

Ku vzťahu prirodzenosti a milosti: extrincizmus vs. integralizmus

Mária Spišiaková

SPIŠIAKOVÁ, M.: The relation of nature and grace: extrinsicism vs. integralism. *Studia Aloisiana* 4, 2021.

The question of the nature and the ultimate goal of human being has always been the subject of philosophical and theological reflection. From the point of view of Christian theology, man's goal is an eternal contemplation of God, but to achieve this goal requires God's grace, which man can in no way earn. From this paradox arose the so-called two-goal theory (*duplex ordo*), according to which the goal of man in the so-called "pure nature", that means without God's grace, differs from the goal of man with God's grace. Theologians such as K. Rahner and H. de Lubac criticized this and they offered instead an integral solution, providing a unified view of human nature, grace and goal of humanity.

Keywords: natura pura, human nature, grace, Thomas Aquinas, Karl Rahner, Henri de Lubac

Od chápania vzťahu človeka s Bohom, jeho cieľa a jeho úlohy vo svete sa odvíja ľudská motivácia nielen v osobnom živote, ale aj pokiaľ ide o angažovanie sa v spoločnosti. Kresťan si môže klásť otázku, či sa v prípade riešenia konkrétneho problému má spoľahnúť na ľudské, teda prirodzené sily (svoje či iných ľudí), alebo sa má zveriť „do rúk“ Bohu a jeho nadprirodzenému pôsobeniu či zásahu (napr. pri prekonávaní pandémie). Aj v konkrétnych dejinných situáciách sa vynorili podobné otázky, napríklad v súvislosti s pokusmi vybudovať na zemi „dokonalú“ ľudskú spoločnosť, bez odkazu na Boha či spolupráce s ním, v minulom storočí. Na druhej strane aj v súčasnosti pozorujeme pokusy požadovať plnenie morálnych nárokov, vychádzajúcich z kresťanského náboženstva v sekulárnej spoločnosti, hoci katolícke učenie hovorí, že skutočnú prirodzenosť človeka a s tým spojené požiadavky na jeho konanie, možno poznať len prostredníctvom poznania Bohočloveka Ježiša. Aký postoj má kresťan zaujať voči svetu a angažovaniu sa v spoločnosti?

Kresťanská tradícia pri hľadaní odpovede na otázku, kto je človek, aká je jeho prirodzenosť a cieľ, vždy kládla dôraz na ústredné postavenie Ježiša Krista, v ktorom ľudská bytosť dosahuje svoju dokonalosť. Zároveň však neprestajne

zdôrazňovala potrebu Božej milosti, ktorá je nadprirodzená a nemožno si ju ničím zaslúžiť, no bez ktorej človek nemôže dosiahnuť svoj cieľ – večnú blaženosť. Snaha teoreticky vymedziť čo najpresnejšie pojmy – „ľudská prirodzenosť“ a „milosť“ – viedla v období novoscholastiky k tomu, že ich obsah stratil svoju životnosť a došlo k striktnému oddeleniu oblasti prirodzeného a nadprirodzeného, v dôsledku čoho nadprirodzená milosť pristupuje k prirodzenosti akoby zvonka (extrincizmus). To viedlo k dvom extrémom: na jednej strane k prehnanému optimizmu, pokiaľ ide o človeka a jeho schopnosti, na druhej naopak, k antropologickému pesimizmu, považujúcemu človeka za totálne skazeného, neschopného bez Božej pomoci nijakého dobra.

Búrľivá filozoficko-teologická diskusia ohľadom vzťahu prirodzenosti a milosti sa rozvinula začiatkom minulého storočia v súvislosti s príklonom mnohých kresťanov k snahám o vybudovanie spravodlivejšej spoločnosti, založenej na myšlienkach sekulárneho humanizmu či komunizmu. Niektorí teológovia to považovali za nebezpečný omyl, ktorý vznikol v dôsledku striktného oddelenia prirodzeného a nadprirodzeného cieľa človeka v novoscholastickej náuke. Diskusia sa sústredila na pojem „čistá prirodzenosť“ (*natura pura*)¹, označujúci prirodzenosť človeka v stave bez Božej milosti. Umožňoval totiž akési rozdelenie ľudstva na dve skupiny – jednu, ktorá nemá dar milosti, a preto jej cieľom nemôže byť blažené videnie Boha, a druhú, ktorá vďaka milosti môže tento cieľ dosiahnuť.

Myšlienka dvojakého cieľa bola, podľa Henriho de Lubaca, dezinterpretáciou Akvinského učenia o dvoch poriadkoch – prirodzenom a nadprirodzenom, a mala v praxi spomínané neblahé následky. Preto on a ďalší integralisti navrhli prekonať tento dualizmus a vnímať ľudské bytosti i celý svet ako preniknuté Božou milosťou. Boli presvedčení, že ak sa nadprirodzené, teda Božia milosť, chápe ako imanentne prítomná v pozemskom svete, vedie to Cirkev a veriach k väčšiemu angažovaniu sa a záujmu o svet.

Cieľom eseje je predstaviť chápanie ľudskej prirodzenosti a milosti u Tomáša Akvinského a následne u hlavných predstaviteľov francúzskeho a nemeckého integralizmu Henriho de Lubaca a Karla Rahnera, a tak načrtnúť problém ich vzájomného vzťahu, ktorý je v kresťanskej antropológii kľúčový. Ide teda o úvodnú štúdiu, vymedzujúcu rozdiel medzi extrincizmom a integralizmom, vo vzťahu k prirodzenosti a milosti. Integralistický prístup, hoci bol ako celok odmietnutý, prispel k novému chápaniu človeka a vzťahu Cirkvi k svetu v učení Druhého vatikánskeho koncilu, čo svedčí o tom, že opätovné premýšľanie základných obsahov kresťanskej viery, hoci sa

¹ Pojem prirodzenosť (lat. *natura*) sa používa v rôznych významoch. V tejto štúdii budeme chápať prirodzenosť človeka ako esenciu ľudskej bytosti, uvažovanú z pohľadu jej operatívnych schopností, teda ako zdroj aktivity vlastnej človeku. Floss uvádza (podľa L. Schütz: *Thomas-Lexikon*), že len v diele T. Akvinského možno nájsť 9 základných významov pojmu *natura*: 1) zrodenie, 2) vnútorný princíp plodenia živého, 3) každý princíp činnosti, 4) forma a látka telesnej bytosti, 5) bytnosť (esencia) určitej veci, 6) každá vec sveta, 7) substancia, 8) ríša skutočnosti, 9) ríša bezrozumových vecí. Pričom významy 1, 2, 4, 5 sú vnútorne previazané. V našom kontexte je zrejme najvhodnejší význam bytnosť (esencia) určitej veci, ktorý úzko súvisí aj s významom forma a látka telesnej bytosti. In: FLOSS, K.: Problém pojmu *natura* u Tomáše Akvinského. In: CHVÁTAL, L. – HUŠEK, V. (eds.): „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno : CDK, 2008, s. 127 – 128.

často spočiatku stretá s nepochopením a odmietaním, môže priniesť plody v podobe prehĺbenia a obnovy kresťanského učenia. Limitovaný rozsah štúdie neumožňuje jednotlivé časti rozpracovať podrobnejšie, čo môže byť predmetom ďalších článkov na danú tému.

Historické okolnosti

V r. 1914 pápež Pius X. v motu proprio *Doctoris Angelici* vyhlásil tomizmus za nemenný filozofický základ teológie. Na teologických fakultách sa vtedy vyučoval veľmi rigidný novoscholastický tomistický systém, ktorý sa dostal pod paľbu kritiky niektorých teológov a filozofov, že nie je dostatočne verný odkazu sv. Tomáša. Hlavnými kritikmi takéhoto výkladu boli predstavitelia tzv. *nouvelle théologie* (predstaviteľmi boli dominikáni Yves Congar, Marie-Dominique Chenu a jezuiti Henri de Lubac, Jean Daniélou). Tento myšlienkový prúd navrhol vrátiť sa k symbolickej teológii cirkevných otcov, ponechávajúcej priestor pre Božie tajomstvo, a opustiť príliš racionalistickú a dialektickú scholastickú teológiu.

Centrálnym predmetom sporu sa stal termín „natura pura“, označujúci akási „čistú prirodzenosť“ človeka. Podľa de Lubaca práve zavedenie tohto termínu do tomistickej náuky viedlo k predstave, že existuje akási „čisto prirodzená ľudská bytosť“, ktorá sa pri dosahovaní cieľa svojej existencie môže spoľahnúť len na svoje sily a schopnosti. Avšak v duchu kresťanskej náuky je cieľom človeka blažené videnie Boha, ktoré nijaký človek nemôže dosiahnuť len svojimi silami, ale potrebuje nato osobitnú Božiu pomoc: nadprirodzenú milosť. Vznikla teda otázka, či existujú dva rôzne ciele človeka – jeden prirodzený, dosiahnuteľný čisto ľudskými silami, a druhý nadprirodzený, o ktorom sa človek môže dozvedieť len zo Zjavenia a dosiahnuť ho len s nadprirodzenou pomocou. Dôsledkom by bolo rozdelenie ľudstva na dve skupiny: jednej by stačilo dosiahnuť prirodzený cieľ, lebo nemala možnosť poznať Zjavenie, a druhá, ktorej sa tejto milosti dostalo, by mala šancu po smrti uvidieť Boha.

De Lubac považoval takéto oddelenie prirodzenosti a milosti za veľmi škodlivé. Podľa neho poskytovalo základ pre úplne sekulárne a autonómne koncepcie vývoja sveta a spoločnosti a aj v dôsledku toho sa mohli s podporou kresťanov uchytiť myšlienky nielen ateistického humanizmu, ale aj marxizmu a komunizmu, sľubujúce vybudovanie „raja na zemi“ bez pomoci Boha. Namiesto takejto náuky, ktorá milosť chápe ako niečo, čo pristupuje k prirodzenosti človeka akosi zvonka (tzv. extrincizmus), navrhuje de Lubac integralistické riešenie, v ktorom Boh svojou milosťou pôsobí priamo cez prirodzenosť. Aj podľa K. Rahnera má každý človek prirodzený potenciál prijať Božiu nadprirodzenú milosť, je to existenciál každého človeka, aj nepokrsteného.

Korene problému vzťahu prirodzenosti a milosti

Na pochopenie jadra diskutovaného problému je potrebné aspoň veľmi stručne pripomenúť niektoré filozofické názory na človeka a jeho cieľ, bez nároku na zachytenie celého spektra filozofického myslenia o tejto otázke.

