

UNIVERZITA KARLOVA  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Bc. Lucie Čadanová

**Pojetí transcendence lidské existence jako  
nadpřirozena**

Srovnání stanoviska H. de Lubaca a J. Milbanka

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Prokop Brož, Th.D.

Praha 2018

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla použita pro získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 17. 6. 2018.

Bc. Lucie Čadanová.

## **Bibliografická citace**

Pojetí transcendence lidské existence jako nadpřirozena. Srovnání stanoviska H. de Lubaca a J. Milbanka [rukopis]: diplomová práce / Lucie Čadanová; vedoucí práce: Prokop Brož. -- Praha, 2018. -- 91 s.

## **Anotace**

ČADANOVÁ, Lucie.

*Pojetí transcendence lidské existence jako nadpřirozena. Srovnání stanoviska H. de Lubaca a J. Milbanka.*

Práce se zabývá pojetím nadpřirozena u Henri de Lubaca a recepcí tohoto pojetí u anglikánského teologa Johna Milbanka, jednoho z čelních představitelů směru Radical Orthodoxy. Cílem práce je postihnout styčné body a rozdíly mezi jejich přístupy. V úvodní části práce objasníme pojmy přirozenost, nadpřirozenost a milost a jejich vzájemný vztah a pojednáme o historickém vývoji teologického myšlení o nadpřirozeném určení člověka. V další části si podrobněji ozřejmíme, jakým způsobem se uvedení teologové vypořádávají s otázkou transcendentního určení lidského bytí. V závěru práce pak oba přístupy porovnáme.

## **Klíčová slova**

nadpřirozeno; teologická antropologie; transcendence; H. de Lubac; J. Milbank

## **Annotation**

ČADANOVÁ, Lucie.

*The Concept of Transcendence of Human Being as The Supernatural. A Comparison of Opinions of H. de Lubac and J. Milbank*

This work deals with the conception of the supernatural by Henri de Lubac and the reception of this concept in work of Anglican theologian John Milbank, one of the leading representative of the Radical Orthodoxy movement. The introductory part of the work explained the concepts of naturalness, supernature and grace and their mutual relationship, as well as the historical development of theological thinking about the supernatural destination of man. In the following chapters we elucidate the way how these theologians are dealing with the question of transcend destination of the human being. We attempt to crystallize the main points of contact and the differences between their approaches.

## **Keywords**

supernatural; theological anthropology; transcendence; H. de Lubac; J. Milbank

**Počet znaků** (včetně mezer): 213 910

## **Poděkování**

ThLic. Prokopu Brožovi, Th.D., za vedení práce, cenné rady a podněty.

Profesoru Johnu Milbankovi za laskavou konzultaci.

Mé rodině za podporu a pochopení.

## Obsah

Úvod.....	7
1. Vysvětlení pojmů .....	9
1.1 Transcendence .....	9
1.2 Nadpřirozeno .....	10
1.3 Milost .....	11
1.4 Přirozenost.....	12
1.5 Čistá přirozenost.....	13
1.6 Křesťanská blaženost .....	14
2. Dějinný vývoj: Dědictví Augustina .....	15
2.1 Baius a Jansen .....	16
2.2 Konzervativní tomismus 16. století.....	20
2.3 Teologie 19. a 20. století .....	26
3. Teorie nadpřirozena podle Henri de Lubaca.....	28
3.1 Osobnost Henri de Lubaca .....	28
3.2 De Lubacovo východisko pro pojednání o nadpřirozenu .....	29
3.2.1. Drama ateistického humanismu.....	30
3.3 De Lubacova hypotéza – nesprávně pojatý Augustinův paradox člověka.....	32
3.4 Nesprávný výklad Tomášova pojetí přirozeného řádu.....	34
3.5 Dvě strany hypotézy.....	35
3.6 Aby milost byla skutečně milostí.....	37
3.6.1. Milost může směřovat jen ke skutečné přirozenosti.....	37
3.6.2. Milost se může uskutečňovat jen ve správně pojatém řádu.....	39
3.7 Dokonalý, absolutní dar .....	41
3.7.1. Dvojí obdarování .....	41
3.7.2. Stav Božího dítěte .....	43
3.8 Křesťanský paradox člověka.....	43
3.8.1. Otázka přirozenosti ducha .....	44
3.8.2. Paradox, který pohané neznají .....	45
3.8.3. Paradox odmítnutý zdravým rozumem.....	47
3.8.4. Paradox překročený ve víře .....	48
3.9 Neznámá touha.....	54
3.10 Závěrem k Henri de Lubacovi: Volání lásky .....	56
4. John Milbank .....	59
4.1 John Milbank a Radical Orthodoxy .....	59
4.2 Teoretická východiska.....	59
4.3 Milbankova reflexe hlavních rysů de Lubacovy práce <i>Surnaturel</i> .....	60
4.4 Milbankův rozbor pojetí <i>natura pura</i> u de Lubaca.....	63

4.5	<i>Humani generis</i> jako příležitost zdůraznit paradox lidské přirozenosti.....	66
4.6	Nadpřirozenost, duch a kosmos: nové rozvinutí perspektivy nadpřirozena ....	70
4.7	Několik užitečných konfrontací .....	72
4.8	Radikalizace de Lubacova pojetí nadpřirozena.....	75
4.9	Limity a přínos de Lubaca podle Johna Milbanka .....	80
5	Závěr .....	83
	Seznam literatury“ .....	89

## Úvod

Svým zaměřením na problematiku transcendence náleží předkládaná práce do oblasti teologické antropologie. Zatímco filozofická antropologie jakožto součást filozofie řeší tázání člověka po sobě samém-*co je člověk?* - teologická antropologie je specifická v tom, že tuto pradávnu otázku lidstva interpretuje z pohledu dějinného Božího sebezjevení v Ježíši Kristu. Jak doporučil Druhý vatikánský koncil, když vyslovil přesvědčení, že „*tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen ve světle Ježíše Krista, nového člověka*“ (GS 22). K tomuto zdánlivě jednoduchému a jasnému prohlášení však zdaleka nevedla jednoduchá a přímá cesta. Povědomí o bytostné lidské otevřenosti Boží transcendenci, jehož počátek nalézáme již u svatého Augustina a rozvinutí pak v díle svatého Tomáše, se s koncem středověku zamlžovalo. Od doby vzniku novověké subjektivní filozofie člověk znovu pátrá po svých limitech poznání Boha a sebe samého. V teologii se objevují snahy o uchopení tradičních kořenů nauky o transcendenci a její autentický výklad.

Cílem této práce není zabývat se podrobně množstvím autorů, jde spíše o pochopení dynamiky výkladu tradičního učení z pohledu současné teologie, sledování procesu, kdy se teolog snaží hledat východisko ze složité, avšak nanejvýš aktuální problematiky transcendence. Za tímto účelem byli zvoleni dva novodobí autoři, Henri de Lubac (1896-1991), jeden z nejvýznačnějších katolických teologů 20. století, a John Milbank, současný anglikánský teolog, který se tématu transcendence věnuje a z de Lubaca v mnohém čerpá. Uvedené autory sblížuje rovněž skutečnost, že jsou představiteli teologických zaměření, které se již svým názvem hlásí ke snaze o obnovu – u de Lubaca jde o *nouvelle théologie* v polovině dvacátého století, u Milbanka pak o současnou *new orthodoxy*. Oba směry budou blíže představeny v průběhu práce. Hlavním cílem pak bude sledovat, jakým způsobem jmenovaní teologové nakládají s odkazem sv. Tomáše a jeho výkladu sv. Augustina. De Lubacovy a Milbankovy závěry a východiska pro současnost posléze porovnáme.

Pro správné uchopení tématu přistoupíme v první kapitole k ujasnění pojmů s tématem transcendence nezbytně spjatých – přirozenosti a nadpřirozena, milosti a Božího obdarování člověka a přirozené touhy vidět Boha. Již zde může vyvstat problém, neboť ne vždy bylo těmto pojmům rozuměno v jednoznačném smyslu a v historických polemikách se nezřídka bojovalo právě o skutečný obsah těchto pojmů, především pokud jde o přirozenost. Pokusíme se tedy spíše naznačit okruh významů a možná úskalí jejich chápání. Stejná nesnáze vyvstává i v případě vztahů mezi zmíněnými



veličinami, neboť nemůžeme v počátcích práce rovnou uvést tu nejvhodnější definici; připravili bychom se totiž o potěšení být svědky postupné geneze chápání těchto vztahů, tak jak historicky probíhala a jak ji reflektují naši autoři. Můžeme tedy očekávat, že přesnější kontury a obsah uvedených fenoménů vyplynou v průběhu práce.

Ve druhé kapitole budeme sledovat historický vývoj pojetí transcendence, který je především dějinami polemik okolo výkladu myšlenek sv. Tomáše, obsažených v jeho teologické *Summě*. Není v možnostech této práce pojednat podrobněji o velkém množství autorů, kteří do diskuzí zasáhli, zaměříme se proto pouze na některé významné osobnosti a principy, což nám umožní sledovat dějinnou linii vývoje výše zmíněných stěžejních pojmů. Dotkneme se baianismu a jansenismu, učení, která významně ovlivnila směřování nauky a zavedla sporný pojem *natura pura*, s nímž se pak dále vyrovnával kardinál Kajetán a další tomisté 16. století. Zmíníme postoj Prvního vatikánského koncilu a encykliku *Humani generis* papeže Pia XII, která kriticky reagovala na situaci okolo *nouvelle théologie* a Henri de Lubaca v polovině minulého století. Čerpat budeme z práce Henri de Lubaca *Die Freiheit der Gnade I – Das Erbe Augustins*, německého překladu originálu *Augustinisme et théologie moderne*. Pro případné doplnění z jiného úhlu pohledu použijeme publikaci Giuseppe Colomba *Del Soprannaturale* z roku 1996, v níž autor při své reflexi dějin nadpřirozena mimo jiné reaguje na de Lubacovy teze.

Ve třetí kapitole se již podrobněji zaměříme na de Lubacovo pojetí nadpřirozena a budeme sledovat jeho úvahy v knize *Die Freiheit der Gnade II Das Paradox des Menschen*. Kniha je německým překladem, zahrnujícím francouzské originály *Surnaturel* (1946) a *Le Mystère du Surnaturel* (1965).

Ve čtvrté kapitole pojednáme o práci Johna Milbanka *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural* z roku 2005. Budeme sledovat, na které momenty a pojmy se Milbank u de Lubaca soustředí, v jakém smyslu je chápe, ve kterých bodech je s de Lubacem zajedno a kde se naopak jeho názor od názoru de Lubaca odklání. Klíčový zde bude opět z velké části pojem *natura pura* a postoj obou autorů k problematice s tímto pojmem spojené.

V páté kapitole se pokusíme určit stěžejní body problematiky transcendence u obou autorů a určit jejich shodné a rozdílné postoje.

# 1. Vysvětlení pojmů

Jak již bylo zmíněno v úvodu práce, bude na tomto místě nezbytné vysvětlit některé pojmy, které jsou v pojednání o problematice transcendence stěžejní. Jedná se o pojmy transcendence, nadpřirozeno, milost, přirozenost, čistá přirozenost, křesťanská blaženost. V neposlední řadě se dotkneme pojmu subjekt, neboť lidský subjekt, člověk ve své celistvosti, a jeho tázání se po vlastním sebepřesahu je vstupní branou a důvodem, proč podstupujeme nelehkou cestu za tajemstvím nadpřirozena.

## 1.1 Transcendence

Dříve, než se začneme zamýšlet nad otázkou transcendentního určení lidského bytí, bude potřeba ujasnit si rozdíl mezi pojmy *transcendentní* a *nadpřirozený*, jejichž význam není shodný. Pokud jde o transcendenci, Karel Rahner považuje za transcendentní všechny výpovědi, které můžeme vyslovit o kterémkoliv jsoucnu, a to i v případě, že se na jejich platnost pouze tážeme.<sup>1</sup> Tážeme-li se po člověku, můžeme za transcendentní považovat tázání po jeho *bytí*. Bytí člověka je konstituováno ve vztahu, čehož si všímá kupříkladu personalistická filozofie; podle Martina Bubera žádné *Já* neexistuje samo o sobě, ale ve vztahu k *Ty*. Podstatným lidským úkolem je vykročit k nejvyššímu setkání s *Ty*. Vykročením k *Ty* člověk vystupuje ze sebe a sám sebe tímto překračuje.<sup>2</sup> V židovsko-křesťanské tradici je *Ty*, k němuž člověk míří, nazýváno Bůh. Bůh, jehož podstata je totožná s bytím, je bytí samo o sobě. Stvořené věci, tedy i člověk, se podílejí na Božím bytí. Člověk tedy má bytí, dané Bohem, které je však odlišné od lidské podstaty. Boží transcendence ve vztahu ke stvoření se projevuje tím, že nekonečné subsistující bytí Boha je odlišné od konečného stvořeného bytí člověka. Přesto zde existuje vztah, ačkoli Bůh jakožto dokonalý a nezávislý na jiných věcech má k tvoru vztah pouze pomyslný, kdežto člověk, tvor na Bohu závislý, má ke Stvořiteli vztah jakožto k principu své existence.<sup>3</sup>

Rahner rozlišuje dále pojem *transcendentální*,<sup>4</sup> což je takový způsob tázání a poznávání, které o každém jsoucnu vypovídá s předjímáním *bytí*, které zahrnuje

<sup>1</sup>Srov. RAHNER, Karl. *Teologický slovník*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1988, s. 425.

<sup>2</sup>Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. 3. vyd. Praha: Kalich, 2005, s. 7-26.

<sup>3</sup>Srov. SVOBODA, David. *Stvoření jako vztah a projev Boží transcendence v díle Tomáše Akvinského*. In RYŠKOVÁ, Mireia, MIKULICOVÁ, Mlada. *Myšlení o transcendenci*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013, s. 71-84.

<sup>4</sup>Není třeba si v souvislosti s tímto termínem představovat cokoli mlhavě esoterického, jako třeba zkušenosti, meditace atd. Transcendentální poloha lidského ducha obstojí i před požadavkem kritické funkce rozumu. Význam slova je *přesahový* ve smyslu přesahování zkušenosti o předmětech ve světě. (Srov. ŘÍHA, Karel. *Zrození ducha*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 159.)

rovněž vědomí o Bohu, duchu a svobodě, o tajemstvích nad námi a v nás, ačkoliv konkrétně o nich třeba právě nehovoříme.<sup>5</sup> *Transcendentální zkušenosti* myslí Rahner zkušenost lidské transcendence, otevřenost lidského ducha veškeré možné skutečnosti, kdy v každém duchovním aktu přesahuje člověk předmět tohoto aktu směrem k nekonečnému horizontu bytí.<sup>6</sup> K uvědomění transcendentální zkušenosti však nedospějeme sami sebou, ale pouze ve zjeveném Božím slově.<sup>7</sup> O světě jsouceni vypovídají tzv. *transcendentálie*. S jejich pomocí lze poznávat věci v jejich rozmanitosti na základě sjednocujícího přesažného prvku. Klasicky se uvádějí čtyři transcendentálie: *unum, verum, bonum, pulchrum* (jedno, pravé, dobré, krásné), někteří autoři pak ještě *ens* (jsoucí). Člověk je duchovní bytost, nahlíží na ostatní stvořené věci duchovním způsobem. Pátrá např. po pravdě věcí a formuluje jejich význam řečí. Pravda existuje jiným způsobem než konkrétní jsoucno, nelze však popřít, že svým určitým způsobem je. V relaci pravdy, nahlížené duchovním vnímáním člověka, se vyjevuje bohatost světa, jeho plurální charakter.<sup>8</sup>

Gerhard Ludwig Müller hovoří o *transcendentálním horizontu* každé antropologie. Pouhou analýzou fenoménů vztahujících se k člověku nelze dosáhnout objasnění původu a určení člověka. Při tázání po člověku musíme vzít v úvahu jeho odkázanost na nepředmětný základ, vztah k transcendentnímu původu a cíli překračujícímu svět.<sup>9</sup>

## 1.2 Nadpřirozeno

U tohoto pojmu narážíme na určitý překladatelský problém. Karl Rahner navrhuje místo substantiva *nadpřirozeno* užívat pojmu *nadpřirozené* – upozorňuje, že *nadpřirozeno* není substantiálním jsoucnem. *Nadpřirozené* je podle něj to, co účastí na smyslu a životě Božím přesahuje vlohy a požadavky stvořené duchovní přirozenosti, tedy člověka. Jedná se především o milost a patření na Boha, což jsou svobodné Boží dary, darované člověku nezaslouženě jako součást Božího sebesdílení člověku.<sup>10</sup> Oproti tomu v názvu *Le Mystère du Surnaturel* u de Lubaca nacházíme nadpřirozeno v substantiální podobě a rovněž v textu německého překladu se vyskytuje substantivum *das Übernatürliche*. G. Colombo hovoří rovněž o substantivu *il soprannaturale*. Přes

<sup>5</sup>Srov. RAHNER, Karl. *Teologický slovník*. s. 426.

<sup>6</sup>Srov. RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002, s. 632.

<sup>7</sup>Srov. ŘÍHA, Karel. *Zrození ducha*, s.161-162.

<sup>8</sup> Srov. BROŽ, Prokop. *Člověk jako sebezpřesažná bytost v teologické koncepci Hanse Urse von Balthasara*. In RYŠKOVÁ, Mireia, MIKULICOVÁ, Mlada. *Myšlení o transcendenci*, s.128-130.

<sup>9</sup>Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium a pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 106.

<sup>10</sup>Srov. RAHNER, Karl. *Teologický slovník*, s. 239.

určitou rozdílnost pojmů ale můžeme konstatovat, že autoři hovořící o *nadpřirozenu* mají na zřeteli usouvztažený stav, který sice vychází z imanence, zakládající se na přirozenosti, nicméně vyžaduje přesažení pouhého imanentního sebeurčení.

U Karla Rahnera nacházíme specifický pojem *nadpřirozený existenciál*. Bůh v nabídce sebesdílení nadpřirozeně povyšuje transcendentalitu člověka. Sebesdílení Boha není jen darem, ale zároveň i podmínkou jeho přijetí. Je to darovaná vnitřní predispozice k přijetí daru, která předchází lidské svobodě. Člověk k této nadpřirozené struktuře nemůže přistoupit jako k objektu, může ji nanejvýš tematizovat a reflektovat zpětně.<sup>11</sup> Tato nadpřirozená transcendentalita je „tak nenápadná, přehlédnutelná, potlačitelná, popíratelná a nesprávně interpretovatelná jako vůbec všechno, co je v člověku transcendentálně duchovní“.<sup>12</sup>

### 1.3 Milost

Otázka významu tohoto pojmu se vine celou naší prací. Pro začátek tedy konstatujeme, že milostí je Boží obdarování člověka. Jde o nezasloužený dar.<sup>13</sup> Již samotná existence jsoucen je Božím obdarováním, a sice obdarováním překračující přirozenost jednotlivých jsoucen, ve smyslu, jak bylo uvedeno v kapitole o nadpřirozenu. Transcendence člověka – jako možnost poznání a osobní svobody – by (hypoteticky) měla smysl i v případě, že by nenásledovala Boží nabídka sebesdílení. Proto není milost ve svém zaměření na existujícího člověka nezbytným důsledkem toho, že Bůh člověka stvořil, ale zahrnuje v sobě svobodnou, člověkem ztělesněnou otevřenost, jež mu byla dána dříve, než spáchal hřích; po spáchaném hříchu se člověk stává nehodným tohoto Božího sebedarování. V souvislosti s tématem určení člověka se také setkáváme s motivem povolání. Člověk ve své přirozenosti je stále povolán k milosti – je povolán k odpovědi na Boží nabídku sebe sama; a v této odpovědi nalézá svůj skutečný reálný cíl. Mimo tento cíl se přirozenosti nedostane blaženosti a přirozenost sama je „zkažená“ - jako ta, která jednala sama proti sobě.<sup>14</sup> Protože milost přináleží k nadpřirozenému řádu, nejsme schopni ji uchopit pomocí pocitů ani zkušeností, můžeme ji poznávat pouze vírou, jež zpětně svět lidské zkušenosti maximálně zhodnocuje.

Na tomto místě je třeba připomenout ještě skutečnost lidské svobody. Ačkoliv je

---

<sup>11</sup> Srov. RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*, s. 189-192.

<sup>12</sup> Tamtéž s. 192.

<sup>13</sup> Henri de Lubac hovoří o "dokonalém daru" (*das vollkommene Geschenk*). Srov. De LUBAC, Henri. *Die Freiheit der Gnade II: Das Paradox des Menschen*. Einsiedeln. Johannes Verlag, 1971, s. 113.

<sup>14</sup> Srov. *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995, s. 496, par. 2005.

milost nezaslouženým darem, člověk vůči ní zůstává svobodný, neboť Bůh stvořil člověka jako svobodnou bytost. Milost se ke svobodě nestaví jako protiklad, nýbrž stává se jí protějškem a současně výzvou<sup>15</sup>. Pod pojmem svoboda ale není myšlena svévole. Skutečná lidská svoboda musí být vykoupená a osvobozená. To se děje ve chvíli, kdy Bůh člověka pozvedá k přátelství se sebou samým tím, že se v Ježíši Kristu sám stává člověkem. Tím Bůh ukazuje, k jakému cíli člověka stvořil. Člověk selhává v životě, pokud se jeho svoboda odehrává v hranicích jeho vlastního já.<sup>16</sup>

#### 1.4 Přirozenost

Význam slova *přirozený*, *přirozenost* je jistě mnohem hlubší, než jen *běžný*, *normální*. Přirozenost je podstata, trvalá struktura jsoucná. Není protikladem stvoření, ale výrazem obsahové smysluplnosti a stvořené svébytnosti, která je založena a udržována Bohem a jeho stvořitelenskou činností. Oproti nižším jsoucnům, jejichž přirozenost je zaměřena na konečný okruh poznání, které slouží toliko jejich biologickému rozvoji, má člověk otevřenou přirozenost, schopnou transcendovat poznání a směřovat k Bohu. Disponuje schopností vstoupit do dialogického vztahu s Bohem na základě Božího povolání, jak již bylo řečeno výše.<sup>17</sup> Přirozenost člověka, jak bude dále ještě pojednáno, má paradoxní charakter. Ukotvení přirozenosti stvořené duchovní bytosti, jíž člověk je, se můžeme pokusit pochopit ze vztahu přirozenost – milost, a to nikoliv racionální rozvahou, nýbrž jedině vírou. O pojetí tohoto uspořádání se v dějinách vedly polemiky, o nichž bude pojednáno v další kapitole.

V otázce vztahu milosti a lidské svobody hovoří Ctirad Václav Pospíšil o bipolární paradoxalitě tajemství živého Boha v tomto světě. „V zásadě každé tajemství víry má tuto bipolární strukturu, která je zároveň paradoxální, protože představuje cosi nečekaného, a protože oba komponenty stojí vedle sebe na první pohled v určitém protikladu.”<sup>18</sup> Tato forma křesťanského mystéria, zdůrazňuje C. V. Pospíšil, je výzvou k sebepřekročení, k neustálé otevřenosti vůči transcendenci.<sup>19</sup> Ve stejném duchu, jak dále uvidíme, hovoří i námi zvolení autoři.

---

<sup>15</sup> Srov. Je darem bez konfliktu – gift without contrast, MILBANK, John. *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*. Michigan. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2005, s. 53.

<sup>16</sup> Srov. např. SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Léčka se přetřhla. Svoboda ve světle víry*. In MKR Communio, 2008, roč. 12, č. 3, s. 236-250.

<sup>17</sup> Srov. RAHNER, Karl. *Teologický slovník*, s. 334.

<sup>18</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 114-115.

<sup>19</sup> Srov. tamtéž, s. 118.

## 1.5 Čistá přirozenost

V historickém přehledu níže popíšeme rovněž spory o zvláštní podobu přirozenosti, známé pod názvem *natura pura*, tedy čistá přirozenost. Takováto přirozenost by teoreticky mohla dojít svého naplnění pouze v přirozeném řádu, prostřednictvím vlastních prostředků. Jde o hypotetickou otázku, jakou podobu by přirozenost měla, kdyby Boží sebesdílení nebylo vlastním smyslem stvoření. Touto otázkou tedy nehledáme odpověď na to, zda taková přirozenost kdy existovala, anebo jestli to, co o sobě ze zkušenosti rozumem víme, je totožné s čistou přirozeností.<sup>20</sup>

Užívání pojmu *natura pura* bylo v historii vedeno snahou o zdůraznění a podepření absolutní nezaslouženosti milosti, ve svých důsledcích však vedlo k mnohým těžkostem a nejasnostem ve výkladu vztahu přirozenosti a milosti. Tento problém vyvstal až v období novověké scholastiky, neboť středověcí teologové se otázkou čisté přirozenosti nezabývali. De Lubac je toho názoru, že většina současných badatelů je si vědoma toho, že sv. Tomáš Akvinský nikdy nedeklaroval možnost čisté přirozenosti jako plnohodnotného uspořádání, nesoucí punc konečnosti ve smyslu dnešního chápání. Pátrají však u něj po vzdáleném zárodku této teorie, protože vydávat ji za svou by se neodvážili. Henri de Lubac poukazuje na to, že v řeči Tomáše by čistá přirozenost byla protikladným výrazem, neboť pro něj *natura pura* je *sama v sobě viděnou* přirozeností oproštěnou od jakéhokoliv vztahu k Bohu, a to ve svém konstitutivním principu, nezávisle na statusu, v němž se nachází. Historicky to byl Kajetán, který teorii čisté přirozenosti aplikoval poprvé a na jejím rozšíření v rámci tzv. barokní teologie měl velký podíl Francisco Suarez.<sup>21</sup> Zastánci teorie *natura pura* (a v tomto rámci se odehrává obvykle veškeré učení o nadpřirozenu, všímá si de Lubac) odmítají ptát se po jejím původu a základu. Jiní, pod vlivem změn pojetí nadpřirozena v průběhu historie, se pouštějí do kritického přezkoumávání, ale otázka čisté přirozenosti je pro ně pouze zatěžujícím problémem, jehož teologické řešení předpokládá odhalení filozofických základů, ty ale bývají převážně odsunuty stranou.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Srov. RAHNER, Karl. *Teologický slovník*, s. 334.

<sup>21</sup> Srov. COLOMBO, Giuseppe. *Del Soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, s. 207.

<sup>22</sup> Srov. De LUBAC, Henri. *Die Freiheit der Gnade II – Das Paradox des Menschen*, s. 30 – 34.

## 1.6 Křesťanská blaženost

Svým povoláním k odpovědi na Boží nabídku je lidská přirozenost zároveň povolána k *blaženosti*, která dává člověku účast na Božské přirozenosti a na věčném životě.<sup>23</sup> Zde spatřuje křesťansky orientovaná antropologie konkrétní naplnění lidské přirozenosti. Člověk je zaměřen k poznání Boha, touží po jeho poznání a tato touha je zasazena Stvořitelem do lidské přirozenosti, která je podstatou člověka. Svatý Tomáš v na tomto místě hovoří o *touze po blaženém patření na Boha*. Cílem lidské existence je, dle výroku sv. Ireneje, plný lidský život, který má formu *glorificatio Dei*.<sup>24</sup> A v tomto rámci je vhodné nahlížet též otázku blaženého patření na Boha.

---

<sup>23</sup>Srov. *Katechismus katolické církve*. s. 439, par. 1721.

<sup>24</sup>IRENEJ. *Adversus haereses*, IV, 20,7. Čerpáno z IRENÄUS VON LYON. *Adversus haereses. Gegen die Häresien IV*. Freiburg: Herder, 1997, s. 167.

## 2. Dějinný vývoj: Dědictví Augustina

Jak bylo nastíněno v předchozí kapitole, dějiny teologického výkladu tématu nadpřirozena jsou z velké části dějinami zápasu o pojetí vzájemného poměru lidské přirozenosti a Boží milosti jako nadpřirozeného daru. Prakticky až do 2.vatikánského koncilu se teologické uvažování odvíjelo v rámci tzv. *manualistické teologie*. Manuál dogmatiky pojednával o pravdách víry a tvořilo jej pět okruhů, pojednávajících o Bohu, o Kristu, o církvi, o milosti a o svátostech. Traktát o milosti reagoval na odcizení rozumu a víry ze strany racionalismu tím, že zdůrazňoval jedinečnost křesťanského pojetí člověka a nadpřirozena. Prosazoval koncepci dvou cílů člověka – přirozeného a nadpřirozeného. Milost definovaly jako nadpřirozený dar, doplňující přirozenost zevnějšku, jako nadpřirozené pak to, co není přirozené a nutné. Přitom před vznikem manualistické teologie v polovině 17. století starší traktáty o milosti připisovaly člověku toliko jediný nadpřirozený cíl. V katolické teologii se tradice nerozděleného pojmání těchto dvou fenoménů zachovalo do 14. století, s nástupem scholastiky začalo docházet k jejich oddělování. Uspořádání teologie do formy manuálů mělo tu nevýhodu, že předkládalo teze jako hotové a pro teologickou reflexi tak nezbylo mnoho prostoru. Téma milosti bylo v manuálech pojímáno spekulativně a milost byla představována jako zvěčnělá kategorie, scházelo prolínání s christologií, trinitologií a ostatními pravdami víry tak, jak je pojímáno v současné teologii.<sup>25</sup>

Řada naukových konfrontací vycházela z výkladu nauky svatého Augustina o milosti a předurčení člověka. Augustin se snažil důsledně domýšlet následky Boží lásky, která určuje osud Stvoření. Výkladem Augustinových myšlenek se dále zabýval sv. Tomáš Akvinský ve své teologické *Summě*. S jeho výkladem se pak snažili vyrovnat další komentátoři, především v období scholastiky, kdy vlivem zkresleného chápání začalo docházet k již zmíněnému oddělení přirozenosti a milosti. V následující kapitole bude pojednáno podrobněji o významných autorech a tendencích, vztahujících se k dějinnému vývoji pojetí nadpřirozeného určení člověka. Čerpat budeme především z práce Henri de Lubaca *Augustinisme et théologie moderne*, v naší práci jsme použili německý překlad *Die Freiheit der Gnade I – Das Erbe Augustins*. Pojednání na několika místech doplníme o pohled současného představitele teologické antropologie okruhu tzv. *milánské školy* Giuseppa Colomba. Citovat budeme z jeho práce *Del Soprannaturale*.

---

<sup>25</sup> Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria*, s. 59 – 63.



