

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Disertační práce

Proměny diakonie v Českobratrské církvi evangelické v teologické reflexi

Školitel: prof. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Autor práce: Mgr. Karel Šimr

Studijní obor: Teologie

2018

Prohlašuji, že jsem svou disertační práci vypracoval samostatně jen s použitím zdrojů uvedených v seznamu na konci této práce.

Dále prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce.

Souhlasím také s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. uveřejněny posudky školitele i oponentů práce i záznam o průběhu výsledku obhajoby disertační práce.

Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Chrástu, 26. 6. 2018

Rád bych na tomto místě za cenné podněty a korekce poděkoval vedoucímu práce prof. Jaroslavu Vokounovi a těm, s nimiž jsem měl možnost téma konzultovat při svých zahraničních studijních pobytech: prof. Johannu Eurichovi, řediteli Institutu pro diakonickou vědu Univerzity Heidelberg, jeho předchůdci prof. Heinzi Schmidovi, prof. Fritzli Lienhardovi z Teologické fakulty Univerzity Heidelberg, prof. Beate Hofmann z Církevní vysoké školy Wuppertal – Bethel, prof. Hartmannu Tyrellovi z Fakulty sociologie Univerzity Bielefeld, prof. Dierku Starnitzkemu z Diakonického zařízení Wittekindshof a Ellen Eidt z Evangelické vysoké školy Ludwigsburg.

Tyto zahraniční kontakty a možnost studia literatury na německých pracovištích by nebyly možné bez stipendijní podpory Grantové agentury JU.

Zároveň mé poděkování patří též bývalým ředitelům Diakonie ČCE, představitelům křesťanské služby a diakonátu za poskytnuté rozhovory, jakož i paní Ivaně Swiatkové, vedoucí sekretariátu Diakonie ČCE, a paní Vendule Zejfartové, archivářce Ústředního církevního archivu ČCE, za pomoc při vyhledávání archivních zdrojů.

Obsah

Úvod /7/

1. Diakonie v pohledu teologie a teorie sociálních systémů

1.1. Diakonie v pohledu teologie /11/

1.1.1. Diakonie v Bibli - východiska /12/

1.1.1.1. Ježíšova diakonie /13/

1.1.1.2. Diakonie v Ježíšově zvěstování /15/

1.1.1.3. Diakonie učedníků /17/

1.1.1.4. Diakonie jako služba zprostředkování /18/

1.1.2. Diakonie v dějinách – etapy /19/

1.1.2.1. Diakonie jako péče o zdařilé společenství – starověk /20/

1.1.2.2. Diakonie jako almužna – středověk /20/

1.1.2.3. „...aby všechna žebrota v celém křesťanstvu přestala“ - reformace /21/

1.1.2.4. Diakonie jako péče lásky, věnovaná chudým¹ – novověk /23/

1.1.2.5. Diakonie jako pomáhající, solidární jednání v křesťanské perspektivě – současnost /24/

1.1.3. Diakonie v teologii – otázka teologického odůvodnění diakonie /24/

1.1.3.1. Kérygmatický a empirický přístup /24/

1.1.3.2. Trinitární odůvodnění /31/

1.1.3.3. Evangelická perspektiva /37/

1.1.4. Diakonie ve vědě – otázka mezioborovosti /42/

1.1.5. Diakonie v praxi – otázka identity /44/

1.2. Diakonie v pohledu teorie sociálních systémů /47/

1.2.1. Teorie sociálních systémů jako metodologické východisko /47/

1.2.2. Základní prvky teorie sociálních systémů /47/

1.2.3. Společenská diferenciaci /48/

1.2.3.1. Primární diferenciaci: dílčí systémy /48/

- 1.2.3.2. Sekundární diferenciacie: spoločnosť, interakcie, organizácie /49/
- 1.2.4. Štruktúra a sémantika /51/
- 1.2.5. Systém náboženstiev /54/
- 1.2.6. Systém sociálnej pomoci /57/
- 1.2.7. Uchopenie problému diakonie /58/
 - 1.2.7.1. Diakonie ako sociálny systém? /58/
 - 1.2.7.2. Diakonie ako systémová referencie? /60/
 - 1.2.7.3. Diakonie ako interpenetrácie a štruktúrne pripojenie /64/
- 1.2.8. Diferenciacie diakonie /66/
 - 1.2.8.1. Mikro-, mezo- a makrosféra diakonie /66/
 - 1.2.8.2. Tri typy alebo roviny diferenciacie? /67/
 - 1.2.8.3. Kritika a rozvinutie Luhmannova chápania sociálnej diferenciacie /68/
 - 1.2.8.4. Ďalšie možnosti uchopenia sekundárnej diferenciacie /70/
 - 1.2.8.5. Formy diakonie /72/
 - 1.2.8.6. Formy pomáhania z hľadiska evolúcie spoločnosti /73/
 - 1.2.8.7. Diakonie v kontextu jednotlivých typov systému /75/
 - 1.2.8.7.1. Organizácie a diakonie /76/
 - 1.2.8.7.2. Interakcie a diakonie /77/
 - 1.2.8.7.3. Diakonie a spoločnosť /79/
- 1.2.9. Shrnutie /80/

2. Diakonie ČCE, kresťanská služba a diakonát

2.1. Rôzne podoby diakonie /82/

- 2.1.1. Diakonie slobodná, občanská a cirkevná /82/
- 2.1.2. „Trojnožka“ diakonie v ČCE /83/

2.2. Organizovaná diakonie ako „sestra cirkve“ /86/

- 2.2.1. Evangelická diakonie /86/
- 2.2.2. Diskusia /90/
 - 2.2.2.1. Cirkevná, alebo svetská diakonie? /90/
 - 2.2.2.2. Kresťanství medzi cirkvami a svetom /92/
- 2.2.3. Závěry /96/

- 2.2.3.1. Diakonie – dcera nebo sestra církve? /96/
- 2.2.3.2. Náboženství a diakonie v moderní společnosti /98/
- 2.2.3.3. Diakonie jako průnik křesťanství a sociální pomoci /100/
- 2.2.3.4. Diakonická kultura /103/
- 2.2.3.4.1. Exkurz: Hodnoty Diakonie ČCE /106/
- 2.2.3.5. Shrnutí /108/

2.3. Křesťanská služba jako „vzájemná sousedská pomoc“ /110/

- 2.3.1. Křesťanská služba v ČCE /110/
- 2.3.2. Sborová diakonie a diakonický sbor /116/
- 2.3.3. Diakonie orientovaná na komunitu /119/
- 2.3.4. Závěr /121/

2.4. Diakonát jako služba „stavění mostů“ /123/

- 2.4.1. Historie zavedení diakonátu v ČCE /123/
- 2.4.2. Mezi bohoslužbou a charitou /127/
- 2.4.3. Diferencovaný úřad? /130/
- 2.4.4. Diakonát jako budování mostů /133/
- 2.4.5. Perspektivy evangelického diakonátu /135/
- 2.4.6. Závěr /137/

3. Diakonie v moderní době

3.1. Diakonie v interakci, organizaci a společnosti /138/

3.2. Diakonie a komunikace evangelia /143/

3.3. Oddělení a propojení /144/

Závěr /147/

Přehled použitých zdrojů /150/

Abstrakt /159/

Úvod

Diakonie představuje v moderní době nesnadno uchopitelnou skutečnost. Co tvoří její identitu? Křesťanská motivace pracovníků, zvláštní podoby pomoci nebo zaměření na „mezery“ ve společenském systému pomáhání? Anebo je možné říci, že důraz na solidaritu a pomoc představuje kulturní výtobytek křesťanství, kvas, který prokvasil celé těsto, a je proto už nadbytečné rozvíjet specificky křesťanský zaměřenou pomoc?

Diakonie vyrůstá z křesťanské tradice a je neodmyslitelně spjata s církví – zároveň v současnosti existuje v nepřehlédnutelném přiznaném či nepřiznaném napětí vůči ní. Ovšem problém je v moderně ještě hlubší. Nejde v něm totiž jen o „diakonickou investuru“, o otázku, jaké nároky si v oblasti sociální pomoci může klást církev a stát, ale o funkcionální diferenciaci náboženství a sociální práce, díky níž i „sebecírkevnější“ charitativní aktivity vždy už budou propojením různých systémů společnosti.

Diakonie také existuje v mnoha podobách, které není možné jednoduše převést na společného jmenovatele. Spontánní čin milosrdného Samařana, vzájemná pomoc v rámci křesťanského společenství nebo vysoce organizované a globálně propojené aktivity Charit a Diakonií představují velmi rozdílné fenomény, které lze jen obtížně převést na společného jmenovatele.

Předkládanou práci chceme začít splácet dluh. Zatímco v oblasti české katolické teologie a teorie charity můžeme vděčně navazovat na poměrně obsáhlou diskusi v příspěvcích Michala Opatrného, Jakuba Doležela, Ctirada Václava Pospíšila, Aloise Křišťana, Michaela Martinka nebo Pavla Ambrose, v evangelickém prostředí se diakonickému jednání dosud nedostává teologické pozornosti, jakou by si zasloužilo.¹ Význam diakonie – aspoň v podobě činnosti církevní právnické osoby Diakonie Českobratrské církve evangelické (dále jen Diakonie) - v uplynulých desetiletích razantně stoupl a rozsah struktur diakonické práce mnohonásobně přerostl rozměry života církevních sborů.

Proč k tomu došlo, je zřejmé: Diakonie operuje v rámci struktur sociálního státu jako poskytovatel sociálních služeb a její činnost je podporována z veřejných zdrojů. Sociální a zdravotní práce tvoří tak „sekundární církevní strukturu“, která je oproti institucionalizovaným podobám náboženství a církvím většinovou společností relativně přejně přijímána.

1

Ještě v roce 2005 vyjadřuje tento postesk vzhledem k německému prostředí také Gerhard K. Schäfer, viz: Gerhard K.

SCHÄFER, *Evangelisch-theologische Konzeptionen und Diskussionslinien der Diakonie*, in: Günter RUDDAT,

Gerhard K. SCHÄFER, *Diakonisches Kompendium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 92.

Složitější otázkou je, proč se diakonii nedostává ze strany českých evangelických teologů reflexe přiměřené její velikosti a společenské relevanci. Snad zde platí povšimnutí Pavla Filipiho, který se problematice věnoval dosud nejsoustavněji, že pro mnohé je diakonie věcí navýsost praktickou, „která nepotřebuje žádného teoretického zdůvodnění“.² To souvisí také s historickou skutečností, že moderní diakonie se v 19. století (konkrétně v podobě Vnitřní misie v Německu), vyvíjela v duchu probuzenecké spirituality ve zřejmém vyhranění k teologickému racionalismu univerzit i „zkostnatělé“ instituci církve. Z druhé strany také akademická teologie diakonii z větší části ignorovala až do poloviny 20. století.³ Snad za touto skutečností stojí bytostná „intermediarita“ diakonie, působící mezi církví a strukturami společnosti, její „hybridní“ charakter, vyžadující interdisciplinární přístup. Vědomí, že Diakonie je i není „naše“, ztěžuje jak budování vztahu k ní ze strany církve, tak reflexi jejího poslání ze strany teologie. Institucionální diakonie sama pak své síly soustředí na vlastní růst a rozvoj, a na hlubší výzkum nezbyvají často síly ani čas. A na druhé straně: diakonie v podobě „křesťanské služby“, vzájemné pomoci ve sborech, případně farní strukturu překračující, může zase působit jako něco navýsost přirozeného, co odborné doprovázení nevyžaduje nebo se mu dokonce brání.

V reflexi diakonie se v této práci budeme opírat především o diskusi v německém jazykovém prostředí, v němž můžeme najít řadu spojnic v oblasti historického vývoje i teologické reflexe – a ovšem také některé rozdíly. Reflexe diakonie se zde uskutečňuje již od 19. století současně s rozvojem praktické teologie jako samostatné disciplíny a v druhé polovině 20. století se etabluje jako samostatná věda o diakonii, resp. charitě (Diakoniewissenschaft, Caritaswissenschaft). Jestliže se v této práci chceme pokusit reflektovat diakonii z evangelické perspektivy, nabízí se nám k tomu jako empirický podklad „trojnožka“ diakonie v ČCE v podobě křesťanské služby, Diakonie ČCE a diakonátu. Další krok ovšem představuje rozhodnutí, jak s tímto „materiálem“ pracovat. Doufáme sice, že přispějeme k uchování dějinné paměti, náš přístup ovšem není historický. O problému chceme uvažovat primárně z teologické pozice, jsme si ale zároveň vědomi, že pouze čistě teologický pohled nedokáže celou problematiku přiměřeně popsat. Jestliže pro diakonii je skutečně konstitutivní ona existence „mezi“ - mezi náboženstvím a společností, církví a světem, křesťanstvím a sociální pomocí -, pak je zřejmé, že pro reflexi této skutečnosti je třeba uplatnit mezioborový diskurs. Nemůžeme se spokojit se sebepopisem křesťanství v podobě teologie, ale musíme se též zabývat proměnami sociálních kontextů, s nimiž jsou konkrétní dějinné i současné podoby charitativní práce úzce spjaty a které jsou předmětem společenských věd. Proto je pro popis

2 Pavel FILIPI, *Teologie a diakonie*, in: Michal KAPLÁNEK (ed.), *Teologie a sociální práce – dvacet let dialogu*, Praha: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, 2013, s. 15.

3 Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Diakonik*, in: Christian GRETHLEIN, Helmut SCHWIER (Hg.), *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, s. 756.

diakonického jednání nezbytná především sociologická reflexe. Inspirativní a v oblasti diakonického bádání na západ od našich hranic osvědčeně užívaná je teorie sociálních systémů německého sociologa Niklase Luhmanna. Tu je možné vnímat jako „transdisciplinární teorii, která se oddělila od svého ‚původu‘ - sociologického zájmu na popisu systémů -, aby připravila možnosti popisu rozličným disciplínám“.⁴ Proto může být přínosem také pro teologicky odůvodněnou a soudobě komplikovanou situaci diakonie odpovídající teorii, protože nabízí metodologii, umožňující uchopení polykontextuality diakonie. Luhmannův popis dvojí diferenciaci moderní společnosti - funkcionální a sociální - nám pomůže popsat, co je pro diakonii charakteristické v rámci otázky po její funkci a zároveň ji vnímat v jejích různých podobách v kontextu interakce, organizace a společnosti. Konkrétněji řečeno: Můžeme zkoumat, jak se v diakonii ovlivňují kódy náboženství a sociální pomoci a jak se rozdílně rozvíjí v mikro, mezo a makro sociální rovině. Právě interakce teorie sociálních systémů a teologie tak může přispět k tvorbě vícerozměrné a soudobě komplikované situace odpovídající teorie diakonie.

Práce se skládá ze tří základních dílů. Nejprve nastíníme obecný pohled na diakonii z perspektivy teologie a teorie sociálních systémů. V prvním jmenovaném okruhu se budeme soustředit na hledisko biblické, historické i systematické teologie, v druhém představíme základní prvky teorie sociálních systémů a poté se podrobněji zaměříme na „dvojí“ diferenciaci, kterou vztáhneme na problematiku diakonie. Druhý díl pak věnujeme aplikaci na konkrétní podoby diakonie v ČCE v období po roce 1989, v němž je změna společenských poměrů spojená s rozvojem Diakonie ČCE, obnovou diakonátu a spíše stagnací křesťanské služby. Postupovat budeme formou studia pramenů i rozhovorů s aktéry dění. Stejně jako v kapitole, věnované teorii sociálních systémů, si neklademe za cíl téma diakonie pojmut vyčerpávajícím způsobem v rámci této teorie, tak ani zde nám nepůjde o zevrubnou historickou analýzu, spíše o určité sondy. Takto získané „vzorky“ pak v luhmannovské perspektivě chceme ve třetím dílu využít k diferencovanému rozvedení obecné teologicky odůvodněné teorie diakonie v moderní západní společnosti.

Vědecké uvažování nikdy nezačíná ve vakuu, ale vychází z předporozumění badatele, které může čtenářům mnohé jeho myšlenkové postupy lépe osvětlit. Východisko autora této práce je ve zkušenosti, spojující farářskou službu a sociální práci, uplatnění teologické reflexe a perspektivy společenských věd. Uvědomuje si nesnadnost, ba rozpornost tohoto počínání, a nechce podlehnout ani uzavření se do světa náboženství, ani přeložení jeho těžiště do společensky přijatelnější podoby sociální angažovanosti. Těžko se smíruje jak s majetnickým vztahem církvi ke „svým“ charitativním organizacím, často bez schopnosti zprostředkovat v jejich prostředí něco z vnitřního obsahu křesťanského poselství, tak s uchopením křesťanství a vztahu k církvi v těchto organizacích,

4 Olaf MAASS, *Die Soziale Arbeit als Funktionssystem der Gesellschaft*, Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2009, s. 11.

které často působí spíše dojmem „Potěmkinovy vesnice“ a dvojí tváře pro církve a veřejnost. V neposlední řadě se pak nemůže zbavit rozpaků nad sebezáchovnou strategií nejen řady neziskových, ale právě i křesťansky orientovaných organizací: snaha získat dostatek finančních prostředků pro svou činnost a vlastní růst vede ke konkurenční mentalitě a „pomáhání za každou cenu“ i tam, kde by bylo lepší podpořit přirozené způsoby zvládání a soustředit se na oblasti či způsoby práce, které se netěší veřejné pozornosti a podpoře. S tím souvisí také rozpor mezi vzájemnou pomocí a strategií poskytování služeb. Pisatel na řadu svých otázek aspoň předběžné odpovědi v podobě diferencovanějšího pohledu na problematiku našel. Pokud by to mohlo platit i pro některého z čtenářů, anebo pokud by předložená studie probudila otázky další a na ně navazující diskusi, pak vynaložená námaha svůj účel splnila.

Uvedené výstupy předložené práce nemohou být ovšem ničím jiným, než pozváním podívat se na komplikovaný problém jednou určitou optikou, a položit si otázku, jak toto nahlédnutí tématu, které je z hlediska podob křesťanství v současné společnosti velmi živým a aktuálním, může pomoci jeho teoretickému uchopení – a to z perspektivy evangelické teologie a ve specificky českém kontextu. Teorie sociálních systémů, jíž jsme se k tomu pokusili metodologicky využít, k tomu podle nás skýtá cenné možnosti, které se nabízí dalšímu rozvinutí.

1. Diakonie v pohledu teologie a teorie sociálních systémů

1.1. Diakonie v pohledu teologie

Co vlastně máme na mysli, mluvíme-li o diakonii? Definici najdeme celou řadu napříč dějinami i křesťanskými tradicemi. Pro dobu otců zakladatelů moderní evangelické diakonie to byla „péče lásky věnovaná chudým“ (Wichern)⁵ nebo prostě „všechna práce, vykonávaná diakonickými silami“ (Bunke)⁶. Současní katoličtí teologové chápou diakonii například jako „křesťanské pomáhající jednání ve prospěch trpících lidí“ (Haslinger)⁷, „na snížení nebo odstranění materiální a duševní nouze nasměrované sociální jednání křesťanů a církvi“ (Steinkamp)⁸, „pomáhání, jehož centrálním subjektem je diakonická církev“ (Pompey, Ross)⁹ nebo přímo jako „péči o zdařilé společenství“ (Armbruster)¹⁰. V evangelickém prostředí je diakonie definována jako „pomáhající, solidární jednání v křesťanské perspektivě“ (Sigrist, Rüegger), „v křesťanské víře založená, z moci lásky a z výhledu k Božímú království se uskutečňující křesťansko-církevní praxe podpory, která chce zmocnit k životu ve svobodě“ (Ruddat, Schäffer)¹¹, „pomáhající jednání v rezonančním prostoru evangelia“ (Hofmann)¹², „pomáhající jednání ve prospěch lidí, kteří se nachází v sociální, fyzické nebo psychické nouzi, a jehož motivace, metody a zacílení jsou teologicky odůvodněny a reflektovány“ (Körtner)¹³, „křesťansky motivovaná služba potřebným jakéhokoli druhu, vždy v

5 J.H. WICHERN: *Gutachten über die Diakonie und den Diakonat*, in: J.H. WICHERN, *Sämtliche Werke*, Band III/Teil 1, Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1968.

6 Ernst BUNKE, *Die männliche Diakonie seit Wichern*, Berlin: Verl. des Dt. Diakonen-Verbands, 1929, s. 30.

7 Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft : eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg: Seelsorge Echter, 1996, s. 126

8 Hermann STEINKAMP, *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg i. B.: Lambertus, 1985, s. 13.

9 Heinrich POMPEY, Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz: Matthias-Grünewald, 1998, s. 207

10 Klemens ARMBRUSTER, *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*, in: Klemens ARMBRUSTER, Matthias MÜHL (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den ständigen Diakonat*, Freiburg im Bressgau: Verlag Herder 2009, s. 300 – 346.

11 Günter RUDDAT, Gerhard K. SCHÄFER, *Diakonisches Kompendium*, s. 11.

12 Beate HOFMANN, *Diakonisch Kirche sein im Resonanzraum des Evangeliums*, in: Martin BÜSCHER, Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen – Kontroversen – Potentiale*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2017, s. 164.

13 Ulrich H.J. KÖRTNER, *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, s. 2.

nějakém, byť si minimálním stupni organizovanosti“ (Filipi)¹⁴ nebo nejobecněji jako specificky křesťanský „postoj, který je spojen se zacházením s chudobou“ (Lienhard)¹⁵.

Můžeme se ale také setkat i s definicí diakonie (zde spíše s velkým „D“) jako „sociální služby evangelických církví“¹⁶. Pojem diakonie se v evangelických církvích stal označením pro charitativní práci, pomáhající jednání v křesťanském kontextu, praxi milosrdenství. V katolické tradici se v této souvislosti hovoří spíše o charitě. Podle převažujícího pojmového úzu nesou název také organizace, zřízené církvemi pro sociální a zdravotní aktivity: v českém případě Diakonie ČCE (případně diakonie dalších evangelických církvích) a Charita ČR. Nicméně termín diakonie v teologické reflexi pomáhajícího jednání zdomácněl v obou prostředích.¹⁷ Diakonia jakožto služba v širokém poli významů, překračujících čistě charitativní činnosti, tvoří důležitý novozákonní pojem. V teologickém pojednání o problematice diakonie tedy nejprve probereme její biblické základy a předpoklady. V další diachronně koncipované části se budeme věnovat vývoji podob diakonie v průběhu (církevních) dějin. A v závěrečné synchronní části představíme z dogmatického hlediska různé přístupy k otázce teologického odůvodnění diakonie v kontextu problému její identity a otevřeme otázku teoretického zakotvení soudobých podob diakonického jednání. Budeme tedy sledovat linii od Ježíšovy diakonie přes diakonii církve a její sebereflexe v podobě teologie po současné podoby diakonické práce v rámci organizací a její mezioborové reflexe.

1.1.1. Diakonie v Bibli - východiska

Biblické základy zejména v evangelické perspektivě tvoří v pojednáních o diakonii povinnou první kapitolu. Začít musíme již aspoň zmínkou o starozákonních předpokladech nejen proto, že Starý zákon patří ke křesťanskému kánonu, ale také proto, abychom se vymezili vůči apologetickému přístupu, který křesťanskou praxi mnohdy stavěl do kontrastu s životem před příchodem křesťanství. Symbolicky bývá tento patos pomoci dokumentován citátem Gerharda Uhlhorna z jeho Působení křesťanské lásky ze sklonku 19. století: „Svět před Kristem je světem bez lásky.“¹⁸ Tento výrok, rozeznávající také antijudaistickou notu, ovšem těžko může být práv starozákonnímu svědectví, právě které je ostatně pramenem Ježíšem akcentovaného (dvoj)příkázání lásky. Pojednání

14 Pavel FILIPI, *Teologie a diakonie*, in: Michal KAPLÁNEK, *Teologie a sociální práce – dvacet let dialogu*, Praha: Jabok, 2013, s. 15.

15 Fritz LIENHARD, *Armut und Diakonie im Lichte Kreuzes*, in: Johannes EURICH, Florian BARTH, Klaus BAUMANN, Gerhard WEGNER (Hrsg.), *Kirche aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, s. 194-209.

16 Dostupné na: <https://www.diakonie.de/auf-einen-blick/>, citováno dne 4.5. 2018.

17 Viz například přístup klasika katolické nauky o charitě Herberta Haslingera v Herbert HASLINGER, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2009, s. 19.

18 Gerhard UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit*, Stuttgart: 1895, nové vydání Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1959, s. 7.

o diakonii ve světle Starého zákona připomínají jeho „opci pro chudé a znevýhodněné“: důraz na ochranu starých, vdov, sirotků nebo cizinců nebo instituce soboty, desátků, zákazu lichvy, propouštění otroků a jejich teologické zdůvodnění.¹⁹ Vedle právního rozměru zdůrazňuje Frank Crüsemann také rozměr nářku, který ve Starém zákoně (zejména v žalmech) jedinečným způsobem artikuluje zkušenost lidského utrpení ve formě řeči.²⁰

Pokusy o novozákonní zakotvení diakonie se obvykle dovolávají Ježíšova jednání v kontextu Božího království, přikázání lásky k bližnímu a základních textů, vztahovaných k diakonii, v matoušovských (řeč o posledním soudu, Mt 25), lukášovských (podobenství o milosrdném Samařanu, L 10) a janovských obcí (mytí nohou učedníkům a přikázání lásky, J 13). Ve snaze o hlubší pohled na význam diakonie v Novém zákoně se ovšem musíme rozhodnout, zda se opřeme o věc samu a budeme se orientovat na motivech bliženecké lásky, solidarity, milosrdenství apod., nebo budeme akcentovat užití a význam výskytu slov diakonia, diakonos, diakonein. Pro účel naší práce je důležitější druhý přístup, také proto, že pojem je explicitně užíván i v teorii sociálních systémů. Postupovat budeme podobně jako Reinhard Turre²¹ od Ježíšovy diakonie přes diakonii v Ježíšově zvěstování po diakonii učedníků.

1.1.1.1. Ježíšova diakonie

Křesťanská služba je zakotvena v diakonii Syna člověka, který "nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé" (Mk 10,45). Podle Turreho „diakonií není popsáno něco na Ježíšovi, nýbrž jde o pojem, jímž on sám shrnuje svou cestu a své dílo“²². Jádrem Ježíšova poslání je sebevydání života pro druhé. Konstitutivním prvkem Ježíšovy diakonie je propojení příklonu k Bohu a zároveň obrácení se k člověku.²³ Důležité je spojení slova a jednání, totiž že „centrální obsah jeho zvěstování, vlomení se Boží vlády, není jen dosvědčován slovy, nýbrž ozřejmen jeho dílem pomoci, uzdravování a záchrany“²⁴. Klasický význam tohoto spojení charakteristického pro poslání Kristovo i církve vyjadřuje Wilhelm Brandt: „Bez činů zůstává slovo

19 Viz např. Manfred OEMING, *Selig ist, wer sich um den Armen kümmert (Ps 41,2). Das Alte Testament als Grundlage des diakonischen Handelns*, in: Johannes EURICH, Heinz SCHMIDT (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, s. 11-38.

20 Frank CRÜSEMANN, *Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie*, in: Gerhard K. SCHÄFER, Theodor STROHM, *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1990, s. 77.

21 Reinhard TURRE, *Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.

22 Tamtéž, s. 2.

23 Tamtéž.

24 Tamtéž.

prázdné, beze slova by činy byly němé.“²⁵ Ježíšovo uzdravování, syčení zástupů a vymítání démonů je eschatologickým znamením ohlašovaného konce času, Božího království. Ježíšovy činy pomoci nejsou jen snahou o zmírnění bolesti a nouze, nýbrž přímo zápasem s mocí zla a smrti.²⁶

Kjell Nordstokke chápe Ježíšovu diakonii jako naplnění mesiášského poslání, které se projevuje „mocí ke službě“, zakoušenou jako „moc zdola“ a jako „zmocnění bezmocných“.²⁷ V Ježíšově diakonii se spojuje sebezapření s vykonáváním diakonické autority (exousia), sklonění se do hlubiny lidského utrpení a hříchu a Boží přiznání se k této cestě ve vzkříšení a oslavení. Diakonie tak spolu s inkarnací a spásou patří podle Nordstokkeho mezi základní pojmy, popisující Ježíšovu misi.²⁸

Evangelista Lukáš v líčení Ježíšova kázání v Nazaretě na počátku jeho veřejného působení spojuje na základě úryvku z proroka Izajáše evangelizaci s praxí osvobození (L 4, 16nn). Podobně v odpovědi učedníkům Jana Křtitele Ježíš klade zvěstování evangelia chudým do souvislosti s uzdravováním a zázraky, které jeho hlásání Božího království provází (L 7,18nn). Diakonie jako služba učedníků v Ježíšově jménu ovšem není bezprostředním pokračováním Ježíšova uzdravování a exorcismů. Zázraky v Ježíšově veřejné činnosti mají povahu znamení, odkazujících k Božímu království, nejsou vlastním cílem Ježíšova poslání. Místo posluchačů v těchto evangelijních vyprávěních je spíše v chóru žasnoucích nad Ježíšovou mocí (exousia), než v postavách uzdravených.²⁹ Přesto Ježíšovy zázraky a křesťanská diakonie mají důležité shodné znaky. Smyslem diakonie stejně jako významem Kristova uzdravování není vyřešení nouze světa. Ježíš působí divy pouze insulárně, občas a pouze u někoho, stejně jako dílo diakonie představuje pouhý zlomek v řešení sociální otázky ve společnosti. V obou případech se uplatňuje pro evangelium důležitý inkarnační prvek: slovo se vtěluje, stává se hmatatelnou skutečností světa, Boží království je dosvědčováno a zpřítomňováno tělesným způsobem. Hans-Jürgen Benedict připomíná relevanci uzdravování pro diakonii na dalších dvou rovinách. První je rovina vztahová. Ježíš od nemocných očekává spoluúčast, probouzí v nich uzdravující víru. Benedict dodává, že se „zde děje kus zmocnění (empowerment), které v sociální práci hraje stále větší roli“.³⁰ Druhou rovinou je pak prvek integrace: „Ježíšovy zázraky umožňují nové společenství, vrací uzdravené zpátky do normálního života.“³¹ Inkluze představuje velké téma diakonie i dnešní sociální práce obecně.

25 Wilhelm BRANDT, *Der Dienst Jesu*, in: Herbert KRIMM (Hg.). *Das diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1953, s. 24.

26 Tamtéž, s. 3.

27 Kjell NORDSTOKKE, *Liberating Diaconia*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011, s. 20.

28 Tamtéž, s. 20 - 21.

29 Ulrich BACH, *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, s. 168.

30 Hans-Jürgen BENEDICT, *Biblische Diakonie – diakonische Gemeinde*, in: Michael SCHIBILSKY, Renate ZITT, *Theologie und Diakonie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, s. 71-72.

31 Tamtéž, s. 72.

1.1.1.2. Diakonie v Ježíšově zvěstování

Tematika služby a milosrdenství má ale své místo nejen v Ježíšově jednání, ale také v jeho slovech a zvěstování. Obojí je ostatně pevně spojeno. Slovo a čin v Ježíšově veřejném působení – stejně jako následně v působení církve – tvoří nerozlučný celek. Příkladem může být Ježíšovo předvelikonoční mytí nohou učedníkům, uzavřené výzvou: „Jestliže tedy já, Pán a Mistr, jsem vám umyl nohy, i vy máte jeden druhému nohy umývat. (J 13,14)“. Zde nejde jen o exemplum Ježíšovy otrocké služby učedníků, které oni mají následovat ve vzájemných vztazích, ale také o předpoklad diakonie, totiž ochotu nejprve přijmout Kristovu diakonii sobě samému: „Jestliže tě neumyji, nebudeš mít se mnou podíl. (J 13,8)“.

V Ježíšově zvěstování hraje v kontextu diakonie důležitou roli recepce starozákonního přikázání lásky k bližnímu, konkrétně verše Lv 19,18b. Tu najdeme v různých podobách ve všech synoptických evangeliích v rámci perikopy o tzv. dvojím přikázání lásky. To je možné chápat jako autentický Ježíšův přínos k hledání středu tóry, kvintesence Boží vůle. Téma ovšem otevírá hned několik otázek, konkrétně po významu pojmu milovat, po vztahu obou přikázání, po definici bližního a výkladu bližšího určení příkazu milovat bližního „jako sebe sama“. Láska, vztažená k Hospodinu znamená zachovávat jeho přikázání a činit jeho vůli.³² Podobně ve vztahu k bližnímu se význam slovesa milovat nesoustřeďuje na emocionální vazbu mezi osobami, nýbrž na spravedlivé jednání, které v hierarchicky uspořádané společnosti spočívá „v loajalitě, věrnosti a poslušnosti podřízené osoby vůči výše postavenému, výše postavený pak miluje podřízené ochranou a péčí“³³. Bližním pak je míněn příbuzný, příslušník izraelského národa.³⁴ Složitější je výklad hebrejského *kamoka*. Výraz se totiž může vztahovat jak na sloveso ve významu „jako sebe samého“ tak na pojem bližního, kdy popisuje objekt lásky ve smyslu podobnosti subjektu milujícího („jako ty“).³⁵ Zajímavé je pak srovnání interpretace přikázání v synoptických evangeliích. V Matoušově evangeliu (Mt 22, 35-40) Ježíš sice definuje přikázání lásky k Bohu jako „největší a první“, ale zároveň hovoří o přikázání lásky k bližnímu jako o jemu podobném či s ním stejném (*homoía*). Matouš podle Kirchoff v duchu zápasu o „vyšší spravedlnost“ chápe bliženeckou lásku jako

32 Herbert HASLINGER, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, s. 241.

33 Renate KIRCHHOFF, *Biblische Grundlegung diakonischen Handelns aus neutestamentlicher Perspektive*, in: Johannes EURICH, Heinz SCHMIDT (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, s. 49.

34 Tamtéž.

35 Tamtéž, s. 50.

kritérium výkladu lásky k Bohu.³⁶ U Marka (Mk 12, 28-34) je zákoníkova otázka po „prvním“ přikázání zodpovězena citací přikázání lásky k Bohu z „šema“ (Dt 6,4n). Milovat bližního je „druhé“ přikázání – ovšem více „než všechny zápaly a oběti“. Lásky k bližnímu je tak zahrnuta do správného chápání lásky k Bohu.³⁷ Citace ze základního vyznání víry Izraele dává této perikopě více vyznavačský než etický ráz.³⁸ Tato dvojí perspektiva pak tradičně určuje i dvojí výklad podobenství o milosrdném Samařanu, které rozvíjí dialog mezi zákoníkem a Ježíšem o podmínkách podílu na věčném životě u Lukáše (L 10, 25-37), kde je to sám zákoník, který dává správnou odpověď na otázku po jádru Zákona. Imperativ pro postoj posluchače k lidem v nouzi vychází z indikativu postoje Krista jako milosrdného Samařana, spočívajícím v díle záchrany pro lidstvo, jak podobenství interpretovali zejména církevní otcové.³⁹ Christologický střed víry a etická implikace jednání jsou úzce propojeny. Hlavním problémem je pak u Lukáše otázka okruhu adresátů lásky a milosrdného jednání: Kdo je můj bližní? Ježíš zde dává zákoníkovi za příklad heterodoxní postavu Samařana. Lukášův přínos spočívá zejména v překročení chápání pojmu bližního z omezeného okruhu společenství Božího lidu. Herbert Haslinger zde vidí projev „ego-logického“ zájmu zákoníka, jemuž jde o vlastní spásu, tedy na konec o sebe sama, a bližní mu k tomu má posloužit pouze jako prostředek.⁴⁰ Ovšem v textu nejde pouze o rozšíření okruhu bližních. Ježíš podobenstvím nehlásá všeobecnou lásku k bližnímu, nýbrž otázku převrací a ptá se, kdo se stal bližním člověku v nouzi. Spíše než o lásce k bližnímu je tedy třeba v křesťanském kontextu hovořit o bliženecké lásce. Stát se milosrdným jednáním bližním tomu, kdo se ocitne v nouzi, je skutečně otevřeno komukoli bez ohledu na jeho víru. Fritz Lienhard v podobenství nachází dva konstitutivní znaky diakonie. Prvním je pragmatismus, tedy zaměření na praktické potřeby druhého člověka a reálné možnosti jejich naplnění. A druhým pak je přijetí vlastní slabosti. Pointa transpozice užití pojmu bližní z potřebného na pomáhajícího znamená, že pomáhající je ztotožněn se zraněným a slabým, je postaven do jeho situace – stává se sám oním bližním! To má v kontextu podobenství velmi konkrétní souvislosti. Kněz a levita se snaží za pomoci náboženského instrumentária od situace přepadeného distancovat, uchovat kultickou čistotu a uhájit své právo na existenci, do níž slabost a porušenost nepatří. Samařan jako cizinec, jako člověk, který je v ohrožení na své cestě ve velmi podobné situaci jako onen zraněný, si uvědomuje, že to, co se stalo, se týká i jeho, on sám mohl být v kůži ležícího u cesty, patří k němu, i když je momentálně v jiné situaci. To je důvod jeho vnitřního otřesu, pohnutí soucitem, který ho vede k solidárnímu jednání. Nepomáhá z pozice síly a nadhledu, nýbrž na základě uvědomění si a přijetí vlastní křehkosti a zranitelnosti.⁴¹

36 Tamtéž, s. 49.

37 Tamtéž, s. 51.

38 Herbert HASLINGER, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, s. 241.

39 Josef RATZINGER, *Ježíš Nazaretský*, Brno: Barrister & Principal, 2007, s. 143.

40 Tamtéž, s. 253.

Dalším velkým evangelijním textem, který je obvykle chápán jako odůvodnění diakonie, je Ježíšova řeč o posledním soudu z Mt 25. Zde ovšem existují dvě tradice výkladu: partikularistická, podle níž nejmenšími Ježíšovými bratry jsou pouze trpící učedníci, a univerzalistická, která tento pojem vztahuje na všechny lidi ve vyjmenovaných situacích nouze. Dějiny působení tohoto textu v tomto případě zřejmě překročily původní „Sitz im Leben“ daného podání. Ježíš staví po svou pravici ty z národů, kdo posloužili nejmenším z jeho bratrů, aniž věděli, že tak slouží samotnému Kristu – a naopak ti, kdo mu v jeho nejmenších neposloužili, odmítá. Zásadní otázkou zde je, kdo jsou oni Ježíšovi „nepatrní bratři“. Srovnáním s dalšími místy evangelií, kde se hovoří o maličkých nebo Ježíšových bratrech, zjistíme, že tomu tak je vždy v souvislosti s učedníky, či s těmi, kdo slyší Boží slovo. Z exegetické perspektivy je tedy paralela mezi nejmenšími bratry Ježíšovými a lidmi v nouzi v obecné rovině problematičtější.⁴² To však neznamená, že by v této řeči nebyla přítomna univerzální perspektiva, která může být pro diakonické jednání relevantní. Tu otevírá ovšem spíše pojem „národů“, postavených v soudný den před Syna člověka a souzených podle toho, jak jejich příslušníci zareagovali na potřeby Ježíšových učedníků, kteří se ocitli v nouzi. I těm, kdo o Kristu nikdy neslyšeli (a také neslyšeli či nečetli tento text) se tak otevírá cesta spásy skrze solidaritu s Ježíšovými bratry, v níž přijímají jej samotného. Problém výkladu a aktualizace této perikopy spočívá na jedné straně ve skutečnosti sekularizované západní společnosti, v níž už není možné každého považovat za Ježíšova bratra či sestru jen proto, že prožívá situaci nouze, a na druhé straně ve faktu, že „středostavovské“ západní křesťanstvo se těžko může identifikovat s pronásledovanými prvokřesťanskými misionáři. To by nám však nemělo zastrít vědomí stálé relevantnosti původního textu pro situace křesťanů v jiných částech světa. Zároveň je ovšem namístě uvažovat, jak text hovoří do současné situace diakonie, např. v kontextu zapojení nekřesťanů („národů“) do církevních děl sociální pomoci a jejich možné participace na křesťanské diakonii.

1.1.1.3. Diakonie učedníků

Jak zdůrazňuje Nordstokke, diakonie má nejen svou christologickou, ale také eklesiologickou dimenzi.⁴³ Spojnici mezi těmito dvěma rozměry vidí v Ježíšově poslání učedníků: „Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás. (J 20,21)“ Tento akt provází dar Ducha svatého. A služba potřebným podle

41 Fritz LIENHARD, *Zwei Wesenszüge der Diakonie und die christologische Basis*, in: Fritz LIENHARD, Heinz SCHMIDT, *Das Geschenk der Solidarität. Chancen und Herausforderungen der Diakonie in Frankreich und Deutschland*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006, s. 111.

42 Zajímavý postoj ve výkladu tohoto textu zastává Ulrich Luz. Zdůrazňuje sice, že z exegetického hlediska jsou Ježíšovými nejmenšími bratry míněni trpící učedníci. Ovšem považuje za teologicky oprávněné text vykládat proti jeho původnímu významu v univerzální perspektivě v kontextu Ježíšova příběhu, který ve zvěstování (láska k nepřátelům) a především v radikální lásce „až do konce“ překračuje hranice mezi Izraelem a pohany, milovanými a nepřátely. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Band 1/3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997, s. 542-544.

43 Tamtéž, s. 21.

1K 12,28 patří mezi duchovní charismata. Eklesiologické zakotvení diakonie má ovšem i soteriologickou souvislost: K lidské diakonii pro druhé podle Turreho uschopňuje diakonie Boží na lidech. „Jen ten, kdo je v této věci nejprve *příjemcem*, může vlastně být tím, kdo *dává*.“⁴⁴ Z hlediska diakonie v rané církvi je pak obligátně diskutována diferenciací diakonii slova a stolu pro chudé sboru, o které svědčí Sk 6. Patří sem také problematika rozvoje diakonátu, které se budeme věnovat ve zvláštní kapitole. Pro chápání diakonie, zakotvené v křesťanském sboru, ovšem musíme důraz položit ještě na jiný pojem – a to je koinonia, společenství. Jak si všímá Klemens Armbruster, Nový zákon spojuje dvojí význam koinonie. Je to „společenství skrze účast na něčem společném“ a „společenství skrze účast na druhých“.⁴⁵ Tato skutečnost je teologicky dobře popsána v souvislosti s článkem Kréda „věřím společenství svatých“, kde „koinónia tón hagión“ může vyjadřovat genitiv plurálu maskulina i neutra. Jde tedy jak o společenství svatých, tak o svátostné společenství, přičemž druhý význam je historicky i teologicky přednější. Ze společné účasti na Kristu roste v křesťanském společenství vzájemná spoluúčast, která se projevuje solidaritou a vzájemným nesením břemen (viz Sk 2,44; Ga 6,2).

Oba rozměry účasti jako společenství s Kristem a s druhými nachází své vyjádření v Pavlově obrazu církve jako těla Kristova, jednoho organismu s mnoha funkcemi a údy, v němž každý má své nezastupitelné místo: „Trpí-li jeden úd, trpí spolu s ním všechny. A dochází-li slávy jeden úd, všechny se radují spolu s ním. Vy jste tělo Kristovo, a každý z vás je jedním z jeho údů (1K 12, 26-27).“ Společenství církve není podle Pavla shlukem jedinců, ale jedinou korporativní osobou: „Vy všichni jste jedno (přiměřeněji přeloženo: jeden) v Kristu Ježíši (Ga 3,28).“ Z toto logicky plyne, že trpí-li jeden úd, mají na jeho utrpení podíl všichni, a raduje-li se jeden, mají důvod k radosti i ostatní. Tento důraz můžeme chápat jako klíčový nejen pro sborovou diakonii, ale také jako významnou teologickou inspiraci pro organizovanou diakonickou práci církve ve společnosti. V tomto smyslu pak můžeme spolu s Armbrusterem diakonii definovat jako „péči o zdařilé společenství“.⁴⁶

1.1.1.4. Diakonie jako služba zprostředkování

Vydeme-li z pojmu diakonia, můžeme s Anette Noller shrnout, že vyjadřuje v Novém zákoně především službu, spojenou s následováním Krista.⁴⁷ Podrobně se problematice věnuje Dierk Starnitzke ve své knize *Diakonie in biblischer Orientierung*. Starnitzke nachází dvě hlavní

44 Reinhard TURRE, *Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie*, s. 3.

45 Klemens ARMBRUSTER, *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*, s. 304-305.

46 Tamtéž, s. 346.

47 Anette NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform, Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, s. 217.

sémantická ohniska biblického užití pojmu. Zatímco v evangeliích *diakonein* „označuje především existenciální postoj sebezapření a osobního nasazení života, kterým se mají vyznačovat věřící“⁴⁸, a je možné ho překládat výrazem služebník, v Pavlových listech převažuje význam diakona jako nositele zprostředkující funkce. „Nejde zde primárně o existenciální postoj, nýbrž o popis určité funkce v raném křesťanství. Pojem diakonos zde označuje určité osoby, které se zaprvé pohybují mezi různými místy a zprostředkovávají mezi křesťanskými sbory a jejich členy a přitom – zadruhé - posilují víru a zvěstují evangelium.“⁴⁹ Na základě dalšího studia mimobiblických spisů apoštolských otců vyslovuje Starnitzke domněnku, že zatímco episkopové nesli zodpovědnost za vnitřní život sborů, diakoni se starali o jejich vnější vztahy.⁵⁰ Pokud bychom vzali příměr z dnešních podob státní správy, mohli bychom podle Starnitzka pro jejich službu použít termín „ministr zahraničí“ (*minister* jako latinský překlad řeckého *diakonos*).

Tento pro nás důležitý závěr vychází ze zásadní změny pohledu na význam pojmů *diakonia*, *diakonein* a *diakonos* v kontextu antické nejen křesťanské literatury, kterou přinesl na základě rozsáhlého zkoumání starověkých řeckých textů v roce 1990 australský teolog John N. Collins a kterou v našem prostředí připomněl Pavel Filipi.⁵¹ Dříve převažovalo v obecném povědomí chápání diakonie v řeckém prostředí jako něčeho nízkého a podřadného. Tuto představu na dlouhou dobu stvrdil Kittelův Teologický slovník k Novému zákonu.⁵² Jak shrnuje Filipi, „Collins doložil, že slova se vyskytují i ve formálních, a dokonce poetických textech (i náboženských), neoznačují jen činnosti otrocké, nýbrž i činnosti vznešené, vykonávané nositeli autority, činnosti mediační, zprostředkující (dia-).“⁵³ Do popředí tedy vystupuje zprostředkující význam diakonie. *Diakonos* je člověk „mezi“ - zprostředkovatel, mediátor. Diakonie je charakteristická svou existencí „mezi světy“. Ostatně i Krista jako Diakona můžeme v tomto smyslu chápat jako prostředníka mezi Bohem a lidmi, a právě v tomto smyslu i jeho ponížení a otrocká služba dostává svůj smysl.

1.1. 2. Diakonie v dějinách - etapy

Stejně jako biblické kořeny diakonie, tak i její dějiny jsou v odborné literatuře bohatě popsány. Proto se zde omezíme pouze na přiblížení jejích hlavních vývojových etap a charakteristických

48 Dierk STARNITZKE, *Diakonie in biblischer Orientierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, s. 36-37.

49 Tamtéž, s. 37.

50 Tamtéž, s. 42.

51 Pavel FILIPI, *Nová paradigmata pro diakonii?*, in: Teologická reflexe 1/2013, s. 24.

52 H.W. BEYER, art. „Diakoneó“, in: Gerhard KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band II, Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1935, s. 6nn.

53 Pavel FILIPI, *Nová paradigmata pro diakonii?*, s. 24.

znaků, které v nich diakonie nesla. Pokusíme se tak načrtnout jakýsi „příběh“ diakonie, do něhož dnes vstupujeme a v němž pokračujeme.

1.1.2.1. Diakonie jako péče o zdařilé společenství – starověk

Péče o zdařilé společenství – to je jeden ze současných pokusů o vystižení podstaty diakonického jednání církve,⁵⁴ ovšem přitom – nikoli náhodou – představuje návrat k jeho kořenům v prvokřesťanském sboru. Pro prvních pět století je totiž charakteristické právě zakotvení diakonie v místní křesťanské obci. Není delegována na zvláštní instituce, ale je nesena celým společenstvím. Sociální praxi křesťanů přibližuje např. kolem roku 140 po Kristu dopis Aristida z Atén císaři Antoniovi Piovi: „Milují se navzájem. Vdovy nezanedbávají, sirotky vysvobozují od toho, kdo je zneužívá. Kdo má, dává tomu, kdo nemá. Když spatří cizince, zavedou ho pod střechu a těší se z něj jako z rodného bratra. Neboť se nenazývají bratry podle těla, nýbrž bratry v Duchu a v Bohu.“⁵⁵ Diakonie je charakteristickým znakem křesťanského společenství. Postupně dochází k rozvoji diakonátu v rámci trojího úřadu (případně jeho ženské obdoby), ani to ovšem nevede k delegaci sociální odpovědnosti na jeho nositele. Úkol diakona spočívá spíše v liturgické manifestaci diakonického rozměru církve, diakonické senzibilizaci sboru, organizaci pomoci a spravedlivém rozdělování prostředků církve.⁵⁶ V „pokonstantinovské době“ dochází po roce 380 k etablování péče o chudé v rámci říšské církve a ta je ze strany světské moci podporována a vyžadována.

1.1.2.2. Diakonie jako almužna - středověk

Rozpad západní římské říše přináší s rozkladem městské kultury, spojené také s fungováním diakonie pod vedením biskupa, přenesení života církve a společnosti a tedy i diakonických aktivit na venkov a místní farnosti. Ty ovšem tváří v tvář plošným nouzím své doby, souvisejícími se stěhováním národů, válečnými konflikty, hladomory a morovými epidemiemi, sotva mohly svůj úkol splnit. Od 6. století začíná významnou roli hrát rozvíjející se mnišské hnutí v jeho cenobitské podobě. Benedikt z Nursie do řehole svých komunit zakotvuje starost o lidi v nouzi. Mniši se

54 Klemens ARMBRUSTER, *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*, s. 346.

55 Herbert KRIMM (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Diakonie 1: Altertum und Mittelalter*, Stuttgart: Evang. Verlag-Werk, 1960, s. 45.

56 Gerhard K. SCHÄFER, Volker HERMANN, *Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick*, in: Volker HERMANN – Martin HORSTMANN (Hg.), *Studienbuch Diakonie*, Band 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 140.

setkávají v chudých – pauperes Christi – s Kristem a z toho plynoucí úctu vyjadřují mimo jiné obřadem mytí nohou.⁵⁷ Nová situace ovšem nastává od 12. století, kdy s novým rozvojem měst, námezdní práce a v důsledku zdvojnásobení počtu evropského obyvatelstva během dvou staletí dochází k rozvoji typicky městských forem chudoby, k nimž už kláštery nemají přístup. Volání k všeobecné lásce k bližnímu našlo nový výraz v individuální dobročinnosti především bohatých občanů měst. Klíčovým pojmem se stává almužna jako shrnutí skutků milosrdenství, která má výrazně záslužný charakter jako prostředek očistění od hříchů.⁵⁸ Chápání almužny kolísá mezi projevem spravedlnosti (Petr Damiani, Abaelard), podle něhož majetek nepatří vlastníkům, ale Bohu, a tudíž na užitky z něj mají nárok i chudí, a projevem milosrdenství (Tomáš Akvinský).⁵⁹ Vznikají špitály a další instituce. Solidaritu s chudými projevují také vznikající žebrové a rytířské řády a městská bratrstva. Dobročinnost je spojena s paradigmatem „svaté směny“, v níž bohatí věnují chudým almužnu a ti se na oplátku modlí za jejich spásu.⁶⁰ Toto schéma vychází z představy, že modlitba chudého má k Bohu blíže, že v chudém se setkávám s Kristem.⁶¹ Žebrota tak není chápána jako negativní jev, ale jako skutečnost, která má své místo v Božím řádu, dokonce je evangeliem doporučována, a má svůj společenský význam jako příležitost k pěstování křesťanských ctností.⁶²

1.1.2.3. „...aby všechna žebrota v celém křesťanstvu přestala“⁶³ - reformace

Středověké paradigma se začíná drolit na přelomu 14. a 15. století, kdy sociální odpovědnost především ve městech přijímá – stále ještě na všeobecně křesťanských základech, ovšem s novými humanistickými důrazy - světská vrchnost, což vede k systematizaci péče o chudé např. v podobě

57 „Všichni příchozí hosté se mají přijímat jako sám Kristus, který jednou řekne: *Byl jsem na cestě a ujali jste se mě.* Všem se má projevovat náležitá úcta, nejvíce bratřím ve víře a poutníkům. (...) Opat nalije hostům vodu na ruce; nohy ať všem hostům umyje opat i celá komunita. (...) Zvláště usilovná péče se pak věnuje chudým a poutníkům, protože v nich se Kristus přijímá více. Bohatí totiž vzbuzují strach a vyžadují úctu sami o sobě.“ © *Řehole Benediktova* 53, 1-2.12-13.15 (online), dostupné na https://www.klastervyssibrod.cz/_d/Rehole-Benediktova.pdf, citováno dne 27.6.2018.

58 Katrin DORT, *Caritas und Fürsorge in mittelalterlichen Quellen*, in: Michaela COLLINET (Hg.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Berlin: LIT Verlag, 2014, s. 49-77.

59 Tamtéž, s. 77.

60 Tato „reciproční“ teorie je ovšem vyjádřena již v Pastýři Hermově, starokřesťanském spisu z poloviny 2. stol. Viz *Spisy apoštolských otců*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986, s. 300-301.

61 Vnímání Boží přítomnosti v chudém a skrze něho je symbolicky vyjadřováno například názvem špitálů, vznikajících při katedrálách a kostelích: *maison Dieu* (dům Boží). Je tak připomenuto, že s Kristem přítomným v liturgii je možné se setkat také v přilehlé nemocnici v osobě nemocného. Viz Hynek ŠMERDA, *Křesťanská charita v běhu věků*, České Budějovice: Nakladatelství JIH, 2010, s. 99.

62 Thomas HÖRNING, *Geschichte der Diakonie – ein kritischer Zugang aus der Armutsperspektive*, in: Johannes EURICH, Heinz SCHMIDT (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, s. 85.

63 Martin LUTHER, *An den christlichen Adel*, cit. dle Herbert KRIMM (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Diakonie*, Band II, s. 32.

omezení žebroty.⁶⁴ Důležitou roli v rámci nového systému pomoci hrají laická bratrstva. Hesla dne, pod něž je možné nový přístup k sociální nouzi shrnout, zní: komunalizace, pedagogizace, byrokratizace a racionalizace pomoci.⁶⁵ A ovšem také moralizace: špatný život si nezaslouží podporu společnosti.⁶⁶ Chudoba sama už není ideálem, ale představuje negativní fenomén, který je třeba odstranit.⁶⁷

Zásadní vliv na proměny chápání diakonie souvisí s nástupem reformace a jejím učením o ospravedlnění a odmítnutím záslužnosti lidských skutků před Bohem. Chudoba pozbývá v očích reformátorů svou pozitivní hodnotu a také pomoc je desakralizována⁶⁸, neboť ztrácí vztah k otázce spásy. Důraz na ospravedlnění z milosti získává ve vztahu k nouzi dvojí význam: Na jedné straně garantuje všem stejnou hodnotu před Bohem bez ohledu na to, čím se mohou prokázat, na druhou stranu ovšem chudý ztrácí své výsadní postavení a stává se objektem pomoci, případně převýchovy.⁶⁹ Jestliže schéma svaté směny mělo v sobě určitý rozměr vědomí společenství a vzájemnosti, pak v reformaci má kořeny typicky moderní podoba „vrchnostenské“ pomoci „shora dolů“.

Německá reformace - částečně z teologických (učení o dvojím regimentu) a částečně praktických (nedostatek vhodného personálu) – v plnění diakonických úkolů úzce spolupracovala se světskou vrchností. Luther kritizoval laická bratrstva kvůli přehnané úctě ke svatým a skutečnosti, že pečovala pouze o vlastní členy (skrze patrona chápané jako příbuzenstvo). Podle Luthera tak narušovali eucharistické společenství církve jako těla Kristova.⁷⁰ Péče o chudé byla dále chápána jako úkol církve, ovšem významnou funkci správy a dohledu získala světská vrchnost, zejména vedení jednotlivých měst.⁷¹ Ta spočívala na jedné straně v restrikcích, které nutily práce schopné žebráky pracovat a zabraňovaly chudým z jiných měst v čerpání pomoci, a na straně druhé ve zřizování chudinských pokladen. Do nich majetní dobrovolně vkládali příspěvky, z nichž byli skutečně potřební podporováni. Nové opatření, původně Lutherem iniciované ve Wittenbergu, se rychle šířilo do dalších měst a získávalo výraz v jejich církevních řádech a reformace tak leckde právě pro přístup k chudinské otázce docházela uznání. Ovšem brzy se v novém systému objevila trhlina v podobě nedostatečnosti zdrojů pro pomoc z důvodů nízké obětavosti. Pro Luthera bylo

64 Gerhard K. SCHÄFER, Volker HERMANN, *Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick*, s. 146-147.

65 Thomas HÖRNING, *Geschichte der Diakonie – ein kritischer Zugang aus der Armutsperspektive*, s. 86.

66 Kaarlo ARFFMAN, *Was war das Luthertum? Einleitung in eine verschwundene Auslegung des Christentums*, Zürich: LIT Verlag, 2015, s. 189.

67 Tamtéž, s. 181.

68 K náboženskému chápání významu chudoby a z ní vycházející žebroty přispělo zejména františkánské hnutí. Mezi žebráky, kteří se jimi stali vlivem okolností, a žebravými řády také docházelo ke konkurenčním napětím. Kaarlo ARFFMAN, *Was war das Luthertum? Einleitung in eine verschwundene Auslegung des Christentums*, s. 180

69 Fritz LIENHARD, *Von der Betreuungsdiakonie zur Befähigungsdiakonie*, in: Fritz LIENHARD, Heinz SCHMIDT, *Das Geschänk der Solidarität. Chancen und Herausforderungen der Diakonie in Frankreich und Deutschland*, s. 138.

70 Kaarlo ARFFMAN, *Was war das Luthertum?*, s. 182.

71 Tamtéž, s. 191.

velkým zklamáním, které opakovaně vyjádřil v kázáních, že v papežství „si každý chtěl koupit nebe svými dobrými skutky. Nyní pod evangeliem se káže Kristus s jeho milostí a darem...a nikdo už nechce pomáhat ani dávat.“⁷² Podle Arffmana právě neuspokojivý vývoj luterské péče o chudé vedl k tomu, že se lutherští teologové o problematiku diakonie přestali zajímat a svou pozornost nadlouho zaměřili čistě na dogmatické otázky.⁷³

Větší pochopení pro diakonický rozměr církve uchovala reformovaná tradice – v důrazu na odpovědnost místního sboru (vývařovny a nemocnice v Zwingliho Zurichu) a ustavení diakonů v rámci trojího, případně čtverého úřadu (M. Bucer ve Štrasburku a J. Kalvín v Ženevě). Společenství církve je podle Kalvínovy Instituce zachováno dvěma svazky: jednomyslností v zdravém učení a bratrskou láskou (*fraterna charitate*).⁷⁴ Švýcarský reformátor zde rozlišuje dvojí diakonát: těch, kdo v církvi spravují záležitosti chudých, zejména výběrem almužny, a těch, kdo se věnují přímo péči o potřebné.⁷⁵ Podle Sebastiana Schmidta je diakonie v Kalvínově Instituci „vnímána a tomu odpovídajícím způsobem organizována způsobem, který přesahuje individuální rozměr, jako úkol a povinnost křesťanského společenství“.⁷⁶ Snaha o zavedení disciplíny v sociálních otázkách nakonec převážila i v katolických oblastech.

1.1.2.4. Diakonie jako péče lásky, věnovaná chudým⁷⁷ – novověk

Diakonie v době osvícenství a pietismu působí v situaci vykořeněného obyvatelstva Evropy v důsledku utrpení třicetileté války. Na rozumu postavená humanita se tak setkává s misijním zápalem emočně založeného pietismu. V křesťanské charitě si podává ruku sociální pomoc s důrazem na misii a vzdělání a je na evangelické straně spojena se jmény Philippa Jakoba Spenera, Augusta Hermanna Francka nebo hraběte Zinzendorfa, na straně potridentského katolicismu pak určující postavu představuje Vincenc z Pauly.⁷⁸ Osvícenství zároveň ovšem vytváří ideály jako je krása, výkonnost či tělesná integrita, které vedou k dalšímu vyčlenění těch, kdo neodpovídají těmto sociálně konstruovaným normám.⁷⁹ Následná průmyslová revoluce vede ke vzniku proletariátu a fenoménu pauperismu. Právě na tu od první poloviny 19. století reagují v protestantské oblasti spolkové iniciativy, rodící se z probuzeneckého hnutí, které můžeme považovat za počátek moderní

72 Martin LUTHER, *Kázání z let 1528-1529*, WA 28, 415.

73 Kaarlo ARFFMAN, *Was war das Luthertum?*, s. 191.

74 Jean CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion = Institutio christinae religionis*, IV, 2, 5, dostupné na: http://www.calvin-institutio.de/display_page.php?elementId=38, citováno dne 4.5. 2018.

75 Tamtéž, IV, 3, 9.

76 Sebastian SCHMIDT, *Die Begriffe Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie in der Frühen Neuzeit*, in: Michaela COLLINET (Hg.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie*, s. 96.

77 J.H. WICHERN: *Gutachten über die Diakonie und den Diakonat*, s. 130.

78 Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Diakonik*, s. 743-745.

79 Johannes EURICH, *Befähigung, Teilhabe und Nächstenliebe. Fortentwicklung und Kritik der Hilfe für Menschen mit Behinderung*, in: FRITZ LIENHARD, HEINZ SCHMIDT, *Das Geschenk der Solidarität*, s. 163.

diakonie. Jména jako Theodor Fliedner (zakladatel komunit diakonek), Wilhelm Löhe, Friedrich von Bodelschwing a především Johann Hinrich Wichern (zakladatel Vnitřní misie) sdílí etos zachraňující lásky, kterou chtějí vyjadřovat svými aktivitami, nesenými hlubokou pietisticky laděnou zbožností. Jejich dílo chce být více než jen sociální pomocí, zahrnuje úsilí o rechristianizaci celé společnosti, je nerozlučně spojeno s evangelizací – a ovšem také s tendencí k vytváření velkých ústavů a „klientelizací“ těch, k nimž se svou službou obrací.

