Jaké „tkanivo“ pro katolickou církev?

Josef Mikulášek

„Kristus ano, církev ne“: formule dávná, a přitom plná vitality a neodbytných provokací. Ačkoliv „stoletím církve“[1] bylo nazýváno 20. století, otázka zůstává ožehavou i nadále. I na počátku 21. století zůstává provokativní: jestliže vyslovíme „ano“ Kristu, jak můžeme se stejným přesvědčením říct „ano“ také církvi? Je stále možné – po kritice zacílené na církev ze strany osvícenství a anti-institucionálních hnutí – pokračovat v diskurzu o církvi jakožto o prostředí *darované svobody*, v jejímž lůně jedinec ustavuje sám sebe jako jedinečný dar Boha? Lze uvažovat o církvi jako o institucionálně zakotvené *teonomii,* která se stává prostředím růstu *autenticity* a vyvážené *autonomie* člověka?

Tyto a podobné otázky jistě nejsou nové, ale byly vodou na mlýn II. vatikánského koncilu, který se stává otázkou *o církvi*, její sebeprezentaci a aktualizaci vědomí vlastního poslání. Koncilní otcové se snaží obejít tehdejší ekleziologický *monofysismus*, jednostranně laděný apologetickým a kanonickým tónem, a vystavět povědomí církve na obnovených základech trinitární teologie a zejména pneumatologie, které nutně vedou k promyšlení a transformaci konceptu církve chápané jako *societas perfecta* v aktualizované vědomí církve: *společenství Božího lidu*.[2] Tato kategorie „Božího lidu“, na dlouhá staletí zapomenutá, představuje v celkovém rozvržení dogmatické konstituce o církvi *Lumen gentium* „jeden z nejvýraznějších bodů diskontinuity II. vatikánského koncilu vzhledem k předchozí ekleziologii“,[3] tím že pojednává (v rámci 2. kapitoly *LG*) v *historické* perspektivě ono tajemství církve, které je v *teologické* perspektivě představeno nejdříve (tedy v 1. kapitole *LG*).

Kopernikánský obrat tohoto koncilního dokumentu spočívá ve vyvažování sebeprezentace katolické církve na podkladě ryze pyramidálního hierarchického uspořádání živého Kristova těla církve (s explicitní-

---

1 Srov. Y. Congar, „Le siècle de l’Église,“ in *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne*, Paris: Cerf, 1970, s. 459–477.

2 Srov. *LG* 4. II. vatikánský koncil, *Věroučná konstituce o církvi Lumen gentium* (= *LG*), in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

3 D. Vitali, „Il popolo di Dio,“ in R. Repole – S. Noceti (ed.), *Commentario ai documenti del Vaticano II.* II. *Lumen gentium*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2015, s. 143.

mi apologetickými motivy v pozadí této sebereflexe[4]); prostřednictvím preference kategorie Božího lidu a souvztažného probuzení povědomí o *všeobecném kněžství věřících*[5] a o *všeobecném povolání ke svatosti*[6] se koncilní ekleziologie snaží zbudovat obnovený obraz těla církve na základě intersubjektivního paradigmatu,[7] jehož logika dává vyniknout na prvním místě *bytí* křesťanů a ne jejich *konání*: tedy staví na první místo *společnou důstojnost pokřtěných*, a ne *funkce a úkoly* v církevních společenstvích. Toto *mluvení* koncilu je otevřeno budoucnosti, aby se stalo také *jednáním* uvnitř církve samotné, tedy strukturálně implementovanou skutečností – a vedlo k vytvoření odpovídajícího „tkaniva", z nějž je utkán šat Kristovy církve (Jan 19,23) – na podkladě dialogu mezi teologií a sociálními vědami, chránící tak církev od uzavírající se entity odkazující na *tajemství* církve, jako by tato byla čistě metafyzickou záležitostí, a ne jistou historicky ustavenou *formou*, stojící (taktéž) na základě importace určitých politických a ideologických elementů soudobých lidských institucí.

Druhý vatikánský koncil znovu upozorňuje na nutnost provázanosti mezi *fides quae* (tj. obsahem) a *fides qua* (tj. formou) křesťanské víry – a proto jsou koncilní konstituce *Dei verbum* a *Lumen gentium* niterně provázány. To nutí k promyšlení formy strukturace církevních společenství: jaké „tkanivo" těla církve odpovídá Boží vůli? Aby tato snaha nebyla čistě deduktivním ahistorickým přístupem, nabízí se ekleziologii přínos prostřednictvím interdisciplinarity kritického vědění víry s dalšími oblastmi lidského poznání, které přináší relevantní informace o historickém lidském subjektu a o jeho sociální interakci, přijmeme-li církev nakolik lidsky formovanou determinovanou intersubjektivitu: těmito vědami jsou humanitní vědy (tedy transformace „klasické" aliance ustavené mezi teologií a filosofií pojatou jakožto *ancilla theologiae*) s jejich empirickými daty o lidském subjektu, totiž kulturní antropologie, psychologie, teorie organizací atd. Mezi nimi jsou důstojným a očekávaným dialogickým partnerem pro ekleziologii zejména sociální vědy s jejich

---

4 Viz prezentace církve v dogmatické konstituci *Dei Filius* I. vatikánského koncilu: církev jako „motivum credibilitatis", tj. důvod *možnosti* věřit, neboli vnější znamení projevu Božího jednání ve světě. Srov. P. Martinelli, *La testimonianza: verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano: Edizioni Paoline, 2002, s. 37–41.

5 *LG* 10.

6 *LG* 40.

7 Viz A. Ferrara, *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*, London-New York: Routledge, 1998.

akcentem na sociální organizovanost člověka.[8] Právě jim se ekleziologie musí otevřít, pokud chce *systematicky* budovat reflexi a *normativně* podporovat *žitelné* prostředí církve konstituované jak *ex Trinitate,* tak *ex hominibus*.[9]

Pneumatologicky založená ekleziologie, skrze niž je II. vatikánským koncilem znovuobjeveno povědomí o všeobecném kněžství věřících a o rovné důstojnosti všech v síle svátosti křtu, tak nutně vyžaduje vstoupit do dialogu s aktuálními koncepty sociálních věd. Toto otevření se není znakem „sociologické redukce" církve, ale respektováním zdravé antropologie ustavené na intersubjektivním paradigmatu a lidské intencionalitě (a společném mínění subjektů),[10] stavějící člověka do jeho „životního světa",[11] v jehož rámci se rozvíjí identita jedince.[12] Strukturami tohoto „životního světa církve" se nyní chceme zabývat. Následující práce tedy bude dialogického charakteru, odvíjejícího se mezi teologií a oněmi vědními obory, které nám poskytují relevantní empirii ohledně lidské organizovanosti. Metodou bude fenomenologická analýza a deskripce fenoménu církevního společenství různých úrovní.

---

8 Protikladným směrem jde myšlení anglikánského teologa Johna Milbanka, který odmítá sociální vědy jakožto jednoznačný projev sekularismu a rozpadu unifikovaného lidského poznání prostřednictvím teologické reflexe. Srov. J. Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford: Blackwell, 1991.

9 Srov. N. Ormerod, „The Structure of a Systematic Ecclesiology," *Theological Studies* 63 (2002): 689–711.

10 K tématu antropologického ustavení sociálních realit, tj. k tématu „objektivizované subjektivity", viz P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK, 1999, zde zejména s. 120–180.

11 Viz pojem „Lebenswelt", nebo-li „životní svět", jakožto klíčová kategorie ve fenomenologické filosofii E. Husserla: E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha: OIKOYMENH, 2004.

12 Srov. E. Farley a jeho dílo *Ecclesial man,* které se snaží vyjevit církevní realitu jakožto determinovanou lidskou intersubjektivitu, která existuje ve prospěch spásy člověka a jeho lidství: E. Farley, *Ecclesial man*, Philadelphia: Fortress Press, 1975. Potřebu přilnutí ke komunitní „ontologické jistotě" ze strany lidského subjektu zdůrazňuje A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, s. 92–100.

1. Jaké relevantní epistemologické nástroje pro zkoumání sociální organizovanosti člověka?

Nástroje, které zde budou použity pro zkoumání a ozřejmění fenoménu reality církevních společenství, jsou zejména dva. Prvním je konstrukt „komunita jednání", tak jak byl představen a analyzován teoretikem sociálních organizací švýcarského původu Etiennem Wengerem (nar. 1952). Druhým nástrojem bude zapojení principů „teorie komplexity"[13] jakožto epistemologického nástroje pro zkoumání sociální reality.

Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity je název díla Etienna Wengera, vědce, který se od konce 80. let 20. století zabývá teorií situovaného učení. Výrazný teoretický přínos na tomto poli je vtělen v právě uvedené knize *Communities of Practice*,[14] prostřednictvím které dává autor nabídku modelace kontextualizovaného učení a rozvoje konkrétního *jednání* (v angl. originálu „practice"), které je důvodem existence (a předpokladem trvání) dané komunity.[15] Rozvoj jednání komunity je živým kontextem, v němž dochází – prostřednictvím participace členů a prostřednictvím rozvoje jejich spoluzodpovědnosti a solidarity v rámci komunity jednání – ke konstituci identity jakožto účinného motoru (*habitus*), který bude zdrojem sociálního kapitálu a energie jedince v současné pluralitní a globalizované společnosti.[16]

Pro účely našeho článku je nutné vyzdvihnout heuristický přínos tohoto konstruktu v důrazu na kontextualizaci komunity jednání, a tedy na *místní úroveň*, v níž se jednání komunity odehrává. V tomto smyslu Wenger odlišuje dva základní procesy, které mohou nastat v dialektice mezi místní komunitou (a jejím lokálním kontextem) a globální organizací, jejímž elementem tato komunita je; těmito procesy jsou – uváděny

---

13 Viz I. Stewart, *Hraje Bůh kostky? Nová matematika chaosu*, Praha: Argo, 2009.

14 E. Wenger, *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*, New York: Cambridge University Press, 1998.

15 Wenger ve svém díle upozorňuje, že jeho konstrukt není novou invencí, ale že v jeho základních rysech je možné jej postřehnout již v případě řemeslných dílen středověké západní civilizace, v níž se odehrává situované učení ze strany tovaryšů. Tento starobylý model učení ukazuje nedostatky *nekontextualizovaného* školního učení, které odlišuje fázi teorie a fázi praxe, zatímco situované učení zachovává jednotu obou složek. Srov. E. Wenger – W. Snyder, „Communities of Practice: the Organizational Frontier," *Harvard Business Review*, January-February 2000, s. 140.

16 Pro rámcové představení konstruktu *community of practice* odkazujeme na výše uvedený článek: Wenger – Snyder, „Communities of Practice," s. 139–145.

zde v anglickém originále, neboť překlad do českého jazyka stírá jejich rozdílnost – „localizing" a „locating".[17] Zatímco první proces označuje implementaci předem připravené a rozvinuté praktiky ze strany centrálního *leadership* organizace (*global level*) – a tedy podtržení *nerovnováhy* subjektů na úrovni situovaných komunit (*local level*) jakožto pouhých *exekutorů* centrálního plánování – , opačným postupem je podle Wengerova mínění cesta *locating* jednání, totiž preference místní úrovně při zachování a podpoření její kreativity a inovace v rámci jednotlivých buněk komplexního systému organizace.

Otázka distribuce legitimní *autonomie* jednotlivým komunitám s sebou nutně přináší otázku zodpovědnosti a autority, které je tato zodpovědnost svěřena. Zatímco organizace s sebou nutně vždy nese *vertikálně* pojatou autoritu,[18] tedy kauzalitu postupující ve směru *up-bottom*, Wenger varuje před absolutizací tohoto směru, neboť by vedl ke stagnaci rozvoje místní úrovně, a tedy k poklesu aktivní participace členů komunity i vitality organizace celkově. Proto je nutné, v rámci projektování úspěšné komunity jednání, podporovat *horizontální* autoritu a s tím spojenou zodpovědnost, která je konstituována prostřednictvím intersubjektivity členů komunity a jejich účinné identifikace. Wenger k tomu tvrdí následující: „Horizontální zodpovědnost není o nic méně zavazující a účinná než vertikální zodpovědnost."[19] Autor proto zdůrazňuje – v případě, že organizace chce rozvinout úspěšnou síť komunit jednání, a tak podporovat neustálý rozvoj a pokrok vlastního jednání – nutnost tvoření propojení mezi horizontálním a vertikálním vektorem zodpovědnosti, které budou k vzájemnému prospěchu a k prospěchu rozvoje jednání celé organizace.

Wenger se věnuje šířeji také analýze strukturace jednotlivé komunity jednání, kterou má vyznačovat trojstupňové pojetí – „všichni", „někteří", „jeden" –, kde v rámci nejširší platformy (*membership*, tj. „všichni") se ustavuje užší skupina (*leadership*, tj. „někteří"), kolektivní orgán podpory dynamiky komunity, zatímco jeden z participantů přijímá roli *koordinátora*, jehož úkolem je být spojovacím článkem mezi místní komunitou

---

17 Wenger, *Communities of Practice*, s. 260.

18 E. Wenger, „Communities of Practice and Social Learning Systems: the Career of a Concept," in C. Blackmore (ed.), *Social Learning Systems and Communities of Practice*, London: Springer, 2010, s. 179–198. Elektronická verze http://wenger-trayner.com/wp-content/uploads/ 2012/01/09-10-27-CoPs-and-systems-v2.01.pdf, s. 13 [cit. 12. 10. 2014].

19 Wenger – Snyder, „Communities of Practice," s. 144.

a vyšší úrovní organizace. Přičemž důraz této role není – jakožto nějakého *up-bottom* orientovaného manažera centrálního jádra organizace – na přenosu informací v rámci hierarchie organizace, nýbrž na tvoření reciprocity, vztahovosti, na naslouchání názorů celé *membership* komunity a na přenosu inovativních myšlenek směrem k vyšší úrovni (*bottom-up*).[20]

Tyto inovativní myšlenky Etienna Wengera lze v jejich základních rysech explicitně nalézt v myšlenkách, na nichž stojí zbudován epistemologický přístup zabývající se komplexními systémy (přírodních či sociálních systémů), který se rozvíjí v rámci vědeckého bádání v průběhu 20. století. Poté, co teorie relativity Alberta Einsteina vyjevuje nutnost – v případě komplexních systémů – brát v potaz jednotu a synergii času, prostoru a hmoty, poté, co Werner Heisenberg vnáší na stůl vědy tezi o neurčitosti, tedy o nemožnosti předurčení přesné polohy částic, vyplývá na povrch slepá ulička, do níž se dalo vlákat poznání přírodních věd (a jejich nátlak na metodologické procesy v dalších vědních oborech). Od těchto momentů jak přírodní, tak humanitní vědy budou muset započítat do svých úvah i *nevědecké* prvky, jako například „nejistotu, chaos, kontradikci, pluralitu, komplikaci atd.“[21] Komplexní systémy vyžadují nereduktivní epistemologii, postavenou na *transdisciplinární* racionalitě, která je ochotná přijmout dialogický princip v rámci mezioborové vědecké komunikace.

Z důvodu syntetičnosti tohoto článku zde bude poukázáno jen na ty principy teorie komplexity, které budou dále rozvíjeny v rámci teologické reflexe.[22] Princip „organizace“ říká, že i v absenci přímé pyramidální hierarchické struktury je komplexní systém nesen schopností auto-organizace a neupadne tedy do chaosu, ačkoliv tento relativní chaos může být zdánlivě zakoušen v jednotlivých místních procesech; nikoli však na globální úrovni. Komplexní systém je dále založen na „hologramatickém principu“, podle něhož každá část systému tvoří „fraktál“, nebo-li jakousi *pars pro toto* základních rysů celého systému. Otázka fraktálů s sebou přináší nutnost reflexe o „dvojí kauzalitě“ v rámci kom-

---

20 Srov. E. Wenger – R. McDermott – W. M. Snyder, *Cultivating Communities of Practice*, Boston: Harvard Business School Press, 2002, s. 167–178.

21 E. Morin, „Le vie della complessità,“ in G. Bocchi – M. Ceruti, *La sfida della complessità*, Milano: Feltrinelli, 1994, s. 25.

22 Mezi hlavní principy epistemologie komplexity patří následující: „náhoda“, „jedinečnost“, „komplikace“, „organizace“, „nepředvídatelnost“, „hologramatický princip“, „rekurzivní organizace“, „návrat pozorovatele“. Viz Morin, „Le vie della complessità,“ s. 28–31.

plexního systému, neboť jestliže je možné uvažovat o *up-bottom* kauzalitě jakožto „základní informaci", kterou je systém nesen, každý fraktál je nejen místem *efektu* globální kauzy, ale také *příčinou* „emergentní struktury",[23] která z něj může – ve smyslu *bottom-up* kauzalita – vzejít. Tak epistemologie komplexity dochází k poznání, že „celek je víc než jen souhrnem jednotlivých částí",[24] realita není jen souhrnem fenoménů, ale jejich organizovaností a emergencí nededukovatelných prvků.

Z výše uvedených charakteristik lze odvodit jediné: tato epistemologie komplexity představuje kognitivní výzvu pro reflexi o církvi a její *complexa realitas*,[25] jestliže platí, že církev je jedním z případů komplexního systému, nakolik „propojuje jednotu a rozmanitost; je emergentní, protože odhaluje nové kvality vzhledem k vlastnostem jednotlivých částí; dokáže organizovat odlišnost, umí transformovat rozdílnost v jednotu a současně tvořit rozdílnost z jednoty".[26] V následujících oddílech se k těmto epistemologickým nástrojům vrátíme jako k opěrným bodům, od nichž lze odvíjet pokročilejší a realističtější fenomenologický přístup k realitě církevních společenství.