## 2.1 Baius a Jansen

Henri de Lubac ve své době konstatuje, že je mnoho teologů – historiků různých vyznání, kteří pojmají baianismus jako autentický plod augustinismu. Michael Baius (1513-1589) by tak navazoval na učení sv. Augustina, z něhož vycházel též Martin Luther, a současně by tvořil předpoklady pro dílo katolického teologa a holandského biskupa Cornelia Otta Jansena (1585-1638). Baianismus, myslí si de Lubac, jistě nemá pro Augustinovo učení natolik vyvážený jernocit, ale v hlavních rysech se od něj neliší. Baius, který si zvolil Augustina za svého učitele při polemice se scholastikou, nezohlednil sice některé prameny víry či určité aspekty Augustinovy nauky, ale v podstatných výpovědích, myslí si de Lubac, převážně neminul.<sup>26</sup>

Baius, tento lovaňský teolog, byl nařčen z hereze a papež Pius V. některé jeho teze odsoudil bulou *Ex omnibus afflictionis* (1567), což zopakoval ještě po něm papež Řehoř XIII. Henri de Lubac se táže, zdali s odsouzením některých Baiových tezí učitelským úřadem církve neutrpěla církev ztrátu, i pokud jde o samotné učení Augustina, jenž je učitelským úřadem jinak vyzdvihován a chválen?<sup>27</sup> Protože ani po odsouzení některých tezí Baia a Jansena neprestala církev Augustina považovat za skutečného učitele ve věci Boží milosti.<sup>28</sup>

Pokud jde o Baia a jeho názor na lidství člověka po pádu do hříchu, u něj a stejně tak u Augustina upozorňuje de Lubac na pouze zdánlivě stejný princip lidství. Podle obou je člověk stvořen tak, že za všech okolností potřebuje Boží pomoc přistupující zvenčí, aby mohl dostát svému určení. Pro oba je nepředstavitelné, aby tohoto člověk dosáhl pouze prostřednictvím vlastních sil. V tomto smyslu tedy Baius ani Augustin pojem *čistá přirozenost* neužívají. Může být, táže se de Lubac, tato podobnost pouze povrchní? Mohli bychom za shodnými pojmy, za shodou výpovědí, odhalit podstatný rozdíl? De Lubac rozdíl nachází a konstatuje, že čteme-li a chápeme-li pozorně, podobnost se

---

<sup>26</sup>Také Giuseppe COLOMBO v práci *Del Soprannaturale* poměrně shodně s de Lubacem tvrdí, že máme-li znovu promýšlet problematiku transcendence, nelze se vyhnout nezaujatému promýšlení Baiových názorů optikou současného teologického myšlení. Není možné zaměřovat se na explicitní Baiovy výroky, aniž bychom znali jejich pozadí a způsob, jakým Baius ke svým prohlášením dospěl. Srov. COLOMBO, Giuseppe. *Del Soprannaturale*, s. 3 – 4.

<sup>27</sup>Henri de Lubac zároveň odkazuje na práci *Baius et le Baianisme* (Francois-Xavier Jansen, 1927), v níž autor považuje baianismus za "pseudoaugustinismus" s tím, že kdyby Augustin mohl, sám by „augustinismy“ Baiovy, Lutherovy a Jansenovy odsoudil jako „nemanželské děti svého génia“. (Srov. De LUBAC, Henri. *Die Freiheit der Gnade I – Das Erbe Augustins*. Einsiedeln. Johannes Verlag, 1971, s. 14)

<sup>28</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 13– 18.

proměňuje v protiklad.

Augustin tedy nikdy nemá na mysli stav, v němž by případně člověk vykazoval větší samostatnost a tím méně závisel na Bohu. Nemá na mysli ani jakýkoliv jiný řád, v němž by snad Bůh byl „méně dobrý“ a tím i méně veliký. U Baia rovněž nacházíme myšlenku, že člověk byl již před pádem do hříchu odkázán na vůli a milost Stvořitele, pokud jde o spásu. Zde, upozorňuje de Lubac, podobnost obou výpovědí končí. Augustin vyznává, že nic v člověku není vyňato z dosahu Boží milosti, Baius oproti tomu tvrdí, že milost se člověka v rajském stavu nevinnosti netýká, a když, tak jen v přeneseném významu – na základě zákonitosti přirozenosti se člověk hlásí u Boha o svá práva. Boží pomoc tedy už není svobodným aktem Boží lásky, udělovaným nezaslouženě a zdarma, ale určitým dluhem, jímž je Bůh člověku povinován. Podle Augustina tato milost pozdvihuje člověka do stavu blaženosti, jakého by svým snažením nikdy nemohl dosáhnout, podle Baia je milost prostředkem, který má člověk k dispozici, aby lidským způsobem, na základě vlastního uvážení, dosáhl odměny, kterou si podle svého názoru zaslouží. Podle (správně chápaného) Augustina je milostí vše, co míří od Boha k člověku, u Baia stojí milost ve službě přirozenosti.<sup>29</sup> Zatímco Augustin se sv. Pavlem vyznává, že láska je naplněním zákona, pro Baia spočívá podstata lásky v naplňování zákona. Zdánlivě nepostřehnutelná nuance. Na jedné straně však takto vyvstává mystérium lásky mezi Bohem a člověkem a na druhé straně obdoba obchodního vztahu; dar věčného života jako odměna, navíc ze strany člověka vyžadovaná.<sup>30</sup>

O Jansenovi Henri de Lubac říká, že navzdory tomu, že byl exaktním exegetou s obdivuhodnou znalostí Augustinových textů, přeci nedošel dál než k „pedantskému nedorozumění“ (*pedantisches Mißverständnis*). Zatímco Baius svým názorem minul tajemný cíl povolání člověka, Jansen, jako by přehlížel cestu lásky, kterou Bůh člověku

---

<sup>29</sup>G. COLOMBO v *Del Soprannaturale* zdůrazňuje, že Baiovou snahou při studiu prvotního stavu člověka je porozumět a zasadit tento fenomén do celku křesťanství. Jeho reflexe se odvíjí jako hledání stavu člověka ve třech modech bytí: nevinnosti – neporušenosti, přirozenosti a vykoupení. Při definování stavu neporušenosti používá Baius obvyklých termínů *integritas* či *rectitudo*. Ovšem způsob, jak jim rozumět, míní G. Colombo, je příčinou sporů. Někteří teologové chápou dar Ducha (dono dello Spirito Santo) jako esenciální, výchozí součást stavu neporušenosti, jiní mají za to, že Baius chápal Ducha jako přístupujícího k člověku zvenčí. Colombo zdůrazňuje, že Baius se podle vlastních slov přiklání k první verzi o Duchu jako nedílné součásti podstaty člověka „ve shodě se starými církevními otcí“. Baius se navíc vyslovuje pro to, aby oba pohledy byly vzájemně korelativní a podílely se střídavě na osvětlování problému prvotního stavu člověka. Colombo, snad důrazněji než de Lubac (pokud smíme opatrně vyslovit vlastní postřeh) naléhá na správné chápání Baiovy metodologie, která je pro pochopení baianismu klíčová. Požaduje, aby současná teologie nedělala z jeho teorie doktrínu s pevně stanovenou koncepcí vztahu přirozenosti a nadpřirozenosti, přičemž upozorňuje, že takovýto nehybný útvar by mohl části současné teologie dokonce vyhovovat. Srov. COLOMBO, Giuseppe. *Del Soprannaturale*, s. 5.

<sup>30</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 20 – 22, s. 34 – 35.

připravil. S Baiem jsou v jistém slova smyslu muži Starého zákona – Baius po způsobu farizeů dbá na dodržování práva, Jansen pak žije v omezujícím zajetí člověka přesvědčeného o svém vyvolení od Boha.<sup>31</sup> Jansen byl Augustinem uchvácen, považoval jej za „jediné Slunce na teologickém nebi“<sup>32</sup>. Jansen usiloval o pojetí pravdy pouze na základě studia Augustina, nevěnoval příliš pozornosti jeho předchůdcům ani následovníkům. Nicméně, nečetl jej vždy s plným pochopením. Jeho žáci sdílející s ním výlučnost zájmu o Augustina, pak chápali staré učitele očima svého učitele Jansena, „nového Augustina“<sup>33</sup>. Jak uvádí de Lubac, nejhlubším obsahem jansenismu není ani tak učení o predestinaci či jen o pohledu na omezenou svobodu člověka, ale „optimistické mínění o normálním stavu stvoření obdařeného rozumem“<sup>34</sup>, mohli bychom říci též *naturalismus*. Jansen předpokládal, že člověk v rajském stavu byl stvořen pro přijetí „dostačující milosti“, s níž mohl nakládat jako s prostředkem. Takováto milost, říká de Lubac, ale zůstává vně stvořené bytosti, nemůže ji uzdravit ani osvobodit, pouze ji takříkajíc doplňuje.<sup>35</sup>

Augustin přistupoval k problému jinak. Pro něj byl člověk padlý následkem hříchu osvobozen skrze milost vzkříšeného Krista. Mystérium Boží milosti na sebe podle Augustina může vzít mnoho podob, ale ve všech stavech člověka působí stejně. Člověk a Bůh nejsou dvě síly, působící proti sobě, ani dvě vzájemně cizí osoby. Ačkoliv Augustin vyznává Boží transcendenci, věří zároveň v Boží lásku. Mezi přirozeností a milostí nevidí protiklad, ale jednotu. V souvislosti s milostí uvádí Augustin výraz *delectatio victrix* (vítězné potěšení). Má tímto na mysli, že milost uschopňuje lidskou vůli pro boj se žádostivostí, k překonání hříchu. Sami bychom podlehlí, ale Boží milost v nás skrze Ježíše Krista probouzí uzdravující sílu. Jsme přitahováni ke spravedlnosti silou větší, než je naše tíhnutí ke hříchu. Jansen oproti tomu pojmu *victrix* rozumí tak, že milost působí tak, že lidskou vůli potlačuje, což ovšem obě veličiny uvádí do protikladu. De Lubac konstatuje, že zabýváme-li se u Augustina jednotlivostmi, musíme pátrat po jejich soudržnosti, a jistě ji také nalezneme. Na několika pojmech si můžeme ujasnit, jak je možné některým augustinovským pojmům rozumět a jak je chápal Jansen. *Delectatio victrix* je tak analogií k *adjutorium quo* (podpora, pomoc), a to zase k *donum perseverantiae* (dar vytrvalosti). Adverbium *insuperabiliter* (nepřekonatelně) není výrazem pro uzurpující, tyranskou milost. Jansen míní, že slabé vůli člověka je třeba

<sup>31</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 58 – 61.

<sup>32</sup>Tamtéž, s. 97.

<sup>33</sup>Tamtéž, s. 98.

<sup>34</sup>Tamtéž, s. 99.

<sup>35</sup>Srov. tamtéž, s. 100.

dotat sílu, bez níž by podlehla pokušením, která potkává na každém kroku. Augustin však nedefinuje milost jako „nepřemožitelnou“ ve vztahu k lidské vůli. Na osobě apoštola Petra ukazuje, že na základě své víry byl „svobodný, silný, odolávající pokušením“. Nikoliv prvotně na základě své vůle a svých sil, ale díky víře a modlitbám. Jeho víra byla takto stvořena, jeho vůle posílena Boží milostí, *insuperabilis fortitudo* (nepřekonatelná pevnost, zmužilost, statečnost).<sup>36</sup>

Henri de Lubac ve svých úvahách o jansenismu věnuje pozornost Augustinovým textům o Adamovi, neboť ty mohou vypovědět mnohé o Augustinově názoru na stav vykoupeného člověka. Konec všech věcí totiž odpovídá jejich počátku, a ráj – ve vyvýšené a oslavené podobě – se jistě nachází i v nebi. Jak de Lubac podotýká, Augustinovi nešlo o vykreslení kontinuity mezi stavem Adamovým a stavem dnešního člověka, spíše chtěl poukázat na protiklad stavu nevinnosti a stavu hříšného člověka. My dnes však cítíme potřebu vystihnout onen moment kontinuity, abychom získali nezkreslenou představu augustinovského pojetí člověka a jeho vztahu k Bohu. Když Augustin tvrdí, že Adamův vztah k Bohu nebyl vztahem prosebné modlitby, nechce tím říci, že by Adam modlitbu nepotřeboval. Spíše se míní to, že Adam byl ve stavu pokory a neustálého díkuvzdání. Pro tento stav se slovo „modlitba“ jeví jako příliš ohraničené. Boží pomoc nemohla Adama minout, byla k dispozici stále, přirozeným a normálním způsobem, stále stejná a v dostačující míře, aniž by o ni musel předem prosit. Nemusel Boha hledat, neboť Bůh byl při něm. Tuto Boží přítomnost však neměl Adam ve svých rukou na způsob vlastnictví pokladu, byl to dar, a jednání Adama ve světle tohoto daru bylo jednáním Božím.<sup>37</sup>

Modlitba současného člověka je však především modlitbou prosebnou, modlitbou nemocného, který prosí o uzdravení, trosečníka, který volá o pomoc. Potřebujeme milost, o niž jsme byli připraveni. Augustin požaduje, aby člověk poznal a vyznal tuto svou nouzi, svou závislost na Bohu, od něž vše přichází, včetně toho, o čem člověk neprosil. Henri de Lubac zdůrazňuje, že oba tyto stavy Adamův i hříšného člověka – jsou stavem pokorné modlitby.<sup>38</sup>

Podle výkladu Baia a následně Jansena člověk v rajském stavu byl silnější, zdravější, svobodnější. Pokud by se rozhodl pro správný čin, mohl by se jím poté také náležitě pyšnit, současný člověk je však ve stavu, kdy vše dobré v něm pochází jediné z Boží

---

<sup>36</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 106-115.

<sup>37</sup>Srov. tamtéž, s. 132.

<sup>38</sup>Srov. tamtéž, s. 134.

milosti, proto se již sám sebou pyšnit nemůže a veškerá chvála patří Bohu.<sup>39</sup> De Lubac dále upozorňuje, že Tomáš byl toho názoru, že i Adam v rajském stavu potřeboval milost, modlil se a věřil. Augustin oproti tomu a některých místech říká, že Adam mohl rozhodující krok učinit i bez Boží milosti, nemodlil se a věřit nepotřeboval. De Lubac tvrdí, že mezi oběma učením není žádný rozpor, pokud milostí rozumíme prostředek pro uzdravení z hříchu, modlitbou prosbu o pomoc, která ještě není přítomná. Tomáš připouští nedokonalost poznání Boha vírou, která, pokud se člověk pohybuje ve sféře rozumu, je jen nedokončeným aktem ducha. Přesto spatřuje ve víře prvotní zárodek blaženého patření. Tomáš dokonce říká, že víra nemůže být blaženým patřením překonána, ale bude pozdvižena z temnoty a přestane být hádankou. De Lubac nicméně upozorňuje, že rozdíly mezi Augustinovou a Tomášovou naukou nejsou vždy konstantní. Rovněž u Tomáše lze například nalézt texty, v nichž je víra pojímána jako doplněk racionálního vědění.<sup>40</sup>

## 2.2 Konzervativní tomismus 16. století

Nejvýznamnější osobností té doby, zabývající se problematikou nadpřirozena, byl kardinál *Tomáš Kajetán* (1468–1534), autor komentáře k Summě Tomáše Akvinského. Kajetán stojí na počátku způsobu výkladu Tomášových textů, který se, přes nejruznější odlišnosti, v hlavních rysech vyskytuje dodnes. Podle něj může člověk skutečně přirozenou touhu pocítovat pouze vůči cíli, k jehož dosažení má přirozeností dané schopnosti. Tedy to, co je pro člověka nedosažitelné, by předmětem jeho touhy být nemělo. De Lubac ale upozorňuje, že pokud o touze patřit na Boha tváří v tvář mluví Tomáš, má na mysli člověka Bohem pozdviženého k nadpřirozenému cíli a osvíceného

---

<sup>39</sup>G. COLOMBO v již výše citovaném díle s de Lubacem ve věci Baius – Jansen v mnohém nesouhlasí, především mu vytýká, že při sledování historického vývoje problematiky nadpřirozena se věnuje především scholastice a a linii Baius – Jansen komentuje pouze schematicky, anebo se věnuje některým detailům bez širšího kontextu. De Lubacova tvrzení, uvedená i zde v naší práci na počátku kapitoly o Jansenovi, že totiž Baius byl pro Jansena vzorem, na jehož obhajobu napsal Jansen své dílo *Augustinus*, považuje Colombo za příliš vágní. Vytýká de Lubacovi, že se inspiruje především anti-jansenistickými prameny, aniž by revidoval z pohledu historie. To jej dovádí k pojetí nadpřirozenosti, která není k přirozenosti vztažena ani konstitutivně, ani následně. První variantu, říká Colombo, vztahuje de Lubac k Baiovi, druhou k Jansenovi. Colombovi vadí, že de Lubac nepřihlíží dostatečně k historickým souvislostem a linii Baius – Jansen pojímá v rámci jednoduše teologicko – doktrinální a historické tradice. Colombo upozorňuje, že v 16. století teologie a historie nešly ruku v ruce a bylo by potřeba k tomuto faktu přihlídnout. Ždá se, že Colombo nepovažuje tvrzení, že lidská přirozenost je završená sama v sobě a mohla by existovat i bez nadpřirozených darů, za nepatřičné. Colombo soudí, že ačkoliv Baiova koncepce nadpřirozena byla "neúspěšná" vzhledem ke kritice, kterou vyvolala, je hodnotná pro další rozvoj teologie nadpřirozena. De Lubacovy závěry ohledně čisté přirozenosti nepovažuje Colombo za dostatečně uspokojující a očekává další vývoj, který by do teologie čisté přirozenosti vnesl uspokojivější světlo. Srov. COLOMBO, Giuseppe. *Del Soprannaturale*, s. 34 – 40.

<sup>40</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 145 – 148.

Zjevením, tedy lidského ducha vybaveného působením Boží milosti zcela jedinečnými vlastnostmi. Tento posun v chápání Tomášovy nauky, který nespočíval v jejím rozvoji, ale v odchýlení od původního směru, vedl v 16. století k oddělení přirozenosti a milosti. Význační teologové té doby na Kajetánovy názory reagovali.<sup>41</sup>

*Dominicus Soto* (1494–1560). O něm de Lubac píše, že jej definuje věrnost a vnímavost při výkladu Tomášových textů. Kajetánovi proto vyčítal, že jeho komentáře deformují text Tomášovy Summy.<sup>42</sup> Soto nastoluje hypotetickou otázku, jaký by byl člověk „*in puris naturalibus mente concepto*“. Jaká moc by to musela být, aby byla schopna zakotvení a dovršení v morálním řádu pouze vlastní silou? Dochází k závěru, že by takový člověk nedošel dále než v představách antických filozofů: zbavený transcendentní finality a vznešených vlastností, které jej podle Písma a podle slov církevních Otců teprve pozvedají k Božímu obrazu. Byl by to *homo physicus*, jehož ideálem by bylo žít podle rozumu. *Homo politicus*, jemuž by postačovalo řídit se pouze zákony a nařízeními úřadů. Kdyby takový člověk existoval, mohl by se přirozenou cestou vypracovat k určitému poznání Boha, ale bez osvícení Boží milostí by se minul se svým skutečným cílem. Soto rovněž ví, že tento cíl je člověku darován nezaslouženě, lidskou vůlí nedosažitelný.<sup>43</sup>

Někteří teologové scholastického směru, píše de Lubac, však ve stejné souvislosti užívali termínu *finis supernaturalis* s jiným pochopením, jako cíle, jehož není možno dosáhnout silami přirozenosti. Z tohoto důvodu Soto později raději nazýval blažené patření „přirozeným cílem“ člověka. Ne proto, že by byl cíl přirozený sám o sobě, ale že pro lidskou přirozenost takovýmto reálným cílem je, pokud pojmáme přirozenost člověka podle slov Stvořitele „učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby“.<sup>44</sup>

*Duns Scotus* (1266–1308) podle de Lubaca v podstatných rysech zastával stejný názor o touze po patření na Boha jako Tomáš. De Lubac nicméně nepovažuje za příliš šťastné, že ji *Scotus* pro odlišení od snažení vůle nazýval *pondus naturae*. Tento termín podle de Lubaca dostatečně nezdůrazňoval duchovní element člověka. Namísto dřívějšího rozlišení mezi přirozeným čili nutným, fyzickým, a činným čili svobodným, morálním snažením nabízí Scotus rozlišení mezi vrozeným úsilím, směřováním a touhou vyjádřenou činem. Jak říká de Lubac, když poté někteří scholastičtí teologové

---

<sup>41</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 153 – 163.

<sup>42</sup>Srov. tamtéž, s. 25.

<sup>43</sup>Srov. tamtéž, s. 170 – 172.

<sup>44</sup>Srov. tamtéž, s.172-174.

ono *pondus naturae* kritzovali jako něco příliš přizemního, popřeli tímto veškeré, tedy i nadpřirozené, směřování přirozenosti.<sup>45</sup> De Lubac si všímá, že pro Duns Scota, stejně jako pro Tomáše, Bonaventuru, Sota, neznamenała dvojí finalita v reálném člověku to, že by pro něj snad existovaly dvě možné rozdílné životní cesty. Jde spíše o odstupňovanou finalitu vzhledem k aktuální situaci. Není to dvojakost či neurčitost, očekávající rozhodnutí Stvořitele. V každém člověku, stvořeném k Božímu obrazu, koexistují obě tyto finality a musí být realizovány současně, jedna skrze druhou.<sup>46</sup>

*Robert Bellarmin* (1542–1621), jeden z předních teologů protireformace, je autorem prvních komentářů katolické teologie k odsouzení Baiových tezí. K tomuto odsouzení došlo bulou papeže Pia V. v roce 1570.<sup>47</sup> Jak píše Henri de Lubac, Bellarmin se nespokojil jen s kritikou Baiových závěrů. Uvědomoval si, že tato kritika by mohla působit pochybnosti o nejzákladnějších pravdách o konečném cíli člověka, předávaných církevní tradicí. Proto rozvíjí své úvahy o konečném cíli člověka tím, že rekapituluje augustinovskou a tomistickou nauku o posledním cíli člověka: lidský stvořený duch je definován svou schopností patřit na Boha, a tudíž mu nelze přiřknout žádný podřazený cíl, jinak by byla popřena jeho duchovní podstata. Bellarmin ale dodává, že Bůh je svobodný v tom, zdali tuto přirozenou schopnost v člověku oživí či nikoliv. Může člověka ponechat jeho přirozeným silám, jinak řečeno, jeho bezmoci, napospas. Což nás opět dovádí k myšlence čisté přirozenosti. Tu však, jak uvádí de Lubac, vyslovuje Bellarmin pouze nepřímou a užívá ji k tomu, aby se dostal k centrálnímu bodu polemiky s Baiem: k otázce původního určení člověka. Bellarmin považoval za nutné uchovat podstatu křesťanské víry, a v tomto zájmu vypracovával teorii čisté přirozenosti tak, aby nevylučovala možnost patření na Boha – *desiderium naturae*. Jak píše de Lubac, snažil se Bellarmin co nejvěrněji držet učení sv. Tomáše. Pokud se tedy zabývá eventualitou, o níž pojednávali jeho předchůdci, jak je výše popsáno i v této naší práci, že totiž člověk by hypoteticky mohl být Stvořitelem ponechán směřování k cíli, jenž by byl člověku přirozeně přiměřený a dosažitelný jeho přirozenými silami. Je to pouze hypotéza, ne poukaz na nezbytné uspořádání lidské přirozenosti. Pouze říká, že by takovéto případné uspořádání nebylo rozporuplné. Bellarmin takovýto přiměřený cíl nikterak nepřeceňuje, nepoužívá proto ve spojení s ním ani pojmu „blaženost“ a naznačuje, že člověk by takovýmto způsobem nedohlédl světla, dále by pátral po pravdě, k čemuž by byl nucen užívat vlastního rozumu. Na konci tohoto pátrání nemluví o poznání Boha (ačkoliv tuto

---

<sup>45</sup>Srov De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 175.

<sup>46</sup>Srov. tamtéž s. 183-184.

<sup>47</sup>Srov. COLOMBO, Giuseppe. *Del Soprannaturale*, s. 41.

možnost ani nepopírá) ale o „věcech, které lze poznat přirozeným způsobem“. Ve shodě s Tomášem říká, že „noční pták nespátí slunce, ale jiné věci“. Henri de Lubac je toho názoru, že Bellarmin ve věci posledního cíle člověka zachoval věrnost augustinismu.<sup>48</sup>

Teologii o posledním cíli člověka rozpracoval posléze *Francisco Suarez* (1548-1617), člen jezuitského řádu, přednášející na četných univerzitách. Jak píše de Lubac, Suarez ve svých dílech „*De ultimo fine hominis*“ a „*De gratia*“ dále objasňoval a vykládal teze svých předchůdců, přičemž často užíval filozofický postup. Vycházel z myšlenky, že člověk jakožto přirozená bytost musí mít cíl přiměřený danostem a hranicím své přirozenosti, neboť podle aristotelského učení všechny přirozené bytosti musí mít cíl přiměřený své podstatě. Že tento cíl musí odpovídat prostředkům, které má bytost k dispozici, považuje Suarez za nezpochybnitelný princip, stejně jako skutečnost, že tento princip je aplikovatelný i na lidskou bytost. Pokud je člověk povolán k vyššímu cíli, může být tento připojen pouze dodatečně. Pokud bychom chtěli namítnout, že v člověku by se mohla nacházet přirozená touha po vyšší blaženosti, namítá Suarez, že toto není možné, protože – opět dle Aristotela – se *appetitus naturae* řídí přirozeností. Jak zdůrazňuje de Lubac, Suarez nechtěl lidské přirozenosti upřít touhu po blaženém patření, neboť by to zcela odporovalo mnohaleté tradici. Avšak touha, jež se zde přirozenosti připisuje, je odlišná od té, o níž pojednává tradice. Jde o činnou touhu, o nedokonalé snažení, srovnatelné nanejvýš s neurčitým zalíbením. Takováto touha nemůže vzbuzovat skutečný nepokoj. Suarez a jeho následovníci tvrdí, že staří teologové nesmysleli jinak, pouze jejich výrazové prostředky nebyly na takové úrovni, aby jim bylo správně rozuměno. Jak píše de Lubac, tímto je pro Suarezze vyřešena i otázka čisté přirozenosti, která je s tématem přirozeného usilování těsně spjata. Suarez odepírá přirozenosti touhu po nadpřirozenou pouze z toho důvodu, aby mohl lépe vysvětlit možnost přirozeného konečného cíle. Pokud by totiž neexistovala přirozená blaženost, Bůh by byl nadpřirozený cíl člověku dlužen.<sup>49</sup>

Henri de Lubac konstatuje, že koncept čisté přirozenosti má velmi spletité kořeny, jak jsme ostatně zaznamenali na předchozích stránkách. Ve vývoji tohoto konceptu hrály rozhodující roli proměny v pojetí blaženosti a posledního cíle člověka a rovněž otázka spravedlnosti v původním stavu člověka. Jak píše de Lubac, ačkoliv vykladači textů svatého Tomáše měli ty nejlepší úmysly zachovat věrně jeho učení, často způsob, jakým k tématu přistupovali, a úhel, z jakého kladli své otázky, je Tomášově teologii

---

<sup>48</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 211 – 216.

<sup>49</sup> Srov. tamtéž, s. 218–223.



odcizovaly. Problém spatřuje de Lubac především v odlišnosti filozofického a teologického přístupu k člověku. Filozof pojednává o člověku, jaký je sám o sobě, nebere v potaz jeho konečný cíl, zatímco křesťanské Zjevení učí, co je člověk ve vztahu k Bohu, svému Stvořiteli a cíli. Tomáš říká, že člověka lze pojímat z pohledu přirozenosti, Tomášovi vykladači sice jeho výrok opakují, ale chápou jej tak, že tohoto stejného člověka lze chápat i v jeho vztahu k Bohu jako základu a cíli. Tomáš tato dvě hlediska rozlišoval, do jisté míry proto, že nechtěl svou filozofii stavět do přímého protikladu ke křesťanské víře, ale snažil se překlenout prostor mezi těmito dvěma pozicemi učením o „přirozené touze“. Jeho vykladači ovšem chtěli oba pohledy striktně oddělit, přičemž ten filozofický odsunuli na okraj, jako něco, co se Stvořením nemá nic společného. Odmítali jakoukoliv „přirozenou touhu“ kromě té, která pochází ze Zjevení a působení milosti. Jak podotýká de Lubac, žádný div, že v bytosti, kterou jsme odstříhli od jakéhokoliv vztahu k Bohu, nenacházíme žádnou touhu po patření na něj.<sup>50</sup>

Nový systém čisté přirozenosti, který vyvstal z polemik s baianistickým učením a svým způsobem negoval starou nauku o *desiderium naturale visionis*, nenabízel jiný uspokojivý, a především komplexní model nadpřirozena. Ve snaze zachránit působení milosti v jedné oblasti lidské existence tak nezřídka vystavil nebezpečí sekularizace jinou oblast. V opozici vůči prohlášením o zničené lidské přirozenosti se tento systém snaží zajistit pro padlého člověka alespoň propůjčení schopnosti určitého morálního jednání v zájmu vlastní spásy. Důvodem je přesvědčení, že svobodná lidská vůle nebyla dědičným hříchem zničena, a proto člověk nepotřebuje pomoc ze strany Boží milosti, aby svou vůli dokázal použít.<sup>51</sup> Čistá přirozenost byla ve stále větší míře pojímána jako „kompletní, soudržná, soběstačná, nezávislá na vyšším řádu“.<sup>52</sup>

Tohoto stavu si později všímali křesťanští filozofové,<sup>53</sup> kteří upozorňovali na skutečnost, že teorie zbožšťující člověka a přeceňující schopnosti jeho kritického rozumu, které jsou přičítány (a vyčítány) filozofii kritického rozumu 18. století, byly ve

---

<sup>50</sup>Srov De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 249–257.

<sup>51</sup>Srov. tamtéž, s. 316–317.

<sup>52</sup>Tamtéž, s. 344.

<sup>53</sup> Filozof francouzského personalismu Jacques Maritain (1882–1973) zdůrazňuje, že Bůh od první chvíle zamýšlel ukázat lidem věci přesahující potřeby přírody stvořené i stvořitelné. Odhalil hloubku svého božského života tím, že obdařil svět milostí schopnou zbožštit naše poznání a naši lásku. Proto žádné náboženství není pouze přirozené, abstraktně pozorované filozofem. Ačkoliv náboženství obsahuje prvky, odpovídající přirozeným tužbám lidské bytosti, mají tyto prvky vyšší původ, zachovávají stopu prvotních zjevení a příkazů. V procesu lidského sebeuvědomění se však požadavek lidské svobody stával tím naléhavějším, čím více se člověk vzdaloval od pravých podmínek a pravého pojmu svobody. Zisk z poznání lidských věcí vyvrcholil „vnitřním peklem člověka, jenž se stal obětí sebe samého“. (MARITAIN, Jacques. *Víra v člověka*. Praha. Krystal OP, 2008, s. 8–21.)

skutečnosti vynalezeny a rozšiřovány již mnohem dříve představiteli teologie.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Srov. De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 348.

### 2.3 Teologie 19. a 20. století

První vatikánský koncil se vymezoval proti racionalismu a v tomto zájmu se snažil o zachování možnosti nadpřirozeného poznání Boha. Pojmu *čistá přirozenost* se tedy vyhýbal. Pozdější encyklika „*Pascendi*“, reagující na krizi modernismu, odsuzuje nárokování nadpřirozena ze strany přirozenosti. Zdánlivě tedy byla tradiční výpověď o naprosté nezaslouženosti milosti zachována. To však nedostačovalo k definování nutné logické souvislosti vzhledem k myšlence čisté přirozenosti.