Podľa najstarších gréckych filozofov cieľ ľudského života úzko súvisí s tým, kto je človek. Ako bytosť obdarená rozumom či rozumovou dušou sa v hierarchickom chápaní vesmíru človek kladie na vrchol pyramídy, predstavujúcej prírodný (či materiálny) svet. Podľa Platóna je človek svojím rozumom schopný preniknúť aj do sveta presahujúceho prírodu, do nemateriálneho sveta ideí, večných, nemenných foriem, pretože je nositeľom nemateriálnej duše. Tým je daná aj špecifickosť cieľa, ku ktorému má smerovať jeho konanie: je to návrat duše do sveta ideí cez oslobodzovanie sa od telesných sklonov (cnostný život) a pravdivé poznávanie ideí, predovšetkým idey dobra. V platónskom chápaní je takýto cieľ človeka prirodzený a človek ho môže dosiahnuť vlastnými silami.

Podľa Aristotelovej metafyziky, ktorá sa na dlhé storočia stala základom mnohých teologických výkladov, je cieľom každej bytosti dosiahnuť svoje vlastné dobro, v ktorom dosahuje svoje naplnenie. Cieľom človeka je dosiahnuť blaženosť, ktorá spočíva v cnostnom živote v zhode s rozumom. Tento cieľ je konnaturálny s jeho prirodzenosťou a primeraný jeho schopnostiam, t. j. je v jeho moci ho dosiahnuť. Človek prirodzene túži poznať pravdu (plnosť pravdy) a jeho vôľa je zameraná na najdokonalejšie dobro.

T. Akvinský aristotelovský pohľad dopĺňa o pravdu pochádzajúcu zo Zjavenia, podľa ktorej je cieľom človeka večná blaženosť, spočívajúca v kontempletovaní Boha.² Tu však dochádza k istému konfliktu s Aristotelovou metafyzikou, pretože takýto cieľ nie je s ľudskou bytosťou konnaturálny, keďže prirodzenosť Boha je úplne odlišná od prirodzenosti človeka. Vzniká preto otázka, či a ako je človek schopný dosiahnuť tento cieľ.

Ďalší dôležitý moment vniesol do tejto problematiky sv. Augustín. Človek je pre neho nielen Božím stvorením, ale zároveň je tým, čo zo seba urobí prostredníctvom svojej vôle. Najcennejším darom Boha človeku bola „dobrá vôľa“, ktorá ho mohla priviesť k blaženosti. Človek, ako dušou obdarená bytosť, má totiž svoje stvorenie dovrieť v obrátení sa k svojmu Stvoriteľovi, a tak nadobudnúť svoju plnú formu.³ Dobrá vôľa sa však môže obrátiť v jej opak, ak sa odvráti od Stvoriteľa a zameria sa na premenlivé dobré, ktoré možno proti vlastnej vôli tiež stratiť. Po prvotnom hriechu je človek potrestaný tým, že vo svojej pozemskej existencii sám nad sebou stráca vládu a robí, čo nechce, pretože jeho „telo odporuje duchu“⁴. Jeho vôľa je zotročená sama sebou – podľa

2 Porov. AQUINAS, Th.: STH I q. 75 a. 7 ad 1 co: „*Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis.*“ STH online dostupné v latinskom a českom jazyku na: <http://summa.op.cz/sth.php?&A=7> (07. 01. 2022)

3 Porov. SV. AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997, kniha XIII, 10.

4 KÁRFÍKOVÁ, L.: Pňirozenosť završená vůlí: Augustin a Origenes. In: CHVÁTAL, L. – HUŠEK, V. (eds.): „Pňirozenosť“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno : CDK, 2008, s. 94. Porov. SV. AUGUSTÍN: *Boží*

Augustína má ľudská sloboda paradoxnú vlastnosť, že sa môže sama zrušiť – a môže byť vyslobodená len pomocou milosti.⁵ Milosť sa chápe ako Božia sila v človeku, ktorá dáva do poriadku jeho prirodzené schopnosti (hlavne vôľu) a umožňuje mu konať dobro.⁶ Boh prostredníctvom usporiadania vonkajších okolností či fantazijných obrazov, ktoré vyvolajú vnútornú chuť konať dobro, pohýna vôľu človeka, aby pritakal na dobro.⁷

Nasledujúc toto jeho chápanie, Tridentký koncil vyhlásil, že človek „bez Božej milosti ani nemôže svojou slobodnou vôľou smerovať k spravodlivosti pred Bohom“⁸. Koncil teda v istom zmysle nadradil milosť nad slobodnú vôľu, keďže bez jej pomoci človek nie je schopný dosiahnuť svoj cieľ – blažené videnie Boha. Ak však človek potrebuje milosť nato, aby dosiahol svoj cieľ, logicky z toho vyplýva, že ak Boh určil človeku tento cieľ, potom má aj povinnosť poskytnúť mu prostriedky, aby ho mohol dosiahnuť. To však protirečí chápaniu milosti ako slobodného Božieho daru.

Podľa kresťanskej náuky teda potrebuje človek na dosiahnutie večnej blaženosti istú nadprirodzenú silu, ktorá dopĺňa jeho prirodzené schopnosti a ktorou mu Boh prichádza na pomoc. Je to Božia milosť. Od počiatku sa diskusie o vzťahu prirodzenosti a milosti zameriavali nielen na podstatu tejto milosti a jej úlohu, ale aj na otázku jej nezaslúžitelnosti a univerzálnosti, či otázku vzťahu milosti a slobodnej vôle človeka.⁹ Ak si totiž milosť možno zaslúžiť dobrými skutkami, potom už nie je „nezaslúženým“ darom, a naopak, ak je Božia milosť určená len niektorým, lebo si vyžaduje vieru – ktorá je tiež darom – potom tí, ktorí tento dar nedostali, nemajú šancu dosiahnuť nadprirodzený cieľ blaženého videnia. V takomto prípade je milosť v istom zmysle akýmsi dodatkom k prirodzenosti „zvonka“, je to nezaslúžený a nezaslúžitelný Boží dar, ktorý Boh dáva komu chce a kedy chce, rovnako ako je takýmto Božím darom samotné Zjavenie a jeho poznanie. Takýto postoj sa nazýva extrincizmus.

Otázkou je, čo s ľuďmi, ktorí takýto dar nedostali a teda nemôžu dosiahnuť blažené videnie Boha. Pozrime sa podrobnejšie, ako objasňuje vzťah prirodzenosti a milosti vo svojej Teologickej sume T. Akvinský.

štát II. zv. Vydali spoločne: SSV v Trnave a LÚČ, Bratislava, 2005, kniha XIV, 24.

5 Porov. KARFÍKOVÁ, L.: Přirozenost završená vůlí: Augustin a Origenes, s. 97.

6 Podľa Augustína mal Adam milosť, ktorá mu umožňovala nestať sa zlým, túto Božiu pomoc však mohol slobodne zamietnuť. Na rozdiel od nás, v terajšom stave, mu milosť neposilňovala vôľu chcieť dobro. Porov. LICHNER, M.: Teologická analýza diela *De correptione et gratia* a možné nové chápanie problematiky milosti. In: *Teologický časopis*, roč. X, č. 1, 2012, s. 46.

7 Porov. KARFÍKOVÁ, L.: Přirozenost završená vůlí : Augustin a Origenes, s. 94: „Augustin sice neopouští svou představu o volním přitakání božské nabídce obrátit se k dobru, t. j. věřit, ptá se však dále, jak je takové přitakání možné. Člověk je jistě činí svobodným rozhodnutím, pro rozštěp vůle mu však toto rozhodnutí musí být rovněž darováno, a sice nezaslouženou, ničím nepřivolatelnou milostí. Bůh tak podle Augustina člověku daruje nejen vůli jako schopnost jeho přirozenosti odlišující jej od zvířat, ale také tíhnutí vůle k dobru a samo přitakání této darované vůli.“

8 TRIDENTSKÝ KONCIL, 6. zas.: *Decretum de iustificatione*, 5. kap. In: DS 1525. Cit. podľa KKC 1993.

9 Milosť (lat. *gratia*, gr. *charis*) znamená v teológii „sklánějící se, osobní, absolutně nezaslouženou přízeň Boha vůči člověku. Milosť znamená však také působení této přízně, při níž se sám Bůh člověku sděluje“. RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Vyšehrad, 2009, s. 214.

Ľudská prirodzenosť a milosť podľa T. Akvinského

Akvinský opisuje vzťah ľudskej prirodzenosti a milosti vo svojej *Teologickej sume* už v súvislosti so stvorením človeka. Podľa neho bol človek obdarený milosťou hneď, ako bol stvorený.¹⁰ Božia milosť „pozdvihla“ jeho prirodzenosť,¹¹ vďaka čomu sa nachádzal v stave nevinnosti, t. j. pôvodnej spravodlivosti, ktorý spočíval v dokonalej podriadenosti tela duši a všetky jeho duševné mohutnosti boli v harmónii. Tomáš píše:

„Boh človeka utvoril tak, že telo bolo úplne podriadené duši. Tiež v duši sa nižšie časti bez odporu podriaďovali rozumu a samotný rozum človeka bol podriadený Bohu [...] A vďaka tomu, že vôľa človeka bola podriadená Bohu, vzťahoval človek všetko k Bohu, v ktorom spočíva všetka spravodlivosť a čistota, ako k poslednému cieľu.“¹²

Vďaka milosti boli teda u prvých ľudí všetky schopnosti ľudskej duše v súlade,¹³ dalo by sa povedať, že „prirodzeným stavom človeka bolo existovať v nadprirodzenom vzťahu s Bohom“¹⁴. Jeho vôľa bola dobrá v tom zmysle, ako to chápal Augustín, teda podriadená Božej vôli a zameraná na Boha ako najvyššie dobro. Tento stav ľudskej prirodzenosti nazýva Tomáš *natura integra*.¹⁵ V tomto stave pôvodnej alebo hriechom nedotknutej prirodzenosti

10 Porov. AQUINAS, Th.: STH I, q. 95, a. 1 co. „Musí se říci, že někteří praví, že první člověk nebyl sice stvořen v milosti, ale přece potom mu byla udělena milost, nežli zhřešil: přeceťně totiž authority Svätých dosvědčují, že člověk ve stavu nevinnosti měl milost. Ale že byl také stvořen v milosti, jak jiní praví, zdá se vyžadovati sama správnost prvního stavu, v němž Bůh učinil člověka [...] Byla totiž tato správnost v tom, že rozum byl poddán Bohu, rozumu pak nižší síly a duši tělo. První pak podrobení bylo příčinou druhého a druhé třetího: dokud totiž rozum zůstával podroben Bohu, byla mu podrobena nižší, jak praví Augustin. Jest však jasné, že ono podrobení těla duši a nižších sil rozumu nebylo přirozené: jinak by bývalo po hříchu zůstalo.“

11 Chápanie pojmu prirodzenosť je na pochopenie konnaturality u Akvinského kľúčové. Prirodzenosť si nemožno zamieňať s esenciou, ktorá určuje postavenie človeka v hierarchii bytia, prirodzenosť je esencia veci uvažovaná z pohľadu jeho operatívnych schopností. Porov. ADAMI, Joseph Alan: Nature, end and Grace according to St. Thomas. Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma AQ. In Urbe Angelicum, Facoltas Theologiae, Roma, 2019, s. 6. Dostupné online na Academia.edu: https://www.academia.edu/40838886/Nature_end_and_Grace_according_to_St_Thomas_Aquinas (12.11.2021).

