

POSUDEK VEDOUCÍHO DISERTAČNÍ PRÁCE

Katedra:	Katedra fundamentální a dogmatické teologie
Vedoucí:	doc. Vojtěch Novotný, Th.D.
Autor:	ThLic. Lukáš Nosek
Název:	<i>Eklesiologie Antonína Salajky (1901–1975)</i>
Rozsah:	174 stran (376776 znaků, tj. 209 NS, z toho 174 NS textu)

ÚVOD

V úvodu tohoto posudku bych rád podal svědectví o okolnostech, za nichž disertační práce vznikala. Volbu tématu popsal sám Nosek (s. 3): R. 2007, dříve než mezi námi vznikl vztah školitele a doktoranda, mi sdělil, že by se rád v doktorském studiu věnoval dějinám české teologie 20. století. Pokračoval pak otázkou, čemu by se měl věnovat. Upozornil jsem jej mimo jiné na postavu Antonína Salajky. Věděl jsem toho o něm jen málo: základní životopisná data mi byla známa jenom díky tomu, že v l. 1946–1974 působil na pražské teologické fakultě, a o jeho díle jsem měl pouze vágní představu díky tomu, že jsem se jím zabýval při přípravě studie o dějinách české eklesiologie na počátku druhé poloviny 20. století.

S těmito střípky jsem tedy Noska seznámil a nabídl mu, aby se je pokusil doplnit v co nejúplnější obraz dané osobnosti. Již tehdy jsme si ovšem kladli otázku, zda je vhodné, aby byla věnována dlouhodobější pozornost autorovi, který, jak se dalo předjímat, nepatřil k nejpůvodnějším teologickým myslitelům své doby. Bude za těchto okolností disertace v něčem přínosná z hlediska poznání dějin české teologie? A přinese něco i doktorandovi samotnému? Nebylo by lepší volit nějaké jiné téma? Nosek se nakonec rozhodl, že se přidrží navrženého Salajky. Své ryze věcné důvody vysvětluje v disertaci (s. 3). Zbývá pouze dodat, že původně zamýšlel – stejně jako v diplomové práci, v níž se věnoval Vojtěchu Šandovi – Salajku studovat z hlediska christologie a soteriologie, což se později ukázalo neadekvátní.

Nutno přiznat, že nás uvedené otázky nepřestaly provázet po celou dobu jeho doktorského studia. Když r. 2009 předložil rozsáhlou rigorózní (licenciátní) práci *Život a dílo Antonína Salajky (1901–1975): Prolegomena k teologické analýze*, vyjádřil jsem své pochybnosti v posudku, který v závěru nastoloval otázku, zda již nebylo téma vyčerpáno a zda není na místě zvolit pro disertaci jiné. Spíše z pragmatických důvodů, byť podložených dobrými věcnými argumenty (s. 4), se Nosek rozhodl při Salajkovi zůstat. První verzi své disertace předložil před koncem akad. r. 2009–2010. Obdržel ode mne podrobný posudek, na jehož základě potom vypracoval verzi druhou. K té jsem měl v lednu 2011 výhrady z hlediska formulačního (gramatika, stylistika). O něco později ještě následovala upřesnění týkající se kapitoly biografické, závěru a zejména problematiky Salajkova epistemologického vymezení eklesiologie (to však už doktorand z časových důvodů nezohlednil).

Plody svého úsilí nyní Nosek vydává v předložené disertaci.

Následující kritické připomínky se týkají buď toho, co jsem si neuvědomil při předchozích četbách disertace, nebo toho, na co bylo nějak poukázáno, ale nepodařilo se to dostatečně zohlednit.

Již nyní je ovšem namístě doktorandovi poděkovat za to, že se nabídnutého tématu chopil s pílí, oddaností a vytrvalostí, svobodou i učenlivostí. Výsledkem je vcelku zdařilá disertační práce, z níž se může po právu těšit, neboť opravdu splnila, co bylo na počátku vytčeno jako cíl doktorského projektu: postihnout co nejúplnější obraz života, díla a teologické reflexe Antonína Salajky.

FORMÁLNÍ A JAZYKOVÁ KRITÉRIA

Se svými 209 NS práce odpovídá rozsahovým nárokům kladeným na disertační práce. Eklesiologické těžiště studia je i z tohoto hlediska očividné – jsou mu věnovány asi dvě třetiny textu.

Formální jednota poznámkového a kritického aparátu je uchována – způsob citací v poznámkách je koherentní a vcelku přehledný. Zpracování příloh je v pořádku. Celková typografická úprava též.

Struktura disertační práce, dohodnutá ostatně s vedoucím, se jeví adekvátní: úvod, biografie, eklesiologická analýza Salajkova díla, postižení klíčových otázek jeho eklesiologie, její zařazení do kontextu dobové katolické i pravoslavné eklesiologie, závěrečné hodnocení, přílohy, bibliografie, seznam použitých zkratk.

Přes velké úsilí Noska i osob, od nichž si nechal pomoci, představuje nejméně zvládnutý formální aspekt práce její jazyková úroveň (ortografie, pravopis, stylistika). Čas od času jdou formulační obtíže tak daleko, že je to na úkor srozumitelnosti textu. Pokud se Nosek rozhodne svou práci vydat, měl by se vědomě ještě jednou vystavit velmi náročným korekturám. Lze nicméně konstatovat, že se v tomto ohledu zdokonaluje.