1.1.2.5. Diakonie jako pomáhající, solidární jednání v křesťanské perspektivě⁸⁰ – současnost

Ve wichernovském, případně fliednerovském duchu působila diakonie také ještě v první polovině 20. století. V éře nacismu prošla i svým neblahým obdobím, v němž i v diakonických zařízeních probíhaly vynucené eutanazie a sterilizace v rámci vládnoucí ideologie zničení „nehodnotného“ života. Po 2. světové válce čelila v Německu velkým výzvám, souvisejícím s poválečnou nouzí. Dokladem skutečnosti, že také instituční církve začala diakonii považovat více za svůj vlastní úkol, je založení Evangelického pomocného díla. Narůstá celospolečenský význam diakonie – a to zejména v souvislosti s přijetím sociálních zákonů v Německu v 60. letech 20. století, jimiž byla diakonická práce začleněna do systému státního sociálního zabezpečení. Existence diakonie v rámci struktur sociálního státu vytváří novou situaci, charakteristickou i pro diakonii v našem prostředí po roce 1989. Pro ni je typické, že církevní charitativní organizace se podílejí na celospolečenském úkolu sociální pomoci – a to podle odborných hledisek, aktuálně platné legislativy a z veřejných prostředků. Zcela pragmaticky je diakonie představena na webu německé diakonie: „Diakonie je sociální práce evangelických církví.“⁸¹ Pomoci dominuje profesionalizace a funkcionalizace. Diakonická práce církví se podílí na všeobecném fenoménu sociální pomoci. V tomto kontextu se vyostřuje otázka propria diakonie. Jde v pomáhajícím, solidárním jednání prostě o příspěvek církve v rámci společenského systému sociální práce nebo je mu vyhrazena určitá exkluzivita a případně v čem?

1.1.3. Diakonie v teologii – otázka teologického odůvodnění diakonie

1.1.3.1. Kérygmatický a empirický přístup

Na moderní evropskou diakonii měla vliv řada myšlenkových a duchovních proudů v rámci křesťanství a zpětně v nich nacházela také své teologické odůvodnění. Její zrod je spojen s

80 Heinz RÜEGGER – Christoph SIGRIST (ed.), *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, Zurich: Theologischer Verlag, 2014, s. 7.

81 Dostupné na <https://www.diakonie.de/ueber-uns/>, citováno dne 4.5. 2018.

pietismem a probuzeneckým hnutím. Tento směr v evropských církvích, vzešlý z reformace, se v 17.-18. stol. vymezuje vůči rozumovosti ortodoxie. Klade důraz na niternou a vroucí zbožnost, která se projevuje také v rámci křesťanského společenství a nese plody v rozvoji misijní, výchovné a právě diakonické práce.⁸² Na programového průkopníka pietismu P.J. Spenera v sociální oblasti navazuje A.H. Francke (Halle) a hrabě L. von Zinzendorf (Herrnhut) a později v 19. století pak „otcové zakladatelé“ J.H. Wichern (Hamburg), Th. Fliedner (Kaiserswerth), W. Löhe (Neuendettelsau) a F. von Bodelschwingh (Bethel). Právě Johanna Hinricha Wicherna, jehož sebrané spisy k tématu diakonie, resp. Vnitřní misie čítají několik svazků, můžeme považovat nejen za zakladatele moderní diakonie v dnešním slova smyslu, ale také za průkopníka jejího teologického promyšlení.

Hledání teologického odůvodnění diakonie po 2. světové válce, kdy německá diakonie odpověděla na nové společenské výzvy a začala významným způsobem růst, se ubíralo v zásadě dvěma směry. První se koncentruje na otázky vztahu diakonie a sboru, resp. církve, je založen systematicko-teologicky a vychází z proudu dialektické teologie. Druhý se snaží najít teorii diakonické praxe, která vychází z podoby institucionalizované diakonie v moderní společnosti, a je zaměřen více sociálně eticky.⁸³ První můžeme též charakterizovat jako kerygmatický, druhý jako empirický.⁸⁴

Diskusi o křesťansky adekvátním situování diakonie v moderní společnosti tak můžeme pochopit na pozadí základních systematicko-teologických přístupů v evangelické teologii 20. století, konkrétně napětí mezi představiteli dialektické teologie a bohoslovci dávajícími prostor přístupům teologie přirozené, případně teologickým liberalismem. Tuto diskusi lze dokumentovat na často vášnivé výměně názorů především mezi Karlem Barthem na jedné straně a Emilem Brunnerem, Paulem Tillichem či Paulem Althausem na straně druhé.⁸⁵ Barth jako nestor dialektického přístupu v teologii pojednává ve své dogmatice diakonii v kontextu třetího, svatodušního, článku Kréda v kapitole věnované službě sboru v širokém smyslu slova.⁸⁶ Diakonie je pro něj výrazem prorockého poslání křesťanského sboru, založeného v prorockém úřadě Kristově. Důležité je spojení slova a činu.⁸⁷ Vše, co sbor koná, má diakonický rozměr, a diakonie má být spjata se vším, co se ve sboru děje⁸⁸: „Diakonie je právě tak jako misie věcí sboru jako takového“⁸⁹. Klíčový je pojem společenství,

82 Pavel FILIPI, *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, Brno: CDK, 1996, s. 149-150.

83 Srov. Gerhard K. SCHÄFER, *Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie nach 1945*, in: Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, *Studienbuch Diakonik*, sv. 1, s. 253–256.

84 Srov. Christian MÖLLER, *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 2004, s. 240–242. Möller přidává ještě třetí typ, který nazývá spirituálním. Pod něj řadí například příspěvky Ulricha Bacha, Beate Hofmann, Michaela Schibilsky nebo Fulberta Steffensky.

85 Srov. Jan ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických teologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Altaus – Iwand*, Brno: CDK, 2005.

86 Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Vierter Band: Die Lehre von der Versöhnung, Dritter Teil, Zweite Hälfte, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG., 1959, s. 1020-1034.

87 Tamtéž, s. 1023.

88 Tamtéž, s. 1021.

89 Tamtéž, s. 1024.

protože „křesťanský sbor jedná v tom, že zakládá společenství“.⁹⁰ Společenství mezi lidmi má svůj božský základ ve společenství trojjedinného Boha a boholidský rozměr ve společenství Boha s člověkem a celým světem.⁹¹

Významnou roli pro úvahy o poslání křesťanů ve společnosti – zejména myšlenka „církve pro druhé“ v kontextu evropské recepcce teologie osvobození s její „opcí pro chudé“ - sehrál také program „světské“ či „nenáboženské“ interpretace Dietricha Bonhoeffera, nastíněný v jeho dopisech z nacistického vězení. Tváří v tvář zkušenosti pokračující sekularizace vidí naplnění křesťanské existence v účasti na Ježíšově „bytí pro druhé“, které je „zkušeností transcendence“.⁹²

Naznačené napětí se zrcadlí v kontroverzi, která proběhla mezi Heinzem-Dietrichem Wendlandem a Herbertem Krimmem, prvním ředitelem Institutu pro diakonickou vědu v Heidelbergu, respektive v teologicky profilovanější podobě jeho nástupcem Paulem Philippim. Wendland zaujímá stanovisko k nové situaci německé Diakonie po přijetí sociálních zákonů na začátku 60. let 20. stol., jimiž byla církevní diakonická práce začleněna do systému státního sociálního zabezpečení a tento fakt způsobil zásadní změnu v rámcových podmínkách vztahu církve a její Diakonie.⁹³ Vidí dvojí ohrožení diakonie. Teologické plyne ze skutečnosti, že praktická teologie a etika ponechaly v minulých desetiletích diakonii napospas jejímu dějinnému vývoji. Druhé ohrožení spatřuje v aktuálních společenských proměnách, které vytváří zcela jiné podmínky než v dobách otců zakladatelů v 19. stol. Z této skutečnosti pak pro něj plyne požadavek nového teologického určení místa diakonie. Její východisko shledává v diakonickém bytí Kristově (*Christos diakonos, Christos doulos*) především na základě hymnu o Kristově ponížení a povýšení z Fp 2. Jádrem následného sporu se stala zejména skutečnost, že kromě tradičních podob chápání diakonie přichází Wendland s důrazem na „společenskou diakonii“, která nachází svůj výraz v sekularizovaných institučních podobách sociální práce v rámci moderní společnosti: „Je tedy také *diakonát lásky* v rámci ‚normální‘ *společenské existence* lidí v daných existujících dějinných sociálních podmínkách, jak jsou vždy jedinečně dány – v pozdně antickém světě nebo ve společnosti druhé poloviny 20. století.“⁹⁴

Jako protipól k tomuto pojetí rozvíjí svou teologii „christocentrické diakonie“ Paul Philippi. Zdůrazňuje souvislost mezi evangelijním slovem o sloužícím Synu člověka a podobou života jeho učedníků. Konformními s Kristem se nestáváme vlastní snahou o nápodobu, nýbrž tím, že se

90 Tamtéž, s. 1030.

91 Tamtéž.

92 Josef SMOLÍK, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: ISE, 1993, s. 43.

93 Srov. Gerhard K. SCHÄFER, *Kirche und Diakonie*, in: Heinz SCHMIDT – Klaus D. HILDEMANN (ed.), *Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, s. 136.

94 Heinz-Dietrich WENDLAND, *Christos Diakonos, Christos Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie*, in: Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, *Studienbuch Diakonie*, sv. 1, s. 280.

necháme uchopit „kvalitou, v níž zjevuje a reprezentuje Boží vůli“.⁹⁵ Nebo jinými slovy: Teprve spoutání Kristem stáváme se svobodnými ke službě, diakonii druhým. Christologické hledisko pro Philippiho ovšem úzce souvisí též s eklesiologickým „Sitz im Leben“ diakonie, kterým je křesťanský sbor. Opět s luterským zdůvodněním učení o dvou regimentech Philippi striktně postuluje, „že syntéza ‚dvou říší‘ se nemůže zdařit ani s ohledem na diakonii“.⁹⁶ Církevní diakonie a státní sociální práce mohou pouze spolupracovat v podobě koexistence „na nepřímé, diferencované cestě s vzájemnými oboustrannými vymezeními“.⁹⁷ Diakonie existuje v církvi jako „opus ad intra“. To ovšem, jak zdůrazňuje Philippi, neznamená „stažení se sboru ze ‚světa‘, nýbrž úkol *ve* světě a natolik také *na* světě a *pro* svět. *Poslání* sboru má primárně podobu *shromáždění*“.⁹⁸ Skutečnost diakonie, která vychází ze sboru a je na něj bytostně vázána, Philippi vyjádří lapidárně: „Stručně řečeno: *V sociálních otázkách dluží sbor světu sám sebe*.“⁹⁹

Zastánci naznačených směrů našli v obou táborech své následníky. Mezi zastánci kerygmatického přístupu zmiňme stanovisko Jürgena Moltmanna. Moltmannovým programem je diakonie v horizontu Božího království.¹⁰⁰ Také pro něj „je diakonie zakořeněna ve sboru Kristově“,¹⁰¹ je „životní formou Kristova sboru“.¹⁰² Neodmítá institucionalizovanou diakonii, ale považuje ji za druhotnou. Není podle něj možné zůstat u snahy o odstraňování sociálních problémů; diakonie jakožto celostná „služba smíření“ musí mít svůj základ ve společenství, v překonání bariér mezi lidmi a mezi lidmi a Bohem. V perspektivě přicházející Boží vlády nejsou potřební objekty pomoci, nýbrž subjekty Božího království. Z tohoto hlediska kritizuje Moltmann princip delegace diakonie ze sborů na speciální instituce, protože tento přístup „dělá sbory chudými a nemocnými“¹⁰³ a zapomíná na nouze, které může zaopatřit pouze sborová diakonie jakožto společenství. Diakonie by neměla podlehnout pokušení nechat se integrovat do společenských systémů péče, „které jsou nutné ke zvládnutí škod, jež společenský systém předtím vyvolal“.¹⁰⁴ Řešením, které by dokázalo odolat *zestátnění* diakonie, není ovšem pro Moltmanna *zcírkevnění* ve smyslu zřizovatele. „Vidím jen jedno východisko: diakonizaci sboru a to, aby se diakonie stala sborem.“¹⁰⁵

95 Paul PHILIPPI, *Der diakonische Grundordnung der Gemeinde*, in: Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, *Studienbuch Diakonik*, sv. 1, s. 289.

96 Paul PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963, s. 309.

97 Tamtéž.

98 Tamtéž, s. 316.

99 Tamtéž.

100 Viz Jürgen MOLTSMANN, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.

101 Tamtéž, s. 32.

102 Tamtéž, s. 38.

103 Tamtéž, s. 37.

104 Tamtéž, s. 39.

105 Tamtéž, s. 36.

Mezi zastánci empirického, prakticky orientovaného a z reality společenského vývoje vycházejícího přístupu jmenujme Alfreda Jägera a Arthura Riche. Rich, podobně jako Wendland, teologicky přitakává sekularizaci (nikoli ovšem sekularismu jako nepravé světskosti, které musí křesťan odporovat) a zdůrazňuje, že diakonie musí mít kromě osobního rozměru také rozměr společenský. Moderní sociální stát převzal úkoly, které by církevní diakonie nemohla splnit. Diakonie nemá stát považovat za konkurenta, nýbrž má pochopit, „že v základě se zde část diakonie, která má své kořeny ve víře v Krista, stala světskou, protože jen v této světskosti dokáže naplnit svou sociální službu“.¹⁰⁶ Úkolem diakonie je kooperovat v rámci sociálních služeb státu: „Tento způsob diakonie vyžaduje křesťanské sebezapření, protože se může dít jen inkognito.“¹⁰⁷ Zároveň však má být státu kritickým protějškem připomínajícím, že království Boží nelze na zemi vybudovat a že i snaha o řešení sociálních problémů patří k věcem předposledním. Diakonie tak pro Riche nabývá rovněž významu politického.

Jäger koncipuje diakonii jako „křesťanské podnikání“. S ohledem na současnou situaci diakonie v různých silových polích společnosti používá metaforu kolotoče: Oč silnější jsou odstředivé síly (například ekonomické, politické, právní), o to více je třeba hledat dostředivou „vnitřní osu“ diakonického podnikání. Úkol být tímto „vnitřním, nosným, stabilizujícím a zároveň dynamizujícím, k budoucnosti orientovaným středem“¹⁰⁸ připadá podle Jägera teologii. Setkávání teologie a ostatních přístupů v diakonické praxi může ovšem mít řadu podob. Ideálem pro autora v rámci integrativního modelu je postava „diakonického manažera“, v jehož osobě dochází k rovnocenné souhře teologie a ekonomiky.¹⁰⁹

Obě cesty snah o teologické odůvodnění mají ovšem své přednosti i limity. Diakonie reflektovaná pouze v úzkém výhledu dialektické teologie je limitována praktickou společenskou neproveditelností a omezením se na prostor církve. Na druhé straně diakonii, která hledá své zakotvení na základech spíše liberální společensky orientované teologie, hrozí, že bude pouze teologicky legitimizovat daný stav¹¹⁰ a při zohledňování pouze čistě pragmatických hledisek se snadno společensky „rozplyne“.

Tato debata svědčí o složité situaci diakonie, která má v rámci křesťanství velmi hluboké kořeny. Jestliže – zjednodušeně řečeno – v Ježíšově osobě spadá hlásání Božího království a skutky pomoci

106 Arthur RICH, *Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung*, Zürich: Zwingli Verlag, 1966, s. 60.

107 Tamtéž, s. 73.

108 Alfred JÄGER, *Die theologische Achse diakonischer Unternehmenspolitik*, in: Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN (ed.), *Studienbuch Diakonik*, sv. 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 177.

109 Alfred JÄGER, *Diakonie als christliches Unternehmen. Theol. Wirtschaftsethik im Kontext diakon. Unternehmenspolitik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986, s. 29–30.

110 Srov. Gerhard K. SCHÄFER, *Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie nach 1945*, s. 255.

jako znamení jeho příchodu v jedno, již v rané církvi dochází k postupnému oddělení oblasti kultické a charitativní. Dokladem může být oddělení služby apoštolů a diakonů ve Sk 6, ale podle Hannse-Stephana Haase také oddělení eucharistie a agapé v křesťanských shromážděních, přičemž „kultické“ slavení stolu Páně zůstává centrem života sboru a z diakonie se stává pouhé addendum.¹¹¹ Beate Hofmann shrnuje důsledky, které to má pro službu potřebným: „Z diakonické konvivece se stává příklon k potřebným, ze solidarity v rámci společenství pomoc druhým.“¹¹²

Teologickým proudem, který se oba prvky pokusil opět spojit, se stala ve 20. století teologie osvobození, jejíž uvažování o poslání církve v horizontu Božího království hraje zejména v katolické diskusi o diakonii v současnosti zásadní roli. V latinskoamerickém prostředí se rozvíjí od 70. let v mnohém inspirována evropskou politickou teologií (Metz, Moltmann, Sölle) s její „deprivatizací“ křesťanské víry a důrazem na společenský kontext.¹¹³

Z tradice teologie osvobození vychází dnes široce sdílený postulát „přednostní opce pro chudé“. Počátky jeho užití nacházíme ve vyjádřeních 2. generálního shromáždění latinskoamerických biskupů v Medellinu v roce 1968. Sociální nespravedlnost a zvedající se „němé volání milionů lidí, prosících své pastýře o osvobození, které jim není poskytnuto z žádné strany,“ jsou pochopeny jako skutečnost, která nemůže ponechat církev lhostejnou.¹¹⁴ Výslovně pak na oficiální rovině teorém vyslovuje 3. shromáždění episkopátu Latinské Ameriky v Pueble v roce 1979 – zde už s výzvou k „obrácení celé církve s cílem celostního osvobození chudých“. Sociálně-politický rozměr tohoto programu je teologicky zakotven v evangelizaci a výzvě k identifikaci církve s chudým Kristem. Opce pro chudé v této souvislosti vede k péči o „důstojné bratrské spolužití a vybudování spravedlivé společnosti“.¹¹⁵ Teologové C. Boff a J. Pixley následně pojem opce pro chudé interpretují jako „nové jméno, moderní označení pro dávno známou charitu, činnou lásku k bližnímu“.¹¹⁶ Opce pro chudé se následně uplatňuje v rozvoji tzv. základních obcí, v nichž se chudí křesťané sdružují „zdola“ k četbě Bible a vzájemné podpoře, z níž nezřídka vzešly místní iniciativy, usilující o zmírnění sociální nespravedlnosti.¹¹⁷ Požadavek teologie pod primátem praxe nachází své vyjádření v pastorálním metodickém trojkroku vidět – posoudit – jednat. Ten má své kořeny v evropském křesťanském dělnickém hnutí, konkrétně u Josepha Cardijna, došel uznání v oficiálním

111 Srov. Hanns-Stephan HAAS, *Diakonie Profil. Zwischen Tradition und Innovation*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, s. 30.

112 Beate HOFMANN, *Ekklesiologische Begründungsansätze von Diakonie*, in: ed. Heinz RÜEGGER – Christoph SIGRIST, *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, Zurich: Theologischer Verlag, 2014, s. 96.

113 Bruno KERN, *Theologie der Befreiung*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2013, s. 14-16.

114 Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, s. 786.

115 Tamtéž, s. 791-792.

116 Hermann STEINKAMP, *Diakonie statt Pastoral*, Münster: LIT Verlag, 2012, s. 54.

117 Bruno KERN, *Theologie der Befreiung*, s. 20-22.

sociálním učením církve a v rámci teologie osvobození byl dále rozvíjen. Zejména první krok analýzy lidské situace klade důraz na mezioborovou spolupráci s humanitními a sociálními vědami, specificky teologické hledisko pak přichází ke slovu zejména ve fázi posouzení. Třetí krok pak zdůrazňuje chápání praktické teologie jako teorie jednání.¹¹⁸

Ovšem setkání kontinentální a jihoamerické teologie nebylo pouze jednosměrné. Také evropská teologie reagovala zpětně na rozvoj teologie osvobození. Již zmíněný Jürgen Moltmann v 80. letech přichází se svým konceptem diakonie v horizontu Božího království.¹¹⁹ Na Moltmanna i teologii osvobození výslovně navazuje ve své koncepci sociální pastorace katolický pastorální teolog Hermann Steinkamp. V ní považuje za potřebné doplnit klasickou „charitativní“ diakonii církve diakonií „politicko – profétickou“, jejímž cílem není jen zmírnění nepříznivé situace jednotlivce, ale úsilí o společenskou spravedlnost. Pojítkem s požadavky teologie osvobození je v evropských podmínkách zejména program diakonizace církve, resp. sboru, důraz na solidaritu, vzájemnost a participaci.

V oblasti evangelické teologie rozvíjí důraz opce pro chudé v rámci své etiky Heinrich Bedford-Strohm.¹²⁰ Bedford-Strohm hledá výraz pro sociální spravedlnost ve společnosti a nachází ho v principu spoluúčasti.¹²¹ V opci pro chudé podle něj nejde o charitativní ani politické upřednostňování chudých, ale o umožnění spoluúčasti: „Opce pro chudé nachází teprve tam svůj smysl, kde jednání *pro* chudé zahrnuje jednání *s* chudými a konečně jednání *samotných* chudých.“¹²² Bedford-Strohm pak rozvíjí a také do oblasti diakonie aplikuje koncept „veřejné teologie“ (Öffentliche Theologie), kterou chápe „jako teologii osvobození pro demokratickou společnost“.¹²³ Charakteristickým rysem pro ni je požadavek dvojjazyčnosti. Biblické a teologické pojmy mají být překládány do sekulární řeči a přispívat tak k utváření společnosti a „uskutečnění účinných politických kroků k překonání chudoby“.¹²⁴ Také Ulrich H.J. Körtner považuje teorii

118 Markus LEHNER, *Sociální práce a praktická teologie jako teorie jednání*, in: Michal OPATRŇY - Markus LEHNER (ed.), *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2010, s. 37-38.

119 Jürgen MOLTSMANN, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonatum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.

120 Heinrich BEDFORD-STROHM, *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Öffentliche Theologie Bd. 4, Gütersloh: Evangelische Verlagsanstalt, 1993.

121 Christine GLOBIG, „Option für die Armen“ als „Gerechte Teilhabe“. *Zu den Eigentümlichkeiten einer protestantischen Rezeption*, in: Julia BLANC, Maria BRINKSCHMIDT, Christoph KRAUSS, Wolf-Gero REICHERT (Hgg.), *armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die „Option für die Armen“ und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik*, Münster: Aschendorff Verlag, 2014, s. 188-207.

122 Tamtéž, s. 198-199.

123 Heinrich BEDFORD-STROHM, *Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie für eine demokratische Gesellschaft*, in: Friederike NÜSSEL (Hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, s. 176.

124 Tamtéž, s. 175.

diakonie, diakonickou teologií a etiku za podoby veřejné teologie.¹²⁵ Problémy veřejné teologie – „a sice otázka přeložitelnosti křesťanských přesvědčení do sekulární řeči pluralistické společnosti a otázka vztahu církve, veřejnosti a občanské společnosti“¹²⁶ - jsou totiž právě v oblasti soudobé diakonie velmi naléhavé.

1.1.3.2. Trinitární odůvodnění

V napětí mezi kerygmatickým a empirickým přístupem hraje důležitou roli otázka, zda teologie reflektuje skutečnost diakonie spíše jako systematická teologie nebo teologická etika. A pokud otázku zúžíme na okruh dogmatických traktátů: Má diakonie své zakotvení v teologii stvoření, christologii, soteriologii, eklesiologii nebo eschatologii? Pro všechny najdeme opodstatnění v koncepcích, které byly v uplynulých desetiletích předloženy. Podle Theodora Strohma je diakonika dimenzí teologie ve všech jejích disciplínách, protože se rozvíjí „uprostřed tradičních teologických disciplín“.¹²⁷

Ve svém zhodnocení evangelických teologických koncepcí a myšlenkových přístupů k tématu diakonie navrhuje Gerhard K. Schäfer zakotvit diakonii trinitárně. Aby diakonie získala poslední hloubku, musí podle něj najít své místo v pojetí Boha, a „trinitární souvislost zakotvení umožňuje též rozdílně motivované pomáhající jednání teologicky diferencovaně vnímat“¹²⁸. Pouze trojičně diferencované pojetí může odpovídat skutečnosti diakonie, existující v tolika různých podobách a vazbách k rozmanitým disciplínám. Schäfer sám se pak pokouší uplatnění tohoto trojičního přístupu naznačit. Ve vztahu k prvnímu článku Kréda akcentuje myšlenku hodnoty člověka, jejímž garantem je sám Stvořitel. Zároveň se účast člověka na dobrém Božím stvoření uplatňuje v jeho schopnosti pomáhat. Druhý článek akcentuje Boží přemožení zla: „V pohledu na kříž a v síle vzkříšení mohou lidé povstat k novým životním možnostem. Pomáhání může být obnoveno, prohloubeno a rozšířeno.“ Působení Ducha svatého pak přináší nové síly, otevírá smysl pro pluralitu, dává vnímavost pro nespravedlnost a vede ke zvýšení její společenské hladiny.¹²⁹ V nedávné době utřídil rozmanité a často rozporuplné koncepty diakonie jejich přiřazením k trinitárnímu schématu také

125 Veřejnou teologii pak definuje takto: „Veřejná teologie je kritická reflexe působení a účinků křesťanství směrem do společnosti. Podílí se současně na veřejných diskurzích o lidské důstojnosti a obrazu člověka, spravedlnosti a solidaritě, zkrátka: na diskusi o tom, v jaké společnosti chceme žít. Veřejná teologie se neptá jen po veřejné platnosti partikulárních náboženských orientací, nýbrž také, jak takové nároky na platnost a jejich odůvodnění mohou být veřejně komunikovány. A nakonec má také objasnit, jakou roli v těchto komunikačních procesech hrají církev.“ Ulrich H.J. KÖRTNER, *Diakonie und Öffentliche Theologie*, s. V.

126 Tamtéž.

127 Theodor STROHM, *Ist Diakonie lehrbar?*, in: Theodor STROHM, *Diakonie und Sozialethik*, Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg, 1993, s. 148.

128 Gerhard K. SCHÄFER, *Evangelisch-theologische Konzeptionen und Diskussionslinien der Diakonie*, in: Günter RUDDAT – Gerhard K. SCHÄFER (Hg.), *Diakonisches Kompendium*, s. 116.

129 Tamtéž, s. 116-117.

Ralf Hoburg.¹³⁰ V duchu jeho přístupu se pokusíme přiblížit některé významné pozice teologické reflexe diakonie.

Teologii diakonie tradičně charakterizuje její christologické zakotvení. Tento důraz se prolíná snahami o teologické zdůvodnění diakonie od reformátorů přes Wicherna až k diskusi po 2. světové válce. Rozhodující vnitřní impulsy k tomuto myšlenkovému směru po roce 1945 představovala prohloubená exegeze, soustředěná na užití slov *diakonein* a *diakonos* v Novém zákoně, a přísná christologická koncentrace dialektické teologie Karla Bartha, který diakonii chápe jako podíl na prorockém úřadu Kristově. Pověření učedníků ke službě je teologicky zakotveno ve službě, diakonii Ježíše Krista. Tento motiv programově rozvíjí Wilhelm Brandt v úvodním příspěvku knihy „Das diakonische Amt der Kirche“¹³¹, Paul Philippi ve svém konceptu „christocentrické“ diakonie¹³² nebo Reinhard Turre¹³³. Všechny tyto pokusy jsou úzce spjaty také s ekklesiologickým kontextem diakonie. V novější době se o rozvinutí teologie diakonie, vycházející z christologických článků víry, pokouší Anika Albert v aplikaci trinitárně rozšířené nauky o ospravedlnění¹³⁴, nebo Theodor Strohm a Heinz Schmidt, kteří vidí ohnisko poslání diakonie v pojmu „diakonie smíření“.¹³⁵

Příkladem současné christologicky a soteriologicky orientované teologie diakonie je „diakonická christologie“ Fritze Leinharda. Diakonii a christologii podle něj pojí úzká souvislost a „jejich odtržení může být – pro obě – pouze škodlivé“¹³⁶. Leinhard rozumí diakonii v širokém slova smyslu jako postoji tváří v tvář nouzi a utrpení, jako „každodenní konfrontaci s tím, co označují co nejjobecnějším pojmem zlo“¹³⁷. Místem setkání diakonie a christologie je zápas ze zlem. Podle Leinharda je to „slovo o kříži“, které nabízí třetí cestu mezi ospravedlněním zla ve stoicismu a teodiceji na jedné straně a jeho odmítnutím v podobě revolty (Leinhard zde připomíná Alberta Camuse a slova Ivana z Dostojovského románu *Bratři Karamazovi*: „Tedy ne že bych neuznával Boha, Aljošo, jenom mu co nejuctivěji vracím vstupenku.“¹³⁸) Kristus přemáhá utrpení tím, že ho na sebe bere a nese ho spolu s trpícím. V perspektivě teologie kříže je tedy diakonie úzce spjata se

130 Ralf HOBURG, *Theologische Begründungen der Diakonie*, in: Johannes EURICH – Heinz SCHMIDT (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, s. 111-144.

131 Wilhelm BRANDT, *Der Dienst Jesu*, s. 15-60.

132 Paul PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*.

133 Reinhard TURRE, *Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie*.

134 Anika Christina ALBERT, *Christologische Begründung diakonischen Handelns im Lichte der Rechtfertigungslehre*, in: Heinz RÜEGGER - Christoph SIGRIST, *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, Zurich: Theologischer Verlag, 2014, s. 51-64

135 Viz Ralf HOBURG, *Theologische Begründungen der Diakonie*, s. 135.

136 Fritz LIENHARD, *Leiden tragen, teilen und überwinden. Christologische Grundlagen der Diakonie*, in: Volker HERRMANN (Hrsg.), *50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut. Ergebnisse und Aufgaben der Diakoniewissenschaft*, Heidelberg: DWI, 2005, s. 26.

137 Fritz LIENHARD, *Diakonie: Sprache im Leiden*, in: Fritz LIENHARD - Heinz SCHMIDT, *Das Geschenk der Solidarität*. s. 207.

138 Fjodor Michajlovič DOSTOJEVSKIJ, *Bratři Karamazovi (I)*, Brno: Nakladatelství Bonus A, 1997, s. 272.

soteriologií. Oproti Anselmově satisfakční teorii, která chápe Kristův kříž jako vykoupení, a novověké představě (spojené nejvýrazněji s Albrechtem Ritschlem) kříže jako „pouhého“ zjevení Boží lásky k člověku, které má vést k jeho proměně, odkazuje Leinhard ke klasické představě (ve 20. století připomenuté Gustafem Aulénem) kříže jako vítězství nad zlem – nad smrtí, hříchem a ďáblem. Je to vítězství v boji „nablízko“, uskutečňuje se tím, že Kristus utrpení přijímá. Tento zápas má též důležitý slovní rozměr. Slovo o kříži souvisí se slovem na kříži: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ Toto Ježíšovo zvolání na kříži je paradox: „Pokud je Bůh mým Bohem, pak mne neopustil. A pokud mne opustil, není už mým Bohem.“¹³⁹ Leinhard ovšem chápe tento výkřik nikoli jako tvrzení, nýbrž jako performativní akt, jako čin, kterým „Ježíš na kříži přináší své zoufalství před Boha samého“¹⁴⁰. Boží nepřítomnost je přinesena před Boha a vztah k Bohu je tak uskutečněn uprostřed nouze a absurdity. Ježíš svou citací žalmu 22 osvobozuje člověka v nouzi z mlčení k nářku, který je „první formou řeči v nouzi“¹⁴¹. Diakonický akcent slova o kříži je tedy v tom, že zakládá křesťanský postoj k utrpení tím, že ho neospravedlňuje ani nezůstává u vzpoury proti němu, ale spolunese je a tak přemáhá. Uvedený postoj rovněž brání vytěsnění utrpení, naopak osvobozuje člověka k řeči.

Diakonie jakožto dar solidarity tedy vychází z Kristova díla spásy. Předpokladem diakonie jakožto specifického postoje vůči lidské nouzi je podle Leinharda vědomí vlastní zranitelnosti a slabosti. Dále se diakonie pojí s věcností a důrazem na společenství a vzájemnost pomoci¹⁴².

Ovšem v rámci christologie můžeme hledat východisko diakonie již ve skutečnosti Božího lidství, jak to ve svém uvedení do problematiky činí Marc Edouard Kohler.¹⁴³ Je to charakteristicky křesťanské chápání Boha, který se nedistancuje od světa, ale přichází za člověkem a sklání se k němu, který v inkarnaci Kristově přijímá lidský úděl, aby člověka vysvobodil z moci zla. Toto základní schéma Božího jednání tvoří také osnovu diakonie, kterou Kohler definuje široce jako „pohyb k lidem“¹⁴⁴.

V této souvislosti zmiňme i Karla Bartha, který ve svém pozdním krátkém textu o Božím lidství hovoří o Božím svobodném přitakání k člověku, o jeho božství, které v Ježíši Kristu zahrnuje i skutečné lidství.¹⁴⁵ Právě v této Boží humanitě tkví důstojnost a práva každé lidské bytosti, i té nejubožejší, protože „je Ježíš Kristus také *jejím* bratrem a Bůh sám také *jejím* Otcem.“¹⁴⁶

139 Fritz LIENHARD, *Leiden tragen, teilen und überwinden*, s. 31.

140 Tamtéž.

141 Tamtéž.

142 Fritz LIENHARD, Adrian BÖLLE, *Zur Sprache befreit – Diakonische Christologie. Theologischer Umgang mit dem Leiden*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013.

143 Marc Edouard KOHLER, *Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995, s. 16-19.

144 Tamtéž.

145 Karl BARTH, *Boží božství a Boží lidství. Sedm kratších textů*, Brno: CDK, 2005, s. 164.

146 Tamtéž, s. 165.

Vyznamenání člověka, dané skutečností Božího lidství, se však nevztahuje pouze na to, kým je již vždy před Bohem, ale i na jeho nadání, humanitu a kulturu.¹⁴⁷

Proti christologickému založení diakonie se v nedávné době výrazným hlasem postavili švýcarští autoři Heinz Rüegger a Christoph Sigrist. Ti považují určení diakonie ve vztahu k víře v Ježíše Krista, úzce spojené též s jejím „ekklesiologickým zúžením“, za „christologickou past“. Problematické se jim jeví pro pomáhající jednání v křesťanské perspektivě již samotné užívání pojmu diakonie, který vzbuzuje dojem, že „křesťanské pomáhání musí být také věcně a motivačně něčím jiným než všeobecně lidské, nikoli specificky křesťansky motivované ‘diakonické’ pomáhání“¹⁴⁸. Domnívají se proto, „že pro naši dnešní situaci v sekulárním a současně multireligiálním společenském kontextu je nosné pouze zakotvení v teologii stvoření, která chápe pomáhání jako všeobecně lidský fenomén, a může se vyhnout početným problematickým přetížením křesťansky motivovaného pomáhání“¹⁴⁹. Dar prosociálního, solidárního, pomáhajícího jednání udělil Bůh všem lidem a můžeme se s tímto fenoménem setkat napříč náboženstvími a světonázory.

Rüegger a Sigrist se odvolávají na úvahy novozákoníka Gerda Theissena, který rovněž připomíná, že „motivace k pomoci je všeobecně lidským fenoménem“¹⁵⁰ a proto je teologicky ho třeba přiřadit ke stvoření. Na příkladu podobenství o milosrdném Samařanovi zdůrazňuje jeho věcný přístup a spíše protiteologický hrot. Obrat od pojmu diakonie k fenoménu praxe samotné stvrzuje také Anni Hentschel, podle níž diakonické praxi církve spíše odpovídají texty o lásce k bližnímu než ty, které vycházejí z užití pojmu *diakonia*. Také podle Martina Horstmanna, který se odvolává na teorii konstitutivních znaků církve – martyria, leitourgia, diakonia (event. koinonia), je diakonie definována právě tím, co není, totiž zvěstováním, bohoslužbou ani společenstvím¹⁵¹ a specifický náboženský rozměr k ní tedy není třeba přidávat.

Kriticky se naopak k příliš úzkému zakotvení křesťanské sociální angažovanosti v teologii stvoření staví Dietmar Merz. Připomíná „antropologický pád“, který vznáší otazníky nad Rüeggerou a Sigristovou koncepcí. Podle Merze jí chybí vědomí, že „schopnost k lásce zakouší skrze Adamův stín ohraničení či zánik“¹⁵². Křesťanská perspektiva podle něj též vyžaduje „vidět v lidech nejen prosociálním chováním nadaná stvoření, ale také ty, kteří tomuto stvořitelenskému úkolu namnoze,

147 Tamtéž, s. 165-166.

148 Heinz RÜEGGER - Christoph SIGRIST, *Helpendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, s. 68.

149 Heinz RÜEGGER, Christoph SIGRIST, *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011, s. 36.

150 Gerd THEISSEN, *Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter*, in: Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN (Hg.), *Studienbuch Diakonik, Band 1*, s. 89.

151 Martin HORSTMANN, *Das diakonische entdecken*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, s. 51.

152 Dietmar MERZ, „Silber und Gold habe ich nicht. Was ich aber habe, das gebe ich dir.“ *Zur Debatte um das Proprium der Diakonie*, in: Deutsches Pfarreblatt 114 (2014), s. 154.

snad dokonce hlavně, nedostačují¹⁵³. Protože diakonická identita je neodmyslitelná od poznání Boží lásky v Ježíši Kristu, patří k ní rozměr pasivity, v níž sami diakonii Kristovu nejprve zakoušíme. „Dimenzi horizontálního něco rozhodujícího chybí, když k ní nepřistoupí rozměr vertikálního.“¹⁵⁴

Dodejme, že teologická reflexe pomáhajícího jednání nemůže zůstat u konstatování fenoménu pomoci jako antropologické konstanty. Metodologicky musí teologické výpovědi reflektovat zjevení a tudíž referovat o pomoci v tomto specifickém horizontu. Prakticky také není tvrzení všeobecnosti pomáhání dostatečně diferencované. V tradičních kulturách bývá pomoc zpravidla spojena pouze s okruhem blízkých osob, není určena „cizím“, jak je tomu v kontextu evangelia. A v karmických systémech například vůbec nemůžeme hovořit o pomoci jako pozitivní hodnotě.¹⁵⁵

Pro pneumatologický rozměr diakonie můžeme najít základ již u L 4,18n, kde pomazání Ducha Hospodinova je východiskem Kristova diakonického působení. Podobnou strukturu vztahuje apoštol Pavel v 1K 12 na působení církve. Je to Duch Boží, který rozděluje jednotlivá charismata ke společnému prospěchu a jako jedno z mnoha jmenuje i „službu potřebným“ (1K 12,28).

Z Pavlovy eklesiologie těla Kristova vychází ve svém konceptu solidární diakonie Ulrich Bach. Diakonie podle něj nemá být postavena na konceptu sociální strategie, která vidí na jedné straně silné, schopné a ke službě pověřené a na straně druhé ty, kdo jsou odkázáni na přijímání pomoci. Proti tomuto přístupu staví biblický obraz těla Kristova, do něhož „všichni jsme byli napojeni jedním Duchem (1K 12,13),“ který „uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce (1K 12,11)“. V tomto modelu Bach podtrhuje interakci vzájemné pomoci, v němž každý je příjemcem a zároveň dárce.¹⁵⁶ V podobném duchu akcentuje diakonii také Jürgen Moltmann, pro něž je diakonie zakořeněna ve sboru Kristově jako „místu zjevení Ducha v pestré plnosti rozmanitých darů Ducha (charismat)“¹⁵⁷.

V úvodu zmíněný Schäfer vidí roli Ducha svatého vzhledem k diakonii v jeho revitalizujícím působení, sensibilizaci pro otázky spravedlnosti a vytváření plurality. V podobném duchu o významu třetí božské osoby pro diakonii hovoří i Michael Welker: „Pro působení Ducha je charakteristické probouzení citlivosti pro nespravedlivé rozdíly, pro znevýhodněné, slabé, vyloučené. Duch vytváří vnímavost pro rozdíly, která nezůstává u diagnózy a osobní zasaženosti, nýbrž vede k vytrvalému hledání dokonalejší spravedlnosti a zápasu o ni.“¹⁵⁸

153 Tamtéž, s. 155.

154 Tamtéž, s. 156.

155 Karel ŠIMR, *Neštěstí, náboženství a duchovnost*, in: Bohumila BAŠTECKÁ a kol., *Psychosociální krizová spolupráce*, Praha: Grada Publishing, 2013, str. 38.

156 Ulrich BACH, *Boden unter den Füßen hat keiner*, s. 121-132.

157 Jürgen MOLTSMANN, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, s. 32.

158 Michael WELKER, *Gottes Geist und die Verheissung sozialer Gerechtigkeit*, in: Michael WELKER, *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh: Kaiser, 1995, s. 51-52.

Pro podoby diakonie v dnešní společnosti je ovšem ještě důležitější, že působení Ducha překračuje hranice církve. Jak připomíná Karl Rahner, „je to Duch jednotlivce, který ho může mít i v anonymním křesťanství, jež ještě nedospělo k pochopení církve, a může jím být veden. Projevuje se všude tam, kde se člověk v milosti Boží nepoddá legalistické průměrnosti.“¹⁵⁹

V čem spočívá přínos nastíněného trinitárního přístupu k teologickému odůvodnění diakonie a kde jsou jeho meze? Je pravda, že pouze teologický vícehlas, jaký nabízí trojiční teologie, dokáže skloubit „humanum“, „christianum“ i „spiritualitas“ sociální angažovanosti a může postihnout dnešní realitu diakonie, která ve svých konkrétních projevech, jak připomíná Karl-Fritz Daiber, není „bez dalšího identifikovatelná jako něco křesťanského“¹⁶⁰. Podobně Martin Horstmann zdůrazňuje, že „na fenomenologické rovině není možné diakonické jednání odlišit od sociálního jednání pomoci“¹⁶¹ a k jeho identifikaci může dojít až v určitém významovém horizontu¹⁶². Rozvíjet a kultivovat tento významový horizont patří k úkolům teologie diakonie.

Trinitárně orientované zakotvení diakonie si přitom ponechává otevřenost pro její různé podoby a umožňuje zachování vnitřní jednoty ve vnější rozmanitosti. V teologickém odůvodnění křesťanské charitativní praxe se právem zdůrazňuje zejména jednota Otce, Syna a Ducha svatého jako nejhlubší tajemství darující se a zároveň druhého nepohlcující lásky a pravzor empatie.¹⁶³ Ovšem pro pochopení problémů diakonie v moderní funkcionálně diferencované společnosti je neméně důležité vnímat v tajemství Trojice též difference, rozlišovat v Božím působení úlohu Otce, Syna a Ducha svatého, aniž bychom přitom ovšem propadli triteismu. Nebo řečeno s C. V. Pospíšilem a odkazem na Augustina: „Boží díla navenek jsou společná jedině a nerozdílné Trojici, ale každá Boží osoba ve zmíněných dílech hraje pro ni typickou a charakteristickou úlohu.“¹⁶⁴

Tradiční specificky křesťanský christologický důraz na následování Krista či teologii kříže doplňuje vícerozměrný trinitární model připomenutím univerzálního rámce stvoření v rámci prvního článku Kréda¹⁶⁵ a otevírá tak prostor pro rovnocennou spolupráci lidí bez ohledu na jejich náboženskou identitu. Zároveň nezapomíná ani na působení Ducha svatého, které v tomto světě není omezeno hranicemi křesťanské víry, a probouzí mezi lidmi inovativní iniciativy, usilující o spravedlnost a solidaritu. V Bohu Otcí, stvořiteli nebe i země, tak nacházíme Dárce lidské schopnosti pomoci, v působení Ducha svatého stálého inspirátora úsilí o spravedlnost a dobro a obnovovatele sil a

159 Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 100.

160 Karl-Fritz DAIBER, *Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in einer Volkskirche*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1988, s. 16.

161 Martin HORSTMANN, *Das diakonische entdecken*, s. 51.

162 Tamtéž.

163 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 170-174.

164 Tamtéž, s. 168.

165 Tamtéž, s. 187.

motivace k pomoci, a v díle Vykupitele nejen zjevení Boží lásky k člověku a vzor kenotického sklonění k lidské nouzi, ale především skutečnost definitivního přemožení zla, které umožňuje přijetí vlastní slabosti jako předpoklad skutečné solidarity, jíž se můžeme na zápasu s utrpením podílet a k definitivnímu vítězství nad ním v naději odkazovat.

Ovšem namísto je i kritická výhrada. A sice v podobě otázky, zda v některých teologických důrazech nejde spíše o snahu teologicky legitimizovat fenomény, které se pod hlavičkou pojmu diakonie vyvinuly v posledních desetiletích. Nebylo by osvobodivější a křesťansky přijatelnější přiznat si, že se diakonie v některých svých podobách ocitla ve slepé uličce a přijmout tuto situaci jako výzvu pro hledání nových cest, namísto teologického obhajování daného stavu? Teologické odůvodnění diakonie v nauce o stvoření sice představuje významný antropologický poznatek, akcentující schopnost pomoci jako univerzální obdarování lidí, bránící křesťanskému přivlastňování si solidarity a pomoci. Ovšem otázkou je, zda tento přístup popisuje skutečnost diakonie, která ve svém tradičním chápání bytostně zahrnuje též christologický (v podobě základu v Ježíšově diakonii) a v nějaké podobě i eklesiologický (v podobě rozvedení v diakonii učedníků) rozměr. Podobně je velmi problematické hovořit o působení Ducha svatého zcela bez hranic a především bez vztahu ke Kristu a Písmu. Odvolat se zde můžeme například na Martina Luthera, který ve svém zápasu s blouznivci zdůrazňoval vázanost vnitřního působení Ducha na vnější slovo.¹⁶⁶ Proto se domníváme, že není teologicky odpovědně a věci přiměřeně možné nakonec diakonii odůvodnit jinak než christologicky, jak to vyplývá i z výše nastíněných biblických předpokladů.

1.1.3.3. Evangelická perspektiva

Pokusme se k tématu teologického odůvodnění diakonie přistoupit ještě jednou – a to ze zcela určité perspektivy. Vzhledem ke skutečnosti, že v českém prostředí není dosud diakonické jednání z perspektivy evangelické teologie dostatečně reflektováno, pokusíme se zde formulovat možné základní principy takového teologického odůvodnění – nikoli ve smyslu konfrontace, nýbrž přínosu a obohacení pro ekumenické uvažování. Pokusíme se za tímto účelem vytěžit důrazy luterské tradice, která je konfesní pozicí nejbližší předkladateli této práce, konkrétně s ohledem na vztah víry a skutků, učení o dvou regimentech a teologii kříže – a to s odkazem na texty samotného Luthera. Význam luterské tradice pro charitativní činnost bývá vnímán dvojznačně. Jak jsme viděli, reformace vzhledem k důrazu na ospravedlnění pouhou milostí odmítla záslužnost lidských skutků a vedla tak zejména v kontextu omezování žebroty k desakralizaci pomoci a její delegaci na

¹⁶⁶ Luther tento postoj formuluje například ve svém Výkladu 25 žalmů na Koburgu. Viz například výklad Ž 19,7: „A tento text o zvěstovaném slově, při kterém je Kristus, je proti hordám (blouznivcům), kteří chtějí mít Ducha svatého bez slova.“ Citováno dle Lubomír BATKA, *Nebeské štebotanie. Žalmy jako slovo Božie v Lutherových výkladoch 1519-1530*, Praha: Lutherova společnost, 2015, s. 75.

světskou vrchnost. Na druhé straně v 19. století vzniká diakonie ve své moderní podobě právě v kontextu německé evangelické církve. Zde si chceme položit otázku: V čem může být luterská teologie významná také pro soudobé pojetí diakonie a sociální pomoci?

Klíčovým přínosem luterské reformace je zásada „sola gratia“ a nový pohled na praxi dobrých skutků. Nauka o ospravedlnění pouhou Boží milostí skrze víru odporuje jakékoli záslužnosti, která by představovala spravedlnost ze skutků. Dobré skutky patří jednoznačně na stranu vděčné lidské odpovědi na Boží dílo milosti. Martin Luther zřetelně vykresluje kontury evangelického přístupu k diakonii ve svém spisu *O svobodě křesťana*. Lutherův výklad je zde postaven na dvou antitezích. Za první: „Křesťan je svobodným pánem nad veškerými věcmi a není nikomu podroben.“ A za druhé: „Křesťan je služebným otrokem veškerých věcí a je každému podroben.“¹⁶⁷ První výrok hovoří o vnitřním člověku, jehož svobodě a zbožnosti vnější věci nemohou prospět. Lidské duši je vše darováno v evangeliu: „Jestliže však má Slovo, nepotřebuje již ničeho dalšího, nýbrž ve Slovu má vše, co potřebuje: stravu, radost, pokoj, světlo, umění, spravedlnost, pravdu, moudrost, svobodu a veškeré dobro v hojnosti.“¹⁶⁸ Ovšem vnitřní, duchovní svoboda a obdarovanost člověka neruší služebnou formu existence křesťana v „tělesném životě na zemi, kde musí ovládat své vlastní tělo a vycházet s lidmi“¹⁶⁹. Zde mají své místo dobré skutky, aniž by si jimi ovšem člověk chtěl získat zbožnost či zásluhy před Bohem. Luther poukazuje na Kristův výrok o tom, že dobrý strom nemůže nést špatné ovoce a špatný strom nemůže nést dobré ovoce (Mt 7,18) a zdůrazňuje, že nikoli dobré skutky dělají dobrého člověka, nýbrž „dobrý a zbožný muž dělá dobré a zbožné skutky“.¹⁷⁰

Pro jednání křesťana ospravedlněného Boží milostí pouhou vírou je tak charakteristickým znakem svoboda. Člověk, který má sám dostatek ve víře v Krista, nemusí už druhého vnímat jako prostředek k dosažení vlastní spásy nebo naplnění svých potřeb. Je mu vlastní „forma servi“ Krista, který „ačkoli byl svobodný, kvůli nám se stal otrokem“¹⁷¹. Diakonie se stává odpovědí věřícího na Boží obdarování: „A tak jako Bůh nám zadarmo pomohl skrze Krista, máme také my skrze tělo a jeho skutky ne jinak než takto pomáhat našemu bližnímu.“¹⁷² Základem této křesťanské svobody je podle Luthera dvourozměrná skutečnost, že „křesťan nežije v sobě samém, nýbrž v Kristu a ve svém bližním; v Kristu skrze víru, v bližním pak skrze lásku. Skrze víru vystupuje nad sebe k Bohu,

167 Martin LUTHER, *O svobodě křesťana*, in: Martin LUTHER, *Je jeden veliký kopec... Výbor z díla II.*, Praha: Lutherova společnost, 2010, s. 7.

168 Tamtéž, s. 9.

169 Tamtéž, s. 18.

170 Tamtéž, s. 20.

171 Tamtéž, 24.

172 Tamtéž, s. 25.

od Boha sestupuje opět pod sebe skrze lásku...“.¹⁷³ Skutečná láska se tak podle Luthera rozvíjí tam, kde je opravdová víra.¹⁷⁴

Dvojpříkázání lásky je tak podle Luthera zakotveno v Božím daru. Milovat Boha znamená v podstatě nechat Boha milovat nás, otevřít se jeho dílu s námi, tedy věřit. Podobně i naplnění příkazu lásky k bližnímu je možné uskutečňovat pouze ve vědomí vlastní slabosti a nedostatečnosti a zároveň Boží lásky vůči nám. Sloužit, konat diakonii, předpokládá ochotu nechat si posloužit, přijmout Kristovu diakonii na nás. Nejde pak vlastně o lidský výkon, ale o sdílení toho, čím jsem byl obdarován. I tento důraz působí v dnešní společnosti, založené na výkonu, jako osvobozující. Obzvláště významná tato skutečnost může být v těch oblastech charitativní práce, v níž není možné počítat s jejími viditelnými výsledky.

Závislost člověka na Boží milosti ještě podstatněji Luther zdůrazňuje ve svém spise *De servo arbitrio*, v němž v polemice s Erasmem Rotterdamským vyjadřuje podstatu vlastního teologického zápasu. Boží slovo v podobě Zákona člověka usvědčuje z jeho hříchu. Člověk se sám jako hříšník nemůže rozhodnout pro dobro a ve věcech spásy je zcela závislý na Boží milosti. Člověk v tomto světě má nést ovoce víry, ovšem jeho jednání je odňata jakákoli soteriologická kvalita.

V oblasti pomáhajících profesí je popisována problematika tzv. syndromu pomocníka. Týká se lidí, kterým se pomoc druhým stává obranou proti vlastním těžkostem či nízkému sebevědomí. Druhé tak vlastně používají jako prostředky pro řešení vlastních problémů. Právě v tomto kontextu mohou být osvobozující zvěst o ospravedlnění pouhou vírou a její důsledky pro vzájemnou lásku, jak je popisuje Martin Luther, velmi důležité a inspirativní.

Druhým charakteristickým rysem Lutherovy teologie, který chceme připomenout, je rozlišování dvou regimentů – duchovního a světského. Toto označení je spjato až s pozdější reflexí Lutherových textů, on sám jeho podstatu nejpřesněji formuluje ve spisu *O světské vrchnosti*. Reformátor zde v návaznosti na Augustina rozděluje lidi do dvou skupin – na ty, kdo patří k Božímu království, věří v Krista a dobrovolně se podrobují jeho vládě, a na ty, kdo patří k říši světa, tedy nekřesťany, kteří jsou podrobeni světské moci meče, kterou drží vrchnost.¹⁷⁵ Podle Luthera je třeba oba způsoby vlády zachovat, ale zároveň rozlišovat: „První činí člověka zbožným, druhá působí vnější mír a brání zlým skutkům.“¹⁷⁶ V reformačním myšlení i praxi (v podobě spolupráce se světskou vrchností v sociálních otázkách) tak můžeme vidět raný způsob moderní funkcionální diference, kterou blíže popíšeme v kapitole věnované teorii sociálních systémů. Nakolik ve

173 Tamtéž, s. 27.

174 Tamtéž.

175 Podle Walthera von Loevenicha ovšem pozdní Luther připouštěl, že světský meč pro svou hříšnost potřebují i křesťané. Viz: Jan LITOMISKÝ, *Úvod překladatele*, in: Martin LUTHER, *O světské vrchnosti*, Heršpice: Eman, 1993, s. 9.

176 Martin Luther, *O světské vrchnosti*, s. 19-20.

světské vládě nejde jen zabránění zlu, ale také o „vnější mír“, tedy určité blaho a dobro v rámci tohoto světa, pak k ní oprávněně můžeme přiřadit také otázku sociální pomoci. Podobně jako na osobní rovině nemáme „navzájem zaměňovat a směšovat víru a lásku neboli život před Bohem a před lidmi“¹⁷⁷, tak je z luterského pohledu třeba zachovávat princip diference mezi veřejnou a duchovní sférou. Veřejná sféra nemá zasahovat do věcí, týkajících se lidské duše, jeho víry a zbožnosti, a duchovní si zase nemá osobovat právo nad světskými věcmi.

Jak jsme viděli, Paul Philippi toto učení vztahuje také na diakonii, když tvrdí, „že syntéza ‚dvou říší‘ se nemůže zdařit ani s ohledem na diakonii“.¹⁷⁸ Nakolik sociální aktivita usiluje o zlepšení situace lidí, o jejich pozemské blaho, natolik patří ke světskému regimentu. Ovšem nakolik diakonie rozvíjí také svůj křesťanský ráz v komunikaci evangelia, participuje na regimentu duchovním. Obě sféry nelze oddělit a také křesťané se podílí – i v diakonii – na obou. Je ovšem potřebné je rozlišovat a nesměšovat, dokonce může být užitečné je strukturálně propojovat, ale zároveň je nezbytné uchovávat jejich vnitřní autonomii, aby se sociální a politická aktivita křesťanů nestala pouhým prostředkem služby ke spáse, a také naopak: aby se slovo evangelia nestalo pouhou „služkou“ sociálně politických světských programů.

Pro problematiku diakonie má relevanci rovněž Lutherova teologie kříže. Ta se nejvýrazněji projevuje v jeho Heidelbergské disputaci. I zde najdeme typicky luterský důraz na spravedlnost z víry (teze 25), dobré skutky, působené Kristem (teze 27) či lásku člověka, která „vzniká z toho, co ona sama miluje“ (teze 28).¹⁷⁹ Ovšem zvláštní pozornost si v naší souvislosti podle našeho názoru zaslouží teze 21: „Teolog slávy nazývá zlo dobrým a dobro zlým. Teolog kříže nazývá věci takovými, jaké jsou.“¹⁸⁰ Pojem kříže používá Luther jako výraz nejen pro utrpení Kristovo, ale také pro utrpení věřícího. Kříž zahrnuje funkci Zákona, který člověku ukazuje jeho bídu, a zároveň se v něm skrytě zjevuje Bůh ve své blízkosti. Kříž tak volá člověka k pokání, což je podle první z 95 tezí, s jejichž zveřejněním je tradičně spojován začátek reformace v roce 1517, celoživotním křesťanským programem. Teologie kříže tak představuje specifický postoj k utrpení, v němž se křesťanský pohled radikálně odlišuje od perspektivy světa. V Kristově kříži a zvěsti o něm staví Bůh do středu to, co se svět snaží vyloučit nebo tematizovat jen „pod čarou“. Utrpení, které se společnost také za pomoci sociální pomoci snaží odstranit (a protože se jí to nedaří, tak alespoň odklidit z očí), křesťanská víra chápe jako integrální součást lidského života, bez níž by člověk

177 Martin LUTHER, *Jádro křesťanského života*, in: Martin LUTHER, *Je jeden veliký kopec...*, s. 83.

178 Paul PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*, s. 309.

179 Ľubomír BATKA, Pavel-Andrei PRIHRACKI, *Heidelbergská dišputa. Lutherova theologia crucis*, Praha: Lutherova společnost, 2017, s. 16.

180 Tamtéž.

propadl pýše a iluzi soběstačnosti a samospravedlnosti. Pohled na Kristův kříž umožňuje nazývat věci pravými jmény a neodvracet pohled od nepříznivých skutečností v lidském životě.

Přínos Lutherovy teologie pro diakonii (v křesťanskosti jejího chápání, nikoli v jejím historickém ovlivnění) tak spočívá především v jejím osvobození od jejího soteriologického významu. Skutky lásky jsou vděčnou odpovědí člověka na nezaslouženou Boží milost, nikoli – v náboženském či sekulárním provedení - záslužnickou cestou ke spáse. Jde o diakonii ospravedlněných hříšníků, kteří ví o svých selháních a dvojznačnosti všeho lidského počínání (simul justus et peccator) – tedy například o tom, že i pomocí zároveň můžeme něčemu dobrému škodit.

Křesťanské dílo pomoci nevychází primárně z etického imperativu, nýbrž z indikativu Boží milosti. Má spirituální, mohli bychom říci až mystický, základ ve vztahu víry ke Kristu. Tato perspektiva, která na první pohled působí exkluzivisticky, může ve skutečnosti v prostředí pomáhajícího jednání působit velmi osvobozujícím způsobem. Místo imperativů nabízí primárně duchovní hloubku a zakotvení a ve svých důsledcích kultivuje vztah pomáhajícího k adresátům jeho služby, aby nebyli vnímáni jako cesta k vlastní spáse, případně - sekulárně řečeno – jako prostředek k naplnění vlastních potřeb. A to je téma, které je v prostředí pomáhajících profesí vysoce virulentní. Naznačený duchovní rozměr pomoci může být také dobrým teologickým základem pro spirituálně orientované teologické odůvodnění diakonie, proplouvající mezi Skyllou kérygmatického a Charybdou empirického přístupu.

Pro naše další vyrovnání se s problematikou diakonie je zásadní také Lutherovo rozlišení světské a duchovní sféry, věci spásy a života v tomto světě. Pomáhající jednání zvláště v moderně v zásadě patří k tomuto světu, má předběžný charakter – a je tak oprávněné mu i z křesťanského pohledu přiznat určitou autonomii. Diakonickým jednáním se stává až ve „významovém horizontu“ či „ozvučném prostoru“ evangelia a tedy v kontextu jeho komunikace, spojené s praktickým rozměrem pomoci. Patří k němu vědomí, že jako lidé máme jen omezené možnosti nápravy zla ve společnosti a v životě člověka, a tedy také křesťanský úkol svědčit o tom, že na určité základní lidské nouze lze najít odpověď pouze v oblasti víry.

Bez významu pro diakonii není ani Lutherova teologie kříže, která umožňuje nepodlehnout měřítkům úspěchu a bůžkům efektivy a zdraví, postavit se tváří v tvář i utrpení, které nelze lidskými prostředky odstranit, vidět možný smysluplný význam situace trpícího, aniž by utrpení bylo popíráno či zlehčováno¹⁸¹ a v neposlední řadě tematizovat a přijímat lidskou (tedy i těch, kdo pomoc poskytují) slabost, omezenost a křehkost. Tato teologie klade určité meze přílišnému optimismu ohledně možností nápravy a spravedlivého uspořádání společnosti, spojenému zejména s

181 Paul R. HINLICKY, *Luther a milovaná komunita. Cesta pre krestanskú teológiu v post-krestanskom svete*, Praha: Lutherova spoločnosť, 2014, s. 283.

akcenty teologie osvobození, případně politické teologie – v českém evangelickém prostředí zejména přístupy civilní orientace. Uvažujeme-li zde o diakonii v kontextu současné západní společnosti, pak aktuálnost teologie kříže vidíme zejména v možnosti pojednat fenomény utrpení a exkluze, které v naší společnosti nemají primárně podobu materiální chudoby, nýbrž spíše existenciální. Jde o mezní životní situace, u nichž vedle praktické pomoci hraje důležitou roli dispozice jedinců i společnosti k účasti a její artikulaci, kde nejde primárně o odstranění nouze, ale o její dobré zvládnutí v situacích, kdy ji překonat nelze.

Závěrem je ovšem třeba také říci, že tyto teologické důrazy nelze považovat za „vůdčí ideje“ evangelické diakonie – a to v praxi ani teorii. Už proto ne, že Českobratrská církev evangelická jako největší protestantská denominace v ČR není čistě „luterskou“ církví a tato tradice tvoří pouze jeden z proudů, na něž chce navazovat. Spíše můžeme představené impulsy chápat jako „kvas“, který může plodně působit v soudobých podobách diakonie. A nakolik pochopíme Lutherovy myšlenky jako výraz všeobecné křesťanské tradice, pak samozřejmě napříč církvemi a jejich charitativními aktivitami.

