

***Hrvoje Lasić***

**NARAVNI I NADNARAVNI RED POSTOJANJA S FILOZOFSKO-  
-TEOLOŠKOG VIDIKA U FILOZOFIJI RELIGIJE (II)\***

**1. *Teološki pristup »nadnaravnom redu« postojanja***

U teologiji se govori o dvama različitim redovima postojanja: naravnom i nadnaravnom. Naravni je red stanje različitih stvorenih naravi ukoliko dolaze od Boga kao od njihova uzroka i ako su usmjerene prema njemu kao prema svom konačnom uzroku, a da njegovo djelovanje bilo što ne nadoda striktnim zahtjevima određenih naravi. Naravni red čovjeka upućuje na Boga, njegova stvoritelja, prvi Uzrok njegova postojanja i Stvoritelja njegove razumne duše. Jednako tako, naravni red upućuje čovjeka na Boga, koji je njegov konačni cilj, ne kao već posjedovan u blaženom gledanju, nego kao poznat u granicama mogućnosti razumske spoznaje. Zahvaljujući tome stanju čovjek se sam usmjerava prema svom najvišem cilju s pomoću svoje naravi, njezinih moći i djelovanja, koji su podupirani samim pojmom najvišeg cilja i vlastitom ustrajnošću. Sredstva koje čovjek ima u naravnom redu objektivno su spoznatljiva, a to su: subjektivno svjetlo njegova razuma te ostvarenje svih njegovih sposobnosti; načelno, inteligencije i volje, pod utjecajem naravne Božje pomoći.

Različito od naravnog reda, nadnaravni je red stanje svega onog što u stvarnim naravima nadilazi njihovu proporciju u odnosu na Boga, koji je princip i cilj svih nadnaravnih savršenosti. Ovdje valja svratiti pozornost na razliku koja postoji u samom

\* Prvi dio studije objavljen je u *Obnovljeni Život* 5—1988, str. 366—380.

nadnaravnom redu s obzirom na njegovu supstanciju i na proizvođenje njegovih učinaka. Nadnaravni red »quoad substantiam« stanje je svih stvarnosti koje su formalno nadnaravne. Riječ je o redu istine i nadnaravnog života, milosti i slave. U tom redu čovjekov je posljednji cilj posjedovanje Boga, intuitivno gledanje i blažena ljubav. U redu milosti i slave Bog je prvi, a čovjek drugi uzrok, zahvaljujući uzdignuću njegove duše po posvetnoj milosti, danim (ulivenim) krepostima i darovima Duha Svetoga. Da bi mogao postići svoj najviši cilj, čovjek prima objektivna sredstva kao što su Objava, za koju je nadležna Crkva, sakramenti i ostala nadnaravna sredstva potrebna za spasenje, kao i subjektivna sredstva: nutarnje svjetlo vjere i ispunjenje milošću. Ovdje Bog nastupa pod dvostrukim vidikom-, kao autor i cilj naravnog reda te kao autor i cilj nadnaravnog reda. U prvom slučaju može se otkriti naravnim razumom i filozofijom, shvatiti zdravim razumom kao najviše Biće, prvi Pokretač, prvi Uzrok, nužno i prvo Biće, redatelj čitavog univerzuma (svemira). Pod drugim vidikom može biti poznat jedino Objavom i vjerom, shvaćen intimnim pripćenjem razumu svoga Božanstva (Bog je naš Otac, Bog spasenja, naše utočište i naša snaga). U tom se smislu može reći da se nadnaravno ne suprotstavlja naravnom, nego ga, naprotiv, upotpunjuje, iako ga naravno inače ne zahtijeva. To je polazište predložila Crkva, izrazito definirajući odnos između razuma i vjere.<sup>24</sup>