OBSAHOVÁ KRITÉRIA

Úvod

Nosek přehledně a jasně poskytuje jak retrospektivní ohlédnutí k motivaci a genezi své práce, tak i výhled k jejím cílům, metodice, struktuře a dosavadnímu stavu bádání.

1. Biografie

Vstupní kapitola obsahuje životopis Antonína Salajky, jehož teologické reflexi je v disertaci věnována pozornost. Nosek navazuje na rigorózní práci, v níž na 276 stranách (478 NS) představil Salajkovu biografii a bibliografii i několik sond do jeho díla. Může proto již ve stručnosti těžit z výsledků svého bádání a na ně odkazovat. Posun v poznacích se týká pouze detailů; byl umožněn zejména stipendijním studiem na PIO a širší kontextualizací.

Na s. 24–26 si Nosek klade se zjevným zaujetím otázku Salajkova vztahu ke komunismu resp. bolševismu. V tomto kontextu si pak ptá, proč se Salajka aktivně ucházel o působení na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě, a to v době, kdy dali biskupové i Vatikán zřetelně najevo, že tuto fakultu považují za proticírkevní (episkopát svůj postoj změnil až později). Vyslovuje domněnku, že Salajka mohl být

veden osobními ambicemi. Dokumentace Salajkových postojů, kterou přináší *Život a dílo*, s. 70nn (disertace na ni ovšem neodkazuje), toto jeho mínění potvrzuje. Nosek ovšem své otázky nad Salajkovým vztahem k režimu radikalizuje konstatováním, že tento absolvent PIO (tedy – z pohledu StB – školy pro vatikánské špióny) nebyl nikdy perzekuován a nebyl mu odňat státní souhlas k duchovenské činnosti. Tím je bez patřičného rozlišení vtažen do hry druhý zorný úhel: nikoli již Salajky na režim, nýbrž režimu na Salajku. V práci *Život a dílo*, s. 70–71 je zmíněno, že SÚC v srpnu 1950 v souvislosti se Salajkovým brněnským působením hovořil o jeho reakčních postojích a brojení proti SSSR. A v archivním materiálu *Návrh na jmenování profesorských sborů bohosloveckých fakult* (12. 9. 1950) [NA, fond 100/52 (Alexej Čepička), sv. 10, arch. j. 58], který Noskovi uniknul, o Salajkovi stojí: „Kádrově zařazen do skupiny 4. V současné době se snaží projevit loyální postoj. Závazně slíbil vyučovati.“ Salajka byl tedy jedním ze dvou členů ustavovaného sboru, jimž bylo vystaveno nejhorší kádrové hodnocení. Přesto si jej chtěl režim v řadách pedagogického sboru ponechat do doby, než bude situace stabilizována a bude možné obsadit místa „reakčních“ duchovních někým „pokrokovým“. Jinak řečeno, režim, který měl s ustavením Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty velké problémy, Salajku a jeho ambice prostě použil pro své momentální potřeby. Fakt, že Salajka prokazoval i nadále jistou loajalitu vůči novému zřízení, jeho pozici upevnil natolik, že na fakultě zůstal takřka až do své smrti, a to i po Pražském jaru, během něhož se nijak neangažoval. Obdobně tomu bylo z hlediska pastorace. Pokud bychom tedy měli na Salajku vztáhnout rozlišení, které přinesl Karel Skalický [SKALICKÝ, Karel. *Radost a naděje: Církev v dnešním světě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 28–45], pak by asi bylo na místě hovořit v tomto případě o oscilaci mezi církví (mírně) kolaborující a církví koexistující.

2. Eklesiologická analýza díla

Druhou kapitolu, jež představuje stěžejní i nejdelší část disertace, věnoval Nosek důkladné eklesiologické analýze Salajkova díla. Tím je třeba rozumět:

2.1 Pohled na Salajkovu teologickou tvorbu obecně. Ta je sumárně představena v diachronním přehledu, do něhož je následně vnesena jistá periodizace. Nosek poté předkládá klasifikaci hlavních Salajkových děl dle oborového klíče. Způsob, jímž jsou díla tříděna, je překvapivý tím, že není vytvořena specifická skupina spisů eklesiologických. Ty jsou oborově identifikovány až ve 2.2. Nosek se tu rozchází s tříděním, které uvedl v *Život a dílo*, s. 190.

2.2 Představení a anotace eklesiologických děl. Kapitola se člení do tří částí, z nichž první sleduje povšechně vývoj Salajkovy eklesiologické tvorby, druhá její periodizaci a třetí poskytuje stručnou charakteristiku hlavních spisů.

Nosek nejprve předkládá chronologický (diachronní) přehled Salajkových spisů, v nichž je pojednáno o církvi. Vychází z tvrzení, podle něhož „Salajkovy první eklesiologické práce vyšly v periodiku *Časopis katolického duchovenstva* v letech 1937 a 1938“ (s. 39). Snad by ovšem bylo bývalo na místě upozornit na skutečnost, že vlastně již některé předchozí publikace, které – ač neměly ráz dogmatické studie – byly věnovány unionismu, měly eklesiologicko-ekumenické ladění; nemělo asi chybět

upozornění na recenzi knihy Josefa Pospíšila *Co jest Církev?* (1926), jež – stejně jako některá další díla (srov. *Život a dílo*, s. 203nn) – není uvedena ani v bibliografii Salajkových prací na konci disertace.