1.1.4. Diakonie ve vědě – otázka mezioborovosti

Nakolik diakonie jakožto pomáhající jednání v kontextu evangelia vychází z křesťanské víry, natolik je a má být předmětem zájmu teologie jakožto kritické reflexe víry. I z hlediska teorie sociálních systémů, jak ukážeme později, je to teologie, již připadá úkol reflektovat v rámci systému náboženství nejen církev, ale i diakonii. První otázkou, kterou si ovšem s tímto zřejmým rozpoznáním musíme položit, je: Jakou roli teologie vlastně v reflexi diakonie hraje? Je v tomto procesu vedoucí disciplínou nebo pouze jedním ze vztažných oborů? A pokud budeme diakonii promýšlet v perspektivě více oborů, jaký typ mezioborovosti zvolíme? Podle Beate Hofmann přichází v úvahu tři vzorce. V multidisciplinárním přístupu je společný zájem časově omezen a uskutečňuje se jako paralelní pohled různých disciplín na společný předmět zájmu. V interdisciplinárním přístupu je spolupráce dlouhodobější a uchopení společného předmětu z různých perspektiv vede ke společné interpretaci. Nejintenzivnější formu mezioborovosti představuje transdisciplinární přístup. Ten je často iniciován problémy praxe, které je možné řešit pouze dlouhodobou těsnou spoluprací různých oborů, která může vést k proměnám uspořádání jednotlivých disciplín a rozpuštění hranic mezi nimi.¹⁸²

¹⁸² Beate HOFMANN, *Formen der Interdisziplinarität in der Diakoniewissenschaft*, in: Johannes EURICH, Heinz SCHMIDT (Hg.), *Diakonik*, s. 363-365

V evangelickém prostředí začíná být problém diakonie systematicky teologicky reflektován se vznikem Vnitřní misie v polovině 19. stol. v Německu, a to zejména v osobě jejího zakladatele J.H. Wicherna. Teologie diakonie je rozvíjena v podobě diakoniky (pojem zavedl Theodor Schäfer¹⁸³) jakožto jedné z oblastí zájmu praktické teologie a její zaměření se tu více klonilo k teologii systematické, tu k teologické etice nebo pastoraci. Z hlediska oblasti zájmu praktické teologie pak Schäfer zařazuje diakoniku mezi poimeniku (nauku o pastoraci) a kybernetiku (nauku o vedení církve).¹⁸⁴ Dodnes najdeme ve většině německých učebnic praktické teologie kapitolu věnovanou diakonii. Ke změně paradigmatu dochází po 2. světové válce, kdy téma identity diakonie získalo na palčivosti v souvislosti s její novou lokalizací v systémech sociálního státu. V druhé polovině 20. století se proto etabluje v Německu samostatná věda o diakonii, resp. charitě (Diakoniewissenschaft, na katolických akademických pracovištích obdobně Caritaswissenschaft)¹⁸⁵ jako mezioborové „teologicky orientované teorie praxe“¹⁸⁶, symbolicky spojené se založením Institutu pro diakonickou vědu na Univerzitě v Heidelbergu v roce 1954. Rozdíl mezi diakonikou a teorií diakonie spočívá v oborové příslušnosti. Jak zmiňuje Kjell Nordstokke, v případě diakoniky se jedná o interní teologický pojem bez vztahu k sociálním vědám.¹⁸⁷ Teorie diakonie, jak je dnes převažujícím způsobem pojímána, vychází ze skutečnosti, že skutečnost diakonie v dnešní společnosti nelze odpovídajícím způsobem popsat ani jen z perspektivy teologie ani pouze věd sociálních – a zohledňuje proto programově mezioborový diskurs.¹⁸⁸

V současném pojetí vědy o diakonii či teorie diakonie (Diakoniewissenschaft) můžeme pozorovat shodu v přesvědčení, že teologie sama nemůže řídit a programovat diakonické aktivity. Johannes Eurich si všímá skutečnosti, že „přes všechno úsilí v rámci procesu tvorby předloh a modelů diakonického managementu je nutné konstatovat, že teologické modely odůvodnění sice teologicky přesvědčují a pojmenovávají konstitutiva diakonie, ale pro diakonické organizace sotva nabízejí podněty, které by rozhodným způsobem řídily základní podnikové a hospodářské procesy“¹⁸⁹. Snahy ukázat jasný křesťanský či evangelický profil se podle něj projevují spíše v „měkkých“ a druhotných procesech jako nabídka duchovních aktivit, spolupráce s farními sbory nebo vzdělávání spolupracovníků a „pro mnohé tak nechávají otázku po propriu zodpovězenou jen nedostatečně“¹⁹⁰.

183 Thomas K. KUHN, *Barmherzigkeit, Fürsorge, Diakonie. Zum Wandel der sozialfürsorgerischen Semantiken im neuzeitlichen Protestantismus*, in: Michaela COLLINET (Hg.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie*, s. 141.

184 Ulrich H.J. KÖRTNER, *Diakonie und Öffentliche Theologie*, s. 4.

185 Jak navrhuje Michal Opatrný, do české terminologie je nevhodnější název disciplíny překládat jako teorii diakonie či charity.

186 Ellen EIDT, Johannes EURICH, *Diakonie als Wissenschaft*, in: Johannes EURICH, Heinz SCHMIDT (Hg.), *Diakonik*, s. 348.

187 Kjell NORDSTOKKE, *Liberating Diakonia*, s. 29.

188 Je ovšem třeba poznamenat, že někteří autoři považují diakoniku a teorii diakonie za synonyma a zůstávají u jejího včlenění do praktické teologie. Viz Ulrich H.J. KÖRTNER, *Diakonie und Öffentliche Theologie*, s. 1-5.

189 Johannes EURICH, *Zur theologischen Funktion und zivilgesellschaftlichen Einbettung der Diakonie*, in: Johannes EURICH, Wolfgang MAASER (Hg.), *Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wolfahrtspolitik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013, s. 169.

190 Tamtéž.

Jestliže pojímáme diakonii jakožto polykontextuální sociální systém, pak ji musíme chápat jako prostor interakce různých oblastí činnosti a dialogu jejich oborových reflexí. Teprve v tomto dialogu hraje teologie důležitou roli jakožto sebereflexe křesťanského jednání a garantka jeho identity. Právě proto, že se diakonie v dnešní stále více diferencované společnosti pohybuje v poli mnoha nesourodých vazeb, je důležité, aby teologie v tomto dialogu působila jako vícehlas, který je schopen adekvátně navázat na rozmanité situace a podoby diakonie.

1.1.5. Diakonie v praxi – otázka identity

Otázka teologického zakotvení a legitimizace diakonického jednání souvisí úzce s formulací jeho identity. Tento problém se stal virulentní od 60. let minulého století, kdy diakonická zařízení v Německu byla začleněna do systému sociálního státu (a v tom je situace Diakonie a Charity přes odlišné právní zakotvení podobná také dnes u nás). V 70. letech tak začala probíhat diskuse o propriu diakonie. Odlišuje se křesťanské pomáhající jednání nějak podstatně od pomoci, konané na jiných základech? Zahrnuje „přidanou hodnotu“? Má obsahovat náboženský rozměr? Nebo jednoduše řečeno: Co vlastně dělá diakonii diakonií? Odpovědi můžeme rozdělit v katolickém i evangelickém prostředí do dvou táborů. Do jednoho patří autoři, kteří požadují jasný křesťanský profil diakonických zařízení, do druhého ti, kdo ho odmítají. Typickým představitelem druhého směru je Herbert Haslinger. Ten pro přiměřenou formulaci problému považuje za potřebné oddělit otázku *propria* a *konstitutiva* diakonie. Připomíná, že například to, co můžeme v praxi zbožnosti považovat v křesťanských církvích za jejich *proprium*, tedy to, co je odlišuje od jiných náboženství, nepatří ke *konstitutivu*, k tomu, bez čeho by církev nebyla církví. Naopak existují prvky církevní praxe, které jsou pro její život zásadní (např. shromažďování věřících), ale nejsou nijak specifické a můžeme je najít i v jiných náboženských tradicích. Proto vzhledem k diakonii považuje za oprávněné ptát se pouze po *konstitutivu*, „konkrétní individuální nebo společenské existenci, v níž lidé autenticky a odpovědně tím, že se věnují druhým lidem, odráží vědomě či nevědomě Boží pomáhající sklonění se k lidem“¹⁹¹. Už v tom se diakonie uskutečňuje jako „křesťansko-církevní diakonie“, nikoli v něčem specifickém, co by tuto „normální“ existenci diakonie mělo doplňovat.¹⁹² Diakonie má být určena svým *konstitutivem*, nikoli *propriem*, tedy zdůrazněním difference, přidanou hodnotou. V opačném případě by hrozilo, že místo identifikace s potřebami druhých usilujeme o to, aby se oni identifikovali s našimi představami. Diakonie by se tak zpronevěřovala vlastní podstatě a stala by se nástrojem sebepotvrzení a snahy hledat význam pro sebe, nikoli pro druhé. Radikální humanita v opci pro člověka, zvláště chudého, je sama tím specificky křesťanským v diakonii.

191 Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, s. 428.

192 Tamtéž.

Haslinger tak ve své obsáhlé studii k diakonii vychází filosoficky z Emmanuela Lévinase, z jeho myšlenky zjevení jinakosti druhého v jeho tváři. Lévinas sám pojem diakonie užívá a chápe ji jako projev odpovědnosti za druhého, vedoucí k tomu, že je vnímán jako subjekt. Haslinger se proto domnívá, že obsah diakonie je třeba vnímat právě z pohledu potřebného, z hlediska toho, co *pro něj* znamená, nikoli co jí chceme vyjádřit *my*.¹⁹³ Podobně se v katolické perspektivě a konkrétně ve vztahu k sociální práci i Markus Lehner domnívá, že otázku po *propriu* křesťanské sociální práce nelze pozitivně zodpovědět a smysluplnější je chápat ji jako konstitutivní a konstruktivní část celospolečenských projektů sociální práce¹⁹⁴. V evangelickém prostředí to pak byli v nedávné době nejvýrazněji Švýcaři Heinz Rüegger a Christoph Sigrist. I oni se domnívají, že „křesťansky motivované pomáhání nemusí být jiné než jinak motivované pomáhání“¹⁹⁵. Na úrovni konkrétního činu pomoci nelze rozeznat určitou typicky křesťanskou kvalitu a nabídka celostně orientovaného přístupu či akcentace duchovního rozměru nemusí být křesťanštější než „světské“ formy pomoci (viz například duchovní péči v nemocnicích apod.). Tlak na křesťanské odlišení vede k „teologickému přetížení“ pracovníků v diakonických zařízeních¹⁹⁶ a rozporu mezi ideálem a skutečností. Podobný názor zastává v kontextu problematiky církevní příslušnosti pracovníků katolické Charity také Rolf Zerfass.¹⁹⁷ Mezi ty, kdo požadují jasnější profil organizované diakonie patří v oblasti evangelicky profilované teorie diakonie např. Theodor Strohm, v katolické teorii charity pak například Heinrich Pompey.¹⁹⁸

V nedávné době v rámci svého kritického zhodnocení hledání odpovědi na otázku po *propriu* křesťanského pomáhání navrhl Thorsten Moos chápat pomáhající jednání raději jako „*signum* křesťanské víry“¹⁹⁹. Pomáhání sice nepředstavuje žádný pro křesťanství specifický fenomén, ale zároveň je podle něj oprávněný nárok chápat pomáhající jednání jako skutečnost, která je víře vlastní. Křesťané se ve svých sociálních aktivitách sice podílejí na všeobecně lidském fenoménu pomoci, zároveň se ale k tomuto úkolu cítí být nábožensky vyzváni: „V rámci lidského úkolu pomáhat ví, že stojí před Bohem.“²⁰⁰ Charakteristickým rysem pomáhání v kontextu diakonických organizací je podle Moose skutečnost, že se v nich odehrává komunikace o diakonicky specifickém.

193 Tamtéž, s. 540.

194 Markus LEHNER, *Caritas: soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte*, Freiburg i.B.: Lambertus, 1997, s. 371.

195 Heinz RÜEGGER, Christoph SIGRIST, *Diakonie – eine Einführung*, s. 145.

196 Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, s. 446.

197 Rolf ZERFASS, *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*, Freiburg i.B – Basel – Wien: Herder, 1992.

198 Michal OPATRŇÝ, *Charita jako místo evangelizace*, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2010, s. 10-13.

199 Thorsten MOOS, *Kirche bei Bedarf*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, 58. Band, 3./4. Heft, 2013, s. 257.

200 Tamtéž, s. 267

Nakolik je tato komunikace komunikací víry, natolik můžeme o diakonii hovořit také jako o podobě církve.²⁰¹

Jako jednu z podob viditelné církve pojímá institucionální diakonii také Beate Hofmann. Nejde podle ní o to nábožensky přetížít diakonickou práci: „Daleko spíš se má upozornit na to, že se diakonické jednání pohybuje v prostoru reflexe a odpovědnosti, který nazývám ozvučným prostorem v horizontu evangelia a který odlišuje vedení diakonických zařízení od vedení jiných zařízení.“²⁰²

Jak připomíná Tobias Braune-Krickau, od hledání propria je třeba odlišit otázku po profilu diakonie. Zatímco úsilí o definici propria akcentuje vymezení vůči ostatním podobám sociální pomoci a naráží na meze této snahy, rozvíjení křesťanského profilu diakonie klade důraz spíše na pozitivní vyjádření toho, co je diakonii vlastní.²⁰³ Podle Ulfa Liedkeho dochází v Německu k formulaci problematiky v podobě otázky profilu diakonie od konce 90. let 20. stol., což souvisí s ekonomizací sociální práce v podobě ustavení trhu sociálních služeb a jeho fungování na principu výkonu.²⁰⁴ Zatímco pojem identity odkazuje k vnitřní perspektivě, profil k perspektivě vnější, přičemž spolu obě korespondují: „Rozvinutí profilu je třeba rozumět jako procesu, v němž se identita diakonického podniku jako organizace (struktury) dále rozvíjí na komunikativním základě ve svých představách o cíli a vztazích k prostředí.“²⁰⁵

V uvažování o tom, co je diakonii vlastní, co tvoří její identitu a profil, chceme v další části metodologicky využít teorii sociálních systémů, kterou nejprve stručně představíme a poté vztáhneme k problematice diakonie.

201 Tamtéž, s. 279.

202 Beate HOFMANN, *Diakonisch Kirche sein im Resonanzraum des Evangeliums*, in: Martin BÜSCHER, Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmen multirational führen*, s. 164.

203 Tobias BRAUNE-KRICKAU, *Diakonie*, in: Kristian FECHTNER, Jan HERMELINK, Martina KUMLEHN, Ulrike WAGNER-RAU, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*, Stuttgart: Kohlhammer, 2017, s. 235.

204 Ulf LIEDKE, *Diakonisches Profil: Professionelle Praxis diakonischer Organisationen*, in: Maik ARNOLD, Dorothy BONCHINO-DEMMLER, Ralf EVERS, Marcus HUSSMANN, Ulf LIEDKE, *Perspektiven diakonischer Profilbildung. Ein Arbeitsbuch am Beispiel von Einrichtungen der Diakonie in Sachsen*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, s. 52

205 Tamtéž, s. 53.

1.2. Diakonie v pohledu teorie sociálních systémů

1.2.1. Teorie sociálních systémů jako metodologické východisko

Pro naši reflexi otázky diakonie chceme metodologicky využít teorii sociálních systémů. Její tvůrce, německý sociolog Niklas Luhmann, ji chápal jako obecnou teorii, která překračuje hranice úzce sociologicky vymezeného bádání. Sám Luhmann ostatně bývá v tomto smyslu označován za „Hegela druhé poloviny 20. století“.²⁰⁶ Pro naše téma je rovněž významné, že Luhmann se ve svém díle zvláště zaměřuje na téma náboženství, které podle něj hraje důležitou roli v procesu společenského vývoje, a jeho texty implicitně i otevřeně vyzývají k dialogu s teologií jako sebereflexí náboženského systému. Tato výzva nezůstala nevyšlyšena a proto se můžeme v současnosti opřít o studie řady teologů, kteří s teorií sociálních systémů vedou dialog, nezářídka právě v oblasti diakonie.²⁰⁷ Je zřejmé, že v této kapitole nemůžeme Luhmannovu teorii popsat komplexně a vyčerpávajícím způsobem. Zmíníme její základní východiska a zaměříme se na ty prvky, které jsou významné pro využití v oblasti teorie diakonie.

1.2.2. Základní prvky teorie sociálních systémů

Předmětem zájmu německého sociologa Niklase Luhmanna je teorie systémů. Jeho hledisko v popisu skutečnosti můžeme přitom označit jako operativní konstruktivismus. K realitě máme přístup pouze skrze pozorování. Základním pojmem v Luhmannově přístupu je tedy pozorování. Pozorovat pak znamená dělat rozlišení. Dochází tak k rozlišení systému, který pozoruje, a prostředí, které tvoří vše mimo něj.

Luhmann dělí systémy do čtyř druhů: V realitě existují systémy biologické, psychické, sociální a stroje. Systémy nesestávají z věcí, ale z operací. Například biologický systém nesestává z těla, ale z biologických operací, které v něm probíhají. Operací sociálních systémů jsou komunikace. Sociální systémy tedy netvoří lidé (ti jsou konglomerátem různých systémů), ale komunikace: „Každý sociální kontakt až po společnost jako celek, zohledňující všechny možné kontakty, bude chápán jako systém.“²⁰⁸

Zřejmě nejzásadnější Luhmannův přínos v oblasti teorie systémů je posun od chápání systémů jako otevřených k operativně uzavřeným. Sociální systémy operují v uzavřenosti vůči prostředí. Klíčový je pojem autopoiesis, kterým se Luhman inspiroje v oblasti biologie, konkrétně u chilského biologa

206 Tomáš CHUDÝ, *Systémová teorie, náboženství a Niklas Luhmann*, dostupné na:

http://www.cupress.cuni.cz/ink2_stat/dload.jsp?prezMat=93027, citováno dne 4.5. 2018.

207 Viz např. Günter THOMAS, Andreas SCHÜLLE (Hrsg.), *Luhmann und die Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

208 Niklas LUHMANN, *Sociální systémy. Nárys obecné teorie*, Brno: CDK, 2006, s. 28.

H. Maturany: Sociální systémy jsou autopoietické, tedy samy sebe utvářející, sebereprodukující. Pouze tak mohou udržet svou identitu a zároveň zůstat k prostředí otevřené. Systém přijímá z ostatních systémů podněty, iritace, ale zpracovává je na základě svých vnitřních možností. To, co systému umožňuje selektovat podněty a tím pro sebe redukovat komplexitu skutečnosti, je jeho binární kód. Každý systém má svůj jedinečný kód, hlavní rozlišovací opozici pojmů, který ho odlišuje od ostatních systémů. Například pro ekonomický systém je rozhodující kód placení/neplacení, pro právní systém právo/bezprávi, pro vzdělání kariéra/ne-kariéra, pro vědu pravda/ne-pravda a pro náboženství imanence/transcendence. Jestliže sociální systémy jsou podle Luhmanna seberefrenční, tedy „se schopností nastolit vztahy k sobě samému a diferencovat tyto vztahy oproti vztahům k svému prostředí,“²⁰⁹ znamená to, že seberefrenční uzavřenost systému paradoxně umožňuje jeho otevřenost pro vlivy prostředí.

1.2.3. Společenská diferenciac

Jak ukázal již náš stručný historický nástin, podoby diakonické praxe jsou nerozlučně spojeny s vývojem společnosti a s její diferenciací v průběhu času. Tato diferenciac zahrnuje v rámci Luhmannovy teorie několik rovin. Můžeme hovořit o diferenciaci primární a sekundární.

1.2.3.1. Primární diferenciac: dílčí systémy

Primární diferenciací vznikají dílčí systémy společnosti. Forma této diferenciac se týká vztahů mezi těmito dílčími systémy, možností jejich komunikace, a určuje tak strukturu společnosti. Luhmann rozeznává na základě evolučního hlediska čtyři formy primární diferenciac: segmentární, stratifikovanou a funkcionální. K nim, konkrétně mezi segmentární a stratifikovanou, je možné ještě připojit diferenciaci na principu centrum / periferie.

Segmentární forma diferenciac je charakteristická pro archaické společnosti. Společnost je přehledná a jednotlivé dílčí systémy jsou rovnocenné. Tvoří je například kmeny, rodiny, obce či jednotlivé domy. Komunikace probíhá na bázi interakce, tedy kontaktu těch, kdo jsou přítomni tváří v tvář. V diferenciaci na principu centrum / periferie dochází k hierarchické rozrůzněnosti jednotlivých dílčích systémů, například „civilizovaných“ měst a „necivilizovaného“ venkova. Z důvodu omezených kontaktů mezi centrem a periferií lze ovšem hovořit pouze o velmi okleštěné „centralizaci“. Třetí formou diferenciac společnosti je její stratifikace, spojená s vyspělými kulturami, například středověkou západní společností. Ta je postavena na striktně hierarchickém principu, především na diferenciaci mezi šlechtou a lidem, přičemž popis společnosti vychází z horní

209 Tamtéž, s. 26.

vrstvy vrchnosti. S rostoucí komplexitou společnosti ovšem kolem 18. století dochází k dalšímu evolučnímu posunu, spojenému se vznikem funkcionální diferenciací. Pro dílčí systémy je charakteristická jejich specializace pro určité funkce jakožto jedinečné hledisko, z něhož pozorují společnost na základě svého binárního kódu. Mezi základní funkční systémy moderní společnosti patří například hospodářství, politika, vzdělání, zdravotnictví, umění nebo náboženství.

Každý funkční systém tedy pozoruje společnost jinak a její problémy zpracovává svým jedinečným způsobem. Existence více dílčích systémů vede ke vzniku tří systémových referencí v rámci každého funkčního systému. Tak dochází k jejich vnitřní diferenciaci. Pro každý systém je určující jeho *funkce*, která tvoří způsob, jakým pozoruje společnost. Zároveň ovšem systém pozoruje i ostatní dílčí systémy. Má rovněž svou *funkci pro ostatní dílčí systémy společnosti*. Například vzdělávání zohledňuje funkci hospodářství, pro něž vzdělává. Luhmann hovoří o jeho „výkonu“ (Leistung). A za třetí pozoruje systém i sám sebe v rámci *reflexe*. Kupříkladu zmíněný systém vzdělávání popisuje sám sebe prostřednictvím pedagogiky.

1.2.3.2. Sekundární diferenciací: společnost, interakce, organizace

Vedle primární podoby diferenciací je v Luhmannově díle popsána rovněž sekundární nebo též sociální diferenciací ve formě interakce, organizace a společnosti, k níž dochází v důsledku společenského vývoje. Ta přitom není nutně spojena s existencí dílčích systémů v rámci diferenciací primární. K plnému rozvinutí této vnitřní diferenciací do trojí roviny tvorby systémů dochází teprve v moderní době. Naznačená triáda společnosti, interakce a organizace se prolíná celým Luhmannovým dílem. Poprvé ji představil v rozhlasové přednášce v Jihoněmeckém rozhlase 25.2. 1974.²¹⁰ Její základní rozvedení najdeme v druhém svazku *Soziologische Aufklärungen* z roku 1975. Zde Luhmann zdůrazňuje, že sociální systémy se mohou tvořit různými způsoby. Kritérium jejich rozlišení tvoří proces autoselekce a tvorby hranic.²¹¹ V knize *Sociální systémy* z roku 1984 popisuje v úvodním schématu zmíněné tři roviny jako fenomén, vztahující se k tvorbě sociálních systémů.²¹² Dále konstatuje, že tyto tři formy tvorby sociálních systémů jsou vzájemně neredukovatelné a vyžadují rozvinutí zvláštních teorií. Zatímco organizace představuje specificky moderní typ systému, který neexistuje ve všech společnostech, diferencí společnosti a interakce najdeme ve všech sociálních vztazích.²¹³

210 Tamtéž, s. VI.

211 Niklas LUHMANN, *Interaktion, Organisation, Gesellschaft*, in: Niklas LUHMANN, *Soziologische Aufklärungen* 2, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1975, s. 10.

212 Niklas LUHMANN, *Sociální systémy*, s. 13-15.

213 Tamtéž, s. 459.

Problematice vztahu společnosti, interakce a organizace se Luhmann věnuje i ve svém vrcholném díle *Die Gesellschaft der Gesellschaft*.²¹⁴ Připomíná zde, že společenská diferenciaci v podobě tvorby sociálních systémů nemůže probíhat pouze uvnitř dílčích systémů²¹⁵ a že právě interakce a organizace jako specifické typy systémů hrají důležitou roli na rozhraní funkčních systémů společnosti²¹⁶. „Organizace jsou jedinými sociálními systémy, které mohou komunikovat se systémy ve svém prostředí. Funkční systémy samotné to nemohou.“²¹⁷ Organizace jako specificky moderní typ systému sice předpokládají existenci funkčních systémů, ovšem „žádný jedinečný funkční systém nemůže získat vlastní jednotu jako organizace“²¹⁸. Jinými slovy: operace určitého dílčího systému společnosti nemohou nikdy probíhat pouze prostřednictvím organizace v oblasti daného systému (Luhmann uvádí příklad systému vzdělávání a organizace školy, ale platí to jistě také např. o náboženství a církvi či sociální pomoci a příslušných organizacích).

Společenské, organizační a interakční systémy tedy můžeme chápat jako sociální systémy různého druhu, které se liší rozdílnými strategiemi ohraničení a udržování hranic vůči prostředí, svými strukturami a uspořádáním. Podle Luhmanna diferenciací systémových rovin ovšem nedochází k plnohodnotnému rozdělení systémů. Interakce a organizace jsou součástí společnosti, ta je jim ovšem zároveň prostředím. Systémové hranice působí jako instrukce k selekci, které v komplexních společnostech vstupují do rozporů.²¹⁹

V čem se tyto různé podoby systémů liší a co je pro ně charakteristické? **Společnost** definuje Luhmann takto: „Společnost je *všezahrnující sociální systém všech jednání, která jsou vzájemně komunikačně dosažitelná*“²²⁰. Mimo něj neprobíhají žádné komunikace. Druhým typem je **interakce**, která se uskutečňuje na bázi osobní přítomnosti lidí tváří v tvář. „Její selekční princip a zároveň princip ohraničení je přítomnost“.²²¹ Interakce spontánně vznikají a zase zanikají jako „prchavá, triviální, krátkodobá rozlišení systému a prostředí bez dalšího nucení k formě a aniž by tato diference mohla nebo musela být legitimizována vazbou na společnost“²²². Obrazně řečeno: „Velké formy společenských dílčích systémů plavou na moři stále nově tvořených a opět se rozplývajících malých systémů.“²²³ Z hlediska principu tvorby systémů interakce vznikají tam, kde je problém dvojí kontingence řešen užitím přítomnosti lidí.²²⁴ Třetí typ představuje **organizace**,

214 Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

215 Tamtéž, s. 812.

216 Tamtéž, s. 813.

217 Tamtéž, s. 842-843.

218 Tamtéž, s. 841 (kurzíva v originále).

219 Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, s. 277.

220 Niklas LUHMANN, *Interaktion, Organisation, Gesellschaft*, s. 12 (kurzíva v originále).

221 Tamtéž, s. 19.

222 Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, s. 812.

223 Tamtéž.

224 Tamtéž, s. 814.

kteřá „vstupuje mezi systém společnosti a jednotlivé interakční systémy“²²⁵. Organizace komunikují na bázi rozhodnutí a z komunikace rozhodnutí sestávají²²⁶. Klíčová jsou především rozhodnutí o členství a programu. Vznik organizací v moderní době souvisí s potřebou „umožnit dlouhodobou synchronizaci také při vysoké komplexitě“²²⁷, kterou už nebylo možné zajistit na bázi interakcí.

1.2.4. Struktura a sémantika

Pro studium proměn diakonie bude užitečné seznámit se s pojmy struktura a sémantika, resp. s jejich významem a rolí v Luhmannově reflexi společnosti. Při popisu jednotlivých sociálních systémů Luhmanna zajímají proměny vztahů sociálních sémantik a struktur, a to zejména vztahy mezi jejich diferencemi, konkrétně: „jak formuluje rozdíl v tom, co se říká (sděluje), rozdíly v tom, jak se sociálně žije“²²⁸. Pojmem struktury systémová teorie vyjadřuje „selekcí vztahů mezi elementy, které jsou v systému připuštěny“²²⁹. Označuje dynamiku identických rozhodnutí, která se může měnit – a v průběhu společenského vývoje se mění – a přitom identita systému zůstává zachována. Evoluce struktur je umožněna „diferenciací mechanismů variace, selekce a stabilizace“²³⁰. Sémantikou pak Luhmann nazývá „celek pro tuto funkci použitelných *forem* společnosti“²³¹. Pojmem sémantika tedy označujeme ideje, mající vliv na jednání, interpretaci struktur, a to především řečově (a zejména písemně) vyjádřenou.

Vztah mezi sémantikou a strukturou je vztahem vzájemné korelace. Navzájem se ovlivňují a evolučně stimulují. Primát ovšem náleží společenským strukturám, protože sémantika popisuje až viditelnou skutečnost. Proměny sémantiky systémů souvisí s proměnou komplexity společnosti. Luhmann říká: „Když se změní úroveň hladiny komplexity společnosti, musí se přizpůsobit sémantika, určující život a jednání, protože jinak ztratí přístup k realitě.“²³² Sémantika musí být slučitelná s aktuální formou společenského vývoje. Tím Luhmann myslí ony výše popsané formy primární diferenciace společnosti. Zde se dotýkáme vskutku kopernikovského obratu, který myšlení německého sociologa vnáší do zažitých vzorců: Jak Luhmann popisuje v souvislosti s moderní individualizací, související s vydělením náboženství jako samostatného dílčího systému společnosti, „nikoli motivy vysvětlují společenskou diferenciaci, nýbrž společenská diferenciace vysvětluje

225 Niklas LUHMANN, *Interaktion, Organisation, Gesellschaft*, s. 13.

226 Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, s. 833.

227 Tamtéž, s. 826.

228 Tomáš CHUDÝ, *Systémová teorie, náboženství a Niklas Luhmann*, s. 14.

229 Claudio BARALDI, Giancarlo CORSI, Elena ESPOSITO, *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015, s. 184.

230 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980, s. 41.

231 Tamtéž, s. 19.

232 Tamtéž, s. 22.

motivů“²³³. Jestliže Marc Breuer se ve své studii věnované na základě systémové teorie problematice vývoje katolicismu ptá, „jaký vliv mají sociálně strukturální změny ... na proměnu náboženských sémantik“²³⁴, můžeme si položit podobnou otázku ve vztahu k diakonii, konkrétně ke vztahu vývoje jejích historických forem na její chápání.

Ve třetím svazku *Gesellschaftsstruktur und Semantik* z roku 1989 věnuje Luhmann zvláštní kapitolu vydělení náboženství, na jehož příkladu názorně dokumentuje teorii o vztahu struktury a sémantiky. V raných stádiích nebylo možné náboženství a společnost rozlišit, což se mění postupnou diferenciací společnosti. Luhmann ostatně tvrdí, že právě náboženství hrálo průkopnickou roli v procesu funkcionální diferenciaci moderní společnosti. Snaží se proto sledovat, jak vznik moderní společnosti souvisí se zvláštním vývojem v oblasti náboženství.

Luhmannova teze zní, že náboženství se vyčleňuje uvnitř společenského systému. V rámci společnosti tak vznikají hranice, na nichž společnost může reflektovat sama sebe. Náboženský subsystém vidí ovšem v nové situaci sám sebe v protikladu k ostatním systémům, které nesledují jeho zájmy. Společnost pak z jeho pohledu může být popsána jako společnost hříchu nebo s postupující diferenciací jako sekularizovaná společnost.²³⁵ Znamená to, že k sekularizaci přispívá právě perspektiva náboženského systému. To, co bývá někdy chápáno jako úpadek, je z perspektivy Luhmannovy teorie možné chápat jako evoluční pokrok, díky němuž se náboženství může a má zabývat výlučně náboženskými úkoly, aniž by přebíralo funkce jiných systémů. Jak si Luhmann později všimne v *Religion der Gesellschaft*, náboženství těžko můžeme v moderně považovat za prvek, integrující společnost, spíše se samo stává zdrojem konfliktů.²³⁶ Náboženství už nesplňuje funkce jiných dílčích systémů, které se vlivem společenské evoluce rovněž vydělily, ale sleduje pouze svou vlastní funkci: „Dnes již neexistují žádné mimonáboženské důvody k tomu, aby někdo vyznával nějaké náboženství.“²³⁷

Ovšem ve stejné logice je i samo náboženství vystaveno pozorování a popisu jiných systémů. Stává se v podobě církve objektem, nejen momentem v proudu života společnosti. Náboženství je tak konfrontováno s rozlišováními, která mu nejsou vlastní.²³⁸ Je možné si položit otázku, „jak náboženský systém reaguje, když má trvale odpovídat na otázky, které sám neklade“²³⁹. Zjevná odpověď podle Luhmanna zní: skrze organizaci. A to znamená, že „otázky víry se podle něj stávají

233 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, s. 344.

234 Marc BREUER, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge: Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden: Springer, 2012, s. 16.

235 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 3*, s. 262.

236 Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, s. 121-126.

237 Tamtéž, s. 136.

238 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 3*, s. 263.

239 Tamtéž, s. 264.

otázkami rozhodování²⁴⁰. To je také důvod, proč se v moderní době teologie tolik koncentruje na ekzeziologii. Je zřejmé, že důraz na církev jako organizaci má dalekosáhlé důsledky také pro proměny chápání diakonie a jejího vztahu k církvi.

Luhmann se dále věnuje dvěma spolupůsobícím sémantikám náboženského systému: kosmologickému a morálnímu fixování náboženství. Kosmologie nabízí pro morálku rámcové sémantické podmínky tím, že postuluje souvislosti dobrého nebo špatného jednání a osudu člověka po smrti. Obě začínají v pozdním středověku podléhat „korozi“ v souvislosti s vydělováním dalších funkčních systémů společnosti a jejich vlastních popisů společenského systému.²⁴¹ Znamená to, že schéma nebe a pekla je opuštěno (ne v učení, ale v praxi) a mluví se o spáse, nikoli o zavržení, o lásce Boží, a ne o Boží bázni.²⁴² Fúze náboženství a morálky je ostatně podle Luhmanna relativně pozdním fenoménem, souvisejícím s potřebou zajištění celospolečenské relevance náboženství. Toto spojení přestává dokonale fungovat v situaci, kdy se společnost stává komplexní a funkcionálně diferencovanou. Morálka se koncem 17. století osamostatňuje a stává se zvláštním systémem, z něhož je posuzováno i samo náboženství.²⁴³ Skutečnost, že systém náboženství je druhotně kódován kódem morálky, vnímá Luhmann obecně jako problematickou.

Ze skutečnosti vydělení náboženství tak lze odvodit rovněž tendenci k individualizaci. Náboženství podle Luhmanna ze své podstaty předjímá moderní individualismus. Individualita ovšem už není definována inkluzí do společnosti, nýbrž naopak exkluzí.²⁴⁴ Spásy, resp. inkluze do systému náboženství, jednotlivec dosahuje skrze exkluzi.²⁴⁵ Pro téma diakonie v této souvislosti stojí za připomenutí hluboce teologická Luhmannova poznámka: „Toto přijetí exkluze bez ztráty příklonu ke světu se může zdát sociologicky stejně jako psychologicky velmi nesrozumitelné. Ale pak by snad mohlo něco sdělit upozornění, že se to přinejmenším v jednom exemplárním případě stalo možným: v případě Ježíše z Nazareta.“²⁴⁶

Náboženství hraje v evoluci společnosti vůdčí úlohu v procesu diferenciaci, dokonce v jeho případě nastává poprvé situace, kdy je možné nějaký systém uprostřed společnosti popsat jako vydělený.²⁴⁷ Důvody leží podle Luhmanna ve velmi rané diferenciaci uvnitř náboženství (např. v podobě dělby rolí na kněží a laiky)²⁴⁸ a ve vlastnostech náboženské komunikace: „O neempirických věcech je možné komunikovat neobyčejně lehce a volně – sice z podnětů, ležících v realitě, ale bez kontroly

240 Tamtéž.

241 Tamtéž, s. 276.

242 Tamtéž, s. 310.

243 Tamtéž, s. 307.

244 Tamtéž, s. 347.

245 Tamtéž, s. 348.

246 Tamtéž, s. 340.

247 Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, s. 250.

248 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 3*, s. 270.

realitou.“²⁴⁹ To vede ke snadnějšímu uspořádání sakrálního světa. Mechanismus, pohánějící náboženství evolučně směrem vpřed pak spočívá v souhře rozšíření a omezení: Připuštěná imaginace musí být kvůli fungování komunikace sociálně regulována.²⁵⁰

Skutečnost, že ostatní dílčí systémy společnosti svou autonomii musí v novověku prosazovat do určité míry navzdory náboženství, jim vštěpuje určitý protináboženský hrot nebo přinejmenším „sekulární“ nátěr.²⁵¹ Náboženství se tak v moderní společnosti dostává osamostatněním dalších dílčích systémů do „komplikovaných strukturálních a sémantických proměn“²⁵². V nové situaci od něj prostředí neočekává nic jiného, než naplnění jeho vlastní funkce. Od 13. do 18. století reagovalo podle Luhmanna náboženství na svou novou pozici „špatně“: „totiž konzervativně nebo stažením se, to znamená zesílením nasazení tradičních sémantik“²⁵³. Z ekumenického hlediska je zajímavý Luhmannův postřeh, že právě přetížení snahy o organizační kontrolu vedlo k rozdělení církve.²⁵⁴

Nová situace vede k rozvoji nových náboženských sémantik. Náboženská komunikace už není třeba k tomu, aby uváděla svět do řádu, protože svět je prozkoumán a pro neviditelné věci je oborově příslušná fyzika. Náboženství už nezápasí tolik s jinými bohy jako s všeobecnou indiferencí. Nebojuje proti herezím, spíše usiluje o přiblížení se světu: „Nyní jde o otevřenost, o přístupnost, o inkluzi do náboženského systému, a to je možné z různých hledisek.“²⁵⁵ Znamená to také, že „náboženská zařízení se odlišují od nenáboženských, ovšem rozdíly vyznání ztrácí na významu.“²⁵⁶ Což se očividně projevuje i v oblasti organizované diakonie.

1.2.5. Systém náboženství

Chceme-li nyní souhrnně vyjádřit pojetí náboženství v kontextu teorie sociálních systémů jako zvláštního dílčího systému společnosti, musíme se hlouběji seznámit s dvěma monografiemi, které Luhmann tomuto tématu věnoval. Ranou prací je *Funktion der Religion* z roku 1977. Jak název napovídá, Luhmann zde zkoumá především otázku funkce náboženství. Tato funkce pro společnost spočívá především ve zvládnutí kontingence. Od raných podob společnosti souvisí úkol náboženství s absorbováním nejistoty a překladem neurčitého do určitého.²⁵⁷ Všechny sociální systémy převádějí sice neurčité v určité, vlastní funkce náboženství však spočívá v reformulaci oné neurčité

249 Tamtéž, s. 271.

250 Tamtéž.

251 Tamtéž, s. 291.

252 Tamtéž.

253 Tamtéž, s. 323.

254 Tamtéž, s. 324.

255 Tamtéž, s. 327.

256 Tamtéž.

257 Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, s. 37.

komplexity²⁵⁸, ve zviditelnění difference mezi pozorovatelným a nepozorovatelným, mezi určitelným a neurčitelným.

Autor zde dále rozvíjí myšlenku tří typů systémových vztahů (referencí či dosahů) pro každý dílčí systém společnosti: vztah systému k sobě samému (funkce), k ostatním dílčím systémům („výkon“) a k sobě samému (reflexe). V případě náboženství tyto systémové reference tvoří církev, diakonie a teologie. Tuto diferenciaci jsme nastínili již výše a podrobněji ve vztahu k diakonii a křesťanství ji rozvedeme v následující kapitole.

Druhým Luhmannovým základním dílem k problematice náboženství je posmrtně vydané *Religion der Gesellschaft* (dílo vyšlo v roce 2000). Tento text můžeme vnímat jako vrcholné autorovo vyjádření k dané problematice a tudíž jako východisko pro další navázání na jeho úvahy. Hlavní posun spočívá ve více a zřetelněji komunikativním chápání náboženství. Tomáš Chudý to hodnotí takto: „Akcent se totiž později přesouvá z funkce náboženství k jeho kódu, tedy blíže směrem k tématům spojeným se samotnou komunikací a jejím obsahem, nicméně tento přechod je plynulý.“²⁵⁹ Luhmann sám svůj program v úvodu knihy vyjadřuje slovy: „Náboženství proto můžeme v kontextu sociologické teorie pojímat výlučně jako komunikativní proces.“²⁶⁰ Pro určení toho, zda se jedná o náboženskou komunikaci či nikoli je klíčová formulace jejího binárního kódu. Toto základní rozlišení nachází Luhmann v pojmech imanence a transcendence: „Potom lze také říci, že určitá komunikace je náboženská vždy tehdy, když imanenci nahlíží z hlediska transcendence.“²⁶¹ Nebo jinak: „Dění v tomto světě dostává náboženský smysl teprve viděno z pohledu transcendence.“²⁶² Specifikum v kódování náboženské komunikace pak představuje skutečnost, že „negativní hodnota transcendence je stanovena jako samotný základ a zdroj kódování“ a „odůvodnění se nedosahuje vyloučením, nýbrž začleněním protihodnoty...“²⁶³ Pozitivní hodnotu, umožňující napojení komunikace, v náboženském kódu totiž zastupuje imanence. Negativní hodnotou je transcendence, která ovšem právě vyjadřuje proprium náboženství. Jestliže například v kódu vědy pravda / nepravda se vědecká komunikace identifikuje s pozitivní stránkou kódu, s pravdou, v případě náboženství je tomu paradoxně obráceně: rozhodující je „odvrácená“ strana transcendence.

K problematice diakonie se Luhmann v *Religion der Gesellschaft* explicitně vyjadřuje v kapitole věnované náboženským organizacím. Právě s formou organizace je diakonická činnost církve přinejmenším v moderní době úzce spojena. K jejím charakteristikám patří vytváření hierarchických

258 Tamtéž, s. 78-79.

259 Tomáš CHUDÝ, *Systémová teorie, náboženství a Niklas Luhmann*, s. 9.

260 Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, s. 40.

261 Tamtéž, s. 77.

262 Tamtéž.

263 Tamtéž, s. 91.

struktur, snižujících náklady konfrontace s nejistotou²⁶⁴, důraz na rozhodování, podryvající v důsledku nároky na pravdu²⁶⁵, a také v oblasti sociálních aktivit dobře doložitelné posuny mezi účely a prostředky: „Náboženské organizace se proto typicky spokojují s transformací prostředků do náhradních cílů.“²⁶⁶ Luhmann užívá příkladu proměny primárního cíle spásy do rozšíření, případně udržení počtu členů církve, protože na rovině organizace se primární cíl těžko operacionalizuje. Tento trend je skutečně na úrovni církevních organizací dobře pozorovatelný.²⁶⁷ Luhmann se nakonec ptá, zda neexistuje „princiální nekompatibilita náboženství a organizace“.²⁶⁸ Podobný jev ovšem můžeme sledovat i v oblasti sociální pomoci, kde primárního cíle začlenění lidí, ohrožených sociálním vyloučením do společnosti, organizovaná podoba pomoci může ztěžít dosáhnout. Proto činí dosažitelný cíl z prostředků, totiž z poskytování svých služeb, které ovšem v praxi vede často k posílení trendu společenské exkluze.

Proto se jako nosné jeví zejména hledisko inkluze / exkluze v kontextu náboženského systému, které se dotýká klíčového problému také v oblasti sociální práce. A právě zde oblast náboženství otevírá významné možnosti. Exkluze jednotlivce ze systému náboženství neimplikuje jeho vyloučení z dalších systémů jako tomu bylo např. ve středověku. Řetězec exkluze je dnes generován spíše v jiných systémech jako např. ekonomickém nebo vzdělávacím. Z hlediska náboženství však – podobně jako třeba i rodiny – tyto exkluze z různých funkčních systémů „mohou být suverénně ignorovány“.²⁶⁹ Luhmann připomíná dlouhou tradici křesťanské péče o chudé, soustředující motivaci a prostředky k pomoci, jakož i přizpůsobující se sociálnímu státu a vyplňující mezery jeho působení.²⁷⁰ Zároveň ovšem varuje před navazováním na středověkou „ekonomiku daru a nadací“, která by přinejmenším odporovala „ekonomicky racionálnímu (reproduktivnímu) užití peněžních prostředků“.²⁷¹ Jako projev sekularizace teologie vnímá její promarxistické a antiliberalní „resentimenty“²⁷², které spíše prokazují nepochopení ekonomicko-politické situace ze strany teologie a neschopnost nabídnout nějaký náboženský koncept pro dnešní situaci.²⁷³ „Organizované náboženství se zde stává problémem diakonie, aktivismu lásky, sociální práce,“ říká Luhmann. Aby v rámci toho nastala také inkluze do náboženského systému, bylo by ovšem nejprve nutné „aktivovat funkci a kód náboženství, tedy – tradičně řečeno – vytvořit církve ve smyslu společenství věřících. A v tom, zdá se, organizace stojí sama sobě v cestě...“²⁷⁴. Pozdní Luhmann je

264 Tamtéž, s. 236.

265 Tamtéž, s. 240.

266 Tamtéž.

267 Viz např. Jan HERMELINK – Gerhard WEGNER, *Paradoxien kirchlicher Organisation*, Würzburg: Ergon Verlag, 2008.

268 Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, s. 248.

269 Tamtéž, s. 305.

270 Tamtéž.

271 Tamtéž, s. 306.

272 Mezi řádky lze číst odkaz latinskoamerickou teologii osvobození a její „druhý život“ v západní Evropě.

273 Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, s. 306.

274 Tamtéž, s. 243.

tedy již méně ochoten spokojit se s diakonií jako funkcí náboženství pro ostatní systémy společnosti, a požaduje její hlubší sepětí s vlastní společenskou funkcí náboženství, tedy církví jakožto společenstvím ve víře, jakožto inkluzí do náboženského systému, která může účinně „vyrovnávat“ jeho exkluzi z ostatních systémů společnosti. Na toto pojetí navážeme v našem pokusu o definici diakonie v kontextu teorie sociálních systémů.

1.2.6. Systém sociální pomoci

Podle Luhmannova žáka Dierka Baeckera je možné také sociální pomoc či sociální práci v moderní společnosti považovat za samostatný sociální systém s binárním kódem *pomoc/ne-pomoc*. Článek s tímto návrhem publikoval v roce 1994.²⁷⁵ Společenská praxe sociální pomoci podle něj podléhá třem podezřením: 1. motivu (že prospívá spíše pomáhajícímu, než tomu, komu se pomáhá), 2. stigmatizace (že slouží spíše pokračování potřebnosti než jejímu překonání a 3. efektivnosti (že spíše brání potenciálům svépomoci, než že by jim prospíval, protože kdo nabízí pomoc, vytváří tím situace, v nichž zachování potřebnosti je výhodnější než její odstranění vlastními silami).²⁷⁶ Sociální práce podle Baeckera preferuje před zájmem o normu zájem o odchylku, z respektu k ní stabilizuje diferenci, což vede k erozi standardů konformity. Pomoc není možná bez připsání potřebnosti. Sociální práce proto nejprve vytváří svou klientelu, aby se jí poté mohla ujmout.²⁷⁷ Pomoc je společensky zatěžující a nestabilní, protože závisí na finančních zdrojích sociálního státu a podporuje „parazity“ na straně pomáhajících organizací i dotčených lidí.²⁷⁸ Nepomáhání je zase v situaci, kdy je řada lidí ohrožena sociálním vyloučením, vnímáno jako „tragická volba“.²⁷⁹ Pohled teorie sociálních systémů, pojmající sociální pomoc či práci jako komunikační systém, však nabízí možnost vzájemného přiblížení pomoci a nepomoci tím, že je pojednává jako dvě strany jedné difference, tedy jako kód.²⁸⁰ Funkcí systému sociální pomoci jako dílčího systému moderní společnosti je pak „starat se o problémy inkluze obyvatelstva do společnosti, které již nemohou být uchopeny jinými systémy a obstarány prostřednictvím pouhé politiky, tedy v rámci sociálního státu“.²⁸¹ Moderní společnost, která zná jen inkluzi do dílčích funkčních systémů, nikoli do celku společnosti, předpokládá exkluzi bez možnosti jejího vyrovnávání. Zlepšení možností společenské inkluze chce sociální pomoc dosáhnout prostřednictvím „zástupné inkluze“, totiž do sebe samé. V tom ovšem také spočívá zásadní problém sociální pomoci. Její funkcí je převést zástupnou inkluzi v

275 Srov. Dirk BAECKER, *Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft*, *Zeitschrift für Soziologie* 2/1994, s. 93–110.

276 Tamtéž, 93.

277 Tamtéž, s. 94.

278 Tamtéž.

279 Tamtéž, s. 95.

280 Tamtéž.

281 Tamtéž.

inkluzi do ostatních dílčích systémů společnosti. Teprve pak je možné mluvit o jejím zradu. Ovšem právě tím zároveň zpochybňuje sebe sama a ohrožuje své pokračování.²⁸² Formulí kontingence, tedy „kandidátem na pozitivní formulování pokračování systému, které by cílilo na ukončení“ je podle Baeckera idea spravedlnosti, v níž jde o „regeneraci šancí na společenskou inkluzi“.²⁸³

Na Baeckera navázala celá řada autorů, kteří reflektují problematiku sociální práce v perspektivě teorie sociálních systémů. Přehled přístupů nabízí např. Olaf Maass.²⁸⁴ V dílčích otázkách jednotliví autoři navrhuje různá řešení: například proti kódu pomoc / ne-pomoc staví kód autonomní / potřebný (Brumlik) nebo případ / ne-případ (Fuchs, Maass)²⁸⁵, místo spravedlnosti jako formuli kontingence sociální práce navrhuje prosocialitu (Wirth) nebo potřebnost (Fuchs)²⁸⁶. Jako symbolicky generalizované médium formuluje Brumlik péči²⁸⁷, zatímco Maass nárok²⁸⁸, čímž sociální práci silněji spojuje s právním systémem.

1.2.7. Uchopení problému diakonie

Popis diakonie se stává obzvláště složitým v moderní funkcionálně diferencované a sekularizované západní společnosti. Její historické i současné podoby jsou úzce spojené s vývojem společnosti a zvláště s proměňující se situací náboženství v ní. Tyto fenomény pronikavě pojednává Luhmannův přístup, a nabízí tak důležité nástroje pro rozvoj komplexní teorie diakonie. Historický přehled a nástin možných teologických odůvodnění diakonické praxe ukázal, že diakonie představuje mnohorozměrnou skutečnost, kterou je možné popsat pouze diferencovaným způsobem. Právě to umožňuje teorie sociálních systémů, kterou v českém prostředí do teologické diskuse vnesl Jaroslav Vokoun²⁸⁹. Na problematiku diakonie ji pak nejvýrazněji vztáhl v německé oblasti Dierk Starnitzke. Teorie sociálních systémů umožňuje pojmut diakonii v její víceznačnosti a popsat problémy s ní spojené způsobem, který odpovídá její situaci v dnešní společnosti. Základní otázkou, kterou si musíme položit, je, jak vůbec můžeme diakonii v kontextu teorie sociálních systémů definovat.

1.2.7.1. Diakonie jako sociální systém?

Pojmut diakonii jako sociální systém ve smyslu Luhmannovy teorie se pokusil ve své knize *Diakonie als soziales System* v roce 1996 (tedy před vydáním *Religion der Gesellschaft*) Dierk

282 Tamtéž, s. 102-103.

283 Tamtéž, s. 103.

284 Olaf MAASS, *Die Soziale Arbeit als Funktionssystem der Gesellschaft*.

285 Tamtéž, s. 104.

286 Tamtéž, s. 138.

287 Tamtéž, s. 83.

288 Tamtéž, s. 93.

289 Jaroslav VOKOUN, *Dynamika křesťanské tradice*, Brno: CDK, 2013; Jaroslav VOKOUN, *Luhmann – Protreptikos pros theologos*, in: *Studia Theologica* 16/(2014), s. 138-160.

Starnitzke. O jeho snahu o teologickou recepci systémové teorie, vztažené na křesťanskou charitativní praxi, vyjádřenou ve zmíněné studii a několika dalších příspěvcích, se v této kapitole opíráme, zároveň se s ním ovšem polemizujeme.

Základní otázkou, před níž z hlediska systémové teorie stojíme, je to, zda diakonii můžeme pojímat jako samostatný sociální systém, respektive dílčí systém společnosti. Klíčovým pro vyřešení tohoto problému je případné nalezení kódu diakonie. To, co systému umožňuje zachovat vlastní identitu a selektovat podněty z prostředí, je jeho jedinečný binární kód. Existuje takový kód pro diakonii? Starnitzke jeho rozvinutí věnuje značné úsilí. Vychází ze skutečnosti, že základními vztažnými systémy pro diakonii jakožto funkci náboženství pro ostatní dílčí systémy společnosti jsou hospodářství, právo, vzdělání, věda, případně politika a medicína.²⁹⁰ Kontakt diakonie s těmito systémy vede k zaplavení diakonické práce vlivy, které pocházejí z jejího prostředí, tedy ze systémů, k nimž se vztahuje. Ve hře je tedy sama podstata a identita diakonie. Tím se Starnitzke dotýká neuralgického bodu dnešních podob angažovanosti církví v sociální, případně zdravotní oblasti. Diakonie by se stala pouze nástrojem hospodářství, práva, politiky, vzdělání, vědy apod., pokud by neměla vlastní kód a z něj vyplývající kritéria selekce vlivů těchto systémů. Naopak bude-li takový kód rozvinut, mohou být ostatní systémy se svými kódy využity v rozvoji diakonie a naplnění jejího poslání. Takový kód musí podle Starnitzka být v rámci křesťanství univerzální, tj. aplikovatelný také na církve a teologii. Rozvíjí tak kód *služba v moci (Ducha) /ne-slужba* (vollmächtiger Dienst/Nichtdienst).²⁹¹ Jím chce autor zdůraznit specifické porozumění službě v křesťanském smyslu v ambivalenci, které podle Starnitzka vedle služby „zároveň vždy tematizuje i zmocnění k této službě“²⁹², a spojuje tak moc a službu, sílu a slabost, pomáhající i příjemce pomoci, protože brání hierarchickému podřízení jednoho druhému²⁹³. Starnitzke kód navrhuje tak, aby jej bylo možné vztáhnout na křesťanství jako celek, tedy i na církve a teologii, a mohl tak přispět k „reintegraci teologie, církve a diakonie“.²⁹⁴ Z hlediska teorie sociálních systémů, která pracuje s kódem náboženství imanence / transcendence, má Starnitzkem formulovaný kód fungovat jako druhotné kódování, které s ohledem na specifikum křesťanství konkretizuje obecný kód náboženství.²⁹⁵

290 Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System: Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1996, s. 252.

291 Tamtéž, s. 296.

292 Tamtéž.

293 Tamtéž, s. 304.

294 Tamtéž, s. 296.

295 Tamtéž, s. 297.

Ke Starnitzkeho návrhu na kódování diakonie zde ovšem přistupujeme kriticky. Jednou otázkou je, nakolik navržený kód umožňuje rozvíjení specifických diakonických programů. Pro Michaela Bartelse je „z organizačního hlediska rozlišovací linie binárního kódu služba v moci/ne-slужba, která je bytostným podkladem pro otevření a sebeuzavření systému (Co už není diakonie?), tak neostrá, že se z toho (už) nedá vyvodit žádná viditelná podoba diakonie“.²⁹⁶ Ovšem z hlediska samotné systémové teorie se jeví jako zásadnější připomínka, že diakonie – tak, jak ji chápe Luhmann ve *Funktion der Religion* – netvoří samostatný ani dílčí systém, pro nějž by bylo možné formulovat vlastní kód, nýbrž pouze jednu z referencí systému náboženství. Starnitzkův přístup souvisí se skutečností, že ve svých úvahách ve vztahu k náboženství vychází především z raného Luhmannova díla *Funktion der Religion*, v němž je diakonie pojata jako funkce systému náboženství vůči ostatním dílčím systémům společnosti. Nemohl tak zohlednit přístup pozdního Luhmanna, který v *Religion der Gesellschaft* pojímá problematiku méně funkcionálně a více komunikačně.

1.2.7.2. Diakonie jako systémová reference?

V obecné části jsme popsali, že v realitě diferencované společnosti pro každý dílčí systém společnosti vznikají podle Luhmanna tři typy systémových vztahů: vztah k celkovému systému, k němuž náleží (tedy ke společnosti), jako jeho vlastní *funkce*; vztah k ostatním dílčím systémům jako jeho funkce vůči těmto systémům (*Leistung*); a vztah k sobě samému jako jeho *reflexe*²⁹⁷. V případě náboženství (a Luhmann zde vychází zejména z reality křesťanství západního typu) je jeho vlastní funkce naplněna „systémem duchovní komunikace, který se nazývá církev“²⁹⁸. Ta plní náboženskou funkci zvládnutí kontingence a zprostředkování smyslu. Vedle této funkce, naplněné duchovní komunikací obrácenou směrem „dovnitř“ dále existuje funkce systému směrem navenek vůči ostatním společenským systémům, kterou Luhmann nazývá diakonie²⁹⁹. Ta je tedy v tomto modelu chápána v širším slova smyslu, než je obvyklé v teologickém diskurzu, tedy v zaměření na sociálně orientovanou činnost církve. Diakonie představuje vztah k ostatním dílčím systémům společnosti a je pro ni charakteristické, že řeší „zbytkové problémy“, které „jsou vytvořeny jinými

296 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design, Diakonie zwischen Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2015, s. 538.

297 Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, s. 56.

298 Tamtéž.

299 Diakonie se samozřejmě může vztahovat i k lidem „uvnitř“ církve. Ovšem na rozdíl od církve ve smyslu systému duchovní komunikace, který je vlastní celospolečenskou funkcí náboženství, diakonie podle Luhmanna prospívá „jiným dílčím systémům společnosti stejně jako osobním systémům“ (Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, s. 57) - tedy také konkrétním lidem. A v tomto smyslu nehraje roli, zda je dotčený člověk v nějakém smyslu „uvnitř“ církve či „vně“.

systemy, ale nemohou být jimi ošetřeny³⁰⁰. A třetím náboženským subsystémem, který je reflexí obou zmíněných dílčích systémů náboženství – církve a diakonie, je teologie.

Diakonie je tedy v Luhmannově chápání funkcí náboženství (v našem případě křesťanství) vůči ostatním dílčím systémům společnosti. Podřizuje se nárokům vztažných systémů a inklinuje tak ke ztrátě svého náboženského významu. Operuje - teologicky řečeno - mezi církví a světem. Perspektiva teorie sociálních systémů tak souzní s chápáním diakonie ve výše naznačených teologických souvislostech³⁰¹. Starnitzke shrnuje: „Bytostný smysl diakonie spočívá odpočátku až podnes v úkolu vytvářet pro církve vnější vztahy k těm, kdo v církvi nejsou.“³⁰² Služba je zde chápána jako komunikace, networking, reagující na potřeby těch, kdo nejsou přítomni v bohoslužebném shromáždění církve, „protože víra v Kristovu přítomnost, která je slavena v církvi, vede také k hledání a nalézání Krista mimo církve“³⁰³.

Tato biblická perspektiva se odráží i v novějších teologiích diakonie, které Starnitzke ve své práci připomíná. Například Heinz-Dietrich Wendland ve svém konceptu „společenské diakonie“ situuje diakonii mezi církve a svět a chápe ji nejen jako zvláštní činnost církve, ale jako „zcela základní charakter vztahu církve ke společnosti“³⁰⁴. Reinhard Turre mluví o diakonice jako interdisciplinární vědě, která je teologicky orientována, ale na druhé straně se vztahuje rovněž k poznatkům humanitních a sociálních věd.³⁰⁵ Alfred Jäger navrhuje chápat vztah diakonie a jejích vztažných protějšků ve smyslu sociálních systémů v pojetí Hanse Ulricha jako vztah systému a prostředí.³⁰⁶

300 Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, s. 58.

301 Pavel Filipi připomíná změnu pohledu na význam pojmů diakonia, diakonein a diakonos oproti do té doby převažujícímu chápání diakonie jako něčeho nízkého a podřadného. Tuto představu na dlouhou dobu stvrdil Kittelův Teologický slovník k Novému zákonu (H.W. BEYER, art. „Diakoneó“, in: Gerhard KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band II, s. 6nn). Změna souvisí s novým pohledem, který přinesl na základě rozsáhlého zkoumání starověkých řeckých textů v roce 1990 australský teolog John N. Collins: „Collins doložil, že slova se vyskytují i ve formálních, a dokonce poetických textech (i náboženských), neoznačují jen činnosti otrocké, nýbrž i činnosti vznešené, vykonávané nositeli autority, činnosti mediační, prostředkující (dia-) (Pavel FILIPI, *Nová paradigmata pro diakonii?*, s. 24).“ Do popředí tedy vystupuje zprostředkující význam diakonie. Diakonos je člověk „mezi“ - zprostředkovatel, mediátor. Diakonie je charakteristická svou existencí „mezi světy“.

Pro evangelické uvažování o problému je ještě důležitější, že Dierk Starnitzke ve své studii *Diakonie in biblischer Orientierung* dokládá platnost této teze i v části textů Nového zákona. Zatímco v evangeliích diakonein „označuje především existenciální postoj sebezapření a osobního nasazení života, kterým se mají vyznačovat věřící“ (Dierk STARNITZKE, *Diakonie in biblischer Orientierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, s. 36-37), a je možné ho překládat jako služebník, v Pavlových listech převažuje význam prostředníka. „Nejde zde primárně o existenciální postoj, nýbrž o popis určité funkce v raném křesťanství. Pojem diakonos zde označuje určité osoby, které se zaprvé pohybují mezi různými místy a zprostředkovávají mezi křesťanskými sbory a jejich členy a přítom – zadruhé - posilují víru a zvěstují evangelium. (Tamtéž, s. 37)“ Na základě dalšího studia spisů apoštolských otců vyslovuje Starnitzke domněnku, že zatímco episkopové nesli zodpovědnost za vnitřní život sborů, diakoni se starali o jejich vnější vztahy (Tamtéž, s. 42). Navrhuje dokonce pro jejich službu použít termín „ministr zahraničí“ (minister jako latinský překlad řeckého diakonos).

302 Dierk STARNITZKE, *Diakonie in biblischer Orientierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, s. 45.

303 Tamtéž, s. 51.

304 Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System*, s. 51.