2. Všeobecné kněžství věřících

Již v úvodu tohoto článku byla naznačena epistemologická změna v chápání církve. Církev jakožto *přítomná svátostná forma Kristovy nepřítomnosti* není autonomním objektem a finalitou křesťanského vyznání,[27] sama o sobě není *důvodem věřitelnosti* (*motivum credibilitatis*), ale *formou* (*fides qua*) křesťanského obsahu víry (*fides quae*). Tato skutečnost nám ještě jednou zdůrazňuje akcent, který je nutné položit na problematiku

---

23 Podstatou emergentního jevu a jím podmíněné struktury je nepředvídatelnost výskytu jevu, který dává vznik novým apriorně nededukovatelným kvalitám v rámci komplexního systému. Viz V. Havlík, „Synchronní a diachronní emergence," *Organon F* 21 (Supplementary issue, 1), 2014, s. 57–69.

24 Srov. R. Benkirane, *La teoria della complessità*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007, s. 9.

25 Viz *LG* 8.

26 S. Lupo, *Complessità pedagogia educazione nel pensiero di Edgar Morin*, Catanzaro: La rondine, 2009, s. 40.

27 Toto stanovisko nijak nesnižuje umístění církve ve struktuře Vyznání víry. Naopak, právě zde vychází najevo, že církev je prostředkem a prostředím Ducha svatého, neboť se vyznání církve nalézá ve třetí části modlitby *Credo*, nakolik se jedná o plod Ducha svatého.

strukturace církevního společenství, aby naplnilo své poslání, totiž být *formou*, a ne *objektem* víry. To zase vyžaduje fenomenologický přístup k otázce strukturace církevní komunity začínající u fenoménu konkrétního společenství.

Této otázce věnoval dvě svá významná díla francouzský benediktinský teolog Ghislain Lafont (nar. 1928). Tento autor se snaží rozvinout ve své ekleziologické reflexi elementy, které již byly naznačeny v konstituci *Lumen gentium*, prostřednictvím pneumatologicky založené ekleziologie: „Tak se celá církev ukazuje jako ‚lid sjednocený působením jednoty Otce i Syna i Ducha svatého'" (*LG* 4).

Již v úvodu tohoto článku byla naznačena klíčová role (a kopernikánský obrat) v *Lumen gentium* prostřednictvím vložení 2. kapitoly nesoucí název „Boží lid". Zde vyniká zejména paragraf 10, který mluví o „všeobecném kněžství" věřících, totiž celého mesiánského lidu církve (srov. 1 Petr 2,9–10). Kategorie všeobecného kněžství všech věřících nutí koncilní ekleziologii přehodnotit teologickou reflexi o kněžství (*sacerdotium*), když o něm přemýšlejí koncilní otcové v jeho kvalitativně odlišném pojetí od předchozího výlučného *služebného kněžství*. Rozšíření horizontu *sacerdotium* tak nyní jde za jeho rituální vymezení, takže se korelátem všeobecného kněžství stává *všeobecné povolání ke svatosti*.[28] Takto rozšířené pojetí kněžství odhlíží *principiálně* od jakéhokoliv dřívějšího vymezování církve na její učící (*Ecclesia docens*, tedy hierarchická část církve) a naslouchající část (*Ecclesia discens*, tedy drtivá část Božího lidu).[29] Koncilní ekleziologie staví na první místo církev jakožto *congregatio fidelium*, transcendentálně ustavenou intersubjektivitu Božího lidu.

---

28 Viz 5. kapitola *LG*. Jak poznamenává Gh. Lafont, II. vatikánský koncil ale chyboval v tom, že téma všeobecného povolání ke svatosti odstavuje teprve do 5. kapitoly a nepojednává o něm bezprostředně v souvislosti s všeobecným kněžstvím. Takto je v logickém rámci *Lumen gentium* přiblíženo téma všeobecného povolání ke svatosti tématu pojednávanému v rámci 6. kapitoly, totiž řeholnímu povolání, což nahrává k rozlišování „těch, kdo následovali *běžnou životní cestu*, a tedy neměli zvláštní aspiraci ke svatosti, neboť byli *obtíženi starostmi o manželství, rodinu a zaměstnání*, a těch, kdo se nacházeli ve ‚stavu dokonalosti' a pro které byla svatost primárním cílem." Gh. Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo Edizioni, 1998, s. 98–99.

29 Tento obraz církve, pro drtivou většinu druhého tisíciletí křesťanství tak zásadní, je zakotven v *Decretum Gratiani*, v dokumentu, který naznačuje naprostou teologickou, a tedy (v praktickém řádu) církevně-právní nerovnováhu: „Duo sunt genera Christianorum. Est autem unum genus, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi. […] Aliud vero genus est Christianorum, ut sunt laici." In Gratianus, *Decretum*, II, causa XII, quaestio I, caput VII, *PL* 187, 884.

Pneumatologicky založená ekleziologie v Lafontově pojetí klade důraz na dva elementy „výbavy", kterou je církev nadána působením Ducha svatého. Tyto vlastnosti Božího lidu, vyjmenované v paragrafu 12 *Lumen gentium* jsou následující: „nadpřirozený smysl věřících pro víru" (*sensus fidei fidelium*) a „charismata Ducha svatého", oba elementy výbavy přináležející celku Božího lidu, oba rovněž výrazy a způsoby realizace prorocké funkce všeobecného kněžství věřících.

2.1 Církev tvořená charismaty Ducha svatého

Pneumatologicky založená ekleziologie musí ve svých úvahách vycházet, říká Lafont, právě od přítomnosti Ducha svatého v církvi v podobě charismat, které jsou božským principem strukturace křesťanského církevního života, a tedy tvoří jedinou pravou *hierarchii* církve.[30] Jsou-li tato charismata momenty působení *dynamis* Ducha svatého a jsou-li současně pramenem veškeré institucionalizace a služeb, není možné již více stavět proti sobě charismatický a institucionální proud v církevním prostředí.[31]

2.2 Nadpřirozený smysl věřících pro víru

Jedním – a také jedinečným – případem charismat Ducha svatého je již zmíněný nadpřirozený smysl pro víru. Tento *sensus fidei* je imanentní celé intersubjektivitě církve (*sensus fidei fidelium*), a tudíž také každému

---

30 Porovnání etymologie slova „hierarchie" přivádí k myšlence *posvátných principů* zprostředkujících božsko-lidský vztah a komunikaci. Srov. Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica*, s. 107, pozn. 14.

31 Lafont dodává: „‚Sociální bytí' církve je proniknuto mocí [Ducha, *poznámka autora*] k transformaci a reformaci sebe samé […]. Ve skutečnosti je to tato moc […] diversifikovaná ve svých projevech, která neustále naplňuje svoji misii; právě na tyto projevy, rozptýlené v jejich mnohotvárnosti, je nutné dbát, aby bylo možné vnímat, kam se ubírá ‚sociální bytí' církve, a jak zúrodnit tento pohyb prostřednictvím odvážné kontroly a energické realizace." Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica*, s. 106–107. K tématu rozlišování charismat a jejich strukturálního začlenění a zúrodnění se vyjadřuje také papež František v nedávné apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium*: František I., *Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě Evangelii gaudium* (= *EG*) 130, 24. listopadu 2013.

jedinci (*sensus fidei fidelis*), a odlišuje věřícího v jeho participaci na prorockém poslání církve a Ježíše Krista,[32] když se celek Božího lidu[33] stává aktivním nositelem křesťanského Zjevení v církevní Tradici[34] prostřednictvím naslouchání tomu, „co Duch praví církvím" (Zj 2,7). Biblické založení tohoto *sensus fidei* a prorockého poslání církve nalézá Lafont v kategorii „Smlouvy" Boha s lidstvem, která implikuje přítomnost Ducha *obnovitele* a „prioritu času nad prostorem"[35] v rámci dějin spásy, ve smyslu otevřenosti dějin a přibližování se Pravdě. Tato priorita času pak má vést církev (jakož i její teologickou reflexi) směrem k „prorockému modelu" života, a ne k „sapienciálnímu modelu",[36] spoléhajícímu na jistou „exkluzivní epistemologii osvícení",[37] rezervovanou, jak lze vytušit, subjektům tvořícím *Ecclesia docens*. Paragraf 31 *Lumen gentium* naopak legitimuje celý Boží lid „prozařovat a pořádat všechny časné záležitosti […], aby se dály a rozvíjely podle Krista a sloužily ke chvále Stvořitele a Vykupitele" (*LG* 31). Tato schopnost celého Božího lidu není nějakou výpůjčkou poskytnutou učitelským úřadem církve, nýbrž výrazem „světského rázu" života Božího lidu v *konkrétním* čase a *konkrétním* místě. Proto je imanentní celému Božímu lidu nejen *jednat*, ale také *promýšlet* a *mluvit* v otázkách týkajících se světského rázu (drtivé většiny!) Božího lidu; tedy uplatňovat vlastní *intellectus fidei et actionis* jakožto relevantní „hlas" v církevním prostředí.[38] Řečeno termíny teorií organizací nacha-

---

32 Biblické zakořenění tohoto charismatu nalezneme v 1. Janově listu: „Vy […] máte zasvěcení od Svatého a znáte všechno. […] zasvěcení, které jste vy od něho přijali, zůstává ve vás, takže nepotřebujete, aby vás někdo učil; jeho zasvěcení vás učí všemu, a je pravé a není to žádná lež; jak vás vyučil, tak zůstávejte v něm." 1 Jan 2,20.27.

