

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**  
Katolická teologická fakulta  
Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Ing. Mgr. David Seifert

**EKLEZIOLOGICKÉ PŘEDPOKLADY TRVALÉHO DIAKONÁTU**

Rigorózní práce

Vedoucí rigorózní práce ThLic. Vojtěch Kohut ThD.  
PRAHA 2009

Za odborné vedení, cenné rady a informace chci poděkovat  
ThLic. Vojtěchovi Kohutovi ThD.

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a v seznamu  
pramenů a literatury jsem uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne 30. 3. 2009

David Seifert

# OBSAH

OBSAH.....	3
ÚVOD.....	4
1 OBNOVA DIAKONÁTU.....	6
1.1 Co mělo být vlastně obnoveno?.....	6
1.2 Druhý vatikánský koncil.....	10
1.3 Hledání specifické identity diakonátu.....	12
2 CÍRKEV A DIAKONÁT.....	15
2.1 Diakonát v kontextu ekleziologických modelů.....	15
2.2 Pojem „model církve“.....	16
2.3 Obnova diakonátu - plod ekleziologické obnovy.....	18
2.4 Nutnost komplementarity modelů.....	22
3 CÍRKEV JAKO INSTITUCE.....	25
3.1 Charakteristika modelu.....	25
3.2 Podíl diakona na kněžském úřadě.....	30
3.3 Instituce diakonátu.....	32
3.4 Zhodnocení.....	38
4 CÍRKEV JAKO MYSTICKÉ SPOLEČENSTVÍ.....	43
4.1 Charakteristika modelu.....	43
4.2 Trojiční <i>communio</i> a diakonát.....	47
4.3 Význam eschatologické dimenze.....	52
4.4 Boží lid a Tělo Kristovo.....	54
4.5 Společenství lásky – realizmus Těla Kristova.....	60
4.6 Společenství diakonů.....	61
4.7 Diakon a církevní společenství.....	63
5 CÍRKEV JAKO ZÁKLADNÍ SVÁTOST.....	68
5.1 Charakteristika modelu.....	68
5.2 Symbolika diakonátu.....	71
6 CÍRKEV JAKO HEROLD EVANGELIA.....	76
6.1 Charakteristika modelu.....	76
6.2 Diakon a služba slova.....	79
6.3 Zhodnocení.....	81
7 CÍRKEV JAKO SLUŽEBNICE.....	85
7.1 Charakteristika modelu.....	85
7.2 Chuť služby ryze křesťanské.....	89
7.3 Znamení pro svět.....	92
7.4 Služba blízkosti.....	93
7.5 Praxe služby.....	94
7.6 Diakonát a služba lásky.....	96
ZÁVĚR.....	105
Anglická anotace (English annotation).....	107
Seznam použitých symbolů a zkratk.....	108
Seznam pramenů a literatury.....	109

## ÚVOD

Hledání specifického profilu obnoveného diakonátu v katolické církvi má probíhat jednak na rovině zkušenosti (tedy „experimentováním s věcí samou“, jak vyžadoval krátce po koncilu Yves Congar) a jednak na rovině teologické reflexe. Aby toto hledání mělo význam, je v obou případech nepochybně nutné, klást si otázky co možná nejvíce fundamentální: Jaké místo zaujímá tato církevní služba v rámci úlohy církve v dějinách spásy? Zkrátka je to otázka, která se týká samotné povahy církve, jak ji postupně z mnoha různých stránek odhalil Druhý vatikánský koncil. Jaká je církev v celém bohatství svého tajemství? Nakolik se již odrazila tato obnovená ekleziologie koncilu v životě místních církví a farností? To je v některých případech zřejmé právě na základě zkušenosti s diakonátem, ať už se to prakticky projeví nepochopením, nebo naopak ochotným přijetím či objevením (spíše znovuobjevením) nové netušené dimenze církve.

Jde tedy o to odpovědět si na otázku po identitě diakonátu co možná nejúplnějším pohledem na samotné tajemství církve, abychom mohli ocenit, do jaké míry odpovídá tato služba obnovené ekleziologii a základnímu poslání církve v podmínkách současného světa.

Skutečnost, že ústředním termínem pro označení církve na koncilu se stal termín „tajemství“ nám napovídá, že je třeba k ní přistupovat z různých stran. Abychom si tento úkol zjednodušili a mohli jej pojmut systematicky, k tomu by nám mělo posloužit použití ekleziologických modelů, které právě reprezentují různé úhly pohledu na tajemství církve. Každý model vyzdvihuje určitý aspekt jako svou prioritu a střed, k němuž se všechno vztahuje. Některé z těchto modelů měly svůj „zlatý věk“ v dějinách církve. Také ekleziologie Druhého vatikánského koncilu má své priority a dalo by se říci, že např. model církve jako mystického společenství (*communio*) je pro ní typický, ovšem přesto, snad jako nikdy předtím v dějinách ekleziologie, je mezi řádky patrná celá hloubka tajemství církve, která není redukovatelná na jediný obraz. Je tedy nutné to, co (naprosto nereflexivně a spontánně) dělali již církevní otcové a autoři období patristiky, totiž kombinovat různé obrazy (nebo modely) v komplementárnosti pohledů.

Už v Písmu nacházíme mnoho obrazů církve, mnoho jiných pak přináší období patristiky. Ovšem pojem modelu církve nezahrnuje pouze obraz (někdy může model zahrnovat více obrazů - např. model církve jako *communio* se vztahuje k obrazům jako Boží lid, Tělo Kristovo nebo ikona Trojice), ale určitý ucelený teologický pohled, který

umožňuje vyvozovat příslušné konsekvence (tedy např. každému ekzeziologickému modelu může odpovídat příslušná eschatologie, příslušné pojetí církevního úřadu atd.). Pro naše účely úvahy o diakonátu jsem zvolil typologii kardinála Avery Dullese SJ, který uvádí pět základních ekzeziologických modelů: církev jako instituce, jako mystické společenství, jako herald evangelia, jako univerzální svátost a církev jako Služebnice. Poté, co si charakterizujeme každý z modelů, budeme se zajímat o to, jaký je vztah té které dimenze církve k jáhenství a pokusíme se zhodnotit, jak diakonát odpovídá nebo neodpovídá dané ekzeziologii, případně, jak může ve své integrační funkci (která má být pro diakonát, zvláště v jeho obnovené podobě, charakteristická – *medius ordo*) přispět zamezení některým jednostranným postojům.

Důležitá bude také otázka, kterou je třeba si položit ze všeho nejdřív: Jaký diakonát měl Druhý vatikánský koncil v úmyslu obnovit? Mělo jít o návrat k diakonátu 2., 3. nebo 4. století, nebo diakonát, jaký chtěl Tridentický koncil? To je téma úvodní kapitoly

Kromě teologické literatury týkající se diakonátu (především jedna z nejnovějších monografií o diakonátu v latinské církvi *La grâce du diaconat* autorů A. Borrassa a B. Pottiera) i ekzeziologie (A. Dulles, Y. Congar, L. Bouyer, B. Forte, J. Dolista) a publikací, které podávají či reflektují poznatky nebo přímo průzkumy z praxe, pomohla k dotvoření této úvahy také účast na mezinárodní vědecké konferenci „Trvalý diakonát, pastorálně-teologické aspekty“ pořádané Teologickou fakultou Katolické univerzity Ružomberok (SR), která se uskutečnila 12. března 2009 v Košicích.

# 1 OBNOVA DIAKONÁTU

Nejprve je třeba zdůraznit, že obnova diakonátu není prostým návratem k jakékoli jeho ranně-církevní podobě. Podstatnou strukturu církevního úřadu je třeba odlišit od jeho dobově a kulturně podmíněné podoby. Proto je nutné spíše na základě klíčových údajů Tradice hledat specifickou identitu diakonátu v kontextu současných podmínek pro službu evangelium.

## 1.1 Co mělo být vlastně obnoveno?

V západní církvi se setkáváme se snahou opětovného oživení diakonátu jako samostatného *ordo* nejprve na Tridentském koncilu, který prohlašuje, že hierarchie, která je zřízena z božského ustanovení se skládá z biskupů, kněží a služebníků.<sup>1</sup> Péče o tuto „svatou službu kněžství“ (*sancti sacerdotii ministerium*, DS 1765), která byla ustanovená Pánem, a svěřená apoštolům a jejich nástupcům (DS 1764), byla v Tridentu doprovázena revalorizací ostatních *ordines* - diakonátu a nižších svěcení: „Aby byla vykonávána s větší důstojností a respektem, bylo by vhodné, aby ve struktuře církve byly dokonale uspořádány různé stupně kněžské služby“ (23. zasedání, *De sacra ordinatione*, kapitola 2; DS 1765).<sup>2</sup> Tridentský koncil zamýšlel také novou kategorii kleriků, kteří by byli ženatí: sakristáni, zpěváci atd., kteří by měli vykonávat nižší funkce v případě nedostatku svěcených služebníků, a kteří by nosili církevní oděv a tonzuru. Koncil viděl v nižších svěceních a v diakonátu tedy i něco jiného než pouhé stupně přípravy na kněžství. To nemělo ale praktické důsledky. Když byla výchova budoucích kněží přeložena do seminářů, stalo se vykonávání služby na těchto stupních svěcení prakticky nemožné.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Srov. TRIDENTSKÝ KONCIL (23. zas., kán. 6, DS 1776). Poté, co bylo potvrzeno jako legitimní, že biskupové přenášejí úřad své služby (*munus ministerii sui*) na jiné členy církve, odvolali se otcové Druhého vatikánského koncilu výslovně na stejné zasedání Tridentského koncilu (*De sacra ordinatione*, DS 1765): „Církevní služba je vykonávána v rozdílnosti kněžských „ordines“ pro něž se již od starověku používalo označení biskupové, kněží a jáhni“ (LG 28a). Již předtím je v této konstituci jedno prohlášení, – základní pro naše téma - které se nachází v paragrafu týkajícím se biskupů jako nástupců apoštolů: „Tak tedy biskupové vykonávají službu společenství s pomocí kněží a jáhnů.“ (LG 20b, s odkazem na předmluvu k listu Filipánům svatého Ignáce Antiochijského).

<sup>2</sup> Srov. BORRAS Alphonse, POTTIER Bernard: *La grâce du diaconat*, Questions actuelles autour du diaconat latin, Bruxelles: Éditions Lessius, 1998, 17.

<sup>3</sup> Srov. KERKVOORDE Augustinus: *Die Theologie des Diakonates*, in: RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert (ed.): *Diaconia in Christo*, Über die Erneuerung des Diakonates, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962, 258.

Přestože se myšlenka obnovy znovu objevila již před 2. světovou válkou, teprve zmatky světové války, nedostatek kněží, propast mezi klérem a lidem, konkrétně v Německu, probudily myšlenku obnovit Bohem ustanovený diakonát jako samostatný stupeň církevní hierarchie.<sup>4</sup> Po roce 1945 tento záměr dostal podobu projektu především v německy mluvících zemích.<sup>5</sup> Vznikaly tzv. „jáhenské kroužky“, které usilovali o posílení diakonie v církvi.<sup>6</sup> Tato aktivita, která vzešla z diecézí Kolín nad Rýnem a Freiburg, se rozšířila svými ideovými proudy<sup>7</sup> také ve Francii a byla podněcována především misijními řády.<sup>8</sup> Nejpozději od roku 1953 se víceméně již v celé západní církvi kladla stále častěji naléhavá otázka obnovy diakonátu jako normálního a trvalého stavu, který by byl otevřený i pro ženaté muže. V jižní Americe se projevoval nedostatek kněží a biskupové v misijních územích vyžadovali obnovený diakonát jako pomoc pro slabý klérus především v zemích, kde křesťanství teprve nedávno zapustilo kořeny. Byla zde snaha hledat na nové požadavky nové odpovědi (srov. Mt 13,52: „...hospodář, který ze své bohaté zásoby vynáší věci nové i staré“). Ti, kdo se zabývali moderní pastorálkou byli tedy vedeni také k pohledu na komunity prvních staletí a starokřesťanský diakonát. Také papež Pius XII. v roce 1957 hovořil o problému jáhenství, ale soudil, že problém „ještě není zralý“.

Objevilo se samozřejmě mnoho problémů a otázek: Tradice musí zůstat vždy živá, je těžké ji obnovit po tak dlouhém přerušení, které bylo upevněno tolika generacemi. Může zde být nebezpečí, že písemně předané stopy neumožní ji vystihnout v její živé účinnosti. „Spojit tyto stopy s očekáváním dnešní doby, není to znetvoření? Není to klamný požadavek, když víme, že jáhenská služba byla během křesťanského starověku a až do středověku známá svou nestálostí, která ji dávala oscilovat mezi úzkou spoluprací

---

<sup>4</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 278.

<sup>5</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE (MTK): Diakonát. Vývoj a perspektivy, Praha: Krystal OP, 2008, 64.

<sup>6</sup> Srov. KASPER Walter: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, in: Služba trvalých jáhnů, Sborník I, Praha: Pastorační středisko, 1998, 17.

<sup>7</sup> Srov. HORNEF Joseph., WINNINGER Paul: Chronique de la restauration du diaconat (1945–1965), in: WINNINGER, CONGAR Yves (ed.): Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui, Paris: Cerf, 1966, 205–222.

<sup>8</sup> Srov. AUER Johann., RATZINGER Joseph: Kleine Katholische Dogmatik, Band VIII, Die Kirche, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1983, 278.

s biskupem v diakonii charity a liturgickou službou poznamenanou blízkostí oltáře?<sup>9</sup>  
Z dějin diakonátu víme, že jeho pojetí se mnohokrát měnilo.<sup>10</sup>

Pozornost se zaměřila mimo jiné na křesťanský Východ, který alespoň částečně uchoval při životě tyto skutečnosti, které v ostatních částech církve byly již fosiliemi.<sup>11</sup> Ovšem, jak připomínal Karl Rahner, Západ nebyl nijak nucen otrocky tento koncept kopírovat. Pod tímto názvem může být povolána k životu zcela nová skutečnost, nebo na základě dvou tisíc let trvajících zkušeností může být starý diakonát patřičně obnoven, protože v církvi je jeden obecný úřad, který ona může jakkoli členit a jejich pravomoci rozdělit různým způsobem.<sup>12</sup> Na druhé straně by tato současné době odpovídající obnova měla souznít s Tradicí (zvláště v případě diakonátu – instituce, která je stará bezmála jako církev).<sup>13</sup>

Úvahy ze značné míry vycházely také z toho, že diakonát by měl být zaveden tam, kde už je víceméně prakticky vykonáván (i když ne se všemi úkoly a pravomocemi, které by mu mohly náležet), a kde se tedy nebude vytvářet nic umělého.<sup>14</sup> Pozornost byla upřena tedy spíše na praxi než na teorii a středem zájmu bylo také otevření této služby pro ženaté muže a následky, jaké to může mít pro dosavadní praxi celibátu.

Avšak teologům snaha o proniknutí podstaty diakonátu nechyběla. Připomeňme, že v předvečer Druhého vatikánského koncilu byl v Německu pod vedením Karla Rahnera a Herberta Vorgrimlera publikován obsáhlý historický a teologický spis o diakonátu *Diaconia in Christo*.<sup>15</sup> Jaké místo a funkce zaujímá diakonát v hierarchii církve? Umožňuje dosavadní učení teologů úplně jednoznačnou a jistou teorii o tomto předmětu? Jaké závěry z tohoto učení můžeme vytěžit? Augustinus Kerkvoorde OSB, když se tehdy na začátku šedesátých let pokouší objevit teologii diakonátu, na níž by mohl navázat, musí konstatovat, že „teologie diakonátu není. Nebyla vlastně ani potřeba, jen na Východě ještě hraje diákon určitou liturgickou roli, ovšem ve srovnání se starou církví omezenou. Na

---

<sup>9</sup> BORRAS., POTTIER: La grâce du diaconat, 19.

<sup>10</sup> Srov. RAHNER Karl: Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, in: RAHNER, VORGRIMLER: *Diaconia in Christo*, 309.

<sup>11</sup> Srov. CLÉMENT Robert: Der Diakon in den orthodoxen und unierten Kirchen des Ostens in der Gegenwart, in: RAHNER, VORGRIMLER: *Diaconia in Christo*, 179.

<sup>12</sup> Srov. RAHNER: Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, 314.

<sup>13</sup> Srov. CROCE Walter: Aus der Geschichte des Diakonates, in: RAHNER, VORGRIMLER: *Diaconia in Christo*, 92.

<sup>14</sup> Srov. RAHNER: Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, 319.

<sup>15</sup> *Diaconia in Christo*, Über die Erneuerung des Diakonates, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962.



Západě při slavných liturgiích vykonával funkci diákona kněz. Praxe jáhenství na Západě nemohla tak vzbudit touhu po vypracování žádného učení o diakonátu.<sup>16</sup> Kerkvoorde nachází tehdy pouze tři publikace, které se týkají přímo teologie diakonátu.<sup>17</sup> Zatímco různé apologie o papežství, biskupském úřadě, laickém a řeholním stavu, Katolické akci, apoštolátu, misiích atd. si nemohou stěžovat na nedostatek teorií (někdy spíše naopak), samostatná teologie diakonátu neexistuje. Jsou zde fragmenty v různých pojednáních o kněžství obecně, o svátostech nebo o církvi. V době kdy tyto traktáty vznikaly, tedy ve vrcholném středověku pokud se týká svátostí, a v novověku, pokud jde o ekleziologii, byl ale již diakonát jen archeologickým reliktem. Na Východě je situace trochu jiná, ale ani tam není teologický význam vypracován. Přitom jde o instituci starobylou a zakotvenou ustanovením *de iure divino*. Vždyť např. sv. Klement Římský se odvolává ohledně ustanovení episkopátu a diakonátu na Boží vůli a na apoštoly, sv. Polykarp klade službu diákonů vedle služby Krista Spasitele,<sup>18</sup> a svátostnost diakonátu předpokládá i První vatikánský koncil.<sup>19</sup>

Co je však tento diakonát teologicky, jaké má místo v hierarchii církve?<sup>20</sup> Již tehdy bylo jasné, že odpověď bude třeba hledat na základě obnoveného pohledu na samotnou církev, jejímž prvořadým úkolem je hlásat radostnou zvěst, přičemž je nutné přihlížet k možnostem a přizpůsobit se naléhavým potřebám.<sup>21</sup> V mnoha diecézích světové církve bylo zavedení trvalého jáhenství připraveno pod vlivem pastoračních požadavků a zkušeností. Vznikalo z jakéhosi hnutí zdola, zejména v tzv. jáhenských kroužcích. Tyto podněty „zdola“ byly podpořeny již papežem Piem XII. a později mnohými biskupy světové církve byly přeneseny na Druhý vatikánský koncil. Rozpravy k této záležitosti měly však více ráz pastoračně pragmatický než ráz teologický.<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 220.

<sup>17</sup> SEIDL J[...] N.: Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung, Regensburg, 1884; LÉCUYER Joseph: heslo Diaconat, in: Dictionnaire du spiritualité ascétique et mystique III; COLSON Jean: La fonction diaconale aux origines de l'Église, Brügge, 1960.

<sup>18</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 21.

<sup>19</sup> Srov. tamtéž 53.

<sup>20</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 222–224.

<sup>21</sup> Srov. tamtéž

<sup>22</sup> Srov. KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 17.

## 1.2 Druhý vatikánský koncil

Všechny tyto snahy podchytil Druhý vatikánský koncil, když v rámci *aggiornamenta* hledal v dějinách církve inspiraci a prostředky, jak účinněji zvěstovat a zprostředkovat tajemství Ježíše Krista<sup>23</sup> a v konstituci o liturgii (SC 35), v dekretu o katolických východních církvích (OE 17), v dekretu o misijním poslání církve (AG 15n.) a především v dogmatické konstituci o církvi (LG 29b: „...může být obnoveno jáhenství jako vlastní a trvalý hierarchický stupeň“) této obnově položil základy. Vydáním motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* z 18. června 1967 bylo konečně umožněno jednotlivým biskupským konferencím požádat v Římě o povolení k aplikaci toho, co bylo přijato koncilem a zároveň byla dána již konkrétní ustanovení např. ohledně věku, vzdělání, úkolů, povinnosti celibátu diákonů a byla stanovena světicí formule, která navazuje na Tradici.<sup>24</sup> Je dobré podotknout, že od počátku nebylo záměrem ustanovit ho závazným pro celou církev<sup>25</sup> (např. Polská biskupská konference zažádala o povolení světit stálé diákonky žijící v manželství teprve v roce 2002).

“Obnovení jáhenství ve smyslu svátostného úřadu v církvi vzniklo tedy jak pastoračním rozpomenutím se na nouze současnosti, tak i teologickým rozpomenutím se na rozhodující prameny víry církve. Jen z tohoto obojího pohybu mohlo obnovení jáhenství získat v církvi závaznou podobu.”<sup>26</sup> Zejména německý teolog a diákon Hannes Kramer měl starost o teologii trvalého diaconátu, která by byla zdůvodněna teologicky, ekleziálně, nejen nedostatkem kněží.<sup>27</sup> Na základě intervence Karla Rahnera, kterou na koncilu přednesl kardinál Döpfner, se otázka obnovy diaconátu v různých skupinách skutečně diskutovala pod různými úhly: Na jedné straně se uvažovala jako řešení nedostatku kléru, na druhé straně také jako impuls k reformě samotného presbyterátu.<sup>28</sup> A zde jsme u obnovy pojetí teologie služeb v církvi i samotné ekleziologie. V této souvislosti Karl Rahner upozorňuje na to, že na rozdíl od konstituce *Lumen gentium* – ale

---

<sup>23</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 9.

<sup>24</sup> Srov. AUER, RATZINGER: Kleine Katholische Dogmatik, Band VIII, 278.

<sup>25</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 66.

<sup>26</sup> KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 17.

<sup>27</sup> Srov. ZULEHNER Paul M.: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, Ostfildern: Schwabenverlag, 2003, 41.

<sup>28</sup> Srov. ALBERIGO Giuseppe: Storia del Concilio Vaticano II, Volume 4, Bologna: Società editrice il Mulino, 2001, 85.

nikoli v protikladu k ní – dekret *Ad gentes* nezamýšlí diakonát pouze kvůli nedostatku kněží, ale na základě konstatování určitého celku úkolů, které jsou ve skutečnosti vykonávány a které volají po svátostné milosti.<sup>29</sup>

Druhý vatikánský koncil (LG 29) dává trvalému diakonátu obsah, když mu dodatečně připisuje všechny úkoly a možnosti, které mu byly svěřeny v různých historických kontextech.<sup>30</sup> Vědomí distinkce mezi strukturou ordinované služby (zvláště diakonátu) a jeho konkrétní historickou podobou, může být užitečné pro lepší ocenění novosti toho, co bylo obnoveno Druhým vatikánským koncilem.<sup>31</sup> Možná bychom proto raději neměli hovořit o „obnovení“ (restauraci). Tento termín by příliš vnucoval určitou formu diakonátu jaký byl „kdysi“. Výstižnější by bylo slovo „znovuzřízení“ nebo „znovuustanovení“.<sup>32</sup> „První křesťanské generace“, píše Alexandre Faivre, „nám nezanechaly prvotní obrázek diákona, ale různé skicy.“<sup>33</sup> „Nový diakonát“ se inspiruje starým, ale v žádném případě jeho profil nemůže aplikovat tak jak je na aktuální realitu. Bude se tedy vyhýbat každému archaismu. Konkrétní profil diakonátu musí být upřesněn v tomto současném kontextu a ve funkci nové církevní reality.<sup>34</sup>

Tady však začíná také úsilí o teologii obnoveného diakonátu, pokud se nemá zapomenout na to, že princip služby se nevyčerpává v jejích realizacích.<sup>35</sup> Koncil nemohl dát vyčerpávající teologii a popis diakonátu. Bylo třeba čekat, jak se rozvine. Byla to výzva, aby církev hledala a pokračovala ve vymezení jeho podoby prostřednictvím praxe, i reflexe.<sup>36</sup>

---

<sup>29</sup> Podle Rahnera *Lumen gentium* zdůvodňuje potřebu zavedení diakonátu na základě faktu, že takové funkce, jako křtít, kázat, konat dobročinná díla atd. jsou absolutně nezbytné, „ale dnes z důvodu nedostatku kněží mohou být (tyto služby) jen těžko vykonávány“, srov. WINNINGER, CONGAR: *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, 227.

<sup>30</sup> Srov. Diakon, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Band 3, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1995, 179.

<sup>31</sup> Struktura se týká prvků, nad kterými církev nemá moc, neboť jsou jí dány ve jménu jejího založení Kristem. Podoba se týká konkrétního uvedení do života vzhledem k historické a kulturní situaci, v níž se církev nachází. Může být různá napříč časem a kulturami. Srov. SESBOÛÉ Bernard: *Pour une théologie oecuménique*, Paris: Cerf, 1990, 292.

<sup>32</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 20.

<sup>33</sup> FAIVRE Alexandre: „Servir“: les dérives d'un idéal. D'un ministère concret à une étape ritualisée“, in: HAQUIN André, WEBER Philippe (ed.): *Diaconat XXI<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles: Lumen Vitae-Novalis-Cerf-Labor et Fides, 1997, 58.

<sup>34</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 141.

<sup>35</sup> Srov. DENIS Henri: *Le diaconat dans la hiérarchie*, in: WINNINGER, CONGAR: *Le diacre...*, 147.

<sup>36</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 73.

Dá se říci, že Druhý vatikánský koncil dal odpověď na otázku o povaze obnoveného diakonátu především implicitně ve své ekleziologii. Tím vlastně teprve otevřel cestu, aby specifikum diakonátu bylo v církvi prožíváno, nacházeno a teologicky reflektováno.

### ***1.3 Hledání specifické identity diakonátu***

Jak se krátce po koncilu vyjádřil otec Yves Congar: „Vše co hodnotného mohlo být řečeno o diakonátu před nenahraditelným konkrétním experimentováním s věcí samou už zaznělo.“<sup>37</sup> Byl tedy čas, aby se přistoupilo k experimentování.<sup>38</sup> To také vedlo přirozeně k dalšímu hledání profilu diakonátu a v římskokatolické církvi se skutečně doposud kolísá mezi pastorální zkušeností a obrazem diákona, který se pozvolna konstituuje v teologii. A tato dialektika jde i napříč místními církvemi.<sup>39</sup> A přestože díky zrání zkušenosti trvalého diakonátu mohlo být publikováno několik vynikajících teologických studií,<sup>40</sup> je i dnes - víc než čtyřicet let po Druhém vatikánském koncilu - pokud se teologického chápání jáhenského úřadu týká, mnohé ještě nejasné a i sporné. Ještě stále stojí proti sobě různé teologické koncepce, z nichž pak vyplývá, že jsou jáhnům vymezovány úkoly s různým pastoračním zaměřením.<sup>41</sup>

Některé věci jsou však dnes celkem zřetelné: Koncept *služby* se stává spojujícím konceptem pro svátost ordinace, přičemž také víme, že napříště už ordinovaná služba

---

<sup>37</sup> CONGAR: Le diaconat dans la théologie des ministères, in: WINNINGER, CONGAR: Le diacre..., 121. Paul WINNINGER sám to připomíná v malé popularizační knížce: „Teď již není čas tolik na teorie, ale spíše na praktickou aplikaci“, srov. WINNINGER: Les diacres. Histoire et avenir du diaconat, Paris: Centurion, 1967.

<sup>38</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 7.

<sup>39</sup> Srov. SKÁLOVÁ Petra: Měníci se obraz jáhna, in: Teologické texty 2 (2008), 98.

<sup>40</sup> Bez nároku na úplnost se jedná o následující díla: BARNETT J[...] M.: The Diaconate. A full and equal Order, Valley forge (Pennsylvania): Trinity Press International, 1995; CANCOUËT Michel, VIOLLE Bernard: Les diacres, Paris: Desclée, 1990; LEGRAND Hervé: Le diaconat dans la relation a la Théologie de l'Église et des ministères. Reception et devenir du diaconat depuis Vatican II., in: Diaconat XXI<sup>e</sup> siècle, 13–41; COLLINS John N.: Diakonia: Re-interpreting the ancient Sources, New York-Oxford: Oxford university Press, 1990; PAGÉ Roch: Diaconat permanent et diversité des ministères, Montréal-Paris: Éd. Paulines et Mediaspaul, 1989; svazek studií PLÓGER Joseph G., WEBER J[...]: Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, Freiburg-Basel-Wien: [...], 1990; RENARD Hubert: Diaconat et solidarité, Mulhouse: Salvator 1990; WARNIER Philippe: Les diacres ... tout simplement, Paris: Éd. De l'Ateiler-Éd. ouvrières, 1994.

<sup>41</sup> KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 16–17.

nemůže být definována skrze služebné „kněžství“, ale skrze apoštolskou službu.<sup>42</sup> Ovšem právě zde se někdy poukazuje zároveň na problematický fakt, že se za specifickou charakteristiku diakonátu prohlašuje to, co je charakteristikou každé ordinované služby. Služba presbytera a biskupa při eucharistii zpřítomňuje přeci Krista jako Hlavu, Pastýře a Ženicha církve, ale právě i jako Služebníka (srov. Jan Pavel II.: *Pastores dabo vobis*, článek 21). Jak tedy tato charakteristika nachází právě v diakonátu své specifické vyjádření a jak zde nabývá obzvláštní závažnosti?<sup>43</sup> V čem je tedy jeho specifikum?

Měla by se ukázat specifická tvář diakonátu, protože nedostatek kněžských povolání nelze vnímat jako rozhodující důvod k jeho obnovení posledním koncilem,<sup>44</sup> ale spíše jako znamení času, které pomohlo církvi objevit jeden z podstatných prvků jejího života, který byl po staletí ukryt pod měřicí. Pokud se týká praxe, je nutné říci, že od koncilu až do devadesátých let se utvářel klerikální obraz diákona. Nebezpečí pochopení diákona jako náhrady za kněze, se stalo dokonce tématem mezinárodní konference o diakonátu v Brixenu v roce 1997. Většina modelů ovšem usiluje o ozřejnění jednoty diakonie s bohoslužbou a hlásáním a touto cestou jdou také oficiální římské dokumenty.<sup>45</sup>

Realita diakonátu praktikovaného v našich místních církvích je ve skutečnosti ještě evolutivní<sup>46</sup> a teologie diakonátu nechává ještě široký prostor pro debaty<sup>47</sup> o viditelném vlastním samostatném profilu diákona vzhledem ke kněžskému úřadu. V praxi ani v teorii nebyly ještě dány uspokojivé odpovědi na všechny otázky,<sup>48</sup> ale jisté je, že teologické promýšlení diakonátu musí být dáno právě na základě ekleziologické obnovy Druhého vatikánského koncilu, která umožnila vnímat hranice teologie služeb zaměřené od začátku 2. tisíciletí výhradně na kněžství.<sup>49</sup> Také Mezinárodní teologická komise doporučuje pro objasnění specifika diakonátu jeho lepší ekleziologickou artikulaci po příkladu episkopátu.<sup>50</sup>

---

<sup>42</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 36.

<sup>43</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 93.

<sup>44</sup> Srov. ALBERIGO: *Storia del Concilio Vaticano II*, Volume 1, 199.

<sup>45</sup> Srov. SKÁLOVÁ: *Měnící se obraz jáhna*, 99.

<sup>46</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 11.

<sup>47</sup> Srov. WARNIER: *Les diacres...*, 8; 177–225.

<sup>48</sup> Srov. LÖSER Werner: *Diakon*, in: BEINERT Wolfgang: *Slovník katolické dogmatiky*, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1992, 68.

<sup>49</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 10.

<sup>50</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 62.

Zabývejme se tedy obrazem diakonátu v rámci jednotlivých ekleziologických modelů charakteristických pro různá pojetí církve, která se uplatňovala v průběhu dějin církve a která musí být nakonec ve své vzájemné komplementaritě všechna aktuální také dnes.

## 2 CÍRKEV A DIAKONÁT

Diakonát je službou v církvi a pro církev. Prohloubení pohledu na církev, které lze v úplnosti charakterizovat teprve na základě rozličných obrazů (a modelů), se musí nutně projevit změnou v přístupu ke službě v církvi. Proto můžeme říci, že obnovený diakonát by měl odpovídat požadavkům ekleziologie Druhého vatikánského koncilu.

### 2.1 *Diakonát v kontextu ekleziologických modelů*

Je nepochybné, že pokud chce někdo s užitkem teologicky hovořit o diakonátu, musí nejprve hovořit o církvi.<sup>51</sup> Dříve nebo později se prostě nemůžeme vyhnout základní otázce: „K jakému *modelu* církve nás směřuje svátostný diakonát? Jaký druh ekleziologie je s to ozřejmit jáhenskou ordinaci a úlohu?“<sup>52</sup>

A jestliže nás otázka trvalého diakonátu odkazuje zpět k samotnému tajemství církve, tak je to především opět proto, abychom ani na chvíli neztráceli ze zřetele ty fundamentální otázky,<sup>53</sup> bez nichž by se veškeré naše úvahy mohly stát samoučelnou hrou a postrádaly by nakonec smysl: Meritem věci totiž není nic jiného, než spasitelná přítomnost Ježíše Krista v tomto světě a solidarita Boha s člověkem v jeho situaci tělesné i duchovní bídy.<sup>54</sup> Jedná se přece koneckonců o to, jak „účinněji zvěstovat a zprostředkovat tajemství Krista“.<sup>55</sup>

Problém vymizení a obnovy trvalého diakonátu nás skutečně zve k ekleziologické reliktuře dějin, která si všímá spolu s Yvesem Congarem, že pojmy církve, služby v církvi a kultu jsou velmi těsně spojeny mezi sebou. Jestliže diakonát kdysi vymizel, je to z velké míry zapříčiněno tím, že církev se postupně zaměřila příliš jednostranně na kult a

---

<sup>51</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 26.

<sup>52</sup> PORRO Carlo: Jaká vize církve pro jáhenství?, in: Služba trvalých jáhnů, sborník I, Praha: Pastorační středisko, 1998, 34.

<sup>53</sup> „Tragicky bychom zneuznali hluboký smysl koncilu, kdyby se měl klást hlavní úkol teologie dneška a zítřka do ekleziologie, mariologie a podobných témat, která koncil výslovně pojednal. Teologie dneška a zítřka musí být teologií dialogu s oněmi lidmi, kteří myslí, že už nemohou věřit. Musí zásadně a s radikální vážností přemýšlet o tom, co má na mysli a co chce říci, když hovoří o Bohu, o Kristu ...“, RAHNER: Der gegenwärtige Stand der katholischen Theologie in Deutschland, in: Kritisches Wort. Aktuelle probleme in Kirche und Welt, Freiburg: Herder, 1970, 363.

<sup>54</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Deus caritas est* a diakoni, in: Teologické texty 4 (2006), 183.

<sup>55</sup> MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 9.

koncipovala sama sebe stále více svátostně (v užším smyslu tohoto slova) a obřadně.<sup>56</sup> „Klérus Římského impéria zapomíná na služebnou funkci a upřednostňuje sakrální pojetí kněžství a k tomu směřuje všechno, co se týká hierarchie. Na diákoný důsledky tohoto pojetí dopadnou jako na první.“<sup>57</sup>

Pokud je to tak, bude užitečné podrobit takový model, neboli převažující tendenci v daném pojetí církve, detailnějšímu zkoumání a pokusit se odpovědět si na některé otázky. Jestliže by se totiž ukázalo, že takový konkrétní model církve sám o sobě a ze své podstaty byl příčinou vymizení diakonátu, nezbyvalo by (vzhledem k tomu, že diakonie patří k podstatě církve,<sup>58</sup> a proto dokonce každá místní církevní obec nese zodpovědnost za to, že v ní diakonie bude uskutečněna<sup>59</sup>), než takový model prohlásit nutně za falešný. Nicméně, jak ještě uvidíme, žádný z pěti hlavních ekleziologických modelů, které se významně uplatnily v dějinách církve a teologie, takový není z podstaty věci samé. Ovšem samozřejmě je možné říci, že některý model se (akcidentálně) projevil jako méně kompatibilní s institucí trvalého diakonátu než modely ostatní.

## 2.2 Pojem „model církve“

Pavel VI. během úvodní řeči na druhém zasedání koncilu prohlásil: „Církev je tajemství, to je skutečnost, která je jí vštípená spolu se skrytou Boží přítomností. Proto pravá přirozenost církve je vždy otevřená novému a vždy hlubšímu zkoumání.“<sup>60</sup> Fakt, že církev má ráz tajemství, vylučuje jasné a jednoznačné koncepce nebo definice, na které jsme zvyklí ze světa. Koncepce odvozené ze světa, tak jak je pozorujeme, není přímo aplikovatelná na tajemství lidské komunikace s Bohem. Někteří by z toho mohli usoudit, že ekleziologie je pouze apofatická. Avšak neměli bychom do této fáze upadnout předčasně, aniž vyčerpáme možnosti pozitivní teologie. Mezi pozitivní nástroje, které

---

<sup>56</sup> Srov. CNUUDE M[...]: Bibliographie. „Bulletin de théologie du diaconat“, in: *Le Maison-Dieu* 96 (1968), 106–107.

<sup>57</sup> MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 40.

<sup>58</sup> Srov. POSPÍŠIL: *Deus caritas est* a diakoni, 181.

<sup>59</sup> Srov. KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 22.