12 AKVINSKÝ, T.: *Kompendium teológie*. Praha : Krystal OP, 2011.I, 186

13 Porov. AQUINAS, Th.: STH I-II, q. 85, a. 1 q. 3 c: „Musí se říci, že původní spravedlností rozum dokonale ovládal nižší síly duše; a sám rozum byl Bohem zdokonalován, jsa mu podřízen.“

14 SEILER, M. Ch.: *Natura Pura : A Concept for the New Evangelization*. In: Krakow : Pontifical University of John Paul II in Krakow, *Theological research. The Journal of Systematic Theology*, Vol 2, 2014, s. 55. Pričom Tomáš pripúšťa, že Boh mohol stvoriť človeka aj *pura naturalia*, teda len s prirodzenými dobrami, bez dohier pochádzajúcich z milosti, ktoré sú *gratuita*.

15 Porov. AQUINAS, Th.: STH I-II q. 109 a. 4 co.: „Odpovídám: Musí se říci, že vyplnit přikázání zákona se přihází dvojmo: jedním způsobem, co do podstaty skutků, že totiž člověk činí spravedlivé a statečné a jiné úkony ctnosti; a tímto způsobem člověk ve stavu nedotčené přirozenosti mohl vyplnit všechna přikázání zákona; jinak by nemohl v onom stavu nehřešit, ježto hřešit není nic jiného než přestupovat Boží přikázání.“

boli prví ľudia Adam a Eva zameraní na človeku primeraný cieľ (konnaturálny a proporcionálny),¹⁶ na blažené videnie Boha.

Keďže Tomáš uznáva nezávislosť a integritu prirodzeného poriadku, ktorý je však zároveň podriadený Bohu (teonomický), tvrdí, že hoci boli prirodzené sily človeka vďaka vliatej milosti pozdvižené do stavu nevinnosti, predsa boli skutočne prirodzené: „Ľudská prirodzená láska k Bohu je zahrnutá do väčšej nadprirodzenej lásky k Trojici, no táto prirodzená láska stále ostáva opravdivo a plne prirodzenou realitou – naplnením človekovho konnaturálneho a proporcionálneho cieľa“¹⁷. Takáto prirodzenosť zahŕňala trojaké dobro:

„Najskôr samotné prvky prirodzenosti, z ktorých pozostáva samotná prirodzenosť, a vlastnosti nimi spôsobené, ako mohutnosti duše a iné podobné. Za druhé, pretože od prirodzenosti má náklonnosť ku cnosti, ako bolo povedané vyššie. Avšak sama náklonnosť ku cnosti je akési dobro prirodzenosti. Tretím spôsobom sa dobrom prirodzenosti môže nazývať dar pôvodnej spravodlivosti, ktorý bol v prvom človeku udelený celej ľudskej prirodzenosti.“¹⁸

Po prvotnom hriechu však bola ľudská prirodzenosť porušená, zranená – *natura vulnerata*¹⁹ a dobrá prirodzenosti boli v rôznej miere poškodené: „Prvé dobro prirodzenosti sa človeku neodníma ani nezmenšuje. Tretie dobro prirodzenosti bolo hriechom prvých rodičov úplne odňaté. Ale stredné dobro prirodzenosti, teda samotná náklonnosť k čnosti, sa hriechom zmenšuje“²⁰. Po prvom hriechu sa teda oslabuje človekova náklonnosť k dobru, ale „prvky prirodzenosti, z ktorých pozostáva samotná prirodzenosť, a vlastnosti nimi zapríčinené, ako mohutnosti duše a iné podobné“,²¹ človek nestráca.

Avšak činnosť týchto prvkov je oslabená, a preto ľudia trpia následkami hriechu: „A preto všetky mohutnosti duše ostávajú akosi zbavené vlastného

16 To sú v zásade dobrá prirodzeného zákona objasnené v STH I-II q. 94 a. 2.

17 SEILER, Ch. M.: *Natura Pura : A Concept for the New Evangelization*. In: *Theological research. The Journal of Systematic Theology*, Vol 2, No. 1, 2014, s. 56.

18 AQUINAS, Th.: STH I-II q. 85 a. 1 co.: „*Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae.*“

19 Porov. AQUINAS, Th.: STH I-II q. 85 a. 3 co.: „A proto všechny síly duše zůstávají jaksi zbaveny vlastního řádu, jímž jsou přirozeně zařízeny ke ctnosti; a to zbavení se nazývá zranění přirozenosti.“ Porov. tiež AQUINAS, Th.: STH I-II q. 109 a. 4 co.: „ale ve stavu porušené přirozenosti nemůže člověk vyplnití všecka přikázání Boží bez uzdravující milosti“.

20 AQUINAS, Th.: STH I-II q. 85 a. 1 co.: „*Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum.*“

21 AQUINAS, Th.: STH I-II q. 85 a. 1 co.: „*Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi.*“

poriadku, v ktorom sú prirodzene zriadené k čnosti; a to zbavenie sa nazýva zranenie prirodzenosti²². Keďže sú štyri mohutnosti duše, ide o štyri rany:

„Keď je rozum zbavený svojho nasmerovania k pravdivému, ide o ranu nevedomosti; keď je však vôľa zbavená zamerania na dobro, ide o ranu zloby; keď je srdnatosť zbavená zamerania na obťažné, ide o ranu slabosti; keď je však žiadostivosť zbavená zamerania na potešenie miernené rozumom, ide o ranu žiadostivosti.“²³

Tieto rany v stave *natura vulnerata* zabraňujú človeku, aby vlastnými silami dosiahol jemu proporcionálny prirodzený cieľ, ktorý bol vpísaný do prirodzených sklonov mohutností jeho duše, a tiež nadprirodzený cieľ, ktorý pred vliatím milosti existuje len mimo človeka, v jeho Božom povolaní.²⁴ Toto je stav všetkých ľudských bytostí po prvotnom hriechu.

Podobne, ako bolo detailnejšie rozpracované filozofické rozlíšenie osoby a prirodzenosti, keď išlo o objasnenie trojjednosti Boha ako jednoty v rozdielnosti, aj teologické chápanie ľudskej prirodzenosti sa objasňuje v súvislosti s Ježišom, ktorý bol zároveň naplno Bohom i človekom. Podľa Akvinského Ježiš prijal ľudskú prirodzenosť so všetkými jej súčasťami, teda s dušou i telom a všetkými ich schopnosťami a sklonmi.²⁵ Prijal tiež telesné rany spôsobené prvotným hriechom – hlad, smäd, bolesť, smrť.²⁶ Neprijal však tie rany, ktoré boli v rozpore s dokonalým poznaním a milosťou – teda vôľu zameranú na konanie dobra. Mal tiež plnosť milostí a cností (okrem viery) a jeho city boli plne podriadené rozumu.²⁷ Preto jeho ľudská prirodzenosť nebola ani integrálna (*natura humana integra*), ani zranená (*natura vulnerata/corrupta*), možno povedať, že v ňom existovala ľudská prirodzenosť v treťom, jedinečnom stave, ako „čistá prirodzenosť“ (*natura pura*).

Posledným, štvrtým existenciálnym stavom ľudskej prirodzenosti je vykúpený človek.²⁸ Hoci človek stratil prvotným hriechom schopnosť dosiahnuť vlastnými silami i svoj prirodzený cieľ, jeho prirodzenosť nestratila

22 AQUINAS, Th.: STH I-II q. 85, a. 3 co.: „*Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur.*“

23 AQUINAS, Th.: STH I-II q. 85 a. 3 co.: „*In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae.*“

24 Porov. AQUINAS, Th.: STH I-II q. 109 a. 4 co.: „*Jiným způsobem lze vyplnit přikázání zákona nejen co do podstaty skutku, nýbrž i co do způsobu jednání, aby totiž byly z lásky; a tak ani ve stavu přirozenosti nedotčené, ani ve stavu přirozenosti porušené nemůže člověk bez milosti vyplnit přikázání zákona. Pročež Augustin, v knize *O kárání a milosti*, když řekl, že bez milosti nekonají lidé vůbec žádné dobro, dodává: ‚Nejen, aby věděli, co činit, což káže, nýbrž také aby její mocí vykonali s láskou, co vědí.‘ A nadto potřebují v obou stavech pomoci Boha, hýbajícího k vyplnění přikázání, jak bylo řečeno.*“

25 Porov. AQUINAS, Th.: STH III q. 5.

26 Porov. AQUINAS, Th.: STH III q. 14 a. 4.

27 Porov. AQUINAS, Th.: STH III q.7 a.14 ,15.

28 Tento stav ľudskej prirodzenosti by bolo možné nazvať *natura sanata* (v niektorých komentároch sa nachádza aj pojem *reparata*), keďže Tomáš často hovorí o uzdravení prirodzenosti habituálnou milosťou. Porov. napr. STH I-II q.109 a.8 co.

svoju pôvodnú dobrotu: mohutnosti jeho duše sú stále zamerané na pravdu a dobro.²⁹ Kristus ponúka človeku v tomto stave svoju milosť: aby ho uzdravila a pozdvihla.³⁰ Milosť v človeku dáva do poriadku jeho prirodzenosť, dôsledky prvotného hriechu sa zmenšujú, hoci nikdy úplne nevymiznú.³¹ Život milosti sa začína krstom a končí vo večnej blaženosti, v ktorej je človek definitívne oslobodený od zranení a defektov spôsobených hriechom.