33 Viz nedávný dokument Mezinárodní teologické komise *Sensus fidei v životě církve*, v němž lze nalézt rozvinuté intuice vedoucí ke zhodnocení této kategorie v každodenním životě církve. Zvláště cenné jsou paragrafy 78–80 tohoto dokumentu, v nichž je reflektován vztah mezi *sensus fidei* celého Božího lidu a církevního učitelského úřadu: Mezinárodní teologická komise, *Sensus fidei v životě církve*, Praha: Krystal OP, 2015.

34 II. vatikánský koncil, *Věroučná konstituce o Božím zjevení Dei verbum* 8, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

35 Viz *EG* 222–225.

36 Ohledně rozlišení mezi prorockým a sapienciálním stylem teologické reflexe, viz Gh. Lafont, „Modelli di teologia nella storia," in R. Fisichella – G. Pozzo – Gh. Lafont, *La teologia tra rivelazione e storia: Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999, s. 359–387.

37 Srov. Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica*, s. 85.

38 Jak lze přijmout z díla filosofky německého původu H. Arendt, to, co vyjadřuje lidství člověka, je jeho schopnost sociálně uznaného „jednání" a „mluvení". Srov. H. Arendt,

zíme se v teologicky motivované nutnosti implementace a podpory *horizontální autority a zodpovědnosti*, která není pouhou *hypotékou*, substitucí nebo konkurencí *vertikální*, tj. hierarchické, *zodpovědnosti*.[39] Tento přesun zodpovědnosti není prostou „demokratizací" církevního prostředí, nýbrž jedná se – pod vedením Ducha svatého, které je odlišné od prostého vyjádření „veřejného mínění" věřících – o přijetí a objetí toho, co přináleží životu všech, a co tedy všemi má být reflektováno a zvažováno. Řečeno slovy teologa Y. Congara: „*quod ad omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*."[40]

3. Služebné kněžství

Poté, co jsme ve světle obnovené ekleziologie II. vatikánského koncilu objasnili rovnost důstojnosti všech participantů církevního společenství, je třeba se zabývat otázkou, jak artikulovat vztah mezi církevním společenstvím a jeho představitelem, kterým je v případě katolické církve nositel „služebného kněžství". Jsme si vědomi citlivosti tématu v případě svátostného pojetí kněžství v katolické církvi a rezignujeme zde na vyčerpávající předložení daného traktátu.[41] Proto v následujících řádcích poskytneme nástin reflexe služebného kněžství *v jeho vztahu* k intersubjektivitě církevního společenství, chceme-li tuto službu – niterně napojenou na svátostnou strukturu církve – promyslet, ne v jeho vlastní

Vita activa neboli O činném životě, Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 224–322. Z výše uvedeného vyznívá, že toto je klíčová otázka proměny církevních struktur na cestě od „asistenční církve" (chápající Boží lid jako *objekty*) k „církvi Božího lidu" (v níž jsou pokřtění na prvním místě *subjekty* církevního dění). Srov. J. B. Metz, *Al di là della religione borghese: discorsi sul futuro del cristianesimo*, Brescia: Queriniana, 1981, s. 102–103. Také J. Beal, „‚Vano quanto una nave dipinta sopra un oceano dipinto': un popolo alla deriva nelle stagnazioni ecclesiologiche," *Concilium* 40 (2004): 121–135.

39 Tuto myšlenku jsme již probrali v části věnované konstruktu Etienna Wengera *komunita jednání*. Připomeňme Wengerova slova: „Dobře fungující komunita jednání může dát vzniknout velmi pevné horizontální zodpovědnosti mezi členy skrze vzájemné vazby v kolektivním učení." E. Wenger, „Social learning capability: Four essays on innovation and learning in social systems," http://wenger-trayner.com/wp-content/uploads/2011/12/09-04-17-Social-learning-capability-v2.1.pdf [zveřejněno 17. 04. 2009, cit. 12. 10. 2014], s. 14.

40 „Co se týká všech, má být všemi projednáno a schváleno." Srov. Y. Congar, „Quod ad omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet," *Revue d'Histoire du Droit français et étranger* 36 (1958): 210–259.

41 Viz E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, Brescia: Queriniana, 2002.

metafyzické bytnosti, nýbrž jako *jeden nezanedbatelný* element ve službě svátostnosti celého Božího lidu. Uvidíme, jak je za podobným účelem prospěšné vstoupit do dialogu s konstruktem *komunity jednání*, předloženým Etiennem Wengerem.

3.1 Služebné kněžství na cestě od „sacerdos"…

Náš autor Ghislain Lafont byl tím, kdo uvedl do terminologie dějin ekleziologie pojem „gregoriánská figura církve"[42] jakožto označení pro jednu dějinnou formu církve, jejíž důsledky dosud zažíváme. Tato *forma ecclesiae* se rozvíjí ve své plné podobě za pontifikátu papeže Řehoře VII. (1020/1025–1085) v rámci *jistého* teologického a kosmologického rámce odpovídajícího vnímavosti *tehdejší doby*. Lafont nastiňuje tři základní osy, podél kterých se tato figura církve rozvíjela: primát pravdy, politický primát papežství a rituální pojetí služebného kněžství.

Kosmologickým a epistemologickým východiskem této formy je kontradikce postavená zlu (všeobecně rozšířeného ve světě) prostřednictvím božské *pravdy*, která je – jakožto jistý přístav v řádu spásy – nahlížena skrze *poznání* věčné Pravdy.[43] Obrana této pravdy se nachází prostřednictvím její jasné formulace, zřetelné a přístupné všem, takže „přilnutí k víře na sebe bere podobu ‚závazku'",[44] který je sociálně vyžadován od veškerého obyvatelstva kulturního prostředí křesťanstva. V takovémto prostředí se označení „křesťan" více než s otázkou *svobodné volby* pojí s vyjádřením *sociokulturní determinace subjektu*.

Gnozeologický řád spásy, tedy jistota *učení* v řádu spásy, je podpořena dvěma sloupy, a to jak v řádu politickém, tak náboženském. Referentem v politickém řádu se stává papežství, které se v průběhu druhého tisíciletí proměňuje – z původně ryze náboženské autority – v „konkurenci" světských vládců v podobě vlastní jurisdikční moci (*potestas iurisdictionis*) zaštítěné svým božským původem. Přiléhavým vyjádřením

---

42 Pro hlubší studium otázky viz Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica*, s. 39–65.

43 „Božská pravda stojí na prvním místě, jelikož odráží, na různých úrovních, podstatné atributy Boha." Tamtéž, s. 41.

44 Tamtéž, s. 43. Celkový *framework* středověkého křesťanstva je kompletován skrze možnost sociálního vyloučení případného popíratele křesťanské nauky, takže církev „vlastní také sociálně uznanou moc, zejména na soudním poli", prostřednictvím něhož může působit na sociální status heretika. Tamtéž, s. 45.

tohoto posunu je papež jakožto hlava Papežského státu (*Patrimonium Sancti Petri*), jednoho z geografických celků tehdejší Evropy. Na místo *duchovní* moci („utvrzuj své bratry"; Lk 22,31) je zdůrazňován *jurisdikční* primát papeže jakožto „jedinečný a univerzální, duchovní a bezprostřední mezi Bohem a lidmi, jehož pramenem je Petrův primát".[45]

Obranný trojúhelník křesťanské civilizace je pak kompletován prostřednictvím postavy kněze jakožto klíčové role v rituálním řádu každodenního života křesťanstva. Jedinečnost jeho úlohy v daném kontextu spočívá v jeho bezprostřední přítomnosti v sociálním životě obyvatelstva (prostřednictvím dokonalé sítě farní duchovní správy), prostřednictvím které tito *sacerdotes* a) potírají zlo přítomné ve světě (prostřednictvím vysluhování svátosti smíření) a b) přispívají k posvěcení křesťanského obyvatelstva (jakožto služebníci svátosti oltářní).[46]

Tyto prvky gregoriánské figury církve odhalují zjevnou kosmologickou a teologickou redukci, spočívající v a) primárně negativním pojetí světa *prostoupeného zlem*, b) v rituálně vymezeném pojetí služebného kněžství, opírajícím se zejména o moc (vztaženou ke slavení svátostí) vycházející z přijatého kněžského svěcení; tento fakt vedl k posílení distinkce mezi *hierarchií* a *laiky* v katolické církvi chápané jako „společnost sobě nerovných" (*societas inaequalium*), c) v marginalizovaném vědomí teologické skutečnosti *svátostného pojetí* biskupské služby. Všechny tyto problematické body byly vrhnuty do diskuze v průběhu prací na II. vatikánském koncilu, aniž by však tato událost – je třeba dodat s bolestí – vedla k jejich strukturální proměně. K osvícení těchto otázek – s přáním jejich normativní proměny – může sloužit dialog teologie s interpretačními nástroji poskytnutými sociálními vědami.