<sup>60</sup> KÜNG Hans, CONGAR Yves, O'HANLON Daniel: *Council Speeches of Vatican II*, Glen Rock, N.J.: Paulist Press, 1964, 26.



objasňují tajemství víry, musíme na prvním místě uvážit obrazy, symboly, paradigmata a modely.<sup>61</sup>

Svatý Beda Ctihodný (8. století) nachází církev v Evě, Marii, Abrahámovi a Sáře, v Tamar, Rachab, Marii Magdaleně, v ženě trpící krvotokem, v Zacheovi, kananejské ženě, statečné ženě z knihy Přísloví, Noemově arše, v Chrámě, vinné révě, měsíci atd.<sup>62</sup> Je těžké jasně rozlišit, kdy jde o použití modelu v řádném slova smyslu, a kdy se jedná o metaforu. Některé pojmy jako „lid Boží“ nebo „Tělo Kristovo“ jsou něčím víc než jen metaforou. V náboženské oblasti plní obrazy roli symbolů. Hovoří k člověku existenciálně a nachází ohlas v neartikulovaných hloubkách jeho duše. Sdělují skrytý význam, který je obsažen v nepojmovém a podprahovém. Mají také estetickou přitažlivost, nejsou uzavřeny pouze v mysli, ale oslovují také představivost, srdce, celého člověka.<sup>63</sup> Pokud je obraz použit kriticky a reflektivně, aby se prohloubilo teologické porozumění skutečnosti, jedná se o model. Některé modely mohou být také obrazy, pokud si je lze snadno představit, jiné jsou spíše abstraktní povahy (instituce, společnost). Jsou to skutečnosti, které mají dostatečně funkční korespondenci se studovaným předmětem, takže poskytují konceptuální nástroje a slovník; spojuje skutečnosti, které by se jinak jevily jako nesouvisející. Navrhují závěry, které mohou být alespoň částečně ověřeny experimentem.<sup>64</sup>

*Explanativní* modely jsou obsaženy v tradici počínaje tradicí biblickou (podobnosti o pšenici a koukolu, o hořčičném zrnku, o kvasu atd.). Tyto organické metafory však selhávají, zejména pokud je třeba vzít v úvahu společenský a historický fenomén církve, který přetrvává napříč generacemi, takže musí být doplněny společenskými modely jako např. putující Boží lid. Analogie nebude ovšem nikdy dokonalá, protože církev jako tajemství milosti má vlastnosti, které nemají paralelu v ničem vně okruhu víry. Naproti tomu *explorativní* modely neboli heuristické, mají schopnost vést k novým teologickým náhledům. Co se však týká heuristické funkce obrazů, je zde částečně problém jejich verifikace v teologii. Pavel VI. na to poukazuje ve své první encyklice *Ecclesiam suam*: „Tajemství církve není pouhý objekt teologického poznání, je to něco, co je třeba žít. Věřící duše může mít určitou "konaturální" zkušenost

---

<sup>61</sup> Srov. DULLES Avery: *Models of the Church*, New York, Garden City: Image Books, A Division of Doubleday & Company Inc, 1974, 22.

<sup>62</sup> Srov. CONGAR: *L'Église de s. Augustin à l'époque moderne*, Paris: Cerf, 1970, 44.

<sup>63</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 24.

<sup>64</sup> Srov. tamtéž 27.

o této realitě dokonce ještě před tím, než si o ní utvoří pojem.“ Tajemství církve je při díle v srdci oddaného křesťana jako něco, na čem má živou účast. Může posoudit vhodnost nebo limity určitých modelů církve porovnáním se svou vlastní zkušeností (poznání vnitřní a nadpřirozené dimenze teologické epistemologie je jeden z největších průlomů naší doby). Tento typ poznání neoddělitelně spojuje teorii a praxi. Církev existuje pouze jako dynamická realita dosahující sebe v dějinách a jen skrze určitý druh sdílení je možné pochopit, co církev je. Korespondence modelu s tajemstvím církve jsou vždy částečné, modely jsou nutně neadekvátní. Fenomén, který není poznatelný pomocí jednoho modelu, může být čitelný, pokud je použit jiný model. Připuštění nevyhnutelnosti takového pluralismu modelů ovšem provází snaha teologů redukovat tento pluralismus na minimum - lidská mysl hledá jednotu. V různých obdobích dějin církve se zdálo možné vytvořit totální teologii nebo alespoň totální ekleziologii na základě jediného modelu. Takový model nazveme paradigmatickým. Model se stává paradigmatickým, když se osvědčil při řešení velkého množství problémů a očekává se, že bude možné jej aplikovat také na problémy, které teprve vyvstanou.

Největší nebezpečí tkví tedy v tom, že jakmile se model osvědčil při řešení mnoha různých problémů, stává se předmětem důvěry někdy do takové míry, že se téměř eliminují všechny otázky o vhodnosti jeho použití na nové problémy, které mohou vyvstat.<sup>65</sup>

### ***2.3 Obnova diakonátu - plod ekleziologické obnovy***

Význam, který se přisuzuje různým církevním službám a samotné jejich pochopení, jsou přirozeně ovlivněny převládajícím modelem církve.<sup>66</sup> Samotná ordinace je v rámci jednotlivých modelů chápána různě, ale je to vždy určitý způsob zapojení do služby komunitě – světská či spíše posvátná, prorocká či více liturgická, osobní či úřední. Měla by ale nějakým způsobem zahrnovat čtyři tradiční úlohy církve: *koinonia*, *martyria*, *diakonia* a *leitourgia* (společenství, hlásání nebo svědectví, služba a bohoslužba) – tedy službu budování křesťanské komunity, předsedání bohoslužbě, hlásání Božího slova a spolupráci na proměně lidské společnosti ve světle evangelia. Samozřejmě, že žádný

---

<sup>65</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 31–33.

<sup>66</sup> Srov. tamtéž 167.

jednotlivec nedokáže adekvátně obsáhnout plnost úřadu,<sup>67</sup> ale pokud jsou některé úlohy zcela opomenuty v samotném pojetí církevního úřadu, pak takové pojetí není věrné křesťanské tradici.

Poznamenejme, že začátek konce diakonátu skutečně splývá s postupujícím přerodem „církev vyznavačů“ v „církev mas“ a s nástupem „křesťanstva“, v jehož rámci se vytváří privilegované třídy a pozornost se postupně soustřeďuje na duchovní moc (*potestas*). Úpadek diakonátu je tedy spojen s velkou ekleziologickou událostí, která je ale spíše „krizí ekleziologie.“<sup>68</sup> Pak ale také obnova diakonátu a teologie církevní služby vůbec souvisí s velkou ekleziologickou obnovou.

Zdá se, že se naplnilo to, co bylo na konci 19. století předpovídáno - totiž že 20. století by mohlo být stoletím církve. A opravdu minulé století bylo svědkem mimořádných událostí v této oblasti: Zahájení ekumenických snah (nejprve ze strany protestantismu), rozvoj východní ortodoxie i nové sebepochopení západního katolicismu po první světové válce. Druhý vatikánský koncil, který sám byl ekleziologickou událostí předčil očekávání. Znovuobjevování tajemství církve započalo již v první polovině 20. století. Bylo připraveno skrze duchovní obrat, který se projevil již ve století devatenáctém. Vlastním impulzem, i když neúmyslným, k tomu byla Francouzská revoluce se svým duchovním a kulturním přeskupením.<sup>69</sup> Ekleziologie každé epochy je zkrátka neoddělitelně spojena s kulturní a společenskou realitou a s celou ostatní teologií.<sup>70</sup> Ocenění subjektivní a dějinně-společenské dimenze člověka, podněty vyvolané liturgickým, biblickým a ekumenickým hnutím, nové hodnocení pozemských skutečností, touha po větší vnitrocírkevní svobodě, vztah společnosti a politiky, přezkoumání institucí a struktur církve<sup>71</sup> - to všechno podchytil Druhý vatikánský koncil ve svém úsilí usnadnit lidem ochotné přijetí spasitelné zvěsti a přispět k upevnění jednoty celého lidského rodu. Chce totiž vhodným způsobem ohlašovat Ježíše Krista všem národům.<sup>72</sup> Avšak změny v církvi, aby byly autentické, musí probíhat skrze integraci, a nikoli skrze přetržení. Jen tak se vyhneme nebezpečí ztráty identity. Každá autentická reforma v církvi musí uchovat

---

<sup>67</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 181.

<sup>68</sup> Srov. BOUYER Louis: *Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie*, Leipzig: St. Benno - Verlag GmbH, 1983, 35.

<sup>69</sup> Srov. tamtéž 13.

<sup>70</sup> Srov. tamtéž 14.

<sup>71</sup> Srov. DOLISTA Josef: *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, 60.

<sup>72</sup> Srov. tamtéž 64.

veškeré hodnoty předchozích „modelů“ a renovovat je podle nového kontextu.<sup>73</sup> Tak se také stalo v koncilním učení o církvi. Všechny modely a obrazy církve, které charakterizují jeho „ekleziologickou revoluci“ (zejména obraz církve jako Božího lidu) mají zároveň pevnou oporu v církevní tradici a v teologii patristické i středověké (jak uvidíme v dalších kapitolách).

Tato ekleziologie obnovená na základě biblického, liturgického a ekumenického hnutí otevřela cestu k obnovení trvalého diakonátu.<sup>74</sup> Jestliže, zjednodušeně řečeno, první tisíciletí bylo svátostí křtu a druhé patřilo eucharistii, máme očekávat, že třetí bude náležet církevním službám? Každopádně by mohlo být právě příležitostí pro obnovu všech služeb v církvi. Je nepopíratelné, že obnovení diakonátu naopak dále pohnulo celou teologií svátostí a především ekleziologií. Je tedy nutné najít novou celkovou rovnováhu. Hlubší studium trvalého diakonátu bude omezené, pokud se neotevře těmto perspektivám.<sup>75</sup>

Pokud se budeme ptát, jaká byla výchozí pozice diakona před tímto „ekleziologickým obratem“, budeme se muset nejprve pohybovat v rámci oné ekleziologie, která panovala v římskokatolické církvi zhruba od Tridentského koncilu do čtyřicátých let 20. století. Tuto ekleziologii bychom mohli nahradit modelem církve jako instituce. Důraz byl skutečně kladen především na vnější instituční a hierarchickou stránku církve. Také diakonát je v Tradici jasně dosvědčen jako nedílná součást hierarchické struktury církve,<sup>76</sup> a přesto umožňovalo paradoxně převládnutí tohoto typu ekleziologie jen malý prostor pro dostatečné vystižení profilu a jasné konzistence trvalého diakonátu. Příliš funkcionální pochopení církevního úřadu bylo v tomto modelu instituční církve totiž vztahováno výlučně k moci (*potestas*) nad eucharistií.<sup>77</sup> Z tohoto pohledu by diakonát nepřinášel nic, co by již nebylo obsaženo v episkopátu a presbyterátu. Tato stupňovitá participace na jediné svátosti tak činí z diakona služebníka, který je závislý na biskupovi a presbyterovi.<sup>78</sup>

---

<sup>73</sup> Srov. GARCÍA Ciro: *Teologia espiritual contemporanea. Corrientes y perspectivas*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, 332.

<sup>74</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 65.

<sup>75</sup> Srov. BORRAS, POTTIER, *La grâce du diaconat*, 195.

<sup>76</sup> Srov. např. CROCE: *Aus der Geschichte des Diakonates*, 95.

<sup>77</sup> Toto téma podrobně pojednává KERKVOORDE: *Die Theologie des Diakonates*, 46.

<sup>78</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 97.

Především Yves Congar volal po změně této ekleziologie, která se stala hierarchologií.<sup>79</sup> Novější teologická reflexe nás zve k překonání tohoto pojetí služby a k pokročení od funkčního přístupu k úvaze symbolické a svátostné (v širším slova smyslu).<sup>80</sup>

Živnou půdou pro možnost obnovy a pro další perspektivu trvalého diakonátu je jistě trinitární ekleziologie Druhého vatikánského koncilu.<sup>81</sup> Tato trinitární ekleziologie je klíčem k pochopení nejen konstituce o církvi *Lumen gentium*, ale i celé ekleziologie communia, kterou koncil přináší a inspiruje. Směřuje k překonání různých redukcionismů dosvědčených z dějin církve. S tím souvisí obraz církve jako *mystického Těla*, který dosáhl vrcholu popularity mezi léty 1940 až 1950. V pozdních čtyřicátých letech si teologové uvědomili jisté nedostatky tohoto modelu a pokusili se na ně upozornit používáním jiných obrazů, jako je např. *Boží lid* nebo *svátost Krista - základní svátost spásy*.

Dominantní je ovšem obraz *Božího lidu*, jehož vliv na obnovené chápání církevních služeb studoval např. Yves Congar.<sup>82</sup> Tato teologie communia odpovídá biblickému modelu, který nacházíme u svatého Pavla, a který také směřuje k představě více organické, komunitární a mystické.<sup>83</sup>

V pokoncilním období bojuje o prvenství model církve *Služebnice*. Tento model je nastíněn již v koncilních dokumentech, zejména v *Gaudium et spes*, a pomohl katolickým křesťanům k vzrůstu pocitu solidarity s celým lidským pokolením a jeho bojem za mír, spravedlnost a prosperitu.

Když sledujeme teologickou historii katolické církve, vidíme, že po období dlouhé stability začalo jedno paradigma následovat druhé v rychlém sledu. Zatímco v období zhruba od roku 1600 do roku 1940 vládlo juridické a společenské schéma, pak jej vystřídal model *mystického Těla*, který byl následně vytlačen třemi jinými v rychlém sledu: *Boží lid*, *všeobecná*, neboli *základní svátost spásy* a církev *Služebnice*. Hovoří se o „ekleziologické revoluci“. Tato revoluce byla dobře přijata, protože nedošlo k obětování

---

<sup>79</sup> Srov. DOLISTA: Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie, 27.

<sup>80</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 33.

<sup>81</sup> Srov. FORTE Bruno: La Chiesa della Trinità. Saggio sul misterio della Chiesa comunione e missione, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1995, 67.

<sup>82</sup> Srov. CONGAR: Le diaconat dans théologie des ministères, 126.

<sup>83</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 48.

dosažených výsledků, ale vyřešily se problémy, které se zdály neřešitelné pomocí předchozích modelů.<sup>84</sup>

Nová paradigmatata opravdu vyjasnila problémy, které se nesehnadno řešily v předešlých modelech. Motivy pro posun však byly z velké míry spíše praktické a pastorační než spekulativní. Změny byly přijaty, protože pomohly církvi najít identitu uprostřed měnícího se světa. Např. obraz Božího lidu byl přijat částečně proto, že byl v souladu s trendem demokratizace v západní společnosti od 18. století. Po Druhém vatikánském koncilu si získal popularitu model církve jako Služebnice, protože uspokojuje určitý hlad po zapojení se do úsilí o lepší svět, který má typicky křesťanskou motivaci a zakládá solidaritu mezi církví a celou lidskou rodinou.

Každé paradigma přináší svou vlastní rétoriku, vlastní oblíbený systém obrazů, své hodnoty, jistoty, závazky, priority a také specifický okruh preferovaných problémů. Když se paradigma příliš rychle posouvá, lidé mohou náhle ztrácet půdu pod nohama.<sup>85</sup>

V tom tkví patrně také některé problémy spojené s konstitucí profilu obnoveného diakonátu. Proto musí být hledání specifické teologické charakteristiky diakonátu i úsilí při jeho uvádění do praxe provázeno vždy také vědomím nemožnosti omezení se na jediné paradigma církve.

## ***2.4 Nutnost komplementarity modelů***

Ukazuje se tedy, a to se dalo očekávat, že pochopení významu diakonátu pro církve je možné jen tehdy, když přijímáme nutnost komplementarity všech uvedených přístupů k církvi. Ano, pokud nechápeme církve, nemůže nám vysvitnout ani význam její služby. Jenom takto, když se budeme blížit k jejímu tajemství z různých stran, může nám zazářit její pravá tvář. Ne nadarmo se pojem „tajemství církve“ stal tak příznačným pro celou ekleziologii koncilu.<sup>86</sup> Nemusí nás tedy příliš udivovat, že také diakonát, který byl tímto koncilem obnoven, plně odpovídá této jeho kontemplativně laděné „mystagogické a sapienciální“<sup>87</sup> teologii. Jak bylo již řečeno: „tajemství církve není pouhý objekt

---

<sup>84</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 34.

<sup>85</sup> Srov. tamtéž 35.

<sup>86</sup> Srov. tamtéž 21.

<sup>87</sup> Srov. GARCÍA: *Teologia espiritual contemporanea. Corrientes y perspectivas*, 363–364.

teologického poznání, je to něco, co je třeba žít. Věřící duše může mít určitou "konaturální" zkušenost o této realitě dokonce ještě před tím, než si o ní utvoří pojem (Pavel VI.).<sup>88</sup> To je vidět právě v ekleziologii otců, kterou je možné vystihnout nejlépe proslulým obratem „my“ křesťanů,<sup>89</sup> a která se ráda spontánně vyjadřovala zdánlivě protichůdnými obrazy. Církev je prožívána jako tajemství, chrám Ducha svatého, nevěsta Kristova, *mysterium lunae* (tajemství Měsíce, který odráží světlo Slunce-Krista), loď s kormidelníkem Kristem, stádce, nesešívaná suknice, ráj, vinice, pole či síť.<sup>90</sup> Tehdejší vědomí církve bylo velmi živé a přesné, i když nereflektované. Ano, toto období nedalo teologii žádný systematický ekleziologický traktát, to ale neznamená, že církev v patristice měla druhořadý význam, naopak. Byla přítomná všude - ve víře i v životě a nebyla tedy tematizována. Pro tehdejší úvahy o církvi je však velmi charakteristické to, jak některé momenty, které by se mohly zdát protichůdné, mohou být mezi sebou v souladu:

- Jednota a jedinečnost církve, která se však realizuje a manifestuje pouze v jednotlivých konkrétních církevních obcích.
- Spontánní jistota, že tato jednota je darem Ducha svatého, a přesto je viditelnou jednotou, která se projevuje nejen ve společných institucích, ale ve společenství života.
- Hierarchie hraje svou roli v souladu s účastí všech laiků na životě církve.<sup>91</sup>
- Svátosti a liturgie se pojí se zcela osobní zbožností.
- Jednota jasně definované víry jde ruku v ruce se svobodou a růzností výrazových forem a systematizací.<sup>92</sup>

Toto raně křesťanské pochopení tajemství církve se ve své komplementaritě obrazů snoubilo se smyslem pro pluralitu charismat a úřadů v jednotě církve, tak jak to odpovídá jednotě božských osob v Nejsvětější Trojici, která je pramenem a ikonou církve.<sup>93</sup> To je základ ekleziologie *communiae*.

Místo hledání nějakého nejlepšího a absolutního obrazu je vhodné uznat, že množství obrazů, které nám přináší Písmo a Tradice, jsou vzájemně komplementární. Také Nový zákon kombinuje např. obrazy Chrámu a Těla Kristova logicky nekoherentně,

---

<sup>88</sup> DULLES: *Models of the Church*, 31.

<sup>89</sup> Srov. CONGAR: *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn: Schöningh, 1971, 87.

<sup>90</sup> Srov. DOLISTA: *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, 35.

<sup>91</sup> Srov. BOUYER: *Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie*, 23.

<sup>92</sup> Srov. tamtéž 24.

<sup>93</sup> Srov. FORTE: *La Chiesa della Trinità*, 68–73.

ale teologicky výstižně. V 1 Petr 2,5 se hovoří o tom, že křesťané jsou Chrámem postaveným z živých kamenů, zatímco v Ef 4,16 říká Pavel, že Tělo Kristovo je dosud ve výstavbě. Tato směsice metafor není logickým zmatkem, ale výrazem teologické živosti.<sup>94</sup>

To, co vyjadřují jednotlivé ekleziologické modely musí nacházet v diakonátu svou původní jednotu. Právě symbolická úloha manifestovat nedílnou jednotu základních aspektů církve je nejspíš podstatou diakonátu. Biskup je garantem tohoto pouta, diákon ji má stavět na oči, případně ji i v určité míře realizovat. Tato jednotu instituce a láskyplné služby, slova a jeho realizce, svátosti a jejího smyslu, profánní práce a posvátné služby, mystiky a politiky, materiálního světa a eschatologického naplnění atd. je tím specificky jáhenským *esse*, o které se především jedná.<sup>95</sup> V tomto smyslu si Augustinus Kerkvoorde posteskl nad důsledky převzetí diakonických úkolů jinými institucemi v průběhu církevních dějin: Charitativní funkce převzaly řády, které již nevykonávali diakonát liturgicky, liturgické funkce převzali kanovníci a ceremoniáři, administrativní a jiné úlohy kardinálové, nunciové a generální vikáři, a tak vzalo za své právě to sjednocení mezi činnou láskou a oltářem, jež bylo pro diakonát charakteristické.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 36.

<sup>95</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 82.

<sup>96</sup> Srov. KERKVOORDE: *Die Theologie des Diakonates*, 278.



### 3 CÍRKEV JAKO INSTITUCE

V období, kdy převládalo toto pojetí církve, nebyly příznivé podmínky k jasnému vystižení specifické identity diákona, přestože diakonát, jak uvidíme, patřil od počátku k její hierarchii. V této souvislosti si všimneme také vlivu dionýziiovské hierarchie na koncepci církevní služby a dotkneme se otázky účasti diákona na kněžském úřadě.

#### 3.1 Charakteristika modelu

Svatý Robert Bellarmin hovoří o církvi, která je viditelná a hmatatelná stejně jako např. římské imperium, francouzské království nebo benátská republika a nic jí nechybí k její institucionální úplnosti.<sup>97</sup> Spatřuje v církvi lidské společenství specifického typu (*coetus hominum*): „Jedna a pravá církev je společenstvím lidí shromážděných vyznáním stejné křesťanské víry, přijímáním stejných svátostí pod vládou zákonných pastýřů, a především jediného Kristova náměstka na zemi, římského velekněze“ (*De controversiis*, tom. 2, liber 3, *De ecclesia militante*, cap. 2, „*De definitione Ecclesiae*“, Napoli: Giuliano, 1857, vol. 2, str. 75).<sup>98</sup>

Pojem církve jako společnosti samou přirozeností tíhne k zdůraznění vládní struktury jako formálního prvku ve společnosti. Tudiž vede jednoduše – i když nikoli nutně – k tomu, co budeme nazývat institucionální vizí církve. Jedná se o pohled, který definuje církev v první řadě v pojmech jejích viditelných struktur, zvláště práv a pravomocí jejích služebníků. Institucionalismus ovšem není to samé jako přijetí institucionálního prvku v církvi. Kristova církev by bez určité stálé organizační podoby nemohla plnit své poslání. Nemohla by sjednotit lidi mnoha národů do pevného společenství přesvědčení, závazků a naděje a nemohla by efektivně sloužit potřebám lidstva. Křesťanství mělo institucionální stránku od nejrannější doby, mělo uznané služebníky, přijaté formule vyznání, předepsané formy veřejné bohoslužby. To všechno je vhodné. Deformací se to stává pouze tehdy, když institucionální prvek je v církvi pojímán jako primární. Druhý vatikánský koncil ve svých celkových rysech nemůže být nařčen z institucionalismu. Církev není dílem člověka, není jen světská a časná. Hlavními pojmy *Lumen gentium* jsou tajemství, svátost, Tělo Kristovo, lid Boží. Až v třetí kapitole je řeč o

---

<sup>97</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 39.

<sup>98</sup> Tamtéž 20.

formálních strukturách církevní vlády. Juridická organizace je vložena do kontextu plnější a širší teologické úvahy o vnitřní povaze církve.<sup>99</sup>

Katolická teologie v patristickém období a ve středověku byla relativně svobodná od přehnaného institucionalismu. Až do 11. století se nehovoří o reformě církve, ale vždy o reformě člověka nebo křesťanského chování.<sup>100</sup> Svatý Bernard z Clairvaux učí zcela v duchu služby ohledně úřadu v církvi, že nejde o *principatus*, ale o *ministerium*. Jeho ekleziologie se snaží prosadit vykonávání primátu s ohledem na práva a autoritu místních církví a respektovat autonomii jejich řádného života.<sup>101</sup> Svatý Bernard se stavěl proti tomu, aby relativně autonomní diecéze byly nahrazeny pyramidální strukturou. Také mu vadí rozšíření politiky exempce, která mění vlastně strukturu církve. Upozorňuje na to, že takový model se příliš blíží typu státní administrativy. Bernard míní, že to není podle spravedlivého řádu chtěného Bohem pro církev.<sup>102</sup> Stejně tak u velkých scholastických učitelů 13. století. Podle sv. Tomáše se „každý občan specifickým způsobem podílí na životě města“ (*Commentarium in Ephesienses* cap. 2, lect. 5).<sup>103</sup> Církev je pro Tomáše město a jeho režim je dán zvláště tím, že jeho společenskost není překážkou intimity, kterou mohou mít děti se svým otcem ve vztahu mezosobním, přímém a těsném (jako v domě, v rodině). Nachází se v ní plnost duchovních dober, proto je městem. Všichni tam mají účast na nejvyšších aktech města (teologální ctnosti, modlitba) a tím jsou spojeni s Bohem samým. Abychom pochopili sílu těchto tvrzení, je dobře si připomenout, že ve středověkém městě byla horní vrstva obyvatel, kteří požívali občanských práv a „spodina“, která tato práva neměla – *vulgus, plebs popularis*.<sup>104</sup>

Vývoj ve smyslu institucionalizace začíná až v pozdním středověku a v období katolické reformy. Yves Congar říká, že římskokatolická ekleziologie byla poznamenána tendencí vidět v církvi systém hierarchického zprostředkování pravomocí – to nazývá „hierarchologií“. Sám volal po změně této ekleziologie.<sup>105</sup>

---

<sup>99</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 39–40.

<sup>100</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, Paris: Cerf, 1968, 24.

<sup>101</sup> Srov. CONGAR: *Église et papauté*, Paris: Cerf, 2002, 147.

<sup>102</sup> Srov. tamtéž 51.

<sup>103</sup> CONGAR: *Cette église que j'aime*, 25.

<sup>104</sup> Srov. CONGAR: *Église et papauté*, 217–218.

<sup>105</sup> Srov. DOLISTA: *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, 27.

Zdá se, jakoby církev byla v opozici a oddělena od lidí, jimž má sloužit, jakoby byla pouze prostřednicí a institucí, která funguje ve prospěch lidí.<sup>106</sup> Na druhé straně dva aktéři (totiž Duch svatý a věřící člověk), mezi nimiž toto zprostředkování právě probíhá, se dostali zcela mimo ekleziologickou úvahu. Mnoho prvků bylo tehdy převzato z císařského byzantského práva. Přejít z roviny mysticko-svátostné na rovinu sociologickou je zřetelné.<sup>107</sup> Vznikají první systematické traktáty, jejichž cílem je pomocí odlišit a definovat pravou církev, viditelnou prostřednicí milosti a pravdy (Petr Ctihodný, Eckbert ze Schönau). Patristická, liturgická a monastická kontemplace uvažovala tajemství církve v transcendentním vztahu k Bohu - prameni a cíli nebeské církve. Kdežto nově se rodící analytická a vědecká teologie musela především uvažovat církev v sobě samé, v její vlastní formě existence. Tato změna perspektivy se nachází již v knížce Petra Damiani *Dominus vobiscum*, v níž autor zakládá jednotu všech, nikoli jako svatý Augustin na přítomnosti Krista v každém členu církve, ale na jednotě ve víře – je zde zřetelné sklouznutí z transcendentní perspektivy k realitě církve v sobě samé. Zřetelnější je to v díle *De sacramentis* od Huga od svatého Viktora. Jeho ekleziologie je sice v podstatě mystická, vycházející z duchovní tradice otců, připravuje však již cestu scholastickému myšlení – je to úvaha o církvi jako prostředku, ještě ovšem zcela svátostném a zatím nepříliš právním – mezi Kristem a věřícími.<sup>108</sup> Institucionální perspektiva dosáhla svého vrcholu ve druhé polovině 19. století v prvním schématu připravované dogmatické konstituce o církvi pro První vatikánský koncil.<sup>109</sup>

Institucionalistická ekleziologie vyzdvihuje rozdělení mocí a funkcí na učící, posvěcující a řídící. Toto rozdělení mocí vede k dalšímu dělení na církev učící a naslouchající, posvěcující a posvěcovanou. Pojem „církev“ se víceméně identifikuje s hierarchií.<sup>110</sup> V tomto pojetí „je církev školou, v níž jsou lidé poučováni, jak získat věčnou spásu, je to hostinec, kde jsou živeni, především ze zdrojů milosti, která protéká skrze svátosti, je to nemocnice, kde jsou léčeny jejich rány, je to skrýš, kde jsou ukryti před nepřáteli svých duší. Díky péči pastýřů, jsou ochráněni před blouděním pouští a přivedeni na zelené pastviny. Církev je matka, která krmí dítě na prsou, loď Petrova, která

---

<sup>106</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, 21.

<sup>107</sup> Srov. CONGAR: *Église et papauté*, 182.

<sup>108</sup> Srov. tamtéž 172.

<sup>109</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 41.

<sup>110</sup> Srov. tamtéž 42.

je veze k druhému břehu. Stačí být učenlivý a spolehnout se na službu církve.“<sup>111</sup> Církev směřuje k tomu, aby se stala úplnou institucí, která slouží druhým tím, že se rozšiřuje. Tento model posloužil tím, že dal římským katolíkům silný pocit společné jednotné identity.<sup>112</sup> Na druhé straně má poměrně chabou oporu v Písmu a v církevní tradici raného křesťanství. Písmo nevykresluje církev jako jedinou pevně skloubenou společnost. Pavlov model směřuje k představě více organické, komunitární, mystické. V Pavlově ekleziologii hrají roli neoficiální charismata. Na biblickém základě je možné říci, že křesťanství není zdravé, pokud nedává prostor prorockému protestu proti zneužití autority. Biblické prameny dávají mnohem více důrazu na prorocký prvek - Ježíš byl někdy kritický k institucionálnímu náboženství své doby a nestavěl svou autoritu na jmenování a úradu, ale na Duchu, v němž mluvil.<sup>113</sup>

Mezi nevýhody je třeba zahrnout to, že tento model je ekumenicky sterilní, selhává také, pokud má ocenit duchovní život a hodnoty v nekatolických církvích. Uvnitř římskokatolické církve se tento model jeví jako málo citlivý k požadavkům doby. V období ekumenismu a dialogu je monopolistická tendence nevhodná. V době, kdy velké instituce jsou nahlíženy s podezřením, je těžké přivést lidi k náboženství, které sebe samo prezentuje primárně jako instituci.<sup>114</sup>

Je třeba říci, že tento model se málokdy uplatňuje ve své chemicky čisté podobě. Také u Roberta Bellarmina je viditelnost církve zdůrazněna především proti extrémům Husova a Viklefova pojetí. Církev je ale živé tělo s duší, kterou jsou dary Ducha svatého, víra, naděje, láska. Člověk má patřit k tělu (*corpus*) i k duši (*anima*) církve. Patřit jen k *corpus* je nejnižší stupněm účasti na církvi.<sup>115</sup> Dokonce ani schéma Prvního vatikánského koncilu a encykliky Lva XIII. a Pia XII., které trvaly na pojmu „dokonalé společnosti“, nikdy zcela neidentifikovaly tuto společnost s jejími institucionálními prvky. Zmírňovali institucionální koncepci duchovněji a organičtěji koncepty jako společenství milosti, nebo Tělo Kristovo. Pro plné porozumění umírněnému

---

<sup>111</sup> DULLES: Models of the Church, 46.

<sup>112</sup> Srov. tamtéž 47.

<sup>113</sup> Srov. tamtéž 48.

<sup>114</sup> Srov. tamtéž 49.

<sup>115</sup> Srov. DOLISTA: Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie, 28.

institucionalismu je třeba poznat pohledy komunitární a mystické.<sup>116</sup> Charles Journet ukázal, že viditelnost a duchovnost církve jsou neoddělitelné.<sup>117</sup>

Pojem *Ekklesia* je v Novém zákoně používán eschatologicky. Znamená to shromáždění a svolání svatých, které bude plné až v eschatonu.<sup>118</sup> Zde, v této ekleziologii se však církev objevuje jako prostředek spásy, není pro ní tedy místo v konečném dovršení. Církev je eschatologická natolik, nakolik je celá její aktivita zaměřena na to, aby přivedla lidi k jejich poslednímu cíli v nebi. Cíl je v budoucnosti, svět a lidé jsou v pohybu k němu. Církev je lanovka, která lidi veze k cíli přes propast.<sup>119</sup> Nebe je chápáno jako hledět tváří v tvář na božskou podstatu bez sociální dimenze. Protože společenský život člověka je v tomto modelu zcela institucionalizován, se zmizením instituce na konci pozemského putování člověka mizí také sociální život. Každý sám, vybaven divadelním kukátkem (*lumen gloriae*), hledí na božskou podstatu, aniž by si byl vědom, kdo je vedle něho.

Od vrcholného středověku do Druhého vatikánského koncilu není nebeská církev zmiňována v oficiálních církevních dokumentech. Důvodem tohoto opomenutí je právě převládnutí institucionálního modelu církve. Druhý vatikánský koncil udělal ostrý zlom. Se znovuzavedením tématu nebeské církve překonal implicitně primární institucionální ekleziologii katolické reformy.<sup>120</sup>

Fakt, že tato ekleziologie nevytváří právě nejlepší podmínky pro církevní službu diakonátu je dán právě také tím, že eschatologická rovina víry ustupuje do pozadí.<sup>121</sup> To se týká zejména eschatologie společenské a světské skutečnosti. Ale jednou z „vymožeností“ novější katolické teologie je znovuzotavení eschatologického pohledu. Máme nejen přísliby Boží asistence (Ex 3, 12 nebo Mt 28, 20), ale také příslib naplnění, tedy budoucnost a eschatologie. Smysl dějin spásy a Božího plánu spočívá v konečném naplnění. Nejedná se již o statické studie „*de novissimis*“, jaké známe z manualistické teologie. Ta prezentovala náboženství především jako kult a morální závazky - to je dědictví klasiků 17. století. Ztratil se smysl pro křesťanství jako naději, a to úplnou naději

---

<sup>116</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 50.

<sup>117</sup> Srov. JOURNET Charles: *L'Église du Verbe incarné II, Sa structure interne et son unité catholique*, Paris: [...], 1941, 8 a 44–49.

<sup>118</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 109.

<sup>119</sup> Srov. tamtéž 115.

<sup>120</sup> Srov. tamtéž 116.

<sup>121</sup> Srov. DOLISTA: *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, 39.

i pro materiální svět. Tváří v tvář náboženství bez světa vznikal svět bez náboženství. Boží lid si dnes znovu uvědomuje svůj mesiánský charakter, díky němuž je nositelem naděje dokonání světa v Ježíši Kristu.<sup>122</sup> Právě v bližší účasti diákona jako reprezentanta církevní instituce na běžných životních podmínkách lidí, může být překonán určitý odstup od církve jako instituce a pohled na církev se stane více osobním. Dnešní doba proto obzvlášť vyžaduje pravdivost života u institučních představitelů církve (P. M. Zulehner).<sup>123</sup>

### 3.2 Podíl diákona na kněžském úřadě

Ve *Statuta ecclesiae antiqua* byl text převzatý z *Traditio apostolica* Hippolyta Římského trochu zkrácen. O „ministerium episcopi“ tam není řeč, zachovává se pouze „non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur“. V této zkrácené formě vstoupil kánon také do pozdějších, na Statutách závislých textů. Každopádně tím bylo ovlivněno přesvědčení, že specifické úkoly diákona spočívají v pouhé službě a že na kněžství nemá žádný podíl.<sup>124</sup>

Na druhé straně se však můžeme setkat s tím, že např. Tertulián používá pro biskupy, presbytery a diákonů výraz *kněžstvo, sacerdotium*.<sup>125</sup> Svatý Lev Veliký zahrnuje do pojmu *ordo sacerdotalis* biskupy, kněze a diákonů, stejně tak činí i řehole svatého Benedikta.<sup>126</sup> U Optata z Mileve najdeme dokonce mínění, že *sacerdotium* diákonů je téměř jednoznačně dosvědčeno v tradici<sup>127</sup> a vyjádření koncilní konstituce o církvi to zdá se potvrzuje: Diákonů naplňují svou službu jako účast na poslání Krista, nejvyššího velekněze (srov. LG 41d). Některé východní liturgie po vzoru spisu *Testamentum Domini nostri* říkají o diákonovi, že obětuje obětí nekrvavou.<sup>128</sup>

Je samozřejmě pravdou, že problém můžeme částečně uvést na pravou míru, když uvážíme kontext: Někdy se míní kněžství v užším slova smyslu, pak se hovoří spíše o

---

<sup>122</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, 19.

<sup>123</sup> Srov. DOLISTA: *O podstatě kněžské služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 64–91.

<sup>124</sup> Srov. CROCE: *Aus der Geschichte des Diakonates*, 96–97.

<sup>125</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 103.

<sup>126</sup> Srov. KERKVOORDE: *Die Theologie des Diakonates*, 250.

<sup>127</sup> Srov. tamtéž 248.

<sup>128</sup> Srov. LÉCUYER Joseph: *Diaconat*, in: *Dictionnaire du spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et histoire*, Paris: Beauchesne, 1932–1995, 807.

službě diákona, jindy se kněžství pojímá jako jediná svátost a překračují se rozdíly mezi *sacerdotium* a *ministerium*.<sup>129</sup> Odpověď bude asi správnější, když kněžství nebudem chápat ve středověkém smyslu slova jako funkce přinášení mešní oběti a odpuštění hříchů, ale spíše jako vnitřní účast na působení samotného Krista. Tedy cokoli diákon dělá ve svém úřadě, koná „skrže Krista a s ním a v něm“. Jeho působení ve všem reprezentuje působení Krista. „Kněžský úřad je především osobní určení a ražení člověka, z něhož pak jeho působení funkčně vzplývá jako kněžské.“<sup>130</sup> Právě tato starokřesťanská pravda byla také ve středověku s ohledem na kněžství Kristovo nedostatečně oceněna. Tím hlouběji byla tato pravda víry uznána v době velkých christologických bojů 4. a 5. století od otců, jako Atanáš, Řehoř Naziánský, Augustin a Lev Veliký. A byla vždy znovu vyjadřována ve větách, jako tato: Bůh se stal v Kristu člověkem, abychom byli zbožštěni.<sup>131</sup> Vlastní „povolání“ Kristovo, které určuje celou jeho osobu, je jeho „povolání Spasitele“ Toto „povolání“ se uskutečňuje ve třech úřadech, které mají za cíl dobro člověka v celku jeho bytí. V „osobním kněžství“ Kristově mají odpovídající podíl všechny tři stupně svěcení.<sup>132</sup> Právě Kristovo kněžství se však zakládá na „osobě“, nikoli na jejím díle, dostává pravý význam až na základě osoby. Kristus se stal knězem svým „vtělením“. Zde, v „božskolidské osobě Krista“ tkví ovšem samo tajemství novozákonního kněžství.