Hoci ľudská prirodzenosť existuje iba v jednotlivcoch a historicky prechádza rôznymi stavmi,³² predsa, podľa Tomáša, musí existovať niečo, čo pretrváva v týchto konkrétnych stavoch a čo nás oprávňuje hovoriť o konkrétnych ľuďoch ako o individuách ľudského druhu. To, čo konštituuje ľudskú prirodzenosť, sa nemení ani po prvotnom hriechu. Tomáš konkrétne spomína: „prvky prirodzenosti, z ktorých pozostáva samotná prirodzenosť, a vlastnosti nimi zapríčinené, ako mohutnosti duše a iné podobné“. Človek je racionálny živočích s telom a dušou. Duša obsahuje rôzne sily: vegetatívne, senzitivne, apetitívne, pohybové a intelektívne, ktoré sa líšia svojimi predmetmi a ich predmety sa líšia svojimi cieľmi.³³ Najvyššia je sila intelektu a ľudská dokonalosť spočíva v zdokonalení tejto sily.³⁴ Jej cieľom je *ens universale (est quodmodo omnia)*, to značí, že intelekt má prirodzenú túžbu poznať plnosť pravdy. Plnosť pravdy je však dosiahnuteľná len v blaženom videní Boha, ktorý je subsistujúcou prvou Pravdou. V tomto bode sa diskusia o cieľi človeka dotýka Božej nadprirodzenej reality.

Problémom je, či takúto ľudskú túžbu po Bohu – Augustínovo „nespokojné je moje srdce, kým nespočinie v tebe, Bože“ – možno chápať ako prirodzenú, alebo už aj na to, aby ju človek pociťoval, je potrebná Božia milosť.³⁵ Tomáš rozlišuje medzi definitívnym cieľom človeka – blaženosťou (*beatitudo ultimo*), spočívajúcou kontemplovaní Božej esencie vo svetle slávy (*lumen gloriae*),³⁶ a prirodzeným cieľom človeka, ktorým je kontemplovať Boha ako prvú príčinu.³⁷ Každý človek je však povolán dospieť k definitívnemu cieľu.

29 Porov. TORRELL, J. P.: Nature and Grace in Thomas Aquinas. In: BONINO, S. T. (ed.): *Surnatureal: A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, Ave Maria, 2009, s. 180–182.

30 Porov. AQUINAS, Th.: STH I-II q. 109 a. 1–2.

31 Porov. AQUINAS, Th.: STH III q. 69 a. 3.

32 Porov. TORRELL, J. P.: Nature and Grace in Thomas Aquinas. In: BONINO, S. T. (ed.): *Surnatureal: A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, Ave Maria, 2009, s. 15–188.

33 Porov. AQUINAS, Th.: STH I q. 78 a. 1. Podrobnejšie sa Tomáš venuje prirodzenosti človeka, jeho telu, duši a schopnostiam v *Traktáte o človeku* STH I q. 75–83.

34 Porov. AQUINAS, Th.: STH I-II q. 3 a. 2.

35 Podľa Feingolda Tomáš rozlišuje medzi dvojakými túžbami – tými, ktoré sú nezávislé od poznania, to sú vrodené túžby, a tými závislými od poznania, teda „vyvolanými“ túžbami. Avšak aj niektoré z vyvolaných túžob sú prirodzené a práve k tým patrí aj túžba po Bohu, ktorého musí človek najskôr spoznať. Porov. FEINGOLD, L.: *The natural desire to see God according to st. Thomas Aquinas and his interpreters*, Sapientia Press, Ave Maria, Fl., 2 ed., 2010, s. 36.

36 Porov. AQUINAS, Th.: STH I q. 12; SCG III q. 48–54.

37 Porov. AQUINAS, Th.: STH I q. 12 a. 1. co.: „Avšak nevhodné se to praví. Neboť, ježto poslední blaženost člověka záleží v jeho nejvyšší činnosti, což jest činnost rozumu, kdyby stvořený rozum nikdy nemohl viděti Boží bytnosti, buď nikdy nedosáhne blaženosti, nebo jeho blaženost bude tvořiti něco jiného nežli Bůh. Což se neshoduje s vírou. Neboť v tom jest poslední dokonalost rozumového tvora, co jest původem jeho bytí: neboť tak jest něco dokonalé, jak je blízké svému původu. Podobně také se to neshoduje s rozumem. Je totiž v člověku vrozená touha poznati příčinu, když patří na účinek, a z toho

Akvinského komentátori riešili otázku cieľa človeka dvojako. Jedna skupina teológov, nasledujúc Gaetána a Suaréza, odmietla myšlienku existencie prirodzenej túžby po blaženom videní Boha a neoscholastici prijali teóriu o dvoch cieľoch: prirodzený cieľ môže človek dosiahnuť svojimi silami – rozumom a vôľou a nadprirodzená milosť ako istá nadstavba mu umožňuje dosiahnuť aj nadprirodzený cieľ. Práve tento postoj kritizuje de Lubac,³⁸ keď obviňuje Akvinského nasledovníkov z prekrútenia jeho učenia. V ďalšom predstavíme chápanie milosti a prirodzenosti u predstaviteľov integralizmu – K. Rahnera a H. de Lubaca.

Integralistické chápanie vzťahu prirodzenosti a milosti

Reakcia na spomínané oddelenie prirodzeného a nadprirodzeného cieľa bola dvojaká. Dalo by sa povedať, že francúzska verzia integralistického riešenia, ktoré priniesla *nouvelle théologie*,³⁹ spočívala v „supranaturalizácii naturálneho“ a vracala sa k predmodernému ideálu ľudstva realizovateľnému len skrze Krista. Nemecká verzia, naopak, „naturalizovala supranaturálne“, keď sa snažila zmieriť teológiu s univerzálnym humanizmom, čo umožnilo rozvoj teológie oslobodenia či feministickej teológie.

Karl Rahner

Hlavným reprezentantom nemeckého integralizmu bol Karl Rahner, ktorý vychádzal jednak z filozofického chápania stvorenia ako metafyzickej participácie, jednak z teologického chápania milosti ako participácie na božskom a napokon z antropologicko-ekleziologického chápania ľudského života ako podieľania sa na božskom živote trojjediného Boha.⁴⁰

Milosť chápe ako „najnútornejšie srdce“ sveta a vlastné naplnenie ľudskej prirodzenosti. Inšpiruje sa učením sv. Ireneja, podľa ktorého Boh sa

v liedech povstáva podiv. Kdyby tedy rozum tvora rozumového nemohl dojíti k první příčině věcí, touha přírody by zůstávala bezúčelná. Proto se musí prostě připustiti, že blažení vidí Boží bytlost.“

38 DE LUBAC, Henri: Duplex hominis beatitudo. In: *Communio : International Catholic Review*, vol. 35, n. 4, 2008, s. 600 – 612.

39 „*Nouvelle théologie* sa chcela vrátiť pred to, čo nazývali racionálnou dialektickou teológiou, ktorá vládla v katolíckom myslení od stredoveku k tomu, čo nazvali ‚symbolickou‘ teológiou cirkevných otcov, ktorá viac rešpektovala tajomstvo Boha.“ Teológia pre nich nebola natoľko objasňovaním božských vecí, ale začínala vierou v Krista, spočívajúc na nevysvetliteľnom tajomstve vzťahu viery s osobným a transcendentným Bohom. Pričom pod vplyvom de Lubaca sa rozvinul tento prístup do kristocentrického modelu H. Ursa von Balthasara. BOERSMA, H.: Accomodation to What? Univocity of Being, Pure Nature, and the Anthropology of St. Irenaeus. In: *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 8, N. 3, July 2006.

40 CAPONI, F. J., O.S.A.: Karl Rahner : Divinization in Roman Catholicism. In: CHRISTESEN, M. J. – WIT-TUNG, J. A. (eds.): *Partakers of Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. Madison Teaneck : Fairleigh Dickinson University Press, 2007, s. 259.

rozhodol stvoriť svet, aby mal komu darovať svoju milosť. Stvorenie sa teda chápe ako prvý krok v procese zbožštenia, ktorý si vyžaduje, aby bolo stvorenie na istej úrovni otvorené pre Božie seba-darovanie. Ľudský intelekt má schopnosť poznávať svet, ktorý metafyzicky participuje na božskom bytí – lebo Boh je jeho účinnou príčinou – a zároveň je otvorený pre poznávanie všetkého bytia ako takého. V ľudskom poznávaní sa tak spája kategoriálny a transcendentálny prvok, pretože každý akt poznania je súčasne poznaním danej veci aj afirmáciou absolútneho Bytia. Vzťah medzi týmito prvkami je vzájomný, nutný a vnútorný:

„Oba tieto prvky sa v ľudskej dejinnej existencii môžu objavovať iba spoločne a vzájomne sa podmieňujú: transcendentálny prvok je vždy vnútornou podmienkou historického prvku v samotnom historickom, a napriek tomu, že je voľne kladený, historický prvok spoluurčuje existenciu v absolútnom zmysle“.⁴¹

Pri poznávaní (a chcení) vždy transcendujeme objekt nášho poznania a chcenia, a keďže toto transcendovanie je bezhraničné, sme otvorení pre možné zjavenie sa Boha v kategorickej, historickej oblasti. Takáto forma intelektuálnej participácie na Božom bytí je základom ľudskej otvorenosti voči zbožstvujúcej milosti.

Podľa Rahnera je ľudská prirodzenosť vždy konkrétne realizovaná v dejinách a treba na ňu hľadiť vo svetle celej histórie ľudstva, preto sa o nej nemôže a nesmie uvažovať ako o „čistej“ prirodzenosti, odlišnej od všetkého nadprirodzeného. Navrhuje rozlišovať medzi prirodzenosťou chápanou esenciálne a prirodzenosťou uvažovanou z existenciálneho pohľadu – tá je totiž jediným konkrétnym a reálnym vyjadrením prirodzenosti, s ktorým sa stretávame v dejinách. Transcendentálna štruktúra ľudského ducha je prirodzene (*a priori*) otvorená voči jeho nadprirodzenému naplneniu, pričom už v jeho pozemskej existencii je prítomná Kristova nadprirodzená milosť:⁴²

„Naša aktuálna prirodzenosť *nikdy* nie je ‚čistou‘ prirodzenosťou. Je to prirodzenosť usadená v nadprirodzenom poriadku, ktorý človek nikdy neopustí ani ako hriešnik a neverec. Je to prirodzenosť, ktorá je neprestajne determinovaná (čo neznamená ospravedlnená) nadprirodzenou milosťou spásy, ktorá je jej ponúknutá“.⁴³

Rahner však úplne neodmieta ideu čistej ľudskej prirodzenosti, pretože pomocou nej môže teológia uvažovať o ľudskom zbožstvení tak, aby sa nevytratila nezaslúženosť milosti.

41 RAHNER, K.: The Development of Dogma. In: *Theological Investigations*, 1, 64 – 65. Cit. podľa CAPONI, F. J., O.S.A.: Karl Rahner : Divinization in Roman Catholicism, s. 262.

42 Porov. RAHNER, K.: Nature and Grace, s. 182, 180. Podľa WHITE, Thomas Josph OP.: Human Nature and Gaudium et Spes 22. In: *Nova et Vetera*, Eng. Edition, Vol. 8, No. 2, 2010, s. 289.