S obzirom na odnos između naravnog i nadnaravnog reda postojanja, nastaje problem zbog nejasnoće odnosa, tj. zbog načina odnosa između ova dva različita poretka dviju stvarnosti. Na temelju tog odnosa bilo bi logično pretpostaviti da se nešto dogodi, da nastane nešto novo na jednoj ili drugoj strani, ali je isto tako sasvim logično da je teško ući u samu bit tog odnosa, jer je riječ o nadnaravnom redu postojanja koji nadilazi granice mogućnosti naravne spoznaje ljudskim razumom. U katoličkom polazištu samo se navode opći principi i načela u rješavanju tog problema. Prije svega, taj se odnos ne može promatrati apstraktno, kao da bi naravni red postojanja bio niži, a nadnaravni neki viši plan, na kojem bi se odvojeno odvijalo ljudsko djelovanje.<sup>25</sup> A to znači da u sadašnjem stanju ljudski razum ne bi trebao da bude odvojen od Objave, narav odvojena od nadnaravi, premda sama činjenica da je čovjek pozvan na nadnaravni život nije jedini razlog za to. Drugo, palo čovječstvo (ljudska narav), ali i uzdignuto po Kristu i u njemu, može imati samo jednu svrhu; intuitivno gledanje i blaženo posjedovanje Boga. Uzme li se blaženo gledanje Boga kao čovjekov konačni cilj, to znači da je čovjek prema naravi usmjeren i osposobljen za konačni cilj; da on u sadašnjoj naravi

<sup>24</sup> Usp. Razum, u *DOT*, sv. XIII, stup. 1648; Denz. n. 2103.

<sup>25</sup> Ia, q. 33, a. 1, *De Verit*, q. 14, a. 2.

nije dovršen, nego na putu usavršavanja. Baš zato što razvojni put usavršavanja neke naravi pretpostavlja stanovitu promjenu u stanju same naravi, logično je upitati da li će ljudska narav stupajući u odnos s nadnaravnim ostati samo ljudska narav ili će možda postati neka druga narav, budući da je upotpunjena svojstvima više naravi (nadnaravi)? Ovdje valja znati da nije riječ o relativnom, nego o bitnom odnosu i utjecaju višeg reda postojanja na niži red, pri čemu se niži red postojanja dijelomice mijenja ili barem dopijeva u neko drugo, u ovom slučaju, savršenije stanje.

Psihološki gledano, odvajanje naravnog i nadnaravnog reda postojanja teško je shvatljivo, jer ljudska ili anđeoska narav, dušom ili duhom i intelektualnim sposobnostima koje proistječu iz naravi, formiraju subjekt u kojemu se ostvaruju elementi nadnaravnog života, kao što su milost, primljene (ulivene) kreposti i darovi, i odgovaraju tim nadnaravnim principima. Ali to ne znači da ti principi čine neki princip »quod«, tj. neki nadnaravni subjekt djelovanja. Potpun princip nadnaravnog života jest narav sama, ali uzdignuta na viši stupanj (savršenstva) nadnaravnim »habitusima« koji dolaze od Boga. U čovjeku ne postoje dvije duše — jedna koja bi pripadala naravnom redu, a druga nadnaravnom — nego jedna duša koja pripada naravnom redu, koji postaje po primljenoj milosti i kreposti djelotvorni subjekt u redu nadnaravnog života.

Nadnaravno, shvaćeno s obzirom na posljednji cilj i na subjekt koji teži prema tom cilju kao prema nadopuni naravnoga, prije svega se podrazumijeva kod intelektualnih (razumskih) stvorenja, pozvanih od Boga na nadnaravni red postojanja. Postoji mogućnost da se ustanovi trostruko približavanje naravnog nadnaravnom redu postojanja: prema sposobnosti, prema suglasnosti i prema težnji naravi k nadnaravi. Prema Sv. Tomi, ta bi težnja bila uzaludna kad ne bi bila ostvariva.<sup>26</sup>

Dogmatsko određivanje primarnog odnosa između naravnog i nadnaravnog reda postojanja pojavljuje se već u 14. st. u mistici. Bitna povezanost naravnog s nadnaravnim posebno se izražava u životu svetaca koji se u nadnaravnom kreću kao u svom vlastitom svijetu. Nadnaravno postaje neposredno predmet iskustva, premda je natprirodna stvarnost, i ulazi u područje prirodnoznanstvene spoznaje. Stupanj prodiranja nadnaravnog u naravno čak se može mjeriti i »znanstveno« utvrditi najvišim crkvenim autoritetom u slučajevima proglašenja »svetih osoba«.