Při takové šíři pohledu, která je bližší pramenům, můžeme lépe porozumět tomu, proč je diakonát jako služba oltáře, slova a charity na straně hierarchického kněžství.<sup>133</sup> „Skutečně křesťanské *ministerium* je ustanoveno pro rozdělování božských tajemství, ekonomie spásy, která je současně zjevením i jednáním. Kněz je v první řadě služebník slova. Hlásání evangelia je kněžská práce, říká Origenes a zejména Jan Zlatoústý. Že už se kněží a levité nezabývají krví býků a kozlů, nýbrž stojí skrže milost Ducha svatého ve službě slova, je znamením toho, že Ježíš vystoupil na kazatelnu Mojžíšovu (Origenes). Služba představeného, kterou kněz vykonává, v sobě zahrnuje také správu statků společenství., neboť křesťanské společenství je také společenství lásky, *caritas*, která se týká chudých.“<sup>134</sup>

---

<sup>129</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 100.

<sup>130</sup> AUER, RATZINGER: Kleine Katholische Dogmatik, Band VIII, 281.

<sup>131</sup> Srov. tamtéž 282.

<sup>132</sup> Srov. tamtéž 283.

<sup>133</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 256.

<sup>134</sup> Tamtéž.

### 3.3 *Instituce diakonátu*

Již v pavlovských obcích pracovali diakoni po boku svých biskupů. Klement Římský vztahuje jejich existenci na božské ustanovení a vidí jejich předobraz ve starozákonních prorocích.<sup>135</sup> Pro Ignáce z Antiochie patřili k pevnému uspořádání hierarchie, bez této třístupňové hierarchie „není možné mluvit o církvi“ (*Trall.* III, 1). Apoštolové za života ustanovili muže, kterým svěřili svůj úkol apoštolů a služebníků Krista a spásy - biskupy, kněze, diakony.<sup>136</sup> Není tedy vyloučeno pojímat jáhenství, kněžství a episkopát jako jedinou moc úřadu předanou Kristem církvi, jež ji pak rozdělila.<sup>137</sup>

Od počátku 2. století existovala tato církevní služba ve všech církvích. V každém regionu jsou však jiné důrazy. Každopádně diakonát se stabilizuje jako esenciální součást hierarchie místní církve.<sup>138</sup> To, že skrze vkládání rukou provedené předání jáhenského úřadu je propůjčením Ducha svatého a je tedy svátostným svěcením, dosvědčuje starobylá modlitba pocházející snad od svatého Lva Velikého, která je obsažena ve Veronském sakramentáři, Gelasiánském sakramentáři a v *Missale Francorum*.<sup>139</sup> Skutečnost, že diakonát je nedílnou součástí jediné svátosti ordinace, je dnes všeobecně přijímána mezi teology a „Magisterium nejspíš dospěje k jednoznačnému stvrzení svátostného charakteru diakonátu.“<sup>140</sup> Tridentský koncil a konstituce Pia XII. *Sacramentum ordinis* z roku 1947 implicitně potvrzují svátostnost tohoto svěcení<sup>141</sup> a Druhý vatikánský koncil hovoří o „svátostné milosti“ tohoto svěcení (LG 29a, AG 16).

Svátostný charakter v každém případě dodává diakonátu takovou teologickou závažnost, že ho nelze vnímat pouze jako funkcionální záležitost.<sup>142</sup> Pokud diakonát patří od počátku *iure divino* esenciálně ke struktuře uspořádání církve, musí mít svůj teologický

---

<sup>135</sup> Srov. KLEMENT ŘÍMSKÝ: 1 Clem ad Cor., kán. 42, in: FUNK Franz Xaver (ed.): Die apostolischen Väter, Tübingen: [...], 1901, 55. Klement je sice nucen zde citované místo z Iz 60, 17 rozšířit o pro nás rozhodující slova και τους διακόνους εν του πίστει, ale právě to je pro nás důkazem, jak moc mu záleželo na tom, aby diakonát podepřel jako hierarchický úřad.

<sup>136</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 244.

<sup>137</sup> Srov. POTTIER: Svátostnost jáhenství, in: Služba trvalých jáhnů I, Praha: Pastorační středisko, 1998, 8.

<sup>138</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 26.

<sup>139</sup> Srov. KLEINHEYER Bruno: Der Diakoniat im Lichte der römische Weiheliturgie, in: RAHNER, VORGRIMLER: Diaconia in Christo, 76.

<sup>140</sup> POSPÍŠIL: *Deus caritas est* a diakoni, 183.

<sup>141</sup> Srov. KLEINHEYER: Der Diakoniat im Lichte der römische Weiheliturgie, 80.

<sup>142</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 88.



rozměr.<sup>143</sup> Jedním z argumentů, které na Druhém vatikánském koncilu zazněly ve prospěch obnovy trvalého diakonátu, byla právě jeho svátostná povaha, o níž by se církev neměla připravovat.<sup>144</sup>

Tato základní struktura církve – episkopát, presbyterát, diakonát, laikát by měla být jasně viditelným kmenem církve, který je schopen symbolizovat a realizovat v církvi všechny její rozměry. „Ostatní větve různých církevních institucí (např. kardinál, arcibiskup, archimandrita, patriarcha, metropolita, koadjutor, generální vikář, apoštolský vikář, apoštolský prefekt, nuncius, legát, apoštolský delegát, arcikněz, děkan, farář, kaplan, vikář) nesmí zakrývat kmeny, které nesou les církve, a které jsou skutečně zasazeny Kristem.“<sup>145</sup>

Raná svědectví o diakonátu nám ukazují, že byl chápán primárně v jeho přiřazení ke službě biskupa. Diákon je bezprostředním spolupracovníkem biskupa, zatímco presbyter přebírá jeho liturgické zastupování. Nepřijímá Ducha presbyteria a není účastný v radě kléru (Hippolyt: *Traditio Apostolica* 8), ale není jí podřízen, neboť má přímou vazbu na autoritu biskupa. Jako jeho nejbližší spolupracovník má diákon často větší vliv než presbyterium. Ignác z Antiochie jej nazývá spoluslužebníkem (συνδοῦλος, např. *Eph.* 2,1; srov. také *Didascalia* 11 a 16). Jeho služba je *ministerium episcopi* (*Traditio Apostolica* 8). Zatímco biskup zaujímá místo Boha (Otce), reprezentuje diákon Krista. Na tomto základě se jednota v Bohu musí analogicky projevit ve svornosti svazku, v němž musí svou službu vykonávat.<sup>146</sup> Výraz *ministerium episcopi* nebyl především ani jediné chápán jako předmětný genitiv: Nejedná se pouze ani v první řadě o službu, která má za *předmět* biskupa. Diákonci nejsou v tomto smyslu služebníci biskupa. Nejsou v „jeho“ službě, ale jsou určeni pro službu, které on je subjektem. Výraz je genitivem podmětu: diákon je svěcen pro službu, které je biskup nositelem, původcem - *auctor* ve smyslu garant. A předmětem služby, kterou má na starosti biskup, je komunita (srov. výraz LG 20b *ministerium communitatis*, genitiv předmětu!) Diákonci jsou ordinováni pro apoštolskou službu, kterou má na starosti v první řadě biskup: S výjimkou předsednictví církvi a eucharistii, vykonávají jeho funkce ve třech oblastech nebo „diakoniích“ - liturgie, slova, a charity. Jsou to tyto tři oblasti, ve kterých slouží Božímu lidu.<sup>147</sup> Také dle

---

<sup>143</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 67.

<sup>144</sup> Srov. tamtéž 54.

<sup>145</sup> KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 274.

<sup>146</sup> Srov. Diakon in: LThK, 179.

<sup>147</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 26.

vyjádření LG 20c biskupové na sebe berou službu společenství a diákonů s presbytery jim pomáhají v jejich službě.<sup>148</sup> Katechismus katolické církve nazývá celek svátosti jako svátost apoštolské služby a diakonát je určitou složkou v apoštolské posloupnosti.<sup>149</sup> „Některé současné teologické přístupy akcentují tuto tradici, kdy je diákon chápán ve svém určení *ad ministerium episcopi* (přirozeně tedy úlohy v nadfarní rovině). Presbyterii a diákonů by se nacházeli na jakési symetrické rovině vztahu k plnosti svátosti kněžství. Vyplyvá to z pradávnejší praxe ordinace *per saltum*.“<sup>150</sup> V prvních stoletích církve byli kněží totiž ještě trvalejší než diákonů, protože většinou byl biskup vybírán z řad diákonů, a nikoli kněží a navíc k jejich biskupskému svěcení nebylo třeba projít svěcením kněžským. To bylo běžné minimálně do čtvrtého století.<sup>151</sup> V roce 769 dal jeden (římský) koncil sílu zákona tradiční praxi, když promulgoval, že papež má být vždy volen z řad hlavních římských kněží a diákonů. Mezi roky 687 a 891 bylo čtrnáct papežů z dvacetiosmi ordinováno na římského biskupa *per saltum* (pět z nich nebylo nikdy ordinováno na kněze a devět z nich nebyli nikdy diákonů). Jmenujme některé papeže, kteří užívali této zvyklosti: Kalist (217–222), Siricius (384–399, konkurent, který vytlačil Jeronýma), Lev Veliký (440–461) nebo Řehoř Veliký (590–604). Ti všichni byli v době své volby diákonů.<sup>152</sup> „Na to je třeba brát zřetel, když se vypracovává ekleziologický profil trvalého diakonátu.“<sup>153</sup> Podle nejstarší a obecné tradice je skutečně pouze jediné kněžství biskupa a dva nižší způsoby svátostné účasti na tomto *ordo* nebo kněžství – presbyterát a diakonát.<sup>154</sup> „Tímto je v podstatě cesta starého myšlení překonána. Tradiční teologie svěcení, tj. vzestupného žebříčku svěcení a chápání biskupského svěcení jako nepodstatného přídatku ke svěcení kněžskému jsou tímto překonány. Nyní je třeba mluvit o “teologii svěcení s různým stupněm účasti na biskupském úřadu”, a proto o přiřazení diákona bezprostředně k biskupovi, což ovšem zahrnuje spolupráci s kněžími, kteří se

---

<sup>148</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 71.

<sup>149</sup> Srov. tamtéž 105.

<sup>150</sup> Tamtéž 97.

<sup>151</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 11.

<sup>152</sup> Srov. tamtéž 50.

<sup>153</sup> MTK: Diakonát, vývoj a perspektivy, 97.

<sup>154</sup> Srov. KERKVOORDE, 264.

rovněž podílejí na biskupském úřadu.”<sup>155</sup> Diakonát a kněžství jsou tedy dva paralelní aspekty biskupského úřadu.<sup>156</sup>

Episkopát tedy tvoří „plnost svátosti ordinace“ (LG 21), a proto se nachází na vrcholku pomyslného trojúhelníku. Jáhenství a kněžství jsou dva odlišné způsoby „participace“ na této plnosti a vnitřní realizaci místní církve: Jsou tedy dvěma rameny sestupujícími z tohoto vrcholu.<sup>157</sup> Jejich role jsou komplementární. Zatímco posláním kněze je naznačovat, že Kristus skutečně již shromáždil svou církev, která slaví eucharistii, diakon připomíná, že toto shromažďování ještě není u konce. Snaží se spojit všechny k dílu v srdci církve. Svůj úřad vedení koná více v přípravném prostoru pro živé mystérium. Je zde více důrazu na osobní charizma.<sup>158</sup> Skrze plnost svátosti ordinace, kterou biskup přijal při biskupské konsekraci, váže tedy toto dvojí zprostředkování ve službě místní církvi - nejvyššího velekněze a plnost služby (srov. LG 21b; latinsky *summum sacerdotium, sacri ministerii summa*). Právě v této perspektivě je třeba chápat nutnost společenství diakonů s biskupem a presbyteriem (LG 29b; srov. CIC 1983, kán. 757).<sup>159</sup> Kristus při Poslední večeři je současně kněz a služebník. Kněží a diakoni reprezentují tyto dva aspekty přítomnosti Krista, zatímco biskup má za úkol svátostně spojovat v sobě tyto dvě mediace, kněžskou a jáhenskou. Žádný nemůže být bez druhých dvou a činí osobu Krista v celé její plnosti přítomnou jen všichni pospolu.

Bude asi nutné opustit lineární koncepci, která podřizuje diakona knězi a kněze biskupovi, aby se zdůraznila komplementární triangularita, nová disymetrie: Biskup sdílí s diakony a kněžími dvojí mediaci, kterou přijal od Krista a ve své osobě je spojuje.<sup>160</sup> Tím způsobem, jak se udělují kněžské ordinace nyní, s povinným přechodem přes lineární *cursum*, se ještě příliš poddáváme ekleziologii podřízenosti a uniformizace, a ne rozrůzněnosti a komplementárnosti.<sup>161</sup> Svátost ordinace je komplexní, a ponechává místo tomuto tak žádoucímu rozrůzněnosti. Strukturní nesymetrie, která hraje roli ve vztazích „všech“ (shromáždění) k „některým“ (posvátní služebníci), se musí objevit uvnitř svátosti sboru ještě rozhodnějším způsobem. Ne ve smyslu inferiorizace jedněch vůči druhým, ale

---

<sup>155</sup> KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 18.

<sup>156</sup> Srov. RAHNER: Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, 313.

<sup>157</sup> Srov. POTTIER: Svátostnost jáhenství, 4.

<sup>158</sup> Srov. AUER, RATZINGER, Kleine Katholische Dogmatik, Band VIII, 279.

<sup>159</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 148.

<sup>160</sup> Srov. tamtéž 201.

<sup>161</sup> Srov. POTTIER, Svátostnost jáhenství, 15.

jako specifikace jedněch ve prospěch druhých v komplementaritě, která není komparativní.<sup>162</sup> Ordinovaný služebník tak ustavuje strukturní nesouměrnost v lůně lidu Božího tím, že odkazuje na prvořadý rozdíl: Církev není Kristus. On zůstává vždy *Jiný* než jeho církev, která nemůže být bez něho. Úloha ordinovaného úřadu je upomínat církev na její dvojí zaměření: Nežije ze sebe samé (kněžství) a nežije pro sebe samu (diakonát).<sup>163</sup>

Taková koncepce svátosti ordinace se soustředí nikoli na kněžství, ale na Krista, nakolik on je současně kněz a služebník. V obnovení trvalého diakonátu, v potvrzení svátostnosti episkopátu a v realitě kolegiality biskupů obnovil Druhý vatikánský koncil základy teologie této svátosti. Presbyter a diákon jsou dvě „ruce“ biskupa, a jako takoví nemohou než spolupracovat jeden s druhým.<sup>164</sup> Starokřesťanský spis *Hermův pastýř* vidí jasně diakonii jako záležitost biskupa, který ji vykonává skrze diákonu.<sup>165</sup> Dokonce v některých obřadech byla diákonovi předána biskupská hůl jako výraz toho, že může zastupovat v mnoha věcech biskupa (u Koptů měla podobu železného kříže – znamení trpícího Služebníka).<sup>166</sup> V biskupovi je kněžská a diakonická funkce nerozdělená. Ta se předává dále a dělí se do dvou úřadů. Ty úřady jsou pak v takové míře odděleny, že ve staré církvi mohl být diákon vysvěcen na biskupa a že kněží nesměli vykonávat úkoly diákonů, i když před tím byli diákonu a diákonu nesměli vykonávat úkoly kněží.<sup>167</sup>

Konstantinovský „obrat“, a především privilegované vztahy, které učinili z křesťanství náboženství Impéria, zdůrazňovaly silně strukturaci kléru podle modelu hierarchie moci a civilních funkcí. Staré presbyterium se rozmisťuje, dislokuje: Ideál eucharistie, které předsedá biskup obklopený presbyteriem a za asistence diákonů, se stává stále méně možný. Místa kultu se množí a presbyterie jsou posíláni slavit eucharistii ve jménu biskupa. Řešením mohlo být rozmnožení počtu biskupů. Bylo zvoleno jiné řešení, které spočívalo v novém definování vztahu mezi biskupem a presbytery.<sup>168</sup> Toto „roztržštění“ presbyterátu vedlo také k rozdělení sboru diákonů. V 5. století byly pod

---

<sup>162</sup> Srov. BORRAS, POTTIER, *La grâce du diaconat*, 199.

<sup>163</sup> Srov. SKÁLOVÁ: *Měnící se obraz jáhna*, 101.

<sup>164</sup> Srov. PORRO: *Jaká vize církve pro jáhenství?*, 39.

<sup>165</sup> Srov. COLSON: *Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, in: RAHNER, VORGRIMLER: *Diaconia in Christo*, 24.

<sup>166</sup> Srov. DOENS: *Irenaeus: Die Weiheriten des Diakons in den nichtbyzantinischen Ostkirchen*, in: RAHNER, VORGRIMLER: *Diaconia in Christo*, 64.

<sup>167</sup> Srov. COLSON: *Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, 29.

<sup>168</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 44.

vlivem presbyteriálních teorií potlačovány funkce diákonů a ti byli podřízeni kněžím. Už se nezdůrazňovalo, že obojí, tedy kněžství i diakonát, má svůj vrchol v episkopátu, že biskup stojí v čele obou sborů a přijímá podporu v oblasti kněžské od kněží a v oblasti diakonátu od jáhnů.<sup>169</sup> Biskup, který byl ještě na začátku 3. století jediným veleknězem, deleguje svou moc na presbytery, kteří budou „kněžím“ a zapomenou na podstatně kolegiální charakter své funkce. Triangulární klerikální struktura (biskup, presbyteri a diákon), začíná směřovat k pojetí více lineárnímu: jednoznačná podřízenost kněžím (*sacerdotes*).<sup>170</sup>

V podřízenosti pověřenému knězi žili diákon ve venkovských farnostech. Když takový kněz zemřel, zanechal na místě podstatně mladšího diákona, který ho tam po určitý čas podporoval, a díky tomu byl dobře připraven, aby mohl zajišťovat pastorační službu. A tak rozptýlení diákonů v této situaci se zdá být počátkem jejich *sacerdotalizace*.<sup>171</sup> Nadále byl diakonát vyprázdněn ve svém obsahu. Jednak shora, neboť nebyl najednou ničím jiným než přípravou ke kněžství, které získalo určitý monopol na všechny důležité služby, především ty bohoslužebné, ale také zdola, neboť všechny úkoly skromnějšího rázu, kdysi vlastní diakonátu, byli mezitím delegovány na nižší svěcení, která se utvořila v době nejvyššího lesku diakonátu. Neboť „nižší svěcení nejsou nic jiného než projev diakonátu, který se stal nutným díky nárůstu množství pastoračních úkolů“.<sup>172</sup>

Hnutí, které chtělo mít diákon v blízkosti biskupa, pomáhá v reakci na toto rozptýlení na venkově znovuseskupením určitých diákonů v katedrálních kapitulách. Dochází ke vstupu diákonů do středu kapitul, mezi kanovníky a nakonec k jejich absorpci katedrálním klérem. Mnozí diákon se stali proslulými zpěváky, což se ukazuje v psalmodii a ve zpěvu *Exultet*.<sup>173</sup> To všechno bylo potvrzeno synodou v Aix-la-Chapelle

---

<sup>169</sup> Srov. COLSON: Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, 25.

<sup>170</sup> Srov. DIVOUR C[...], FAIVRE: V<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. Les diacres meurent et ressuscitent, in: Notre histoire 137 (1996), 16. Faivre připomíná také některá obvyklá vysvětlení zmizení diakonátu: „Uložení zdrženlivosti, absorpce kultovními funkcemi, propůjčení charitativních rolí jiným subjektům, zvýrazněná dichotomie mezi charitou a bohoslužbou, nadhodnocení kněžské symboliky na újmu charitativních služeb, postupné oslabení antické městské kultury“, srov. FAIVRE: „Servir“: les dérives d'un idéal. D'un ministère concret à un etape ritualisée, 58.

<sup>171</sup> Srov. DE CLERCK Paul: Des laïcs ministres des sacrements?, in: La Maison-Dieu 194 (1993/2), 33. Tendence, která vrcholí v scholastické teologii a která pojímá službu jakožto kněžství. Tato syntéza se nemohla realizovat dříve než po zmizení trvalého diakonátu. Zanedbává také svátostnost episkopátu.

<sup>172</sup> FISCHER B[...]: Esquisse historique sur les ordres mineurs, in: La Maison-Dieu 61 (1960), 60, kde se autor odvolává na Tomáše AKVINSKÉHO, který představuje nižší svěcení jako rozvinutí diakonátu.

<sup>173</sup> Srov. CROCE: Histoire du diaconat, in: WINNINGER, CONGAR: Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui, 50: „Synoda v Římě v roce 595 kárá diákon, že se věnují více zpěvu, místo aby se starali o chudé.“

v roce 817<sup>174</sup> a bylo aplikováno na celou franskou církev. Zdá se, že tato tendence sdružování diakonů kolem katedrálních kapitul zvítězila nad pokusem rozptýlení na venkově. Jeden středověký anonymní rukopis, pocházející z Remeše, datovaný ke konci 9. století, nám nabízí malé pojednání o jáhenství. Jedná se o velkolepou spirituální teologii, čistě liturgickou. Charitativní rozměr starého diakonátu už ale není vůbec zastoupen.

„Pokud se týká arcidiákona, ten byl na Západě nejpozději od 12. století většinou knězem a od té doby již jeho dějiny nenáleží k dějinám diakonátu.“<sup>175</sup> Ovšem je nám jasné, že jáhenská funkce prostřednictvím mezi lidem a klérem byla pryč.<sup>176</sup> Zdá se tedy, že diakonát byl pohlcen presbyterátem, pronikl do kapitul nebo stoupal odvážně až k episkopátu.<sup>177</sup>

Vzhledem k dnešní situaci je tedy možné se ptát, zda nebylo provedeno obnovení trvalého diakonátu, aniž by se znovu promyslela role presbyterátu.<sup>178</sup> Vždyť obnova diakonátu doporučená Druhým vatikánským koncilem je klíčem k obnovení církevní služby jako takové.<sup>179</sup> Nezůstalo se (přes znovuoživení diakonátu v životě církve) mlčky u starého modelu kněze, který v sobě kumuluje všechny funkce nezbytné pro budování komunity? Je třeba objasnit, že jestliže během staletí nahrazovali kněží diakony v jejich činnosti uprostřed církevního shromáždění, dnes jim patří ale především úkol předsedat při budování církevního společenství.<sup>180</sup>

### 3.4 Zhodnocení

Pokusme se tedy zhodnotit roli diakona v rámci této ekleziologie, která panovala v římskokatolické církvi zhruba od Tridentského koncilu do čtyřicátých let 20. století, ekleziologie církve jako instituce. Důraz byl skutečně kladen především na vnější instituční a hierarchickou stránku. Také diakonát je v Tradici jasně dosvědčen jako

---

<sup>174</sup> Srov. CROCE: Histoire du diaconat, 57.

<sup>175</sup> BARNETT: The Diaconate. A full and equal Order, 219.

<sup>176</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 278.

<sup>177</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 51–56.

<sup>178</sup> Srov. TILLARD Jean-Marie Roger.: L'Église locale. Eclésiologie de communion et catholicité, Paris: Cerf, 1995, 212.

<sup>179</sup> Srov. DUPUY Bernard Dominique: Theologie der kirchlichen Ämter, Einsiedeln-Zürich-Köln: [...], 1973, 521.

<sup>180</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 38.

nedílná součást hierarchické struktury církve.<sup>181</sup> Přesto umožňovalo paradoxně převládnutí tohoto typu ekleziologie jen malý prostor pro dostatečné vystižení profilu a jasné konzistence trvalého diakonátu. Toto pojetí, které se stalo téměř paradigmatem, bylo totiž většinou spojeno s příliš funkcionálním pochopením církevních úřadů a služeb, kdy vyšší stupeň vždy zahrnuje, a zároveň překračuje nižší stupně a jejich funkce. Kněžská funkce měla tendenci absorbovat funkce nižší a docházelo tak ke koncentraci kompetencí.<sup>182</sup> Příliš funkcionální pochopení církevního úřadu bylo v tomto modelu instituční církve navíc vztahováno výlučně k moci (*potestas*) nad eucharistií.<sup>183</sup> Podle tomistů tak episkopát ani diakonát nevtiskují charakter, protože tyto úřady nenesou zvláštní moc nad eucharistií.<sup>184</sup> Identita kněze je často pojímána především na základě toho, co může dělat.<sup>185</sup> Z tohoto pohledu by diakonát nepřinášel nic, co by již nebylo obsaženo v episkopátu a presbyterátu. Tato stupňovitá participace na jediné svátosti tak činí z diákona služebníka, který je závislý na biskupovi a presbyterovi.<sup>186</sup> Především v teologii manuálů od dob katolické reformy, tato problematika „moci (*potestas*)“ spočinula na kněžském charakteru přijatém při ordinaci, který je ontologickou změnou, která odlišuje kněze od ostatních pokřtěných a habilituje ho k vykonávání konsekračních aktů. Tato ontologická koncepce byla u příležitosti obnovy teologie služeb kritizována.<sup>187</sup> Když máme hovořit dostatečným způsobem o diakonátu, musíme problematiku udělených „moci“ opustit.<sup>188</sup> Specifikum diakonátu není možné pochopit, pokud toto zúžení svátostné povahy na otázku pravomocí (*potestas*) nepřekonáme, neboť jak už jsme mohli nahlédnout, ekleziologie nabízí širší a bohatší perspektivy.<sup>189</sup> Pro svátostnou povahu diakonátu není podstatné, zda jeho pravomoce překračují pravomoce laiků nebo ne. Nejasné hranice mezi pravomocemi laiků a hierarchie spíše dosvědčují jednotu Božího lidu a úřadu, který stojí v jeho službě.<sup>190</sup> Navzdory obnovení teologie služeb před více než

---

<sup>181</sup> Srov. CROCE: *Aus der Geschichte des Diakonates*, 95.

<sup>182</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 43.

<sup>183</sup> Toto téma podrobně pojednává KERKVOORDE: *Die Theologie des Diakonates*, 46.

<sup>184</sup> Srov. KERKVOORDE: *Die Theologie des Diakonates*, 276.

<sup>185</sup> Srov. SESBOÛÉ: *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris: Desclée de Brouwer, 1996, 96.

<sup>186</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 97.

<sup>187</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 31.

<sup>188</sup> Srov. tamtéž 30.

<sup>189</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 62.

<sup>190</sup> Srov. RAHNER: *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*, 313.

čtyřiceti lety však uvažuje mnoho katolíků stále o ordinovaných službách jako o habilitaci k vykonávání určitých aktů. Kněz je tak ten, kdo nabízí eucharistickou oběť a uděluje svátostnou absoliaci hříšů.<sup>191</sup> Novější teologická reflexe nás zve k překonání tohoto pojetí služby a k pokročení od funkčního přístupu k úvaze symbolické a svátostné (v širším slova smyslu).<sup>192</sup> Diákon jako *sacramentum-persona* musí na svém místě vyjadřovat jednotu celého Těla nejen ve svátostech ale v každodenním životě místní církve a farnosti, v organizaci křesťanské lásky, v bohoslužbě, kázání a katechumenátu – ve všech oblastech.<sup>193</sup> Krátce řečeno, pro plné ocenění specifické a nepostradatelné role diákona v církvi je třeba doplnit tento pohled na církev dalšími podstatnými hledisky (ekleziologickými modely).

Ovšem, jak bylo již naznačeno, koncept instituční církve není sám ze své podstaty nepřátelským prostředím pro službu tvalého diakonátu. Zdá se však, že zde nemálo přispěly jednak dějinné okolnosti, a jednak také specifický (a nejspíš ne zcela správný) způsob výkladu proslulého anonymu, pravděpodobně syrského původu, pocházejícího z 5. či z počátku 6. století. Takzvaný Pseudo-Dionýzios Areopagita v tomto díle prezentuje devět řádů nebeské a devět řádů církevní hierarchie. Nemá jen zdůvodnit hierarchii, ale hraje stále více roli také při vedení údů ke zbožštění ve snaze připodobňovat je skrze poznání a svatost stále více Bohu. Božské osvětlení je bezprostředně sdíleno jen nejvyššímu řádu, ostatní údy je přijímají vždy prostřednictvím údu vyššího. Zajímavé je, že i Kristus ve svém lidství je podřízen prostřednictvím andělů, přičemž klasické učení řeckých otců (Jan Zlatoústý) zdůrazňuje, že andělé jsou jen služebníci Krista a jeho spásného díla.<sup>194</sup>

Ale jak upozorňuje Louis Bouyer, správné křesťanské pojetí Dionýziový hierarchie je dynamické, nespočívá tedy v tom, že nižší je zcela pasivní vůči vyššímu. Vyšší stupeň zde není v žádném případě jakousi oddělovací stěnou mezi nižším článkem a Bohem, ale naopak, Bůh projevuje své *agapé* skrze něho. Jedná se tedy spíše o *Thearchii* božských osob prodlouženou na rovinu stvoření. Není to dělení církve či universa, kdy jeden člen je aktivní, druhý pasivní a závislý. „Vznešenější“ tvor na rovině přirozenosti i milosti přijímá Boží *agapé*, aby jí dále zprostředkoval. Tím se vytváří, jak upřesňuje Dionýzios, také u tohoto „nižšího“ tvora bezprostřední kontakt s Božími dary, takže díky své

---

<sup>191</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 31.

<sup>192</sup> Srov. tamtéž, 33.

<sup>193</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 271.

<sup>194</sup> Srov. tamtéž 237.



odpovědi na milost může být právě tak vysoko, jako ten vyšší anebo i výše.<sup>195</sup> Tedy úloha členů hierarchie se dá charakterizovat v takovém pojetí téměř slovní hříčkou „zprostředkovat bezprostřednost“ Božího *agapé* ostatním.

Vliv dionýziiovské teologie bývá často označován za jednu z příčin postupného vyprázdnění a úpadku trvalého diakonátu na Západě.<sup>196</sup> Vidíme ovšem, že tomu tak být nejspíš nemuselo. Pokud je dionýziiovská *Hierarchie* čtena nikoli s předporozumněním typickým pro zmíněnou tzv. “hierarchologii”, ale spíše v kontextu ostatních komplementárních přístupů k církvi (např. církev jako *communio*), může vést například k podobným úvahám, jako je tato z pera Waltera Kaspera: „Svým přiřazením k biskupovi se ale diákon nestává pouhou prodlouženou rukou biskupa. Původní dárce svátostného svěcení je přece sám Ježíš Kristus; svěcením je svěcenému uděleno svátostné znamení (*character indelebilis*), které ho uschopňuje být zvláštním způsobem podobný Kristu, Nejvyššímu knězi, Pastýři a Biskupovi. Tím se svátost svěcení, ale i vysvěcený, vymykají absolutní podřízenosti biskupovi. Svěcenému se dostává svátostí svěcení jemu dané Kristovy bezprostřednosti, jisté samostatnosti a vlastní zodpovědnosti, která má být biskupem respektována. Biskup, kněží a diákon mají tedy každý rozdílným způsobem účast na jednom a též poslání Ježíše Krista a jsou tak odkázáni na bratrskou a kolegiální spolupráci.”<sup>197</sup>

Je třeba ocenit znovuzavedení trvalého diakonátu s ohledem na obnovu tradiční podoby vnitřní architektury církve, církevních úřadů a služeb, aby mohly způsobem přiměřeným dnešním požadavkům pokračovat v Kristově diakonii.<sup>198</sup> Dospělo se k překonání striktně kněžského pochopení služby, takže se opravdu citelně projevuje dopad teologie služeb v jejich podivuhodné mnohosti, která na základě božského ustanovení strukturuje církev (LG 32a).<sup>199</sup> Zdá se, že Kristem ustanovený zprostředkující úřad diákona je vhodný k tomu, aby čelil nebezpečí rozštěpení na společenské třídy a rozkolu mezi posvátným a profánním (tak jako u židovského a pohanského kněžství) a uskutečňoval vykoupení světa harmonickým způsobem skrze kněžství, které pokračuje

---

<sup>195</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 55.

<sup>196</sup> Srov. MTK: Diakonát, vývoj a perspektivy, 40; Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 237–238.

<sup>197</sup> KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 17.

<sup>198</sup> Srov. ZULEHNER : Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 9.

<sup>199</sup> Srov. SESBOÛÉ: Pour une théologie oecuménique, 292.

v kněžství Krista. Diakonát tak může být nenahraditelným článkem mezi kněžstvím kněží a všeobecným kněžstvím věřících.<sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 271.

## 4 CÍRKEV JAKO MYSTICKÉ SPOLEČENSTVÍ

Církev jako společenství – tato ekleziologie bývá vyzdvihována v mnohých úvahách o diakonátu. Vzhledem k tomu, že se pojí s ústředním tajemstvím křesťanské víry – totiž s tajemstvím účasti stvoření na *communio* božské Trojice – bude tento pohled z hlediska dějin spásy skutečně zásadní. Nacházíme jej také v pozadí konstituce *Lumen gentium*. Protože jde o obraz církve s růzností charismat a služeb v jednotě, skutečně nám může pomoci objasnit úlohu diakonátu v tomto živém organismu. V rámci tohoto ekleziologického modelu nesmíme pominout obraz Těla Kristova a zejména obraz církve jako Božího lidu, který byl v souvislosti s diakonátem a obnovou církevního úřadu vyzdvižen Yvesem Congarem. Implikuje totiž dějinnou situaci církve putující k eschatologickému naplnění uprostřed pozemské skutečnosti, která s sebou nese bídu člověka na rovině fyzické i duchovní. Z toho plyne, že služba evangelium nesmí tuto situaci lidí a jejich světa ztráct ze zřetele.

Uvidíme také, že dostát poslání diakonátu nemůže být věcí jednotlivce, ale sboru (společenství) diákonů.

### 4.1 Charakteristika modelu

Na modelu instituční církve je třeba ocenit myšlenku, že církev by svým členům měla pomoci v dosažení spásy vedením, povzbuzením, útěchou, a pastorační a svátostnou podporou. Ovšem církev není pouhým prostředkem milosti, ale místem, kde je milost realizována a prožívána zde na zemi. Toto společenství milosti je anticipací Království (model mystického společenství). Přednostní postavení teologie *communio* v rámci současné ekleziologie dosvědčuje např. Walter Kasper:<sup>201</sup> „Ekleziologie *communio* vykazuje církvi místo v celkových dějinách spásy a v dějinách světa vůbec. Je takto jedním z nejdůležitějších impulzů koncilu vůbec. Církev není pro sebe, je církvi pro druhé, církvi pro člověka a pro svět a pro jeho jednotu, jeho smíření a mír, je církvi sloužící.“<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> KASPER: Co je to církev, in: Křesťanská víra ve světle současné teologie. Obraz dnešní systematické teologie v podání německých a rakouských teologů, Praha: Křesťanská akademie, 1993, str. 59–69.

<sup>202</sup> KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 21.

Nejjednodušší způsob popisu celku je říci „my“. To zahrnuje druh sympatie a vzájemnou identifikaci, pro které „my“ je přirozeným výrazem. Takto jednoduše charakterizují církve často otcové (církve jako „my“ křesťanů).<sup>203</sup> Nejspíš není náhodou, že v pozadí cítíme trinitární konotaci, a proto je také raná církev tak otevřená různosti charismat a služeb v církvi právě tak jako pluralitě uvnitř samotného církevního úřadu. Přirozenost církve je tedy interpersonální a spočívá na vzájemné jednotě osob v Trojici, kde žádná z osob neztrácí svou odlišnost. To je dílem Ducha svatého ve vztahu k lidstvu – sjednocuje nás jedna božská osoba, ale nepřestává nás být mnoho. Církev je jedna osoba (Duch svatý) v mnoha osobách (Kristus a my). Tato jednota mezi námi a s Kristem není ani organická, ani pouze morální a juridická. Heribert Mühlen tomu říká „personalogická“ jednota. Tato jednota je vnitřní posvěcující – má místo v nejnvnitřnějším nitru členů, i viditelná tzv. „konsekratorní“ zpečetěná úřadem a svátostmi.

Tato ekleziologie překonává všechny ty, které pracují s termíny buď juridickými, nebo organickými. Začíná u trinitárních posláních, argumentuje posláním Syna a Ducha svatého a jejich rolí ve vztahu k církvi. Budí dojem, že se opírá méně než ostatní o zkušenostní fakta, ale tyto pojmy osoby a vycházení (*processio*) jsou zakotveny ve zkušenosti křesťanů v církvi.<sup>204</sup>

Společnost (tedy církve jako instituce) je manifestací společenství (tedy mystického *communio*) navenek. A společnost existuje, aby podporovala realizaci komunity. Dominikáni Yves Congar a Jérôme Hamer učinili kategorii společenství centrem své ekleziologie. Církev má dle Congara dva neoddělitelné aspekty. Jednak je to společenství lidí s Bohem: To je nóvum - Starý zákon nezná žádné *communio* (hebrejsky *chaburah*) mezi Bohem a člověkem, ale jen smlouvu (*b'rit*). Čili teprve v Novém zákoně se zakládá *communio* skrze osobu Ježíše Krista<sup>205</sup> a společenství jednoho s druhým v Kristu. Na druhé straně je to celek prostředků, který toto pouto vytváří a udržuje. V tom prvním smyslu je církev *Heilsgemeinschaft* (společenství spásy) a v tom druhém *Heilsanstalt* (instituce spásy).<sup>206</sup>

V protestantských kruzích tento pojem rozvíjel v protiinstitucionálním smyslu Emil Brunner, když argumentuje, že církev (*Ecclesia*) v biblickém smyslu není instituce, ale

---

<sup>203</sup> Srov. CONGAR: *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn: Schöningh, 1971, 87.