3.2 … směrem k leader církevní komunity

Vzhledem k pojetí služebného kněžství je vhodné vyjít v chápání této služby ne jako postavené *vůči* křesťanské komunitě, nýbrž jako vycházející *od* komunity svátostně založené a strukturované, totiž chápat služeb-

---

45 Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica*, s. 60.

46 Srov. tamtéž, s. 59–60. Tento důraz na svátostnou mediaci ze strany služebného kněžství, zejména svátosti eucharistie a smíření, vedl k pošlapání evidence biskupské služby jakožto *svátostně* odlišné od kněžství, neboť *vzhledem k* možnosti vysluhování eucharistie a svátosti smíření se moc (*potestas*) kněží a biskupů nijak neliší.

né kněžství jako *službu křesťanské komunitě* v rámci plurality charismat[47] tvořících podstatné *bytí* komunity. Toto umístění služebného kněžství do srdce církevní intersubjektivity *svátostně konstituované* nás chrání před možnou námitkou ryze sociologické deskripce církevní reality. Vzít v úvahu mnohotvárnost církevních charismat znamená promyslet strukturaci *konkrétní* křesťanské komunity podle organicko-funkčního schématu spočívajícího ve třech dostředivých kruzích: „všichni" – „někteří" – „jeden".

V tomto schématu je nejširší kruh tvořen intersubjektivitou celé komunity, všeobecného kněžství Božího lidu, místem přítomnosti a projevů Ducha svatého v životech a prostřednictvím životů participujících křesťanů. V terminologii teorií organizací se jedná o širokou *membership* jakožto uskutečňování spoluzodpovědnosti v rámci aktivní participace všech pokřtěných.

Střední úroveň je tvořena kolektivní *leadership* dané komunity, které je uznáno od *membership* a pověřeno podporovat komunitní život a rozpoznávat nové výzvy a příležitosti pocházející od Ducha svatého. K naplnění této funkce musí být *leadership* legitimováno jakožto komunitní *synodální prvek*, připravené naslouchat a shromažďovat názory, doporučení a potřeby vycházející od *membership*: totiž činit relevantním její „hlas".[48]

Teprve na tomto místě je možné situovat pozici služebného kněžství v církevních komunitách. Cílem následujících řádků není zabývat se svátostnou povahou služebného kněžství (směrem dovnitř, *ad intra*, svá-

---

47 Podnětný moment pro uvažování *vnořenosti* institutu služebného kněžství do intersubjektivity svátostné komunity křesťanů poskytuje úvaha Hervé-Marie Legranda nad biblickým veršem Ef 4,11–12, když reklamuje nesprávnost překladu tohoto verše, která v drtivé většině překladů v moderních jazycích směřuje k *ontologizaci* postavy kněze místo jejího vřazení do plurality služeb a charismat komunity. Srov. H.-M. Legrand, „La realizzazione della Chiesa in un luogo," in B. Lauret – F. Refoulé (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia III: Dogmatica II*, Brescia: Queriniana, 1986, s. 252.

48 E. Wenger dává této úloze roli „community keepers" nebo také „opinion leader", jelikož *leadership* má „promýšlet povahu komunity, která se neustále buduje prostřednictvím toho, co jí prospívá a co umožňuje její rozvoj. Zvláštní pozornost věnují názorům, stupňům participace a mocenským tlakům. [Tito „community keepers", *poznámka autora*] jsou strážci důvěry a propojenosti skupiny. […] Jsou garanty toho, že hlas nováčků bude slyšen a že názor starších členů nebude ztracen." In E. Wenger, „Leadership groups: Distributed leadership in social learning.," http://wenger-trayner.com/wp-content/uploads/2012/09/ 12-09-17_Leadership_ groups_V1.1.pdf, [zveřejněno 12. 09. 2012, citováno 19. 02. 2016], s. 12.

tostné konstituce křesťanské komunity), nýbrž promyslet jeho artikulaci jakožto představitele komunity (tedy směrem ven, *ad extra*), totiž – vyjádřeno terminologií E. Wengera – službu „koordinátora" komunity.[49] Propojení těchto dvou dimenzí (vnitřní a vnější) umožňuje, aby povaha služebného kněžství nebyla reflektována výlučně na základě moci přijaté kněžským svěcením (*potestas ordinis*), nýbrž jako *jeden* z elementů kolektivního *leadership* synodálního charakteru. Relacionální klíč k interpretaci služebného kněžství pak napomáhá pochopení této role směřující „dát povstat členům komunity k tomu, čím jsou již svým původním povoláním", totiž být „bratry a sestrami před Bohem".[50]

Takovéto pojetí služebného kněžství jej chápe jakožto institucionalizované charisma Ducha svatého (kristologicko-pneumatologického původu). Lingvistický posun II. vatikánského koncilu, který nahrazuje dosavadní *sacerdotium* obnoveným antickým termínem *presbyterium*,[51] vymaňuje tuto službu z jejího rituálního pojetí (poznamenanou skrze terminologii *sacerdotium*) a vkládá ji do triády mise prorokování, posvěcování a vedení církevní komunity.[52] Takovéto zarámování služebného kněžství vyzdvihuje jeho svátostný původ, a ne jeho jurisdikční moc.

Služba kněze tedy není (v rámci zmíněné plurality charismat a služeb Božího lidu) exkluzivním výkonem *expertise* v přístupu k poznání Pravdy a v rozvoji jednání církevní komunity (tj. být odborníkem na *jakoukoliv* otázku, která se objeví v rámci života komunity, natož být *výlučným* řešitelem nových témat), neboť v takovém případě by bylo nutným následkem ochladnutí aktivní participace celé *membership*. Přijmeme-li Wengerovu intuici o roli koordinátorů, jejich primárním úkolem je (v rámci intersubjektivity komunity) přispívat k budování komunity tvořením *vztahových mostů*, a ne centralizací moci a zodpovědnosti.[53]

---

49 Srov. Wenger – McDermott – Snyder, *Cultivating Communities of Practice*, s. 80–82.

50 Ch. Duquoc, *„Credo la Chiesa": precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia: Queriniana, 2001, s. 188.

51 Srov. *LG* 28, kde se v latinském originále textu mluví o „ministerium ecclesiasticum divinitus institutum", které „diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur".

52 Srov. *LG* 28.

53 Poznamenává Wenger k jejich úloze: „Dobří koordinátoři komunit jsou plně zaujati tématy v životě komunity […], ale většinou nejsou odborníky v dané oblasti." A dodává: „Být odborníkem ve všech otázkách by bylo ve funkci *leader* ve svém důsledku překážkou." In Wenger – McDermott – Snyder, *Cultivating Communities of Practice*, s. 81.

Výše uvedené naznačuje nutnost jistých manažerských kvalit (ve formě zralých lidských vlastností) v roli tohoto koordinátora. Tyto kvality pak budou podporovat reciprocitu vztahů, naslouchat názorům *membership* a podporovat jejich spoluzodpovědnost, nemluvě o zodpovědnosti osoby kněze *vůči* jemu svěřené komunitě, aby naplnil své poslání být tím, kdo o ní vydává *svědectví* (tedy: reprezentuje ji) ve veřejném prostoru a v pluralitě církevních komunit v rámci příslušné diecéze.[54]

Z výše uvedeného je zřejmé, jak rozhodujícím momentem je správná lokalizace služebného kněžství v rámci *membership* církevní komunity, aby tato služba nebyla primárně vnímána jakožto hierarchický element vymykající se intersubjektivitě věřících, a tedy jako *ontologicky* odlišný od celku Božího lidu. Překonáním rituální vize kněze (*sacerdos*), představitele nejvyšší autority a exkluzivního prostředníka poznání a moci Boží – na úrovni vnímání odpovídající roli funkcionáře-zprostředkovatele moci *up-bottom* – , úkol svěceného služebníka je možné vnímat jako službu vycházející *z nitra* plurality služeb (institucionalizovaných charismat) místního Božího lidu, který bude podporovatelem a obhájcem místní originality a jedinečnosti (originálního *genius loci*) jemu svěřené komunity.

