrok práceneschopný. Nelogické pre neho však muselo byť, že pokiaľ sa to isté stalo jeho podriadenému synovi (*filia familias*), už tieto nároky na náhradu škody nemal. To sa zdalo nelogické aj prétorovi, preto v takomto prípade poskytoval *actio utilis*. Podľa von Lúbtowa však je nereálne, aby v klasickom období bola udelená žaloba (*actio utilis*) v prípade zranenie slobodnej osoby. Preto považuje túto časť fragmentov za interpolovanú.⁴⁰

Pokrok pri náhrade nemajetkovej ujmy za ublíženie na zdraví slobodnej osoby znamenalo obdobie glosátorov. V tomto období už nikto nepochyboval o tom, že slobodná osoba si môže vymáhať Aquiliánskou žalobou náhradu za zdravotné výdavky a stratu príjmu. Tento názor pravdepodobne vychádzal z už vyššie citovaného fragmentu Ulp. D. 9, 2, 13 pr.⁴¹ Pre náhradu ujmy za ublíženie na zdraví to predstavovalo významný pokrok, pretože sa prekonala podmienka, že poškodený musí byť vlastníkom veci. T. j. v prípade slobodnej osoby, ktorú niekto zrazil a zlomil jej ruku, mohla by si vymáhať náklady na lekára, prípadne lieky a súčasne náhradu za to čo jej ušlo v dôsledku zlomenej ruky. Za súčasné právneho stavu by si mohla nárokovať aj náhradu za bolesť. Rímske právo bolo však v tomto ohľade nekompromisné, keďže neumožňovalo náhradu škody za znetvorenie⁴². Znetvorenie nie je vo svojom pravom slova zmysle bolesť, ale vzhľadom na absenciu úpravy k bolesti, považujeme túto analógiu za najvhodnejšiu.

Na druhej strane však myšlienka poskytnúť obeť násillia fixnú sumu peňazí ako útechu poznalo germánske obyčajové právo.⁴³ Takáto kompenzácia v sebe mohla mať zahrnutý aj nemateriálny záujem v podobe odškodnenia za bolesť. To mohlo pôsobiť ako tlak na právnikov a súdy, aby sa vzdali prísneho výkladu rímskeho práva. V 17. a 18. storočí nakoniec sa tomuto tlaku podrobili.⁴⁴ Na rozdiel od štátneho právneho poriadku, katolícka cirkev sa s problematikou deliktov vysporiadala po svojom. Tlak spoločnosti po upustení od prísneho výkladu *lex Aquilia* vyústil na pôde kanonického práva v dekréty Gregora IX z 1234, ktoré sa zakomponovali do *Corpus Iuris Canonici* ako „*Liber extra*“. V nich nájdeme prvú podobu všeobecnej úpravy deliktu: „*Ak tvojou vinou bola spôsobená škoda alebo bola spôsobená krivda, alebo bola spôsobená iným s tvojou pomocou, alebo tvojou neskúsenosťou či nedbanlivosťou, si povinný túto škodu vykompenzovať. Ignorancia ťa neospravedlní, ak si mal vedieť, že tvojím činom pravdepodobne dôjde ku krivde či škode.*“⁴⁵ Na pôde kanonického práva, teda existovala v období glosátorov už všeobecná definícia deliktu, o ktorú sa mohli jednotlivé osoby oprieť aj v prípadoch, ktoré rímske právo nepoznalo.

Akademický autor ako Lauterbach zase naopak zaujímal striktné konzervatívny postoj nakoľko podľa jeho názoru, zranený slobodný má nárok len na stratený zárobok a náklady na liečenie, ale bolesť mu už odškodňovaná nemala byť.⁴⁶ Nakoniec sa však museli prispôsobiť tlaku praktickej reality a v prípade ak si poškodený nárokoval bolesť, či zjazvenie, bolo potrebné vykonať odhad ekvivalentnej náhrady.⁴⁷ Zimmermann k tomuto uvádza, že tento vývoj mohol byť ovplyvnený výrazne ženami, ktorých znetvorenie bolo oveľa citlivejšie ako u mužov. Predsa len krása je pre ženy životne dôležitá, uľahčovala im v tých dobách finančné zabezpečenie pomocou dobrého manželstva.⁴⁸

³⁹ Ibidem s. 1015.

⁴⁰ LÚBTOW, U. V.: *Untersuchen zur lex Aquilia de damno iniuria dato*. Berlin. 1971. s. 116.

⁴¹ ZIMMERMANN, R.: *The Law of Obligations*. op. cit. s. 1026 – 1027.

⁴² Gai. D. 9, 3, 7.

⁴³ FEENSTRA, R.: *Théories sur la responsabilité civile en cas d'homicide et en cas de lésion corporelle avant Grotius*. In: *Études Pierre Petot*. s. 157 – 171.

⁴⁴ ZIMMERMANN, R.: *The Law of Obligations*. op. cit. s. 1026

⁴⁵ X.5.36.9 in: SAMPSON, J.: *The historical foundations of grotius. Analysis of Delict*. Leiden, Boston: 2018. s. 65.

⁴⁶ LAUTERBACH, W.A.: *Collegium theoretico-practicum*. Lib. IX, Tit. II, XXIV. Citované z: ZIMMERMANN, Reinhard. *The Law of Obligations*. op. cit. s. 1027.

⁴⁷ VOET, Commentarius ad Pandectas, Li b. IX, Tit. II, XI.

⁴⁸ ZIMMERMANN, R.: *The Law of Obligations*. op. cit. s. 1027.

Zložitejším problémom bolo zabitie slobodnej osoby. Azo z Bologne mal na to názor, že v prípade zabitia slobodnej osoby bolo možné použiť žalobu podľa *lex Aquilia*.⁴⁹ Naopak Bulgarus sa stále držal pravidla, že telo slobodného nemožno oceniť, preto nemožno ani žalovať podľa *lex Aquilia*.⁵⁰ Z dlhodobého hľadiska však prevládal Azov pohľad. V priebehu 17. storočia prevzala kormidlo právna prax, a podľa usus modernus už bolo nepochybné, že aj v tomto prípade bolo možné žalovať podľa *lex Aquilia*.⁵¹

Logicky však nemohol žalovať poškodený. Aktívna vecná legitímácia teda prechádzala na dedičov alebo príbuzných. V prvom rade išlo o náhradu za náklady na lekársku starostlivosť. Výdavky na pohreb neboli vymáhateľné. Stryk k tomu píše, že pokiaľ škodca uhradil náklady na pohreb tak to bolo skôr z dobrého srdca ako pre zákonnú nevyhnutnosť.⁵² Najvýznamnejšou otázkou však bolo, či bolo možné žiadať odškodnenie za stratu živiteľa rodiny. Voet v roku 1698 bez pochyb priznal tento nárok. Pridal aj spôsoby výpočtu a to, že sa má brať do úvahy spôsob života, na ktorý boli poškodení (t.j. manželka a deti) zvyknutí.⁵³ Bartolus a Baldus vyriešili otázku dokedy sa takéto odškodnenie vyplácalo a to spôsobom, že sa poskytoval odškodné ako keby zomrelý žil 100 rokov.⁵⁴

6 ZÁVER

Hlavným cieľom tohto príspevku bolo rozanalyzovať pohľad glosátorov na inštitút zodpovednosti za spôsobenú škodu v kontexte plebiscita *lex Aquilia*. V úvodných častiach tohto príspevku sme sa zaoberali všeobecne plebiscitom *lex Aquilia* a škole glosátorov. Sme názoru, že bez analýzy týchto častí, by sme nemohli pristúpiť k samotnému pohľadu glosátorov na *lex Aquilia*. Koniec koncov odpovedá to aj nášmu cieľu priviesť ako tému náhrady škody, tak tému recepcie rímskeho práva do širšieho povedomia odbornej verejnosti.