<sup>204</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 60.

<sup>205</sup> Srov. RATZINGER: *Hledět na probodeného*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996, 65.

<sup>206</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 55.

bratrstvo (*Bruderschaft*), čisté *communio* osob (*Persongemeinschaft*). Na tomto základě odvrhl Brunner veškeré právo, svátosti, kněžský úřad jako skutečnosti inkompatibilní s pravým bytím církve.<sup>207</sup>

Aniž by došel k těmto negativním závěrům, Dietrich Bonhoeffer vyvinul pojem církve jako interpersonální komunity: „Společenství je ustaveno úplným sebezapomenutím lásky. Vztah mezi Já a Ty už není vyžadující, ale dávající.“<sup>208</sup>

Hamer odmítá na jedné straně Bellarminovu definici a na druhé straně i vizi Brunnera, která vidí institucionální jako nelegitimní. S Congarem chápe oba aspekty jako esenciální. V charakteristice církve jako společenství Hamer nemyslí, že je jím jednoduše v sociologickém smyslu primární skupiny.<sup>209</sup> Rozhodující je na církvi vertikální dimenze – božský život odhalený ve Vtělení Kristem a sdělený člověku v Duchu.. Společenství dané Duchem svatým nachází výraz v síti meziosobních vzájemných vztahů účasti a pomoci.

Koncept je v souladu s několika biblickými obrazy – zejména Tělo Kristovo a lid Boží. Tento obraz byl v katolické ekleziologii dlouho zanedbáván, až v 19. stol. byl položen základ pro jeho oživení tübingskou školou v čele s Johannem Adamem Möhlerem vypracováním pojmu církve jako nadpřirozeného organismu oživovaného Duchem svatým. „Mystická jednota vychází ze základní teze, že křesťanská víra spočívá především ve víře ve sdílení božského života v Duchu svatém. Je to život, který je láska.. Z toho plyne, že není možné přijmout Ducha bez úmyslu ho v lásce dát dále.“<sup>210</sup> Svatý, v církvi rozšířený život by měl jednotlivce skrze bezprostřední vliv přijmout do sebe. Z toho Möhler vyvozuje, že pravé poznání Boha je neoddelitelné od zakořenění ve svátosti, tzn. ve společenství lásky.<sup>211</sup> Zde je zajímavé si všimnout, jak Möhlerova ekleziologie společenství souvisí se specificky křesťanským chápáním dionýziiovské hierarchie jako dynamismu lásky a milosti v rozšíření božské trinitární *Thearchie* na stvoření: Dle tohoto pojetí má někdo tím větší podíl na božské lásce, čím víc zapomíná na sebe a sdílí ji těm, kdo ji ještě postrádají.<sup>212</sup> To vede nakonec k tomu, že každý má bezprostřední vztah s Bohem („zprostředkovaná bezprostřednost“). Tuto vizi rozšířil na

---

<sup>207</sup> Srov. BRUNNER Emil: *The Misunderstanding of the Church*, London: Lutherworth, 1952, 107.

<sup>208</sup> BONHOEFFER Dietrich: *The Communion of saints*, New York: Harper & Row, 1963, 123.

<sup>209</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 53.

<sup>210</sup> BOUYER: *Die Kirche. Selbstdeutung und Theologie*, 105.

<sup>211</sup> Srov. tamtéž 106.

<sup>212</sup> Srov. tamtéž 242.

Východě svatý Maxim Vyznavač, na Západě Řehoř Veliký, Scotus Eriugena a Tomáš Akvinský.<sup>213</sup>

Tato ekleziologie je biblicky založena na Řím 12 a 1 Kor 12. V Pavlově semitském myšlení nepřevládá tak silně subjektivismus jako v novověku, ale spíše naopak vládlo přesvědčení, že k vlastnímu „já“ se člověk dopracuje prostřednictvím „ty“ a vzájemnými vztahy. Jíst Tělo znamená pronikání dvou subjektů, láskyplné spojení, vzájemná blízkost, jednota, *communio* srdcí a myšlení. Proto Poslední večeře je také podstatným aktem pro založení církve.<sup>214</sup>

Hlavní myšlenkou je vzájemná jednota a závislost členů místní komunity. S ohlasem Möhlerových myšlenek se setkáváme také u ortodoxního teologa A. S. Chomjakova. Klíčovým pojmem své koncepce učinil tzv. *sobornost*, kterou chápe jako jednomyslnost v lásce: Křesťanská pravda je pravda evangelní lásky, kterou je možné pochopit nebo uchovat jen ve společenství, kde se láska žije a tím je církev. Pravda nemůže být dosažena žádnou autoritou zvenčí ani zevnitř církve, ani skrze snahu jednotlivce. Jen celý křesťanský lid je toho schopen skrze společnou účast na liturgii živenou společnou zkušeností křesťanského života.<sup>215</sup> Jedinečná jednota církve se podílí na jednotě božských osob v trojjedinosti.<sup>216</sup>

Vladimir Losskij hovoří o sestupu Ducha svatého do světa lidí v souvislosti s Vtělením. Toto nové stvoření je to staré, které nyní v církvi dosáhlo své plné původní kvality obraznosti Boží Trojice,<sup>217</sup> přičemž monarchie Otce je principem nekonečné mnohosti.<sup>218</sup>

Mnoho církevních otců, včetně Augustina, rozvíjí obraz Těla Kristova se zvláštním důrazem na mystické nebo neviditelné společenství. Andělé a blažení jsou členy nebeské části církve. Kristus tvoří celek spolu s členy svého Těla. Toto Tělo není podstatně viditelné, protože zahrnuje také anděly a duše, není především společenské, protože zahrnuje všechny, kdo jsou oživováni Božím Duchem již od Ábela – *Ecclesia ab Abel*. U svatého Augustina nacházíme již také ideu Ducha svatého jako „duše“ Těla církve.

---

<sup>213</sup> Srov. BOUYER: *Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie*, 244.

<sup>214</sup> Srov. DOLISTA: *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, 20.

<sup>215</sup> Srov. BOUYER: *Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie*, 142.

<sup>216</sup> Srov. tamtéž 146.

<sup>217</sup> Srov. tamtéž 148.

<sup>218</sup> Srov. tamtéž 149.

Pro svatého Tomáše Akvinského spočívá podstata církve v zbožšťujícím společenství s Bohem. Buď neúplném v tomto životě, nebo úplném ve slávě. Milost Kristova je semenem této slávy. A proto tvoří církev všichni, kdo byli přivedeni k této jednotě s Bohem skrze nadpřirozenou milost pramenící z Krista jako hlavy. Akvinského pohled je spíš teologický než institucionální. Tělo Kristovo pro něj není podstatně viditelné nebo společenské, ani hierarchické. Používá pojmu instrumentální kauzality, aby ukázal, jak působí lidství Kristovo a svátosti jako komunikátory Boží milosti. Struktura církve je popsána jako nástroj, který slouží Duchu svatému – Kristovu Duchu, který jí oživuje při výstavbě svého Těla. Všechny vnější prostředky jsou sekundární a podřízené (svátosti, Písmo, zákony), které mají úlohu disponovat člověka k vnitřní jednotě s Bohem, způsobené milostí.<sup>219</sup>

Druhý vatikánský koncil v *Lumen gentium* (článek 8 a 9) potvrzuje myšlenku, že církev je Tělo Kristovo, ale rozlišuje mezi církví jako hierarchickou společností a jako Tělem Kristovým a tvrdí, že obě jsou k sobě vztaženy způsobem srovnatelným s lidskou a božskou přirozeností Krista.<sup>220</sup>

Ekleziologie společenství, která je implikována v koncilním učení se začala rozvíjet hlavně po synodě v roce 1985. Církev jako univerzální svátost spásy (LG 1 a 9) má zdroj ve společenství trojičního Boha, jež je paradigmatem pro veškerou aktivitu církve směřující ke spáse. Diakonie představuje historickou realizaci tohoto ideálu.<sup>221</sup> Údy společenství si totiž musí vzájemně dávat život fyzicky i duchovně – sociální otázka se dostává do středu teologického jádra křesťanského pojmu *communio*.<sup>222</sup>

## 4.2 Trojiční *communio* a diakonát

Druhý vatikánský koncil poskytl ve své konstituci o církvi široký prostor ekleziologii *communio* - používá obrazu *mystického Těla* a církve jako *základní svátosti spásy*. Dominantní je ovšem obraz *Božího lidu*, jehož vliv na obnovené chápání církevních

---

<sup>219</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 55.

<sup>220</sup> Srov. tamtéž 56–58.

<sup>221</sup> Srov. MTK: *Diakonát, vývoj a perspektivy*, 108.

<sup>222</sup> Srov. RATZINGER: *Hledět na probodeného*, 61.

služeb studoval Yves Congar.<sup>223</sup> Poukazuje na to, že moderní idea ordinace jako udělení trvalé moci (*potestas*) obřadním svěcením se objevuje poprvé ve 12. století. Navrhuje návrat k původní koncepci *ordinare, ordinari, ordinatio* – být určen a zasvěcen k zaujímání určitého místa, funkce, *ordo* v komunitě a její službě.<sup>224</sup>

Boží lid zahrnuje aspekt dějinnosti, pozemského putování, potřeb služby, kontinuitu putování s eschatologickým cílem, zásadní rovnost členů Božího lidu a zároveň nutnost určité struktury. Boží lid je vyvolený, aby byl znamením i služebníkem pro ostatní národy. Tato teologie communia odpovídá biblickému modelu, který nacházíme u svatého Pavla a který také směřuje k představě více organické, komunitární, mystické.<sup>225</sup> Tato „ekleziologie obnovená na základě biblického, liturgického a ekumenického hnutí otevřela cestu k obnovení trvalého diakonátu jako stupně církevní hierarchie.“<sup>226</sup> Úzkou vazbu mezi ekleziologií communia a otevřenou perspektivou pro trvalý diakonát<sup>227</sup> naznačuje ještě jeden postřeh: Ti koncilní otcové, kteří během jednání zaujali odmítavý nebo naopak příznivý postoj k otázce obnovení trvalého diakonátu, zaujímali zpravidla stejný postoj také k myšlence kolegiality biskupů.<sup>228</sup> Biskupská kolegialita je totiž nejzpůsobilejším výchozím bodem k pochopení solidarity v církvi a jáhenské spoluzodpovědnosti.

Na pozadí toho všeho nacházíme trinitární ekleziologii Druhého vatikánského koncilu.<sup>229</sup> Ta se stala živnou půdou pro možnost obnovy trvalého diakonátu. Z LG 1 vyplývá, že církve sjednocuje božské a lidské v dějinných podmínkách tohoto světa. Církve prostředkuje dialog mezi Bohem a lidmi. Je znamením Ducha svatého. Trinitární model církve zesiluje komunijní strukturu církve, kdy církevní jednání musí odpovídat pojetí „my“ nikoliv „my-oni“ Nejde o nic menšího než o integraci do trinitárního života samotného Boha. Život církve je charakterizován dle trinitárního modelu vztahu, spoluodpovědností za dění v celé církvi a posláním (*missio*) oznamovat dále evangelium. Relace vyplývající z trinitárního modelu církve poukazují na Boha, který je dialogický. Osoba není zahleděná do sebe, ale vnímá poslání církve a hierarchická struktura je pojata

---

<sup>223</sup> Srov. CONGAR: *Le diaconat dans théologie des ministères*, 126.

<sup>224</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 172.

<sup>225</sup> Srov. tamtéž 48.

<sup>226</sup> MTK: *Diakonát, vývoj a perspektivy*, 65.

<sup>227</sup> Srov. KASPER: *Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti*, 16–30.

<sup>228</sup> Srov. ALBERIGO: *Storia del Concilio Vaticano II, Volume 4*, 82.

<sup>229</sup> Srov. FORTE: *La Chiesa della Trinità*, 67.



jako služebná funkce prospěšná druhým.<sup>230</sup> Tato trinitární ekleziologie je klíčem k pochopení nejen konstituce o církvi *Lumen gentium*, ale i celé ekleziologie communia, kterou koncil přinesl a dále inspiroval, a na níž se právě nejčastěji odvolávají různé moderní teologie diakonátu („Živé vědomí církve jako společenství přispěje k tomu, aby se ukázala identita diakona, jeho vazba na službu biskupa, a aby se presbyter neidentifikoval s celou řadou jáhenských služeb“<sup>231</sup>). Směřuje k překonání různých redukcionismů dosvědčených z dějin církve, jako je právě příliš jednostranně vizibilisticky zaměřená koncepce institučního modelu.

V pohledu této ekleziologie tedy spočívá tajemství církve v jejím trinitárním charakteru a církev je nazvána „lidem shromážděným v jednotě Otce, Syna a Ducha svatého“ (*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*).<sup>232</sup> Církev, jak je představena v první kapitole *Lumen gentium* pochází od Trojice, je stvořena k obrazu Trojice a směřuje k trinitárnímu naplnění dějin. Má být živou ikonou Trojice. Nejsvětější Trojice je původem, formou a vlastní církevní jednoty, pramenem v němž se ona rodí, ikonou, kterou se inspiruje a cílem, k němuž putuje na cestě časem.<sup>233</sup> Vzájemná jednota osob v Trojici, kde žádná z osob neztrácí svou odlišnost, je dílem Ducha svatého ve vztahu k lidstvu – sjednocuje nás jedna božská osoba, ale nepřestává nás být mnoho. Otázka objasnění trinitárního původu církve vychází z potřeby překonat přehnaně vizibilistickou koncepci církevní skutečnosti,<sup>234</sup> která byla zaměřena především k naznačení aspektů „inkarnačních“ (*ekleziologický christomonismus*), a proti níž se objevily redukce reformace. Koncil odpovídá znovuobjevením trinitární hloubky církve. Církev je v dějinách, a přece není redukovatelná na dějinné souřadnice, viditelné a jednoduše disponovatelné.<sup>235</sup>

„Ekleziologický christomonismus“ institučního modelu, který se odrážel v chápání samotného církevního úřadu, se soustřeďuje na obraz kněze (presbytera) jako jednotlivce, který disponuje veškerými prostředky nutnými ke spáse duše. Jeho symbolika znala jediný obraz služebníka církve jako zástupce Krista. Raná církev naproti tomu v duchu

---

<sup>230</sup> Srov. DOLISTA: Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie, 34.

<sup>231</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 111.

<sup>232</sup> Výraz svatého CYPRIÁNA: De Oratione Dominica 23, PL 4, 553.

<sup>233</sup> Srov. FORTE: La Chiesa della Trinità, 67–68.

<sup>234</sup> Důraz na viditelnost církve je charakteristický pro římskokatolickou ekleziologii od pozdního středověku do poloviny 20. století, srov. DULLES: Models of the Church, 39.

<sup>235</sup> Srov. FORTE: La Chiesa della Trinità, 68.

ekleziologie communia projevovala smysl pro určitý pluralismus v rámci církevního úřadu.<sup>236</sup> Tato bohatá rozrůzněnost v rámci církevního úřadu, zvláště pokud je božského ustanovení, je vyžadována k opravdové jednotě. Vždyť dokonalé sjednocení spočívá také v disymetrii a ani dokonalé přátelství neznamená identitu dvou. Stačí připomenout známou starokřesťanskou typologii, v níž biskup je obrazem Otce, presbyterium senátem apoštolů a diákonů „je třeba ctít jako Ježíše Krista“ (Svatý Ignác z Antiochie: *Trall* 3,1).<sup>237</sup> Spis *Didascalia apostolorum* (ze 3. století) se vyjadřuje takto: „Jste utvořeni dle obrazu božství. Diákon má vše oznamovat svému biskupovi jako Mesiáš Otci.“<sup>238</sup> Pseudo-Athanasius hovoří dokonce o tom, že biskup, presbyter a diákon jsou soupodstatní (*homoúσιοι*).<sup>239</sup>

Druhý vatikánský koncil objevuje znovu křestní jednotu Božího lidu v bohatství charizmat a služeb s úctou ke každému zvláštnímu členění. Církev jako *communio* a ikona Trojice je strukturovaná dle obrazu a podoby trojičního společenství. Různost darů a služeb konverguje k jednotě (*ekleziologická perichoreze*). „Církev strukturovaná dle trinitární exemplarity musí být vzdálená vší uniformitě, která by zploštila a umrtvila originalitu darů Ducha svatého.“<sup>240</sup> Není nic tak jednotného jako eucharistie, a přesto kolik je různých textů a ritů!! A co teprve formule vyznání víry. Svatý Atanáš, velký obhájce nicejské víry ve spise *De Synodis* ospravedlňuje smysluplnost různého přibližování se k jediné víře. Také evangelia jsou spíše polyfonií než harmonií.<sup>241</sup>

Význam zkušenosti tajemství Trojice pro plný křesťanský život dosvědčují mystikové.<sup>242</sup> Ovšem je třeba přiznat, že v duchovním životě většiny křesťanů na Západě nehrálo toto ústřední křesťanské tajemství takovou roli, jaká by mu náležela. Citlivost pro odlesk tajemství Trojice v díle stvoření nebo i v křesťanské liturgii byla na Východě přece jen větší. Snad i zde je možné částečně hledat odpověď na otázku, proč si na Východě udržel diakonát svůj specifický význam alespoň v liturgii.

V souvislosti s větší pluralitou charizmat v církvi se hovoří někdy o tom, že východní církve do ekleziologie více začleňují pneumatologii. Není tak redukována na

---

<sup>236</sup> Úzká souvislost mezi trinitologií a ekleziologií viz POSPÍŠIL: Jako v nebi tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie, Praha/Kostelní Vydří: Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2007, např. 11.

<sup>237</sup> Srov. COLSON: Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, 24.

<sup>238</sup> COLSON: Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, 27.

<sup>239</sup> Srov. PSEUDO-ATHANASIUS: De Trinitate 1, 27, PG 28, 1157B.

<sup>240</sup> FORTE: La Chiesa della Trinità, 68–73.

<sup>241</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 34.

<sup>242</sup> Srov. ŠPIDLÍK Tomáš: My v Trojici, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2000, 9.

christologický aspekt, který může vést k posílení inkarnatorní struktury – instituce. Pneumatologický aspekt vede k větší otevřenosti a zdůraznění tvůrčí svobody.<sup>243</sup> Na druhé straně Georgij Florovskij upozorňuje, že se jedná o omyl, pokud by chtěl někdo ekleziologii vidět nezávisle na christologii. Západ ovšem naopak pneumatologii ve vztahu k církvi spíš ignoroval. Ovšem správnou cestou není nahradit christologickou ekleziologii pneumatologickou ekleziologií, ale skutečně tradiční a současně ekumenická ekleziologie musí s věrností vůči ekonomii spásy zakořeňovat pneumatologický vývoj do christologické zeminy.<sup>244</sup> To je pravý trojiční obraz církve, který nepřehlídí ani její mystickou ani její viditelnou stránku. Jen tak mohou být také zachovány její další rozměry: svátostnost a služebnost.

Tedy model ekleziální spoluodpovědnosti se vyjadřuje v modelech společenství, kolegiality, a služebnosti. Pojetí „Kristova Těla“ a „communia“, která jsou u základu ekleziologických modelů společenství, kolegiality a služebnosti, o nichž byla řeč, jsou nejvhodnější k pochopení sítě vztahů mezi diákoný a ostatními členy církve.<sup>245</sup> Společně biskup, kněží a diákoní jsou nositeli jedné a téže svátosti ordinace v jejich vlastní specifčnosti a komplementárnosti: Svátost *připodobňuje* každého Kristu *podle jednoho* z mnoha hledisek jeho pozemského a věčného poslání. To, že by se žádný ze „stupňů“ nemohl obejít bez ostatních dvou, znamená, že pouze společně představují Krista, jediného velekněze.<sup>246</sup>

„Můžeme se však ptát, zda kopernikovská revoluce posledního koncilu dostatečně poznamenala naše způsoby slavení. Shromáždění křesťanů musí nejprve zjevovat církev jako Boží lid (Tělo Kristovo, ikonu Trojice) v jeho nekonečné různosti (katolicitě): rozličnosti věku, tendencí, společenských tříd, ale také úkolů, funkcí a charizmat.“<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> Srov. DOLISTA: Perspektivy církve, Vybrané kapitoly z eklesiologie, 23 .

<sup>244</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 149.

<sup>245</sup> Srov. PORRO: Jaká vize církve pro jáhenství?, 36.

<sup>246</sup> Srov. POTTIER: Svátostnost jáhenství, 13.

<sup>247</sup> WINDELS Olivier: Jáhenská služba při liturgii, in: Služba trvalých jáhnů II, Praha: Pastorační středisko, 1998, 3–4.

### 4.3 Význam eschatologické dimenze

Vize Božího lidu kardinála Newmana vystihuje církev právě ve stadiu „stávání se“. Je spojena se znovuobjevením dějinné dimenze Zjevení a spásného uspořádání, které vrcholí v eschatologii. Jak jsme viděli, institucionální ekleziologie na jednu stranu velmi oceňuje dosavadní struktury a autority, ale na druhé straně je vlastně paradoxně odřezává od eschatologické situace. Společenství, kde také církevní úřad je poznamenán povahou trinitárního společenství, by mělo téměř spontánně přejít do eschatologické skutečnosti, neboť předjímá ono přetvořené a k obrazu Božímu obnovené lidstvo (ekleziologický pohled svatého Tomáše, tedy *reditus* – návrat stvoření a člověka k Bohu, od něhož vyšel<sup>248</sup>). Bůh si přeje, aby se lidstvo přetvořilo postupně v jeden lid Boží, jedno Tělo Krista, jeden chrám Ducha. Člověk má růst v dobrém, ale i celé lidstvo, aby se sjednotilo v odpovědi na volání Otce našeho Pána Ježíše Krista.<sup>249</sup> Na základě téměř všech obrazů Písma se zdá, že církev je mystické společenství, které začíná na zemi a na konci časů dojde svého pravého naplnění. Není naznačeno, že by měla pominout: Malé stádce přijde na nebeské pastviny, večere dojde naplnění v mesiánské hostině, Ježíš připraví místa v Otcově domě, církev je chrám, který bude dokončen a posvěcen na konci časů, je Tělem Kristovým, které na konci doroste do plnosti toho, který je její Hlavou, lidem smlouvy, který žije ve vyhnanství a spěchá k sobotnímu dni odpočinku - nevypadá to, že toto společenství by mělo být jednou rozpuštěno.

V pozdním středověku nacházíme pojmy *ecclesia militans* a *ecclesia triumphans*. Ovšem v pravém smyslu slova bylo za církev považována ta druhá skutečnost. Později myšlenka druhé formy církve ustoupila do pozadí a ještě ve středověku a v moderní době se téměř výhradně identifikuje církev s tím, co by středověcí teologové nazvali církví poutníků nebo *militans* (vytrácí se smysl pro kontemplaci nebeské předchuti, liturgii atd.). Avšak LG 48 mění tento důraz – církev obdrží plnou dokonalost až v nebeské slávě (Eschatologická povaha putující církve a její jednota s církví nebeskou).<sup>250</sup>

Výrazná eschatologická dimenze tohoto typu ekleziologie dává vyniknout významu jáhenské služby. Nenechává totiž stranou společenský aspekt člověka a jeho světa. V osobě diákona má slovo evangelia i eucharistická oběť (potažmo velikonoční

---

<sup>248</sup> Srov. CONGAR: *Église et papauté*, Paris: Cerf, 2002, 225.

<sup>249</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, Paris: Cerf, 1968, 60.

<sup>250</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 110–114.

tajemství) dopad v konkrétním světě lidí, kteří mají (a někdy i přímo vnímají) spolu s tímto světem, který k nim patří, potřebu spásy (alespoň v některém z jejích rozměrů).

Je zajímavé, jak se „diakonická“ plodnost takové mysticky a eschatologicky orientované ekleziologie projevila v případě svatého Bernarda. Jemu ležela na srdci mimochodem také myšlenka služebného charakteru církevního úřadu (*ministerium*), církev pokorná, která následuje svého Pána v utrpení. Ale nejdůležitější je důraz na duchovní a eschatologickou povahu církve: Mnich by měl žít na zemi život andělů a blažených, nerozptylován požadavky těla. Do jisté míry by to mohl být únik ze světské odpovědnosti, ale byl to atraktivní ideál, který podpořil mnohostranně kulturu. Vysoké duchovní ideály monastické teologie inspirovaly umění, architekturu, literaturu a hudbu středověku. To by mělo být také posláním diakonátu, inspirovat způsoby vtělení evangelia do životního stylu a kultury té které doby. To je „vyšlapávání cestiček“, které vyplývá z jáhenské funkce, v níž se přednostně realizuje nerozlučné spojení křesťanské víry s angažovaností pro tělesné i duchovní potřeby člověka - to co se koná při eucharistické slavnosti se musí prosazovat v každodenním životě.<sup>251</sup>

Moderní teologie setrvává u myšlenky, že společenství věřících v církvi by mělo být pozemským náhledem do nebeské radosti. *Gaudium et spes* zdůrazňuje eschatologii kontinuity, kdy mnohé plody lidského snažení se v eschatonu dočkají žně (GS 39: přetrvání lidských výdobytků v Království).<sup>252</sup> Mystická ekleziologie společenství dosahuje své plnosti ve spojení s pojetím církve jako *Služebnice* v kontextu „sekulární“ teologie konstituce *Gaudium et spes*. Diákon svou láskou, která ve službě zapomíná na sebe, buduje v dějinách a v lidské společnosti *Civitas Dei*.<sup>253</sup> Ovšem instituce diakonátu, jak jsme jí porozuměli v rámci trinitární ekleziologie společenství, má zamezit nebezpečí, které někdy hrozilo v pojetí svatého Augustina: Totiž, že se církev rozpadne na dvě veličiny – zcela vnitřní, zduchovnělou, která je společenstvím milosti a lásky, která se ztrácí v neviditelnosti, a je čistě objektem víry a druhou - subjekt autority, který dovoluje zakořenění ve strukturách moci tohoto světa.<sup>254</sup>

Diakonát jako služba v církvi dává poznat, že je křesťanské počítat se spásou celého člověka včetně jeho „světské“ reality. Je to přirozenost, kterou je třeba pozvednout, vést k dokonalosti, proměnit. Je její potřebou nezůstat sama, ale dojít

---

<sup>251</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 28.

<sup>252</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 120.

<sup>253</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 40.

<sup>254</sup> Srov. tamtéž 41.

naplnění v pravdě, které se uskuteční jen skrze dokonalé *communio* s Bohem.<sup>255</sup> Je v ní touha po integritě ohrožené slabostí, neúspěchem a nakonec smrtí. Touha překonat opozice a exteriority, které nás utlačují. Také v nás samých je rozdělení, toužíme po *communio*.<sup>256</sup>

#### 4.4 Boží lid a Tělo Kristovo

Hlavním paradigmatem v dokumentech Druhého vatikánského koncilu je paradigma Božího lidu. Je to zřetelné, když se zahledíme na strukturu koncilní konstituce *Lumen gentium* a pořadí kapitol, které nakonec zvítězilo: Tajemství církve, Boží lid, hierarchie. Idea Božího lidu s sebou přináší dynamický prvek. Vyvolený, Bohu zasvěcený lid, je určen k tomu, aby byl Božím služebníkem a svědkem jako svátost spásy nabídnutá světu.<sup>257</sup> Božím lidem je svatý lid, jehož zákonem je pokorná láska. V neposlední řadě je lidem těch, kdo slouží.<sup>258</sup>

Biblický koncept Božího lidu má hluboké kořeny ve Starém zákoně a křesťanská *Ekklesia* je uváděna jako nový Izrael, nebo jako lid Boží nové smlouvy (Řím 9, 23-26, Žid 8, 10; Jak 1,1; 1 Petr 2,9 atd.). Ve druhé kapitole *Lumen gentium* je nový Boží lid popsán jako společenství naplněné Duchem, „pouto života, lásky a pravdy.“ K znovuoobjevení teologie Božího lidu dochází zhruba mezi roky 1937–1942.<sup>259</sup> Ovšem označení církve jako věřícího lidu je časté také u otců přednicejské epochy.<sup>260</sup> Lucifer z Cagliari, Jeroným, Ambrož, Optatus z Mileve a hlavně Augustin se vyjadřují např. takto : „Církev je Boží lid pro všechny národy“ (*De catechizandis rudibus*, 3, 6, PL 40, 313).<sup>261</sup> U Tomáše Akvinského nacházíme myšlenku Božího lidu v různých formách – *populus Dei*, *populus Christi*, *Ecclesiae populus*, *populus credentium*.<sup>262</sup> Katechismus Tridentského koncilu

---

<sup>255</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 72.

<sup>256</sup> Srov. tamtéž 73.

<sup>257</sup> Srov. CONGAR: Cette église que j'aime, 20.

<sup>258</sup> Srov. tamtéž 28.

<sup>259</sup> Srov. tamtéž 11.

<sup>260</sup> Srov. CONGAR: Église et papauté, 212.

<sup>261</sup> Srov. tamtéž 213.

<sup>262</sup> Srov. tamtéž 212.

cituje svatého Augustina: „Církev jako Boží lid rozptýlený po celé zemi“ (Pars I., c. 10, q. 5).<sup>263</sup>

Tento koncept umožňuje vidět kontinuitu církve s Izraelem a umístění do širší perspektivy dějin spásy, Božího plánu. Je to také díky liturgickému hnutí a zejména Katolické akci, která nově pojímá církev nejen jako instituci a komplex objektivních prostředků milosti, ale jako lidi, které Bůh povolal a oni na toto volání odpověděli. Církev Nové smlouvy směřuje k naplnění lidu pocházejícího od Abraháma. Prochází podobným vývojem poznamenána skrze kříž a oddělení k církvi věčnosti.<sup>264</sup> Jak jsme již řekli – kněžství naznačuje, že církev již byla shromážděna, realizována skrze vítězství Kristovo, jáhenství naznačuje, že shromáždění církve je v procesu, je to věc celých dějin a jejich křížové cesty. Čas církve je naplněním a dokonáním, a přece je přípravou a příslibem. – církev se nachází v nezbytném procesu, kdy se utváří, aby se stala tím, čím má být skrze vzájemné vztahy mnohých osudů jednotlivců, z nichž žádný nehraje pasivní nebo bezvýznamnou roli. Aby tato skutečnost, že nikdo nehraje bezvýznamnou roli nezapadla jako fráze, k tomu může geniálním způsobem svou charakteristickou „službou blízkosti nejmenším“ přispět právě diakonát.

Nenacházíme zde ani příliš optimistickou a naivní otevřenost světu, ani církevní triumfalismus. Nikdy z mystéria kříže (služba potřebným) nevzdaluje naději (evangelium a služba eucharistie).<sup>265</sup>

Nadšené přijetí této vize vedlo také k renesanci pojmu mystického Těla.<sup>266</sup> V roce 1943 dal Pius XII. téměř kanonický status obrazu mystického Těla: „Jestliže bychom definovali a popsali tuto pravou církev Ježíše Krista – která je jedna, svatá, katolická, apoštolská – nenajdeme vznešenější a velebnější výraz než ten, který ji nazývá mystickým Tělem Ježíše Krista“ (*Mystici corporis*, čl. 17).<sup>267</sup> Obraz církve jako Těla se rozvíjí v benediktinských kruzích. Columba Marmion v Belgii a Ansgar v Anglii zaměřují duchovní život horlivých katolíků k jejich aktivní účasti v Těle Kristově skrze víru, svátosti a uvědomělé prožívání liturgie. To jsou počátky znovuoživení církve jako mystického Těla. Katolické sociální hnutí v 19. století, Katolická akce v období meziválečném, to všechno dosvědčuje probuzení vědomí aktivní příslušnosti k církvi a

---

<sup>263</sup> Srov. CONGAR: *Église et papauté*, 213.

<sup>264</sup> Srov. BOUYER: *Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie*, 120.

<sup>265</sup> Srov. tamtéž 121.

<sup>266</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, 13.

<sup>267</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 31–33.

zároveň vědomí odpovědného zakotvení ve světě. P. Glorieux a Henri de Lubac vyzdvihují „sociální aspekt dogmatu.“<sup>268</sup>

Analogie Těla Kristova a lidu Božího jsou mnohdy ekvivalentní. Zdůrazňují bezprostřední vztah všech věřících k Duchu svatému, který řídí celou církev. Obě také zaměřují pozornost na vzájemnou službu členů směrem ke druhým a k podřízení zvláštního dobra nějaké skupiny celému Tělu nebo lidu. Obraz Božího lidu však na rozdíl od Těla Kristova dovoluje větší odstup mezi církví a její božskou Hlavou, jak ukazuje *Lumen gentium*, když hovoří o církvi jako svaté i hříšné, která potřebuje pokání a obnovu (LG 8; UR 4 a 6). Podle M.D. Kostera<sup>269</sup> obraz mystického Těla ponechával ekleziologii v jakési předvědecké fázi. Přišel čas dát pravou definici církve: Boží lid, do nějž se vstupuje křtem, a který je upevňován a strukturován biřmováním a ordinací.<sup>270</sup> Pojem „Boží lid“ zdůrazňuje aspekt života. Pojem byl tedy vzat současně z dějin spásy a jako kompenzační koncept pojmu výrazně dokonalé a slavné církve.<sup>271</sup> Karl Rahner užívá pojem Boží lid ve zvláštním smyslu – označuje tak celé lidstvo, které je po Kristově činu objektivně v situaci spásy otevřené každému člověku – lidstvo zasvěcené Bohu. Církev je povolána ustavit toto spasené lidstvo ve formální společnost. Kanonista K. Mörsdorf definuje církev jako Boží lid strukturovaný podle vzoru organického těla, které má hlavu a údy a tedy jistý hierarchický řád. Lid, který je sjednocen nakonec kvůli realizaci Božího království, je strukturován na základě křtu, biřmování a ordo, které je hierarchizováno v diakonát, presbyterát a episkopát.<sup>272</sup>

Obraz Božího lidu má však také své slabiny, jak upozorňuje Yves Congar.<sup>273</sup> Selhává v objasnění toho, v čem spočívá Nová smlouva, zejména to, že lidé byli přijati do synovského vztahu k Bohu. Stáváme se skrze adopci tím, čím je Ježíš Kristus od přirozenosti. Přítomnost Ducha svatého by mohla být integrována s konceptem Božího lidu zvláště v linii „nové smlouvy“ vepsané do lidských srdcí (Jer 31, 33). Ale jedinečnost církve Kristovy je lépe zprostředkována výrazem „Tělo Kristovo“.<sup>274</sup> Syn Boží učiněný člověkem se stal naší Hlavou a chce, aby se Boží lid konstituoval jako Tělo Kristovo.

---

<sup>268</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 159.

<sup>269</sup> Srov. KOSTER Mannes Dominikus: Ekklesiologie im Werden, Paderborn, 1940.

<sup>270</sup> Srov. CONGAR: Cette église que j'aime, 13.

<sup>271</sup> Srov. tamtéž 16.

<sup>272</sup> Srov. tamtéž 17.

<sup>273</sup> Srov. CONGAR: The Church: People of God, in: Concilium 1, Glen Rock, N.J.: Paulist Press, 1965, 11–37.

<sup>274</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 56–58.



Tento nový název je dán z titulu *novi et aeterni testamenti*,<sup>275</sup> tedy aby bylo zřejmé, v čem spočívá ona nová smlouva. Mystické tělo se realizuje, když naše životy náleží ke Kristu. Když vedeme v tomto životě život, který je jeho.<sup>276</sup> Život těla existuje pouze v jeho údech, ale v žádném se nerozvíjí nezávisle od života ostatních. Tato široká, komplexní a rozlišná totalita je plodem Ducha v obnoveném lidstvu.<sup>277</sup> Jedná se totiž o to nechat žít druhého ve mně, takže především bude třeba se zřici své absolutní autonomie.<sup>278</sup> To musí být příhodně naznačeno vzájemnou závislostí mezi jednotlivými úřady v církvi. Představa církevního společenství, kde v čele stojí jeden muž s nedělitelnou kompetencí a odpovědností není autentický, biblický a novozákonní obraz církevní obce.<sup>279</sup> Diákon je tak vnímán jako neodmyslitelné doplnění kněžství. Svatý Izidor ze Sevilly se dokonce odvažuje tohoto tvrzení: „Bez něho nemá kněz ani jméno ani úřad“ (*De ecclesiasticis officiis*, II 8).<sup>280</sup> Jeden druhému navzájem ukazují, že nikdo není vším, že každý z nich je před Bohem aktérem *in persona ecclesiae* a že společně, v synergii Ducha, konají Kristovo poslání. Oba, kněz i diákon, představují dvojí stálý úkol církve: Budovat sebe samu jako společenství a uskutečňovat své poslání ve světě. Jedná se o dva komplementární úkoly, z nichž si církev nemůže vybrat, ale které musí mít na zřeteli společně.<sup>281</sup>

V tomto duchu svatý Klement Římský strukturu v církvi odůvodňuje řádem ve stvoření, kde se každý musí věnovat svému úkolu pro dobro celku.<sup>282</sup> V průběhu věků se však knězi přisoudil druh služebního monopolu: Všechny služby byly v jeho kompetenci, všechny byly jakoby poznamenány kněžským charakterem. Bylo třeba nalézt větší různost ordinovaných služeb a služeb laiků a mezi ordinovanými službami objevit, že nejsou všechny kněžské. Všechny mají společnou milost svátostné přítomnosti Krista v srdci

---

<sup>275</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, 31.

<sup>276</sup> Srov. CONGAR: *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris: Cerf, 1966, 60.

<sup>277</sup> Srov. BOUYER: *Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie*, 122.

<sup>278</sup> Srov. CONGAR: *Esquisses du mystère de l'Église*, 62.

<sup>279</sup> Srov. KAŇA Jiří: *Jáhni a my*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, 6.

<sup>280</sup> Srov. CROCE: *Aus der Geschichte des Diakonates*, 12.

<sup>281</sup> Srov. WINDELS: *Jáhenská služba při liturgii*, 5.