Encyklika *Humani generis* papeže Pia XII. (1950) ostře reagovala na učení tzv. *nouvelle théologie*, mezi jejíž představitele patřil rovněž Henri de Lubac. Nová teologie se snažila prosadit aktualizaci zastaralých teologických formulací a reagovat na filozofický, kulturní a vědecký vývoj, především v oboru biblické vědy. Encyklika však vyžadovala poslušnost vůči církevnímu magisteriu a prosazovala neměnnou platnost tradičních teologických výpovědí. Tento postoj měl na představitele nové teologie neblahý dopad. Rovněž de Lubac téměř deset let nemohl přednášet a do jisté míry byl rehabilitován až Druhým vatikánským koncilem.<sup>55</sup> V encyklice bylo kritizováno jako zavádějící tvrzení, že „Bůh nemůže stvořit tvory obdařené rozumem, aniž by je určil k blaženému patření“ a trvala na nezaslouženosti nadpřirozeného řádu. De Lubac navzdory nevůli církevní hierarchie se snaží o pozitivní východisko. „Pokud encyklika odkazuje k tomu, že se máme řídit učením sv. Tomáše, jistě nás neponouká k otrockému konformismu, který by nepochybně vedl k podobnému zneužití augustinismu jako v případě Baia a Jansena, ale ke snaze o nové myšlení, které ovšem nemůže systémem čisté přirozenosti pojímat ve stavu, v jakém je pojímán dnes.“<sup>56</sup> V tomto stavu totiž, míní de Lubac, nemůže tento systém zajistit vnitřní soudržnost a důstojnost lidské přirozenosti ani transcendenci a svobodu nadpřirozenosti.<sup>57</sup>

Navzdory výše řečenému je de Lubac toho názoru, že systém *natura pura*, ačkoliv byl netradiční, dokonce nenáboženský, a nesl s sebou pro křesťanství nepřijatelnou myšlenku dualismu, sehrál navzdory těmto námitkám užitečnou úlohu. De Lubac vyslovuje politování nad tím, že základy této teorie byly budovány na principu kontroverze, aniž byly více promyšleny a kontemplovány. Což vedlo k tomu, že Augustin, „učitel milosti“, se stal předmětem nepochopení. Ze starého pojmu *pura naturalia* se vyvinul systém *natura pura*. Roli tohoto systému z dějinně teologického pohledu se de Lubac snažil podchytit a formulovat v díle *Augustinisme et théologie*

<sup>55</sup>Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Bible a moderní kritika*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2011. s. 278 – 280.

<sup>56</sup>De LUBAC, Henri. *Das Erbe Augustins*, s. 360.

<sup>57</sup>Srov. tamtéž, s. 57.

*moderne*. V této kapitole jsme se směr jeho úvah snažili sledovat. V následující kapitole se již budeme podrobněji věnovat otázce nadpřirozena z pohledu Henri de Lubaca.

### 3. Teorie nadpřirozena podle Henri de Lubaca

V předchozí kapitole jsme nastínili historický přehled vývoje pojetí nadpřirozena v teologii od pozdního středověku až po současnost. Ukázali jsme, že hlavním problémem bylo pojetí vzájemného vztahu přirozenosti a milosti a kontroverze týkající se pojmu čistá přirozenost. Všichni autoři, zabývající se nadpřirozenem, se s otázkou čisté přirozenosti museli nějakým způsobem vypořádat. V další části naší práce se již podrobněji zaměříme na to, jak otázku nadpřirozena pojímal Henri de Lubac.

#### 3.1 Osobnost Henri de Lubaca

Henri de Lubac (1896–1991), francouzský jezuita, kněz a kardinál římskokatolické církve, je považován za jednoho z nejvýznamnějších teologů 20. století. Doktorát z teologie získal na Papežské univerzitě Gregoriana v Římě a v letech 1929–1961 přednášel fundamentální teologii na teologické fakultě v Lyonu. V době druhé světové války se angažoval v protifašistických aktivitách a uchýlil se z Lyonu do ústraní.<sup>58</sup> Ve svém rozsáhlém díle vycházel zejména z učení církevních Otců a z textů sv. Tomáše Akvinského, inspirován jejich filozofickou interpretací v díle křesťanských filozofů M. Blondela a J. Meréchala. V roce 1946 bylo publikováno dílo *Surnaturel*, v němž se de Lubac zabývá především otázkou přirozenosti a milosti a jejich vzájemného vztahu. V pozdějších letech de Lubac toto dílo stále znovu promýšlel a přepracovával. Jeho teologické názory se u některých teologů a představitelů církve nesetkaly s pochopením, což vyvrcholilo v padesátých letech odsouzením v encyklice *Humani generis* papeže Pia XII.<sup>59</sup>

Pro okruh teologů a křesťanských filozofů, okolo de Lubaca se vžilo označení *nouvelle théologie*. V konzervativních církevních kruzích panovaly obavy, že nová teologie povede k nežádoucímu modernismu a relativizování církevních pravd. Druhý vatikánský koncil posléze nicméně některé z principů *nouvelle théologie*, stejně jako de Lubaca samotného, v určité míře rehabilitoval. De Lubacovi bylo umožněno účastnit se přípravných komisí koncilu.

---

<sup>58</sup>Srov. *Henri de Lubac, životopis*, in MKR Communio, 2001, roč. 5, č. 3-4, s. 365-366.

<sup>59</sup> Srov. *Henri de Lubac*. iEncyklopedie (online). Přístup z: <http://www.iencyklopedie.cz/henri-de-lubac/>. [20. 4. 2017]

### 3.2 De Lubacovo východisko pro pojednání o nadpřirozenu

V úvodu práce *Le Mystère du Surnaturel* de Lubac zdůrazňuje, že se snaží držet tradice a pokračovat v ní jak při nastínění problému, tak i při volbě argumentů. Přidrží se způsobu myšlení velkých mistrů scholastiky, přičemž se orientuje především na klasickou problematiku poměru přirozenosti a milosti. V žádném případě nechce tedy konstruovat zcela nové teorie. Řadí svou práci mezi „nudné komentáře, jež pojednávají o učení sv. Tomáše o přirozené, ale neúčinné touze bytosti po patření na Boha.“<sup>60</sup> Zdůrazňuje, že ač se téma může jevit jako dosti vytěžené, opak je pravdou, a naznačuje, že ani své pojednání nepovažuje za definitivní. Vkládá naději do dalšího vývoje teologického poznání o nadpřirozeném určení člověka, který považuje za nezbytný.

V úvodu naší práce bylo naznačeno, že pojednání o nadpřirozeném určení nezbytně vyúsťuje v tajemství Slova, které se stalo tělem. De Lubac upozorňuje, že tak daleko ve své práci o nadpřirozenu primárně nesměřuje. Jde mu o základní pojem, tedy pojem nadpřirozena.<sup>61</sup> Všechny úvahy slouží výhradně k zdůvodnění tohoto pojmu, k jeho umístění do správného světla. De Lubac se snaží sledovat všechny linie, v jejichž průsečíku se s počátkem novověku tento pojem nachází. Jak podotýká, jde o paradoxní výraz, jako všechny pojmy, týkající se našeho skutečného bytí před Bohem. Je natolik konkrétní, nakolik vyjadřuje to podstatné z lidské zkušenosti, ale za hranicí toho, co je zjevné. V tomto paradoxu spočívá i jeho ohrožení nesprávným výkladem. Sám o sobě není pojem nadpřirozena závislý na kontroverzích a jednotlivých systémech. Proto od nich de Lubac v pojednání o nadpřirozenu odhlíží poté, co se jim již věnoval v práci *Augustinisme et théologie moderne*. Z naukového hlediska nebyl pojem nikdy zpochybňován, byl vnímán jako určující natolik, že o něm pojednávala teologie ve všech staletích.

Počátkem novověku však došlo k jistému zatemnění nauky o nadpřirozenu. Objevily se snahy o posílení autonomie přirozenosti a začala se prosazovat přirozená filozofie. Z této strany začalo být téma nadpřirozena potlačováno, jiní se naopak zasazovali o přísnější ortodoxii, a ve snaze uchránit pojem nadpřirozena vykázali je z aktivního duchovního a sociálního života. Teologie jako by v té době ustupovala tlaku světské filozofie, jejíhož veta se obávala, a tím se vzdalovala své nejcennější hodnotě, pokladu víry. To vedlo k postupné sekularizaci a kolísání ve víře. De Lubac si všímá fenoménu pronikání tzv. laicismu do křesťanského povědomí, spočívající v hledání konsensu

---

<sup>60</sup> Zde pracujeme s německým překladem, pořízeným H. U. von Balthasarem, De LUBAC, Henri. *Die Freiheit der Gnade II – Das Paradox des Menschen*. Einsiedeln. Johannes Verlag, 1971, s. 9.

<sup>61</sup> (V německém překladu *das Übernatürliche*.)

s každým a se vším za jakoukoliv cenu. Na základě vágního odkazu k pojmu přirozenosti, s nímž deisté, a dokonce ani ateisté nemají problém, je do pozadí odsouváno vše, co pochází od Krista anebo k němu směřuje. De Lubac proto apeluje na znovuprobuzení víry v člověka, jehož Bůh stvořil pro sebe a jehož k sobě povolává, a to bez ohledu na měnící se společenské, politické a kulturní uspořádání světa<sup>62</sup>

### 3. 2. 1. *Drama ateistického humanismu*

V souvislosti s naznačením východisek de Lubacovy teologie nadpřirozena bude vhodné krátce přiblížit jeho pohled na ateistický humanismus, v němž de Lubac spatřuje kořeny odvratu novověké západní společnosti od Boha a křesťanské víry. O tématu pojednává v řadě článků a přednášek, shrnutých do knihy *Le drame de l' humanisme athée* z roku 1945.

Odklon od myšlenky Boha a křesťanského původu západní společnosti je podle něj způsoben myšlenkovým světem novověké filozofie. Ať již jde o filozofii politickou, existenciální či individuální, inspirovanou Feuerbachem, Marxem anebo Nietzsche, ač si různé směry a jejich autoři mohou vzájemně odporovat, jejich společným jmenovatelem je sebevědomý ateismus, tvářící se soběstačně, plnohodnotně a konstruktivně.<sup>63</sup> De Lubac upřesňuje, že spíše než o ateismus, jde o antiteismus, tedy antikřesťanství.<sup>64</sup> Jako náhrada Boha se zde nabízí humanismus všeho druhu. Zamítnutí Boha však s sebou přináší pokřivení, ba zničení lidské osobnosti. De Lubac se snaží o pochopení „duchovní situace světa“. Nepopírá pozitivní přínos v oblasti filozofie, sociologie, politiky, které je možno využít pozitivně, oproštěné od zavádějící, tendenčních příměsí.

De Lubac je přesvědčen, že vnitřní logikou takto nastavených filozofických systémů je odvracet lidstvo od Boha a přivádět ho do otroctví sociálního a duchovního. Zároveň odhaluje, že jejich antiteismus je slepý.<sup>65</sup> De Lubac přitom rozlišuje mezi ateistickým

---

<sup>62</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 10– 12.

<sup>63</sup> Nutno dodat, že v období první poloviny 20. století existovali autoři, kteří šli proti proudu ateistického humanismu. Jednalo se především o zástupce personalismu, filozofického směru vycházejícího z křesťanského humanismu, např. J. Maritain, G. Marcela. V díle *Víra v člověka* Marcel konstatuje, že víra současníků se neorientuje na vnitřní nespornou pravdu, přesahující lidský život. Od dob Descarta lidé natolik úporně a velkolepě hledali víru, jíž by mohli žít, až se náboženský cit změnil ve víru v člověka, která má posilovat intelektuální a sociální řád a bezpečnost člověka v jeho úsilí zmocnit se země a stát se pánem přírody. Podle Maritain musí být civilizace jedinečně křesťanská a časné věci musí být nástrojem duchovna. (Srov. MARITAIN, Jacques. *Víra v člověka*, s. 35–41.) Do tohoto období spadá rovněž filozofie dialogu, jejímž představitelem je Martin Buber. Buber tvrdí, že lidská existence není možná bez vztahu k druhému, a v posledku tedy ani bez vztahu k Bohu. (Srov. BUBER, Martin. *Já a ty*.)

<sup>64</sup> Srov. De LUBAC, Henri. *Zápas s Bohem*. Trnava: Spolok svätého Vojtěcha, 1947, s. 18.

<sup>65</sup> Srov. tamtéž, s.19.

humanismem a hrubým materialistickým ateismem, který, jak říká, nezasluhuje naši pozornost<sup>66</sup>. Ateistický humanismus deklaruje, že člověk nasadil svůj rozum, promyslel a zvážil pro a proti a poté dospěl k pozitivnímu řešení, jímž bylo odstranění Boha jako překážky v uplatňování lidské svobody. Člověk sám chce být vlastníkem své velikosti.<sup>67</sup> Výsledkem této snahy je krize moderní doby doprovázená vnitřním zmatkem, zrodem tyranie, kolektivními zločiny a bouráním dosavadních hodnot.<sup>68</sup> Jde ovšem o tragické nedorozumění. Podle slov Geneze Bůh stvořil člověka k svému obrazu a podobě a tato podoba je základem velikosti člověka. Rozum, svoboda, nesmrtelnost, opanování přírody, to vše jsou božské výsady, jež má člověk rozvíjet a tím se připodobňovat Bohu. Nicméně jakožto stvořený z prachu země má svou velikost osvědčovat v podmínkách pozemského života.<sup>69</sup>

Jako protiváhu bezvýchodné filozofie vyzdvihuje de Lubac spisovatele F. M. Dostojevského. Ten, ač romanopisec, který nepřináší systém a neřeší problémy, vzniklé uspořádáním sociálního života, neomylně odhaluje, že člověk sice může uspořádat svět bez Boha, ovšem takovýto svět bude vždy zaměřen proti člověku. Na postavách svých románů ukazuje, že vyhraněný humanismus je humanismem nelidským, je to vlastně ateismus dovedený ad absurdum. Opakem je víra v Boha jakožto vždy přítomnou transcendenci, kladoucí si zároveň nárok na člověka, jehož znepokojuje a nedovolí mu spočinout v pohodlí pozemské existence. Soulad přinášený Bohem není možný bez zápasu, který je však jiného druhu než revoluce, kterých je každá epocha plná. Revoluce mají počátek a konec, ale určením člověka je věčnost.<sup>70</sup> „Země, která by se bez Boha proměnila v bezhraničný chaos a stala by se vězením, je ve skutečnosti velkolepým a bolestným polem, kde se rodí naše věčné bytí“<sup>71</sup>

V úvodu knihy *Das Paradox des Menschen* de Lubac konstatuje, že téma nadpřirozeného určení člověka opět pomalu získává půdu pod nohama. Díky novému porozumění staré tradici je znovu odhalována jeho skutečná hloubka. Ohrožení ale trvá. Ačkoliv dualistická nauka ze škol vymizela, stále sklízíme její hořké plody. Hledá se dohoda s kdekým na základě přirozené představy, již by mohli přitakat teisté i ateisté. Proto vše, co pochází z Krista a k němu má vést, je upozadováno. Tento kompromis opět přispívá k sekularizaci, vyloučení Boha z lidského života. De Lubac si všímá, že

---

<sup>66</sup> Srov. De LUBAC, Henri. *Zápas s Bohem*, s. 30.

<sup>67</sup> Srov. tamtéž.

<sup>68</sup> Srov. tamtéž, s. 31.

<sup>69</sup> Srov. tamtéž, s. 25-27.

<sup>70</sup> Srov. tamtéž, s. 19-20.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 20.



tomismus je zpracováván pro potřeby rozličných škol, takže z něj nakonec zůstává jen plochý racionalismus, který se hodí kupříkladu k deismu, jenž se v posledku stal bází většinového přístupu. Na popularitě získává historický imanentismus – veškerý duch je vkládán do dějin, na jejichž konci se očekává všeobecné smíření, které však samo o sobě i vzhledem k jeho prostředkům vše nadpřirozené vylučuje. Zavádějící na tom je, že imanentismus je přijímán jako projev definitivně pochopeného křesťanství. Nezřídka se naděje, zažehnuté Kristem v lidských srdcích, ba co víc, pokládá tuto naději za nejvýše adekvátní, a v tom spočívá jeho pokušení. Jediným řešením, jak tento systém vyvrátit, je zpracovat jej zevnitř, tvrdí de Lubac.<sup>72</sup>

Je potřeba vrátit se zpět k Akvinskému, až za Kajetána a jeho komentář k Tomášovi. *Le mystère du Surnaturel* není, upozorňuje de Lubac, završeným dílem. Celé téma nadpřirozena je mystériem, pro jehož záchranu je třeba znovu se vrátit k promýšlení tomistické filozofie, k Augustinovi, Bonaventurovi a velkým otcům východu. De Lubac sám říká, že jeho práce na tématu nadpřirozena není a ani nemůže být dokončena; je spíše směřováním k nikdy dosaženému centrálnímu bodu. V tomto smyslu tedy dává šanci k pochopení tématu těm, kdo se o pochopení snaží. Hans Urs von Balthasar spatřuje de Lubacovu pozici v „pulzujícím, vznášejícím se středu, kde se pronikají filozofie a teologie a jedna bez druhé se nepohnou z místa“. Filozofie odkrývá prázdnotu, která může dojít naplnění jedině teologicky, křesťanským zjevením.<sup>73</sup>

### **3.3 De Lubacova hypotéza – nesprávně pojatý Augustinův paradox člověka**

Jak bylo řečeno výše, ve věci nadpřirozena de Lubac pokládá za nezbytné věnovat pozornost kořenům. Stará víra, jak říká, je živá a tento život je plodný. Klade si otázku, zda má jít v případě učení o nadpřirozenou o prostý návrat k augustinismu? Odpovídá kladně v tom smyslu, že Augustinovo dílo je jedním z nejhlubších vyjádření základního paradoxu ve vztahu člověka k Bohu. Zárodek takového augustinismu je přítomen u všech velkých scholastiků 13. století, stejně jako u Augustina samotného. Tento paradox se nachází i v řecké tradici, ale není svázán výhradně s Augustinem. U Tomáše pak vidíme, jak lze řecké aristotelské pojetí paradoxu člověka nahlédnout křesťanským způsobem. De Lubac zdůrazňuje, že Augustin a mnozí jeho žáci pokládali za normální sloučit dva problémy, které současná teologie odděluje, a které oddělovali už církevní

---

<sup>72</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 10 – 12.

<sup>73</sup>Srov. BALTHASAR, Hans Urs von. *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln. Johannes Verlag, 1976, s. 9 – 13.

řečtí otcové kolem Ireneje. Jedná se o otázku posledního určení člověka a jeho obdarování v rajském stavu s ohledem na jeho cestu, na směřování ke spáse.<sup>74</sup> To vyvolává řadu nedorozumění, vinoucí se přes patnáct století.<sup>75</sup>

Podle de Lubaca si nové promyšlení tématu žádá situace, v níž se ocitla teologie, potažmo člověk jako takový. Bude potřeba reflektovat učení augustinismu s cílem lépe zajistit skutečnou konzistenci přirozeného řádu na všech úrovních a jasněji definovat původní přirozený řád jako takový. Takto pak lépe porozumíme otázce původního určení člověka. Dále je nezbytné se ptát, k jakým změnám v tomto přirozeném řádu došlo následkem prvotního pádu člověka, což pak umožní hledat odpověď na otázku po posledním cíli člověka.

Pro rozvinutí tématu vychází de Lubac z Augustinova tvrzení: *Voluntas tanti Creatoris, conditae rei cujusque natura est.*<sup>76</sup> A vzápětí vysvětluje, jak s pojmem přirozenosti naložil sám autor: Augustin zbavil přirozenost sepětí s antickým naturalismem. Současně musí tento předpoklad platit bez ohledu na to, která filozofická škola se jím právě zabývá. Pohledem antiky je přirozenost nahlížena jako sama o sobě existující a sama ze sebe žijící. Ale nauka o Stvoření tento obraz, který si filozofové o přirozenosti snad udělali, převrací zásadně a jednou provždy. A to, pokud jde o jednotlivá jsoucna, nebo i o veškeré univerzum. Pro jednotlivé jsoucno není stvoření aktem z minulosti, žádná příčina nebo podmínka předcházející jeho existenci, která nadále nemá k této existenci žádný vztah. Je to stále trvající stav, v němž jsoucno existuje. Stvořená přirozenost propůjčuje jsoucnu obojí. Tedy jedinečnost a důstojnost, o nichž pohanská antika neměla tušení. Křesťanskou optikou se antická přirozenost proměňuje ve stvoření. Toto, zdůrazňuje de Lubac, nedokázal nikdo jiný lépe než Augustin. Nesporně nadpřirozený charakter Božího stvoření je úhelným kamenem Augustinova učení.<sup>77</sup>

Pokud je tedy v Augustinově učení nějaký nedostatek, nespočívá ani v nedostatečném důrazu na zbožštění ani v určitém rozmělnění přirozeného a nadpřirozeného řádu. Augustinovi a jeho žákům, zástupcům předtomistického augustinismu, byla vyčítána, podle de Lubaca, nadmíru přehnaná tendence stírat hranice mezi přirozeností a milostí. Augustin nepochybně spojoval ideu přirozenosti s tématem

---

<sup>74</sup>Spor Baia a Jansenia odehrávající se kolem hříchu a jeho následků měl na pozadí problém rajského stavu člověka, otázka posledního určení byla přítomna jen nepřímou. Otázku účelu stvoření a lidské existence řeší de Lubac v 10. kapitole *Účel nemající konec*.

<sup>75</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 20 – 38.

<sup>76</sup>*De Civitate Dei*, 21,8,2, cit. In H. de LUBAC, *Das Paradox des Menschen*, s. 41. Česky: *Stvořitel ze své vůle stvořil každou věc v její přirozenosti*.

<sup>77</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 40 – 41.

původu člověka, ale rozlišoval různé stupně přirozenosti, z nichž se vše stvořené skládá. O těchto stupních hovoříme v současnosti jako o struktuře, zahrnující poznatelnost, konzistenci, projevy určité přirozenosti. Těžiště Augustinova zájmu se však nacházelo v oblasti původu anebo posledního určení člověka. Tomáš si toho povšiml. Dnes, poznamenává de Lubac, bychom to pojmenovali „stanovisko teologa převažuje nad stanoviskem čistého filozofa“<sup>78</sup>. Podle Tomáše je zkoumání stvoření lidské bytosti úkolem teologů i filozofů, ale rozdílným způsobem. Filozofové pojmají bytosti v jejich vlastní přirozenosti, teologové vycházejí z prvotního principu stvoření a zaměřují se na poslední cíl čili Boha. V zájmu plného a vyváženého poznání pak nelze opomíjet žádný z obou přístupů.<sup>79</sup>

### 3.4 Nesprávný výklad Tomášova pojetí přirozeného řádu

De Lubac upozorňuje, že nakolik Augustin podceňuje základní linie přirozeného řádu, natolik přehlíží Tomáš linie řádu milosti. Milost, *secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti*,<sup>80</sup> tvrdí Tomáš. Každý dluh je v tomto směru vyloučen, jak ve vztahu ke stvořené přirozenosti, tak jako nárok ze strany lidských zásluh. Milost a vlité ctnosti, *nihil habent de necessitate absoluta, sed solum de necessitate ex suppositione divini ordinis*.<sup>81</sup> Milost tedy člověk může přijmout pouze tehdy, je-li cíl lidské přirozenosti nadpřirozený. Toto nadpřirozené zaměření uděluje člověku sám Stvořitel. De Lubac si všímá, že v Tomášově učení nalézt akcent pocházející z jeho osobního založení a také z daností historického období. Mezi přirozeností a milostí vidí těsné spojení a paralelismus. Jde mu o to ukázat, že milost provází a završuje přirozenost právě v tom směru, kterým přirozenost aktivně tíhne. Totiž první ze třech způsobů, jak je člověk Božím obrazem, je podle Tomáše v tom, že má přirozenou schopnost poznat a milovat Boha, a tato schopnost spočívá v přirozenosti ducha, jenž je všem lidem společný. A v tom je pro Tomáše síla naší stvořenosti: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*.<sup>82</sup> De Lubac říká, že prvotní přirozená láska není srovnatelná s egoismem. Pro stanovení posledního cíle člověka se Tomáš nespokojuje s pouhým konstatováním, že antický člověk se může v nouzi obrátit ke křesťanství. To by totiž

---

<sup>78</sup> De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 44.

<sup>79</sup>Srov. tamtéž, s. 43 - 44.

<sup>80</sup> STh. I-II q. 111 a.1 ad2. Česky: *pokud se dává zdarma, vylučuje ráz povinného*. Cit. z: *Theologická Summa I- II*. Doslovný překlad. Red. E. Soukup. Olomouc. Krystal, 1938, s. 971.

<sup>81</sup> De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 46. Česky: *nejdou nutností, ale pouze za předpokladu nadpřirozeného řádu*.

<sup>82</sup>STh. I q. 93 a. 4 co. Česky: *Označeno jest na nás světlo tváře tvé, Pane*. Cit. z: *Theologická Summa I*. Doslovný překlad. Red. E. Soukup. Olomouc. Krystal, 1937, s. 830.

mohlo navozovat dojem, že bude od Boha vyžadovat obdarování milostí. Tomášovi žáci, jejichž život se odehrával v odlišných kulisách, by se tedy neměli pokoušet tento Tomášův zdánlivý rozpor zastírat. Existují snahy vysvětlovat Tomášem zmiňované vyžadování patření na Boží esenci (Wesenheit) tím, že vychází z ducha, nakolik je tento duch přirozeností, nikoliv z ducha aktivně konajícího. Jako by duch přirozenosti byl něčím ještě nehotovým, zatímco u ducha aktivně konajícího lze očekávat, že bude patřit na Boha již ze své podstaty, aniž by musel patření vyžadovat. A ještě mnohá další vysvětlení. De Lubac je však přesvědčen, že rozvíjet hypotézy, které Tomáš ani nevysovil, nepřináší žádný užitek. Za prvořadý úkol považuje zachování autenticity tomistického myšlení, věrnost jeho podstatě. To ale neznamená pouze historickou exaktnost a doslovnou interpretaci. Jde spíše o vystižení podstaty momentu, kdy nadpřirozená skutečnost lidské snahy nejprve „zničí a zvrátí“, aby je poté mohla „završit a korunovat“.<sup>83</sup>

V tomto momentu, říká de Lubac, lze spatřovat doklad skutečnosti, že přirozenost duchovního stvoření tak, jak existuje, není Tomášem myšlena jako řád, který se má sám v sobě završit, ale jako řád nezbytně vázaný na nadpřirozený cíl a k nadpřirozenému cíli otevřený. Takováto přirozenost sama ze sebe neobsahuje ani nejnepatrnější nadpřirozený element a nebude jako taková ani skrze sebe vyvýšena. Jestliže špatně porozumíme tomu, co Tomáš míní přirozeným řádem, neporozumíme ani tomu, že přirozenost považuje za pravý substrát pro milost. Takovéto pojetí přitom, tvrdí de Lubac, vyhovuje nárokům víry i rozumu. Pak by ani nebylo potřeba poukazovat na myšlenku dvojího posledního účelu a ocitat se kvůli němu ve zmatku.<sup>84</sup>

### 3.5 Dvě strany hypotézy

De Lubac je toho názoru, že značná část moderní teologie staví vedle sebe přirozenost a nadpřirozenost jako dva plnohodnotné organismy. Nastala situace, kdy jsou oba pojmy příliš radikálně rozděleny, rozvíjejí se na paralelních, homogenních rovinách. Za těchto okolností nemůže už být milost podstatně jiný, pobuřující, skandální a proměňující řád. Je to již jen „*Übernatur*“ jak se stalo zvykem ji nazývat v rozporu s veškerou klasickou teologií. „*Übernatur*“ která na rovině pokládané za „vyšší“ ještě jednou vykazuje všechny znaky přirozenosti. Velké tradiční výpovědi Augustina a Tomáše o konečném cíli a blaženosti jsou tímto systematicky projektovány na rovinu

---

<sup>83</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen.*, s. 46 – 54.

<sup>84</sup>Srov. tamtéž, s. 55 – 56.

přirozenosti, a tak zkreslovány. Jsou chápány jen jako výpovědi čistě přirozené filozofie. Když Augustin formuloval svůj známý výrok *Fecisti nos ad te, Deus*,<sup>85</sup> netušil, že ve 20. století bude vykládán v čistě přirozeném smyslu. Tomáš řekl *Gratia perficit naturam*<sup>86</sup> a netušil, že jeho výpovědi o dovršení a dokonalosti přirozenosti se zachovají, zatímco milost, která toto završení působí, zapadne. Veškeré hodnoty nadpřirozeného řádu, kterými se vyznačuje vztah Boha a člověka v ekonomii milosti, byly integrovány do čistě přirozeného řádu. Tento řád, konstatuje de Lubac, však existuje pouze v představivosti člověka. A přeci v něm nechybí místo pro víru, modlitbu, ctnosti, odpuštění hříchů, ba dokonce milost, přátelství s Bohem, duchovní sjednocení s ním. Nechybí dokonce ani Zjevení. Ačkoliv se připouští jeho nadpřirozený původ vzhledem k objektu, tedy člověku, může být beze všeho vykládáno ontologicky přirozeně. De Lubac to považuje za udivující protimluv. Vše, co přichází z milosti Boží, je naturalizováno, a následně opět připsáno zvláštnímu Božímu zásahu, ovšem dle jiného modu. Člověk se nepozastavuje nad „přirozenou milostí“ a „přirozeným pokáním“ a dokáže si beze všeho představit nezištnou lásku k Bohu, nejvyšší Lásce a Stvořiteli všeho, která vychází z „čisté přirozenosti“. Vše je tak k dispozici ve dvojím provedení. Počínaje touhou po blaženém patření až po patření samotné, dokonce až po „vlastnictví“ Boha. De Lubac se ptá, co pak ještě zbývá z nadpřirozeného řádu kromě prostého názvu?<sup>87</sup>

Odpověď je nasnadě. Zůstává pouze život spočívající v lidských silách, které se rozvíjejí v samostatnosti a svébytnosti. Hrozí nebezpečí uspořádání světa, kde by byl člověk okraden o tu nejskvělejší část své duše, o to, co jej činí člověkem podle obrazu trojjednosti. Je to bytost stvořená podle racionalistické filozofie antiky a novověku: „Bytost, která se nemodlí, která si sama o sobě vystačí a také chce vystačit, neočekává milost, nechce se odevzdat osudu; bytost, která smí anebo chce spočinout sama v sobě, anebo se pokouší sama sebe transcendovat; která ale v každém případě (pokud sama sebe prostě zkratkovitě nezbožští) v pyšném, žárlivém gestu předstoupí před Boha, aby v sobě a skrze sebe dosáhla blaženosti.“<sup>88</sup> V „čistě přirozeném světě“, v němž tato bytost žije, nemá představa o svobodně darované milosti žádné místo. De Lubac se táže, má-li člověk právo se, ať už jen hypoteticky, domnívat, že Bůh dluží člověku, byť pouze „přirozenou“, blaženost? Má člověk právo usilovat vážně o takové uspořádání, v němž

---

<sup>85</sup> Česky: *Stvořil jsi nás pro sebe, Pane.*

<sup>86</sup> STh. I q. 8 ad2. Česky: *Milost završuje přirozenost.* Cit. z: *Theologická summa I*, s. 61.