Nosná časť príspevku sa zaoberá samotnou recepciou *lex Aquilia* a pohľadu stredovekej školy glosátorov na tento právny predpis. Tento príspevok prináša príklady, ako glosátori s textom justiniánskych digest pracovali, a ako jednotlivé glosy využívali. Glosátori boli nie len akademikmi ale aj praktikmi. Preto nie je prekvapením, že glosy slúžili najmä právnej praxi. Ako napríklad rozšírenie fragmentu o vylúčenie zodpovednosti za škodu v prípade boxerského zápasu.

Glosátori však priniesli aj pohľad na samotnú funkciu tohto inštitútu. Kým strnulé znenie *lex Aquilia* obsahovalo v sebe funkciu ako reštitučnú tak aj penálnu, glosátori jednotlivé prvky, ktoré vyvolávali penálnu funkciu odstraňovali. Rovnako je pravdepodobné, že tlak praxe ich k tomu inšpiroval.

Najväčší spoločenský tlak však pravdepodobne pociťovali v otázke náhrady nemajetkovej ujmy na zdraví. Tu už glosátori na rozdiel od klasických rímskych právnikov nepochybovali o nároku slobodnej osoby za ujmu na zdraví. Pozreli sa však na ďalšie prvky takejto náhrady, ako napríklad zjazvenie. Okrem toho sa zaoberali aj otázkou náhrady za stratu živiteľa rodiny.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- BARTOŠEK, Milan. *Encyklopedie římského práva*. Praha: Panorama, 1981, s. 332.
BLAHO, Peter. JUSTINIÁNSKE INŠTITÚCIE. Translation. Trnava: Iura Edition. 2000.
BLAHO, P.; HARAMIA, I.; ŽIDLICKÁ, M. *Základy rímskeho práva*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie Univerzity Komenského. 1997. s. 41.
REBRO, K.; BLAHO, P.: *Rímske právo*. 4. vydanie. Bratislava: Iura Edition 2010 s. 431.
BERGER, A. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American philosophical society. 1991. s. 511.

⁴⁹ Surtinna Codicis, Lib. III, De lege Aquilia s. 89. Citované z ZIMMERMANN, Reinhard. *The Law of Obligations*. op. cit. s. 1025.

⁵⁰ FEENSTRA, R.: "Die Glossatoren und die actio legis Aquiliae utilis bei Totung eines freien Menschen", in: SCHRAGE, Eltjo. *Das römische Recht im Mittelalter* (1987), s. 211.

⁵¹ ZIMMERMANN, R.: *The Law of Obligations*. op. cit. s. 1025.

⁵² STRYK: *Usus modernus pandectarum*, Lib. IX, Tit. II, § 10.

⁵³ VOET: *Commentarius ad Pandectas*, Li b. IX, Tit. II, XI.

⁵⁴ KAUFMANN, H.: *Rezeption und usus modernus der actio legis Aquiliae*. Köln, Graz, Böhlau Verlag, 1958, s. 20

- DOSTALÍK, P. Texty ke studiu římského práva soukromého. 2. vydání. Plzeň: Aleš Čeněk, 2016. s. 184.
- FEENSTRA, R. Théories sur la responsabilité civile en cas d'homicide et en cas de lésion corporelle avant Grotius. In: Études Pierre Petot. s. 157 – 171.
- FEENSTRA, R.: "Die Glossatoren und die actio legis Aquiliae utilis bei Totung eines freien Menschen", in: SCHRAGE, Eltjo. Das romische Recht im Mittelalter (1987), s. 211.
- GREGOR, M.: *Škola glosátorov a škola komentátorov v procese recepcie rímskeho práva*. In Historia et theoria iuris, 2015, roč. 7, č. 1, s. 20 – 31.
- KAUFMANN, H. Rezeption und usus modernus der actio legis Aquiliae. Köln, Graz, Böhlau Verlag, 1958, s. 20
- KINCL, J. Gaius: Učebnice práva ve čtyřech knihách. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. s. 253-255.
- KINCL, J.; URFUS, V.; SKŘEJPEK, M. Římské právo. Praha: C. H. Beck, 1995, s. 350.
- LAUTERBACH, W. A.: Collegium theoretico-practicum. Lib. IX, Tit. II, XXIV.
- LAZAR, J. a kolektív. Občianske právo hmotné. 2. zväzok. Bratislava: IURIS LIBRI, 2014. s. 316.
- LÚBTOW, U. V.: *Unterscunen zur lex Aquilia de damno iniuria dato*. Berlin. 1971. s. 116.
- URFUS, V.: *Recepcie římského práva a římskoprávní kultura za feudalismu a v počátcích kapitalismu*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství. 1987. s. 5.
- VAN DER HEEVER, F. P.. *Aquilian Damages in South African Law*. Volume I. Juta and Co. 1944.
- VOET, Commentarius ad Pandectas, Li b. IX, Tit. I I, XI.
- WATSON, A. *The law of obligations in the later Roman Republic*. Scientia Verlag. 1984. s. 234
- SAMPSON, J.. The historical foundations of grotius. Analysis of Delict. Leiden, Boston: 2018. s. 65.
- SKŘEJPEK, M. Lex et ius. Zákony a právo antického Říma. Plzeň: Aleš Čeněk, 2018. s. 34.
- SKŘEJPEK, M.. Římské soukromé právo. Systém a instituce. 2. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, 2016. s. 100.
- STRYK Usus modernus pandectarum, Lib. IX, Tit. II, § 10.
- ZIMMERMANN, R.. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. New York: Oxford University Press. 1996. s. 1241

Digesta:

- [online]. IMPERATORIS IVSTINIANI OPERA, [cit. 20. 6. 2021]. Dostupné na: <https://www.thelatinlibrary.com/justinian.html>.
- BLAHO, Peter; VAŇKOVÁ, Jarmila. CORPUS IURIS CIVILIS DIGESTA Tomus I. Bratislava: EUROKÓDEX, 2008, s. 468.

Kontaktné údaje:

JUDr. Lukáš Hájek
lukas.hajek@flaw.uniba.sk
Interný doktorand
Univerzita Komenského v Bratislave
Právnická fakulta
Katedra rímskeho práva, kánonického a cirkevného práva,
Šafárikovo námestie 6, P.O.BOX 313, 810 00 Bratislava 1
Slovenská republika

IDEA SPRAVODLIVOSTI V PRAMEŇOCH RÍMSKEHO A KÁNONICKÉHO PRÁVA¹

Matúš Nemec

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Abstract: The question of justice concerns everyone in every age of human society. We are in contact with this problem in our private lives and follow the paths of justice in the scene of public life. How would roman law and canon law respond to the problems of justice in today's world (hypothetically, dogmatically), and how did these two disciplines view (and view) the question of justice? How they would respond to changes in value issues and to the changes in the academic scene that are undeniable. Did these changes improve human society or they are a sign of its decline? Can we even talk about the elimination of timeless postulates in law? Roman law had several methods, procedures and institutions, by which it tried to achieve, that not only the law norms, but also their application have to direct to the maximum extent to achieve that everyone would get his due through the law. Canon law particularly emphasizes the importance of the inseparability of justice and truth.

