

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Filip JANÁK

**TAJEMSTVÍ NADPŘIROZENOSTI**

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: ThLic. Prokop Brož

PRAHA 2006

Na tomto místě bych chtěl upřímně poděkovat vedoucímu diplomové práce Prokopu Brožovi, který mi věnoval mnoho času a svými radami a připomínkami se podílel na vzniku této práce. Vážím si i jeho lidské podpory a povzbuzení.

Moje poděkování patří všem, kteří mě při přípravě této práce jakýmkoliv způsobem podporovali a umožnili, abych ji mohl úspěšně dokončit.

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

*V Praze dne 12. 4. 2006*

*Filip Janák*

## 1. ÚVOD

Pravé studium teologie není možné bez skutečných učitelů, tedy těch, kdo se sami nechávají vést Božím Duchem a sami usilují o život podle Evangelia. Díky těmto lidem se z teologie nestane mrtvá a prázdná věda, ale bude jejich posluchače přivádět k osobnímu vztahu k Ježíši Kristu a pomůže jim stávat se lepšími a zralejšími lidmi.

Jedním z těchto učitelů je dle mého názoru francouzský jezuita, profesor a teolog kardinál Henri de Lubac, který bezesporu patří k nejvýznamnějším postavám teologie 20. století. O jeho životě a částečně i o jeho dílech bude pojednávat první část této práce.

Cílem druhé části bude seznámit se s jeho dílem *Tajemství nadpřirozenosti*. Tomuto tématu se De Lubac věnoval již od počátku svých teologických studií a věnoval mu dvě díla, která patří v celé šíři jeho tvorby mezi jedny z nejvýznamnějších. Nejprve bylo v roce 1946 vydáno jeho dílo *Surnaturel*. Stalo se významným podnětem k teologickým diskuzím a bylo jakýmsi završením procesu, jež byl započat v 19. století a znamenal návrat k tradičnímu učení, které bylo v předchozích stoletích opomíjeno. Protože se ve své době jednalo o nový a ojedinělý pohled, stalo se toto dílo terčem kritiky a podezření z nedostatku pravověří. V následujících letech neopustil De Lubac své oblíbené téma a chtěl odpovědět na námitky svých odpůrců. Po rehabilitaci a jeho účasti v teologické komisi II. vatikánského koncilu bylo vydáno v roce 1965 jeho dílo *Le mystère du surnaturel* (Tajemství nadpřirozenosti).

V první kapitole bude uvedeno téma vztahu přirozenosti a milosti/nadpřirozenosti. Po dějinném vývoji budou představeny tři základní pojmy této práce: přirozenost, nadpřirozenost a milost.

Druhá kapitola bude zaměřena na vztah mezi člověkem a Bohem. V Božím jednání budou rozlišeny tři úkony, ale pozornost bude soustředěna především na první dva. Řeč bude také o milosti a její odlišnosti od přirozené touhy. Své místo zde najde i základní pojednání o řádu přirozeném a nadpřirozeném

Protože má člověk stvořenou *přirozenost* a tentýž pojem se používá i pro jiná stvoření, bude v kapitole „Křesťanský paradox člověka“ nutné podrobit jeden ze základních termínů celé práce důkladnému rozboru. Používá se pojem *přirozenost* ve stejném smyslu jak pro člověka tak i pro kámen, vodu, rostlinu? V čem spočívá přednost, která náleží lidské přirozenosti? Ve druhé části bude hledána odpověď na otázku: Mluví-li se o přirozené touze stvořeného ducha vidět Boha, je pro něho tato touha skutečně *přirozená*, když její cíl je *nadpřirozené* povahy?

Mnohé otázky týkající se lidské přirozenosti, její touhy a posledního cíle si kladou lidé od počátku lidských dějin. Ti, kteří neznali nebo odmítli křesťanské zjevení jsou označováni jako „pohané“. K jakým odpovědím na zásadní otázky lidské existence došli? Co mohli vědět o touze lidského ducha a jejím naplnění?

Někteří moderní scholastikové navazovali na učení Kajetána a jiných komentátorů velkých scholastických myslitelů. Proto budou představeny některé body jeho nauky týkající se lidské přirozenosti, její touhy a nadpřirozeného cíle. Tato nauka bude prověřena tradičním učením.

V kapitole „Paradox překonaný vírou“ bude řeč o prostředcích lidského poznání – rozumu a víře. Hlavní pozornost bude věnována jejich vzájemnému vztahu a způsobu, jakým přistupují k tajemství. Dojde k vysvětlení toho, co se rozumí pod pojmem „tajemství“. Cílem je udržet pohromadě protikladné výroky.

Sedmá kapitola připomene úsilí neotomistů o návrat k nauce scholastiků se zaměřením na přirozenou touhu a poslední cíl. Bude ukázána jejich metoda jak s jejími pozitivy, tak i nedostatky. Pozornost bude zaměřena i na téma přirozené blaženosti a spočinutí touhy vložené do nitra člověka.

Závěrečná kapitola pojedná o poznatelnosti přirozené touhy, která je vložena do stvořeného ducha. S tím souvisí také otázka po nutnosti zjevení. Jak člověk poznává sám sebe a jakou roli v tomto procesu hraje Ježíš Kristus?

V průběhu celé práce lze sledovat, jak je kritice podrobena teorie o „čisté přirozenosti“. Toto téma se objevuje především ve třetí a šesté kapitole této části.

## 2. ŽIVOTOPIS HENRI DE LUBACA

### 2.1 Narození a společenské klima ve Francii

Henri Sonier de Lubac,<sup>1</sup> jak zní celé jméno francouzského teologa, se narodil 20. února 1896 ve severofrancouzském městě Cambrai. Jeho otec Maurice de Lubac byl bankovní úředník a jeho matka Gabrielle de Beaurepaire. V rodině bylo šest synů a proto nežili ve velkém blahobytu.

Společenské a kulturní klima dětství de Lubaca bylo ve Francii poznamenáno sporem mezi církví a státem. Tento střet se týkal především oblasti školství. Byly to především řády a kongregace, které hrály významnou úlohu ve školském systému Francie. Tak měly velmi silný vliv na širokou část společnosti. Představitelé církve zastávali vysoká místa v politice a veřejné správě. Zákonem z roku 1902 si stát přivlastnil absolutní monopol ve vzdělání. Školy, dosud spravované církví, byly zavřeny. Roku 1905 došlo ke konfiskaci církevního majetku a Francie se přestala definovat jako „katolická“. V tomtéž roce byl jednostranně vypovězen konkordát, smlouva mezi Francií a Vatikánem. Množství veřejných institucí bylo sekularizováno a byly zbaveny všeho, co by mohlo připomínat vztah k církvi. V této situaci se církev snažila působit v těch sférách, které jí byly uvnitř státu umožněny. Zaměřila se hlavně na sociální oblast a vzdělání, které probíhalo formou různých seminářů a přednášek. Významný byl rozkvět v oblasti intelektuální. Stále pokračovaly ve své činnosti katolické university v Paříži, Lyonu a Toulouse. V těchto centrech se připravovaly slovníky, překlady, kritické vydání textů a jiné pomůcky pro studium. Toto období bylo pro katolíky obdobím zkoušky jejich věrnosti Kristu a církvi.

### 2.2 Dětství a školní docházka

Mladý Henri začal svoji školní docházku roku 1901 ve městě Bourg-en-Bresse v Frères des Écoles Chrétiennes, která byla vedena jezuitou. Rodina se však brzy přestěhovala do Lyonu, místa otcova nového zaměstnání. V tomto městě dokončil de Lubac základní školu (1902-4) a vystudoval střední školu (1905-1911). V obou těchto zařízeních byl v rukou jezuitů a můžeme předpokládat, že tato skutečnost měla významný vliv na jeho další život. Na fakultě v Clermont-Ferrand získal „klasický

---

1 H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de me écrits*, Namur 1989; italský překlad: *Memoria intorno alle mie opere*, Milano 1992.

bakalaureát“. V těchto letech obohacoval svoji četbu o díla Péguyho a Claudela. Již dříve využíval dobře zásobenou knihovnu, která byla v rodném domě jeho matky.

V letech 1909-1913 byl jeho duchovním vůdcem otec Eugène Hains, kterému, jak sám píše, vděčil za „rozkvět mého řeholního povolání“.<sup>2</sup>

V akademickém roce 1912/13 se zapsal šestnáctiletý student na kurzy z práva, a to na Katolické fakultě v Lyonu. O tomto roku jeho studia není téměř žádná zpráva.

### **2.3 Vstup do noviciátu a 1. světová válka**

Následujícího roku opustil právnická studia a 9. října 1913 oficiálně vstoupil do lyonské provincie jezuitského řádu. Podle pravidel řádové formace zahájil svůj noviciát. V důsledku odluky církve od státu byly v rámci proticírkevních opatření (1901-1926) nuceni k odchodu ze země řeholní řády, které dosud působily na francouzském území. Noviciát jezuitů se přesunul do Saint Leonard-on-Sea v Anglii. Zde začala i formace novice de Lubaca. Politické dění ji však brzy přerušilo. Vypuknutí válečných bojů na evropském kontinentu znamenalo povolání do armády pro všechny bojeschopné, tedy i pro francouzské kleriky. De Lubac byl přidělen ke 111. pluku pěchoty do Antibes a později do Cagne-sur-Mer. V letech 1915-18 se aktivně účastnil bojů, během nichž došlo 1. listopadu 1917 ke zranění jeho nohou a uší. Následky pocíťoval i mnoho let poté.

Po ukončení válečných akcí a uzavření míru dostal de Lubac propouštěcí list z armády a vrátil se do Anglie.

### **2.4 Pokračování noviciátu a studia v Jersey**

Po návratu v září roku 1919 dokončil svůj noviciát a po dobu šesti měsíců se věnoval humanistickým studiím (latině, řečtině a francouzštině) v Canterbury. Tam také o Velikonocích následujícího roku složil první řeholní sliby. Od roku 1923 pokračoval své vzdělávání na Maison Saint-Louis v Jersey. Po vyhnání řeholníků z Francie vzniklo právě v Jersey exilové centrum formace, kde mohli francouzští klerici pokračovat ve své formaci. Podobná centra vznikla i v jiných evropských zemích a stala se líhněmi kněžských povolání. Výhodou proti velkým formačním domům bylo, že formace a studium probíhaly v menších skupinách. Život v cizí zemi jakoby nutil mladé

---

2 H. DE LUBAC, *Memoria ...*, s. 43.

jezuitské scholastiky orientovat se především na řeholní formaci a prohloubení formace intelektuální. Období exilu se vyznačovalo velmi vysokou úrovní studia filosofie, teologie a dalších věd. Kulturní prostředí scholastikátů bylo prodchnuto především neotomismem a nebylo nakloněno změnám a novotám. Díla některých teologů a filosofů byla označena za nebezpečná, neboť se v nich objevovaly nové nebo v novém významu použité pojmy a nové metody. Přesto jsou přítomny ve francouzských scholastikátech také myšlenky Maurice Blondela. Jeho hlavním tématem byla snaha překonat propast vzniklou mezi skutečnostmi „lidskými“ a „křesťanskými“. Tento úkol přinesl s sebou nové pohledy a nové myšlenky, kterým nebyli všichni příznivě nakloněni. Jedním z jeho žáků a později přítelem byl filosof Auguste Valensin. S ním se de Lubac spřátelil již v roce svého vstupu do Tovaryšstva Ježíšova. A byl to právě Valensin, který začal de Lubaca seznamovat s dílem Blondela. Oba se setkali opět v Jersey, kde de Lubac již hlouběji pronikal do myšlení Blondela. Sám o tom píše: „Během mých filosofických studií (1920-1923) v Jersey jsem četl se zápallem *Action, Lettre* a další díla Maurice Blondela. Je chvályhodné, že někteří naši učitelé, jejichž zákazy byly přísné, nám dovolovali, abychom se věnovali myšlenkám filosofa z Aix. Já jsem ho četl společně s otcem Robertem Hamelem. Slyšel jsem o něm hodně vyprávět od otce Augustina Valensina. Poprvé jsem ho navštívil v roce 1922.“<sup>3</sup> V tomtéž roce se setkal a navázal přátelství s Teilhardem de Chardinem. Četl jeho úvahy a byl tím, kdo „během padesáti let ... sledoval zblízka většinu jeho spisů, a více než jednou o nich s ním diskutoval.“<sup>4</sup> Během celého filosofického studia spolupracoval de Lubac také s otcem Gastonem Fessardem. Spolu četli vše, co Blondel publikoval a systematicky to uspořádali.

Roky strávené v Jersey byly pro další vývoj myšlení de Lubaca rozhodující. Po filosofických studiích má v řádové formaci místo nějaká činnost. De Lubac se stal na dobu jednoho roku pomocníkem prefekta studií na gymnáziu ve Villfranche.

## 2.5 Studium teologie

Od roku 1924 se začal věnovat studiu teologie v semináři Ore Place v Hastingsu. O těchto letech říká: „Když jsem byl studentem teologie, existovaly uvnitř scholastikátu tři „akademie“: pedagogická, společenských věd a teologická. Patřil jsme k té poslední. Bylo nás kolem deseti. ... Scházeli jsme se každou neděli pod vlídným a rozvázným

---

3 H. DE LUBAC, *Memoria ...*, s. 50.

4 H. DE LUBAC, *Teilhard posthume, réflexions et souvenirs*, Paris 1977, s. 6-7.

vedením otce Josepha Hubyho, abychom prodiskutovali jedno téma, vybrané a připravené jedním z nás. Tak vznikl první náčrt toho, co bude později, v roce 1946, nazváno *Surnaturel. Études historiques*.<sup>5</sup> Huby byl původně docentem fundamentální teologie, ale v dopise generálního představeného z roku 1920 byly odsouzeny čtyři jeho spisy a on se musel vzdát výuky. Po pobytu ve Svaté zemi začal přednášet kurzy novozákonní exegeze. V tomto období se s ním setkává de Lubac a je jím podporován. „Během teologických studií (v Anglii) jsem sepsal několik úvah o surnaturel v teologické tradici; byl jsem v tom podporován především otcem Josephem Hubym, který byl tehdy profesorem Písma svatého.“<sup>6</sup> V čase teologického zrání de Lubaca a jeho prvních vlastních úvah hrál Joseph Huby významnou úlohu. V dopise adresovaném Blondelovi z 29. prosince 1946 o něm de Lubac píše, že „byl jedním z prvních, kdo mě uvedl do studia vašeho myšlení.“<sup>7</sup>

Během let v Ore Place udržoval kontakty s přáteli z Jersey a spolupracoval s nimi. Společně se sešli opět v Lyon-Fourvière, kde byla po změně poměrů mezi státem a církví roku 1926 znovuotevřena jezuitská kolej. V rodné Francii tak de Lubac dokončil roku 1928 svá teologická studia. Ještě předtím, 22. srpna 1927, přijal kněžské svěcení. V letech 1928-1929 prožil třetí rok noviciátu v Paray-le-Monial, tedy v místě, kde žila v 17. století svatá Markéta Marie Alacoque a odkud se díky zjevením, kterých se jí dostalo, rozšířila úcta k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu.

## 2.6 Léta vyučování v Lyon- Fourvière

V roce 1929 byl jako jediný jezuita celého vyučujícího sboru jmenován profesorem teologie na Katolické fakultě v Lyonu.<sup>8</sup> Stal se členem katedry fundamentální teologie, kterou dosud vedl Albert Valensin. Ten si však přál být uvolněn, aby se mohl zcela věnovat vedení duchovních cvičení. Do Lyonu se de Lubac vrátil v září 1929 a ubytoval se ve stejném domě, kde bydle jeho přítel Auguste Valensin. V říjnu přednesl svoji úvodní přednášku na téma „Apologetika a teologie“.

---

5 H. DE LUBAC, *Memoria ...*, s. 54.

6 H. DE LUBAC, *Dopis Herbertu Vorgrimlerovi z 8. srpna 1960*; citováno podle A. RUSSO, *Henri de Lubac*, s. 56.

7 A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990, s. 309.

8 Ve Fourvière, blízko Lyonu, se nacházel scholastikát a teologická fakulta vedené jezuity. Různí jezuité měli kontakty s prostředím ve Fourvière nebo tam, podobně jako de Lubac, mnoho let bydleli, ale vyučovali na Katolické fakultě v Lyonu nebo jinde. Mluví-li se o jezuitěch z Lyon-Fourvière, nejčastěji se mají na mysli obě instituce. Srov. A. DONI, *La riscoperta delle fonti, 2. Le origini del rinnovamento*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia 3 – da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Bologna 1996, s. 445.



Byl začínajícím přednášejícím a neměl mnoho času na přípravu svého kurzu. Chtěl se však dobře připravit na přednášky fundamentální teologie, a proto se radil s otcem Pierrem Charlesem, který studoval v Ore Place a pojilo ho vřelé přátelství s Augustem Valensinem a T. de Chardinem. První roky na fakultě znamenaly pro de Lubaca značné obohacení. Ve vzpomínkách píše: „Mezi mými kolegy a studenty vládlo ovzduší důvěry a pracovního nasazení. Navázal jsem i pevná a věrná přátelství. (...) Po několika letech jsem se přestěhoval do našeho domu ve Fourvière; nebyl jsem tam profesorem - žádalo se po mně jen, abych tam během čtyř předválečných let dal několik lekcí o buddhismu -, ale mohl jsem užívat tamní knihovnu. Tehdy jsem poznal Hanse Urs von Balthasara, s nímž jsem zůstal vždy velmi spojen a který mi velmi pomohl.“<sup>9</sup> Ze starých přátel se v Lyonu setkal také s Gastonem Fessardem.

## 2.7 Řízení vydávání „Sources chrétiennes“

Zakladatelem celého tohoto díla byl Victor Fontoynt, který v letech 1932-1937 vypracoval jeho plán. Jedná se o návrat k dílům církevních otců, do té doby nevidaný. Jejich díla byla přeložena do francouzštiny a kromě několika prvních dílů mají na druhé straně originální text. Snahou bylo shromáždit nejvýznamnější texty církevních otců a opatřit je úvodem. Právě ten byl hlavním přínosem redaktorů této řady. V úvodu ke každému dílu se jednotliví redaktoři snažili zasadit text do kulturního a duchovního prostředí jeho vzniku, čímž chtěli pomoci snadnějšímu porozumění textů křesťanského starověku. Cílem této snahy bylo dát k dispozici studijní texty, které by byly přístupné širšímu okruhu čtenářů. První části řady *Sources chrétiennes* byly vydány na počátku roku 1943. Jedním z prvních autorů byl také de Lubac. Mezi jeho spolupracovníky patřil Claude Mondésert, ale především jeho řádový spolubratr Jean Daniélou. Ten byl odpovědný za vedení a rozšiřování díla v oblasti Paříže, zatímco de Lubacovi byla svěřena stejná úloha pro oblast Lyonu. Sám de Lubac o reakci na vydávání patristických textů říká: „Ihned byly považovány za jakýsi válečný stroj proti scholastické teologii a dokonce i proti víře Církve!“<sup>10</sup>

---

9 H. DE LUBAC, *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*, in *MKR Communio*, 1996, roč. 0, č. 0, s. 73.

10 H. DE LUBAC, *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*, in *MKR Communio*, 1996, roč. 0, č. 0, s. 74.

## 2.8 Léta odporu (1940-1944)

Jak rostla v nacistickém Německu moc Hitlera, Evropa si začala uvědomovat nebezpečí, jaké jí hrozilo. Mnoho židů utíkalo z Německa právě do Francie, kde hledali pomoc a bezpečí. Francie však byla brzy sama Německem obsazena. Bez velkého váhání se de Lubac rozhodl pro činnost, která měla zamezit šíření antisemitismu. Pořádal přednášky, účastnil se aktivit na podporu židů, a měl podíl i na prohlášení nazvaném *Déclaration Chaine*. Jde o oficiální protest proti antisemitismu, který vznikl na Teologické fakultě. Na textu tohoto prohlášení se podílelo více profesorů. První verzi sepsal L. Chaine, profesor Teologické fakulty, a proto nese prohlášení jeho jméno. Tento první návrh byl přepracován de Lubacem a publikován.

Prostřednictvím přítele Julese Monchanina se seznámil s Paulem Couturierem, který se snažil ještě před II. vatikánským koncilem o sblížení křesťanů různých denominací. Zval také de Lubaca, aby kázal během Týdne modliteb za jednotu křesťanů. „To byla tehdy nová věc. Byl to počátek ekumenické činnosti, díky kterému jsem se seznámil s dvěma mladými švýcarskými pastory, Rogerem Schutzem a Maxem Thurianem, kteří zakládali klášter v Taizé.“<sup>11</sup>

V dubnu 1941 poslal de Lubac svým představeným dopis, ve kterém je žádal o jasné odsouzení antisemitismu.

Pod vedením otce Chailleta a Gastona Fessarda, se společnými přáteli, mezi kterými nechyběl Daniélou a Fontoyont, podílí se hned od počátku na vydávání *Cahiers du témoignage chrétien* (Sešity křesťanského svědectví). První sešit vyšel v prosinci 1941 a další vycházely po dobu čtyř let. Při vydávání riskovali svůj život. Pomáhali a podporovali je kněží a spolubratři. Obsahem těchto sešitů byly články, které měly být duchovní pomocí pro křesťany ve Francii. Chtěly probudit svědomí křesťanů tváří tvář jejich odpovědnostem ve společnosti. Sešity byly vydávány v době německé okupace, a proto příspěvky v nich obsažené byly anonymní.

Další činnost de Lubaca a jeho přátel v době války byla spojena s francouzským vysíláním Rádía Vatikán. Jeho prostřednictvím a s plným souhlasem Pia XII. a řádových představených, šířili informace a texty Magisteria, které se nenacházely ve francouzském tisku.

---

11 H. DE LUBAC, *Memoria ...*, s. 99.

## 2.9 Debata o „Nouvelle théologie“

Již bylo výše uvedeno, že ne všechna činnost de Lubaca a jeho přátel byla přijímána s nadšením. Teologie po Tridentském koncilu byla umístěna do manuálů a vyvolávala dojem uzavřeného systému. Ne všechno bylo špatně. Výhodou byla přehlednost témat. Byl zde však jiný problém, který byl více na straně teologů, než samotné teologie. Někteří z nich se totiž snažili určitěmu teologickému systému s jeho formulacemi přiřknout vlastnění věčné pravdy. Chtěli odpovídat na nové otázky starými argumenty, bez kritického posouzení vývoje poznání, například v oblasti exegeze. V průběhu dějin církve se objevily nové problémy, na které například svatý Tomáš Akvinský nehledal odpověď, protože je jednoduše neznal. De Lubac přednesl názor, podle něhož žádné dějinné období, žádný člověk, ani žádná formulace nemohou vyjádřit celou zjevenou pravdu.<sup>12</sup> Tím není popírána jedinečnost dogmatu. Když Římský biskup vyhlásí slavnostním způsobem *ex cathedra* nějakou zjevenou pravdu za dogma, neomylnost se týká pouze samotné formulace dogmatu, ale nikoli argumentace.<sup>13</sup> Vždyť zdůvodňování se může v průběhu času změnit, protože se prohlubuje i lidské poznání. Náš teolog nechtěl odmítnout všechny plody teologie minulých století. Snažil se naopak prozkoumávat výsledky činnosti teologů z minulosti, ale zároveň byl otevřený k novým poznatkům své doby. Nebylo by totiž správné chtít udělat tlustou čáru za celou minulostí a přejít tak do druhé krajní pozice. Byl si jasně vědom toho, že teologické bádání nesmí nikdy ztratit spojení s počátky církve. Některé postoje mohou být opraveny, jiné zamítnuty. Vždy je však nezbytné pod vedením Božího Ducha zkoumat „znamení času“. De Lubac neměl v úmyslu dělat nic jiného, než právě to.