<sup>87</sup> Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen.*, s. 62 - 73.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 74.

by Bůh byl dlužníkem člověka? Je zde ještě rozdíl mezi tímto pojetím a ideálem duchovní soběstačnosti? Když se o tomto ideálu duchovní soběstačnosti začalo poprvé otevřeně hovořit v křesťanském světě 13. století, „křesťanská duše počala nedobrovolně šednout, jako by to byla žádostivost ducha, v níž byl dovršen dědičný hřích.“<sup>89</sup>

Jak již bylo uvedeno, myšlenku čistě přirozeného řádu nepovažuje de Lubac za nosnou. Co tedy navrhuje? Zaměřit se na pozice předchůdců, kteří touto hypotézou ještě nebyli zatíženi. Ptá se, zda není jednodušší a rozumnější se ve vývoji teologie pohybovat v uspořádání skutečného, nám známého světa. Samozřejmě s jednoznačným úkolem naznačit možnosti porozumění absolutní nezaslouženosti Boží milosti, porozumění onomu daru, jímž je Bůh sám. Zdůrazňuje, že Bůh nikdy, za žádných okolností, nemůže být nucen k tomu, aby se daroval bytosti, kterou sám stvořil. Zároveň upozorňuje, že z pozice teologie nelze nikdy vnést naprosté světlo do oblasti zahalené tajemstvím.<sup>90</sup>

### **3.6 Aby milost byla skutečně milostí**

Jak bylo uvedeno v předchozí kapitole, moderní teologie rozvíjela hypotézu „čisté přirozenosti“, aby zajistila naprostou nezaslouženost milosti proti údajnému ohrožení ze strany augustinismu. De Lubac konstatuje, že toto se prakticky podařilo, bylo dosaženo cíle, ale v teologické situaci zcela odlišné od té ze 16. a 17. století. De Lubac se ptá, stačí-li teorie z té doby k zajištění dogmatu o nezasloužené milosti? Je k tomu určena, nebylo by potřeba určitých zlepšení? De Lubac je toho názoru, že bychom neměli následovat módní filozofické směry ani se poddávat novým myšlenkovým trendům, ale vycházet vždy z dané dějinné situace. Teologie vyžaduje, aby člověk užíval rozum a neodhlížel od reálných problémů. Hranice, na níž se teolog nachází, je ale velmi křehká. Nelze totiž ani propadat duchu doby a relativizovat platná dogmata.<sup>91</sup>

#### **3. 6. 1. Milost může směřovat jen ke skutečné přirozenosti**

V souvislosti s teorií „čisté přirozenosti“ de Lubac nevěří tvrzení o tom, že by byl možný svět, v němž by člověk pomocí rozumu řídil své nároky na jakoukoli nižší, čistě lidskou blaženost. Dnes totiž jasně vidíme, že lidské „nároky“ nelze jen tak omezit. Pojem nárok je navíc v tomto smyslu nepatřičný, stejně jako pojem omezení. V člověku jakožto reálné osobě, v jeho konkrétní přirozenosti, společné všem lidem, zůstává touha

---

<sup>89</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 75 – 76.

<sup>90</sup> Srov. tamtéž, s. 78.

<sup>91</sup> Srov. tamtéž, s. 85.

patřit na Boha nenaplněna, což je spojeno dokonce s určitým utrpením. To nelze zpochybnit. Jak by člověku mohl dobrý a spravedlivý Bůh upřít naplnění jeho touhy, když se člověk od Boha neodvrací dobrovolně a vlastní vinou? Nekonečná závažnost této touhy, kterou do člověka Stvořitel vložil, dělá z lidského bytí opravdové drama. Nejde ani tak o to, že je člověk přemožen podmínkami své existence, v nichž je zahrnut materiálními věcmi a sám sebe nezná, ale aby uchopil v této situaci svou touhu v celé její šíři. Tato touha není jen náhoda, proto bude o sobě dávat vědět každý den. Nezávisí na lidské vůli a plánech. Byla člověku dána jako nedílná součást jeho lidství. Je to volání Boha, a to je konstitutivní. Toto Boží volání by nebylo možné ve vztahu k hypotetické lidské přirozenosti či dokonce jen k přirozenosti jako abstraktnímu přírodnímu pojmu, který rezignuje na jakékoliv konkrétní uskutečnění přirozenosti. Je myslitelné jedině ve vztahu ke konkrétním lidem, kteří se podílejí na lidství v konkrétní aktuální dějinné podobě, tak, jak bylo stvořeno Bohem, aby se k Bohu obracelo. Zbývá jen dokázat, že nadpřirozeno je určeno také *pro mě*, v mé aktuální situaci, zcela nezaslouženě. Jinak, podotýká de Lubac, by nebylo o čem hovořit. Neboť má situace, s ohledem na mé poslední určení, poslední cíl, není už stejná jako dříve popisovaná situace přirozenosti. Přičemž nezáleží na tom, jak pevně nebo volně nebo jestli vůbec si člověk chce připustit spojení mezi přirozeností a nadpřirozeným cílem.<sup>92</sup>

Aby konkretizoval absurdnost situace, kdy by Bůh hypoteticky adresoval svou milost „výběrově“, jen některé určité přirozenosti, uvádí de Lubac následující příklad: Pokud bychom chtěli na nezaslouženost milosti poukazovat jen tvrzením o možné jiné finalitě, nestačí říct, že stejná lidská přirozenost by mohla být stvořena v jiném řádu a s jinou finalitou. Museli bychom hovořit spíše o stejném lidství, stejném duchu přirozenosti, konečně i o stejném „já“. Ale právě toto nedává při bližším zkoumání žádný smysl. Neboť s hypotézou jiného uspořádání, ať chceme nebo ne, pomýšlíme na jiné lidství, jiného přirozeného lidského ducha, a (pokud by to bylo vůbec myslitelné) jiné „já“. V tomto čistě přirozeném světě, jaký si člověk představuje či alespoň jej považuje za možný, by přece „moje přirozenost“ musela najít místo. Pokud bychom toto nechali platit, zároveň bychom museli připustit, že tato přirozenost by byla „fyzicky“ zcela jiná. Nebylo by to ale ono stejné „já“. Do tohoto hypotetického světa bychom dosadili člověka, který by mi byl pouze podobný, neboť „přesadit“ mne samotného by nebylo dost dobře možné. Mezi oním člověkem, který by podle hypotézy nebyl předurčen k patření na Boha, a člověkem, jímž jsem ve skutečnosti, by hypoteticky byla možná

---

<sup>92</sup>De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 86 – 88.

jakási ideální, abstraktní identita, ale žádné skutečné propojení. Rozdíl mezi oběma takovými jedinci se netýká jen individuality, dotýká se samotné přirozenosti. Jak tedy vysvětlit situaci prvního a druhého člověka, jímž jsem v obou případech já, ve vztahu k nezaslouženosti daru milosti? Na tomto místě de Lubac opět zdůrazňuje, že otázku nezaslouženosti lze nastolit jedině ve vztahu ke mně, k nám všem, k reálnému lidství, jehož jsme články, a jen se zřetelem k tomuto stavu musí být otázka řešena.<sup>93</sup> K reálnému lidství v reálné dějinné situaci odkazuje de Lubac na mnoha místech, lze v ní tedy spatřovat těžiště jeho úvah o vztahu přirozenosti a milosti. Neméně důležitá je pak zásada, že patření na Boha se nelze dožadovat z pozice „povolané“, či „vyvýšené“ přirozenosti, tedy přirozenosti, která by v této pozici směla klást nároky: neboť to by popíralo Boží svobodu při udílení milosti. Nadpřirozená blaženost by pak byla jakýmsi dluhem, pojmenovaným jako milost.<sup>94</sup>

### **3. 6. 2. Milost se může uskutečňovat jen ve správně pojatém řádu**

Pokud jde o řád stvoření, de Lubac opět připomíná, že některá moderní pojednání inklinují k oddělování abstraktního řádu stvoření a konkrétního dějinného řádu, což staří Otcové, speciálně Augustin, nedělali. Stvořená podstata je u nich již dějinná a dějinnost je důležitá. Otcové nespekulovali z čisté abstrakce, bez spojení s reálným světem. Mohli hovořit o přirozenosti nízkého, nepatrného člověka, jímž jsme, pokud chtěli porozumět řádu spásy, zjevenému Kristem. Avšak nějaká jiná možná ekonomie u nich nepřipadala v úvahu. Znamená to, táže se de Lubac, že by nebyli schopni metafyzického myšlení? To jistě ne. Pokud bychom si mysleli o Augustinovi, že pojmem přirozenost označuje jen jednotlivý, konkrétní, historicky podmíněný lidský typ, nepochopili bychom podstatu Augustinova myšlení. Naopak se ukazuje, že Augustinovi nebylo cizí vytříbené metafyzické pojetí světa a že metafyzickou strukturu stvořené skutečnosti měl prozkoumanou velmi důkladně.<sup>95</sup> De Lubac je přesvědčen, že toto platí stejně i u velkých scholastiků, především u Tomáše, navzdory scholastickému abstraktnímu způsobu myšlení a rozvětveným otázkám. Když se Tomáš zabývá otázkou posledního určení člověka, zkoumá stvořeného ducha jak v jeho podstatě, tak i v rámci našeho světa, jeho finality, která je – jak neustále opakuje – nadpřirozená. Tím, že se Tomáš zabýval jen reálným člověkem, má blíže k modernímu myšlení než někteří dnešní tomisté, poznamenává de Lubac. Stejně jako u Otců u něj nenajdeme radikální oddělení abstraktní esence a existujícího světa, jako vykazují některé moderní scholastické

<sup>93</sup>De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 93 – 94.

<sup>94</sup>Srov. tamtéž, s. 95.

<sup>95</sup>Srov. tamtéž, s. 99.



spekulace. Tomáš neuvažoval o „existencializované“ lidské podstatě; lidská duše je pro něj i v čistě přirozeném světě vždy stvořena Bohem. Nikdy nezpochybňoval nadpřirozenou finalitu jako takovou. Máme proto všechny důvody předpokládat, myslí si de Lubac, že Tomáš by při konfrontaci na téma problému nezaslouženosti milosti v podmínkách jiného, čistě „přirozeného“ řádu, tudíž zároveň i jiného lidství v jiném světě, pokládal za čistě verbální a bezvýznamné teoretizování.<sup>96</sup>

Stejně jako v případě čisté přirozenosti, rovněž u hypotetického čistě přirozeného řádu s jiným než nadpřirozeným cílem nabízí de Lubac konkrétní příklad: Museli bychom si v průběhu každé personální existence (rovněž lze mluvit o lidství, na němž mají individua podíl a které je staví do vztahu solidarity s ohledem na společné osudové určení, alespoň po dobu reálné existence našeho lidského pokolení, tedy po dobu trvání dějin) vytyčit okamžik, kdy by Bůh zasáhl, aby změnil směřování mého života. Buď aby mi přidělil do té doby utajené poslání, anebo aby pozměnil cíl, který mi už někdy předtím byl určen. Obojí, říká de Lubac, je absurdní vnější ovlivňování, které ničí ideál přirozenosti a zacílení lidského života. Dějiny světa ani drama personálního osudu nesnesou takovéto vstupy. Cíl pro určité existující stvoření by v takovémto případě byl dán zdarma a nezaslouženě jen tehdy, pokud by byl tomuto stvoření již předtím dán jiný konkrétní a realizovatelný životní cíl. Tedy pokud by „čistá přirozenost“, jak ji zkonstruovalo moderní chápání, byla pojímána jako jediná záruka pro nezaslouženost milosti.<sup>97</sup>

Tato teorie čistě přirozené finality vznikla a byla rozvíjena na ryze intelektuální rovině, poté co bylo pojetí nadpřirozené finality oslabeno. Každý člověk na světě by tak předtím, než by přijal milost křtu anebo jinou pomáhající milost, byl ve „stavu čisté přirozenosti“ (pokud bychom odhlédli od dědičného hříchu a jeho následků). Nadpřirozená finalita lidského života by tedy byla něco vnějšího, a ne něco, co je vtisknuto do struktury lidské bytosti, něco, co je ontologicky neoddělitelné. De Lubac podotýká, že takové bylo stanovisko Suarez – trestem za Adamův hřích bylo odnětí nadpřirozeného cíle, který byl připojen k lidské přirozenosti jako jeden z mnoha ostatních Božích darů. De Lubac říká, že skrze svůj pád by pak člověk byl redukován do přirozeného stavu, nebyl by už povolán Bohem.<sup>98</sup>

Jaký je tedy de Lubacův závěr, pokud jde o správné pojmání nezasloužené Boží milosti vzhledem k lidské přirozenosti? Říká, že opravdu plodná cesta, po níž se s

---

<sup>96</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 101 – 103.

<sup>97</sup>Srov. tamtéž, s. 104.

<sup>98</sup>Srov. tamtéž, s. 105 – 106.

větším užitekem budou moci vydat další badatelé, se otevírá ve chvíli, kdy se pokusíme ukázat, že dar Boha, v němž se daruje on sám, je a může být udělen jen zcela zdarma. Nelze však překračovat abstraktními fikcemi hranice světa tak, jak jej Bůh stvořil a jak jej známe. Nic konstruktivního nepřinesou ani představy, že někde by se mohla skrývat ještě opravdovější a ještě vyšší nezaslouženost.<sup>99</sup>

### **3.7 Dokonalý, absolutní dar**

Jak jsme si ukázali výše, podle de Lubaca je nezbytné správné nastavení východisek, za jakých lze pochopit podstatu proudění Boží milosti jako odpovědi na touhu člověka po patření na svého Stvořitele. Především je třeba vědět, že tato touha, kterou nelze ovlivnit lidskou vůlí, a která je stále přítomna bez ohledu na konkrétní lidské plány, je nedílnou součástí určité lidské přirozenosti. Jen konkrétní člověk ve své aktuální dějinné podobě je stvořen, aby se mohl obracet k Bohu. Žádná abstraktní „všeobecná přirozenost“ se k Bohu obracet nemůže. Co platí o lidské přirozenosti, lze rovněž vztáhnout na řád, v němž se lidský život uskutečňuje. Člověk může obracet svou touhu k Bohu pouze za předpokladu, že existuje v řádu, který směřuje k nadpřirozenému cíli, ne v jakémkoliv jiném, hypotetickém, „nižším“ řádu. Každý člověk však zároveň svůj nadpřirozený cíl uskutečňuje v konkrétním historickém a kulturním kontextu.

Poté, co jsme si ujasnili bázi, na níž dochází k odpovědi Boží milosti na volání lidské touhy po blaženém patření na Boha, můžeme pojednat o milosti samotné, která, jak odhaluje Henri de Lubac, je dvojím darem.

#### **3. 7. 1. Dvojí obdarování**

De Lubac chápe Boží milost jako dar, kterým Bůh obdarovává člověka, své stvoření. Tímto darem je Bůh sám, člověku tedy daruje sám sebe. De Lubac se táže, zda může takovýto dar být analogií situace, kdy určitý člověk daruje něco jinému člověku. Lze tyto dary postavit na stejnou úroveň? Upozorňuje, že se nejedná o hledání jemných odlišností, ale o jinou, podstatnou analogii: o prvotní dar, v němž nám Bůh daruje naše bytí. Zde je paralela mezi prvotním darem stvoření a druhým darem, který je naprosto odlišný od prvního a který jej dalece přesahuje – ontologickým povoláním ke zbožštění, které člověka, který na toto povolání odpoví, přetvoří v nové stvoření, novou osobu. Abychom si tyto dva dary Boží milosti dokázali představit, navrhuje de Lubac vyjít z analogie lidského obdarování člověka člověkem. Je ovšem třeba představit si sám sebe

---

<sup>99</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 111.

jako preexistující subjekt pro přijetí obou darů milosti. První tvrzení zní: *Bůh mi daroval bytí*. Poté, jako druhý dar milosti: *Tomuto bytí, které mi daroval, vtiskl nadpřirozenou finalitu*, tedy v mé přirozenosti nechal zaznívat touhu vidět Boha. Takto viděno se může zdát, že předcházím své vlastní bytí, stejně jako mé bytí se zdá předcházet svému zakončení. De Lubac říká, že toto rozdělení a rozložení odpovídá lidskému intelektu, který si nedokáže jinak tento „dvojnásobný dar“ představit. První formulace *Bůh mi daroval bytí* vyjadřuje (rozevírající se) odstup mezi nereflektovaným bytím a existencí před Boží tváří a *Bůh vtiskl mému bytí nadpřirozenou finalitu* vyjadřuje rozevírající se odstup mezi mým přirozeným bytím a nadpřirozenou finalitou. Tedy jinak řečeno, odstup mezi mou situací jako bytostí a jako Božího dítěte.<sup>100</sup>

Touto analogií, říká de Lubac, musíme tedy začít, ale nesmíme se u ní zastavit. Neboť jestliže jsem před svým stvořením neexistoval, mé bytí přešlo z Božích rukou do mých jako dar, který přijímá dítě z rukou svých rodičů. Doslova vzato by takto první tvrzení bylo nesmyslné, protože při stvoření jsme přece nejdříve obdrželi své bytí. Formulace *Bůh mi daroval bytí* tedy ne skutečně, ne opravdově vystihuje tento prvotní dar, který je nejvnitřnější, nic nezůstává vně a nic z toho, co jsem, se bez tohoto daru neobejde. Snad by se lépe hodilo říci, že Bůh při stvoření mě daroval mně samotnému, anebo že mně samotnému mě daruje stále znovu a nově. Stejně tak to platí i pro druhou formulaci *Bůh vtiskl mému bytí nadpřirozenou finalitu*. Rovněž zde máme nedostačující analogii lidského daru. Jako by Bůh mi byl rovnocenným partnerem stejně jako kterýkoliv druhý člověk, i když nekonečně lepší a mocnější. Jako by byl něčím vnějším a mohl mi cokoliv darovat jen ve smyslu daru zvnějšku. Stejně tak se ani zde nemůžeme s touto představou spokojit, pokud chceme obsáhnout celou pravdu tohoto přirovnání. Pojem lidského daru nám může jistě pomoci porozumět daru Božskému, ale nestačí. Je to jen odrazové prkno, říká de Lubac, na které ale nesmíme dopadnout zpět a které je opodstatněno jen tím, že jej potřebujeme k odrazu. I zde chybí element niternosti, můžeme říci transcendence. Tedy dar Boha Stvořitele, který je člověku blíže než člověk sám sobě. Namísto formálního pojmu daru navrhuje de Lubac uvědomit si, že Boží dar je Bůh sám.<sup>101</sup>

Stejně tak jako (by) Bůh člověku nemusel darovat bytí, stejně tak nemusel toto bytí povolat k věčnému patření na Boha. Nic Boha nenutí a nic jej k tomu nutit nemůže. Žádná „morální“ ani „přirozená“ nutnost, ani „právnícký“ ani „ontologický“ tlak nemůže oba počiny Božské vůli nařídít ani uložit. Fakt stvoření duchovní bytosti a

<sup>100</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 114 – 115.

<sup>101</sup>Srov. tamtéž, s. 116 – 118.

nadpřirozená finalita, která byla vtisknuta do její přirozenosti – nabídka osobní lidské svobodě, podílet se na Božském životě – všechno to nechává Boží nezávislost nedotčenu.<sup>102</sup>

### 3. 7. 2. *Stav Božího dítěte*

Absolutní nezaslouženost přijetí stavu Božího dítěte od Boha Otce přesahuje absolutní nezaslouženost základního daru Stvoření. Je to *gratia specialissima*. De Lubac parafrázuje Augustinovu myšlenku: Co jsme přijali, abychom byli (existovali), je něco jiného, než co jsme přijali, abychom byli svatí. Lidský duch je tedy něco jiného než Duch Boží, říká de Lubac, i když poté, co nám byl již jednou propůjčen, se skutečně stává „naším duchem“. Zároveň si všímá, že toto rozlišení, dobře rozmyšlené a dobře zdůvodněné, bylo běžné pro mnoho autorů (Hugo a Richard od sv. Viktora, Florus z Lyonu), kteří se ani v nejmenším nezabývali myšlenkou na „stav čisté přirozenosti“ v moderním slova smyslu. Rovněž Tomáš rozlišuje *datio* a *donatio*, rozlišuje mezi darem z lásky a darem, jímž je láska sama. Toto rozlišení je v církvi předáváno z pokolení na pokolení. Zjevením Krista nás pak Bůh ještě více zavazuje a povolává ke svatosti tím, že se rodíme z Krista. Prvním povoláním k životu se stáváme Božími služebníky, druhým povoláním v Kristu se stáváme Božími dětmi. Prvním krokem získáváme přirozenost, druhým přijímáme milost. Prvním vstupujeme do tohoto světa, druhým vstupujeme do Krista. Není v nás žádný princip či subjekt, který by očekával milost. Principem našeho přirozeného bytí je živý Bůh. Principem našeho bytí v milosti je pak Bůh, který na sebe vzal smrtelnost a zemřel, jak vyjadřuje svatý Pavel svým výrokem *Creati in Christo Jesu*<sup>103</sup>. Takto máme dva původy z Boha a dva rozdílné mody bytí, odkazující na dva vstupy do rozdílných světů s velmi odlišným určením. Prvním krokem vstupujeme do viditelného světa, druhým do světa, v němž se modlíme, tj. žijeme a jednáme v Kristu. To neznamena, že by náš poslední cíl byl dualistický. Přesto však tato podvojnost, konstatuje de Lubac, nemůže uniknout nikomu, kdo čte Písmo bez předsudků.<sup>104</sup>

## 3.8 Křesťanský paradox člověka

Z předchozí kapitoly připomeňme, že pro naši stvořenou duchovní přirozenost neexistuje žádná čistě přirozená finalita, a současně, že svobodná, suverénní

---

<sup>102</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 119 – 121.

<sup>103</sup>Srov. Ef. 2, 10.

<sup>104</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 130 – 135.

nezaslouženost Božích milostí není tímto faktem žádným způsobem omezena. Bůh není a nemůže být nucen zasahovat svou milostí ve prospěch nadpřirozeného završení lidského života. Člověk se zde ocitá v paradoxní situaci, kterou není schopen vyřešit ani pochopit svým rozumem. Henri de Lubac nahlíží tento paradoxní charakter lidské přirozenosti z mnoha stran a hledá možnosti jeho uchopení a dalšího promýšlení. V následující kapitole se pokusíme sledovat směr jeho úvah.

### **3. 8. 1. Otázka přirozenosti ducha**

Jak de Lubac zdůrazňuje, pro existujícího, stvořeného ducha je každá čistě přirozená finalita nemožná. Tento stvořený lidský duch je přitom myšlen ve své historicitě a konkrétní existenciální realitě. Není ani možné, aby v lidské vůli byla přirozeně přítomná touha po patření na Boha, nezávisle na povolání člověka k nadpřirozenému určení. Každý duch totiž, ať už je v těle či ne, požívá oproti ostatním přirozeným stvořením té výsady, že je stvořen k obrazu Stvořitele a tím povznesen nad veškerý kosmický řád. To znamená, že duchovní a rozumové bytosti tím, že jsou podobné Bohu, mohou se těšit z jeho blízkosti.

Rovněž Tomáš, píše de Lubac, vymezuje zákonitosti obecně všech přirozených věcí vůči přirozenosti, která jako jediná je stvořená coby rozumová (*sola natura rationalis creata*). Nezpochybnuje existenci přirozených jsoucen, zvláště ve světě obdařeném duchem. Ale pokud jde o duchovní přirozenost, zvláště o člověka, který není ani pouhý živý tvor, ani čistý duch, získává pojem „přirozenost“ dva rozdílné významy. Podle toho, vztahuje-li se k jednotlivému rodu, kterým jsme my lidé mezi ostatními stvořeními kosmu, anebo zda označuje přirozenost ducha, který překračuje svou otevřeností k univerzu a svým bezprostředním sepětím s Bohem každý jednotlivý rod. Všíhá si toho také Augustin, když konstatuje, že jedině člověk mezi ostatními tvory Země je schopen blaženosti. V tom spatřuje de Lubac paradox člověka, že totiž může celý kosmos, vesmír, do něhož je z přirozenosti zasazen, zahrnout do své bytosti.<sup>105</sup>

Tato celistvost, která je v nás jako zárodek od počátku, je živoucím duchem, jenž se v nás rozvíjí. Z podstaty své přirozenosti má duch neohraničenou transcendenci, jež propůjčuje lidskému horizontu neomezený charakter, a tento druh nekonečnosti představuje definici člověka a jeho hranic. Henri de Lubac říká, že duch není bez přirozenosti či podstaty, jak se někdy tvrdí. Nemyslí si ani, že přirozenost ducha je snad méně pevně strukturovaná než přirozenost hmotných stvoření. Spíše je strukturovaná jiným způsobem. Má vlastní zákonitosti, které nejsou shodné se zákonitostmi hmotných

---

<sup>105</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 145 – 150.

přírodních stvoření. Pokud se spokojíme s tvrzením, že přirozenost je jasně definovaná, s vlastními zákonitostmi a podstatou obdařenou přirozenými schopnostmi, pak takovou definici lze přisoudit jak hmotným stvořením (zvířata, rostliny), tak přirozenosti duchové. Pak je ale také nutno dodat, že i tato duchová přirozenost by musela nutně mít cíl odpovídající jejím možnostem. Tedy každá přirozenost, i duchová, je skutečností, usiluje o dobro, prospěch, jaké je jí přiměřené, v něm spočívá anebo se nachází na cestě k němu. De Lubac říká, že pro nejniternější určení stvořených bytostí toto nedostačuje, a tedy neplatí. Je nutno formulovat takto: Cíl člověka je s ohledem na jeho touhu (po Bohu) přirozený, nicméně je dále nadpřirozený, pokud jde o prostředky, možnosti, jak jej dosáhnout. De Lubac konstatuje, že toto je původní princip, který zastával Tomáš i všichni velcí scholastikové.<sup>106</sup>

### 3. 8. 2. *Paradox, který pohané neznají*

De Lubac se v rámci zkoumání paradoxní struktury lidské přirozenosti dotýká rovněž historického kontextu přístupu k této otázce. Křesťanská filozofie rozvíjela ideu lidské přirozenosti otevřené pro přijetí daru nadpřirozené milosti v mnoha formách, s rozličnými důrazy podle epoch a škol. Antická filozofie toto pojetí neznala. Křesťanská filozofie není aristotelská, ačkoliv se Tomáš pokoušel najít cestu, jak ji představit v aristotelském rámci. I když lze křesťanskou filozofii podložit racionálně, je zjevné, že je bezprostředně závislá, formovaná a vybudovaná na křesťanském zjevení. Podle starořecké filozofie a stejně tak starších i modernějších myslitelů, kteří nepřikládají váhu biblickému Zjevení, musí každá přirozenost najít završení v sobě samé anebo v kosmu, jehož je integrální součástí. Tak například v antickém dědictví je možné, že lidská duše není nesmrtelná, pokud tedy není „božská“. Výrazy božský a nesmrtelný jsou v antické filozofii často synonymy. Platon pak říká, že každý duch je nesmrtelný, neboť co je v pohybu, je nesmrtelné. Plotin poukazuje na božský charakter duše, tudíž na její nesmrtelnost. Na základě stejného principu však Aristoteles říká, že co má začátek, musí mít i konec. To je nevyhnutelný lidský osud. Henri de Lubac upozorňuje, že sledujeme-li tuto myšlenkovou linii až do moderní doby, dospějeme až k marxistickému materialismu, jak jej pojímal Engels a jeho žáci. Jde o myšlenku věčné materie, z níž nemůže vzejít nic skutečně nového a každý zdánlivý dějinný pokrok je jen povrchovým vřením, dialektikou.

Podobného druhu jsou ideje plynoucí z oblasti tradice hermetismu, okultismu a gnose; zde se tvrdí, že dnešní svět ve své reálné či zdánlivé mnohotvárnosti je jen

---

<sup>106</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 151 – 166.

výsledkem úpadku a rozpadu, že my sami jsme směsicí lidského a božského a spása pro nás spočívá v oddělení božského elementu od pozemského, aby božská jiskra, udušená v pozemském popelu, mohla být zažehnuta.<sup>107</sup>

Tváří v tvář těmto systémům stojí křesťanská filozofie osamocena. Odmítá polyteistické a panteistické zbožštění světa. Živí v nás naději a očekávání věčného života - blažené věčnosti - božské nesmrtnosti. Křesťanská filozofie začíná jednoznačným vyjádřením že „s Bohem nemáme žádné *přirozené* spojení“. De Lubac zmiňuje Klementa Alexandrijského, prvního velkého mystického autora v našich dějinách: „Někteří se odvažují tvrdit, že jsme stejné podstaty jako Bůh, ale nevím, jak by člověk měl tyto řeči snést, pokud předtím poznal, kdo je Bůh.“<sup>108</sup> Na rozdíl od pohanů křesťané uznávají neproniknutelnost hlubiny Boha pro člověka, ale stejná víra jim umožňuje zároveň doufat, že tato hlubina je otevřená pro Božího Ducha, který se chce člověku sdílet. Pokud totiž Bůh („jednoho dne“, píše de Lubac) bude chtít s člověkem hovořit, aby jej přitáhl k sobě, potom jej již od počátku musel stvořit jako tázajícího se čili toužícího po Bohu. Bůh se stejně tak mohl člověku odeprít. Stejně jako si přeje s člověkem hovořit, mohl by i mlčet. Výpověď o této možnosti je ostatně zahrnuta v uznání milosti a účinného Božího Slova. Tak jako Bůh nemůže být ničím nucen k tomu, aby daroval světu bytí, nemůže být nucen ani k tomu, aby tomuto bytí vtiskl nadpřirozený cíl.<sup>109</sup>

Jak říká de Lubac, starověká filozofie naráží na své hranice. Tehdejší náboženské cítění mělo nepochybně svou hloubku, není tedy na místě je znevažovat. Staří církevní Otcové v něm spatřovali přípravnou cestu evangelia. Přesto nezměrné úsilí klasické filozofie nemohlo dosáhnout cíle. Neznala Boha, který své Stvoření budí v čase, aby ho dovedl k věčnosti. Klasičtí filozofové netušili, že hranice smrti, kterou se pokoušeli přemáhat titánským lidským snažením, bude jednou provždy prolomena až tím, že se Boží Slovo stane tělem. Jisté je, píše de Lubac, že ať už patříme k jakékoliv generaci křesťanských dějin, přijali jsme svědectví těch, kteří Slovo života viděli, slyšeli a dotýkali se ho svými vlastníma rukama. Bůh se stal člověkem, aby se člověk mohl stát Bohem, jak je doloženo u Augustina, Atanasia, Ireneje: „Deus facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat.“<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 167 – 171.

<sup>108</sup>Tamtéž, s. 172.

<sup>109</sup>Srov. tamtéž, s.179 – 180.

<sup>110</sup>Česky: *Bůh se stal člověkem, aby se člověk mohl stát Bohem*. In H. de LUBAC, *Das Paradox des Menschen*, s. 186. Srov. např. Irenej, *Praefatio*, in *Adversus haereses V*, s. 22.

### 3. 8. 3. *Paradox odmítnutý zdravým rozumem*

De Lubac konstatuje, že moderní teologie se ještě zcela neodvrátila od Kajetánova principu, že přirozenost stvořeného ducha je uzavřenou jednotkou, v níž přirozené schopnosti ducha dostačují k naplnění jeho tužeb. De Lubac klade otázku, je-li toto opravdu výsledek „filozoficky důkladněji propracovaného pochopení lidské přirozenosti“? Odkazuje na to, že Tomáš nepokládal stvořenou milost ani vlité ctnosti (nutné prostředky k dosažení nadpřirozeného cíle) za produkty lidských schopností. De Lubac říká, že Tomáš nepochybně znal pojem *potentia obodientialis*<sup>111</sup>, ale nepovažoval jej za dostatečně výstižný. Tento pojem, říká de Lubac, byl vymyšlen, aby učinil pochopitelnější možnost zázraku, a ne aby popsal stav, do něhož nás pozvedá Boží obdarování. Pojem sám o sobě nestačí, aby vymezil vztah lidské přirozenosti k nadpřirozenu. Nevede k dostačujícímu porozumění tomuto zcela jedinečnému projevu ducha. Aby se předešlo nebezpečí záměny nadpřirozeného daru s pouhým doplněním přirozenosti dalším přirozeným faktorem, navrhuje de Lubac pro upřesnění hovořit o „pasivní potenci“, kterou lidská přirozenost disponuje ve vztahu k nadpřirozenému daru a nazvat ji *potentia oboedientialis specialis* nebo *potentia oboedientialis specifica hominis* nebo *potentia passiva oboedientialis*.<sup>112</sup>

Kajetánovi oproti tomu výraz *potentia obodientialis* stačí. Odmítá Tomášův princip *naturaliter anima est gratiae capax*<sup>113</sup>. Na rozdíl od Tomášem zaujímaného stanoviska redukuje případ nadpřirozeného určení stvořeného ducha na zvláštní možnost zázraku. Hlubší důvod pro tento obrat tkví v Kajetánově výchozí pozici: Pojímat lidskou přirozenost vůbec jako jednu položku mezi ostatními stvořenými jsoucnými. Kajetán, říká de Lubac, se tedy dopouští dvojí redukce, a sice v případě lidské přirozenosti a v případě jejího nadpřirozeného určení. Smysl Tomášových textů tím byl bezpochyby zkreslen, a dobří historikové na to vždy poukazovali. Nejvýznamnější teologové 16. století si toho byli také vědomi, když hovořili o Kajetánovi mnohem více jako o Tomášovu žáku než jako o vykladači.