Abstrakt: Otázka spravodlivosti je v pozornosti ľudskej spoločnosti každej doby a zaujíma každého človeka. Stretávame sa s ňou totiž vo svojom živote súkromnom a sledujeme cesty spravodlivosti v prostredí verejného života. Ako by sa k problémom spravodlivosti v súčasnom svete (hypoteticky, dogmaticky) postavilo rímske právo a kánonické právo a ako sa tieto dve disciplíny pozerali (a pozerajú) na otázku spravodlivosti? Ako by odpovedali na zmeny v hodnotových otázkach a na zmeny v akademickom prostredí, ktoré sú dnes nepopierateľné. Sú to zmeny, ktoré zlepšili ľudskú spoločnosť alebo sú prejavom jej úpadku? Môžeme hovoriť dokonca o odstránení nadčasových postulátov v práve? Rímske právo malo viaceré metódy, postupy a inštitúcie, ktorými sa usilovalo dosiahnuť, aby nielen právne normy, ale aj ich aplikácia v maximálnej miere smerovali k dosiahnutiu toho, aby každý prostredníctvom práva dostal to, čo mu patrí. Kánonické právo osobitne zdôrazňuje význam neoddeliteľnosti spravodlivosti od pravdy.

Keywords: canon law, roman law, justice (aequitas), jurisprudence, praetorian law, truth

Kľúčové slová: kánonické právo, rímske právo, spravodlivosť (aequitas), právna veda, prétorské právo, pravda

1 ÚVOD

Idea spravodlivosti má korene v gréckej filozofii. Tu dosiahla svoj vrchol v dielach Aristotela a Platóna a v gréckej polis bola nielen ideálom (v princípe nedosiahnuteľným), ale aj zárukou proti svojvoľným zásahom štátu. Bola univerzálnym vzorom každej organizácie. Tu je pôvod vnímania spravodlivosti ako myšlienky (resp. systému) takého rozdeľovania, podľa ktorej každý človek má

¹ Príspevok je výstupom z vedeckého projektu VEGA č. 1/0548/22 s názvom „Kríza dôvery a jej rímskokánonické riešenia

dostať to, čo mu patrí, a to bez narušenia rovnováhy práv a povinností², ktorá sa stala zdrojom prijatia takto chápanej koncepcie spravodlivosti aj v rímskom práve³.

V rímskom práve je však veľmi ťažké pojem „spravodlivosť“ vysvetliť tak, aby bol použiteľný na všetky situácie. Vo všeobecnosti sa prijíma, že pojem, ktorý najplnšie vystihuje obsah slova spravodlivosť, je pojem „*aequitas*“, ten však má v prameňoch rímskeho práva veľa podôb, ktoré sa nedajú *stricto sensu* interpretovať v zmysle pojmu „spravodlivosť“ (spravodlivý)⁴.

Bol to zrejme Celsus, významný právnik klasického obdobia rímskej jurisprudencie v 2. storočí, ktorý prvýkrát vymedzil právo ako *ars boni et aequi*⁵, teda ako umenie uplatňovať to, čo je dobré a spravodlivé (*aequum* sa však prekladá aj ako primerané, popr. rovné, t.j. rovnaké pre všetkých). V tomto všeobecnom zmysle je pri aplikácii tohto vymedzenia jeho pokračovateľom snáď aj kanonické právo.

Svetská právna teória, resp. koncepcia práva – približne vyjadrené - vidí v dobre (*bonum*) všetko to, čo - schopné byť právom regulovateľné - prospieva ľudskej spoločnosti, ktorej je právo adresované. *Aequum* v zmysle spravodlivosti potom spočíva najmä v tom, že toto dobro (*bonum*) je všetkým rozdeľované podľa rovnakých kritérií; ide teda (vedľa ostatných „typov“ spravodlivosti) predovšetkým o tzv. spravodlivosť distributívnu, ktorú vyjadruje aj iná rímskoprávna parémia pripisovaná Ulpianovi: *sum cuique tribuere* – „dávať každému to, čo mu patrí“⁶, resp. že spravodlivosť sa uskutoční, ak sa každému poskytne to, čo mu patrí (*Iustitia cernitur in suum cuique tribuendo*)⁷. Toto rímskoprávne vymedzenie zmyslu spravodlivosti sa tak veľmi podobá novozákonnej požiadavke, ktorú vyslovil Kristus: dávať cisárovi, čo je cisárovo, a Bohu, čo je Božie⁸.

2 CICERÓNOVE ÚVAHY O SPRAVODLIVOSTI

Cicero vo svojom spise *De legibus* (O zákonoch) uvádza, že spravodlivosť a právo (ktoré on sám pokladá za výraz čestnosti) majú byť v úcte ľudí preto, že sú to cnosti a v dôsledku toho sú dobré samy o sebe (*per se*)⁹. Čiže, nie kvôli prospechu, ktorý by mohol človek získať z toho, že koná niečo spravodlivé, ale kvôli tomu, že konať niečo spravodlivé je vždy dobré. Cicero dokonca tvrdí, že ak

² KRŠKOVÁ, A. Grécke ideály v rímskom právnom myslení. In: *Ius romanum – schola sapientiae*. Pocta profesorovi Petrovi Blahovi. Trnava : Právnická fakulta Trnavskej univerzity, 2009, s. 239; K pôvodu ideí spravodlivosti pozri aj: BRŤKO, R. Korene prirodzeného práva v starovekom Grécku. In: *Ius romanum – schola sapientiae*. Pocta profesorovi Petrovi Blahovi. Trnava : Právnická fakulta Trnavskej univerzity, 2009, s. 73-98.

³ Nielen mnohé parémie rímskej jurisprudencie takisto obsahujú totožný princíp (Ulp. D. 1,1,10 pr.-1; Tryph. D. 16,3,31,1; Just. Inst. 1,1 pr.), ale často sa aj pri podávaní odpovedí (*responsa*) na konkrétne právne otázky objavuje u právníkov uvedené spojenie: (nech dostane) „čo mu patrí“.

⁴ Porov. IVANČÍK, J. Spravodlivosť v antickom Ríme a jej možný odkaz pre moderné slovenské právo. In: *Acta Facultatis Iuridicae Universitatis Comenianae*, Tom. XXXIX, 2/2020, Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta, s. 93; v prameňoch rímskeho práva sa vyskytuje päť obsahových významov pojmu *aequitas* (porov. Heumanns Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts. Jena : Gustav Tischer, 1926, s. 22).

⁵ Ulp. D. 1,1,1 pr.; AKVINSKÝ, T. *Summa Theologica* II-II q. 57 a. 1 arg. 1; K tomu pozri napr. HRDINA, A. I. *Bonum et aequum – pohľad do právnych dejín*. K životnému jubileu Prof. JUDr. ThDr. Miroslava Zedníčka, in: *Revue cirkevného práva* 34, č. 2/2006, s. 107–118.

⁶ GREGOR, M. Spravodlivosť v rímskom práve, in: Pocta Jiřímu Rajmundu Treterovi. Praha : *Leges*, 2020, s. 146; D. 1,1,10 pr.-1 (podobne Just. Inst. 1,1 pr.): *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendū. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (Spravodlivosť je nemenná a ustavičná vôľa poskytovať každému jeho vlastné právo); aplikáciu uvedenej parémie možno nájsť v konkrétnych situáciách, napr. Paul. D. 50,17,129; Paul. D. 44,4,5,5; Ulp. D. 42,8,6,6; podobne aj AKVINSKÝ, T. *Summa theologica* II-II, q. 58, a. 1 arg. 1; je pozoruhodné, že v rovnakom zmysle nachádzame túto parémiu aj u Platóna v jeho diele ΠΟΛΙΤΕΙΑ (Republika; I,331e), v ktorom sa odvoláva na lyrického básnika Simonída (porov. CICERO. O zákonech, poznámka na s. 36.)

⁷ GELLIUS. *Noctes Atticae* 13,24,1; Inst. 1,1,3; CICERO. *De officiis* 1,15; CICERO. *De legibus* 1,19.

⁸ Mt 22,21.