Označení „*nouvelle théologie*“ se vztahuje na skupinu okolo de Lubaca a jeho přátel, kteří byli považováni za novátory a za své názory odsuzováni. Poprvé tento výraz používá sám de Lubac v první části svého díla *Surnaturel*, jehož rukopis byl zaslán církevním cenzorům pro imprimatur v srpnu 1941. Stejný výraz se objevil v únoru 1942 v *Osservatore romano*, kde tak monsignor Pietro Parente označil dva dominikány, Chenu a Charliera. V roce 1946 užívá termín „*nouvelle théologie*“ také Pius XII. ve dvou svých proslovech: na generální kongregaci jezuitů a na generální kapitule dominikánů. V témže roce dominikán Reginald Garrigou-Lagrange napsal článek *La nouvelle théologie, où va-t-elle?*, v němž „*nouvelle théologie*“ použil

---

12 Srov. A. RUSSO, *Henri de Lubac*, s. 143.

13 „(...) je nutno podtrhnout, že pod neomylností striktně vzato je pouze slavnostní definice, ale nikoli historické a teologické zdůvodnění.“ C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Praha-Kostelní Vydří 2005, s. 92.

speciálně pro označení teologické pozice některých teologů z Tovaryšstva Ježíšova. Od této chvíle měl pojem ryze pejorativní význam a označoval nové metody, tendence nebo díla, která jejich kritikům připadala málo shodná s jejich pojetím ortodoxie. Neshoda se týkala především těchto témat: 1. neměnnost dogmat, 2. vývoj dogmat, 3. stvoření, 4. evolucionismus, 5. dědičná vina, 6. Eucharistie. Tak byla vyvolána řada bouřlivých diskuzí. Od tohoto okamžiku nese s sebou označení „*nouvelle théologie*“, z úst jejich kritiků, význam něčeho nebezpečného a nekatolického, před čím je třeba být velmi opatrný.<sup>14</sup>

## 2.10 Kritici de Lubaca

Jezuitský teolog se v poválečných letech stal předním představitelem „*nouvelle théologie*“. Jedni ho považovali za toho, kdo přináší něco nového a blahodárného, druzí ho kritizovali a považovali za vůdce těch, kteří ohrožují teologii a církev. Mezi jeho hlavní kritiky patří především dominikáni.

Na prvním místě to byl Reginald Garrigou-Lagrange, který měl v té době významný vliv v římské kurii i u Pia XII.. Vytýkal De Lubacovi přehlížení výroků Magisteria ohledně svatého Tomáše a nezachování pojmu lidské přirozenosti. „*Nouvelle théologie*“ označil za novou formu modernismu, který byl odsouzen již Piem X.. Hlavní jeho výtkou bylo, že De Lubac a jeho spolupracovníci přilnuli k filosofii, která tíhne nahradit neproměnnost pravdy její historickou podmíněností. Okolo této kritiky se točily všechny ostatní. Jednalo se o rozdílné pohledy v chápání teologie a dogmatu ve vztahu k dějinám.

M. M. Labourdette, ředitel prestižního časopisu *Revue thomiste*, směřoval svoji kritiku na drastické omezení tomismu, které podle něho mohlo vést až ke zhoubnému teologickému a dogmatickému relativismu. Podle jeho mínění znamenal návrat k bohatství řecké i latinské patristické tradice pohrdání scholastickou teologií. K této jeho kritice se připojili: M. J. Nicolas (představený dominikánů v provincii Toulouse), L. Bruckberger (člen redakční rady časopisu *Revue thomiste*) a Th. Deman, jehož velmi silná kritika de Lubaca byla rozšířena v německy mluvících zemích.

Mnoho podnětů ke kritice nacházeli de Lubacovi odpůrci především v jeho díle *Corpus mysticum* (1944) a *Surnaturel* (1946). Tato velmi vznětlivá debata, trvající

---

14 Srov. H. RONDET, *Nouvelle théologie*, in (Hrsg.) K. RAHNER (u. a.), *Sacramentum mundi: theologisches Lexikon für Praxis*. 3. Band, *Konfessionalismus bis Quietismus*, Freiburg 1969, s. 816-820.

několik let, však byla náhle ukončena zásahem nejvyšší církevní autority.

## 2.11 Období od „*Humani generis*“ do koncilu

### 2.11.1 *Situace před vydáním encykliky*

Před pojednáním o událostech z roku 1950 bude prospěšné udělat několik poznámek o situaci, která jim předcházela. Napětí a atmosféra podezření zasáhla de Lubaca, jeho přátele i celou fakultu v Lyon-Fourvière. Proto se de Lubac rozhodl napsat dopis, který je datován 2. ledna 1947 a adresován asistentovi generální kurie jezuitů v Římě. Žádá v něm o zásahy u Sanctum officium, aby byla umenšena nařčení a zamezilo se „obávanému rozhodnutí“. V dopise píše: „Vy víte, že několik měsíců otec Garrigou-Lagrange mluví v Říme mnoho proti nauce, o které se domnívá, že pochází z Fourvière nebo od někoho z nás. ... Právě jsem se dozvěděl, že (v Římě) chystají jakýsi druh Sylabu, jehož celá jedna část je věnována jisté „nové teologii.“<sup>15</sup> De Lubac si byl vědom nebezpečí, které hrozilo ze strany učitelského úřadu a který byl jeho odpůrci proti němu podněcován. Stejně tak si to uvědomoval i generální představený jezuitů Janssens. Na počátku roku 1950 dostal de Lubac „tajný dopis od otce generálního<sup>16</sup>: bylo rozhodnuto, že od léta 1950 musím opustit Recherches a zanechat jakýchkoli přednášek; v tomto okamžiku jsem o tom nesměl nikomu nic říci a pokračovat v práci.“<sup>17</sup>

Papež Pius XII. vydal 12. srpna 1950 encykliku *Humani generis*, která pojednává *O některých falešných názorech, které hrozí podkopat základy katolické nauky*. V samotném textu se nevyskytuje žádné odsouzení konkrétní osoby nebo nějakého díla. Mnozí v ní však viděli „odsouzení“ *nouvelle théologie*.

### 2.11.2 *Text encykliky*

V encyklice jsou odsouzeny pokusy přivlastnit si filosofické kategorie

---

15 H. DE LUBAC, *Memoria ...*, s. 183.

16 Za stejného generálního představeného opustil jezuitský řád H. U. von Balthasar. Představení mu zakázali navštěvovat Adrienne von Speyer, s níž založil sekulární institut Johannesgemeinschaft. Dvakrát během roku 1947 mluvil na toto téma s J.B. Janssensem. Po rozhodujících exerciciích se rozhodl opustit Tovaryšstvo Ježíšovo. Stalo se tak 11. února 1950. Srov. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Cimisello Balsamo 1991, s. 138-139.

17 H. DE LUBAC, *Memoria ...*, s. 183.

idealismu, existencialismu, marxismu a historického modernismu. Obsahuje varování před nebezpečími, k nimž měla vést „*nouvelle théologie*“ a znovu potvrzuje stálou platnost tradiční teologie.<sup>18</sup> Dále varuje před těmi, kteří se domnívají, že tajemství víry nemohou být nikdy vyjádřena přiléhavým výrazem, ale pouze přibližnými pojmy, deformujícími samotnou pravdu víry a proto považují za nutné, aby teologie nahradila zastaralé formulace novými, a to ve shodě s filosofickým pokrokem, podle vývoje různých kulturních kontextů. V reakci na problém nadpřirozenosti, která byla vnímána jako pokárání, adresovaném zvláště de Lubacovi, se píše: „Jiní pak překrucují skutečnou nezaslouženost nadpřirozeného řádu, když tvrdí, že Bůh nemůže stvořit tvory obdařené rozumem, aniž by je určil k oblažujícímu patření.“<sup>19</sup> V závěru připomíná Pius XII., že učení, obsažené v papežských encyklikách, vyžaduje přijetí, jak ze strany laiků, tak ze strany teologů. Po vyslovení názoru Petrova nástupce mají ustát všechny diskuze teologů o předmětu, který byl dosud sporný.

### **2.11.3 Komentáře k encyklice**

Velká část komentátorů viděla v pozicích vyjádřených Piem XII., především těch, které se týkaly vývoje dogmatu a tématu nadpřirozenosti, reakci namířenou proti učení de Lubaca a jeho přátel v „*nouvelle théologie*“. Potvrzuje to i D. Bonifazi, který píše, že encyklika *Humani generis* „výslovně obviňuje dogmatický relativismus nových teologických směrů“, jejichž představiteli jsou především „H. Bouillard, monsignor De Solages, J. M. Le Blond, J. Daniélou, H. de Lubac, G. Fessard, H. U. von Balthasar. Proti nim se postavili dominikáni z Revue thomiste (M. Labourdette, M. J. Nicolas) a Reginald Garrigou-Lagrange. Po zásahu *Humani generis*, téměř všichni komentátoři encykliky, následující jejich směrnic, se postavili proti nebezpečným myšlenkám „*nouvelle théologie*.“<sup>20</sup> Zároveň však je třeba doplnit, že se nenaplnila všechna očekávání kritiků „*nouvelle théologie*“ a reakce Pia XII. jim přinesla i jisté zklamání.

De Lubac se vyjádřil o možných narážkách na jeho osobu v encyklice těmito slovy: „Při troše snahy by se našly dvě narážky. Pius XII. tam jen tak mimochodem zmiňuje své obavy z toho, že jsou tajně šířena podezřelá učení; nemám však žádný

---

18 „Ti opovážlivější proto také tvrdí, že by se to mohlo a mělo udělat, protože pravdy tajemství víry nikdy nemůžeme vystihnout zcela přiměřenými pojmy, ale pouze „přibližnými“, jak říkají, a ty jsou prý stále proměnlivé, a třebaže pravdu trochu vystihují, zároveň ji i nutně deformují.“ PIUS XII., *Humani generis* (encyklika z 12. srpna 1950), Olomouc 2004, čl. 14.

19 Tamtéž čl. 26.

20 D. BONIFAZI, *Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea*, s. 90.

důvod domnívat se, že by měl na mysli mne, zatímco mám dobré důvody k domněnce, že se mě v té chvíli papežovy obavy netýkaly. Druhá narážka se týká nadpřirozena: aniž by obsahovala jakékoli mé pokárání, encyklika ode mne přejímá k vyjádření pravé nauky jednu větu. A ne jen tak náhodou se vyhýbá jakékoli zmínce o slavné „čisté přirozenosti“ (natura pura), z jejíhož zneuznávání mne mnozí usazení teologové obviňovali a kterou chtěli nechat kanonizovat.“<sup>21</sup>

#### **2.11.4 Co následovalo**

Encyklika měla velmi negativní dopad na celou fakultu v Lyonu-Fourvière. H. U. von Balthasar komentuje situaci slovy: „S Humani generis udeřil blesk do lyonského scholastikátu a De Lubac byl označen za hlavního obětního beránka.“<sup>22</sup> Několik profesorů a přestavených muselo opustit svá místa na Katolické fakultě. V září 1951 byla fakulta nucena poslat Svatému Otci dokument, v němž mu vyjadřuje svou podporu a který byl podepsán všemi profesory. Pod tímto textem nechyběl ani podpis De Lubaca.

Události následující po vydání encykliky přinesly pro de Lubaca mnoho změn. Poslušen rozhodnutí generálního představeného opustil de Lubac spolu s dalšími čtyřmi profesory fakultu v Lyonu. Od roku 1950 do roku 1959 nemohl téměř nikde přednášet. Spolu s H. Bouillardem byl poslán do Paříže, kde prožíval těžké chvíle opuštěnosti. Na podnět nějakých protestů došlých do Říma, musel i tento exil opustit a byl poslán do Kartága, kde ho přijal arcibiskup Gounot. On sám komentuje toto období slovy: „Pius XII. byl skutečně po nějakou dobu kvůli mně některými lidmi znepokojován. Svěřil se tím kardinálu Gerlierovi, kancléři našich lyonských fakult, který mi to vyprávěl. Přesto však ani on, ani žádná jiná autentická církevní autorita proti mně nikdy nepřijala opatření. Když se mu nepodařilo utiшит bouři, uložil mi můj generální představený (bez písemného příkazu) požádat o možnost přerušit vyučování a informovat o tom kardinála; byl jsem oficiálně po několik let „na dovolené.“<sup>23</sup> Významná je skutečnost, že ani v tuto chvíli, ani v následujících letech, nebyla proti de Lubacovi přijata nějaká opatření ze strany církevních autorit.

Mezi řadu opatření proti de Lubacovi patří cenzura všech jeho nových spisů, ať pojednávaly o jakémkoli argumentu. Také některé jeho knihy byly staženy z oběhu

---

21 H. DE LUBAC, *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*, in *MKR Communio*, 1996, roč. 0, č. 0, s. 76.

22 H. U. VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Milano 1978, s. 20-21.

23 H. DE LUBAC, *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*, in *MKR Communio*, 1996, roč. 0, č. 0, s. 75.

a odstraněny z knihoven.

V následujícím období se věnoval studiu a na radu svého provinciála otce André Raviera se zaměřil opět na buddhismus. Vznikly tak knihy *Aspects du bouddhisme* (1951) a *Le rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (1952). V roce 1953 bylo povoleno vydání souboru kněžských duchovních cvičení, které se konaly ještě před vydáním *Humani generis* a nesly název *Méditation sur l'Église*. Po roce 1955 došlo k jistému uvolnění a mohla být publikována kniha *Sur les chemins de Dieu*, která je rozšířením textu *De la connaissance de Dieu* (1944). Dva první díly *Exégèse médiévale* mohly být vydány v roce 1959, po nichž následovaly dva další v letech 1961 a 1964.

Kardinál Gerlier se v Římě stále přimlouval a přál si návrat de Lubaca na fakulty v Lyonu. Ke konci roku 1953 bylo de Lubacovi povoleno pořádat konference o neteologickém tématu a to mimo Teologickou fakultu a bez předchozího oznámení veřejnosti. Od roku 1956 začal přednášet na Katolických fakultách v Lyonu *ad experimentum* hinduismus a buddhismus.

Přes tyto záblesky zmírnění opatření proti de Lubacovi, jeho kritici nepřestávali ve své aktivitě. Ještě nějakou dobu po vydání encykliky kritizovali de Lubaca a jeho díla, a snášeli řadu výtek i na publikace, které mohly být po římské cenzuře publikovány. Papež byl pravděpodobně stále varován před de Lubacem. V jeho blízkosti se však pohybovali i lidé, kteří de Lubacovi pomohli. Jedním z nich byl Augustin Bea, papežův zpovědník a poradce. Jeho prostřednictvím poslal Pius XII. de Lubacovi 29. března 1958 dopis, „který slovo od slova nadiktoval: děkoval mi za dosud vykonanou práci a povzbuzoval mne k pokračování. Pravý opak pokárání!“<sup>24</sup> Generální představený Janssens byl informován o dopise Pia XII., ale odmítl ho číst s odůvodněním, že není oficiální. Pro něho nebyl gestem rehabilitace. De Lubac se dověděl, že neústupnost v jeho záležitosti pocházela z prostředí Tovaryšstva.

## **2.12 Rehabilitace a účast na II. Vatikánském koncilu**

Po smrti Pia XII. byl zvolen papežem Jan XXIII., který působil v letech 1944-1953 v Paříži ve funkci nuncia. Znal situaci církve ve Francii i celou záležitost kolem de Lubaca a „*nouvelle théologie*“. Krátce po svém zvolení chtěl projevit svou náklonnost k francouzskému teologovi a uklidnit spory, proto učinil dvě věci: značnou finanční částkou podpořil vydávání *Sources chrétiennes* a jmenoval de Lubaca členem

---

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 76.



přípravné teologické komise pro nový koncil. Především tato druhá skutečnost měla významný vliv na další osud našeho teologa.

Teologické komisi předsedal kardinál Ottaviani a de Lubac se její práci účastnil od počátku, tedy od roku 1960 do léta 1962. Členy komise byli z velké části teologové římské kurie, kteří nebyli nakloněni velikým změnám. De Lubac často zastával roli „odpůrce“, někdy byl dokonce obviňován kvůli zastávaným pozicím. O práci v komisi řekl: „S postupem prací jsem cítil, že se blíží katastrofa. Připravovaná schémata respektovala pravidla jisté strnulé a formální scholastiky a vyplývala z takřka obranného postoje; pro nedostatek soudnosti směřovala k odsuzování všeho, co se zcela nesmiřovalo s touto perspektivou, občas spíše „moderní“ nežli autenticky tradiční. Ale již od samého začátku koncil ukázal, že nechce takový způsob myšlení podporovat.“<sup>25</sup> V některých svých dílech de Lubac předešel koncil a musel proto vyčkat až do jeho zahájení, aby byly přijaty jím ražené postoje a teologické pohledy. Na koncilu se účastnil z titulu *odborníka* činnosti Teologické komise, v níž se podílel především na přípravě dogmatických textů.

Během šesti let svého pobytu v Římě viděl, že nepřátelství vůči jeho osobě u některých lidí přetrvává. Ještě v roce 1961 se mluvilo o „*nouvelle théologie*“, jejímiž hlavními představiteli jsou Henri de Lubac a Jean Daniélou, a která byla pokárána v *Humani generis* Pia XII.<sup>26</sup> Během koncilních prací však mohl navázat také srdečná přátelství.

### **2.13 Přátelství s Karolem Wojtyłą**

U příležitosti sepisování pastorální konstituce *Gaudium et spes* mohl pracovat po boku tehdy krakovského arcibiskupa Karola Wojtyły. Spolu vypracovali především 13. schéma, z kterého se po změnách stala zmiňovaná konstituce. Z této spolupráce vzniklo hluboké přátelství, které trvalo až do de Lubacovi smrti. Po koncilu se několikrát setkali v Římě na Gregorianě, čímž se upevňovalo jejich přátelství. Po zvolení Wojtyły papežem Janem Pavlem II. (16. 10. 1978) spolu udržovali alespoň písemný kontakt. Svůj obdiv k našemu teologovi vyjádřil Jan Pavel II. během své návštěvy pařížského Katolického institutu, který navštívil 1. června 1980. Když mezi svými posluchači spatřil starého teologa, prohlásil: „Skláním hlavu před otcem

---

25 H. DE LUBAC, *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*, in *MKR Communio*, 1996, roč. 0, č. 0, s. 77-78.

26 Srov. A. RUSSO, *Henri de Lubac*, s. 169.

de Lubacem.“<sup>27</sup> Největší vyznamenání pro de Lubaca znamenalo jmenování kardinálem 2. února 1983. Tímto neobvyklým způsobem se mu dostalo veřejné rehabilitace a jeho slovům a knihám byla dána větší vážnost.

## 2.14 Po koncilu

Mohlo by se zdát, že de Lubac získal významné místo na poli teologie a stal se uznávanou autoritou. Tak jednoduché to však nebylo. I po jeho účasti na koncilu pokračovalo jeho utrpení způsobené odmítáním a nepřátelstvím. Vrátil se sice ke svým starým dílům, aby je bránil a ospravedlňoval pozice v nich obsažené, ale přesto jeho život byl výrazně poznamenán obviňováním a mnoha křivdami. Kardinál Pietro Parente ještě v roce 1979 mluví o hnutí „*nouvelle théologie*“, které vybuchlo „dílem Daniéloua, de Lubaca, Congara a dalších“ jako „znovuvykvašení modernismu, který byl zasažen, ale nebyl mrtvý.“<sup>28</sup>

V období po koncilu nepolevil ve své teologické a pedagogické činnosti. Účastnil se kongresů a mnoha diskuzí. V září 1965 byl prostřednictvím otce Charlese Boyera, jednoho z jeho předchozích kritiků, pozván Pavlem VI. na VI. Mezinárodní tomistický kongres do Říma. Jednu ze svých přednášek věnoval Teilhardu de Chardinovi a bylo mu svěřeno přednést závěrečný příspěvek. Přednášel na universitách téměř celého světa: na universitě Notre Dame v Indianě, v Chicagu, Torontu, Santiagu de Chile a Buenos Aires. Na Teologické fakultě v Aténách a Soluni přednesl několik konferencí o církevních otcích a o ekumenismu z katolického úhlu pohledu.

V letech 1963 až 1974 byl poradcem sekretariátu „pro nevěřící“ a sekretariátu „pro nekřesťany“, které založil papež Pavel VI.. Kromě toho pracoval od roku 1969 po dobu pěti let v Mezinárodní teologické komisi.

University Notre Dame ve Spojených státech a v Innsbrucku mu udělily titul *doctor honoris causa* v teologii. U příležitosti jeho osmdesátých narozenin mu Pavel VI. poslal vlastní rukou napsaný dopis, „abych vám projevil naši otcovskou radost, abych vám dokázal vysoké mínění, které o vás máme, a také, abych vám naším jménem a jménem církve vyjádřil vděčnost, kterou jsme vám povinni.“<sup>29</sup>

---

27 H. J. FISCHER, *Späte Rehabilitation*, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* ze dne 3.2.1983; citováno podle A. RUSSO, *Henri de Lubac*, s. 210.

28 P. PARENTE, *Terapia tomistica. Per la problematica moderna da Leone XIII a Paolo VI*, Roma 1979, s. 67.

29 Srov. H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, Milano 1992, s. 415.

Na různých místech světa byl oceňován, ale v Tovaryšstvu, a především ve Francii, byl odsunut do pozadí. Bolest, způsobená vlastními bratřími, patřila asi k těm nejhlubším.

V posledních letech života se pozornost francouzského kardinála obrátila k otázkám duchovního života. Ani přes jeho vysoký věk a různé zdravotní problémy neustávala jeho činnost. Pomáhal mu otec Marcel Audras, který plnil také úlohu jeho sekretáře. I v 80. letech vydal sám nebo se spolupracovníky několik spisů. Poskytl rozsáhlý rozhovor o II. Vatikánu a v roce 1989 souhlasil s vydáním *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Tyto jeho paměti vrhají nové světlo na události okolo vydání encykliky *Humani generis* a obsahují také dosud nepublikovanou soukromou korespondenci z let 1942-1970.

Kardinál Henri de Lubac zemřel v Paříži 4. září 1991 ve věku 95 let.

### 3. TAJEMSTVÍ NADPŘIROZENOSTI

#### 3.1 Uvedení do tématu

V katolické tradici byla přirozenost a nadpřirozenost pojímána v syntéze.<sup>30</sup> To platilo pro období prvního tisíciletí až do vrcholné scholastiky. Mezi její nejpřednější představitele patří Tomáš Akvinský, Bonaventura a Jan Duns Scotus. Do té doby kráčela filosofie a teologie společně. Od 14. století docházelo k jejich oddělování. Po Tridentském koncilu došlo také k rozdělení v rámci samotné teologie na jednotlivá odvětví, jak je známe dnes: teologie dogmatická, fundamentální, morální, spirituální, pastorální. V 17. a 18. století byla scholastika téměř zapomenuta nebo přežívala ve své barokní podobě. Papež Lev XIII. v encyklice *Aeterni Patris* (1789) vybídl teology k opětovnému navázání na tradici scholastické teologie. O následujícím období se proto mluví jako o neoscholastice. Do popředí se opět dostalo učení Tomáše Akvinského. Jeho filosofie byla v encyklice *Aeterni Patris* doporučena jako vhodný prostředek pro nápravu různých odchýlení, ke kterým došlo kvůli tomu, že se teologie uchylovala k moderním filosofiím. Měla být aplikována na tajemství víry a ochránit tak teologii před racionalismem. V průběhu tohoto vývoje došlo k rozpadu původní syntézy. Milost a přirozenost se začaly chápat odděleně.

Tento stav byl reakcí na pozici, kterou zastávali M. Baius a K. Jansen.<sup>31</sup> Baius tvrdil, že lidská přirozenost v původním stavu musela být nutně vybavena milostí. Prvotním hříchem však došlo k podstatné změně: přirozenost člověka byla narušena a bez milosti neschopna jakéhokoliv dobra. Proto člověk nutně hřeší ve všem, co činí.<sup>32</sup> Podobné učení hlásal i Jansen, který byl Baiovým pokračovatelem. Jejich pozici lze označit za *supranaturalismus*, neboť kladli veliký důraz na milost, tedy na nadpřirozenou realitu. Několik jejich vět bylo církví odsouzeno.<sup>33</sup>

K oddělení přirozenosti a milosti došlo zároveň v návaznosti na učení kardinála Kajetána a španělského jezuitu Suarezze. Především díky nim byl do teologie milosti zaveden pojem „čistá přirozenost“ (*natura pura*). Možná trochu překvapivě se objevil již u svatého Tomáše. Podle de Lubaca a mnoha jiných interpretů však nelze najít u Andělského doktora výslovné tvrzení o možnosti řádu čistě přirozeného. Nezapomíná

---

30 Srov. G. BOF, *Soprannaturale* in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 1457-1468; G. POZZO, *La manualistica* in R. FISICHELLA, (ed.), *Storia della teologia 3 – da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Bologna 1996, s. 309-328; C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Kostelní Vydří 2005, s. 59-64.

31 Michael Baius (1513-1589), Kornelius Jansen (+1638), biskup v Yperu.

32 K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha 1996, s. 31.

33 Pius V. odsoudil 79 Baiových vět (DH 1901-1980); Innocenc X. odsoudil pět Jansenových vět (DH 2001-2007)

na výjimečnost nadpřirozeného řádu a milost podle něho vylučuje jakoukoli nutnost. Snaží se naopak ukázat, že milostí dochází svého dovršení dynamismus, který již v přirozenosti je; ten je nazýván: „*přirozená touha vidět Boha*“.

Na konci 19. století měly dogmatika, apologetika, metoda a způsob uvažování převážně podobu *manualistické* teologie. Tato forma, jejíž kořeny sahají do druhé poloviny 17. století, přetrvávala v první polovině 20. století až do II. vatikánského koncilu.