Za vrchol jeho eklesiologického bádání považuje Nosek (s. 41) nepublikovanou práci *Církev Kristova: apologeticko-dogmatické pojednání*. Současně však uvádí, že z obsahového hlediska nepřináší nic zásadně nového (míněno: ve srovnání s eklesiologickými částmi spisů *Ve světle víry* /1945, ²1948/ a *Katolická věrouka* /1948/). Obě tvrzení se zdají být v rozporu, který měl být lépe uchopen. Upozorňuje na poměrně závažnou nejasnost disertační práce, totiž otázku datace spisu *Církev Kristova*.

Nelze jej totiž jednoznačně datovat r. 1948 či 1949, jak to činí Nosek, který se přitom opírá o skutečnost, že ji tehdy Salajka předložil u příležitosti profesorského řízení, jež probíhalo v l. 1948–1949. Nosek uvádí oba roky, většinou však 1949, přičemž není zcela jasné, proč se k němu přiklonil (1948 – s. 47, 1949 – s. 66 a poté passim, včetně příloh č. II a III). Publikace se datují rokem vydání a nepublikovaná díla rokem vročení resp. dokončení. Apologetická část spisu *Církev Kristova* byla profesorskému sboru předložena r. 1948 a mohla by tedy být datována takto. V tom, kdy byl dokončen druhý díl a tedy i celek spisu, však není jasno. Nosek celý spis preferenčně datuje 1949. V *Život a dílo* je tomu jinak: na s. 190 je uveden r. 1948, na s. 216 pak r. 1949, ovšem ve skupině spisů z r. 1948. Na s. 57 tu stojí, že „v dubnu 1947 Salajka dokončoval spis *Církev Kristova*“ a obdržel pro jeho vydání finanční podporu Ministerstvo školství a osvěty; na s. 60–61 je uvedeno, že Salajka 25. dubna 1948 v žádosti o jmenování mimořádným profesorem sděloval, že má rukopis tohoto díla, které hodlá vydat v nakladatelství Vyšehrad, připraven; na s. 73 stojí citace ze Salajkova dopisu SÚC ze dne 10. září 1950, v němž napsal, že „dokončuje 2. díl vědeckého díla: *Církev Kristova*“. Datace první části je tedy poměrně zřejmá, u druhé části je třeba věci ujasnit. Platí to tím spíše, že Nosek v disertaci současně uvádí, že práce *Církev Kristova* byla z větší části hotova již v březnu 1945 (s. 41, srov. s. 48), ba dokonce již k 15. 11. 1944 (s. 48, pozn. 226).

Pokud by byl celek spisu datován mezi r. 1948 a 1950, mělo by to být vždy spojeno s dodatkem, že spis byl z větší části hotov již r. 1944–1945. Tento dodatek je významný z několika hledisek. Nabádá k větší obezřetnosti všude tam, kde je v disertaci rekonstruován vývoj Salajkovy reflexe, ať již v prostém chronologickém přehledu (s. 39nn), v periodizaci (s. 44nn), v pohledu na vývoj struktury jeho eklesiologie (s. 68, příloha č. II) či v pohledu na vývoj definice církve (s. 106nn, příloha č. III). Brání tomu, aby byla *Církev Kristova* bez dalšího označována za „profesorskou práci“. Významný je i vzhledem k rozpornému hodnocení, s nímž Nosek spis představil: jako vrchol, který však nepřináší ve srovnání s knihou *Ve světle víry* (1945) nic nového. Ukazuje se totiž, že je *Církev Kristova* v jádru minimálně soudobá s prvním vydáním knihy *Ve světle víry*, spíše však starší než ona (vzhledem k času potřebnému na její sepsání a ozvukům těchto přípravných prací v publikacích z válečných let [srov. např. SALAJKA, Antonín. *Nauka theologů o církvi jako mystickém těle Kristově*. *ČKD* 1944, č. 1, s. 4 pozn. 28]). Pak se ovšem nelze divit, že jsou si obě díla obsahově blízká, přičemž lze mít za to, že eklesiologická kapitola knihy *Ve světle víry* je zkrácenou, syntetizovanou verzí vznikajícího rukopisu *Církve Kristovy*. Noskovo

tvrzení, že je kniha *Ve světle víry* první Salajkovou ucelenější eklesiologií (s. 109, srov. s. 68), je tím minimálně problematizováno.

Z tohoto hlediska – a s přihlédnutím k raným dílům – se chronologie Salajkových spisů i vývoj jeho reflexe jeví jinak: Na počátku stojí skutečně, jak Nosek správně uvádí (s. 45, 121nn), zájem o jednotu církví, zejména o jednotu církve katolické s církvemi východními. Tento zájem našel katalyzátor v myšlence Palmieriho (a dalších autorů), podle něhož jádrem této problematiky „jest nauka o samém pojmu či definici Církve Kristovy, jakož i o povaze její ústavy, z tohoto pojmu vyplývající“ [SALAJKA, Antonín. Pojem (definice) církve u východních odloučených theologů. *ČKD* 1941, č. 5, s. 281]. V okamžiku, kdy si to Salajka uvědomil, zřejmě našel své životní teologické téma. Přikročil totiž bezprostředně k práci na eklesiologickém pojednání, jehož středem a osou byla právě snaha o definici církve – to Nosek postihuje správně (s. 51, 106nn). Již za války tak vzniklo rozsáhlé rukopisné dílo *Církev Kristova*. Takřka současně vznikla i eklesiologická pasáž knihy *Ve světle víry*. Snad i ona, rozhodně však Salajkovy poválečné eklesiologické spisy jsou vlastně ozvukem, domýšlením a upravováním tohoto jeho výchozího a – abychom dali Noskovi v novém smyslu slova za pravdu – vrcholného díla, nakolik je známe z rukopisu z l. 1944–1945.

