

Posudek oponenta disertační práce na**Lukáš Nosek*****Eklesiologie Antonína Salajky (1901-1974)*****KTF UK Praha****Katedra fundamentální a dogmatické teologie****květen 2011**

Předložená disertace má celkem 152 započitatelných stran, přičemž jednotlivé tiskové strany svým rozsahem vysoce překračují to, co je definováno jako normostrana, takže z hlediska rozsahu dílo rozhodně splňuje kritéria kladená na tento druh kvalifikačního elaborátu. Kromě již zmíněného rozsahu je třeba zmínit dvě přílohy. Otázkou je, proč příloha číslo 2 nemá číslované strany. Zřejmě by bylo vhodné uvést názvy jednotlivých příloh také do celkového obsahu. Bibliografie je velmi obsažná a autor dobře rozlišuje mezi prameny a ostatní použitou literaturou. Otázkou je, zda pramenný materiál z pera A. Salajky neměl být uveden před ostatní použitou literaturou, zřejmě úplně na prvním místě, protože archivní materiály týkající se života A. Salajky jsou v této práci podružným pramenem. Životu daného autora byla totiž věnována licenciátní práce L. Noska. Prozatím uvedené náměty k zamyšlení však určitě nepředstavují výrazné nedostatky, spíše se jedná o kosmetické záležitosti, které by mohly být upraveny v případě vydání předložené disertace.

Disertace je přehledně a vcelku logicky rozčleněna do úvodu, čtyř kapitol a závěru. Ještě předtím než přistoupím k prezentaci jednotlivých částí, s velkou radostí konstatuji, že oproti licenciátní práci je u kandidáta patrný nemalý pokrok ve formulační kázní. Jeho dílo je čtivé, jednotlivá témata jsou poměrně dobře vymezena a je jim věnován odpovídající prostor. Zkrátka a dobře, L. Nosek si vcelku dobře osvojil nesnadné umění předkládat výsledky své práce písemnou formou, což je třeba vzít v potaz v našem závěrečném hodnocení. Pokud se zde nacházejí některé nedotaženosti, většinou jde opět o poměrně snadno odstranitelné záležitosti.

V úvodu jsme nejprve obeznámeni s motivy volby tématu. Autor připomíná, že v této disertaci vychází ze své předchozí licenciátní práce, *Život a dílo Antonína Salajky (1901-1975). Prolegomena k dějinám katolické dogmatické teologie*, Praha 2009. Následně podotýká, že jediným tématem, které Salajka soustavně rozvíjel, byla eklesiologie, a proto je vcelku logické, že L. Nosek se rozhodl k analýze právě tohoto Salajkova přínosu. Metoda je vymezena vcelku dobře, vedle historické práce v oblasti životního příběhu a díla

zkoumaného autora je zmiňována také druhá část spisu, do níž spadají kapitola 2-4, kde náš autor aplikuje teologickou hermeneutiku. Možná by bylo vhodné již na tomto místě zmínit, že se využívá strukturální analýza, a také upozornit na synchronní a diachronní momenty dané analýzy. Následuje představení struktury díla a informace o současném stavu bádání.

V první kapitole L. Nosek shrnuje to, k čemu došel ve své licenciátní práci a informuje nás přehledně o životě a díla Antonína Salajky. Kapitola je přehledná, nejsou v ní zbytečná vybočení, a proto můžeme konstatovat, že představuje dobré východisko pro dosažení hlavního cíle, jímž je kritická analýza Salajkovy eklesiologie. Lukáš Nosek zná opravdu dobře příslušnou druhotnou literaturu i Saljakovo dílo, o čemž nás přesvědčil již při obhajobě své licenciátní práce.

Na straně 9 se tvrdí, že Salajka zdůrazňoval úctu k „Božskému Srdci Páně.“ Velmi by mne zajímalo, jakou terminologii razil v dané věci sám Salajka. Možná by bylo vhodné uvést v poznámce pod čarou, že v původních latinských pramenech (*Haurietis aquas*) se nikdy nehovoří o „božském srdci,“ nýbrž o „nejsvětějším srdci,“ což někteří čeští autoři zohledňovali, jiní nikoliv. Možná by bylo záhodno zmínit GS 22, 2. odst., kde se výslovně tvrdí, že Boží Syn miloval lidským srdcem. Výraz „Božské srdce“ lze chápat správně, totiž jako privilegované místo projevu Ježíšovy božsko osobní identity, ale také nesprávně, totiž v kryptoapollinaristickém smyslu, jako kdyby Kristu lidské srdce scházelo a bylo nahrazeno Božím srdcem, což je pochopitelně nepřijatelné. Osobně se domnívám, že správně pojímaná úcta k nejsvětějšímu srdci Páně je velmi vhodný prostředek k tomu, abychom korigovali v Božím lidu velmi rozšířené neadekvátní představy ohledně Kristova lidského nitra a jeho lidské mysli.