V dogmatické teologii se přemýšlelo o jednotlivých pravdách víry. Základem byla teze, která vykládala katolickou nauku obsaženou v dokumentech Magisteria nebo vycházela z Písma svatého či tradice. Pro ospravedlnění teze byly předloženy argumenty, spekulativně se uvažovalo o námitkách, a byla snaha objasnit intelektuálně význam obsahu nauky, o kterou se jednalo.

Manuál dogmatiky byl rozdělen do několika částí (traktátů).<sup>34</sup> Protože není cílem této práce seznámit se s celou dogmatikou, bude nyní pozornost věnována pouze traktátu o milosti (*De gratia*). V jeho způsobu pojetí se odráží kulturní horizont novověku, v němž převládal racionalismus a romantismus. Na předpokladu odcizení a oddělení rozumu a víry vyvyšuje racionalismus člověka v jeho „přirozenosti“. Zcela přehlíží jakýkoliv vztah člověka ke zjevení. Romantismus považuje lidský rozum za omezený a chce osvobodit i jiné lidské schopnosti. Na tuto situaci reagovala teologie tím, že chtěla soustředit pozornost na jedinečnost křesťanského poselství, pohledu na člověka a nadpřirozenosti. Tato snaha se však ve své době neprojevila v koncepci manuálů, který stále spočíval svým pojetím na teorii o dvou cílech člověka: přirozeném a nadpřirozeném. Tato teorie zůstávala v běžném učení až do poloviny 20. století, kdy došlo k diskuzi, která byla zahájena díky příspěvku de Lubaca.

Pojednání o milosti bylo nějakým způsobem přiřazeno k novému traktátu *De Deo elevato*. Před manuály se o milosti pojednávalo v traktátu *De gratia*. V novém traktátu byla pozornost věnována nadpřirozenosti ve světle křesťanského zjevení. Toto pojednání bylo nadřazeno starému traktátu *De Deo creato*. Ten obsahoval teze o Boží stvořitelské činnosti, které byly přístupné rozumovému zkoumání. Nové uspořádání

---

34 Dogmatický manuál tvořilo pět okruhů. První okruh pojednával o Bohu a byl rozčleněn na dva traktáty: *De Deo Uno* a *De Deo Trino*. Druhý okruh byl o Kristu a tvořily ho dva traktáty: *De Verbo incarnato* a *De Christo Redemptore*. Mezi těmito traktáty se nacházelo pojednání *Cur Deus homo*. Třetí okruh se věnoval tématu Církve a jeho traktát nesl název *De Ecclesia*. Čtvrtý okruh pojednával o milosti a dělil se na traktáty: *De Deo creato* (o stvoření a přirozenosti), *De Deo elevato* (o nadpřirozenosti), *De gratia* (o „nadpřirozených prostředcích“ nutných a darovaných k tomu, aby člověk dosáhl nadpřirozeného cíle), *De novissimis* (o posledních věcech člověka). Pátý okruh se týkal svátostí a jeho dva traktáty byly: *De sacramentis in genere* a *De sacramentis in specie*. Představu o podobě manuálu je možné si vytvořit nahlédnutím do publikace V. WOLF, *Syntéza víry*, Olomouc: MCM 2003, která uspořádání manuálu sleduje.

látky bylo postaveno na předpokladu, že člověk má cíl přirozený a nadpřirozený. Naproti tomu podle starého traktátu *De Deo creante* má stvořený člověk pouze jeden cíl a to nadpřirozený. Významná je také skutečnost, že nový traktát ve skutečnosti nepřijal staré pojednání o milosti a oba existovaly vedle sebe. Objektivně však mělo dojít k jejich sloučení. Nový traktát pojednával o nadpřirozenosti jako o cíli člověka, který mu je přičten na základě Kristova vykupitelského díla. Pojednání o milosti se věnovalo nadpřirozeným prostředkům (*De auxiliis*), které jsou absolutně nutné a zároveň nezasloužené, aby člověk mohl dosáhnout nadpřirozeného cíle.

V manualistické teologii byl termín „*přirozenost*“ chápán jako podstata člověka, kterému chybí dary, kterými byl obdařen člověk před prvotním hříchem. V tomto pojetí se „*přirozenost*“ nacházela na stejné rovině jako „*čistá přirozenost*“. „*Milost*“ se rozuměla účast na božské přirozenosti. Na základě výpovědi Magisteria proti Baiovi bylo zdůrazněno, že je milost vůči přirozenosti nezaslouženým darem, který pro ni znamená nějaké doplnění zvnějšku. V manuálech byla přirozenost charakterizována jako protiklad milosti. „*Přirozené*“ je to, co patří k lidské přirozenosti podstatně a účinně (constitutive, consecutive, esigitive).<sup>35</sup> Vše, co není přirozené a nutné, je nazváno „*nadpřirozené*“.

Základními pojmy tohoto pojednání jsou: přirozenost, nadpřirozenost, milost. Proto je vhodné alespoň krátce je představit. Všechny prošly vlastním vývojem.

S termínem „*přirozenost*“ (φύσις) bylo možné se setkat v řeckém a helenistickém prostředí, kde měl ve filosofii veliký význam. V Novém zákoně se mu však nepřikládá zdaleka taková důležitost. Nejčastěji ho užívá apoštol Pavel ve svých listech. V jakém významu? Například v Řím 11, 21-24 se vyskytují vazby *κατα φύσιν* a *παρα φύσιν*, které vyjadřují, že to, co se označuje výrazem „*podle přirozenosti*“, je v protikladu k tomu, co je obecně chápáno jako umělé a nepravé. Bez podrobného rozboru Pavlových spisů lze shrnout, že pojem „*přirozenost*“ měl více významů. Přesto nepatřil mezi hlavní teologické pojmy užívané „*Apoštolem národů*“. Během času se dostal více do křesťanského myšlení. Bylo třeba uvést tento termín do souladu s naukou o stvoření. Proces osvojení termínu „*přirozenost*“ vyvrcholil ve scholastice, kdy se podařilo svatému Tomášovi smířit „*přirozenost*“ a stvoření. Společně s tím rozpoznal v „*přirozeném zaměření*“ (*inclinatio naturalis*) „*jakési Boží vtisknutí zaměřené k cíli*“.<sup>36</sup>

Od substantiva „*přirozenost*“ lze odlišit výraz „*přirozené*“, který nenáleží

---

35 Srov. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, Bologna 2200, s. 356, pozn. 53.

36 „...impressio quaedam Dei dirigentis in finem.“ T. AKVINSKÝ, *STh I*, q. 103, a. 1, ad 3.

nějakému substanciálnímu jsoucnu. „Přirozeným“ se nazývá to, co nutně náleží určitému stvořenému bytí, a to především ze dvou důvodů: 1) jedná se o konstitutivní prvek jeho podstaty nebo celistvosti (integrity); 2) dovoluje mu dosáhnout dokonalosti vlastními prostředky. Přesahovat přirozené lze různými způsoby: zdokonalením přirozených sil způsobem, že v okamžiku dojde k uskutečnění toho, o čem by se snažily dlouhý čas (např. zázračné uzdravení); zdokonalením přirozenosti nějakou kvalitou, kterou sama nemá. V tomto druhém případě je možné rozlišit dvě etapy. Ve stavu před prvotním hříchem byl člověk vybaven kvalitou, která nepatřila k jeho přirozenosti a která ji nepozvedala příliš nad přirozenou úroveň. Příkladem takové kvality je nesmrtelnost člověka. Dary tohoto typu se nazývají „dona preternaturalia“. V současné situaci je možné přesazení přirozeného zásahem milosti, která patří k nadpřirozenému řádu.<sup>37</sup>

Termín „*nadpřirozenost*“ se dostal do křesťanské terminologie celkem pozdě. V patristice se nadpřirozenými označovaly skutečnosti a události, které byly mimořádné a zázračné, a proto patřily v jistém slova smyslu do božské sféry. Pojem se dostal do latinského jazyka, ale teprve díky svatému Tomášovi se stal užívaným v teologii. V jeho dílech označoval Boha, anděly i duši. Nejprve tedy neoznačoval dar, který se nazývá nadpřirozený, ale nadpřirozeným bylo vše, co mělo božský charakter v širším smyslu. Postupně se výraz „*nadpřirozenost*“ přibližoval pojmu „*milost*“ až téměř splynuly v jedno. V důsledku toho se jako protikladný termín k „*milosti*“ postavil pojem „*přirozenost*“. Ve vrcholné scholastice a na počátku novověku získala „*přirozenost*“ jako protiklad k „*milosti*“ a „*nadpřirozenosti*“ nový význam: kladně byla ohodnocena její schopnost, díky níž bylo zajištěno poznání, že *milost* je nezasloužená.

Nauka o *milosti* má dlouhý vývoj, jejíž kořeny sahají již do Starého zákona. Ve spisech Nového zákona se vyskytuje vlastní pojem „*milost*“ ( řecky *χαρις*, latinsky *gratia*), a to zvláště u svatého Pavla a v janovských spisech. Na tomto místě není možné shrnout ani základní etapy vývoje termínu *milosti*. Bude předloženo jen několik poznámek.

*Milost* je nezasloužená pomoc, kterou člověk přijímá od Boha k tomu, aby mohl přijmout jeho nabídku, stát se Božím dítětem a mít účast na jeho přirozenosti. Když Bůh lidem nabízí sám sebe, nemůže být ve své činnosti omezen člověkem, a proto i přijetí *milosti* musí způsobit Bůh. Již příprava člověka na přijetí *milosti* je dílem *milosti*. Zároveň platí, že svobodná Boží iniciativa vyžaduje svobodnou odpověď ze strany

---

37 Srov. A. DE SUTTER, *Soprannaturale* in E. ANCILLI (a cura di), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*/3, Roma 1990, s. 2353-2357.

člověka. Aby mohlo k Božímu sebesdílení dojít, předpokládá se adresát, kterým je v katolické terminologii lidská přirozenost. Milost patří do nadpřirozeného řádu, uniká naší smyslové zkušenosti a lze ji poznat jen vírou. Když Magisterium klade důraz na nezaslouženost milosti, dává tak základ pro to, aby milost byla považována za nezaslouženou a vlastními silami pro člověka nedosažitelnou.<sup>38</sup>

### 3.2 „Donum perfectum“

Po stručném uvedení do tématu práce a seznámení se základními pojmy bude vlastní téma otevřeno pohledem na vztah, který je pro každého člověka zcela zásadní a na jehož pozadí se odvíjí celý lidský život. Jeho protagonisty jsou Bůh a člověk. Pozornost bude soustředěna na jeho základní charakteristiky.

Na začátku bude použito přirovnání z mezilidských vztahů. Z tohoto východiska bude možné lépe vidět podobnosti a rozdíly, které se objevují ve vztahu člověka s jeho Tvůrcem.

Při mnoha příležitostech se lidé vzájemně obdarovávají. Nyní nejsou důležité motivy takového jednání. Jednajícími jsou dva lidé – dárce a příjemce – a předmětem jednání je dar, který první nabízí druhému. Aby se jednalo o dar, musí být mimo jiné splněna důležitá podmínka: dárce musí být ve svém jednání *svobodný*. Pokud je totiž někdo, jakýmkoli způsobem k takovému činu nucen, nejedná se o dar v pravém slova smyslu. Mluví-li se o daru, nejčastěji se myslí nějaká věc, tedy něco, co dárce nedává sám ze sebe. Darem však může být pouze to, co dává sám od sebe.

Také ve vztahu člověka s Bohem se mluví o obdarovávání. Primárním dárce je Bůh. Člověk je v postoji příjemce darů, které od Boha přijímá. Úmyslně je ponechán stranou opačný směr obdarovávání. První přirovnání má pomoci pochopit Boží dar, ale třeba uznat i jeho nedostatky. Vždyť jak by mohl dar člověka člověku být ve všem podobný daru, který dává Bůh člověku, daru, kterým je Bůh sám? Prvním darem, který od Boha člověk přijímá, je „bytí“, tedy stvoření. Druhým darem je otevřenost v lidské přirozenosti, která umožňuje třetí dar, tedy pozvání ke „zbožštění“ a jeho realizaci. O třetím daru bude učiněn občas nějaká zmínka, ale následující úvaha se bude týkat především prvních dvou darů.

Pro lepší porozumění dvojího Božího obdarování je nutné, aby si každý představil sebe sama jako toho, kdo „je dříve“ než dary, které přijme. Představuji si tedy

---

38 Srov. KKC 1996-2005.



sám sebe jako subjekt, který je připraven přijímat dary. „Na prvním místě tedy prohlašuji: „Bůh mi dal bytí“; a druhé obdarování: „Tomuto bytí, které mi On daroval, Bůh vtiskl zaměření k nadpřirozenosti.“<sup>39</sup> Takto se zdá, že já předcházím své bytí a mé bytí předchází vlastní zaměření. Je však zřejmé, že tomu tak není. Není možné si představovat, že Bůh mně dává dar bytí podobně, jako rodiče podávají dítěti hračku a kladou mu ji do ruky. Doslovné chápání první teze by vedlo k rozporu. Vždyť první dar, který od Boha přijímám, je právě mé vlastní bytí. A tento dar přijímám jaksi „vnitřně“, na rozdíl od jakéhokoli lidského daru, který mohu přijmout jen jako nějaký „doplněk“, takže mi zůstane „vnějším“. „Vnitřní“ přijetí daru znamená, že bez tohoto daru se nemohu obejít, neboť přijatý dar mě utváří a bez něho bych nebyl tím, čím jsem.<sup>40</sup>

Podobným způsobem je třeba přistoupit i ke druhé tezi. I zde je vidět limity přirovnání, které platí v lidských vztazích, ale pro vyjádření Božího daru je toto přirovnání nedostatečné. Ne, že by nebylo pravdivé, ale neobsahuje celou hloubku pravdy. Zaměření k nadpřirozenosti je také darem, který nepřijímám jako něco „vnějšního“, ale který má svůj „vnitřní“ princip. Tímto jedinečným způsobem mohu být obdarován pouze od svého Stvořitele. Ten, který mě stvořil, mohl také vtisknout neporovnatelným způsobem mému bytí otevřenost k nadpřirozenosti. Z toho opět vyplývá, že zkušenost s darem v lidské rovině je na nesrovnatelně nižší úrovni, než ve vztahu Boha a člověka.

Ve vzájemném srovnání se nachází důležitý společný bod: skutečný dar není vynutitelný, ale naopak je darován svobodně. Proto již nyní lze říci, že zaměření k nadpřirozenosti je pro člověka nezaslouženým darem.<sup>41</sup>

Shrnutím dosavadní srovnání se dochází k poznání, že dvě teze, které byly na počátku přijaty, vyjadřují sice pravdu, ale jsou založeny na fiktivním předpokladu. Ve skutečnosti totiž není možné celý proces darování rozdělit do dvou momentů a vložit mezi ně časovou mezeru. Tvrzení „Bůh mi dal nezaslouženě bytí“ a „Bůh mému bytí vtiskl zaměření k nadpřirozenosti“ mohou být vyslovena pouze tehdy, když je napřed uveden pomyslný předmět. Tím, jak bylo vidět, je jakési „já“, které by existovalo dříve a bylo by příjemcem daru bytí.

---

39 H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978, s. 134.

40 Tradiční výraz pro vyjádření stejné myšlenky zní: *mým stvořením* mě Bůh dal, nebo spíše neustále dává, mně samému. Srov. H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 135.

41 Latinské slovo *gratuitas* se do češtiny nepřekládá jednoduše. S přihlédnutím k německému překladu, v němž H. Urs von Balthasar užívá slova „*Ungeschuldetheit*“, zdá se vhodným termínem „*nezaslouženost*“. Srov. H. DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade. 2. Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971, s. 122.

V centru pozornosti bude nyní Bůh jako dárce dvojího daru. Navazující na předešlou úvahu je nutné říci, že „Bůh, pokud by chtěl, *mohl by* člověku nedat bytí. A kromě toho, že toto bytí, které mu daroval, *mohl by* nepovolat, aby Ho vidělo.“<sup>42</sup> „K blaženému patření na Boha“, jak se často vyskytuje ve spisech scholastických teologů, nebyl Bůh nijak nucen, aby člověka k němu pozval a umožnil mu ho. K žádnému ze svých darů není donucen. Dopustil by se chyby ten, kdo by tvrdil, že „Bůh nemohl nestvořit“. Na Boha neplatí žádné vnitřní ani vnější donucovací prostředky. Jeho svrchovaná svoboda není umenšena ničím a nikým. Boha nenutilo vůbec nic k tomu, aby mně daroval bytí. A ani zaměření k nadpřirozenosti mi neudělil z nutnosti. Ve mně, jako ve stvořeném bytí, se nenachází žádný nárok ani požadavek, který by Boha zavazoval k udělení druhého daru.

Tato analýza rozlišuje tři momenty a řadí je do časové posloupnosti. Prvním momentem je stvoření duchovního bytí, druhým je zaměření k nadpřirozenosti, které je vloženo do jeho přirozenosti a nakonec je tu nabídka učiněná jeho osobní svobodě, aby měl účast na životě samého Boha. Tento postup však nesmí vyvolat domněnku, že by první moment s sebou nesl druhý a že by druhý moment v sobě nesl třetí. Není tomu tak, protože Bůh je v jednání nezávislý. Jeden jeho dar ho nezavazuje k tomu, aby udělil dar nebo dary další.

Tímto způsobem se na Boží obdarování člověka dívá člověk, ale u Boha se jedná o jediný úkon, který má v našem světě mnohotvárné účinky.<sup>43</sup> Pro omezené lidské vnímání je však ono rozlišení legitimní. A nejen legitimní, ale i nutné. Musí být totiž zachována dvojitá nezaslouženost, která je v Božím jednání obsažena. Jsou zde jakoby dva stropy, které oddělují řády, mezi nimiž není možná komunikace ve směru zdola nahoru. Proto přichází Bůh se svojí dvojitou iniciativou. Nejprve vzniká stvořené duchovní bytí, které Bůh povolal z nebytí do bytí. Následně tomuto přirozenému bytí vtiskuje zaměření k nadpřirozenosti. Přijetí tohoto pozvání pro člověka znamená přechod do nového a vyššího řádu. Ani jeden z těchto dvou Božích úkonů neobsahuje nějakou nutnost. Jedná se o dva úkony svobodné Boží vůle. Stvoření člověka není pokračováním něčeho, co ho v Bohu předcházelo. Nabídka nadpřirozeného daru, ani samotný dar vidění Boha, nejsou pokračováním díla stvoření. „Jestliže již stvoření může být nazváno

---

42 H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 138.

43 „Slovo je jediným úkonem nekonečné vůle celé nejsvětější Trojice, kterážto vůle rozdělila svou sílu a mnohotvárnost veškerého tvorstva tak mocně, že ji vidíme jako rozmnoženou a rozrůzněnou, a to tolikrát, kolik je jejích účinků, ačkoli ve skutečnosti je jedním jediným a zcela jednoduchým kmenem.“ F. SALESKÝ, *Pojednání o lásce k Bohu*, Olomouc 2003, s. 73.

ve skutečném smyslu „milostí“, výzva k vidění Boha je milostí další.<sup>44</sup> Kardinál de Lubac uvádí dva jednoduché příklady, které mohou pomoci k porozumění. Z nich vybírám příklad biblický: „Jestliže je pravda, že celé dějiny Izraele nemají smysl až do příchodu Ježíše Krista, který připravovaly a k němuž byly zaměřeny, vidíme nějaký důvod, abychom popírali, že příchod Ježíše Krista byl vzhledem k těmto dějinám novinkou zcela nezaslouženou?“<sup>45</sup>

Důraz je nyní položen na skutečnost, že každý Boží dar přináší něco nečekaného a nového. Další Boží dílo je nového řádu, který převyšuje vynikajícím způsobem řád předchozí. Jak nebytí a bytí, tak i existující přirozenost a nadpřirozenost, k níž ji Bůh zaměřuje, jsou od sebe radikálně vzdáleny, poněvadž jsou jednoduše jiného druhu a řádu. Tuto propast není možné překonat zezdola, tedy ze strany nebytí nebo stvořeného bytí. Sem přichází Bůh se svojí milostí, kterou uděluje jak on sám svobodně chce. Tato milost se nazývá *milost posvěcující*. Ona je principem nového, božského života. Překonává limity, které se zdají nepřekonatelné. Díky ní je možný přechod z jednoho typu bytí do vyššího. V další úvaze o působení milosti posvěcující bude pozornost soustředěna na povolání stvořeného ducha k nadpřirozenu. Mezi duší člověka a milostí je určitá příbuznost. Důležité je správně ji uchopit. Nespočívá v podstatě, ale v povolání.

Milost je nezasloužený Boží dar člověku. V tomto vztahu jde ze strany Boha o jeho sebesdílení, a proto milost je někdy ztotožňována se samotným Bohem. Na základě této výpovědi lze říci, že milost je od přirozenosti rozlišena.

Kardinál de Lubac těží také ze svého studia buddhismu a právě nyní ukazuje na jednu jeho odlišnost od křesťanského pojetí. Pro buddhistu je každá osobní přirozenost „zárodkem Tathagarty“, díky kterému je zaměřena, aby se stala „budhou“. Každé bytí obsahuje „budhovu přirozenost“.<sup>46</sup> Křesťan však nevěří v nic podobného. Stvořená přirozenost přece neobsahuje žádný zárodek milosti. Společně s Origenem vyznává: „Není snad krajní bezbožností hájit názor, že ti, kteří Boha uctívají v duchu a v pravdě, mají stejnou podstatu jako nezrozená a blažená Přirozenost?“<sup>47</sup>

Ve stvořeném bytí musí být odlišena jeho otevřenost k nadpřirozenu s celým dynamismem, který může vyvolat od posvěcující milosti, která je vzhledem k ní materiálně odlišná. V člověku, tak jak vychází ze Stvořitelovy ruky, nelze najít žádný božský zárodek, který by se postupně rozvíjel a rostl. Ano, dostalo se mu zaměření

---

44 H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 140.

45 H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 141.

46 H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 142.

47 ORIGENES, *Commentaria in evangelium Joannis*, 13, 25, PG 14.

k nadpřirozenému, je povolán k vidění Boha tváří v tvář, ale je to jeho určitá „schopnost“. Ta se nemůže ztotožnit s její realizací, která je třetím darem, jak se o něm mluvilo v úvodu. K ní může dojít pouze díky novému Božím zásahu.

Použije-li se slovník mistrů vrcholné scholastiky, kterými jsou svatý Tomáš Akvinský, svatý Bonaventura, Duns Scotus a mnozí další, mluví se o „*touze vidět Boha*“. Touha není přípravou na nadpřirozenost ani není sklonem k ní. Scotus tvrdí, že člověk není disponován (*indispositus*) ke svému cíli. Zároveň vysvětluje, že tento cíl, toto zaměření, mu je zcela přirozené, i když není možné ho dosáhnout přirozenou cestou.<sup>48</sup> Nedisponovatelnost člověka k účasti na nadpřirozeném životě nepopírá jeho povolání k němu, ale vyjadřuje nemožnost dosáhnout ji vlastními, přirozenými prostředky. Schopnost člověka, která je přirozená a kterou svatý Tomáš nazývá „*přirozenou touhou*“, je třeba vnímat jako způsobilost pasivní. Teprve milost posvěcující je příčinou toho, že stvořená bytost je schopná dosáhnout svého posledního cíle. Toto uschopnění je přijato jako nový dar. Pro bytí, které skutečně touží po Bohu a je k tomu uschopněno milostí, neznámá tato aktivní způsobilost něco, čeho je jeho přirozenost schopná sama od sebe. Jeho pasivní schopnost je nedostatečná, aby dosáhla svého cíle, k němuž je zaměřena. Stvořená přirozenost není přiměřeným způsobem upravena k tomu, co jí nekonečně přesahuje. Jak již bylo řečeno, propast mezi její přirozeností a nadpřirozeností je z její strany nepřekonatelná. Milost pozvedá přirozené bytí k božskému bytí.<sup>49</sup>

Pojmy „pasivní schopnost“, „přirozená schopnost“, „otevřenost k nadpřirozenému“, „touha vidět Boha“, „sklon“ označují obvykle skutečnosti, které patří do řádu přirozenosti nebo jejího zaměření. „Zárodek“, „pozvednutí“ (*elevatio*), „dispozice“, „být přiměřeně upraven“ (*proportionatus*) popisují realitu řádu nadpřirozeného.

Když se takto uvažuje o vztahu dvou řádů, dochází k uvědomění si toho, že v přirozeném bytí není nic, co by se podobalo jakémukoli nároku, který by Boha zavazoval k udělení své milosti. Boží milost, skrze kterou nás Bůh přijímá za své syny (adoptuje), je nezasloužená, podobně jako základní dar, kterým je naše bytí.