Takovýmto způsobem se vedly diskuse po tři století, aniž by kdokoliv přezkoumal znovu základ. Reagovalo se zpravidla na výklady Tomášových textů. Ačkoliv se autoři považovali za tomisty, nebyli si vědomi toho, že svému mistru výslovně odporují. Henri

---

<sup>111</sup>*Potentia obodientialis* - schopnost lidské přirozenosti být otevřena přijetí Božího sebesdílení, tedy milosti. Označuje se rovněž jako poslušnost, neboť její existence neznamená, že může vznášet vůči Bohu nároky, ale že je mu poslušně k dispozici. (Srov. RAHNER, Karl. *Teologický slovník*. s. 306.)

<sup>112</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 192 – 195.

<sup>113</sup> STh. I-II q. 113 a.10 co. Česky: *Duše je přirozeně schopna milosti*. Cit. z: *Theologická Summa I-II*. Doslovný překlad. Red. E. Soukup. Olomouc: Krystal, 1938. s. 1003.



de Lubac říká, že by bylo jednotvárné je všechny vyjmenovávat. Namátkou jmenuje např. Garrigou-Lagrange, který píše: „Bůh jako původce naší přirozenosti nám nemohl dát žádnou přirozenou, vrozenou touhu po cíli, k němuž by nás nemohl zavést *ut auctor naturae*. Řád působícího by již neodpovídal řádu cíle.“ De Lubac k tomu poznamenává: Člověk již nemůže s větší určitostí předepisovat Bohu své možnosti!<sup>114</sup>

Je de Lubacovým neochvějným přesvědčením, že lidská nebo i každá duchová přirozenost nemůže dosáhnout cíle, který ji přesahuje, pouze svým snažením, ontologicky danou touhou, ani nemůže vyžadovat síly potřebné k dosažení tohoto nadpřirozeného cíle. Iluze, že by něco takového bylo možné, je jen holou pravdou rozumu, jíž by se člověk rád ukonejšil. Takto např. Karel Marx tvrdil, že člověk se staví jen těm problémům, které je schopen vyřešit. Takzvaný zdravý, ve skutečnosti však líný a pohodlný rozum, který každý paradox odmítá jako nelogický, blokuje přístup ke skutečné pravdě. Je to světská moudrost, rozumnost, která křesťanství stále dál ochuzuje a rozředuje. De Lubac si všimá, že pokaždé, když je ustanovena teorie, v níž rozum nachází jisté uspokojení, ale která neposouvá ducha kupředu, se křesťanství projeví jakožto Božský stimul a prokáže schopnost touto teorií otrást pomocí svých nejvyšších pravd. De Lubac tvrdí, že kdyby duše nebyla tak velká, nikdy by si nekladla podobné otázky, a kdyby nebyla tak malá, vyřešila by alespoň ty otázky, které si klade. Ať už jde o bytí či poznání, vždy nás ten samý, lidský základní paradox přiměje k přijetí svého protipólu, totiž paradoxu křesťanského. Křesťanská pravda, říká de Lubac, je pevně orientovaná. Má spolehlivé kořeny a pevné vztažné body. Zachovává se předáváním v tradici. Její určitý neklid, který odpovídá lidské podmíněnosti a životu víry, je zdravý. Ví, že nikdy nemůže dojít k jinému, konečnému a úplnému řešení. Plodnost křesťanského mystéria spočívá v tom, že uvádí myšlení lidí do pohybu, který nikdy nedojde klidu. Tuto tušenou pravdu mystéria nelze než ochraňovat, nezpochybňovat a vykládat, předávat ji ve stále větší hloubce a kráse.<sup>115</sup>

#### ***3.8.4. Paradox překročený ve víře***

V předchozích kapitolách jsme se pokusili sledovat de Lubacovy myšlenky, vztahující se k paradoxní situaci lidské přirozenosti, kdy stvořený lidský duch pociťuje touhu po setkání s Bohem. Setkání s Bohem, patření na Něj se takto jeví jako cíl lidského života. Tato touha je člověku přirozeně vlastní, tedy i cíl, k němuž člověk směřuje, je v tomto ohledu přirozený. Nelze jej však dosáhnout přirozenými prostředky,

---

<sup>114</sup>Srov. De LUBAC, Henri, *Das Paradox des Menschen*, s. 196-203.

<sup>115</sup>Srov. tamtéž, s. 217 - 224.

keré má člověk ve své výbavě k dispozici. K přirozenému cíli lze dospět nadpřirozenými prostředky, působením milosti, kterou udílí Bůh. Jak je možné tento paradoxní poměr uchopit? De Lubac poukazuje na možnost vyjádřit jej za pomoci víry. O této možnosti nyní pojednáme v následujících odstavcích.

### 3. 8. 4. 1. *Mystérium nadpřirozeného*

Henri de Lubac hovoří o tom, že mystérium nadpřirozeného, tedy tajemství našeho božského určení, se jeví jako forma, do níž se všechna ostatní mystéria zjevení mohou zahrnout. Je možné je pojímat z různých pohledů. Stará scholastika se zabývala především otázkou, jak je možné, že stvořený, tedy konečný duch, může být povolán k bezprostřednímu patření na Boha takového, jaký Bůh je. Pohlížet na Boha tváří v tvář, a tím s ním vstoupit do společenství a vzájemnosti lásky. Později, od 16. století, si stále více pozornosti vyžadoval jiný problém; pokud je pravda, že toto patření na Boha je naším pravým určením, pak je to tedy to v pravém slova smyslu dobro, k němuž touha naší přirozenosti směřuje. Jak to ale může být zcela nezasloužené?

Jsme stvoření a na základě svého určení budeme patřit na Boha. Touha patřit je v nás, jsme to my sami, ale touha je naplněna jen čistou milostí. Nelze se těmto rozporům divit, plynou z každého mystéria, jsou známkami každé pravdy, která nás vzdaluje všemu, co je běžné, co je obvyklé. Víra zahrnuje vícero pravd, které si, jen zdánlivě, odporují, ve skutečnosti však existují v obdivuhodném řádu. Máme-li uvést do souladu pravdy, které se zdají být v rozporu (např. v tajemství trojjednosti a toho, že se Bůh stal člověkem, jde o rovnost a podřízenost, ve svátosti eucharistie o reálnou a symbolickou Kristovu přítomnost), vzniká zdánlivě matoucí řeč. De Lubac říká, že k porozumění mystériu musí mít člověk klíč církve. Zároveň si všímá, že rozličné formy protestantismu jsou nezřídka vybudovány na antitezích: autorita nebo svoboda? Bible nebo církev? Katolická plnost nabízí vždy cestu k syntéze. Nehledejme ale žádnou bezprostřední, lidským úsilím vybudovanou syntézu. Člověk ji nezíská ve světle rozumu – musí být přijata v noci víry. Lze začít tím, že budeme protikladné výpovědi brát stejně vážně.<sup>116</sup>

V některých případech může působení Zjevení na oblast lidské zkušenosti vést nepřímo k vytváření nových pojmů, s jejichž pomocí lze protiklady pojmut či zmírnit. Ačkoliv tato vysvětlení mohou hrát podle de Lubaca svou úlohu, nejsou dostačující. Jedinou adekvátní odpověď poskytuje návrat k *podstatě mystéria*. Pojem mystéria je pro rozum vcelku přijatelný, pokud přijmeme ideu osobního transcendentního Boha. Jeho

---

<sup>116</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 225 – 228.

pravda, přijímaná skrze něj, musí přeci přesahovat náš rozum, naše chápání. I *zjevená* pravda musí pro konečného ducha zůstat mystériem, ponechat si charakter nás přesahující syntézy, jejíž konečná souvislost zůstane pro nás nevyhnutelně zastřená. Zde racionalistická filozofie tápe, na však filozofie, jež v lidském duchu spatřuje ono potenciálně absolutní, které zmocňuje ducha vypovídat o pravdě. Stejně tak spatřuje v duchu ono temné, protože skrze tuto dvojí podmíněnost stvořenosti podléháme smyslovosti a jsme uzavřeni i v jejím světě. Rozum, který chce mít vždy poslední slovo, říká buď-anebo, neboť vše měří podle sebe a svých vlastních hranic.<sup>117</sup>

I když naše poznání nevyhnutelně selhává, stále ještě disponuje neobyčejnou schopností, která se dostává ke slovu právě tehdy, uznáme-li naše selhání. Jde o schopnost vidět sám sebe kriticky. Poznání nikdy nezůstává zcela uzavřeno ve svých objektivních pojmech. Může zaujmout odstup a tyto pojmy posoudit. Výsledek může být převážně negativní, ale překonáme-li onu rozporuplnost, je poznání umožněno dostat se do určité rovnováhy. To možná nenahrazuje pozitivní řešení, v jehož světle by duch nyní mohl spočinout, ale jde přeci jen o jisté pozitivum, míní de Lubac. Uvádí názorný příklad v podobě lidského činu, který je svobodný a zároveň zcela závislý na Bohu. Pokud pochopíme, že Bůh je jeho Prvním iniciátorem (nakolik to ovšem chápat můžeme; první jakožto Oddělený; pokud prostě připouštíme, že to nemůže být jinak), pak nelze vznést žádnou námitku a koexistence relativního a absolutního je zachována. Nelze ovšem mít za to, že jsme tak celý problém zdůvodnili. Abychom slučitelnost relativního a absolutního zdůvodnili pozitivně, museli bychom oba pojmy definovat, přičemž však jeden z nich je nedefinovatelný. Pokud tedy Bůh sám o sobě je nepřístupný, také styčný bod Jeho a našeho bytí, Jeho a našeho jednání není nepřístupný o nic méně.<sup>118</sup>

### 3. 8. 4. 2. *Vztah mezi nadpřirozeným povoláním a milostí k jeho uskutečnění*

Henri de Lubac konstatuje, že pokud se mezi dvěma pravdami víry nenajde pozitivní rovnováha, upřednostňování jedné na úkor druhé dává vzniknout herezi. Známe řadu příkladů ve velkých trinitárních a christologických sporech. Teologové narážejí na zdánlivý rozpor dvou elementů, které v tradici učení o nadpřirozeném určení člověka byly pojímány rovnocenně: fundamentální charakter tohoto určení a jeho nezaslouženost. Motivováni přáním jasného řešení na pouhé rozumové rovině nechali se nekriticky inspirovat analogiemi ze sociální či vůbec jen materiální oblasti. Na této

---

<sup>117</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 229 – 231.

<sup>118</sup>Srov. tamtéž, s. 234 – 236.

rovině ale každému takovému přirovnání muselo být něco obětováno. Nelze ovšem v tomto ohledu rezignovat na nezaslouženost jako dogmatický údaj. Proto se více či méně upustí od fundamentálního charakteru nadpřirozeného určení, a výsledkem je spekulace o „čisté přirozenosti“, která už není chápána tak, jak ji chápala stará scholastika. Tímto ovšem utrpí také pojetí nezaslouženosti milosti. De Lubac říká, že tíhnutí člověka k popírání všeho, co je rozumem neproniknutelné, lze do jisté míry chápat. Člověk by se však těmto sklonům neměl příliš poddávat. Navzdory všem námitkám racionalismu a imanentismu by se měl rozpomenout na jednu z prvotních zákonitostí tradovaného myšlení: že čistý rozum nepojímá veškerou oblast lidského ducha. Metafyzický rozum vítězí jen tehdy, osvobodí-li se od metod abstraktního rozumu, který je duchu vždy podřízen. De Lubac zdůrazňuje, že tomuto se můžeme u sv. Tomáše bezpochyby učit. Metafyzika není o pojmech, je to naše zkušenost, kterou děláme s těmito pojmy ve všech polohách našeho osobního i kolektivního příběhu, tedy dějin. Ani teologie není jen konstrukcí pojmů a nesmí jí být, nesmí vést k tomu, aby věřící méně vnímal Boží tajemství, nebo aby přestal usilovat o jeho poznání.<sup>119</sup>

Ne vždy se na to dbalo, stejně jako na péči o poznání, plynoucí z tradice, a došlo k tomu, že otázkám, které měly podněcovat myšlení, jsme se začali vyhýbat, protože nás nepříjemně znepokojovaly. Rychle se odkládaly, a dogmatická pravda se tak mohla vyjevit jako poklidné, nekonfliktní vlastnictví. Ale člověk nenahlédl, že tento levný způsob, jak chránit nezaslouženost nadpřirozeného řádu zabraňuje porozumění této nezaslouženosti. Byla vykládána jako něco zcela náhodného, a tudíž povrchního. Člověk se odsoudil k tomu, vidět v nezaslouženosti nadpřirozena jakýsi druh nadstavby. Důsledek, ať už chtěný či nechtěný, byl ten, že člověk nadpřirozený řád nepostrádal, dokonce jej přehlížel, a to zdánlivě bez větší viditelné újmy. Křesťanské myšlení se tak ocitlo v úzkém kruhu, kde může nanejvýš skomírat a zakrňt. Ani za tuto cenu si ovšem člověk kýžený klid nekoupil. Henri de Lubac říká, že víra musí vznést námitku proti jednání, které ničí dědictví tradice od Ireneje, přes Augustina k Tomášovi a Bonaventurovi. Tato tradice stále uchovává dvě tvrzení, navzdory rozdílům v pojetí nezaslouženosti: člověk může žít jen pro patření na Boha, a dosažení tohoto patření je závislé pouze na Boží svobodné vůli.<sup>120</sup>

De Lubac se táže, můžeme-li se jednoho z těchto tvrzení vzdát, byť proto, abychom to druhé lépe uchopili? Po dlouhém období propadu se dnes připouští, že by to byla chyba. V posledních desetiletích bylo navrženo mnoho teorií, aby se znovu našlo

<sup>119</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 237 – 238.

<sup>120</sup>Srov. tamtéž, s. 239 – 240.

místo pro přirozenou touhu člověka, o níž hovoří staří učitelé. De Lubac se obává, že mnohotvárnost různých řešení je znamením bezradnosti. Představují sice alespoň jakýsi pokrok, ať již v ohledu spekulativním anebo jako znovunapojení na teologickou tradici. Ale stále zde je ustrašenost v myšlení, netrpělivá snaha vyřadit z lidské existence *plný paradox* a dojít k jasnému, pozitivnímu výsledku, pochopitelnému pro lidský rozum. A tak se znovu zaváděný pojem přirozené touhy po patření na Boha opět rychle oslabuje k pouhému přání, až zcela platonickému chtění.<sup>121</sup>

Ačkoliv se nám nikdy nepodaří pochopit vztah povolání k nadpřirozenosti a nabídku Boží milosti v jasném světle (to je záležitost mystéria, které by pochopením bylo zničeno), můžeme se alespoň pokusit zasadit je do harmonie překonaného protikladu, navrhuje de Lubac. Z důvodu respektu – možno říci – bázně před Boží transcendencí se tohoto kroku neodvažujeme, a stále si představujeme povolání k nadpřirozenosti a nabídku milosti v chronologické posloupnosti, jako bychom pak milost na základě tohoto povolání byli oprávněni vyžadovat. Zkusme si představit, jak navrhuje de Lubac, místo časové posloupnosti dvě rozličné oblasti bytí ve stejný okamžik; nabídka milosti v *oblasti etické svobody* vyjadřuje stejným způsobem akt Božské náklonnosti, jako povolání k nadpřirozenosti v *ontologické oblasti*. Vidíme, že uskutečnění obou aktů ve stejný okamžik se zde nevylučuje. Není zde ani žádný důvod v jakémkoliv ohledu zpochybňovat otázku nezištnosti Boží milosti. Není zde žádné časové upřednostnění, je jen stále stejná, jedinečná, suverénní iniciativa, která se diferencuje jen ve vztahu k nám, tudíž *my jsme* zároveň přirozenost a svoboda, ontologické úsilí a duchovní vůle. Pokud bychom upřeli Bohu svobodu při udílení jeho milosti, z milosti by se stala povinnost a nadpřirozený řád by byl zaměněn za přirozený.<sup>122</sup>

#### 3. 8. 4. 3. Směřování bez cíle?

Nejistota vládne i v označení či vymezení touhy po patření na Boha a jí připisovaných vlastností. Někdy jsou výrazy *desiderium*, *appetitus* a *intentio* považovány za synonyma, jakmile se ale každá *absolutní* touha pojímá jako rovnocenná s *účinným* záměrem anebo *kategorickým* chtěním, přiřazujeme přirozenou touhu po patření k pouhému chtění, dokonce k bažení (*velleitas*) po jednom z dober mezi ostatními dobery. Pak ale těžko porozumět tomu, jak se toto *chtění* má odlišit od vágního *zalíbení*, které bývá také označováno *velleitas*, *desiderium conditionatum*, nebo *simplex*

---

<sup>121</sup> Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 241 – 242.

<sup>122</sup> Srov. tamtéž, s. 246 – 247.

*et inefficax affectus*, které k naší přirozenosti rovněž patří.<sup>123</sup>

Henri de Lubac má za to, že nejistoty, jak porozumět tezí, které se v některých rysech třeba i liší, vyvstávají při pokusu pojímat blaženost zároveň jako přirozenou i transcendentní. Takový postup ale podle de Lubaca není Tomášovu myšlení vlastní. Pro něj existuje dvojí blaženost: zde na zemi a druhá ve věčném domově – blaženost filozofů a blaženost svatých. Pokud jde o přirozenost, nemá Tomáš problém ani s aristotelskou moudrostí – v tomto případě přiděluje blaženosti pozemský horizont. V nové scholastice ale dochází k posunu a tento druh blaženosti je vnímán jako konečný a definitivní.

De Lubac se s nepochybnou naléhavostí táže, zda tedy přirozená blaženost může spočinout v přirozeném cíli, jehož člověk může dosáhnout a jež může vlastnit, a který by byl schopen uspokojit i neklid duchovní přirozenosti? Bylo by možné se s takovýmto cílem spokojit i při vědomí toho, že je tento cíl sice neklid ducha svým způsobem *upokojuje*, ale *přitom nenaplnuje*? Lze o takovéto blaženosti uvažovat jako o *opravdovém a konečném* cíli lidské přirozenosti? Anebo je třeba uznat, že člověk bez patření na Boha zůstává nedovršený a nikdy svůj cíl v pravém smyslu nepozná? Ponechán vlastní přirozenosti, tedy na věky *imperfectus*, bude člověk odsouzen k tomu, nepoznat po celou věčnost nic jiného než jistý druh znepokojující radosti. Ta by spočívala v tom, že by člověk dennodenně projasňoval svou existenci jen pomocí snu, pokoušel se vlastnictví sebe sama utvrzovat skrze touhu a v posledku by jen „dobýval lhostejné a němé nebe“. De Lubac konstatuje, že teologie dnes považuje patření na Boha tváří v tvář za jediné reálné konečné určení každého člověka, jediný možný cíl, který může naplnit přirozenou touhu stvořeného ducha.<sup>124</sup>

V této souvislosti uvádí de Lubac výrok sv. Tomáše: *Desiderium naturale nequit esse inane*.<sup>125</sup> I kdyby bylo dokázáno, že toužící duch nemůže předmět své touhy dosáhnout z vlastních sil, a obzvláště, kdyby neměl důvod doufat v nějakou pomoc, která by jej k tomu uschopnila, touha, kterou stvořený duch pociťuje, zůstává, nikdy nevyhasne. Stále však platí, že naplnění této touhy je možné jen prostřednictvím Božího daru milosti. Podle de Lubaca ale není vhodné tyto závěry formulovat jako stanovisko, které je konečné a definitivní. A to proto, že pohyb musí směřovat stále dále. Pokud bychom se zde zastavili, přidali bychom jen další krok ke krokům předešlým. Nezbyvá než

---

<sup>123</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 249.

<sup>124</sup>Srov. tamtéž, s. 266 – 267.

<sup>125</sup> STh. I q. 12, a.1, c. Česky: *Přirozená touha nemůže být prázdná*. Cit. z: *Theologická Summa I*. Doslovný překlad. Red. E. Soukup. Olomouc. Krystal, 1937, s. 86.

připustit, že veškerým tázáním a prověřováním možností jsme dospěli k opětovnému potvrzení paradoxu *desiderium naturale vivendi Deum*.<sup>126</sup>

### 3.9 Neznámá touha

De Lubac poté, co pojednal o dosavadních tendencích ve výkladu o touze stvořeného ducha po patření na Boha, konstatuje: ohlédnout se a znovu se zabývat abstraktními hypotézami předchůdců na poli nauky o nadpřirozeném určení člověka je oprávněný postup, v konečném důsledku ale nestačí, aby problém objasnil. Nejpodstatnější otázky lidské existence nelze řešit na rovině pouhých hypotetických možností. Otázku nezaslouženosti milosti lze pojímat jedině v rámci řádu reálně existujícího světa. Přitom je však nezbytně potřeba mít na paměti, že jakkoliv přirozeně a vážně vnímáme touhu po blaženém patření, není to ještě měřítko daru, kterým nás Bůh obdařuje. Bůh se neřídí naší touhou! Mezi těmito dvěma póly musí být obrácený poměr; svobodná vůle dárce v nás probouzí touhu po tom, co on chce darovat. Jakékoliv nárokování ze strany stvořeného ducha je vyloučeno. Přesto je tato touha ve stvoření znamením nejen možného, ale jistého darování se Boha. Tato touha je potvrzením určení, které je bytostí Bohem vtisknuto, aby se právě na ní mohlo zjevit tím nejmarkantnějším způsobem. Nezískáváme tím tedy právo, ptá se de Lubac, na základě jednou rozpoznané touhy usuzovat na nepopíratelnou skutečnost daru milosti? Zdá se přeci, že Tomáš tak činí. Neocitá se tím člověk (s pomocí svého přirozeného rozumu) u přesvědčení, že je stvořen pro patření na Boha? Nestává se tak nadpřirozenost předmětem přirozeného poznání?<sup>127</sup>

Henri de Lubac poukazuje na možné úskalí v chápání celého problému, že člověk totiž často uvažuje a jedná tak, jako by celé tajemství leželo jen na straně Boha, zatímco u člověka zdánlivě nic nemůže uniknout z dosahu zkušenosti a přirozeného rozumu. Máme za to, že celá naše přirozenost je pro nás transparentní a vše, co nám ukazuje, je zřejmé, jasné a srozumitelné. De Lubac zdůrazňuje, že člověk sám je tajemstvím ve svém vlastním bytí, ve své přirozenosti. Nikoli jako nekonečná plnost tajemství sama o sobě, ale protože ve svém vlastním bytí, ve svém původním základu je člověk odkázán na tuto plnost, kterou však sám nevlastní. Pokud jsme tedy pojednali o všem, co je na nás přehledného, definovatelného, co se dá o nás prohlásit, ještě jsme neřekli vůbec nic, kromě toho, že jsme spolu s tím vším vyslovili, že jsme odkázáni na Boha. Tato

---

<sup>126</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 275 – 276.

<sup>127</sup>Srov. tamtéž, s. 277 – 278.

odkázanost čili naše přirozenost je pochopena jen tehdy, pokud se necháme „uchvátit nezachytitelným“. Otcové k tomu říkají, že člověk je stvořen k Božímu obrazu ne především v jeho duchovnosti, svobodě, nesmrtelnosti nebo v jeho moci ovládat Stvoření, ale mnohem více a především proto, co je v jeho nitru nepochopitelné.<sup>128</sup>

V závěru pojednání o touze stvořeného ducha rekapituluje de Lubac ještě jednou historii a odkazuje na některé zajímavé momenty. Velcí scholastikové se v této věci odvolávali na staré církevní otce a duchovní myslitele 12. století. Např. Duns Scotus se zamýšlel nad tvrzením filozofů, podle nichž neexistuje nadpřirozené završení lidského života. Každé přirozené pasivní možnosti odpovídá v přírodě aktivní princip, proto nepotřebujeme žádný vyšší řád, v němž by člověk musel přijmout Zjevení. Duns Scotus namítá, že s pomocí pouhých prostředků přirozeného rozumu nemohou filozofové než zbloudit anebo se ocitnout v pochybnostech. Pojednávají pouze o člověku v současném stavu, a jen z tohoto pohledu na člověka se ptají na nutnost Zjevení. Ale v řádu světa, který by nebyl tak nedostatečný jako náš současný reálný svět, by přirozený rozum snad mohl vědět více. Zde se však opět blížíme k poměrně abstraktní a nedostačující teorii. De Lubac předesílá, že tento odkaz na potřebu vyššího řádu je zároveň jediné tvrzení, které od Duns Scota bez výhrad přebírá. Dále pak upřesňuje, že podle Duns Scota důvody proti mínění filozofů o posledním cíli člověka lze nalézt až dodatečně – předpokládá se, že nejprve budou osvíceny nadpřirozeným Zjevením. Dominicus Soto v 16. století mluví o „pro nás nepřístupném světle, v němž jsou ukryty jak naše určení, tak cíl našeho jednání“. Franz Tolet (1515-1582) v komentáři k Tomášově Summě odporuje Kajetánovi, že kdyby člověk zcela poznal svou přirozenost, věděl by, že je určen k patření na Boha. To může být případ pouze „vyzvižené“ přirozenosti, o níž hovoří i sv. Tomáš. Říká, že se nelze divit, že svou přirozenost neznáme zcela, protože je duchovního rázu a blíží se přirozenosti andělů. U Františka Saleského (1567-1622) se setkáváme s pojmem nadpřirozeného tíhnutí k nejvyššímu dobru, které se lidskému vědomí jeví nejdříve jako jakási všeobecná touha po štěstí, která se ale může utopit v předmětech, nebo se rozplynout v tom nejpřízemnějším uspokojení.<sup>129</sup>

Závěrem kapitoly můžeme shrnout, že blaženost, jediná a skutečná, přesahuje všechny možnosti rozumového zkoumání. Svatý Tomáš říká, že přirozená touha nemůže být marná a přijít vniveč; ke svému završení může ale spět pouze v případě, je-li nahlížena v rámci víry. Také Bonaventura věděl, že *desiderium innatum* (vrozená touha) není explicitní a vědomá, ale snaží se ji objasnit tak, že její cíl může být pouze v

<sup>128</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 279 – 280.

<sup>129</sup>Srov. tamtéž, s. 282 – 287.



patření na Boha. Tomáš ví také, že ve vědomé touze po štěstí je touha po Bohu pouze implicitní. Čistě přirozené síly nepostačují k tomu, abychom mysleli či toužili po nadpřirozených věcech. Dokonce i věřící a doufající duše, obdarovaná Božím světlem, zůstane nakonec v každé fázi svého intelektuálního i duchovního vývoje stát – stát v kontemplaci<sup>130</sup> – před nejhlubším neprozkoumatelným tajemstvím, uzavírá Henri de Lubac.<sup>131</sup>

### 3.10 Závěrem k Henri de Lubacovi: Volání lásky

O žádném z tajemství víry nelze říci, že je v každém ohledu zcela nové, nebylo dopředu připravováno a neexistuje pro ně žádné předporozumění. Jinak by šlo o umělé výtvary bez ontologické hloubky, anebo by člověk sám sebe vyhostil do světa odděleného od Boha. To, říká de Lubac, mohou tvrdit jen systematické, kteří se zajímají víc o své teze než o skutečnosti, z nichž můžeme usuzovat na Boží plán se stvořením. Kolik se toho dá vyčíst z dějin člověka, které na toto prahnutí po Bohu více či méně odkazují! Jelikož však zůstává ukryto v ontologických hlubinách, pouze křesťanské Zjevení dovoluje tato znamení správně objasnit. Touha po patření na Boha, touha se s ním sjednotit, touha být Bohem: takovéto a podobné pojmy se vyskytují i mimo křesťanství a nezávisle na něm. Ale zůstávají velmi mnohoznačné. Samozřejmě se k nim lze přiblížit v podobě mystických vytržení, o nichž nám dějiny zanechaly mnohá svědectví; i zde lze hledat důkazy pro určení, k němuž jsme byli Bohem stvořeni, ale pouze tehdy, zvažujeme-li je ve světle víry.

Pokud bychom přistupovali k těmto fenoménům jako takovým, v předstihu před teoriemi, které je vykládají a třídí, našli bychom jistě i takové jejich interpretace, které zcela protirečící pojetí křesťanské spásy. Kupříkladu v Etice Nikomachově Aristoteles, neuspokojený omezenými možnostmi lidského štěstí, přísahá na „nadpřirozený život“, jehož je možno dosáhnout. Mohli bychom zde vidět jistý počáteční bod pro pojem nadpřirozena. Ale protože filozof v aktu duchovní kontemplanace umísťuje božský život dovnitř člověka, má tento akt počátek a cíl v nás samotných. Nelze zde spatřovat nic více, než „trvalý nárok čisté filozofie na nejvyšší pozici.“ De Lubac považuje za nezpochybnitelné, že idea Boha stojícího nade vším není v lidském duchu založena jednou provždy jako duchovní monolit. Nelze jednoduše říci, že tato idea, řeckou

---

<sup>130</sup>Lidský subjekt je možné pojmut jako vnitřně komplexní celek, který všechny své mohutnosti může rozvinout a v živém vztahu k Bohu je přivést k maximálnímu tvaru *kontemplanace*. Srov. Hans Urs von Balthasar. *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1955.

<sup>131</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 290–293.

filozofií tolik obdivovaná, byla křesťanstvím obnovena, pokud bychom tím chtěli říci pouze to, že křesťanství ji pouze dovršilo, aniž by ji nějak změnilo poté, co v ní narazilo na rozpory. Pokud bychom řekli, že nadpřirozeným Zjevením byl k rozumovým pravdám připojen vyšší stupeň pravdivosti, bylo by to příliš abstraktní. Ve skutečnosti nejsou věci tak jednoduché. Když člověk vysloví slovo Bůh, už v tom je celá teologie, přičemž je nezbytné si ujasnit, o jakém či kterém Bohu se hovoří. Henri de Lubac proto nahlíží nutnost rozvíjet více vnímavost pro křesťanského Boha, který je neporovnatelný s bohem řecké filozofie. Na věčný život přislíbený Ježíšem Kristem je třeba pohlížet optikou tohoto neporovnatelného *jediného skutečného* Boha.<sup>132</sup>

*Visio beatifica* není sledováním nějaké hry, vzdáleného představení, ale je to niterné podílení se na patření Syna na Otce v trojjediném vztahu. Tím, že ve Zjevení se nám v Synu dá poznat Bůh, Bůh lásky, osobní a trojjediný, Stvořitel a Spasitel, Bůh, který se stal člověkem, aby se člověk mohl stát Bohem, se proměňuje vše. Henri de Lubac konstatuje, že na tomto místě se otevírá nový okruh otázek a úvah, přesahující rámec jeho práce o nadpřirozeném určení člověka a poznávání tohoto určení ve víře. Na zjevení lásky klade velký důraz, i když je dále nerozvádí. Říká: Moře bytí je mořem svobody. A je také mořem lásky, což svobodu nikterak neomezuje. Naopak. Pouze pokud věříme v tuto lásku, dosáhneme pravdivého pohledu na Boží svobodu. Na vztah člověka k Bohu nelze pohlížet jako na něco, co je řízeno přirozeným řádem anebo jinou vnitřní či vnější nutností. Onen dar, jímž je Bůh sám, je, pokud to vůbec lze, objasnitelný pouze láskou.<sup>133</sup>

Stejně tak, jako se Bůh chtěl člověku darovat a také se daroval, se mohl člověku odepřít. Nezaslouženost nadpřirozeného řádu, říká de Lubac, je výlučná, avšak zároveň všeobjímající a nezištná. Je taková sama o sobě a je taková pro každého z lidí. Je taková ve vztahu ke Stvoření, které ji, viděno z našeho pohledu, časově a logicky předchází. Tato nezaslouženost je v křesťanském pojetí nedotknutelná a zůstává taková za všech předpokladů, na rozdíl od jiných filozofických a náboženských systémů, jak jsme měli možnost vidět i výše v této práci. V takovémto porozumění milosti spatřuje Henri de Lubac soulad mezi Augustinem a Tomášem a všemi církevními otci, ale také soulad mezi Tomášem a jeho vykladači, počínaje Kajetánem až po teology současnosti, ačkoliv se mohou ve svých výkladech jinak vzájemně lišit. Tak, jako nadpřirozený dar nemůže v nás být nikdy naturalizován, tak se nemůže blaženost stát nutným, vymahatelným cílem, bez ohledu na to, v jaké situaci se člověk právě nachází. Rovina

<sup>132</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 295–296.