43 RAHNER, K.: Nature and Grace. In: *Theological Investigations* IV. London : Darton, Longman&Todd and Seabury, 1966, s. 183.

Milost chápe ako realitu, o ktorej sa dozvedáme len z učenia viery, lebo je úplne mimo našej skúsenosti a nikdy ju vedome nepocítujeme v našom živote. Milosť je predovšetkým Božou osobnou prítomnosťou, Boh sa daruje človeku, aby človeka zbožstvil, no v tomto procese nedôjde k zničeniu ani Boha, ani človeka:

„Témy náuky milosti – milosť, ospravedlnenie, zbožstvenie človeka – sa totiž dajú vo svojej pravej podstate pochopiť len na základe náuky o nadprirodzenom, bezprostrednom nazeraní Boha, ktoré je podľa kresťanskej dogmatiky cieľom a konečným dovŕšením človeka. A naopak: náuka o bezprostrednom nazeraní Boha sa vo svojej ontologickej podstate dá v celej svojej radikálnosti pochopiť len vtedy, ak sa chápe ako prirodzené naplnenie, skutočné bytostné zbožstvenie človeka, ako je to vyjadrené v náuke o ospravedľujúcom posvätení človeka Duchom Svätým, ktorý sa mu daruje. Milosť a nazeranie Boha tu znamenajú dve fázy jednej a tej istej udalosti [...] sú to dve fázy jedného a toho istého Božieho sebadarovania sa človeku.“⁴⁴

V Rahnerovom integrálnom pohľade sa teda milosť úzko spája s eschatologickým naplnením človeka. Človek bol stvorený s vnútorným potenciálom (*obedientia potentialis*)⁴⁵ prijať Božiu milosť a táto schopnosť je jeho „existenciálnym jadrom“. Preto človek prirodzene túži (*desiderium naturale*) po absolútnom Bytí, nekonečnej Pravde, po Bohu – nie po idei Boha, ale po živej božskej realite. Nemôže však dosiahnuť naplnenie tejto túžby vlastnými silami, ale samo Absolútne musí uchopiť človeka. Na smäď po Absolútne poukazuje už samotný fakt, že sa ľudia zaoberajú metafyzikou.

Vo svojom riešení tak Rahner prepája Maréchalovu transcendentálnu filozofiu s Heideggerovým chápaním existenciálov, ako základných a trvalých štruktúrnych prvkov, ktoré sú podkladom rôznych premenných ľudskej skúsenosti.⁴⁶ Osobitným existenciálnym základom autentického človečenstva je schopnosť prijať Božiu milosť a lásku:

„Duchovnú podstatu človeka konštituuje už vopred tvorivým spôsobom Boh, lebo Boh sám sa chce darovať: dochádza k účinnej stvoriteľskej činnosti Božej, pretože milujúci Boh sa chce vo svojej láske dávať. Transcendentnosť človeka je v konkrétnom poriadku už vopred chcená ako priestor Božieho sebadarovania a jedine v Bohu sa táto transcendentnosť úplne naplňa. Prázdno transcendentného tvora existuje v poriadku, ktorý ako jediný skutočne existuje, pretože toto prázdno tvorí práve Božia plnosť, aby sa mu sama darovala...“⁴⁷

44 RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 186.

45 „*Potentia oboedientialis* (lat. poslušnostní schopnost) je lidská schopnost či vloha, jež může být pouze Božím zásahem uvedena v akt. Je podmínka možnosti přijmout nadpřirozenou Boží milost. Bez předpokladu této p.o. by Boží milost byla čistě vnější vzhledem k lidské přirozenosti“. RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, s. 636.

46 Porov. DUFFY, S. J.: *The Dynamics of Grace : Perspectives in Theological Anthropology*. Collegeville : Liturgical Press, 1992.

47 RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, s. 193.

Tento existenciál Boh slobodne daroval človeku a vďaka nemu má schopnosť prijať milosť, ktorá je božskou, teda nadprirodzenou realitou. Ak by totiž nebola nadprirodzená, ale bola by súčasťou prirodzenosti, existovala by nutne a nebola by nezaslúženým Božím darom. Ide teda o *nadprirodzený existenciál*.⁴⁸ Rahner ho chápe ako vrodenný „predpochop“ (heideggerovský *Vorgriff*) nekonečných možností bytia v každom akte poznania. Pojem *natura pura* je, podľa neho, užitočný, lebo slúži ako formálna dištinkcia (*Restbegriff*), umožňujúca hovoriť o možnosti stvorenia inteligentných bytostí bez tohto nadprirodzeného existenciálu a tiež rozlišovať medzi darom stvorenia a nezaslúženým darom blaženého videnia. V nijakej konkrétnej historickej realite však takáto bytosť neexistovala a neexistuje.⁴⁹

Univerzálnosť milosti *per se*, podľa Rahnera, neimplikuje, že milosť nie je Božím slobodným darom:

„Takýto existenciál nie je zaslúžený a v tomto zmysle ‚prirodzený‘ tým, že je daný všetkým ľuďom [...] určitá skutočnosť daná milosťou nemá nič spoločné s otázkou, či je daná mnohým, alebo len málo ľuďom [...] To, že Božia láska je prisľúbená všetkým ľuďom aspoň ako ponuka, ešte neznamená, že je snáď preto menej zázrakom. Veď vlastne len to, čo je dané všetkým, radikálne realizuje vlastnú podstatu milosti.“⁵⁰

Rahner rozlišuje medzi poriadkom stvorenia, ktorý je odlišný od Boha a vznikol pôsobením Božej účinnej kauzality, a poriadkom milosti, ktorý zahŕňa Božie sebadarovanie v kvázi formálnej kauzalite⁵¹. Integrácia týchto dvoch poriadkov spočíva v Božom rozhodnutí darovať seba samého osobnému ľudskému stvoreniu. Božia vôľa ústi do dvoch odlišných činov – stvorenia a zbožštenia – pričom oba sú dôsledkom vtelenia Ježiša Krista, ktoré sa chápe ako finálna príčina a plné uskutočnenie Božieho formálneho seba-darovania sa ľudstvu.

Rahnerova metafyzika tak nachádza svoj základ a naplnenie vo výroku, že ľudské bytosti „vrastajú do Krista“ a stávajú sa schopnými prostredníctvom milosti participovať na Božom živote v Trojici. Kristus je dôvodom, prečo je svet štruktúrovaný na spôsob metafyzickej participácie a prečo sa v ľudstve stáva otvorený voči zbožstvujúcej milosti. Boh stvoril svet, ktorý existenciálne participuje na božskom bytí, takže stvorenia môžu dorásť do osobnej nezaslúženej participácie, ktorá ich robí skutočne božskými. „Ježiš Kristus je

48 Porov. RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, s. 197: „Výrok ‚Človek je udalosťou absolútneho Božieho sebadarovania‘, neplatí len pre tých alebo oných ľudí, napr. pre pokrstených a ospravedlnených na rozdiel od pohanov a hriešnikov. Vztahuje sa na všetkých ľudí a vyjadruje ‚existenciál každého človeka‘.

49 Porov. RAHNER, K.: *Nature and Grace*, s. 168. Podľa: WHITE, T.: *Human Nature and Gaudium et Spes* 22. In: *Nova et Vetera*, Eng. Edition. Vol. 11, No. 2, 2013, s. 288 – 290.

50 RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, s. 198.

51 Porov. CAPONI, Francis J., O.S.A.: *Karl Rahner : Divinization in Roman Catholicism*. In: CHRISTESEN, Michael J. – WITTUNG, Jeffrey A. (eds.): *Partakers of Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. Madison Teaneck : Fairleigh Dickinson University Press, 2007, s. 272.

udalosťou absolútnej akceptácie a úplnej realizácie zbožstvujúcej milosti.⁵² Cirkve a jej sviatosti sú „štruktúrou podobné vteleniu“⁵³ a ako také sú stelesneniami Božej seba-ponuky konkrétnym osobám v danej historickej dobe. Keď prijímú túto milosť, „vzťahujú sa teologické cnosti, ktoré nie sú ničím iným ako participáciou na božskej prirodzenosti cez konkrétnu realizáciu človečenstva pozdvihnuteho milosťou“, a preto je ľudská aktivita v milosti nielen dôsledkom zbožstvenia, ale aj „integrálnou súčasťou procesu, ktorým Boh pretvára rozumné, slobodné, historické, spoločenské stvorenia na participantov na jeho božskej prirodzenosti“.⁵⁴

Rahnerov nadprirodzený existenciál predstavuje pozdvihnutie ľudskej prirodzenosti, ktoré ju robí prirodzene otvorenou na postupný proces zbožstvovania, a zároveň umožňuje jej aktívne podieľanie sa na tomto procese.

Henri de Lubac

Podľa de Lubaca možno pojem prirodzeného pochopiť len vo vzťahu k pojmu nadprirodzené, pričom nadprirodzené je samotné Božie bytie realizované v láske k ľudskej bytosti.⁵⁵ Ľudskú prirodzenosť chápe skôr v patristickom, než v tomistickom duchu, ako korelát nadprirodzeného: teda to, čo nepochádza priamo od Boha, ale z ducha a vôle človeka. Osobu však, podľa neho, nemožno redukovať len na „prirodzenosť“, lebo pre jej plné pochopenie je potrebné brať do úvahy jej vzťah k nadprirodzenému.⁵⁶

Nadprirodzené chápe ako božský prvok, ktorý môže preniknúť celé ľudské bytie, no človek ho nijako nemôže dosiahnuť vlastným úsilím:

„Môžeme povedať, že nadprirodzené je ten božský prvok, nedostupný ľudskému úsiliu (neexistuje samo-zbožstvenie), ktorý sa zjednocuje s človekom, dvíhajúc ho [...], stávajúc sa časťou neho, takže ho zbožstvuje a stáva sa akoby atribútom ‚nového človeka‘, ako ho opisuje sv. Pavol [...] Skrátka, je to to, čo starí scholastici, a zvlášť Tomáš Akvinský, zvykli nazývať [...] akcidentálna forma, akcident.“⁵⁷

52 CAPONI, F. J., O.S.A.: Karl Rahner : Divinization in Roman Catholicism. In: Christesen, Michael J. – Wittung, Jeffrey A. (eds.): *Partakers of Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. Madison Teaneck : Fairleigh Dickinson University Press, 2007, s. 272.