Toto odlišení prvního a druhého daru je zcela vlastní autorům, jejichž dílo tvoří tradiční předscholastické učení. Vybírám jeden příklad za všechny – slova svatého Augustina. „Jedna věc je ve skutečnosti to, co jsme dostali, abychom *byli*, jiná věc je to, co jsme dostali, abychom *byli svatí*; jedna věc je totiž *duch člověka*, druhá věc je *Duch*

48 Srov. H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 143.

49 „*Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam.*“ T. AKVINSKÝ, *STh I*, q. 12, a. 5. (český překlad: Všechno, co je povzneseno k něčemu, co přesahuje jeho přirozenost, musí být upraveno nějakou schopností, která je nad jeho přirozeností.)

Boží; ten, když je jednou daný, stává se v nejrealističtějším smyslu také naším duchem.<sup>50</sup>

V učení scholastiků je možné najít dva tradiční pojmy převzaté z listu apoštola Jakuba. „Každý dobrý dar a každé dokonalé obdarování je shůry, sestupuje od Otce nebeských světél.“<sup>51</sup> Výrazy „dobrý dar“ a „dokonalé obdarování“ se přes Pseudo-Dionýsia dostaly až k Dunsu Scotovi, který je vykládá následujícím způsobem: „Dobrý dar“ (*datum optimum*), o kterém mluví svatý Jakub, je přirozenost; „dokonalé obdarování“ (*donum perfectum*) je milost: jsou to dva rozdílné způsoby účasti na Boží dobrotě.<sup>52</sup> Všichni autoři, kteří se připojují k tomuto výkladu, pojmají *donum perfectum* jako něco zcela jiného, nekonečně vyššího než pouhé pokračování *datum optimum*.<sup>53</sup> Opět se zdůrazňuje výjimečnost druhého Božího daru. Ten obsahuje absolutní novost vzhledem k prvnímu. Je-li prvním darem *přirozené bytí*, pak druhý dar *bytí v milosti* je vůči němu mnohem vznešenější a představuje kvalitativní skok, který nebyl dříve tušen ani očekáván. Nadpřirozený dar je pro stvořenou přirozenost novou milostí, kterou si však ona sama nijak nenárokuje a bez které je plnou přirozeností. Ona nepotřebuje druhý dar proto, aby byla dokonalá, dokončená. Nové obdarování není vnějším doplňkem přirozenosti. Pozvedá přirozenost zevnitř k novému bytí.<sup>54</sup>

Nadpřirozené dary postrádají jakoukoli nutnost. Nejsou udělovány proto, že by musely být poskytnuty. Běžně se chápe nadpřirozenost na základě jejího vztahu k přirozenosti. Přirozenost je základ a od něho se odvíjí naše poznávání nadpřirozeného zaměření stvořené bytosti. Pro toho, kdo se však dívá očima *víry*, nevysvětluje se nadpřirozenost na základě přirozenosti, ale naopak. Přirozený řád může být pochopen tehdy, vyjde-li se z řádu nadpřirozeného. Ten je v řádu úmyslu na prvním místě. Jiným způsobem je možné vyjádřit stejnou myšlenku tak, že první, na co Bůh myslel, bylo povolání člověka k nadpřirozenému životu. A proto ho také stvořil.<sup>55</sup> Přirozenost si nenárokuje nadpřirozený cíl, ale nadpřirozenost téměř jakoby vybízí přirozenost, aby ho přijala.

Toto tvrzení neumenšuje ontologickou vzdálenost mezi dvěma řády. Řád milosti

---

50 AUGUSTIN, *De Trinitate*, l. 5, c. 14, n. 15, PL 42.

51 Jak 1,17.

52 Srov. J. D. SCOTUS, *Super Hierarchiam caelestem S. Dionysii*, c. 1, n. 1, PL 122.

53 Svatý Tomáš ve stejném duchu pečlivě rozlišuje *datio* a *donatio*; vyzdvihuje rozdílnost mezi darem, který je učiněný z *lásky* a darem, kterým je *láska sama*. T. AKVINSKÝ, *Scriptum super Sententiis*, l. 1, d. 18, q. 1, a. 3 ad 4.

54 Svatý Tomáš tuto skutečnost vyjadřuje slovy: *Gratia perficit naturam*. Milost přirozenost zdokonaluje a pozvedá ji.

55 Odvolávám se zde na svatého Augustina, který vysvětluje: „právě proto, že Bůh chtěl, abychom byli jednoho dne s ním, proto chtěl, abychom „byli“, protože takový je (...) jediný „důvod našeho bytí.“ É. GILSON, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, Montreal 1947, s. 44.

není pokračováním řádu stvoření. Bůh je vždy iniciátorem, on je ten první, kdo vyvíjí určitou činnost. Tím je také zaručena jeho neomezená svoboda jednání. Důstojnost stvořené přirozenosti spočívá v povolání k nadpřirozenosti, které do ní bylo vloženo. Když se pohlíží na konkrétní stvořené bytí, nemůže se o něm skutečně pravdivě uvažovat, aniž by nebylo vzato v úvahu jeho zaměření k nadpřirozenosti. Tato „přirozená touha“ je vlastní každému lidskému jedinci. Proti tomuto faktu se člověk může samozřejmě bránit, ignorovat ho nebo popírat, ale otevřenost k absolutnu je v každé lidské bytosti. Protože je vložena do lidské přirozenosti Bohem, člověk ji nemůže ve své přirozenosti reálně zničit.

V souvislosti s tímto tématem také církevní otcové rádi hovořili o obrazu a podobě. V přirozenosti byl viděn obraz a v duchovním životě, který nám dává Duch Svatý se spatřovala podobnost. „Když někdo z Otců kladl Boží *obraz* do *podstaty duše* a *podobnost* s Bohem do *ctností*, nesmí se to chápat tak, že by pro ně ctnosti nebyly nic jiného, než vývoj přirozenosti a jejích schopností, jakoby nenáležely vyššímu řádu, který v sobě zahrnuje přirozenost vyšší.“<sup>56</sup> Také zde lze vidět již zmiňované obrácené pořadí. První v úmyslu je vůle Boha, aby se člověk mohl stát jemu podobným, a proto ho stvořil jako svůj obraz. Fakt, že člověk je stvořen jako obraz Boží je vyjádřením toho, čím každý člověk ve své přirozenosti je. Podobnost s Bohem odkazuje na jeho cílové zaměření, tedy na to, čím se člověk může a má stát.

Dosud byla pozornost věnována základním otázkám vztahu Boha a člověka, přirozenosti a nadpřirozeného cíle, ke kterému je zaměřena. Protože Bůh je ve svém chtění vždy první, je zaručena jeho ničím neomezená svoboda a zároveň i nezaslouženost jeho darů, které uděluje při stvoření, v zaměření přirozenosti člověka k nadpřirozenému řádu a jeho uschopněním k jeho dosažení. Ukázalo se, že přirozenost a nadpřirozenost jsou těsně spjaty, aniž by byly zaměněny. Bylo uvedeno, že „člověk je učiněn, aby viděl Boha.“<sup>57</sup> Došlo také k rozlišení, co „touha vidět Boha“ je a co není.

V této kapitole se nachází základní myšlenkové linie celého tématu. V následujících oddílech bude pozornost zaměřena na jednotlivé aspekty tajemství, které bude nahlíženo z různých úhlů pohledu. Ve škole nejvýznamnějších učitelů křesťanské tradice bude snaha objasňovat základní ideu o vztahu přirozenosti a nadpřirozenosti.

---

56 Cit. M. J. SCHEEBEN, *Nature et grâce*, Bruges 1957, s. 186-187.

57 „Homo factus est ad videndum Deum“. T. AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 18, a. 1.

### 3.3 Křesťanský paradox člověka

Důkladnějšímu rozboru nyní bude podrobena naše *stvořená přirozenost*. Nejprve se bude uvažovat o tom, jaká je a jaké jsou její vlastnosti. Potom se zájem obrátí k povaze jejího cíle. V dějinách teologie se ne všichni autoři v těchto otázkách shodli a učení staré tradice bylo překryto mnoha jinými názory. Toto učení však provázelo dějiny teologie několik staletí, je natolik důležité a klíčové, že ho nelze lacině opustit bez předložení vážných důvodů. Když k tomu docházelo, znamenalo to vždy umenšení bohatství, které bylo během předchozích staletí uchováváno a předáváno. Není namístě se domnívat, že k tomu docházelo ze zlé vůle. Příčinou mohlo být spíše nepochopení a z něho pramenící mylný výklad postupně ovlivňoval další generace teologů.

V první kapitole byl představen člověk jako stvořená duchovní přirozenost, která v sobě nese zaměření k nadpřirozenému. Nyní bude zajímavé podívat se na obsah pojmu *přirozenost*. Je nutné ho správně uchopit a nedopustit se omylu, k němuž by vedlo nerozlišování při jeho požití.

Francouzský kardinál říká: „Je totiž přirozenost a přirozenost“.<sup>58</sup> Vzhledem k nadpřirozenému řádu, který je vlastní Bohu, se o existenci andělů a lidí říká, že je přirozená. Stejně je označováno také bytí vesmíru, slunce, vody, rostlin a zvířat. Vše, co bylo Bohem stvořeno, je nějakým způsobem přirozené, má svoji *přirozenost*. Mluvíme o *přirozenosti* kamene, sedmikrásky, žáby, člověka. Přirozenost andělů není v tomto bodě podstatná. Pozornost bude soustředěna na člověka. Situace člověka ve vztahu k ostatním *přirozenostem* je totiž paradoxní. Jedná se o *ducha*, který se má stát subjektem úkonu poznání, pro který není přirozeně vybaven a bude se muset doplnit tím, že přesáhne sám sebe. Zmiňovaným úkonem, jehož má být člověk subjektem, je poznání svého nadpřirozeného zaměření, které je člověku, ponechanému pouze jeho přirozeným schopnostem, nepřístupné.<sup>59</sup> Užívá-li se pojmu *přirozenost* pro člověka a zároveň pro nějakého jiného živočicha nebo jakoukoli stvořenou věc, neděje se to ve stejném smyslu.<sup>60</sup>

Budou představeny dvě odlišnosti, díky kterým je lidská *přirozenost* jiná. První

---

58 H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 162.

59 O tomto poznávání bude pojednáno v osmé kapitole.

60 „Teologie manuálů opomíjí často dělat přesný rozdíl mezi způsobem, který je vlastní lidské existenci a jednoduchou přítomností přirozených věcí.“ E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris 1960, s. 11.

různost ukazuje, že na rozdíl od jiných živočichů je člověk myslící bytostí, je obdařen rozumem, má rozumovou přirozenost (*natura rationalis*). Druhá odlišnost pochází ze skutečnosti, že člověk je jednotou duše a těla. „Tím, co má ve svém nitru, převyšuje vesmír věcí.“<sup>61</sup> Není tvořen pouze materií, není jen shlukem buněk, hmotou, ale je také *duchovní bytostí*.

Jako duchovní bytost je nositelem stvořeného ducha. Tento stvořený duch ještě dříve, než je duchem myslícím, je sám „přirozeností“.<sup>62</sup> Ve světle tohoto tvrzení je namístě uznat, že duch se staví do protikladu k „přirozenosti“. Je tedy člověk složen ze dvou přirozeností? Odpověď je záporná, ale žádá si vysvětlení. Svatý Bonaventura, když se chtěl vyjádřit velmi přesně, neznal dva, ale tři řády: mezi řád přirozenosti (je možné říci „čistě přirozenosti“ ve scholastickém smyslu) a řád nadpřirozený kladl řád lidské svobody. „*Přirozenost je tedy oddělena od volního jednání osoby: Personalita člověka není zahrnuta v obecném pojmu přirozenosti.*“<sup>63</sup> Františkánský teolog ve svých úvahách odlišil přirozenost a svobodnou vůli, která má svůj vlastní řád. V pohledu na člověka pod tímto zorným úhlem je možné vidět v člověku určitou „složenost“.

Vzájemné odlišení je možné vyjádřit také pomocí pojmů „Boží stopa“ a „Boží obraz“. Přirozené věci v sobě nesou pouze „stopu“ Stvořitele. Tím, že jsou, odkazují na dobrotu toho, který je jejich Tvůrcem. Stvořený duch právě proto, že je stvořen „k Božím obrazu“, je nadřazen celému kosmickému řádu.

Výjimečné postavení člověka je dáno tím, že není obyčejným živým tvorem. Je také duchovní bytostí, ale není pouze čistým duchem. Když se používá pojem *přirozenost* na člověka jako toho, kdo má duchovní přirozenost, děje se tak ve dvojitým smyslu. Buď se pojem *přirozenost* vypoovídá o zvláštním postavení, které má v přirozeném řádu mezi jinými druhy světa (*lidská přirozenost*), anebo se jím označuje *duchovní přirozenost*, která je jiná pro svoji vrozenou otevřenost k universu a pro svůj bezprostřední vztah k Bohu.<sup>64</sup>

Ve scholastické terminologii se nachází pojmy *natura rationalis* nebo *creatura rationalis*, které nepatří mezi přirozené věci (*res naturales*). Mezi ně patří všechny přírodní prvky, rostliny a zvířata. Lidská přirozenost spadá do kategorie *duchovního bytí*. Vzájemný rozdíl může být vyjádřen ještě jiným způsobem. *Přirozené věci*

---

61 GS 14.

62 „Paradox lidského ducha: stvořený, konečný, nemá vždy pouze přirozenost vedle sebe. On sám je přirozeností. Dříve než je myslícím duchem, je duchovní přirozeností.“ H. DE LUBAC, *Surnaturel, études historiques*, Paris 1946, s. 483.

63 J. RATZINGER, „*Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*“ in J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 171.

64 Srov. s. 166.



nemohou být díky své přirozenosti ničím jiným, než tím, čím jsou. Naopak *duchovní bytost* není podobným způsobem omezena svojí přirozeností. Její přirozenost je otevřena k tomu, co ji přesahuje. Je obdařena tím, co svatý Augustin nazývá *mens* nebo *principale mentis*.<sup>65</sup> Jedině duchovní přirozenost, protože je „k Božimu obrazu“, se může k Bohu přiblížit (nebo přesněji: být přiblížena) a spojit se s ním.

Nyní bude položen důraz na onu přednost, která je vlastní duchu a duchovní přirozenosti, zvláště člověku. Již bylo řečeno, že lidský duch je otevřen tomu, co ho přesahuje. Je mu vlastní rozpínavost a touha po vyšších věcech. Na prvním místě to platí pro lidské poznání. Zdá se, jakoby poznání nemělo hranic. Dnes je lidstvo v poznání světa mnohem dále, než tomu bylo v době před sto nebo dvěma tisíci lety. Lidské poznání proniká jak do dálek vesmíru, tak do nejmenších částí, ze kterých je vše složeno. A za několik let bude možné lidské poznání opět dál. Člověk se ocitá před jedním z nejpřekvapivějších paradoxů svého bytí: jeho poznání může obsáhnout nejen celý stvořený svět, ale má schopnost jít ještě dál.

Tuto jednoduchou myšlenku o přesažnosti limitů stvořeného ducha by teologie neměla nikdy ztratit ze zřetele. Objevuje se v dílech církevních otců, scholastických mistrů i současných teologů. Bylo by možné tuto ideu dokládat mnoha výroky, ale na tomto místě bude uveden jeden za všechny, který se zdá být zvláště výmluvný. Jsou to slova, kterými Bérulle konstatuje, že člověk nebyl stvořen „proto, aby zůstal uvnitř hranic přirozenosti.“<sup>66</sup>

Ve vyjádřeních tohoto typu není třeba vidět vždy přímý náznak na zaměření k nadpřirozenému. Pro tuto chvíli stačí uznat, že člověk není uzavřen v malém kruhu svých vrozených nedokonalostí. Pojem *přirozenost* se nemůže vztahovat na člověka stejně jako na nižší přirozenosti. Jsou mezi nimi podstatné rozdíly. V člověku je určitá nekonečná schopnost, zatímco přirozenost ostatních tvorů a jejich celý osud jsou vepsány uvnitř světa. Duchovnímu bytí náleží přednosti, pro které nesmí být zaměněno za jakékoli jiné bytí stvořeného universa.

Ve druhé části bude pozornost věnována cíli, ke kterému je člověk zaměřen. Vyjde se z toho, co bylo dosud řečeno o duchovní přirozenosti. Přestože bylo ukázáno, že je rozdíl mezi přirozeností a přirozeností, který je dosvědčen od nejstarších autorů až do dneška, našli se i tací, kteří toto odlišení nevnímali vážně. Lyonský kardinál má na mysli především ty, kteří stáli u zrodu teorie o „čisté přirozenosti“ (*natura pura*).

---

65 Srov. AUGUSTIN, *De Trinitate*, I. 14, c. 16, n. 22, PL 42.

66 P. BÉRULLE, *Opuscles de piété*, Paris 1944, s. 132.

V protikladu k učení starých teologů zastávali následující tvrzení: každé bytí bez výjimky – hvězda, kámen, kůň, člověk a také anděl – musí mít svůj poslední cíl úměrný své přirozenosti, a z toho také vyplývá, že tento cíl je stejného řádu jako samo bytí.<sup>67</sup> Podle tohoto principu by člověk měl svůj cíl v řádu přirozeném. Jeho naplněním by byla nějaká přirozená blaženost. Když by ji došel, muselo by to pro něho znamenat určité naplnění a spočinutí. Tento cíl by byl nezávislý na jeho povolání k vidění Boha. Zaměření k nadpřirozenému by potom znamenalo jakýsi druhý cíl, tentokrát ale nadpřirozené povahy.

Zmiňovaný princip, jehož platnost jeho autoři nedokazovali, pravdivě platí pouze pro nižší přirozenosti uvnitř světa. Na duchovní bytí by ho bylo možno aplikovat pouze v analogickém smyslu, poněvadž lidská přirozenost není přirozeností ve stejném smyslu. Ovšem zde tato analogie neplatí. Zdůvodnění opět přivádí k jednoduché myšlence: osud stvořeného ducha nemá hranice uvnitř kosmu. Nic přirozeného pro něho neznamena naplnění. On chce jít dále, řeklo by se „za hranice svých možností“.

Nebude na škodu uvést několik příkladů, které potvrzují ambice lidského ducha. Origenes mluvil o „mysli, která je schopná Boha.“<sup>68</sup> Podobně svatý Augustin zvolal: „Tak velká a podivuhodná přirozenost, schopná přirozenosti nejvyšší.“<sup>69</sup> Svatý Tomáš ve svém Teologickém kompendiu uvádí: „Poslední cíl rozumového stvoření přesahuje jeho schopnosti.“<sup>70</sup>

Cíl duchovní bytosti přesahuje její přirozené schopnosti, proto nepatří ke stejnému řádu. Její poslední cíl je v Bohu. Stvořené bytosti ve vztahu k Bohu nic nepřekáží, ona má k Němu bezprostřední přístup. Mezi ní a jejím Tvůrcem není žádný prostřední člen. Vždyť ji stvořil sám Bůh.<sup>71</sup> On je také jejím posledním cílem.

Toto vše platí pro duchovní bytí proto, že jeho *přirozenost* je jiná a má svá vlastní pravidla. *Přirozenost* by tedy mohla být obecně definována jako „ohraničené bytí, které má své vlastní zákony a své vlastní přirozené prostředky.“<sup>72</sup> Takto definovaná přirozenost může být bez problémů použita jak pro duchovní přirozenost, tak pro přirozenost zvířat i rostlin. Problém ovšem nastává, pokud se chce k definici

---

67 Srov. s. 170.

68 „Mens, quae Dei capax est.“ ORIGENES, *Periarchon*, I. 4, n. 36, PG 11.

69 „Tam magna et mira natura, summae naturae capax!“ AUGUSTIN, *De Trinitate*, I. 14, c. 4, n. 6, PL 42.

70 „Ultimus finis creature rationalis facultatem ipsius excedit.“ T. AKVINSKÝ, *Compendium theologiae*, I. 1, c. 143.

71 „Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum.“ T. AKVINSKÝ, *Quaestiones de quolibetum*, Quodlibet X, q. 8. (český překlad: A poněvadž byla duše učiněna bezprostředně Bohem, proto nebude moci být blažená, jestliže by bezprostředně neviděla Boha.)

72 H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 175.

doplnit, že „*cíl* této přirozenosti“, který je nyní přednostně ve středu zájmu, „odpovídá jejím prostředkům.“<sup>73</sup> To by pro každou přirozenost, i tu duchovní, znamenalo, že se uspokojí s dosažením *cíle*, kterého může dosáhnout jí vlastními prostředky. Zde je však nutné opět zachovat podstatnou různost. S takovýmto *cílem* se lidský duch nespokojí. Takový dodatek není přijatelný pro duchovní přirozenost. Je platný pro nižší přirozenosti, které jsou limitovány svojí přirozeností.

V závěru této kapitoly je možné přistoupit ke starému principu, který byl bez přestání připomínán velkými postavami křesťanské tradice. Této tradici dává de Lubac přednost na úkor učení moderních autorů. Přijímá princip, který formuloval Duns Scotus slovy: *cíl* člověka je pro něho stejný jako jeho přirozenost, jestliže se má na mysli *touha* po něm; ale (tento *cíl*) je nadpřirozený, pokud se uvažuje o *prostředcích* k jeho dosažení nebo o *činiteli*, který ho uskutečňuje.<sup>74</sup> Touha po vidění Boha, zaměření k nadpřirozenu, patří opravdu k přirozenému řádu. Ale Bohem poskytnutá milost, která jediná činí z jeho pasivní schopnosti aktivní, je účinnou pomocí v řádu nadpřirozeném. Bez ní by člověk nemohl dojít k Bohu, k němuž je v hloubce své přirozenosti zaměřen.<sup>75</sup> Jedině ve vidění Boha a spočinutí v Něm nachází lidský duch pravý pokoj a jeho otevřenost je jistým způsobem naplněna.

### 3.4 Paradox neznámý „pohanům“

Křesťanská filosofie je nositelkou nové myšlenky, která představuje lidskou přirozenost otevřenou pro přijetí nadpřirozeného daru. V období, které předcházelo onomu poslednímu času, kdy k nám Bůh promluvil ve svém milovaném Synu<sup>76</sup>, se mnozí zabývali otázkami, na které lze dát plnohodnotnou odpověď až ve světle křesťanského zjevení. Pohled bude nyní zaměřen na situaci nejen předkřesťanských filosofů, ale vůbec všech myslitelů od starověku až po současnost, kteří se nacházejí mimo myšlenkový proud, který je závislý na křesťanském zjevení. Jejich uvažování se odehrává pouze v rámci možností lidského rozumu. Bude vidět, k jakým odpovědím na otázky související s tajemstvím nadpřirozena došli a na základě toho se otevře výhled na

---

73 H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 175.

74 Tento *cíl* je přirozený nebo nadpřirozený podle toho, zda se o něm uvažuje jako o „*objectum inclinationis*“ nebo o „*objectum attingentiae*“. Srov. H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 176.

75 „*Quamvis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.*“ T. AKVINSKÝ, *In Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 4, ad 5 in T. MACHULA (ed.), *Rozdělení a metody vědy*, Praha 2005, s. 134-135. (český překlad: Přestože totiž člověk přirozeně směřuje k poslednímu cíli, nemůže ho kvůli jeho vznešenosti dosáhnout přirozeným způsobem, ale pouze milostí.)

76 Srov. Žid 1,1-3.

to „nové“, co s sebou přineslo Zjevení.

Prvním krokem bude pohled na situaci starověkých filosofů. Obecně lze říci, že podle jejich názoru může lidská přirozenost dosáhnout určitého pokroku pouze sama v sobě nebo v mezích stvořeného světa. Člověk *sám* není s to překročit své přirozené schopnosti. Bohové antického světa byli pouze lidskými výmysly, měli lidské vlastnosti, vedli mezi sebou boje jako lidé a nezasahovali do skutečného lidského života.

Jedním z témat, kterým se mnozí zabývali, byla *nesmrtelnost*. Ta byla téměř synonymem pojmu „Bůh“. Bohové v představách Řeků byli nesmrtelní. S nesmrtelností podstatně souvisí otázka lidské duše. V řeckém myšlenkovém světě se prosadilo pojetí člověka, který je složen z duše a těla. Duše, jako duchovní princip člověka, stojí v protikladu k tělu, ve kterém je „uvězněna“ a z něhož je osvobozena v okamžiku smrti. Idea nesmrtelnosti duše našla své zdůvodnění v představě, že je božského původu.<sup>77</sup> Bohové v těchto představách nemohli mít počátek ani konec. A totéž platilo o lidské duši: nemá počátek, proto nepodléhá zkáze a její existence smrtí těla nekončí. Kdyby totiž měla svůj počátek v čase, potom by musela také zaniknout. Podle Aristotela „to, co vzniklo, nutně vezme konec (telos)“.<sup>78</sup> Stejně nebo částečně pozměněné přesvědčení bylo přítomné v dílech mnoha následovníků antických filosofů, pro které byl základním důvodem pro nesmrtelnost duše její věčný božský původ. Důsledkem tohoto vysvětlení byla představa člověka jako toho, který již od svého vzniku obsahuje „částičku božského“ a je vlastně složen z „dvojí hmoty“: pozemské a božské. Spása by se pak rovnala osvobození božského elementu, který je momentálně připoután k lidskému tělu.