<sup>133</sup>Srov. tamtéž, s. 302 - 303.

„čisté přirozenosti“, která jako pouhý pojem byla často překážkou v porozumění nezaslouženosti milosti, je nezměrnou láskou Stvořitele jednou provždy překročena, konstatuje Henri de Lubac na závěr.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup>Srov. De LUBAC, Henri. *Das Paradox des Menschen*, s. 313 - 314.

## 4. John Milbank

John Milbank (1952) je anglikánský křesťanský teolog a profesor náboženství, politiky a etiky na univerzitě v Nottinghamu. Jeho práce je mezioborová, věnuje se nejen teologii, ale i sociální teorii, etice, estetice, filozofii a politologii. Zaměřuje se na vztah teologie a společenskovedních oborů.<sup>135</sup>

### 4.1 John Milbank a Radical Orthodoxy

Radical Orthodoxy je teologický a filozofický směr, k němuž přísluší teologové různých vyznání. John Milbank patří k jeho zakladatelům. Určující teze tohoto směru deklaroval Milbank v knize *Theology and Social Theory* (1990), dalším významným dílem je pak *Radical Orthodoxy: A New Theology* Johna Milbanka, Catherine Pickstock a Grahama Warda (1999). Radical Orthodoxy se hlásí k tradičnímu křesťanskému učení (lat. *radix* – kořen). Hlásí se k odkazu sv. Augustina, sv. Tomáše Akvinského, Mikuláše Kusánského a Mistra Eckharta. Inspiruje se rovněž u teologů moderní doby Henri de Lubaca, Hanse Urse von Balthasara a Karla Bartha. Představitelé Radical Orthodoxy jsou toho názoru, že svět je možno správně interpretovat pouze z pohledu teologie. Pouze sekulární vědecký pohled je v posledku ateistický a nihilistický, založený na nesmiřitelnosti protikladů, víry a rozumu, přirozenosti a milosti apod.<sup>136</sup> Radical Orthodoxy neusiluje o nostalgický návrat do předmoderních časů, ale snaží se nahlížet veskrze současná témata, zejména politiku, estetiku, genderové záležitosti, životní prostředí, z křesťanského úhlu pohledu, vědomě se vymezit sekularismu a povrchnosti. Zatímco sekulární filozofické a vědecké směry se vzdávají hledání pravdy, Radical Orthodoxy se snaží znovu formulovat teologickou pravdu. Namísto směřování k nihilismu se snaží vnímat skutečnost ne jako neosobní chaos, ale jako meziosobní harmonický řád.<sup>137</sup>

### 4.2 Teoretická východiska

Jak bylo výše zmíněno, směr Radical Orthodoxy se snaží hledat cesty k formulování teologické pravdy. Pro účely naší práce nebude od věci zmínit na tomto místě obecný

---

<sup>135</sup> Srov. <https://www.nottingham.ac.uk/news/expertiseguide/humanities/professor-john-milbank.aspx> [23. 5. 2015]

<sup>136</sup> Srov. <https://www.firstthings.com/article/2000/02/the-radical-orthodoxy-project> [13. 6. 2018]

<sup>137</sup> Srov. MILBANK, John, PICKSTOCK, Catherine, WARD, Graham. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London. GBR. Routledge, 1998, s. 1-2.

význam výrazu *ortodoxie*, jak jej chápe C. V. Pospíšil. Tímto výrazem míní pluralismus názorů na určitý, jakýkoliv teologický problém. Považuje za zcela samozřejmé, nacházeli se vedle sebe (teoreticky nekonečné) množství mínění a postojů k danému problému. Úkolem je ovšem stanovit meze, v nichž se se svým názorem pohybujeme, a nebát se do tohoto prostoru nebolí, podle C. V. Pospíšila, intervalu, integrovat vše, co integrovatelné je. Představíme-li si tyto meze jako černou a bílou, pak je náš jazyk dokáže dosti dobře rozlišit. Problémem je rozlišit množství odstínů šedi mezi nimi. Nejde zde o teoretické teze, upozorňuje C. V. Pospíšil, ale o konkrétní živé lidi, kteří mají svou víru a určitým způsobem ji prožívají.<sup>138</sup>

Zcela v souladu s nastíněným teoretickým rámcem si nelze nevšimnout, že rovněž de Lubac nejednou vyzývá k dalšímu promýšlení svých závěrů, které nemají být konečnými formulacemi, ale materiálem, určeným k dalšímu rozvíjení. Milbank v knize *The Suspended Middle* vedle reflexe stěžejních rysů de Lubacovy práce *Surnaturel* sleduje především diskusi a polemiky, rozvinuvší se kolem de Lubacovy koncepce nadpřirozena mezi zástupci různých teologických a filozofických škol a směrů. Milbank pracuje nejen se zástupci novověké teologie, ale obrací rovněž pozornost proti proudu času a rozvíjí předivo svých úvah s ohledem na učení Tomáše Akvinského a církevních otců. Pokud bychom chtěli zapojit představivost, pak nitky Milbankových úvah procházejí osobností a myšlením Henri de Lubaca v čase oběma směry a cestou porovnávají různé odstíny šedi v rozpětí dvou extrémních pólů, o nichž zde ještě později bude pojednáno. S ohledem na tyto skutečnosti tedy nese kniha podtitul *Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*. V centru Milbankovy pozornosti je především chápání fenoménů přirozenosti a milosti a jejich vzájemného vztahu. Přesněji (a zároveň, s ohledem na omezené možnosti této naší práce, i zjednodušeně) řečeno, jádrem problému, jak uvidíme v našem textu dále, je větší či menší míra vzájemného oddělování přirozenosti a milosti. V konečném důsledku tedy oddělování Stvořitele od stvoření.

### **4.3 Milbankova reflexe hlavních rysů de Lubacovy práce *Surnaturel***

Z pozice anglikánského teologa čte a zpracovává Milbank de Lubacova díla, aby na nich ukázal základní princip teologického pojmání (stvořeného) světa a kultury. Na de Lubacově životním díle popíše základní témata, která i z jeho pohledu jsem pro teologické pojetí skutečnosti významná. De Lubac rozlišuje dvojí křesťanský přístup.

---

<sup>138</sup> Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria*, s. 115-116.

První odkazuje na pronikání božství do kosmu a jeho schopnost pozvednutí lidství. Přináší nové pojetí ducha jakožto nejhlubší formy lidského bytí, která si zachovává hlubokou ontologickou blízkost s původním božstvím, z něhož vzešla; toto pojetí se nachází u Origena a sv. Pavla. Novější křesťanské pojetí spásy popisuje zbožštění jako ontologickou proměnu co nejbližší k podobnosti s Bohem, přičemž status stvořenosti zůstává. Milbank je toho názoru, že de Lubac záměrně zdůrazňoval blízkost obou koncepcí, aby bylo jasné, že to, jak původní latinská patristika, především v podání Augustina, chápala působení milosti, se zásadně nelišilo od pojetí zbožštění lidství v řecké patristice.

Milbank také pozoruje, že narušení tohoto porozumění, které započalo v pozdním středověku a v moderní scholastice, zvláště u Kajetána, se posléze prosadilo jako zásadní v pozdější teologii. Dle tohoto chápání Akvinského *desiderium naturale* andělů a lidí ve vztahu k Bohu označuje hluboké ontologické působení vždy v úzké závislosti na racionálním vědomí. Kajetán na rozdíl od Akvinského říká, že lidská přirozenost *in actuality* je plně definovatelná pouze přirozenými prostředky. Milbank se zde ve shodě s de Lubacem táže, můžeme-li nahlížet na stvoření a lidskou touhu po Bohu pouze prostřednictvím smyslů? Je přesvědčen, na úrovni čistě smyslového vjemu není možné pojmout lidskou touhu po Bohu, a to ani vzdáleně, natož předjímat skutečnou podstatu blaženého patření. Pyšná hrdost rozumu, píše Milbank, zakládá logicky zkreslený postoj k etice, politice, filozofii atd. Člověk si takto může přizpůsobovat morální zákon, aniž by přitom musel uvažovat, jestli se již neocitá v kategorii hříchu. Milbank připouští, že ačkoliv de Lubac spolu s několika dalšími současníky zpochybnil dosavadní čtení Akvinského, postoj Akvinského k otázce přirozené touhy po nadpřirozenu zůstává dodnes interpretačním oříškem.<sup>139</sup>

Milbank upozorňuje na de Lubacův postřeh k faktu, že od dob vrcholného středověku se v diskusi o nadpřirozenu pojednává o vztahu mezi přirozeným a morálním a méně se užívá kategorie přirozeného a nadpřirozeného. Tato diference jistě může zrcadlit autentický smysl křesťanství pro pojem nadpřirozena. Na jedné straně je zde stvořená přirozenost, na straně druhé pak stvořený duch, který je svobodný, osobní a schopný rozumové reflexe. Tato *morální* oblast v sobě nese radikální otisk božství: *imago dei*. Milbank vyslovuje přesvědčení, že jak u de Lubaca, tak u Akvinského platí, že svobodná a osobní láska k Bohu, stejně jako jednání člověka v etické oblasti, jsou možné pouze pod záštitou Boží milosti. Oba řády (přirozený/morální a

---

<sup>139</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*. Michigan. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2005, s. 15-17.

přirozený/nadpřirozený) zahrnují veškeré podmínky vztahu přirozenosti k nadpřirozenu; první nutné a nezbytné, druhý osobní a svobodné.<sup>140</sup>

Jak jsme měli možnost poznat, pro de Lubaca není žádoucí ani humanistická autonomie, ani pouze z vnějšku přístupující milost. Milbank si všímá skutečnosti, že de Lubac často přechází svůj názor na Kajetána a Suarezze a jejich pojetí orientace lidství. Podle de Lubaca tito autoři nestavěli do kontrastu přirozený *telos* a ten nadpřirozený. Vycházeli z proklovské tradice, která ve středověku našla své uplatnění skrze Pseudo-Dionysia Areopagitu, a razili přesvědčení, že kde nechybí teleologické zaměření, vědomí, že každá úroveň bytí disponuje vlastní sebezpřekračující schopností směrem k další úrovni bytí, je pravděpodobné, že konečná orientace lidství ovlivní rozhodujícím způsobem i nejnižší lidské sklony. *Telos* tedy představoval celistvý princip utváření každé bytosti v úzkém vztahu k celku světa. Až tehdy, kdy idea teleologického zaměření začala ztrácet svůj vliv, objevuje se myšlenka *čistě* přirozeného směřování a určení bytostí, tedy již postrádající celkový záměr.<sup>141</sup> Proto v rané scholastice (částečně pod vlivem stoicismu) začala být myšlenka přirozeného způsobu bytí chápána nikoli v maximálním rozsahu svého smyslu, ale v její minimální soběstačnosti, vzhledem k nejzákladnějšímu způsobu existence a fungování člověka.

Poté, co Milbank představil velmi pestré variace týkající se přirozeného zakotvení bytosti, která nicméně disponuje touhou patřit na Boha, soustředí se na pojem blaženosti a touze po ní. Zde konstatuje, že v zploštělých interpretacích neotomistů (Feingold) nepostupují společně poznání a touha, ale nejdříve přichází na řadu abstraktní intelektuální zvědavost (bez touhy) a po ní nahodilá tužba bez poznání.<sup>142</sup> Jenže v Tomášovi není žádný dualismus mezi vůlí a rozumem, jako ho Milbank vystopovává od Dunse Scota až ke Kajetánovi a Suarezovi. Poučen de Lubacovým dílem *Pic de la Mirandole*, Milbank tvrdí, že na lidské svobodě zakládající se vůle nepředstavuje v lidském rodě mohutnost, ale integrální výraz osobního bytí: vůle, intelektu i citu.<sup>143</sup>

Odtud je možné pojmout obnovenou podobu *ontologie* – Milbank hovoří o *non-ontology*, která uvádí veškerá jsoucna nikoliv předčasně do obecné, abstraktní relace, nýbrž do celkového kontextu, který uchovává specifické rysy každého jsoucna. A v této konkrétní (aktuální) podobě bytostí je možné mluvit o *touze*, kterou člověk, ve své specifičnosti, disponuje a která ho přivádí i na hranice svých vlastních (přirozených)

---

<sup>140</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle*, s. 18-19.

<sup>141</sup> Srov. tamtéž, s. 20.

<sup>142</sup> Srov. tamtéž, s. 26.

<sup>143</sup> Srov. tamtéž, s. 28.

možností.<sup>144</sup>

Je třeba se zabývat zcela specifickou *lidskou* přirozeností, zkoumat její charakteristiky a znaky, mezi nimiž vystupuje též vztah k tomu, co ji přesahuje. Podle Milbanka je to vztah k Bohu a vztah ke kultuře.<sup>145</sup> V tomto kontextu, který Milbank vyzdvihuje v de Lubacově *Surnaturel*, se opět vraťme k našemu tématu *natura pura*.

#### 4.4 Milbankův rozbor pojetí *natura pura* u de Lubaca

Jak tedy Milbank chápe pojetí *natura pura* u de Lubaca? Upozorňuje, že de Lubac si byl vědom limitů lidství orientovaného na čistě přirozený cíl. V tomto případě se lidství zaměřuje na individuální a společenskou soběstačnost, nejvyšší hodnotou je uchování hmotného blahobytu a svobody. Určité zaměření tedy existuje, ale žádoucí cíl, *telos*, je zde sekundární, protože člověk směřuje především k soběstačnému sebepojetí. Takto pojímaná autonomie je nežádoucí, protože kde je morálka oddělena od náboženské praxe a mystického sebeodříkání, nelze očekávat nic než neradostný koloběh s cílem maximalizovat osobní výkonnost. To nakonec vyústí v nihilistické kultury vyznávající ať už individualní či kolektivní sílu. Zde spatřoval de Lubac hlavní nebezpečí ryziho humanismu, který jako takový neodkazuje ke skutečnému lidství ve smyslu vlastního sebepřesahování.

Toto nebezpečí, upozorňuje Milbank, trvá nadále i v současnosti. Jde o nežádoucí důsledek zachovávání pojetí náboženství bez sepětí s lidstvím, k němuž bohužel přispělo i neoscholastické porozumění milosti. Pokud milost už není naplněním nejhlubších tužeb lidské přirozenosti, jejích etických, kontemplativních a nepochybně rovněž přirozených pohnutek, podobá se proklamacím, jejichž princip můžeme sledovat například v oblasti politiky. Teoretizujeme o politice, ale nehovoříme již o vzdělání, blahu, dopravě, environmentu či obraně, říká Milbank.<sup>146</sup>

Milbank si dále všímá toho, jak de Lubac odkazuje na Akvinského výraz *extraneum*. Pokud milost nevyvyšuje přirozenost takovým způsobem, aby se mohla dále rozvíjet, protože přirozenost jako taková sama sobě nedostačuje, zbývá jen něco vnějšího a prázdného, tedy ono zmíněné *extraneum*, resp. je extrinsecní. K čemu by pak nakonec milost byla? Namísto milostí zprostředkovaném podílu na Božské přirozenosti a Božím životě zde máme pouhou změnu stavu, kterou Bůh způsobí a řídí prostřednictvím mocenské struktury církve. Ve stejném smyslu se rovněž v oblasti etiky nadpřirozený

---

<sup>144</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle*, s. 29.

<sup>145</sup> Srov. tamtéž, s. 54.

<sup>146</sup> Srov. tamtéž, s. 18-21.



dar stává úkonem lásky, který se děje ve víře v Boha, a tudíž je nám připočten k dobru, tedy je nám přiznána zásluha. Milbank poznamenává, že takováto logika je v protikladu ke klíčové výpovědi Nového zákona, že kdekoli jsou přítomny láska a milosrdenství, tam je přítomna Boží milost. V této výpovědi není nic tajemného nebo zašifrovaného, je to znamení cesty k usmíření a osvobození pro celé stvoření. Na tomto místě Milbank vyslovuje závěr, který takto explicitně formulovaný u de Lubaca nenalezneme: Tak jako poznání, že politická politika, jak byla popsána výše v minulém odstavci, spočívá pouze v moci a je v posledku politikou mocenskou, tak rovněž pojetí milosti, které neodkazuje k přesahu lidské přirozenosti, je maskou v podstatě světské církevní nadvlády.<sup>147</sup>

Milbank pokračuje v rozkrývání způsobu, jakým de Lubac odhaluje genezi pojmu *natura pura* v sekulární pojem. Podle de Lubaca Akvinský správně porozuměl tomu, oč se staří Řekové ochudili ve svém chápání spásy a milosti. Přesto je de Lubac toho názoru, že Akvinského pokus začlenit Aristotela do pojednání o nadpřirozenu byla „prostě katastrofa“. Milbank vyslovuje otázku, proč tedy de Lubacovi na Akvinském tolik záleží?

Jeden důvod spočívá ve faktu, že pro de Lubaca je Tomáš možností syntézy západní a východní nauky, zastoupených především Augustinem a Dionysiem Areopagitou a Janem Damašským. Pokus o začlenění Aristotela byl pozitivní do té míry, nakolik mohl pomoci hlubší reflexi dějů spojených s lidskou přirozeností a chováním. De Lubacova paradoxní nauka o nadpřirozenu zahrnuje západní i východní princip, říká Milbank. Tvrzení, že vše musí být viděno ve světle povznesení, by ztratilo veškerou přesvědčivost, pokud by toto světlo nezasahovalo až do nejtemnějších koutů konečné lidské existence. Bez tohoto předpokladu by bylo povýšení člověka opět odsunuto na okraj jako něco vnějškového. Z tohoto důvodu, píše Milbank, odkazuje de Lubac neustále na vědu a dialog teologie s vědou. Proto také sympatizuje s Origenem, u něhož si cení jeho otevřenosti a neustálého prověřování a interpretací vzhledem k variabilitě místa, času, dějů a jiných veličin. Ze stejného důvodu si cení pozdějších snah Mikuláše Kusánského a Pierra de Bérulleho duchovně reagovat na novou heliocentrickou kosmologii.<sup>148</sup>

De Lubac se podle Milbanka snažil o slučitelnost patristického názoru na

---

<sup>147</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle.*, s. 22. Milbank dokládá, jak se de Lubac podvolil encyklice *Humani generis* Pia XII. a v ní implicitní učení o *natura pura* přijal, čímž zamlžil svoji základní myšlenku. Rovněž v reakci na dotaz autorky práce tvrdí Milbank v mailové korespondenci, že de Lubac neformuloval svůj názor explicitněji, neboť si byl vědom nevyhnutelné negativní reakce církevního magisteria.

<sup>148</sup> Srov. tamtéž, s.23.

nadpřirozeno a scholastického pojetí Aristotela. Akvinský byl pro něj postavou raně renesanční i ještě středověkou, vyznačující se obavami, jak integrovat do křesťanství nastupující zájem o přírodní vědy a městskou civilizaci. Milbank vyslovuje podivení nad skutečností, že se tomuto ideovému střetu de Lubac u Akvinského příliš nevěnoval, vzhledem k tomu, natolik je určující. Konstatuje, že tato mezera v jeho závěrech je využívána jeho neoscholastickými kritiky.

De Lubacův postoj k pojetí nadpřirozena u Akvinského shrnuje Milbank do pěti bodů<sup>149</sup>. V první řadě de Lubac tvrdí, že milost není pro Akvinského něco vnějšího. Není jednoduše přidána do přirozeného řádu a nenarušuje jej, spíše jej vnitřně završuje.

Za druhé, anděly ani lidské bytosti nelze na jejich stupni přirozenosti označit jako neschopné hřešit, nejsou proti hříchu odolné. Řada neoscholastických teologů právě u andělů tento názor nezastávala. Tvrzení jansenismu, že člověk zasažený hříchem je jím totálně zničen, tedy rovněž nemůže být v souladu s Akvinského pojetím. Znamenalo by to, že být přirozený znamená být hříšný, což Akvinský netvrdil. Vše v duchovní přirozenosti je prostoupeno svobodou, v níž jde o vztah k Božskému řádu a poslednímu cíli, který je nadpřirozené povahy.

Za třetí, přirozená touha po nadpřirozenu, nacházející se v člověku, nemůže být druhotně vyvolána, neboť Akvinský říká, že jsme uzpůsobeni k blaženému patření a jakožto Bohem stvoření směřujeme ke sjednocení s Ním. Jakožto rozumová stvoření směřujeme cestou rozumu k rozumové jednotě. Není zde žádná dualita vůle a intelektu, jak ji u Akvinského spatřovali Kajetán a Suarez. Sám de Lubac vždy trval na tom, píše Milbank, že vůle v člověku není izolovaná, ale je integrálním výrazem celé bytosti, zahrnující vůli, intelekt a smysly.

Podle Akvinského koncepce ducha je Bůh v duši člověka jakožto objektu ontologického dění jeho bytatelem. Přirozené zaměření k nadpřirozenosti proto indikuje přítomnost božského v člověku vždy v nitru jeho osoby, jako skrytý mystický stav. Vůči naší přirozenosti je to tak jediné správné a zjevné, že se Milbank za čtvrté táže: proč, pokud by milost bylo něco z venčí přidaného, a tudíž se z toho usuzuje, že přirozenost je bez hříchu, by vědomé odmítnutí milosti vedlo k trestu ztráty lidské přirozenosti jako takové?

Za páté, říká Milbank, de Lubac argumentoval, že pro Akvinského přirozená touha po nadpřirozenu by v řádu božské spravedlnosti neměla být zklamána a zničena. Jinak by totiž došlo k porušení Aristotelického principu, že přirozené pohnutky k dosažení cíle

---

<sup>149</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle*, s. 24-29.

nemohou, až na výjimky, tohoto cíle nedosáhnout. Na tomto místě zmiňuje Milbank již výše uvedený a de Lubacem ceněný Akvinského axiom *Desiderium naturale nequit esse inane*. Je tu ovšem jedno úskalí: tomisté se opírali o Aristotela a tvrdili, že každý autentický přirozený pohyb musí svého cíle dosáhnout *z vlastních zdrojů*. Byl to například Kajetán, který v této souvislosti postuloval imanentní ontologii, v níž není třeba vysvětlovat podstatu tohoto světa na základě nevyslovitelného. A Milbank na tomto místě formuluje svoji vlastní vizi o *non-ontology*. Tím ponechává ontologii vlastní imanenci a nenutí ji, aby zahrnovala též skutečnosti, které se nedají vyvodit z pozemských jsoucen. Protože ale počítá s takovým reálným světem, kde platí řád analogie a nadpřirozena, mluví o *non-ontology*.

Pokud jde o porozumění de Lubacovým postojům k otázce nadpřirozena, jak o nich pojednává v díle *Surnaturel* z roku 1946, spatřuje zde Milbank značné nejasnosti a přetrvávající otázky. Je již sama přirozená touha po nadpřirozenu dílem milosti? V tom případě, proč ji nazýváme přirozenou touhou? A pokud by tato touha nebyla vždy v režii milosti, není zde prostor pro nárokování milosti ze strany lidské přirozenosti? To by naznačovalo, že se rozvíjí jakoby ze zárodku, než že přichází z vnějšku? A pokud se kosmos navrácí k Bohu ve větší míře prostřednictvím ducha, musel Bůh ducha stvořit? Milbank stále ostřeji nahlíží na jedné straně v dějinách teologie formulovaný princip přirozenosti a nutné obecnosti existence jsoucen na jedné straně, zcela konkrétní dějinnou existenci člověka s jeho duchovní podstatnou na straně druhé. Co je prostoupeno zákonem nutnosti, co je vloženo do časového způsobu utváření existence a co je založeno jako svobodná a duchovní, řečeno slovníkem aristotelské tradice *rationalis*, existence? Tato rozlišení jsou zásadní, abychom nakonec mohli formulovat řešení, s nímž de Lubac i Milbank přicházejí.

#### **4.5 *Humani generis* jako příležitost zdůraznit paradox lidské přirozenosti**

Henri de Lubac byl považován za stoupence tzv. nové teologie (nouvelle théologie), která byla encyklikou Pia XII. *Humani generis* (22.8.1950) odsouzena. V rámci tzv. nových teorií se de Lubaca týkala věta: „Jiní překrucují pojem gratuity nadpřirozeného řádu tím, že tvrdí, že Bůh nemůže stvořit rozumové bytosti, aniž by je zaměřil a povolal k blaženému patření.“<sup>150</sup> Do jaké pozice se dostal de Lubac a jakým způsobem se mu

---

<sup>150</sup> Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. Pius XII. *Encyklika Humani generis*, Vatikán 1950, in [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html) [15.5.2018]

podářilo zpřesnit pojetí lidské přirozenosti?

Milbank konstatuje, že distancováním se od pojmu *natura pura* byl de Lubac zařazen na stranu Baia a Jansenia. Bylo mu tedy podsouváno, že na jedné straně (před prvním hříchem) lidská přirozenost splývala se stavem milosti, na druhé straně – kalvinisticky – znehodnotil přirozenost po prvním hříchu tak, že milost nahradila přirozenost. Milbank pečlivě analyzuje stanoviska de Lubaca a nachází dvě fronty, na nichž lyonský jezuita musí vést zápas.

Milbank pozoruje, jak se ve spleťtých debatách 16.století a následujícího období de Lubac postupně orientuje a vytváří svou vlastní vizi. V *Surnaturel* a později v díle *Augustinisme et théologie moderne* de Lubac odmítá čistou přirozenost, která by v předlapsárním stavu měla být schopna dosáhnout blaženého patření, zatímco v polapsárním stavu by se možnosti a schopnosti lidské přirozenosti zcela znehodnotily. De Lubac tuto perspektivu nepřijímá, protože by proti sobě stála *autonomní lidská přirozenost a extrinsitní milost*. V tomto případě se přirozenost a milost míjejí a Milbank ukazuje, že de Lubacova vize nadpřirozena pojímá milost v její dynamičnosti *divinizace*, tedy povznesení, k níž v polapsárním stavu přibude ještě moment sanace, který je v Kalvínově verzi formulován právnicky.<sup>151</sup>

Jak tedy lidskou přirozenost ve vztahu k milosti pojímat? Milbank popisuje, jak se v tomto tématu de Lubac vyvíjí. V díle *Surnaturel* můžeme číst, že přirozená *touha* po patření na Boha je „quelque chose de Dieu“<sup>152</sup> (něčím od Boha). Pod vlivem encykliky *Humani Generis* však podle Milbanka de Lubac poopravil své tvrzení v tom smyslu, že jde o projev nadpřirozenosti, který přirozenou touhu po nadpřirozenu daruje. Tento posun registruje na rozdílnosti, kterou studuje mezi texty *Surnaturel* a *Le mystère du Surnaturel*. Milbank interpretuje tuto rozdílnost jako pokus, zpřesnit pojetí lidské přirozenosti na základě magisteria encykliky *Humani generis*. Tak tedy v lidské přirozenosti nacházíme zárodečně přítomnou touhu po tom, co v duši bez přispění nadpřirozenosti není. Touha se tak stává *nostalgii*. Tato nostalgie se pak stává plnou touhou v okamžiku, kdy lidská přirozenost má účast na nadpřirozenu.<sup>153</sup>

Milbank dále sleduje zdánlivě zmatečné stanovisko de Lubaca. Jistěže se dá souhlasit s de Lubacovým názorem o přirozené touze jako imanentním zárodku milosti. Tato touha je darem předvídání daru milosti. To bylo de Lubacovi známo již dříve. Pokud by

---

<sup>151</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle*. s. 33-34.

<sup>152</sup> De LUBAC, Henri. *Surnaturel*, s.487.

<sup>153</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle*.s. 36-37. Milbank v tomto spatřuje ústupek církevní hierarchie ze strany de Lubaca a ptá se, je-li v tomto ohledu de Lubacův postoj konzistentní.

ale již přirozená touha byla darem shůry, pak už *jen z tohoto důvodu* povědomí touhy o nedostatku nadpřirozenosti je probuzeno nějakou vzdálenou předzvěstí přítomnosti této nadpřirozenosti. Na druhou stranu, píše Milbank, když v *Le mystère du Surnaturel* de Lubac zamítá názor, že přirozená touha po nadpřirozenu je již samotnou milostí, neznamená to ústupek s ohledem k původnímu názoru. Naopak, je nutné zachovat je oba. Milbank správně rozpoznal, kam de Lubac mířil: na jedné straně bude sledovat lidskou přirozenost, která se otevírá touhou k nadpřirozenu, z druhé strany se lidská přirozenost se stejnou (dějinnou) živostí otevírá světu a vytváří kulturu. Tedy poté, co de Lubac obohatil svoji vizi o tento rozměr lidské přirozenosti, Milbank nachází následující schéma: jestliže (přirozené) stvoření je darem autonomní existence a milost je darem svobody a zbožštělé existence, pak je přirozená touha darem *relace*, vztahu mezi těmito dvěma skutečnostmi, darovanými ve svobodě ducha. Milbank shrnuje, že pokud tedy stvoření implikuje oba autonomní způsoby bytí a zcela heteronomní dar všeobjímající milosti, zatímco milost implikuje růst lidského já, aby se stalo skutečně samo sebou, přirozená touha po nadpřirozenosti zahrnuje dynamické spojení mezi těmito dvěma řády, konstituované duchem. Toto spojení je jednak zcela aspektem Stvoření a je zde prostor pro úsilí vyvíjené člověkem. Vše se ovšem děje v milosti, která sjednocuje lidské bytosti se Stvořitelem. Spojení mezi darem Stvoření a darem zbožštění, představující vrchol andělské i lidské existence, musí tedy být zároveň darem něčeho naprosto božského a zároveň naprosto lidského. Zjevně tedy přirozená touha po nadpřirozenu nemůže být pouhou součástí přirozenosti, jinak by nikdy nemohla být opravdovou milostí. Milbank náhled na tento spleťtý problém demonstruje na příkladu fraktálního geometrického útvaru; pokud jej rozdělíme na části, budou tyto útvary zmenšenou kopií celku.<sup>154</sup>

Jak již bylo konstatováno, byla encyklika *Humani generis* de Lubacovi příležitostí problém nahlédnout nově. Dle Milbanka formuloval de Lubac následující teze: Za prvé připustil, že Bůh mohl stvořit kosmos bez duchovných stvoření. Za druhé, že Bůh mohl stvořit duchovní bytosti bez přirozeného zaměření k nadpřirozenosti a za třetí, že žádná z uvedených premis v žádném případě nezakládá nárok na udělení milosti.<sup>155</sup>

Teoretická tvrzení, která chtějí ukázat na Boží svobodu, ale vedou zpět ke konstatování, že Bůh stvořil kosmos s duchovnými bytostmi, že duchovní bytosti jsou k nadpřirozenu zaměřeny a Bůh fakticky milost stvořeným bytostem udělil. A je třeba správně postavit perspektivu, v níž je možné pojmout vztah mezi stvořenou bytostí

<sup>154</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle*, s.39.