Na straně 24 se L. Nosek pozastavuje nad tím, že A. Salajka jako absolvent Russica a člověk, který přímo nespolupracoval s StB, nebyl nikdy pronásledován ani zbaven státního souhlasu pro výkon duchovenské služby. K tomu si dovoluji připojit svou vlastní následující úvahu: Komunistická státní moc chtěla před světem demonstrovat, že v Československu existuje i v době diktatury proletariátu přece jenom určitá náboženská svoboda. Potřebovala k tomu také významné osobnosti známé v zahraničí. A. Salajka se k tomuto účelu zdál být vhodnou osobou, protože po roce 1945 vysílal signály určité vstřícnosti vůči nastupujícímu režimu. Nezapomínejme také na to, že v období let 1945-1953 se církevní situace v Rusku výrazně odlišovala od období před II. světovou válkou, v níž pravoslavná církev projevila velké vlastenectví, takže i komunistický režim to musel brát seriózně v potaz. Není tudíž vyloučeno, že na Salajkovu pozici v Československu měli vliv také jeho přátelé z ruské pravoslavné církve, kteří v tehdejší době na základě vlastenectví a v jistém ohledu nevyhnutelného pragmatismu našli v některých ohledech společnou řeč s mocenskými a zpravodajskými kruhy tehdejšího Sovětského svazu. Šlo jim

totiž o dobro a rozkvět Ruska, SSSR považovali tyto lidi za určité pokračování carského impéria. Na tomto základě pak nabyli určitého vlivu také v již zmíněných zpravodajských strukturách, které – jak je známo – hrály v poválečném Československu rozhodující roli. Jelikož A. Salajka byl vnímán jako rusofil a jelikož měl přímé kontakty se zmíněnými kruhy v ruské pravoslavné církvi, mohly z toho představitele československého komunistického režimu a tehdejší československé zpravodajské kruhy vyvozovat, že s A. Salajkou je třeba zacházet podobně, jako s pravoslavným duchovenstvem v SSSR té doby, tedy s určitou mírou tolerance. Pokud by na základě dnešní situace někdo chtěl hodnotit tyto postoje jako zradu, nebylo by to úplně spravedlivé, čímž zároveň nemíníme Salajkovy postoje glorifikovat či zcela ospravedlňovat. Kdo může dnes upřímně sám za sebe říci, že by se na místě A. Salajky zachoval jinak? Jedno je však zcela jisté: A. Salajka vždy zůstal věrný katolické církvi a usiloval o její pokud možno co nejdůstojnější přežití v nesmírně těžkých dobách nejtuzšího komunistického teroru.

V druhé kapitole Lukáš Nosek představuje z různých zorných úhlů Salajkovo eklesiologické dílo. Nejprve jde o vymezení titulů zabývajících se touto partií systematické teologie, následuje hodnocení pramenů, které Salajka používal, konečně se analyzují základní koncepty Salajkovy eklesiologie. Velmi zajímavé je Noskovo konstatování, podle něhož Salajka aplikoval v zásadě pořád totéž schéma o pěti bodech (srov. s. 48).

Již v přehledu používaných biblických míst, mne poněkud zarazilo, že Salajka jen velmi málo používal klíčový text 1 Kor 12, 4-6, který vypovídá o trinitárním zakotvení tajemství církve a o napětí mezi hierarchickým a charismatickým aspektem. Jak ukazuje následující Noskova analýza, Salajka v souvislosti s katolickou teologií své doby o charismatech v zásadě nehovořil. Mezi polaritami v církvi se právě zmíněná dvojice neobjevuje (srov. s. 58). Další zajímavostí je, že Salajka necitoval encykliku Lva XIII., *Divinum illud munus*, i když byla přeložena do češtiny. Nosek také dobře vystihuje, že základním pojmem Salajkovy eklesiologie je koncept „mystické Kristovo tělo.“ (s. 59-60). Možná by zde bylo na místě uvést v poznámce to, že historicko-kritické bádání dospělo k závěru, že v prvním tisíciletí byla církev „reálným“ Kristovým tělem a mystickým tělem byla eucharistie. Výraz „mystický“ měl vypovídací hodnotu blížící se našemu termínu „svátostný.“ Až v druhém tisíciletí pak dochází k proměně: reálným tělem je eucharistie, zatímco církev je hodnocena jako mystické tělo Kristovo. Nezájemné nejsou také postřehy týkající se napětí mezi apologetickým a dogmatickým zasazením Salajkovy eklesiologie. (s. 65nn).