4. Episkopos partikulární církve

Nyní, když se chystáme pustit do sondáže povahy biskupské služby a do reflexe nad statutem místní církve[55] prostřednictvím Wengerova konstruktu *komunity jednání*, je příhodné začít u následující úvahy jezuitského teologa Henri de Lubaca:

---

54 *LG* 28 zdůrazňuje – v kolektivním pojetí *presbyterium* – kolegialitu výkonu kněžství v rámci partikulární církve („Společné posvátné svěcení a poslání spojuje všechny kněze mezi sebou navzájem důvěrným bratrstvím.“) a vztahu kněze k biskupovi („Pro tuto svou účast na kněžství a poslání mají kněží uznávat biskupa opravdu za svého otce a s úctou ho poslouchat. Biskup má hledět na kněze, své spolupracovníky, jako na syny a přátele, jako Kristus své učedníky už nenazývá služebníky, nýbrž přáteli.“)

55 Při vědomí terminologické nejasnosti ohledně názvu diecéze, „portio populi Dei“, je v tomto článku zvolena varianta sledující terminologii *Kodexu kanonického práva* z roku 1983, který v latinském originále mluví o *Ecclesia particularis* (*CIC*, kán. 368), ačkoliv tento termín je kontradikcí pojmu, jelikož slovo *partikulární* niterně odkazuje na „nesoběstačnost“ tohoto subjektu, tj. na doplnění této partikularity celkem univerzální církve.

> Ačkoliv partikulární církev existuje vždy v určitém místě […], partikulární církev není […] determinována, jako taková, ani topografií ani jiným faktorem přirozeného nebo lidského řádu. Partikulární církev je determinována „tajemstvím víry". Neboli kritérium její existence je bytostně *teologické*.[56]

Tato skutečnost, potvrzená II. vatikánským koncilem,[57] nabízí jasné místo, od něhož lze rozvést reflexi nad statutem partikulárních církví. Totiž jak z hlediska teorií organizací,[58] tak z hlediska sociokulturního,[59] je těžké uvažovat o *identifikaci* jedince s globální organizací jinak než prostřednictvím participace v místní komunitě, kulturně odlišné (a proto jedinečné) a „hmatatelné". Je tedy nepřípustným popřením – jak v řádu teologickém, tak antropologickém – deduktivní přístup k fragmentaci a *lokalizaci* partikulárních církví jakožto *plantatio* univerzální církve. Henri de Lubac píše:

> Předchozí univerzální církev, nebo domnění o církvi existující o sobě samé, mimo všechny partikulární církve, není nic jiného než čistý výplod lidského rozumu.[60]

---

56 H. de Lubac, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia: Morcelliana, 1973, s. 40.

57 Dekret o pastýřské službě biskupů v církvi *Christus Dominus* v paragrafu 11 uvádí: „Diecéze je část Božího lidu svěřená do péče biskupovi ve spolupráci s kněžstvem; v sepětí se svým pastýřem, který ji skrze evangelium a eucharistii sdružuje v Duchu svatém, tvoří místní církev. V ní je opravdu přítomna a působí jedna, svatá, katolická a apoštolská církev Kristova." In II. vatikánský koncil, *Dekret o pastýřské službě biskupů v církvi Christus Dominus* (= *ChD*), in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*.

58 Nutnost priority místní úrovně nad globální podtrhává E. Wenger následujícími slovy: „K vytvoření struktury, která by zajistila místní jedinečnost a globální propojenost, je nutné vyvarovat se toho, aby globální komunita byla pojímána jako *jeden velký monolit*. Globální komunita se spíše podobá množství lokálních komunit nebo ‚buněk'." V tomto smyslu – odkazujíce na to, co bylo výše v článku řečeno ohledně teorie komplexity a ohledně *fraktálů* jakožto *porcí* komplexního systému – , „jelikož globální komunita se vyznačuje mnohotvarostí místních vtělení", je vhodné uvažovat o ní jako o *fraktální struktuře*. Wenger – McDermott – Snyder, *Cultivating Communities of Practice*, s. 125.

59 „Během utváření se diferencovaných kultur se projevuje výrazně jejich originalita. […] každá kultura vyrůstá a rozvíjí se také díky konfrontaci a trvalé výměně s dalšími kulturami, asimilujíc vlastním způsobem elementy, které k ní přicházejí zvenčí." De Lubac, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, s. 48.

60 Tamtéž, s. 45. Disputace ohledně priority všeobecné církve, nebo partikulární církve proběhla a je neodmyslitelně spjata se jmény Joseph Ratzinger a Walter Kasper, mezi kterými probíhal názorový souboj ohledně tohoto tématu. Viz K. McDonnell, „The Ratzinger/Kasper: The Universal Church and Local Churches," *Theological Studies* 63 (2002): 227–250.

Preferovat zachování a rozvíjení místní jedinečnosti znamená, jak jsme uvedli v kontextu Wengerova konstruktu, upřednostňovat *umístění* („locating" v angl. originále) partikularity místní církve jakožto místa konstituování se hmatatelného *corpus Christi*,[61] která neodhlíží od teritoriality, korporality a konkrétnosti sociokulturně zakořeněného a podmíněného subjektu (a intersubjektivního církevního prostředí, do něhož tento jedinec přináleží).

Teprve po tomto objasnění nutnosti reflexe o partikulární církvi v její originalitě je možné přistoupit k pojednání o biskupské službě. Oproti gregoriánské figuře katolické církve, na kterou bylo výše poukázáno a která eliminovala ze svého života povědomí o *svátostnosti* biskupského svěcení, II. vatikánský koncil znovu vnáší na debatní stůl toto téma, právě ve spojitosti s preferencí partikulární církve.[62]

Nicméně tomuto cíli nebylo učiněno zadost v plné míře. Jak upozorňuje Hervé-Marie Legrand, finální text *Lumen gentium* chybuje v nedostatečném zdůraznění vztahu mezi uvedením do biskupského kolegia *na základě* biskupského svěcení pro partikulární církev, neboť mluví o biskupech v jejich *osobním* postavení, tedy s tendencí pojednávat o nich a) bez příslušnosti k jejich diecézím, a proto b) nastiňovat obraz o nich jakožto o *osobních spolupracovnících* římského biskupa: „Tento jev dostatečně dokumentuje, že II. vatikánský koncil nebyl schopný obnovit velkou ekleziologickou tradici *communio ecclesiarum*."[63] Reflektovat biskupskou službu *v rámci* svátostné struktury partikulární církve zabezpečuje, aby tato služba nebyla považována za *ontologicky* a *chronologicky* předcháze-

---

61 Viz *ChD* 11, kde jsou konstitutivní elementy partikulární církve jakožto *Portio populi Dei* naznačeny v její sakramentální struktuře, jejíž původ je pneumatologický: tato sakramentální struktura partikulární církve zahrnuje *svátost* (jejímž centrem je slavení eucharistie), *evangelium* a *služebné kněžství* (v osobě biskupa a kněžského společenství kolem něj shromážděného), jehož posláním je být ve službě těmto dvěma instancím. Srov. Ch. Duquoc, *„Credo la Chiesa"*, s. 175–200.

62 Není zde prostor pojednat o tomto diskutovaném tématu svátostnosti biskupské služby. Jen v základních liniích je možné zdůraznit obrat nastolený koncilem v této otázce: je-li biskupská služba imanentní sakramentální struktuře partikulární církve (viz poznámka č. 61 výše), tedy je-li charakter biskupského svěcení (III. stupeň služebného kněžství) odlišný od kněžského svěcení (II. stupeň služebného kněžství), není vymezení této služby stavěno na funkcionální *potestas ordinis* vzhledem ke slavení svátostí, ani na delegaci ze strany římského biskupa (*potestas iuridictionis*), nýbrž jeho vlastním charakterem je předsednictví partikulární církve *in persona Christi*.

63 H.-M. Legrand, „L'articolazione tra chiese locali, chiese regionali e chiesa universale," *Ad gentes* 3 (1999): 23.

jící, a tudíž nehrozila její autonomizace vůči korporalitě církevního společenství. Biskup má tedy být tím, kdo propojuje místní úroveň (partikulární církve) s globální úrovní[64] a vnáší na globální úroveň „hlas" jemu svěřené partikulární církve.[65]

Není nezajímavé vnést do této oblasti ekleziologické debaty podněty nalezené ve Wengerově konstruktu *komunity jednání*, a to konkrétně v otázce zodpovědnosti *koordinátora* komunity vůči celému společenství (jakožto i problematiku výběru – a způsobu výběru[66] – vhodného kandidáta pro tuto službu). K další úvaze by se také otevíralo téma způsobu výkonu služby biskupa, a to na základě překonání *instruktivního* pojetí služby (samo o sobě propojené s *instruktivním* pojetím Božího zjevení, inaugurovaným prostřednictvím dogmatické konstituce o Božím zjevení *Dei Filius* na I. vatikánském koncilu) a podpoření – stále při vědomí plurality charismat a služeb v partikulární církvi – *komunikativního* a *dialogického* stylu této služby (odpovídající interpretaci Božího zjevení prostřednictvím *Dei verbum*),[67] založeného primárně na biblické a liturgické mystagogii, odrazu priority prorocké funkce biskupské služby.