⁹ CICERO. *De legibus* I,18,48.

niekto koná spravodlivo len pre svoj vlastný prospech, uznáva len jednu „cnosť“ – *malitia* (zloba)¹⁰. Spravodlivosť je podľa Ciceróna zakotvená v prirodzenom zákone a preto aj právo, ktoré ustanovujú ľudia prostredníctvom zákona a ktorý je ideálnym výrazom rozlíšenia medzi spravodlivým a nespravodlivým, musí vychádzať z prirodzeného zákona¹¹. Právo totiž nevychádza z mienky ľudí, ale z práva prirodzeného, t.j. toho, ktoré od prírody vložila nejaká sila, od ktorej pochádza aj náboženstvo, vďačnosť, spravodlivá odplata, stálosť a pravda¹².

Spravodlivosť¹³ a jej právnym konotáciám sa Cicero venoval vo svojom ďalšom známom diele *De officiis* (O povinnostiach. Znova tu dáva dôraz na to, že cnosť spravodlivosti a čestného konania spočíva v tom, že každý človek sa má usilovať poznávať pravdu (ktorá najužšie súvisí s pravdou), že každý má dostať, čo mu patrí, má zachovávať uzavreté dohody, usilovať sa zachovať si vznešeného a nepremožiteľného ducha a zachovať vo všetkom konaní a v reči určitú mieru a poriadok¹⁴. Ohľadne vzťahu prirodzenosti a spravodlivosti Cicero uvádza:

„Najpevnším putom tejto spoločnosti je totiž presvedčenie, že viac odporuje prirodzenosti to, ak človek pôsobí človeku ujmu pre svoj vlastný prospech, než aby musel znášať všetky možné škody, či už na majetku alebo na tele, či na duši, bez toho, aby pritom porušil spravodlivosť: lebo táto cnosť (t.j. spravodlivosť) je paňou a kráľovnou všetkých cností“¹⁵.

U Ciceróna takisto nachádzame úvahu, podobne ako u právníkov Celsa a Tryphonina¹⁶, výsledkom ktorej je záver, že úlohou dobrého a spravodlivého muža je pridať každému to, čoho je každý hoden (*esse enim hoc boni viri et iusti, tribuere id cuique, quod sit quoque dignum*)¹⁷. Dodáva

¹⁰ CICERO. De legibus I,18,49; právo totiž podľa Ciceróna nevychádza z mienky ľudí, ale z prírody (prirodzeného zákona).

¹¹ CICERO. De legibus I,15,42-43: „Vrcholom hlúposti je určite považovať za spravodlivé všetko, čo je predpísané v ľudských ustanoveniach a zákonoch. Čo ak sa bude jednať o zákony tyranov? Keby sa oným tridsiatim v Aténach zachcelo ustanoviť zákony, a to aj keby sa z tyranských zákonov radovali všetci Aténčania, mali by snáď byť tieto zákony považované za spravodlivé? Myslím si, že o nič viac ako onen zákon, ktorý vyhlásil náš medzikráľ, že diktátor môže beztrestne popraviť ľubovoľného občana, a to aj bez súdu. Existuje totiž len jedno právo, ktorým je zviazané ľudské spoločenstvo a ktorého základom je jediný zákon; týmto zákonom je správne uvažujúci rozum v rozkazovaní a zakazovaní. Kto ho neuznáva, ten je nespravodlivý, či už je tento zákon niekde zapísaný alebo nie je. Ak však je spravodlivosť len poslušnosťou voči písaným zákonom či ustanoveniam národov a pokiaľ, ako tí istí ľudia hovoria, treba všetko merať podľa úžitku, potom ktokoľvek sa bude domnievať, že mu z toho vzíde úžitok, začne tieto zákony obchádzať a porušovať, ak bude mať možnosť. Z toho vyplýva, že neexistuje vôbec žiadna spravodlivosť, ak nie je od prírody, a že tá, ktorá je ustanovená kvôli užitočnosti, je touto užitočnosťou vyvrátená, takže ak nebude právo pevne podopreté prirodzenosťou, všetky cnosti budú zrušené. Kam sa podeje štedrosť, láska k vlasti, zbožnosť a túžba poslúžiť druhému alebo preukázať vďačnosť? Ved' tieto cnosti sa rodia z toho, že máme od prirodzenosti sklon milovať ľudí – a to je základom práva. Odstránia sa nielen povinnosti voči ľuďom, ale aj obrady a záväzky voči bohom, ktoré treba zachovávať, ako si myslím, nie zo strachu, ale kvôli onomu zväzku, ktorý spája človeka s bohom“.

¹² CICERO. De inventione II,53,161. Pojem spravodlivosti ako jedného z princípov prirodzeného práva nie je pochopiteľne bez obsahu, ale ani nedáva detailné pokyny pre jednotlivé situácie – treba brať do úvahy aj doplňujúce kritériá (potreba zohľadniť konkrétnu situáciu) a nemožno ju uskutočňovať dogmaticky, ako to údajne požadoval rímskonemecký cisár Ferdinand I. Habsburský (1556–1564) vo svojom výroku: *Fiat iustitia et pereat mundus* („Nech sa deje spravodlivosť, aj keby pritom mal svet zahynúť“ - vznik tohto výroku sa však spája už s pápežom Hadriánom VI.) Výsledkom by totiž mohol byť jej opak, ako varoval napríklad už Cicero: *Summum ius, summa iniuria* (Najvyššie právo môže byť najvyššou nespravodlivosťou) - De officiis I,33; k spojeniu *Fiat iustitia et pereat mundus* pozri LIEBS, D. Das Rechtssprichwort: Fiat iustitia et Pereat Mundus. In: Journal of Sciences, Humanities and Arts, vol. 4 (2017), s. 1-13.

¹³ Najčastejšie sa pojem spravodlivosť v jeho dielach objavuje v podobe termínu *aequitas*.

¹⁴ CICERO. O povinnostech. Praha : Svoboda (preložil Jaroslav Ludvíkovský), 1970, s. 31.

¹⁵ CICERO. De officiis, III, 6.

¹⁶ D. 16,3,31,1: *Et probo hanc esse iustitiam, quae suum cuique ita tribuit, ut non distrahatur ab ullius personae iustiore repetitione.*

¹⁷ CICERO. De re publica, III,11(18).

však, že aj tento musí brať ohľad na záujmy celku, keďže podľa neho výkon práv nemôže byť na škodu spoločnému úžitku (*communis utilitatis*)¹⁸. V inom diele takmer dáva termíny „*aequitas*“ a „*iustitia*“ takmer na rovnakú úroveň, keď uvádza, že „spravodlivosť (*iustitia*) je rovnosť (*aequitas*), poskytovaná právom v každej veci v prospech dôstojnosti kohokoľvek“¹⁹

3 POSTULÁTY SPRAVODLIVOSTI V RÍMSKEJ JURISPRUDENCIÍ A V HONORÁRNOM PRÁVE

Od čias Ciceróna, ktorý vniesol do rímskeho práva ideu prirodzeného práva a spravodlivosti, existuje v ňom protiklad medzi *ius* a *aequitas*²⁰. Keďže už počas Cicerónovho života bol na ústupe starý legisakčný proces, nedovoľujúci takmer žiadnu korekciu *ius civile* a v právnom živote sa začala stále viac uplatňovať jurisprudencia, Cicerónove myšlienky sa ukázali ako veľmi podnetné pre činnosť laických právnikov. *Aequitas* sa postupne presunula aplikáciou jej znakov právnikmi z roviny filozofickej do roviny právnej.