305 Reinhard TURRE, *Diakonik*.

306 Alfred JÄGER, *Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik*, Gütersloh: G. Mohn 1986.

Podobným směrem míří i návrh Hanse-Jürgena Benedicta, jemuž jde v diakonii o „komunikaci místo služby“.³⁰⁷ V českém prostředí navrhuje Michal Opatrný hovořit o charitativní práci jako prostoru interakce, protínání a vzájemného ovlivňování diakonie jakožto konstitutivního znaku církve a sociální práce.³⁰⁸

Na teologickém poli tedy vstupuje v posledních desetiletích do diskuse o otázkách diakonie zřejmý důraz na sociální struktury, v nichž působí. V moderní společnosti se ukazuje potřeba multirelacionálního popisu diakonie, který se uskutečňuje v „meziprostoru“ různých vazeb. Situace diakonie v moderní diferencované společnosti totiž vytváří specifické problémy. Předně skutečnost, že diakonie „se váže na jedné straně k ostatním systémům a je jimi také ovlivňována“³⁰⁹, vytváří trvalé napětí mezi diakonií a církví. Vzniklá konfliktní situace nezbytně vychází ze situace náboženství v moderní společnosti. V případě církve a diakonie (společně s teologií jako jejich reflexí) se podle Luhmanna jedná o různorodé a oddělené požadavky, které je třeba vzájemně kombinovat, ale není možné jeden ostatním předřadit.³¹⁰ Luhmann ve *Funktion der Religion* mluví doslova o „organizované anarchii“ a vyhoceně se ptá: „Jak může teologie reflektovat identitu systému, když je stále kompromitována diakonií, pastoračí, morální kazuistikou? Nebo: Jak může být smysluplně konána diakonická práce, když zůstává ve svých formálních cílech vázána na církev?“³¹¹ Nebo jinde: „Otázka, v čem vlastně spočívá zvláštní křesťanský charakter rozvojové pomoci, vzbuzuje v příslušných výborech církevních organizací bezradné rozpaky“³¹²,“ glosuje Luhmann situaci křesťanských sociálních aktivit v moderní západní funkcionálně diferencované společnosti, v níž „je možné pozorovat přesun církevních aktivit z oblasti primárních do oblasti sekundárních funkcí“³¹³. Jinými slovy: ubývá duchovní komunikace a přibývá sociálního aktivismu. Zatímco církevní společenství se zmenšují, diakonie, finančně spjatá s existencí sociálního státu, roste. Toto přeložení těžiště je podle Luhmanna jedním z nejdůležitějších důsledků sekularizace, spočívající ve vydělení náboženství jakožto dílčího systému z celku společnosti. Tak vzniká napětí mezi církví a diakonií jakožto napětí mezi vlastní funkcí náboženství, duchovní komunikací směrem „dovnitř“, a jeho funkcí pro ostatní dílčí systémy společnosti. Toto napětí podle Luhmanna dále umocňuje skutečnost, že v důsledku sekularizace je v rámci náboženství oslabována orientace na funkci (tedy specificky náboženské církevní aktivity jako liturgie, katecheze, zvěstování) a

307 Pavel FILIPI, *Nová paradigmata pro diakonii?*, s. 29

308 Michal OPATRŇÝ, *Sociální práce a praktická teologie*, in: Michal OPATRŇÝ – Markus LEHNER, *Teorie a praxe charitativní práce*, s. 43. Zde je ovšem třeba upozornit, že Opatrný hovoří o diakonii v rámci teorie konstitutivních prvků církve, která má svůj původ v katolické praktické teologii.

309 Dierk STARNITZKE, *Bezeichnungen diakonisch betreuter Menschen und das Liebesgebot*, in: Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, *Studienbuch Diakonik*, Band 2, s. 41.

310 Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, s. 62.

311 Tamtéž.

312 Tamtéž, s. 264.

313 Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, s. 241.

posiluje orientace na „výkon“, tedy sociální aktivismus. Dochází tak k situaci, „v níž se nábožensky založená připravenost ke službě kupodivu už neodlišuje od služeb na jiných základech“³¹⁴. Snaha o zachování atraktivity požaduje podřízení se zákonitostem úspěchu a přáním a normám příjemců³¹⁵. Tento předpoklad podle Luhmanna „odnímá pomáhajícímu jednání jeho specificky náboženský charakter.“³¹⁶ Podle Luhmanna dochází ke kolizi diakonie s vlastní funkcí náboženství, tedy v Luhmannově terminologii s církví, která zajišťuje identitu systému tím, že reprodukuje Boží komunikaci s lidmi, dosvědčenou Písmem³¹⁷. Mají-li být aktivity diakonie akceptovány ostatními systémy, musí se totiž přizpůsobit jejich normám, tedy normám cizím náboženskému systému.³¹⁸ To odpovídá i teologickému hodnocení pastorálního teologa Hermanna Steinkampa, podle něhož v církvi podléháme "kolektivnímu syndromu pomáhajícího", v němž (neuvědomělé) tušení přibývajících společenské bezvýznamnosti církve a sboru vede k "opci pro druhé", díky níž můžeme prožít znovu svou sílu a důležitost.³¹⁹

Dierk Starnitzke souhlasí se sociologickým popisem situace, v níž „společenská relevance diakonie roste v míře, v níž ubývá té církevní“³²⁰, ale tento fakt hodnotí pozitivně a diakonii chápe jako „teologicky zvláště zajímavou, protože představuje specifickou formu vztahu církve k ostatním společenským oblastem“³²¹. Napětí mezi církví a diakonií chápe právě jako doklad toho, že diakonie svou roli ve společnosti plní³²². H. Steinkamp dokonce navrhuje rozumět pnutí mezi církví a diakonií nejen jako specifické otázky současnosti, ale jako fenoménu, který křesťanství provází od oddělení služby slova a služby stolu ve Skutcích 6.³²³ Pro moderní společnost každopádně platí, že institucionalizovaná podoba diakonie se od 19. stol. zejména v protestantské oblasti osamostatňuje a v převažující míře existuje jako „druhá struktura“³²⁴ církve vedle sboru. Její existence mezi církví a světem proto vyžaduje teologickou reflexi nejen jejího církevního pólu, ale také jejích mimocírkevních vazeb v rámci sociálního státu a dalších oblastí společnosti.³²⁵

Ukázali jsme tedy, že snaha chápat diakonii jako samostatný sociální systém, jak se o to pokouší Starnitzke, je problematická především z toho důvodu, že je obtížné rozvinout pro ni jedinečný

314 Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, s. 241.

315 Tamtéž, s. 264.

316 Tamtéž, s. 264.

317 Jaroslav VOKOUN, *Dynamika křesťanské tradice*, str. 59.

318 Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, s. 55nn.

319 Hermann STEINKAMP, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994, s. 165n.

320 Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System*, s. 68.

321 Tamtéž.

322 Tamtéž, s. 253.

323 Tamtéž, s. 71.

324 Pojem „druhá struktura“ zavádí R.K.W. Schmidt a zejména zmíněný H. Steinkamp. Jochen-Christoph KAISER, *Sozialer Protestantismus als kirchliche Zweitstruktur*, in: Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN. *Studienbuch Diakonik*, Band 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 262.

325 Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System*, s. 80.

binární kód, který by garantoval identitu systému a umožňoval jeho autopoiesis. Luhmann sám chápe diakonii jako jednu z referencí systému náboženství. Tuto myšlenku rozvíjí ve *Funktion der Religion*. Je ovšem výmluvné, že v pozdější - posmrtně vydané - knize k tématu, tedy v *Religion der Gesellschaft*, se k ní již nevrací. Pojem diakonie Luhmann také využívá v rozšířeném slova smyslu a jakkoli je možné do něj zahrnout i projevy křesťanství v sociální oblasti, neodpovídá zcela teologickému pojmu diakonie. Ta nemůže být v kontextu křesťanství vnímána jen jako určitá užitečná instituce, sloužící k řešení „zbytkových“ problémů jiných systémů, ale je chápána jako bytostný projev křesťanské víry, konstitutivní znak bytí církví a nedílná součást komunikace evangelia.

1.2.7.3. Diakonie jako interpenetrace a strukturální propojení

Nabízí se ještě nějaká další možnost uchopení fenoménu diakonie v rámci systémové teorie? Dierk Starnitzke ve svém výčtu sociálních systémů, které ovlivňují diakonickou práci, popisuje působení práva, ekonomiky, politiky, vzdělávání, vědy a medicíny.³²⁶ Jakkoli to zejména v oblasti diakonických organizací jistě platí také v našem kontextu, je zajímavé, že mezi vztažnými mimonáboženskými systémy pro diakonii nejmenuje Starnitzke sociální práci. Ta sice nepatří mezi tradiční dílčí systémy společnosti, které zmiňuje Luhmann, ovšem pro moderní společnost a diakonickou praxi se jedná o klíčovou oblast.

Jestliže moderní fenomén diakonie je bytostně spojen jak s fenoménem náboženství / křesťanství, tak se skutečností sociální pomoci, pak se nabízí ji z hlediska teorie sociálních systémů definovat pomocí pojmu interpenetrace či strukturálního propojení³²⁷ - a chápat tak diakonii jako fenomén interpenetrace či strukturální vazby mezi náboženským systémem a systémem sociální pomoci.³²⁸

Koncept interpenetrace je v Luhmannově myšlení původnější a širší. Odlišuje jej od penetrace a v tomto smyslu definuje takto: „O *penetraci* budeme mluvit, pokud systém vlastní *komplexitu* (a tím neurčitost, kontingenci a selekční tlak) *dává k dispozici tvorbě jiného systému*. Přesně v tomto smyslu předpokládají sociální systémy život. *Interpenetrace* pak adekvátně existuje, pokud je tato situace dána vzájemně, pokud se tedy oba systémy vzájemně umožňují tím, že svou předkonstruovanou vlastní komplexitu vkládají do té druhé. V případě penetrace lze pozorovat, že

326 Dierk STARNITZKE, *Diakonisches Handeln religiös deuten*, in: Thomas ZIPPERT, Jutta BELDERMANN, Bernd HEIDE (Hrsg.), *Brücken zwischen Sozialer Arbeit und diakonischer Theologie. Zur Eigenart sozialdiakonischer Doppelqualifikation von Diakoninnen und Diakonen*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, s. 120-135.

327 Pojem „strukturelle Kopplung“ (anglicky „structural coupling“) je možné do češtiny převést různými výrazy: strukturální vazba, strukturální spojení či strukturální propojení. V našem textu volíme poslední jmenovanou možnost, která podle nás nejsrozumitelněji vyjadřuje smysl výrazu, totiž propojení různých systémů se zachováním jejich autonomie a operativní uzavřenosti.

328 Za tuto formulaci vděčím osobní konzultaci s Ellen Eidt, která takto koncipuje diakonii ve své připravované disertační práci.

chování penetrujících systémů je spoluurčováno prostřednictvím přijímajícího systému (a eventuelně mimo tento systém dezorientovaně bloudí jako mravenec bez kontaktu s ostatními mravenci). V případě interpenetrace působí přijímající systém také na *tvorbu struktury* penetrujícího systému, tento je tedy zasažen dvojitě, zvnějšku a zevnitř.³²⁹

Vznik fenoménů strukturálního propojení je podle Luhmanna umožněn interpenetracemi a vztažen zvláště na problém vazeb mezi různými dílčími systémy funkcionálně diferencované společnosti. Pojem sám pochází již od Humberta Maturany.³³⁰ Maturana tak popisuje interakce mezi systémem a jeho prostředím, které jsou sice kompatibilní s autopoiesí, ovšem vlivy okolí dlouhodobě ovlivňují strukturu systému. Luhmann oproti tomu více zdůrazňuje oboustrannost strukturálních vazeb. Tyto vazby pak zahrnují to, co systém může zneklidňovat, zároveň ovšem vylučují vše, co by v něm působilo pouze destruktivně.³³¹ Výchozí bodem jsou operativně uzavřené autopoietické systémy, které „se odpojují od přímého vnějšího určení svých vlastních stavů a přistupují pouze na strukturální propojení, která usměrňují ty rušivé vlivy (a jiné vyčleňují), se kterými se v systému nakládá jako s iritacemi a jsou přepracovány na využitelné informace“³³². Ve funkcionálně diferencované společnosti dochází k velmi rozmanitým strukturálním propojením bez jednotného mechanismu vazby. Příkladem může být instituce ústavy, v níž dochází k vazbě právního a politického systému. Ke strukturálním spojení patří funkce zprostředkování (například hospodářské svazy propojují oblasti hospodářství a politiky).³³³ V kontextu organizací pak přirozeně dochází k problému dvojí loajality či uspořádání ve smyslu centra a periferie. Otázkou může být, „že a jak mohou být převedeny problémy strukturálního propojení na problémy autoreference a pak rozvinuty prostřednictvím politiky rozhodování těchto organizací...“³³⁴ Ke strukturálním propojením sice podle Luhmanna dochází na rovině společnosti a nejsou vlastní funkcí organizací, ovšem byly by v kontextu komplexity a diferencovanosti sotva možné bez organizací, „které mohou hromadit informace a navazovat komunikace, a tak se starat o to, aby dlouhodobá iritace funkčních systémů, vytvářená strukturálním propojením, byla přeměněna v komunikaci schopnou pokračování“.³³⁵

Naznačeným chápáním diakonie v moderní společnosti jakožto fenoménu interpenetrace či strukturálního propojení mezi systémy náboženství a sociální pomoci tak získáváme zřejmě nejadekvátnější teoretickou oporu pro funkcionální definici diakonie. V komunikacích, které se vztahují k diakonii, totiž musí docházet k aktivizaci kódů obou propojených systémů: tedy kódu *pomáhat / nepomáhat* v případě sociální pomoci a kódu *imanence / transcendence* v případě

329 Niklas LUHMANN, *Sociální systémy*, s. 242.

330 Tomáš CHUDÝ, *Systémová teorie, náboženství a Niklas Luhmann*, s. 32.

331 Niklas LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, Wiesbaden: VS Verlag, 2011, s. 397.

332 Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, s. 198.

333 Niklas LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, s. 398.

334 Tamtéž, s. 399.

335 Tamtéž, s. 400.

náboženství. Pouze ve vzájemné souhře obou rozlišení můžeme hovořit o diakonii. Vyjdeme-li z Luhmannovy definice, „že určitá komunikace je náboženská vždy tehdy, když imanenci uvažujeme pod zorným úhlem transcendence,³³⁶ pak můžeme diakonii chápat jako pomoc viděnou z pohledu transcendence, resp. konkrétněji: křesťanské víry.

1.2.8. Diferenciace diakonie

V části věnované teorii sociálních systémů jsme popsali dva různé způsoby popisu diferenciaci společnosti: primární, spočívající ve vývoji společnosti od segmentárního přes stratifikované po funkcionálně diferencované uspořádání, a sekundární v rozlišení sociálních systémů na společnost, interakci a organizaci. Hartmann Tyrell tak přímo hovoří o „dvojí diferenciaci“ v Luhmannově díle.³³⁷ Tyto dvě diferenciaci nejsou beze vztahu, nýbrž se vzájemně stupňují. Jak si všímá Bettina Heintz, v důsledku postupující funkcionální diferenciaci dochází k odpojení společnosti a interakce a tím je zároveň také sociální diferenciaci urychlována.³³⁸

1.2.8.1. Mikro-, mezo- a makrosféra diakonie

V minulé kapitole jsme v logice teorie sociálních systémů definovali diakonii jako fenomén strukturální vazby systémů náboženství a sociální pomoci. Nyní postoupíme o krok dále. Samotná definice diakonie - co je a co už není - ještě nepopisuje rozmanitost jejích projevů. Diakonická praxe představuje totiž v moderní společnosti celou paletu fenoménů, které lze jen obtížně převést na společný jmenovatel. Jako vhodné pro popis různých podob křesťanského pomáhajícího jednání se nám jeví Luhmannovo dělení na interakci, organizaci a společnost jako rozmanitých rovin tvorby systémů, jejichž zohlednění může vést k vědomí rozlišené jednoty v otázce diakonie. Tuto diferenciaci můžeme také přiřadit třem základním sférám – mikro, mezo a makro, v nichž se diakonické jednání odehrává. Zároveň tím ovšem v duchu Luhmannovy teorie vyvstává úkol její jednotlivé podoby popsat a formulovat pro ně zvláštní teorie.

336 Niklas LUHMANN, *Náboženství společnosti*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2015, s. 64.

337 Hartmann TYRELL, *Zweierlei Differenzierung: Funktionale und Ebenendifferenzierung im Frühwerk Niklas Luhmanns*, *Soziale Systeme* 12, Heft 2/2006, s. 294-310.

338 Bettina HEINTZ, *Die Unverzichtbarkeit von Anwesenheit. Zur weltgesellschaftlichen Bedeutung globaler Interaktionssysteme*, in: Bettina HEINTZ, Hartmann TYRELL, *Interaktion – Organisation – Gesellschaft revisited. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen*, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2015, s. 233.

1.2.8.2. Tři typy nebo roviny diference?

Místo sekundární diference v teorii sociálních systémů jsme představili již v kapitole, věnující se systémové teorii. Zde toto téma ještě rozvedeme a prohloubíme. Reflexi problematiky diference na společnost, organizaci a interakci u Luhmanna se podrobně věnují Michael Kauppert a Hartmann Tyrell.³³⁹ Všimají si, že uvedená triáda existuje u Luhmanna ve dvou podobách. V první jde – v klasickém chápání – o tři typy tvorby sociálních systémů, k němuž dochází v důsledku evoluce společnosti a to od dělbý segmentární přes stratifikační po funkcionální, typickou pro moderní společnost. V tomto případě jde o diferenciaci společnosti. Kauppert a Tyrell zároveň u Luhmanna nachází ještě jiné chápání společnosti, organizace a interakce jakožto vzájemně vztahovaných rovin diference. Tato diference probíhá uvnitř společnosti.³⁴⁰ Společnost vystupuje na jedné straně jako systém, který v sobě vše ostatní obsahuje, a na straně druhé zahrnuje něco jiného, než je ona sama – totiž interakce a organizace, které se od ní odlišují, a společnost je v tomto kontextu jedním systémem mezi jinými.³⁴¹ Vzhledem k tvorbě systémů existují společnost, organizace a interakce vedle sebe, zároveň ale z hlediska společenské evoluce dochází k jejich rozložení do různých rovin.³⁴² Luhmann sám říká: „Tak patří každý interakční systém a každý organizační systém také ke společenskému systému, a interakční systém může, ale nepotřebuje příslušet k nějaké organizaci.“³⁴³ Autoři studie vyjadřují domněnku, že Luhmann v této teorii navazuje na Aristotela. Ten v první knize své *Politiky* hovoří o koinónia politiké, která je ze všech společenství (koinónia) „nejvýznamnější a všechny ostatní v sobě zahrnuje“.³⁴⁴ Zároveň Luhmann navazuje na Aristotelovo dělení rozdílných podob vládnutí v rámci polis (makro-úroveň) a oikos (mikro-úroveň).³⁴⁵ Z hlediska teologicky přiměřeného popisu diakonie je tato aristotelovská perspektiva zajímavá. Apoštol Pavel chápe správu sboru právě jako oikodomia, církev je v jeho době především církví v domě (oikos). A zároveň řeší vztah křesťana ke státní moci, jejíž představitele se nebojí nazývat diakony. Toto napětí mezi sférou církve a státu se bude už prolínat křesťanskými dějinami napořád, v reformaci bude klasicky popsáno Lutherovým učením o dvou regimentech a pro chápání diakonie bude mít nemalé následky.

Pro problematiku diakonie, která ve své moderní organizované podobě vzniká v 19. století, je ovšem ještě zásadnější, že podle Kaupperta a Tyrella, kteří v této souvislosti analyzují především

339 Michael KAUPPERT, Hartmann TYRELL, „*Im umgekehrten Verhältnis*“. *Zur Entdeckung der Ebenendifferenzierung in der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘*, in: *Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Interaktion, Organisation und Gesellschaft“*, 2014, s. 153-177.

340 Tamtéž, s. 154.

341 Tamtéž, s. 157.

342 Tamtéž, s. 159.

343 Niklas LUHMANN, *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975, s. 22.

344 Michael KAUPPERT, Hartmann TYRELL, „*Im umgekehrten Verhältnis*“, s. 155.

345 Tamtéž, s. 162.

texty Adama Smitha a Karla Marxe, dochází k objevu tří rovin diferenciaci právě v tomto období v souvislosti s průmyslovou revolucí a dělbou práce. Zatímco uvnitř manufaktury vládne hierarchická autorita podnikatele, pro společnost jako celek je naopak charakteristická svobodná konkurence. Tak se organizace a společnost dostávají do protikladu.³⁴⁶ Přitom, podle autorů překvapivě, v této souvislosti Luhmann zdůrazní: „Co se dříve ve formálním slova smyslu nazývalo společností (koinónia, societas), vyjádří se dnes nejlépe jako interakce.“³⁴⁷ Vedle společnosti a organizace tak dochází k vydělení roviny interakce jako ekvivalentu starořeckého philía.³⁴⁸

Podoby tvorby systému na jednotlivých rovinách se liší. Společnost „externalizuje“ na rovině organizací to, čeho by sama nebyla schopna. Zatímco společnost nemá „vrchol ani střed“, organizace by ovšem bez jasné hierarchie nemohly fungovat.³⁴⁹ To má ovšem významné důsledky pro diakonii: Organizace je ve svém výkonu postavena na exkluzi vzhledem k jasně definovaným podmínkám členství. Ostatní „funkční systémy vycházejí z inkluze a exkluzi víceméně nechávají probíhat“³⁵⁰. Jak Luhmann zdůrazňuje, právě inkluzivní role náboženství je v rámci společnosti důležitá. Zatímco v moderní společnosti je možné pozorovat kaskádovitou exkluzi jedince z většiny dílčích systémů společnosti, pro náboženství (ale třeba také pro rodinu) tato charakteristika neplatí. To, že se v moderní době „rozdílné sociální systémy rozkládají na různých rovinách a vyvíjejí se ve vztahu k sobě protikladně“³⁵¹, lze říci také o rozdílných podobách diakonie. Přestože v současnosti převládá organizační typ diakonické diferenciaci, výše naznačené dostatečně zřetelně zdůrazňuje, že nepostačuje diakonii rozvíjet pouze v této podobě.

1.2.8.3. Kritika a rozvinutí Luhmannova chápání sociální diferenciaci

Diskutovanými tématy jsou v této souvislosti zejména dvě otázky: vztah jednotlivých rovin sociální diferenciaci a jejich počet, tedy problém případného rozšíření.

Jednotlivé roviny tvorby sociálních systémů se liší principy své tvorby (pro interakci je klíčová přítomnost, pro společnost adresovatelnost a pro organizaci členství a formalizace)³⁵². Jednotlivé komunikace ovšem podle Luhmanna nejsou vzájemně exkluzivní jako „věci v místnosti“. Vztah mezi třemi typy systémů tvoří podle Bettiny Heintz „neredukovatelnou a současně inkluzivní

346 Tamtéž, s. 173.

347 Niklas LUHMANN, *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981, s. 393.

348 Michael KAUPPERT, Hartmann TYRELL, „Im umgekehrten Verhältnis“, s. 175.

349 Tamtéž, 167.

350 Niklas LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, s. 392.

351 Michael KAUPPERT, Hartmann TYRELL, „Im umgekehrten Verhältnis“, s. 174.

352 Stefan KÜHL: *Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen*, in: *Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Interaktion, Organisation und Gesellschaft“*, 2014, s. 79.

hierarchii“.³⁵³ Například interakce může (a nemusí) probíhat v rámci organizace, která zase přísluší ke společnosti. Při vložení systémových typů „zahrnující systém sice stanovuje strukturální premisy, „vložený“ systém tím ale není determinován.“³⁵⁴ Interakce v organizaci bude ve většině případů probíhat jinak než při setkání na ulici. Podle Stefana Kühla existují různé modely uspořádání jednotlivých typů systémů: vložení (např. v rámci hnutí existuje řada organizací), kombinace (v některých situacích je těžké rozlišit, zda jde například o hnutí či organizaci) a přechody (například kdy hnutí přechází v organizaci).³⁵⁵

S tím souvisí též problém počtu systémových typů. Je zřejmé, že v postupující funkcionální diferenciaci společnosti se mezi ní a interakcí vytváří nová podoba typu systému. Otázkou je, zda jde v přísně luhmannovském smyslu jen o organizaci, nebo zda je třeba s vývojem společnosti reflektovat také další systémové typy ve střední rovině mezi organizací a společností. Stefan Kühl hovoří také o hnutích (zde je klíčová komunikace hodnot), skupinách (rozhodující je osobní komunikace) a rodinách (s charakteristikou intimní komunikace). Bettina Mahlert, vycházejíc z Parsonsova pojmu sociálních kolektivů, navrhuje popsat střední rovinu tvorby systémů pojmem kolektivity, která může zahrnout vedle organizace i další fenomény.³⁵⁶ Kolektivita přitom musí zahrnovat tři charakteristické znaky: členství (rozlišování mezi členy a nečleny bez ohledu na jejich přítomnost), z něj plynoucí rozdílnost očekávání vůči členům a nečlenům a schopnost ke kolektivně závazným rozhodnutím.³⁵⁷ Zatímco Luhmannovi šlo o autonomizaci sociálních systémů a uchování jejich přísného ohraničení vůči prostředí, uvedené návrhy věnují pozornost i méně autonomním a formalizovaným fenoménům, jejichž význam celosvětově spíše roste. Také pro reflexi fenoménů, spojených s diakonií, zřejmě nepostačuje popis organizace. Uvažování o hnutích, (svépomocných) skupinách či sítích hraje v sociální realitě dnešní společnosti stále významnější roli.

Ostatně i podle Luhmanna je možné od 60. let 20. století pozorovat fenomén rozvolnění jasných hranic organizačních systémů a jejich rozpouštění, rekombinace a růst významu jejich spojování. Roste naopak důležitost „sítí vzájemné podpory a pomoci“, které často nepřijímají formu organizací.³⁵⁸ K jistotě, které organizace dosahují členstvím, směřují sítě na základě podmíněné důvěryhodnosti. Klíčovým se tak v tomto kontextu stává – z křesťanského pohledu významný –

353 Bettina HEINTZ, *Die Unverzichtbarkeit von Anwesenheit. Zur weltgesellschaftlichen Bedeutung globaler Interaktionsysteme*, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Interaktion, Organisation und Gesellschaft“, 2014, s. 232.

354 Tamtéž.

355 Stefan KÜHL: *Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen*, s. 75-78.

356 Bettina MAHLERT, *Soziale Ordnungsbildung durch Kollektivität: Luhmanns ‚Ebenenunterscheidung‘ und die moderne Weltgesellschaft*, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Interaktion, Organisation und Gesellschaft“, 2014, s. 273.

357 Tamtéž, s. 280.

358 Niklas LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, s. 407.

faktor vzájemné důvěry.³⁵⁹ Zatímco v organizaci může být dostatečným důvodem pro členství například výše platu, v jiných typech kolektivity je podle Mahlert motivace ke členství vždy spojena se systémovými strukturami: „Členství musí být vždy také spolomotivováno účelem systému“.³⁶⁰

1.2.8.4. Další možnosti uchopení sekundární diferenciaci

Sociologickými přístupy inspirovaná typologizace sociálních forem náboženství má v teologické reflexi delší tradici. Přidržíme-li se pouze triadických dělení, která korespondují s přístupem Luhmannovým, musíme nejprve zmínit Ernsta Troeltsche, který již na počátku 20. stol. navrhl rozlišovat sektu, církve a mystiku. O století později hovoří ve vztahu k náboženským formám Krüggeler, Gabriel a Gebhardt o triádě instituce – organizace – hnutí.³⁶¹ Instituce jsou podle nich „skrze habitualizaci zhuštěné objektivní skutečnosti, jež jsou nesené vůdčími ideami, ustavujícími smysl, které svou platnost odvozují ze své nezpochybňované fakticity“³⁶². Na příkladu křesťanství ukazují, že k instituci – v tomto případě církve – stojí v dialektickém poměru hnutí, sestávající z mobilizujících kolektivních aktérů. Z hnutí křesťanství vzešlo a v průběhu jeho institucionalizace tento proces byl vždy doprovázen proti-hnutími (např. v podobě mnišství, kacířských hnutí, vnitro- a mimocírkevních reforem), které se vždy orientovaly podle předobrazu ideálního původního hnutí. Moderní společnost jako „organizační společnost“ pak nutí náboženství ke stále větší organizovanosti.

Ralph Kunz v rámci úvah o kybernetice jako tématu praktické teologie v návaznosti na to chápe církve jako celek s třemi vrcholy v podobě hnutí, instituce a organizace. Zdůrazňuje ovšem, že cílem kybernetiky v církvi není dospět k ideálnímu čistému typu, nýbrž konstruktivně zohlednit jednotlivé podoby: hnutí jako upomenutí na radikální Ježíšovo charisma, instituci jako veřejnou komunikaci evangelia a organizaci jako profesionální management církve jako „podniku“.³⁶³

Jan Hermelink místo o hnutí hovoří o společenství či interakci a chápe církve jako vícevrstevnou skutečnost, jejíž tvorba se dynamicky odehrává na úrovni organizace, instituce i interakce.³⁶⁴ Toto trojí členění využívají ve svém pojednání o církvi také Eberhard Hauschildt a Uta Pohl-Patalong.³⁶⁵ Církve chápou za první jako hnutí, společenství a skupinu (posledně zmíněnou formu vztahují

359 Tamtéž, s. 408.

360 Bettina MAHLERT, *Soziale Ordnungsbildung durch Kollektivität*, s. 276.

361 Michael KRÜGGELER, Karl GABRIEL, Winfried GEBHARDT, *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen: Leske + Budrich. 1999, s. 9-15.

362 Tamtéž, s. 9.

363 Ralph KUNZ, *Kybernetik*, in: Christian GRETHLEIN, Helmut SCHWIER (Hg.), *Praktische Theologie*, s. 670-671.

364 Jan HERMELINK, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens*, Gütersloh: Güterslohes Verlagshaus, 2011, s. 89-123.

365 Eberhard HAUSCHILDT, Uta POHL-PATALONG, *Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013.

například na diakonicky orientované skupiny ve sboru nebo alternativní církevní skupiny lidí, kteří se pod heslem „církve pro druhé“, odkazujícím k Bonhoefferovi, angažují diakonicky, ekologicky nebo politicky). Druhou podobou je instituce. Hauschildt a Pohl-Patalong v této souvislosti připomínají Bergerovu a Luckmannovu tezi o postupné institucionalizaci skupin a hnutí.³⁶⁶ Berger a Luckmann tvrdí, že institucionalizaci lidské činnosti nejprve předchází habitualizace, tedy vytváření opakovatelných vzorců. Instituce pak představují „vzájemnou typizaci habitualizovaných činností určitým typem vykonavatelů těchto činností“ a vznikají zpravidla ve větších společenstvích.³⁶⁷ Proces institucionalizace lze doložit i v rámci křesťanství, a to už v Novém zákoně například na tvorbě úřadu k plnění určitých funkcí církve (včetně úřadu diakonů). Institucionalizace s habitualizovanými formami jednání přináší pro jednotlivce odlehčení. Sociologicky vzato jsou instituce zařízeními společnosti, církve jako instituce plní – zcela ve smyslu Luhmannově – funkci pro společnost. Třetí podobou církve pak je organizace, v níž se církev jeví jako podnik svého druhu. Právě tato forma je – i podle Luhmanna – typická pro moderní společnost a přejímá z oblasti ekonomiky a managementu potřebu formulovat poslání, cíle a veřejný závazek. To vše slouží k posílení organizační corporate identity – a to navenek i dovnitř.³⁶⁸ Hauschildt a Pohl-Patalong varují před snahou všechny tři logiky teoreticky sjednotit: „Obecné programy organizační realizace cílů právě tak jako institucionalizovaného smyslu nebo intenzivní osobní interakce nejsou navzájem sjednotitelné.“³⁶⁹ Spíše než snaha o sjednocení nebo naopak o vítězství jedné z forem, navrhují pojmut církve jako „hybrid“, sestávající z instituce, organizace a hnutí.

Christoph Schneider-Harprecht se svým pojednáním o diakonii věnuje typologii jejích aktérů a rozlišuje úřad, profesi a dobrovolnictví.³⁷⁰ Dvacáté století přineslo konec „patosu pomáhání“ a důraz na profesionalizaci služeb. Začlenění diakonických aktivit církví do sociální politiky státu znamená principiální konec etosu záchranné práce a konfesní vyhraněnosti. Heslem dne se stalo partnerství mezi těmi, kdo pomoc poskytují a přijímají, a nárok na službu podle přesně daných zákonných a odborných kritérií. Diakonický pracovník má být především profesionál. Problematika výkonu úřadu je spojena s církevním diakonátem a možnými podobami jeho pojetí a dalšího rozvinutí. Velkou důležitost ovšem Schneider-Harprecht shledává v roli diakonických dobrovolníků, jejichž občanská a křesťanská angažovanost „posiluje sociální kulturu v církvi a občanské společnosti a podporuje solidaritu“³⁷¹.

366 Peter L. BERGER, Thomas LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*, Brno: CDK, 1999, s. 51-70.

367 Tamtéž, s. 56-59.

368 Hovořit bychom ale mohli také o dalších projevech: strategickém plánování, projektovém, finančním a personálním managementu, marketingu, controllingu atd.

369 Eberhard HAUSCHILDT, Uta POHL-PATALONG, *Kirche*, s. 217.

370 Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Diakonik*, in: Christian GRETHLEIN, Helmut SCHWIER (Hg.), *Praktische Theologie*, s. 773-777.

371 Tamtéž, s. 777.

Fritz Lienhard považuje napětí mezi institucí a organizací za plodné: „Organizace je ohraničena institucí a instituce rozvinuta organizací.“³⁷² Instituce představuje určitou stabilitu, reprezentuje společenskou funkci a je poměrně nezávislá na členství: „Právě tak málo, jak může někdo vystoupit ze společnosti, může se rozloučit s institucí.“³⁷³ Naproti tomu v organizaci je členství dobrovolné. Organizace předpokládá také jasné programy, cíle a kritéria k jejich dosažení, personální a materiální zdroje.³⁷⁴ V současné době můžeme pozorovat ve vývoji církví přesun těžiště směrem k organizaci. Hlavními otázkami reformních procesů se stává problematika ubývajících členů a s tím souvisejících finančních zdrojů, na základě rozhodování jsou vytvářeny rozmanité programy a projekty, které mají vést k růstu navzdory společenským trendům. Lienhard ovšem zároveň zdůrazňuje třetí rozměr: interakci. Interakční systémy představují fenomén, který nelze vedením řídit a organizovat. „Organizace není ohraničena jen společenským systémem, nýbrž také interakcí.“³⁷⁵ Všechny tyto úvahy nás vyzývají k tomu, abychom se také diakonií, nakolik participuje na náboženském systému a přísluší k církvi, zabývali na úrovni všech tří rovin: organizace, společnosti i interakce.

1.2.8.5. Formy diakonie

Hovoříme-li o diakonii, máme tím na mysli pluriformní fenomén, který se autoři, zabývající se teorií diakonie pokoušejí různými způsoby uspořádat a diferencovat. Jako první uveďme devět pohledů na diakonii podle Herberta Haslingera. Haslinger chápe diakonii jako vícevrstevnou skutečnost. Rozmanitost jejích forem, struktur a subjektů se pokouší popsat pomocí devíti typů souřadnic. Diakonie podle něj může existovat 1. jako organizovaná nebo spontánní, 2. v podobě dlouhodobě existujících institucí a v podobě situačně se měnících výkonů pomoci, 3. jako profesionální a dobrovolná, 4. jako oficiální a privátní, 5. ve společenské mikro a makro-sféře, 6. jako církevní a necírkevní, 7. jako vědomá a neuvědomnělá, 8. jako individuální a politická a 9. jako křesťanská a anonymně křesťanská.³⁷⁶

Tobias Braune-Krickau se rovněž v 9 formách diakonie odkazuje na předlohu Martina Horstmanna³⁷⁷ a chápe je jako její „organizační typy“. Ve své typologii vychází ze specificky německé situace. Jde o 1. individuální spontánní pomoc všedního dne, 2. krátkodobě či dlouhodobě fungující iniciativy a projektové skupiny, 3. diakonické sbory, 4. komunitní společenství, 5.

372 Fritz LIENHARD, *Strukturen einer Kirche der Zukunft*, in: Georg LÄMMLIN (Hg.), *Die Kirche der Freiheit evangelisch gestalten, Michael Nüchterns Beiträge zur Praktischen Theologie*, Berlin: LIT Verlag, 2012, s. 37.

373 Tamtéž, s. 29.

374 Tamtéž, s. 30.

375 Tamtéž, s. 37.

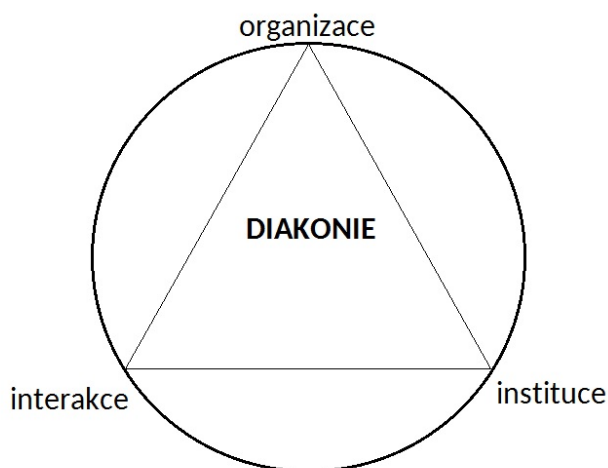
376 Herbert HASLINGER, *Diakonie*, s. 20-21.

377 © Martin HORSTMANN, *Die sieben Diakonie* (online), dostupné na:

<https://diakonisch.wordpress.com/2011/02/19/die-sieben-diakonien-2/>, citováno dne 5.5. 2018.

diakonická zařízení, 6. regionální diakonická díla, 7. oborové diakonické svazy, 8. sociální podnikání (Social Business) a 9. diakonickou rozvojovou spoluprací.³⁷⁸

Do pouhých tří typů diakonii shrnou Heinz Rügger a Christoph Sigrüst. Podle nich pod pojmem diakonie můžeme chápat 1. individuální spontánní praxi konkrétní blížecké lásky, 2. církevní diakonát a 3. institucionální diakonii v podobě dobově se proměňujících typů zařízení.³⁷⁹ Toto rozlišení se ocitá nejbliže luhmannovskému dělení na interakci, organizaci a společnost jakož i diferenciaci církve na hnutí, organizaci a instituci. Jak dále uvidíme, přímou obdobu nalezneme i v podobách diakonie v chápání ČCE, konkrétně v rozlišení křesťanské služby, Evangelické diakonie a diakonátu. V tomto kontextu – s určitou mírou nutného zjednodušení – můžeme tedy hovořit o diakonii v rámci interakce, organizace a instituce. Navržené multidimenzionální pojetí pak můžeme znázornit následujícím schématem, modifikujícím pro diakonii Kunzův model vícerozměrnosti církve³⁸⁰:



1.2.8.6. Formy pomáhání z hlediska evoluce společnosti

Ještě jednou se vraťme k Luhmannovi samotnému. Pro cíl naší práce je významná skutečnost, že sám Luhmann schéma interakce, společnosti a organizace aplikuje v příspěvku z roku 1973 na otázku forem pomáhání, které se orientují podle převažujícího dobového stavu diferenciaci společnosti³⁸¹. Pro pomáhání jakožto „příspěvek k uspokojení potřeb druhého člověka“ je podle Luhmanna klíčové to, zda je vzájemně očekáváno.³⁸² Problém pomoci pak spočívá v tom, že její pravděpodobnost klesá s růstem komplexnosti společnosti. S nejnižší komplexitou a nejvyšší

378 Tobias BRAUNE-KRICKAU, *Diakonie*, s. 225-226.

379 Heinz RÜEGGER, Christoph SIGRIST, *Diakonie – eine Einführung*, s. 21-22.

380 Ralph KUNZ, *Kybernetik*

381 Niklas LUHMANN, *Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen*, in: Hans-Uwe OTTO - Siegfried SCHNEIDER (ed.), *Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit*, Erster Halbband, Berlin: Neuwied, 1973, s. 21-43.

382 Tamtéž, s. 21.

pravděpodobností pomoci se setkáme v archaických segmentárně uspořádaných společnostech. Vychází z přehlednosti kmenových společenství, kde se lidé navzájem znají, a probíhá na principu „vzájemné pomoci a normované povinnosti“. Je poskytována jako dar.

Ve vyspělých kulturách pak „kvůli dělbě práce a rozvrstvení mizí základní moment motivace reciprocity pomoci: reversibilita pozic“³⁸³. Pomoc je stabilizována ve formě smlouvy a je kulturně zprostředkována. Výdobytky rozvinutých kultur v podobě individualizace osobnosti a generalizace nábožensky určené morálky vedou k individualistické moralizaci pomoci: štědrost se stává ctností, dobrým skutkem. Konkrétní výraz tato sémantika pomáhání nachází v praxi almužny.³⁸⁴ Mizí vzájemnost, pomoc probíhá shora dolů. Na cestě dalšího vývoje pomoci Luhmann zmiňuje dva důležité mezníky. Prvním je profesionalizace: existují zvláštní povolání (např. kněz, lékař nebo právník), která jsou na základě vzdělání určena k pomoci v náročných situacích.³⁸⁵ A druhým je kapitalizace: „Peníze se stávají generalizovaným prostředkem pomoci.“³⁸⁶

Komplexita a rostoucí potřeba koordinace dochází svého vrcholu v moderní „světové společnosti“, v níž nedostačuje morální apel. Různorodost a specifičnost potřeb spolu s univerzalizací peněžního mechanismu vedou k rozvoji organizací, na něž jsou úkoly pomoci potřebným delegovány. Organizace se na pomoc specializují a v podmínkách moderní společnosti ji garantují. Jen tak může být nepravděpodobná pomoc učiněna spolehlivě očekávatelnou. Organizace pak fungují na principu rozhodování se dvěma základními strukturami: personálem a programem.³⁸⁷ Rozhodování o pomoci zde „již není věcí srdce, morálky nebo vzájemnosti, nýbrž otázkou metodického školení a výkladu programu, jehož prováděním se člověk zabývá jen během ohraničené pracovní doby“.³⁸⁸

Souhrnně řečeno: pomoc na základě interakce je charakteristická pro archaické společnosti, celospolečenská orientace pomoci přichází ke slovu v rozvinutých kulturách a organizovanost pomoci je znakem moderní společnosti.³⁸⁹ Dierk Starnitzke ovšem k tomuto schématu podotýká, že toto evolučně laděné schéma je pro křesťanskou diakonii příliš zjednodušující: již ve staré církvi a ve středověku se totiž můžeme v rámci křesťanství setkat s pomocí institucionalizovanou a organizovanou v rámci křesťanských obcí, klášterů apod.³⁹⁰

Na závěr své studie Luhmann připomíná, že ani dnes není možné fenomén pomoci převést pouze na jeden jediný naznačený modus, konkrétně na organizované jednání. Vzájemná pomoc na principu vděčnosti, morálně motivované dobré skutky i programy organizací existují vedle sebe. Nápadná je

383 Tamtéž, s. 28.

384 Tamtéž.

385 Tamtéž, s. 29.

386 Tamtéž, s. 30.

387 Tamtéž, s. 32.

388 Tamtéž, s. 34.

389 Dierk STARNITZKE, *Diakonie im Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftsbezug*, in: Volker HERRMANN - Martin HORSTMANN, *Studienbuch Diakonik*, Band 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 117.

390 Tamtéž, s. 123.

podle něj nahodilost způsobů existence těchto podob pomoci vedle sebe. S ní pak souvisí zánik celospolečenského uspořádání pomoci.³⁹¹ Nakonec sociolog ve vztahu k osobnímu pomáhání konstatuje: „Stejně jako dříve je dnes možné a smysluplné pomáhat... Jen patos pomoci je pryč.“³⁹² Tento Luhmannův závěr se dnes ovšem stává opět diskutabilním. Zdá se, že „patos pomoci“ včetně jeho spirituálního náboje se v různých obměnách vrací. Rozdíl je ovšem v tom, jak si všímá Tobias Braune-Krickau, že zbožnost se neprojevuje tolik v oblasti motivace jako východisko sociální angažovanosti, ale spirituální rozměr je často prožíván v rámci pomoci samotné. Adepti pomáhajících profesí nebo angažovaní dobrovolníci nechápou sociální pomoc jako „obět“, ale spíše jako osobní obohacení. Očekávají, že jim jejich nasazení pro lidi v nouzi něco přinese v osobní rovině.³⁹³ A zde se také nabízí velký prostor pro teologickou kultivaci „diakonické spirituality“.

Z uvedeného pak můžeme odvodit následující schematické vyjádření:

<i>Primární diference</i>	<i>Sekundární diference</i>	<i>Charakteristika pomoci</i>
Segmentarizace	Interakce	Rovnocennost a vzájemnost
Stratifikace	Společnost	Hierarchičnost
Funkcionální diference	Organizace	Funkcionalizace

1.2.8.7. Diakonie v kontextu jednotlivých typů systému

V předchozí části jsme se zabývali otázkou, jak můžeme diakonii chápat v rámci obecné teorie sociálních systémů. Zmínili jsme její pojetí v širším slova smyslu ve Funktion der Religion jako vztah systému náboženství k ostatním společenským systémům i možnost chápat ji přiměřeněji její dnešní situaci i systémové teorii samotné jako fenomén strukturálního propojení náboženství a sociální pomoci, která se v nedávné době vydělila jako specifický sociální systém z celku společnosti. Soustředili jsme se rovněž na problematiku sekundární, sociální diference v Luhmannově chápání na společnost, interakci a organizaci a pokusili jsme se naznačit, jak se toto rozlišení týká diakonie. Nyní chceme vztáhnout tuto teoretickou perspektivu k jednotlivým podobám diakonie a nastínit problémy, s kterými se na jednotlivých rovinách setkáváme.

391 Tamtéž, s 36.

392 Tamtéž, s. 37.

393 Tobias BRAUNE-KRICKAU, *Diakonie*, s. 228.

1.2.8.7.1. Organizace a diakonie

Podívejme se nyní na diakonii blíže z hlediska systémového typu organizace. Ten sice není ani primární a možná ani nejdůležitější, nicméně v současném pohledu na podoby křesťanské diakonie převažuje. Organizace se podle Luhmanna v novověké společnosti „vsunuje“ jako prostředník mezi společností a interakcí³⁹⁴. Vzniká jako rozhodnutí - a to ve dvojím ohledu jako „rozhodnutí o členství (tedy vstupu a výstupu) a určení strukturálních znaků (například účelu, hierarchického uspořádání rozhodovací pravomoci, pracovní odměny), které budou v případě členství akceptovány“³⁹⁵. Luhmann dále říká, že „organizované sociální systémy se vyznačují tím, že institucionalizují sociální role jako místa.“³⁹⁶ V tomto procesu hrají roli následující variující strukturální znaky: program, vytvářející podmínky správnosti chování; personál, zahrnující osobní charakteristiky toho, kdo dané místo obsazuje; a „organizace v užším slova smyslu“ s vymezením komunikačních možností mezi jednotlivými členy³⁹⁷.

Současné praxi diakonie dominuje právě tento typ systému. Primárním důvodem pro to je novověký vývoj společnosti, spojený s rostoucí organizovaností. Ten ovlivňuje systém náboženství obecně, ale o diakonii v rámci jejího moderního rozvoje to platí zvláště. Jak připomíná Karl-Fritz Daiber, diakonie se v polovině 19. století v evangelickém prostředí institucionalizuje mimo církevní parochiální systém, vzniká na bázi spolkového života, v němž se lidé sdružují na základě sdílených zájmů a účelů, a který se stává základem života moderní společnosti³⁹⁸. Z teorie sociálních systémů vyplývá ještě druhý důvod rozvoje diakonie v rámci systémového typu organizace: „Prostředí církve se v rostoucí míře organizuje a organizace nemají ve styku s ostatními sociálními systémy všeobecně žádné pochopení pro to, že jejich partneři nejsou organizacemi.“³⁹⁹ Diakonie je do podoby organizace s čitelným programem a personáliemi tlačena ostatními systémy, například politickým, právním nebo hospodářským.

Co tedy plyne pro teorii diakonie a hledání její identity v rámci její organizované podoby? Jakub Doležel ve snaze po rozlišení odpovědí na otázku po specificky křesťanském charakteru organizované diakonické práce vymezuje inspirován Rainerem Metzem tři modely: první vidí křesťanskost pomáhající činnosti ve vnitřní náboženské motivaci pracovníka, druhý v odpovídajících metodách práce a organizačním prostředí a třetí žádnou zvláštní intrapersonální

394 Niklas LUHMANN, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, In: Jakobus WÖSSNER (Hg.): *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart: Enke, 1972, s. 249.

395 Tamtéž, s. 247.

396 Tamtéž, s. 278.

397 Tamtéž, s. 279.

398 Karl-Fritz DAIBER, *Christliche Religion und ihre organisatorischen Ausprägungen*, in: ed. Jan HERMELINK – Gerhard WEGNER, *Paradoxien kirchlicher Organisation*, s. 48.

399 Niklas LUHMANN, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, s. 265.

ani korporátní afinitu ke křesťanství nepožaduje⁴⁰⁰. Doležel sice konstatuje, že větší pozornost je v křesťanské sociální práci věnována osobě pomáhajícího⁴⁰¹, ovšem pro koncepci diakonické práce se v perspektivě teorie systémů ukazuje jako důležitější rozvíjet odpovídající teologicky motivované programy, které budou odpovídat nárokům organizované společnosti. Diakonický ráz komunikace totiž není zajištěn lidmi a jejich osobními motivacemi (jakkoli je na druhou stranu zřejmé, že bez lidí, kteří dokážou strukturálně propojit komunikaci náboženskou a pomáhající, diakonie není možná), ale aktivací příslušných kódů a programů. Upozadění subjektů v Luhmannově teorii ve prospěch systémů založených na komunikaci představuje pro teorii diakonie zásadní přínos především v tom ohledu, že vede k odlehčení nároků na osobu pomáhajících, které často vedou do těžko řešitelných rozporů a problémů (otázka účasti lidí bez křesťanského vyznání na práci diakonií a charit, problematika rozvoje syndromu pomáhajícího apod.)

Participace organizované diakonie na „trhu sociálních služeb“ v Německu vedla zhruba od roku 1980 k rostoucí potřebě dialogu ekonomie a teologie. Nejvýznamnější postavou, která se diakonii pokoušela promýšlet tímto směrem, byl Alfred Jäger. Jäger se pokusil diakonii uchopit jako „křesťanský podnik“ a navrhl uplatnit při jeho vedení model managementu, vytvořený na univerzitě v St. Gallen Hansem Ulrichem. Přístup klade důraz na prvky jako je výuka managementu, tvorba předloh, procesy řízení kvality. V daném modelu nemůže jít jen o zisk, v podniku jako „produktivním sociálním systémem“ jsou klíčové otázky smyslu a hodnot.⁴⁰² Důraz na management rozvíjí v současnosti např. Beate Hofmann ve svém konceptu diakonické kultury.⁴⁰³

1.2.8.7.2. Interakce a diakonie

Podle Luhmanna tvoří interakce základní podobu pomoci. Vzájemná pomoc „tváří v tvář“ v rámci přehledných společenství je typická pro archaické kultury. Důraz na organizaci v moderní společnosti neruší význam interakce, která je nejen základem organizované pomoci, ale může probíhat i bez ní. Jak zdůrazňuje Dierk Starnitzke, základní podobou diakonické komunikace zůstává interakce, založená na osobní přítomnosti osob tváří v tvář: „Je to proto nevhodné zjednodušení určit diakonii především ve společenském kontextu jako vztah náboženského systému k ostatním funkčním systémům. Právě tak nedostačuje, jak to v navázání na Luhmanna činí například Karl-Fritz Daiber, sledovat diakonickou pomoc pouze v její organizačně utvářené podobě. Mnohem více patří k diakonickému jednání bytostně také diakonická interakce, tedy konkrétní

400 Jakub DOLEŽEL, *Co dělá sociální práci křesťanskou?*, in: ed. Michal OPATRŇY - Markus LEHNER, *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, s. 24.

401 Tamtéž, s. 25.

402 Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Diakonik*, s. 771-772.

403 Viz např. Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

setkání člověka s člověkem v rámci diakonické organizace nebo mimo ni jako nenahraditelná forma křesťanské pomoci.⁴⁰⁴ Interakce se může odehrávat v rámci organizace (např. osobní kontakt pracovníků a příjemců pomoci, vzájemný kontakt příjemců mezi sebou nebo vzájemný kontakt personálu mezi sebou), ale v zásadě organizaci nepotřebuje. V kontaktu mezi systémy jsou ovšem očekávány nejen interakce, ale i organizovanost připravenosti k interakcím.⁴⁰⁵

Již jsme zmínili Luhmannova pozorování, v nichž interakční podobu pomoci spojuje s archaickými kulturami. Starnitzke Luhmannovu historizujícímu pojetí namítá, že ačkoli moderní společnost zdůrazňuje systémový typ organizace, neznamena to, že by pomoc v interakčním nebo společenském rozměru byla pouze reliktem minulosti⁴⁰⁶. Faktem ovšem je, že programování pomoci v rámci organizací ostatní typy pomoci vytlačuje, a podle Luhmanna pomáhání bez programu může dokonce považovat vyloženě za rušivé⁴⁰⁷.

Jak konstatuje Jan Hermelink⁴⁰⁸, pozdní Luhmann v *Religion der Gesellschaft* je k organizovatelnosti náboženství skeptický. V současnosti roste spíše zájem o náboženské interakce. Důležité – i podle Starnitzka – je, aby v rámci diakonie zůstala možná i nadále spontánní a neorganizovaná pomoc. Diakonické jednání není možné redukovat na kritérium co nejvyšší efektivity a spolehlivosti: „Teprve komplikovanost tří představených typů křesťanské pomoci může vzdorovat zúžení na čistě organizační hlediska, která by nakonec vedla k monokultuře diakonické pomoci.“⁴⁰⁹ V luhmannovské perspektivě tedy můžeme konstatovat rostoucí význam interakce v diakonii, která není jen funkcí sociální pomoci, ale svou participací na náboženském systému může umožňovat inkluzi těch, kdo byli z jiných systémů vyloučeni, a je založená na osobní účasti a vzájemném vnímání a pomoci.

Přístup, který chápe jednotlivé typy pomoci jako vrstvy, které nejsou pouze evolučně vysledovatelné, ale jsou spolupřítomné také v současných podobách pomáhání a také diakonie, odpovídá rovněž principu subsidiarity, který našel své pevné místo v sociálním učení církve. Primární význam sdružování lidí „odspodu“ na základě interakcí má své místo nejen v církvi, ale i v rozvoji širší občanské společnosti. Opačná akcentace „shora“ utvářené pomoci může mít za následek paradoxně „těžké poškození a rozvrat sociálního řádu“.⁴¹⁰

Uchopení toho, co je v interakci diakonické, můžeme najít v tématu diakonické spirituality, případně spirituality v diakonii. O tom, že diakonie a spiritualita (dříve by se ovšem řeklo zbožnost)

404 Dierk STARNITZKE, *Diakonie im Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftsbezug*, s. 128 – 129.

405 Niklas LUHMANN, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, s. 265.

406 Dierk STARNITZKE, *Diakonie im Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftsbezug*, s. 127.

407 Tamtéž, s. 126.

408 Jan HERMELINK, *Zwischen religiöser Kommunikation und organisationalem Entscheiden. Anregung aus Luhmanns Religionssoziologie für das Selbstverständnis einer evangelischen Kirchenleitung*, in: ed. Jan HERMELINK – Gerhard WEGNER, *Paradoxien kirchlicher Organisation*, s. 211.

409 Dierk STARNITZKE, *Diakonie im Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftsbezug*, s. 127.

410 Pius XI., *Quadragesimo anno*, in: Papežská rada pro spravedlnost a mír, *Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 127.

existují v těsném sepětí, svědčí celé křesťanské dějiny: od prvokřesťanské služby lásky přes charitu církevních řádů až po zakladatele novodobé evangelické diakonie, hnutí diakonek nebo Bonhoefferův důraz na spojení života v modlitbě a bratrském společenství s angažovaností a myšlenkou „církev pro druhé“. Interakce je základním komunikačním prostředím náboženské zkušenosti. V prostředí diakonie pak můžeme hovořit o oblasti náboženských interakcí v podobě komunikace evangelia v liturgických, katechetických či pastoračních aktivitách v rámci středisek, ale také o křesťanské rozvíjení osobní spirituality těch, kdo na diakonických interakcích participují. Jak jsme již řekli, spiritualita dnes možná nepředstavuje hlavní motivační zdroj pro diakonickou angažovanost, ale představuje fenomén, který hraje významnou úlohu při samotné práci v podobě očekávání zkušenosti sebetranscendence při pomáhání druhým. Ten může být pomáhajícími formulován např. jako vědomí potřebnosti, podíl na činnosti, která má smysl, nebo prožitek radosti z vykonaného díla. Komunikace evangelia v této situaci může otevřít hlubší smysl této zkušenosti pomáhajících a otevřít prostor sebepřekročení také ve vztahu k Bohu skrze Krista, sjednoceného s Otcem i trpícím člověkem. Teologická kultivace základních postojů v pomáhání tak může vést k rozvoji vědomí vzájemnosti (ve vědomí vlastní slabosti i možnosti druhé obdarovávat) a zároveň bránit rozvoji negativních projevů např. v podobě syndromu pomáhajícího nebo syndromu vyhoření.

1.2.8.7.3. Diakonie a společnost

V našem diferencovaném pohledu na skutečnost křesťanské sociální angažovanosti jsme rozlišili její interaktivní, organizační a společenský rozměr. Interaktivní podoba pomoci, založená na osobní přítomnosti zúčastněných, existuje ve společnosti od nejstarších dob a má své pevné místo také v křesťanském společenství, jak o tom svědčí např. biblické zprávy o životě prvokřesťanských sborů. Organizovaná pomoc je spojená zejména s moderní dobou. Stojí v základech dnešních podob diakonické a charitativní práce, zároveň ovšem sdílí všechny problémy, spojené s organizovatelností náboženství. Jak je možné uchopit společenský dosah diakonie?

Z Luhmannova popisu tří systémových vztahů náboženství víme, že jeho společenská funkce souvisí – na rozdíl od diakonie a teologie – s církví jakožto systémem duchovní komunikace. Řečeno teologicky s Philippim: Křesťanský sbor dluží světu především sám sebe. Chceme-li uvažovat o celospolečenském významu diakonických aktivit, pak není možné oddělit je od skutečnosti církve – nejen jako volného hnutí nebo naopak přesně definované organizace, ale také jako společenské instituce jakožto společenství ve víře.

Všimli jsme si Luhmannova popisu inkluzivního potenciálu systému náboženství. V současnosti můžeme pozorovat skutečnost kaskádovitěho vyloučení jednotlivců z mnoha systémů (například

absence účasti na systému vzdělání je následována exkluzí ze systému ekonomického a často i právního), zatímco náboženství – podobně jako rodina – tento trend nesleduje. Ovšem začlenění do systému náboženství, které tak může hrát důležitou roli v inkluzi do společnosti, není dosaženo jen tím, že se člověk stane příjemcem sociálních „výkonů“ církve, ale nastává až tehdy, „když se podaří aktivovat funkci a kód náboženství, tedy, tradičně řečeno, církev ve smyslu společenství ve víře“⁴¹¹. Společenský rozměr diakonie nemůžeme tedy se Starnitzkem omezit na základě raného Luhmanna na funkci náboženství vůči ostatním dílčím systémům společnosti.⁴¹² Pro naplnění společenské funkce diakonie, chápeme-li ji jako strukturální propojení systémů sociální pomoci a náboženství, musíme od sociálních aktivit požadovat v nějaké podobě také aktivaci církve jako společenství ve víře a jejích struktur. Je-li pro Luhmanna církev systémem duchovní komunikace, pak je zřejmé, že primárně nepůjde o propojení církevní organizace s diakonií, ale o rozvinutí různých podob komunikace evangelia v kontextu diakonické práce. Uvidíme, že podobnou otázku po celospolečenském významu diakonie si již v polovině 19. stol. kladl zakladatel moderní diakonie J.H. Wichern, s nímž budeme odpověď na ni hledat v instituci církevního diakonátu.

1.2.9. Shrnutí

Teorie sociálních systémů, případně další sociologické popisy reality, nám umožňují vnímat problémy, zápasy a napětí v reflexi diakonie diferencovaněji. Nejde však o cíl, ale o pomocný nástroj naší práce, které jde o teologickou reflexi diakonie. Významné teologické příspěvky k otázce diakonie z poslední doby⁴¹³ je možné podle Dierka Starnitzka přiřadit k důrazům na jednotlivé podoby tvorby sociálního systému diakonie. Rovinu organizace v diakonii podle něj akcentuje např. Alfred Jäger a Karl-Fritz Daiber, rovinu vztahu diakonie k ostatním společenským systémům Johannes Degen a rovinu interakce Ulrich Bach. Jejich přístupy tak není třeba stavět proti sobě, protože umožňují odlišným způsobem pojmut problém v rámci diferencovaného modelu diakonie.

Starnitzke hodnotí Luhmannovu diferenciační tezi vzhledem k diakonii pozitivně, vnímá ovšem za potřebné tři typy pomoci – ve vztahu k interakci, společnosti a organizaci – koordinovat a vysvětlit jejich souvislosti.⁴¹⁴ Zdůrazňuje, že interakční a společenský rozměr pomoci není možné v moderní době považovat za relikv minulosti. Spíše je třeba všechny podoby utváření diakonie chápat vícevrstevně. Zdůrazňuje, že přiřazení k historickým etapám pro křesťanství zcela neplatí (například již v antice a středověku můžeme pozorovat organizaci diakonie).⁴¹⁵ Dále se pokouší tři

411 Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, s. 243.

412 Dierk STARNITZKE, *Diakonie im Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftsbezug*, s. 131.

413 Reflektujeme zde především teologii diakonie na protestantské straně.

414 Dierk STARNITZKE, *Diakonie im Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftsbezug*, s. 122

415 Tamtéž, s. 123.

roviny tvorby systémů podle Luhmanna vztáhnout k diakonii. Jeho pokus ovšem zůstává u skutečnosti organizované diakonie (jednání v oblasti interakce proto vztahuje např. na vztahy mezi pečovateli a klienty, společenský rozměr na rozvoji vztahů k ostatním společenským systémům a organizační rozměr na rozhodovací procesy v diakonických grémiích a vedení jednotlivých zařízení). Diferenciace podle něj nesmí vést k „dekompozici diakonického jednání do tří různých dílčích systémů“.⁴¹⁶

Souhrnně je možné konstatovat, že jelikož je „spolupřítomnost interakcionální, společensky orientované a organizované pomoci důležitou a v tradici pevně zakotvenou zvláštností křesťanského pomáhajícího jednání, musí být rozmanité formy pomoci také v moderní diakonii a zvláště v organizované diakonické práci spojené a navzájem koordinované“.⁴¹⁷ Protože jednotlivé oblasti tvorby sociálních systémů nejsou v teorii systémů navzájem redukovatelné, je úkolem teologie vypracovat pro interakcionální, společenskou a organizovanou oblast tvorby sociálních systémů zvláštní teorie. Nemá-li se diakonické jednání rozpadnout do jednotlivých oblastí, je dále podle Starnitzka třeba udržet mezi nimi „napjaté spojení“. Teologie takto usmířené různosti, která by jednotlivé typy pomoci rozlišovala a zároveň je koordinovala a ustavovala jejich vztah, a nabízela tak celkový pohled, ovšem podle něj zatím není v dohledu⁴¹⁸.