<sup>26</sup> Ia, q. 12, a. 1; *Cont. Gent.*, 1 III, c. 50—53; *De Verit.*, q. 8, a. i; *Comp. theol.*, c. 104, 106; usp. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, Rome 1931, str. 388; RT 1933, str. 669; *De Deo Uno*, Paris 1936, str. 254—269; A. D. Sertillanges, *La beatitudo*, Paris 1936, Str. 303—315; usp. *DCT*, sv. XIV, str. 2850—2859, Paris 1941.

Otkrivanje bitnog odnosa između naravi i nadnaravnog pod ontološkim vidikom ponovno oživljava u 20. st. U teologiji nastaje novi pokret pod imenom »nova teologija«, čiji pobornici zagovaraju postojanje »čiste naravi« (natura pura), a prigovaraju uobičajenoj tradicionalnoj teologiji da u svom naučavanju o naravi i nadnaravi ne uviđa dovoljno njihovu egzistencijalističku međusobnu dimenziju.<sup>27</sup> Pod utjecajem egzistencijalizma protagonisti »nove teologije« kušaju objasniti nezainteresiranost tradicionalne teologije za teoretsko određenje čovjeka, njezino nastojanje da se susretne stvarno egzistirajućeg čovjeka između naravi i nadnaravi, postojanje u čovjeku čisto negativno shvaćene »potentia oboedientialis« (poslušne moći).

Egzistencijalistički pristup čovjeku već je došao do izražaja u srednjem vijeku, posebno kod Sv. Tome, Dunsca Scota, Sv. Bonaventure i mnogih drugih.<sup>28</sup> Prema njihovu učenju, ljudska je narav na neki način u sebi stvorila »desiderium naturale visionis beatificae«. Na temelju ovog »desiderium naturale« može se zaključiti, prema »novoj teologiji«, da bi bili nevažni svi darovi nadnaravi, kao i nedužni darovi Božje ljubavi, kad ne bi bila stvorena narav kao njihov supstrat i organ. S tom interpretacijom tomizma »nove teologije« ne slažu se svi tomisti. Ipak iz rasprava u 14. i 15. st. na temelju »desiderium naturale« prevladalo je, prema mišljenju J. Alfara, opće mišljenje svih teoloških škola da postoji u čovjeku »desiderium naturale« i da se radi o obnavljanju teorije »čiste naravi«, koja je bila zastupana prije Cajetana po Tomi Akvinskom.<sup>29</sup>

Što se tiče modernističkog shvaćanja odnosa između naravi i nadnaravi, Crkva je izrekla svoj sud u enciklici *Humani generis* i izričito mu se suprotstavila odlučnim argumentom: »Ako je 'desiderium' za nadnaravnim konstitutiv ljudske naravi, tada nadnaravno nije više nikakav besplatni (nedužni) Božji dar.«<sup>30</sup> To bi značilo, drugim riječima, da nadnaravno mora biti prisilno dano naravnom. K. Rahner i E. Brisbois, neovisno jedan o drugome,

<sup>27</sup> Među pobornicima »nove teologije« naročito su se isticali H. de Lubac, H. Bouillard, Delay, Rondet, H. Urs v. Balthasar, R. Guardini i drugi.

<sup>28</sup> *Cont. Gent*, III, 48—50; Ia, q. 12, a. 1; Ia—IIae, q. 3, a. 8.

<sup>29</sup> Izraziti protivnici »nove teologije« bili su De Blic, Ch. Boyer, R. Garrigou-Lagrange, A. Michel, de Brongli; usp. RGG, IV Bd., Tubingen 1960, str. 1329—1332. Osvrćući se na spor »prirodne teologije«, kao i na pitanje naravi i nadnaravi, »desiderium naturale« prema shvaćanju »nove teologije« čiji su pobornici H. de Lubac, H. Bouillard, H. Rodet, H. Urs v. Balthasar, Y. Congar, M.-D. Chenu, samim načinom prikazivanja te problematike H. Kiing želi istaknuti zasluge tih teologa u obnovi teologije na egzistencijalističkom planu i istovremeno predbaciti tradicionalnoj teologiji njezinu nezainteresiranost za sve te probleme. Međutim H. Kiing zaboravlja da ljudsko biće nije u stanju dokraja shvatiti sve tajne božanskog djelovanja u suradnji sa svojim stvorenjem; usp. H. Kiing, *Postoji li Bog?*, Zagreb 1987, str. 466—484, posebno str. 474—478.