---

64 H. de Lubac píše o vnímaní pozice biskupské služby následující: „Biskup není na prvním místě představitelem celé církve nebo představitelem své partikulární církve: je propojením a zprostředkováním těchto dvou." De Lubac, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, s. 46.

65 Tento element nás upozorňuje na problematiku statusu biskupa bez jemu svěřeného *Portio populi Dei*. Marginalizace vztahu mezi *kolegiem biskupů* povstávajícím z jim svěřených partikulárních církví (*communio ecclesiarum*) vede k onomu pojetí biskupského sboru, které jej chápe jako „senior-management universální církve". Nešťastně, z toho hlediska, proto vyznívá formulace v motu proprio Jana Pavla II. *Apostolos suos* o teologické a jurisdikční povaze biskupských konferencí, kde v paragrafu 12 stojí: „Jakožto podstatný element univerzální církve [kolegialita biskupů, *poznámka autora*] je skutečností, která předchází jejich předsedání partikulární církvi. Tedy, moc biskupského sboru v celé církvi není výsledkem mocí jednotlivých biskupů nad jejich partikulárními církvemi; jedná se o pre-existující skutečnost, na níž jednotliví biskupové participují." Iohannes Paulus II., *Litterae apostolicae motu proprio de theologica et iuridica natura Conferentiarum Episcoporum Apostolos suos*, 21. května 1999, s. 12.

66 Preference partikulární církve s sebou nese niterně propojené téma přestrukturování procesu *jmenování* v proces *volby* diecézního biskupa, krok, který by znamenal projev důvěry v *sensus fidei fidelium* partikulární církve i možnost efektivnější spolupráce, zodpovědnosti a také *autority* diecézního biskupa v rámci jemu svěřeného společenství. Ohledně současných dispozic při výběru diecézního biskupa, srov. *CIC*/1983, kán. 377.

67 Tím, že poukazuje na obrácený pořádek slov „dobrota" a „moudrost" vzhledem k dogmatickým konstitucím *Dei Filius* a *Dei verbum*, Ghislain Lafont vyjasňuje niterný vztah, který odpovídá – v teologickém vývoji církve – pojetí Božího zjevení

5. Církev jako „komplexní systém"

Fenomenologický přístup ve zkoumání církevního společenství – induktivní a vzestupný – nás přivádí, v tuto chvíli, na globální úroveň církve, námi zde chápané jako společenství partikulárních církvi (*communio ecclesiarum*), a ne vize *univerzalistické církve*. Tento přístup ostatně nalezneme v paragrafu 23 *Lumen gentium*, kde je neblahá univerzalistická ekleziologie překonána ve prospěch ekleziologie společenství církví následujícím potvrzením ohledně partikulárních církví: „v nich [tj. v partikulárních církvích, *poznámka autora*] existuje a z nich se skládá jedna a jediná katolická církev" (*LG* 23). Již byl výše naznačen nonsens univerzalistického pojetí církve jako ontologicky a chronologicky předcházející partikulárním církvím, totiž pojetí, které nemá biblické, historické ani sociokulturní zdůvodnění. Při pohledu na realitu strukturace katolické církve v současné podobě je nabíledni otázka: Jakou roli má sehrávat v rozvoji církve široce rozvinutý byrokratický aparát koncentrovaný kolem římského biskupa jakožto nástupce apoštola Petra a známý pod jménem „římská kurie"?[68] Vyjádřeno slovníkem teorií organizací: Jaký vztah má být vytvořen mezi centrem organizace a lokálními komunitami?

Hledání odpovědi můžeme započít vyslechnutím slov E. Wengera ohledně (neodmyslitelně přítomných) procesů institucionalizace v sociální realitě:

> Institucionalizace musí sloužit ve prospěch jednání. […] Institucionalizace sama o sobě neprodukuje nic nového. Komunity jednání jsou místem ‚skutečné práce'. Jednání těchto komunit je prostorem, v němž formální ustupuje neformálnímu, kde se viditelné svěřuje neviditelnému, kde oficiální se proměňuje v každodenní. Projektování procesů a řízení je důležité, ale ve svém důsledku je jednání tím […], co produkuje výsledky. Výzvou je tedy podporovat, a ne nahrazovat praktické

a odpovídající ekleziologické vizi. V důsledku: tak jako *Pastor aeternus* (dogmatická konstituce I. vatikánského koncilu o církvi *Pastor aeternus*) odpovídá (na základě svého autoritářsky-konceptuálního stylu) intelektuálně-hierarchickému paradigmatu Božího zjevení v *Dei Filius*, *Lumen gentium* odráží (ale je třeba, aby tomu bylo tak i na úrovni *strukturální proměny* církve) pojetí Božího zjevení v *Dei verbum* jakožto božsko-lidské komunikace dialogického rázu. Srov. Gh. Lafont, *La Chiesa: il travaglio delle riforme: „Immaginare la Chiesa cattolica,"* Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, s. 159–160.

68 Nelze zde nezmínit náznaky papeže Františka o „reformu kurie". Syntézu výzev ohledně reformy římské kurie nabízí H.-M. Legrand, „Reforming the Papacy in the Service of Church Unity," *One in Christ* 48 (2014): 26–38.

> vědění. […] nadměrná institucionalizace blokuje organizaci, neboť jednání se stává službou institucionálnímu aparátu, přičemž by tomu mělo být naopak.[69]

Recipováno na ekleziologické rovině, na základě tohoto vyjádření z oblasti teorií organizací můžeme nahlížet prioritu *společenství církví* a jeho podporu ne jako akt osobního přesvědčení či preference, nýbrž jako konstitutivní akt ve prospěch komplexity církve, pokud chceme rozvíjet vskutku pneumatologicky založenou ekleziologii, nastíněnou prostřednictvím *Lumen gentium*:

> Tento jediný Boží lid je přítomen ve všech národech země, neboť ze všech národů přibírá občany pro své království, které ovšem není pozemské, nýbrž nebeské. Všichni věřící rozptýlení po světě jsou totiž ve spojení s ostatními v Duchu svatém […], proto církev čili Boží lid při uskutečňování tohoto království nic neodnímá časným hodnotám kteréhokoli národa; naopak, vlohy, schopnosti a zvyky národů, pokud jsou dobré, podporuje a přejímá, a co přejímá, to očišťuje, posiluje a povznáší.[70]

V předchozím odstavci byla naznačena nutnost uvažovat o *společenství církví* jakožto základu *biskupského kolegia*. Bylo řečeno, že prostřednictvím kolegiality se biskupové stávají *svědky* jim svěřených společenství ve společenství církve. Jsou tedy koordinátory, reprezentanty partikulárních církví, především tím, že podporují rozvoj místní originality a nepředvídatelnosti (emergence) jejího rozvoje; řečeno slovníkem konceptů teorie komplexity, biskupové „zapříčiňují" (nakolik *svědci* jim svěřených církevních společenství jsou v komplexním systému církve *příčinou* ve smyslu kauzality *bottom-up*) „vzrůstající strukturu" (*terminus technicus* teorie komplexity mluví o „emergentní struktuře") celého společenství církví. Tím se biskupové stávají (stále jakožto reprezentanti jim svěřených společenství věřících) podporovateli živé „posvátné tradice" církve, která je stále k chápání jako rozvíjející se *Traditio viva*, a ne jako sedimentované *depositum fidei*.[71] Být podporovateli místní vzrůstající struktury znamená být pozorní k vnuknutím Ducha svatého (*Spiritus agens*), který pomáhá otevírat nové možnosti a oblasti jednání a k proniknutí

---

69 Wenger, *Communities of Practice*, s. 243–244.

70 *LG* 13.

71 Viz *DV* 8: „Tato apoštolská tradice prospívá v církvi s pomocí Ducha svatého. […] Církev totiž během staletí směřuje k plnosti Boží pravdy, dokud se na ní nenaplní Boží slova."

světlem evangelia a křesťanského úsilí věřících, to vše také ve prospěch jiných církevních společenství, ale i celého lidstva.