416 Tamtéž, s. 133.

417 Tamtéž, s. 127.

418 Tamtéž, s. 142.

2. Diakonie ČCE, křesťanská služba a diakonát

2.1. Různé podoby diakonie

Z teoretických předpokladů systémové teorie chceme nyní přistoupit k popisu a následné reflexi konkrétních podob, jakých diakonická praxe nabyla ve vývoji Českobratrské církve evangelické po roce 1989. Seznámíme se s jejich historickým vývojem, relevantní teologickou diskusí a v závěru se pokusíme o obecnější nahlédnutí problematiky v kontextu teorie sociálních systémů shrnout. Jako vhodný úvod do uvažování jakožto rozlišování nám může posloužit Wichernovo učení o trojí podobě diakonie, které si udržuje svou relevanci i po více než sto padesáti letech od svého vzniku.

2.1.1. Diakonie svobodná, občanská a církevní

Johann Hinrich Wichern, otec moderní diakonie, artikuluje potřebu diferenciacie diakonie už v druhé polovině 19. století – a to v rámci svých *Gutachten über die Diakonie und den Diakonat*, které přichystal pro konferenci, svolanou v roce 1856 do berlínském zámku Monbijou. Wichern považoval za důležité rozlišovat trojí diakonii: svobodnou, církevní a občanskou (dnes bychom lépe řekli: státní). Toto dělení vychází z luterského učení o dvou regimentech, o světské a duchovní vládě, a vymezuje tak v diakonických úkolech sféry vlivu státu a církve. Diakonie občanská je v podstatě státní, „vrchnostenská“ péče o chudé. Do její sféry spadá například oblast legislativy či výběr daní a jejich využití pro sociální zabezpečení chudých, ovšem také třeba působení (ve Wichernově době mravnostní a chudinské) policie. Toto pojetí lze dobře zdůvodnit i biblicky: vládce, který nese meč, nazývá apoštol Pavel diakonem, Božím služebníkem (Ř 13,4). Diakonie svobodná naproti tomu vychází zespodu. Do jejího rámce patří rodina, sousedství a přátelství, ovšem také ve Wichernově době se rozvíjející život na spolkové bázi. Právě do této sféry tak Wichern řadí aktivity Vnitřní misie a jím a jeho souputníky organizované aktivity na poli sociální pomoci. To, co Wichern ve své době nejvíce postrádal, byla diakonie církevní, „která vychází z bohoslužebného shromáždění sboru jako takového“⁴¹⁹. K církvi ovšem patří struktura, určitá výstavba sboru – oikodome. Proto její praktické naplnění spatřoval Wichern v obnově církevního apoštolského diakonátu jako samostatného církevního úřadu, který by byl „organismem a článkem v uspořádání církevních úřadů“⁴²⁰. Diakonát Wichern nechce konstruovat v protikladu k diakonii

419 J.H. Wichern: *Gutachten über die Diakonie und den Diakonat*, s. 141.

420 Tamtéž, s. 131.

občanské a svobodné, ale v souzvuku s nimi. Shledává v něm „jediného možného zprostředkovatele pro celkovou oblast péče lásky ve státě a církvi a ve svobodném společenském životě“⁴²¹.

Ve svém spisu pro konferenci v Monbijou Wichern zůrazňuje: „Nerozlišování těchto tří stránek diakonie se stalo pramenem velkých a nezhojených zmatků; jejich vzájemné smíšení, opomenutí nebo vyvýšení jedné vůči druhé odsuzuje nakonec i tu zvýhodněnou k zániku.“⁴²² S ohledem na naše dějiny zní velmi výmluvně Wichernova obava, že absolutizace občanské diakonie by dotlačila stát k socialistickému systému a z diakonie by zůstala pouhá filantropie nebo administrativa.⁴²³ Jako důležitý úkol vidí Wichern „správné dělení diakonické práce a organické propojení různých částí v nižších a vyšších oblastech.“ Formuluje tak stále aktuální zásadu subsidiarity, která našla zakotvení v sociální nauce katolické církve. Diakonii ve Wichernově pojetí si tak můžeme představit jako spodní (svobodná) a vrchní (občanská) sféru, proloženou (a propojenou) diakonií církevní. Anebo lépe v podobě soustředných kruhů: vnitřní okruh tvoří diakonie svobodná a vnější občanská. Jako pojítko mezi nimi operuje diakonie církevní v podobě diakonátu.

Příběh diakonie Wichern teologicky líčí na pozadí celých dějin zjevení a spásy. V úvodu svých Gutachten chce připomenout, „jak se diakonie rozvinula ve světě jako produkt božské zjevitelské lásky a jaký její další vývoj a dovršení zaslibuje slovo Boží.“⁴²⁴ Podle úvodních poznámek k tomuto spisu musí pravá odpověď na otázku diakonie směřovat „zpátky do hlubin Božství, aby pronikla do hlubin lidství, do hlubin jeho nouzí a do hlubin jemu prokázané pomoci“⁴²⁵. Ukazatelem cesty v problematice diakonie je podle Wicherna Boží zjevení. Odpověď na výzvu k diakonii v současnosti je zároveň potřeba hledat na „pozadí dnešního stavu světa“⁴²⁶. Wichernovo pojetí diakonie je tedy korelativní a odpovídá chápání diakonie v rámci Luhmannovy teorie sociálních systémů stejně jako v postupu naší práce, v níž se snažíme teologickou reflexi problému diakonie uvést do vztahu k sociologickému popisu její reality.

2.1.2. „Trojnožka“ diakonie v ČCE

Diakonie se do rozmanitosti svých podob v podmínkách ČCE rozvinula až po změně politických poměrů roce 1989. Miloš Vavrečka, poslední předseda celocírkevního odboru křesťanské služby, ve svém článku „Trojnožka aneb pohled na instituční službu církve“ hovoří o křesťanské službě,

421 Tamtéž.

422 Tamtéž, s. 130.

423 Tamtéž.

424 Tamtéž, s. 131.

425 Tamtéž, s. 128.

426 Tamtéž.

Evangelické diakonii a diakonátu jako o „trojnožce“ diakonie.⁴²⁷ Tuto její trojí podobu spolu s vyjádřením sebechápání diakonie v ČCE nalezneme v Řádu diakonické práce, jednom z církevních řádů a zřízení, kterým v roce 1998 ČCE formulovala své chápání diakonie, kterou po boku zvěstování evangelia a vysluhování svátostí chápe jako základní úkol církve. Začíná následujícími slovy: „Péče o potřebné, nemocné a slabé jako výraz křesťanské lásky k bližnímu patří neodmyslitelně k životu i práci Českobratrské církve evangelické (dále jen "ČCE"). Tato křesťanská služba, pro niž máme v Novém zákoně řecký pojem "diakonia", je společně se zvěstováním Božího slova a vysluhováním svátostí základním posláním a úkolem církve a každého jejího sboru. Církev vede své členy k tomu, aby se podle svých obdarování a možností na této službě podíleli.“⁴²⁸

Následuje deklarace cílů církevní diakonické práce: „Posláním a cílem diakonické práce je pomáhat potřebným, zejména zajišťovat, organizovat a provádět sociální, zdravotní, výchovnou, poradenskou, vzdělávací a pastorační péči, pomoc a podporu starým, osamělým, ohroženým, nemocným, zdravotně postiženým a jinak potřebným lidem. Tato služba vychází z křesťanských hodnot a je praktickým vyjádřením víry, naděje a lásky.“⁴²⁹ Tato část textu již ovšem také otevírá některé problémy, jejichž řešení zůstává z teologického pohledu stále otevřené. Např.: Je konkrétní pomoc potřebným skutečně cílem diakonické práce nebo spíše jejím prostředkem? Postačí pro odůvodnění diakonie vágní odkaz ke křesťanským hodnotám nebo je třeba rozvinout a konkretizovat ono „praktické vyjádření víry, naděje a lásky“?

Pro celostné a zároveň subsidiární chápání diakonie je významný důraz řádu na skutečnost, že „diakonická práce má svůj základ ve farních sborech“, a teprve tam, „kde jsou pro to předpoklady, zřizují se diakonická zařízení jako střediska různě specializované pomoci potřebným“.⁴³⁰

Diakonická práce, konaná v rámci sborů, je zde označována svým tradičním názvem „křesťanská služba“, a je prováděna „převážně“ dobrovolnými pracovníky. V této souvislosti je třeba připomenout, že pojem sbor v nomenklatuře ČCE neoznačuje pouze farní sbor ve smyslu parochie. Existuje rovněž sbor seniorátní a povšechný (celocírkevní). Jestliže odpovědnost za křesťanskou službu nesou podle řádu správní orgány sboru, pak se může jednat o staršovstvo, seniorátní výbor i synodní radu. K výkonu této odpovědnosti může příslušný správní orgán zřídit poradní odbor, „který činnost křesťanské služby podněcuje a koordinuje“.⁴³¹

427 Miloš VAVREČKA, *Trojnožka aneb pohled na instituční službu církve*, in: *Modré z nebe. Zpravodaj Diakonie ČCE*, 3/2004, s. 8.

428 © *Řád diakonické práce ČCE* (online), dostupné na <http://www.evangelnet.cz/cce/czr/rdp.html>, citováno dne 5.5. 2018.

429 Tamtéž.

430 Tamtéž.

431 Tamtéž.

Druhou podobu tvoří Diakonie ČCE jako zvláštní zařízení církevní služby povšechného sboru. Tu zřídila synodní rada ke dni 1. června 1989 svým usnesením ze dne 10. května 1989. Řád uvádí, že se tak stalo na základě pověření 25. synodu ČCE z roku 1987. Rostoucí vědomí, že „se sbory nemohou zavřít do svých stěn“⁴³² však je možné dokumentovat již nejméně od počátku 80. let. Synodní rada ve své zprávě pro zasedání 23. synodu v roce 1983 například věnuje problematice služby potřebným zvláštní kapitolu, v níž připomíná, že „tuto službu církev nikdy neměla konat jaksi „navíc“ a „vedle“ svého prvořadého poslání zvěstování evangelia. Evangelium je samo v sobě diakoní, bez ní zůstane naukou, názorem, přesvědčením, nikoli evangeliem. Ježíš Kristus byl a jest diakonos, tj. Služebník v Božím díle záchrany člověka a světa.“⁴³³ Ke vzniku Evangelické diakonie (tento zkrácený název navrhuje řád používat) však došlo souhrou více vlivů, kterým se budeme věnovat v příslušné kapitole. Posláním Evangelické diakonie je „organizovat, zajišťovat a poskytovat křesťansky zaměřenou sociální, zdravotní, výchovnou, vzdělávací a poradenskou péči, pomoc a podporu lidem, aby mohli žít důstojným a kvalitním životem navzdory věku, nemoci, postižení, sociální situaci a/nebo dalším okolnostem“ jakož i „organizovat humanitární a rozvojovou pomoc v České republice i v zahraničí“ a „zastupovat a hájit zájmy slabých, ohrožených a vyloučených osob nebo skupin a provádět činnosti směřující k prevenci sociálního a společenského vyloučení“, tedy konat přímou péči, pomoc rozvojovou i diakonii politickou. Třetí konkretizací diakonické práce je služba diakonů a diakonek. Pro diakonát není ve struktuře řádu vyčleněna zvláštní kapitola. Je pojednán v rámci úvodních obecných ustanovení. Využití diakonů se předpokládá jak v rámci křesťanské služby tak ve strukturách Evangelické diakonie. Jeho pojetí je striktně charitativní. Povolává k němu muže a ženy, „kteří osvědčí předpoklady pro službu lidem v nouzi“ a očekává od nich, „že se jejich dlouhodobá diakonická služba stane trvalým projevem lásky k bližnímu a praktickým svědectvím o Ježíši Kristu v našem světě a že budou též ochotni se pro svou službu neustále odborně zdokonalovat“.⁴³⁴ Diakonát dle znění řádu není chápán ani jako určitá profese, ani jako církevní úřad, ale jako církevní pověření těm, kdo „se rozhodnou přijmout službu potřebným za své hlavní životní povolání“ bez ohledu na podobu jejich služby nebo místo, kde ji konají.

Miloš Vavrečka ve zmíněném článku o diakonii v ČCE jako „trojnožce“ chápe diakonát jako „pojítka mezi Diakonií ČCE a křesťanskou službou ve sborech“.⁴³⁵ Na tuto myšlenku chceme navázat. Diakonát nepředstavuje v dikci církevního řádu zvláštní strukturu diakonické práce, kterou by bylo možno postavit samostatně vedle organizované diakonie a křesťanské služby. Jeho místo je v nich obou a jeho zvláštní funkci můžeme vidět v jejich propojování.

432 *Zpráva synodní rady o stavu církve*, tisk č. 7, ÚA ČCE, AF SR ČCE, 23. synod ČCE 1983.

433 Tamtéž.

434 Tamtéž.

435 Miloš VAVREČKA, *Trojnožka aneb pohled na instituční službu církve*

2.2. Organizovaná diakonie jako „sestra církve“

Vývoj diakonické práce v ČCE po roce 1989 je spojen především se vznikem a rozvojem Diakonie ČCE, které chceme věnovat hlubší pozornost na prvním místě. Naším cílem bude přiblížit problémy, s nimiž se organizovaná diakonie potýká, v čem spočívá v tomto případě úkol teologie a jak je možné podpořit křesťanský charakter diakonie jako organizace, resp. jak v tomto systémovém prostředí může být komunikováno evangelium. Na úvod nejprve přiblížíme vznik organizace a pokusíme se představit základní dilemata na příkladu kontroverze, která stála na samém počátku vývoje této organizace. Tuto debatu dále uvedeme do souvislosti příslušné teologické diskuse. A na závěr se pokusíme formulovat, v čem tato reflexe může přispět k tvorbě teorie organizované diakonické práce s ohledem na české evangelické prostředí.

2.2.1. Evangelická diakonie

Diskusi o podobě diakonie v ČCE mohou dobře reprezentovat dva výrazné hlasy, které zazněly v souvislosti s jednáním 26. synodu ČCE, jehož zasedání v revolučních dnech 15.–18. 11. 1989 se zabývalo také otázkou nově ustavené Diakonie. Ta vznikla poměrně překotně ještě před listopadovými politickými změnami souhrou podnětů zevnitř církve⁴³⁶ a ze strany státní moci. Podle Karla Schwarze, kterému bylo svěřeno vedení nově vzniklé instituce, naznačili úředníci během jednání na ministerstvu tehdejšímu synodnímu kurátorovi Miloši Lešikarovi, že případnému ustavení institucionalizované církevní práce v sociální oblasti nebudou ze strany státní správy činěny překážky. Na základě tohoto ústně vysloveného souhlasu a Lešikarem sepsaného statutu nové instituce synodní rada ještě téhož dne, 10. 5. 1989, zřídila bez větší církevní diskuse vznik účelového zařízení Diakonie k 1. 6. 1989.⁴³⁷

Listopadový synod se tedy vlastně měl vyjádřit k již hotové věci – navíc v situaci, kdy pozornost jednání nejvyššího orgánu církve byla koncentrována na aktuální společenské dění. Jako podklad k jednání o otázce nově ustavené Diakonie sloužily dva doprovodné materiály (tzv. tisky). Jejich autory byli profesori teologie působící na tehdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakultě,

436 Po roce 1968 se v ČCE podle Karla Schwarze o obnovení Diakonie uvažovalo kontinuálně, jak o tom svědčí usnesení synodů. Ve Schwarzově osobě se také vznik Diakonie spojil s činností ekumenické skupiny, která se od roku 1985 scházela k promýšlení obnovy křesťanské sociální práce v tehdejší Československu. Členy neformálního uskupení byli kromě něj například lékaři Jan Payne, Marie Svatošová, dr. Pohůnková, tajně vysvěcený kněz Tomáš Halík nebo evangeličtí faráři Michael Otřisal a Pavel Klinecký. (*Zvukový záznam rozhovoru s Karlem Schwarzem ze dne 29. 3. 2016*, archiv autora).

437 Srov. *Diakonie Českobratrské církve evangelické. Desetiletí obnovy diakonické služby*, Praha: Diakonie ČCE, 1999, s. 5.

Josef Smolík (ten svůj text napsal spolu s manželkou Květou, která v té době byla členkou poradního odboru synodní rady pro křesťanskou službu)⁴³⁸ a Pavel Filipi.

Smolíkovi se ve svém dopise staví negativně ke skutečnosti, že Diakonie byla ustavena „shora“ bez ohledu na „demokratické“ církevní řády, bez projednání s představiteli křesťanské služby, příslušnými představiteli poradních odborů, případně fakulty. Diakonie v pojetí Smolíkových v podstatě splývá s pastýřskou péčí. Má své místo ve sboru a k jejímu plnění se zavazují kazatelé a presbyteri. Vyjadřuje proto znepokojení nad podobami diakonie, které „nemluví o zakořenění pastorače v Slově Božím, ve svátostech, ve sboru“. Obává se rovněž delegace úkolů sboru na zvláštní instituci a odkázání lidské nouze na odborníky, čímž „budíme dojem, že odborné psychiatrické nebo lékařské metody mohou vyřešit lidské situace, které může vposledu vyřešit jen vyznání hříchu a odpuštění“. Zdůrazňuje důležitost správné motivace k diakonické práci, protože „jedině pod tlakem Ducha svatého v eucharistii se rodí odhodlanost a obětavost k této službě“. Smolíkovi také navrhuje „vyhýbat (se) náladě, která vyrůstá z přesvědčení, že stát udělal chybu, když církvi v sociální práci stavěl překážky, respektive všecko její práci převzal, a která vede ke spravedlivému postoji, jako bychom my měli lék na bídu světa pohotově v rukou“. Vzhledem k tomu, „že lidem lze pomoci jen tehdy, je-li tu vzájemná důvěra a společenství, které ty, kdo pomoc potřebují, přijímá,“ je podle Smolíkových diakonie realizovatelná výhradně v rámci křesťanského sboru a nelze ji „nadsborově institucionalizovat“. Cílem pastorače, která je zde synonymem křesťanské služby, je „poslední pomoc člověku, jeho utvrzení ve víře a pomoc, aby z víry v různých životních situacích žil, poskytnutí obecnství sboru jako společenství služby, lásky a pomoci“. Pastorači a diakonii je podle něj třeba odlišit od poradenství, které uplatňuje „odborné lékařské, psychiatrické, právní znalosti, které jsou druhým pomocí, i když ne pomocí k víře a ke spasení“. Diakonie je striktně záležitostí sboru, poradenství pak celé společnosti. V závěru dopisu pak jeho autoři kritizují obsahovou nejasnost poslání nové instituce. Jde podle nich o „převzetí práce jiných, kteří ji obětavě konají se slepci, s postiženými dětmi apod., avšak absolutně žádný nový obsahový prvek“.⁴³⁹

Jako určitou opozici k představenému dopisu můžeme vnímat text Pavla Filipiho s názvem *Několik úvah k tématu DIAKONIE*,⁴⁴⁰ který tvořil další ze synodních tisků. Filipi v jeho úvodu definuje diakonii jako „službu chudým, nemocným či jinak potřebným“ a přiznává jí v životě církve zásadní

438 Pro přesnost je třeba doplnit, že Květa Smolíková podle zápisu z rozhovoru synodní rady s členy poradního odboru křesťanské služby, členy kuratoria Diakonie a předsedy příbuzných komisí synodní rady ze dne 31. 10. 1989 uvede, že dopis nebyl určen pro jednání synodu, nýbrž byl adresován osobně Pavlu Smetanovi, tehdy členu synodní rady (Viz *Zápis z rozhovoru synodní rady s členy PO křesťanské služby, členy kuratoria Diakonie a předsedy příbuzných komisí SR konaný dne 31.10.1989*, Archiv Diakonie ČCE).

439 *Dopis manželů Smolíkových synodní radě k Diakonii ze dne 3. srpna 1989*, Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, Archivní fond Synodní rady ČCE, 26. synod ČCE, 1989.

440 *Několik úvah k tématu DIAKONIE*, Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, Archivní fond Synodní rady ČCE, 26. synod ČCE, 1989.

význam. Chápe ji jako „projev rebelující víry, orientované na Ježíšovu zápasu s mocnostmi zla“, na němž mají podíl také Ježíšovi učedníci. Diakonie je „výrazem víry, že předmětem Božího zájmu je celý člověk, jeho ‚duše‘ i ‚tělo‘ se všemi materiálními podmínkami důstojného života. Souvisí tedy s inkarnačním charakterem křesťanské víry a stojí v jeho vyjádření po boku svátostí. Diakonie má podle Filipiho proto tak důležité místo v církvi, „že v ní – jako nikde jinde – vystupuje do popředí povaha její existence jako existence služebné“. V diakonickém jednání není možné církev podezírat ze snahy o získání mocenské pozice ve společnosti.

Vznik nové struktury hodnotí Filipi pozitivně. Připomíná, že křesťanské službě, která po násilném zániku České diakonie v 50. letech 20. stol. zůstala jedinou podobou diakonické práce v evangelické církvi, se ve sborech nedostalo pozornosti a podpory, které by pro svůj konstitutivní význam zasluhovala. Od nově ustavené Diakonie očekává, že „se stane příležitostí rozšířit dosavadní křesťanskou službu jednak tím, že k ní trvale přivolá zájem celé církve, jednak tím, že usnadní spolupráci s ostatními jednotami Kristova lidu v naší zemi“.

Dále se ve svém textu proféticky věnuje čtyřem „silovým polím“, v nichž se bude činnost organizované Diakonie odehrávat. Prvním je napětí mezi místním sborem a celou církví. Filipi zdůrazňuje, že „diakonie je funkcí konkrétního společenství, místního sboru“, a dokládá, že v počátcích reformace to tak skutečně bylo chápáno. Teprve později začaly i v protestantském prostředí vznikat rovněž nadsborové struktury. Tuto skutečnost Filipi hodnotí v předloženém textu kriticky jako oslabení spojení diakonie a „zvěstování evangelia Boží lásky“. Sbory mají proto vznikající střediska Diakonie „obklopit živým zázemím“, a přestože nebudou jediným nositelem diakonické práce, mají v podstatě pracovníky i klienty považovat za své členy a tak se k nim chovat.

Druhým silovým polem je vztah ČCE a ekumeny. Filipi připomíná rozměr ekumenické solidarity, který křesťanskou službu provází od počátku. Představuje zde dodnes nedoceněnou a stále aktuální výzvu k ekumenické spolupráci v oblasti diakonie, neboť „společné službě zpravidla nejsou rozdíly v učení a řádu církve velkou překážkou“. Důvodem, pochopitelně neakceptovatelným, proč by tomu tak nemělo být, může podle něj být pouze „církvní egoismus a řevnivost“.

Třetí silové pole tvoří napětí mezi službou světu a domácím víry. Filipi zde zdůrazňuje, že i diakonická práce, která bude rozsahem omezená, musí zůstat otevřená a propustná vůči všem, protože „církve všemi složkami svého poslání překračuje viditelné hranice a jinak je tomu i s diakonií“.

Poslední okruh pak tvoří otázka vztahu církve a státu. Praktický teolog pozitivně hodnotí skutečnost, že stát v moderní době převzal starost o nemocné a potřebné. Soudobou sociální a zdravotní péči chápe jako „pozdní, sekularizované ovoce na stromě, jehož kořeny jsou v Kristově evangeliu“. Úkolem křesťanů v jejich diakonii pak podle něj není vstupovat do konkurenčních

vztahů, nýbrž vyplňovat mezery, které ve veřejném systému přes jeho výdobytky existují. Těmito mezerami míní jednak skupiny adresátů pomoci, na něž není dostatečně pamatováno, a zároveň obsah pomoci, která v diakonii má spojovat profesionalitu „s pastýřským zájmem o jednotlivého trpícího a jeho zasazení do živého společenství“.

V závěru svého příspěvku Filipi zvažuje variantu integrace křesťanské diakonie do veřejného systému péče v rámci jakési „anonymní diakonie“ křesťanů působících v duchu evangelia ve státních či jiných subjektech. Nově vznikajícímu účelovému zařízení Diakonie by v tomto modelu připadla podpůrná úloha „tuto práci křesťanů odborně řídit, koordinovat, zajišťovat a odstraňovat její překážky a prezentovat kompetentní návrhy ke zlepšení celkové sociálně-politické strategie společnosti“. Zároveň církvi samotné adresuje – v souvislosti s církevními náhradami vysoce aktuální – výzvu k přehodnocení finanční strategie, která by vedla místo investic do majetku k rozvoji diakonického poslání, a činí tak s odvoláním na legendu o římském diakonu Vavřinci, který jako poklad církve představil svým vyšetřovatelům chudé.⁴⁴¹

Ponechme nyní stranou hlubší analýzu těchto textů v kontextu reálií evangelické církve a dějinného vývoje její diakonie a všimněme si určité signifikantnosti uvedených argumentů pro pochopení diskuse k tématu diakonie v protestantském prostředí. Přestože oba autoři sdílejí podobná východiska, dochází k rozdílným závěrům. Pro Smolíka v podstatě nepřichází v úvahu jiná diakonie než ta sborová v podobě, která se pod názvem „křesťanská služba“ rozvinula v – některých – evangelických sborech po násilném ukončení činnosti instituční diakonie státní mocí v 50. letech minulého století. Tato služba je nerozlučně spjata s liturgickým životem církve a koná se v rámci pastorače. Z toho plyne i její zaměření dovnitř sboru, jde o péči o „domácí víry“.

Filipi si rovněž nedokáže představit diakonii bez úzké vazby na sbor. Zároveň ovšem zdůrazňuje celostnost diakonie, která se po vzoru Ježíšovy „rebelie“ proti mocnostem zla nemůže smířit pouze s „duchovním blahem“ člověka, nýbrž vnímá závazek i vůči dalším lidským nouzím. Takto pojatá diakonie nemůže rovněž zůstat omezena na sbor, ale musí hranice církve vědomě překračovat. Novou společenskou situaci je možné chápat v jeho pojetí jako výzvu k rozvinutí celocírkevní veřejné práce v ekumenické součinnosti. Do popředí se dostává i rozměr sociálně-politické diakonie, která se angažuje ve prospěch celé společnosti. Otevřenou otázkou pak zůstává, zda se vydat cestou diakonie „mezer“, která chce pokrývat „bílá místa“ na mapě lidských potřeb, nebo zda spíše „anonymně“ – v duchu Ježíšova podobenství o kvasu, který prokvasí celé těsto – působit v

441 Pro úplnost dodejme, že synod na zmíněném zasedání uzavřel diskusi a zohlednil důrazy obou přístupů následujícím usnesením: „Synod vítá úsilí synodní rady, seniorátních výborů, sborů, iniciativních skupin i jednotlivců prohloubit a rozšířit křesťanskou službu o nově započatou práci v Diakonii. Prosí, aby celá církev toto úsilí podporovala osobní účastí na pastýřské péči, modlitebně, personálně i hmotně. Pracovníky odpovědné za tuto oblast církevní práce žádá, aby ji důkladně orientovali k jejím východiskům ve sborovém obecnství kolem Slova a stolu Páně a usilovali o souběh složky sborové, celocírkevní, ekumenické a veřejné.“ 26. synod ČCE, konaný ve dnech 16.-18.11. 1989, usnesení č. 10, Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, Archivní fond Synodní rady ČCE, 26. synod ČCE, 1989.

rámci veřejných necírkevních institucí bez vytváření paralelních církevních struktur. Každopádně nepřijatelná Filipimu, který svůj text píše v červenci roku 1989, ještě před změnou společenského uspořádání, přijde možnost, že by měla Diakonie vstoupit do vztahu „konkurence se světskými programy nápravy“.

Napětí tedy v naznačených přístupech existuje mezi programem sborové pastoračně orientované diakonie a možností jejího doplnění na celocírkevní bázi institucionalizovanou Diakonií, která s pomocí profesionálních nástrojů působí veřejně k zmírňování lidské nouze.

2.2.2. Diskuse

2.2.2.1. Církevní, nebo světská diakonie?

Jak jsme viděli, problémem se v případě organizované podoby diakonie stává především vztah diakonie a církve. Už Luhmann si povšiml, že církev bere ohled na diakonii jen ve velmi omezeném počtu případů, v nichž lze diakonické jednání integrovat do duchovní komunikace.⁴⁴² Také úkol teologie reflektovat diakonii je problematický, pokud k jejímu bytostnému určení patří vázanost na jiné než náboženské systémy. Stejná logika působí ovšem i z druhé strany. I v jednání diakonie můžeme pozorovat sklon hlásit se k církvi a teologii jen tehdy, když to pomáhá jejímu „výkonu“.⁴⁴³ Pochybností nad církevní vazbou diakonie v jejích dnešních převládajících společenských formách není málo. Například Eberhard Hauschildt – v návaznosti na Luhmanna, který rovněž doporučoval posílit autonomii jednotlivých funkčních subsystémů náboženství k dobru zvýšení jejich efektivity – navrhuje model vzájemného odlehčení. S odkazem na Schleiermachera chápe působení církve jako znázorňující jednání, a jednání diakonie jako jednání účinné. Organizovaná diakonie podle něj osvobozuje církev, zejména v podobě jejích sborů, od úkolu nabízet celé spektrum diakonického jednání, a církev naopak diakonii dispenzuje od nutnosti explicitního vyznání: „Tato teorie jednání církve, jak se domnívám, nabízí prostor k tomu, namísto vzájemného obviňování a zatěžování (diakonie musí být církevnější, církev musí být diakoničtější) připustit model vzájemného odlehčení církve skrze diakonii a diakonie skrze církev.“⁴⁴⁴

Zde se ovšem vnucuje otázka, zda myšlenka odlehčení neznamena spíše odcizení a nesnaží se pouze najít teoretické ospravedlnění současného stavu. Funkcionální rozlišení přece znamená něco jiného než oddělení. Církev i diakonie patří v perspektivě teorie sociálních systémů k jednomu systému náboženství. Řečeno spolu s Schäferem: „Zvěstování a bohoslužba, které nejsou v

442 Srov. Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System*, s. 191.

443 Gerhard K. SCHÄFER, *Kirche und Diakonie*, s. 133–134.

444 Eberhard HAUSCHILDT, *Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze einer veränderten Verhältnissbestimmung*, in: *Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 89/2000, s. 414.

napjatém kontaktu s diakonií, se stávají sterilními a nevěrohodnými. Diakonii bez kontaktu k znázorňujícím církevním jednáním hrozí, že se stane slepou pro interpretační úkoly, které vyvstávají v pomoci ke zvládnání života.⁴⁴⁵ Rozličné funkční zaměření jednotlivých systémových referencí náboženství je něco jiného než striktní institucionální oddělení. V Luhmannově teorii sociální systémy nekopírují hranice institucí, nýbrž sestávají z komunikací. Podobně jako například ve sboru se neděje jen čistá dovnitř obrácená duchovní komunikace, ale v nějaké třeba i minimální podobě také navenek otevřená diakonie a reflexe obou rovin v podobě teologického uvažování, tak i v organizované diakonii může a má mít své místo – v rozličných podobách – duchovní komunikace a teologická reflexe.

Přiřazení či dokonce podřízení diakonie církvi se ovšem jeví jako velmi problematické. Dobře míněné snahy diakonii „zcírkevnit“, eliminovat ji na pouhou otázku hledání diakonického sboru či ji definovat pouze jako funkční znak církve či podstatný projev jejího života naráží na své hranice nejen v teologické reflexi či dějinném ohledu, ale zejména v praxi. Michael Bartels proto zdůrazňuje potřebu „překonání morfologického fundamentalismu diakonie jako podstatného projevu života církve“.⁴⁴⁶ Ze stejného důvodu ovšem není principiálně možné diakonii – například s odkazem na „společenskou“ diakonii – zcela sekularizovat, protože k její podstatě patří její zakotvení v náboženském systému. Snaha o uvolnění diakonie z jednoho či druhého pólu její zakotvenosti mezi systémem náboženství a ostatními společenskými systémy by vedla ke zkrácení jejího významu či k úplnému popření její identity.

Je ovšem zřejmé, že sladit v praxi všechny na diakonii kladené požadavky není snadné a v definitivní podobě ani možné. O údělu diakonie jakožto části náboženského systému platí to, co o náboženství říká Niklas Luhmann: „Právě proto, že náboženství jako dílčí systém dosáhlo vysoké míry funkcionální diferenciaci, se ovšem stalo prominentním, sémanticky vedoucím dílčím systémem společnosti, dostalo se diferenciací ostatních dílčích systémů do komplikovaných strukturálních a sémantických proměn.“⁴⁴⁷ K podstatě diakonie patří „vícejazyčnost“, intermediarita, existence „mezi“. Teologicky řečeno: „Takříkaje ‚chemicky čisté‘, teologické zakotvení diakonie nemůže a nesmí být, protože láska Kristova je láskou ke světu, protože diakonie jakožto k lidem poslaná je diakonií mezi církví a světem.“⁴⁴⁸

Pro další reflexi otázek spojených s organizovanou diakonií v moderní společnosti se proto jeví jako nosné popisovat ji jako „hybridní organizaci“, jíž Heinz Schmidt definuje jako „strukturovaný

445 Gerhard K. SCHÄFER, *Kirche und Diakonie*, s. 141.

446 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, s. 548.

447 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, sv. 3, s. 291.

448 Hermann RINGELING, *Der diakonische Auftrag der Kirche – Versuch eines Konzeptes*, in: ed. Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, *Studienbuch Diakonik*, sv. 2, s. 111.

interakční systém, který spojuje rozdílné principy tvorby a komunikace,⁴⁴⁹ které je také zapotřebí při každém rozhodování současně zohlednit. V tomto diskurzu podle Bartelse „nejde o nic méně než o to, najít teologické stanovisko, které může diakonii nadále chápat jako výraz viditelné církve, který ale na straně druhé upřednostňovanou a omezující vztáženost k církvi překračuje, a přesto pevně stojí na primátu orientace na evangelium Ježíše Krista“.⁴⁵⁰ Nebo, řečeno s Schäferem, zůstává provokující otázka, „jak mohou být dílčí oblasti integrovány a difference a napětí se stát plodnými“.⁴⁵¹

2.2.2.2. Křesťanství mezi církví a světem

„Diakonie se, co se jejích teoretických základů i dějinné a současné podoby týče, nachází v nerozpojitelné polaritě zcírkvenění a zesvětštění křesťanského náboženství,⁴⁵² píše Michael Bartels, a posouvá tak otázku po zcírkvenění či zesvětštění diakonie do nového světla. Napětí mezi „církveností“ a „světskostí“ není vlastním problémem diakonie, ale vztahuje se na samotný systém křesťanství jako celku. Je otázkou, zda jedním z problémů křesťanství v moderní době není právě jeho přílišné „zcírkvenění“. Právě v evangelické teologii můžeme najít zdroje také pro pozitivní ocenění „světskosti“ křesťanství. Bartels jmenuje v této souvislosti například Friedricha Gogartena nebo již námi zmíněného Dietricha Bonhoeffera. Z prakticko-teologických přístupů zmiňme Dietricha Rösslera, který v důsledku sekularizace považuje za nutné hovořit o trojí podobě křesťanství v moderní společnosti: o křesťanství veřejném (zde má na mysli například výuku náboženství na veřejných školách), církevním (centrovaném v liturgii a zvěstování) a privátním, které se rozvíjí v důsledku stažení se církve z veřejného prostoru a přenechání individuí v náboženském ohledu sobě samým.⁴⁵³ Ve svém konceptu praktické teologie pak Rössler diakonii situuje spolu s individuální pastoračí do oblasti privátního křesťanství jako „praxi, která se jménem křesťanství a v pověření církve obrací k jednotlivému člověku ve stavu utrpení, kdy je odkázán na pomoc v situaci potřeby nebo nouze...“⁴⁵⁴. Podle našeho názoru by bylo možné diakonii pojednat i v rámci veřejného křesťanství, jak se o to pokouší „veřejná teologie“.

Pro moderní dějiny organizované diakonie je charakteristické, že se utváří právě mimo církev. Vnitřní misie, kterou v 19. století zakládá J. H. Wichern a v níž je spatřován počátek moderních forem organizované diakonie, nevzniká uvnitř církve, ve spojení se sbory, a dokonce ani

449 Heinz SCHMIDT, *Zur Einführung: Nächstenliebe in polyhybriden Organisationen*, in: ed. Heinz SCHMIDT – Klaus D. HILDEMANN, *Nächstenliebe und Organisation*, s. 18.

450 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, s. 548.

451 Gerhard K. SCHÄFER, *Kirche und Diakonie*, s. 134.

452 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, s. 23.

453 Dietrich RÖSSLER, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, New York: de Gruyter, 1994, s. 90-94.

454 Tamtéž, s. 158.

z rozhodnutí vedení církve, nýbrž jako projev nasazení charismatických vírou motivovaných jednotlivců na bázi spolkového života.⁴⁵⁵ Trend k zcírkvenění diakonie, jak připomíná dále Bartels, je poměrně mladým jevem.⁴⁵⁶ V případě Německa dochází k jeho završení až v roce 1975 založením Diakonického díla EKD.

Podobným, i když mnohem kratším procesem v napětí mezi separací a přičleněním prošla ve svém dosavadním vývoji i Diakonie ČCE. O rychlém osamostatnění v počátcích a snaze o získání co největší autonomie pro diakonickou práci svědčí například zápis ze schůze kuratoria Diakonie ze dne 12. 2. 1991. Hovoří se v něm o tom, že „varianta existence Diakonie mimo církev je v současné době nereálná, i když je s ní do budoucna třeba počítat a připravovat se na ni. Je však třeba usilovat o co největší samostatnost Diakonie v rámci církve.“⁴⁵⁷ Na přelomu tisíciletí pak můžeme ve Zprávě Diakonie ČCE za rok 1999 číst v opačném duchu slova tehdejšího předsedy představenstva Diakonie Zdeňka Bárty o tom, že „desetiletá postupná inkorporace Diakonie do těla církve a následná adopce Diakonie církví i po stránce právní byly správné kroky dobrým směrem“.⁴⁵⁸

Mezníkem, završujícím tento proces, se stal Řád diakonické práce (dále jen ŘDP),⁴⁵⁹ jeden ze souboru Církevních řádů a zřízení, přijatý v roce 1998, který můžeme chápat právě jako onu „inkorporaci Diakonie do těla církve“ – alespoň v právní rovině. Tento řád se pokouší předně definovat a zakotvit diakonické poslání církve a integrovat jeho dvě základní podoby – sborovou diakonii (křesťanskou službu) a instituční diakonii (Diakonii ČCE). Ve své preambuli zdůrazňuje, že diakonie „je společně se zvěstováním Božího slova a vysluhováním svátostí základním posláním a úkolem církve a každého jejího sboru“. Principu subsidiarity odpovídá tvrzení, že „těžiště diakonické práce církve je ve farních sborech“, a teprve tam, „kde jsou pro to předpoklady, zřizují se v rámci ČCE diakonická zařízení jako střediska různě specializované pomoci potřebným“ (Preambule). Odpovědnost za křesťanskou službu ve sborech nesou jejich správní orgány (čl. I.3.1). Odpovědnost za institucionální diakonickou práci pak nese povšechný sbor, který ji vyjádřil zřízením Diakonie ČCE, na niž tato práva a odpovědnost delegoval (čl. I.3.5).

Pro naše téma je klíčové, že v čl. 11 ustanovuje ŘDP spolupráci Diakonie s církevními sbory: „Diakonie ČCE úzce spolupracuje se sbory ČCE a nachází v nich své duchovní zázemí.“ Toto partnerství získává podklad v uzavření smlouvy s konkrétním spolupracujícím sborem, případně s více sbory najednou. Tato smlouva oboustranně definuje konkrétní naplňování spolupráce. Vztah církve a diakonie tak získává konkretizaci také na lokální úrovni.⁴⁶⁰

455 Srov. Karl-Fritz DAIBER, *Christliche Religion und ihre organisatorischen Ausprägungen*, in: ed. Jan HERMELINK – Gerhard WEGNER, *Paradoxien kirchlicher Organisation*, Würzburg: Ergon Verlag, 2008, s. 48.

456 Srov. Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, s. 25.

457 *Zápis z jednání kuratoria Diakonie ze dne 12.2. 1991*, Archiv Diakonie ČCE.

458 *Zpráva Diakonie ČCE za rok 1999*, Archiv Diakonie ČCE.

459 © Řád diakonické práce Českobratrské církve evangelické (on-line).

460 Tento stav, byť pochopitelně nikoli bezproblémový a vždy funkční, představuje ekumenicky podnětný model konkretizace partnerství církve a diakonie. Například Jan Hermelink si v této souvislosti všimá, že EKD ve svém

Ovšem skutečnost je pochopitelně složitější než logika právního předpisu. Napětí mezi zcírkvením a zesvětštěním, které se projevilo už při samém zrodu Diakonie na pozadí zmíněné teologické polarizace Smolíkových a Filipiho, zůstává v rámci vývoje Diakonie ČCE stále přítomné. Má být Diakonie církvi podřízena? Nebo jí právem jako dospělému dítěti náleží autonomie? A v jakém ohledu? Na ukázkou zmiňme dva momenty, které svědčí o procesu často bolestného hledání odpovědí na tyto otázky. Jako významný krok k posílení autonomie Diakonie můžeme jmenovat novelu ŘDP, která vstoupila v platnost v roce 2007. V jejím důsledku představenstva, řídicí do té doby jednotlivá střediska a složená především ze zástupců církve, nahradily správní a dozorčí rady. Došlo tak k oddělení výkonné a kontrolní funkce. O životě středisek rozhodují správní rady, složené z jeho vedoucích pracovníků, zatímco zástupci spolupracujícího sboru jsou voleni do dozorčí rady, která je pouze kontrolním a poradním orgánem.⁴⁶¹

Jako projev opačné tendence činnost Diakonie ze strany církve kontrolovat⁴⁶² můžeme připomenout průběh volby Dozorčí rady Diakonie při 1. zasedání 32. synodu v květnu 2007. Přestože Shromáždění Diakonie, jak mu ukládá ŘDP, navrhlo synodu kandidáty do nové rady mimo jiné z řad zaměstnanců Diakonie (a zároveň ve všech případech též členů ČCE), synod tento návrh nerespektoval a ne zvolil žádného z kandidátů, kteří byli zároveň zaměstnanci Diakonie.⁴⁶³ Podle tehdejšího ředitele Diakonie Pavla Vychopně tak pro údajný střet zájmů došlo ke kuriózní situaci, kdy členem rady rázem nebyl žádný odborník, který by se v problémech organizace kvalifikovaně orientoval. Dozorčí rada navíc zasedala v uzavřeném režimu a o svých usneseních informovala správní radu až po ukončení jednání. Tento stav, nesený nedůvěrou k managementu Diakonie ze strany církevního vedení, představoval pro práci Diakonie i pro vzájemné vztahy značné ochromení.⁴⁶⁴

V praxi Diakonie ČCE můžeme tedy pozorovat neustávající napětí mezi církví a „její“ instituční Diakonií, které je – obvykle podle funkčních období jednotlivých ředitelů – posilováno nebo tlumeno. Je otázkou, zda v perspektivě diakonického managementu a hospodaření je možné život organizace svázat do řádů církve, která funguje v jiné kultuře a nesrovnatelně menší a přehlednější

koncepčním dokumentu „Kirche der Freiheit“ z roku 2006 uvádí dosažení podobného stavu jako vizi pro rok 2030. Srov. Jan HERMELINK, *Diakonie – die Nemesis der kirchlichen Organisation. Einige Beobachtungen zur kirchentheoretischen Wahrnehmung diakonischer Praxis*, in: *Praktische Theologie* 4/2015, s. 234.

461 Nicméně v naší souvislosti je důležité, že právě dozorčí radě střediska náleží podle Řádu diakonické práce (čl. 15) důležitý úkol „dbát na budování a udržení křesťanského charakteru organizace, povzbuzovat a rozvíjet aktivní spolupráci mezi střediskem a partnerským sborem a zapojení členů ČCE do služby střediska Diakonie ČCE“. Viz © Řád diakonické práce Českobratrské církve evangelické.

462 Tak například za Dozorčí radu Jiří Gruber uvádí: „Je důležité, aby si církev mohla věci v Diakonii ohlídat, jinak to bude mít katastrofální následky.“ *Zápis ze Shromáždění Diakonie v roce 2007*, archiv Diakonie ČCE.

463 © Usnesení 1. zasedání 32. synodu ČCE 10.–13. května 2007 (on-line), dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_32_1/u_32_1.pdf, citováno dne 27. 6. 2016.

464 Zvukový záznam rozhovoru s Pavlem Vychopněm ze dne 22. 3. 2016, archiv autora.

strukturu. David Šourek, ředitel Diakonie ČCE v letech 2008–2013, navrhuje – na základě německého modelu – uskutečnit podobu vztahu, v němž je Diakonie „na církvi organizačně nezávislá, ale spojená mentálně a teologicky“.⁴⁶⁵ S tím souvisí otázka, co si představit pod „budováním a udržováním křesťanského charakteru střediska“. K této otázce se vrátíme v závěru kapitoly.

Stručně si ještě povšimněme dvou souvislostí, které je potřeba v promýšlení vztahu Diakonie ČCE a její mateřské církve zohlednit. Specifickou oblast tvoří napětí mezi instituční Diakonií a křesťanskou službou, jejichž komunikaci po vzniku Diakonie nešťastně poznamenalo první znění jejího Statutu z roku 1989, které může vyznívat jako snaha o subordinaci sborové diakonie pod organizační jednotku Diakonie ČCE. V článku „Poslání Diakonie“ v odstavci 2 čteme, že „Diakonie dále může konat veškerou pastorační péči a křesťanskou službu“.⁴⁶⁶ Karel Schwarz, první ředitel Diakonie ČCE, si také všimá skutečnosti, že „Diakonie vznikala tam, kde nefungovala křesťanská služba. Kde byla silná křesťanská služba, tam se nedařilo středisko vytvořit.“⁴⁶⁷ Po posílení a obnově sborové diakonie dnes paradoxně nejvíce volají právě lidé z vedení instituční Diakonie, kteří si uvědomují meze církevní sociální práce financované z veřejných zdrojů. Podle Davida Šourka se křesťanská služba a instituční Diakonie mohou nejen vzájemně doplňovat, ale také prakticky podporovat,⁴⁶⁸ a jeho následník v ředitelské funkci Petr Haška uvádí konkrétní možnosti součinnosti – například probíhající projekt „Pečuj doma“, jehož cílem je podpora laických pečujících, nebo možný rozvoj spolupráce se seniory ve farnostech, kteří mohou svůj příspěvek na péči poskytnout sboru či dobrovolníkovi z jeho řad.⁴⁶⁹

Pavel Vychopen, druhý ředitel Diakonie (1998–2007), si zase všimá konfesních souvislostí problematiky. Zatímco luterství totiž směřovalo diakonii od počátku do oblasti světské moci, případně se ji snažilo v rámci církve budovat „episkopálně“ shora, reformovaná tradice zachovala více její spojení s místním sborem.⁴⁷⁰ V ČCE, formálně unionované, ale svým ražením spíše reformované církvi, podle Vychopeně nemůže fungovat hierarchicky řízená Diakonie jako v německém prostředí. Kongregačnímu důrazu odpovídá spíše diakonie budovaná zdola, vázaná na místní sbor.⁴⁷¹

465 Zvukový záznam rozhovoru s Davidem Šourkem ze dne 11. 3. 2016, archiv autora.

466 Statut Diakonie Českobratrské církve evangelické, archiv Diakonie ČCE.

467 Zvukový záznam rozhovoru s Karlem Schwarzem ze dne 29. 3. 2016, archiv autora.

468 Zvukový záznam rozhovoru s Davidem Šourkem ze dne 11. 3. 2016, archiv autora.

469 Zvukový záznam rozhovoru s Petrem Haškou ze dne 19. 4. 2016, archiv autora.

470 Srov. Christian MÖLLER, *Einführung in die Praktische Theologie*, s. 236.

471 Zvukový záznam rozhovoru s Pavlem Vychopeněm ze dne 22. 3. 2016, archiv autora.

2.2.3. Závěry

2.2.3.1. Diakonie – dcera nebo sestra církve?

Otázka po vztahu církve a diakonie je v ekumenické šíři v posledních desetiletích zodpovídána převážně v rámci pastorálně-teologické teorie konstitutivních znaků církve. Diakonie je zde spolu s martyrií a leiturgií (případně koinonií) chápána jako jeden z prvků, jimiž se církev uskutečňuje.⁴⁷² Případně je možné mluvit o diakonii jako o „podstatném projevu života církve“.⁴⁷³ Budeme-li však v tomto příspěvku pojmem diakonie označovat empirickou skutečnost dnešních podob církvemi zřizované sociální práce ve veřejné sféře v rámci struktur sociálního státu, pak vzniká otázka, zda uvedenou teorií je možné danou praxi dostatečně postihnout. Na příkladu Diakonie ČCE jsme nastínili některá napětí, která vznikají mezi církví a organizovanou podobou moderní diakonie a která můžeme chápat jako napětí mezi zcírkevněním a zesvětštěním jako dvěma póly, jež jsou vlastní křesťanství samému.

S ohledem na historický vývoj moderní organizované diakonie můžeme tvrdit, že tato vlastně od počátku vzniká mimo institucionální církve. Již v reformaci dochází k přenesení sociální odpovědnosti na světskou vrchnost (výrazněji k tomu tendovala reformace luterská, reformovaná větev se pokoušela zodpovědnost za sociální otázky více vázat na sbor, např. snahou o obnovu diakonátu v rámci čtverého církevního úřadu, ovšem i zde nakonec převážilo uplatnění principu delegace diakonických úkolů na magistráty). Zřetelně toto napětí můžeme sledovat například v reformních snahách Martina Bucera ve Štrasburku. Když zde v roce 1523 začal se svou reformní činností, všechnu sociální odpovědnost neslo již na svých bedrech vedení města a sborový diakonát se tak jevil jako přebytečný. Bucer, pro něhož církve existovala jak v podobě vyznávajícího společenství tak ve formě křesťanské společnosti, ovšem považoval za důležité zakotvení sociální pomoci v obou naznačených rovinách. Proto usiloval o začlenění představitelů městské sociální péče rovněž do církevní struktury a jejich jmenování diakony v biblickém chápání.⁴⁷⁴ Bucerův pokus zakotvit diakonickou práci jak v instituční církvi, tak ve světských strukturách společnosti se ovšem prosadit nepodařilo. Do budoucna se pak již zde naznačený problém dvojí perspektivy organizovaného díla pomoci ještě více vyostřuje, protože jak pro sféru náboženství tak pro stát je

472 Viz např. Markus LEHNER, *Prokrustovo lože – systematizace pastorálky*, in: Teologické texty 5/1996, s. 149.

473 Toto vyjádření, které má svůj původ ovšem již u J. H. Wicherna, najdeme v č. 15 Základního řádu Evangelické církve v Německu (dále jen EKD) od jejího založení v roce 1948, © Grundordnung der evangelischen Kirche in Deutschland (on-line), dostupné na: https://www.ekd.de/download/grundordnung_fassung_amtsblatt_januar_2007.pdf, citováno dne 14. 6. 2016.

474 Gerhard K. SCHÄFER, Volker HERMANN, *Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick*, in: ed. Volker HERMANN – Martin HORSTMANN, *Studienbuch Diakonie*, Band 1, s. 150.

obtížné připustit dvojí loajalitu svého konání.⁴⁷⁵ Uvedený poznatek nevyjadřuje kritiku nových podob sociální pomoci ve společnosti, pouze vyslovuje otázku či výzvu diakonické odpovědnosti církve.

Jestliže reformace tvoří spíše prehistorii současné situace diakonie ve veřejné sféře, konkrétní počátky její dnešní podoby spojujeme s působením německého teologa a zakladatele tzv. Vnitřní misie Johanna Hinricha Wicherna v Německu polovině 19. stol. Wichern ve své době reagoval na sociální důsledky průmyslové revoluce. Jeho cílem bylo křesťansky odpovědět na sociální i duchovní nouzi obyvatelstva. Šlo mu skutečně o vnitřní misii německého národa, tedy o jeho celkovou rechristianizaci, přičemž sociální pomoc chápal jako její nedílnou součást. Ani zde však nemůžeme v přesném slova smyslu hovořit o církevní diakonické práci. Wichern zakládá Vnitřní misii nikoli uvnitř institucionální církve, ale na bázi svobodného spolkového života. Tuto občanskou diakonii odlišuje – v duchu luterského učení o dvou regimentech – od diakonie církevní, která podle něj měla spočívat především v obnově sborového diakonátu. Vývoj ovšem nejen v Německu a nejen v evangelickém prostředí šel spíše cestou rozvoje diakonie ve veřejné sféře. K posílení tohoto trendu dojde zejména s rozvojem sociálního státu po 2. světové válce. K formálnímu spojení diakonické práce s instituční církví dochází u našich západních sousedů poprvé násilně během nacistické éry. Po válce nově vzniklé oficiálně církevní Evangelické pomocné dílo a svobodná Vnitřní misie pokračují paralelně a v roce 1957 dochází k jejich sloučení. Proces fúze ovšem vrcholí až v roce 1975 ustavením Diakonického díla Evangelické církve v Německu.⁴⁷⁶

Podobný vývoj jsme ukázali také na příkladu Diakonie Českobratrské církve evangelické. Ta vzniká díky uvolnění politické situace v měsících krátce před převratem v roce 1989 „od stolu“ iniciativou tehdejšího synodního kurátora Miloše Lešikara bez hlubšího zakotvení v církvi. Ačkoli zde bylo vždy i vědomí sounáležitosti obou institucí, první roky vývoje organizace jsou spíše dokladem snahy o získání co největší autonomie na církvi, která je vnímána vedením jako potřebný faktor pro rozvoj práce ve společnosti. Dokladem určitého obratu je na přelomu tisíciletí například přitakání Zdeňka Bárty hlubšímu organizačnímu propojení Diakonie a církve.

475 Heinz SCHMIDT, *Prägende geschitliche Erfahrungen der Diakonie in Deutschland*, in: Fritz LIENHARD, Heinz SCHMIDT, *Das Geschänk der Solidarität*, s. 70-72.

476 Srov. např. Gerhard K. SCHÄFER, Volker HERMANN, *Geschitliche Entwicklung der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick*, s. 155-165.

2.2.3.2. Náboženství a diakonie v moderní společnosti

V novodobém vývoji diakonie můžeme tedy pozorovat jak tendence k větší autonomii diakonie a církve tak snahy o jejich opětovné hlubší sepětí. Problém jejich vztahu ovšem úzce souvisí s obecnou situací náboženství v moderní společnosti.

Viděli jsme, že reformátoři mohli s více nebo méně klidným svědomím delegovat diakonickou odpovědnost na struktury světské moci, protože žili v dosud nepřiliš rozlišené křesťanské společnosti, v níž oblast náboženská a světská spadaly víceméně vjedno. Jestliže např. spor mezi Bucerem a štrasburským magistrátem jsme mohli vnímat jako projev kompetenčního konfliktu mezi církví a světskou vládou (jakýsi spor o „diakonickou investituru“), v moderní společnosti již půjde o mnohem zásadnější napětí v důsledku funkcionální diferenciaci, kterou popisuje Niklas Luhmann. Vedle náboženství tak v rámci společnosti vznikají další samostatné sociální systémy jako politika, zdravotnictví, právo nebo vzdělání. Tyto systémy se řídí vlastními binárními kódy (v případě náboženství např. transcendence / imanence) a mají odlišnou funkci. Podle Dierka Baeckera můžeme v současné společnosti dokonce hovořit také o samostatném systému sociální pomoci, založeném na rozhodnutí o pomoci či nepomoci.⁴⁷⁷ A to pochopitelně diakonii, která se v této perspektivě podílí jak na systému náboženství, tak na systému sociální pomoci, staví do komplikované situace.

Vyhroceně formulováno: O jakém církevním rozměru diakonie je možné mluvit, když konkrétní práci vykonávají – aspoň v sekularizovanějších oblastech Čech - ve valné většině lidé bez osobní vazby k církvi za veřejné peníze a podle státem určených standardů? Postačí k „církevnosti“ diakonie skutečnost, že jde o organizaci církvi zřizovanou, případně - s nadsázkou řečeno - umístění nástěnek s biblickými citáty či kříži na zdech v jejích zařízeních? A postoupíme-li dále k oblasti pastorace, není pozornost k duchovním potřebám a nabídka duchovních aktivit (v lepších případech) standardem i v sekulárních zařízeních (kaplani v nemocnicích, bohoslužby místních církví v domovech důchodců apod.)?

Nabízí se popsat současný stav diakonie v souvislosti teorie sekularizace. Ta určovala hlavní proud myšlení až do druhé poloviny 20. stol., dnes ovšem získává vážné trhliny. Zdá se, že „odnáboženštění“ není nezbytnou komponentou modernity a že jeho průvodní jevy jsou teritoriálně omezeny víceméně na západní Evropu. Navíc i v našem kulturním prostoru můžeme pozorovat pozvolné projevy deprivatizace náboženství a, jak si všímá Grace Davie, i přibývání zájmu o „postmaterialistické hodnoty“ v souvislosti s tím, jak společnost postupuje v rámci druhé fáze

⁴⁷⁷ Dirk BAECKER, *Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft*, s. 93–110.

modernizace od industriální ekonomiky k hospodaření založenému na službách, spojenému s důrazem na kvalitu života.⁴⁷⁸

Sám Luhmann, jehož přístup se pokoušíme zužitkovat v teorii diakonie, ve svém posledním díle, věnovaném sociologii náboženství (v roce 2000 posmrtně vydané *Náboženství společnosti*), považuje pojem sekularizace za problematický a sporný. Lze podle něj hovořit o deinstitutionalizaci (v našem kontextu tedy zejména „odcírkevnění“) náboženství, ale nikoli o tom, že by ztratilo společenskou relevanci. Fenomény, které jsme si zvykli souhrnně označovat jako sekularizaci, navrhuje proto přesněji popisovat právě funkcionální diferenciací.⁴⁷⁹ Náboženství se podle Luhmanna nachází ve stavu strukturálních nekompatibilit s moderní funkcionálně diferencovanou společností a hledání nových možnosti napojení na ni. Tato nová situace má své možnosti i omezení.⁴⁸⁰ Mezi výhody patří například skutečnost, že z exkluze ze systému náboženství již nevyplývá – jako tomu bylo ve středověku - exkluze i z dalších společenských systémů a naopak. Větší autonomie náboženského systému tedy představuje větší „evoluční výhodu“ a možnost inkluze pro ty, kdo jinými společenskými systémy „propadli“.⁴⁸¹ A to je velká výzva právě pro diakonii.

Co je tedy podle Luhmanna charakteristické pro postavení křesťanství v západní funkcionálně diferencované společnosti? Je vystaveno pozorování jiných společenských subsystémů s odlišným rozlišováním. Luhmann se, jak jsme už uvedli, ptá, „jak náboženský systém reaguje, když má trvale odpovídat na otázky, které sám nepoložil“⁴⁸². A odpovídá, že zjevně skrze organizaci: „Otázky víry se stávají otázkami rozhodování.“⁴⁸³ Od pozdního středověku můžeme pozorovat proces, v němž nabývá na významu církevní struktura. V teologické reflexi tomu odpovídá rostoucí důraz na eklesiologii. Tento akcent na církevní instituci jako „pevný hrad“ křesťanství ve světě ovšem posiluje tendence k vyloučení církve ze společnosti. Joachim Matthes například diskutuje vyhrocenou tezi o emigraci církve ze společnosti.⁴⁸⁴ Nejen společnost je podle něj „odcírkevněna“, ale také církev „odspolečeneštěna“, to znamená, že „už ve své vnitřní skladbě nereprezentuje formy a struktury společnosti“⁴⁸⁵. Zatímco sekularizaci můžeme s Luhmannem vidět vlastně pozitivně jako osvobození křesťanství od různých druhotných společenských funkcí k soustředění se na svůj vlastní úkol, tedy komunikaci evangelia, jejím negativním důsledkem je určité zcírkevnění křesťanství, jeho soustředěnost na sebe sama v podobě církve. Je tedy zřejmé, že vzniká napětí mezi církví, která se společnosti vzdaluje, a diakonií, která k ní ze své podstaty směřuje. Zároveň ovšem

478 Grace DAVIE, *Vyjímečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, Brno: CDK, 2009, s. 184-185.

479 Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, s. 126.

480 Tamtéž, s. 317-318.

481 Tamtéž, s. 304-305.

482 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 3, s. 264.

483 Tamtéž.

484 Joachim MATTHES, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg: Furche-Verlag, 1964.

485 Tamtéž, s. 14.

platí, že právě pro dosebeuzavřené moderní západní křesťanství představuje diakonie ve veřejné sféře jedinečnou výzvu k hledání jeho nového zpřítomnění a zviditelnění ve společnosti.

2.2.3.3. Diakonie jako průnik křesťanství a sociální pomoci

Již jsme zmínili Bártův výraz o adopci diakonie církví. V diskusi v českém evangelickém prostředí se často používá obraz diakonie jako dcery církve – jako dítě, kterému církev dala život, kterým se ráda pochlubí, někdy mu také vyhubuje, protože se od ní nevděčně odvrací, nebo je respektuje jako již dospělou dceru, která si žije vlastním životem a se svou matkou udržuje víceméně zdvořilé vztahy. Otázkou ovšem je, zda tento obraz vztahu matky a dcery odpovídá realitě organizované diakonické práce v moderní společnosti a zda je možné ji relevantně popsat teorií konstitutivních znaků, které diakonii chápou pouze jako sebeuskutečnění církve. Uvědomili jsme si přece, že diakonie v moderní době i díky přílišnému zcírkevnění křesťanství vzniká vlastně mimo církve. Dnešní reálná diakonická práce participuje na systému sociální pomoci a není tak ovlivňována pouze svým náboženským zakotvením, ale zároveň musí zohledňovat kódy ostatních relevantních společenských systémů – vedle sociální práce například ekonomiky, práva či politiky. Pro určení místa diakonie v moderní společnosti proto navrhuji grafické znázornění pomocí dvou částečně se překrývajících kružnic. Jednou z nich je systém sociální pomoci a druhou systém křesťanství. Diakonie tvoří průnik těchto kružnic.



Grafické znázornění diakonie jako průniku systémů náboženství a sociální pomoci

V duchu naznačeného hybridního modelu diakonie se v jejím prostoru setkávají rozdílné sféry a jejich oborové reflexe. Světský rozměr diakonie tedy v teologické i sociologické reflexi můžeme hodnotit kladně jako projev vědomí, že křesťanství se neuskutečňuje pouze v podobě církve, nýbrž

také – řečeno s Luhmannem – v podobě diakonie (a teologie). Aby diakonie dostala svému úkolu prostředkovat mezi systémem náboženství a ostatními systémy společnosti, nemůže být její sekularizace ovšem absolutní. V pohledu na vývoj organizované diakonie v německé jazykové oblasti se hovoří především o ohrožení diakonie její ekonomizací a podřízením měřítkům trhu.⁴⁸⁶ Je namístě respektovat vazbu diakonie na různé systémy společnosti, které jsou pro náboženství prostředím, a stejně tak zohlednit nutnost jejího zakotvení v rámci náboženství, tedy hlavně ve vztahu ke zbývajícím systémovým referencím – k církvi a teologii.