Prvým postulátom spravodlivosti, ktorý nachádzame v rímskej jurisprudencii, je prítomný vo fragmentoch právnika Paula (ako výňatok z jeho štvrtej knihy k ediktu) a právnika Ulpiana (ako výňatok z jeho 4. knihy k ediktu):

D. 2,14,1 pr. (Paulus libro quarto ad edictum)²¹

Huius edicti aequitas naturalis est. Quid enim tam congruum fidei humanae, quam ea quae inter eos placuerunt servare?

Tento edikt hovorí o prirodzenej spravodlivosti. Veď čo je bližšie pre dôveru medzi ľuďmi ako dodržiavať to, čo si medzi sebou dohodli?

D. 2,14,7,7 (Ulpianus libro quarto ad edictum)

Ait praetor: „pacta conventa, quae neque dolo malo, neque adversus leges plebis scita senatus consulta decreta edicta principum, neque quo fraus cui eorum fiat facta erunt, servabo.“

Prétor hovorí: „Budem uznávať tie dohody, ktoré neboli uzavreté podvodom, ani v rozpore so zákonom, plebiscitmi, uzneseniami senátu, dekrétmi alebo ediktmi, ani neobsahujú úmysel niektorý z nich obísť“.

Je všeobecne známe, že rímski právnici, resp. rímski zákonodarcovia, ešte aj v klasickom práve neuznali akúkoľvek dohodu za záväznú, resp. žalovateľnú. Každá uzavretá zmluva musela mať taký dôvod (kauzu), ktorý bol uznaný ako žalovateľný prostredníctvom typickej žaloby, proponovanej v zozname legisakcií, neskôr v prétorskom edikte. Ešte právnik Gaius uvádza ako dôvody vzniku záväzku z kontraktu len určité typické kontrakty, zoskupené do štyroch kategórií²².

Rímske klasické právo však bolo, paradoxne, vybudované na reguli, ktorá zdôrazňuje, že z púhej dohody nevzniká záväzok a teda ani žaloba (*ex nudo pacto non nascitur actio*)²³. Až prax

¹⁸ De Inventione II,160; porov. GREGOR, M. Základy rímskeho práva. Historický úvod, pramene a subjekty. Praha : Leges, 2022, s. 25.

¹⁹ *Iustitia est aequitas ius uni cuique rei tribuens pro dignitate cuiusque.* (CICERO: Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium) 3,3).

²⁰ BLAHO, P. *Aequitas* ako correctio iuris v rímskom súkromnom práve. In: Slušnosť v práve (zborník z konferencie zborník z konferencie II. Lubyho dni v Bratislave). Bratislava : Právnická fakulta Univerzity Komenského, 1993, s. 99.

²¹ *Pacta sunt servanda* (dohody sa majú dodržiavať – regula, ktorá má prostredníctvom uvedeného fragmentu korene v rímskom práve, ale v tomto znení sa uplatnila až v stredovekom kánonickom práve); SOMMER, O. Učebnice súkromného práva rímskeho II, s. 21; CICERO. De officiis, 3,24-25; C. J. 2,3,29,1 (porov. BĚLOVSKÝ, P. Kořeny Petřady *pacta sunt servanda* v římském právu. In: *Perpauca terrena blande honori dedicata: pocta Petrovi Blahovi k nedožitém 80. narozeninám.* Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, 2019, s. 341-357).

²² Gai Inst. 3,89.

²³ D. 2,14,7,4: *Sed cum nulla subest causa, propter conventionem hic constat non posse constitui obligationem: igitur nuda pactio obligationem non parit, sed parit exceptionem;* podobne aj Pauli sent. 2,14,1; k tomu bližšie pozri: SHUMWAY, E. S. *Ex Pacto Actio Non Nascitur.* In: *The American Law*

cudzineckého préтора zmenila čiastočne tento prístup a do právneho života prenikajú inštitúty *iuris gentium*, najmä konsenzuálne kontrakty, ku ktorým bolo možné pripojiť neformálnu dohodu (mimo rámca typických kontraktov), ktorá sa takto stane vymáhateľnou ako súčasť hlavného kontraktu²⁴.

Uvedené dva prístupy však nestoja voči sebe v pozícii vzájomne si odporujúcej. Skôr je ich spoločným zmyslom to, že *ius civile*, ktoré predstavuje súbor vcelku rigidných inštitútov (žalôb), nebolo možné meniť svojvoľne, ale kompetenciou podporiť, doplniť, opraviť ho (*adiuvare, supplere, corrigere*)²⁵ disponoval štátny úradník, ktorý vo svojom edikte, ako nositeľ jurisdikcie vo veciach súdnych, mohol, ak to považoval za spravodlivé a slušné, konštituovať nové procesné inštitúty na ochranu tých vzťahov a v tých situáciách, kedy *ius civile* neposkytovalo ochranu²⁶. V dôsledku toho aj právnici, pod vplyvom uvedenej aktivity préтора, využívajú spojenie „je spravodlivé“ (*aequum est*)²⁷, ako odôvodnenie bez dôkladnejšej argumentácie, najmä s ohľadom na praktickosť a užitočnosť (utilitas) daného riešenia.

Ďalším postulátom pri presadzovaní ideí spravodlivosti v práve je myšlienka, podľa ktorej je potrebné pri aplikačnej praxi postupovať tak, aby rozhodnutia v kauzách, ktoré majú rovnaký dôvod vzniku, boli rovnaké a v tých kauzách, ktoré majú nerovnaký dôvod vzniku, boli rozhodnutia nerovnaké. Takisto, ako výkladové pravidlo sa uplatňoval pri aplikácii práva postup, známy ako *argumentum a simili*, resp. pri riešení medzier v práve, *argumentum per analogiam*. Tento postup je rozvinutím toho základného aspektu spravodlivosti, ktorý prikazuje dať každému to, čo mu patrí, t.j. rovnaké práva a povinnosti v rovnakých prípadoch. O pôvode uvedeného postulátu v rímskom práve svedčia predovšetkým nasledujúce fragmenty:

D. 9.2.32 pr. (Gaius libro septimo ad edictum provinciale)²⁸

Illud quaesitum est, an quod proconsul in furto observat quod a familia factum sit [id est ut non in singulos detur poenae persecutio, sed sufficeret id praestari, quod praestandum foret, si id furtum unus liber fecisset], debeat et in actione damni iniuriae observari. Sed magis visum est idem esse observandum, et merito: cum enim circa furti actionem haec ratio sit, ne ex uno delicto tota familia dominus careat eaque ratio similiter et in actionem damni iniuriae interveniat, sequitur, ut idem debeat aestimari, praesertim cum interdum levior sit haec causa delicti, veluti si culpa et non dolo damnum daretur.

Register (1898-1907), May 1903, Vol. 51, No. 5, Vol. 42, New Series (May, 1903), The University of Pennsylvania Law Review, s. 268-277.

²⁴ D. 2,14,7,5; BĚLOVSKÝ, P. Obligace z kontraktu. Smlouva a její vymáhateľnosť v římském právu. Praha : Auditorium, 2021, s. 92.