<sup>30</sup> Denz. n. 3018

predložili su da se »desiderium naturale« zamijeni novim izrazom »nadnaravni egzistencijal«, koji bi imao posredničku ulogu između naravi i nadnaravi. Ovdje valja spomenuti »transcendentalni dinamizam« u filozofiji religije J. Maréchala, koji je nastao pod utjecajem reformatorske teologije, posebno antropologije K. Bartha, s obzirom na shvaćanje »nove teologije« i njezina pristupa odnosu narav-nadnarav. Ovo sporno pitanje pokušao je riješiti H. Urs v. Balthasar uvođenjem novog izraza »analogija bitka«, u odnosu na izraz K. Bartha »analogija vjere«.<sup>31</sup>

## 2. Filozofsko-teološke rasprave o odnosu narav-nadnaravno u ljudskom biću

Čovjek je razumno biće u kojem se izražavaju naravna i nadnaravna dimenzija. Na neki način čovjek je dvodimenzionalno biće koje u sebi ujedinjuje dvije različite stvarnosti: naravnu i nadnaravnu. Zato se za čovjeka i kaže da je jedno biće, sastavljeno od duše i tijela. Upravo taj odnos, jedinstvo duše i tijela, oduvijek je bio predmet razmišljanja i rasprava. Osvrnut ćemo se na najnovije rasprave s filozofsko-teoloških aspekata o naravnom i nadnaravnom u čovjeku, o njihovoj bitnoj povezanosti i neovisnosti, kao i o nužnosti i besplatnosti nadnaravnog u naravnom.

Francuski filozof Maurice Blondel, kršćanske provenijencije, posvetio je u svojim djelima dosta vremena proučavanju naravne i nadnaravne dimenzije ljudskog bića i došao do zaključka da čovjek, prema svojem ustrojstvu, može imati samo jedno opredjeljenje, poziv i cilj — nadnaravni (»vocation surnaturelle\*») — koji može ostvariti jedino u suradnji s nadnaravnom stvarnošću, tako da joj dopusti ispuniti »prazninu« koja se nalazi u ljudskoj naravi. J. H. Nicolas, teolog, pozivajući se na tradicionalni tomistički pravac, smatra da Blondel, usprkos svemu svojem filozofskom naporu i nastojanju, nije dorastao da u skladu s tomističkom naukom protumači ovaj teološki problem. Neprihvatanje od nekih teologa tog Blondelova tumačenja drži opravdanim, jer nekih teologa tog Blondelova tumačenja drži opravdanim, jer njegovo tumačenje odbacuje Cajetanovu tezu o razlici (odvajanju) naravi od milosti, prema naučavanju Sv. Tome. Isto tako, Blondelovo tumačenje odnosa narav-nadnaravno ne ističe dovoljno besplatnost nadnaravnog u odnosu na narav. Čudi se da H. de Lubac pokušava na temelju blondelovske filozofije razvijati teologiju nadnaravnog u svom djelu *Le Surnaturel*<sup>32</sup>, koje je

<sup>31</sup> RGG, rV Bd., str. 1331 — 1332; H. Kung, *Postoji li Bog?*, str. 476—478.

<sup>32</sup> H. de Lubac, *Le Surnaturel*, Etudes historiques, Paris 1946. De Lubacovo poimanje nadnaravnog Katolička crkva nije prihvatila, kao ni metode »nove teologije«. Međutim, za vrijeme Drugog vatikanskog sabora Crkva se počinje više otvarati prema svijetu, u kojemu prevladava egzistencijalistički pravac, čime se zagovornici »nove teologije« dobro koriste. H. de Lubac ponovno objavljuje svoje djelo o nadnaravnom *Le Mystère du surnaturel*, Paris 1965, ali bez velikog odjeka

izazvalo reakciju među katoličkim teolozima i na koje je aludirala enciklika *Humani generis*. Nicolas ne sumnja u dobru namjeru H. de Lubaca da angažira teologiju u traženju ispravnog shvaćanja nadnaravnog u odnosu na narav, ali Nicolas smatra nelogičnom i prema tome neprihvatljivom samu ideju da bi jedno biće svojom naravi bilo usmjereno prema cilju koji ne može postići bez određenog besplatnog dara milosti, te sumnja da se takva teologija dovoljno brine o cjelini Tominih tekstova. Posebno zamjera E. Gilsonu, povjesničaru i filozofu, što je krivotvorio tekstove Tomina interpretatora Cajetana, kojeg slijedi većina tomista, a nadasve mu spočitava to što ne uviđa Blondelovo i Lubacovo neispravno tumačenje Tomine misli.<sup>33</sup>