Následuje prezentace a analýza stěžejních témat Salajkovy eklesiologie. Na straně 71 se hovoří o založení církve Kristem, což Salajka považoval za něco historicky zcela evidentního. Zde bych opět doporučoval v poznámce uvést přinejmenším odkaz na dokument MTK, *Vybraná témata z eklesiologie*, z roku

1985, kde se v první části hovoří o dané problematice a zároveň se ukazuje, že celá záležitost je mnohem problematičtější, než si Salajka ve své době dokázal představit.

V tomto posudku nebudeme vyjmenovávat všechny body této závěrečné pasáže druhé kapitoly, nicméně opět si neodpustím poznámku týkající se skutečnosti, že v případě vypovídání o svatosti církve se nezmiňuje Duch svatý. Jestliže se na straně 93 hovoří o tom, že Salajka se inspiroval východní eklesiologií, pak nás každopádně zaráží v zásadě absence propojování eklesiologie s trojiční teologií. Salajka sice letmo zmiňuje Otce jako účinnou Syna jako vzorovou a Ducha svatého jako účelovou příčinu církve, to je ale vskutku velmi málo. Kolega Nosek tuto skutečnost sice zmiňuje, mohl by však na tento svůj objev položit větší důraz.

Na stranách 95nn. L. Nosek zmiňuje Salajkovu tezi, podle níž je Duch svatý duší církve. I zde by bylo třeba přinejmenším v poznámce podrobit Salajkovu pozici kritice. Jedná se totiž o velmi závažnou záležitost. Vynikající mistr, jakým byl bezesporu Y. Congar, později podrobil danou formulaci velmi ostré kritice. Augustin totiž podle Congara srovnává působení Ducha v církvi s funkcí duše v lidském těle, zatímco Lev XIII. v *Divinum illud munus* říká, že Duch svatý je duší církve, a tak srovnání posouvá na ontologickou rovinu. Podle Congara vede uvedené pojetí nevyhnutelně k určitému eklesiologickému monofyzitismu, který se v praxi projevuje absolutizací všech struktur a úkonů církve, takže pak již vlastně nezbývá místo pro lidský faktor, který je v celé řadě věcí nevyhnutelně dobově a kulturně podmíněný a bohužel také vystaven možnosti chybovat a hřešit.¹

Druhý vatikánský koncil danou záležitost uvádí na pravou míru, když tvrdí, že Duch svatý plní v církvi – Kristově těle podobnou funkci jako lidská duše v těle, a tak podtrhnul analogičnost obou zmíněných poměrů.²

K řečenému si dovolím sám za sebe připojit další kritické poznámky. Christologicky nesporně platí, že Duch svatý rozhodně nenahrazoval v Ježíšově těle lidskou duši, a proto nebyl podstatnou formou Kristova těla. Pokud by někdo chtěl něco takového učit, pak by negoval úplnost Ježíšova lidství a upadal by do prapodivné pneumatologické formy apollinarismu, z čehož mi nemůže nenaskakovat husí kůže. I z tohoto hlediska se tedy ukazuje, že plochá identifikace Ducha svatého s duší církve není bez velmi vážných problémů. Nebyl-li Duch svatý podstatnou formou Ježíšova lidského těla, nebude podstatnou formou ani toho jeho těla, jímž je církev. Pokud by někdo něco takového učil, vyvstávala by vážná otázka, zda by tím pádem neprezentoval církev jako do určité míry apollinaristicky pojímané „vtělení“ Ducha svatého, což je dogmaticky holá absurdita. Duch svatý totiž rozhodně nenahrazuje funkci

¹ Srov. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo I*, Brescia, s. 175. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Lev XIII. a jeho encyklika o Duchu svatém,“ in LEV XIII., *Divinum illud munus*, Krystal: Praha 1998, s. 5-18.