Diachronní přehled ústí v Noskově disertaci v periodizaci eklesiologické tvorby, její rozčlenění do tří období – počátek, vrchol, dozvuky. Předěl mezi první a druhou periodou položil Nosek do r. 1945, v němž vyšla Salajkova „věrouka pro lid“ *Ve světle víry*, na kterou pak navázalo několik dalších rozsáhlejších a jinak významných spisů. Protože však citované dílo vzniklo za války a protože je, jak bylo právě řečeno, ozvukem rukopisu *Církev Kristova*, klade se otázka, zda neměla být tato hranice posunuta o něco dopředu. A vzhledem k tomu, že svou koncepci Salajka představoval do r. 1960 a později k ní již nic podstatného nepřidal, by asi mohla být posunuta i horní hranice druhého, vrcholného období. Počátek by pak byl vymezen r. (1922) 1933–1939, vrchol r. 1940–1960, dozvuky r. 1961–1975 (nebo dokonce: vrchol 1940–1945, dozvuky 1946–1975).

Kap. 2.2.3 se uzavírá srovnáním struktury eklesiologie Salajkovy, Braitovy a Kubalíkovy. Na daném místě to znamená odbočení od tématu: klade se otázka, zda by tato pasáž neměla přirozenější místo v kap. 2.5.2 nebo kap. 4.3.

2.3 Situování eklesiologie do celku Salajkovy teologické reflexe

Nosek konstatuje, že z hlediska praktického i teoretického náleží eklesiologii v Salajkově teologii ústřední role architektonického principu.

V závěru disertace by ovšem bylo stálo za úvahou, zda jeho eklesiocentrické tvrzení, podle něhož „jednotlivé pravdy víry se dají seskupit kolem Církve jako střediska“ [SALAJKA, Antonín. Apologetické a dogmatické pojednání o Církvi Kristově. *DP* 1952, č. 6, s. 88], skutečně odpovídá tomu, co Druhý vatikánský koncil v *Unitatis Redintegratio* 11 opsal slovy *ordo seu hierarchia veritatum* a jejich *nexus cum fundamento fidei christianae*. Pro celý Salajkův projekt – i eklesiologickou epistemologii a metodologii – je to otázka klíčová.

2.4 Formální analýza Salajkových eklesiologických spisů

Pojmem formální analýza je zde míněna analýza z hlediska pramenů, z hlediska základních témat a z hlediska ústředního obrazu církve, s nímž autor pracoval.

Pramenná východiska Salajkovy eklesiologie zkoumá Nosek, který tu projevuje obdivuhodnou trpělivost, tak, že si všímá toho, jakým způsobem Salajka ve stěžejních monografiích a člancích pracoval s Písmem, s patristickými, středověkými, novověkými a dalšími teologickými texty, s magisteriálními dokumenty. Z hlediska věcného je tato pramenná analýza zajímavá. Nezdá se ovšem, že by nakonec byla podstatněji přínosná pro poznání Salajkovy eklesiologie jako takové – s výjimkou zjištění, že nejoblíbenější obraz církve, s nímž tento autor pracoval, je mystické Tělo Kristovo (s. 59). Je-li tomu jinak, mělo by to být uvedeno.

Když Nosek následně vyjmenovává polarity, jimiž Salajka opisoval církev, uvádí: „polarita *viditelná – neviditelná* vyrůstá z Chalcedonské definice o dvou přirozenostech Krista (bez smíšení, beze změny, bez oddělení, bez rozloučení)“ (s. 58–59). Polarita je to u Salajky významná, chalkedonský koncil však v předcházejícím přehledu magisteriálních pramenů (s. 56–57) nefiguruje. Formulace sama otevírá otázku, co ono „vyrůstá z...“ znamená. Odpověď tu poskytnuta není. Čtenář si ji musí odvodit z toho, že polarita *viditelná – neviditelná* je chápána v podstatě jako synonymum polarit *vnější – vnitřní* a *lidská – božská* a že toto vše se soustředí k obrazu církve jako mystického Těla Kristova (s. 59). V náznaku je tak uvedeno, co je obsáhleji pojednáno později: že Salajka chápe církev jakožto mystické Tělo Kristovo ve smyslu pokračujícího vtělení Božího Syna (s. 98–99). Jak se ukazuje v kap. 2.5.1, výčet základních polarit Salajkovy eklesiologie měl být doplněn ještě o *přirozená – nadpřirozená*.

2.5 Tématická analýza Salajkovy eklesiologie

Pojmem tématická analýza je míněno zkoumání toho, jaký epistemologický statut Salajka eklesiologii přiřkl, jakou metodou lze podle něho církev zkoumat a jakou strukturu své eklesiologie dal. Od tohoto místa dále se Nosek dostává na pole vskutku teologické.

2.5.1 Epistemologická otázka je artikulována teologickou tradicí takto: patří nauka o církvi do apologetiky či do dogmatiky? – Nosek, pro něhož byla tato pasáž velmi obtížná, se v podstatě omezil na prezentaci tří textů, v nichž Salajka dané téma nastínil. Snad je to škoda. Minimálně by asi bylo na místě ještě ukázat, jak Salajka uchopil vztah apologetické a dogmatické metody v praxi, tj. ve svých eklesiologických dílech. Celé toto klíčové téma se také přímo nabízí k tomu, aby bylo kriticky uchopeno v závěrečném hodnocení. Nosek si v něm povšiml alespoň zajímavé konsonance Salajkova „kruhu víry“ (s. 65) a konstituce *Dei Verbum* 8. Škoda, že ji neprohloubil! V případném knižním vydání je třeba, aby celou tuto pasáž ještě jednou promyslel, pokusil se lépe vysvětlit vývoj Salajkova pojetí věci a nahlédnout je prizmatem dalších souvislostí.