Pro představitele klasické starověké filosofie tedy neexistovala skutečná nesmrtelnost, samozřejmě kromě té, která byla vlastní bohům na Olympu. Zároveň nebyl v jejich pohledu možný „návrát k Bohu“ pro duši, která by již předem neměla božskou podstatu. Antický člověk nacházel limity sám v sobě. Za žádnou cenu je nemohl překonat. Bohové a lidé měli odlišnou přirozenost a propast mezi nimi byla nepřekonatelná. Žádný bůh se nemohl stát člověkem, ani žádná lidská bytost nemohla mít účast na božské přirozenosti. Mezi lidmi a bohy bylo možné najít jednu podobnost, která je určitým způsobem spojovala: všichni byli podřízeni témuž Osudu. Proti němu byli i bohové „bezmocní“.

Jak v otázce *nesmrtelnosti*, tak i v záležitosti týkající se *návratu* člověka *k Bohu* vidíme, že antičtí myslitelé byli dalecí jakéhokoli projevu metafyzické naděje. Namísto

---

77 „Lidská duše je božské povahy a má otevřenou cestu k návratu na nebe.“ CICERO, *Lealius de amicitia*, in M. T. CICERO, *Tuskulské hovory*, Praha 1976, s. 308.

78 ARISTOTELÉS, *Fyzika*, Praha 1996, s. 77.

toho se smířili s věcmi tak jak jsou. Jeden z nich tuto situaci vyjádřil následovně: „Žádný smrtelník nesmí žít myšlenky, které přesahují jeho stav smrti podléhající bytosti.“<sup>79</sup> Navzdory všem snahám o řešení přetrvávalo pokušení stát se bohy a prorazit časové omezení lidské existence. Čím více to lidé neúspěšně zkoušeli, tím více zakoušeli zklamání.

Na rozdíl od těchto někdy protichůdných řešení otvírá křesťanská filosofie člověku jinou perspektivu. Ta spočívá v nové cestě, jejíž záruku člověk již přijal. Touto zárukou je jeho zaměření k poslednímu cíli, který přesahuje možnosti jeho pouhé přirozenosti. Zaměření člověka je zároveň podmínkou, díky níž je dosažení posledního cíle možné.

Pojetí „pohana“ a křesťana se liší v „naději“. Člověk osvícený Zjevením má „naději“ na věčný život, tedy na účast na božské nesmrtelnosti. Antický svět neodmítal náboženství jako vztah člověka k Bohu, ale byla mu cizí myšlenka na naději, jak ji chápe křesťanství. Křesťanská „naděje“ však nechce být zaměněna za schopnost člověka zmocnit se vlastními silami oné božské nesmrtelnosti. „Naděje“ je projevem očekávání, které je otevřeno a připraveno přijmout dar.

Nepřítomnost naděje v antickém myšlení je závislá na tom, že byla neznámá skutečnost, která byla zjevena v Ježíši Kristu: že totiž existuje vyšší řád, který je nesrovnatelný s oním přirozeným. A nejen to! Člověk je také pozván k tomu, aby na něm měl podíl. Zjevení přineslo myšlenku tohoto „více“, které znamená jakoby vynález v „bytí“. Lidská přirozenost je uschopněna k nadpřirozenu: jaká nečekaná novost! Nesmí se zapomenout, že se lidem zjevuje sám Bůh. On jim o sobě říká, že nezaslouženě přichází shůry, aby pozvedl jejich přirozenost.

S ideou „vyššího“ řádu bytí úzce souvisí skutečnost, že přirozená bytost má určitou „schopnost“ (my jsme ji již dříve nazvali „pasivní“), má ve svém bytí vrozenou otevřenost pro toto „více“. Pokud se bude chtít opět vyjádřit tato myšlenka v termínech užívaných při obdarovávání, pak se řekne: možnost uskutečnění daru ze strany Boha předpokládá určitou skrytou otevřenost, určité nadání v lidské přirozenosti. Bůh ve své vševědoucečnosti věděl, co pro člověka chystá, a proto ho také disponoval pro nový dar. Jestliže má Bůh jednoho dne promluvit k člověku, aby ho přitáhl k Sobě, pak je bezpochyby třeba, aby ho dříve stvořil „otevřeného a tázajícího se“.<sup>80</sup>

Dosud se jednalo o vlastnostech lidské přirozenosti. Pro přiblížení je možné

---

79 AISCHILOS, *Peršané*, v. 820, Praha 1994.

80 H. URS VON BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Bruges<sup>2</sup>1961, s. 165.

uvést krátkou úvahu o vztahu mezi přirozeností božskou a lidskou. Boží Syn má od věčnosti božskou přirozenost a od svého Vtělení také přirozenost lidskou. Ježíš Kristus dal lidem poznat božskou přirozenost: „Byl bohatý, ale pro nás se stal chudým, abychom my jeho chudobou zbohatli.“<sup>81</sup> Bůh i člověk jsou zároveň chudí i bohatí. Lidské bohatství spočívá v otevřenosti, ve schopnosti být příjemcem daru. Dokud není osloven svým Tvůrcem, dokud mu kladně neodpoví, dokud nemá účast na životě Boha, dokud nepřijal tento nový dar, člověk je chudý. Bůh je bohatý, protože v jeho dokonalosti mu nic nechybí. On je původce všech dobrých darů. Přesto lze z jednoho úhlu pohledu říci, že je chudý: když nemá nikoho, komu by se daroval, koho by mohl obdarovat, když ho nějaká bytost nechce přijmout a odmítá jeho nabídku. Bohatstvím Boha je to, co *je*; bohatstvím člověka je to, co *být může*. Člověk je chudý, když *není obdarován*; Bůh je chudý, když *není přijat*.

Ve světle Zjevení se uvažuje o člověku tak, jak vyšel z rukou svého Stvořitele. Lidská bytost byla stvořena s výhledem na její budoucí obdarování. Ona má jen jediný cíl, jediné zaměření. V hloubce svého bytí touží po Bohu a pouze v něm může nalézt cíl svého putování, které je možné vyjádřit schématem *exitus-reditus*: od Boha vyšla a k Bohu se má navrátit.

Když byly ukázány nové skutečnosti ohledně lidské přirozenosti a jejího nadpřirozeného zaměření, které byly odhaleny díky Radostné zvěsti, dalším krokem bude pohled na hranice poznání antických filosofů a všech nekřesťanských myslitelů.

O tom, že lidská přirozenost obsahuje otevřenost k absolutnu, mohli nanejvýš vytušit nějaké znamení. Neměli však možnost správně tato znamení vysvětlit a pochopit. Bylo pro ně nemožné uchopit pravý význam „oné jiskry nepokoje, touhy a nespokojenosti, která je vložena do nejhlubšího nitra lidstva.“<sup>82</sup> Ozvěny této touhy ve svém nitru určitým způsobem cítili, ale nenacházeli pro ni uspokojivé vysvětlení. Proto se proti ní vzbouřili a snažili se ji naopak zcela odmítnout a potlačit. Tímto způsobem se bránili před neútěchou, kterou pociťovali tváří v tvář neznámému hnutí jejich nitra. V důsledku toho docházelo v jejich úvahách ke dvěma protichůdným postojům: na jedné straně příliš vyzdvihovali lidskou přirozenost, na straně druhé docházelo k jejímu přehnanému ponížení a degradaci. Buď se projevila jejich nesnesitelná pýcha nebo jejich nízké myšlenky. Když přestali sami sebe považovat za Moudrost, Pravdu

---

81 Srov. 2 Kor 8,9.

82 P. CLAUDEL, *L'esprit de prophetie*, in *J'aime la Bible*, Paris 1955.

a Spravedlnost, nedokázali si představit, že by jich byli nějakým způsobem „schopni“.<sup>83</sup> Z výšin svých představ klesli pod úroveň, které byli ve své přirozenosti schopni, ale kterou jakoby přestali vidět.

Dědictví, které antičtí autoři zanechali, má svůj význam, ale pro křesťana není dostačující. Jejich náboženské cítění bylo mnohdy hluboké a mohou v něm být objevena tzv. „*semina Verbi*“, která jsou znamením jakési přípravy na evangelium. Církevní otcové uměli kladně ohodnotit jejich přínos k lidskému poznání. Přes toto uznání si však byli zároveň vědomi toho, že poznání starověkých myslitelů postrádalo světlo evangelia, které zazářilo ve vtěleném Božím Synu. Oni nepoznali tohoto Boha, který je nejen Stvořitel, ale také Láska. Tento Bůh „*ex nihilo*“ povolává své tvory k bytí v čase, aby je přidružil ke své věčnosti. Teprve poznání takového Boha umožňuje pochopit skutečnost nějakého bytí, které nemá minulost a přece je otevřeno k „věčnému dobru“. Člověk křesťanské éry poznává lidského ducha, který je zároveň omezený i učiněný tak, aby mohl hledat jediný cíl, který ho nekonečně přesahuje.

Pokusy prorazit hranici času neměly šanci na úspěch. Člověk byl uvězněn v kruhu Osudu, z něhož se nemohl vyprostit. Věčnost mohla být pro lidstvo otevřena pouze „*shůry*“, nikoli z časoprostoru. Událostí, která znamenala otevření nové cesty, bylo Vtělení Ježíše Krista, pravého Boha i člověka. Lidstvo podrobené hříchu a smrti poznalo toho, kdo ho osvobodil ze smrtelnosti a kdo ho předešel do věčnosti.<sup>84</sup> Lidem se dostalo poučení o tom, že dědictví nehynoucí, neposkvřené a nevadnoucí je připraveno pro nás v nebesích.<sup>85</sup> Ježíš Kristus rozlomil pouta Osudu a ukazuje nový obzor věčnosti.

Navzdory bohatství radostné zvěsti není ani pro věřícího člověka jednoduché pochopit a přijmout fakt, že „člověk překonává člověka“. Myšlenka na takovou radikální novost se mu zdá příliš „vznešená“, a proto zůstává uzavřen v kruhu svých lidských tužeb a přání. Zjevení mu odhalilo pohled na člověka, který v něm však často nachází spíše odpor místo toho, aby byla vnímána neustále jeho novost a nádhera.

A přece Stvořitel „vybavil“ nitro stvořené bytosti „*hnutím, tendencí*“. Od

---

83 Bylo pro ně nemožné říci spolu se svatým Bernardem a se stejným důrazem, který on vložil do těchto slov: „*Meum verbum nec sapientia, nec justitia est, sed tamen utriusque capax.*“ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermo in feria quarta hebdomadae sanctae*, n. 13, PL 183. (český překlad: Mé slovo není ani moudrost ani spravedlnost, a přece je schopné pojmut obojí.)

84 „...*Ubi venit plenitudo temporis, venit et ille qui nos liberaret a tempore. Liberati enim a tempore, venturi sumus ad eternitatem illam, ubi non est tempus.*“ AUGUSTIN, *Tractatus in Ioannis evangelium*, tract. 31, n. 5. PL 35. (český překlad: (...) když přišla plnost času, přišel i ten, který nás vysvobodil z času. Vysvobození z času totiž přijdeme k oné věčnosti, kde není čas.)

85 Srov. 1 Petr 1,4.

okamžiku stvoření je tato „tendence“ ukryta a občas zdánlivě odporuje mnoha povrchním hnutím. Přesto je to právě základní „tendence“, která stojí na pozadí všech ostatních.<sup>86</sup> Ona předchází jakýkoli jiný úkon lidské vůle a jakékoli další zaměření. Nejedná se o „výbavu“ jedinců, ale přirozenosti. Stejně jako mají všichni lidé účast na stejné přirozenosti, nesou v sobě tuto základní „touhu“, která je „přibližuje“ k Bohu. Její vlastností je, že se nezastaví u žádného z nižších předmětů, protože je uzpůsobena pro dosažení nejvyššího cíle, na který je zaměřena.

Ukázat ještě jednou na podstatný rozdíl v pojmání lidské přirozenosti v dílech představitelů předkřesťanského myšlení a na druhé straně v učení autorů, kteří čerpali ze Zjevení jako z pramene poznání, lze následovně: je třeba rozlišit přirozenost a přirozenost. Filosofové antického světa říkali pravdu o nižších přirozenostech. Mezi ně zařadili i člověka, jehož přirozenost je specifická. Vlastnosti duchovní přirozenosti nejsou okopírovány podle dynamiky a zákonů přirozeností nižších. Tato nižší stvoření tvoří viditelný svět a jsou prosta každé touhy po jiném stupni. Člověk se jednou považoval za toho, kdo je v tomto světě zcela ponořen, kdo není s to překročit jeho limity. Světlo Evangelia ho přivádí k poznání, že lidské přirozenosti není určeno zůstat ve vlastních mezích, ale že je zaměřena k vyššímu řádu, který překonává její možnosti.

### 3.5 Paradox odmítaný „zdravým rozumem“

Z různých úhlů je možné nahlížet na tajemství nadpřirozena. V minulé kapitole stály v centru pozornosti představy myslitelů předkřesťanské éry. Na jejich základě bylo jasně vidět oč novější je lidské poznání, jež je obohacené světlem Zjevení. Celá řada církevních otců a teologů se snažila vyjádřit pravdu o člověku a jeho vztahu k Bohu, k níž docházeli ve světle víry rozumovým poznáním. Teolog de Lubac se zařadil do mnohasetletého proudu křesťanské tradice a chtěl z ní vytěžit její poklady. Jeho cílem bylo nechat znovu zazářit učení učitelů a mistrů, které bylo někdy jakoby zapomenuto. Oproti minulé kapitole dojde na časové ose k posunu o několik století blíže k současnosti – pozornost bude věnována křesťanským autorům v období mezi 13. a 20. stoletím, mezi nimiž však ne všichni zůstali věrni pravému učení.

---

86 „Voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum (...) Et ex hac naturali voluntate causantur omne aliae voluntates (...)“ T. AKVINSKÝ, *Sth I*, q. 60, a. 2. (český překlad: Vůle přirozeně tíhne ke svému poslednímu cíli (...)) A z tohoto přirozeného chtění se působí všechna jiná chtění (...)



Autorem, který zásadním způsobem ovlivnil celou moderní školu, byl kardinál Kajetán.<sup>87</sup> Byl horlivým následovníkem učení svatého Tomáše Akvinského, ale ve svých výkladech nezůstal svému učiteli vždy věrný. Nebude zde prozkoumáno celé jeho dílo. Bude učiněno několik poznámek u bodů, které mají vztah k tématu této práce.

Pro Kajetána je rozumová přirozenost uzavřený celek, ve kterém si tendence a mohutnosti přirozenosti vzájemně odpovídají.<sup>88</sup> To znamená, že člověk je ve své přirozenosti vybaven takovými schopnostmi, které mu pomáhají v dosažení cíle, ke kterému tíhne. Toto jeho východisko, které je odlišné v chápání „duchovní přirozenosti“ člověka, je ve srovnání se svatým Tomášem a jeho současníky krokem zpět. Oba, Kajetán i svatý Tomáš, používají sice pojem „*potentia oboedientialis*“, ale tím vzájemná shoda končí. Zdá se být přínosnější poznat učení Andělského doktora, který je autoritou, a proto bude primárně ukázáno, jak daný pojem aplikuje on. V návaznosti na to bude řečeno, v čem se od něho liší názorová pozice Kajetána.

Podle nauky svatého Tomáše se o lidské přirozenosti může říci, že se kromě „*potentia naturalis*“ nachází v „*potentia oboedientialis*“, aby mohla přijmout posvěcující milost. Tehdy je vhodné mluvit o „zázraku“. Jasně však odlišuje „zázrak“ od případu nadpřirozenosti. Udělení a působení posvěcující milosti v nějaké přirozenosti předpokládá, že ona přirozenost je ve stavu „*potentia oboedientialis*“. Ale pro člověka přijetí milosti posvěcující, která ho uschopňuje k dosažení nadpřirozeného cíle, není jen jakýmsi druhem „zázraku“. Tato milost v člověku nachází nejen „*potentia oboedientialis*“, ale také jistý „přirozený řád“ (*ordo naturalis*) k přijetí této milosti.<sup>89</sup> V případě „zázraku“ žádný takový „přirozený řád“ neexistuje. Právě proto, že poslední cíl lidské přirozenosti je nadpřirozený, může přijmout tuto milost. Přirozenosti vrozená otevřenost k překonání vlastních limitů je podmínkou pro přijetí nové milosti.<sup>90</sup> Jasnému rozlišení je rozumět tak, že „zázrakem“ nazýváme skutečnost, kdy člověk zde na zemi dosáhne určitého vidění Boha. Ale vidění Boha v nebesích za „zázrak“ považováno není.

---

87 Kardinál Tomáš Kajetán, vlastním jménem Tomáš z Via (1469-1534). Ve své době byl jedním z nejvýznamnějších teologů, biskupem a papežským rádcem. Je autorem komentáře k Sumě Tomáše Akvinského. Srov. B. HALLENSLEBEN, *Thomas de Vio Cajetanus. Erneuerer der Theologie für eine erneuerte Kirche* in M. H. JUNG-P. WALTER (Hrsg.), *Theologen des 16. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002.

88 „*Naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*“. KAJETÁN, *In Primam*, q. 12, a. 1, n. 10 in T. AKVINSKÝ, *Pars prima Summae theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani a quaestione I ad quaestionem XLIX*, Romae, 1887.

89 Nelze neuvést scholastický axiom: *gratia praesupponit naturam*.

90 Svatý Tomáš nemá v úmyslu říci, že je nutné vnímat lidskou přirozenost nejprve jako vybavenou zaměřením „pouze přirozeným“, a že je tedy pouze způsobilá přijmout záračným zásahem nadpřirozené zaměření, které by bylo „*praeter naturam*“ nebo „*contra naturam*“. Srov. H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 202.

A jaký byl Kajetánův postoj? Jednoduše řečeno: odmítá Tomášův princip („naturaliter anima est gratiae capax“<sup>91</sup>) a dopouští se dvojí redukce. 1) Začal tím, že snížil případ lidské přirozenosti na jakékoli jiné přirozené bytí. Nevěnoval pozornost přednostem, kterým se těší každý „duch“. Nechtěl vidět v lidském *duchu* nic víc než *lidského* ducha. 2) V důsledku prvního kroku přizpůsobil případ nadpřirozenosti stvořeného ducha na zvláštní případ „zázraku“.

Ve svých dílech dělá Kajetán dojem, že komentuje svatého Tomáše. Namísto toho vytváří novou řadu těch, kdo tvrdí něco jiného, než Tomáš. V nich se ovšem ocitl „ve velké nesnázi tváří v tvář mnoha tvrzením Andělského doktora“.<sup>92</sup>

Prvně zmíněná redukce vede k úvahám, které jsou v rozporu s naukou svatého Tomáše. Přesto má mnohé následovníky. Spokojíme se s tím, že některé vyjmenujeme: Suarez, Medina, Bannez, Jan od svatého Tomáše, Gombault, Garrigou-Lagrange, Ambroise Gardeil, Pedro Descoqs, Joseph de Tonquédec. Někteří z nich se vyslovovali v tom smyslu, že lidská přirozenost je jednou mezi mnoha dalšími přirozenostmi, má stejné vlastnosti a v ničem nevyčnívá nad jinými, rozumem neobdarovanými přirozenostmi. Jiní docházeli k závěrům, že *přirozená touha* je nutně účinná ve svém řádu a v důsledku toho se nemůže rozšířit mimo to, co je možné přirozenosti, která tuto touhu zakouší.

Do této pozice, která je v přímém rozporu s naukou svatého Tomáše, se mnozí nechali svést aplikací Aristotelova principu v jeho díle *De caelo*. V něm se jeho autor vyjadřuje o pohybu hvězd.<sup>93</sup> Kajetán, který tento princip použil na lidskou přirozenost učil, že člověk má k dispozici všechny nutné nástroje, s nimiž je schopen dosáhnout cíle, ke kterému tíhne. Nic podobného však svatý Tomáš nepřipouštěl. Stále znovu se snažil vyzdvihovat jedinečné vlastnosti lidského ducha, pro které se nachází v paradoxním postavení. Stvořená přirozenost má vznešenější postavení, než jiné přirozenosti<sup>94</sup> a její poslední cíl je třeba hledat mimo hranice jejich pouze přirozených

---

91 T. AKVINSKÝ, *STh I-II*, q. 113, a. 10.

92 G. PHILIPS, „*Ephemerides theologicae lovanienses*“, 1954, s. 110; citováno podle H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978, s. 206; É. Gilson vyjadřuje ještě pregnantněji, že Kajetán namísto komentátora Sumy je autorem „*Corruptorium sancti Thomae*“. Srov. H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 219.

93 Aristotelův princip vyjádřil Suarez ve svém díle *De ultimo fine* následovně: „Si natura dedisset inclinationem astris ad motum, dedisset etiam potentiam et instrumenta.“ Citováno podle H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 210.

94 „Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, (...), quam natura, quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum. (...) Creatura rationalis quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae.“ T. AKVINSKÝ, *STh I-II*, q. 5, a. 5. (český překlad: Ušlechtilejší povahy je přirozenost, která může dosáhnout dokonalého dobra, (...), než přirozenost, která nemůže dosáhnout dokonalého dobra, nýbrž dosahuje nějakého dobra nedokonalého. (...)

schopností.

Ve shodě s teologickou tradicí je třeba odmítnout Kajetánova slova: „in materia, vel anima, vel quacumque alia re“, které vedou k přesvědčení, jakoby všechno patřilo ke stejnému druhu a řídilo se stejnými zákonitostmi. Stvořený „duch“ se však vyznačuje takovými vlastnostmi, které ho odlišují od ostatních přirozeností. Aristoteles mohl mít pravdu pro hvězdy, ale jeho analogie neplatí pro člověka. Kajetán a jeho následovníci přehlíželi zvláštnost tomistického učení, které předpokládalo příspěvek křesťanské zkušenosti pro pojetí duše, která je „capax Dei“.

Pro řadu moderních scholastiků je zřejmé, že lidská přirozenost může opravdově toužit pouze po cíli, který je schopna dát si sama sobě, kterého může dosáhnout vlastními silami. To, co je pro člověka nedosažitelné, není předmětem jeho opravdové touhy, která je vložena do jeho přirozenosti. Tento princip podle nich odpovídá „zdravému rozumu“. V tomto pojetí se „zdravý rozum“ staví proti každému paradoxu, který je přece přístupný pouze tomu, kdo k němu přistupuje s vírou. Výše uvedený princip sice přináší uspokojení „zdravému rozumu“, ale je pouze „falešnou evidencí“. Při racionální úvaze je třeba určitého božského podnětu, který však filosofie „zdravého rozumu“ chce odstranit. Nějaký podnět od víry potřebuje mít také teologická úvaha proto, aby zůstala hodná víry, kterou chce uvést do praxe, aby nepodlehla pokušení zjednodušení a aby neupadala stále znovu do „zdravého rozumu“.

Podle názoru kardinála de Lubaca se „pravda prostého zdravého rozumu“ zdá být v protikladu k myšlení všech velkých scholastických učitelů.<sup>95</sup> Abychom nic nezamlčeli, je třeba říci, že i svatý Tomáš znal onen obecný princip, na který se odvolávají novodobí stoupenci „zdravého rozumu“. Pro nás je rozhodující, že tento princip neuvádí na všechny případy. Sám Andělský doktor ho odmítá aplikovat na případ stvořeného ducha v jeho vztahu k poslednímu cíli. Takové použití daného principu nevede k „pravdě prostého zdravého rozumu“, jak ji zastávají moderní teologové.

Ať se jedná o lidské poznání, které je otevřené k nekonečnu anebo o samo bytí, které touží po nadpřirozeném cíli, dochází k vyznání, že se člověk setkává s lidským paradoxem, který ve světle víry může být také nazván paradoxem křesťanským.

---

Rozumová bytost, která může dosáhnout dokonalého dobra, potřebuje k tomu Boží pomoci, je dokonalejší než tvor bez rozumu, jenž takového dobra není schopný, nýbrž silou své přirozenosti dosahuje nějakého nedokonalého dobra.)

95 Srov. H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 223.

### 3.6 Paradox překonaný vírou

Snaha odhalovat a lépe poznávat *tajemství nadpřirozenosti*, které je tajemstvím podílu na božském životě, přivádí člověka před několik protikladných tvrzení: Lidská inteligence, která je stvořená a proto konečná, je povolána k tomu, aby bezprostředně nahlížela Boha jaký je sám v sobě. Jak je to možné? Toto vidění Boha tváří v tvář je cílem touhy, která je vlastní jeho přirozenosti, a přesto je nezaslouženým darem Božím. Tato touha je v něm, nicméně není uspokojena jinak, než prostřednictvím daru, který mu Bůh může udělit.