Aby byla zachována a podporována tato místní kreativita, je vhodné promýšlet a implementovat regionální struktury, které budou představovat jisté „distribuované komunity" střední úrovně. Jejich jedinečnost a hodnota spočívá v tom, že tato úroveň je schopná sdružovat církevní společenství stejného kulturního *fenotypu*, a proto jsou schopné – v rámci společenství církví na globální úrovni – inkarnovat jistou *hmatatelnost* či *viditelnost* v ní sdružených komunit, jejichž *hlas* by jinak zanikl na globální úrovni.[72]

Je již zřejmé, kterým směrem se ubírají tyto myšlenky. Reálné rozprostření partikulárních církví ve světě a neefektivita jejich setkání na globální platformě (pomysleme na námahu spojenou s organizací všeobecného koncilu) vyžadují efektivní *hmatatelný* kolegiální orgán regionálního charakteru: tedy obnovu starobylých patriarchátů a metropolitních diecézí (arcibiskupství) jakožto i strukturální implementaci a podporu institutu biskupských konferencí. Místo toho poslední odstavec paragrafu *LG* 23 předkládá jako úkol těchto orgánů rozvoj inkulturace křesťanské víry do místních podmínek, rozvoj vlastních disciplinárních a liturgických pravidel a kontextualizaci teologického a duchovního dědictví církve.

Tyto úvahy ohledně statusu regionálních církevních komunit nás vedou k možnosti nalézt ve Wengerově konstruktu *komunity jednání* heuristické podněty pro artikulaci těchto institutů. Wenger přisuzuje „globální komunitě" konstitutivní roli z hlediska životnosti organizace. Otázkou je ovšem její pravomoc a výkon autority: jakou podobu má mít? Wenger přisuzuje globální komunitě (tj. centrále organizace) roli poskytovatele rad a základních linií pro směřování lokálních komunit. Centrální orgán má vytvořit vhodné *klima*, v jehož rámci je umožněn rozvoj místních komunit.[73] Tento fakt vyžaduje jistou institucionalizaci, která se ovšem nemá stát brzdou životnosti lokálních komunit, nýbrž

---

72 Podle E. Wengera je jedinečnou hodnotou těchto *distribuovaných komunit* skutečnost, že shromažďuje představitele/koordinátory místních komunit, přičemž tyto regionální/distribuované komunity v sobě skrývají vyšší citlivost a potřebu pro organizaci pravidelných setkání, na nichž by bylo možno přistoupit k negociaci aktuálních otázek (tj. zachycení *bottom-up* kauzality), či případně postoupit globální úrovni žádost o radu či pomoc v rozhodování. Z druhé strany nebezpečím, jehož se tyto regionální komunity musí vyvarovat, je jejich instrumentalizace ve prospěch centrální organizace, která by z nich mohla vytvořit snadný kontrolní nástroj k provádění vlastních rozhodnutí.

73 Srov. Wenger – McDermott – Snyder, *Cultivating Communities of Practice*, s. 133–135.

jejím podporovatelem. Lze-li přijmout na tomto místě jeden z principů teorie komplexity o fungování komplexních systémů, je nutné *fraktálům* systému poskytnout jistou úroveň legitimní autonomie, která je zdrojem apriorně nepředpokládaných výsledků a nových možností: podle pravidla této teorie je možné říct, že „celek [zde myšleno organizace, *poznámka autora*] je víc než jen souhrnem jejich částí".[74] Od centrály organizace toto vyžaduje nepotlačovat a nebránit rozvoji autonomie, neboť důsledkem by byla retardace vývoje organizace. Logika komplexních systémů vyžaduje potlačení dvou velkých pokušení. Prvním je odmítnutí „nepředvídatelné komplexity [systému, *poznámka autora*] a navrácení se k tradičním procesům kontroly aplikované na všechny komunity",[75] tím druhým je „pokus o proměnu komplexity ve formální systém".[76] Žádanými procesy tedy jsou respektování a) kontextuální plurality lokálních komunit a b) podpora jistého stupně neformálnosti jakožto vhodného místa vzniku lokální *emergentní struktury*.

Transformace těchto konceptů na pole fundamentální ekleziologie nám staví před oči výzvu citlivého rozlišování a reflexe nad povahou služby římského biskupa (jakož i byrokratického centrálního aparátu vybudovaného v průběhu dějin kolem tohoto úřadu nástupce apoštola Petra). To, že specificita služby římského biskupa je božského původu (*ius divinum*) na druhé straně neklade překážky k promyšlení *formy* výkonu této služby ve prospěch společenství partikulárních církví (srov. Lk 22,32). Již zmíněná historicky ustavená a rozvíjející se podoba papežství v rámci gregoriánské figury církve přispěla k tomu, že se úřad nástupce apoštola Petra transformoval v centralizovaný učitelský úřad církve, na úrovni praxe vykonávaný prostřednictvím rozlehlého aparátu.

Výzvou budoucí ekleziologické reflexe je tedy promyšlení a následná implementace takové *formy* primátu římského biskupa, která by garantovala strukturální črty představené v rámci ekleziologie II. vatikánského koncilu, totiž ekleziologie konstruované na základě svátostnosti biskupské služby, biskupské kolegiality a na základě priority místních církví. Primát nástupce apoštola Petra by proto měl být transformován do rámce *communio ecclesiarum*: tedy nástupce apoštola Petra je – *na prvním místě* – biskupem *jedné* partikulární církve (římské diecéze), ačkoliv

---

74 Aplikaci tohoto ontologického a epistemologického konceptu je možné nalézt také v exhortaci *Evangelii Gaudium* papeže Františka: *EG* 234–237.

75 Wenger – McDermott – Snyder, *Cultivating Communities of Practice*, s. 158.

76 Tamtéž.

se těší – *na druhém místě* – mimořádné autoritě v rámci *společenství všech místních církví*. Rozvedení této myšlenky – a v ní implikované otázky biskupské kolegiality – by vedlo k oslabení mentální identifikace *tout court* římské partikulární církve s *všeobecnou* církví.

S přihlédnutím ještě jednou k principům teorie komplexity (zde konkrétně na princip kauzality *bottom-up*), je zjevné, že úřad Petrova primátu nemůže být chápán jako konkurent (a potlačení) svátostnosti biskupů (konstitutivních elementů partikulárních církví), neboť primát římského biskupa (*sub Petro*) nelze instrumentalizovat jakožto konkurenta komplexity partikulárních církví (*cum Petro*).

Závěr

Předchozí řádky nám nastínily možnost nové reflexe nad strukturací církve, která byla zahájena na úrovni *mluvení* prostřednictvím obnovení ekleziologie na II. vatikánském koncilu, aniž by prozatím byla valorizována v konkrétní *jednání* (transformace církevních struktur). Tato obnovená ekleziologie se odvíjí od znovuobjevení kategorie *všeobecného kněžství* věřících pojaté jako transcendentálně konstituovaná intersubjektivita věřících. Toto pneumatologické založení církve umožnilo v průběhu debat koncilních otců na II. vatikánském koncilu překonat univerzalistickou ekleziologii stavící na vyhroceném kristomonismu (s jeho důsledky v pyramidálně-monarchickém pojetí církve s tóny centralismu a autoritářství). Restrukturalizace církevních společenství odvíjející se od intersubjektivního paradigmatu – a posílená poznatky sociálních věd – dává možnost rozvinout nové pojetí teologie Božího lidu a jeho strukturace v církevních společenstvích, přijmout církevní prostředí jakožto „komplexní systém" ve smyslu výše uvedených myšlenek a pracovat na odpovídající restrukturalizaci církevních společenství. Ta by vedla k realističtější podobě církve, totiž k respektování sociokulturní infrastruktury lidské konstituce a její plurality v různých kontextech světa a dějin, a tím k naplnění funkce církve být prostředím konstituce lidské *autenticity* jakožto jedinečného Božího obrazu. Takto strukturovaná církev se může stát prostředím, které respektuje jedinečnost sociokulturních kontextů, rozvíjí se jako *dynamická ortodoxie* tím, že bude nástrojem podpory místní tvořivosti a originality, které nebudou viděny jen jako antropologické momenty v rozvoji církve a lidstva, ale jako vanutí Ducha svatého, jehož

projevy má církev prostřednictvím legitimní autonomie kontextů umět přijmout, rozlišit a implementovat do svého života. Tento přístup ke strukturaci církevního společenství je slibný a plodný z hlediska nových ekleziologických, pastoračních a misijních podnětů.

Which "Texture" for the Catholic Church?

Keywords: Structure of the Catholic Church; Ecclesiology of the People of God; Community of Practice; Theory of Complexity

Abstract: The challenge of fundamental ecclesiology for the present-day is to move on from the words, expressed during the Second Vatican Council concerning the self-presentation of the Church, towards the structural transformation of Christian communities and also of the communities of local churches. The aim of the article is to find appropriate impulses and the logic of ecclesial transformation within the framework of an interdisciplinary reflection which occurs between theology and social sciences, herein represented predominantly by relevant concepts derived from the theories of social organization and the so-called theory of complexity. The starting point of this article is found in the thinking of Etienne Wenger, an author of social organizational theory. His thoughts, presented through the framework of *communities of practice*, offers a heuristically fruitful project for the structuration of ecclesial communities based on "The People of God" category, a theological category rediscovered by the Second Vatican Council.

Josef Mikulášek
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
josefmikulasek@gmail.com