S obzirom na misterij milosti, koji je posebno izražen u skolastičkim raspravama, Nicolas je mišljenja da skolastička teologija nikada iz svojih perspektiva nije isključivala bogatstva milosti, dapače, uvijek joj je davala u svojim sintezama ogromno značenje i mjesto.<sup>34</sup> Svjestan je teškoće: kako približiti čovjeku milost kao nadnaravni besplatni dar? Sam pojam »besplatnosti milosti«, koji je nesumnjivo biblijski i tradicionalan, uključuje problem »čiste naravi«; jer u odnosu na stvarnog čovjeka milost je besplatna, i nije shvatljivo postojanje čovjeka bez milosti, jer grijeh, teološki gledano, isključuje milost. Međutim, sama ideja »nadnaravnog« doziva onu »naravnog«, dakle naravi, a ona sama je umiješana u onu »besplatnosti«. To je zapravo osnovna teškoća, koju nije lako potpuno otkloniti. S tog razloga i nisu jednako vrijedne pažnje sve spekulacije o shvaćanju pojma »čiste naravi«. Prihvaćanjem samo mogućnosti postojanja »čiste naravi« kao realno mogućeg ljudskog stanja, ali u stvarnosti nikada ostvarenog, pitanje i dalje ostaje neriješeno. To se pitanje nije moglo izbjeći ni u prošlosti, a ni u sadašnjosti ne može biti smatrano jalovim poslom, premda mu se pridavalo suviše važnosti i nastojalo se riješiti ne misleći dovoljno o nekim antropologijskim datostima koje su bile temeljne za crkvene Oce.

Pitanje je ponovno postalo aktualno nakon što je bio formiran pojam naravi i nakon što je bila izričito shvaćena besplatnost darova milosti u odnosu na narav u njihovoj »nadnaravnosti«. Besplatnost milosti i darova Duha Svetog ostaje i dalje nedokučivo ljudskom načinu razmišljanja. Naime, ako ti darovi nisu u pravcu razvoja naravi, ni njezina nužna nadopuna, tada treba

ujavnosti;uspH.Kùng,raKc/;',str.475.i477.NaDeLubacovdjeloosvrnuo se također J. H. Nicolas, *Les Profondeurs de la grâce*, Paris 1969, posebno u trećem pogl., »L'homme face au don de Dieu«, str. 139—357, kao i u svom prikazu korespondencije između H. de Lubaca i E. Gilsona, usp. «Lettres de M. Etienne Gilson adressés au P. H. de Lubac et commentées par celui-ci», Paris 1986, u *Revue thomiste*, janvier-mars 1987, str. 157—159.

<sup>33</sup> Usp. J. H. Nicolas, »Lettres...«, str. 158—159.

<sup>34</sup> J. H. Nicolas, *Les Profondeurs de la grâce*, Paris 1969, str. 72.

da dopustimo da narav može biti ostvarena bez tih darova, bar da ne budu promatrani kao njezini bitni zahtjevi. Naprotiv, ako postoje bitni razlozi da je jedno takvo ostvarenje nevjerojatno, tada ih treba protumačiti i obrazložiti. Međutim, ne može se istodobno držati da nadnaravno ovisi o slobodnoj Božjoj raspoloživosti prema svojem stvorenju i da je ono takve naravi da bi bez te providnosne raspoloživosti bilo osakaćeno, radikalno nesposobno postojati; iz svega toga moglo bi se zaključiti da je milost istodobno i nužan i nepredviđen dar, a to je samo po sebi protuslovno.<sup>35</sup>