<sup>282</sup> Srov. BOUYER: *Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie*, 267.

jeho církve.<sup>283</sup> Církev tak může zakoušet bohatství různých stupňů a překonat striktně kněžské pojetí ordinované služby.<sup>284</sup>

Již několik let před koncilem Yves Congar zdůraznil komunitní chápání úřadu v církvi. Boží církev je založena na různých způsobech služby, všechny jsou zaměřeny na společné dobro. Svátostné služby biskupství, kněžství a jáhenství chápe jako způsoby služby pomáhající církvi rozvíjet se jako živé společenství víry. Toto pojetí je od koncilu sice rozšířeno v katolické teologii,<sup>285</sup> „avšak není nesnáz křesťanů zapojit se do nového modelu církve z větší či menší části dána nedostatkem liturgické zřejmosti tohoto modelu? Jinak řečeno, stále říkáme křesťanům, že oni jsou církev, Boží lid, ale v našem slavení máme i nadále před očima klerikální a pyramidální schéma. Neměli bychom se proto divit malé účinnosti našeho mluvení na toto téma.“<sup>286</sup>

Církev směřuje k tomu, aby vedla lidi do společenství s božským. Ale tento cíl je v určité míře dán již v samé existenci církve. Tedy i realita církevního úřadu předjímá něco ze stylu věčné účasti stvoření na láskyplném společenství Trojice. Kdekoli je církev přítomna, již jsou lidé sjednoceni s Bohem („Kde je Duch Boží, tam je církev a každá milost“<sup>287</sup>). Církev není pouhým prostředkem. Není vozem, který člověka odveze do nebe. Církev v jistém smyslu existuje pro sebe samu. Kdekoli jsou lidé v církvi, je částečně naplněn cíl jejich existence, jsou alespoň zárodečně spojeni s Bohem.<sup>288</sup> Křesťanská pravda je podstatně pravdou člověku darované božské lásky. Takže pravda evangelia může být uchována a předávána jen tam, kde je láska živá. Odtud je církev podstatné uskutečnění božského života, který je nakonec božskou láskou, jak je zprostředkována lidstvu skrze Ducha svatého. Z tohoto pohledu je vázána pravda evangelia na církev, která ji má lidem předat.<sup>289</sup> Rozšíření křesťanské pravdy a konverze ke křesťanství tak není plodem závěrů lidské moudrosti, ale žitého svědectví, které budí přání účastnit se na tomto životě. Otcové (Klement Římský, Ignác z Antiochie, Klement Alexandrijský, Origenes) označují za „pravou filozofii“ nejen učení, ale celý křesťanský život.<sup>290</sup>

---

<sup>283</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 200.

<sup>284</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, .69.

<sup>285</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 171.

<sup>286</sup> WINDELS: Jáhenská služba při liturgii, 4.

<sup>287</sup> IRENEJ: Adversus Haereses, 3, 24, 1, PG 7, 966.

<sup>288</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 61.

<sup>289</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 105.

<sup>290</sup> Srov. tamtéž 106.

Tato ekleziologie díky akcentu na osobní vztah mezi věřícím – individuálně i kolektivně – a Duchem svatým, pomáhá znovuoživení spirituality a života modlitby. To vytváří prostor pro spontánní iniciativy probuzené Duchem svatým, který dává každému, jak se mu líbí. Tím je umožněna pluralita služeb a charismat, bohatství v sounáležitosti dle vzoru svaté Trojice. S tím souvisí to, že např. diakonát nacházíme v rané církvi a na Východě, který je otevřen více pneumatologické ekleziologii. Yves Congar vzpomíná, jak mu po diskuzi o schématu *De Ecclesia* během druhého zasedání koncilu dva ortodoxní pozorovatelé sdělili své dojmy: „Kdybychom měli sestavit takové schéma o církvi u nás, vypracovali bychom nejprve kapitolu o Duchu svatém, a pak kapitolu o křesťanském člověku. Potom bychom jen mohli dodat, že vše podstatné již bylo řečeno.“ To je přesný opak ekleziologie, kterou jsme znali - redukovanou na teorii instituce, hierarchologii. Ekleziologie u ortodoxních zahrnovala vždy také antropologii. Církev je tvořena z lidí, kteří se otevřeli volání Božímu, komunita věřících, kteří kráčí po cestách spásy.<sup>291</sup> Často se právě *populus Dei* chápe jako konkrétní místní shromáždění (především eucharistické), v němž se hluboké tajemství církve již realizuje.<sup>292</sup> Křesťanský člověk přináší všem dobrodiní duchovních darů, které přijal. Množství charismat nebo duchovních darů je tedy známka pojmu Boží lid velmi vlastní.<sup>293</sup> Proto také Yves Congar uváděl často obnovovaný diakonát do souvislosti s obrazem církve jako Božího lidu.

Zdůrazněním hodnoty neformálního, spontánního, meziosobního vztahu v církvi tento model obnovuje hřejivé a živé vztahy tak ústřední v novozákonním pohledu na církev. Je zde ovšem nebezpečí jistého dualismu,<sup>294</sup> který je zřetelný např. u Paula Tillicha, když porovnává „duchovní společenství“ s církvemi. Druhou těžkostí může být tendence k přílišné divinizaci církve. To jsme viděli již v případě pojmu Těla Kristova, který chce chápat církev v pojmech pokračujícího Vtělení.

Nakonec je v této ekleziologii určité napětí mezi církví jako sítí přátelských vztahů a církví jako mystickým společenstvím milosti. Je církev v první řadě přátelské společenství mezi lidmi, nebo mystické společenství, které má základ v Bohu? Mnoho křesťanských teologů, včetně katolických, jako Yves Congar, Jérôme Hamer a Heribert Mühlen, se snaží kombinovat oba koncepty jako dvě dimenze téže reality. V mnoha případech vedla snaha po nalezení dokonalého meziosobního společenství v církvi

---

<sup>291</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, 22.

<sup>292</sup> Srov. tamtéž 26.

<sup>293</sup> Srov. tamtéž 23.

<sup>294</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 63.

k frustraci, ne-li k odpadu. Touha po vřelé a zcela chápající komunitě je hledání dobré matky, které končí zoufalstvím. Křesťanská komunita – to sice nejsou dobří otcové a matky, je zde božské tajemství, které nás osvobozuje a podporuje v růstu.<sup>295</sup> Ovšem diákon je zvláště povolán k tomu, aby toto napětí v co možná největší míře zmírňoval. Z praxe otce své vlastní rodiny by měl získat citlivost pro lidské potřeby a oprávněná, reálná i nereálná očekávání „rodinné atmosféry“ v církvi. Pro pravé osvobození a růst je samozřejmě zřetelná nezbytnost spojení jeho služby „na prahu církve“ se službou slova a božských tajemství.

Závěrem ještě krátce připomeňme obraz církve jako Nevěsty. Svatý Bernard na tomto pozadí často hovoří zaníceně o lásce církve k Ježíši Kristu. Zdůrazňuje, že církev je nevěstou především díky lásce (*sponsa per dilectionem*). Bez lásky by mohla být chrámem Božím, městem Krále, ale nikoli nevěstou (*In dedicatio Ecclesiae sermo*, 5, n. 9 a 10, 183, 534-535): „... *templum Dei per sanctificationem, civitas Summi regis per socialis vitae communionem, sponsa immortalis Sponsi per dilectionem*“.<sup>296</sup> V rámci tohoto obrazu jsou služebníci církve nazýváni „přáteli Ženicha“ (*amici Sponsi*). A diákon je povolán v tomto duchu k pokornému svědectví, že je to právě Ženich, kdo má nevěstu, služebník musí co nejvíce ustupovat do pozadí a ukazovat církvi jen na božského Ženicha: „On musí růst, já však se menšit“ (srov. Jan 3, 29-30).

#### **4.5 Společenství lásky – realizmus Těla Kristova**

Tato ekleziologie může být nazývána také mystickou (spojení s nebeskou církví, duchovní lid Nové smlouvy, ikona Trojice atd.). Jak jsme viděli, byla často kladena právě jako určitá protiváha k obrazu církve jako viditelné společnosti a v extrémních případech vedla až k pohrnutí institucí a církevním úřadem. U svatého Augustina se zase díky své přílišné duchovnosti dostala paradoxně do pokušení v zájmu práv církve připustit použití světské moci.

Avšak ideál trojičního společenství lásky, či Těla Kristova má zcela konkrétní uskutečnění v diakonii lásky. „Prubířský kámen církevní spirituality je v pojmu *bližní* – je to tělesnost a realizmus Těla Kristova. Naše láska musí být jistě vnitřní a univerzální, ale

---

<sup>295</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 64–66.

<sup>296</sup> Srov. CONGAR: *Église et papauté*, 122.

musí to být především láska k bližnímu.<sup>297</sup> V katechezi prvotní církve, kde *communio* předchází *traditio* a mystagogii, ležela zřejmě na diákonech úloha otevřené náruče církve, atmosféry přijetí atd.<sup>298</sup> On musí všem ubohým, osamoceným podávat svědectví, že ve své situaci, ať už je jakákoli, nejsou vyloučeni z Boží rodiny.<sup>299</sup> Dnes můžeme říci, že ženatý diákon má všechny předpoklady být takovou otevřenou náručí a opravdovým „mužem společenství.“<sup>300</sup> Manželství i svěcení jsou přece obojí svátosti *communio*. Diákon žijící v manželství se proto právem pro svou službu může inspirovat a čerpat u své vlastní rodiny<sup>301</sup> a jistě i naopak. „Jáhen musí *communio*-diakonii v církvi uskutečňovat v tom smyslu, že buduje církev budoucnosti. A to je podstatný a nepostradatelný přínos k dnes vyhlášené nové evangelizaci.“<sup>302</sup> Jeho místo je totiž uprostřed komunity, ale zároveň i tam, kde se nacházejí ti, kdo *již* nebo *ještě* k nám nepatří.<sup>303</sup> Církev budoucnosti, to jsou ti, kdo by k nám mohli patřit zítra. Dříve, než mohou být církevní obce (farnosti) vedeny, dříve, než mohou společně slavit eucharistii, musejí být napřed shromážděny a vybudovány.

#### 4.6 Společenství diákonů

Diákonii pomáhají biskupovi ve službě komunitě. Ještě lépe: Sbor kněží a diákonů je ve službě místní církve a jejich společenství. V tomto smyslu, při obnově diakonátu je naléhavé uplatnit diákonii jako sbor shromážděný kolem biskupa, aby mu pomáhali v shromažďování církve, která *se právě utváří*.<sup>304</sup>

Vývoj služebné praxe od vrcholného středověku vedl k podobě úřadujícího diecézního kléru poznamenaného tím, že se zapomnělo na pravdu tolik zdůrazňovanou prameny liturgickými a patristickými: Být knězem znamená být součástí Těla. Je to vstup do sboru (*ordo*). Toto vědomí nikdy úplně nechybělo v případě episkopátu a to ještě dříve,

---

<sup>297</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 256–257.

<sup>298</sup> Srov. KAŇA: Jáheni a my, 21.

<sup>299</sup> Srov. tamtéž 54.

<sup>300</sup> Tamtéž 106.

<sup>301</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 91.

<sup>302</sup> KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu, 26.

<sup>303</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 53.

<sup>304</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 147–149.

než potvrzení kolegiality na Druhém vatikánském koncilu umožnilo jej prohloubit. Není v současné mluvě a právě v úředních dokumentech ještě často slyšet, že se hovoří o „knězi“ nebo „diákonovi“ v singuláru?

Druhý vatikánský koncil opustil toto historické opomenutí konceptu presbyteria a skutečnosti společenství kněží. Presbyterium označovalo skutečně společenství kněží okolo svého biskupa. Diakonát nemá *diaconium*<sup>305</sup> ve smyslu instituce ekvivalentní nebo odpovídající presbytériu pro kněze. To nebrání tomu, že diakonát je „sbor (*ordo*)“. Toto slovo se objevuje u Tertuliána ve významu, který mu dává obecný jazyk: kolektiv, skupina, společenský útvar.<sup>306</sup> Přijetí jáhenského svěcení má za účinek vstup do sboru diákonů. Začleněním do tohoto sboru je diákon povolán – a v důsledku zavázán – naplňovat svou funkci „s láskou a prostotou srdce, aby pomáhal biskupovi a kněžím a v budování Božího lidu.“<sup>307</sup>

Konsekrační modlitba (pokud jí uvážíme jako jeden celek) připomíná budování církve, které Bůh uskutečňuje skrze různé dary v pohledu na jednotu shromáždění, když říká: “Abys jí dal růst v nový chrám, ustanovil jsi služby třech různých sborů (*ordines*).<sup>308</sup> Není tedy možné zpochybňovat tuto integraci do sboru skrze jáhenské svěcení. Právě tak jako s kněžími sdílí biskup stejné služebné kněžství, sdílí také diakonickou úlohu s diákoný, kteří mu pomáhají ve “službě společenství” (srov. LG 20b). Tak se ve vedení biskupa, který předsedá místní církvi kříží dvojí zprostředkování: kněžské a jáhenské. Není možné říci, že biskup je současně hlavou presbyteria a sboru diákonů? Z pohledu “služby společenství” – *ministerium* je zde spojující koncept. Diákoní mají účast na službě komunitě, v níž biskup je prvním nositelem a hlavním subjektem pravomoci.<sup>309</sup> Tato integrace do sboru je bohatá na důsledky pro správné pochopení služby a pro pokrok úžasné různosti charismat, kterými je vybaven Boží lid (srov. LG 30 a 32a). Není bez významu ani pro “spiritualitu” diakonátu.

Teologicky připomíná vstup do sboru - zde sboru diákonů, základní prvek služby v církvi. Není to sbor, který sám může vyjádřit skrze rozlišnost účinných realizací, co to je

---

<sup>305</sup> Tento termín neexistoval v křesťanském starověku, což netěší ty, kdo by dnes rádi podporovali jeho používání. Nanejvýš termín *diaconicum*, který označoval buď místo (sakristie, šatna atd.), nebo liturgickou knihu obsahující pravidla pro diákoný nebo modlitby recitované diákoný při liturgii.

<sup>306</sup> Srov. TERTULIÁN: *De exhortatione castitatis*, 7, 3, in: DE CLERCK: „Ordination. Ordre“, in: *Catholicisme* 10, Paris: Letouzey et Ané, 1952, 165–166.

<sup>307</sup> To je druhá otázka dialogu závazku - srov. Římský pontifikál: *Obřady svěcení biskupů, kněží a jáhnů*..

<sup>308</sup> Srov. Římský pontifikál: *Obřady svěcení biskupů, kněží a jáhnů*.

<sup>309</sup> Srov. interpretaci výrazu *ad ministerium episcopi*.

jáhenská služba? Je to skutečně jenom sbor diákonů jako celek, který je schopen současně obsáhnout a rozvinout trojitou diakonii slova, liturgie a charity, ke které se zavazuje ordinand předtím, než je připuštěn k jáhenské ordinaci.<sup>310</sup> Není sbor, zde jáhenský, schopnější jako společenství zajistit lépe skutečnou katolicitu služby? Není to diákon individuálně ani nějaký součet individualit, ale celek členů sboru diákonů, který je schopnější odpovědět na potřeby služby v církvi realizované v určitém místě. Členové jsou rozdílní a zároveň komplementární ve své citlivosti, cestách, spiritualitách, kompetencích atd. Lépe mohou zvládnout blahodárnou inkulturaci zvěsti evangelia. To platí ještě více pro trvalé diakony, kteří v zásadě pokračují ve vykonávání svých odpovědností profesionálních, společenských, rodinných a jiných. Je to různost světských a církevních angažování, která dovoluje jáhenskému sboru vyjádřit lépe svou službu být svátostí Krista-Služebníka a probouzet diakonii lidu Božího v daném místě, v pluralitě svých složek a různosti charizmat, zkrátka ve své katolicitě. Jednotlivý diákon nemůže chtít realizovat všechny jáhenské funkce. Toto vědomí přispívá také k odstranění všech monopolistických choutek: Osoba nemá výlučný patent na diakonát.<sup>311</sup>

#### ***4.7 Diakon a církevní společenství***

Vykonávání jáhenské služby předpokládá obraz církve, kde jsou všichni spoluzodpovědní a solidární, církve, jež se jeví jako služebné společenství, otevřené světu a dialogu s ním.<sup>312</sup> Je to jistě biskup, kdo povolává do služby. V případě jáhenské služby nás ovšem samotný obřad svěcení poučuje, že biskup nepovolává izolovaně, aniž by počítal s komunitou a svými spolupracovníky, ale naopak, že jeho volba spočívá na volbě církve.<sup>313</sup> Mimoto volba biskupem je ještě později schválena shromážděním na způsob

---

<sup>310</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 147–149.

<sup>311</sup> Srov. tamtéž 113.

<sup>312</sup> Srov. PORRO: Jaká vize církve pro jáhenství?, 41.

<sup>313</sup> Římský pontifikál obnovený podle dekretu Druhého vatikánského koncilu byl publikován autoritou papeže Pavla VI. a revidován péčí papeže Jana Pavla II. Stojí za to, aby příslušný dialog zde byl citován *in extenso*: „Kněz k tomu určený: Svatá církev, naše Matka, vám představuje naše bratry, N. a N., a žádá vás, abyste je vysvětil ke službě jáhenské. Biskup: Jsou k tomu způsobilí? Kněz: Křesťanský lid byl dotázán a ti, kterým přísluší je posoudit vydali o nich svědectví. Také já dosvědčuji, že byli shledáni hodnými k tomu, aby byli vysvěceni.“ Delegát jedná s biskupem nikoli ve svém vlastním jménu jako v obřadu před Druhým vatikánským koncilem, ale jménem celého společenství.

obřadu aklamace.<sup>314</sup> Současní trvalí jáhnové přistupují ke službě buď tak, že představují sami svou kandidaturu, nebo jako odpověď na interpelaci církevní obce. Podle první možnosti spočívá volání k diaconátu především v osobní sklonu po vzoru přístupu k presbyterátu, aniž bychom přehlíželi církevní rozlišení nebo rozhodující povolání biskupa jako poslední instance. Druhý způsob církevní interpelace spočívá na rozlišení takové potřeby hlásání evangelia pro poslání církve v daném místě ze strany samotné obce křesťanů. Tak její uskutečnění vyžaduje právě od komunity vyzrálé církevní smýšlení - *sentire cum Ecclesia*.<sup>315</sup>

Pojem služby je třeba aplikovat v první řadě na církev jako celek a označuje tak poslání celé církve (nebo všech věřících) ve světě, totiž smíření lidstva se sebou samým a s Bohem.<sup>316</sup> Služebná spolupráce některých se začleňuje do spoluodpovědnosti všech. Je pravdou, že v prvních staletích byl velmi těsný vztah mezi biskupy a lidem – také v odpovědnosti, v modlitbě, v liturgických praktikách, volbě a schvalování biskupa.<sup>317</sup> Tato ekleziální spoluodpovědnost je právě s modelem společenství, kolegiality a služebnosti úzce spojena. Dříve to bylo výstižně vyjádřeno zvyklostí, o níž svědčí např. svatý Justin v komentáři k Mal 1,11, a kterou připomíná také Řehoř Veliký: Není možné slavit eucharistii bez účasti lidu, který spolu obětuje.<sup>318</sup> V roce 829 synoda v Paříži stanovila, že se nesmí sloužit mše bez diákona. Východní liturgie jsou živé natolik, nakolik mají diákona.<sup>319</sup> Kněz na Východě nevykonává funkce diákona, to by se rovnalo porušení práva.<sup>320</sup> Význam zde má pouze liturgie ve společenství (není rozšířená praxe individuálních, soukromých mší). V tom se odráží smysl pro církev, která je živoucím tajemstvím přítomnosti Boha jako společenství osob a jako všechny živé organismy, a ještě mnohem víc než ony je společností, kde *nesouměrnost je konstitutivní*.<sup>321</sup> „Je zde jistý řád, který je třeba respektovat. Avšak Duch svatý uvnitř Trojice prolamuje převahu

---

<sup>314</sup> Římský pontifikál zde obsahuje tuto rubriku: „Shromáždění schvaluje volbu, když zpívá nebo říká *Bohu díky*, nebo jiným způsobem, např. zpěvem hymnu *Sláva na výsostech Bohu*“ (*Svěcení biskupů, kněží a jáhnů*).

<sup>315</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 39.

<sup>316</sup> Srov. SESBOŮÉ: *Pour une théologie oecuménique*: „Od této služby církve můžeme rozlišit zvláštní služby, které v církvi existují“, 269.

<sup>317</sup> Srov. NEUNER Peter: *Laici a klérus? Společenství Božího lidu*, Praha: Vyšehrad, 1997, 35–45.

<sup>318</sup> Srov. BOUYER: *Die Kirche, Selbsteutung und Theologie*, 268.

<sup>319</sup> Srov. CLÉMENT: *Der Diakon in den orthodoxen und unierten Kirchen des Ostens in der Gegenwart*, 188.

<sup>320</sup> Srov. KERKVOORDE: *Die Theologie des Diakonates*, str. 242.

<sup>321</sup> Srov. POTTIER: *Svätostnost jáhenství*, 12.



modelu shora-dolů.<sup>322</sup> Ve staré ekleziologii nebyla církev pojímaná jako neosobní prostředek, který se nachází mezi věřícími a Kristem, ale konání milosti je přisouzeno Kristu na jedné straně a jeho celému Tělu v jednotě. Jistě v tomto Těle jsou někteří ordinováni a kvalifikováni zvláštním způsobem, aby konali jako viditelní služebníci svátostné akce Krista. Ale jsou ordinováni v Těle takovým způsobem, že na těchto aktech spolupracuje celé Tělo. Augustin to říká např. o Marii, ale i o církvi v souvislosti s odpuštěním hříchů – celá církev spolupracuje svou láskou na obrácení hříšníků, na tom, že se věřící rodí v církvi (tedy opravdu aktivní účast všech, přičemž Maria je v tomto směru prvním a vynikajícím členem).<sup>323</sup> „Služba diákonů je také ve službě charizmat a mnohotvárných darů Ducha v celku Božího lidu“.<sup>324</sup> Jedním z důležitých úkolů diakonátu je působit na křižovatce života charizmat a církevních služeb. Diákon spolupracuje s diecézním biskupem a vykonává svou službu ve společenství s ním a s jeho presbyteriem (diákon a kněz – to jsou dvě „ruce“ biskupa, a jako takoví nemohou než spolupracovat jeden s druhým<sup>325</sup>, neboť presbyterát a diakonát stojí vedle sebe jako kněžství a službu biskupa<sup>326</sup>). Spojení mezi biskupem a diákonem bylo tak těsné, že někdy bylo srovnáváno se vztahem Krista k jeho Otci: „Jako Kristus nic nečiní bez svého Otce, tak diákon nic bez biskupa. Jako Syn není vůbec nic bez svého Otce, tak diákon bez biskupa. Jako je Syn zavázán Otci, tak diákon biskupovi. Jako Syn je posel a prorok Otce, tak je diákon poslem a mluvčím biskupa“<sup>327</sup>. *Didascalia* spatřují v této jednotě ideál, na němž závisí uskutečnění církve. Proto napomínají biskupy a diákonky: *“Unanimes estote ... et cum diligentia pascite populum unanimiter, quia vos ambo unum corpus esse debetis, pater et filius, quia secundum imaginem dominii Estis ... diaconus sit episcopi auris et cor et anima, quoniam si vos ambo unanimes estis, per concordiam vestram in ecclesia pax est.”* (Buďte jednomyslní ... s láskou svorně paste lid, neboť máte být jedním tělem, otec a syn, vždyť jste učiněni podle obrazu Páně ... diákon ať je uchem, srdcem i duší biskupa, neboť skrze vaší svornost a jednomyslnost bude v církvi mír).<sup>328</sup>

Ale diákon spolupracuje také s jinými služebníky, kteří byli obdařeni potřebnými

---

<sup>322</sup> POTTIER: Svátostnost jáhenství, 13.

<sup>323</sup> Srov. CONGAR: Église et papauté, 169.

<sup>324</sup> DENIAU Francis: Le diaconat à la lumière des trois „fonctions“ du Christ et de l'Église selon Vatican II, in HAQUIN, WEBER: Diaconat XXI<sup>e</sup> siècle, 106.

<sup>325</sup> Srov. PORRO: Jaká vize církve pro jáhenství?, 39.

<sup>326</sup> Srov. KLEINHEYER: Der Diakonat im Lichte der römische Weiheliturgie, 81.

<sup>327</sup> CROCE: Aus der Geschichte des Diakonates, 98.

<sup>328</sup> Srov. tamtéž.

kvalitami, aby jim mohl být svěřen úkol (*munus*) nebo úřad (*officium* nebo církevní funkce ve smyslu kánonu 145) ve službě budování církve a realizace jejího poslání v daném místě. Diákon ji naznačuje v síle své ordinace skrze svou službu a v celém svém životě.<sup>329</sup> (Diákon většinou může zajistit také *diachronní communio*, pokud kněz odchází a přichází jiný - tedy určitou kontinuitu pastorační ve farnosti<sup>330</sup>).

Tedy diakonát je služba diakonie církve.<sup>331</sup> Učinění spolupracovníky biskupa, aby garantovali a podporovali apoštolskou identitu církve „sloužící a chudé“ na způsob Ježíše, svého učitele a Pána (srov. Jan 13, 13-14), diákonů musí vzbudit spolupráci všech věřících. Jejich služba se bude snažit vzbudit v každém jeho vlastní charizmata. Jejich role bude spočívat v podpoře a v povzbuzování ve vykonávání jejich služby.<sup>332</sup>

Francouzští kanonisté, především P. Valdrini, rozlišují dva hlavní typy církevních komunit: *hierarchické komunity* a *komunity asociativní*. Asociativní komunity jsou utvářeny volně skrze vůli svých členů inspirovaných určitým charizmatem, které usilují o společné následování nějakého aspektu poslání církve. To je zásadně případ hnutí v církvi, ale analogicky také institutů zasvěceného života. Asociativní komunity jsou organizovány a řízeny ve prospěch cíle a přání členů asociace, kteří k ní náleží dobrovolně. Právě v asociativních komunitách vidí někteří stěžejní úkol pro působení diákonů.

Komunity zvané hierarchické jsou naopak konstituovány nebo zřízeny pastýřskou autoritou na základě kritérií objektivní příslušnosti, a nikoli subjektivního svobodného přilnutí.<sup>333</sup> Tyto hierarchické komunity ustavené pastorační autoritou se stávají skrze samu skutečnost *konstitutivní* strukturou církevní organizace. To je zásadně případ diecéze, farnosti, ale také nemocničních a vězeňských duchovních správ. Pastorační autorita tam garantuje, *plena cura animarum* (kompletní pastorační službu), dle tradičního vyjádření. Hierarchické komunity jsou takřka církvi zcela pro všechny (pro všechny přicházející a ne pro dobrovolníky). Komunity zvané hierarchické, vyžadují svou vlastní povahou kněžskou službu biskupa a kněží, kteří tam zajišťují církevní a eucharistické

---

<sup>329</sup> Srov. DENIAU: Mille diacres en France, in: Études 383 (1995), 529. „Diakonát bude svědčit svým dílem, že „opravdový prostor poslání církve není odděleným prostorem, ale že je to samotný svět lidí, kterému Kristus přišel sloužit“, WARNIER: Le diaconat... tout simplement, 225.

<sup>330</sup> Srov. KAŇA: Jáhni a my, 115.

<sup>331</sup> Srov. DORÉ Joseph: Les diacres dans l'Église, in: Communio 21/6 (1996), 78. Tamtéž čteme: „Diákonům přísluší, dát se do služby oné službě, ke které jsou povoláni všichni křesťané jako členové církve, která je celá sloužící po vzoru svého Snoubence, Učitele a Pána, který chtěl být sám služebníkem.“

<sup>332</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 137.

<sup>333</sup> Srov. např. VALDRINI Patrick: La constitution hiérarchique de l'Église“, in VALDRINI Patrick: Droit canonique, Paris: Dalloz, 1989, 145.

předsednictví, přijímají plnou pastorační péči a přijímají také odpovědnost za pastorační péči. Pro jejich budování a realizaci církevního poslání, tyto komunity předpokládají různé služby: Diakonát by tam měl mít své místo jako *transversální* služba, která spojuje různá charizmata a služby v utváření církevního shromáždění. Jedním nebo druhým způsobem tam diákoní přijímají část pastorační péče: Např. vzájemnost a solidarita na rovině vikariátu, pastoračního regionu nebo animují katecheze na rovině farnosti nebo pastorační jednotky.<sup>334</sup>

---

<sup>334</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 150.

## 5 CÍRKEV JAKO ZÁKLADNÍ SVÁTOST

Pojetí církve jako svátosti je z hlediska diakonátu významné. Diakonie spojená se službou slova a oltáře se stává účinným znamením konečné spásy. Zároveň však tento pohled na církev osvobozuje pojetí církevní služby od zúžení na prostou funkcionalitu. Vnáší do křesťanského života více smyslu pro kontemplaci tajemství Boha ve stvoření, v liturgii a v životě člověka a lidstva. Zaměřuje naši pozornost více na rovinu bytí. Specifikum diakonátu totiž spočívá ve velké míře v symbolické účinnosti samotné existence osoby diákona v církvi a ve světě.

### 5.1 Charakteristika modelu

„Díky ekleziologii společenství se upřesňuje také význam církve jako *univerzální svátosti spásy* (LG 1.9). To vše má zdroj ve společenství trojičního Boha, jež je paradigmatem pro veškerou aktivitu církve směřující ke spáse. Diakonie představuje historickou realizaci tohoto ideálu.“<sup>335</sup>

Na základě určitého napětí mezi institučním a mystickým modelem požadovali mnozí katoličtí teologové 20. století koncept církve jako svátosti. Sakramentální struktura církve je však zřetelná už od patristiky (Vtělení pokračuje ve svátosti církve). Svědky tohoto pohledu jsou otcové Ambrož, Jeroným, Tomáš Akvinský, Augustin,<sup>336</sup> a Cyprián, ale v celé své jasnosti tato ekleziologie vyvstala až ve 20. století.<sup>337</sup> Na základě mimořádné blízkosti patristickým a středověkým pramenům přispěl k této teorii velkou měrou Henri de Lubac. Božské a lidské v církvi nesmí být nikdy odděleno. Nadměrně duchovní a individualistický pohled na život milosti vede pouze k sekulárnímu a sociologickému chápání církve jako instituce. Pojem svátosti naopak harmonicky kombinuje obojí.<sup>338</sup>

Podle M. J. Scheebena (19. století) je církev sakramentální mystérium, protože působí v lidech sjednocení s Kristem. Pro období novoscholastiky je církev univerzální svátostí. Karl Rahner (*Kirche und sakrament*) odvozuje ekleziální strukturu od inkarnační

---

<sup>335</sup> MTK: Diakonát, vývoj a perspektivy, 108.

<sup>336</sup> Srov. DOLISTA: Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie, 32

<sup>337</sup> Srov. CONGAR: Cette église que j'aime, 41.

<sup>338</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 67.

a sakramentální struktury Krista. Církev zpřítomňuje Krista v tomto světě. Její dějinnost, dočasnost, společenskou podmíněnost lze přiblížit pomocí chalcedonského dogmatu: V církvi jsou dvě přirozenosti, božská a lidská.<sup>339</sup> Jestliže Kristus je svátostí Boha, církev je pro nás svátostí Krista, která ho reprezentuje a skutečně ho zpřítomňuje. Henri de Lubac říká, že církev nenese pouze jeho činnost, ale je opravdu jeho pokračováním ve smyslu daleko reálnějším, než když se řekne o nějaké lidské instituci, že je pokračovatelkou zakladatele.<sup>340</sup>

Ve své diskuzi o svátostech ukazuje, jak všechny svátosti jsou zásadně svátostmi církve. Jsou ze své vnitřní povahy sociální a odvozují svou účinnost od církve, kterou budují a činí jí svátostí. Na základě učení Henriho de Lubaca vytvořil svou ekleziologii Karl Rahner. Jiný německý jezuita Otto Semmelroth podal klasický výklad tohoto pohledu v knize *Die Kirche als Ursakrament* (Církev jako prásvátost). Pak byla tato myšlenka přijata Edwardem Schillebeeckxem, který hledí na Krista jako svátost setkání s Bohem a církev nazývá svátostí vzkříšeného Krista. Yves Congar nazývá církev univerzální svátostí spásy. Druhý vatikánský koncil v prvním článku konstituce o církvi prohlašuje: „Církev je totiž v Kristu jakoby svátost nebo znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva“ Téma církve jako svátosti se vrací v mnoha klíčových pasážích Druhého vatikánského koncilu (LG 9, 48, SC 26 s odkazem na svatého Cypriána, AG 5, GS 42).<sup>341</sup>

Richard McBrien pozoruje, že v některých raných prezentacích této ekleziologie (např. u Edwarda Schillebeeckxa) je obsažen omezený sakramentalizmus, který dává nedostatečné místo diakonii v poslání církve ve světě,<sup>342</sup> pozdějšími Schillebeeckxovými příspěvky již byl však uspokojen (prezentace církve jako „svátosti dialogu“ a „svátosti světa“). Zůstává pravdou, že přehánění sakramentalismu může vést k postoji narcistického esteticismu, který není možné snadno skloubit s plně křesťanským závazkem k společenským a etickým hodnotám.<sup>343</sup>

Církev jako svátost v tom skromném zjevu patří k našemu světu, ale účinností k anticipovanému naplnění v Ježíši Kristu. To je obsah slova mystérium.<sup>344</sup> Kde však

---

<sup>339</sup> Srov. DOLISTA: Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie, 33.

<sup>340</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 67.

<sup>341</sup> Srov. tamtéž 68.

<sup>342</sup> Srov. McBRIEN Richard: Church, the continuing Quest, Paramus N.J: Newman Press, 1970, 61.

<sup>343</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 78.

<sup>344</sup> Srov. CONGAR: Cette église que j'aime, 52.

byla zrušena distinkce mezi církví a světem, ztratila se i myšlenka církve-svátosti. Proto je dnes tento model tak aktuální, protože kde je napětí mezi církví a světem, chápe se sama jako kvas v těstě, nositel zvěsti a života určeného celému světu.<sup>345</sup> Jestliže církev je tajemství slávy Věčného skryté i zjevené ve znameních dějin, je třeba se k ní přiblížit s úžasem a obdivem a umět rozlišit Boží znamení v lidském čase. Bůh zcela Jiný se učinil přístupným uprostřed lidského žití.<sup>346</sup>

To naráží samozřejmě na problémy: Pro lidi je těžké přijmout transcendentní skutečnost v projevu, který transcendentní není (viz nepravá hagiografie). Ale Ježíš se ukazuje v podobě služebníka.<sup>347</sup> Člověk sdílí božský život nikoli božským způsobem, ale lidským, který souzní s jeho lidskou přirozeností. To je věc svátostného charakteru lidské existence, který rozvíjí Karl Rahner: Bez kontaktu se světem skrze tělo by samotný duch nemohl uskutečnit sám sebe. Vyjadřuje se v hmatatelné formě. Cokoli se nachází v zákoutích lidského ducha se nějak zviditelňuje nebo hmatatelně vyjadřuje skrze tělo. Struktura lidského života je tedy symbolická. Člověk sdílí božský život lidským způsobem. Právě diakonická láska čerpá z božské lásky trojičního společenství. Čím dokonaleji někdo předává dále to, co dostal, tím více realizuje sám sebe (Pseudo-Dionýzios) a realizuje se také božský život v podmínkách pozemské bídy. Tím jej zvěstuje a dává na něm účast. Člověk dosahuje zralosti ve vztahu s člověkem. Také svátosti mají dialogickou strukturu. Odehrávají se ve vzájemné interakci, která dovoluje lidem společně dosáhnout duchovního průlomu, kterého by nemohli dosáhnout izolovaně. Svátost je proto společensky konstituována.<sup>348</sup>

Tato ekleziologie ve svém celku vůbec velmi odpovídá esenci jáhenské služby. Řeč znamení diakonické lásky má pro mnoho lidí ještě silnou vypovídající hodnotu. Svatý Klement Alexandrijský vysvětluje, že Řekům byly blízké symboly a alegorie barbarů (v řecké terminologii jsou zde míněni Židé), a tak k nim dospělo něco z moudrosti zjevené od Boha skrze proroky. Hebrejská Pravda jim tak nezůstala cizí. Při užití symbolického jazyka měli určitým způsobem účast na pravdě.<sup>349</sup>

---

<sup>345</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime* 62–63.

<sup>346</sup> Srov. FORTE: *La Chiesa della Trinità*, 71.

<sup>347</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, 90.

<sup>348</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 70–71.

<sup>349</sup> Srov. DUPUY Bernard Dominique: *Prophétie et théologie chez Clément d'Alexandrie* in: CONGAR (ed.): *Service théologique dans l'Église*, Paris: Les éditions du Cerf, 1974, 152.

Církev se tak může stávat věrohodným znamením budoucí slávy, kdo se na ní zadívá, měl by být naplněn nadějí. Do jisté míry však vnější pozorovatel, zvláště pokud hledá znamení přítomnosti zjevujícího se Boha, vnímá některá znamení církve jako záhadná.<sup>350</sup> Zde může sehrát svou roli diakonie, která hraje na společnou strunu solidarity, symbolů lásky, přátelství, apod.

Tento model našel oblibu u teologů především římskokatolických. Je použitelný ve vztahu k církvi jako instituci i jako mystickému Tělu. Sakramentální ekleziologie podporuje ty nejlepší stránky obou předchozích modelů a řeší jejich problémy jako např. vztah mezi viditelnou institucí a společenstvím milosti.