53 CAPONI, F. J., O.S.A.: Karl Rahner : Divinization in Roman Catholicism, s. 272.

54 CAPONI, F. J. O.S.A.: Karl Rahner : Divinization in Roman Catholicism, s. 272 – 273.

55 „V dvojici ‚prirodzené – nadprirodzené‘ [...] pojem ‚prirodzené‘ môže znamenať buď – vo všeobecnosti – celý svet, celý poriadok stvorenstva, alebo skôr v špecifickjšom a priamejšom zmysle ľudskú prirodzenosť, avšak bez toho, aby sme človeka úplne odstrihli od univerza.“ DE LUBAC, H.: *Petite catéchèse sur nature et grace*. Paris : Fayard, 1980, s. 10.

56 Porov. O’SULLIVAN, N.: Henri de Lubac’s Supernature: An Emerging Christology. In: *Irish Theological Quarterly* 72, 2007, s. 6 – 7. O’Sullivan tiež uvádza, že pojem supernaturalis použil prvý raz v 9. stor. Ján Scotus Eriugena pri preklade Pseudo-Dionýza, no v cirkevných textoch sa začal používať až po Tridentskom koncile, (napr. v bule Pia V. *Ex omnibus afflictionibus*, 1567).

57 DE LUBAC, H.: *Petite catéchèse sur nature et grace*. Paris : Fayard, 1980, s. 31 – 32.

Lubac používa aristotelovskú kategóriu akcident, aby zabránil tomu, že sa nadprirodzené bude chápať ako konštitutívna súčasť ľudskej prirodzenosti.⁵⁸

Pokým Rahnerovo riešenie vychádza viac z filozofie, de Lubacovo sa sústreďuje viac na Krista.⁵⁹ Hoci z historickej perspektívy dar milosti v stvorení predchádza Kristov príchod, z epistemologickej perspektívy nám Kristus zjavil tento dar až vyliatím svojho Ducha. De Lubac podobne ako sv. Augustín si zvolil za kľúčový pojem svojej teológie *desiderium naturale visionis Dei* – teda prirodzenú túžbu človeka po Bohu. Túto chápe ako potenciál pre prijatie milosti, ktorý preexistuje v duši, pretože duša je súčasťou Kristom utvoreného sveta.

Na rozdiel od Rahnera, de Lubac odmieta koncept *natura pura* aj ako teoretický. Podľa neho ide o ahistorický pojem, ktorý predpokladá existenciu akéhosi sveta čistej prírody, ktorý v skutočnosti neexistuje. Nadprirodzený *telos* chápe ako vpísaný priamo v prirodzenosti človeka, nie k nej pridaný akosi zvonka, hoci Boh nás mohol stvoriť aj bez toho, aby nám dal tento nadprirodzený cieľ. Práve uznanie tohto paradoxu je základom de Lubacovho konceptu. I keď je túžba po Bohu absolútna a je súčasťou ľudskej prirodzenosti – hoci je „v“ človeku, nie je „z“ človeka, ale vložil ju do neho Boh – predsa človek úplne závisí od Boha, pokiaľ ide o jej naplnenie. Toto permanentné napätie udržiava človeka v pokore a pobáda ľudský rozum k neustálemu hľadaniu.⁶⁰

De Lubac kritizuje Rahnera, že nadprirodzený existenciál používa len ako „médiu“ či prostriedok, no tým sa nijako nerieši vzťah medzi prirodzeným a nadprirodzeným.⁶¹ Rahner, naopak, vyčíta de Lubacovi, že zmiešava poriadok prirodzenosti a milosti a spája nezaslúženosť milosti s Božím seba-zjavením, postulujúc vnútorné zameranie duše na milosť, akoby bolo takou konštitutívnu súčasťou prirodzenosti človeka, že nie je možné si jeho prirodzenosť predstaviť bez milosti. Podľa de Lubaca si Rahner zamieňa čistotu prirodzenosti s integritou prirodzenosti. Prirodzenosť, podľa neho, nemôže byť úplná bez milosti, no zároveň to neznamená, že Boh je povinný ju človeku poskytnúť. Rovnako ako nezaslúženosť milosti neznamená, že ju Boh poskytuje len zriedkavo, tak ani univerzálnosť milosti nemusí znamenať, že Boh je povinný ju poskytnúť.⁶²

58 O'SULLIVAN, N.: Henri de Lubac's Surnaturel: An Emerging Christology. In: *Irish Theological Quarterly* 72, 2007, s. 8.

59 Kristocentrické chápanie de Lubaca sa odzrkadľuje aj v jeho komentároch v koncilových dokumentoch. Porov. BRAUNSTEINER, G.: Henri de Lubac a Joseph Ratzinger v dialógu komentárov ku prvej kapitole konštitúcie *Dei Verbum*. In: *Studia Theologica* 18, č. 3, podzim 2016, s. 37 – 56.

60 O'SULLIVAN, N.: Henri de Lubac's Surnaturel: An Emerging Christology. In: *Irish Theological Quarterly* 72, 2007, s. 13 – 15.

61 Porov. DE LUBAC, H.: *The Mystery of the Supernatural*. New York: Crossroad Herder, 1998, s. 102, n. 2: „To the extent that this existential is conceived as a kind of ‚medium‘ or ‚linking reality‘ one may object that this is useless supposition, whereby the problem of the relationship between nature and the supernatural is not resolved, but simply set aside“.

62 Porov. PLANT, T.: Catholic Theology of Grace and its implication on the Development of an Anonymous Christendom in the Thought of Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner. Dissertation. University of Bristol, Faculty of Arts, 2006. Dostupné online na: https://www.academia.edu/28049094/Catholic_Theology_of_Grace_and_its_Implications_on_the_Development_of_an_Anonymous_Christendom_in_the_Thought_of_Hans_Urs_von (12. 01. 2022)

De Lubacova teologická antropológia smeruje k prekonaniu dualizmu medzi prirodzenosťou a milosťou uznaním paradoxu. Hoci má človek vrodennú túžbu po nadprirodzenom naplnení, vlastnými silami nedokáže spoznať objekt tejto túžby. Tajomstvo jej naplnenia muselo byť človeku zjavené prostredníctvom Božieho vtelenia v Ježišovi Kristovi. A tak po prvom dare od Boha – stvorení, dostal človek druhý dar Božiu milosť, ktorá mu má pomôcť naplno rozvinúť jeho prirodzené schopnosti, sklony a túžby, aby mohol dosiahnuť cieľ svojej túžby.⁶³ Preto neexistuje nijaká „čistá prirodzenosť“, ale nadprirodzené je vždy základom všetkých morálnych a náboženských činov ľudí.

De Lubac, ktorý mnohé čerpá z náuky cirkevných otcov, sa tu opiera o učenie sv. Ireneja, ktorý rozlišuje medzi Božím obrazom a Božou podobou v človekovi. Obraz tu zodpovedá prirodzenosti človeka – je „v“ človeku, ale nie je „z“ neho. „Stvorenie človeka na Boží obraz ho pripravuje na tento cieľ a jeho zjavenie. Cieľ – nadprirodzený cieľ – zodpovedá Božej podobe“⁶⁴. Teda „obraz“ predstavuje istú schopnosť prijať Božiu podobu. Ako Božie stvorenia sú ľudia otvorení pre Boha a jeho zjavenie v Kristovi. Milosť teda neničí ľudskú prirodzenosť, ale privádza ju k naplneniu, pozdvihuje ju k vyššej božskej a zároveň pravej ľudskej prirodzenosti, ktorou je „ľudský život v spoločenstve poznávania a lásky so Svätou Trojicou“.⁶⁵

Ide tu o istý „habitus“ alebo „stvorenú milosť“ (*gratia creata*)⁶⁶, vďaka ktorej sa človek podieľa na Božom živote. Cez túto stvorenú milosť, vychádzajúcu od transcendentného a nekonečného Boha, sa nezaslúžene nastoľuje istá „konnaturalita“ medzi Bohom a ľudskými bytosťami. Implicitné poznanie Boha a implicitný pohyb vôle k Bohu robí ľudské bytosti otvorenými voči tejto nezaslúženej milosti.⁶⁷

De Lubac tu čerpá z Blondelovej filozofie:

„Nadprirodzené nie je akési *creatio ex nihilo*, dodatočná superpozícia; je to pozdvihnutie našich schopností, ich vitálne a vitalizujúce preniknutie bez zmiešania, ale aj bez duality. Nadprirodzené neslúži nato, aby spočívalo v sebe, bolo samo osebe, ako by bolo istým druhom odlišného bytia alebo rezervoára našich túžob, aby nám umožnilo vyjsť z našej ľudskej prirodzenosti.

63 Porov. HEALY, Nicholas J.: Henri de Lubac on Nature and Grace: A Note on Some Recent Contributions to the Debate. In: *Communio: International Catholic Review*, vol. 35, n. 4, 2008, s. 540.

64 O'SULLIVAN, N.: Henri de Lubac's Surnaturel: An Emerging Christology. In: *Irish Theological Quarterly* 72, 2007, s. 14.

65 Porov. QUENUM, J.-M. H., SJ.: Is Divine Grace Really Beyond Human Comprehension? An Exploration of the Theology of Henri De Lubac. In: *Testamentum Imperium*, Vol. 3, 2011, s. 9.

66 Cieľom článku nie je podrobne rozoberať rôzne druhy milosti z hľadiska teológie, preto len stručne k pojmu stvorenej a nestvorenej milosti, ako ju predstavuje teologický slovník. RAHNER, K. – VORGRIMMER, H.: *Teologický slovník*, s. 216: Primárne sa milosťou chápe „sám Bůh sdílející se se svou vlastní podstatou: nestvořená milost [...] Právě pojem ‚nestvořená‘ milosti vyjadřuje, že člověk sám v sobě je opravdově znovu stvořen skrze toto sebasdílení Boží a v tomto smyslu existuje ‚stvořená‘ a ‚akcidentální milost“.

67 Porov. QUENUM, J.-M. H., SJ.: Is Divine Grace Really Beyond Human Comprehension? An Exploration of the Theology of Henri De Lubac. In: *Testamentum Imperium*, Vol. 3, 2011, s. 6.

Slúži, naopak, nato, aby bolo v nás, *in nobis*, hoci nikdy úplne nevychádza, nepochádza z nás, *ex nobis*⁶⁸

Ludské bytosti sú teda, vďaka milosti, zbožstvené, stávajú sa Božími deťmi. Habitálna milosť⁶⁹ preniká do hĺbky stvoreného ducha prostredníctvom vliatych čností viery, nádeje a lásky. Božia milosť prichádza konkrétne a historicky do ľudského sveta prostredníctvom vtelenia Božieho Syna Ježiša Krista. Ježiš je zdrojom Božej milosti vo svete. Pokorné zostúpenie Boha, ktorý všetko prevyšuje (*kenosis* Božieho Syna), otvorilo obmedzeným ľudským bytostiam možnosť spoznať ho, lebo poznanie Boha sa deje iným spôsobom ako poznanie predmetov ľudskej vedy. Boh ako objekt viery sa nikdy nepredkladá rozumu v intuícii geniálnej mysle, ani kolektívnym, hoci postupne dozrievajúcim úsilím v dejinách.