²⁵ Papin. D. 1,1,7,1: *Ius praetorium est, quod praetores introduxerunt adiuvandi vel supplendi vel corrigendi iuris civilis gratia propter utilitatem publicam.*

²⁶ Napr. D. 4,4,1 pr. *Hoc edictum praetor naturalem aequitatem secutus proposuit, quo tutelam minorum suscepit. Nam cum inter omnes constet fragile esse et infirmum huiusmodi aetatium consilium et multis captionibus suppositum, multorum insidiis expositum: auxilium eis praetor hoc edicto pollicitus est et adversus captiones opitulationem. 1. Praetor edicit: Quod cum minore quam viginti quinque annis natu gestum esse dicitur, uti quaeque res erit, animadvertam.* (Prétor nasleduje týmto ediktom prirodzenú spravodlivosť, a berie ním do ochrany dospelých, mladších než dvadsaťpäť rokov. Pretože, ako všetci schvaľujú, že úsudok osôb v tomto veku je slabý a nerozhodný a je objektom viacerých druhov nástrah a záľudností, preto im prétor týmto ediktom sľubuje pomoc voči podvádzaniu. 1. Prétor v edikte uvádza: „Ak s osobou, mladšou než dvadsaťpäť rokov bol uzavretý právny úkon, preskúmam vec tak ako je.“)

²⁷ Napr. D. 3,3,33,2: *Ubi eadem est legis ratio, ibi eadem legis dispositio* (Kde je ten istý právny dôvod, má sa použiť tá istá právna norma); *de similibus ad similia eadem ratione procedendum est*; resp. *de similibus idem est iudicandum* (v rovnakých veciach sa má rozhodnúť rovnako); porov. aj CICERO. Topica, 4,23: *valeat aequitas, quae in paribus causis paria iura desiderat*

²⁸ *Ubi eadem est legis ratio, ibi eadem legis dispositio* (Kde je ten istý právny dôvod, má sa použiť tá istá právna norma); *de similibus ad similia eadem ratione procedendum est*; resp. *de similibus idem est iudicandum* (v rovnakých veciach sa má rozhodnúť rovnako); porov. aj CICERO. Topica, 4,23: *valeat aequitas, quae in paribus causis paria iura desiderat*

Bolo otáznne, či sa musí aj pri žalobe za protiprávne spôsobenú škodu zachovávať to, čo zachováva prokonzul pri žalobe z krádeže, ktorú spáchali otroci (z čelade), [to znamená, že sa trestne nestíha každý osobitne, ale stačí, ak sa zaplatí to, čo by sa muselo zaplatiť, keby krádež spáchal jeden slobodný občan (?)]. A prevážila mienka, že sa má zachovávať to isté: a právom. Keďže totiž pri žalobe z krádeže bola významná myšlienka, aby vlastník pre jeden protiprávny čin nemusel postrádať všetkých svojich otrokov, tá istá myšlienka vystupuje rovnako i pri žalobe za protiprávne spôsobenú škodu, z toho vyplýva, že musí platiť to isté, najmä, ak niekedy ide o ľahšie zavinenie: napríklad, ak sa škoda spôsobila kulpózne a nie úmyselne.

D. 1,3,12 (Iulianus libro XV digestorum)

Non possunt omnes articuli singillatim aut legibus aut senatus consultis comprehendí: sed cum in aliqua causa sententia eorum manifesta est, is qui iurisdictioni praeest ad similia procederet atque ita ius dicere debet.

Všetky prípady nemôžu byť obsiahnuté v zákonoch alebo v uzneseniach Senátu: ale ak v nejakom novom prípade sa prejavuje jasne ich rovnaký zmysel a význam, ten, kto má jurisdikciu, musí postupovať podobne (analogicky) a v tomto zmysle vysloviť právo podľa toho istého pravidla.

4 SPRAVODLIVOSŤ A KÁNONICKÉ PRÁVO

Pojem spravodlivosti nadobúda v katolíckej doktríne viacero aspektov. Používa sa v zmysle morálky – ako všeobecný princíp ľudskej mravnosti, ďalej v rovine historickej – ako spravodlivosť historická, v oblasti spoločenského života ako sociálna spravodlivosť. V náboženskom zmysle je spravodlivosť jednou z morálnych cností, ktorá spočíva v stálej a pevnej vôli dať Bohu a bližnému to, čo im patrí²⁹. Patrí medzi „odvodené“ čnosti, ktoré sú oživované a stvárnované čnosťami teologickými, t.j. vierou, nádejou a láskou³⁰.

V právnom zmysle sú východiskom pre pochopenie významu spravodlivosti v kánonickom práve dva princípy. Ten prvý – ktorý je prítomný aj v definícii spravodlivosti podľa Katechizmu - je známy z rímskeho práva: *suum cuique* (dať každému to, čo mu patrí³¹). Druhý princíp je ten, ktorý upravuje to, na koho sa má uplatniť, resp. či sa má uplatniť na všetkých. vnieslo do pojmu spravodlivosti práve kánonické právo – je to princíp rovnosti ľudí, bez ohľadu na ich postavenie v spoločnosti³².

Aj keď Kódex kánonického práva neobsahuje legislatívnu definíciu spravodlivosti³³, na mnohých miestach sú prítomné postuláty spravodlivosti, platné v rôznych oblastiach právnych

²⁹ Katechizmus katolíckej cirkvi, 1807; je tu zrejma inšpirácia rímskym právom (Ulp. D. 1,1,10 pr.-1; Tryph. D. 16,3,31,1; lust. Inst. 1,1 pr.); navyše, Katechizmus sa výslovne odvoláva na starozákonné texty (Leviticus 19,15: „Ani chudobnému nenadŕžaj, ani zámožnému nechytaj stranu! Svojho bližného súď spravodlivo!“).

³⁰ Katechizmus katolíckej cirkvi, 2095.

³¹ Katechizmus katolíckej cirkvi, 2236 (rozdeľujúca spravodlivosť): *Vykonávanie moci má za cieľ ukázať správnu stupnicu hodnôt, aby sa tak všetkým uľahčilo používanie slobody a zodpovednosti. Predstavení majú múdro vykonávať distributívnu spravodlivosť, (2411) pričom majú brať do úvahy potreby a prínos každého a mať na zreteli svornosť a pokoj.*; porov. aj BENEDIKT XVI. *Deus caritas est*, bod 28a: „...To znamená, že vytvorenie spravodlivého štátneho a spoločenského poriadku, prostredníctvom ktorého je každému dané to, čo mu patrí, je základná úloha, ktorej musí znova čeliť každá generácia. Keďže ide o politickú úlohu, nemôže byť bezprostrednou úlohou Cirkvi. Ale pretože zároveň ide o prvoradú úlohu človeka, Cirkev má povinnosť ponúknuť prostredníctvom očisty rozumu a prostredníctvom etickej formácie svoj osobitný vklad, aby sa požiadavky spravodlivosti stali pochopiteľné a politicky realizovateľné“.

³² HRDINA, A. – SZABO, M. *Teorie kanonického práva*. Praha : Karolinum, 2018, s. 364-365.

³³ Avšak apoštolská konštitúcia *Sacrae disciplinae leges*, ktoru sa CIC 1983 promulguje, uvádza: *Kódex kánonického práva je Cirkvi vskutku potrebný. Keďže Cirkev je ustanovená aj ako sociálny a viditeľný organizmus, potrebuje normy, aby sa jej hierarchická a organická štruktúra stala viditeľnou,*

vzťahov³⁴. Medzi zvláštne spôsoby vysluhovania osobitného druhu spravodlivosti treba uviesť postup podľa ustanovenia kánonu 978 CIC, podľa ktorého pri spovedaní kňaz má mať na pamäti, že berie na seba úlohu sudcu a rovnako lekára a že je Bohom ustanovený za vysluhovateľa božskej spravodlivosti a súčasne aj milosrdenstva. Takisto je v kánonickom procese pre sporové kauzy, v ktorých môže byť ohrozené verejné dobro, a pre trestné kauzy, ustanovený v diecéze promotor spravodlivosti (*promotor iustitiae*), ktorý má povinnosť starať sa o verejné dobro.