Snad by se podařilo zřetelněji ukázat, jak se Salajka snažil odpoutat od své výchozí pozice, podle níž „apologetika mluví o Církvi ve světle přirozeného rozumu (cestou historicko-filosofickou)“, zatímco dogmatika je věda víry (s. 63–65), a dospěl k pozici, v níž „rozdíl mezi apologetickým a dogmatickým způsobem myšlení a dokazování

nespočívá v tom, že druhé jest formováno vírou, první pak nikoliv, nýbrž v tom, že apologetika je zaměřena na vnější stránku Církve, dogmatika pak má na zřeteli její stránku vnitřní“ (s. 66–67). V těchto slovech je nastíněno nové pojetí apologetiky – i ta je nyní zřejmě formována vírou. Je to spíše fundamentální teologie. To stojí za vyzdvižení.

Apologetika postupovala ve třech krocích, z nichž každý se obracel na jinou skupinu interlokutorů: *demonstratio religiosa* na ty, kdo nevěří v jednoho Boha; *demonstratio christiana* na ty, kdo věří v jednoho Boha, ale nevěří v Krista; *demonstratio catholica* na ty, kdo věří v Krista, ale nelnou vírou ke katolické církvi. Když Salajka v článku *Apologetické a dogmatické pojednání o Církvi Kristově* uvedl, že důkazy, které apologeta přináší, „mají platit i pro nevěřícího, mají mu dokázat skutečnost nadpřirozeného zjevení Božího (factum revelationis), daného ve Starém a Novém Zákoně, uchovávaného, hlásaného a vykládaného Církvi Kristovou“, pak sice vystihl fakt, že ideálně má být nevěřící proveden všemi těmito kroky až ke společenství církve, dopustil se však přitom metodicky nepřipustného skoku. Potýkal se pak s vlastním tvrzením, podle něhož „apologetika mluví o Církvi [*demonstratio catholica!*] ve světle přirozeného rozumu“. Takový diskurs však náleží pouze *demonstratio religiosa* a pouze částečně – ve smyslu konstatování historických fakt – dalším dvěma krokům, které ale již předpokládají u apologety víru katolické církve a u interlokutora víru v Krista (a příslušnost k nekatolickému křesťanskému společenství). To si zřejmě Salajka uvědomoval v článku *Správný pohled na Církev*.

Nicméně, i v této nové podobě postihuje podle Salajky apologetika pouze vnější stránku církve (čímž se míní „skutečnost, že Kristus založil jednu Církev, že tato Církev dále trvá v Církvi katolické, že Církev jest svědkyní pravdy, kterou Kristus hlásal a že její neomylnost je zakotvena v neomylnosti papežské“), nikoli odpověď na otázku, co církev je ve své „nadpřirozené podstatě“ – to je ponecháno dogmatice. Vztah obou zorných úhlů na tajemství církve, apologetiky a dogmatiky, je tu nakonec založen na polaritě *vnější – vnitřní* resp. *přirozená – nadpřirozená*, jež je myšlena v paralele k polaritě *lidská – božská* a ta je na církev aplikována v christologickém smyslu (neboť církev je tu pokračující vtělení Božího Syna). Co to pro dané téma znamená? Čteme-li tyto výpovědi o církvi jakožto pokračujícím vtělení jednorozeného Syna i jako výpovědi o tomto jeho vtělení ve vlastním slova smyslu: jak je myšleno? Jaké pojetí přirozena a nadpřirozena tu prosvítá a jak ladí s ostatními Salajkovými texty, v nichž o něm pojednal?

A dále: Lze poznávat fenomén, aniž by byla poznávána podstata toho, co se jeví? A naopak: lze poznávat podstatu, aniž bychom vycházeli z jevu? Tyto zdánlivě odlehle otázky mají přímo co do činění se Salajkovým problémem eklesiologické epistemologie. Není ostatně bez zajímavosti, že chce dualismus fenoménu a věci o sobě – podobně jako Descartes a Kant, kteří jev a věc o sobě oddělili – překonat tím, že se utíká k bezprostřednímu vědomí sebe sama. Není snad řeč o tom, že „má bezprostřední vědomí svého vlastního tajemství Kristova“, jakési teologické *cogito, ergo sum*, jakési transcendentální, apriorní východisko všeho možného poznání církve, ba všech tajemství víry vůbec? A co konkrétně se míní pojmem církev tam, kde je řeč o tom, že „má bezprostřední vědomí svého vlastního tajemství Kristova“? V jakém smyslu je bezprostřední, jestliže se již o Letnicích všichni, kdo se přimkli k jejímu společenství, opírali o svědectví Dvanácti?

2.5.2 V této kapitole Nosek prochází jednotlivé části Salajkovy eklesiologie, jejíž struktura byla od počátku více méně neměnná.

Věta „z tehdejší apologetické metody se zde vlastně pohybuje na rovině tzv. *demonstratio religiosa*, kdy chce dokázat možnost, vhodnost a především nutnost – ovšem nikoliv nadpřirozeného zjevení, jak to bylo běžné, ale rovnou – církve katolické“ (s. 68) je nesrozumitelná. To, o čem je řeč, je klasický obsah *demonstrationis catholicae*, v jejímž rámci se Salajka pohyboval (i když, jak bylo řečeno, z epistemologického hlediska dobře jednotlivé kroky apologetiky nerozlišil).