Tyto protiklady ho udivují. Patří ke každému tajemství a jsou znamením pravdy, která ho uvádí ve zmatek. Nemělo by být jeho snahou se jím vyhnout. Obě tvrzení mají svou důležitost a své místo. Tajemství není pochopitelné holému rozumu. Je přístupné poznání víry. Protože víra má schopnost obejmout mnohé pravdy, které se lidskému rozumu jeví jakoby si protiřečily.

Z těch, kteří nedokážou udržet pohromadě oba výroky, se stávají heretici. Pro ně je typické, že souhlas s jednou pravdou znamená odmítnutí pravdy opačné. Oni vyznávají jednu pravdu a domnívají se, že všichni jejich odpůrci jsou zastánci pozice přesně opačné.<sup>96</sup> V podobné pozici se nacházejí příslušníci protestantských církví: také zde dochází k volbě jednoho ze dvou tvrzení, která se zdají být neslučitelná. Příkladem jsou tři známé teze pocházející od Martina Luthera: „sola fides“ (proti skutkům), „sola Scriptura“ (proti Tradici) a „sola gratia“ (proti skutkům a proti přirozenosti).

Je zde ovšem subjekt, který neprovádí tuto jednostrannou volbu: katolická církev. Pravda, kterou je v posledku sám Ježíš Kristus, byla církvi svěřena, aby ji uchovávala a věrně předávala dalším generacím. Duch Svatý církvi pomáhá, aby zůstala věrná této Pravdě. Církev nevolí jedno tvrzení na úkor druhého. Jejím úkolem je uchovat celou pravdu. V jejím učení dochází k syntéze protikladných tvrzení.<sup>97</sup> Tato syntéza je charakteristická pro „katolickou plnost“, jejíž nositelkou je „církev živého Boha, sloup a opora pravdy“.<sup>98</sup> O takové syntéze je nutné říci, že není uskutečněna lidskými prostředky, ani není dostupná světlému rozumu. „Nejprve je věřena v noci víry.(...) Jedná se o takovou syntézu, která je pro naše přirozené poznání nejprve

---

96 Srov. B. PASCAL, *Myšlenky*, 862, Praha 1973, s. 91.

97 Příkladů by bylo možné uvést mnoho. Omezíme se na dva: 1) Láska je na jedné straně možná pouze pokud je plodem svobodného rozhodnutí; přesto má v křesťanství podobu příkázání. 2) V Bibli je možné najít také dva protikladné výroky: „Obráťte se ke mně, je výrok Hospodina zástupců, a já se obrátím k vám“ (Zach 1, 3) „Obráť nás, Hospodine, k sobě, a my se navrátíme“ (Pl 5, 21) Církev neodmítá jeden nebo druhý výrok, ale oba je cituje ve svých dokumentech. Srov. DH 1525.

98 1 Tim 3,15b.

syntézou plnou rozporů, a teprve potom je syntézou vysvětlující a objasňující.“<sup>99</sup>

Nyní bude podrobněji pojednáno o vztahu mezi rozumem a vírou. Toto téma je velmi důležité a má zde své místo. Minulá kapitola se týkala mimo jiné vztahu rozumu k tajemství nadpřirozenosti. V této kapitole je hlavním tématem víra.

„Touha po pravdě patří k samé přirozenosti člověka“.<sup>100</sup> Člověk touží po tom, co ho přesahuje. Podobně také lidský rozum touží a směřuje k tomu, co stojí za hranicemi jeho přirozených schopností. Sám je však nemůže překonat. Může poznat základní pravdy, které se týkají života lidí. Poznání, které se opírá o smyslové vnímání a zkušenost, se odehrává v řádu přirozeného rozumu. Toto je oblast filosofie a věd. Existuje však vyšší řád poznání. V tomto novém řádu poznáváme vírou. Výsledky činnosti rozumu se však proto nestávají zbytečnými. Víra lidem umožňuje poznání tajemství, která jsou skryta v Bohu, a pokud by jim nebyla Bohem zjevena, nemohli by je poznat.<sup>101</sup>

Poznání tvoří jednu z nejvýznamnějších částí vztahů člověka se světem, s jinými lidmi a s Bohem. První dvě oblasti budou nyní ponechány stranou. Především se bude jednat o situaci lidského poznání, které stojí před tajemstvím. Jak již bylo řečeno, člověk poznává dvojím způsobem: rozumem a vírou. Obě tyto roviny mají své fáze a svůj vývoj. Když se s tajemstvím setká rozum, pomáhají mu v poznání znamení, která jsou přítomná ve zjevení. Ta mu dodávají větší sílu, aby mohl pronikat do tajemství vlastní silou. Pro své meze však rozum poznává tajemství jen do určité míry. Nový horizont poznání otevírá víra.<sup>102</sup> Zapojení víry do poznávacího procesu neznamena, že rozum je od této chvíle mimo hru. Věřícím člověkem není ten, kdo se vzdal svého rozumu a jedná iracionálně. Při úkonu víry však rozum nehraje rozhodující úlohu. V rozumu je transcendentní otevřenost, která se vírou plně realizuje. Ani víra nepoznává tajemství tak, že by se ho zcela zmocnila a podmanila si ho. Víra tajemství neruší, ale činí ho jasnějším.<sup>103</sup>

Z praxe uvádění dospělých do křesťanského života je známo, že křtu předchází poučení o základech naší víry. Člověk se na rovině rozumového poznání seznamuje s dějinami spásy, které vrcholí v životě, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Zároveň je cílem přípravy, aby katechumen dal Bohu osobní odpověď tím, že se mu v důvěře odevzdá.

---

99 H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 233.

100 JAN PAVEL II., *Fides et ratio* (encyklika z 14. září 1998), Praha 1999, čl. 3.

101 Srov. Tamtéž 9.

102 „Dotknout se Boha v jeho podstatě však naší aktivitou nemůžeme, protože On je dál než sahá naše *intelligence* a naše *vnímání*. Jenom *víra* živěná láskou dává přístup k samotnému Bohu.“  
J. PHILIPPE, *Najít si čas pro Boha*, Praha 2004, s. 80.

103 Srov. Tamtéž 13.

Odevzdání se Bohu není jednorázovou skutečností, že by se dalo říci, že jeden den odevzdaný není a druhý den již ano. Jedná se spíše o proces, kdy postupně odevzdává milujícímu Bohu celé své bytí. Při četbě evangelií slyší možná poprvé Ježíšova slova, která ho nenechávají v klidu, ale vedou ho na cestu následování Mistra z Nazareta. Ruku v ruce s rozumem jde zároveň i víra. Kdo světlem svého rozumu poznává Boha a touží po přijetí do církve, ten je již nyní nesen Boží milostí. Před udělením křtu katechumen vyznává před shromážděním svou víru, která je nutným předpokladem udělení svátosti. Tato víra je v počátečním stádiu a s Boží milostí se má celý život rozvíjet. Podobá se hořčičnému zrnku z Ježíšova podobenství, které bylo zaseto, vzešlo a přerostlo všechny jiné rostliny. V křesťanském starověku po křtu o velikonocích následovaly katecheze, které nově pokřtěné uváděly do „tajemství“ naší víry. Nejednalo se o opakování přípravy na křest. Nyní mohli snadněji chápat událost křtu, význam pomazání a eucharistie a byl jim vysvětlen průběh liturgie, které se mohli od Velikonoc celé účastnit.<sup>104</sup> To, co platilo pro dospělé katechumeny, platí i pro toho, kdo je vychováván v křesťanské rodině. Mnoho skutečností přijímá nejprve vírou a teprve postupem času dochází k rozumovému poznání, které se odehrává ve světle víry.

Proto také spojení dvou proti sobě stojících výroků se uskutečňuje nejprve prostřednictvím syntézy, která je předmětem naší víry. Teprve potom je zapojen rozum, který ve světle křesťanské víry směřuje k poznávání věřeného tajemství. Víra má různé úrovně. Proto s rostoucí vírou bude také možné hlubší chápání. Žádný pokrok však nepovede k takovému poznání tajemství, kterým by bylo nějakým způsobem umenšeno.

Rozumovému poznání ve světle víry se nevyhýbají pochybnosti. Naopak je možné říci, že pochybnosti rozumu doprovází téměř nutně uvažování víry. Skutečnosti, které rozumu předkládá víra, nejsou jednoduše pochopitelné. Pochybnosti zakouší jak věřící laik, tak zkušený teolog. Každého čeká cesta od přijetí zjevené pravdy ve víře k nahlížení oné pravdy také rozumem.

Tajemstvím, o němž se před chvílí hovořilo, je každá pravda, skrze kterou chtěl Bůh projevit a sdělit sám sebe a věčná rozhodnutí své vůle o spáse lidí. (DV 6). Takové tajemství je pro rozum přijatelné tehdy, pokud přijímá myšlenku Boha, který se s ním osobně setkává a přesahuje ho. Pravda, kterou transcendentní Bůh člověku sděluje, musí unikat lidskému pochopení. Jedná se totiž o pravdu, která je přístupná vyšší inteligenci. Lidský rozum ji může poznat (*intellegere*), ale nemůže ji plně pochopit (*comprehendere*). Zjevená pravda je pro člověka tajemstvím, které je mu nabízeno

---

104 Srov. CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Mystagogické katecheze*, Velehrad 1997.

v podobě zvláštní syntézy, jejíž dokonalé pochopení pro něho zůstane zatemněno.<sup>105</sup> Navzdory snaze o dosažení dokonalé jednoty protikladů, tajemství odolává tomu, aby se z něho stal předmět, kterého je možné se zcela zmocnit. Tím se podstatně liší teologie od ostatních vědních oborů. V nich se lidé určitým způsobem zmocňují zkoumaného předmětu, stojí „nad“ ním. Ale teolog, který mluví o Bohu, nevyjadřuje se o „něčem“, ale o „Někom“. Nikdy nemůže chtít (a pokud se o to snaží, není toho reálně schopen) postavit se jaksi „nad“ Boha. Sám musí vždy zůstat v pozici toho, kdo vzhlíží k tomu, který je větší než on. Zároveň je nutné mít na paměti, že teologie je v obecném chápání přístupná pouze tomu, kdo zjevujícímu Bohu prokazuje „poslušnost víry“ (srov. DV 5).

„Filosofie rozumu“ přiznává lidskému rozumu schopnost vyřknout pravdu. Zároveň ví o jeho omezenosti. Rozum říká „buď a nebo“, protože se domnívá, že může mít ve všem poslední slovo. Zaměňuje své limity s omezeními, které náleží samotnému bytí. Sám může dosáhnout určitého poznání. Dokonce i „Bůh, počátek a cíl všech věcí, může být s jistotou poznán ze stvořených věcí světlem lidského rozumu (srov. Řím 1,20)“ (DV 6). Ne všechno o božských věcech je však rozumu dostupné. On má své hranice, které však nevylučují, že lidské bytí jako celek může dosáhnout dál, než sám rozum. Tato filosofie zaměňuje přijetí tajemství za nedovolené přestoupení mezi rozumu. Myšlenka trojjediného Boha se rovná myšlence kulatého čtverce. Všude je totiž viděn záměrně chtěný protiklad. A když svatý Tomáš hovoří ve shodě s celou katolickou tradicí o Boží všudypřítomnosti ve stvoření, je nařčen z implicitního panteismu.<sup>106</sup>

Zajímavá v tomto ohledu je korespondence mezi Renouvierem a Secrétanem. První byl zastáncem „filosofie rozumu“ a napomínal svého přítele, který podle jeho soudu hledal pravdu mimo zákonitosti rozumu. Secrétan mu odpovídá: „Vy příliš pohrdáte syntézou ... Protiklady jsou reálně znamením limitů našeho rozumu“. A později doplňuje: „Můžete mi stále předhazovat, že spojuji neslučitelné teze ...; ze své strany vám vyčítám, že zmrzačujete lidského ducha“.<sup>107</sup> Stejný názor měl i Mikuláš Kusánský.<sup>108</sup>

Oba mají částečně pravdu. Správně odmítají takové pojetí, podle kterého si

---

105 „Charakteristikou víry je věřit ... v tajemný a reálný soulad dvou pravd. (...) Povinnost ducha sjednocovat znamená, že je vezme dohromady, protikladně a spojené. Napětí mezi pravdami, které člověk vidí a zakouší, je pravdou pravd.“ E. BORNE, *Passion de la Vérité*, Paris 1962, s. 249.

106 Srov. H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 236.

107 C. SECRÉTAN, *Correspondance de Renouvier et de Secrétan*, dopisy z 15.6.1869, 26.4.1873 a 11.12.1875; citováno podle H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 237.

108 „Zakouším, jak je nutné, abych vstoupil do tmy, abych připustil shodu protikladů, abych překonal schopnost mého rozumu, a abych hledal pravdu tam, kde se zdá být nemožnost (...)“ E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte Ignorance*, Münster 1915, s. 40.

rozum hraje na samého Boha. Připomínají lidskému rozumu, že je také pouze stvořením, které vyšlo z Boží ruky. Nedostatkem jejich pojetí je, že příliš rychle připouštějí, že počáteční rozpor zůstane pro člověka zcela nezmenšitelný. Pravděpodobně neznali, jako svatý Augustin a svatý Tomáš onen „vyšší rozum“ (ratio superior), díky němuž se uskutečňuje první kontemplace věčných věcí.<sup>109</sup> I když člověk nemůže udělat krok do ráje, není na zemi odsouzen zůstat na nejnižším stupni rozumového poznání. Pro rozum je zde cesta, na které se ocitá tehdy, nechá-li se přemoci tváří v tvář jemu nepochopitelné syntéze protikladných pravd. V tom případě může nastat jeho rozšíření. Rozum je do určité míry tvárný. Vzdá-li se omezení, které patří k příliš lidskému uvažování a podlehne-li samotnému tajemství, dochází v něm k určitému obrácení (konverzi), které se pro něho stane vstupem do nového světa.<sup>110</sup> Proces konverze rozumu je svědectvím, že je otevřen ke svému přesahu. Tak jako je lidské přirozenosti vlastní touha po nadpřirozenosti, podobně rozum směřuje k přesahu svých limitů.

V momentě, kdy rozum dosvědčuje svoji porážku, neztrácí svoji vzácnou schopnost: může podrobit kritice sám sebe. Odstupuje od svých vlastních závěrů, aby je posoudil a nově ohodnotil. Počáteční rozpor je jaksi oslaben a rozum potvrzuje, že mezi dvěma pravdami existuje soulad, i když ho sám nevidí. Není-li možné najít mezi dvěma pravdami určitý souhlasný bod, pak volba jedné pravdy na úkor druhé se rovná upadnutí do hereze. Tímto způsobem bylo v prvních křesťanských stoletích řešeno mnoho trinitárních a kristologických otázek. Teologie, která se snaží dávat definitivní řešení, ocitá se neustále v nebezpečí, že jedna ze dvou pravd, které se zdají být v protikladu, ztratí na své síle.<sup>111</sup> Některé formy smíření jsou plody jednoduchého a laciného uspokojení. Ale ke smíření různých částí tajemství nedochází ihned, takže by bylo možné zanechat započatého procesu hledání.

Jiným případem je řešení, které chce přivést lidského ducha do stavu klidu, a proto vylučuje nebo jakoby zapomíná pravdu, která se zdá být v rozporu. De Lubac se domnívá, že právě toto je případ některých teologů, kteří se snažili dát odpověď na otázku, která byla vyslovena v úvodu této kapitoly: jak je možné, aby touha po

---

109 „Quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret“. T. AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 6 ad 6.

110 Tuto skutečnost připomíná Pavel VI., když říká, že „mnohé protiklady, které dnes trápí mysl učitelů eklesiologie, (...) budou prakticky překonány a vyřešeny na základě zkušenosti, osvětlené učením, živou skutečností samotné církve.“ PAVEL VI., *Ecclesiam suam* (encyklika z 6. srpna 1964), čl. 40, in *Enchiridion Vaticanum 2*, testo latino-italiano, Bologna 1992, n. 179.

111 Příkladem může být snaha o lepší zajištění božství Ježíše Krista, která však některé přivedla ke zmenšení významu Vtělení, takže Ježíšovo lidství bylo kompromitováno. Srov. H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 240.



nadpřirozenosti byla v člověku přirozená a zároveň její uskutečnění bylo nezaslouženým Božím darem?

V tradičním učení o nadpřirozenosti, která je nabízena člověku, byly zdůrazňovány její dva rysy: „charakter“, rys základní a rys její totální nezaslouženosti. Přirozenost je určitým souborem předpokladů (*ordo potentiae*). „Charakter“ realizuje v duši nový řád, který je dán z milosti (je nezasloužený).<sup>112</sup> Snahou některých teologů bylo najít jasné řešení, které by bylo bezprostředně přístupné lidskému poznání. Ti, kdo se vydali po této cestě, se nechali (s)vést analogiemi převzatými z materiálního světa, aniž by je podrobili kritice. Na této rovině každá snaha smířit dvě pravdy vyžadovala nějakou oběť: protože nebylo přípustné odmítnout nezaslouženost nadpřirozeného údělu člověka, která je dogmatickou výpovědí, nezbývalo než přirozenosti člověka upřít možnost se v rámci působení milosti proměnit. Byla odsunuta stranou skutečnost, že touha vidět Boha je vložena do lidské přirozenosti a že jediný cíl člověka je nadpřirozený. Odtud začíná dlouhotrvající spekulace o „čisté přirozenosti“ (*natura pura*). Tato teorie se však zásadně lišila od pojetí starých scholastických učitelů. Její představitelé uvažovali o fiktivní přirozenosti, která není sama o sobě zaměřena na Boha. „Čistá přirozenost“ je v sobě jakoby uzavřena a naplňuje se v cíli, který je přiměřený jejím schopnostem. Na tomto předpokladu je založena nezaslouženost nadpřirozeného cíle, ke kterému Bůh člověka povolává. Nadpřirozenost je nezasloužená, protože v lidské přirozenosti není nic, co by odůvodňovalo její nabídku a uskutečnění. Pokud by platila tato teorie, pak by člověk měl dva cíle: jeden přirozený, spočívající v přirozené blaženosti, kterého dosáhne svými přirozenými schopnostmi; druhý nadpřirozený, který mu je přidělen dodatečně na základě Božího oslovení. Tímto cílem je vidění Boha tváří v tvář. K němu je třeba nadpřirozených prostředků. Místo odlišení řádu přirozeného a nadpřirozeného dochází spíše k jejich odtržení, jakoby mezi nimi neexistoval vzájemný vztah.<sup>113</sup>

Odmítnutí jedné ze dvou pravd vedlo k určitému řešení, které mělo za následek zničení tajemství. Výsledek byl jasný a přístupný rozumovému poznání. Lidský rozum nemusel překračovat své limity, a proto ani jeho otevřenost k přesahu nebyla naplněna. Ve skutečnosti nemohlo dojít k uspokojení lidského ducha. Vždyť se uvažovalo pouze o hypotetické přirozenosti, která však nemá s lidskou přirozeností reálný vztah.

Je dobré mít na paměti, proč vlastně k tomuto odmítnutí došlo. Důvodem bylo,

---

112 Srov. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, s. 99-100.

113 Srov. G. BOF, *Soprannaturale* in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 1457-1468.

že člověk stál před něčím, co pro něho bylo nepochopitelné. S touto situací se nechtěl smířit. Místo řešení, které bylo právě ukázáno, si měl spíše připomenout, že jeho schopnost pochopit nedosahuje zdaleka všeho, co patří do okruhu lidského rozumu. Jeho rozum, který je otevřen pro metafyzické skutečnosti, vítězí právě tehdy, když umí přesáhnout čisté uvažování v pojmech. Na rovině rozumového poznání si člověk vytváří představu o tom, co vidí, a vyjadřuje ji nějakým pojmem. Stojí-li však před tajemstvím, nemůže ho uchopit do nějakých pojmů; kdyby tajemství leželo na rovině pojmů, došlo by k oslabení paradoxu. Ovšem paradox by zcela zmizel, kdyby došlo k vyvázání se z používání pojmů. Mnohem důležitější je zkušenost, kterou rozum dělá: sám není s to, aby poznal podstatu tajemství. Je zde něco, co stojí za hranicemi jeho schopností. Přesto je k tomu zaměřen a touží to poznat. Pro teologii má tato zkušenost rozumu svůj význam: nesmí usilovat vytvářet nové pojmy, jejichž prostřednictvím by věřící člověk měl pochopit božské tajemství; touto snahou by docílil jen toho, že by božské tajemství umenšoval.

S teorií o „čisté přirozenosti“ byla jednoduše zajištěna nezaslouženost nadpřirozeného řádu. Téměř nikdo si však neuvědomil, že tato teorie znamená krok zpět v poznání nadpřirozenosti. Došlo k tomu, že se stala něčím zcela povrchním, jakoby se jednalo o určitý druh „nadstavby“ k přirozenosti. Aniž si toho byl někdo vědom, implikovalo toto pojetí představu, že člověk se bez nadpřirozenosti může lehce obejít a nic se neděje. Jakoby „přirozená blaženost“ stačila k uspokojení lidského ducha.

Tímto způsobem však nemohl být nalezen pokoj, o nějž by člověk vážně stál. Nebylo dosaženo harmonie, která by byla plodem překonání protikladů. V tomto případě byl jeden protiklad vyloučen, místo aby byl vzat vážně a vedl k rozšíření hranic rozumového poznání. Proti tomuto řešení se rozum staví na odpor a prohlašuje, že za těchto podmínek, které mu byly vnuceny, se nejedná o nadpřirozenost, ale pouze o přelud. Nepochází k reálnému poznání tajemství nadpřirozeného řádu, ale pouze k vytvoření si určité představy, která tajemství deformuje a likviduje. Na jedné straně byl izolován rozum, na druhé straně se někteří snažili izolovat víru. Výsledkem byla „oddělená filosofie“ a „oddělená teologie“.

Ani víra v této situaci nezůstává pozadu v námitkách proti metodě, která zásadním způsobem mění dědictví obsažené v tradici. Chápaná v širším slova smyslu, tradice od svatého Ireneje až po svatého Bonaventuru, předává zároveň tato dvě tvrzení: 1) člověk nemůže žít pro nic jiného, než pro patření na Boha; 2) vidění Boha závisí

absolutně na Boží blahovůli.<sup>114</sup> Ten, kdo se chce postavit do tohoto teologického proudu a věrně v něm vytrvat, nemůže opustit jednu pravdu proto, aby lépe uchopil druhou. Obsah tradice není určen pouze k automatickému předávání. Má být stále znovu promýšlen a hlouběji poznáván. Nesmí se však z něho nic ztratit.<sup>115</sup>

Vzhledem k tradičnímu učení i snaze o teologickou reflexi je nyní možné udělat stručné shrnutí.

Bylo ukázáno, že ne všechno, co se zdánlivě jeví být protikladné, může být upraveno takovým způsobem, aby to bylo možné jasně poznat na první pohled. Došlo by tak ke zmizení tajemství. Naopak je možné dosáhnout takové harmonie, která je výsledkem překonání protikladů. Tento soulad však předpokládá, že „výzva k nadpřirozenu“ a „nabídka milosti“ nebudou kladeny do časové posloupnosti. Podle této představy by totiž jedna ovládala (řídila) druhou. Znamenalo by to také, že Bůh, který jednou obdařil lidskou přirozenost zaměřením k nadpřirozenosti, nemůže následně odmítnout nabídku milosti. Obě však pochází od Boha a existence jedné neumenšuje nezaslouženost druhé. V jejich vzájemném vztahu se nejedná o předčasnost jedné vůči druhé. Obě vycházejí ze stejné a jediné iniciativy Boží.

Zastánci teorie „čisté přirozenosti“ se domnívali, že je třeba nejdříve stanovit řád čistě přirozený, ve kterém výzva k nadpřirozenosti nezasnívá. Následně prokazovali, že v přítomném a konkrétním řádu tato výzva ve vztahu k člověku Boha zavazuje. Tak by milost mohla být člověkem na Bohu vyžadována. Výsledkem bylo oslabení nezaslouženosti milosti a vyloučení naděje. Vždyť ten, kdo se domnívá, že na něco má nárok, nedoufá, ale vymáhá. Ještě jednou: toto řešení vedlo ke zničení Boží svobody, v níž uděluje své milosti. Přirozený a nadpřirozený řád byly zaměněny.