Podľa de Lubaca vedie nerozlišovanie medzi prirodzenosťou a milosťou pred pádom k náuke o totálnej skazenosti, podľa ktorej je prirodzená integrita po páde prvých ľudí radikálne poškodená. Milosť prichádza do takto padnutej prirodzenosti zvonka, aby rehabilitovala ľudstvo úplne odvrátené od Božej dobroty, čo označuje za antropologický pesimizmus.⁷⁰ Preto sa vymedzuje jednak proti Baiusovmu integralizmu,⁷¹ podľa ktorého odlišenie milosti a prirodzenosti nastalo až po páde prvých ľudí, a tvrdí, že ľudská bytosť je vo svojej stvorenej prirodzenosti odlišná od milosti, ktorú prijíma s ohľadom na večný život, teda zbožstvenie nie je a nebolo pre ňu prirodzené. No vymedzuje sa aj proti extrincizmu Gaetána a Suareza, keď tvrdí, že ľudská prirodzenosť je vnútorne zameraná na nadprirodzené ako na svoj jediný definitívny cieľ.⁷² Vďaka milosti je ľudská osoba nezaslúžene naplnená počiatočnou túžbou po Bohu, ktorá od narodenia pohýna ľudské srdce.

H. de Lubac sa, podobne ako K. Rahner, pokúša udržať integritu ľudskej bytosti a tým aj integritu sveta ako neoddeliteľne spojeného s Bohom skrze

68 BLONDEL, M.: *Exigences philosophiques du christianisme*. Paris : P.U.F., 1950, s. 58. „*La surnature n'est pas une création ex nihilo, une superposition postiche ; elle est une élévation de nos facultés, une compénétration vitale et vitalisante, sans confusion, mais sans dualité. Ce surnaturel n'est pas fait pour rester en soi, in se, comme s'il était une sorte d'être distinct ou un réceptacle destiné à nous aspirer en nous faisant sortir de notre nature humaine. Il est au contraire fait pour être en nous, in nobis, sans être jamais pour cela issu de nous, venu de nous, ex nobis*“. Dostupné online na: http://classiques.uqac.ca/classiques/blondel_maurice/exigence_philo_christianisme/exigence_philo_christianisme.pdf (10. 01. 2022)

69 Sv. Tomáš píše, že v stave zranenej alebo porušenej prirodzenosti potrebuje človek „habitálnu milosť“, ktorá uzdravuje prirodzenosť nato, aby sa zdržal hriechu („*In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstinenceat*“ STH I-II q.109 a.8 co.). Okrem tejto milosti, ktorá uzdravuje prirodzenosť, potrebuje človek k správne životu ďalšiu milosť, ktorou ho Boh pohýna ku konaniu. Porov. STH I-II q.109 a.9 co.

70 WHITE, T. J. OP: Good Extrinsicism: Matthias Scheeben and the Ideal Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy. In: *Nova et Vetera*, Eng. Edition. Vol. 11, No. 2, 2013, s. 541 – 544.

71 Podľa Michaela Baiusa k rozlíšeniu medzi milosťou a prirodzenosťou v ľudskej bytosti došlo v dôsledku prvotného hriechu, predtým existovala integrita či identita, alebo jednota prirodzenosti a milosti, takže ľudské bytosti nielenže boli prirodzene zamerané na Boží život, ale mohli si tiež alebo zaslúžiť svojimi činmi lásky. Integrita prvých bytostí nebola nezaslúženým pozdvižením ľudskej prirodzenosti, ale jej prirodzeným stavom. Baiusovo učenie odsúdil r. 1567 Pius V. v bule *Ex omnibus afflictionibus*.

72 De LUBAC, H.: *Surnaturel : Etudes historiques*. Paris : Aubier, 1946, s. 433.

jeho milosť. Tá zaisťuje, že svet sa bude vyvíjať podľa Božieho plánu a nič tomu nemôže zabrániť, pričom každé ľudské úsilie má smerovať k definitívnemu naplneniu cieľa človeka v zjednotení s Bohom v spoločenstve Najsvätejšej Trojice.

Ľudská prirodzenosť a úloha človeka vo svete v učení *Druhého vatikánskeho koncilu*

Chápanie ľudskej prirodzenosti, cieľa človeka a úlohy milosti pri jeho dosahovaní, ovplyvňuje aj chápanie úlohy človeka vo svete a v spoločnosti. Majú sa kresťania spájať s neveriacimi či inak veriacimi pri budovaní spoločnosti, ktorá sa priamo nehľási k transcendentnému cieľu, teda k Bohu, a preto nepoužíva vždy prostriedky, ktoré sú v súlade s týmto cieľom? Aký postoj majú kresťania zaujať v takejto spoločnosti? Rozhodujúce odpovede priniesol v tomto smere Druhý vatikánsky koncil, ktorý v mnohom vychádzal aj z náuky spomínaných teológov – K. Rahnera a H. de Lubaca.

Pokiaľ ide o koncept „sveta“ a vzťah Cirkvi k svetu, v dejinách sa paralelne rozvíjali dve školy katolíckeho myslenia: 1) neoaugustiniáni, ktorí hľadeli na vzťah Cirkvi a sveta ako na antagonistický, pretože svet chápali ako ťažko poznačený zlom a hriechom; 2) neotomisti, ktorí odmietli novoscholastickú interpretáciu Tomáša a hľadeli na svet v pozitívnom svetle, ako na Božie stvorenie, v ktorom neustále pracuje jeho milosť. Z ich pohľadu sa má Cirkev angažovať vo svete a viesť s ním dialóg vo vzájomnom rešpekte, pričom snaha o pochopenie znamená čias má zároveň viesť k lepšiemu pochopeniu evanjelia. Tieto dva smery sa líšili tiež v tom, či a nakoľko je katolícka viera kompatibilná s modernou kultúrou. Neotomisti tvrdili, že je kompatibilná s väčšinou kultúry, a to na základe tomistického učenia o rozlíšení medzi prirodzenosťou a milosťou, podľa ktorého možno kultúru považovať za autonómnu realitu s vlastným cieľom,⁷³ preto akceptovali aj osvietenecský projekt moderny. Kultúra je teda neutrálna oblasť, kde kresťania môžu spolupracovať s nekresťanmi bez toho, aby sa vzdali svojej kresťanskej odlišnosti – teda všetkého, čo patrí do ríše nadprirodzeného.

Učenie Druhého vatikánskeho koncilu prevzalo tento neotomistický koncept sveta, podľa ktorého sa moderná kultúra chápe v analógii ku grécko-latinskej kultúre ako akási nová univerzálna kultúra, neutrálne médium pre šírenie kresťanstva (*praeparatio evangelii*). A hoci koncil nevyhlásil nič, čo by podlomilo význam tomistickej tradície, prijal taký teologický štýl, ktorý sa s ňou rozišiel – naratívny a diskurzívny štýl, prístupnejší modernému svetu. Využívajúc induktívnu metódu, začína od analýzy situácie, kde hľadá najskôr pozitívne aspekty, až následne jej slabosti či nevyváženosti. Potom uvádza kresťanský

73 Treba to chápať tak, že svet a kultúra nadobúdajú vlastný význam a samostatnosť, stávajú sa autonómnymi vo vzťahu k Cirkvi. Porov. RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*, 393 – 394.

pohľad na situáciu a odpoveď na opísaný problém. Tým naznačuje, že Cirkev svoj príspevok svetu nenanucuje, ale skôr si ho vyžaduje samotná situácia.⁷⁴ Otvorene sa tu neodsudzujú nijaké herézy a ani svet za jeho chyby, snaží sa skôr o zmierenie či presvedčanie, než o priamu opozíciu.⁷⁵

V chápaní sveta vychádza skôr z fenomenologickej a sociologickej analýzy, než z definovania základných prvkov sveta a cirkevného pohľadu na ne. Na svet hľadí viac optimisticky a chápe ho vo všeobecnosti ako:

„svet ľudí, čiže celú ľudskú rodinu so všetkými skutočnosťami, uprostred ktorých žije; svet, ktorý je javiskom ľudských dejín poznačeným úsilím človeka, jeho porážkami i víťazstvami. Svet, o ktorom kresťania veria, že ho stvorila a udržiava Stvoriteľova láska, bol síce podrobený otroctvu hriechu, ale ukrižovaný a zmŕtvychvstalý Kristus ho vyslobodil, keď zlomil moc Zlého, aby sa svet pretvoril podľa Božích úmyslov a dosiahol svoje završenie.“⁷⁶

Svet sa tu nechápe v protiklade ku Cirkvi, naopak, Cirkev považuje zvyšok ľudstva za zapojený do toho istého spásneho plánu. Odráža sa tu v istom zmysle integralistické chápanie de Lubaca a Rahnera, podľa ktorého neexistujú akési dve reality – čisto profonánna a nadprirodzená. Takéto chápanie sveta zahŕňa aj to, že Boh sa zjavuje a koná vo svete nielen v Cirkvi, ale aj mimo nej. Pritom nejde o odlišný typ spásy určenej Cirkvi a svetu. Kresťania sú povolaní spolupracovať s celou ľudskou rodinou, aby sa svet stal lepším miestom na život.⁷⁷ Niektorí teológovia, podobne ako K. Rahner, zastávali dokonca myšlienku, že svet už bol vykúpený a posvätený Kristom, preto v ňom nachádzame istý druh implicitného kresťanstva. Úlohou Cirkvi je odhaliť ho a angažovať sa v rovnom dialógu so svetom.

Zároveň však Druhý vatikánsky koncil odmietol predstavu „kontinuálneho zjavenia“ a jej dôsledok, že kritériá na interpretovanie evanjelia pochádzajú zo sveta, z jeho konkrétnej historickej situácie. Naopak, Cirkev má sociologické dáta posudzovať vo svetle Zjavenia, hoci ich svetská interpretácia sa mení. Historická realita je teda teologický *locus* skúmania Cirkvi, ktorá znamená čias interpretuje z perspektívy evanjelia a kresťanskej múdrosti.⁷⁸

Teologická antropológia Druhého vatikánskeho koncilu bola ovplyvnená jednak už spomínaným novým chápaním vzťahu prirodzenosti a milosti, jednak personalizmom.⁷⁹ Osvojila si tiež postoj k človeku, ktorý naznačil de Lubac a *nouvelle théologie*. Pozitívny obraz ľudskej bytosti otvorenej voči

74 Porov. ROSSI, A.: From Neo-Scholastic to Vatican II. : The Debate on Nature-Grace and Church-World. In: *Lumen*, Vol. 5, No. 2, 2017, s. 10 – 11.