Blondelovo tumačenje besplatnosti i obaveznosti nadnaravnog namijenjenog od Boga čovjeku Nicolas ne prihvaća jer to tumačenje u sebi krije zabludu Baiusa, koju je Učiteljstvo osudilo. U Blondelovoj filozofiji izražen je intuitivski pravac, i upravo na temelju intuicije Blondel zaključuje da nadnaravno ne može biti obavezno za čovjeka, osim ako odgovara zahtjevima njegove naravi, i da ne može biti nadnaravno, osim ako je besplatno, dano božanskom inicijativom koja je potpuno besplatna. To Blondelovo shvaćanje besplatnosti i nužnosti nadnaravnog u naravi naišlo je, prema Nicolasovu mišljenju, na opravdane kritike u tradicionalnoj teologiji; jer ako u čovjeku postoji zahtjev za nadnaravnim, tada ono nije više besplatno, a isto tako nije prihvatljivo da Bog, nakon što je stvorio narav, lišava je onoga što joj je potrebno za dovršenje.

Međutim, danas više poznatih povjesničara smatra blondelovsko polazište u shvaćanju odnosa između naravi i nadnaravnog prihvatljivim jer je blisko Tominom shvaćanju. Čovjek je po naravi usmjeren k nadnaravnom cilju, ali, usprkos svoj svojoj usmjerenosti, on ga ne može postići bez milosti. Milost ne postaje u tolikoj mjeri nužna i dužna, jer je Bog mogao savršeno odlučiti da ne dadne čovjeku nadnaravna sredstva, bez kojih ne bi mogao postići svoj posljednji cilj. U tom slučaju, razumije se, taj nedostižni cilj ne bi bio obavezan, a čovjek bi mogao naći svoje ostvarenje u naravnoj sreći, nesavršeno, ali za njega dovoljno, kao što je to slučaj sa stanovnicima »limba«, prema tumačenju Sv. Tome Akvinskog. Tako bi čuvena blondelovska tvrdnja da je pojam nadnaravnog »apsolutno nemoguć i apsolutno nužan čovjeku« vjerno izražavala tradicionalnu i tomističku autentičnost. Međutim, Nicolas misli suprotno i ne prihvaća tu tvrdnju. Besplatnost nadnaravnog nužno uključuje mogućnost da se čovjek potpuno razvije svojom naravi i da dospije do savršenstva, do sreće, a da ne postane »ponadnaravljen«, tj. da ne bude usmjeren ka nadnaravnom cilju, da ga ne postigne naknadno, jer su i jedan i drugi dar milosti. Obvezatni karakter dara, nakon što je

dan, sastoji se u tom što nadnaravni cilj nije čisto i jednostavno drugi cilj od prirodnog kojemu je ovaj podređen, tj. primanjem dara milosti nadnaravni cilj postaje naravni i jedini. Tako je moralna, temeljna obveza za razumsku ljudsku narav ljubiti Boga iznad svega i u snazi te kreposti ljubavi ostvariti ono što Bog od nje očekuje — živjeti u zajedništvu s njim. Tek s pomoću svjetla Objave ljudski razum može otkriti u čovjeku tu neodređenost koja omogućuje njegovu nadnaravnu nadređenost. Čovjek dolazi do spoznaje svojega nadnaravnog cilja samim činom »nadnaraviziranja«, koji je spoznatljiv jedino vjerom. Na taj način »pojam nadnaravnog« shvaćen je ne kao »prazan okvir« koji razum konstituira na temelju analiziranja zahtjeva čovjeka o čijem ispunjenju može doznati po vjeri, nego kao nešto što je realno dano i tako konstituirano da može ispuniti u čovjeku ono što Bog hoće po potpuno nepredviđenoj ljubavi, koja je zapravo i pridonijela da u čovjeku nastane sama »praznina« koju dolazi on sam ispuniti.<sup>36</sup>