<sup>155</sup> Srov. tamtéž, s. 40.

a Bohem. Nejde o *vztah rozporného* protikladu, ale Božské svobody, která *se nabízí* a daruje k plnému sdílení. Proto existence stvoření určených k patření na Boha odkazuje na neomezenou povahu Božího sebesdílení. Skutečnou Boží podstatou je nadpřirozené dobro, stejně tak je Boží podstatou Jeho svoboda.

I když de Lubac doceneňuje samostatnost lidské přirozenosti, přeci se, dle Milbanka, rozchází s odkazem neoscholastiky, pro niž nebyla čistá přirozenost ničím nepředstavitelným. Pojímal ji jako něco víceméně známého a profánního, jako život v rodinách a městech podle zákonů a zvyklostí, praktikující přirozené náboženství. Tento pohled svádí k představě že ona odlišnost, způsobená milostí, spočívá ve zviditelnění institucionálního křesťanství a určitém neviditelném efektu milosti v lidské duši.<sup>156</sup> To však de Lubac pokládá za banalizaci dávné tradice. Podle něj je nepopíratelné, že bez hlasu milosti, jež člověka povolává, není žádného sebezpřekročení. Milost totiž dodává stvoření patřičný elán, který působí sebezpřekročení a vytváří rozmanitost a také neklid lidské kultury. Povaha tohoto hlasu milosti se podle de Lubaca plně zjevuje pouze v Kristu. Od okamžiku zjevení Boha v Kristu je milost nekonečným (praktickým a teoretickým) úsilím reaktury lidského bytí ve světle milosti.<sup>157</sup> A proto de Lubac nepřipouští možnost, že by teorie čisté přirozenosti mohla být prospěšná pro gratuitní udělení milosti.

Poslední téma v souvislosti s de Lubacovým zráním kolem encykliky *Humani generis* uvádí Milbank charakter daru, jímž se stvoření vyznačuje. Stvořená bytost jako taková, tedy i duchovní stvoření, není jen příjemcem daru, nýbrž je darem sama o sobě. Duch disponuje důležitou dispozicí, kterou se konečný duch vzpíná k nekonečnému celku; jde o bytostnou vděčnost, které zpětně konotuje i jednotlivé veličiny ducha: vůle, rozum i cit jsou prostoupeny vděčností, a proto je lidských duch schopen přijímat nejen sama sebe, ale též ostatní bytosti, i to, co ducha přesahuje. Duch je tedy stvořená bytost, která se jako dar také chápe. Když se tato vděčnost spojí s otevřeností přijímat ze zdroje bytí, objevuje se touha dárce poznat. Touto cestou je možné odhalit, jak je třeba rozumět lidské přirozenosti, která umí být otevřená a umí toužit, nicméně po Bohu zatouží v okamžiku, kdy se s ním potká. Proto duchovní – rozumové stvoření je ve stavu stále se prohlubujícího poznání neznámého dárce, jeho lepšího pochopení, což kultivuje schopnost přijímat mysterijní dar.<sup>158</sup>

Pokud jsme si nyní mohli ujasnit pojetí základního přirozeného rámce, v němž se

---

<sup>156</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle*. s. 41.

<sup>157</sup> Srov. tamtéž, s. 42.

<sup>158</sup> Srov. tamtéž, s. 44.

stvoření lidské, tedy duchovní přirozenosti rozvíjí, můžeme naznačit relaci, do níž lidskou bytost staví milost. Milost jakožto akt stvoření nic nepředpokládá, dokonce ani Stvoření samotné. Nemůže být spojována s něčím tak kontrastním, jako je nutnost, anebo s příjemcem existujícím nezávisle na přijetí milosti. Milost se proto k přirozenému jsoucnu nestaví jako opositum, které ho ruší či nahrazuje, nýbrž jako protějšek, který umožňuje lidské bytosti maximální rozvoj vlastních potencialit. Nicméně bez milosti by se lidská přirozenost nerozvinula *ve svém přesahu*. Podle Milbanka můžeme milost chápat jako *medium*, které nemůže být jen pouhým nástrojem setkání mezi dvěma prostředími nebo přirozenostmi (Boží a lidskou), jakýmsi *concursum*, souběhem a pomocí, kterou si dvě strany – Boží a lidská – dojednaly. V tom případě by milost buď zcela závisela na lidské schopnosti souhlasit s vůlí Boží (předlapsárně), nebo Boží vůle bude (polapsárně) tu lidskou zcela determinovat (Baius, Jansenius). Milost nemůže být tedy jakýsi neživý nástroj, který se včleňuje mezi člověka a Boha a člověka neproměňuje. Z druhé strany se může milost chápat něco, co si člověk vybral sám, přispěl svým přičiněním k jejímu získání, „zasloužil si ji“ (pelagianismus). Pokud i zde je milost chápána nikoliv jako dar, ale jako *prostředek*, jenž je třeba si ke spáse opatřit, tak i zde je zničen *gratuitní charakter* milosti. Milbank nahlíží základní potíž pojetí milosti v tom, že *ztrácí* charakter daru a v tzv. ontickém systému kontrastu se stává konfliktním prvkem mezi člověkem chápaným v jeho (třeba čisté) přirozenosti a člověkem chápaným ve vztahu k Bohu.

Vize čisté přirozenosti, jakkoli chtěla chránit a garantovat svobodu Boží milosti, ve skutečnosti *gratuitní charakter* milosti zničila. Je to proto, že lidskou přirozenost v pojetí tzv. konfliktním (ontickém) systému zbavila její původní receptivity. Jestliže rámeček lidské přirozenosti není předem uzavřen, může být lidská bytost v konkrétní zkušenosti touhy po Bohu *proměněna* božským světlem. A tak se člověk *stává* příjemcem tohoto světla, stává se součástí Božího světla, takže už je světlem prozářen a není možné světlo od příjemce (člověka) oddělit. Neexistuje proto *pouhý* přirozený příjemce. Zde Milbank nachází srdce de Lubacovy teologie.<sup>159</sup>

#### **4.6 Nadpřirozenost, duch a kosmos: nové rozvinutí perspektivy nadpřirozena**

Svou základní myšlenku si de Lubac, dle Milbanka, uchoval i v období zkoušky, kterou mu připravila encyklika *Humani generis*. Jde o radikální pojetí nadpřirozena,

---

<sup>159</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle*, s.45-46.

keré dovoluje plně rozvinout lidskou přirozenost v původním sepětí s Boží milostí. Tuto hlavní tezi dále Milbank zkoumá v dílech *Petite catéchèse sur Nature et Grâce* (1980), *Antropologia tripartita* (vydáno po smrti v roce 1996) a *Pic de la Mirandole* (1974). Také je možné zařadit de Lubacovu tezi a jeho teologii do kontextu teologického vývoje po 2. vatikánském koncilu, který často zdůrazňoval sekulární autonomii přirozeného řádu. Milbank u de Lubaca nachází vytrvalé paradoxní spojení milosti a přirozenosti, což se mu stává klíčem k autentické ekleziologii. De Lubac také poznal, že existuje vnitřní jednota pokoncilního liberalismu a předkoncilního vývoje, na něž navazuje nová katolická neoscholastika v Americe a starší církevní liberalismus rahnerovského ražení. To je tedy prostor, v němž de Lubac dále rozvíjí svou tezi radikálního nadpřirozena.<sup>160</sup>

S poctivou erudicí pročítá autory od Filóna Alexandrijského, přes Origena, Maxima Vyznavače až po Rousselota a nachází ve vnitřní struktuře lidské bytosti, stvořené *ad imaginem Dei*, ducha (pneuma), který přesahuje psychiku, protože vytváří podklad pro celou lidskou osobu a svůj původ má v Bohu. Ostatně v základu každého stvoření jsou *logoi*, jež tvoří základ tvorů a jsou místem manifestace jediného *Logu*, které v sobě všechny sjednocuje. De Lubac pojímá vztah mezi bytím a logem jako jedinečný způsob, jak sladit metafyziku bytí a metafyziku ducha: jsou sou-původné a umožňují, aby se bytí jako takové nahlédlo z vyšší úrovně, právě jako duchovní způsob existence. Proto jsou všechna jsoucna vnitřně přitahována Bohem, aby se v něm sjednotily. Proto nakonec nadpřirozená touha je *duch* samotný, a obráceně.<sup>161</sup>

Z díla *Pic de la Mirandole* získává Milbank další historicky velmi poučný a fundovaný pohled – jde o text, v němž de Lubac studuje svou tezi v dílech autorů nejen antických, ale též z období renesance, baroka i osvícenství. Milbank je proto schopen načrtnout čtyři prvky de Lubacovy teze o nadpřirozenu. 1) Pojetí daru nikoliv v konfliktním systému, ale skutečně jako daru. 2) Ducha a milost není možné oddělovat. 3) Celý kosmos je orientována na nadpřirozeno právě proto, aby mohl být přesně tím, čím je. 4) Analogie mezi milostí a uměním. Právě tento prvek vede de Lubaca k tomu, že spojuje paradoxně nutný (pro lidskou přirozenost) vertikální doplněk milosti a paradoxně nutný (pro lidskou přirozenost) horizontální doplněk kultury, což představuje oblast událostí a znamení.<sup>162</sup> V de Lubacovi uzrává stále silnější přesvědčení, že je možné zcela bez obav přijímat nové vědecké poznatky a z toho plynoucí fakta, jež

---

<sup>160</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle*, s. 48.

<sup>161</sup> Srov. tamtéž s. 49.

<sup>162</sup> Srov. tamtéž, s. 53.



neboří, spíše podporují křesťanskou alegorii a pojetí nadpřirozena. Na příkladu Mikuláše Cusánského i Pierre de Bérulleho ukazuje, že tehdy nově objevený heliocentrismus mohl vést nikoliv na úrovni přísně vědecké k postupnému popírání Boha, ale naopak vést v rámci křesťanské alegoreze k chápání *celkového* světla, jímž je Kristus jako autentického slunce stvoření, protože Kristus není jen jedno z kosmických těles, ale on se stal člověkem, měl rozum, byl naplněn duchem a jeho bytí bylo a je plně božské. Odtud je možné vypracovat takovou *christologickou* metafyziku, která se nebude zakládat na neosobních jsoucnech, ale na živých bytostech.<sup>163</sup>

#### 4.7 Několik užitečných konfrontací

Pro hlubší pochopení de Lubacovy teze se Milbankovi jeví jako užitečné uvést širší myšlenkový kontext teologie i filosofie 20. století. Dílo de Lubaca coby stoupence *nouvelle théologie* nahlíží Milbank nejprve očima dvou autorů patřících k neotomismu: Etienne Gilson a Jacques Maritain. Jestliže Maritain byl k de Lubacově tezi o nadpřirozenu zdrženlivější, Gilson ji zcela podpořil. Na druhém místě uvádí Milbank de Lubacovu tezi do souvislostí s tzv. transcendentálním tomismem. Ukazuje, že Joseph Maréchal příliš zdůrazňoval oddělení ducha od hmotného světa. Proto se více přikláněl k Maurice Blondelovi a jeho koncepci ducha, který je v úkonech vůle veden opustit sebe sama a je přitahován nadpřirozenem.<sup>164</sup> U Karla Rahnera de Lubac postrádal paradoxní pnutí konečnosti lidské existence k nadpřirozenu, zatímco velmi dobře pochopil Rahnerovu transcendentální strukturu *potentiae oboedientialis*, jak je možné ji nalézt v díle Kajetánově. U Rahnera je tedy možné počítat s rozpracovanou a připravenou lidskou přirozeností na jedné straně, s udělenou milostí na straně druhé. Nicméně vše zůstává v rovině obecné, transcendentální, nereflektuje se časovost a dějinnost nadpřirozené zkušenosti.

Na třetím místě zkoumá Milbank vztah tzv. *nouvelle théologie* k proudu, který Milbank označuje jako *neo-orthodoxie*. Analogicky k proudu new-orthodoxy, jehož je Milbank sám členem, má zde na mysli teology, kteří přiznávají svá východiska víry i tradice a chtějí je promýšlet myšlenkovými nástroji současné teologie i filosofie. Uvádí proto Dietricha Bonhoeffera, Karla Bartha a Hansa Urse von Balthasara. Milbank nahlíží jak u Bonhoeffera tak u Bartha dopracovanou tezi lutheránství do důsledku: „Barthova teologie, byť velmi inovativní, zůstává stále uprostřed barokního kontrastu

---

<sup>163</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 54.

<sup>164</sup> Srov. tamtéž, s. 62-64.

přirozenosti proti milosti, rozumu proti zjevení, a proto odmítla analogii entis a teologii nadpřirozena.“<sup>165</sup> Mnoho prostoru věnuje následně souvislostem, které nachází mezi dílem von Balthasarovým a de Lubacovým. Milbank je vůči von Balthasarovi velmi kritický a považuje ho za autora, který rozpor mezi přirozeností a milostí nepřekonal, tj. že de Lubacovu tezi o nadpřirozenu nepřijal. Svůj pohled zakládá na faktu, že „v Balthasarovi je přechod od estetiky k dramatice ve znamení sílicího mytologického registru, namísto patřičného ontologického myšlení.“<sup>166</sup> Domníváme se, že jakkoli zajímavá tato kritika je, spíše nicméně dává tušit Milbankův myšlenkový svět než ten Balthasarův. Naopak se domníváme, že Balthasarovy spisy pojednávající o dějinách spásy<sup>167</sup> a de Lubacova díla o eucharistickém pojetí života církve<sup>168</sup> jsou si velmi blízko. Jen je třeba pojmut Balthasarovo dílo v celku jeho tzv. trilogie, kde ontologická dimenze tajemství spásy je předložena v třetí části tzv. Theologiky.<sup>169</sup> Do této třetí skupiny autorů řadí Milbank také tzv. ruskou sofiologii a tvrdí, že „tajemství, v němž je Bůh Bohem a současně vychází ze sebe (a tak je to Bůh, kdo pozdvihuje stvoření k božství), bylo velmi zevrubně zkoumáno sofiologickou ruskou tradicí, zvláště pak Bulgakovem, spíše než Balthasarem.“<sup>170</sup>

Do čtvrté skupiny vybírá Milbank autory, kteří se účastní běžící tomistické debaty o nadpřirozeném. Milbank upozorňuje, že je diskutováno více de Lubacových tezí, především ze strany neotomistů a tomistů dominikánů freibourgsko – toulouské školy. Tyto směry modifikovaly nejrůznější měrou tradiční neotomismus, aby ho přizpůsobily pohledu nouvelle théologie. Problém všech těchto debat je, myslí si Milbank, že se stále točí kolem názoru, že Akvinského myšlení je nezbytně určující. Tuto oblast autorů Milbank popisuje podle čtyř (pěti?) témat<sup>171</sup>, která jsou v této debatě nosná. 1) Autentiční konservativní neotomisté jako je Lawrence Feingold trvají na tom, že de Lubacovy teze jsou v podstatě scotistické. Pro otázku nadpřirozena to znamená, že nadpřirozenost se týká výlučně Boha a Božího jednání, zatímco lidská touha po

---

<sup>165</sup> MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 65.

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 69.

<sup>167</sup> *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner.* Freiburg i. B.: Herder 1941; *Parole et Mystère chez Origène.* Paris: Ed. du Cerf, 1957; *Theologie der Geschichte. Neue Fassung.* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959; *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie.* Einsiedeln: Benzinger, 1963;

<sup>168</sup> Zde máme na mysli především *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Unam sanctam 3, Paris 1938; *Histoire et esprit.* Paris: Editions Aubier Montaigne, 1950; *Corpus Mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Église au moyen âge.* Paris: 1944.

<sup>169</sup> Srov. P. BROŽ. Člověk přesahuje sám sebe esteticky, dramaticky a teologicky. *Pojetí transcendence v díle Hanse Urse von Balthasara*, in RYŠKOVÁ, M., MIKULICOVÁ, M. *Myšlení o transcendenci*, s. 121-139.

<sup>170</sup> MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 77.

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 79-84.

nadpřirozeném, a dokonce přijetí a vlastnění milosti patří do oblasti přirozené. 2) Druhé téma, zastoupené Serge-Thomasem Boninoem z Toulouse, míří na problém duší v limbu, které požívají přirozené blaženosti. Jejich přirozená touha po nadpřirozenu nebude nikdy naplněna, protože limbus je (konečný) stav lidské nedokonalosti. 3) Další téma rozebírá lidskou přirozenou lásku k Bohu, která je, dle Tomáše Akvinského, nezávislá na nadpřirozené milosti. Tuto přirozenou lásku sdílíme také se jsoucný, které nemají cit a nepoznávají smysl. Lásku k Bohu zakoušejí natolik, nakolik jsou součástí celku anebo všeobecného dobra celého univerza, což je v posledku Bůh samotný. De Lubac měl důvody si myslet, že toto není zcela svobodná a osobní láska, ale spíše spontánní živočišná náklonnost, kterou podle Akvinského, který zde uvažuje velmi aristotelsky, nicméně my lidé praktikujeme na intelektuální a volní rovině. Jenže, uvažuje Milbank, tato tzv. přirozená láska, kterou lidé sdílí s ostatními tvory, není *kompletní redditus*, návrat k Bohu, tedy není přirozený. Přirozené je to, co vytváří úplný celek jsoucna či tvora. Proto k lidské přirozenosti patří, že je pozvednuta nad sebe samu, aby mohla dojít kompletního a dokonalého naplnění. 4) Čtvrté téma reprezentuje Jean-Pierre Torrell a vychází z tvrzení, že Tomáš Akvinský nemluví o *natura pura*, nýbrž o *pura naturalia*. Správně de Lubac rozpoznává, že neexistuje jakási *jednotná natura pura*, jak můžeme nalézt u Kajetána. Existuje však, dle Tomáše, tvrzení, že Bůh mohl stvořit lidské bytosti *in puribus naturalibus*, což by se týkalo živočišných úkonů jako je postavit dům či vysadit vinici. Torrell ještě dodává, že mezi tyto úkony podle Pseudo-Augustina patří také dělat si přátele a psaní. V každém případě jde o jednotlivé úkony, ne o celkové směřování přirozenosti. Zde je Torrell čistě tomista a tvrdí, že prvotní stav coby prvotní spravedlnost nemohl být možný bez milosti. Milbank tvrdí, že v rámci Fribourské a Toulouské školy se neuznává reálně vrozená přirozená touha po nadpřirozeném, jen její varianta o *potentia oboedentialis*. 5) Tím se dostáváme k poslednímu tématu a tím je tzv. *estetický kompromis*, k němuž Milbank přiřazuje již uvedeného Jean-Pierre Torrella, Gilberta Narcisse a především Olivier-Thomase Venarda. Vychází z tomášovské *convenientia*, která postuluje nikoliv pravděpodobnost proti nutnosti, nýbrž je termínem *estetickým* a týká se spíše ontologické vhodnosti než epistemologické pravděpodobnosti. Milbank rozlišuje v rámci *convenientia* dvě možné interpretace de Lubacovy teze: jedna, která nedává prostor pro skutečné rozvinutí paradoxního charakteru přirozenosti, která se účastní Božího života, a směřuje zpět k její degradaci. Druhá, která lidské přirozenosti přiznává *vnitřní* (intrinsicní) účast na božské moudrosti, k níž je přitahována jako ke své (teleologicky) blaženosti, byť ji

sama od sebe nemůže chtít.

Shrňme na závěr této kapitoly: Milbank mezi uvedenými skupinami autorů nenašel patřičnou příbuznost, která by umožnila de Lubacovu tezi o nadpřirozeném recipovat z jiného úhlu pohledu. Pro naše zkoumání je uvedený přehled užitečný už proto, že ukazuje Milbankovo chápání de Lubacova pojetí nadpřirozena. Nejde tedy jen o nalezení vztahu, který je mezi přirozeností a nadpřirozeným, ale je třeba nalézt takovou ucelenou koncepci lidské přirozenosti, v níž vyvstane komplexní relace k Bohu jako Jinému, zakládající se nicméně již ve vnitřní povaze lidské přirozenosti. Tuto vizi dle Milbankovy studie přijímá Gilson, je možné o ní přemýšlet spolu se stoupenci transcendentálního tomismu jako byli J. Maréchal, M. Blondel a K. Rahner. Spíše kriticky nahlíží Milbank na autory, kteří nepřekonali barokní dialektiku mezi přirozeností a milostí, k nimž řadí D. Bonhoeffera, K. Bartha a také H. U. von Balthasara. Představuje též rozmanitou scénu znalců sv. Tomáše a ukazuje, jak není snadné nalézt souhlas s de Lubacovou vizí.

#### 4.8 Radikalizace de Lubacova pojetí nadpřirozena

Jestliže v dosavadním zkoumání Milbank nenašel podporu pro de Lubacovu perspektivu pojmání nadpřirozena, v další fázi se pokusil učinit krok dál. Oproti dominikánské škole pěstované na univerzitách ve Fribourg a Toulouse někteří katoličtí historikové a filozofové inklinující k fenomenologii tíhnou k radikálnějšímu čtení de Lubaca, které je podle nich více zakořeněno v Akvinského učení. Milbank zde uvádí pět prvků, které vytvářejí základy perspektivy pro ucelenější čtení de Lubaca: 1) Duch jako niterně propojený s milostí. 2) Celý kosmos je přitahován skrze lidstvo k blaženosti. 3) Milost je pojata jako *gratuitní* proto, že je darem a tento dar může být darem tehdy, když u obdarované přirozenosti nenarazí na sebemenší odpor. 4) Do komplexní vize je třeba též zapracovat téma analogie, která je mezi milostí a uměním. 5) Do zmíněné vize patří též Milbankem vyzdvižený model „jednostranné výměny“, v němž milost zaujímá funkci příčiny.<sup>172</sup>

Milbank vychází z faktu, že zatímco de Lubac přehlédl několik středověkých anticipací nauky *natura pura* (např. Duns Scotus), Tomáš Akvinský je znal, zachoval si od nich odstup a na rozdíl od řady teologů 13. století zůstal věrný patristické vizi. Proto hledá Milbank u sv. Tomáše oporu pro myšlení de Lubaca, který byl považován za augustinistu a jen pochybovačného tomistu, nicméně dnes je možné oba velké autory

---

<sup>172</sup> MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 88.

v de Lubacovi spojit.

Milbank uvádí dva důvody, proč de Lubaca a Tomáše Akvinského spojit. Především u sv. Tomáše se počítá s tím, že Adam byl stvořen od počátku s *přijatou* milostí. U františkánských teologů (Petro Olivi, Duns Scotus) se vážně uvažuje o časovém úseku, kdy byl člověk bez daru milosti. A druhý důvod vyžaduje větší ponor do myšlenkové práce. Je totiž třeba nahlédnout posun v chápání nadpřirozena jako součást širší změny v chápání *celkové příčinnosti*, zvláště pak *Boží příčinnosti*. Došlo totiž k posunu významu termínu *influentia*. Až zhruba do roku 1250 byl tento termín spojován s neoplatónským pojmem *processio*. Milbank vysvětluje, že termín *influentia* popisoval vztah vyššího jsoucna směrem k nižšímu tak, že ono nižší dar vyššího jsoucna skutečně mohlo přijmout a přijalo: byl mu „vlit“. Na základě tohoto pojetí Boží vlití (*influentia divina*) neznamená, že Bůh jednotlivě zasahuje do stvoření, ale tak, že celé stvoření staví do pozice přijímatele. Milbank vystihuje tento stav stvoření jako „darovaný dar, jenž byl darován dalšímu daru“ (it is a gift of a gift to a gift), jinými slovy, relace mezi Bohem a stvořením je zásadně charakterizována „darem“.<sup>173</sup> Další charakteristikou tohoto *radikálního daru* je *vděčnost*, která provází základní metafyzický pohyb návratu (*redditio*) a projevuje se jako vděčná chvála Stvořitele, již mu projevuje stvoření.

Může obstát figura radikálního daru, je-li chápán jen jednostranně, totiž směrem od Boha ke stvoření? Můžeme ještě mluvit o daru jako vzájemné výměně? Z modelu *influentia* tedy Milbank vyvozuje, že v ontologické rovině je rozpor, který by se mohl vznášet mezi svobodným unilaterálním darem a darem chápáným jako výměna, překonán na základě tzv. radikální hierarchie, jak ji nacházíme u Dionýza Areopagity. Pokud je určitá původní věc (bytí, inteligence, duše, krása, dobro, pravda atd.) přijata z vyšší úrovně na úrovních nižších věcí v souladu s jejich schopností přijímat, je to právě autentičnost darované věci, která zůstane uchována a nesplyne s nižšími úrovněmi. *Věc* je darována i přijata, *autenticita* daru je sdílena, není předávána. Bůh je *jedinečná* *influentia*, jednostranná a totální příčina všech věcí. Coby příčina tvoří, tedy daruje bytí ostatnímu stvoření jako dar, takže tvorové se ve své sféře rovněž stávají „příčinami druhotnými a totálními“. Jde o *výměnu bez reciprocity*. Milbank také hovoří o *jednostranné výměně*. Jednotlivá jsoucna tedy dostávají darem existenci, mají svou vlastní autentickou esenci, nicméně bytí jako takové (*Esse*) s Bohem sdílejí, nevlastní

---

<sup>173</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 90.

ho.<sup>174</sup>

V této starobylé vizi se neuplatňuje konkurenční (kompetitivní) vztah mezi božskou kauzalitou a kauzalitou konečných entit. Jde o dynamičnost *stvořeného vztahu*, který je možné dále rozvíjet na základě hlubšího poznání Stvořitele. Ze strany Stvořitele není tento vztah *realis*, nýbrž *rationalis*, zatímco ze strany tvora má tento vztah závislosti charakter *realis*. Tato závislost má ovšem zcela pozitivní charakter.<sup>175</sup> Proto má veškeré dění, které se odehrává mezi Bohem a člověkem, status *skutečnosti* zajištěný lidskou přirozeností, a současně má status *svobody a gratuity* garantovaný božskou stranou stvořeného vztahu.

Ve svém výkladu Milbank zkoumá, jakým způsobem došlo k tomu, že se tato starobylá vize změnila a zkazila.<sup>176</sup> Výsledkem bylo, že nová koncepce vedla k nekonečnému hašteření ohledně nadpřirozenosti a milosti a o rozlišování lidského a božského podílu. A dále se dovozovalo, že takzvané přirozené otevření se nadpřirozenou a milosti *musí* nyní představovat *usilování* o získání milosti. Protože Wiliam Ockham viděl božskou milost jako pouze speciální a vnější, zcela popřel veškerou vnitřní lidskou touhu po nadpřirozenosti. Ockhamovo pojetí vnějškovosti, spatřující prioritu v božské *potentia absoluta*, vedlo až k přesvědčení, že Bůh by nás mohl zachránit bez milosti, prostě jen tím, že by nás *prohlásil* vykoupenými na základě zásluh. Milbank zde konstatuje, že došlo k naprostému rozpadu vize *influentia*, takže vedle sebe odcizeně stojí přirozenost, milost a ztratil se paradox unilaterální výměny. Namísto skutečné ontologie výměny darů nastupuje jen jakási ontologická smlouva. Jsou zde onticky redukovaný Bůh a onticky redukovaná stvoření. Ztráta tohoto paradoxu odhaluje další dimenzi vzniku *natura pura*.<sup>177</sup>

Milbank pokračuje se svým specifickým pojmoslovím v pojednání o tom, jak v rámci středověkého vývoje došlo ke ztrátě de Lubakova obnoveného pojetí nadpřirozena. Je evidentní, píše Milbank, že Akvinský byl blízko Augustinovi v tom, jak odmítal, nebo alespoň silně redukoval prostor pro vše, co zavádělo k čisté přirozenosti. To vedlo k neoplatonskému smyslu pro porozumění jako participaci a více augustinovskému

---

<sup>174</sup> Zde zapadá nauka o stvoření, jak ji vypracoval Tomáš Akvinský tím, že kombinoval platónskou koncepci participace a aristotelskou koncepci skutečnosti jako „možnost-akt“ a formuloval zásadu: „Omne participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum.“ *Questiones quodlibetales* III, q8 a20. Uvedeno in A. SCOLA, G. MARENGO, J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano: Jaca Book 2000, s. 114 (ad usum studentium v češtině).

<sup>175</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 90.

<sup>176</sup> *Influentia* začala být chápána jako vnější dodatek. Postupným vývojem začal ve 14. století převažovat model božské kauzality jako generální influence, k níž někdy přistupovaly influence speciální, jako zázraky a zásahy milosti.

<sup>177</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle* s.91-94.

porozumění osvícení, než je tomu v případě Bonaventury. Tyto závěry naznačují, že de Lubac četl Akvinského správně, pokud jde o pojetí daru bez odporu. Navíc, píše Milbank, je tato perspektiva mnohem konkrétnější tomistická, než si možná de Lubac uvědomoval.<sup>178</sup>

Milbank dále shrnuje, že rovněž ostatní prvky de Lubacova radikálního pojetí nadpřirozena v *Surnaturel* mají tomistické, stejně jako patristické kořeny. Nejprve zmiňuje spirituální dimenzi. Opakuje, že Akvinský prezentuje přirozenou touhu po nadpřirozenu v kontextu obecného tíhnutí všech stvoření k maximální možné jednotě s Bohem, která je v souladu s jejich ontologickým statusem. Musí zde být přirozená touha duchovních stvoření po zbožštění, protože rozumové bytosti touží po návratu ke spiritualitě. Proto se zdá, že pro Akvinského není žádná spirituální existence myslitelná bez milosti. Potvrzují to jeho výroky o tom, že přirozená spravedlnost vyžaduje milost a rozumová stvoření bez milosti by byla něco méně než ostatní bytosti, protože, jak lze odvodit, by neměla v sobě žádný řád. Dále zmiňuje Milbank kosmickou dimenzi. Říká, že Akvinský rozmýšlí o zvláštním režimu prozřetelnosti, který Bůh uplatňuje při péči o duchovní stvoření. Vše musí být zaměřeno na cíl, a rozumová existence je cílem veškeré ne-intelektuální stvořené existence. Lze tedy říci, že Bůh jako konečný transcendentní cíl potřebuje zástupce v oblasti konečné sféry. Definitivní hierarchie Stvořitel / stvořené může být rozpoznána zprostředkovaně v rámci stvoření, máme-li analogickou reflexi této hierarchie ve stvořeném řádu. Pro Akvinského je zde nejen ontologický rozdíl mezi Bytím a jsoucny; tento rozdíl je reflektován v rámci ontických rozdílů a je formován principy imanentního hierarchického řádu. To je důvod, píše Milbank, proč model *influentia* platí nejen v případě božské příčinnosti, ale také v příčinnosti konečných entit.<sup>179</sup>

V dalším kroku svého exposé Milbank hledá způsob, jak pojmout povahu *ducha*. Pro Akvinského stejně jako pro de Lubaca je duch jako takový v určitém smyslu *nejen přirozený*. A z tohoto důvodu Akvinský naznačuje, že režim, v jakém prozřetelnost jedná s duchovými bytostmi, v konečném důsledku zahrnuje milost, neboť tato stvoření dosahují konečného cíle, kterým je poznání a milování Boha. Milost je tedy, dá se říci, způsob, jak řídit ducha.

Akvinský tedy říká, že intelekt správně upravuje celý kosmos, a že materiální myšlení je zde pro praktické užití intelektu. Jsou zde k dispozici určité nástroje. Kupříkladu člověk sekerou dá dřevu podobu lavice, kterou nejprve zkoncipoval pomocí

<sup>178</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle* s.95-97.