## 5.2 *Symbolika diakonátu*

V patristice byl úřad v církvi vnímán v symbolicko-sakramentálním smyslu. Později převažuje právní model, novoscholastika zdůrazňuje reprezentaci Krista (*alter Christus*). Odpovědnost za církev by měli mít ale všichni. Pokud by se totiž příliš zdůrazňovala reprezentace Krista, budou se chyby přičítat Kristu a ne učící se církvi, která je ještě na cestě.<sup>351</sup>

Výhodou tohoto modelu je to, že umožňuje jednak silné motivy pro loajalitu vůči církvi a snahu o přilnutí k její disciplíně, tak zároveň vytváří prostor pro čestnou kritiku. Tato ekleziologie totiž nedovoluje deifikaci aktuální podoby života církve, neboť uznává, že symbolické vyjádření milosti není nikdy adekvátní životu milosti samotné. Církev je volána, aby se stávala neustále lepším znamením Krista. Je to spíše cesta dynamická a kritická než statická a apologetická. Tento typ ekleziologie umožňuje změnu a vyzrávání.<sup>352</sup> A to je podstatné ve vztahu k diakonátu, který je po své obnově ještě ve fázi určité evoluce, a jehož vývoj není uzavřen.<sup>353</sup>

Tato ekleziologie nabízí vzhledem ke strukturování služby v církvi široký prostor pro bohatství symboliky. Učení o symbolické nebo svátostné kauzalitě umožňuje přirozenou jednotu christologie, ekleziologie a sakramentologie. Funkce služebníka, který stojí tvář v tvář *všem*, je podle výrazu L.- M. Chauveta „symbolická funkce zjevení a

---

<sup>350</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 76.

<sup>351</sup> Srov. DOLISTA: *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, 29–30

<sup>352</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 77.

<sup>353</sup> Srov. ZULEHNER: *Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa*, 74.

zefektivnění identity církve.<sup>354</sup> Takové symbolické pojetí otevírá svátostné chápání ordinované služby.<sup>355</sup> Konkrétně zatímco kněz má poslání naznačovat, že Kristus skutečně již shromáždil svou církev, především když slaví eucharistii, tak diákon má připomínat, že toto shromáždění ještě není u konce a snaží se spojit všechny k tomuto dílu v srdci církve.<sup>356</sup> Diákon a kněz jsou svátostným vyjádřením dvou principů v církvi: Jejího *budování* a její *otevřenosti*, proto mají *strhávat* k těmto úkolům celou církev.<sup>357</sup> Symbolika diakonátu je v církvi zřetelná. Vůči ordinovaným služebníkům, biskupy nevyjímaje i vůči laikům, diákonů představují a realizují závislost všech na Kristu Služebníku.

Prostřednictvím služby liturgie, hlásání a diakonie existuje šance přivést do vědomí věřících spojení víry s životem. Bez svátosti jáhenství by totiž „tajemná“ povaha církve - církve, jak ji chtěl Kristus - nebyla plně uskutečněna. Ba dokonce, bez jáhenství by i samotná jednota církve, která se projevuje především v síle své trojčlenné hierarchie, byla jakýmsi způsobem poškozena.<sup>358</sup>:

Tento model nás upozorňuje na to, že se nesmí oddělovat skutečnost a její vyjádření, křesťanská láska a svátosti – tedy to, co by mělo být jednotné, aby se neoslabila základní svátostná povaha křesťanství, církve nebo křesťanského kněžství jako služby budování Kristova Těla a pokračování v jeho výkupném díle. Oddělení tohoto typu totiž vyvolalo mimo jiné opozici protestantismu.<sup>359</sup> To spojení je právě specifické pro diakonát, neboť v něm má církev úřad, který dává úzkému spojení mezi *martyria*, *leitourgia* a *diakonia* svátostnou podobu,<sup>360</sup> a tak může učinit učitelský a pastýřský úřad hodnověrný i skutky uzdravování a diakonicko-charitativní službou.<sup>361</sup> Diákon svou samotnou existencí i úlohami, které vykonává, zrcadlí ve shromáždění křesťanů tvář církve. Je svědkem, nebo lépe svátostí církve, otevřený vůči světu a pozorný zvláště vůči

---

<sup>354</sup> CHAUVET Louis-Marie: Le peuple de Dieu et ses ministres. Approche théologique, in: Prêtres diocésains 1280 (1990), 142. To, co autor připisuje kněžím platí *mutatis mutandis* pro diákonů.

<sup>355</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 34.

<sup>356</sup> Srov. tamtéž 202.

<sup>357</sup> Srov. WINDELS: Jáhenská služba při liturgii, 5.

<sup>358</sup> Srov. tamtéž 3.

<sup>359</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diaconates, 270.

<sup>360</sup> Srov. KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 23.

<sup>361</sup> Srov. tamtéž 22.



nejmenším.<sup>362</sup> Přítomnost diákona při liturgii není věcí slavnostnosti, nýbrž významu a přispívá k plnějšimu zjevení tváře církve v jejím shromáždění.<sup>363</sup>

Sloužit, *diakonein*, je základním rysem církevního i křesťanského života. Skrze církev je viditelná služba samotného Boha v Ježíši z Nazareta, kterého poslal. Pokud bychom parafrázovali LG1: Církev je svátost nebo nástroj Boha, který slouží.<sup>364</sup> Diakonie je konsekventní důsledek, a tím také kritérium opravdovosti víry a eucharistie každé církevní obce a každého jednotlivce.

Svátost je místo, kde se setkává a sjednocuje aspekt viditelný a mystický. Je to kategorie, v níž se může vyjádřit nutné spojení mezi mystickým Tělem, a viditelnou církví.<sup>365</sup> Eucharistie je realizace jednoty mystického těla. Církev jako instituce zajišťuje ve slavení realizaci mystického těla.<sup>366</sup> Když má diákon účast na této eucharistii, má mít tedy účast i na jejím vykládání v učení a má ji rozšiřovat na celý lidský život skrze křesťanskou charitu a vedení věřících. Skrze eucharistii je tedy dána jednota tak rozličných úkolů diákona.<sup>367</sup> Proto eucharistie ve slubě diákona má také význam sjednocení a společné identity všech „typů“ jáhenství.

A jaký je eschatologický rozměr? Bude svátostnost překonána v nebi? Někteří tvrdí, že svátosti budou nadále existovat, jimi se bude vyjadřovat a vtělovat život milosti. Jen ztratí dvojznačnost, jaká je na zemi. Zde může být svátost přijata bez vnitřního účinku a smyslu, a nebo naopak může být prožita milost bez vyjádření navenek. Tato diskrepance prý bude překonána.<sup>368</sup> Pokud diakonát je zařazen do širší perspektivy ekleziologie communia, která spatřuje také ve struktuře církevní služby odraz života Trojice, pak jsme postaveni před zcela jinou eschatologii, než tomu bylo u institučního modelu. Zatímco úřady vizibilisticky pojaté hierarchické církve jsou čistě funkční a po dosažení spásy duší ztrácí svůj význam, zde je otevřena naděje, která nám dovoluje hovořit spíše o jakémsi eschatologickém naplnění, tak jak to platí koneckonců pro všechny pozemské hodnoty. Zkušenost člověka s Bohem bude nejspíš vyjádřena celou sítí hmatatelných a sociálních

---

<sup>362</sup> Srov. WINDELS: Jáhenská služba při liturgii, 5.

<sup>363</sup> Srov. tamtéž 6.

<sup>364</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 37.

<sup>365</sup> Srov. CONGAR: Esquisses du mystère de l'Église, 75.

<sup>366</sup> Srov. tamtéž 79.

<sup>367</sup> Srov. RAHNER: Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, 311.

<sup>368</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 120.

znamení, ale nebudou už falešná a klamná. Jejich sumou je církev jako svátost. Jinak by bylo těžko pochopitelné společenství svatých i vzkříšení těla.<sup>369</sup>

Svátostnost života a služby diakona je podtržena také skutečností manželství, která má k diakonátu nejspíš větší vnitřní afinitu než celibát, neboť diakon ve své specifické funkci je pojítkem mezi klérem a oltářem na jedné straně a světem. K tomu je třeba také pravé teologie manželství jako nutné funkce v církvi a pro církev, svátostného společenství, reálné reprezentace tajemství jednoty Krista a církve. Diakon může své manželství vidět jako nikoli nepodstatný moment svého jáhenského úkolu, neboť právě křesťanské manželství má takovou funkci svědeckví síly milosti pro církev.<sup>370</sup>

Pro symboliku jáhenské služby má význam závazek stability životního stavu, tedy celibát nebo manželství. Tím, že církev povolává do ordinované služby jen ty, kdo jsou upevněni ve svém životním stavu, se stává dalším znamením toho, co již bylo dáno ve svátosti svěcení: Totiž věrnosti Boha své církvi a svým služebníkům, kteří jsou vybráni k její službě. Je to téma charakteru a svátostné milosti. Manželství a celibát, pokud jsou dobrovolně zvoleny a věrně přijaty – pokaždé jiným způsobem – mají nějak posilnit dosah svátosti svěcení. Tváří v tvář církevnímu společenství a uprostřed svých bratří a sester představují ordinovaní služebníci, kteří se definitivně zavázali ve svém životním stavu, zvláštním způsobem nezničitelnou jednotu mezi Bohem a jeho lidem, která našla své naplnění v lásce Ježíše Krista k jeho církvi.<sup>371</sup> Velikost této lásky potřebuje svědeckví ženatých a celibátních křesťanů. Ti první v *hloubce výlučné* lásky k manželce, ti druzí v *šířce univerzální* lásky ke všem lidem. Ve své pozici tváří v tvář společenství ženatí služebníci připomínají všem *již* hloubky Boží lásky skrze svátost manželství a služebníci celibátní připomínají *ještě ne* šíře této lásky skrze celibát pro záležitosti Království. První připomínají komunitě, že celý křesťanský život se rodí *ze Smlouvy* Boha s námi, druzí připomínají, že křesťanský život spočívá ve víře v Boha *samotného*.<sup>372</sup>

Diakon ve své osobě spojuje skutečnosti, které jsou si často zdánlivě velmi vzdálené: Tajemství Krista a církve, k jehož službě byl posvěcen a každodennost života ve světě. Tedy již v jeho osobě, nezávisle na tom, co konkrétně koná v církvi a ve světě, by se mělo snoubit nebe se zemí. Proto „odlišnost od presbytera a biskupa by mohla být ve

---

<sup>369</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 121–122.

<sup>370</sup> Srov. RAHNER: *Die Theologie der Erneuerung des Diakonats*, 307.

<sup>371</sup> Srov. CANCOUËT, VIOLLE: *Les diacres*, 86–88.

<sup>372</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 121.

způsobu vykonávání svěřených úloh, nebo v osobní kvalitě toho, kdo úlohy realizuje.<sup>373</sup> Právě v zaměření na *bytí* je třeba hledat specifičnost trvalého diakonátu, a nikoli v oblasti činnosti. To, čím jsou, představuje originalitu toho, co konají. Charakteristika diakonátu spočívá spíše v samotném *esse* diákona.<sup>374</sup> Toto zaměření na *bytí* osvobozuje posvátnou službu od prosté funkcionality a v rámci komplementarity vnáší do nitra církevního úřadu výraznější *kontemplativní* prvek jako protiváhu k dosud převládající *actio* (vykonávání funkcí). Tato otevřenost pro *bytí* dává důraz na symbolické působení a přináší praktickou výhodu otevřeného určení úkolů diakonátu, které ponechává velké pole působnosti dalšímu vývoji.<sup>375</sup>

Podstatné a specifické pro diakonát je nejspíš právě ono symbolické *spojení* třech zásadních oblastí církevní služby slova, liturgie a charity. Proto je pro diakonát charakteristická také liturgická služba, neboť diákon je ve své osobě spojovacím článkem mezi činnou láskou a oltářem.<sup>376</sup> Jestliže tedy pojmem kněžství jako Kristem svěřené poslání apoštolů kázat, prokazovat službu lásky, a budovat Tělo Kristovo a pokud se neomezíme jen na vnější stránku a svátostný výraz, pak pochopíme význam postavení diakonátu jako zprostředkování služby. *Sacramentum-persona* musí na svém místě vyjadřovat jednotu celého Těla nejen ve svátostech, ale v každodenním životě místní církve a farnosti v organizaci křesťanské lásky, v bohoslužbě, kázání a katechumenátu<sup>377</sup> Tento zásadně svátostný charakter bytí diákona bude klást velké požadavky na jeho spiritualitu. Augusto Guerra připomíná tento náročný úkol, který bude vyžadovat moderní křesťanská spiritualita jako taková: Integrovat transcendenci duchovního života a dějinný a světský závazek člověka.<sup>378</sup>

Existence diakonátu v církvi nám připomíná tedy také to, že „budoucí křesťanství bude muset najít znovu liturgický a mystický pohled na kosmos, najít lásku ke kráse a meditaci.“<sup>379</sup>

---

<sup>373</sup> BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 63.

<sup>374</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 82.

<sup>375</sup> Srov. SCHNEIDER Theodor: Handbuch der Dogmatik, Band 2, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1992, 357.

<sup>376</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 278.

<sup>377</sup> Srov. tamtéž 271.

<sup>378</sup> Srov. GARCÍA: Teologia espiritual contemporanea, Corrientes y perspectivas, 348.

<sup>379</sup> DOLISTA: Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie, 109

## 6 CÍRKEV JAKO HEROLD EVANGELIA

Úkol zvěstovat Boží slovo patří podstatně k církvi i k základním úkolům obnoveného i starokřesťanského diakonátu. Aby mohly být zužitkovány dobré intuice teologie slova (vliv Karla Bartha), ale aby se zároveň nezapomnělo na to, že Slovo se stalo opravdu tělem (nejen slovem), můžeme s trochou nadsázky říci, že koncil nemohl udělat nic příhodnějšího než obnovit v církvi trvalý diakonát. Diakonát může být v dnešních podmínkách účinnou a někdy i nejúčinnější formou evangelizace.

### 6.1 Charakteristika modelu

Úkolem církve je hlásat, co slyšela, čemu uvěřila a byla pověřena to hlásat. Tento typ má mnoho styčných bodů s komunitární ekleziologií Božího lidu. Liší se tím, že vyvyšuje víru a hlásání nad meziosobní vztahy a mystické společenství. Církev se prý nemůže činit zodpovědnou za to, že člověk selhává ve svém přijetí slova Božího. Musí jej pouze hlásat s úplností a vytrvalostí. Církev je kerygmatické společenství, které vyzdvihuje skrze kázání slova podivuhodné Boží skutky v dějinách. Komunita sama se uskutečňuje kdekoli vane Duch, kdekoli se hlásá slovo a je přijímáno ve víře. Církev je událost setkání s Bohem.<sup>380</sup>

Hlavním propagátorem této ekleziologie byl ve 20. století Karl Barth. Varuje církev před takovým zdomácněním Písma v jejím lůně, které by mu znemožnilo svědčit proti církvi. Církev je tedy aktuálně utvářena hlásaným a ve víře slyšeným slovem. Je to shromáždění, které je svoláno slovem, které ustavičně vyzývá k pokání a změně.<sup>381</sup> Po vzoru Luthera rozlišuje Barth mezi teologií slávy a teologií kříže. První je tam, kde se církev identifikuje s božským a ukazuje na sebe takovým způsobem, jakoby sama obsahovala to, co hlásá. To také vytýká katolicismu. Správný postoj je podle něj v tom, když směřuje od sebe a jako Jan Křtitel ukazuje na Beránka Božího. Volá lidi ke Kristu, přičemž otevřeně uznává svou vlastní prázdnotu - církev je velký kráter po dopadu zjevujícího Božího slova.<sup>382</sup> Církev proto není předmětem víry jako stabilní skutečnost.

---

<sup>380</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 82.

<sup>381</sup> Srov. BARTH Karl: *Church dogmatics I/1*, Edinburgh: T.& T. Clark, 1936, 298–300.

<sup>382</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 82.

Nevěříme v církev, ale věříme, že v tomto shromáždění se stává dílo Ducha svatého událostí.<sup>383</sup>

Barthův pohled, že církev je zásadně heraldem Kristovy vlády a budoucího Království, má v římskokatolickém prostoru paralelu v teologii Hanse Künga, který začal svou kariéru doktorskou disertací na Bartha. Ve své knize *Církev* nadepsal velmi důležitou kapitolu názvem „Eschatologické společenství spásy.“<sup>384</sup> V *Ekklesia* spatřuje obojí – proces shromažďování i shromážděnou komunitu. Proto není komunita něco neměnného jednou provždy, stává se církví skrze opakující se událost, že lidé se shromažďují k bohoslužbě, představuje realizaci novozákonní komunity. Lokální církev není provincií církve, ale církev sama je plně přítomná v každém shromáždění, které odpovídá na Boží slovo.

Charakteristická je ostrá distinkce mezi církví v pozemské podobě a Božím královstvím eschatologickým. Küng zdůrazňuje, že církev není ani Božím královstvím, nebuduje a nerozšiřuje ho na zemi ani nepracuje pro jeho realizaci: „Je to Boží vláda, v kterou církev doufá, svědčí o ní, hlásá ji. Není nositelem Boží vlády, která má přijít a je současně již přítomná, ale je jejím hlasem, oznamovatelem, heraldem. Jen Bůh sám může přinést svou vládu, církev je zcela zasvěcena jeho službě.“

U Bultmanna a teologů jím ovlivněných nacházíme existenciální variantu kerygmatické teologie. Bultmann chválí Pavla, že přenesl eschatologickou událost z dimenze kosmické do dimenze historické. Vidí eschatologickou událost jako něco, co se odehrává právě ve chvíli, když církev hlásá Ježíše.<sup>385</sup> Bultmann trvá na tom, že slovo Boží není bezčasová idea, ale konkrétní událost, setkání. Je to eschatologická událost, Bůh je nyní přítomen a přináší život tomu, kdo ho přijímá. Lidská věta se může stát Božím slovem jen v kázání, hlásání kerygmatu (kerygma musí být přizpůsobeno bídě konkrétního člověka), stává se událostí Ježíše Krista. Slovo potřebuje hlasatele s řádným pověřením. Jako tedy slovo se stává slovem Božím jen v události, i církev se stává reálnou pouze v události. Tyto hlasy vidí eschatologickou událost v přítomné události bez nutného pouta k historickému Ježíši nebo k události parusie. To vede k pohrdání institucí v církvi, která garantuje historickou nebo geografickou kontinuitu.<sup>386</sup>

---

<sup>383</sup> Srov. BARTH: *Dogmatics in Outline*, New York: Harper Torchbooks, 1959, 142–143.

<sup>384</sup> KÜNG Hans: *The Church*, New York: Sheed and Ward, 1968, 79–104.

<sup>385</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 83–84.

<sup>386</sup> Srov. tamtéž 85.

Představitelé post-Bultmannovské školy, především Ernst Fuchs a Gerhard Ebeling, čerpali z filozofie jazyka obsažené v pozdních Heideggerových pracích. Hlásání shromažďuje kolem Krista, ale není víra bez společenství Ježíše Krista. A jeho společenství se realizuje v možnosti hovořit jazykem, v němž se naplňuje událost spásy. Jazyk víry přináší do jazyka shromáždění víru a tím Krista.<sup>387</sup> Pro teology této školy má jazyk shromažďovací funkci.<sup>388</sup> Jednotu církve spatřuje Ebeling v tom, že všichni odpovídají na stejné evangelium. Dává jasný smysl identitě a poslání církve – zvláště místní církve – jako sboru, který zvěstuje dobrou zvěst Ježíše Krista.

Tato ekleziologie vede k poslušnosti, pokoře, a připravenosti k pokání a reformě. Tato teorie je konečně navrhována Barthem a dává vzrůst velmi bohaté teologii slova. Jako kontrast k obrazu a k svátosti má slovo tu schopnost, že může vyjádřit nejen přítomné, ale i nepřítomné, a dokonce i to, co není, a tedy může protestovat proti tomu, co je a odsoudit to. To má svůj význam především pro „politickou diakonii“, která je ražena prorockou tradicí.

Ale nestačí pouze mluvit slovo Boží, křesťanství stojí a padá s tvrzením, že Slovo se stalo tělem. V teologii hlásání se na rtech některých protestantů téměř zdá, že Slovo se stalo nikoli tělem, ale jen slovem! Protestanté vyzdvihují aktivitu hlásání slova a pro ně je teologickou podstatou církve hlásání samo. Katoličtí autoři mají sklon ztotožnit tohoto herolda s institucionální církví.<sup>389</sup>

Druhý vatikánský koncil se pokusil využít témata vycházející z Barthovské teologie slova, ale nespokojil se pouze s prorockým pochopením slova. Např. v *Sacrosanctum concilium* se říká, že Kristus je přítomen ve svém slově, je to on sám, kdo hovoří v Písmu svatém, když se církev modlí a zpívá (srov. SC 7), ale v témže paragrafu se hovoří o jeho přítomnosti ve svátostech, zvláště v eucharistii. Konstituce *Dei Verbum* začíná značně kerygmatickou poznámkou „naslouchat v úctě slovu Božímu a s důvěrou jej hlásat“, ale bezprostředně přechází k citátu z 1 Jan: Zvěstujeme vám věčný život, který byl u Otce a zjevil se nám. Co jsme slyšeli, viděli, zvěstujeme vám, aby jste měli s námi společenství (DV 1). Protože slovo zprostředkuje nejen to, co bylo slyšeno, ale také co se

---

<sup>387</sup> Srov. FUCHS Ernst: Studies of the historical Jesus, in: Studies in biblical Theology 42, London: SCM, 1964, 208–209.

<sup>388</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 86.

<sup>389</sup> Srov. tamtéž 121–122.

ukázalo, a bylo viděno.<sup>390</sup> Nejde pouze o vyznání víry v poselství, ale také o společenství života lásky.

Konečná kritika vyslovená katolicismem a nejen jím, této ekleziologii vytýká, že se příliš výlučně zaměřuje na svědectví a zanedbává akci. Je příliš pesimistická a kvietistická, pokud se týká lidských možností a snahy o založení lepší lidské společnosti v tomto světě a povinnosti křesťanů účastnit se tohoto společného úsilí. Typická pro tuto školu byla reakce Karla Bartha na *Gaudium et spes*, kdy se táže, zda optimismus této konstituce k možnostem lidského vývoje opravdu koresponduje s důrazy synoptických evangelií a Pavlových listů.<sup>391</sup>

Avšak teologie pozemských skutečností Druhého vatikánského koncilu byla velkým krokem vpřed. Kűngovo pochopení Království se zdá být příliš ovlivněno luteránským pojetím: „Království je zcela Božím dílem, zcela z jeho iniciativy. Jediný adekvátní postoj člověka je pokorné přijetí a trpělivé očekávání. Byl v tom jistě chvályhodný zájem o přetnutí gordického uzlu mezi církví a Božím královstvím, ale Kűng až příliš zdůrazňuje diskontinuitu a přijímá silně jednostrannou luteránskou vizi církve jako společenství hlásání, které přehlíží sociopolitickou diakonii.“<sup>392</sup>

## 6.2 *Diákon a služba slova*

Je zřetelné, že tento model církve nám v mnoha ohledech nahrává pro lepší pochopení významu služby trvalého diakonátu v lůně církve. Můžeme být dokonce v pokušení říci, že pokud chtěl koncil zhodnotit to nejlepší z teologie slova a zamezit některým příliš jednostranným vývodům, musel zároveň obnovit diakonát.

Víme, že církev je skutečně hlasatelkou spásné zvěsti, není jen soukromou příležitostí k setkání s Bohem, ale je nositelkou zjevení, které je veřejné a univerzální.<sup>393</sup> Tato služba hlásání Božího slova navíc patří neodmyslitelně k diakonátu: „Jeho podíl na apoštolském úřadu zvěstování se spatřuje v liturgii zvěstování evangelia.“<sup>394</sup> Např. diákon

---

<sup>390</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 88–91.

<sup>391</sup> Srov. tamtéž 92.

<sup>392</sup> Tamtéž 93.

<sup>393</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, 57.

<sup>394</sup> KERKVOORDE: *Die Theologie des Diakonates*, 247.

Filón byl dle Ignáce z Antiochie ve službě slova (*Phld.* 11,1). Cyprián zase předepisuje diakonům vyučovat a povzbuzovat křesťanský lid.<sup>395</sup> Někdy je dokonce diakon přímo nazýván „heroldem nebeského krále“ (*Aurillacův pontifikál* 9.stol.).<sup>396</sup> Nejstarší obřad svěcení (*Ordines romani*) dosvědčuje, že nově vysvěcený diakon čte evangelium.<sup>397</sup> Předání evangeliáře při svěcení je poprvé dosvědčeno v *Pontificale romano-germanicum*. V rámci některých obřadů jáhenského svěcení se objevuje prosba o Ducha moudrosti a porozumění svatému životodárnému slovu.<sup>398</sup> Francouzský teolog a dominikán z Le Saulchoir A. Duval ukazuje, že otcové Tridentského koncilu přikládali důležitost službě kázání, ale kvůli protestantismu se v definici zdůraznila pouze svátostná stránka. Arcibiskup z Nikosie litoval, že koncil představuje různé *ordines* v konvergenci k eucharistii, a tak neumožňuje objasnit plně, co je to církevní hierarchie. Dříve ale bylo všech sedm stupňů svěcení vztaženo na biskupa a měly mu být nápomocné nejen v oběti ale i v kázání jako druhou z podstatných apoštolských funkcí. Koncilní otcové se skutečně pokusili přiřknout nižším svěcením a diakonátu funkce kerygmatické.<sup>399</sup>

V oblasti slova jsou diakoni skutečně spojeni mnoha způsoby se *službou* slova: veřejné čtení Písma a zvláště hlásání evangelia, katecheze, povzbuzování věřících, služba útěchy souženým všeho druhu, kázání a popřípadě homilie atd. Tato diakonie slova mohla v dějinách nabývat různých podob: Je jasné, že v přednicejské církvi, kde se komunita shromažďovala pouze jednou týdně na eucharistii, a sice v neděli, kolem stolu za předsednictví biskupa, homilie připadla na biskupa a ne na diakona, jehož úkolem byla modlitba shromáždění. Ve venkovské komunitě merovejského období, do níž biskup snad ještě nemohl poslat kněze, jehož výživu zajišťoval pán toho místa, přijímal diakon úlohu animace modlitby křesťanů, hlásal evangelium a přednášel homilie nebo četl homilie otců.<sup>400</sup> Jakkoli to bylo různé podle období a místa, diakoni přijímali službu slova, aby bděli nad její apoštolskou identitou a zvali svým příkladem a svou horlivostí k evangelií

---

<sup>395</sup> Srov. LÉCUYER: *Diaconat*, 808.

<sup>396</sup> KLEINHEYER: *Der Diakon im Lichte der römische Weiheliturgie*, 82.

<sup>397</sup> Srov. *tamtéž*.

<sup>398</sup> Srov. DOENS: *Die Weiheriten des Diakons in den nichtbyzantinischen Ostkirchen*, 68.

<sup>399</sup> Srov. KERKVOORDE: *Die Theologie des Diakonates*, 257.

<sup>400</sup> Latinský Kodex kanonického práva z roku 1983 říká, že náleží jáhnům vykonávat při službě Božího lidu službu Slova, ve společenství s biskupem a jeho presbyteriem (kán. 757).



autenticitě komunitu a věřící, kteří si díky nim připomínali, že Kristus přišel sloužit a ne si nechat sloužit.<sup>401</sup>

### 6.3 Zhodnocení

Ovšem právě pojetí služby diakonátu a zvláště diakonátu obnoveného v duchu koncilní a pokoncilní ekleziologie umožňuje zhodnocení nejpłodnějších aspektů teologie slova a současně nám dovoluje korigovat její jednostranné nebo nepřiměřené závěry. Jestliže totiž teologie slova spojená s tímto ekleziologickým modelem vyvolala diskuzi o tom, zda je primární slovo nebo svátost, pak přínos diakonátu můžeme vidět v tom, že tato otázka bude snadněji překonána, neboť jeho podstatou je právě sepětí diakonie se svátostnou strukturou církve a s hlásáním evangelia, přičemž diakonie je chápána jako účinná forma evangelizace.<sup>402</sup> Někteří katoličtí teologové hledali most k překlenutí propasti mezi chápáním služby zaměřené buď na svátost nebo na slovo. Zvláště Karl Rahner se pokouší použít teologii slova jako výchozí bod pro definici kněžské služby.<sup>403</sup> Boží slovo svěřené církvi je účinný princip a nejen sdílení učení. Účinnost slova má vrchol v administraci svátostí. Joseph Ratzinger komentuje koncilní dokument *Presbyterorum Ordinis* a říká, že je třeba svátosti vnímat jako aktivity, v nichž hlásání evangelia dosahuje maximální účinnosti.

Pokud přijmeme tyto návrhy Rahnera a Ratzingera, můžeme se dostat za sterilní disputace mezi protestanty a katolíky, zda je primární slovo či svátost. Ve službě máme co dočinění s přítomností Boha, který obojí překonává, zahrnuje a dává sílu oběma. Slovo Boží je vždy nějak svátostné, protože symbolicky zpřítomňuje Boha. A svátost, která je symbolem Boží přítomnosti ve shromáždění k nám nikdy nepřichází, aniž je doprovázena slovem hlásání. Proto služba zahrnuje obojí. Všechny tři tradiční prvky služebné funkce - kázání, svátostná služba a vedení, by měly být integrovány v obnovené teologii služby.<sup>404</sup> Diakonát může toto pojetí ještě podtrhnout a naznačit. V diakonii slova je útěcha a

---

<sup>401</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 27.

<sup>402</sup> Srov. POSPÍŠIL: *Deus caritas est* a diakoni, 184.

<sup>403</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 176–177.

<sup>404</sup> Srov. tamtéž 178.

povzbuzení zpřítomněním Boží solidarity s člověkem. Diakonie je symbolem Boží přítomnosti, je doprovázena slovem hlásání a sama je hlásáním evangelia.

Důležitost kerygmatických, charitativních a administrativních funkcí diakona nevyklučuje, že mají být viděny jako funkce, které jsou dány spolu s ústředním tajemstvím církve – eucharistií. Eucharistie není jen svátostí osobního setkání s Kristem, ale událostí, v níž se uskutečňuje církev. V anamnéze je vysloveno rozhodující slovo Boží, ostatní hlásání je jen výkladem.<sup>405</sup>

Evangelium není chápáno jako systém abstraktních pravd, ani jako psaný dokument, ale jako živá událost samotného hlásání. Svátosti jsou v tomto směru ekleziologie sekundární, až za slovem. U protestantů reformační tradice jsou viděny jako „viditelné slovo“, znamená dramatizaci víry obce, která je spravuje.<sup>406</sup> Diakonie, která se obrací k „svátosti bratra“, ztělesňuje a zviditelňuje mu slovo evangelia, se také stává dramatizací víry. Právě realizací diakonické lásky, která podstatně náleží k esenci církve, a která má právě v případě svátostného diakonátu zcela zřetelně svůj zdroj v lásce k Bohu, se v komunitě stává Boží slovo událostí. Tato událost setkání s Bohem vyvolaná uvnitř komunity hlásáním evangelia odpovídá v diakonii ekonomii Vtělení, neboť Slovo se stalo tělem, ne pouze slovem.

Diakonát jako projev církve sloužící přispívá také k oné pokoře, o níž se strchoval při procesu hlásání Karl Barth: Církev ukazuje v duchu služby na Beránka Božího a sama sebe zastihuje.

Církev se nemůže úplně zříci zodpovědnosti za to, jestli člověk selže ve svém přijetí slova Božího, jak se domnívají některé proudy teologie slova (viz kapitola 6.1). Musí mu jej hlásat nikoli pouze s vytrvalostí, ale i přesvědčivě, což může znamenat právě osvědčení skrze skutky lásky. Ano, komunita se uskutečňuje tam, kde se hlásá slovo a je přijímáno ve víře, ale to přijaté slovo vyzývá k následování, k praxi bratrské lásky ve společenství. Pokud církev je událostí setkání s Bohem ve slově, pak ovšem křesťanská diakonie je také událostí setkání s Bohem. Může být dovršením události setkání ve slově, ale také naopak jeho předpokladem.<sup>407</sup>

Jestliže Karl Barth varuje církev proti takovému zdomácnění Písma v jejím lůně, které by mu znemožnilo svědčit proti ní a volat ji k obrácení, pak právě diakon při plnění

---

<sup>405</sup> Srov. RAHNER: Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, 311.

<sup>406</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 88.

<sup>407</sup> Srov. tamtéž 82.

svého poslání hlásat Slovo, má šanci se takové deformaci ubránit, když neztrácí ze zřetele nenapodobitelný vzor služby samotného Pána, který je vtělené Slovo a stal se služebníkem všech.

Církev je tedy aktuálně utvářena hlásaným a ve víře slyšeným slovem, ale aby toto slovo vyvolalo víru, je třeba aby bylo *martyriem* - svědectvím a k tomu náleží spojení s příkladem života (od diákona se vyžaduje, aby „žil neposkvrněným životem, jako herold nebeského krále“<sup>408</sup>).

Pokud se zaměříme na tzv. prorockou či politickou diakonii, můžeme ocenit, že na rozdíl od obrazu a svátosti má slovo tu schopnost, že může vyjádřit nejen přítomné, ale i nepřítomné, a dokonce i to, co není, a tedy může protestovat proti tomu, co je a odsoudit to.<sup>409</sup> Je pravdou, že mezi diákoný např. v Rakousku je mnoho takových, kteří své poslání vnímají jako snahu o změnu nespravedlivých struktur ve společnosti a v církvi a P. M. Zulehner diákoný, kteří mají toto sebepochopení řadí do kategorie, kterou charakterizuje právě typem „prorok“. S tím souvisí úkol otevřenosti vůči znamením času, která volají po odpovědi církve. Je prorokem v biblické slova smyslu: V Písmu prorocství (*nebiah*) není tak jako u Řeků oznámení budoucích událostí ani věštění. Je to spíš interpretace dějinných událostí Božího lidu ve světle plánu pro jeho lid.<sup>410</sup>

Zároveň však nedílná jednota hlásání slova s křesťanskou diakonií, která se v jáhenství uplatňuje, přináší této ekleziologii nutnou korekci vztahu ke světu. „Vždyť zatímco vnitřním odleskem božské slávy je Slovo, vnějším odleskem je stvoření.“<sup>411</sup> Přítomnost diakonátu v církvi nám připomíná, že neodpovídá křesťanství hodnotit vztah světa a Božího království jako naprostou diskontinuitu. Nesmíme totiž církvi kvůli „ještě ne“ upírat veškerou pravdu onoho „již“.<sup>412</sup> Právě diakonát jako služba lásky, společenství, rodinnosti a vřelých vztahů v církvi může symbolicky naznačovat předchůz toho eschatologického společenství, na němž má církev koncipovaná jako *communio* účast v pozemské realitě, protože jak zde, tak i na věčnosti zůstává církev účastí stvoření na životě Trojice.

Tady se již dotýkáme modelu církve Služebnice, která slouží světu a tak hlásá a vyjadřuje eschatologickou naději, která je i pro materiální svět. Barthův

---

<sup>408</sup> KLEINHEYER: Der Diakonat im Lichte der römische Weiheliturgie, 82.

<sup>409</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 88–91.

<sup>410</sup> Srov. DUPUY: Prophétie et théologie chez Clément d'Alexandrie, 153.

<sup>411</sup> BOUYER: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, 15.

<sup>412</sup> Srov. CONGAR: Cette église que j'aime, 36.

transcendentalismus zapříčinil teologii „smrti Boha“, protože se zdálo, že jedině tak může člověk růst, když vypudí sakrálnost, aby kosmos mohl být humanizován.<sup>413</sup> Avšak úkolem církve, jejíž podstatnou součástí je kromě služby slova také diakonie, je humanizace a osvobození, které pramení z obnovení a sjednocení lidstva (a jeho světa) k obrazu společenství lásky trojičního Boha.

Pro křesťanské společenství má význam možnost hovořit společným jazykem víry, v němž se naplňuje událost spásy, a který přináší Krista. V diakonii se hovoří jazykem, který sjednocuje všechny lidi, tedy Boží lid v tom smyslu, jaký dal tomuto pojmu Karl Rahner (celé lidstvo, které po spásném činu Ježíše Krista se už nachází v objektivním stavu spásy). Diakonie (solidarita s člověkem v situaci jeho duchovní nebo tělesné bídy) je tedy také jazykem, který má shromažďovací funkci, často je dokonce chápána jako nejúčinnější forma evangelizace.<sup>414</sup>

Teologie slova tedy vhodně doplňuje teologii svátostí. Ale aby slovo bylo skutečně eschatologické, měla by se teologie slova kombinovat se svátostným pohledem a porozuměním pro poslání církve vůči širší lidské společnosti (služba).<sup>415</sup>

---

<sup>413</sup> Srov. BOUYER: *Die Kirche. Selbstdeutung und Theologie*, 156.

<sup>414</sup> Srov. POSPÍŠIL: *Deus caritas est a diakoni*, 184.

<sup>415</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 123–124.

## 7 CÍRKEV JAKO SLUŽEBNICE

Můžeme říci, že se jedná o jeden z klíčových modelů, které nám objasní význam diakonátu v životě církve. Církev nemůže jinak než sloužit po vzoru svého Pána a ve službě diákona má být právě služba specifickým rysem, který určuje také jeho službu slova a liturgie a dodává hodnověrnosti jeho hlásání, jeho symbolické úloze atd. Dotkneme se potřeby „diakonizace“ církve. Již sama přítomnost diákona vedle biskupa a kněze má neustále všem připomínat tento služební charakter církve a zdravě vyvádět z míry ty, kdo jsou zvyklí jen na vztahy obvyklé v tomto světě. V církvi se totiž „dělá kariéra“ směrem dolů. Nesmíme zapomenout, že církev slouží člověku v situaci jeho bytí ve světě, a proto v diakonátu přináší celkovou naději také pro hodnoty jeho duchovního i materiálního světa. Dále zmíníme také některé důležité otázky z praxe služby.