Beate Hofmann ve svém shrnutí historických linií vývoje vztahu církve a diakonie hovoří o „vyčlenění diakonie z bytí církvi na základě teologických i pragmatických argumentů“ a jejím novodobém přijetí za „adoptivní sestru církve“.⁴⁸⁷ Zdá se, že tento model diakonie, pojímané nikoli jako dcera církve (ať už dospělá a s požehnáním vyslaná do světa či marnotratná a odcizená), nýbrž jako její sestra, nejlépe odpovídá dnešní situaci, v níž církev i diakonie tvoří dvě relativně autonomní dílčí oblasti „mateřského“ systému křesťanství. Jako nefunkční se při určování vztahu církve a diakonie rozhodně jeví model „poručníkování diakonie církvi“.⁴⁸⁸ I když jsme si v teologickém diskurzu zvykli pojímat diakonii jako konstitutivní znak církve, nabízí se možnost tuto perspektivu také obrátit: „Nikoli diakonie je dimenzí církve, nýbrž naopak: církev je dimenzí diakonie.“⁴⁸⁹ Takové tvrzení je teologicky oprávněné s ohledem na diakonické bytí Kristovo, které zahrnuje slovo i čin, nebo na službu smíření (*diakonia téš katallagés*, 2K 5,18), kterou v reflexi diakonie zdůraznil Theodor Strohm a kterou chápal jako centrální pojem zahrnující celek křesťanství: „Svědectví, společenství a služba jsou samostatné a vzájemně vztažené projevy ‚diakonie smíření‘.“⁴⁹⁰

Viděli jsme ovšem, že ruku v ruce s diferenciací církve a diakonie jde také úsilí o jejich hlubší sepětí. K postižení dnešní situace diakonie tak nepostačí jen aplikace sekularizační teze. Také v oblasti sociální pomoci se uplatňuje vliv postsekularismu a deprivatizace náboženství. Funkcionální diferenciaci sociálních systémů neodporuje možnosti jejich strukturálního znovuspojování – s vědomím vnitřní diferencovanosti a příslušnosti k různým systémům. Navržený model diakonie jako průniku sociálních systémů křesťanství a sociální pomoci znamená, že

486 Srov. Johannes EURICH, *Zwischen Theologie und Sozialwissenschaft*, Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur 4/2015, s. 226.

487 Beate HOFMANN, *Ekklesiologische Begründungsansätze von Diakonie*, s. 98.

488 Úloha reflektovat diakonii totiž – v rámci systému náboženství – podle Luhmanna připadá teologii.

489 Paolo RICCA, *Diakonie als Dimension der Kirche. Eine Vision für Zukunft*, in: ed. Annamaria BÖCKEL, *Diakonie als Dimension der Kirche. Diakonisch-theologisches Symposium 6. bis 8. Mai 1994 in Neuendettelsau*, Neuendettelsau: Freimund – Verlag, 1995, s. 58.

490 Theodor STROHM, *Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche*, Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 1993, s. 128.

v křesťansky orientované charitativní práci musí docházet k souběžnému aktivování kódů imanence / transcendence a pomáhat / ne-pomáhat.

Konkrétním příkladem propojení náboženství a sociální pomoci může být aktuálně diskutovaný koncept náboženské senzitivity v sociální práci.⁴⁹¹ V pohledu teorie sociálních systémů jde podle Starnitzka o posílení náboženského kódování v instituci a tedy o „úkol samotného podniku rozvinout na organizační rovině odpovídající struktury a komunikační formy, které umožní a zajistí kontinuální náboženskou komunikaci uvnitř poskytovatele“⁴⁹².

Je zřejmé, že úsilí o takové propojení klade tak na ty, kdo se na dané praxi podílejí, nemalé nároky. Spojení sociální pomoci a křesťanství v podobě duchovní komunikace nebo teologické reflexe problémů pomoci v dnešním světě ovšem představuje velmi zajímavou podobu přítomnosti křesťanství ve společnosti. Skutečnost diakonie ve shora uvedeném smyslu tak představuje pozoruhodný „hybrid“ a svou dvojitou loajalitou pochopitelně irituje jak církve tak společnost. V diakonické práci dochází k dennímu setkání nesourodých hermeneutik, které ovšem pro obě strany může být přínosné: pro křesťanství je mostem do sekularizované a církvi odcizené společnosti a pro sociální práci příležitostí k hledání zdrojů pro její základní hodnoty jako je např. lidská důstojnost, aby se nestaly jen „nekrytými bankovkami“.

Diakonie a Charity jsou v dnešní době příklady multiracionálních organizací.⁴⁹³ Zvláštní napětí existuje podle Büschera a Hofmannové v racionalitě teologie a ekonomie. Teolog nepřemýšlí „finálně“, nýbrž „kauzálně“, naproti tomu ekonomickým principem je dosahovat co nejvyšších cílů prostřednictvím co nejnižších prostředků.⁴⁹⁴ Autoři tím mají na mysli, že v teologické perspektivě je sociální pomoc chápána jako odpověď víry na darovanou Boží milost a na skutečnost Božího obrazu v druhém člověku, úkolem ekonomického přístupu bude vyvážit příjmy a výdaje, případně chápat poskytování pomoci jako prostředek zisku či aspoň pokrytí nákladů. Výzvou pro diakonický management pak je zacházení s těmito odlišnostmi. Büscher a Hofmannová s odvoláním na typologii Schedlera a Rüegg-Stürma uvádějí čtyři formy utváření vztahů mezi rozdílnými

491 Viz např. Matthias NAUERTH, Kathrin HAHN, Michael TÜLLMANN, Sylke KÖSTERKE (Hg.), *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder*, Stuttgart: Kohlhammer, 2017.

492 Dierk STARNITZKE, *Religionssensibilität konfessioneller Träger Sozialer Arbeit im Kontext der modernen Gesellschaft*, in: Matthias NAUERTH, Kathrin HAHN, Michael TÜLLMANN, Sylke KÖSTERKE (Hg.), *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit*, s. 399.

493 Racionalitou rozumí Schedler a Rüegg-Stürm „horizont smyslu nesporně přijímaných předpokladů, principů, pravidel a maxim chování, díky nimž může být z univerzální zevšeobecňující perspektivy posouzeno, co je na chování, argumentacích nebo předpokladech přiměřené rozumu, přípustné, korektní, účelné, smysluplné, morálně přijatelné a žádoucí, v protikladu k tomu, co lidskému rozumu odporuje. Kuno SCHEDLER, Johannes RÜEGG-STÜRM (Hg.), *Multirationales Management. Der erfolgreiche Umgang mit widersprüchlichen Anforderungen an die Organisation*, Bern: Haupt Verlag, 2013, s. 35.

494 Martin BÜSCHER, Beate HOFMANN, *Multirationales Management in diakonischen Unternehmen – Hermeneutische Grundlegung eines diakoniewissenschaftlichen Paradigmas*, in: Martin BÜSCHER, Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmen multirational führen*, s. 31-33.

racionalitami a jejich aplikace na situaci diakonie. První strategií je zamezení, v níž jedna racionalita dominuje a ostatní jsou marginalizovány – k multiracionalitě tak reálně nedochází. Jednou z variant tohoto typu je odpojení formálního a neformálního v situaci, kdy prostředí klade na organizaci nároky, kterým nemůže nebo nechce dostát. V diakonické praxi to znamená například alibistické zdůrazňování církevně-ceremoniálních projevů jako projev legitimizace vůči očekáváním zřizovatelů, které je ovšem v kontextu konkrétního života pocíťováno jako prázdné gesto. Dalším typem je polarizace, v níž je polarita mezi racionalitami zviditelněna a dochází tak k soutěži mezi nimi (např. mezi ekonomy a teology či představiteli církve a vedením zařízení). Třetím typem je tolerance, v níž podobně jako u první podoby dochází k implicitnímu, neformulovanému zacházení s odlišnou racionalitou. Může mít celou řadu podob od střídavého předávání rozhodujícího slova přes odlišnou rozhodující racionalitu v období budování a stabilizace až ke vzniku různých oddělení nebo dceřinných společností. Ideální typ pak spočívá v podpoře multiracionality, která nabízí výhody v pluralistickém prostředí organizace, ovšem vyžaduje vytvoření takového prostředí, v němž se jednotlivé racionality mohou rovnoprávně podílet na rozhodovacích procesech. Příkladem uskutečnění tohoto typu mohou být v diakonii multiracionálně obsazená vedoucí grémia (např. v případě Diakonie ČCE by to byly správní rady). Důležitou roli hraje také překlad mezi jednotlivými pohledy, což je základní úkol teorie diakonie jako interdisciplinárního oboru.⁴⁹⁵

2.2.3.4. Diakonická kultura

Zaměřme se nyní na otázku, co pro naši reflexi a utváření institucionální diakonie znamená její přiřazení k organizaci jako určitému typu sociálního systému, který se svými vlastnostmi odlišuje od interakce nebo společnosti. Jak jsme popsali výše, organizaci tvoří rozhodnutí o členství a určení strukturálních znaků. K nim patří především program, personál a podoby komunikace mezi zainteresovanými. Diakonie ve své organizované podobě tvoří jakýsi průnik mezi systémy křesťanství a sociální pomoci, podílí se na komunikaci evangelia a zároveň je podřízena nárokům ostatních vztažných systémů jako je sociální práce, ekonomika nebo právo. Naší otázkou – z hlediska teologické reflexe – je, jak se má projevit zakotvení diakonie v rovině náboženství, aby to odpovídalo povaze organizace, tedy projevilo se to v podobě jejího programu, utváření pracovních míst a komunikace mezi zúčastněnými, tedy pracovníky i klienty. Zřejmě zde nebude stát na prvním místě osobní motivace, kterou není možné měřit ani vyžadovat. Půjde spíše o to, aby rozhodnutí, která budou v organizaci přijímána - vztáhneme-li je ke zbylým dvěma rozměrům náboženství, tedy

495 Tamtéž, 36-42.

církve jako duchovní komunikace a teologie jako reflexe církve a diakonie –, byla spirituálně a teologicky kompetentní.

Pro tuto oblast je relevantní otázka organizační kultury. Luhmann připomíná Rodriguezovu definici tohoto pojmu jako „komplexu nerozhodnutelných premis rozhodování“.⁴⁹⁶ Základní součástí kultury jsou hodnoty jakožto „záchytné body komunikace, která nemůže být přímo komunikována“⁴⁹⁷.

Vztažení se k hodnotám poskytuje oporu pro konkrétní rozhodování.⁴⁹⁸ Jak říká Luhmann, „organizační kultura řídí, jak se má člověk tvářit, aniž by členům ukládala povinnost tomu věřit.“⁴⁹⁹ Jakkoli přístup k organizační kultuře může mít také velmi formální a pokleslou podobu⁵⁰⁰, výhodou důrazu na rozvíjení organizační kultury může být odlehčení akcentu na osobní motivaci a víru, které lze v rozvinutí diakonické práce v našem společenském kontextu jen těžko od všech pracovníků požadovat. Posun důrazu od jednotlivce a jeho osobní motivace k jednání v kontextu organizace symbolizuje v teorii diakonie programový koncept diakonické kultury, v němž jde o integraci „aspektů náboženství a hospodářství, sociální struktury a individuálního utváření života, morálky a práva“⁵⁰¹. Beate Hofmann takto promýšlí diakonickou kulturu v kontextu teorie podnikové kultury, kterou popisuje jako „celek přesvědčení, pravidel a hodnot, které vyjadřují to, co je v daném podniku typické a jedinečné“⁵⁰². Souvisí s managementem organizace a hlavní odpovědnost za její utváření nesou vedoucí pracovníci. Projevuje se v různých úrovních, například v definici a uplatňování poslání a hodnot, v rituálech a symbolech provázejících všední život, v zacházení s hraničními situacemi jako je smrt a kritickými momenty v životě organizace (například vina, profesní selhání, propouštění apod.) nebo utváření podnikových struktur a podob komunikace. Hofmann myšlenku podnikové kultury ilustruje na obrazu vodní lilie. Hluboko pod hladinou jsou kořeny, symbolizující základní obraz světa a člověka a zakotvení v křesťanské víře. Tento základ diakonické kultury je samozřejmě předpokládaný, ale neviditelný a nevědomý. Střední část tvoří stonek. I ten je skrytý pod hladinou, částečně je již vědomý. V případě diakonie se jedná o základní principy organizace, její poslání a hodnoty, o křesťanskou etiku. Viditelnou částí lilie je květ na vodě. V případě organizace jde o „artefakty“ jako je architektura, oblečení, uspořádání prostoru, rituály, žargon, dějiny nebo používané anekdoty. Tato viditelná část je ovšem často těžko interpretovatelná.⁵⁰³ Obraz květiny zároveň vyjadřuje, že takovou kulturu není možné vytvořit nebo

496 Niklas LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, s. 24-241.

497 Tamtéž, s. 244.

498 Tamtéž, s. 413.

499 Tamtéž, s. 241.

500 Příkladem povrchního přístupu k uskutečňování hodnot můžeme najít ve způsobu, jakým Diakonie ČCE „operacionalizuje“ pro své pracovníky hodnotu milosrdství – totiž v „návodu“: „Vždy, když potkám klienta, tak se usměju a pozdravím ho“. Dostupné na <https://hodnoty.diakonie.cz/milosrdstvi/>, citováno dne 5.5. 2018.

501 Thorsten MOOS (Hrsg.), *Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*, Stuttgart: Kohlhammer, 2018, s. 9.

502 Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmenskultur*, s. 9.

503 Beate HOFMANN, *Grundlagung diakonischer Unternehmenskultur*, in: Tamtéž, s. 15.

vynutit, ale je možné ji jen trpělivě a vytrvale pěstovat. V podobném duchu i Luhmann tvrdí, že „organizační kultura vzniká jakoby sama od sebe“.⁵⁰⁴ Představuje skutečnost, která se postupně utváří a „vynořuje“.

Podívejme se nyní blíže na některé projevy podnikové kultury, které mohou být inspirativní pro diakonii. Jestliže v organizačním typu systému hraje zásadní roli personál, pak je zřejmé, že diakonická kultura se musí projevit nejen v aktivitách, směřovaných ke klientům, ale primárně právě ve sféře zaměstnanců. Hofmann hovoří o důležitosti klíčových okamžiků v jejich životě. Mezi ně patří přijetí do pracovního poměru, narozeniny a služební jubilea a rozloučení. Tyto situace by neměly být opomenuty, naopak mohou sloužit jako důležité mezníky diakonické „inkulturace“ pracovníků. K tomu je třeba ovšem rozvinout sdílené podoby utváření těchto okamžiků, vytvořit pro ně pevná pravidla a rituály (včetně liturgického vyjádření), které budou odpovídat situaci daného zařízení.⁵⁰⁵

Oblast rituálů, symbolů a utváření prostoru souvisí s oblastí diakonické spirituality. Michael Schibilsky chápe schopnost ritualizovat všední den jako základní diakonickou kompetenci.⁵⁰⁶ Sensibilita pro rozměr rituálů patří podle Hofmann k diakonické kompetenci a přispívá k tvorbě diakonického profilu důrazem na pozornost, kvalitu vztahů a komunikační schopnosti. Nabízí prostor k prožívání víry ve všedním životě a přijetí rozmanitých hranic. Jako příklad můžeme uvést vyjádření svátků liturgického roku, prožívání neděle v daném zařízení, ale také různých výročí nebo dovolených.⁵⁰⁷ Rituály patří k situacím umírání, smrti a truchlení. A spirituální význam má v podnikové kultuře také utváření prostoru, především řeč barev a křesťanských obrazů a symbolů.⁵⁰⁸

Ke střední rovině tvorby podnikové kultury, spojující sféru viditelných projevů s neviditelnými základy, patří formulace poslání a hodnot a jejich implementace do praxe. Tvorba veřejného závazku a formulace poslání, hodnot a vizí se staly v životě neziskových organizací a také Diakonií a Charit standardem. Došlo tak k převzetí modelu z oblasti managementu kvality.⁵⁰⁹

504 Niklas LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, s. 243.

505 Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmenskultur in Schlüsselsituationen in der Biographie der Mitarbeitenden*, in: Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmenskultur*, s. 37-54.

506 Beate HOFMANN, *Leben gestalten. Alltagsritualisierung als diakonische Kernkompetenz*, in: Beate HOFMANN, Michael SCHIBILSKY (Hrsg.), *Spiritualität in der Diakonie*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2001.

507 Beate HOFMANN, *Unternehmenskultur im Jahreskreis – vom Umgang mit der Zeit und den Zeiten*, in: Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmenskultur*, s. 79-92.

508 Beate BABERSKE-KROHS, *Unternehmenskultur und Spiritualität im Raum*, in: Tamtéž, s. 93-104.

509 Diakonie ČCE přijala v roce 2017 za svůj slogan, v němž se hlásí ke čtyřem základním hodnotám milosrdství, fortelnosti, společenství a naděje: „Diakonie tvoří společenství, které v milosrdství a s nadějí fortelně pomáhá potřebným.“ Dostupné na <https://hodnoty.diakonie.cz/>, citováno dne 5.5. 2018.

Ovšem právě na hodnoty orientované myšlení⁵¹⁰, které snaze po utváření křesťanského profilu také v Diakonii ČCE zjevně dominuje, se setkává i s výraznou teologickou kritikou. Eberhard Jüngel ve svém textu o „pravdě bez hodnot“⁵¹¹ z roku 1979 odmítá etiku hodnot. Ve svém výkladu připomíná, že hodnoty mají své původní místo v ekonomické oblasti jako nástroj k určení ceny. Přenesení pojmu hodnoty mimo tento rámec byl pokusem o překonání nihilismu 19. století a ospravedlnění smyslu lidské existence tváří v tvář „vědě bez hodnot“.⁵¹² Jüngel zdůrazňuje, že „osoby ale nemají žádnou hodnotu, nýbrž důstojnost. A důstojnost není právě možné zhodnotit.“⁵¹³ S odvoláním na Nicolaie Hartmanna připomíná, že hodnoty mají svůj vlastní způsob bytí v ideálním „bytí o sobě“. Mají-li vést život lidí, musí vstoupit do reálného světa etických aktů – a tak dochází k jejich vzájemnému konfliktu, protože v praxi nemohou být realizovány současně. Hartmann proto hovoří přímo o „tyranii hodnot“.

Jüngel vidí hodnotové myšlení v přímém kontrastu s křesťanským pojetím pravdy, vedoucím ke svobodě jako společenství s Bohem. Zatímco hodnoty člověk sám klade, souvisí křesťanský pojem pravdy s elementárním pozastavením, krizí spojitosti lidského života. Pravdou, která člověka – nakonec ovšem k jeho dobru - zpochybňuje, je Kristus. Kristem osvobozený člověk, který prošel radikálním zpochybněním všech hodnot, „všecko pokládá za ztrátu“ (F 3,8).⁵¹⁴ Myšlení v hodnotách proto Jüngel v podstatě lutersky hodnotí jako návrat k Zákonu, jako nekompatibilní s myšlením ospravedlněného hříšníka, který samozřejmě existuje „z pravdy v lásce“⁵¹⁵.

2.2.3.4.1. Exkurz: Hodnoty Diakonie ČCE

Pokusme se na tomto místě využít uvedený teoretický základ k reflexi křesťanského rozměru v rámci managementu Diakonie ČCE, která v roce 2017 formulovala své základní hodnoty a na jejich základě chápe sama sebe jako „společenství, které v milosrdenství a s nadějí fortelně pomáhá potřebným“.⁵¹⁶ Základní hodnoty tvoří tedy milosrdenství, fortelnost, společenství a naděje, přičemž

510 Hodnoty definuje Hans-Ulrich Küpper jako „veličiny, na nichž lidé orientují své chování“ Citováno dle Werner NAUERH, *Werteorientiertes Management mit Kennzahlen. Unternehmensethische Grundlagen, wertorientierte Konzepte, diakoniespezifische Konkretionen*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2014, s. 32. Pojem hodnoty pochází původně z matematiky a později z oblasti hospodářského života, kde je používán kvantitativně. Přes filosofii 19. stol., kde se objevuje na místě tradičního pojmu dobra (a tak zdůrazňuje význam subjektu, který něčemu hodnotu dává) a získává tak kvalitativní rozměr, nachází své místo také v kulturních a sociálních vědách i v běžné mluvě. Tamtéž, s. 28-29.

511 Eberhard JÜNGEL, *Wetlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“*, in: Eberhard JÜNGEL, *Wetlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

512 Tamtéž, s. 97.

513 Tamtéž, s. 98.

514 Tamtéž, s. 105.

515 Tamtéž, 106.

516 Dostupné na <https://hodnoty.diakonie.cz/>, citováno dne 5.5. 2018.

pojem „pomoc potřebným“ jakožto výraz poslání Diakonie navazuje na vymezení diakonie v Řádu diakonické práce ČCE.⁵¹⁷

Podle Beate Hofmann patří hodnoty ke střední části „lilie“ diakonické kultury jako pojítka mezi jejími skrytými kořeny v křesťanské víře a viditelnými „artefakty“ ve všedním životě organizace.

Jestliže hodnota fortelnosti odkazuje k profesionalitě⁵¹⁸, tedy spíše k světskému regimentu, pak zbylé hodnoty mají jednoznačné křesťanské zakotvení. Komentář ke klíčovému pojmu

milosrdenství připomíná podobnoství o milosrdném Samařanu a aplikuje ho pro Diakonii:

„Pomáháme měnit svět k lepšímu: věříme v sílu Boží lásky a lidského milosrdenství.“⁵¹⁹ Namísto je

ovšem otázka po oprávněnosti užití tohoto důležitého biblického pojmu. Opravdu pracovník

Diakonie realizuje ve své práci hodnotu milosrdenství, pokud poskytuje standardizované služby za

plat, aniž by přitom musel nutně být „hnut soucitem“? Nejde o přetěžování pojmu, které nakonec

vede spíše k jeho vyprázdnění? Podobně můžeme uvažovat i u hodnoty společenství. Její definice

sice zmiňuje také „klienty Diakonie“ v souvislosti s „vědomím širokého společenství“⁵²⁰, ovšem

konkrétně je zde společenství chápáno spíše jako „tým“, jako „společenství, které se svou *prací*⁵²¹

podílí na tom, aby měl život smysl“. To, co by mohlo být skutečně specificky křesťanským

přínosem, totiž důraz na společenství vzájemného obdarování namísto rozdělení na poskytovatele a

příjemce pomoci, je zde naopak potlačeno. Formulace „Jsem stejně důležitý jako klient, mé srdce

bije pro Diakonii“ v kontextu hodnoty naděje pak zcela postrádá smysl.⁵²² Je vůbec o naději možné

– v duchu Jüngelovy kritiky – hovořit jako o hodnotě? Není spíše „božskou ctností“, sestrou víry?

Není zde zamlčen klíčový eschatologický horizont křesťanské naděje?

Je tedy vidět, že hodnoty mohou do určité míry posloužit zprostředkování mezi náboženskými

kořeny a utvářením viditelné všednodennosti, ovšem tento mechanismus zároveň naráží na otázku

převoditelnosti mezi těmito sférami a možnosti operacionalizace hodnot. V kontextu hodnot

Diakonie ČCE je to nejviditelnější v pokusu o uchopení hodnoty milosrdenství: „Vždy, když

potkám klienta, tak se usměju a pozdravím ho.“⁵²³ Takový pokus o konkretizaci milosrdenství

skutečně vyznívá poněkud úsměvně.

Ulf Liedke připomíná požadavky, které pro tvorbu předloh (Leitbild) formulovali Thomas Maak a

Peter Ulrich: 1. inkluzivita (Může formulace přijata stejnou měrou zaměstnanci, uživateli služby,

517 „Posláním a cílem diakonické práce je pomáhat potřebným, zejména zajišťovat, organizovat a provádět sociální, zdravotní, výchovnou, poradenskou, vzdělávací a pastorační péči, pomoc a podporu starým, osamělým, ohroženým, nemocným, zdravotně postiženým a jinak potřebným lidem. Tato služba vychází z křesťanských hodnot a je praktickým vyjádřením víry, naděje a lásky.“ *Řád diakonické práce ČCE I.1.*

518 Fortelnost zahrnuje poctivou a odborně provedenou práci, posilování motivace a kompetencí zaměstnanců Diakonie. Fortelnost míří ke spokojenosti uživatelů služeb. V duchu dobré tradice chceme být nadále příkladnou a inspirativní organizací. Dostupné na <https://hodnoty.diakonie.cz/fortelnost/>, citováno dne 5.5. 2018.

519 Dostupné na <https://hodnoty.diakonie.cz/milosrdenstvi/>, citováno dne 5.5. 2018.

520 Dostupné na <https://hodnoty.diakonie.cz/spolecenstvi/>, citováno dne 5.5. 2018.

521 Zdůraznění kurzívou K.Š.

522 Dostupné na <https://hodnoty.diakonie.cz/nadeje/>, citováno dne 5.5. 2018.

523 Dostupné na <https://hodnoty.diakonie.cz/milosrdenstvi/>, citováno dne 5.5. 2018.

partnery apod.), 2. věrohodnost (Je předloha realistická a souzní s žitými hodnotami v organizaci?), 3. žádoucí formulace cílů (Motivuje vyjádření k podílení se na tom, aby bylo docíleno požadovaných cílů?), 4. jasnost (Nepoužívá předloha prázdné fráze?), 5. konkrétnost (Umožňuje formulace konkrétní kroky k prosazení cílů a jejich kontrolovatelnost?).⁵²⁴

Z této perspektivy na nás uchopení hodnot v Diakonii ČCE působí dojmem značné disproporce mezi jejich formulací a praktickým rozvedením. Naproti tomu mnohem reálněji působí hodnoty, formulované například v Diakonii ČCE – středisku Západní Čechy: Jde o úctu, spolupráci a pravdivost.⁵²⁵ I tyto ukazují na jedné straně do hlubin jejich teologického zakotvení, na druhou stranu je možné je mnohem snáze uskutečnit v reálném prostředí organizace.

2.2.3.5. Shrnutí

Problematiku Diakonie ČCE jsme popsali na pozadí diskuse o „církevnosti“ diakonie. Přiklonili jsme se k pojetí organizované diakonie jakožto „sestry“ církve. Napětí vůči církvi můžeme chápat pozitivně jako příležitost ke křesťanskému působení ve společnosti – a to zejména v prostředí dalších organizací, konkrétně v oblasti sociální pomoci.

Pro křesťanský ráz utváření organizace – tedy její diakonický profil - je klíčové zaměření na oblast managementu a personální práce. K zakotvení diakonie v křesťanství není rozhodující křesťanská motivace všech pracovníků. Netvoří ho sám o sobě ani prostor pro duchovní komunikaci v podobě pastorače, pobožností a bohoslužeb, které mají své místo i v necírkevních zařízeních. Důležité místo má hledání kritérií při rozhodování o výběru činností a cílových skupin. Především však jde o utváření diakonické kultury. Ta se projevuje ve formulaci a implementaci vizí a hodnot, které vychází z evangelia a neuplatňují se pouze ve vztahu k uživatelům služeb, ale také na rovině pracovníků. V reálném životě se projevuje spirituální kompetencí při utváření všedního života, zvláštních událostí, času a prostoru v daném zařízení.

Orientace na hodnoty v rámci křesťanského utváření organizované diakonie souvisí zejména s teologickou otázkou, zda se zde namísto evangelia opět nevrací logika Zákona. Diakonie ČCE podobně jako další podobné organizace klade při své profilaci důraz na formulaci hodnot, poslání a vizí ve smyslu *corporate management*. V praxi ovšem akcentace této oblasti může také zakrývat své kořeny v křesťanské víře a komunikaci evangelia a vzbuzovat otázku, nakolik dokáže utvářet

⁵²⁴ Ulf LIEDKE, *Diakonische Profilbildung als Teil der Organisationsentwicklung*, in: Maik ARNOLD, Dorothy BONCHINO-DEMMLER, Ralf EVERS, Marcus HUSSMANN, Ulf LIEDKE, *Perspektiven diakonischer Profilbildung*, s. 113.

⁵²⁵ Dostupné na <http://www.diakoniezapad.cz/o-diakonii-zapad/hodnoty/>, citováno dne 5.5. 2018.

viditelné artefakty diakonické kultury. Tu není možné na základě aplikace hodnot vytvořit, je možné ji pouze „pěstovat“. Obzvláště z výše naznačené evangelické perspektivy plyne základní důraz na obdarování, přijímání diakonie Kristovy, které se projevuje především ve službě Slova a svátostí. Pouze těmito - z lidského pohledu „slabými“ - prostředky tedy nakonec může být (ne vždy a stále, ale při vhodných příležitostech) aktualizován „ozvučný prostor evangelia“, z něhož může vyrůstat diakonická kultura.

Stručná analýza užití hodnot v Diakonii ČCE naznačila, že při jejich formulaci je důležité, aby skutečně dokázaly propojit skrytý svět víry a praktický chod organizace a život v ní. Měly by proto být teologicky obhajitelné a zároveň nesmí být příliš abstraktní, aby bylo možné je aplikovat.

V oblasti personálu patří ke klíčovým otázkám dostupnost přiměřeného vzdělávání – jak předchozího, tak celoživotního. Je totiž zřejmé, že požadavek schopnosti propojovat křesťanství se sociální prací a jejím řízením klade vysoké nároky na kvalifikaci řadových a zejména vedoucích pracovníků.

Organizovanou podobu diakonie tak na příkladu Diakonie ČCE můžeme popsat jako strukturální propojení systémů sociální pomoci a křesťanství, jako hybrid, v němž se spojuje (a zároveň nesměšuje) světský a duchovní regiment, jako organizaci, která se podílí na státní sociální politice (a ve wichernovské typologii tak realizuje více občanskou, než svobodnou či církevní diakonii) a zároveň je prostorem komunikace evangelia, která v tomto kontextu a s těmito omezeními přispívá k tvorbě specifické diakonické kultury.

2.3. Křesťanská služba jako „vzájemná sousedská pomoc“

Nyní obrátíme pozornost k diakonii v její základní, mikro – rovině. Tu v ČCE můžeme pozorovat na příkladu tzv. křesťanské služby, vzájemné pomoci v rámci sboru. Tuto podobu diakonické práce nejprve představíme s ohledem na její rozvoj (a postupnou institucionalizaci) od 50. let 20. století a následně se ji pokusíme nahlédnout z perspektivy teologické diskuse k problematice diakonické církve.

2.3.1. Křesťanská služba v ČCE

Křesťanská služba je označení pro diakonickou práci v Českobratrské církvi evangelické, jak se ve velmi omezené podobě rozvíjela po vynucené likvidaci organizované diakonie po roce 1948. Pro pojetí diakonie, s níž v této studii pracujeme, je zajímavé už samo označení. Spojení křesťanská služba totiž srozumitelným způsobem vyjadřuje to, oč v diakonii jde: propojení služby či sociální pomoci a křesťanství. Řád diakonické práce ČCE, vydaný roku 1998, chápe křesťanskou službu jako základní podobu diakonie, která „má svůj základ ve farních sborech“. Hovoří o ni jako o „péči prováděné v rámci sborů ČCE“, kterou „zajišťují převážně dobrovolní pracovníci“.⁵²⁶ Abigail Hudcová shrnuje její činnost v době komunismu následujícími slovy: „Křesťanská služba měla na zřeteli potřebné členy církve, sboru, mapovala situaci členů sboru, soustředila se především na staré a opuštěné. Někde organizovala ve sborech bazary a sbírky, z jejichž výtěžku čerpala prostředky na finanční výpomoc potřebným, na obdarování jubilantů; dále zajišťovala pohoštění při nejrůznějších sborových či seniorátních setkáních apod.“⁵²⁷

Jestliže jsme do problematiky organizované diakonie uvedli představením historické polemiky o jejím pojetí, představíme nyní koncept křesťanské služby rovněž úryvkem z dobového textu. Jedná se o oběžník poradního odboru křesťanské služby, pod nějž se v roce 1966 podepsali jeho tehdejší předseda F.M.Dobiáš a tajemník E. Zelený:

„Od té doby, co naše církev nemá žádné ústavy ani jiné zařízení ke konání tzv. křesťanské služby, mohou se naše sbory po této stránce uplatňovat jen v tom, co nazýváme sousedskou pomocí. Je to úsilí být ku pomoci lidem v našem sboru i okolí, kteří se dostali do nějaké nesnáze nejen proto, že jsou nemocní, nemožní pro pokročilé stáří, nýbrž i proto, že jsou v nějaké jiné situaci, která je činí

526 Řád diakonické práce ČCE.

527 © Českobratrská církev evangelická. Průvodce čili baedeker, s. 63 (online), dostupné na https://www.evangelnet.cz/files/831-cce_pruvodce_cili_baedeker.pdf, citováno dne 5.5. 2018.

potřebnými pomoci. Toto je vlastní bezprostřední křesťanská služba, ke které jsou naše sbory Písmem vyzývány, která vyplývá z křesťanského obecnství a tvoří je, a která nadto patří k podstatě křesťanského svědectví. Křesťanské svědectví zvláště dnes je nepřesvědčivé, není-li provázeno tímto neokázalým, láskyplným zájmem o bližní v jejich nesnázích.

Tato služba by tedy měla být přirozený, nenucený a samozřejmý projev sborového života. To neznamena, že má být konána jen náhodně. Má-li být účinná, je třeba, aby byla konána plánovitě, promyšleně a organisovaně. To není proti Duchu svatému, který jistě vede k dobře konané službě. Nejlépe, když je ve sboru několik bratří a sester, kteří usilují, aby věděli o každém, kdo je v nějaké nouzi. Jejich úkolem pak je najít ve sboru, pokud na to sami nestačí, někoho, kdo tuto pomoc oněm potřebným poskytne.

Dnes se učíme rozumět, že ovšem naše sbory nesmějí být zaměřeny jen samy na sebe, že mají být naopak místem, kde jsou probouzeni a vychováváni k službě lidem na všelikém místě, nejen v oblasti sboru, nýbrž i mimo ni. Učíme se také chápat, že naše doba velikými společenskými změnami, kterými prochází, je pramenem i nových nesnází, které dřívější doba neznala. Rodina neplní již všechny ty funkce, které dříve plnila. (...)

Na druhé straně nahrazuje ovšem dnešní společnost svou péčí o uspokojování potřeb ve většině případů křesťanskou službu starého typu. A přece i dnes jsou lidé, kteří potřebují pomoci. Naše sbory by měly o nich vědět a hledat cestu, jak jim ji poskytnout a tak vychovávat své členy, aby měli oči otevřené pro nesnáze dnešního světa a dovedli i s ním hledat cestu ku pomoci všude, kde jí třeba. Budou tak poslušni svého Pána.⁵²⁸

Tento text můžeme klidně chápat jako shrnutí a výklad problematiky sborové diakonie v ČCE. Oběžník začíná ohlédnutím do minulosti, konkrétně zmínkou o době, v níž církev spravovala diakonická zařízení a ústavy (např. již v roce 1918 přebírá šest sirotčinců). Rostoucí pozornost k sociální otázce v církvi dokládá postupné zřizování sociálních odborů na různých úrovních, počínaje farními sbory⁵²⁹, dovršené v roce 1939 zřízením Ústředí sociální péče se šestičlenným výborem. Zpráva z roku 1940 hovoří o 11 ústavech, 3 útulcích pro dorost a jednom starobinci.

528 Oběžník Poradního odboru křesťanské služby z 13.1. 1966 seniorátním a sborovým odborům křesťanské služby, Ústřední archiv ČCE, Dodatky k archivnímu fondu SR ČCE, PO KS, neuspořádaný materiál.

529 Tak v roce 1924 vzniká církevních řád sociálních odborů, doplněný v roce 1935 také o formulaci: "V každém sboru zřizuje se odbor pro sociální práci." Řád také specifikuje oblasti působení odborů vč. např. výchovy k sociální spravedlnosti. Novou úpravu řád získává v roce 1938 a v roce 1941 je vystřídán Řádem pro sociální péči, který hovoří o sociálních odborech sborových, seniorátních a ústředním.

K tomu je ovšem ještě třeba připočíst činnost spolku Česká diakonie.⁵³⁰ Ten vznikl v roce 1903 na mezidenominačním základě a na principu spolku, sdružujícího diakonky podle německého vzoru. Náplň jejich práce vystihuje vysvětlující podtitul názvu spolku "pro ošetřování nemocných a chudých" (po první světové válce "evanjelický spolek pro ošetřování nemocných a sociální péči"). Diakonky, sdružené kolem mateřského domu v Praze, se soustředily na ošetrovatelskou službu v nemocnicích a domácnostech. Česká diakonie byla původně budována na panreformačním základě. Ovšem v roce 1924 se objevuje zmínka o tom, že sdružuje již jen českobratrské diakonky, protože po vzniku samostatné republiky v roce 1918 si jednotlivé církve začaly zakládat vlastní organizace, do nichž část diakonek přešla. Na základě zrušení spolkové činnosti po nástupu komunistů k moci byla činnost České diakonie nejprve včleněna do struktur Ústředí sociální péče ČCE. Během 50. let dochází k postupnému utlumování organizované církevní sociální práce ústavního typu, které vyvrcholilo v roce 1960 předáním církevních domovů důchodců státu.

Pro sebezpečení křesťanské služby v ČCE je důležité, jak tato vnějšími podněty vynucená situace je nahlížena a hodnocena zevnitř. Toto hodnocení – aspoň v písemných dokumentech vyjádřené – je pozitivní. To můžeme sice chápat v dobovém kontextu jako snahu o přizpůsobení komunistickému režimu, zároveň zde ovšem přichází ke slovu i legitimní teologické akcenty. Strážský již ve výroční zprávě z roku 1949 chápe novou situaci jako návrat k apoštolské praxi, v níž neexistovala žádná církevní zařízení ústavního typu. Důraz začíná být kladen na sborovou sociální práci na základě odkazu na Ga 6,2 („Jedni druhých břemena neste.“). Stav diakonie, včleněné do církve, je chápán jako vytoužená situace, která představuje protiváhu vůči státnímu systému sociální péče: "Sborová sociální péče je i po příkladu prvotní církve nutným doplňkem sborové péče pastýřské, konané kazatelem a staršími. A to i při sebero-zvinutější sociální péči státní."⁵³¹

Nejen na celocírkevní, ale také na seniorátní a sborové úrovni vznikají odbory křesťanské služby. Sborová diakonie je chápána (a nazývána) jako pomocná sborová služba či služba sousedské pomoci. Je cílena především na vyhledávání potřebných v rámci sboru a koordinaci vzájemné pomoci v jeho rámci. Zápis Ústředí sociální péče z 13.5. 1949 zmiňuje některé z okruhů sborové sociální práce: návštěvní služba u nemocných v nemocnicích, návštěvy v ústavech pro nevidomé (předčítání, doprovody na bohoslužby), péče o evangelické děti z ústavů (např. doprovod do nedělní školy), pomoc starým lidem (např. s úklidem domácnosti), obstarávání – řečeno dobovým jazykem – dozoru v nedělních opatrovnách (tato služba umožňovala rodičům zúčastnit se bohoslužeb),

530 Zájemce o hlubší seznámení s historií České diakonie odkazujeme na následující publikace: Vlastimil JAŠA, *Co církev udělala na poli sociálně ethickém v období 1918-1938*, písemná práce k druhé odborné zkoušce ze sociální teologie na Komenského teologické fakultě v Praze, 1956; Daniel MATOUŠ, *Dějiny české diakonické práce*, písemná práce k druhé odborné zkoušce na ETF UK v Praze, 1994; Josef SMOLÍK, *Die tschechische (böhmische) Diakonie*, in: *Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte*, (BOKG) Folge 5, s. 124-130, Münster 2002.

531 Zápis z Ústředí sociální péče z 15.3. 1948, Archivní fond SR ČCE, VII L 2, 1940-1978.

pomoc při pořádání bazarů nebo veřejných sbírek. Ve směrnicích, zaslaných do sborů, zmíněný odbor zdůrazňuje skutečnost, že speciální pomoc je "nutným doplňkem" sborové práce, potřebu odbornosti a spolupráce s veřejným systémem péče a zakotvení ve sboru v podobě jeho sociálního odboru.

Odbornost má být garantována aspoň ve větších sborech placenou sborovou sestrou, jejíž služba má být doplněna vedlejšími úvazky, dobrovolníky, mládeží apod. Zpráva z roku 1952 hovoří o tom, že v 80 sborech ČCE existuje takový odbor a oběžník synodní rady z 3.12. 1952 vyzývá rovněž ustavení seniorátních odborů křesťanské služby. V roce 1953 dochází ke sloučení Ústředí sociální péče a odboru Příprava ke křesťanské službě a ke vzniku odboru křesťanské služby.

Klíčovým pojmem pro chápání sborové diakonie je společenství. Oběžník celocírkevního poradního odboru křesťanské služby z 13.1. 1966, určený seniorátním výborům a seniorátním odborům křesťanské služby hovoří "o nejvlastnější pomocné službě našich sborů, sousedské pomoci". Jde tedy o vzájemnou sousedskou pomoc v rámci sboru, která se ovšem nevyklučuje s potřebou koordinace a organizace. Úkolem těch, kdo nesou za sborovou diakonii odpovědnost, je především sensibilizovat sbor pro sociální rozměr křesťanského života. V nedatovaném návrhu programu pro sborové dny a vzdělávací večery křesťanské služby se uvádí: "Ke společenství patří služba a ke křesťanské službě patří úsilí o společenství sboru." V roce 1959 reaguje Eugen Zelený na skepsi možností křesťanské služby tváří v tvář rozvinuté státní sociální péči zdůrazněním základu a zvláštnosti sborové diakonie, které tkví v důrazu na "bratrské obcenství". Ostatně i samotná činnost odboru křesťanské služby se kromě společných porad zaměřuje především na organizaci každoročních setkání zájemců o danou problematiku v podobě dnů křesťanské služby, konaných zpravidla ve Vrbně pod Pradědem. Tato setkání byla vždy něčím víc, než jen školením pro pracovníky sborové křesťanské služby. Důležitý prvek představovalo společné setkávání a tematický obzor se nezaměřoval pouze na problematiku sociální pomoci, nýbrž daleko širěji na hledání podob křesťanského jednání a svědectví v běžném životě. Nebo jinými slovy: chápání křesťanské služby se nevztahovalo pouze na lidi staré a nemocné, ale i na problémy rodin, lidí "na vrcholu sil", na službu k plnému lidství.⁵³² Sociální problematika hraje ostatně v církvi v 60. letech významnou úlohu. Např. mezi lety 1960 a 1963 vychází v církevním tisku téměř 60 článků, které se problematice diakonie věnují z hlediska historického, teologického i praktického.

Jan Šoltész, jeden z předsedů celocírkevního poradního odboru křesťanské služby, připomíná dva základní úkoly jmenovaného grémia: iniciovat místní sborové a seniorátní aktivity a nabízet

⁵³² Například tématem dnů křesťanské služby v roce 1965 byla "Křesťanova zodpovědnost za pracoviště a a pracovišti", tedy dobovou terminologií otevřeně téma křesťanského vztahu k práci.

podporu ve formě vzdělávání. Šlo o to ukázat, že „sborový život není jen účast na bohoslužbách, ale i vzájemná služba, případně služba lidem mimo sbor“. Základní myšlenku křesťanské služby tedy podle Šoltésze tvoří důraz na sbor jako „živé společenství“, „velkou rodinu“, nikoli organizaci, která pořádá bohoslužby, přednášky nebo jiné aktivity.⁵³³

V souvislosti se změnou společenských podmínek kolem roku 1989 dochází k určitému napětí mezi křesťanskou službou a nově se rozvíjející Diakonií ČCE. Kromě teologických důvodů⁵³⁴ v něm sehrála roli i skutečnost, že zejména před rokem 1990 byli iniciátoři rodící se Diakonie často spjati s disentem, zatímco představitelé dosavadní křesťanské služby s normalizační érou církve a podob její křesťanské služby. Později se ukazovalo, že Diakonii se věnují spíše lidé z okraje církve, než tradiční evangelíci.⁵³⁵ Zpravodaj Diakonie z roku 1991 podává následující zhodnocení prvního roku vývoje organizace: "Na začátku práce DIAKONIE jsme chtěli budovat jen nová a malá diakonická zařízení. Nová společenská situace nás však postavila před nové neočekávané úkoly. Přebíráme od státu čtyři velké bývalé církevní domovy odpočinku ve stáří. Podílíme se na pomoci amnestovaným, vězněným, sociálně nepřizpůsobeným, psychicky nevyrovnaným, zdravotně postiženým a jinak potřebným lidem."⁵³⁶ Z druhé strany členové poradního odboru křesťanské služby na svém jednání 27. 10. 1990 vznášejí kritické připomínky ke statutu Diakonie: „Úvod je příliš nadnesený. Vždyť křesťanská služba a péče o lidi staré, opuštěné, osamělé, nemocné, postižené a jinak potřebné je věcí sborů. Účelové zařízení diakonie ji nemůže 'zajišťovat'. Mělo by se respektovat, že odbory křesťanské služby v církvi už dlouhá léta působí a neměly by se diakonii podřizovat, ale spíš k ní přidružit." Text svědčí o skutečnosti, že představitelé struktur křesťanské služby – ne zcela neoprávněně – vnímali určitou nadřazenost organizované Diakonie, způsobenou především nepoměrností a růstem jejích struktur vůči sborové diakonii. Také pozornost církve byla stále více upírána především na rostoucí Diakonii, jejíž existence a propagace vedla k nižšímu sebevědomí sborové diakonie, delegování sociální odpovědnosti církve na nadsborové struktury, případně na státní systém pomoci a v důsledku této skutečnosti také ke snižujícímu se zájmu o problematiku křesťanské služby, účasti na jejích setkáních apod. Snaha po obsahovém oddělení práce Diakonie a křesťanské služby je například v zápise z porady odboru křesťanské služby z 11.2. 1994 vyjádřena následovně: "Práce KS je spojena s pastoračí, práce Diakonie s podnikáním zdravotnického typu... Je také nutné stanovit hranici mezi křesťanskou službou a Diakonií. Křesťanská služba by měla mít hlavní těžiště své práce ve sboru, Diakonie naopak v ústavech, z nichž některé mají i světský charakter. Křesťanská služba je dotována dobrovolně ve sborech a

533 Zvukový záznam rozhovoru s Janem Šoltézem ze dne 27. 8. 2017, archiv autora.

534 Ty dokumentuji v Karel ŠIMR, *Církevní, nebo světská diakonie?*, in: Caritas et veritas 2/2016, s. 284-298.

535 Vycházím z osobní komunikace s Karlem Schwarzem, konkrétně z jeho e-mailového vyjádření z 25.4. 2018.

536 *Informace o diakonii*, in: Zpravodaj Diakonie, 1 a 2/1991, s. 2.

Diakonie je dotována státem a zahraničními dary." Výsledkem procesu bylo zrušení celocírkevního poradního odboru křesťanské služby synodní radou s účinností od 1. 9. 2012.⁵³⁷ Podle Miloše Vavrečky, jeho posledního předsedy, to souviselo zejména s nezájmem ze strany členů sborů o tradiční nabídku setkávání a vzdělávání ze strany odboru. Zároveň ovšem zdůrazňuje, že křesťanská služba nemůže stát na vykazování aktivit, nýbrž na společenství a musí vyrůstat z duchovního života sboru – a jako taková vlastně nepotřebuje „odbor“. Ústup křesťanské služby proto vnímá v souvislosti s oslabením a proměnou života sborů a se skutečností, že se v nové společenské situaci nepodařilo najít pro sborovou diakonii teologický základ a nové vůdčí ideje.⁵³⁸

Zánik celocírkevního odboru křesťanské služby pochopitelně neznamena zánik sborové diakonie.⁵³⁹ Ta je podle řádů církve stále základní podobou diakonie. Klade však rozhodně otazník nad reálným významem, který církev této podobě své diakonické odpovědnosti přikládá a nad možnostmi organizace vzájemné sousedské pomoci v rámci komunity sboru, která je svým způsobem něčím přirozeným. Svou roli v tomto procesu hraje jistě také postupné zmenšování evangelických sborů, proměna lidové církve v církev, která je přehledným jádrovým společenstvím těch, kdo se znají a pomáhají si v rámci sboru, aniž by k tomu potřebovali nějaké organizační zastřešení v podobě instituce.

Pokud bychom se křesťanskou službu v ČCE pokusili sociologicky charakterizovat, nabízí se na základě uvedených definic její afinita k modelu svépomocné skupiny. Uzavření sociální odpovědnosti církve do sebe sama souvisí s konfesní vyhraněností v období po vzniku církve, mentalitou ghetta v době "budování socialismu" a hledáním identity ve vztahu k Diakonii jakožto církevní organizace, obrácené primárně právě navenek. Svépomocný charakter křesťanské služby, zaměřené na vzájemnou pomoc v rámci společenství, je na jednu stranu – i na základě aktuálních trendů, které budou popsány vzápětí – velmi významnou a "moderní" podobou diakonie, která místo spoléhání na státní pomoc a velké organizace nabízí odlehčení systému v podobě prostorově ohraničeného prostoru pomoci. Specifické prostředí, v němž se křesťanská služba v českém kontextu vyvíjela, vedlo ovšem i k určitým deformacím v podobě striktního zaměření na členy církve a chápání diakonie jako projevu a nástroje budování sborového společenství. Tato podoba diakonie je sice ohrožena sebeuzavřením, na druhou stranu odpovídá biblickému základu v Ga 6,10: „A tak dokud je čas, činně dobře všem, nejvíce však těm, kteří patří do rodiny víry.“ „Křesťanskou

537 © Zasedání synodní rady ČCE dne 4.9. 2012 (online), dostupné na <https://www.ustredicce.cz/clanek/2677-Zasedani-synodni-rady-CCE-ze-dne-4-9-2012/index.htm>, citováno dne 9.5. 2018.

538 Zvukový záznam rozhovoru s Milošem Vavrečkou ze dne 28. 3. 2016, archiv autora.

539 Ostatně na mnoha místech dosud existují příslušné poradní odbory na úrovni seniorátů a jednotlivých sborů. Příkladem může být činnost PO KS západočeského seniorátu, který v roce 2014 vydal publikaci „Hledání diakonického sboru“. Dostupné na http://diakonie-zapad.evangnet.cz/sites/diakonie-zapad.evangnet.cz/files/hledani_diakonickeho_sboru.pdf, citováno dne 5.5. 2018.

službu“ leckde tvoří vlastně jakési „kluby sester“, které tvoří vzájemné společenství. Pozitivně je tak možné je chápat jako jakousi zárodečnou skupinu nebo - biblicky řečeno - kvas. Je to však zejména otázka místa a poslání církve ve svobodné společnosti, která klade otázku po novém uchopení a rozvoji sborové diakonie.

2.3.2. Sborová diakonie a diakonický sbor

Všimli jsme si, že vynucené převzetí diakonické práce církví bylo v oficiálních církevních dokumentech vnímáno paradoxně pozitivně jako potřebné zcírkevnění diakonie. Stát, který bránil církvím působit ve veřejném prostoru a nutil je omezit své aktivity mezi hranice sborů a farností a soustředit se pouze na vlastní náboženský život, církvím v podstatě vnutil představu diakonie jako péče o vlastní členy. Toto pojetí křesťanské služby, na něž se znovuobnovená Diakonie po převratu v roce 1989 dívala s určitým despektem, v sobě ovšem nese důležitý prvek, který se v teorii diakonie stal významným tématem – a to v podobě myšlenky diakonického sboru.

Tato idea stále působí jako jakási „nebezpečná vzpomínka“ na počátky církve, jako výzva k tvorbě „kontrastní společnosti“, křesťanské alternativě k převládajícím trendům, založeným na delegaci a službách, v sociální oblasti. Diakonie ne jako činnost navenek, ale jako poznávací znamení křesťanského sboru, je neodmyslitelně spjatá s počátky církve. Byla to právě vzájemná pomoc v rámci prvokřesťanských obcí, která měla v antické společnosti značnou rezonanci: „Hleďte, jak se navzájem milují.“⁵⁴⁰ Tento rozměr života církve ustoupil pochopitelně do pozadí ve středověké církvi, v níž převládalo spojení trůnu a oltáře, i v novověké státní církvi, v níž stále ještě křesťanská a občanská obec v podstatě tvořily jednotu. O obnovení sboru můžeme aspoň v německém prostoru podle Schäfera hovořit až na sklonku 19. století, kdy se tato jednota začíná výrazněji drolit. Byl to drážďanský evangelický farář Emil Sulze, který sbory nazval přehledné pastorační okrsky, do nichž rozdělil masovou farnost. Tato oblast měla čítat 3 až 5 tisíc lidí, byl pro ni určen jeden farář a dále se měla dělit do částí po 250 členech, o něž se měl pastoračně a diakonicky starat jeden presbyter.⁵⁴¹ Další výrazný posun představuje v Německu vznik Evangelického Pomocného díla po 2. světové válce. To zakládá sama Evangelická církev Německa vedle již existující na spolkovém principu fungující Vnitřní misie právě jako výraz skutečnosti, že diakonie představuje neodmyslitelnou součást poslání církve, není možné ji delegovat na vnější nositele ani používat jako prostředek misie. První ředitel Evangelického Pomocného díla Eugen Gerstenmaier diakonii chápe jako

540 Gerhard K. SCHÄFER, *Gemeindediakonie: Geschichtliche Entwicklungen*, in: Gerhard K. SCHÄFER, Joachim DETERDING, Barbara MONTAG, Christian ZWINGMANN (Hg.), *Nah dran. Werkstattbuch für Gemeindediakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2015, s. 203.

541 Tamtéž, s 209.

„církve v akci“. Chce tak aktivizovat diakonii samotných sborů, chápaných jako „bratrství v akci“. Další vývoj diakonie v Německu ovšem tomuto směru uvažování v důsledku začlenění církevní diakonické práce do struktur sociálního státu nepřál. Přesto se myšlenka diakonického sboru stále rozvíjela právě jako určitá alternativa k převládající podobě církevní diakonie v rámci sociálního státu.

Na počátku 60. let 20. století v kontroverzi s Wendlandem zdůrazňuje Philippi ze svého dialektického a christologicky založeného hlediska, že diakonie musí být zakořeněna ve sboru. V tom tkví jeho hlavní diakonický přínos společnosti. V podobném duchu o 20 let později tento důraz rozvádí Jürgen Moltmann. Pro něj není řešením hledání identity diakonie její větší zcírkevnění, nýbrž právě diakonizace sboru. Další významný eklesiologicky zaměřený přístup k diakonii představuje Ulrich Bach. Ten ve své reakci na Vodítka k diakonátu, vydaná Evangelickou církví Německa v roce 1975 považuje v přemýšlení o diakonii za potřebné rozlišovat koncept „sociální strategie“ a „Těla Kristova“. V konceptu sociální strategie uvažujeme o službě „pro“ potřebné. V církvi jako Těle Kristově (viz 1K 12,12nn) vládne vzájemnost. V diakonii se setkáváme principiálně na stejné rovině.⁵⁴² Uvědomujeme si svou odkázanost na Krista jako Diakona a navzájem se potřebujeme. Otázka nemá být položena pouze v tom smyslu, jak můžeme pomoci člověku v nouzi, ale stejně tak: co, člověk v životní situaci, v níž je v lecčem odkázaný na pomoc druhých, společenství přináší, v čem by bez něj bylo chudší. Ve svém příspěvku „Diakonická církev jako volný prostor pro nás všechny“ navazuje na Käsemanovo rozlišení, podle něhož se „Bůh zjevuje v Bibli stále stejně v alternativě, totiž jako Baal a jako Jahve, jako Bůh Ježíšův nebo jako Bůh, který vystupuje v podobě bůžků...“.⁵⁴³ Za „baalovským“ obrazem stojí představa Boha silných, jehož úkolem je vzdalovat od nás kříže, garantovat životní štěstí a pečovat o stabilitu. Jahve je naproti tomu Bohem Ukřižovaného. Z hlediska teologie zjevení sice musíme brát Käsemanův výrok spíše jako provokativní poznámku na okraj, ovšem nemůžeme zapřít významné korelace např. s Lutherovým pojetím Boha skrytého a zjevného či s jeho diferencí teologie slávy a kříže. Ulrich Bach tuto typologii aplikuje na diakonii. Ta, která třeba nevědomě vychází z „baalovského“ obrazu Boha, si klade za cíl všem pomoci, působí jako „impozantní opravna“. „...a pro smutný zbytek zůstává krásná naděje na věčnost.“⁵⁴⁴ Diakonie „jahvovská“ se naopak uskutečňuje ve vzájemné službě těch, kdo jsou křtem spojeni s ukřižovaným a vzkříšeným Kristem, který nás ovšem v tomto čase stále volá „slovem o kříži“ na cestu následování v jeho poníženosti. Církev existuje vždy jako kolektiv pacientů, v němž jsou pouze nemocní (Luther).⁵⁴⁵ Z toho plyne, že církev se nestává diakonickou teprve ve svých aktivitách, ale již ve svém vyznání. Přiznává-li se k Otci Ježíše Krista,

542 Ulrich BACH, *Boden unter den Füßen hat keiner*, s. 122-123.

543 Ernst Käsemann tuto myšlenku vyslovil při panelové diskusi na evangelickém Kirchentagu v Hannoveru v roce 1967. Citováno dle Ulrich BACH, *Boden unter den Füßen hat keiner*, s. 194.

544 Tamtéž, s. 198.

545 Tamtéž, s. 201-203.

k Bohu v jeho ponížení, pak může ve své existenci také být pouze církví „dole“. V antropologii tento přístup akcentuje vědomí lidské zranitelnosti a slabosti a potřebu jejich integrace do našeho vědomí⁵⁴⁶ a ve zbožnosti zakoušení diakonie Kristovy na sobě samém jako předpoklad diakonických aktivit.⁵⁴⁷ Podobně argumentuje i Marc Edouard Kohler, když konstatuje, že diakonický sbor začíná zkušeností odpuštění, v níž sebe zakouším jako potřebného.⁵⁴⁸ Bachův teologický přístup souzní s konceptem inkluze, který je v současnosti nejen v sociální oblasti skloňován ve všech pádech. V něm jde o "připuštění, ocenění a podporu oné heterogenity, která přijímá a konstruktivně spojuje nejen difference mezi postiženými / ne-postiženými, ale také rozdíly společenských vrstev, etnicko-kulturní, náboženské"⁵⁴⁹. Pojem inkluze tak usiluje o překonání staršího konceptu integrace, v níž je „difference mezi rozdílnými lidmi zpracována tak, že je menšinová skupina integrovaná do skupiny většiny“⁵⁵⁰. Inkluze má sice důležitý teologický základ⁵⁵¹, ovšem jeho přenesení do obecné roviny společnosti je problematické, protože v něm dochází – lutersky řečeno – ke smíšení duchovního a světského regimentu. Jak zdůrazňuje Ulf Liedke: "V teologické perspektivě se inkluze uskutečňuje re-inkluzí do společenství s Bohem, druhými lidmi, ekologickým prostředím a sebou samým. Inkluze je proto teologicky myslitelná z centra církevní praxe, bohoslužby. Zde, v naslouchání evangelium a slavení svátostí, se konstituuje smířené společenství početných údů těla Kristova."⁵⁵² Z inkluze se proto nesmí stát zákon, má zůstat důsledkem evangelia, který se v tomto světě uskutečňuje pouze fragmentárně, protože člověk vždy zůstává „simul justus et peccator“.⁵⁵³ Inkluzivní koncept těla Kristova ovšem právě pro sbor a jeho diakonické utváření představuje nosnou perspektivu, která rozvíjí (a navenek vyznačuje) to, co je specificky křesťanské, existuje ve společnosti jako určitá kontra-kultura a zároveň v ní působí jako proměňující „kvas“.

546 Tamtéž., s. 208.

547 Tamtéž, s. 211.

548 Marc Edouard KOHLER, *Diakonie*, s. 28.

549 Johannes EURICH, *Von der Integration zur Inklusion in Freizeitgestaltung und Jugendarbeit*, in: Johannes EURICH, Andreas LOB-HÜDEPOHL (Hg.), *Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Kirche und Diakonie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014, s. 216.

550 Johannes EURICH, *Spiritualität und Inklusion*, in: Jürgen ARMBRUSTER, Nicole FROMMAN, Astrid GIEBEL (Hg.), *Geistesgegenwärtig begleiten. Existenzielle Kommunikation, Spiritualität und Selbstsorge in der Psychiatrie und in der Behindertenhilfe*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014, s. 24.

551 Výrazný pokus o vystižení teologického odůvodnění inkluze najdeme u Otmara Fuchse: „Bůh nepřijímá do své lásky jen ty, kteří splňují určité podmínky, nýbrž překračuje všechny hranice, ale ne lacino, nýbrž tak, že se přitom sám mění, stává se člověkem, sám sebe "postihuje", ponížením zraňuje, až na kříž. Je u něj zřejmé: Takovou sebeproměnu umožňuje teprve hranice překračující účast (Teilgabe) skrze přijetí (Teilnahme), která se až k sebevydání podílí na osudu druhého a tak druhému daruje svobodu k tomu být jiným bez hrozby sankce odejmutí lásky.“ Otmár FUCHS, *Inklusion als theologische Leitkategorie!*, in: Johannes EURICH, Andreas LOB-HÜDEPOHL (Hg.), *Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Kirche und Diakonie*, s. 17 (kurziva v originále).

552 Ulf LIEDKE, *Anerkannte Vielfalt. Inklusion als Thema der Theologie und der kirchlichen Praxis*, in: Jürgen ARMBRUSTER, Nicole FROMMAN, Astrid GIEBEL (Hg.), *Geistesgegenwärtig begleiten*, s. 42.

553 Tamtéž, s. 39-40.

Na počátku 90. let minulého století konstatuje Hermann Steinkamp, že program diakonického sboru sice došel širokého souhlasu, ovšem bez výraznějších změn v praxi farností a sborů.⁵⁵⁴ Touhu po diakonizaci církve je ovšem třeba, jak jsme viděli, chápat minimálně ve dvou podobách. Na jedné straně je to myšlenka „církve pro druhé“ (Bonhoeffer, Lange), tedy výzva k diakonické angažovanosti církve navenek. A na straně druhé myšlenka diakonického sboru, který primárně diakonii nedělá, ale diakonický je uvnitř sebe sama. Diakonickou angažovanost církve můžeme chápat jako most ke společnosti, kterému by ovšem bez diakonického rozměru samotného sboru chyběly nosné sloupy.⁵⁵⁵ Jak shrnuje Schäfer, myšlenka „sboru pro druhé“ hrozí, že vyčerpá své síly v bezbřehém aktivismu a křesťanskou víru převede na pouhou etiku, stejně jako že povede k nedorozumění, že v diakonii „jde o věnování se potřebným na základě postoje nadřazených křesťanských pomáhajících“⁵⁵⁶ - dodejme: namísto základu ve vzájemné pomoci a vědomí odkázanosti na Kristovu diakonii vůči nám.