Salajkův popis a reflexní uplatnění vlastností církve je ve svém permanentním jednostranném důrazu na viditelnost církve zarážející tím, že pomíjí víru v církev putující, očišťující se a oslavenou. Snad by se to dalo pochopit v kontextu apologetickém, nikoli však dogmatickém. V něm neviditelnou stránku církve identifikoval s osobou a působením Ducha svatého, který jako duše oživuje tělo církve (s. 83, 97–100, 103–104). Víra ve tři stavy církve se nepromítá ani do Salajkovy definice církve. Přichází tu na mysl upozornění Christopha Schönborna, že si manualistická eklesiologie u Roberta Bellarina jednostranně povšimnula jeho definice církve putující, ale pominula širší kontext, do něž je zasazena, a že se tak odchýlila od vize církve sestupující z nebe na zem, již rozpracovali církevní Otcové [srov. SCHÖNBORN, Christoph. *Cestou proměnění*. Brno: CDK, 1998, s. 36nn (a odpovídající poznámky)]. Výsledný obraz církve je notně deformovaný.

Nosek se pozastavuje nad Salajkovou tezí, podle níž tu jsou známky církve proto, aby podle nich bylo možné poznat pravou církev Kristovu (s. 84). Je nepochybně intelektuální (v apologetickém smyslu Prvního vatikánského koncilu, *Dei Filius*: „Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit suaeque institutionis manifestis notis instruxit ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnoscí“). Funkci rozpoznávacího znamení sice *notae* plní, avšak až druhotně. Především jsou výpovědi o tom, co církev charakterizuje jako zásadní vlastnost, tedy o tom, co církev je. A právě proto jsou také tím, co na ní poznáváme, resp. skrze co poznáváme ji. Poznáváme, co církev je. Salajkovo tvrzení (nejspíš převzaté) o tom, že jsou známky církve známější než církev sama, asi míní, že fenomén je zjevnější než věc o sobě. Je to ovšem opět ono problematické oddělení fenoménu a věci o sobě, o němž byla řeč výše: vždyť věc nestojí „o sobě“ ve skrytosti za fenoménem: jev je vždy jevem věci, jež se takto v něm a skrze něj dává. Znamka církve sama o sobě žádnou známost nemá – svou známost nabývá ze známosti věci, tj. církve. Proto se domnívám, že je Salajkovo tvrzení nesmyslné. Pokud mu ovšem dobře rozumím.

Věta „právě hierarchická jednota plyne z Kristova božského ustanovení“ (s. 86) – nejasno, zda Noskova či Salajkova – se zdá napovídat jakousi výjimečnost; jednota víry a svátostí má ovšem jednoznačně tento původ také (což ve všech případech současně implikuje spoluustavující lidský prvek) a je to dokonce skutečnost zásadnější, nakolik i ustavení apoštolů již předpokládá jejich víru v Krista i jeho milost spojenou s vnějšími projevy.

Celá pasáž o známkách církve a jejich přivlastnění církvi římskokatolické svědčí o Salajkově povrchním přístupu k věci; jakoby chyběly otázky, hledání, námitky. Ty se rojí v myslí čtenáře.

S kap. 2.5.2.5 se vracejí otázky, jež zazněly již v souvislosti s poměrem apologetické a dogmatické části eklesiologie.

Salajkova – s prominutím – obsese tím, co je církev z pohledu vnějšího a co z pohledu vnitřního, ústí dle Noska až v rozlišení těla Kristova (vnější lidská stránka církve) a mystického těla Kristova (vnitřní stránka církve) (s. 95). V citovaných textech to však není zřejmé! Z nich plyne pouze rozlišování těla Krista oslaveného, eucharistického a mystického-církevního (s. 96, pozn. 483).

Teologicky zcela klíčová je pasáž o tom, jak Salajka rozuměl církvi, když o ní hovořil jako o mystickém těle Kristově, pokračujícím vtělení Kristově, těle oduševnělém Duchem svatým (s. 96–100). Vše, co je tu uvedeno, přímo vybízí k hlubšímu studiu a reflexi, které mohl být poskytnut prostor v závěru disertace. Jeden příklad za všechny: Salajka hovoří o tom, že „mystický Kristus tvoří společnou, kolektivní osobnost“ (s. 96), že „Kristus a Církev jsou jedinou duchovní (mystickou) osobou“ (s. 97 pozn. 485), že „Bohočlověk, rozšířený v čase a prostoru jako duchovní, mystický Kristus čili Církev, musí být rovněž osobou“ (s. 98). Přitom platí, že „vnitřní zdroj své jednoty, individuality a osobnosti“ (ibid.) má církev v Duchu svatém. Ten vytváří živoucí jednotu údů s Kristem i navzájem – právě onu jednu osobu mystického Krista. Tento proces vytváření jedné mystické osoby je popsán dvojím způsobem: jako oduševnění mystického Těla (Duch je duší církve) a jako pokračující vtělení Slova (Duch jako ten, kdo způsobil spojení druhé božské Osoby s lidstvem, působí i pokračující spojení vtěleného Slova s jednotlivými lidmi). Odtud se ovšem otevírá řada otázek. Nejprve rázu historického: Odkud Salajka čerpá tezi o *una mystica persona*, odkud tezi o Duchu jako duši církve, odkud tezi o pokračujícím vtělení? (Nosek zde odpověď nedává, letmo se k tématu vrací až na s. 104.) Poté rázu spekulativního: Proč Duch svatý jakožto rozdílná božská osoba vycházející od Otce a Syna „nemůže tvořiti osobnost historického Krista“, avšak jako „Duch Svatý historického Ježíše“ může být – a je – duší mystického Krista (s. 98)? Je teze o Duchu jako duši Těla zaměnitelná s tezí o Duchu působícím pokračující vtělení Slova? Proč je založení církve připisováno Kristu (s. 68–74), když se nyní zdá, že je dílem Ducha? Jaká jsou rizika identifikace církve s Kristem? Jaké je riziko identifikace Ducha s duší Těla církve (eklesiální monofysitismus)? Jak se téma Ducha jako duše církve jeví, pokud je myslíme prizmatem pojmů *gratia increata* a *gratia creata*? Není role Ducha vystižena jednostranně? (Duch je v Trojici jednotou Otce i Syna, ale zároveň také, právě jako láska, jejich rozlišením; rozlišující působení Ducha v církvi však Salajka zřejmě pomíjel.) Je vlastně Salajkovo pojetí církve správné?