### 7.1 Charakteristika modelu

Nebezpečí skrytému v duchovním hnutí, kdy augustinsky pojaté mystické Tělo mělo příliš volnou vazbu na konkrétní viditelnou církev, se postavilo katolické sociální hnutí, které si vzalo za cíl doplnit společenskou a tělesnou dimenzi. Ale bylo zde i pokušení, že zatímco se lidskou skutečnost pokoušíme zcela naplnit křesťanským duchem, církev svou specifickou tělesnou stránku ponechá ve formě důstojné, ale zastaralé relikvie.<sup>416</sup>

V pokoncilním období bojuje o prvenství model církve *Služebnice*. Tento model je nastíněn již v koncilních dokumentech, zejména v *Gaudium et spes* a můžeme říci, že pomohl katolickým křesťanům k vzrůstu pocitu solidarity s celým lidským pokolením.<sup>417</sup> Hovoříme o „diakonizaci“<sup>418</sup> církve. Ve skutečnosti se nejedná o nějaký módní objev, diakonický rozměr náleží, a vždycky náležel k esenciálním charakteristikám církve.<sup>419</sup> Sloužit, *diakonein*, to je základní rys církevního i křesťanského života.<sup>420</sup> „Skrze církev je

---

<sup>416</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche. Selbstdeutung und Theologie, 161.

<sup>417</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 34.

<sup>418</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 9.

<sup>419</sup> „Diakonie není jen jednou z řady dimenzí církve, ale je dimenzí podstatnou“, KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 21.

<sup>420</sup> V pohledu Nového zákona je chápán Ježíšův život, působení a smrt jako služba (Mk 10,45; Lk 22,27; Flp 2,7) a stejně tak je zdůrazněn služební charakteru všech církevních „úřadů“: Hlásání evangelia (Sk 1,17;

viditelná služba Boha v Ježíši z Nazareta, kterého poslal. Církev je svátost nebo nástroj Boha, který slouží světu a člověku. Církev, která neslouží, zrazuje své vnitřní bytí, svou vnitřní podstatu.<sup>421</sup> Církev, která ve své službě nejde spolu s Bohem cestou k chudým, ztrácí svůj vztah k Bohu, je v jistém slova smyslu „bez-božná“, a tak nesloužit by se rovnalo „ekleziálnímu ateismu.“<sup>422</sup> Je potěšitelné, že snaha o podporu diakonického rozměru církve se výrazně uplatňuje jako častý motiv pro volbu tohoto povolání u mnoha současných diákonů.<sup>423</sup>

Teologická metoda doprovázející tento typ ekleziologie se může zvat „sekulárně-dialogická“: Sekulární, protože církev pojímá svět jako jedno z teologických míst, a snaží se rozlišovat znamení časů a dialogická, protože se snaží působit na hranici mezi současným světem a křesťanskou tradicí.<sup>424</sup> Důležitý je důraz na kontinuitu mezi hodnotami lidské důstojnosti, bratrství a svobody v dějinách a jejich naplnění v Království.<sup>425</sup>

Ve všech dosavadních modelech je církev aktivním subjektem a svět je objekt, na který církev působí. Církev je vytvořena přímou Boží akcí a je určitým prostředníkem mezi Bohem a světem. Od počátku novověku, a zejména od začátku osvícenství se stává svět stále více aktivní a nezávislý na církvi. V dnešním sekularizovaném světě se umění a vědy, průmysl a vláda ubírají ve svém vývoji svých vlastních forem dle své vnitřní logiky.<sup>426</sup>

Papež Jan XIII. si přál církev, která je vždy živá a vždy mladá, která cítí rytmus časů, a která se v každém století kráší novým leskem, vyzařuje nové světlo, a dosahuje nových zisků. To volá církev k revizi sebe samé, včetně učení a struktury a k přivlastnění si nelepších výdobytků moderního sekulárního života (GS 44). Církev musí respektovat výdobytky světa a učit se z nich, pokud nechce zaostat za časem a stát se neschopnou

---

6,4; 20,24; Řím 1,1.13; 1 Kor 1,1; 3,5; 9,19; 2 Kor 3,3.; 4,1.5; 5,18; Ef 6,21; Flp 2,22; Kol 1,7; 4,7.17 apod.), výstavba a vedení obce (Ef 4,12; Kol 4,17; 1 Tim 4,6; 2 Tim 4,5 apod.) a stejně i sociálně-charitativní pomoc (Mt 25,44; Mk 15,41; Lk 8,3; Sk 6,1; 11,29; Řím 15,25.31; 2 Kor 8,4.19n. apod.) jsou označena slovesy či substantivy „sloužit“, „služba“ (διακονεῖν, διακονία, διάκονος, δουλεῦειν, δοῦλος), srov. Diakon in: LthK, Band 3, 178.

<sup>421</sup> ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 37.

<sup>422</sup> Srov. tamtéž 28.

<sup>423</sup> Vyplývá to z průzkumu, který byl proveden v německé jazykové oblasti, srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 46.

<sup>424</sup> Srov. DULLES: Models of the Church, 98.

<sup>425</sup> Srov. tamtéž 123–124.

<sup>426</sup> Srov. tamtéž 95.

hlásat evangelium (GS 62). Církev by se měla považovat sama za součást celé lidské rodiny a být solidární se zbytkem lidstva. Tak učí článek 3 konstituce *Gaudium et spes* poté, co se tvrdí, že církev by měla vést dialog se všemi lidmi, že stejně jako Kristus přišel do světa, aby sloužil, a ne, aby si nechal sloužit, bude také ona uskutečňovat<sup>427</sup> poslání Kristovo a snažit se sloužit světu pěstováním bratrství všech lidí (GS 42).

Církev má být otevřena potřebám světa, všem pravdivým a dobrým lidským touhám, podporovat úslí o mír a spravedlivý řád.<sup>428</sup> Může dodávat každodennímu lidskému počínání hlubší smysl a význam. Může přispět ke zlidštění lidské rodiny a jejich dějin (GS 40).<sup>429</sup>

Spása a milost, to je také naplnění přirozenosti, dosažení integrity. Ne náhodou je evangelium plné Ježíšových zázraků. Co všechno je součástí mesiánského znamení: Slepí vidí, chromí chodí, ..., chudým se zvěstuje radostná zvěst (Mt 11, 4-5).<sup>430</sup>

Církev tak neoznamuje přicházející Království jen ve slově, kázání, hlásání, ale zvláště v práci, ve službě smíření, obvazování ran, službě trpícím, v uzdravování, ...<sup>431</sup> Pán byl „člověk pro druhé“, tak musí být církev „společenstvím pro druhé“ ve své snaze o mír, ulehčení chudoby, eliminaci rasismu, smíření církví.

Podobná ekleziologie služby je základem mnohých oficiálních prohlášení církví od roku 1966: Zpráva ze zasedání Světové rady církví v roce 1968 v Uppsale, závěry druhé generální konference latinskoamerických biskupů v Medellině v roce 1968 a dokument *Spravedlnost a mír* vydaný biskupskou synodou v Římě v roce 1971.

Tento sekulární impuls v ekleziologii byl připraven myšlením mnoha teologů 20. století, z nichž jmenujme zvláště Teilharda de Chardin a Dietricha Bonhoeffera. De Chardinova syntéza světa a víry byla christocentrická - církev vnímá jako „vědomě kristifikovanou část světa.“ Dietrich Bonhoeffer ve svých raných dílech zdůrazňuje podstatu církve jako společenství shromážděné Kristem (zvláště společenství svatých). Volá po církvi pokorné a sloužící: Církev je církví, jen když existuje pro druhé. Prezentuje svou vizi kléru, jenž se musí, pokud možno, angažovat v nějakém sekulárním povolání. Církev musí sdílet světské problémy běžného lidského života, nikoli vládnout,

---

<sup>427</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 96–97.

<sup>428</sup> Srov. DOLISTA: *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, 73.

<sup>429</sup> Srov. tamtéž 75.

<sup>430</sup> Srov. CONGAR: *Cette église que j'aime*, 82.

<sup>431</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 98.

ale pomáhat a sloužit. Teilhard i Bonhoeffer byli oba zaujati touhou,<sup>432</sup> aby církev vzala vážně světské výdobytky moderního člověka a snažili se založit svůj pozitivní postoj ke světu teologicky a christologicky. Ve svém lidství se dle Bonhoeffera Kristus ukázal jako člověk pro druhé. Aby svědectví o něm bylo věrohodné, musí církev přijmout jeho styl. Sloužící církev je společenství protestující proti nárokům definitivnosti jakékoli lidské struktury a trpící s lidmi v boji proti silám zla.<sup>433</sup> Na základě myšlenek Harveyho Coxe požaduje anglikánský biskup Robinson, aby církev sloužila. Musí spíše pracovat uvnitř struktur světa, než vytvářet paralelní struktury. Dům Boží není církev, ale svět. Církev je služebník a charakteristickým rysem služebníka je, že žije v domě někoho jiného, ne ve vlastním.

Paralelní vývoj, nikoli bez vlivu právě zmíněných autorů, probíhal v římskokatolické teologii od koncilu. Klíčovým konceptem se stává pavlovský pojem *kenosis*. Ježíš sám sebe ponížil (*héauton ekenosen*) (Flp 2,7), vzal na sebe podobu služebníka. Hlavním posláním církve je smíření, překonání různých odcizení, která trápí lidstvo. Církev se nesmí na sebe dívat jako na „humanitární sociální agenturu“. Ona je univerzální svátostí spásy, Tělem Kristovým, ale právě proto má poslání sloužit.

Zvláštní pravomocí církve je udržovat živou naději a touhu lidí po Božím království a jeho hodnotách. Ve světle této naděje je církev schopna rozlišit znamení času a nabídnout vedení a prorockou kritiku. „U Židů se vypráví příběh o jeruzalémském rabínovi, kterému řekli, že Mesiáš už přišel. Vyklonil se z okna, zase ho zavřel a řekl: Ne, nevidím, že by se něco změnilo. Jsme mesiánský lid, přinášíme přísliby? Naději světu? Jsou mezi námi proroci, kteří čtou znamení doby, smysl velkých změn, ve vztahu k eschatologii?“<sup>434</sup> Možná podobně, jako např. ve 4. století vzniklo mnišství jako potřeba reakce na spojení státní moci a církve, čili na sekularizované křesťanství (a přece neexistuje v církevních dějinách epocha podobného misionářského nadšení, aktivity ve světě i v kázání), tak v dnešních podmínkách, téměř opačných, možná diakonát může plnit tutéž prorockou úlohu. Tenkrát církev přes svou distancovanost dokázala překvapivě dobře odpovědět na často protikladné potřeby a získat je pro sebe. Byla si vědoma, že nemá dar jen pro sebe. Smířila „ne ze světa“ a „všem se stát vším“ v nepřemožitelném příslibu Boha: „Všechno je vaše, vy však patříte Kristu a Kristus Bohu“ (1 Kor 3, 22-3).<sup>435</sup>

---

<sup>432</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 99–100.

<sup>433</sup> Srov. tamtéž 101.

<sup>434</sup> CONGAR: *Cette église que j'aime*, 84.

<sup>435</sup> Srov. BOUYER: *Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie*, 35.



Tímto způsobem církev podporuje vzájemné smíření lidí a uvádí je na různé cesty do Božího království.<sup>436</sup> Příliš zahleděná na sebe samu se církev postupně soustředila na své vlastní záležitosti, a tím více se odcizila moderní civilizaci - moderní svět velmi potřebuje to, co mu může dát jen církev: víru v Krista, naději na konečný příchod Božího království, závazek k hodnotám míru, spravedlnosti a lidského bratrství.

Tato služba může zahrnovat prorockou kritiku společenských institucí, a tak pomoci transformaci lidské společnosti k obrazu slíbeného Království.<sup>437</sup> Takzvané písně o Božím služebníku u Izajáše se dají aplikovat na církev tak jako na Krista. O služebníku je řečeno: „Dal jsem tě jako smlouvu lidu, světlo národům, abys otevřel oči slepých, vyvedl vězně z temnot, z vězení ty, kdo jsou v temnotách“ (Iz 42,6-7).<sup>438</sup> Jak instituční model ustupuje ze svého prvenství, je zde posun od kategorií moci ke kategoriím lásky a služby. Můžeme vítat současný důraz na sloužící církev jako znamení duchovního pokroku. Ale koncept služby musí být pozorně zkoumán, aby se udrželo živé svérázné poslání a identita církve.<sup>439</sup> V souladu s horským kázáním patří Království zvláště těm, kdo jsou chudí a pronásledováni v tomto životě. Nový zákon identifikuje Království s evangeliem a obojí s Ježíšem. Pojem Božího království, který je správně užíván sekulárními teology k zvýraznění dimenze společenské odpovědnosti, by neměl být oddělen od kázání Ježíše jako Pána. Tento pojem království služby je tedy zcestný, pokud se chce stavět do opozice vůči kerygmatickému.<sup>440</sup>

## ***7.2 Chut' služby ryze křesťanské***

Jsou to tedy úkoly nebo „závazky charity a administrativní závazky“, které určují trojitou diakonii.<sup>441</sup> Diakonický rozměr má určovat u diákona službu slova a liturgie. Jde v první řadě o takové funkce, které nějak vyjadřují vzájemnou svázanost kultu a lásky.

---

<sup>436</sup> Srov. DULLES: *Models of the Church*, 102–103.

<sup>437</sup> Srov. tamtéž 104.

<sup>438</sup> Srov. tamtéž 105–106.

<sup>439</sup> Srov. tamtéž 107.

<sup>440</sup> Srov. tamtéž 124.

<sup>441</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 29.

Přítomnost diákonů u oltáře bude také biskupům a kněžím trvalou připomínkou, že kněžská služba musí být vykonávána v duchu služby. Např. Pseudo-Jeroným (*De septem ordinibus Ecclesiae*, počátek 5. století) připomíná, jak důležitá je přítomnost diákona vedle kněze, aby připomínala požadavky pokory a chudoby, výkupné ekonomie utrpení.<sup>442</sup>

Konkrétně v eucharistickém dění, připomínají komunitě, že „není eucharistie bez umývání nohou“.<sup>443</sup> (Ve starých chaldejských a nestoriánských rukopisných pontifikálech se diakonátu přisuzuje ustanovení při mytí nohou apoštolům<sup>444</sup>). Pavel VI. hovořil o diakonátu jako o *ordo*, které interpretuje potřeby a očekávání komunit, a je iniciátorem diakonie církve.<sup>445</sup> Typickou činností diákonů bylo například navštěvovat domy a zpravovat biskupa o trpících.<sup>446</sup>

Jak jsme řekli, charakteristická je pro křesťanskou diakonii ovšem vazba k eucharistii. Karl Rahner se proto domníval, že bude jistě mnoho konkrétních úkolů diákonů dle situace, jednotící však pro ně bude služba oltáře. Avšak chápání liturgické služby jako hlavní by správné nebylo.<sup>447</sup> Skrze eucharistii je ale zaručena jednota tak rozličných úkolů diákona.<sup>448</sup> Byla to totiž eucharistie a služba biskupa, kolem které se v církvi od počátku vše včetně diakonátu utvářelo.<sup>449</sup> „Umenšili bychom tedy celou věc, kdybychom se na diakonát dívali pouze neliturgicky. Je-li liturgie zjevením církve, pak správná přítomnost diákona při bohoslužbě značně přispěje k pozornějšímu vnímání jáhenství.“<sup>450</sup>

Diakonie v křesťanském smyslu slova neměla být jen prostou technickou službou rozdělování potřeb, ale úřad diákonů má duchovní povahu a znamená naplňování zásadní úlohy církve. Služba lásky k bližnímu se vykonává ve jménu komunity a uspořádaným

---

<sup>442</sup> Srov. LÉCUYER: *Diaconat*, 814.

<sup>443</sup> Formule pochází od antverpského teologa Eddy VAN WAELDEREN: *Diakens: Wakers en Voortrkkers in éen Diaconale Kerk*, in: *Collationes* 22 (1992), 344.

<sup>444</sup> Srov. DOENS: *Die Weiheriten des Diakons in den nichtbyzantinischen Ostkirchen*, 71.

<sup>445</sup> Srov. PAVEL VI.: *motu proprio Ad Pascendum* z 18. srpna 1972. Latinský text říká: *quasi interpres necessitatum ac votorum christianarum communitatum, instimulator famulatus seu diaconiae Ecclesiae apud locales christianas communitates* (AAS 64, 1972, 534).

<sup>446</sup> Srov. CROCE: *Aus der Geschichte des Diakonates*, 100.

<sup>447</sup> Srov. RAHNER: *Die Theologie der Erneuerung des Diakonaes*, 310.

<sup>448</sup> Srov. tamtéž 311.

<sup>449</sup> Srov. KAŇA: *Jáhni a my*, 13.

<sup>450</sup> WINDELS: *Jáhenská služba při liturgii*, 8.

způsobem a natrvalo se začlenila do struktury církve.<sup>451</sup> Představuje sepětí diakonie se svátostnou strukturou církve a s hlásáním evangelia.<sup>452</sup> Vyplývá z Kristova daru lidem. Její původ je božský. Osvědčuje se v diakonii Slova a slaví se v liturgii. Protože diakonie představuje nejúčinnější formu evangelizace, „je jáhenství základní, ano dnes nutný úřad v naší církvi.“<sup>453</sup>

Trvalý diakonát tak nabízí institucionální projev péče církve sloužící a chudé: Diákonů ztělesňují tuto péči v lůně ordinované služby a současně ji ožívují a organizují v lůně Božího lidu „způsobem, který je vyžadován ekleziologicky i duchovně, a odpovídá řádu vtělení.“<sup>454</sup> To, že se v posledních letech zdůrazňovala služba církve, s sebou přineslo nežádoucí vedlejší účinky. Není možné zcela se zbavit dojmu, že se obhajování lásky k bližnímu v církvi a volby pro chudé stalo v některých případech jednostranným. Pohled na bližního jakoby ztratil pohled na Boha. Avšak služba diákonů nenechá zapomenout na to, že církev musí jít vždy celou cestu od Boha k člověku.<sup>455</sup>

Protože situace lidí a situace víry ve farnostech ukazuje, že liturgie, jakožto pomoc pro život, je přístupná jen pro určitou skupinu lidí, je dnes na místě hlásání skutkem, na nějž je možné pak navázat.<sup>456</sup> Objevuje se proto návrh takzvaných „diakonických farností“, které by měly zvnitřnit sociálně - charitativní úkoly, které dosud přebírají instituce jako např. Charita. V takové farnosti by byly kompetence rozděleny mezi kněze a diákona.<sup>457</sup> Klesající počet návštěvníků bohoslužeb volá po návratu diakonické služby lásky k bližnímu do středu farností (Mezinárodní studijní konference v Salcburku v roce 2001).<sup>458</sup> „Je prokázáno, že obraz církve ve veřejnosti žije v první řadě z diakonie a že

---

<sup>451</sup> Srov. POSPÍŠIL: *Deus caritas est* a diakoni, 182.

<sup>452</sup> Srov. tamtéž 184.

<sup>453</sup> KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 16.

<sup>454</sup> LEGRAND: Bulletin d'ecclésiologie. Le diaconat: renouveau et théologie, in: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985), 102.

<sup>455</sup> Srov. ZULEHNER: *Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität*, Diakone in Westeuropa, 31.

<sup>456</sup> Srov. POMPEY Heinrich: *Notwendigkeit der Gemeindeleitung durch Diakone*, in: *Diaconia Christi* 1/2, 1996, 9–32.

<sup>457</sup> Srov. VAN HOOIJDONK P[...]: *Gemeindeleitung vom Priester als alleinigem Träger von leitungs-funktionen in der Gemeinde zu einer gemeinschaftlicher Leitung*, in: *Diaconia Christi* 1/2, 1996, 35–36.

<sup>458</sup> Srov. SKÁLOVÁ: *Měnicí se obraz jáhna*, 100.

diakonie, popř. církevní charitativní činnost je společností nejvíce ceněna. Proto je diakonická pastorece pastorační misijní. Protože přesvědčí více než všechno ostatní.”<sup>459</sup>

### 7.3 Znamení pro svět

Nový zákon volí pro označení úřadu obecně slovo *diakonia*, vědomě neobvyklý, nebiblický, nereligiozní výraz, který není spojen s žádnou důstojností.<sup>460</sup> Tím se relativizují příliš úzkoprsá měřítka, která mohou být někdy spojena s pyramidálním schématem hierarchie. Právě kralování církve je její služba chudým (svatý Ambrož)<sup>461</sup>, a také se ukazuje vhodnost svázanosti těchto služeb s oltářem.<sup>462</sup>

Na tuto „novost“, kterou by měla církev také pojetím struktury svého úřadu vnášet do světa, poukazuje také jeden starobylý text: „Knězi je dána moc světit, diakonovi rozdělovat svátosti. Také kněz si nesmí vzít ze stolu Páně kalich, aniž by mu ho podal diakon. Tak dostává služebník svatyně přednost, zatímco kněz po posvěcení darů je trochu ponížen. Tak mu vzdává čest, jaká mu přísluší. Tak to zařídil náš všemohoucí Bůh, aby ten, kdo myslí, že je větší, byl menší a ten, kdo se zdá menší, aby vynikl jako větší. Tak kněz potřebuje diakona a diakon kněze“ (Pseudo – Jeroným, spis *De septem ordinibus ecclesiae*, 6./7. století).<sup>463</sup> Struktura církevního úřadu, která skrytě poukazuje na svůj pramen v láskyplném společenství osob Trojice, by měla vždy tak trochu vyvádět z míry (v dobrém slova smyslu) toho, kdo je zvyklý na struktury „tohoto světa“. Walter Kasper to charakterizoval tak, že v církvi se „dělá kariéra“ směrem dolů: „Ze základního duchovního postoje diakona musí být zřejmé, že křesťanská cesta není cestou výstupu, žádná cesta v lesku a slávě, ale cesta, která obsahuje pohled směrem dolů, v následování

---

<sup>459</sup> KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 27.

<sup>460</sup> Srov. DASSMANN Ernst: *Ämter und Dienste in der frühchristlichen Gemeinden*, Bonn: Hereditas, 1994, 37.

<sup>461</sup> Srov. KERKVOORDE: *Die Theologie des Diakonates*, 253.

<sup>462</sup> Srov. RAHNER: *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*, 298.

<sup>463</sup> Srov. CROCE: *Aus der Geschichte des Diakonates*, 121.

Krista, který sestoupil z nebe.”<sup>464</sup> Vždyť pokud se jedná o službu potřebným, není to vůči těmto ubohým nespravedlivé a nepatřičné hovořit o nižším stupni služby?<sup>465</sup>

#### 7.4 Služba blízkosti

Diakonát je služba blízkosti: Symbolizuje celou církev, která se drží *na prahu* kostela či církve, a současně církevní shromáždění, které *se již uskutečňuje* kolem oltáře.<sup>466</sup> Motu proprio Pavla VI. *Ad pascendum* (1972) hovoří v tomto smyslu o zprostředkujícím stupni svěcení mezi vyšší hierarchií a Božím lidem.<sup>467</sup> (*Medius ordo* mezi laiky a klérem, církví a světem, liturgií a každodenním životem, charitou a eucharistií, ústředím a periferií křesťanské komunity<sup>468</sup>). V praxi mezi diákonu tomu skutečně odpovídá, že tato motivace bývá často uváděna: Chtějí být mostem mezi těmi, kdo jsou daleko a církví (tak to uvádí 71% respondentů výzkumu provedeného v německé jazykové oblasti).<sup>469</sup>

Jáhenská služba se totiž jeví jako snadno dostupný opěrný bod pro laiky, protože je konána způsobem, který je jim velmi blízký. Koneckonců, v případě ženatého diákona zahrnuje toto svědectví celou rodinu, jež by se měla s velkou diskrétností nabízet jako vzor křesťanského života. Diákon zjevně osvědčuje před církví, že všichni křesťané jsou „ve službě“, že všichni mají důležitý úřad, který je třeba zastávat, třebaže jsou plně ponořeni do skutečnosti tohoto světa.<sup>470</sup>

Karl Rahner se dokonce domnívá, že obnovení diakonátu má smysl pouze, pokud bude svátostný diakonát obnoven pro ženaté muže.<sup>471</sup> Manželství má podle něj k úřadu diákona větší vnitřní afinitu než celibát, neboť diákon má být ve své specifické funkci

---

<sup>464</sup> KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 27.

<sup>465</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 12.

<sup>466</sup> Srov. tamtéž 146.

<sup>467</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 57.

<sup>468</sup> Srov. tamtéž 106.

<sup>469</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 45.

<sup>470</sup> Srov. PORRO: Jaká vize církve pro jáhenství?, 41.

<sup>471</sup> Srov. RAHNER: Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, 306.

pojítkem mezi klérem a oltářem na jedné straně a světem s jeho úkoly na straně druhé.<sup>472</sup> Jeho úloha je z velké míry v hraničních oblastech církve.<sup>473</sup>

Zde se uplatňuje onen univerzální rozměr, který také přináší ekleziologie communia (trinitární ekleziologie) se svým zaměřením až „k poslednímu spravedlivému, který se má shromáždit u Otce“. Zajímá se nejen o ty, „kdo k nám dnes ještě patří, ale také o ty, kdo k nám zítra patřit mohou (Walter Kasper).“<sup>474</sup> Má sledovat radosti a naděje, smutek a strach lidí (srov. GS 1) a z nitra, tedy ze středu křesťanské víry, zprostředkovávat odvahu, sílu a trpělivost, naději, radost a mír ve všedním životě člověka.<sup>475</sup> Proto bylo určeno, aby diákoní byli ustanoveni v počtu přiměřeném k počtu věřících v církevním shromáždění, aby mohli znát každého individuálně, a podporovat všechny (*Didascalia* 3, 13, 1).<sup>476</sup>

Otevírá se zde také prostor pro uplatnění sociální nauky církve, která je významným prostředkem evangelizace. Právě diákoní by jí mohli aplikovat, rozvíjet, vysvětlovat a šířit mezi věřící.<sup>477</sup>

## 7.5 Praxe služby

Zdá se, že „v jáhenské službě skutečně našla církev nový způsob, jak podat světu ruku.“<sup>478</sup> Avšak zásadním problémem, který se ukazuje v pastoraci, je tendence pojmát diákona jako náhradu za chybějící kněze. Jak jsme mohli poznat, souvisí to již se samotným přístupem k církvi, k církevnímu úřadu a s pochopením (nebo někdy spíš nepochopením) specifické role diákona. V zemích, kde se trvalí diákoní uplatňují ve velké míře (USA, Francie, Německo), diakonát skutečně částečně nahradil presbyterát. Relativně zřídka se tam setkáme s diákonem v oblasti péče o uvězněné, v prosazování

---

<sup>472</sup> Srov. RAHNER: *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*, 307.

<sup>473</sup> Srov. MTK: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, 81.

<sup>474</sup> KASPER: *Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti*, 26.

<sup>475</sup> Srov. tamtéž 24.

<sup>476</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 46.

<sup>477</sup> Srov. POSPÍŠIL: *Deus caritas est a diakoni*, 184.

<sup>478</sup> OPATRŇY Michal: *Zapojení stálých jáhnů českých a moravských diecází v pastoraci* (diplomová práce obhájená na TFJU) České Budějovice 2002, 27.

lidských práv atd.<sup>479</sup> Přitom, jestliže je v církvi množství nevykonané práce, množství hladovějících (i duchovně), tak je třeba hledat pomoc hlavně v diakonátu. Je mnoho lidí, kteří potřebují jistotu, že o ně církev stojí, že k ní patří.<sup>480</sup>

Jak vyplývá z průzkumu uskutečněném mezi diakony v německé jazykové oblasti a také z podobného průzkumu z prostředí našich diecézí, diakoni se skutečně většinou identifikují se svým povoláním k diakonátu<sup>481</sup> a usilují o odbourání zkreslené představy diakona jako náhradníka za kněze. Dokonce i ti, kteří původně zvolili jáhenství jako alternativu v minulosti zamýšleného kněžství se v průběhu času poměrně ochotně ztotožňují s diakonickým rozměrem své služby. Přesto zůstává pravdou, že jejich činnosti se odehrávají převážně v oblasti liturgie a farní pastorace. Konkrétně u nás je v diakonické službě zapojena jen menšina diakonů. Nejčastější zapojení diakonů v ČR se odehrává v takzvané diakonii pro církve<sup>482</sup> (církvní administrativa, práce na kurii, církevní soudy atd.). K podstatě kněžského svěcení patří péče o dílčí část místní církve, tedy zastupování biskupa ve službě jednotě církve. Ke službě jáhenské zase patří mimo jiné pečovat o hmotné a provozní stránky života církve. Pokud je nějaké místo v církvi, kde by diakoni skutečně měli nahradit kněze, tak je to právě v diakonii pro církve.<sup>483</sup> Nicméně i například práce jáhna jako teologa je také diakonií pro církve.<sup>484</sup>

Vídeňský pastorální teolog Paul M. Zulehner rozdělil na základě svého výzkumu diakony do tří základních kategorií:

- 1) diakon *samaritán*, u nějž převládá zaměření na pomáhající diakonii, tzn. na pomoc lidem, kteří se již nacházejí v nějaké těžké situaci. Diakoni tohoto typu se ochotně účastní na denní pastoraci farnosti. Často se stávají diakony, protože je farář oslovil, aby mu pomáhali ve všech oblastech pastorace. Těžiště však vidí v pomáhající oblasti.
- 2) diakon *prorok* se kromě pomoci zajímá o změnu příčin a struktur bezpráví v církvi a společnosti. Jeho předmětem zájmu je tedy spíše takzvaná politická diakonie. Často mají širší pole působnosti ve formě nadfarních projektů nebo necírkevních sociálních sítí.

---

<sup>479</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 79.

<sup>480</sup> Srov. KAŇA: Jáhni a my, 103.

<sup>481</sup> Srov. OPATRNÝ: Zapojení stálých jáhnů českých a moravských diecézí v pastoraci, 28.

<sup>482</sup> Srov. tamtéž 54.

<sup>483</sup> Srov. tamtéž 73.

<sup>484</sup> Srov. KONGREGACE PRO KLÉRUS: Direktorium pro život a službu trvalých jáhnů, Vatikán, 1998, článek 72.

3) diákon *levita* inklinuje nejspíše k vykonávání liturgických funkcí. Často se jedná o muže, kteří kdysi chtěli být kněžími.<sup>485</sup>

Tato situace, kdy specifická role diakonátu teprve pomalu proniká do praktického života místních církví, se odráží také v koncepci jejich přípravy a vzdělání. Podle zmíněného výzkumu se dle očekávání cítí nejlépe připraveni na svou službu ti diákon, u nichž je převládajícím typem *levita*, nedostatečně pak ti, kteří se řadí spíše do kategorie *prorok*. Chybí vzdělání ve vedení a organizaci, což není dobré, neboť diákon by neměl strhnout veškerou diakonii na sebe, ale spíše ji organizovat a inspirovat.<sup>486</sup> (Může ovšem dojít k tomu, že místo diakonizace církve se toto poslání přenechá s klidem pouze diákonům a efekt bude tedy opačný – dojde k tzv. „umlčení skrze experty“<sup>487</sup>).

## 7.6 *Diakonát a služba lásky*

Bůh nám vychází v ústřety ve svém Služebníku Ježíši Kristu.<sup>488</sup> Christologie vyjádřená ve Flp 2, 6-8 představuje esenci křesťana. Jeho existence je účastí na té diakonii, kterou Bůh vykonal pro lidi.<sup>489</sup> Zástupu, který se shromáždil a přijal chléb slova, Ježíš dá také chléb tělesný. Řekl Dvanácti: Vy sami jim dejte jíst (Lk 9,13). Apoštolové poprvé naplňují službu, která později bude jáhenská, totiž rozdělují tajemný chléb, tedy možná ne bez důvodu vidí někteří protestantští exegeté v dvojím rozmnožení chlebě druh anticipace dobročinnosti spojené s celebrací eucharistie, která bude později zvláštní službou diákonů.<sup>490</sup> Svatý Lukáš ve vyprávění o Poslední večeři (22, 26-7) vytváří dojem, že chce dát do souvislosti tuto hodinu ustanovení nového kněžství s myšlenkou služby stolu, která je charakteristická pro diakonát: „Já jsem mezi vámi jako ten, kdo slouží (*ho diakonón*).“<sup>491</sup> Protože od začátku byla služba dobročinnosti vázána na eucharistii, je

---

<sup>485</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 65.

<sup>486</sup> Srov. tamtéž 86.

<sup>487</sup> Srov. tamtéž 47.

<sup>488</sup> „Pokud se týká biblické teologie diakonátu, je vhodnější ji vyvozovat nikoli z úlohmovitých zpráv (Sk 6, Flp 1,1, 1 Tim 3), ale spíše z Nového zákona jako celku – Ježíš jako diákon (Hannes Kramer), Služebník Otce“ (Paul M. Zulehner).

<sup>489</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 13.

<sup>490</sup> Srov. LÉCUYER: Diaconat, 802.

<sup>491</sup> Srov. tamtéž 810.



přirozené, že diákon má liturgickou funkci. Didaché jasně ukazuje pouto mezi diaconátem a obětí Nového zákona.<sup>492</sup> Je třeba připravit stůl jak pro hladového, tak i oltář (Pseudo-Jeroným, Izidor ze Sevilly).<sup>493</sup> Mezi chudé nepatří jen materiálně chudí. Existují také duševně a duchovně chudí, zbídačení, strádající, hledající a často osamocení.

Charitativní poslání patří k podstatě církve, nebo jako to vyjádřil Benedikt XVI.: „Uplatňování lásky je jednou z hlavních oblastí činnosti církve“<sup>494</sup> a víme, s jakou vážností se církev prvních křesťanských staletí snažila o naplňování přikázání lásky. Nejen autor Skutků, ale i Justin Mučedník mohli ve své době ještě říci: „Přicházíme na pomoc všem potřebným. Z bohatých dává každý ochotně a podle vlastního svobodného uvážení. Shromážděné dary se složí u představeného a on podporuje sirotky, vdovy a všechny, kdo se pro nemoc, nebo z jiného důvodu octli v nouzi. Také vězňům a cizincům pomáhá. Vůbec pro všechny, kteří trpí jakýmkoli nedostatkem, se najde pomocník“<sup>495</sup>

Diakonie v první řadě náleží biskupovi, tradičně nazývanému otec chudých. Diákoni ji vykonávají tak, aby měla celou svou kristovskou hodnotu.<sup>496</sup> „Je třeba, aby také diákoni, kteří jsou služebníci tajemství Ježíše Krista, se v každém ohledu líbili všem. Neboť nejsou služebníci jídla a pití, ale pomocníci církve Boží (Ignác: *Trall.*, 2, 3)“<sup>497</sup> Tedy této větě je možné rozumět jen v tom smyslu, že Ignác chce koncipovat službu jídla a pití nikoli jako profánní službu, ale jako službu církvi Boží. Diákoni stojí také, když slouží u stolu v prostoru „tajemství Ježíše Krista“. Uskutečňování charity má totiž tam svůj původ. Nikoli nadarmo bylo *agapé* a eucharistická slavnost v prvních staletích propojeny, a mělo stejný smysl, když dary pro chudé, které biskup dal skrze diákonu chudým, byly nejprve přineseny na oltář během oběti.<sup>498</sup> Církevní obec, která slaví eucharistii, ale která není zaměřena na diakonii, vyjadřuje sice svou víru, ale její víra je mrtvá. Nemůže najít Boha proto, že jí uniklo, že Bůh se dává najít v člověku, zejména v chudých (srov. Mt 25). Nemůžeme lámat eucharistický chléb, bez toho, že bychom lámali

---

<sup>492</sup> Srov. LÉCUYER: *Diaconat*, 806.

<sup>493</sup> Srov. tamtéž 807.

<sup>494</sup> POSPÍŠIL: *Deus caritas est* a diákoni, 181.

<sup>495</sup> Srov. CROCE: *Aus der Geschichte des Diakonates*, 101.

<sup>496</sup> Srov. CONGAR: *Le diaconat dans la théologie des ministères*, 135–138.

<sup>497</sup> V obratu δὲ καὶ τοὺς διακονοῦντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ má slovo διακονος proměnlivý význam. Nejprve je použito jako název úřadu, obsahuje ale zároveň literární význam. V tomto druhém významu je vztaženo na μυστήρια Ἰησοῦ Χριστοῦ a s tímto výrazem je spojeno participiálním výrazem οὐτας.

<sup>498</sup> Srov. CROCE: *Aus der Geschichte des Diakonates*, 105.

(dělili se o) chléb každodenní. Diakonát může nabývat různých podob, které však mají vždy charakter sloužící lásky a skrze svědectví života podporují apoštolské hlásání.<sup>499</sup> Amalar z Metz se na začátku 9. století dočetl u Jeronýma, že diákon má dle Skutků apoštolů úkol u stolu Páně a úplně zapomněl, že měl také charitativní úkoly. Neporozuměl slovu „služba stolu“ v původním významu a vztáhl jej výhradně na kult (*mensa Domini*).<sup>500</sup>

Diákon měl za úkol navrhnout chudé lidi pro účast na večeři lásky (*Apoštolské konstituce* II 28, 1). Při samotném jídle musel obřadně vnést do temnoty místnosti světlo a v případě že nebyl přítomen biskup ani kněz, měl také předsedat a udělovat požehnání (*Traditio Apostolica* 20, 6). To znamená jinými slovy, že kult a charitativní činnost vnitřně souvisí a z toho dále plyne, že diákon, kteří byli zvláštním způsobem povoláni k péči o chudé, mají zvláštní místo „uvnitř obětního místa (u oltáře)“.<sup>501</sup> Mají bdít nad apoštolskou identitou diakonátu charity, která znamená dosvědčení Krista Služebníka, který dává svůj život za své přátele (srov. Jan 15, 13-15). V této perspektivě, jejich liturgická role přijímat od věřících dary pro celebraci a pro rozdělení chudým (z které se stala „sbírka“) připomíná nezrušitelné pouto mezi svátostí oltáře a svátostí bratra.<sup>502</sup> Je jim také svěřena asistence při křestních úkonech, spolupráce při hlásání a zatímco se většinou hovořilo o asistenci, zdá se, že zvláště v oblasti duchovní péče o nemocné jednali velmi samostatně.<sup>503</sup> S tím souvisí i to, že synoda v Elvíře (306-309) zmiňuje pravomoc diákonů udělovat v naléhavých případech absoluci.<sup>504</sup>

Poté, co byla služba charity a starost o ni převzata nově vznikajícími řeholemi, byli diákon postupně zbavováni svého úkolu ve vztahu k chudým.<sup>505</sup> Humanismus 14. a 15. století změnil perspektivy sociální a politické filozofie. Vzrůstající důležitost městského hospodářství podrobuje diakonát politickým a ekonomickým imperativům rodícího se kapitalismu: Společnost na cestě sekularizace se zabývá zajištěním své bezpečnosti a zachování. Kritéria charitativní akce jsou položeny především na principech její vlastní

---

<sup>499</sup> Srov. BOUYER: Die Kirche. Selbstdeutung und Theologie, 376.