Tomáš Akvinský svojím postojom k tomu, ako treba chápať spravodlivosť, pozdvihol ideu spravodlivosti na vyššiu úroveň, ktorá má v určitom zmysle bližšie k Cicerónovmu chápaniu. Tvrdil, že spravodlivosť ľudská musí byť „vyvažovaná“ Božou spravodlivosťou, resp. že ľudia, ktorí rozhodujú v mene zákona, musia neustále dbať na to, aby neopustili myšlienky Božej spravodlivosti. Tá je ľuďmi nedosiahnuteľná, ale podľa Akvinského názoru je potrebné pri jej vykonávaní sa pokúsiť o naplnenie spravodlivosti pomocou milosrdenstva: *Iustitia sine misericordia crudelitas est* (Spravodlivosť bez milosrdenstva je krutosťou). Keďže však rozsah uplatňovania milosrdenstva môže byť pri aplikácii spravodlivosti v rukách ľudí jej popretím, platí súčasne jeho varovanie, podľa ktorého je milosrdenstvo bez spravodlivosti matkou rozkladu (*misericordia sine iustitia mater est dissolutionis*)³⁵.

Osobitný dôraz sa v kánonickom práve kladie na vzťah spravodlivosti a pravdy³⁶. Pius XII. V príhovore z 1. 10. 1942 v príhovore sudcom Rímskej roty uviedol:

*„Zákonom spravodlivosti je pravda. Svet potrebuje pravdu, ktorá je spravodlivosťou a spravodlivosť, ktorá je pravdou“*³⁷.

Tieto slová zopakoval pápež Ján Pavol II. v príhovore sudcom Rímskej roty v januári roku 1994 a dodal: „Spravodlivosť participuje na pravde a preto má aj jej jas. ... Božia spravodlivosť a Boží zákon sú odrazom Božieho života. Ale aj ľudská spravodlivosť sa musí usilovať byť odrazom pravdy a tak mať účasť na jej jase. Sv. Tomáš hovorí: Niekedy sa spravodlivosť nazýva pravdou – vidiac dôvod tohto prirovnania v požiadavke, aby spravodlivosť bola aplikovaná na základe správneho rozumu, čiže podľa pravdy.“ V tom istom príhovore uviedol, že aplikácia (vysluhovanie) spravodlivosti v činnosti cirkevných orgánov (najmä súdov) sa musí zakladať na pravde a nesmie sa využívať na osobné alebo aj pastoračné ciele, aj keď by boli samé osebe úprimné³⁸.

Pri aplikácii práva má v kánonickom práve miesto (aj keď s veľmi obmedzenou aplikáciou) epikia. Zaoberal sa ňou vo svojom hlavnom diele *Summa theologica* zaoberal – predovšetkým pod vplyvom Aristotela - Tomáš Akvinský. Východiskom je situácia, tak ako píše sv. Augustín, že prijaté zákony sa nemajú posúdiť, ale má sa podľa nich súdiť. Tvrdí, že nie je možné ustanoviť nejakú normu zákona tak, aby nikdy nezlyhala v procese svojej aplikácie; preto zákonodarcovia musia brať ohľad predovšetkým na to, čo sa deje obvykle³⁹, a podľa toho stanovujú zákony. Avšak v niektorých

aby sa riadne usporiadalo vykonávanie úloh, ktoré jej Boh zveril, predovšetkým posvätnej moci a vysluhovania sviatostí, aby sa usporiadali vzťahy medzi veriacimi podľa spravodlivosti založenej na láske pri zabezpečení a určení práv jednotlivcov a aby sa napokon spoločne podujatia, prijaté na zdokonaľovanie kresťanského života, kánonickými zákonmi podpíerali, upevňovali a napomáhali.

³⁴ Napr. kán 122, bod 2; záruky práva na spravodlivý (zákonný) proces – kán. 1404-1416 (vymedzenie kompetencie súdov); kán. 1457 §1 (sankcie pre sudcu v prípade, ak deneguje spravodlivosť (porov. HRDINA, A. – SZABO, M. Teorie kanonického práva. Praha : Karolinum, 2018, s. 381-382.

³⁵ AKVINSKÝ, T. Komentár k Evanjeliu podľa Matúša, caput 5, lectio 2

³⁶ Kánonickoprávna doktrína uprednostňuje jurnaturalistický smer filozofie práva, ktorý vyzdvihuje obsahovú stránku právnej normy v zmysle tézy: „non auctoritas, sed veritas facit legem“ – nie autorita, ale pravda vytvára zákon. (porov. DUDA, J. Úvod do štúdia kanonického práva. Spišské Podhradie-Spišská kapitula : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1995, s. 44-45.

³⁷ AAS 34 (1942), s. 342.

³⁸ GROCHOLEWSKI, Z.: Cirkevná spravodlivosť a pravda. In: *Ius et Iustitia – Acta IV symposii iuris canonici* (1994), Spišská kapitula-Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, s. 29

³⁹ Jul. D. 1,3,10: Ani zákony ani senátne uznesenia nemôžu byť napísané tak, aby zahrňovali všetky prípady, ktoré sa ojedinele vyskytnú, ale úplne stačí, že obsahujú to, čo sa obvykle stáva; tento fragment sa dá vyjadriť v podobe pravidla: *quod raro fit, non observant legislatores* (čo sa stáva zriedkavo, na to zákonodarcovia neprihliadajú), resp. *ad ea quae frequentius accidunt iura adaptandur* (práva sú prispôsobené na to, čo sa stáva častejšie).

prípadoch tieto zákony zachovávať by znamenalo konať proti spravodlivosti a všeobecnému dobru, ktoré zákon zamýšľa.

Keby totiž zákonodarca bol prítomný a sám videl prípad, ktorý nemohol predvídať, keď zákon stanovoval, sám by nechcel sledovať zmysel, ktorý v sebe majú len slová...“ . Je teda potrebné neprihliadať ani tak na slová zákona, ale konať podľa toho, čo vyžaduje zmysel pre spravodlivosť (*iustitiae ratio*) a všeobecný prospech (*communis utilitas*). A na základe toho dospieva Tomáš k definícii epikia ako aplikácie zákonov podľa toho, čo vyžaduje spravodlivosť a všeobecný úžitok; ako taká je potom epikia cností (*virtus*) a „u nás sa nazýva ekvitou“ (*apud nos dicitur aequitas*).

Ak spravodlivosť je nevyhnutne determinovaná právom, tak epikia môže spravodlivosť len zoslabiť (rozriediť); ak spravodlivosť nie je nevyhnutne determinovaná právom, tak musíme vyžadovať, aby právo bolo zdokonalené (zušľachtené, kultivované) cnosťou epikie.

ZÁVER

Ulpianove príkazy práva (*praecepta iuris*), zhrnuté v spojení *suum cuique tribuere* predstavujú kľúčový prvok v rímskoprávnom nazeraní na spravodlivosť a mali veľký odraz v neskoršej (nerímskej) právnickej a právno-filozofickej tvorbe⁴⁰. Pri formulovaní úvah o spravodlivosti mali rímski právnici (niekedy súčasne filozofi) pred očami aj úvahy mimoprávne – metafyzické, právno-politické a samozrejme často najmä etické⁴¹. Úvahy a myšlienky Rimanov o spravodlivosti a práve predstavujú ideál, ktorý nie vždy sa dosiahne, či už pri tvorbe práva alebo pri jeho aplikácii, pretože obe tieto činnosti vykonávajú ľudia, ktorí tiež nie sú ideálni. Rimanovia si to uvedomovali a usilovali sa problémy, ktoré sú s tým spojené, riešiť pomocou viacerých prístupov – pretorská jurisdikcia (najmä žaloby), tvorivá interpretácia práva a aplikácia koncepcie prirodzeného práva (*ius naturale, naturalis ratio*). Uvedomovali si však aj to, že uplatňovanie princípov spravodlivosti prináša často aj rozhodnutia, s ktorými nie sú – napríklad v súdnom spore – všetci zúčastnení vždy spokojní v rovnakej miere. Každý účastník právnych vzťahov myslí predovšetkým na svoje oprávnené záujmy⁴² a ak ich pri ich dosahovaní postupuje čestne a dáva na ne pozor, bude úspešný, lebo „civilné právo je písané pre bdiacich, nie pre spiacich“ (*Vigilantibus non dormientibus leges scriptae sunt*)⁴³ a ako píše Labeo: „znalosť sa má posudzovať ani podľa veľmi zvedavého, ani podľa veľmi nedbanlivého človeka, ale podľa toho, kto sa starostlivo oboznamovaním s vecou stará o to, aby sa v nej mohol vyznať“⁴⁴.