Nosek je zřejmě za takové pokládá: zde ani v závěru své práce nepřiložil k uvedeným tvrzením žádné námitky ani žádná doplnění. – Domnívám se, že by mohlo být přínosné, kdyby se od Salajky obrátil pohled k soudobému Mühlenovi [MÜHLEN, Heribert. *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen.* München, Paderborn, Wien: Schöningh, ²1967]. Doporučil bych také, aby bylo lépe vyzdviženo, že Salajka v této své pneumatologické eklesiologii nalézala klíč pro spojení polarit, které jeho pojetí církve prostupují a formují (srov. s. 100, pozn. 501), a že toto poslání Ducha má eschatologickou platnost (s. 100, pozn. 502). Vůbec mám za to, že by nebylo od věci shromáždit a analyzovat texty, v nichž Salajka hovoří o působení Ducha v církvi. V té souvislosti by pak mělo být vysvětleno, co vlastně je přičteno Duchu a co Kristu, případně jaká je jejich součinnost.

Salajkova tvrzení, že Maria stojí „mezi Kristem a Církví“ (s. 101) a že „Maria a církve nejsou vedle sebe jako typus a antitypus“ (s. 102) se zdají být v rozporu. Obraz Marie jako srdce církve (s. 102) završuje Salajkovu eklesiologickou anatomii: Kristus jako hlava, věřící jako ostatní údy (mezi nimi Maria jako srdce), Duch jako duše.

Na s. 106 se objevuje Salajkův text, v němž má obrat „duše církve“ význam, který vyjadřuje stupeň či způsob náležitosti k církvi. Nosek zde měl poukázat na spojitost a distinkci s Duchem jako duší církve. Vypomoci si měl Salajkovým textem, který pojednává právě o přináležitosti k církvi (s. 83) a který by doplnil text citovaný právě na s. 106. Téma i texty se vrací ještě na s. 137.

3. Klíčové otázky Salajkovy eklesiologie

Třetí kapitola disertace věnoval Nosek rekapitulujícímu a prohlubujícímu vhledu do čtyř zásadních témat Salajkovy reflexe o církvi: jejího zdroj v touze po jednotě křesťanů a následném úsilí o tzv. novou definici církve, jejího promýšlení hierarchického zřízení církve, otázky vztahu Božího království a církve a otázky poměru mezi církví katolickou a jedinou církví Kristovou.

Domnívám se, že se klíčovou otázkou ukázalo i téma působení Ducha svatého v církvi a že by o něm mělo být – jak naznačeno – pojednáno právě v této kapitole. Patřila by sem i otázka, zda Salajka hovořil o církvi jako *communio* a zda se věnoval charismatům – to v disertaci nijak nezaznělo. A náležel by sem i excursus do těch částí Salajkova díla, jež nejsou přímo eklesiologické.

Stálo by za zmínku, jak vlastně Salajka Božímu království rozuměl. Očividně preferoval – použijeme-li známé rozlišení biblistů [SCHNACKENBURG, Rudolf. *Gottes Herrschaft und Reich: eine biblisch-theologische Studie*. Freiburg: Herder, 1959] – království ve smyslu říše, uspořádané a organizované společnosti vymezených hranic, před královstvím ve smyslu Božího prvenství a vlády mezi lidmi. Jde tu o další projev toho, že Salajka chápal Boží království i církve především jako instituci (na rozdíl od svých českých současníků, jakými byli Antonín Mandl, Bonaventura Bouše, Josef Zvěřina či Oto Mádr, kteří ji chápali především a výslovně jako vztahovou událost [srov. NOVOTNÝ, Vojtěch (ed.). *Česká katolická eklesiologie druhé poloviny 20. století*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007, passim]).

V kap. 3.4 se Nosek věnuje Salajkovu pojetí ekumenismu. Uvádí, že „sblížení a jednotu křesťanů vnímal více méně jako návrat odloučených církví a jejich členů zpět do církve katolické“ (s. 137). Není pak ekumenismus v podstatě identický s *demonstratio catholica*?

4. Zařazení do kontextu dobové katolické i pravoslavné eklesiologie

Poslední kapitola rozšiřuje obzory a dává Salajkovi místo v soudobé eklesiologii Západu, Východu i Čech.