Vývoj diakonie v ČCE v podobě budování sborové křesťanské služby tak můžeme i přes nepříznivé společenské podmínky (nebo právě kvůli nim) vnímat jako pozoruhodný a aktuální⁵⁵⁷ příspěvek k diakonizaci církve a tvorbě diakonického sboru – a to i přes námitku, že tato podoba diakonie zůstala omezena na vnitřní prostor církve.

2.3.3. Diakonie orientovaná na komunitu

Jestliže jsme v předchozí kapitole rozvoj křesťanské služby reflektovali v kontextu teologického programu diakonizace sboru, akcentovali jsme především důraz na sbor jako společenství sousedské pomoci, jak byla křesťanská služba v dobách komunistické perzekuce v ČCE chápána. Na druhou stranu je ovšem namístě si všimnout, že tato vynucená uzavřenost do sebe sama v důsledku naučené mentality ghetta se v situaci svobodné společnosti stala pro další rozvoj sborové diakonii v novém kontextu určitým úskalím. To, že sbor dluží společnosti sebe sama, nemůže být v kontextu diakonického poslání církve chápáno jen jako pozvání k účasti na vnitřním životě sboru, ale také jako skutečnost, že je sbor jakožto místní křesťanská obec přítomen ve veřejném prostoru a angažuje se v něm.

554 Hermann STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Freiburg i.B.: Lambertus, 1991, s. 134.

555 Marc Edouard KOHLER, *Diakonie*, s. 27.

556 Gerhard K. SCHÄFER, *Gemeindediakonie*, s. 213.

557 Připomeňme, že důraz na komunitu a sousedství patří k dominantním paradigmátům v mnoha oblastech. V rovině oficiálních církevních vyjádření se volání po sousedství stalo hlavním tématem např. deklarace Světové rady církví z roku 1986 v Larnace. © *World Consultation on Interchurch Aid, Refugee and World Service, Diakonia 2000*, dostupné na <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/ecumenical-solidarity/larnaca-declaration>, citováno dne 5.5. 2018.

V tomto smyslu se podle Steinkampa v Německu od 60. let rozvíjí na komunitu orientovaná diakonie (Gemeinwesendiakonie) jako nová metoda sborové práce.⁵⁵⁸ Podobně hovoří z evangelické perspektivy Hans-Jürgen Benedict, který tvrdí, že „tradiční sborová diakonie se vyvinula ve spolupráci s nadsborovou Diakonií a sociálními komunitními programy rozvoje do diakonie, orientované na komunitu v rámci čtvrti“⁵⁵⁹. Pro takto pojatou sborovou diakonii je důležitá její otevřenost pro spolupráci s ostatními aktéry v komunitě – jak s institucionální Diakonií, tak se samosprávou a občanskými aktivitami.⁵⁶⁰

Tento přístup vznikl v Německu jako specifické rozvinutí komunitní práce (community work, Gemeinwesenarbeit) jakožto jedné z metod sociální práce, jejímž cílem je pomoc k svépomoci. Komunitní práce je podle Oelschlägela "sociálně prostorová strategie, která bere v potaz celou městskou čtvrť a nikoli pedagogicky pouze jednotlivce. Pracuje se zdroji místa a jeho obyvatel, aby překonala jeho deficity."⁵⁶¹ Vznik komunitní práce souvisí se společenskými změnami na přelomu 19. a 20. století, konkrétně s rozvojem průmyslu a sociálními problémy v důsledku zhroucení příbuzenských a sousedských sítí podpory ve velkých městech. V amerických i evropských metropolích začaly často právě v církevním prostředí vznikat iniciativy, usilující o změnu situace lidí v chudinských čtvrtích ve spolupráci s nimi samotnými. Tyto iniciativy jsou známé pod názvem settlementské hnutí (jako první 1884 Toynbee Hall v Londýně, 1889 Hull House v Chicagu a 1901 Volksheim Hamburk). V Evropě začala být komunitní práce významnějším tématem až v druhé polovině 20. století, inspirována zejména podněty z USA a Nizozemí. Důležitý impuls představovaly společenské krize 60. let, které ukázaly omezené možnosti poskytovatelů sociální pomoci.⁵⁶² Zatímco zpočátku šlo především o organizaci lidí v rámci lokality ve smyslu komunitní práce jako třetí metody sociální práce vedle individuální případové a skupinové práce, od 90. let roste důraz na orientaci na sociální prostor, která více než problematiku situace jednotlivce akcentuje sociální proces a usiluje o spojení rovin mikro, mezo a makro, tedy jednotlivce, vazeb v rámci dané komunity a celospolečenského vývoje.⁵⁶³ Komunitní práce podporuje sítě a aktivizuje lidi, aby přijali odpovědnost za sebe a společenství, v němž žijí.

558 Hermmann STEINKAMP, *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde*, s. 76.

559 Hans-Jürgen BENEDICT, *Kirchliche Gemeinwesenarbeit*, in: Johannes EURICH, Florian BARTH, Klaus BAUMANN, Gerhard WEGNER (Hrsg.), *Kirche aktiv gegen Armut und Ausgrenzung*, s. 275.

560 K tématu viz např. Stefanie RAUSCH, *Gemeinwesendiakonie als strategische Orientierung kirchlicher Träger*, Wiesbaden: Springer, 2015; Martin HORSTMANN, Elke NEUHAUSEN, *Mutig mittendrin. Gemeinwesendiakonie in Deutschland*, Berlin: LIT Verlag, 2010.

561 Dieter OELSCHLÄGEL, Art. Gemeinwesenarbeit, in: Hans-Uwe OTTO, Hans THIERSCH (Hg.), *Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, Neuwied, 2001, s. 653.

562 Hans-Jürgen BENEDICT, *Kirchliche Gemeinwesenarbeit*, in: Johannes EURICH, Florian BARTH, Klaus BAUMANN, Gerhard WEGNER (Hrsg.), *Kirche aktiv gegen Armut und Ausgrenzung*, s. 265.

563 Martin BECKER, *Soziale Stadtentwicklungen und Gemeinwesenarbeit in der Sozialen Arbeit*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014, s. 14-28.

Diakonické dílo Evangelické církve v Německu se oficiálně přihlásilo k myšlence na komunitu orientované diakonie dokumentem „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie“ v roce 2007.

Formuluje sebepojetí Diakonie, která nevystupuje pouze jako poskytovatel sociálních služeb, ale přijímá sociální odpovědnost za město. Spolu s místními církevními sbory a dalšími mimocírkevními partnery usiluje o vytvoření funkčního sociálního prostoru a zmírňování nouze. Nejde už pouze o jednání pro druhé, ale s druhými.⁵⁶⁴

Theodor Strohm v roce 1998 navrhl pro toto chápání diakonie užívat pojem Wichern III.⁵⁶⁵ Zatímco působení samotného Wicherna v 19. stol. usilovalo především o bezprostřední záchranu a pomoc, spojenou se snahou o rechristianizaci společnosti a rediakonizaci církve, Wichern II se stal označením pro rozvoj diakonie po 2. světové válce v duchu jejího začlenění do celku společnosti⁵⁶⁶ a Wichern III vyjadřuje orientaci na komunitu, participaci a neformální síť. Odvolání na otce zakladatele moderní diakonie není jen symbolické. Wichern sám totiž ve svém memorandu vnitřní misie pro německý národ vidí jako budoucí výzvu vytvoření „křesťanských asociací samotných potřebných pro jejich sociální účely (týkající se rodiny, majetku a práce)“.⁵⁶⁷ Budoucím úkolem diakonie má být nejen organizace pomoci pro potřebné, ale jejich vlastní sdružení na základě svépomoci. Wichern tak spatřuje v touze po sdružení utiskovaných k vzájemné pomoci sice socialistickým hnutím jeho doby zkarikovaný, ale ve své podstatě pravdivý moment, který je třeba také křesťansky uchopit.

2.3.4. Závěr

Křesťanská služba se v ČCE formuje v souvislosti s vynuceným stažením se diakonického působení církve ve veřejném společenském prostoru po převzetí moci komunisty po roce 1948. Tato vnějšíkově nepříznivá situace je v řadě textů reflektována pozitivně jakožto návrat k původní podobě diakonického rozměru církve a sborová diakonie je i v soudobých církevních rádech chápána jako základní podoba diakonického poslání církve, jakkoli její reálný význam oslabila změna společenských podmínek po roce 1989 a rozvoj institucionální diakonie. Klíčovými pojmy pro její utváření je společenství a sousedská pomoc. Důraz je položen na vzájemnost pomoci. Křesťanská služba tak odkazuje v Luhmannově evoluční perspektivě k modelu pomoci v archaických

564 Hans-Jürgen BENEDICT, *Kirchliche Gemeinwesenarbeit*, s. 271.

565 Theodor STROHM, „*Wichern drei*“ - *auf dem Weg zu einer neuen Kultur des Sozialen*, in: Volker HERMANN, Martin HORSTMANN (Hg.), *Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010, s. 17-22.

566 Pojem programaticky užil Eugen Gerstenmaier, iniciátor a první ředitel po 2. světové válce vzniklého Evangelické pomocného díla. Viz Eugen GERSTENMAIER, „*Wichern zwei*“ - *Zum Verhältnis von Diakonie und Sozialpolitik*, in Herbert KRIMM (Hg.), *Das diakonische Amt der Kirche*, s. 467nn.

567 Johann Hinrich WICHERN, *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation*, in: Johann Hinrich WICHERN, *Sämtliche Werke, Band 1*, Berlin a Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 274.

společnostech, založené na interakci. Z hlediska dalších typologií na ni můžeme vztáhnout např. koncept (svépomocných) skupin. V chápání Wichernově jde o uskutečnění elementární podoby svobodné diakonie.

Z teologického hlediska je možné ji chápat a reflektovat jako zajímavou podobu uskutečnění konceptu diakonického sboru, rozvíjeného jako určitý ideál diakonické seberalizace církve v ekumenické šíři teology 20. stol. Jestliže v případě organizované diakonie můžeme o uskutečnění církve hovořit jen velmi omezeně, právě ve sborové křesťanské službě nacházíme „Sitz im Leben“ teorie konstitutivních znaků církve.

Sborová diakonie také tvoří důležitý „sociální kapitál“ a příležitost k doplnění profesionálních služeb, omezených svými jasně definovanými programy i zdroji financování. Křesťanská služba staví na komunikaci, integraci do společenství, přirozené blízkosti a tvorbě neformálních sítí, prostoru pro dobrovolnické angažmá a svépomoc.⁵⁶⁸ Výzvou pro sborovou diakonii v ČCE tak zůstává hledání takového pojetí křesťanské služby, které by uchovalo její základ v rámci sboru a zároveň ji dokázalo rozvíjet v podmínkách svobodné společnosti, teologicky odůvodnit a prakticky realizovat její církevní zakotvení v roli jednoho z aktérů pluralitní občanské společnosti.

Jestliže hlavní důraz v rozvíjení křesťanského charakteru diakonie jako organizace leží v jejím řízení „shora“, identifikačním znakem sborové diakonie je její utváření „zdola“, důraz na společenství a vzájemnost. Přirozená vzájemná pomoc v archaických společnostech, kterou lze dokumentovat i na životě prvokřesťanských obcí, v moderní společnosti nabývá ovšem nových podob, které už nemají pouze lokální charakter, spojený s existencí přehledné místní komunity, ale dochází k tvorbě rozmanitých svépomocných skupin nebo jen sítí, utvářených také na jiných principech.

568 Gerhard K. SCHÄFER, *Diakonie und Gemeinde*, in: Michael SCHIBILSKY, Renate ZITT, *Theologie und Diakonie*, s. 413nn.

2.4. Diakonát jako služba „stavění mostů“

Českobratrská církev evangelická (dále jen ČCE) obnovila institut charitativně zaměřeného diakonátu v roce 1998. Došlo k tomu v souvislosti s tvorbou církevního *Řádu diakonické práce*, který definuje chápání diakonie v ČCE a zakotvuje diakonát po boku dvou hlavních podob její diakonické práce - křesťanské služby a Diakonie ČCE.⁵⁶⁹ Současný stav a podoba diakonátu – v souvislosti s dlouhodobě se neměnicím počtem diakonů (v současné době jde o pět mužů a jednu ženu) - svědčí o jeho malém reálném významu v největší české evangelické denominaci. V této kapitole zhodnotíme dosavadní vývoj diakonátu v ČCE, následně ho zasadíme do širších historických souvislostí a kontextu aktuální teologické debaty a závěrem se pokusíme o nastínění možností jeho dalšího rozvoje.

2.4.1. Historie zavedení diakonátu v ČCE

Podle Jana Davida, jednoho z průkopníků obnovy diakonátu v ČCE, vznikla idea jeho znovuuvedení do života v prostředí ředitelů středisek Diakonie ČCE po roce 1989. V pozadí stála touha po vytvoření prostoru pro duchovní společenství těch, kdo se na poli diakonické práce angažují, která spolu s potřebou přiznání se církve k osobnímu povolání k sociální práci na základě víry hraje v motivaci současných diakonů klíčovou roli.⁵⁷⁰ Významný vliv představovala zkušenost vedoucích pracovníků Diakonie ČCE, kteří se pod hlavičkou Evropské diakonské konference⁵⁷¹ na svých zahraničních cestách nechali inspirovat podobami evangelického diakonátu v luterských církvích v Německu a ve Skandinávii a diakonickými zařízeními v těchto zemích. Bezprostředním podnětem se pak stala tvorba zmíněného *Řádu diakonické práce*, jednoho ze souboru církevních řádů a zřízení, do něhož se – ovšem bez zásadnější diskuse a teologické reflexe – podařilo v roce 1998 diakonát včlenit.⁵⁷²

Podle tohoto řádu jsou diakony či diakonkami ti, kdo „se rozhodnou přijmout službu potřebným za své hlavní životní povolání“. Řád řeší především podmínky pro udělení pověření a dále konstatuje, že diakoni jsou po odborné a teologické přípravě⁵⁷³ a závěrečné zkoušce ke své práci pověřeni

569 Ke vztahu těchto podob diakonie viz Karel ŠIMR, *Církevní, nebo světská diakonie?*, in: Caritas et veritas 2/2016, s. 284-298.

570 Viz odpovědi diakonů v © Pavel HANYCH, *Quo vadis, diakonáte ČCE? (online)*, in: Český bratr 5/2012, elektronicky dostupné na <http://www.ceskybratr.cz/archives/1265>, citováno dne 5.5. 2018.

571 Diakonie ČCE byla jejím členem na základě existence vzdělávacího úseku v rámci organizace, aniž by měla vlastní diakony nebo na jejich přípravu orientované školy, jak tomu bylo u partnerských organizací v zahraničí, zejména v Německu.

572 Zvukový záznam přednášky Jana Davida o diakonátu na Diakonickém setkání 10. října 2016 v Bystřici pod Hostýnem, archiv autora.

573 Pravidla přípravy k diakonátu, stanovující základní požadavky na diakony, a postup, jakým jsou povolávání, přijalo 1. zasedání 30. synodu ČCE v roce 1999.

v rámci bohoslužebného shromáždění církve, přičemž před vydáním pověřovacího dekretu podepisují diakonský revers. Akcentace přípravy a absence zasazení služby diakonů do života církve souvisí se skutečností, že při tvorbě znění řádu byla podle Jana Davida do značné míry převzata struktura vznikajícího institutu vikariátu, tedy přípravy budoucích farářů pro výkon jejich povolání před vlastní ordinací ke službě slova a svátostí. Chybějící církevní zakotvení diakonátu má velmi konkrétní dopad (a jde zřejmě o jeden z důvodů, proč diakonát nepřitahuje více zájemců), že církev (ani Diakonie ČCE) takto pověřeným lidem nic konkrétního v podobě pracovních pozic nebo placeného zaměstnání nenabízí. Pravidla přípravy k diakonátu⁵⁷⁴ sice ustanovují, že diakony ke službě povolávají podle své potřeby jak střediska Diakonie, tak farní sbory, ovšem k tomu zatím nikdy nedošlo.⁵⁷⁵ Diakonát tak není chápán ani jako profesní kvalifikace ani jako služba svého druhu s určitým profilem, spíše jde o jakousi přidanou hodnotu v podobě církevního pověření pro rozmanitou práci v oblasti „pomoci potřebným“ (většina současných diakonů působí či působila jako ředitelé středisek Diakonie ČCE, jeden vykonává práci sociálního pracovníka v necírkevním zařízení sociální péče a jediná žena působí jako pastorační pracovnice ve sboru). Z hlediska církve jsou diakoni kromě bohoslužebného pověření už pouze představeni při nejbližším synodu a evidováni ústředím církve. Péčí o ně je pověřena Diakonie ČCE, která pro ně nemá ve svých strukturách místo a logicky namítá, že jde o církevní službu, kterou nemůže adekvátně nést a garantovat.

Zároveň je třeba připomenout, že samotné užití pojmu diakonát má v kontextu ČCE konotace, které nejsou dostatečně vyjasněny. Především jde o vztah k prvorepublikovým diakonkám, které se věnovaly ošetrovatelské službě. Působily pod hlavičkou spolku Česká diakonie, který po svém založení roce 1903 pracoval nejprve na ekumenické bázi, od roku 1920 pak byl přičleněn k nově vzniklé Českobratrské církvi evangelické. Od roku 1949 do roku 1952 pak v důsledku nátlaku komunistického režimu proběhl proces rozpuštění samostatného spolku a jeho splnutí s církví. Na druhé straně zde v době vzniku novodobého diakonátu existoval i „liturgický diakonát“.

Diakonátem totiž byla v ČCE nazývána jedna z podob ordinované kazatelské služby. Po vzniku charitativního diakonátu vešel do užívání pojem jáhen, kterým se označuje kazatel, který nemá uznané magisterské teologické vzdělání a nemůže proto samostatně spravovat sbor.

Hlouběji se problematice diakonátu začalo vedení církve věnovat až po pěti letech jeho existence. V roce 2003 předložila Komise pro diakonát při Synodní radě ČCE 1. zasedání 31. synodu materiál

574 © *Pravidla přípravy k diakonátu* (on-line), dostupné na: <http://www.evangelnet.cz/cce/czr/ppd.html>, citováno dne 10. 5. 2017.

575 V realitě sborů se ovšem můžeme setkat se službou tzv. sborových sester či pastoračních pracovníků, jejichž náplň práce se v některých ohledech funkcí diakonů blíží.

s názvem „Diakonská služba v církvi“⁵⁷⁶, který stručně rekapituloval situaci diakonátu v ČCE a porovnával ji se situací v zahraničí. V závěru textu nabízí několik námětů k rozhovoru, který by mohl vést k reflexi diakonátu v ČCE. Synod následně usnesl, že materiál bude rozeslán k rozhovoru do sborů.⁵⁷⁷ O rok později se synod na svém 2. zasedání k tématu na základě této zpětné vazby opět vrátil. Pro toto jednání byl připraven materiál⁵⁷⁸, který sumarizuje odezvy ze sborů na institut diakonátu, které jsou převážně kladné, objevuje se v nich spíše obvyklý stesk po nedostatku sil a prostředků k většímu rozvinutí diakonické práce ve sborech. Z našeho pohledu je ovšem důležitější, že součástí textu je tentokrát rovněž stručný odstavec s názvem „teologický základ“. Je zde řečeno, že předpokladem fungování diakonátu je „živé vědomí potřebnosti a naléhavosti diakonické práce v církvi“, a zároveň se konstatuje úzké sepětí diakonátu s církví jako služba, „která z živého křesťanského obecenství spontánně vyrůstá“. Tato „diakonská služba, protože má nezbytně i povahu svědectví, se nemůže stát jenom profesí (kterou ovšem, ve smyslu osvojení potřebných znalostí a dovedností, být musí). Úřad diakonů nemůže existovat mimo církve, samostatně. Bez zakořenění ve společenství sborů, v bohoslužebném a modlitebním životě, by ztratil svou vlastní podstatu. Proto je povolání k diakonské službě vázáno na společenství církve, v němž si lidé mohou uvědomovat obdarování k takové službě, rozpoznat je u sebe nebo u jiných a povzbuzovat se k přijetí tohoto povolání. V evangelické církvi se učíme diakonii nově docenit, objevovat požehnání konané i přijímané služby lásky a dávat jí přiměřený význam v našich společenstvích.“⁵⁷⁹ Synod na tuto reflexi reaguje usnesením, v němž ukládá synodní radě, aby z uvedeného materiálu a rozhovoru na synodu zpracovala informaci pro sbory, a dále pak, „aby prostřednictvím odboru křesťanské služby a ve spolupráci s Diakonií hledala cesty k prohloubení spolupráce sborové a instituční diakonie“.⁵⁸⁰ Sbory pak synod prosí, „aby vyhledávaly své členy plné Ducha a moudrosti, kteří by se připravili pro službu diakonie, a aby diakonskou službu učinily předmětem přímluvných modliteb“.⁵⁸¹

V roce 2006 byly členské církve Světového luterského svazu v ČR požádány, aby se vyjádřily k deklaráci „Diakonský úřad v luterských církvích“. Tu vypracovala skupina zástupců šestnácti církví tohoto uskupení na společné konzultaci, která proběhla 2.-7. listopadu 2005 v brazilském Sao Leopoldu. Text vyjadřuje přesvědčení, „že ordinace k diakonské službě by přispěla ke změně

576 © *Diakonská služba v církvi. Materiál komise pro diakonát SR ČCE pro 1. zasedání 31. synodu ČCE* (on-line), dostupné na: http://www.evangnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_1/priloha_us57.html, citováno dne 10. 5. 2017.

577 © *Usnesení 1. zasedání 31. synodu ČCE* (on-line), dostupné na: http://www.evangnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_1/usneseni.html, citováno dne 10. 5. 2017.

578 © *Diakonská služba v církvi. Materiál pro tematické jednání 2. zasedání 31. synodu ČCE* (on-line), dostupné na: http://www.evangnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_2/tisk18.html, citováno dne 10. 5. 2017.

579 Tamtéž.

580 © *Usnesení 2. zasedání 31. synodu ČCE* (on-line), dostupné na: http://www.evangnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_2/usneseni.html, citováno dne 10. 5. 2017.

581 Tamtéž.

současného chápání v tom smyslu, že diakonický úřad je integrální součástí církevního úřadu. V aktu ordinace uznává církev úřad diakona/diakonky a prosí Boha o dar Ducha Svatého.⁵⁸² Společenský význam diakonátu dokument podtrhuje slovy: „V souvislosti s tím uznává i světská společnost tuto duchovní autoritu.“⁵⁸³ Autoři prohlášení zároveň zdůrazňují i myšlenku „všeobecného diakonátu všech věřících“: „Opačně – ti, kdo jsou pověřeni jako vedoucí diakonickými úkoly, nejsou za diakonické svědectví odpovědní sami. Mnohem více je jejich odpovědnost jako vedoucích inspirovat společenství církve jako celek, vyzbrojovat, vychovávat a spoluvést, aby své diakonické svědectví mohla splnit.“⁵⁸⁴ Ekumenický význam podtrhuje ve vyjádření smyslu diakonátu také odkaz na začátek konstituce *Gaudium et spes* 2. vatikánského koncilu: „Ti, kdo jsou pověřeni k vedoucím úkolům v diakonii / diakoni / diakonky, obrazení se jménem církve k vyloučeným a marginalizovaným a přinášejí jejich zkušenosti do centra společenství víry. Tím způsobem je církev těsně spojena se světem, s jeho nadějemi a úzkostmi, jeho radostmi a bolestmi.“⁵⁸⁵ Z české strany se ke znění dokumentu společně vyjádřily Českobratrská církev evangelická a Slezská církev evangelická augsburského vyznání. Ty dokument vítají jako výzvu k diskusi, hlásí se k myšlence všeobecného diakonátu i k potřebě rozvíjet na různých rovinách diakonické poslání církve. K otázce ordinace diakonů však pouze uvádějí, že „závisí na konfesijních a dalších specifikách ČCE a SCEAV“.⁵⁸⁶

Vědomí problematičnosti současné podoby diakonátu uvnitř ČCE se s odstupem několika let naplno projevuje v usnesení 33. synodu z roku 2011, který ukládá synodní radě, aby připravila analýzu naplňování myšlenky diakonátu a jeho postavení ve struktuře církve, a připravila návrhy, jak s diakonátem dále naložit.⁵⁸⁷ Synodní rada zasedání synodu v následujícím roce předložila materiál s názvem „Diakonát ve struktuře ČCE“⁵⁸⁸, který obsahoval teologické stanovisko, vypracované Pavlem Filipim, pohled Komise pro diakonát, právní zhodnocení diakonátu v rámci ČCE a stanovisko dozorčí a správní rady Diakonie ČCE. Pro nás je nejdůležitější zmíněná teologická reflexe, která začíná připomínkou starobylosti ustanovení diakonů s odvoláním na Sk 6 a konstatováním jeho oscilace mezi pomocně liturgickým a charitativním zaměřením, která se projevuje již v novozákonních textech. Snahu po obnově novodobého diakonátu v ČCE však

582 © *Das diakonische Amt in den lutherischen Kirchen, Abschlusserklärung der weltweiten Konsultation des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Sao Leopoldo, Brasilien, vom 2. bis 7. November 2005*, in: VEDD-Ausschuss ‚Diakonatsprozess‘, *Der Diakonatsprozess. Wo stehen wir eigentlich? Es geht weiter*, s. 24, dostupné na http://vedd.de/obj/Bilder_und_Dokumente/pdf-Daten/Impulse/Impuls200602_Diakonatsprozess%20ENDFASSUNG%2021.06.06.doc, citováno dne 5.5. 2018.

583 Tamtéž.

584 Tamtéž, s. 25.

585 Tamtéž, s. 26.

586 Archiv autora.

587 © *Usnesení 1. zasedání 33. synodu ČCE* (on-line), dostupné na:

http://www.evangnet.cz/cce/czr/usneseni/u_33_1/u_33_1.pdf, citováno dne 10. 5. 2017.

588 *Diakonát ve struktuře ČCE*, tisk 18/6 pro 2. zasedání 33. synodu ČCE, archiv autora.

zřetelně lokalizuje spíše v návaznosti na instituci diakonek, organizovaných mimo církevní strukturu v rámci sítě „mateřských domů“. S odvoláním na tuto tradici nevnímá Filipi jako problematické ani dvojí zakotvení diakonů v církvi a Diakonii. Diakonát považuje v podstatě za „záložní jednotku oddaných dobrovolníků, kteří ... mohou být nasazení v práci Diakonie ČCE nebo křesťanské služby“.⁵⁸⁹ Významný je postoj Diakonie ČCE, jejíž představitelé deklarují, že diakonát v současné podobě nepovažují pro organizaci za přínosný a nepovažují za možné vázat určité pracovní pozice na tento institut. Dokonce pro ni diakonát „není garancí ani přínosem pro budování křesťanské kultury a pro sdílení křesťanských hodnot v Diakonii“.⁵⁹⁰ Považuje diakonát za instituci církve a rozhodování o něm přenechává jejímu vedení.⁵⁹¹ Synodní rada na základě těchto zpráv chápe v závěrečném shrnutí diakonát jako „duchovní závazek, nikoli pracovní zařazení“ a jeho vznik dává do souvislosti s potřebou existence společenství mužů a žen, kteří tento závazek přijali.⁵⁹² Na základě stručně představeného materiálu synod na svém zasedání v roce 2012 „konstatuje nepoměr mezi původním očekáváním a současným postavením diakonů v životě církve“.⁵⁹³ Ovšem místo výzvy k hlubší reflexi pouze uvádí, že „nepokládá však za vhodné tento institut v nejbližší době rušit“. Druhý článek usnesení, navržený synodní radou, vyzývající k hledání možností většího využití odbornosti a zkušenosti stávajících diakonů v práci církve, přijat nebyl. Od té doby rozhovor na oficiální církevní půdě nepostoupil. Pro jeho pokračování je potřebné seznámit se z historickým vývojem diakonátu a teologickou diskusí, s ním spojenou.

2.4.2. Mezi bohoslužbou a charitou

Pojem *diakonos* patří do v Novém zákoně do stejné rodiny s pojmy *diakonein* a *diakonia*, označující především službu, spojenou s následováním Krista.⁵⁹⁴ Podoba této služby, jak jsme už ukázali a jak dále uvidíme, se rozhodně se nevztahuje pouze na charitativní činnost církve. Pro naše téma rovněž není bez významu, že právě pojem *diakonia* je biblickým základem pro skutečnost, označovanou v teologii jako „úřad“ (německé slovo „Amt“, užívané Lutherem, etymologicky znamená službu, tento význam je zřetelný také v anglickém „ministry“). Počátky institucionalizovaného osobního diakonátu bývají tradičně uváděny do souvislosti s ustavením „Sedmi“ ve Sk 6. Jejich úkolem je na rozdíl apoštolské služby slova (*diakonia tou logou*) sice dbát na službu u stolu (*diakonein trapezais*),

589 Tamtéž.

590 Tamtéž.

591 V této strohé dikci se pravděpodobně odráží určité napětí mezi v dané době manažersky orientovaným vedením Diakonie v čele s ředitelem Davidem Šourkem a spíše pietisticky laděným společenstvím diakonů.

592 Diakonát ve struktuře ČCE.

593 © *Usnesení 2. zasedání 33. synodu ČCE* (on-line), dostupné na:

http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_33_2/u_33_2.pdf, citováno dne 10. 5. 2017.

594 Anette NOLLER, *Diakoniat und Kirchenreform, Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, s. 217.

tedy konkrétně starat se o hmotné potřeby řeckých vdov, ovšem text sám je diakony nenazývá. O jejich charitativní službě se navíc ve Skutcích nedozvídáme nic, naopak jsme zpravováni o jejich službě kazatelské, misionářské a liturgické. Ačkoli dějiny působení tohoto textu v církevním chápání diakonátu jsou bohaté, spojovat tuto zřejmě ad hoc vytvořenou církevní strukturu s pozdějším „úřadem“ diaconů není zcela oprávněné. Theodor Klauser se domnívá, že se jednalo spíše o presbytery, pověřené péčí o řeckou část jeruzalémského sboru.⁵⁹⁵ Zároveň bývá připomínána skutečnost, že agapé v dobách rané církve nebyla dosud oddělena od eucharistie, a proto lze předpokládat rovněž liturgický význam služby Sedmi.⁵⁹⁶

Postupnou funkcionalizaci diakonátu sledujeme v pavlovských epištolách. V autentických apoštolových listech najdeme výroky, které chápou pojem diacon nejen ve smyslu určité charakteristiky činnosti (apoštol tento pojem užívá i sám o sobě – např. 1K 3,4n; 2K 3,5n; 2K 6,3n), ale také jako označení do určité míry institucionalizované funkce v rámci raněkřesťanského sboru. Řeč je o Timoteovi, „Božím služebníku (diaconovi) v evangeliu Kristově“ (1Te 3,2 – nejstarší novozákonní užití pojmu) a o Foibé, „diakonce církve v Kenchrejích“ (Ř 16,1). V epištole Filipským (Fp 1,1) pak poprvé nacházíme náznak dyadické podoby církevního úřadu – biskupů a diaconů. Toto institucionalizované pojetí diakonátu pak (ovšem vedle obecnějšího pojetí, v němž autor mluví jako o diakonech o Pavlovi či Tychikovi – Ef 3,7 a Ef 6,21, par. Ko 1,23 a Ko 4,7n) najdeme rozvinuté v 1 Tm, kde jsou ve 3. kapitole vyjmenovávány ideální předpoklady a vlastnosti episkopů a diaconů. Triadické pojetí úřadu s biskupem, presbytery a diakony se objevuje rozvinuté ve spisech Ignáce z Antiochie z poč. 2. stol.⁵⁹⁷ Diacon v kontextu rozvíjejícího se monoepiskopátu vystupuje jako pomocník a pověřenec biskupa jako jeho „oko a ucho“ pro potřeby v okolí křesťanského společenství a spojuje ve své osobě liturgickou a charitativní funkci. Schäfer a Hermann shrnují: „Diaconi měli vytvářet mosty mezi křesťanskou vírou, sborovou praxí a složitým všedním životem v pohanském prostředí.“⁵⁹⁸ Ve 4. stol. dochází k hierarchizaci pojetí úřadu, v jejímž důsledku je služba diaconů postupně odsouvána na okraj a její význam v dalších stoletích postupně upadá. Diaconát se stává na Západě nadlouho (v římskokatolické tradici až do Druhého vatikánského koncilu) pouhým předstupněm kněžství a charitativní úkoly církve přebírají zejména kláštery.

595 Theodor KLAUSER (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957, s. 891.

596 Anette NOLLER, *Der Diakoniat – historische Entwicklungen und gegenwärtige Herausforderungen*, in: Anette NOLLER, Ellen EIDT, Heinz SCHMIDT: *Diakoniat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, s. 49.

597 Více Dierk STARNITZKE, *Diakonie in biblischer Orientierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011.

598 Gerhard K. SCHÄFER, Volker HERMANN, *Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick*, s. 140.

Ke snahám o novodobé obnovení diakonátu dochází nejprve v reformačním prostředí. Ačkoli Luther se pro zavedení církevního diakonátu několikrát přejně vyslovil, rozvinout se ho však nepodařilo v důsledku delegace sociální odpovědnosti na světskou vrchnost. V reformované tradici se zejména Kalvín a Bucer pokusili o obnovu diakonátu v rámci čtverého úřadu (pastýřů, učitelů, starších a diakonů) – ovšem i zde bez většího vlivu na další vývoj kalvinistických církví. K dalšímu pokusu o obnovu diakonátu na starocírkevním základě dochází v 19. stol. zejména v osobách J.H. Wicherna a T. Fliednera. Wichern, který na základě křesťanské motivace reaguje na nouzi, způsobenou průmyslovou revolucí, zakládá nejprve v Hamburku institut (Rauhes Haus) pro děti z chudinských čtvrtí a zároveň se snaží získat a připravit jejich vychovatele. Ty se sice zdráhá titulovat diakony a nazývá je „bratry“ (zřejmě proto, že jeho iniciativy vznikají na spolkovém základě mimo instituci církve), ovšem obnovu diakonátu považoval za důležitou. V jeho době se nejednalo o snahu ojedinělou. V rámci snah o reformu církevního zřízení unionované pruské evangelické církve byla v roce 1856 svolána do berlínském zámku Monbijou konference, která se mimo jiné zabývala obnovou diakonátu. Wichern zde vystoupil jako jeden z řečníků, kteří zavedení diakonátu podporovali. Ve svém pro tuto příležitost vytvořeném spisu Gutachten zur Diakonie und zum Diakonat představuje diakonát jako realizaci církevní diakonie, kterou odlišuje od diakonie svobodné a občanské. Pro nositele této funkce požaduje ordinaci se vzkládáním rukou. Za důležité považuje rovněž, aby diakonát měl své bohoslužebné zakotvení „v liturgické diakonické modlitbě jakožto oběti chvály, díky a proseb“⁵⁹⁹. I zde ovšem musíme konstatovat, že vize Wicherna a dalších se v následujícím období neprosadila.

Daleko většího ohlasu se dostalo iniciativě Theodora Fliednera, který v reakci na neutěšený stav péče o nemocné v roce 1836 zakládá „mateřinec“ diakonek – žen, které se vzdaly vlastní rodiny a věnují se z křesťanského přesvědčení obětavě profesionální ošetrovatelské službě. Počet diakonek brzy přesáhl počet mužských diakonů a mateřince vznikaly i v dalších zemích.⁶⁰⁰ K jejich rozšíření přispěla i skutečnost, že ženám z chudších poměrů nabízely nejen společensky uznávané postavení, ale i určité sociální zajištění. Myšlenka našla odezvu také v českých zemích a na principu služby diakonek vykonávala v první polovině 20. stol. svou činnost Česká diakonie až do svého zrušení komunistickým režimem v roce 1950. Tuto tradici je ovšem třeba odlišit od představy Wichernova církevního diakonátu. Vzniká totiž mimo církev (a patřila by tedy ve Wichernově typologii podobně jako jím založená Vnitřní misie k diakonii svobodné) a nesplňuje tak teologické nároky kladené na diakonát. Názor, že tato podoba diakonátu, jak se do značné míry prosadila i v českém evangelickém povědomí, je ve skutečnosti převrácením jeho významu, vyslovil Paul Philippi.⁶⁰¹

599 Johann Hinrich WICHERN, *Gutachten, die Diakonie und den Diakonat betreffend*, in: *Ausgewählte Schriften, Band 1, Schriften zur soziale Frage*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1956, s. 204.

600 Gerhard K. SCHÄFER, Volker HERMANN, *Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick*, s.156-157.

601 Paul PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*, s. 256 – 283.

Brání totiž zavedení skutečného diakonátu ve sborech. Pro jeho biblický a starocírkevní význam – stejně jako v pojetí Wichernově - je totiž konstitutivní právě jeho eklesiální rozměr.⁶⁰²

Viděli jsme tedy, že pojem diakonátu v různých epochách a tradicích zahrnuje rozmanité sémantiky. Od novozákonními spisy dosvědčených počátků existuje v napětí mezi svou liturgickou a charitativní podobou, ovšem ve zřejmém církevním zakotvení. V reformaci k existenci diakonátu jako charitativně zaměřeného „úřadu“ v církvi tenduje více kalvinismus, zatímco luterství, předjímaje moderní funkcionální diferenciaci, ochotněji deleguje sociální odpovědnost na světskou vrchnost. Fliednerovský model ženských diakonek přináší nový důraz na společenství obětavé služby – ovšem již mimo hranice instituční církve v rámci nově otevřeného prostoru spolkového života. Tento etos v průběhu 20. stol. mizí v souvislosti s celkovými proměnami společnosti a s rostoucím významem profesionalizace. Diakoni, kteří se etablojí v evangelickém německy mluvícím prostředí, se stávají odbornými pracovníky s dvojí kvalifikací (teologickou a sociální, pedagogickou apod.) a církevním pověřením. Pracují v širokém poli sociálních a pedagogických úkolů v církevních sborech, diakonických střediscích i jinde. Problém pro jasnější uchopení diakonátu ovšem představuje skutečnost rozdílných pravidel pro něj podle jednotlivých zemských církví. Ty se vztahují nejen k otázce vzdělání, ale i k jejich pracovní náplni a církevnímu začlenění. Diakonát zde osciluje mezi profesní identitou, založenou v absolvování příslušné školy, a církevním úřadem. Pro úplnost dodejme že „sociální diakoni“ působí také například ve sborech reformované církve ve Švýcarsku.

Na základě reflexe historického vývoje jakož i popisu zavedení diakonátu v ČCE je možné nyní určit dva základní problémy – otázku příslušnosti diakonátu k církevnímu úřadu a specifického obsahu diakonátu, jeho funkce.

2.4.3. Diferencovaný úřad?

První teologickou otázkou, která je pro diakonát relevantní a v ekumenickém kontextu zásadní, je problém jeho místa, případně absence v pojetí úřadu v církvi. Tradice církví i jejich současné praxe vykazují v tomto bodě značné odlišnosti, zároveň ovšem je možné díky ekumenickým kontaktům hovořit o společném směřování.

Mezník a výzvu nejen pro církev římskokatolickou představuje bezpochyby zavedení, resp. obnovení institutu trvalých jáhnů na Druhém vatikánském koncilu. To ovšem teprve otevřelo dosud trvající diskusi o chápání diakonátu, která řeší vztah diakonátu a kněžství, otázku akcentace spíše

602 Theodor STROHM, *Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe*, in: Volker HERRMANN - Martin HORSTMANN, *Studienbuch Diakonik*, Band 2, s. 338-339.

pomocné pastorační funkce v důsledku nedostatku kněží nebo jeho vlastní jedinečné identity a propria jeho poslání, případně aktuálně otázku možnosti diakonátu žen. Stefan Sanders shrnuje modely pojetí diakonátu v katolické diskusi do tří typů: Prvním je sacerdotální zúžení, v němž diakon vystupuje jako pouhý pomocník kněze. Druhým je komplementární model, podle nějž diakon jedná „in persona Christi servi“ (na rozdíl od kněze, který jedná „in persona Christi capitis“). A třetí je model bipolární, jemuž autor straní, kde je kněz jako ten, kdo duchovně vede společenství církve, a diakon jakožto zástupce chudých, který diakonickou zkušenost vnáší do shromáždění – a oba se tak rovnocenně doplňují. Sanders dokonce řekne, že v každém sboru musí být podle tohoto pojetí presbyter i diakon.⁶⁰³

Na evangelické straně se problém přiřazení diakonátu k církevnímu úřadu stává základním tématem teologické reflexe diakonátu od 70. let 20. stol. K hlubšímu církevnímu zakotvení služby diakonů se pokusily v Německu přispět v roce 1975 dokument „Vodítka pro diakonát a doporučení k akčnímu plánu“ Diakonické konference a dokument „Evangelický diakonát jako ustanovený (geordnetes) úřad církve“, vytvořený teologickou komorou EKD, k němuž se v roce 1996 přiznalo i vedení Evangelické církve Německa.⁶⁰⁴ Ten odmítá římský model trojčlenného úřadu, rozlišuje úřad všeobecný a ordinovaný (ordo). K diakonátu podle něj patří veřejné pověření s požeňáním a vzkládáním rukou, ovšem pojem ordinace vyhrazuje pouze úřadu kazatelskému.⁶⁰⁵

Obecně lze s Holstenem Fagerbergem říci, že v evangelické oblasti jde vývoj od Luthera přes Melanchtona a Zwingliho k Bucerovi a Kalvínovi, tedy k rostoucímu porozumění pro nutnost diakonátu jako „úřadu“.⁶⁰⁶ Proto je také obnova diakonátu právem vnímána jako ekumenická šance a je tématem konkrétních mezicírkevních rozhovorů. Její možnosti ovšem teologicky souvisí především s chápáním úřadu. Jak už jsme zmínili, v českém jazykovém úzu užívaný pojem úřad v biblické terminologii vychází právě z pojmu *diakonia* a vyjadřuje tak jeho bytostně služebný ráz. V luterském prostředí je sice církevní úřad (na rozdíl od nastíněné vize čtverého úřadu u Kalvína a Bucera) vnímán principiálně jako jeden, založený ve zvěstování evangelia a vysluhování svátostí. Nakolik ovšem eklesiologie má u Luthera spíše předběžný a provizorní charakter (vzhledem k akcentu na reformu osobní zbožnosti a blízké očekávání parusie), je oprávněné uvažovat o jeho rozvinutí vzhledem k měnící se situaci církve ve společenském kontextu i pokračující ekumenický dialog. Luterské vyznavačské spisy spojují úřad se zvěstováním evangelia a vysluhováním svátostí jakožto dvěma konstitutivními znaky církve. Soudobé převládající paradigma praktické teologie

603 Stefan SANDERS, *Diakonat – Perspektiven der katholischen Theologie*, in: Anette NOLLER, Ellen EIDT, Heinz SCHMIDT: *Diakonat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt*, s. 239 – 244.

604 Arnd GÖTZELMANN: *Evangelische Sozialpastoral. Zur diakonischen Qualifizierung christlicher Glaubenspraxis*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, s. 128.

605 Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Diakonik*, s. 776.

606 Tamtéž, s. 124.

jako komunikace evangelia má své konsekvence rovněž pro pojetí úřadu, jehož výkon by měl těmto různým oblastem komunikace evangelia odpovídat. Zdá se, že pokud má evangelium dosáhnout všechny sféry dnešní funkcionálně diferencované společnosti, je třeba, aby také církevní úřad byl vykonáván diferencovaně, aniž by se tím ztratila jeho podstatná jednota. Proto vzniká řada teologických koncepcí, které se pokouší o větší diferenciaci v evangelickém pojetí úřadu. Že členité pojetí úřadu a tedy diferenciaci diakonátu neodporuje v rámci eklesiálního principu jednoty v mnohosti teologii luterských vyznavačských spisů, zdůvodňuje například mnichovský dogmatik Günter Wenz.⁶⁰⁷

V této souvislosti je třeba také připomenout význam limského dokumentu Komise pro víru a řád Světové rady církví „Křest, večeře Páně, ordinace“ z roku 1982, který bývá považován pro aktivní účast římskokatolických teologů při vzniku textu za jeden z vrcholů ekumenické konvergence a který vyzývá církve k obnově trojího úřadu episkopů, presbyterů a diakonů jako základní struktury ordinované služby v církvi⁶⁰⁸. V našem prostředí zůstal bez většího vlivu, značný ozvuk však našel v severských luterských církvích. Pro českou situaci by však větší vliv mohl představovat hlas Společenství evangelických církví v Evropě, jehož je ČCE řádným členem. To v roce 2012 zveřejnilo výsledky konzultací k tématu úřadu, v nichž zdůrazňuje, že pro poslání církve jsou určité služby („ministries“) nezastupitelné: „Jsou to služba slova a svátostí, služba diakonie a služba episkopé.“ Zároveň zdůrazňuje, že služba slova a svátostí a služba diakonie nejsou hierarchicky uspořádané, nýbrž „vzájemně vztažené a komplementární“. Otázku, zda diakoni mají být ordinováni nebo pověřeni jiným způsobem, ponechává otevřenou legitimní pluralitě.⁶⁰⁹

Zdá se, že sílící hlasy po zdůraznění významu diakonátu v církvi odpovídají dnešní situaci značné difference mezi církví a společností i mezi církví a rozmanitými podobami její charitativní práce. V této souvislosti může být diakonát vnímán jako nástroj, jak personálně spojit to, co se institucionálně rozdělilo, jak zohlednit funkcionální různost a zároveň podržet věcnou jednotu. K tomu slouží dvojí kvalifikace diakona. Ta ovšem sama o sobě nestačí, nebude-li diakonát odpovídajícím způsobem také strukturálně zakotven v církvi. Diakonát tak může hrát, jak upozorňoval už Wichern, důležitou roli v obnovení diakonické odpovědnosti církevních společenství.

607 Günter WENZ, *Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Das Amtverständnis von CA V in seiner heutigen Bedeutung*, in: Reinhard RITTNER (Hg.), *In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2001, s. 113.

608 Komise pro víru a řád Světové rady církví, *Křest, Večeře Páně, Ordinace – Dokumenty ekumenické konvergence*, 1982.

609 © Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa, *Amt – Ordination – Episkope* (on-line), dostupné na: www.cpce-assembly.eu/media/pdf/Unterlagen/7-Amt-Ordination-Episkope.pdf, citováno dne 10. 5. 2017.

V této souvislosti je ovšem třeba vzít na druhou stranu vážně také nebezpečí, které pojmenovává Beate Hofmann. Ta se v případě pouze diakonům vyhrazených pozic v charitativní činnosti církve obává určité klerikalizace diakonie.⁶¹⁰ I z našeho prostředí můžeme doložit, že požadovaná dvojí kvalifikace v dnešním kontextu vzhledem ke curiculům řady teologických fakult rozhodně není jen doménou diakonů. Proto je třeba se ptát, v čem dnes má spočívat proprium poslání diakona.

2.4.4. Diakonát jako budování mostů

Zásadní změnu perspektivy pro úvahy o povaze diakonátu a diakonie v Novém zákoně přinesly v roce 1990 výsledky bádání australského teologa Johna N. Collinse,⁶¹¹ které došly značného ohlasu, i když i kritického zhodnocení, v evangelickém i katolickém prostředí. Collins na základě zkoumání významu pojmů *diakonia*, *diakonein*, *diakonos* v mimokřesťanské starověké literatuře zdůrazňuje, že jejich novozákonní užití neoznačuje na prvním místě sebe se zříkající a obětavostí charakterizovanou péči (v tomto výkladu pojmu lze vysledovat vliv dobového obrazu diakonátu ve fliednerovských ženských komunitách⁶¹²), nýbrž - a to zejména v epištolách – významnou službu v něčím pověření, charakterizovanou zprostředkujícím úkolem (viz v této souvislosti například již starocírkevní označování diakona jako herolda). Toto nové chápání má dalekosáhlé důsledky pro pojetí diakonie i diakonátu. Diakon z podstaty svého poslání nemůže zůstat uzavřen v rámci liturgického života církve, ale ani se nemůže identifikovat s profesionálním světem sociální práce, který je dnes v zásadě na církvi nezávislý. Funkcí diakonátu je tvořit v osobě konkrétního člověka most mezi církví a společností, který dosahuje zejména k těm, kdo jsou opomíjeni a vyloučeni. Zosobňuje mezi nimi přítomnost církve a zároveň zastupuje opomíjené v křesťanském společenství (proto nelze podcenit ani jeho liturgickou funkci). Toto pojetí v katolickém prostředí explicitně deklarují „Teze k diakonátu“, zveřejněné Pracovním společenstvím pro trvalý diakonát v Německu v roce 2012, podle nichž je jáhen „prostředníkem mezi církví a sociálně diakonickými zařízeními“ (teze 4) a je chápán jako „úřední církevní vyslanec především se zřetelem na místa, která nejsou v zorném poli společnosti a církve“ (teze 3).⁶¹³ Že pouhý étos služby není hlavním znakem diakonátu, zdůrazňuje v římskokatolickém kontextu také Stefan Sanders, který za jeho hlavní kvalitativní znak považuje flexibilitu s ohledem na náplň i místo a vázanost všeobecného povolání k následování sloužícího Krista na jednotlivce, a to „nevratně, trvale, veřejně a závazně“.⁶¹⁴ Podle

610 Betae HOFMANN, Ulfrid KLEINERT, *Theologie für Nichttheologen in der Diakonie*, in: Michael SCHIBILSKY, Renate ZITT, *Theologie und Diakonie*, s. 564.

611 John N. COLLINS, *Diakonia. Reinterpreting the Ancient Sources*, Oxford: 1990.

612 Viz Pavel FILIPI, *Nová paradigmata pro diakonii?*, s. 24.

613 © Pracovní společenství pro trvalý diakonát, *Teze k diakonátu* (on-line), dostupné na: http://www.diakone-erzbistum-paderborn.de/medium/Thesen_Endfassung.pdf?m=107819, citováno dne 10. 5. 2017.

614 Stefan SANDERS, *Der Diakon – Bote Jesu Christi*, in: *Diakonia Christi* 50, 2/2015, s. 276.

Lothara Ullricha je podobný rozměr, tentokrát v kontextu francouzské církve, zásadní také pro Y. Congara, který v diakonátu vidí úřad, který má sloužit shromažďování lidí zejména v prostoru diasporní církve a odkřesťanštěné společnosti a propojování „zvláště mezi takzvaným profánním světem a bohoslužbou, mezi všedním životem a církví“.⁶¹⁵

Na evangelické straně význam ordinovaného úřadu pro spojení organizované diakonie a církve s její parochiální strukturou, spojení duchovního a tělesného, zdůrazňuje například Fritz Lienhard. Ten se domnívá, že diakonický charakter církve by měl být vyjádřen mimo jiné přítomností ordinovaného úřadu v podobě diakonátu jak ve sborech tak v diakonických zařízeních, aby tam „pěstoval duchovní dimenzi a staral se o vztahy ke sborům“.⁶¹⁶ Podle Johannese Euricha mohou diakoni tvořit „rozhraní mezi církevním pověřením a společenským angažmá“.⁶¹⁷ Jejich úkol by podle něj měl spočívat v doprovázení dobrovolníků, pomoci při zvládnutí krizí smyslu, orientaci společenských procesů změny a aktivitách v parochiálním i intermediárním komunitním prostoru.

Novější bádání přineslo posun (či přesněji návrat) sémantiky diakonátu od sebeobětující se služby, která v protestantském prostředí dominovala diskursu od 19. stol. v důsledku pietisticky laděných konceptů, k důrazu na jeho funkci, kterou má být zprostředkující jednání s církevním zakotvením a celostně misijním rozměrem. Službu diakona nelze omezit na sociální činnost. Diakon je ten, kdo v pověření Krista a církve, vytváří mosty mezi církví a světem, mezi křesťanstvím a ostatními systémy společnosti, kdo zvěstuje evangelium mimo úzce vymezený prostor křesťanského sboru, zejména v oblasti charitativní, která má pro komunikaci evangelia odpočátku nezastupitelný význam.

Toto jednání musí reagovat na potřeby společnosti a převažující podoby její diferenciaci. V současné době můžeme v tomto smyslu hovořit o společnosti, která se z přísně funkcionálně diferencované vyvíjí směrem ke společnosti, fungující na principu sítě. Jestliže moderní funkcionálně diferencovaná společnost kladla v pojetí Luhmannově důraz na vydělení jednotlivých dílčích sociálních systémů⁶¹⁸, na organizaci a profesi, pak „společnost sítí“, symbolizovaná počítači a zejména internetem, akcentuje tvorbu neformálních ad hoc vznikajících a zanikajících sítí. Funkcionální diferenciaci zůstává smysluplná jen tehdy, když existují sítě, které oddělené znovu

615 Lothar ULLRICH, *Thesen zum Diakonat*, in: Lothar ULLRICH, *Das Amt des Diakons*, Lipsko : St. Benno Verlag, 1977, s. 40-41.

616 Fritz LIENHARD, *Diakonat – Perspektiven der evangelischen Theologie*, in: Anette NOLLER, Ellen EIDT, Heinz SCHMIDT: *Diakonat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt*, s. 273-274.

617 Beate HOFMANN, Johannes EURICH, *Zivilgesellschaftliches Engagement von Diakonie und Kirche*, in: Johannes EURICH, Heinz SCHMIDT, *Diakonik*, s. 239-241.

618 Viz Karel ŠIMR, *Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů*, in: *Studia theologica* 1/2016, s. 81–95.

spojují.⁶¹⁹ Diakon v tomto kontextu a práv biblickému pojetí má působit jako „networker“, tedy ten, kdo buduje mosty a tvoří sítě mezi existujícími strukturami, propojuje oddělené a často odcizené světy.

2.4.5. Perspektivy evangelického diakonátu

Na závěr chceme na základě dosavadních výsledků studia problematiky diakonátu v evangelické církvi naznačit perspektivy jeho možného dalšího vývoje, který by odpovídal současnému stavu teologické reflexe i společenskému kontextu života církve a komunikace evangelia.

Diakonát v ČCE se v současné podobě jeví značně roztržtější. Stávající diakoni se hlásí k podobě diakonátu, která existuje v západních luterských církvích. Podobné nároky na diakony ohledně požadavku dvojího vzdělání klade na zájemce také Komise pro diakonát. V obecném povědomí církve ovšem dosud spíše žije vzpomínka na prvorepublikové diakonky. O ČCE je zároveň možné říci, že je církví „farářskou“, která jiným podobách výkonu církevního úřadu příliš nakloněna není. Diakonát je sice upraven církevním řádem, ale ten určuje pouze proces přípravy k diakonátu. Církev nenabízí diakonům ani program pro jejich práci, ani oporu a zázemí, ostatně ani zaměstnání. Péčí o diakony je pověřena Diakonie ČCE, která ovšem – zcela právem – chápe diakonát jako strukturu církve a v dané podobě ji navíc nevnímá pro sebe jako přínosnou. Otevřená zůstává otázka začlenění diakonátu do církevního úřadu. Jak může diakon zosobňovat živé spojení církve a diakonie, víry a skutků, zvěstování a služby?

Heinz Schmidt se domnívá, že „budoucnost diakonátu je bytostně závislá na tom, zda se církve konečně budou moci odhodlat učinit diakonky a diakony odpovědnými za církevní práci v oblasti vztahů a společenství, tedy za sociálně etickou práci spojenou s odpovídající veřejnou a privátní komunikací, a k tomu také zřídí odpovídající místa“⁶²⁰. V praxi by to podle Schmidta znamenalo rovnocennou spolupráci farářů a diakonů ve sborech a také odpovídající přítomnost diakonů v různých církevních grémiích.

Vzhledem k situaci v ČCE si k tomu závěrem dovoluji formulovat několik bodů.

1. Aby diakonát plnil v evangelické církvi svou funkci, je třeba zejména posílit a vyjasnit jeho církevní zakotvení. Otázka zní, jak službu diakona přiřadit k ordinované službě. Je pouze sociálním pracovníkem s církevním požehnáním a vysláním – podobně jako jsou někde ke své práci vysílání

619 Ellen EIDT, *Kirchliche Ämter im Gesellschaftsbezug*, in: Anette NOLLER, Ellen EIDT, Heinz SCHMIDT: *Diakoniat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt*, s. 140.

620 Heinz SCHMIDT, *Diakonie und verfasste Kirche*, in: Johannes EURICH, Heinz SCHMIDT (Hg.), *Diakonik*, s. 273.

pracovníci Diakonie nebo sboroví pastorační pracovníci – nebo veřejně reprezentuje církev, má ji zosobňovat v církvi odcizených prostředích Diakonie a společnosti a evangelium tedy nejen dosvědčovat v pomoci potřebným, ale také komunikovat v hlásání, případně i vysluhování svátostí? Spojení diakonátu s ordinací ke službě slova a svátostí není sice nezbytně nutné, ale vzhledem k nárokům, které na diakona klade nastíněný současný koncept jeho služby, může být užitečné. V soustavě ordinované služby v ČCE by tak diakon stál po boku kaplanů a jáhnů. Ostatně používání dvojího označení – diakoni a jáhnové – se stejným slovním významem pro různé typy služby se jeví jako nadměru zmatečné. Diakonát by mohla spojit myšlenka ordinace bez odpovědnosti za samostatnou správu farního sboru, určená především službou, překračující hranice církve. To by pochopitelně nevyklučovalo v přiměřené míře její zapojení do sborové pastorace, protože právě to (na rozdíl od současných podob kategoriální pastorace v podobě kaplanské služby ve zvláštních institucích) umožní dostát jejímu primárnímu úkolu propojovat sbor s jeho necírkevním prostředím. Důležité by bylo zachování reformační zásady nehierarchického pojetí – v kontextu ČCE by se diakon neměl zodpovídat faráři, nýbrž seniorovi.

Důležitou je také pragmatická otázka finančního zajištění diakonů. Principiálně (inspirovat se lze v katolických zkušenostech s trvalým jáhenstvím, ale např. i v tradici dělnických kněží) diakon nemusí být placen církví, ale může mít civilní povolání, nejčastěji spojené s prací v charitativní oblasti (může být zaměstnancem Diakonie nebo jiné organizace), ovšem lze předpokládat, že budou existovat potřeby diakonské služby i v oblastech, pro něž bude muset církev sama najít potřebné prostředky. Pochopitelně může jít v praxi o souhrn obou zdrojů financování, což by odpovídalo také spojovacímu charakteru služby diakona, nakolik by to ovšem přinášelo také napětí, spojená s dvojí loajalitou.

2. S potřebou zřetelného eklesiálního zasazení diakonátu souvisí liturgické vyjádření, počínaje pověřením diakonem. Pro to v současnosti neexistuje žádný liturgický formulář. Ovšem přítomnost diakona v bohoslužbě církve by tím neměla skončit. Eklesiální význam jeho služby totiž nemůže být vyjádřen lépe než právě liturgickou přítomností v místním sboru, jak tomu bylo od pradávna. Diakon má být tím, kdo do bohoslužebného shromáždění vnáší perspektivu potřeb těch, kdo stojí mimo něj, a zároveň senzibilizuje shromáždění církve pro jeho okolí. Praktických projevů toho může být celá řada: především aktivní účast při slavení eucharistie (zdůraznění sepětí stolu Páně a diakonie⁶²¹), péče o sbírku a její diakonický rozměr, spolupráce při přípravě přímluvných modliteb (jedna z jejích tradičních forem nese ostatně název „diakonská“ a předpokládá aktivní účast diakona jako toho, kdo k přímluvám vybízí shromáždění), vnášení diakonických témat do sborových oznámení apod.

621 Důraz, který do teologie diakonie vnesl Paul Philippi, viz Paul PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*, s. 136-150.

3. Neméně významnou oblast k promyšlení tvoří otázka vzdělání, která je v kontextu funkcionálně diferencované společnosti stěžejní. Jakou kvalifikaci je třeba po diakonovi požadovat, aby mohl svému úkolu dostat? Je zřejmé, že půjde – podobně jako je tomu v jiných zemích – o dvojí kvalifikaci, teologickou a přiměřenou konkrétní oblasti jeho práce. V oblasti teologické kvalifikace se nabízí již dnes celá řada možností. Složitější je to v oblasti „druhé“ kvalifikace. Zdá se totiž, že spíše než o začlenění diakonů do přímé práce v podobě poskytování sociálních služeb v Diakonii či jiných organizacích, půjde o angažmá, v němž bude moci dostat svému primárnímu poslání tvůrce síti a reprezentace církve ve společnosti. Vedle činnosti pastorační či pedagogické se nabízí zejména účast na stále více zdůrazňovaném paradigmatu práce orientované na komunitní sociální prostor, v němž je třeba propojovat formální i neformální zdroje a doplňovat tak jejich omezení. To je pochopitelně výzva pro teologické fakulty a církevní školy.⁶²²

2.4.6. Závěr

Diakonát od počátku (tedy již od svého předobrazu ve Sk 6) osciluje mezi charitativní a liturgickou orientací. V tom spočívá jeho obtížná fixovatelnost, ale zřejmě – jak ukazují novější zkoumání – také jeho bytostná podstata. V dějinném vývoji tíhla katolická tradice více k jeho liturgickému pojetí, evangelická k charitativnímu. Dnes v něm vidíme především příležitost k přiblížení těchto dvou stále více se vzdalujících sfér, které ovšem nerozlučně patří ke komunikaci evangelia. Stále aktuální výzvou tak zůstává volání J.H. Wicherna po obnovení církevního diakonátu, který je podle něj „jediný možný zprostředkovatel pro celkovou oblast péče lásky ve státě a církvi a ve svobodném společenském životě“. Diakonát může spojovat to, co je samo od sebe oddělené, řečeno výrazy teorie sociálních systémů: co komunikuje v odlišných modech. V našem případě jde konkrétně o propojení systémů křesťanství a sociální pomoci, jak se pro to vyslovuje např. Dierk Starnitzke.⁶²³

Aby tuto funkci mohl diakonát plnit, je nezbytné, aby nositelé diakonického úřadu dokázali kompetentně propojovat komunikaci náboženskou a sociální práce, tedy uplatňovat kódy obou systémů. To klade nároky zejména na jejich dvojí kvalifikaci. V kontextu ČCE je předpokladem pro zdárné naplnění této funkce především jasnější eklesiální zakotvení diakonátu a jeho zřetelnější a kompetentnější zaměření k úkolu komunikovat evangelium zejména v necírkevních kontextech.

622 Mezi první vlašťovky může patřit například obor „Diakonika – křesťanská krizová a pastorační práce“ na ETF UK v Praze, která chápe diakonickou práci jako orientovanou na společenství (s důrazem na oblast krizové spolupráce) a usiluje o mezioborové propojení, nebo obor „Teologie služby“ na TF JU v Českých Budějovicích.

623 Dierk STARNITZKE, *Diakonisches Handeln religiös deuten*, s. 120-135.

3. Diakonie v moderní době

Poté, co jsme se detailně seznámili s podobami společenské diferenciaci v chápání Luhmannově i dalších autorů a popsalí konkrétní podoby, jaké má diakonie v ČCE na základě jejího oficiálního dokumentu v podobě Řádu diakonické práce, můžeme se pokusit o formulaci zobecňujících závěrů, kterými chceme přispět k tvorbě teorie diakonie, která by odpovídala její situaci v moderně.