<sup>179</sup> Srov. tamtéž. s. 98-99.

rozumu. To znamená, že zatímco přirozené věci jsou řízeny imanentním duchem, ten jakožto sám o sobě směřující je *také* přímo řízen něčím transkosmickým a nadpřirozeným. Z toho plyne, že pro Akvinského stejně jako pro de Lubaca je duch jako takový v určitém smyslu *nejen přirozený*. A z tohoto důvodu Akvinský naznačuje, že režim, v jakém prozřetelnost jedná s duchovými bytostmi, v konečném důsledku zahrnuje milost, neboť tato stvoření dosahují konečného cíle, kterým je poznání a milování Boha<sup>180</sup>.

Lidské bytosti dosahují vlastního účelu, a tedy i božského cíle, tím, že plně angažují vlastní rozum i vůli. Nicméně, jak jsme viděli, s ohledem na božský cíl je zapotřebí milosti. Jak je možné skloubit lidskou angažovanost a milost? Milbank svou pozornost obrací k umění. Boží umění (ars) tvoří duchovní bytosti a Bůh může použít jako nástroj to, co stvořil: třeba i mysl. Proto tvrdí, že Milost je způsob, jak řídit ducha. Uvádí příklad: Tak jako dřevo má potenciál k výrobě stolu, ale nemůže se stát stolem samo o sobě, potřebuje být do formy stolu uděláno, je člověk pozdvižen spolu s anděly božským uměním. Toto umění neruší, nýbrž naplňuje a završuje lidskou přirozenost.

Akvinský podřizuje rozdíl intelektu a materie rozdílu mezi Stvořitelem a stvořením. To ale neznamená, upozorňuje Milbank, že první poměr je analogický druhému. Akvinský nepředstavil možnost kosmu, který by neobsahoval intelekt. Kosmos vyžaduje řízení prostřednictvím ducha a duch je určen k tomu, aby se setkal s milostí. Tedy každé stvoření je určeno pro milost skrze milost. *Charis* je stejně tak původní a naplňující dar jako *esse*. Existují také indicie, píše Milbank, že Akvinský nevnímal paradoxní ontologii nadpřirozena jako náhlý rozchod s normální ontologií. To naznačuje, že celá struktura konečného *esse* je materiálem, připraveným pro milost. Zde je paralela mezi Akvinského ontologií konečnosti a teologií ducha.<sup>181</sup>

S ohledem na výše uvedené skutečnosti lze konstatovat, říká Milbank, že zapojení aristotelských principů do teologie milosti způsobilo krizi a dalo vzniknout teorii *natura pura*. Dodává však, že je třeba zohlednit, jak byla Aristotelova kategorie *umění* chápána středověkými teology, totiž jako nabízející výjimku z uzavřeného, pevně daného osudu. Plně vzrostlé stromy jsou přírodou, ale stejně tak jsou to stoly, ve smyslu svého potenciálu. Milbank říká, že Akvinský ale odkazuje k této aristotelské analogii mnohem specifičtěji když vysvětluje, proč je vhodné, aby konečný cíl člověka nebyl v dosahu jeho daných schopností. Ačkoliv nejsme od přirozenosti zaměřeni k našemu poslednímu cíli, dostali jsme dar svobody, který tento nedostatek kompenzuje, neboť nás uschopňuje

<sup>180</sup> Srov. SCG. III [I]; 112. [3]. Viz rovněž STh I. q. 8, a3 resp.; q. 65, a2.

<sup>181</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 100.



dosáhnout tohoto cíle na určité úrovni vlastní vůlí. Jestliže Bůh vládne naší svobodě a skutečně ji zaměřuje směrem k sobě, svoboda jako taková je zde Akvinským chápána jako přirozená touha po nadpřirozenu, a dokonce jako obedience pro milost. Dar nadpřirozeného osudu je svobodou a ta je zase darem schopnosti člověka utvářet sám sebe s opravdovým uměním. Akvinský klade tuto nadpřirozenou poezii do souvislosti s nadpřirozeným společenstvím. Tedy co děláme pod vlivem přítele, děláme zároveň správně pro sebe. Na tomto místě formuluje Milbank velmi přínosnou tezi své knihy, když tvrdí, že vertikální suplementarita milosti je vždy zprostředkovávána horizontální suplementaritou kultury.<sup>182</sup>

Duch doplňuje kosmos s takovým uměním, nakolik je sám božským uměleckým doplňkem, píše Milbank. Pro Akvinského je kosmos, v němž vlny jsou modelovány měsícem, více součástí stvoření ve smyslu nekonečného artefaktu než danou částí přírody. Ale Božské stvoření zahrnuje rovněž zhotovení uměleckého díla mimo umělce. Taková je konečná logika nadpřirozena, uzavírá Milbank.<sup>183</sup>

#### 4.9 Limity a přínos de Lubaca podle Johna Milbanka

Na závěr své publikace Milbank hodnotí de Lubacovu teologickou i filosofickou práci jako neúspěšnou (zkrachovalou). Nicméně konstatuje, že z mnoha slavných jmen právě de Lubacův vliv přetrval.<sup>184</sup>

Stojí za pozornost, že Milbank během svého rozboru zcela smlčel skutečnost církve a až na závěr ekleziologické téma otevírá. Znamená to, že pro řešení otázky nadpřirozena je třeba zcela konkrétní čas a prostor, tj. církev, kde je možné tuto ucelenou koncepci lidsky přirozené bytosti ve vztahu k Bohu a poslednímu bytostnému účelu pojmut. Milbank se pokouší vystihnout de Lubacovu koncepci církve jako dualistický model církve. Rozlišuje mezi laiky, nakloněnými mystickému, kulturně zakořeněnému mariánskému aspektu a převážně autoritativně a intelektuálně pojatému petrovskému aspektu církevní hierarchie. Následně pokládá otázku, zdali takto vnímaná dualita neruší vnitřní strukturu de Lubacovy myšlenky nadpřirozena. Poté Milbank zkoumá církev pohledem genderové rozdílnosti: Pokud je věčné ženství blízko přirozené touze po nadpřirozenu, mělo by jít o něco paradoxně pasivně-aktivního. Jádrem činnosti církve je napomáhat znovuzrození člověka v Kristu při eucharistii, odkud podle de Lubaca vyvěrá tělo církve. V tomto aktu dochází ke kontaktu se

<sup>182</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 102.

<sup>183</sup> Srov. tamtéž. s. 103.

<sup>184</sup> Srov. tamtéž, s. 104.

Slovem, které nepochází od člověka, ale svátostně se vlévá do církve a proměňuje ji na všech úrovních její hierarchie, což se může odehrávat v různé míře a v různém čase, pasivně a aktivně. Izolovaná pasivní dimenze církve připomíná podle Milbanka jakýsi způsob kolektivního „nadpřirozeného existenciálu“, očekávajícího vnější zásah mužské tvarující autority.<sup>185</sup>

Milbank upozorňuje, že tato situace, kdy se vyčkává na externí zásah, se neslučuje se snubní podstatou církve, schopné potenciálně se setkat s ženichem a být mu rovnoprávným partnerem. Milbank nepochybuje o tom, že církev v tomto pojetí je celá, prvotně a eschatologicky, ustavena v Duchu svatém. Takováto věčná církev je sama o sobě schopná povolat člověka ke zbožštění, protože její hlas je hlasem Ducha svatého. Stejně tak očekávaný mystický sňatek církve s Kristem odráží věčnou rovnost Ducha se Synem. Návrat Syna a církve, upozorňuje Milbank, je zde viděn spíše z ruské teologické perspektivy jako dvojité sestoupení moudrosti Sophie (Syna a Ducha). V tomto případě není třeba kontrastu maskulinní kristovsko-petrovské aktivní autority a mariánské žensky laické citovosti. Pokud, podle sociologického modelu, spatřujeme u laicity více spirituálního a přirozeného aspektu a u kléru více christologického a nadpřirozeného aspektu, není možné na základě tohoto rozlišení hovořit zde o prvoplánové hierarchii, proti níž stojí laici. Spíše je zde nutné uplatnit koncepci nadpřirozena, které přirozené vždy pozvedá. Proto není třeba pozvedat laiky do kvaziklerikálního stavu, ale jednotlivé role řízení církve se mají zakládat na službách, které v církvi vycházejí z přirozených kompetencí materiálních, ekonomických a uměleckých činností.

Milbank nachází v Marii, ve „věčně ženském“ místo, kde je možné aplikovat správným způsobem pojaté nadpřirozeno. V Marii nahlíží „paradoxní srdce“ celého stvoření, tj. jde o stvoření, tedy *není* Boží, ale současně je to Bůh, kdo ji *stvořil*. Stvoření se v ní uplatňuje naplno, proto není jen receptivní, ale je též činná. Současně v Mariině srdci je prostor pro činného Boha, kterého mateřsky přijímá a nechá se jím řídit. Milbank ještě jednou aplikuje sofiologii, když v tzv. *rozdílnosti v obdarování* rozlišuje nekonečně dynamické a současně kompletní božství, které se daruje člověku a Maria je přijímá. Milbank takto pojaté božství nazývá bohyní.<sup>186</sup>

De Lubac, říká Milbank, patřil k určité generaci, v jejímž rámci byl nesrovnatelný. Zdůrazňuje však, že tato generace byla sotva připravená řešit veškeré problematické dimenze patriarchální autority. Nicméně, radikálnost de Lubacova pojetí nadpřirozena vybízí k tomu, že je třeba této autoritě čelit kritičtěji, než si sám de Lubac kdy dokázal

<sup>185</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 105.

<sup>186</sup> Srov. tamtéž, s. 106 - 107.

představit.

Milbank je toho názoru, že moderní katolická teologie, aby se zamezilo jak přílišnému liberalismu, tak konzervatismu, které jsou založeny na myšlence autonomní *pura natura*, se potřebuje setkat s autentickým a radikálnějším pojetím přirozené touhy po nadpřirozenu, než nabídl de Lubac ať už na počátku, nebo na konci své kariéry.

Milbank na samý závěr charakterizuje de Lubacovo pojetí nadpřirozena takto: Je založeno na trvalém zaměření na milost, počítá s „darem bez odporu“, pojímá svět (kosmos) jako přitahovaný milostí skrze lidstvo, v němž Bůh působí jednostrannou výměnu a kde se uplatňuje spojení milosti a umění. Jde o vizi katolickou a christologickou, která se opírá o zcela jedinečný způsob, jakým je znovu integrováno lidstvo do Boho-člověka, čímž je dána nová možnost universálního zbožštěného lidstva. Milbank se nebojí v de Lubacovi nahlížet origenovskou apokatastazi, v níž jde o universální spásu v Kristu všech duchovních stvoření a skrze ně o věčnou obnovu veškerenstva. Přesně o tuto skutečnost jde.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Srov. MILBANK, John. *The Suspended Middle* s. 108.

## 5 Závěr

Naše práce z oblasti teologické antropologie se zabývá otázkou, jak člověk může chápat sám sebe ve vztahu k Bohu. Důležitou roli v této oblasti zaujímá porozumění tomu, co je vlastně nadpřirozeno a v jakém vztahu je k lidské přirozenosti. Cílem práce bylo pojednat o pojetí nadpřirozena u Henri de Lubaca a poté sledovat, jak na de Lubacovo pojetí reaguje John Milbank. Zvolili jsme metodu četby vybraných textů de Lubaca, především *La mystère du Surnaturel* a *Augustinisme et théologie moderne* v překladu do němčiny. Texty jsme se pokoušeli reflektovat a komentovat, na určitých místech i s pomocí práce italského autora Giuseppe Colomba *Del soprannaturale*. Následně jsme pročetli Milbankovu práci *The suspended Middle* a všimli jsme si, jak reaguje na stěžejní body de Lubacova myšlení o nadpřirozenu.

V první kapitole jsme obecně definovali pojmy transcendence, nadpřirozeno, přirozenost, milost a křesťanská blaženost. V průběhu další práce se ukázalo, že jednotlivé pojmy mohou být mnohem lépe pochopeny v rámci dějinně pojatého rámce, tak, jak postupoval de Lubac. Posléze by pak bylo možné obrátit se i k dalším autorům současnosti, z nichž někteří byli v první kapitole citováni, a hledat u nich obohacení a možné variantní uchopení tématu, promýšlet možnou aplikaci i mimo oblast teologie apod. De Lubacův přístup se však jeví jako stěžejní, což se v průběhu naší práce v mnoha momentech potvrdilo.

Ve druhé kapitole jsme sledovali dějiny teologického výkladu vztahu lidské přirozenosti a nadpřirozeného daru Boží milosti v de Lubacově díle *Augustinisme et théologie moderne*. Dějiny výkladu jsou v podstatě dějinami sporů o podobu jejich vzájemného poměru a dějinami sporů o funkci pojmu *natura pura*. De Lubac dochází k závěru, že čistá přirozenost nemá v nauce Tomáše Akvinského své místo. De Lubac odmítl dualismus přirozeného a nadpřirozeného lidského cíle a potvrdil, že lidská přirozenost má pouze jeden, nadpřirozený cíl.

Třetí kapitola pojednává o nadpřirozenu tak, jak je chápe de Lubac v *Surnaturel* a *Le Mystère du Surnaturel*. Při řešení tématu nadpřirozena se, podle vlastních slov, přidrží církevní tradice a mistrů scholastiky, především Tomáše. De Lubac se nesnaží o formulování zcela nových tezí, ale o nové porozumění staré tradici. Stejně jako Tomáš přikládá zásadní význam poměru přirozenosti a milosti. Nejprve upozorňuje na potřebu dobře porozumět přirozenému řádu, v němž člověk existuje. Vychází z Augustinova tvrzení, že přirozenost člověka je stvořena Bohem. Specifikem křesťanské teologie, na rozdíl od řecké filozofie, je stvoření stavem, který stále trvá,

proto tedy celkový charakter stvoření musí být nadpřirozený a přirozenost člověka existuje v nadpřirozeném řádu. Podle Tomáše je přirozenou schopností ducha poznat a milovat Boha. De Lubacovým přesvědčením je, že Tomáš nepokládá lidskou přirozenost za řád sám o sobě směřující k završení, ale za řád vázaný a otevřený k nadpřirozenému řádu. Cíl člověka pak lze pokládat za přirozený s ohledem na touhu po setkání s Bohem, prostředky k jeho dosažení jsou však nadpřirozené.

De Lubac vnímá v moderní teologii tendence k oddělování přirozeného a nadpřirozeného řádu, kdy konečný nadpřirozený cíl setkání s Bohem je uměle naroubován na rovinu přirozenosti. De Lubac říká, že takový řád, v němž se odehrává modlitba, odpuštění, přátelství s Bohem, nelze už pokládat za přirozený. Finalita lidské existence v přirozeném smyslu tedy není možná, což ale neznamená, že nadpřirozenou finalitu je možné nárokovat.

De Lubac rozvíjí pojetí lidského bytí jako dvojího daru: daru bytí a daru nadpřirozené finality bytí. Uvědomuje si, že analogie daru má zákonitě nedostatky, neboť Bůh není pro člověka rovnocenným partnerem. Hovoří tedy o nezasloužených darech, v nichž Bůh daruje sám sebe. De Lubac vyzdvihuje skutečnost dvojího povolání: povoláním k životu se stáváme Božími služebníky, povoláním v Kristu se stáváme Božími dětmi. Prvním povoláním získáváme přirozenost, druhým povoláním milost. Máme tedy dva původy z Boha a dva rozdílné mody bytí. Můžeme říci, že de Lubac řeší pojem nadpřirozena v dějinném a christologickém rámci. Jakožto Boží děti realizujeme v Kristu každý svůj konkrétní lidský příběh, v němž máme šanci naplňovat svou přirozenost a dosáhnout nadpřirozeného cíle.

Tento paradoxní charakter lidské přirozenosti, říká de Lubac, není řešitelný lidským rozumem. Je možné jej překročit ve víře. Ve filozofických systémech, které se nezakládají na křesťanském Zjevení, musí každá přirozenost najít završení sama v sobě anebo v kosmu, jako jeho součást. Křesťanské pojetí ponechává Bohu jeho neproniknutelnost, ale doufá, že je tato neproniknutelnost otevřená pro Božího ducha, který se člověku sdílí. Konečná pravda však podle de Lubaca musí zůstat přesahujícím mystériem, kdy konečné souvislosti jsou nám nepřístupné. Mystériem se nenachází vně člověka, neboť člověk sám ve svém bytí je tajemstvím, na jehož plnost je odkázán, ale nevlastní je. De Lubac soudí, že je určitá možnost pokusit se o kritický pohled na věc, vždyť přeci rozum nám byl Bohem v naší přirozenosti darován, a snažit se porozumět objektivním pojmům. Předpokládá se, že rozum je osvícen vírou. Z popudu rozumu pak následuje svobodný lidský čin, který je, a zde lze opět odkázat na paradoxní uspořádání,

zcela závislý na Bohu, připustíme-li, že Bůh je jeho prvním iniciátorem. Rozhodující nejsou ani tak metafyzické pojmy, jako spíše zkušenost, kterou s nimi uděláme v rovině našeho osobního i kolektivního dějinného příběhu. V tomto bodě připojuje de Lubac k antropologické a christologické dimenzi nadpřirozena ještě dimenzi dějinně-kosmickou, když zdůrazňuje, že lidský duch je otevřen univerzu a bezprostředně spjat s Bohem. Zároveň, opět paradoxně, tím, že je se svou přirozeností zasazen do kosmu, může celý tento kosmos zahrnout do své bytosti.

Ve čtvrté kapitole jsem se zaměřili na Milbankovo zpracování de Lubacových textů. Je třeba předeslat, že na rozdíl od de Lubaca, který studoval problém nadpřirozena optikou dějinného vývoje, Milbank se zaměřuje z velké části na kosmickou dimenzi nadpřirozena a reflektuje ji z pohledu tomismu. Zaměřuje se přitom jak na Tomáše, tak i novotomistické pohledy. Nadto je způsob Milbankova čtení textu orientován postmoderně, což klade na pozornost čtenáře zvýšené nároky. Postmoderní pohled bývá obecně vnímán jako roztržštěný a rezignující na směřování k určitému cíli, avšak Milbank postupuje jakoby proti proudu tohoto tvrzení. Zasazuje de Lubacovy myšlenky do nových souvislostí, sleduje současný filozofický a kulturní kontext. Jeho cílem není relativizovat, ale snažit se v souladu se zaměřením Radical Orthodoxy znovu formulovat teologickou výpověď.<sup>188</sup>

Stejně jako de Lubac, i Milbank považuje za stěžejní ukotvení přirozenosti a pojem blaženosti a touhy po ní. Milbank zdůrazňuje roli poznání a touhy jako současně působících veličin, což, jak říká, novotomismus dostatečně nerefletoval. Intelekt, touhu a cit považuje Milbank v souladu s de Lubacem za součást osobního bytí a v tomto směru zavádí nový pojem *non ontology* jako obnovené podoby ontologie, kdy jsou sice existují v obecném kontextu, ale zachovává si své specifické rysy. Jako jedinečná bytost pak jsou realizují svůj přesah vzhledem k Bohu a ke kultuře. Milbank poukazuje na de Lubacovo dynamické pojetí milosti, pojímaném jako divinizace, tedy povznesení, s pozdějším přistoupením sanace. Takto přirozenost a milost nestojí proti sobě a nemohou se minout. Milbank pozoruje u de Lubaca vývoj v pojetí vztahu přirozenosti a milosti. Na počátku své práce se Milbank u de Lubaca zaměřuje především na genezi pojmu *natura pura*. Podle Milbanka je pro de Lubaca podnětem

---

<sup>188</sup> Promýšlením teologických témat v postmoderní situaci se zabývá rovněž např. belgický teolog Lieven Boeve. Podobně jako Milbank nerezignuje na tradici církve, ale zároveň odkazuje k současnému filozofickému a kulturnímu kontextu. BOEVE, Lieven. *Lyotard and Theology. Beyond the Christian master narrative of love*. London: Bloomsbury, 2014; BOEVE, Lieven. *Method in Postmodern Theology: A Case Study*. In BOEVE, L., RIES, John C. *The Presence of Transcendence*. Leuven. Peeters, 2001, s. 19-39.

k dalšímu cizelování pojmu především encyklika *Humani generis*, na jejíž kritiku de Lubac reaguje. Milbank si všímá, že zatímco v *Surnaturel* pochází přirozená touha od Boha, po *Humani generis* je přirozená touha po Bohu darována ze strany nadpřirozenosti, jak to vnímá Milbank na základě svého studia *Le mystère du Surnaturel*.<sup>189</sup> Zmíněnou skutečnost nevnímá Milbank u de Lubaca jako rozpor, ale spíše jako zdůraznění paradoxu lidské přirozenosti. Na jedné straně se lidská přirozenost skrze touhu otevírá nadpřirozenosti a na druhé straně se v dějinném kontextu otevírá světu a vytváří lidskou kulturu. Milost dodává stvoření patřičný elán, který působí sebezpřekročení a vytváří rozmanitost a také této kultury.

Milbank dále sleduje vyžívání de Lubacova názoru na charakter daru, jímž se stvoření vyznačuje. Upozorňuje, že ačkoliv de Lubac přiznává lidské přirozenosti jistou samostatnost, na rozdíl od neoscholastiky zastává názor, že bez hlasu milosti, jímž je člověk povolán, by lidská přirozenost nemohla své sebezpřekročení uskutečnit. Milbank u de Lubaca vyzdvihuje skutečnost, že milost nepojímá jako pouze včleněný nástroj komunikace mezi lidskou a Boží přirozeností, jako něco, co si člověk „zasloužil“. Milost má charakter daru bez kontrastu a lidská přirozenost tak zůstává otevřená a schopna receptivity. Ve zkušenosti touhy po Bohu je Bohem proměněna. Člověk se stává přijetím Božího světla jeho součástí a nelze jej oddělit, proto již v tomto směru nelze mluvit o *přirozeném* příjemci a oddělovat milost od přirozenosti. V tomto tvrzení spatřuje Milbank jádro de Lubacovy teologie.

Milbank rozvíjí především aspekt orientace celého kosmu k nadpřirozenosti, promyšlený de Lubacem. Vychází z předpokladu, že duch není pouze a jen přirozený. Přirozené věci jsou řízeny imanentním duchem, který je řízen něčím transkosmickým a nadpřirozeným. Dosažení cíle, jímž je poznání a milování Boha, je možné v součinnosti lidské aktivity a milosti. Milbank užívá pojem umění. Bůh svým uměním tvoří duchové bytosti a to, co stvořil, tedy kupříkladu i lidskou mysl, může použít jako nástroj. Duch obdařený tímto nástrojem pak doplňuje kosmos s takovým uměním, nakolik je sám božským uměleckým doplňkem, píše Milbank. Všímá si, že Akvinský rovněž zahrnuje do kosmu intelekt. Kosmos je tedy řízen duchem a duch je určen k tomu, aby se setkal s milostí. Zde vidí Milbank paralelu mezi Akvinského ontologií konečnosti a teologií ducha. Struktura konečného bytí je materiálem, připraveným pro

---

<sup>189</sup>De Lubac se nicméně hovoří o tom, že se necítí osobně napaden tvrzeními encykliky, v níž nadto sporný termín *natura pura* není ani zmíněn. Má za to, že tendence k poopravení nauky jsou mu podsouvány v důsledku neporozumění jeho záměrům. Srov. De LUBAC, Henri. *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*, in Mezinárodní katolická revue *Communio*, 1996, roč. 0, č. 0, s. 76.

milost.

Milbank na samý závěr charakterizuje de Lubacovo pojetí nadpřirozena takto: Je založeno na trvalém zaměření na milost, počítá s „darem bez odporu“, pojímá svět (kosmos) jako přitahovaný milostí skrze lidstvo, v němž Bůh působí jednostrannou výměnu a kde se uplatňuje spojení milosti a umění. Jde o vizi katolickou a christologickou, která se opírá o zcela jedinečný způsob, jakým je znovu integrováno lidstvo do Boho-člověka, čímž je dána nová možnost universálního zbožštěného lidstva.

Máme za to, že Milbank v uvedených hlavních bodech pojetí nadpřirozena se de Lubacem souzní, přičemž trvá na ještě radikálnější uplatňování pojetí přirozené touhy po nadpřirozenu. Výsledkem toho je, že přes všechna výše uvedená pozitiva a přínosy hodnotí Milbank v závěru své publikace de Lubacovu teologickou i filosofickou práci jako neúspěšnou (zkrachovalou). Za problematickou považuje de Lubacovu pozici na pomezí teologie a filozofie, která radikálnější uplatňování překáží.<sup>190</sup> Domníváme se, že s ohledem na stálý ohlas de Lubacova díla je Milbankův názor dosti příkrý. Odkaz, představující trvalou výzvu, nelze považovat za neúspěšný. Ostatně rovněž sám de Lubac hovoří o neukončeném procesu diskuse a zrání názorů, přeje si, aby jeho práce byla výzvou pro jednodušší, ale zároveň hlubší promýšlení nauky v souladu s Tradicí. Vnímáme za těmito vyjádřeními určitou pokoru, která nutně nemusí znamenat kapitulaci před mocí církevní autority, jak Milbank v *Suspended Middle* místy naznačuje. Ne vždy dokáže příhodně vystihnout de Lubacovu pozici, to, jak de Lubac vnímá sám sebe a svou nauku v interakci s okolím, ať už souhlasícím anebo nesouhlasným.<sup>191</sup> Někdy pak není jasné, kdy hovoří de Lubac a kdy Milbank. V momentech, kdy Milbank hovoří o potřebě radikálnějšího promýšlení nauky anebo o nutnosti kritičtějšího přístupu k církevní autoritě, uvažuje dosti konfrontačně, avšak v teoretické rovině nepřichází s konkrétnějším návrhem, jak by takový proces měl vypadat. Přínosné je Milbankovo zapojení rozměru kultury jako součásti analogie mezi milostí a uměním, kdy vertikální suplementarita milosti je zprostředkovávána horizontální suplementaritou kultury. Zde nacházíme právě i jeden z příkladů, kdy Milbank dovádí a doslovuje de Lubacovy teze směrem, kterým uvažoval i sám de Lubac.

Můžeme tedy říci, že zatímco de Lubacovi jde o nové porozumění staré tradici

---

<sup>190</sup> Hans Urs von Balthasar oproti tomu považuje de Lubacovu pozici na pomezí teologie a filozofie za správnou a prospěšnou. Srov. Von Balthasar, Hans Urs. *Henri de Lubac, sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976, s. 12.

<sup>191</sup> Jak o tom de Lubac velmi jasně hovoří ve statí *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*.



a k tématu přistupuje s určitou dávkou pokory, Milbank je nepoměrně revolučnější, ve svém komentáři uchopuje de Lubacovu nauku jako materiál, určený k dalšímu opracování, a se zaujetím jej vykládá, rozvíjí, místy přizpůsobuje svým prioritám. S ohledem na to je četba Milbanka náročná, ale zároveň vzrušující.

Záměr práce, kterým bylo seznámit se s pojetím nadpřirozena u Henri de Lubaca a sledovat kritiku tohoto pojetí, vypracovanou Johnem Milbankem, byl tedy naplněn. Podařilo se vyzdvihnout hlavní body de Lubacovy nauky a při sledování Milbankova komentáře bylo poukázáno na styčné momenty i odlišné přístupy. Naše práce ukázala též potřebnost studovat téma v dějinném vývoji, což bylo typické pro de Lubaca. Milbank prozrazuje postmoderní přístup četby na základě uplatňování nových souvislostí, což klade velké nároky na porozumění textu. Na základě Milbankovy publikace je třeba připomenout, že vážné studium von Balthasara může být výborným vodítkem k pochopení skutečného záměru díla de Lubaca.

## Seznam literatury

### Primární prameny

COLOMBO, Giuseppe. *Del soprannaturale*. Milano: Edizioni Glossa Srl, 1996, 370 s. ISBN 88-7105-061-4.

LUBAC, Henri de. *Die Freiheit der Gnade I – Das Erbe Augustins*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971, 373 s. Buchnummer 227 10117.

LUBAC, Henri de. *Die Freiheit der Gnade II – Das Paradox des Menschen*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971, 390 s. Buchnummer 227 10118.

LUBAC, Henri de. *Zápas s Bohom*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1947, 354 s.

LUBAC, Henri de. *Augustinianism and the modern theologie*. New York: 2000, 330 s. ISBN 0-8245-1802-0.

MILBANK, John. *Suspedned Middle*. Cambridge: Eedermans, 2005, 127 s. ISBN 0-8028-2899-x.

### Sekundární prameny

AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická Summa I*. Doslovný překlad. Red. E. Soukup. Olomouc: Krystal, 1937.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická Summa I-II*. Doslovný překlad. Red. E. Soukup. Olomouc: Krystal, 1937.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Henri de Lubac, sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976, 100 s. ISBN 3 265 10173 8.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1955.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*. Freiburg i. B.: Herder, 1941.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Parole et Mystère chez Origène*. Paris : Ed. du Cerf, 1957.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Theologie der Geschichte. Neue Fassung.* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie.* Einsiedeln: Benzinger, 1963.

BOEVE, Lieven. *Lyotard and Theology. Beyond the Christian master narrative of love.* London: Bloomsbury, 2014, 162 s. ISBN 978-0-5672-8948-3.

BOEVE, Lieven, RIES, John C. *The Presence of Transcendence.* Leuven: Peeters, 2001, 256 s. ISBN 90-429-1082-8.

BUBER, Martin. *Já a Ty.* 3. vyd. Praha: Kalich, 2005, 164 s. ISBN 978-80-7017-020-4.

IRENÄUS VON LYON. *Adversus haereses. Gegen die Häresien IV.* Freiburg: Herder, 1997, 310 s. ISBN 3-451-22129-2.

*Katechismus katolické církve.* Praha: Zvon, 1995, 209 s. ISBN 80-7195-094-7

LUBAC, Henri de. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme,* Unam sanctam 3, Paris 1938.

LUBAC, Henri de. *Histoire et esprit.* Paris: Editions Aubier Montaigne, 1950.

LUBAC, Henri de. *Corpus Mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Église au moyen âge.* Paris: 1944.

MARITAIN, Jacques. *Víra v člověka.* Praha. Krystal OP, 2008,

MILBANK, John. *Radical orthodoxy: A new theology.* London; New York: Routledge, 1999, 285 s. ISBN 041519699X.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium a pastorači.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, 888 s. ISBN 978-80-7195-259-6.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, 242 s. ISBN 80-7195-001-7.

PETRÁČEK, Tomáš. *Bible a moderní kritika*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2011, 347 s. ISBN 978-80-7429-248-4.

RAHNER, Karl. *Teologický slovník*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1988, 491 s. ISBN 978-80-7021-934-8.

RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002, 635 s. ISBN 80-86036-38-3.

RYŠKOVÁ, Mireia, MIKULICOVÁ, Mlada. *Myšlení o transcenci*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013, 265 s. ISBN 978-80-7465-088-8.

A. SCOLA, G. MARENGO, J. PRADES LÓPEZ. *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano: Jaca Book 2000, 368 s.

ŘÍHA, Karel. *Zrození ducha*. Praha: Vyšehrad, 1998, 237 s. ISBN 80-7021-288-8.

### **Periodika**

MKR Communio, 2008, roč. 12, č. 3.

MKR Communio, 2001, roč. 5, č. 3-4.

MKR Communio, 1996, roč. 0, č. 0.

### **Elektronické zdroje**

<http://www.iencyklopedie.cz/henri-de-lubac/>. [20. 4. 2017]

<https://www.nottingham.ac.uk/news/expertiseguide/humanities/professor-john-milbank.aspx>. [23. 5. 2015]

<https://www.firstthings.com/article/2000/02/the-radical-orthodoxy-project> [13. 6. 2018]

[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html) [15.5.2018]