### 3.7 „Zacílenost bez cíle“

V této kapitole bude připomenuta a zhodnocena snaha některých teologů od poloviny 19. století, kteří se snažili o návrat k učení scholastických mistrů. Jejich úsilí

---

114 Srov. H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 244.

115 „Apoštolská tradice tudíž nepředstavuje pouze skrytý poklad, který je třeba sčíst, ale také úkol a výzvu k úsilí po stále hlubším porozumění. Apoštolskou tradici proto nesmíme vnímat staticky, protože ona sama je dynamickou záležitostí jako sám život, jehož předáváním v nadpřirozené poloze přece sama je. Z tohoto hlediska je zcela správné hovořit o pokroku tradice, který je v zásadě paralelní s dějinami dogmat či dogmatu. Zároveň ale tradice znamená věrnost tomu, co jsme přijali skrze předchozí generace křesťanů jako trvalé jednotící poselství živé víry.“ C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Praha-Kostelní Vydří 2005, s. 77; srov. Tamtéž s. 76-78.

bylo vykročením správným směrem, avšak lze odhalit také některé nedostatky jejich metody a nepřesnosti v pojmosloví. Pozornost bude věnována především tématu „přirozené touhy vidět Boha“ a blaženosti, jako naplnění této touhy.

Mezi prvními, kteří se vydali na cestu vedoucí k objevení učení klasických teologů, patří Francouz *Gratry*. Ve svých úvahách o touze vidět Boha, která je vlastní každému duchu, se inspiroval svatým Tomášem. Pečlivě se snažil rozlišit v člověku dvojí dokonalost a upřesnit, že by mohl nepřijmout dar, který ho pozvedá k poslední dokonalosti, totiž k nadpřirozenému cíli. Jeho úsilí ovšem zůstalo izolovaným hlasem své doby. Pro De Lubaca byl bližším a více inspirujícím přínos filosofa *Maurice Blondela*, se kterým se znal také osobně. Především z jeho díla *Action* (1893) čerpal lyonský kardinál mnoho podnětů. V něm se neobjevuje myšlenka o touze vidět Boha, ani ho nezajímala otázka po budoucí blaženosti. Uvažoval o člověku, jehož vůle po nekonečném a nebo potřeba nadpřirozeného mají za úkol na místě naší vlastní vůle klást vůli Boží. Dokazuje-li svatý Tomáš, že lidská vůle nemůže být naplněna jinak, než samotným Bohem, který se jí dává, pak Blondel dodává, že člověk se tomuto Božímu činu může otevřít jen prostřednictvím pasivního očišťování. Dochází k tvrzení, že přirozený řád neuspokojí lidskou přirozenost; přesto se vzpouzí proti nadpřirozenosti, ale nevyklučuje ji. Potřeba nadpřirozenosti má v jeho díle přesně opačný plán, než u svatého Tomáše. Nevychází z lidské přirozenosti, ale pochází od Boha.<sup>116</sup> Jeho dílo vyvolalo řadu diskuzí a přispělo významně k tomu, že pozornost byla obrácena k tradičnímu teologickému učení o nadpřirozenosti, a zvláště k nauce svatého Tomáše.

Neotomisté před Blondelem a po něm se však dostali nejprve k pozdějším formám tomismu, než k dílu samotného Andělského doktora. Mezi autory této doby patří *G. Sestili*, který měl v úmyslu osvobodit učení svatého Tomáše od nepřesných výkladů. Přes částečný úspěch se mu nepodařilo nabourat dualistické pozice, které ovládaly tehdejší nauku o přirozenosti a milosti. Později se utvořila škola, jejímiž představiteli byli dva vynikající jezuité: *P. Rousselot* a *J. Maréchal*.<sup>117</sup> Díky jejich podnětům se začalo mluvit o začátku nového období, v němž došlo k návratu ke klasickému scholastickému učení.

Metoda, použitá v mnoha dílech průkopníků nové cesty („nové“ vzhledem k jejich současníkům, nikoli ve vztahu k tradici) a vedoucí k navázání na naukové dědictví scholastiky, se skládala ze dvou kroků. Nejprve se jednalo o stanovení pozice teologů, zvláště svatého Tomáše, která se týkala *touhy vidět Boha*. Druhým krokem byla

---

116 Srov. H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris 1961, s. 130-131.

117 J. Maréchal odhalil, že dosud došlo k objevení pouze formálního aspektu klasické scholastiky. Bylo třeba najít dynamické principy, které vedly k vytvoření velkých středověkých systémů.

snaha vymezit hranice této touhy a upřesnit její cíl, který by odpovídal jejímu řádu. Tento krok vedl prostřednictvím nového pojmu „*přirozené blaženosti*“ k nastolení nového dualismu. Přemýšlelo se o přirozené touze nacházející své naplnění v přirozené blaženosti. Současně se uvažovalo o blaženosti nadpřirozené. Nedostatek tohoto postupu je spatřován v nejasnostech ohledně vlastních pozic neoscholastiků a také ve vzdálení se vlastním textům scholastických mistrů.

Kladné ohodnocení si zaslouží skutečnost, že se tento proces shodoval na obecné rovině s Tomášovým axiomem: touha přirozenosti nemůže být prázdná.<sup>118</sup> Nepřesným však byl jeho výklad.

Namísto zájmu přímo o *touhu*, která objímá a vtahuje do svého pohybu celého člověka, uvažovali tito teologové o absolutní hodnotě lidského *poznání*. Chtěli dokázat, že lidské poznání má schopnost zmocnit se nějakým způsobem ideje, k níž směřuje přirozená touha člověka. Jakoby se nejednalo o přirozenou touhu celého člověka, ale pouze jedné jeho části – poznání. Došlo tak k zúžení horizontu původní otázky. J. Maréchal vyjádřil tento postoj následujícími slovy: „Absolutno vtisklo svoji stopu do fundamentálního zaměření našeho poznání“; „přirozený podnět našich poznávacích mohutností je nasměrovává k bezprostřední intuici absolutního Bytí“, ačkoli tato intuice „překonává a převyšuje potřebu každého omezeného poznání, které je ponecháno jediné své přirozené pomoci.“<sup>119</sup> Tyto výroky vyžadují doplnění: „absolutní potřeba významně překonává plán poznání.“<sup>120</sup> Pokud by tomu totiž bylo skutečně tak, že člověk prostřednictvím svého poznání může dosáhnout naplnění své přirozené touhy, bylo by třeba řešit další problém: jak by v tomto případě bylo možné mluvit o nezaslouženosti nadpřirozenosti? Vždyť by byla dosažitelná pouze lidskými schopnostmi a přestala by být darem od Boha.

Při srovnání hlavních představitelů tohoto teologického proudu není vždy jednoduché poznat, co chtějí sdělit a jaký je vlastně jejich názor. Přesto je možné říci, že se shodují v několika bodech:<sup>121</sup> 1) mluví o „pozitivní“ otevřenosti pro nadpřirozenost; 2) uznávají jedinečnost otázky nadpřirozenosti, která není jen druhem zázraku; 3) používají výrok svatého Tomáše, který má augustinovský rys: „V přirozeném poznání, které mají jednotlivá jsoucna o Bohu, nenachází jejich přirozená touha

---

118 *Desiderium naturae nequit esse inane.*

119 J. MARÉCHAL, *A propos du sentiment de présence*; citováno podle H. DE LUBAC, *Il mistero ...*, s. 257.

120 J. LECLERCQ, *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain 1955, s. 287.

121 Srov. s. 258.

*spočinutí*, ale je *více povzbuzena* k hledění na božskou podstatu.<sup>122</sup> Až potud následuje kardinál De Lubac představitele nové školy.

Obtíž nastává v momentě, kdy se jednotliví teologové snaží pozitivním způsobem vysvětlit ono „*non quiescit*“. V rámci snahy o vymezení pozic scholastického pojmu „touha vidět Boha“ se objevují často rozdílná řešení. V následujících odstavcích bude vidět, že docházelo ke shodě klasických teologů s novodobými v užití stejných pojmů, ale jejich obsahy se lišily.

Přirozená touha vidět Boha byla někdy chápána jako *přitažlivost* (*attractio*), která trápí lidského ducha, pokud nedojde k jejímu uspokojení. Jindy byla pojímána jako nejasná touha po přijetí projevu přízně. Někteří připomínali slova „*incitatur magis*“ a jejich význam viděli v upřesnění, že „mít pojem Boha“ není to samé jako „mít Boha“ samého.<sup>123</sup> Tito autoři se snažili ukázat, že čím více by rostlo přirozené poznání Boha, tím větší by byla lidská touha Boha vidět. Zároveň by člověk zakoušel větší nepokoj pro nenaplnění své touhy.

Jiná nepřesnost se týkala slovníku, který byl použit pro touhu vidět Boha a přívlastky, které jí byly přiřčeny. Jako synonym bylo použito třech termínů: „*desiderium*“ (touha, která vyjadřuje zaměření celé bytosti), „*appetitus*“ (žádostivost, jako zaměření na úrovni citů) a „*intentio*“ (úmysl, jako zaměření na úrovni myšlenek). Zaměňování těchto výrazů se rovná odhlížení od skutečnosti, že „přirozená touha“ nesplývá s úkony vůle ani citů. Proto došlo k svévolnému odmítnutí jakékoli absolutní touhy, tedy takové, která se projevuje tak, že celý člověk ve své přirozenosti je zaměřen k vidění Boha. Přirozená touha vidět Boha byla představena jako *čistá dychtivost* (*velleitas*), jejímž předmětem je pouze „nějaké dobro“ mezi jinými dobry.

V důsledku použití synonym se mluvilo o „*přirozené touze*“ i „*přirozené žádostivosti*“. Na jedné straně se uvažovalo o tom, že tato touha je ničím „*nepodmíněná*“ a je „*vrozená*“; na straně druhé byla chápána jako „*vyvolaná, vzbuzená*“, jako projev universálnější žádostivosti, která je pravou „*touhou přirozenosti*“. Jindy se mluvilo o tom, že spontánně vznikla ve svědomí.

Vzhledem k pojmům užívaným jak klasickými, tak moderními teology je obtížné rozpoznat, zda mají všichni na mysli to samé. Například to, co ve scholastice bylo nazýváno „*přirozenou žádostivostí*“, bylo moderními teology vyjádřeno pojmem „*vrozená žádostivost*“. Když svatý Tomáš hovoří o „*přirozené žádostivosti*“, pak má na

---

122 „In naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, *non quiescit* eorum naturale desiderium, sed *incitatur magis* ad divinam substantiam videndam.“ T. AKVINSKÝ, *Summa contra Gentiles*, I. 3, c. 50.

123 „Všechno, co chápeme z Boha, není ještě Bůh, všechno, co si můžeme myslet, představit nebo cítit o Bohu, není ještě Bůh.“ J. PHILIPPE, *Najít si čas pro Boha*, Praha 2004, s. 79.

mysli touhu rozumové přirozenosti.<sup>124</sup> V učení klasických teologů je třeba jasně rozlišit, jak jednotlivé pojmy užívali. Pro svobodný, vědomý, osobní čin se hodily přívlastky jako „*vyvolaný*“, „*vzbuzený*“, „*podmíněný*“. Nebyly však v žádném smyslu vhodné pro charakterizování „*touhy přirozenosti*“.

Představitelé nové školy užívali také pojem „*dychtění, bažení*“ (*velleitas*) pro charakterizování touhy vidět Boha. Pro svatého Tomáše stejný pojem znamenal podmíněnou, neúplnou a nedokonalou vůli. Ve shodě s představiteli tradiční nauky je třeba odmítnout myšlenku, že přirozená touha vidět Boha je pouze jakýmsi „*dychtěním*“, které bylo jaksi probuzeno. Naopak je namístě uznat, že se jedná o esenciální touhu, která je zakořeněna v přirozenosti. V tomistické tradici se objevují pojmy „*podmíněná touha*“ a „*bažení*“, které kráčí vedle sebe a oba stojí mimo úvahy o „*přirozené touze*“.

Někteří autoři, jak již bylo výše řečeno, ve druhém kroku metody zavedli nový pojem „*přirozené blaženosti*“, který byl příčinou nového dualismu. Jednalo se totiž o blaženost uzavřenou a statickou.

Uskutečněním „*přirozené blaženosti*“ v jejich pojetí by bylo spočinutí v přirozených mezích. Mohl by tak člověk skutečně dojít k uspokojení bez nějakého nepokoje? Nezůstal by tak v jistém smyslu neúplný? Mimo nazírání Boha by člověk nikdy nepoznal *cíl* ve vlastním slova smyslu. Pokud by byl člověk ponechán pouze své přirozenosti, zůstal by navždy „*nedokonalý*“ a nepoznal by nic jiného, než druh radosti, která však nepřináší pravý pokoj.

V jiném myšlenkovém proudu, v návaznosti na pozitiva nové školy, byl vytvořen pojem „*blaženosti, která je přirozená a zároveň transcendentní*“. Tímto pojmem byla snaha najít řešení dualismu, který existoval díky teorii o „*čisté přirozenosti*“. Takto formulovaná idea neměla místo v učení svatého Tomáše ani jeho současníků, ale stala se důležitou pro představitele neoscholastiky. Dominikánský teolog ve skutečnosti uvažoval o *dvoji blaženosti: pozemské*, která náleží filosofovi a *nebeské*, která přísluší svatým. Do protikladu k dokonalému štěstí, které je zaslíbeno v evangeliu, kladl štěstí, kterého může člověk dosáhnout na zemi.<sup>125</sup> V naplnění pozemské, přirozené blaženosti nenachází člověk spočinutí a ona nemůže být skutečně jeho posledním cílem. Pro svatého Tomáše není „*přirozená blaženost*“ ve vlastním smyslu blažeností, neboť v ní nedochází k uspokojení lidské touhy. Hodna svého jména je výhradně „*blaženost nebeská*“.

---

124 „*Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem.*“ T. AKVINSKÝ, *Summa contra Gentiles*, I. 3, c. 57.

125 Srov. T. AKVINSKÝ, *Super librum de causis expositio*, Paris 1954, s. 1-2.

V souvislosti s tímto tématem se objevila také hypotéza o osudu duchovní bytosti, které se nedostalo pozvání k účasti na nadpřirozenosti. Úvaha o blaženosti přirozené a současně přesahující vlastní schopnosti člověka odmítá myšlenku o uzavřené a statické přirozené blaženosti. V rámci tohoto řešení by duchovní bytost nepovolaná k blaženému patření na Boha měla jedinou možnou perspektivu: pužena ve směru bytostného zaměření by běžela k cíli pro ni nadřazenému a nepřístupnému.<sup>126</sup>

Tuto cestu otevřela nová tomistická škola. Následující J. Maréchala se po ní vydávají teologové, kteří se chtějí vyhnout nepřekonatelným překážkám v souvislosti s myšlenkami o „přirozeném cíli“ a „přirozené blaženosti“. Uvažují pouze o *jediném* cíli stvořeného ducha. Jedině v *nadpřirozeném* cíli, tedy nazírání Boha tváří v tvář, může být uspokojena ona přirozená touha. Vidění Boha je posledním cílem stvořeného ducha, anděla i člověka. „Přirozená blaženost“ nemůže být nazvána „cíl přirozenosti“ (*naturae finis*).

Představitelé nové tomistické školy se ve svých závěrech plně neshodovali s vysvětleními, které dával svatý Tomáš a další scholastičtí teologové. Hypotéza o osudu lidského ducha, kterému by Bůh nechtěl dát podíl na nadpřirozenosti, se odmítá. Touha takového člověka by byla sice zaměřena k nějakému cíli, ale ten by nemohla nikdy dosáhnout. Výše uvedený axiom (Přirozená touha nemůže být prázdná.) se týká skutečného člověka. V jeho díle lze najít tyto výroky: „Nic se nepohybuje do nekonečna (*in infinitum*). Je nutné dosáhnout nakonec nějaké meze. Jinak se jedná o cestu zoufalství. Pokud lidský duch nedospěje do svého cíle, kterým je vidění Boha, pak nedosáhl svého osudu.“<sup>127</sup> Podobně svatý Bonaventura odmítá chybu těch, kteří tvrdili, že není možné bezprostředně nahlížet Boha. Tento názor se staví proti výroku Písma: „Víme však, až se zjeví, že mu budeme podobni, protože ho *spatříme takového, jaký je*.“<sup>128</sup>

Neotomisté stáli u počátku cesty, která přivádí teology zpět k tradiční teologii. V tomto procesu je třeba dále pokračovat. Do moderního pojmu „přirozené blaženosti“ musí stále více pronikat jeho obsah, jaký měl v klasickém učení. To bylo utvářeno myšlenkou na „přirozenou blaženost“, která je posledním a transcendentním cílem. K tomuto procesu tito autoři významnou měrou přispěli, ale ne všechny jejich výklady byly přesné a přesvědčivé. Jejich postup byl inspirací i pro De Lubaca, který si však byl vědom nepřesností jejich nauky, a proto je nenásledoval až do konce.

---

126 Srov. J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, <sup>2</sup>Paris 1937-1938, s. 237.

127 T. AKVINSKÝ, *Quaestio disputata de anima*, a. 16, ad 3.

128 1 Jan 3,2.



### 3.8 Neznámá touha

V předchozích kapitolách bylo ukázáno, že *touha* vidět Boha je pro člověka *přirozená*.<sup>129</sup> Lidská bytost nerozhoduje o udělení daru ze strany Boha. Tvor si nedělá sebemenší nárok na nový dar. Mezi přirozenou touhou a Bohem je vztah přesně opačný: svobodná vůle dárce vyvolává touhu v tom, koho chce obdarovat. V touze vložené do lidské přirozenosti je možné vidět *znamení* daru, který je nejen možný, ale v určitém smyslu také jistý.

Obsahem této kapitoly bude snaha vypořádat se s námitkou, která se týká *poznatelnosti* přirozené touhy člověka. Může člověk pouze svým *rozumem* poznat, že je stvořen k nazírání Boha? Je nadpřirozenost přístupná pro *přirozené poznání*?

V předcházejících kapitolách bylo možné vidět, že mnohá řešení vztahů mezi přirozeností a nadpřirozeností nějakým způsobem vystavovala nebezpečí nezaslouženost Boží nabídky. Nová námitka se vztahuje k tajemnému charakteru této Boží nabídky.

Kardinál De Lubac připomíná diskusi, která proběhla na počátku minulého století. De Broglie byl nařčen z toho, že chtěl pomocí rozumu dokázat přirozenou touhu vidět Boha. Jeho úsilí bylo přijato s velkou nedůvěrou. Ne všichni možná správně porozuměli jeho myšlence. Dokazoval, že přirozený rozum může v člověku rozpoznat určitou náklonnost nebo schopnost k nadpřirozenému štěstí. V jeho teorii schopnost rozumu nespočívala v poznání podstaty nadpřirozeného cíle.

Na základě toho, co bylo řečeno již v páté kapitole, je zřejmé, že nutně musí být odmítnuta myšlenka o poznatelnosti touhy v její přirozenosti a plném smyslu jedině rozumem. Přistoupí-li k němu víra, pak je umožněno poznání této touhy lidské přirozenosti. Mimo oblast víry poznání přirozené touhy neopravňuje k jistotě, že je člověk stvořen pro nadpřirozený cíl. Pouze zjevené poznání výzvy k blaženému patření na Boha dává jistotu takového cíle. Zároveň člověk objevuje sám v sobě *existenci* a *přirozenost* touhy, kterou nosí v hloubce svého bytí.

Nezřídko se stávalo, že se uvažovalo způsobem, jakoby celé tajemství stálo na straně Boha, ale v člověku jakoby vše bylo přístupné přirozenému rozumu. Zdálo se, že člověk může dokonale poznat sám sebe. Na následujících řádcích bude možné se přesvědčit, že se jednalo pouze o iluzorní představu.

Člověk je tajemstvím. A to platí především pro skutečnosti, které nejsou

---

129 V této kapitole pojem „touha“ odpovídá latinskému „desiderium“ a pojem „sklon“ je překladem slova „inclinatio“.

viditelné lidskému oku ani poznatelné světlem přirozeného rozumu. Ten, kdo mluví o člověku, neřekl ještě nic, pokud nezahrnul do svých úvah jeho vztah s nepochopitelným Bohem. Mluví-li se o člověku, nesmí se zapomínat na jeho přirozenost, která je otevřena pro přijetí Boží výzvy k nadpřirozenosti. Pokud se ztratí ze zřetele tento aspekt, pak se o člověku neříká vše a neříká se o něm to nejpodstatnější.

Toto téma, které připomíná také *Karl Rahner*,<sup>130</sup> bylo drahé církevním otcům. V jejich dílech lze najít mnoho krásných vyjádření o tajemství člověka. Východiskem byla biblická zpráva o stvoření člověka. Člověk je „Božím obrazem“ nejen pro svoji rozumnost, svobodu nebo vládu nad přírodou, ale také pro to nepochopitelné, co je ukryto v hloubce jeho bytí.<sup>131</sup> Jako Bůh je pro člověka nepoznatelný, je pro něho tajemstvím, tak on sám ani sebe nemůže zcela poznat. Důvodem je právě podobnost s Bohem, která je biblickým jazykem vyjádřená v pojetí člověka jako „Božího obrazu“. Apoštol Pavel pokládá řečnickou otázku: „Kdo poznal mysl Pánovu?“<sup>132</sup> a mlčky předpokládá odpověď: nikdo. Tatáž odpověď by následovala po otázce: Kdo poznal svého vlastního ducha, svou přirozenost, sám sebe? Řehoř z Nyssy se ptá sám sebe: „Kdo poznal svého vlastního ducha? Ti, kteří se považují za schopné zmocnit se Boží přirozenosti, udělali by dobře, kdyby řekli, zda uvažovali sami o sobě ... Náš duch nese stopu nepochopitelné Přirozenosti z důvodu tajemství, kterým je sám pro sebe.“<sup>133</sup>

Mezi klasickými scholastiky je zajímavé nahlédnout pozici *Dunse Scota*. Ten se zabýval sporem mezi filozofy a teology o nutnosti zjevené nauky. Filozofové odmítali možnost existence nějaké nadpřirozené dokonalosti. Jediným zdrojem jejich myšlení byl přirozený rozum. Na jejich argumenty stačila jediná odpověď: „Zjevení je nutné proto, aby člověk jasně poznal, jaký je jeho poslední cíl.“<sup>134</sup> Scotus se vyjadřuje výslovně o člověku v jeho současných podmínkách. Připouští, že pokud by se nacházel v situaci méně nedokonalé, mohl by svým rozumem poznat více. Důvody proti názoru filozofů o posledním cíli mohou být nalezeny až na základě Zjevení.

Mezi další, kteří se zabývali tímto tématem, patří dva teologové 16. století. *Dominigo Soto* se vyjadřoval o světle, v němž je skrytý náš cíl a naše skutky, ale ke kterému nemáme přístup.<sup>135</sup> Kardinál *Toledo* v komentáři k Sumě svatého Tomáše prohlašoval, že kdyby člověk znal dokonale svoji přirozenost, poznal by, že jeho cílem

---

130 Srov. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*. Band 3, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967.

131 Srov. AUGUSTIN, *De symbolo*, 1, 2, PL 40.

132 Řím 11,34; srov. 1 Kor 2,16.

133 ŘEHOŘ Z NYSSY, *De hominis opificio*, c. 11, PG 44.

134 Srov. J. D. SCOTUS, *De necessitate doctrinae revelatae* in J. D. SCOTUS, *Opera omnia*, (ed. L. Durand) 1639, s. 17 a 21.

135 Srov. D. DE SOTO, *De natura et gratia*, Venetiis 1547, s. 10.

je vidění Boha.<sup>136</sup> Přirozenost naší duše nemůže být bezesbytku poznána, protože se předpokládá, že je duchová a blízká přirozenosti andělů.