3.1. Diakonie v interakci, organizaci a společnosti

Na základě výše popsaného se především nabízí otázka, zda a jak je možné uvedené triády – interakce, organizace a společnosti / instituce; diakonie občanské, svobodné a církevní; a křesťanské služby, Diakonie ČCE a diakonátu – uvést do vzájemného vztahu.

Připomeňme si nejprve naznačené typologie a pokusme se o znázornění jejich paralel. Nejnižší společenskou vrstvu, mikro rovinu, vystihují kromě interakce i pojmy hnutí, společenství nebo skupina, které v přiřazení k aktérům dění v typologii Schneider-Harprechtově souvisí především s dobrovolnictvím. Přes svobodnou diakonii ve schematizaci Wichernově se tak v realitě diakonie v ČCE očitáme v kontextu křesťanské služby, tedy zdola z prostředí sborů vycházející diakonické angažovanosti.

Organizaci dominuje role profesionála. Tak je tomu i v Diakonii ČCE, která pro svou propojenost se sociálním státem v rámci systému sociálních služeb koreluje s Wichernovou diakonií občanskou.

V diakonátu se pak realizuje Wichernova církevní diakonie. Diakonát jako církevní úřad souvisí s institucionalizací křesťanství, která je důležitá pro společenskou relevanci systému náboženství. Zároveň v kontextu biblického významu diakonátu a v chápání Wichernově a Vavrečkově představuje most mezi církví a společností a tmel mezi na interakci založenou svobodnou diakonií (křesťanskou službou) a organizovanou diakonií občanskou („ústavní“ diakonií).

Naznačené afinity můžeme vyjádřit následující přehlednou tabulkou:

	<i>Luhmann</i>	<i>Krüg-geler, Gabriel a Gebhardt</i>	<i>Hauschildt</i>	<i>Schneider-Harprecht</i>	<i>Wichern</i>
Křesťanská služba	interakce	hnutí	společenství (hnutí, společenství, skupina)	dobrovolnost	svobodná diakonie
Diakonie ČCE	organizace	organizace	organizace	profese	občanská diakonie
Diakonát	společnost	instituce	instituce	úřad	církevní diakonie

Hovoříme-li o afinitách, pak tím chceme zároveň zdůraznit, že není možné jednoduše přiřadit luhmannovské roviny diferenciací systémů jednotlivým podobám diakonické práce. Zpravidla v každé z nich najdeme více rovin, přestože některá z nich bude převažovat nebo bude nějak charakteristická. Například křesťanské službě, která působí především na bázi osobní vzájemné pomoci v rámci farních sborů, dominuje typ pomoci, založené na interakci. To však neznamená, že by tato služba nemohla mít také svůj organizovaný rozměr s rozhodováním o programu a vytvářením určitých dobrovolných či placených míst (sborové sestry, pastorační pracovníci, diakoni), kteří spolupracují v rámci sborových či nadsborových odborů křesťanské služby. Organizace je zřejmě základní rovinou utváření Diakonie ČCE. Ta po svém znovuoobnovení v roce 1989 zaznamenala velký rozvoj a je možné zkoumat, zda jedním z důsledků jejího růstu není rovněž výrazné oslabení sborové diakonie (křesťanské služby), vyplývající z uplatnění principu delegace. Ovšem ani organizovaná diakonie (jako žádná organizace) se neobejde bez konkrétních interakcí, na nichž její jednání stojí. Ty se přitom neuskutečňují pouze mezi pracovníky a klienty, ale také mezi uživateli služeb a pracovníky navzájem.⁶²⁴ Institut diakonů a diakonek se na starocírkevním základě snaží propojit službu potřebným se svědectvím víry v Krista, a rozvíjet tak biblické pojetí diakonátu. Diakonát - tím, že je zakotven v církvi, chápané Luhmannem jako vlastní funkce náboženství pro společnost - tak rozvíjí primárně společenský rozměr diakonie. V této perspektivě považujeme za inspirativní také naznačení možnosti rozvinutí diakonie v luhmannovském „širším slova smyslu“ – tedy nejen jako aktivit na poli sociálním či zdravotním, nýbrž jako zprostředkování mezi „vnitřkem“ církve, resp. systémem křesťanství, a jejím prostředím, tedy vytváření vnějších vztahů křesťanství k ostatním společenským systémům. Ovšem i diakonát se nakonec uskutečňuje v

624 Dierk STARNITZKE, *Diakonie im Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftsbezug*, s. 131.

konkrétních interakcích tváří v tvář a má svůj organizovaný rozměr, například v podobě zapojení diakonů jakožto pracovníků do organizace církve či Diakonie ČCE.

Zkrátka: v křesťanské službě nejde pouze o interakci, v Diakonii ČCE pouze o organizaci a v diakonátu pouze o instituci. Můžeme to formulovat také tak, že se nejedná o různé *formy* diakonie, spíše o její rozmanité *vrstvy*, které se v konkrétních fenoménech diakonické práce mohou různě prolínat. Smyslem Luhmannovy diferenciaci těchto rovin společenského rozlišení je právě vědomí vzájemné nepřevoditelnosti jednotlivých vrstev. Klademe-li si otázku, jak uvedená diferenciaci může přispět k plnějšímu chápání diakonie a rozvinutí teorie, která by dokázala postihnout její komplikovanou a rozmanitou existenci v moderní době, pak odpovědí je zřejmě především přijetí této nepřevoditelnosti, z níž plyne potřeba rozvíjet odlišně koncipované teorie diakonie v kontextu jednotlivých vrstev a reflektovat jejich vzájemný vztah. Existence diakonie v moderní době můžeme zkrátka popsat pouze jako *paradox*, který je – a právě to dobře odpovídá Luhmannově teorii – třeba zachovat. I zde platí to, co zdůrazňují Hauschildt a Pohl-Patalong na svém „hybridním“ modelu církve, že totiž nejde o otázku, který obraz – církve či diakonie - je správný nebo špatný, ale spíše o to, „jak tyto logiky mohou produktivně existovat vedle sebe, aniž by se vzájemně oslabovaly“⁶²⁵.

Postihnout diakonii ve vztahu k interakci, organizaci a společnosti se pokusil ve svém příspěvku pro druhý svazek Studienbuch Diakonik již Dierk Starnitzke.⁶²⁶ I on principiálně uznává, že například diakonie na bázi interakce nepotřebuje organizační krytí, ovšem ve svém pojednání se pokouší jednotlivé roviny popsat v rámci organizované diakonické práce. To jistě souvisí se situací značně rozkošatělé institucionální Diakonie v Německu i se zájmem autora, který v současné době pracuje jako člen představenstva s odpovědností za teologickou oblast ve velkém diakonickém zařízení Wittekindshof v Bad Oeynhausen v Německu. Náš přístup chce být komplexnější a zahrnout i ty podoby diakonie, které se dějí mimo rámec organizace, v našem případě Diakonie ČCE.

Česká situace ostatně vykazuje oproti německé několik důležitých odlišností. Za první: Je zde silněji přítomen důraz na sborovou diakonii. To má své historické opodstatnění, protože v dobách komunistického režimu mohly církve rozvíjet diakonickou práci pouze na tomto základě. Ovšem i platný Řád diakonické práce chápe křesťanskou službu jako základní podobu diakonie. Za druhé: (Sebe)pojetí církve jako celospolečenské instituce je v sekularizovaném prostředí České republiky rozhodně slabší než v Německu. Trend chápat církev spíše na bázi organizace, která je věcí členství, a rozvíjí a financuje různé projekty, byl v nedávné době posílen také procesem majetkového

625 Eberhard HAUSCHILDT, Uta POHL-PATALONG, *Kirche*.

626 Dierk STARNITZKE, *Diakonie im Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftsbezug*, s. 131.

narovnání mezi státem a církvemi a důslednější odlukou státu a církve. Za třetí: Také diakonát existuje v ČCE v dosud nerozvinuté podobě, která zároveň otevírá prostor pro jeho hlubší promyšlení i rozvoj vztahu ke křesťanské službě i Diakonii ČCE.

Diakonii jsme v prvním díle práce definovali jako fenomén strukturálního propojení systémů náboženství a sociální pomoci, jako pomoc nahlíženou z perspektivy transcendence. Toto pojetí vychází ze situace křesťanského pomáhání v kontextu moderní funkcionálně diferencované společnosti, z níž se vydělují jednotlivé dílčí funkční systémy, komunikující podle svého vlastního jedinečného kódu. Fenomén diakonie v tomto smyslu nelze jednoznačně přiřadit ani systému náboženství ani systému sociální pomoci. Ovšem, jak zdůrazňuje zejména pozdní Luhmann, ke vzniku autopoietických sociálních systémů může docházet „na základě již etablované společnosti také bez jakéhokoli vztahu ke společenskému systému nebo jeho už zřízeným dílčím systémům“⁶²⁷. Interakce a organizace hrají významnou roli na rozhraní jednotlivých funkčních systémů. Právě organizace mají jako jediná podoba sociálních systémů možnost komunikovat se systémy ve svém prostředí, protože „komunikování navenek předpokládá *autopoiesi na bázi rozhodování*“⁶²⁸. Proto dnes diakonii nelze oddělit od jejího operování v rámci organizací, protože právě v její podobě je možné tematizovat a uchopit ono rozhraní mezi jednotlivými funkčními systémy (v našem případě náboženství a sociální pomoci) a může dojít k jejich vzájemné komunikaci. Organizovaná diakonie ovšem s sebou neodmyslitelně přináší i problematické vlastnosti. Rozhodování v rámci organizace nahrazuje nejistoty jistotami, které organizace sama vytváří a „na nichž podle možnosti trvá, i když se vynoří pochybnosti“⁶²⁹. Organizace se orientují podle schématu problém / řešení, přičemž „problémy slouží definování možností řešení, ale také opačně vyzkoušené možnosti řešení mohou sloužit přizpůsobení definic problémů nebo také hledání problémů takovým způsobem, aby se dovednosti (Routinen), které jsou k dispozici, ukázaly jako řešení problému“⁶³⁰. Ostatně podobných fenoménů jsme si všimli už při Baeckerovu popisu systému sociální pomoci. Pomáhání v rámci organizace tak sice v podmínkách moderní komplexní společnosti umožňuje kontinuitu a dlouhodobost, ovšem zároveň je zpochybňováno vlastní soběstředností a v krajním případě samoučelností. A toto nebezpečí se evidentně nevyhýbá ani organizované diakonické a charitativní práci. Další vlastností komunikace organizací je její zaměřenost na další organizace, přičemž „s privátními osobami pak často jednájí jako by byly organizacemi, nebo jinak: jako by byly objekty péče, které potřebují zvláštní pomoci a poučení“⁶³¹. Tak organizace svým nastavením již ze své

627 Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, s. 812.

628 Tamtéž, s. 834 (kurzíva v originále).

629 Tamtéž, s. 833.

630 Tamtéž.

631 Tamtéž, s. 834.

podstaty staví systémové zábrany „orientaci na osobu“ či důrazu na společenství ve smyslu křesťanského chápání vzájemnosti obdarování.

Z hlediska teorie sociálních systémů nelze proto reflexi komunikace funkčních systémů omezit na prostor organizací, neboť „žádná organizace v oblasti funkčního systému na sebe nemůže vzít všechny operace funkčního systému a provádět je jako své vlastní“⁶³². Ačkoli tedy v moderní době vzrostl význam organizace, neznámá to, že by nebylo třeba také diakonii reflektovat i na rovině interakce. Pomáhání v křesťanském smyslu není možné bez osobní přítomnosti, základního mezilidského kontaktu – tedy interakce na bázi vzájemného vnímání aktérů. Organizace nenahrazují interakce a organizovaná diakonie nenahrazuje vzájemnou pomoc ve společenství. Interakce je základem pomoci v rámci organizace i mimo ni. Interakční systémy jsou podle Luhmanna „vybaveny zvláštní sensibilitou, která jim umožňuje brát ohled na to, co existuje ve společnosti jako jejich prostředí“⁶³³. Ve smyslu podobenství o milosrdném Samařanu zde nehraje klíčovou roli např. příslušnost k určitému náboženskému systému a v konkrétním činu pomoci lze tedy skutečně těžko hledat např. jeho specificky křesťanský charakter.⁶³⁴ Výše rozvinutá reflexe pomáhání na základní rovině interakce v kontextu křesťanského společenství může být přínosná i pro pomáhání v organizaci, které se nakonec vždy uskutečňuje také v interakci relativně nezávisle na organizaci jako komunikaci rozhodnutí. Vnáší do něj rozměr pouze situační nerovnoměrnosti rolí, za níž leží principiální podobnost situace člověka před Bohem, jejíž vědomí vede k přijetí vlastní zranitelnosti také na straně pomáhajícího a tím ke skutečné solidaritě.

V kontextu aktuálních celospolečenských trendů pak můžeme sborové podoby diakonie dnes vnímat v rámci diskuse o občanské společnosti. Luhmann připomíná, že tento pojem dnes nijak nesouvisí s jeho tradičním aristotelským smyslem, ale vyjadřuje právě odpor vůči organizacím, a to z důvodu „neuspokojivých výsledků organizované „absorpce nejistoty“, které ve značném rozsahu omezují to, co je možné ve funkčních systémech“⁶³⁵.

Křesťanské pomáhání nakonec nemůže rezignovat ani na základní společenskou funkci náboženství v podobě komunikace evangelia, k čemuž vytváří příslušné instituce. Křesťanství od svých počátků dokázalo také institucionálně pečovat o rozhraní, v němž se sféra náboženská dotýkala s jinými společenskými oblastmi, zejména s oblastí sociální. V tomto smyslu můžeme chápat význam úřadu diakonů. Zatímco ve starověké církvi ovšem nelze ještě hovořit o vydělení jednotlivých funkčních

632 Tamtéž, s. 841.

633 Tamtéž, s. 814.

634 Eberhard Hauschildt tuto myšlenku pointuje slovy, že „neexistuje žádné ´evangelické umývání zadku´. Spíše se diakonická práce podílí na humanu mezilidské pomoci.“ Eberhard HAUSCHILDT, *Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze vom Nutzen einer veränderten Verhältnissbestimmung*, in: *Pastoraltheologie* 89, s. 415. Tento výrok ovšem není tak samozřejmý, jak by se mohlo na první pohled zdát. V současném globalizovaném světě je třeba pamatovat na to, že i „sycení hladových“ a „ošetřování nemocných“ má svá kulturní a náboženská specifika, která se projevují i v podobách ošetřování, stravování nebo ubytování lidí v nouzi, např. při katastrofách.

635 Tamtéž, s. 845.

systémů ze společnosti, která dosud tvořila nerozlišenou jednotu, v moderní funkcionálně diferencované společnosti tato diferenciací patří k její základní charakteristice a roste tak potřeba diakonie ve smyslu zprostředkování a kompetentní křesťanské komunikace.

3.2. Diakonie a komunikace evangelia

Zatímco mezi reformační nota ecclesiae patří pouze dva znaky – Slovo a svátost⁶³⁶ -, moderní doba přinesla potřebu explicitně formulovat také diakonickou funkci církve. Dělo se tak nejprve v rámci učení o trojím úřadu Kristově, kde bylo v katolické teologii diakonické poslání křesťanů přiřazováno královskému úřadu⁶³⁷, zatímco např. u Karla Bartha prorockému.⁶³⁸ Po 2. vatikánském koncilu dochází ke změně paradigmatu a prosazuje se spíše pastorálně teologická teorie tří prvků, jimiž se církev uskutečňuje: martyrie, liturgie a diakonie.⁶³⁹ Méně známou je ovšem skutečnost, že tato triáda byla poprvé načrtnuta již v roce 1935 v prostředí evangelického vysokocírkevního hnutí, konkrétně Evangelisches Michaelsbruderschaft, a v roce 1940 formulována pozdějším luterským biskupem Wilhelmem Stählinem v jeho knize Bruderschaft.⁶⁴⁰ Do římsko-katolického diskurzu vstoupila v rámci rozhovorů během příprav koncilu mezi zástupci Michaelsbruderschaft a katolickými teology v letech 1961 a 1963.⁶⁴¹

V soudobé evangelické teologii se orientuje pojetí úkolu církve (a předmětu praktické teologie) nejen na zvěstování evangelia, nýbrž komplexněji na jeho komunikaci. Pojem „komunikace evangelia“ poprvé použil na počátku 80. let 20. stol. Ernst Lange a následně jeho užití zaznamenalo v teoretickém ukotvení praktické teologie velký rozmach.⁶⁴² Například Fritz Lienhard komunikaci evangelia chápe jako jednotící prvek předmětu praktické teologie. Zdůrazňuje skutečnost, že

636 Viz klasické vyjádření v sedmém článku Augsburského vyznání: „Církev pak je shromáždění svatých, kde se učí čisté evangelium a náležitě se vysluhují svátosti.“ *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006, s. 54.

637 Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 626.

638 Tuto diferencí lze vysvětlit ve 20. stol. zdůrazněnou diferencí mezi diakonií „asistenční“ a politickou, charitativní a prorockou.

639 Markus LEHNER, *Prokrustovo lože – systematizace pastorálky*, s. 148.

640 "Všechny životní formy církve jsou vlastně zahrnuty v trojím úřadě, svěceném církvi od jejího počátku, úřadu svědeckví a učení, úřadu modlitby a svátostí, úřadu lásky a uspořádaného společenství; biblicky řečeno úřadu martyrie, leitourgie a diakonie. V bližším popisu tohoto trojího úřadu církve a odhalení vnitřních vztahů těchto tří oblastí nejde o nic méně, než o představení celku křesťanského života a jednání." Wilhelm STÄHLIN, *Bruderschaft*, Kassel: Stauda, 1940, s. 91.

641 Julia KNOP, *Diakonische Kirche unter den Bedingungen der Diaspora*, in: *Communio* (47), 3/2018, s.217. Autorka se v tomto článku odvolává na text: Hans JANSSEN, *Über die Herkunft der Trias Martyria - Leitourgia - Diakonia*, in: *Theologia und Philosophia* (85), 3/2010, s. 407-413.

642 Michael DOMSGEN, Bernd SCHRÖDER (Hrsg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, s. 7-11. V českém kontextu se paradigmatu komunikace evangelia věnuje Tabita LANDOVÁ, *Komunikace evangelia jako nové paradigma praktické teologie*, in: *Teologická reflexe* 1/2017.

předávání evangelia nezahrnuje pouze intelektuální rozměr. Do komunikace evangelia patří vedle kázání a vysluhování svátostí také kazuálie, katecheze, pastorece nebo právě diakonie. Komunikace evangelia je ze své podstaty „evangelijní komunikací“, v níž obsah a způsob jsou nerozlučně spojeny.⁶⁴³ Vztaženo k diakonii: Diakonie není důsledkem komunikace evangelia nebo odpovědí na ni, ale její součástí.

Z tohoto hlediska můžeme také diakonii - předmět reflexe diakoniky jako jedné z disciplín praktické teologie - pojednat v rámci paradigmatu komunikace evangelia. Tento přístup ostatně důrazem na komunikaci dobře odpovídá i námi užívané logice teorie sociálních systémů na jedné straně a zároveň odlehčuje problematiku vůči sporným spojením s církví, misí, zvěstováním apod.⁶⁴⁴ Nahrazuje je odkazem k evangeliu, radostné zprávě o Ježíši Kristu, a celou problematiku tak ukotvuje christologicky. Christian Grethlein odůvodňuje diakonické jednání jednáním Ježíšovým, které s Jürgenem Beckerem prezentuje jako „zprostředkování blízkosti Božího království“.⁶⁴⁵ Ta se podle Beckera uskutečňuje opět ve třech komunikačních modech: v podobenstvích jako ke všednodennosti vztažených procesech učení (se), v jídle jako společném slavení a v uzdravování jako pomoci k životu, která překonává tělesnou i sociální nouzi. Grethlein dodává: „Tyto tři komunikační mody jsou spolu u Ježíše nerozlučně spojené a ukazují cestu ke zdařilému životu.“⁶⁴⁶ Zároveň se skutečně jedná o komunikace, jejichž výsledek je otevřený (i neporozumění). Podobně v diakonii je třeba oddělit selekci informací a sdělení na straně vysílajícího a selekci porozumění na straně příjemců. Jak zdůrazňuje Luhmann, v komunikaci jde o její pokračování. Dosažení konsensu by znamenalo konec, smrt komunikace. To diakonickou komunikaci osvobozuje od tlaku na jasné srozumění a přijetí adresáty. Diakonie, chápána jako komunikační systém, se autopoieticky v rámci operativního uzavření vztahuje sama na sebe. Zůstává iritací pro společnost i církev, nemůže se ale zříci odpovědnosti za strukturální propojení komunikace pomoci a pohledu na ni v perspektivě transcendence, teologicky řečeno: komunikace evangelia. Diakonii tedy můžeme definovat jako pomoc nahlíženou z hlediska evangelia.

3.3. Oddělení a propojení

V teologické reflexi problémů diakonie jsme vycházeli především z německého jazykového okruhu. Oproti němu se diakonie nachází v českém kontextu v poněkud jiné situaci. Zatímco na západ od

643 Fritz LIENHARD, *Grundlegung der Praktischen Theologie. Ursprung, Gegenstand und Methoden*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

644 Christian GRETHLEIN, *Diakonisches Handeln als Kommunikation des Evangeliums*, in: Werner BAUR, Dieter HÖDL, Ellen EIDT, Annette NOLLER, Claudia SCHULZ, Heinz SCHMIDT (Hrsg.), *Diakonat für die Zukunft*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, s. 63.

645 Tamtéž, s. 64.

646 Tamtéž.

našich hranic je působení církvi široce přijímáno (často právě na základě jejich společensky „užitečného“ diakonického angažmá), křesťanství hraje v našem veřejném prostoru slabší roli. To může ovšem mít dvojí důsledek, který je relevantní též pro diakonii. Buď budou křesťanské církve usilovat především o získání většího významu ve veřejném životě společnosti na úkor oslabení zřetelné křesťanské identity ve prospěch konceptu „univerzálního designu“⁶⁴⁷. Pro oblast charitativní práce to může znamenat větší začlenění diakonie do státního systému sociální pomoci s rezignací na specifika diakonie. Nebo mohou křesťané svobodu od nucené svázanosti s funkcemi občanského náboženství využít k větší profilaci svých aktivit a visibilizaci křesťanského rozměru – ať už v podobě zaměření na opomíjené potřeby nebo ve zřetelnějším křesťanském rázu pomáhání. Navázat je možné právě na podobu služby, rozvíjející se v době útlaku církve a jejího vyřazení z veřejného života společnosti, která si do svého názvu vytkla programové označení „křesťanská“. To jistě narazí leckde na odmítnutí, jinde se to setká se zájmem. Zkušenosti ukazují, že diakonická práce zjevně představuje významnou příležitost pro křesťanské dosažení sociálně orientovaného milieu – ať už na úrovni vzdělávání nebo praxe.

Detlef Pollack na příkladu řady studií z posledních let zpochybňuje spojení mezi funkcionální diferenciací, modernou a sekularizací. Sekularizační teze ve smyslu společenské evoluce ke ztrátě vlivu náboženství je v poslední době zpochybňována. Také Luhmann potvrzuje sociologický konsensus, „že dnes lze sice hovořit o ‚odcírkevnění‘ nebo ‚deinstitucionalizaci‘ či též o úbytku organizovaného přístupu k náboženskému chování, ale ne o úplné ztrátě významu religiozna“⁶⁴⁸. Znakem sekularizace je spíše skutečnost, že náboženská angažovanost se stává věcí osobního rozhodnutí stejně tak jako míra identifikace s konkrétním náboženstvím a jeho dogmatikou a praxí. „Stává se náboženstvím à la carte.“⁶⁴⁹

V současnosti je možné dokumentovat rozmanité, často protichůdné procesy, v nichž náboženství získává nebo ztrácí na významu (sekularizace a sakralizace, odcírkevnění a zcírkevnění). Procesy zřejmé de-diferenciace, v nichž dochází ke smíšení rozdílných racionalit, představují podle Pollacka jen marginální fenomén. Zato k funkcionálně diferencovaným společnostem patří nezbytně interpenetrace a výměna zdrojů.⁶⁵⁰ Dokonce je možné s Luhmannem tvrdit, že funkcionální diferenciaci vybízí k různým formám znovuspojování: „Takové vzájemné závislosti jsou často

647 Tento pojem nacházíme například ve významném dokumentu Úmluva o právech osob se zdravotním postižením. Vyjadřuje požadavek „navrhování výrobků, vybavení, programů a služeb tak, aby je mohly v co největší míře využívat všechny osoby bez nutnosti úprav nebo specializovaného designu“. Je otázkou, zda uvedená vize nemůže vést spolu s požadovanou inkluzí lidí se znevýhodněním také k určité unifikaci programů a služeb a ztrátě jejich jedinečných přínosů a identit. Viz Úmluva o právech osob se zdravotním postižením, český překlad dostupný např. na https://www.mpsv.cz/files/clanky/10774/umluva_CJ_rev.pdf, citováno dne 9.5. 2018.

648 Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, s. 279.

649 Tamtéž, s. 289-290.

650 Detlef POLLACK, *Religion und gesellschaftliche Differenzierung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, s. 99-110.

interpretovány jako omezení autonomie, ne-li přímo jako symptomy de-diferenciace. Opak je pravdou. Právě funkcionální diferenciací zvyšuje interdependence a tím integraci celkového systému, protože každý funkční systém musí předpokládat, že jiné funkce budou naplněny někde jinde.“⁶⁵¹

Právě tím, že diakonie ze své podstaty v sobě spojuje operace pomáhání v systému sociální pomoci a nahlížení imanence z perspektivy transcendence v rámci systému náboženství představuje zvláště v kontextu české sekularizované společnosti významnou příležitost pro propojování oddělených světů a tak pro plausibilizaci křesťanství. Je ovšem třeba pamatovat na to, že pomáhající jednání samo o sobě ještě není diakonií, pokud není konáno *sub speciae aeternitatis* – tedy není-li zároveň aktivován kód náboženství a komunikace pomoci není spojena s komunikací evangelia.

651 Niklas LUHMANN, *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986, s. 86n.

Závěr

V úvodu jsme si položili základní otázku identity diakonie. Následně jsme se pokusili ji zodpovědět v perspektivě teorie sociálních systémů, nabízející možnost diferencovaného pohledu, který odpovídá mnohoznačnosti křesťansky orientovaného pomáhajícího jednání v moderní společnosti. Náš příspěvek k tvorbě teorie diakonie spočívá v rozvinutí dvou základních tezí.

Za prvé: Z hlediska funkcionální diferenciaci je třeba diakonii chápat jako fenomén strukturálního propojení sociální pomoci a křesťanství. Představuje pomáhání, nahlížené z hlediska evangelia. Znamená to připustit autonomii obou systémů, teologicky podloženou luterským učením o dvou regimentech, a současně usilovat o produktivní spolupůsobení obou racionalit ve smyslu tvorby hybridního multiracionálního systému.

Za druhé: Z hlediska sociální diferenciaci je třeba diakonii v moderní době odlišně reflektovat v mikro, mezo a makro rovině její existence. Roviny interakce, organizace a společnosti lze sice v diakonické praxi pozorovat často současně jako její různé vrstvy, nelze je ovšem směřovat.

Paradoxní ráz jejich vzájemného vztahu, který může být pozorován jako napětí nebo rozpor, je třeba zachovat.

Můžeme se tedy vrátit k základní otázce: Co dělá diakonii diakonií? A ve smyslu uvedených tezí naznačit směr možných odpovědí: Identita diakonie je zajištěna tehdy, když vedle komunikace v kódu pomáhat / nepomáhat dochází rovněž k aktivaci náboženského kódu imanence / transcendence, tedy konkretizováno pro křesťanství: je-li rozvíjen křesťanský rozměr pomoci v podobě komunikace evangelia. A k tomu dochází odlišně na rovině společnosti, interakce a organizace.

Organizace popisuje Ralf Wetzela souhrnně jako systémy, které se 1. reprodukují pomocí komunikačního typu rozhodnutí, 2. užívají členství jako modus inkluze, 3. vytvářejí struktury, které je možné popsat jako formalizace a 4. se regulují jako komunikace rozhodnutí o rozhodovacích premisách.⁶⁵² Právě organizace představuje v moderní době typ systému, který umožňuje komunikaci mezi různými funkčními systémy. Jestliže organizace je charakterizována především rozhodováním a členstvím, nemůže být komunikace evangelia v jejím prostředí omezena pouze na rozměr osobní motivace pracovníků nebo zvláštní prostor pro liturgii, pastorační nebo katechezi, nýbrž je třeba, aby se křesťanský rozměr projevil také v organizační kultuře. Tento koncept, rozvíjený v současnosti především Beate Hofmann, akcentuje utváření odpovídajícího

⁶⁵² Ralf WETZEL, *Eine Widerspenstige und keine Zähmung. Systemtheoretische Beiträge zu einer Theorie der Behinderung*, Heidelberg: Carel-Auer-Systeme Verlag, 2004, s. 124.

managementu diakonických zařízení a jeho zdárné naplnění bude úzce souviset s důrazem na odpovídající vzdělání a křesťanské zakotvení vedoucích pracovníků. Jiný přístup, v němž se může projevit specificky diakonický rozměr sociální pomoci, může v rámci organizačního programování spočívat v zaměření na oblasti potřeb a oblastí pomoci, které nejsou z hlediska společnosti a ostatních organizací dostatečně zohledňovány. Taková „diakonie mezer“ by ovšem znamenala nárok na samofinancování diakonické práce církvemi a tedy větší diferencí vůči státu.⁶⁵³

Z teologického hlediska je ovšem třeba zároveň rozlišovat Evangelium a Zákon, tedy dbát na to, aby radostnou a osvobozující zvěst nepřekryly hodnoty, z jejichž předávání vyprchalo jejich vnitřní zakořenění. Například milosrdenství je přece v křesťanském chápání především dar, teprve poté úkol. Proto rozvíjení křesťanského rozměru v organizované diakonii znamená více zdůrazňovat základní indikativ Evangelia, než imperativ Zákona. A k tomu v církvi ani v diakonii nakonec neexistují jiné prostředky, než Slovo a svátosti.

Základní rovinou utváření systémů a také pomoci je **interakce**. Při pozorování křesťanské služby v ČCE jsme opakovaně sledovali charakteristicky křesťanský důraz na vzájemnost a společenství. Sousedská pomoc jako elementární a mnohdy dostačující podoba svépomoci není specificky křesťanským fenoménem, ale pro jeho východiska v participaci, inkluzi a rozvíjení komunitárního přístupu k zvládnutí nouze můžeme pokládat celospolečensky relevantní příspěvek církví za velmi důležitý – ať už pro jeho vliv v rámci širší společnosti nebo „jen“ jako odlehčení společenského systému v podobě vzájemné pomoci v kontextu sboru. Právě v této perspektivě je na místě hovořit o diakonii jako realizační formě církve. Při zkoumání vývoje sborové diakonie v ČCE jsme si také všimli limitovanosti možností organizovaného rozvíjení křesťanské služby na úrovni sborů nebo celé církve. Diakonie zde není organizovanou aktivitou, ale spíše spontánní a přirozenou součástí života křesťanského společenství. To koreluje s Philippiova postulátem, že v *sociálních otázkách dluží sbor světu sám sebe*.⁶⁵⁴

Na první pohled představuje interakce, probíhající na principu osobního vnímání přítomných, elementární komunikaci, která nevyžaduje žádnou „náboženskou přidanou hodnotu“. Tímto směrem míří důrazy Haslingerovy, Hauschildtovy nebo Rüggerovy a Sigristovy. Ovšem interakce představuje také základní rovinu komunikace v organizaci a společnosti. Tuto skutečnost si poněkud zjednodušeně můžeme představit jako ruskou „matrjošku“. Vložený systém si sice uchovává určitou samostatnost, zároveň je ale ovlivněn systémem, který jej zahrnuje. Tak bude jinak vypadat interakce v kontextu organizace a její určité organizační kultury nebo v rámci různých funkčních systémů společnosti. Z hlediska příslušnosti k systému křesťanství zde představuje výzvu

653 Viz Michal OPATRŇÝ, *Charity a diakonie – poskytovatelé sociálních služeb nebo sekundární církevní struktura?*, in: *Caritas et veritas* 1/2017, s. 92-97.

654 Paul PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*, s. 316.

téma rozvíjení „diakonické spirituality“. Inspirací může být v tomto smyslu např. Lienhardovo pojetí diakonie jako specifického postoje vůči nouzi, orientovaného na Kristově vítězství nad zlem, v němž je klíčovým předpokladem křesťanského charakteru pomoci přijetí vlastní zranitelnosti. Takový postoj může dávat i konkrétnímu jednání určitou specifickou „příchuť“.

Podobný přístup naznačuje i Dierk Starnitzke, když zdůrazňuje, že „ambivalence služby a zmocnění... musí být přitom vždy konkrétně udržena v diakonické interakci, tedy v osobním kontaktu mezi zúčastněnými lidmi“.⁶⁵⁵ V závěru své studie Starnitzke formuluje „diakonickou maximu“: „*Jednej a mluv tak, abys svá obdarování (Vollmachten) užíval vždy ve smyslu služby druhým lidem. Konáš-li v této ambivalenci služby z moci Ducha (vollmächtigen Dienstes), děje se tak v systému diakonie.*“⁶⁵⁶

Jestliže rozvíjení křesťanské služby souvisí s jejím ekleziálním zakotvením a o organizované diakonii můžeme přiměřeněji hovořit jako o „sestře“ církve, pak je nezbytné utvářet spojení mezi církví a v moderně převažující podobou institucionalizované diakonie. Takové spojení má sensibilizovat církve pro její diakonický rozměr a diakonii pro její křesťanský rozměr. Tento úkol – být pojítkem mezi „dovnitř“ a „ven“, mostem mezi církví a potřebami v jejím okolí - souvisí s teologickou funkcí diakonátu jako veřejného církevního úřadu. Diakonát, který se v rámci různých historických podob církevních útvarů koncentroval tu více na úkoly charitativní, liturgické či pastorační a nabýval také různých podob ve vztahu k církevnímu úřadu, může dostát svému významu ovšem jen tehdy, pokud bude na osobní rovině nositelů této služby oba světy propojovat jako institucionalizovaná forma komunikace evangelia v kontextu pomáhajícího jednání. V tomto smyslu můžeme personální církevní diakonát chápat jako významnou podpůrnou složku v rozvíjení všeobecného diakonátu všech věřících a tak naplňování diakonického poslání církve v „makro-rovině“ **společnosti**. Klíčová je přitom jeho jasná adresovatelnost náboženskému systému. Důležitý je také jeho osobní rozměr. Jestliže jsme v případě organizované diakonie konstatovali, že její křesťanskost už nemůže být v podmínkách moderní funkcionálně diferencované společnosti, spojené s důrazem na profesionalitu a rozhodování, garantována pouze na rovině motivace těch, kdo se na ní podílejí, pak je třeba v paradoxní logice teorie sociálních systémů zdůraznit, že komunikace evangelia v kontextu diakonie není zároveň možná právě bez osobní odpovědnosti a kompetence těch, kdo tuto službu konají v pověření církve.

655 Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System*, s. 313.

656 Tamtéž. Kurziva v originále.

Přehled použitých zdrojů

Monografie:

- ARFFMAN, Kaarlo: *Was war das Luthertum? Einleitung in eine verschwundene Auslegung des Christentums*, Zürich: LIT Verlag, 2015
- ARMBRUSTER, Klemens, MÜHL, Matthias (Hg.): *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den ständigen Diakonat*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2009
- ARMBRUSTER, Jürgen - FROMMAN, Nicole - GIEBEL, Astrid (Hg.): *Geistesgegenwärtig begleiten. Existenzielle Kommunikation, Spiritualität und Selbstsorge in der Psychiatrie und in der Behindertenhilfe*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014
- ARNOLD, Maik - BONCHINO-DEMMLER, Dorothy - EVERS, Ralf - HUSSMANN, Marcus - LIEDKE, Ulf: *Perspektiven diakonischer Profilbildung. Ein Arbeitsbuch am Beispiel von Einrichtungen der Diakonie in Sachsen*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017
- BACH, Ulrich: *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986
- BAECKER, Dirk: *Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft*, *Zeitschrift für Soziologie* 2/1994
- BARALDI, Claudio - CORSI, Giancarlo - ESPOSITO, Elena: *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015
- BARTELS, Michael: *Diakonisches profil & universal design, Diakonie zwischen Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft
- BARTH, Karl: *Boží božství a Boží lidství. Sedm kratších textů*, Brno: CDK, 2005
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik*, Vierter Band: Die Lehre von der Versöhnung, Dritter Teil, Zweite Hälfte, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG., 1959
- BAŠTECKÁ, Bohumila a kol.: *Psychosociální krizová spolupráce*, Praha: Grada Publishing, 2013
- BATKA, Ľubomír - PRIHRACKI, Pavel-Andrei: *Heidelbergská dišputa. Lutherova theologia crucis*, Praha: Lutherova společnost, 2017
- BATKA, Ľubomír: *Nebeské štebotanie. Žalmy jako slovo Božie v Lutherových výkladoch 1519-1530*, Praha: Lutherova společnost, 2015
- BAUR, Werner - HÖDL, Dieter - EIDT, Ellen - NOLLER, Annette - SCHULZ, Claudia - SCHMIDT, Heinz (Hrsg.): *Diakonat für die Zukunft*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016
- BECKER, Martin: *Soziale Stadtentwicklungen und Gemeinwesenarbeit in der Sozialen Arbeit*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014
- BEDFORD-STROHM, Heinrich: *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, *Öffentliche Theologie* Bd. 4, Güttersloh: Evangelische Verlagsanstalt, 1993
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas: *Sociální konstrukce reality*, Brno: CDK, 1999
- BLANC, Julia - BRINKSCHMIDT, Maria - KRAUSS, Christoph - REICHERT, Wolf-Gero (Hgg.): *armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die „Option für die Armen“ und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik*, Münster: Aschendorff Verlag, 2014
- BREUER, Marc: *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge: Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden: Springer, 2012
- BUNKE, Ernst: *Die männliche Diakonie seit Wichern*, Berlin: Verl. des Dt. Diakonen-Verbands, 1929

- BÜSCHER, Martin - HOFMANN, Beate: *Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen – Kontroversen – Potentiale*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2017
- COLLINET, Michaela (Hg.): *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Berlin: LIT Verlag, 2014
- COLLINS, John N.: *Diakonia. Reinterpreting the Ancient Sources*, Oxford: 1990
- DAIBER, Karl-Fritz: *Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in einer Volkskirche*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1988
- DAVIE, Grace: *Vyjímečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, Brno: CDK, 2009
- Diakonie Českobratrské církve evangelické. Desetiletí obnovy diakonické služby*, Praha: Diakonie ČCE, 1999
- DOMSGEN, Michael - SCHRÖDER, Bernd (Hrsg.): *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014
- EURICH, Johannes - LOB-HÜDEPOHL, Andreas (Hg.): *Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Kirche und Diakonie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014
- EURICH, Johannes - MAASER, Wolfgang (Hg.): *Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wolfahrtspolitik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013
- EURICH, Johannes - SCHMIDT, Heinz (Hg.): *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016
- EURICH, Johannes - BARTH, Florian - BAUMANN, Klaus - WEGNER, Gerhard (Hrsg.): *Kirche aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011
- EURICH, Johannes: *Zwischen Theologie und Sozialwissenschaft*, Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur 4/2015
- FECHTNER, Kristian - HERMELINK, Jan - KUMLEHN, Martina - WAGNER-RAU, Ulrike: *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*, Stuttgart: Kohlhammer, 2017
- FILIPÍ, Pavel: *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, Brno: CDK, 1996
- FILIPÍ, Pavel: *Teologie a diakonie*, in: Michal KAPLÁNEK (ed.), *Teologie a sociální práce – dvacet let dialogu*, Praha: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, 2013
- GÖTZELMANN, Arnd: *Evangelische Sozialpastoral. Zur diakonischen Qualifizierung christlicher Glaubenspraxis*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003,
- HAAS, Hanns-Stephan: *Diakonie Profil. Zwischen Tradition und Innovation*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004
- HASLINGER, Herbert: *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2009
- HASLINGER, Herbert: *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft : eine praktisch -theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg: Seelsorge Echter, 1996
- HAUSCHILDT, Eberhard - POHL-PATALONG, Uta: *Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013
- HEINTZ, Bettina: *Die Unverzichtbarkeit von Anwesenheit. Zur weltgesellschaftlichen Bedeutung globaler Interaktionsysteme*, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Interaktion, Organisation und Gesellschaft“, 2014
- HEINTZ, Bettina - TYRELL, Hartmann: *Interaktion – Organisation – Gesellschaft revisited*.

- Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen*, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2015
- HERMANN, Volker - HORSTMANN Martin (Hg.): *Studienbuch Diakonik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006
- HERRMANN, Volker (Hrsg.): *50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut. Ergebnisse und Aufgaben der Diakoniewissenschaft*, Heidelberg: DWI, 2005
- HERRMANN, Volker - HORSTMANN, Martin (Hg.): *Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010
- HERMELINK, Jan: *Diakonie – die Nemesis der kirchlichen Organisation. Einige Beobachtungen zur kirchentheoretischen Wahrnehmung diakonischer Praxis*, in: *Praktische Theologie* 4/2015
- HERMELINK, Jan: *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens*, Gütersloh: Güterslohes Verlagshaus, 2011
- HERMELINK, Jan, WEGNER, Gerhard: *Paradoxien kirchlicher Organisation*, Würzburg: Ergon Verlag, 2008
- HINLICKY, Paul R.: *Luther a milovaná komunita. Cesta pre krestanskú teológiu v post-krestanskom svete*, Praha: Lutherova spoločnosť, 2014
- HOFMANN, Beate: *Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008
- HOFMANN, Beate - SCHIBILSKY, Michael (Hrsg.): *Spiritualität in der Diakonie*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2001
- HORSTMANN, Martin: *Das diakonische entdecken*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011
- HORSTMANN, Martin - NEUHAUSEN, Elke: *Mutig mittendrin. Gemeinwesendiakonie in Deutschland*, Berlin: LIT Verlag, 2010
- JÄGER, Alfred: *Diakonie als christliches Unternehmen. Theol. Wirtschaftsethik im Kontext diakon. Unternehmenspolitik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986
- JÜNGEL, Eberhard: *Wetlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003
- KAPLÁNEK, Michal: *Teologie a sociální práce – dvacet let dialogu*, Praha: Jabok, 2013
- KAUPPERT, Michael - TYRELL, Hartmann: „Im umgekehrten Verhältnis“. *Zur Entdeckung der Ebenendifferenzierung in der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘*, in: *Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Interaktion, Organisation und Gesellschaft“*, 2014
- KERN, Bruno: *Theologie der Befreiung*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2013
- KITTEL, Gerhard: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band II, Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1935
- KLAUSER, Theodor (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957
- KOHLER, Marc Edouard: *Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995
- KÖRTNER, Ulrich H.J.: *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017
- KRIMM, Herbert (Hg.): *Das diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1953
- KRIMM, Herbert (Hg.): *Quellen zur Geschichte der Diakonie*, Stuttgart: Evang. Verlag-Werk, 1960
- KRÜGGELER, Michael - GABRIEL, Karl - GEBHARDT, Winfried: *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen: Leske + Budrich, 1999

- KÜHL, Stefan: *Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen*, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Interaktion, Organisation und Gesellschaft“, 2014
- LEHNER, Markus: *Caritas: soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte*, Freiburg i.B.: Lambertus, 1997
- LIENHARD, Fritz - SCHMIDT, Heinz: *Das Geschänk der Solidarität. Chancen und Herausforderungen der Diakonie in Frankreich und Deutschland*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006
- LIENHARD, Fritz: *Grundlegung der Praktischen Theologie. Ursprung, Gegenstand und Methoden*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012
- LIENHARD, Fritz: *Strukturen einer Kirche der Zukunft*, in: LÄMMLIN, Georg (Hg.), *Die Kirche der Freiheit evangelisch gestalten, Michael Nüchterns Beiträge zur Praktischen Theologie*, Berlin: LIT Verlag, 2012
- LIENHARD, Fritz - BÖLLE, Adrian: *Zur Sprache befreit – Diakonische Christologie. Theologischer Umgang mit dem Leiden*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013
- LUHMANN, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997
- LUHMANN, Niklas: *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, In: Jakobus WÖSSNER (Hg.): *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart: Enke, 1972, s. 245-285
- LUHMANN, Niklas: *Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen*, in: OTTO, Hans-Uwe – SCHNEIDER, Siegfried (ed.), *Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Erster Halbband*, Berlin: Neuwied, 1973
- LUHMANN, Niklas: *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977
- LUHMANN, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980
- LUHMANN, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989
- LUHMANN, Niklas: *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986
- LUHMANN, Niklas: *Organisation und Entscheidung*, Wiesbaden: VS Verlag, 2011
- LUHMANN, Niklas: *Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000
- LUHMANN, Niklas: *Sociální systémy. Návys obecné teorie*, Brno: CDK, 2006
- LUHMANN, Niklas: *Soziologische Aufklärungen 2*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1975
- LUHMANN, Niklas: *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981
- LUTHER, Martin: *Je jeden veliký kopec... Výbor z díla II.*, Praha: Lutherova společnost, 2010
- LUTHER, Martin: *O světské vrchnosti*, Heršpice: Eman, 1993
- LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Band I/3*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997
- MAHLERT, Bettina: *Soziale Ordnungsbildung durch Kollektivität: Luhmanns ‚Ebenenunterscheidung‘ und die moderne Weltgesellschaft*, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Interaktion, Organisation und Gesellschaft“, 2014
- MAASS, Olaf: *Die Soziale Arbeit als Funktionssystem der Gesellschaft*, Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2009
- MATTHES, Joachim: *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg: Furche-Verlag, 1964

- MOLTMANN, Jürgen: *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984
- MÖLLER, Christian: *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 2004
- MOOS, Thorsten (Hrsg.): *Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*, Stuttgart: Kohlhammer, 2018
- MÜLLER, Gerhard Ludwig: *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010
- NAUERTH, Matthias - HAHN, Kathrin - TÜLLMANN, Michael - KÖSTERKE, Sylke (Hg.), *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder*, Stuttgart: Kohlhammer, 2017
- NAUERTH, Werner: *Werteorientiertes Management mit Kennzahlen. Unternehmensethische Grundlagen, wertorientierte Konzepte, diakoniespezifische Konkretionen*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2014
- NOLLER, Anette - EIDT, Ellen - SCHMIDT, Heinz: *Diakonat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013
- NOLLER, Anette, *Diakonat und Kirchenreform, Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016
- NORDSTOKKE, Kjell: *Liberating Diakonia*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011
- OPATRŇÝ, Michal: *Charita jako místo evangelizace*, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2010
- OPATRŇÝ, Michal - LEHNER, Markus (ed.): *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2010
- OTTO, Hans-Uwe - THIERSCH, Hans (Hg.): *Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, Neuwied, 2001
- PHILIPPI, Paul: *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963
- POLLACK, Detlef: *Religion und gesellschaftliche Differenzierung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016
- POMPEY, Heinrich - ROSS, Paul-Stefan: *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1998
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002
- RAHNER, Karl - VORGRIMLER, Herbert: *Teologický slovník*, Praha: Vyšehrad, 2009
- RATZINGER, Josef, *Ježíš Nazaretský*, Brno: Barrister & Principal, 2007
- RAUSCH, Stefanie: *Gemeinwesendiakonie als strategische Orientierung kirchlicher Träger*, Wiesbaden: Springer, 2015
- RICCA, Paolo: *Diakonie als Dimension der Kirche. Eine Vision für Zukunft*, in: ed. Annamaria BÖCKEL, *Diakonie als Dimension der Kirche. Diakonisch-theologisches Symposium 6. bis 8. Mai 1994 in Neuendettelsau*, Neuendettelsau: Freimund – Verlag, 1995
- RICH, Arthur: *Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung*, Zürich: Zwingli Verlag, 1966
- RITTNER, Reinhard (Hg.): *In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2001
- RÖSSLER, Dietrich, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, New York: de Gruyter, 1994
- RUDDAT, Günter - SCHÄFER, Gerhard K.: *Diakonisches Kompendium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005
- RÜEGGER, Heinz - SIGRIST, Christoph: *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011

- RÜEGGER, Heinz - SIGRIST, Christoph: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, ed., Zurich: Theologischer Verlag, 2014
- SCHÄFER, Gerhard K. - STROHM, Theodor: *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1990
- SCHÄFER, Gerhard K. - DETERDING, Joachim - MONTAG, Barbara - ZWINGMANN, Christian (Hg.): *Nah dran. Werkstattbuch für Gemeindediakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2015
- SCHEDLER, Kuno - RÜEGG-STÜRM, Johannes (Hg.), *Multirationales Management. Der erfolgreiche Umgang mit widersprüchlichen Anforderungen an die Organisation*, Bern: Haupt Verlag, 2013
- SCHIBILSKY, Michael - ZITT, Renate: *Theologie und Diakonie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004
- SCHMIDT, Heinz - HILDEMANN, Klaus D. (ed.): *Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph: *Diakonik*, in: GRETHLEIN, Christian - SCHWIER Helmut (Hg.): *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007
- SMOLÍK, Josef: *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: ISE, 1993
- STARNITZKE, Dierk: *Diakonie als soziales System: Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1996
- STARNITZKE, Dierk: *Diakonie in biblischer Orientierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011
- STÄHLIN, Wilhelm: *Bruderschaft*, Kassel: Stauda, 1940, s. 91.
- STEINKAMP, Hermann: *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg i. B.: Lambertus, 1985
- STEINKAMP, Hermann: *Diakonie statt Pastoral*, Münster: LIT Verlag, 2012
- STEINKAMP, Hermann: *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994
- STEINKAMP, Hermann: *Sozialpastoral*, Freiburg i.B.: Lambertus, 1991
- STROHM, Theodor: *Diakonie und Sozialethik*, Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg, 1993
- ŠMERDA, Hynek: *Křesťanská charita v běhu věků*, České Budějovice: Nakladatelství JIH, 2010
- ŠTEFAN, Jan: *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických teologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Altaus – Iwand*, Brno: CDK, 2005
- THOMAS, Günter - SCHÜLLE, Andreas (Hrsg.): *Luhmann und die Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006
- TURRE, Reinhard: *Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991
- TYRELL, Hartmann: *Zweierlei Differenzierung: Funktionale und Ebenendifferenzierung im Frühwerk Niklas Luhmanns*, Soziale Systeme 12, Heft 2/2006
- UHLHORN, Gerhard: *Die christliche Liebestätigkeit*, Stuttgart: 1895, nové vydání Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellsch., 1959
- ULLRICH, Lothar: *Das Amt des Diakons*, Lipsko: St. Benno Verlag, 1977
- VOKOUN, Jaroslav: *Dynamika křesťanské tradice*, Brno: CDK, 2013
- WELKER, Michael: *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh: Kaiser, 1995

- WETZEL, Ralf: *Eine Widerspenstige und keine Zählung. Systemtheoretische Beiträge zu einer Theorie der Behinderung*, Heidelberg: Carel-Auer-Systeme Verlag, 2004
- WICHERN, Johann Hinrich: *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation*, in: WICHERN, Johann Hinrich: *Sämtliche Werke, Band 1*, Berlin a Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1962
- WICHERN, Johann Hinrich: *Gutachten über die Diakonie und den Diakoniat*, in: WICHERN, J.H.: *Sämtliche Werke, Band III/Teil 1*, Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1968
- ZERFASS, Rolf: *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*, Freiburg i.B – Basel – Wien: Herder, 1992
- ZIPPERT, Thomas - BELDERMANN, Jutta - HEIDE, Bernd (Hrsg.), *Brücken zwischen Sozialer Arbeit und diakonischer Theologie. Zur Eigenart sozialdiakonischer Doppelqualifikation von Diakoninnen und Diakonen*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016

Časopisecké články:

- FILIPÍ, Pavel: *Nová paradigmata pro diakonii?*, in: Teologická reflexe 1/2013, s. 24-33
- HAUSCHILDT, Eberhard: *Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze vom Nutzen einer veränderten Verhältnissbestimmung*, in: Pastoraltheologie 89, s. 411-415
- Informace o diakonii*, in: Zpravodaj Diakonie, 1 a 2/1991
- KNOP, Julia: *Diakonische Kirche unter den Bedingungen der Diaspora*, in: Communio (47), 3/2018, s. 216-227
- LANDOVÁ, Tabita: *Komunikace evangelia jako nové paradigma praktické teologie*, in: Teologická reflexe 1/2017, s. 68-82
- LEHNER, Markus: *Prokrustovo lože – systematizace pastorálky*, in: Teologické texty 5/1996, s. 148-151
- MERZ, Dietmar: *„Silber und Gold habe ich nicht. Was ich aber habe, das gebe ich dir.“ Zur Debatte um das Proprium der Diakonie*, in: Deutsches Pfarreblatt 114 (2014), s. 153-156
- MOOS, Thorsten: *Kirche bei Bedarf*, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 58. Band, 3./4. Heft, 2013
- OPATRŇÝ, Michal: *Charity a diakonie – poskytovatelé sociálních služeb nebo sekundární církevní struktura?*, in: Caritas et veritas 1/2017, s. 92-98
- SANDERS, Stefan: *Der Diakon – Bote Jesu Christi*, in: Diakonia Christi 50, 2/2015, s. 266-277
- ŠIMR, Karel: *Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů*, in: Studia theologica 1/2016, s. 81-95
- ŠIMR, Karel: *Církevní, nebo světská diakonie?*, in: Caritas et veritas 2/2016, s. 284-298
- VAVREČKA, Miloš: *Trojnožka aneb pohled na instituční službu církve*, in: Modré z nebe. Zpravodaj Diakonie ČCE, 3/2004, s. 8
- VOKOUN, Jaroslav: *Luhmann – Protreptikos pros theologous*, in: Studia Theologica 16/(2014), s. 138-160

Dokumenty:

- Diakonát ve struktuře ČCE*, tisk 18/6 pro 2. zasedání 33. synodu ČCE, archiv autora
- Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburgské konfese*, Praha: Kalich, 2006

Komise pro víru a řád Světové rady církví, *Křest, Večeře Páně, Ordinance – Dokumenty ekumenické konvergence*, 1982

Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa, *Amt – Ordination – Episkope* (on-line), dostupné na: www.cpce-assembly.eu/media/pdf/Unterlagen/7-Amt-Ordination-Episkope.pdf

Pracovní společenství pro trvalý diakonát, *Teze k diakonátu* (on-line), dostupné na: http://www.diakone-erzbistum-paderborn.de/medium/Thesen_Endfassung.pdf?m=107819

Úmluva o právech osob se zdravotním postižením, český překlad dostupný např. na https://www.mpsv.cz/files/clanky/10774/umluva_CJ_rev.pdf

Elektronické zdroje:

Diakonie Deutschland, <https://www.diakonie.de>

Diakonie Českobratrské církve evangelické, www.diakonie.cz

CALVIN, Jean: *Unterricht in der christlichen Religion = Institutio christinae religionis*, IV, 2, 5, dostupné na: http://www.calvin-institutio.de/display_page.php?elementId=38

Českobratrská církev evangelická. Průvodce čili baedeker, s. 63 (online), dostupné na https://www.evangelnet.cz/files/831-cce_pruvodce_cili_baedeker.pdf

Diakonská služba v církvi. Materiál komise pro diakonát SR ČCE pro 1. zasedání 31. synodu ČCE (on-line), dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_1/priloha_us57.html

Diakonská služba v církvi. Materiál pro tematické jednání 2. zasedání 31. synodu ČCE (on-line), dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_2/tisk18.html

Grundordnung der evangelischen Kirche in Deutschland (on-line), dostupné na: https://www.ekd.de/download/grundordnung_fassung_amtsblatt_januar_2007.pdf

HANYCH, Pavel: *Quo vadis, diakonáte ČCE?* (online), in: Český bratr 5/2012, elektronicky dostupné na <http://www.ceskybratr.cz/archives/1265>

Hledání diakonického sboru (online), dostupné na http://diakonie-zapad.evangelnet.cz/sites/diakonie-zapad.evangelnet.cz/files/hledani_diakonickeho_sboru.pdf

CHUDÝ, Tomáš: *Systémová teorie, náboženství a Niklas Luhmann*, dostupné na: http://www.cupress.cuni.cz/ink2_stat/dload.jsp?prezMat=93027

HORSTMANN, Martin: *Die sieben Diakonie* (online), dostupné na: <https://diakonisch.wordpress.com/2011/02/19/die-sieben-diakonien-2/>

Pravidla přípravy k diakonátu (on-line), dostupné na: <http://www.evangelnet.cz/cce/czr/ppd.html>

Řád diakonické práce ČCE (online), dostupné na <http://www.evangelnet.cz/cce/czr/rdp.html>

Řehole Benediktova 53, 1-2.12-13.15 (online), dostupné na https://www.klastervyssibrod.cz/_d/Rehole-Benediktova.pdf

Usnesení 1. zasedání 31. synodu ČCE (on-line), dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_1/usneseni.html

Usnesení 1. zasedání 33. synodu ČCE (on-line), dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_33_1/u_33_1.pdf

Usnesení 2. zasedání 33. synodu ČCE (on-line), dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_33_2/u_33_2.pdf

Usnesení 2. zasedání 31. synodu ČCE (on-line), dostupné na:
http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_2/usneseni.html

VEDD-Ausschuss ‚Diakonat‘, Der Diakonatsprozess. Wo stehen wir eigentlich? Es geht weiter, s. 24, dostupné na
http://vedd.de/obj/Bilder_und_Dokumente/pdf-Daten/Impulse/Impuls200602_Diakonatsprozess%20ENDFASSUNG%2021.06.06.doc

World Consultation on Interchurch Aid, Refugee and World Service, Diakonia 2000, dostupné na
<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/ecumenical-solidarity/lamaca-declaration>

Zasedání synodní rady ČCE dne 4.9. 2012 (online), dostupné na <https://www.ustredicce.cz/clanek/2677-Zasedani-synodni-rady-CCE-ze-dne-4-9-2012/index.htm>

Archivní materiály:

Archiv Diakonie ČCE

Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické

Záznamy rozhovorů v archivu autora

Biblické citace jsou v práci uvedeny podle Českého ekumenického překladu z roku 1985.

Citace z cizojazyčné literatury přeložil autor práce.

Abstrakt

ŠIMR, K.: *Proměny diakonie v Českobratrské církvi evangelické v teologické reflexi*. České Budějovice 2018. Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

Klíčová slova: diakonie, křesťanská služba, diakonát, Českobratrská církev evangelická, teorie sociálních systémů

Cílem práce je přispět k teoretickému ukotvení diakonie jako křesťansky orientované praxe pomáhání v moderní společnosti. Metodologicky autor pracuje s teorií sociálních systémů, vypracovanou Niklasem Luhmannem, která umožňuje diferencovaně popsat mnohorozměrnou skutečnost křesťanského pomáhajícího jednání v jeho dějinném vývoji i v současnosti.

V prvním díle je téma ukotveno v perspektivě teologie – a to biblicky, historicky a dogmaticky. Dále je v hlavních rysech představena teorie sociálních systémů. Důraz je položen na dvojí - primární (funkcionální) a sekundární (sociální) - diferenciaci ve společnosti a její důsledky pro pochopení diakonie. Ta je v tomto kontextu pozorována jako strukturální propojení systémů sociální pomoci a křesťanství a následně definována jako pomáhání v perspektivě evangelia, které je možné pozorovat v rovině mikro, mezo i makro, tedy v kontextu interakce, organizace i společnosti – a zároveň je třeba pro křesťanské pomáhání v uvedených rovinách rozvinout odlišné teorie.

V druhém díle je pak sociologický popis diferenciacie diakonie nejprve konfrontován s teologicky orientovanými popisy diferenciacie v kontextu křesťanství a v návaznosti zejména na Wichernovo dělení diakonie občanské, svobodné a církevní je věnována pozornost "trojnožce diakonie" v Českobratrské církvi evangelické v podobě Diakonie ČCE, křesťanské služby a diakonátu. Tento víceohniskový pohled na diakonii umožňuje reflektovat její různé navzájem nepřevoditelné vrstvy a hledat pro ně odpovídající teorie. V utváření křesťanského rozměru organizace je akcentováno pěstování odpovídající organizační kultury. Interakce souvisí se vzájemnou „sousedskou“ pomocí v rámci společenství. Specifická funkce diakonátu je spatřována v tvorbě mostů mezi církevní rovinou křesťanství a jeho spojením se systémem sociální pomoci, potažmo dalšími dílčími systémy společnosti – a v tomto smyslu je vnímána jako znovu velmi aktuální.

V závěrečné kapitole je na komunikaci založený přístup teorie sociálních systémů přiřazen k praktickoteologickému paradigmatu komunikace evangelia. Diakonie je v tomto kontextu chápána jako neodmyslitelná součást „evangelijní komunikace“.

Abstract

ŠIMR, K.: *Transformations of Diakonia in the Evangelical Church of Czech Brethren*. České Budějovice 2018. Dissertation thesis. University of South Bohemia in České Budějovice. Faculty of Theology. Department of Philosophy and Religious Studies. Thesis supervisor J. Vokoun.

Keywords: *diakonia*, Christian service, diaconate, Evangelical Church of Czech Brethren, social systems theory

The thesis aims to contribute to the theoretical grounding of *diakonia* as the Christian-oriented practice of helping in modern society. Methodologically the author works with the social systems theory developed by Niklas Luhmann, which enables a differentiated description of the multidimensional reality of Christian helping action in its historical development and present situation.

In the first part, the topic is theologically grounded – biblically, historically and dogmatically. Then the main features of social systems theory are presented. Emphasis is placed on the dual – primary (functional) and secondary (social) – differentiation in society and its consequences for understanding *diakonia*. In this context *diakonia* is observed as the structural coupling of the systems of social help and Christianity and subsequently defined as helping in gospel perspective, which can be observed at micro-, meso- and macro-levels, i.e., in the context of interaction, organization and society – and at the same time different theories must be developed for Christian helping at the individual levels.

In the second part, the sociological description of the differentiation of *diakonia* is first confronted with theologically-oriented descriptions of differentiation in the context of Christianity and, following especially Wichern's division of *diakonia* into civic, free and ecclesial, attention is focused on the "tripod of *diakonia*" in the Evangelical Church of Czech Brethren in the form of Diaconia of ECCB, Christian service and diaconate. This multi-focus view of *diakonia* makes it possible to reflect on its mutually irreducible layers and search for adequate theories for each of them. In the formation of the Christian dimension of the organization emphasis is placed on cultivating an adequate organization culture. Interaction has to do with the mutual "neighborly" help within a community. The specific function of diaconate is identified in constructing bridges between the ecclesial level of Christianity and its connection with the system of social help, as well as other partial systems in society – and in this sense it is perceived as again highly relevant.

In the concluding chapter, the communication-based approach of social systems theory is correlated with the practical-theological paradigm of gospel communication. In this context *diakonia* is understood as an inseparable part of “gospel communication”.