Međutim, kad se malo bolje analizira Blondelovo polazište s obzirom na narav i nadnaravno, u samom kontekstu u kojemu Blondel promatra ljudsko biće u odnosu na njegov konačni cilj, ne može se baš reći da se njegovo polazište bitno razlikuje od Nicolasova polazišta. Blondel posebno ističe besplatnost i nužnost nadnaravnog u razvoju ljudskog bića, kako bi se što više naglasila nedostupnost ljudskog bića i njegova usmjerenost prema Bogu, Prvom principu, prvom Uzroku svega što postoji, pa i samih ljudskih čina. S jedne strane, čovjek treba da učini sve što može, računajući samo na sebe, ali, s druge strane, treba da bude uvjeren da sve što čini, premda je nužno, radikalno nije dovoljno. U nekom smislu djelovanje treba da bude potpuno ljudsko, ali isto tako treba da bude željeno kao potpuno Božje. U toj savršenoj sintezi može se reći da prvi dio dolazi od jednog, a drugi od drugog, ali tako da svaki treba da djeluje za sve; djelovanje dviju volja postoji također samo pod tim uvjetom, jedno ne može ništa bez drugog. Djelovanje, zajedničko djelo, proizlazi čitavo od svakog.<sup>37</sup>

Ovdje je riječ o tako dubokom, intenzivnom i bitnom prožimanju ljudskog s božanskim, nadnaravnog s naravnim, da postoji opasnost od prenaglašavanja jedne ili druge strane, ili nemogućnost uočavanja bilo kakve razlike između ta dva bitno različita načina postojanja i djelovanja. Svojim načinom i stilom izražavanja Blondel je pridonio da je njegova »filozofija djelovanja« (*l'action*) bila shvaćena pogrešno. U rješavanju svoje sudbine čovjek je pozvan da djeluje, koliko je moguće, prema tome ko-

<sup>36</sup> *Nav. dj.*, str. 395—397.

<sup>37</sup> M. Blondel, *L'Action* (1983), Paris 1973, str. 385.



liko ima svjetla i snage, ali sa sviješću da u sebi samom ponipoš-tp ne nalazi princip, sredstvo i cilj svoga djelovanja, da nikada ne pomisli da je stigao do cilja; njegova je zadaća da neumorno traži, jer ne bi tražio da nije našao ono što nikad ne dosiže, ono što se gubi čim ga se nastoji zadržati. Čovjek, na neki način, treba da živi s osjećajem da prisutno (prostor u kojemu se krećemo) i nije stalno prebivalište, nego prolazno mjesto i vječit tjesnac; da živi u strahu da se suviše ne prilagodi ovom umirućem životu, koji pruža stanovit mir. Taj ustrajni nemir u ljudskom biću dobar je samo toliko koliko potiče prisutne aktivnosti i koliko nam ne dopušta da se na njih ograničimo. Na neki način, »apsolutnu inicijativu Boga slobodno je zamijeniti apsolutnom inicijativom čovjeka«. Čovjeku ne pripada da dadne tu inicijativu, niti da se dadne sam sebi; njegova je uloga da Bog bude u njemu sve kao što je on tu po sebi, kao i to da u samom principu svojega pristanka nađe njegovo suvereno djelovanje, njegovu djelotvornu nazočnost. Na neki način, prava volja čovjeka Božja je volja.<sup>38</sup> Bez Božje volje da sve bude i bez njegove prisutnosti u svemu što postoji, ništa ne bi postojalo, sve bi bilo ništavilo. Najveći napor ljudske volje da žrtvuje sve što ima i sve što jest, nije dovoljan ako mu se pripiše zasluga ili ako mu se dopusti učinkovitost. Samo je to, prema Blondelovu mišljenju, siguran i pravi put da se voli nevidljivo, da se želi iznad svega ono što se aktualno odbija posjedovati. Sve izgubiti da se spasi ono jedino što vrijedi da bude-, umrijeti ako treba da bi se živjelo, budući da se čini nemogućim dospjeti do bića (opstojanja), a da se ne prođe smrt, to je priznanje čovjeka apsolutnom, to je sudjelovanje ništavila, koje smo mi u realnom životu, po prinošenju (žrtvi) vidljivog života. Za sve to potrebna je naravna svijest o nemogućnosti čovjeka da dosegne samim svojim silama svoj nužni cilj. U tom smislu Blondel smatra da je realističan Aristotelov dojam da u čovjeku postoji jedan bolji život od čovjeka, život koji čovjek ne može održati i zato je potrebno da u njemu stanuje nešto božansko.<sup>39</sup>

U tom kontekstu valja također shvatiti Blondelovo polazište da je pojam nadnaravnog za čovjeka apsolutno nemoguć i apsolutno nužan, jer ljudsko djelovanje nadmašuje samog čovjeka i sav napor njegova razuma kako bi se uvidjelo da on ne može i ne treba pri tom ostati, nego čekati pomoć izvan »nepoznatog mesije«. Zato je potrebno utemeljiti realno društvo i surađivati s Bogom, i u samom uspjehu priznati Boga gospodarem svojega dara i svojega djelovanja. Na taj način Blondel želi pokazati kako sama ideja Objave ulazi u nutarnji (bitni) razvoj ljudske svijesti; dolazeći izvana, ona ne može djelovati iznutra, osim u snazi pre-

*Nav. dj.*, str. 386.