Když chtěl *František Saleský* vštípit Teotimovi tuto nauku, řekl: „Lidské srdce svým přirozeným sklonem touží po Bohu, aniž by však vědělo, jaký ve skutečnosti je. Nalezne-li jej u pramene *víry* a vidí, že je dobrý, krásný, (...) jaká veliká radost a jaká svatá touha po věčném sjednocení našeho ducha s tebou. „Nalezla jsem toho, kterého miluji.“ (Pís 3,4) (...) Naše srdce pocíťovalo v sobě samém po dlouhou dobu tu touhu po nejvyšším Dobru, jímž je Bůh sám, aniž by vlastně vědělo, komu jeho cit patří. Když mu to však *víra* ukázala, ...“<sup>137</sup>

V bohatství tradice je vidět, že člověk svými přirozenými schopnostmi nepoznává zcela své touhy ani svoji přirozenost. Na základě těchto několika příkladů se potvrzuje, že člověk je sám pro sebe tajemstvím.<sup>138</sup> A právě tato skutečnost nějakým způsobem souvisí se skutečností, že tajemstvím je pro něho sám Bůh. Z této vzájemnosti lze odvodit jeden důležitý závěr: pokaždé, když se člověku dostane nového a hlubšího poznání Boha, otvírá se mu ve stejném okamžiku nový pohled na sebe sama. Tím, jak roste poznávání toho, kdo je Bůh, dochází k tomu, že člověk lépe chápe, kdo je on sám, jaká je jeho přirozenost a kam je nasměrována. V komentáři knihy proroka Izaiáše Origenes vysvětluje, že prorok začíná spatřovat svoji ubohost v momentě, kdy začíná vidět Boží slávu.<sup>139</sup> Analogicky k tomu je možné říci, že skrze příslib vidění Boha tváří v tvář se člověk učí poznávat pravdu o své nejnvtřnější touze. Je pravda, že pozvání k nadpřirozenosti předpokládá otevřenost duchovní bytosti k vlastnímu přesahu, ale poznávání přirozené touhy sleduje opačné pořadí: nejprve je člověk uveden do skutečnosti, že se mu dostalo povolání k patření na Boha; na tomto základě objevuje při zkoumání sebe samého základní touhu svého bytí. Touto výpovědí se doplňuje výše uvedený pohled na člověka. V něm byl kladen důraz na víru, díky níž dochází k poznání cíle touhy, která byla známá, ale člověku scházelo právě ono vědomí konkrétního a jasného cíle. Z toho zřetelně vyplývá, že příslušníci žádného starověkého národa, ani židé, ani Řekové, nemohli poznat hloubku svého bytí, protože jejich poznání nedosáhlo za hranice přirozeného rozumu.

Je to tedy až křesťanské zjevení, které přináší příslib vidění Boha tváří v tvář jako nezaslouženého daru. O tomto příslibu mohlo být něco tušeno v čase

---

136 Srov. F. TOLEDO, *In Summam theologiae s. Thomae Aquinatis enarratio*, I-II, q. 3, a. 8, Romae 1869-1870.

137 F. SALESKÝ, *Pojednání o lásce k Bohu*, Olomouc 2003, s. 113.

138 „Člověk je bytostí, která má ve svém bytí tajemství, které je větší než on sám.“ H. U. VON BALTHASAR, *Preghiera contemplativa*, Milano: Jaca Book<sup>2</sup>1990, s. 17.

139 ORIGENES, *In Isaiam*, hom. 4, n. 2, (homilie na Iz 6,4), B (Baehrens) 8, 274.

předcházejícím Zjevení, ale bez představy o jeho přesném dopadu. Spíše se však jedná o interpretaci náznaků, která se děje až ve světle zjevení.

Od období scholastiky se rozlišovalo „poznání blaženosti obecné“ (cognitio beatitudinis in universali) od „poznání blaženosti konkrétní“ (cognitio beatitudinis in particulari). První je vrozené a druhé je vlité skrze víru. Díky prvnímu stupni člověk poznává, že mu nepřináší pravý pokoj skutečnosti přirozeného řádu, ale že touží po něčem, co ho přesahuje. Nevěděl však přesně k čemu jeho touha směřuje. Ve druhé stupni jeho neurčitá představa dostává konkrétní obrys. Člověk skrze víru poznává konkrétní cíl, poznává Boha jako bytost, v níž dojde jeho touha naplnění. V Bohu bude jeho duch moci spočinout. Když František Saleský hovořil o „přirozeném sklonu k nejvyššímu Dobru“, nerozumělo se tím nic víc, než jakási obecná touha po štěstí.

Na pozadí tohoto rozlišení lze nyní říci něco o *poznání*. Lidské poznání, které je vždy neuspokojené dosaženým věděním, postupuje neustále od jedné příčiny k další. Proto může být vyloženo jako znamení touhy lidského ducha, který směřuje k poznání svého cíle. Aby toto znamení mohlo být správným způsobem interpretováno jako touha nazírat první Příčinu, je nezbytně nutná víra. Jedině díky ní lze s plnou jistotou označit lidské poznání za znamení fundamentálního zaměření člověka.

Vrozená touha neumenšuje nijak radikální novost Zjevení, které se událo skrze Ježíše Krista. To zůstává událostí, jež přináší lidskému cíli něco dříve neuvěřitelného a nevyjádřitelného. V tomto bodě je možná shoda s kardinálem Kajetánem: „Onen cíl je nám přirozeně skrytý, poněvadž je nadpřirozeným cílem naší duše.“<sup>140</sup> Cíl, který je přirozeně skrytý, může být poznán skrze víru, která vrhá světlo i na samotnou touhu. Naopak pro Kajetána znamenala neznalost cíle neexistenci touhy.

V poznávání Boží nabídky a přirozené touhy má Ježíš Kristus nezastupitelnou roli. Jeho důležitosti si byli vědomi i koncilní otcové, a proto napsali: „Tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova.“<sup>141</sup> Boží Syn, který se stal pravým člověkem, odhaluje lidem tajemství skryté v jejich nitru. To, co pro člověka bylo neznámé, je nyní možné poznat skrze Ježíše Krista. Hledět na Krista s vírou znamená postupně objevovat tajemství skryté ve vlastním nitru. Tento proces následuje poté, co Ježíš řekl: „Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“<sup>142</sup> „Království Boží“, „život věčný“ a Tomášův výraz „vidět

---

140 KAJETÁN, *In Primam*, q. 1, a. 1, n. 7 in T. AKVINSKÝ, *Pars prima Summae theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani a quaestione I ad quaestionem XLIX*, Romae, 1887.

141 GS 22.

142 Jan 3,16.

Boha“ vyjadřují stejnou skutečnost a označují cíl, k němuž jsou všichni lidé povoláni. Pro starozákonního člověka se po pozemském životě nerýsovala perspektiva blaženosti, ale pouze neutěšený osud v Šeólu. Radikální novost, kterou přináší Ježíš Kristus nespočívala pouze v oznámení, že pravým cílem člověka je společenství s Bohem ve věčnosti, jakoby se jednalo pouze o předání nové informace. Po prvotním hříchu byla cesta k věčnosti ve společenství s Bohem uzavřená a pro lidi nebylo možné dojít spásy. Proto se Ježíš stal člověkem, zemřel a vstal z mrtvých, aby všem ukázal, že „nikdo nepřichází k Otci, než skrze něho.“<sup>143</sup> Ježíš tedy nejen zjevil cíl, ke kterému směřuje touha lidské duše, ale otevřel k němu také přístup.

Když svatý Tomáš uvažuje o poznatelnosti blaženosti, vychází ze svého principu, že „přirozená touha nemůže zůstat neuspokojená“. Ví, že k přesnému závěru nemůže dojít, než skrze uvažování uvnitř víry. Zároveň ale nechce vyloučit rozumové poznání. Ví, že mu však musí náležet až druhé místo. Jeho dokazování o poznatelnosti blaženosti se odehrává v mezích rozumu, který bádá ve světle víry. Blaženost jako poslední cíl člověka patří k pravdám, které jsou tajemstvími víry. Z toho důvodu, pokud ji chce dokázat rozum sám, nemůže se mu to podařit. Jedině díky víře je připuštěna možnost vidět Boha. Podle učení svatého Tomáše rozum může pouze tušit, že nějaká blaženost existuje, ale nepoznává její skutečnou povahu. Jedná se totiž o jedno z dober, která Bůh uchovává do konce časů, a proto jsou za hranicemi rozumu. „Přirozené síly nejsou dostatečné, aby o nich uvažovali, ani aby po nich toužili.“<sup>144</sup> Zde se nachází první důvod, proč lidé potřebují zjevení a Boží milost. Bez těchto darů by člověk nikdy nepoznal svůj cíl ani skrytou touhu své duše. Přesto zůstává v pozemském životě sám pro sebe tajemstvím. Vědět o tom, že je možné vidět Boha tváří v tvář, je ještě velmi vzdálené skutečnému vidění Boha.

---

143 Jan 14,6.

144 „Vires naturales non sufficiunt nec ad cogitandum nec a desiderandum.“ T. AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 2.

#### 4. ZÁVĚR

Ve vztahu mezi člověkem a Bohem náleží primát jednání Bohu. Ať působí cokoli, jedná se vždy pouze o jediný úkon, který je však člověkem chápán jako několik úkonů. Proto byly v úvodu rozlišeny dva, respektive tři momenty: dar samotné existence, díky němuž je stvořená bytost povolána z nebytí k bytí; zaměření k nadpřirozenosti, které je vloženo do její přirozenosti; pozvání k účasti na Boží přirozenosti a jeho životě. Nutnost tohoto rozlišení se ospravedlňuje, když se chce mluvit o *nezaslouženosti* jednotlivých darů. Jeden dar nezakládá žádný nárok na další obdarování. Nová iniciativa ze strany Boží se uskutečňuje prostřednictvím milosti. Nemalý význam má i skutečnost, že se podařilo odlišit otevřenost lidské přirozenosti od samotné milosti. V úvaze o „touze vidět Boha“ byl rozlišen řád přirozený od nadpřirozeného.

Ve třetí kapitole se podařilo objasnit pojem „přirozenost“, který má více významů. *Lidská přirozenost* byla nejprve odlišena od nižších přirozeností. Základní rozdíly jsou dva: 1) je přirozeností rozumovou; 2) protože člověk je jednotou duše a těla, jedná se o přirozenost duchovní. Člověk jako duchovní bytost touží po vyšších věcech, poněvadž jeho přirozenosti je vlastní otevřenost k tomu, co ho přesahuje. Ve druhé části byla pozornost zaměřena na cíl lidské přirozenosti, který přesahuje její schopnosti a je vyššího řádu, tedy nadpřirozeného. Na základě rozlišení pojmu „přirozenost“ byla potvrzena platnost starého principu: cíl člověka je pro něho stejný jako jeho přirozenost, jestliže se má na mysli touha po něm; ale (tento cíl) je nadpřirozený, pokud se uvažuje o prostředcích k jeho dosažení a nebo o činiteli, který ho uskutečňuje.

Pohled do předkřesťanské éry ukázal, že myšlení antických filosofů bylo uzavřeno v mezích lidské přirozenosti a jeho schopností. Neobjevila se tu idea naděje, která by vedla k radostnému osudu po skončení pozemského života. Nebylo zde místo pro skutečnou nesmrtelnost ani pro návrat k Bohu. Na tomto pozadí je dobře vidět, jak nové a zároveň nesnadno pochopitelné bylo pro „pohany“ křesťanské poselství, které přineslo poznání nadpřirozeného řádu. Díky němu bylo zároveň možné poznat otevřenost stvořeného ducha, o níž mohli mít „pohané“ pouze tušení.

Kapitola s názvem „Paradox odmítaný zdravým rozumem“ představila moderní scholastiky, kteří byli ovlivněni výkladem kardinála Kajetána a mnoha dalších komentátorů scholastických mistrů. Kajetán snížil případ lidské přirozenosti na jakékoli jiné přirozené bytí a otázku nadpřirozenosti zredukoval na zvláštní případ zázraku.

V závislosti na jeho nauku se některým novověkým teologům zdálo, že lidská přirozenost může toužit pouze po cíli, kterého může dosáhnout vlastními silami. Opírali se o „zdravý rozum“ a odmítli vidět ve stvořeném duchu otevřenost a zaměřenost k cíli, který je za hranicemi jeho přirozených schopností.

Pojmout výroky, které se rozumu *zdají* protikladné a jsou nazvány „paradoxem“, je možné skrze víru. Bylo pojednáno o poznání, které se uskutečňuje rozumem a vírou. Hlavní pozornost byla věnována jejich vzájemnému vztahu a procesu poznávání tajemství. To je nejprve věřeno a teprve potom přistupuje rozum, který směřuje k jeho poznání. Ne však samostatně, ale osvícen vírou. Významné bylo zaměření se na možnosti, které má rozum sám. Jeho schopností je poznat Boha také ze stvořených věcí. Osvícen vírou může o božských věcech dojít k dokonalejšímu poznání. V procesu poznávání tajemství se vyžaduje určitá konverze rozumu, kdy se vzdá svých omezení a otvírá se svému přesahu. Dále bylo vysvětleno, co vlastně tajemstvím je: vše, co zjevil Bůh sám o sobě a svém plánu o spáse lidí.

V učení o nadpřirozenosti mělo odmítnutí jedné ze dvou protikladných pravd za následek vznik teorie o „čisté přirozenosti“. Její odmítnutí je možné skrze návrat k autentickým textům klasických teologů, k němuž dílo De Lubaca velmi významně přispělo. Podnět k tomuto kroku dali neoscholastikové v 19. století. Jejich snahy byly vedeny správným směrem, ale jejich metoda měla své nedostatky. Hlavní pozornost často nevěnovali přímo přirozené touze, která vtahuje do svého pohybu celého člověka, ale pouze poznání. To ale nemá absolutní hodnotu a nepřibližuje člověka k jeho poslednímu cíli. Problémy s sebou přinesl nesoulad v terminologii scholastiků a autorů nové tomistické školy. V této části byla také řešena otázka po spočinutí, v němž je naplněna přirozená touha. Správné řešení přináší úvaha o *jediném* cíli lidské přirozenosti, který je *nadpřirozené* povahy. Jedině vidění Boha tváří v tvář může uspokojit lidského ducha.

V poslední kapitole byla pozornost věnována poznatelnosti přirozené touhy. Protože je člověk sám sobě tajemstvím a jeho rozum ho zcela neodhaluje, bylo nutné, aby se mu dostalo poznání od Boha. V bohočlověku Ježíši Kristu je zjeveno, kdo člověk je. Boží Syn odhaluje lidem spásný plán, totiž že všichni jsou pozváni k vidění Boha. Skrze poznání svého cíle dochází člověk k poznání své touhy, která mu dříve byla skrytá. I v tomto procesu se uplatňuje rozum spolu s vírou. Rozum může něco o blaženosti a o touze lidského ducha tušit a poznat, ale rozhodující úloha patří božské víře.

Souhrnně lze trochu zjednodušeně říci, že De Lubac sledoval svým rozsáhlým

a dlouholetým zájmem o nadpřirozenost dvojí: 1) zajistit *nezaslouženost* Božích darů; 2) vypořádat se s ideou „čisté přirozenosti“. Přestože neodpovídala nauce scholastických autorů, stala se na dlouhou dobu platným řešením vztahu mezi přirozeností a milostí. Jejím odmítnutím překonal dualismus, kterého tato teorie byla příčinou. Byla potvrzena platnost teze, že člověk má *jediný* cíl, a to cíl nadpřirozený.

Mezi pozitiva této práce patří bližší seznámení se s životem a textem jednoho z velkých děl francouzského jezuita Henri de Lubaca. Díky němu mohl její autor zahlédnout bohatství křesťanské tradice, které se nachází jak ve spisech církevních otců tak v dílech mnoha autorů scholastiky až do dnešních dnů. Samotné téma vztahu mezi přirozeností a milostí/nadpřirozeností, stejně jako vztahu mezi rozumem a vírou je velmi bohaté a umožňuje další hledání a prohlubování.



## PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK

Texty Písma svatého jsou citovány podle tzv. ekumenického překladu (*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, 6., přepracované vydání, Praha 1995). Zkratky názvů biblických knih se řídí konvencí dr. V. Bognera (*Nový zákon*, Praha 1989, str. 6-8).

Dokumenty II. vatikánského koncilu jsou citovány podle českého překladu (*Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995).

### Zkratky citované literatury

DV	věroučná konstituce II. vatikánského koncilu o Božím zjevení <i>Dei Verbum</i>
GS	pastorální konstituce II. vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě <i>Gaudium et spes</i>
KKC	Katechismus katolické církve
PG	Patrologiae cursus completus..., Series graeca et orientalis, ed. J. P. Migne, Paris 1857-1886
PL	Patrologiae cursus completus..., Series latina, ed. J. P. Migne, Paris 1878-1890
STh	Summa theologiae

### Ostatní zkratky

a.	articulus (odstavec)
c.	caput (kapitola)
cit.	citace
č.	číslo
čl.	článek
d.	distinctio
e. a.	et aliorum (a jiní)
ed.	editor
hom.	homilia
Hrsg.	Herausgeber (vydavatel)
l.	liber (kniha)
n.	numerus (číslo)
pozn.	poznámka
q.	quaestio (otázka)
roč.	ročník
s.	strana nebo strany
srov.	srovnej
t.	tomus (svazek)
tract.	tractatus (traktát, pojednání)
tzv.	takzvaný
u. a.	und andere (a jiní)
v.	verš

## PŘEHLED POUŽITÉ LITERATURY

### PRAMENY

- DE LUBAC, H., *Il mistero del soprannaturale*, Milano: Jaca Book 1978.  
–, *Mémoire sur l'occasion de me écrits*, Namur: Culture et Vérité 1989; italský překlad:  
*Memoria intorno alle mie opere*, Milano: Jaca Book 1992.  
RUSSO, A., *Henri de Lubac*, Cinisello Balsamo: Società San Paolo 1994.

### OSTATNÍ LITERATURA

- AISCHILOS, *Peršané*, Praha: Rezek 1994.  
ARISTOTELÉS, *Fyzika*, Praha: Rezek 1996.  
AUGUSTIN, *De Trinitate*; PL 42.  
–, *De symbolo*; PL 40.  
–, *Tractatus in Ioannis evangelium*; PL 35.  
BALTHASAR, H. URS VON, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Bruges: Desclée de Brouwer<sup>2</sup>1961.  
–, *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Milano: Jaca Book 1978.  
–, *Preghiera contemplativa*, Milano: Jaca Book<sup>2</sup>1990.  
BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermo in feria quarta hebdomadae sanctae*; PL 183.  
BÉRULLE, P., *Opuscules de piété*, Paris: Aubier 1944.  
BOF, G., *Soprannaturale* in BARBAGLIO, G. – DIANICH, S. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline<sup>6</sup>1991.  
BONIFAZI, D., *Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea*, Romae: Pontificia Universitas Lateranensis 1959.  
BORNE, E., *Passion de la Vérité*, Paris: Fayard 1962.  
BOUILLARD, H., *Blondel et le christianisme*, Paris: Editions du Seuil 1961.  
CICERO, *Lealius de amicitia*, in CICERO, M. T., *Tuskulské hovory*, Praha: Svoboda 1976.  
CLAUDEL, P., *L'esprit de prophétie*, in *J'aime la Bible*, Paříž: Fayard 1955.  
CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Mystagogické katecheze*, Velehrad: Centrum Aletti 1997.  
DE LUBAC, H., *Surnaturel, études historiques*, Paris: Aubier-Montaigne 1946.  
–, *Die Freiheit der Gnade. 2. Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1971.  
–, *Teilhard posthume, réflexions et souvenirs*, Paris: Fayard 1977.

- , *Mémoire sur l'occasion de me écrits*, Namur: Culture et Vérité 1989; italský překlad: *Memoria intorno alle mie opere*, Milano: Jaca Book 1992.
- , *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*, in *Mezinárodní katolická revue Communio*, 1996, roč. 0, č. 0.
- DE SOTO, D., *De natura et gratia*, Venetiis: Juntas 1547.
- DE SUTTER, A., *Soprannaturale* in ANCILLI, E., (a cura di), *Dizionario enciclopedico di spiritualità/3*, Roma: Città Nuova Editrice 1990.
- DENZINGER, H. - HÜNERMANN, P. (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXVII, Freiburg in Breisgau-Basel-Rom-Wien: Herder 1991.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon 1995.
- DONI, A., *La riscoperta delle fonti, 2. Le origini del rinnovamento*, in FISICHELLA, R., (ed.), *Storia della teologia 3 – da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Bologna: Edizioni Dehoniane 1996.
- GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1991.
- HALLENSLEBEN, B., *Thomas de Vio Cajetanus. Erneuerer der Theologie für eine erneuerte Kirche* in JUNG, M. H. – WALTER, P. (Hrsg.), *Theologen des 16. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.
- JAN PAVEL II., *Fides et ratio* (encyklika z 14. září 1998), Praha: Zvon 1999.
- Katechismus katolické církve*, Praha: Zvon 1995.
- KAJETÁN, *In Primam* in AKVINSKÝ, T., *Pars prima Summae theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani a quaestione I ad quaestionem XLIX*, Romae: Propaganda Fide, 1887.
- LECLERCQ, J., *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain: Publications Universitaires 1955.
- MARÉCHAL, J., *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, <sup>2</sup>Paris: Desclée de Brouwer 1937-1938.
- B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1991.
- ORIGENES, *Periarchon*; PG 11.
- , *Commentaria in evangelium Joannis*; PG 14.
- PARENTE, P., *Terapia tomistica. Per la problematica moderna da Leone XIII a Paolo VI*, Roma: Edizioni Logos 1979.
- PASCAL, B., *Myšlenky*, Praha: Odeon 1973.
- PAVEL VI., *Ecclesiam suam* (encyklika z 6. srpna 1964), in *Enchiridion Vaticanum 2*.

- Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967*, testo latino-italiano, Bologna: Edizioni Dehonianne 1992.
- PHILIPPE, J., *Najít si čas pro Boha*, Praha: Paulínky 2004.
- PIUS XII., *Humani generis* (encyklika z 12. srpna 1950), Olomouc: MCM 2004.
- POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005.
- POZZO, G., *La manualistica* in FISICHELLA, R., (ed.), *Storia della teologia 3 – da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Bologna: Edizioni Dehonianne 1996.
- RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*. Band 3, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, <sup>7</sup>1967.
- RAHNER, K., – VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, Praha 1996.
- RATZINGER, J., „*Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*“ in RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, München: Wewel 1973.
- RONDET, H., *Nouvelle théologie*, in (Hrsg.) RAHNER, K. (u. a.) *Sacramentum mundi: theologisches Lexikon für Praxis*. 3. Band, *Konfessionalismus bis Quietismus*, Freiburg: Herder 1969.
- RUSSO, A., *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma: Edizioni Studium 1990.
- , *Henri de Lubac*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1994.
- ŘEHOŘ Z NYSSY, *De hominis opificio*; PG 44.
- SALESKÝ, F., *Pojednání o lásce k Bohu*, Olomouc: MCM 2003.
- SCHEEBEN, M. J., *Nature et grâce*, Bruges: Desclée de Brouwer 1957.
- SCHILLEBEECKX, E. H., *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris: Cerf <sup>3</sup>1960.
- SCOTUS, J. D., *Super Hierarchiam caelestem S. Dionysii*; PL 122.
- TOLEDO, F., *In Summam theologiae s. Thomae Aquinatis enarratio*, I-II, q. 3, a. 8, Romae: Propaganda Fide, 1869-1870.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* (DE RUBEIS, BILLUART e. a. (ed.), Taurini 1820).
- , *Scriptum super Sententiis*, textum Parmae 1856.
- , *Quaestiones disputatae de veritate*, textum Leoninum 1970.
- , *In Boetium de Trinitate* in MACHULA, T. (ed.), *Rozdělení a metody vědy*, Praha: Krystal OP, 2005.
- , *Quaestiones de quolibetum*, textum Taurini 1956.

–, *Summa contra Gentiles*, textum Leoninum 1961.

–, *Quaestio disputata de anima*, textum Taurini 1953.

VANSTEENBERGHE, E., *Autour de la docte Ignorance*, Münster: Aschendorff 1915.

## OBSAH

1. ÚVOD .....	3
2. ŽIVOTOPIS HENRI DE LUBACA .....	5
2.1 Narození a společenské klima ve Francii .....	5
2.2 Dětství a školní docházka .....	5
2.3 Vstup do noviciátu a 1. světová válka .....	6
2.4 Pokračování noviciátu a studia v Jersey .....	6
2.5 Studium teologie .....	7
2.6 Léta vyučování v Lyon- Fourvière .....	8
2.7 Řízení vydávání „Sources chrétiennes“ .....	9
2.8 Léta odporu (1940-1944) .....	10
2.9 Debata o „Nouvelle théologie“ .....	11
2.10 Kritici de Lubaca .....	12
2.11 Období od „Humani generis“ do koncilu .....	13
2.11.1 Situace před vydáním encykliky .....	13
2.11.2 Text encykliky .....	13
2.11.3 Komentáře k encyklice .....	14
2.11.4 Co následovalo .....	15
2.12 Rehabilitace a účast na II. Vatikánském concilu .....	16
2.13 Přátelství s Karolem Wojtyłą .....	17
2.14 Po concilu .....	18
3. TAJEMSTVÍ NADPŘIROZENOSTI .....	20
3.1 Uvedení do tématu .....	20
3.2 „Donum perfectum“ .....	24
3.3 Křesťanský paradox člověka .....	30
3.4 Paradox neznámý „pohanům“ .....	35
3.5 Paradox odmítaný „zdravým rozumem“ .....	40
3.6 Paradox překonaný vírou .....	43
3.7 „Zacilenost bez cíle“ .....	51
3.8 Neznámá touha .....	56
4. ZÁVĚR .....	62
PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK .....	65
PŘEHLED POUŽITÉ LITERATURY .....	66
OBSAH .....	70

## ÚDAJ O POČTU ZNAKŮ

Počet znaků (bez mezer): 142 947

Počet znaků (včetně mezer): 169 235