75 Porov. O'MALLEY, J. W.: Trent and Vatican II: Two Styles of Church. In: Bulman, R. F. – Parella, F. J. (eds.): *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*. New York: Oxford University, 2006.

76 DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete *Gaudium et spes*, 2. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV, 2020.

77 Porov. ROSSI, A.: From Neo-Scholastic to Vatican II. : The Debate on Nature-Grace and Church-World, s. 13.

78 Porov. ROSSI, A.: From Neo-Scholastic to Vatican II. : The Debate on Nature-Grace and Church-World, s. 17.

79 Porov. RUŽIČKA, I.: Zjavenie ako vzájomný dialóg Boha a človeka v perspektíve Druhého vatikánskeho koncilu. In: JANČOVIČ, J. (ed.): *Tvar a tvár našej Cirkvi*. Ekleziologické štúdie, články a perspektívy. Bratislava : RCMBF UK, 2021.

pozvaníu k božskému životu je prítomný v pastoračnej konštitúcii *Gaudium et spes*:

„Tajomstvo človeka sa stáva naozaj jasným iba v tajomstve vteleného Slova [...] Lebo svojím vtelením sa Boží Syn určitým spôsobom spojil s každým človekom. To neplatí len o tých, ktorí veria v Krista, ale o všetkých ľuďoch dobrej vôle, v ktorých srdciach neviditeľným spôsobom účinkuje milosť. Keďže Kristus zomrel za všetkých a konečné povolanie človeka je v skutočnosti len jedno, a to Božie, máme veriť, že Duch Svätý dáva všetkým možnosť, aby sa – spôsobom známym Bohu – stali účastnými na tomto veľkonočnom tajomstve.“ (22)

Podľa učenia koncilu len viera dokáže vrhnúť na dianie vo svete nové svetlo a ukázať Boží plán pre človeka i celé ľudstvo, avšak v ľudskom pokroku a vo všetkých dobrých ľudských dielach, ktoré prispievajú k lepšiemu životu, vidí zároveň pôsobenie Božej prozreteľnosti. Preto sa veriaci nemajú uzatvárať, ale majú sa angažovať vo svete, spolupracovať na spoločnom dobre a svedčiť o Božom pláne so svetom a s človekom.

Záver

Predkladaná štúdia nemá ambície byť dôsledným historickým rozborom, ani si nenárokujú na objasnenie celej hĺbky a šírky teologickej problematiky prirodzenosti a milosti v diela H. de Lubaca a K. Rahnera. Vzťah prirodzeného a nadprirodzeného v ľudskom živote sa snaží uchopiť z filozofického pohľadu, ako podnetný teoretický problém, ktorý však má aj praktické dôsledky. Je isté, že nadprirodzené pôsobenie Boha a jeho milosti bude pre nás vždy do veľkej miery tajomstvom, rovnako ako naša prirodzenosť a jej možnosti, to však neznamená, že nie je potrebné zaujať k svetu a úlohe kresťanov v ňom nejaký postoj. Človek svoj život nikdy neprežíva izolovane od panujúcej kultúry a spoločnosti, a rovnako ako je sám pod ich vplyvom, má tiež možnosť na ne pôsobiť. Zdá sa, že integrálne chápanie, ktoré uchopuje človeka a svet v jednote s Bohom na základe Božieho stvorenia a Kristovho vykúpenia, prispelo k zmene pohľadu Cirkvi na človeka i na svet, ktorý sa stal oveľa pozitívnejším. Hoci Rahnerova a de Lubacova integralistická vízia ako celok nebola zahrnutá do učenia Cirkvi, jednotlivé prvky ich koncepcie významne ovplyvnili vývoj cirkevného učenia nielen počas Druhého vatikánskeho koncilu, ale aj po ňom, a i dnes ešte poskytujú dôležité podnety pre teologickú a filozofickú reflexiu.

Štúdia tiež poukazuje na dynamický vývoj chápania obsahov kresťanskej viery a na význam opätovného premýšľania pojmov „prirodzenosť“ a „milosť“ a s nimi súvisiacich tém, ako sú cieľ ľudského života a úloha kresťana v dnešnej spoločnosti. Na stručnom načrtnutí myšlienok spomínaných veľkých teológov

sa tiež ukazujú nielen ich široká teologicko-historická erudícia, ale aj ich schopnosť podložiť teologickú argumentáciu komplexnejším filozofickým základom.

Literatúra

- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV, 2020.
- ADAMI, Joseph Alan: Nature, end and Grace according to St. Thomas. Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma AQ. In *Urbe Angelicum, Facolats Theologiae*, Rím, 2019, s. 1–26. Dostupné na Academia.edu: https://www.academia.edu/40838886/Nature_end_and_Grace_according_to_St_Thomas_Aquinas (12.11.2021)
- AKVINSKÝ, Tomáš: *Kompendium teologie*. Praha : Krystal OP, 2011.
- AQUINAS, Thomas: *Summa Theologiae*. Dostupné online: <https://krystal.op.cz/summa-theologiae/> (07. 01. 2022)
- SV. AUGUSTÍN: *Boží štát* II. zv. Vydali spoločne: SSV v Trnave a LÚČ, Bratislava, 2005.
- SV. AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997.
- BLONDEL, Maurice: *Exigences philosophiques du christianisme*. Paris : Les Presses Universitaires de France, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1950.
- BOERSMA, Hans: Accomodation to What? Univocity of Being, Pure Nature, and the Anthropology of St. Irenaeus. In: *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 8, No. 3, 2006, s. 266 – 293.
- BRAUNSTEINER, G.: Henri de Lubac a Joseph Ratzinger v dialógu komentárov k prvej kapitole konštitúcie Dei Verbum. In: *Studia Theologica* 18, č. 3, podzim 2016, s. 37 – 56.
- CAPONI, Francis J., O.S.A.: Karl Rahner : Divinization in Roman Catholicism. In: CHRISTESEN, Michael J. – WITTUNG, Jeffrey A. (eds.): *Partakers of Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. Madison Teaneck : Fairleigh Dickinson University Press, 2007, s. 259 – 280.
- DE LUBAC, H.: *Petite catéchèse sur nature et grace*. Paris : Fayard, 1980.
- DE LUBAC, Henri: Duplex hominis beatitudo. In: *Communio : International Catholic Review*, vol. 35, n. 4, 2008, s. 600 – 612.
- DE LUBAC, Henri: *Surnaturel : Etudes historiques*. Paris : Aubier, 1946.
- DE LUBAC, Henri: *The Mystery of the Supernatural*. New York : Crossroad Herder, 1998.
- DUFFY, Stephen J.: *The Dynamics of Grace : Perspectives in Theological Antropology*. Collegeville : Liturgical Press, 1992.
- FLOSS, Karel: Problém pojmu *natura* u Tomáše Akvinského. In: CHVÁTAL, L. – HUŠEK, V. (eds.): „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno : CDK, 2008, s. 135 – 155.
- KARFÍKOVÁ, Lenka: Přirozenost završená vůlí: Augustin a Origenes. In: CHVÁTAL, L. – HUŠEK, V. (eds.): „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno : CDK, 2008, s. 91 – 108.

- HEALY, Nicholas J.: Henri de Lubac on Nature and Grace: A Note on Some Recent Contributions to the Debate. In: *Communio : International Catholic Review*, vol. 35, n. 4, 2008, s. 536 – 564.
- KELLY, Geoffrey B. (ed.): *G. Karl Rahner : Theologian of the Graced Search for Meaning*. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.
- LICHNER, Miloš: Teologická analýza diela *De correptione et gratia* a možné nové chápanie problematiky milosti. In: *Teologický časopis*, roč. X, č. 1, 2012, s. 29 – 58.
- O'MALLEY, John W.: Trent and Vatican II: Two Styles of Church. In: BULMAN, Raymond F. – PARELLA, Frederick J. (eds.): *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*. New York : Oxford University, 2006.
- PLANT, T.: *Catholic Theology of Grace and its implication on the Development of an Anonymous Christendom in the Thought of Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner. Dissertation*. University of Bristol, Faculty of Arts, 2006. Dostupné online na: https://www.academia.edu/28049094/Catholic_Theology_of_Grace_and_its_Implications_on_the_Development_of_an_Anonymous_Christendom_in_the_Thought_of_Hans_Urs_von (12. 01. 2022)
- O'SULLIVAN, Noel: Henri de Lubac's Surnaturel: An Emerging Christology. In: *Irish Theological Quarterly* 72, 2007, s. 3 – 31.
- QUENUM, Jean-Marie Hyacinthe, SJ.: Is Divine Grace Really Beyond Human Comprehension? An Exploration of the Theology of Henri De Lubac. In: *Testamentum Imperium*, Vol. 3, 2011, s. 1 – 17.
- RAHNER, K.: Nature and Grace. In: *Theological Investigations IV*. London : Darton, Longman&Todd and Seabury, 1966.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert: *Teologický slovník*. Praha : Vyšehrad, 2009.
- RAHNER, Karl: *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2004.
- ROSSI, Attilio: From Neo-Scholastic to Vatican II. : The Debate on Nature-Grace and Church-World. In: *Lumen*, Vol. 5, No. 2, 2017, s. 1 – 22.
- RUŽIČKA, Ivan: Zjavenie ako vzájomný dialóg Boha a človeka v perspektíve Druhého vatikánskeho koncilu. In: JANČOVIČ, Jozef (ed.): *Tvar a tvár našej Cirkvi*. Ekleziologické štúdie, články a perspektívy. Bratislava : RCMBF UK, 2021.
- SEILER, Christopher M.: Natura Pura : A Concept for the New Evangelization. In: *Theological research. The Journal of Systematic Theology*, Vol. 2, No.1, 2014, s. 53 – 65.
- TORRELL, Jean-Pierre: Nature and Grace in Thomas Aquinas. In: BONINO, S. T. (ed.): *Surnatural : A Controversy at the Heart of Twentieth Century Thomistic Thought*, Ave Maria, 2009, s. 155 – 188.
- WHITE, Thomas Joseph OP.: Human Nature and *Gaudium et Spes* 22. In: *Nova et Vetera*, Eng. Edition, Vol. 8, No. 2, 2010, s. 283 – 322.
- WHITE, Thomas Joseph O.P.: Good Extrinsicism: Matthias Scheeben and the Ideal Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy. In: *Nova et Vetera*, Eng. Edition. Vol. 11, No. 2, 2013, s. 541 – 544.

Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O.BOX 173
814 99 Bratislava
e-mail: maria.spisiakova@truni.sk