V kánonickom práve sa dostáva pojem spravodlivosť do novej roviny, v ktorej sa spravodlivosť stretáva s pravdou a láskou. Spravodlivosť musí byť aplikovaná na základe správneho rozumu, čiže podľa pravdy, keďže pravda nemôže byť nerozumná. Výsledkom je stav (ideálny), v ktorom spravodlivosť zodpovedá pravde. Pokiaľ ide o vzťah spravodlivosti a lásky, podľa katolíckej náuky požiadavky lásky presahujú požiadavky spravodlivosti. Všetko, čo vyžaduje povinnosť na základe spravodlivosti, vyžaduje aj povinnosť na základe lásky. Každá povinnosť spravodlivosti vyplýva z lásky, ale pri uplatňovaní lásky sa nie vždy uplatňuje spravodlivosť. Požiadavka odporujúca láske nemôže byť spravodlivá. Požiadavky lásky sú však len časťou toho, čo vyžaduje splnenie povinnosti lásky⁴⁵, preto katolícka morálka vyžaduje, aby splnenie povinnosti, vyplývajúcej z požiadavky spravodlivosti, malo prednosť pred povinnosťou lásky⁴⁶.

Pramene a literatúra

⁴⁰ GREGOR, M. Spravodlivosť v rímskom práve, s. 154.

⁴¹ BLAHO, P. Aequitas ako correctio iuris v rímskom súkromnom práve, s. 107.

⁴² Ulp. D. 42,8,6,7.

⁴³ Scaev. D. 42,8,24.

⁴⁴ Paul. D. 22,6,9,2.

⁴⁵ Porov. PESCHKE, K.- H. Křesťanská etika. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 216.

⁴⁶ PESCHKE, K.- H. Křesťanská etika, s. 217. Ide o situáciu sporu dvoch povinností (*collisio officiorum*), kedy v tom istom čase naliehajú na človeka viaceré povinnosti, ktorým nie je možné vyhovieť súčasne. Tento spor sa považuje v katolíckej doktríne za zdanlivý, lebo k nemožnosti nemožno nikoho zaviazat' a človeka zaväzuje v takom prípade len jedna povinnosť – tá vyššia, resp. dôležitejšia, ktorou je povinnosť spravodlivosti, resp. práva (napríklad povinnosť človeka platiť dlhy má prednosť pred povinnosťou poskytovať almužnu).

- AKVINSKÝ, T. Summa Theologiae (český preklad: Summa Teologická; dostupné na <http://summa.op.cz/sth.php>)
- BENEDIKT XVI. Deus caritas est. Encyklika o kresťanskej láske (2002).
Codex Iustinianus.
Codex Iuris Canonici – Kódex kánonického práva. Kódex kánonického práva 1983. Latinsko-slovenské vydanie. Spolok svätého Vojtecha pre KBS, Trnava (1996).
Codex Iustinianus.
Digesta seu Pandectae.
Gai institutiones commentarii quattuor.
Justiniánske Inštitúcie (Iustiniani Institutiones.). Trnava : Iura edition, 2000.
Katechizmus Katolíckej cirkvi. Spolok svätého Vojtecha, 2020.
- BĚLOVSKÝ, P. Kořeny zásady pacta sunt servanda v římském právu. In: Perpauca terrena blande honori dedicata: pocta Petrovi Blahovi k nedožitém 80. narodeninám. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, 2019, s. 341-357.
- BĚLOVSKÝ, P. Obligace z kontraktu. Smlouva a její vymahatelnost v římském právu. Praha : Auditorium, 2021.
- BLAHO, P. Aequitas ako correctio iuris v rímskom súkromnom práve. In: Slušnosť v práve (zborník z konferencie II. Lubyho dni v Bratislave). Bratislava : Právnická fakulta Univerzity Komenského, 1993, s. 97-109.
- BRTKO, R. Korene prirodzeného práva v starovekom Grécku. In: Ius romanum – schola sapientiae. Pocta profesorovi Petrovi Blahovi. Trnava : Právnická fakulta Trnavskej univerzity, 2009, s. 73-98.
- CICERO. De officiis. (české vydanie: O povinnostech. Praha : Svoboda, 1970).
CICERO. De Inventione.
CICERO. De legibus. (české vydanie: O zákonech. Oikoymenh, 2017).
CICERO. De re publica. (české vydanie: O věcech veřejných. Praha : Oikoymenh, 2010)
CICERO. Topica.
- DUDA, J. Úvod do štúdia kánonického práva. Spišské Podhradie-Spišská kapitula : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1995.
- GREGOR, M. Základy rímskeho práva. Historický úvod, pramene a subjekty. Praha : Leges, 2022.
- GREGOR, M. Spravodlivosť v rímskom práve. In: Pocta Jiřímu Rajmundu Treterovi. Praha : Leges, 2020, s. 141-155.
- GROCHOLEWSKI, Z. Cirkevná spravodlivosť a pravda. In: Ius et Iustitia – Acta IV symposii iuris canonici (1994), Spišská kapitula-Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, s. 17-43.
- HRDINA, A. I. Bonum et aequum – pohľad do právnických dejín. K životnému jubileu Prof. JUDr. ThDr. Miroslava Zedníčka, in: Revue církevního práva 34, č. 2/2006, s. 107-118.
- HRDINA, A. I. – SZABO, M. Teorie kánonického práva. Praha : Karolinum, 2018.
- IVANČÍK, J. Spravodlivosť v antickom Ríme a jej možný odkaz pre moderné slovenské právo. In: Acta Facultatis Iuridicae Universitatis Comenianae, Tom. XXXIX, 2/2020, Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta, s. 91-103.
- KRSKOVÁ, A. Grécke ideály v rímskom právnom myslení. In: Ius romanum – schola sapientiae. Pocta profesorovi Petrovi Blahovi. Trnava : Právnická fakulta Trnavskej univerzity, 2009, s. 235-250.
- LIEBS, D. Das Rechtssprichwort: Fiat Iustitia et Pereat Mundus. In: Journal of Sciences, Humanities and Arts, vol. 4 (2017), s. 1-13.
- PESCHKE, K.- H. Křesťanská etika. Praha : Vyšehrad, 2004.
- SHUMWAY, E. S. Ex Pacto Actio Non Nascitur. In: The American Law Register (1898-1907), May 1903, Vol. 51, No. 5, Vol. 42, New Series (May, 1903), The University of Pennsylvania Law Review, s. 268-277.
- SOMMER, O. Učebnice soukromého práva římského I.a II.díl. Praha : Wolters Kluwer, 2011.

Kontaktné údaje:

prof. JUDr. Matúš Nemeč, PhD.

matus.nemec@flaw.uniba.sk

Univerzita Komenského v Bratislave

Právnická fakulta

Katedra rímskeho práva, kánonického a cirkevného práva

Šafárikovo námestie 6, P.O.BOX 313, 810 00 Bratislava 1

Slovenská republika



PRÁVNICKÁ FAKULTA
Univerzita Komenského
v Bratislave