<sup>500</sup> Srov. CROCE: Aus der Geschichte des Diakonates, 120.

<sup>501</sup> IGNÁC Z ANTIOCHIE: Ad Trallenses 7, 2, in: FUNK: Apost. Väter 93: „Jestliže někdo dělá něco bez biskupa, kněze a jáhna, není to čisté, protože pak se „nachází mimo obětní místo (oltář).“

<sup>502</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 28.

<sup>503</sup> Srov. Diakon, in: LThK, Band 3, 179.

<sup>504</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 26.

<sup>505</sup> Srov. DE CLERCK: Des laïcs ministres des sacraments?, in: La Maison-Dieu 194 (1993/2), 32.

funkčnosti, ne na požadavcích lásky-charity, kterou má tendenci zapomenout nebo vytlačit do privátní sféry svých členů.<sup>506</sup>

Toto charisma bylo nicméně žito laiky, kteří převedli diakonii Krista a církve do života a lidských dějin. V tomto smyslu nezpůsobilo zmizení trvalého diaconátu výrazný deficit „v životě církve“<sup>507</sup>, ale spíše v lůně struktury posvátné služby, redukované od těch dob na sacerdotalizaci a na předsedání komunitám.

Diáconi nemají konat pouze dobročinné dílo: Solidarita s chudými není zvláštností křesťanů. Je to morální povinnost, která se ukládá každé lidské bytosti. Diáconi mají úkol svědčit o tom, že křesťanská charita vychází z daru Krista lidem, které on miluje. Tato láska Krista pro nás, která má svůj pramen v Otci, proměňuje naši lásku, naši solidaritu s druhými, vzájemnou pomoc s ohledem na ty, kdo jsou potřební. Každý člověk se stává milovaným bratrem Boha.<sup>508</sup> Diáconi nejsou doma v charitativních dílech ani v angažování se pro chudé, aniž by se vážali (ve své službě) na hlásání Slova a slavení svátostí,<sup>509</sup> protože právě prostřednictvím služby liturgie, hlásání a diakonie mají šanci přivést do vědomí věřících spojení víry s životem.

Tak skrze evangelní kvalitu vykonávání svých úkolů – vzájemná pomoc s ohledem na chudé a ve správě církevního majetku, různé realizace církevní solidarity s lidmi vyloučenými na okraj společnosti v každé době – diáconi povzbuzují své bratry a sestry ve víře, aby vzali evangelium vážně. Diáconi slouží „tajemství Krista a církve“ podle krásného vyjádření Ignáce z Antiochie připomínaného koncilními otci.<sup>510</sup> Jejich příspěvek k apoštolské službě zde spočívá v tom, že eucharistie – kde Kristus uvádí svou církev do velikonočního tajemství – je slavena v pravdě. Jistě, jedná se o povinnost všech pokřtěných, ale diáconi – v první řadě biskup a v důsledku jeho presbyterium – mají na starosti nad tím bdít.<sup>511</sup>

---

<sup>506</sup> Srov. HAMMANN Gottfried: *L'amour retrouvé. Le ministère de diacre, du christianisme primitif aux réformateurs protestants du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris: Cerf, 1994, 275.

<sup>507</sup> Srov. DORÉ se ptá na tuto věc obecným způsobem, aniž by se omezoval na okolnosti diakonie v charitě in: *Les diacres dans l'Église*, in: *Communio* 21/6 (1996), 76–77.

<sup>508</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 28.

<sup>509</sup> Srov. tamtéž 140.

<sup>510</sup> LG 41d: „... jáhni, kteří slouží tajemstvím Krista a církve jsou povinni se chránit všech mravních chyb, líbit se Bohu a snažit se o všechno dobré před lidmi (srov. 1 Tim 3, 8-10 a 12-13).“

<sup>511</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 28.

Když čerpá někdo skutečně sílu k bliženské lásce v evangeliu, může skrze něj prosvítat Boží láska, stává se svátostí lásky Boží vůči bližnímu.<sup>512</sup> Proto obrácení se k malomocnému je na konci dlouhé cesty z hory blahoslavenství. Hora zde vystupuje jako symbol Boží blízkosti. Ježíš učí i své učedníky tomuto postupu: Hledejte nejprve Božího království (Mt 6,33). Církevní diakonie se liší od sociálního státu, ona je výrazem Boží péče o člověka.<sup>513</sup> Bylo by tragické rozdělit církevní život na zbožnost a diakonii. Mystika a politika jsou svázány jako láska k Bohu a k bližnímu. Diakonie by jinak duchovně vykrvácela, zbožnost by ztratila svou sílu.<sup>514</sup> „Milosrdenství a sladkost Krista musí být na jáhnech transparentní.“<sup>515</sup>

Na počátku, když církev měla rys rodinnosti, starala se o ty, kdo trpěli nejen materiální bídou, ale kterým také chyběla vlastní rodina.<sup>516</sup> Existuje přece nejen materiální, ale i náboženská a kulturní chudoba, duchovní bída a nevzdělanost.<sup>517</sup> Církev chce lidi takto trpící bránit, osvobodit a ulehčit jim. Proto katechetické, formační, vzdělávací a kulturní aktivity patří k diakonii, stejně tak jako tzv. „sociální“ a „politická láska“.<sup>518</sup>

Diákon je prorockým mostem mezi světem hospodářství, politiky, vědy, techniky, zábavy, průmyslu a církví. „Je zastáncem sociální spravedlnosti ve farnosti a na pracovištích. Má upozorňovat na nouzi lidí biskupy a kněze, na nezaměstnané, nemocné ve farnosti i mimo ní. Diakonické jednání je podstatou a základním úkolem církve jako mystického Těla Kristova a její způsob života.“<sup>519</sup> Je třeba, aby se diákon uprostřed světa, v němž žije většina našich současníků, ochotně zapojil do dějin spásy, byl s Kristem a svatými jejich spoluhráčem,<sup>520</sup> a s pomocí Ducha Kristova vyšlapával nové cesty evangelnímu životnímu stylu. Jako učedníci z Lk 10, 1-7 se mají co nevíce přiblížit

---

<sup>512</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 34.

<sup>513</sup> Srov. tamtéž 32.

<sup>514</sup> Srov. tamtéž 59.

<sup>515</sup> LÉCUYER: Diaconat, 814.

<sup>516</sup> Srov. KAŇA: Jáhni a my, 53.

<sup>517</sup> Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO MÍR A SPRAVEDLNOST: Kompendium sociální nauky církve, ze dne 2.8. 2004, čl. 185, Città del Vaticano, 2004, 99.

<sup>518</sup> Srov. POSPÍŠIL: *Deus caritas est* a diakoni, 184.

<sup>519</sup> SKÁLOVÁ: Měnící se obraz jáhna, 100.

<sup>520</sup> Srov. DE FIORES Stefano, GOFFI Tullo (ed.): Slovník spirituality, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, 527.

konkrétní životní situaci druhých lidí.<sup>521</sup> Jejich prostřednictvím by se mělo zamezit, aby „církve odpovídala na otázky, které si nikdo neklade, a mlčela k otázkám, které jsou pro lidi významné.“<sup>522</sup> Diakonát by měl vynahradit některá vybočení sacerdotalismu a pomoci ordinovaným služebníkům, aby se nepokládali za privilegovanou třídu, která zná rubriky, ale postrádá spojení s radostmi a nadějemi, úzkostmi a utrpením lidí. „To by byl totiž skutečně úpadek, *sarx*, rozklad, prvotní hřích, úpadkový sklon a ztělesněné sobectví.“<sup>523</sup> Možnost obnovy diakonátu byla např. v Portugalsku vnímána jako možný lék proti silnému antiklerikalismu (nakolik bude pro diákona charakteristická větší blízkost lidu).<sup>524</sup>

Ježíš je vzorem, učí nás syntéze mezi modlitbou a bdělostí, mezi láskou k Bohu a k bližním. V dobách hlubokých společenských a kulturních změn se musíme utíkat ke Kristu proroku a jistit svou kontinuitu s prorockou historií církve. Kde je živá prorocká tradice, tam neexistuje trapný pocit nejistoty. Prorocká modlitba je význačnou známkou putujícího Božího lidu.<sup>525</sup> Bůh je ve smyslu vysoce politickém služebníkem. On shlíží k těm, kdo jsou utlačeni, volají k Bohu. Biblická teologie zná „nářek chudých“. Chudoba, útlak a vykořisťování vystupují k Bohu a dotýkají se ho. On nezůstává mimo, ale angažuje se ve prospěch chudých. A tento zásah, jak se ukazuje, je praktický: Jdi, já tě posílám. Bůh jedná skrze lidi - skrze Mojžíše, Mesiáše, lid, církve.<sup>526</sup> V tomto smyslu „nejúčinnější forma lásky k bližnímu je politika (Pavel VI).“<sup>527</sup> V očekávání Království je jedinou službou církve budování lidstva v Boží lid, Tělo Kristovo a Chrám Ducha svatého. Služba církevního bratrství má být svátostí univerzálního bratrství, o kterém Bůh sní, a předobrazem smířeného lidstva.<sup>528</sup>

Diákon je svědkem, nebo lépe svátostí církve, otevřené vůči světu a pozorné zvláště vůči nejmenším.<sup>529</sup> Četní biskupové si velmi váží diákonů, protože jsou v denním styku s lidmi, a to jak ve svém povolání, tak i v rodinném životě. Mohou svým životem vydávat svědectví služby, které Boží lid poskytuje lidstvu po Kristově vzoru. Podílejí se

---

<sup>521</sup> Srov. KAŇA: Jáhni a my, 86.

<sup>522</sup> ZULEHNER: Církev, přístřeší duše, Praha: Portál, 1997, 7.

<sup>523</sup> DE FIORES, GOFFI: Slovník spirituality, 530.

<sup>524</sup> Srov. DE AMORIM R. Guedes: Angemessenheit und Möglichkeit der Erneuerung des Diakonates in Portugal., in: RAHNER, VORGRIMLER: Diaconia in Christo, 461–462

<sup>525</sup> Srov. DE FIORES, GOFFI: Slovník spirituality, 531.

<sup>526</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 28.

<sup>527</sup> Tamtéž 67.

<sup>528</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat, 131.

<sup>529</sup> Srov. WINDELS: Jáhenská služba při liturgii, 5.

na snaze hierarchie čelit bídě a nedostatku víry a být více přítomní uprostřed světa. Mají kněze ne nahrazovat, ale ve společenství s nimi uplatňovat svátost kněžství.<sup>530</sup>

V čem spočívá právě ta charakteristika diákona, když i služba episkopa a presbytera je také službou *in persona Christi Servi*?<sup>531</sup> Nejspíš právě v tom sdílení osudu většiny lidstva, které tak krásně odpovídá ekonomii vtělení Božího Syna. Základní melodií je proto solidarita Boha s člověkem v nouzi.<sup>532</sup> To s sebou přináší nový styl přítomnosti mezi lidmi: Méně ze světa a víc ve světě.<sup>533</sup> Protože víra a spiritualita byla vázána na kulturně tradiční kontext, poznamenaný spíše mimosvětskou a „pietistickou“ religiozitou, změny a nové zkušenosti se někdy těžko integrují do života víry. Vzniká krize, která je dána tím, že chybí spiritualita, která živí nově vzniklou situaci.<sup>534</sup> Dochází ke konfliktu mezi totálním nárokem tradičního náboženství na celou skutečnost života a jeho faktickým omezením na soukromí, protože chybí výrazové prostředky, aby se mohl stát modelem chování. To přispívá nejen k ateismu a agnosticismu, ale také k privatizaci a desocializaci náboženství.<sup>535</sup> Posláním diákona je uvádět věřící do konkrétního křesťanského života v tomto světě. Je svazkem živé jednoty mezi každodenním křesťanským životem a svátostným životem. Tuto jednotu vyjadřuje a uskutečňuje, je poutem věřících mezi sebou a s představeným, spojovacím článkem vzhledem k církvi a Kristu, kterého sám bezprostředně zastupuje. Má za úkol uvádět lidi do života s Kristem v dnešní každodennosti a prošlapávání cest k tomu, aby toho mohlo být dosaženo.<sup>536</sup> Je pravda, že skrze zkušenost svazku rodiny, pracovního zařazení, a sociálních vztahů, které to zahrnuje, jsou diákoní na křižovatce života lidí a pozornosti, kterou mu přináší pastorální autorita. Jak zdůraznil Hervé Legrand, obnova diakonátu tak otevírá možnost lepšího skloubení prostoru společenského a církevního: „Diákoní jsou schopní učinit lidem život církve více rodinným a především jejich zkušenost a kulturní kapitál se nemohou neodrazit s obecně neklerikalizujícím efektem na službě Slova, na slavení křtu a manželství, na procesu rozhodování v církvi.“<sup>537</sup> Diákon svátostně reprezentuje Krista –

---

<sup>530</sup> Srov. MTK: Diakonát. Vývoj a perspektivy, 81.

<sup>531</sup> Srov. tamtéž 61.

<sup>532</sup> Srov. ZULEHNER: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, 76.

<sup>533</sup> Srov. CONGAR: Za církev sloužící a chudou, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, 99.

<sup>534</sup> Srov. GARCÍA: Teologia espiritual contemporanea. Corrientes y perspectivas, 330.

<sup>535</sup> Srov. DE FIORES, GOFFI: Slovník spirituality, 515.

<sup>536</sup> Srov. KERKVOORDE: Die Theologie des Diakonates, 273.

<sup>537</sup> Srov. SESBOÛÉ: Pour une théologie oecuménique, 367 a DENIAU: Mille diacres en France, 528.

Služebníka. Lépe než kněz nebo biskup může přijmout toto poslání, neboť je sám jako otec rodiny nebo kolega v práci v přímém kontaktu se světem, aby evangelizoval a sloužil mu, obtížený rodinnými, profesními, společenskými odpovědnostmi, jako většina mužů a žen ve svém prostředí. Je možné očekávat, že skloubí konkrétním způsobem požadavky evangelia a ty, které přináší každodenní život jeho doby. Avšak byla by to utopická iluze očekávat od každého diákona, že toto všechno bude dělat. Proto je zde významná integrace do sboru diákonů.<sup>538</sup>

Nebezpečí konkurence s kněžími by přestalo ovládat vztahy, kdyby se obecně křesťanský život věřících zaměřoval méně na aspekt kultu. Není možné spatřovat v neodstatku kněží určité znamení, že evangelium je dnes třeba šířit také jinak?.

Od doby renesance a reformace, jak jsme viděli, si civilní autority vzaly na starost velkou část objektivních potřeb populace. To nezamezilo řeholním kongregacím se množit a diverzifikovat, ale dnes se zdá, že přece jen i ony trochu ztrácejí na rychlosti v potřebách reagovat na různé nouze člověka. V našem dnešním, až příliš sofistickovaném světě, kde sebemenší služba je předvídána a programována, ale také často odlidštěna, je tam ještě místo pro tuto sůl země, kterou představuje služba prokazovaná zdarma a osobně a vykonaná ve jménu Krista – Služebníka? Je to jistě jedna z výzev pro diakonii charity, svěšené diákonům jako jedno z jejich poslání.<sup>539</sup>

Zcela specifická nouze, která je stavěna před diakony jako jeden z úkolů se týká podoby církve a jejich obcí (farností) a forem duchovní služby. Církev je zatížena událostmi dějin, a setkává se u mnoha lidí s nedůvěrou.<sup>540</sup> Církev není „svět“ ve světě. Ona se vůči němu nesituuje do poměru vnějškovosti. Ona naopak manifestuje „lidstvo takové, jaké je, Bůh chce“ (J-M. R. Tillard). Takové je alespoň její povolání. Ona anticipuje na způsob „ještě ne“, v předstihu to, co bude realitou v plnosti. Její diakonie je ochutnávkou. Taková je služba celé církve: Všichni, služebníci i věřící, pracují v srdci světa. Jako ostatní služby, diakonát je ve službě tohoto díla církve v dějinách lidí.<sup>541</sup> Přispívá specificky tím, že přibližuje charismata a služby a spojuje diakonie, aby eucharistie byla slavena v pravdě, aby umožňovala „vtělení“ církvi a naději, kterou přináší. Není to naléhavé právě v této době, v našem složitém světě, „kde křesťanství si je

---

<sup>538</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: La grâce du diaconat. 202.

<sup>539</sup> Srov. tamtéž 207.

<sup>540</sup> Srov. KASPER: Trvalý jáhen v ekleziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti, 26.

<sup>541</sup> Srov. CNUUDE: Bulletin de théologie du diaconat, 106, nebo odkazy v této věci na reflexe DENIS: Le diaconat dans le hierarchie, 147–148.

vědomé, že všechno nevyřeší, ale nese velké nevyřešené problémy lidstva?“<sup>542</sup> Diakonát může přispět k integraci služby v srdci reálné existence lidí a často tragické historie světa. Je to služba blízkosti: Symbolizuje celou církev, která stojí *na prahu kostela* a současně církevní shromáždění, které *se uskutečňuje* kolem oltáře. Konkrétně diákonů ve veřejné funkci ve jménu církve a Krista vyjadřují mezi pokřtěnými – na prahu i u oltáře – přívětivost a péči Pána o všechny.<sup>543</sup>

---

<sup>542</sup> Obrat pochází od POULAT Émile: *Où va le christianisme? À l'aube du III<sup>e</sup> millénaire*, Paris: Plon-Mame, 1996, 221.

<sup>543</sup> Srov. BORRAS, POTTIER: *La grâce du diaconat*, 146.



## ZÁVĚR

Viděli jsme, že svátostný diakonát jako jeden z pokladů, které Pán Ježíš daroval své církvi, výsostně odpovídá všem rozměrům jejího tajemství. Všechny okolnosti, které umožnily jeho obnovení (včetně nedostatku kněží), je zřejmě třeba považovat za znamení času. Zjednodušili jsme si přístup k tajemství církve na pět reprezentativních modelů, které se uplatnily různě v dějinách církve. Jak už bylo mnohokrát potvrzeno, ekleziologie, která se nejlépe snoubí s institucí diakonátu v církvi, je ekleziologie *communio*, jejímž základem je obraz církve jako ikony Trojice, společenství s Bohem i s bratřími, jednota v mnohosti jako účast na trojičním životě lásky. Nesmíme opomenout ale ani ostatní přístupy k tajemství církve, neboť jen tak se vyhneme jednostranným pohledům. Právě služba diakona se ukazuje jako činitel korigující tendenci upadnout do různých extrémismů. Proto můžeme říci, že bohatství diakonátu nám zazáří, až když se otevřeme bohaté skutečnosti samotné církve, která nesmí postrádat ani jeden z pěti rozměrů, které jsme si reprezentovali pomocí modelů.

Modely církve musí být tedy vnímány jako komplementární. Přílišné převládnutí jednoho paradigmatu může diakonát vytlačit (tak se stalo v případě pojetí církve jako hierarchické instituce *societas perfecta*, ale totéž ohrožení by mohlo nastat i v rámci modelu *communio*, vždyť přece protestantská verze této ekleziologie veškeré církevní úřady odmítla).

Instituční tvář církve má svůj význam, neboť viditelnost církve je podstatná pro její svátostnou povahu. Avšak, aby církev, která hlásá radostnou zvěst, byla skutečnou svátostí, musí jednak odpovídajícím způsobem prokazovat slova hlásání i svou viditelnou podobu jako věrohodnou pro svět - to je rozměr služby, diakonie - a jednak by tyto dimenze měly být pokud možno co nejvíce integrovány – a to se v případě diakona realizuje přímo v jednotě jeho osoby. Tato potřeba reprezentace jednoty hlásání a služby je zvláště důležitá v moderní společnosti. Pouze tam, kde byla zrušena distinkce mezi církví a společností, ztratila se myšlenka církve jako svátosti. Proto snad potřeba diakonátu není na první pohled tak zřetelná v zemích s většinovým tradičním katolicismem. Ovšem často právě tam je potřeba diakonizace církve vnitřním požadavkem zjevení její pravé tváře v plnosti jejího výrazu. Milost diakonátu – to je služba bratřím, díky níž je zřejmé, že eucharistie je slavena v pravdě.

Zatímco kněžství symbolizuje společenství církve, které Kristus již definitivně shromáždil na základě velikonočního tajemství, diakonát je také připomínkou toho, že toto

shromažďování křesťanské komunity ještě není u konce, ještě mnoho bratří a sester Kristových trpí fyzicky i duchovně někde venku.

Jestliže trojí úřad v církvi – episkopát, presbyterát a diakonát - je ustanoven samotným Pánem, pak není možné, aby se v něm nějakým způsobem neodráželo tajemství Nejsvětější Trojice, tak jako ostatně v celé církvi. Spása, kterou Pán Ježíš přináší, je účast stvoření (zejména člověka) na společenství lásky Otce, Syna, Ducha svatého. To je cíl celé ekonomie spásy a způsob realizace, jak zdůrazňoval zejména svatý Tomáš Akvinský, je akcidentální. Proto Tomáš, trochu pohoršlivě, zařazuje christologii až za pojednání o Trojici jako akcidentální rozměr vůči rozměru esenciálnímu. Ekleziologický pohled svatého Tomáše se pohybuje v okruhu *reditus*, tedy návrat stvoření a člověka k trojjedinému Bohu, od něhož vyšel. Proto akt založení církve, pro spásu tak rozhodující, nemohl zůstat nepoznamenán touto skutečností. Pán přinesl na zemi život Trojice a chce jej skrze církve zvěstovat a ukázat všem lidem. Vztahy v církvi, vztahy mezi úřady biskupa, kněze a diákona by měly v dobrém smyslu slova vyvádět z míry ty, kdo jsou zvyklí pouze na vztahy v lidské společnosti. Tím je dáno, že musí být překonán jednoduchý lineární model vzestupné hierarchické struktury: diákon, kněz, biskup. Ovšem tak jako Otec je „počátek bez počátku“, má v biskupovi počátek kněžství i služba (*sacerdotium et ministerium*). Dynamické a více křesťanské chápání *Nebeské hierarchie* Pseudo-Dionýzia Areopagity ukazuje, že nemá jít o prosté pasivní podřízení se nižších členů vyšším. Jedná se totiž spíše o *Thearchii* prodlouženou na rovinu stvoření, kdy každý člen hierarchie realizuje sám sebe nejvíce tím, že všechny dary, které od Boha přijal předává dál a to tak, že jeho prostřednictvím se téměř ztrácí. Každý člen v hierarchii má tedy s Bohem vztah „zprostředkované bezprostřednosti“. Tento intimní vztah každého k Duchu svatému dává možnost vystoupit na výšiny. Jsme tedy opět přivedeni k tajemství Trojice, kterému odpovídá spíše triangulární model vztahů biskup - kněz – diákon, tedy kněžství a jáhenství jako dva odlišné způsoby účasti na poslání biskupa. Není možné ani jeden z těchto dvou aspektů zanedbat, aniž by utrpěla pravá tvářnost církve. Karl Rahner se podivuje, jak by mohl někdo chtít považovat za nižší „stupeň“ úřad, který má být ke službě zbídačeným, potřebným – není to těžká nespravedlnost vůči těmto trpícím?

Ekleziologie Druhého vatikánského koncilu opět odkryla mnohé rozměry tajemství církve a diakonát se v rámci této ekleziologie jeví jako jejich nezbytná realizace.

## **Anglická anotace (English annotation)**

Name of Thesis: **The ecclesiological background of the permanent diaconate**

Key words: The permanent Diaconate, Diacon, Ecclesiology, Models of the Church, Church, Servant, *Communio*

Abstract: It's not possible to say something theologically about the diaconate, if we haven't said enough about the Church (P. M. Zulehner). We must to search for the model of the Church, which would to be good compatible with the Diaconate. It seems, that it's certainly the *communio* model, because it designs the image of the Church according to the Holy Trinity mystery, therefore the unity in the plurality of the various charismas and ministries. Such is also the opinion of many theologians (for example Walter Kasper). But we can see, that the mystery of the Church is too rich, that it's necessary to use not only one model, but all models complementarily . Also for the good understanding of the right role of diacon in the Church we must to contemplate all of the main images (or models) of the Church (Church as the institution, as the mystical communion – this includes also the Body of Christ and the people of God, the Church as the Sacrament, as the Herald and the Church as Servant).

## Seznam použitých symbolů a zkratek

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Roma 1909-
<i>Adv. haer.</i>	<i>Adversus haereses</i> (IRENEJ)
AG	dekret II. vatikánského koncilu o misijní činnosti církve <i>Ad gentes</i>
CIC	Codex iuris canonici – Kodex kanonického práva, Praha, Zvon 1994
ChD	dekret II. vatikánského koncilu o pastýřské službě biskupů v církvi <i>Christus dominus</i>
DS	Denzinger-Schönmetzer, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Freiburg um Breisgau, 1976
DV	věřoučná konstituce II. vatikánského koncilu o Božím zjevení <i>Dei verbum</i>
<i>Eph.</i>	<i>Ad Ephesios</i> (IGNÁC Z ANTIOCHIE)
<i>Phld.</i>	<i>Ad Philadelpenses</i> (IGNÁC Z ANTIOCHIE)
GS	pastorální konstituce II. vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě <i>Gaudium et spes</i>
KKC	<i>Katechismus katolické církve</i> , Praha 1995
LG	věřoučná konstituce II. vatikánského koncilu o církvi <i>Lumen Pentium</i>
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MTK	Mezinárodní teologická komise
OE	konstituce II. vatikánského koncilu o katolických východních církvích <i>Orientalium ecclesiarum</i>
PG	<i>Patrologiae cursus completus...</i> , <i>Series graeca et orientalis</i> , ed. J.P. Migne, Paris 1857–1886
PL	<i>Patrologiae cursus completus...</i> , <i>Series latina</i> , ed. J.P. Migne, Paris 1878–1890
SC	konstituce II. vatikánského koncilu o posvátné liturgii <i>Sacrosanctum concilium</i>
<i>Trall.</i>	<i>Ad Trallenses</i> (IGNÁC Z ANTIOCHIE)
UR	konstituce II. vatikánského koncilu o ekumenizmu <i>Unitatis redintegratio</i>

## Seznam pramenů a literatury

1. AUER Johann., RATZINGER Joseph: Kleine Katholische Dogmatik, Band 8, Die Kirche, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1983.
2. ALBERIGO Giuseppe: Storia del Concilio Vaticano II, Volume 4, Bologna: Società editrice il Mulino, 2001.
3. BARNETT J[...].M.: The Diaconate. A full and equal Order, Halley Forge (Pennsylvania): Trinity Press International, 1995.
4. BARTH Karl: Church dogmatics I/1, Edinburgh: T.& T. Clark, 1936.
5. BARTH Karl: Dogmatics in Outline, New York: Harper Torchbooks, 1959.
6. BONHOEFFER Dietrich: The Communion of saints, New York: Harper & Row, 1963.
7. BORRAS Alphonse, POTTIER Bernard: La grâce du diaconat, Questions actuelles autour du diaconat latin, Bruxelles: Éditions Lessius, 1998.
8. BOUYER Louis: Die Kirche, Selbstdeutung und Theologie, Leipzig: St. Benno - Verlag GmbH, 1983.
9. BRUNNER Emil: The Misunderstanding of the Church, London: Lutherworth, 1952.
10. CANCOUËT Michel, VIOLLE Bernard: Les diacres, Paris: Desclée, 1990.
11. COLSON Jean: Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, in: RAHNER, VORGRIMLER: Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962.
12. CONGAR Yves: The Church: People of God, in: Concilium 1, Glen Rock, N.J.: Paulist Press, 1965.
13. CONGAR Yves: Esquisses du mystère de l'Église, Paris: Cerf, 1966.
14. CONGAR Yves: Le diaconat dans la théologie des ministères, in: WINNINGER Paul, CONGAR Yves: Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui, Paris: Cerf, 1966.
15. CONGAR Yves: Cette église que j'aime, Paris: Cerf, 1968.
16. CONGAR Yves: L'Église de S. Augustin à l'époque moderne, Paris: Cerf, 1970.
17. CONGAR Yves: Situation und Aufgabe der Theologie heute, Paderborn: Schöningh, 1971.
18. CONGAR Yves: Église et papauté, Paris: Cerf, 2002.
19. CLÉMENT Robert: Der Diakon in den orthodoxen und unierten Kirchen des Ostens in der Gegenwart, in: RAHNER, VORGRIMLER: Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962.
20. CNUUDE M[...]: Bibliographie. „Bulletin de théologie du diaconat“, in: Le Maison-Dieu 96 (1968).
21. CROCE Walter: Aus der Geschichte des Diakonates, in: RAHNER, VORGRIMLER: Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962.
22. CROCE Walter: Histoire du diaconat, in: WINNINGER Paul, CONGAR Yves (ed.): Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui, Paris: Cerf, 1966.
23. CYPRIÁN: De Oratione Dominica 23, PL 4.
24. DASSMANN Ernst: Ämter und Dienste in der frühchristlichen Gemeinden, Bonn: Hereditas, 1994.
25. DE AMORIM R. Guedes: Angemessenheit und Möglichkeit der Erneuerung des Diakonates in Portugal, in: RAHNER, VORGRIMLER: Diaconia in Christo. . Über die Erneuerung des Diakonates, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962.
26. DE CLERCK Paul: Des laïcs ministres des sacraments?, in: La Maison-Dieu 194 (1993/2).

27. DE FIORES Stefano, GOFFI Tullo: Slovník spirituality, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
28. DENIAU Francis: Mille diacres en France, in: *Études* 383 (1995).
29. DENIAU Francis: Le diaconat à la lumière des trois „fonctions“ du Christ et de l'Église selon Vatican II, in: HAQUIN A., WEBER P. (ed.): *Diaconat XXI<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles: Lumen Vitae-Novalis-Cerf-Labor et Fides, 1997.
30. DIVOUR C[...], FAIVRE Alexandre: V<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. Les diacres meurent et ressuscitent, in: *Notre histoire* 137 (1996).
31. DOENS Irenaeus: Die Weiheriten des Diakons in den nichtbyzantinischen Ostkirchen, in RAHNER, VORGRIMLER: *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962.
32. DOLISTA Josef: *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
33. DORÉ Joseph: Les diacres dans l'Église, in: *Communio* 21/6 (1996).
34. DULLES Avery: *Models of the Church*, New York, Garden City: Image Books, A Division of Doubleday & Company Inc, 1974.
35. DUPUY Bernard Dominique: *Theologie der kirchlichen Ämter*, Einsiedeln-Zürich-Köln: [...], 1973.
36. DUPUY Bernard Dominique: Prophétie et théologie chez Clément d'Alexandrie in: CONGAR Yves (ed.): *Service théologique dans l'Église*, Paris: Les éditions du Cerf, 1974.
37. FAIVRE Alexandre: „Servir“: les dérives d'un idéal. D'un ministère concret à une étape ritualisée“, in: HAQUIN André, WEBER Philippe (ed.): *Diaconat XXI<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles: Lumen Vitae-Novalis-Cerf-Labor et Fides, 1997.
38. FISCHER B[...]: *Esquisse historique sur les ordres mineurs*, in: *La Maison-Dieu* 61 (1960).
39. FORTE Bruno: *La Chiesa della Trinità. Saggio sul misterio della Chiesa comunione e missione*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1995.
40. FUCHS Erich: *Studies of the historical Jesus*, in: *Studies in biblical Theology* 42, London: SCM, 1964.
41. GARCÍA Ciro: *Teologia espiritual contemporanea. Corrientes y perspectivas*, Burgos: Monte Carmelo, 2002.
42. HAMMANN Gottfried: *L'amour retrouvé. Le ministère de diacre, du christianisme primitif aux réformateurs protestants du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris: Cerf, 1994.
43. HORNEF Joseph., WINNINGER Paul: *Chronique de la restauration du diaconat (1945–1965)*, in: CONGAR Yves: *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, Paris: Cerf, 1966.
44. CHAUVET Louis-Marie: *Le peuple de Dieu et ses ministres. Approche théologique*, in: *Prêtres diocésains* 1280 (1990).
45. IRENEJ: *Adv. Haereses*, 3, 24, 1, PG 7.
46. JOURNET Charles: *L'Église du Verbe incarné II, Sa structure interne et son unité catholique*, Paris: [...], 1941.
47. KAŇA Jiří: *Jáhni a my*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
48. KASPER Walter: *Co je to církev*, in: *Křesťanská víra ve světle současné teologie. Obraz dnešní systematické teologie v podání německých a rakouských teologů*, Praha: Křesťanská akademie, 1993.
49. KASPER Walter: *Trvalý jáhen v ekzeziologickém pohledu vzhledem k současným výzvám v církvi a ve společnosti*, in: *Služba trvalých jáhnů, Sborník I*, Praha: Pastorační středisko, 1998.

50. KERKVOORDE Augustinus: Die Theologie des Diakonates, in: RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert (ed.): *Diaconia in Christo, Über die Erneuerung des Diakonates*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962.
51. KLEINHEYER Bruno: Der Diakonats im Lichte der römische Weiheliturgie, in: RAHNER, VORGRIMLER: *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962.
52. KONGREGACE PRO KLÉRUS: *Direktorium pro život a službu trvalých jáhnů*, Città del Vaticano, 1998.
53. KOSTER Mannes Dominikus: *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn: [...], 1940.
54. KÜNG Hans, CONGAR Yves, O'HANLON Daniel *Council Speeches of Vatican II*, Glen Rock, N.J.: Paulist Press, 1964.
55. KÜNG Hans: *The Church*, New York: Sheed and Ward, 1968.
56. LÉCUYER Joseph: *Diaconat*, in: *Dictionnaire du spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et histoire*, Paris: Beauchesne, 1932-1995.
57. LEGRAND Hervé: *Bulletin d'ecclésiologie. Le diaconat: renouveau et théologie*, in: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985).
58. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 3, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1995.
59. LÖSER Werner: *Diakon*, in: BEINERT Wolfgang: *Slovník katolické dogmatiky*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992.
60. McBRIEN Richard: *Church, the continuing Quest*, Paramus N.J: Newman Press, 1970.
61. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Diakonát. Vývoj a perspektivy*, Praha: Krystal OP, 2008.
62. NEUNER Peter: *Laici a klérus? Společenství Božího lidu*, Praha: Vyšehrad, 1997.
63. OPATRŇY Michal: *Zapojení stálých jáhnů českých a moravských diecézí v pastoraci (diplomová práce obhájená na TFJU) České Budějovice 2002*.
64. PAPEŽSKÁ RADA PRO MÍR A SPRAVEDLNOST: *Kompendium sociální nauky církve, ze dne 2.8. 2004*, Città del Vaticano, 2004.
65. PAVEL VI.: *motu proprio Ad Pascendum z 18. srpna 1972*, AAS 64, 1972.
66. POMPEY Heinrich: *Notwendigkeit der Gemeindeleitung durch Diakone*, in: *Diaconia Christi* 1/2, 1996.
67. PORRO Carlo: *Jaká vize církve pro jáhenství?*, in: *Služba trvalých jáhnů, sborník I*, Praha: Pastorační středisko, 1998.
68. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Deus caritas est a diakoni*, in: *Teologické texty* 4 (2006).
69. POTTIER Bernard: *Svátostnost jáhenství*, in: *Služba trvalých jáhnů. Sborník I*, Praha: Pastorační středisko, 1998.
70. POULAT Émile: *Où va le christianisme? À l'aube du III<sup>e</sup> millénaire*, Paris: Plon-Mame, 1996.
71. PSEUDO-ATHANASIUS: *De Trinitate* 1, 27, PG 28.
72. RAHNER Karl: *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*, in: RAHNER, VORGRIMLER: *Diaconia in Christo, Über die Erneuerung des Diakonates*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1962.
73. RAHNER Karl: *Der gegenwärtige Stand der katholischen Theologie in Deutschland*, in: *Kritisches Wort. Aktuelle probleme in Kirche und Welt*, Freiburg: Herder, 1970.
74. RATZINGER Joseph: *Hledět na probodeného*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996.
75. SESBOÛÉ Bernard: *Pour une théologie oecuménique*, Paris: Cerf, 1990.
76. SESBOÛÉ Bernard: *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris: Desclée de Brouwer, 1996.

77. SCHNEIDER Theodor: Handbuch der Dogmatik, Band 2, Düsseldorf : Patmos Verlag, 1992.
78. SKÁLOVÁ Petra: Měnicí se obraz jáhna, in: Teologické texty 2 (2008).
79. ŠPIDLÍK Tomáš: My v Trojici, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2000.
80. TILLARD Jean-Marie Roger.: L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité, Paris: Cerf, 1995.
81. VALDRINI Patrick: La constitution hiérarchique de l'Église“, in VALDRINI: Droit canonique, Paris: Dalloz, 1989.
82. VAN HOOIJDONK P[...]: Gemeindeleitung vom priester als alleinigem Träger von leitungsfunktionen in der Gemeinde zu einer gemeinschaftlicher Leitung, in: Diaconia Christi 1/2, 1996.
83. WARNIER Philippe: Les diacres ... tout simplement, Paris: Éd. de l'Ateiler-Éd. ouvrières, 1994.
84. WINDELS Olivier: Jáhenská služba při liturgii, in: Služba trvalých jáhnů II, Praha: Pastorační středisko, 1998.
85. WINNINGER Paul: Les diacres. Histoire et avenir du diaconat, Paris: Centurion, 1967.
86. ZULEHNER Paul M.: Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität, Diakone in Westeuropa, Ostfildern: Schwabenverlag, 2003.