Tvrzení o christomonismu a pneumatologii v mezích západního myšlení (s. 145) je sice asi pravdivé, přesto se domnívám, že nebylo dostatečně argumentačně podloženo: viz výše. Text v pozn. 694 měl zazníť již na s. 97nn.

K českému kontextu byla již učiněna krátká poznámka. Více by mělo být zdůrazněno, že Salajka je jedinečný ekumenickou motivací své reflexe o tajemství církve. U Josefa Pospíšila (s. 148–149) měla být zmíněna recenze, kterou Salajka jeho spisu věnoval.

Závěrečné zhodnocení eklesiologie Antonína Salajky

Nosek poskytuje velmi strážlivé a hutné hodnocení dosažených výsledků. V souladu s ním (s. 153), avšak jinými slovy, bych dodal:

Salajkova eklesiologie vyrůstá z upřímné a celoživotní touhy po jednotě křesťanů. To je pro ni v panoramatu české katolické eklesiologie druhé poloviny 20. století jedinečně příznačné. Zrodila se a žila z vědomí, že cesta k jednotě křesťanů nutně zahrnuje i shodu v poznání toho, co je církev a jaké je její vnitřní uspořádání. Tato intuice byla zcela správná a zůstává pro ekumenismus svrchovaně aktuální: „Za odlišnými představami jednoty stojí odlišné chápání církve. Protože nejsme jednotni v názoru, co je církev a čím má podle zakladatelské vůle Ježíše Krista být, nejsme jednotni v názoru, co znamená jednotu církve“ [KASPER, Walter. Ekumenická situace v Evropě. *Getsemany* 2006, č. 172. <<http://www.getsemany.cz/node/846>>]. Salajka ovšem svou intuici uchopil tak, že jádrem ekumenické problematiky „jest nauka o samém pojmu či definici Církve Kristovy, jakož i o povaze její ústavy, z tohoto pojmu vyplývající“ [SALAJKA, Antonín. Pojem (definice) církve u východních odloučených theologů. *ČKD* 1941, č. 5, s. 281]. Z jednoty v poznání tajemství církve tak učinil jednotu jeho jediného slovního vyjádření, jednotu definice čili pojmu (obě je dle Salajky zaměnitelné). Kvůli tomu se jeho ekumenicky zaměřená eklesiologie, zacílená k tzv. nové definici církve, jeví jako racionalistická snaha uchopit tajemství do pojmů (hegelovské *begreifen*). Tato skutečnost vystupuje o to patrněji, že Salajka ve svém životě, nakolik je známo, reálné ekumenické vztahy nepraktikoval.

Toto trojí poučení – o tom, že ekumenismus nesmí pustit ze zřetele jednotu v poznání pravdy církve, o tom, že jednotu poznání pravdy není identická s jednotou pojmosloví a definic, a o tom, že ekumenismus teoretický nelze odloučit od ekumenické praxe – představuje snad nejaktuálnější přínos Antonína Salajky pro katolickou eklesiologii.

ZÁVĚR

Jakkoli tento posudek poukázal na různé nejasnosti či zámlky disertační práce, přeci je nesen přesvědčením, že jde o dílo vcelku zdařilé. Vytčeného cíle – postihnout co nejúplnější obraz života, díla a teologické reflexe Antonína Salajky – se doktorandovi podařilo dosáhnout. Postupoval metodicky ukázněným způsobem, své poznatky předkládal s oporou v rozsáhlém poznání archivních materiálů, primární i sekundární literatury. Výhrady lze mít k jazykové stránce textu. Nelze se také ubránit dojmu, že by mohl být ještě jaksi zpřehledněn, pokud by Nosek nepostupoval tak analyticky a více syntetizoval jednotlivá témata, u Salajky rozptýlená nebo opakovaná. Zejména však želim toho, že doktorand nevyužil možnosti, které mu nabízela třetí kapitola a závěr, a nepokusil se o větší teologické domýšlení otevřených otázek. Mohl „myslet se Salajkou“ – třeba i proti němu. Jak jsem psal v posudku k první verzi disertace: „V analýze se ukažte více jako teolog zaujatý věcí samou, nejenom jako "tlumočník" pozic. Pak se začnou ukazovat příčinné vazby, určitý systematictější obraz věci, chybějící prvky. Nezapomeňte, že máte dva nedílné úkoly: předložit střídavě to, co a jak Salajka napsal (s autorem autora), a nahlédnout jeho prostřednictvím vlastní tajemství církve (s autorem mimo autora k věci samé).“ Tento úkol stojí před Noskem v případě, že by se rozhodl svou práci vydat.

Pro diskusi při obhajobě bych jej rád požádal o odpověď na otázky, které – jak je zmíněno v úvodu posudku – jsme si spolu kladli od počátku. Formuluji je nyní takto: Má smysl, aby se dějiny teologie věnovaly autorům a dílům, které představují standard své doby, nebo se mají soustředit pouze k tomu, co svou dobu překračovalo, případně se z dnešního pohledu jeví jako příprava současné podoby teologie nebo dokonce jako řešení jejích soudobých problémů? Řečeno terminologií převzatou z obecné historiografie: má v dějinách teologie místo všednodennost? Myslím, že pro dějiny české teologie jsou to otázky zcela klíčové.

Úhrnem: Disertaci Lukáše Noska hodnotím slovem „prospěl“. Jsem přesvědčen, že si autor zaslouží titul „doktor teologie“.

V Praze dne 22. května 2011

Doc. Vojtěch Novotný, Th.D.