² Srov. LG, čl.7, 7. odst.

našeho lidského rozumu a naší svobodné vůle, a to jak v individuálním, tak v kolektivním slova smyslu. Totéž přece platí i na rovině inspirace, kde Duch svatý rozhodně nesupluje intelektuální a volní mohutnosti svatopisce. Jak daný problém řešit? Jak popisovat sjednocující a v jistém ohledu nadpřirozeně oživující působení Ducha svatého v církvi? Podle mého soudu by bylo příhodnější nepoužívat výrazu „duše,“ který odpovídá niterné a vědomím se projevující vrstvě lidské přirozenosti, nýbrž na základě zkušenosti s působením této třetí božské osoby v člověku hovořit o něm spíše jako o inspirujícím, asistujícím, oživujícím a sjednocujícím nadpřirozeném Duchu, jenž nabízí Kristově církvi svou pomoc a sílu, uvádí ji do následování Krista a do pokračování v Mistrově poslání v dějinách. Zůstává však otevřena možnost, že lidé v církvi se tomuto působení nebudou otvírat. Nejde tu tedy o působení v jistém ohledu automatické, které by i od nositelů magisteriální moci nevyžadovalo pokoru, postoj modlitby, úpěnlivou touhu nechat se nechat ve svobodě vést Duchem Otce i Syna. Zkrátka a dobře, církve nemá automaticky na Ducha svatého „patent.“ Na druhou stranu je ale zřejmé, že tento Duch církev ani navzdory jejím lidským selháním nikdy neopustí. Naše nevěrnost nikdy nezpůsobí nevěrnost Božího Ducha.

Kolega Nosek si všímá také toho, že v Salajkově eklesiologii není ani náznak návaznosti na mariologii. K tomu, co kandidát správně kriticky podotýká si dovoluji připojit další scházející tematiku, a totiž poměr mezi univerzální a partikulární církví, který se projevil díky II. vatikánskému koncilu. Salajka však již tuto záležitost nedokázal recipovat. Možná by bylo vhodné zpracovat do hodnocení již výše zmíněný dokument MTK, kde jsou zmiňována klíčová témata eklesiologie. Noskova práce by tak vykazovala větší propojenost se současnou eklesiologickou reflexí.

Třetí kapitola nese titul: Klíčové otázky Salajkovy eklesiologie. Nejprve jsme zpraveni s motivy, proč Salajka věnoval pozornost eklesiologii. Nepatřilo by ale toto téma do druhé nebo spíše první kapitoly? Druhé téma se zabývá otázkou Petrova primátu a biskupské kolegiality, což by mohl být náznak příklonu k tematizaci problematiky partikulární církve. Zajímavá je zejména třetí část, kde se hovoří o poměru mezi církví a Božím královstvím. Zdá se, že Salajka měl tendenci identifikovat církve s Božím královstvím a s Kristem. Z toho pak vyplývala i jeho dnes již jen obtížně akceptovatelná koncepce ekumenismu jako návratu odloučených bratří do katolické církve.

Čtvrtá kapitola představuje pokus o zařazení Salajkovy eklesiologické reflexe do kontextu dobové západní a východní eklesiologie a také do kontextu předchozích děl českých autorů věnovaných témuž mystériu.

V závěru se věcně shrnují dosažené výsledky: Saljakova eklesiologie nevykazuje výrazný vývoj, nedostatečná promítání pneumatologie a zejména

trinitologie do eklesiologické reflexe. Posledně zmíněná záležitost by mohla být více zdůrazněna a podtržena.

Celkové hodnocení: Práce je – jak již bylo řečeno – vcelku logicky uspořádána, autor se vyjadřuje srozumitelně a v zásadě přiléhavě. Analýza Salajkova díla je pečlivá a snese kritéria současné hermeneutiky. L. NOsek se velmi dobře orientuje v historické literatuře, zná detailně Salajkovo dílo. Vylepšení by bylo třeba v orientaci v současné eklesiologii. Každopádně ale platí, že dílo L. Noska si zasluhuje pozitivní ocenění a jeho autor nás přesvědčil o tom, že by mu měl být po právu předán titul Th.D.

Olomouc 20. 5- 2011

G. V. Pospíšil