*Nav. dj.*, str. 387–388.

thodnog odgovora. Želi pokazati u kakvim obilježjima ta datost (Objava), naoko izvanjska, ima svoj autoritet i svoje intimno ulaganje; ona treba da posluži i ima praktičnu učinkovitost ako želi imati određeni smisao i na neki se način humanizirati. Dakle, ona zauzima mjesto u dinamizmu djelovanja, a ljudska znanost u svom realnom istraživanju ima pokazati, u ime determinizma, da je to nužno.<sup>40</sup>

Nicolas je svjestan da je Sv. Toma od Aristotela uzeo filozofski pojam naravi, koji je nakon toga postao temeljni pojam u teologiji i koji se odnosi na nadnaravno. Taj aristotelovski pojam osporavan je u primjeni na duhovna bića i njihovu sudbinu. Uvođenjem tog pojma, djelomice filozofskog, koji se temelji na stvarima, materijalnim bićima zatvorenim u svoje granice, a ne na subjektu, nastala je teškoća u shvaćanju misterija pobožanstvenjenja čovjeka po milosti.<sup>41</sup> Filozofski pojam naravi bio je u uporabi Crkve prije skolastike u tumačenju tajne Utjelovljenja, o čemu svjedoči patristička i biblijska tradicija. Zapravo, riječ je o jednom od prvih pojmova u ljudskom načinu shvaćanja, kojima se aristotelovska filozofija služi u tumačenju svega što postoji.<sup>42</sup>

Između pojedinačnih naravi koje izražavaju univerzalnu narav nalaze se intelektualne (razumne) naravi čiji se dinamizam proteže sve do apsolutnog dobra, čije zračenje i privlačnost sve pokreću i stavljaju u djelo. Te razumne naravi jedine su sposobne dosegnuti apsolutno dobro, jer su jedine sposobne spoznati ga i zavoljeti. To apsolutno dobro, budući da je beskonačno i ontološki odvojeno, stvoreno biće može obuhvatiti (shvatiti) samo kao predmet svojih duhovnih operacija, spoznati ga i ljubiti; ono ne može biti rezultat napora stvorenog dinamizma, nego rezultat Božjeg čina.<sup>43</sup> Upravo ovdje nastaje prava teškoća, jer ako čovjek ima kao cilj apsolutno dobro, koje je beskonačno, kako može imati određenu (konačnu) narav? Prema H. de Lubacu, ljudska je narav takve strukture, tako sazdana da nije sposobna, sama po sebi, dosegnuti svoj konačni transcendentni cilj, nego uzdignućem po darovima milosti, a njezina je veličina upravo u tom što ima jedan tako uzvišen cilj koji se nalazi izvan njezina dometa. Pozivajući se na autoritet Sv. Tome, Nicolas navodi više argumenata protiv teze, a mogu se svesti na jedan osnovni: proturječno je da jedna te ista narav ima dva posljednja cilja. Nicolas je duboko uvjeren da metafizički princip, postavljen po Averroesu, donesen po Cajetanu i dopušten po tomistima kao strogo primjenljiv na problem ljudske sudbine, nema isti domet za Sv. To-

<sup>40</sup> *Nav. dj.*, str. 388.

<sup>41</sup> J. H. Nicolas, *nav. dj.*, str. 335.

<sup>42</sup> *Nav. dj.*, str. 336.

<sup>43</sup> *Nav. dj.*, str. 341.

mu i uvjerljivu snagu koju mu pripisuju njegovi učenici.<sup>44</sup> Taj princip Toma primjenjuje vrlo često s obzirom na objašnjenje ljudske sudbine i nigdje ne spominje da je taj princip samo jedan zakon zakona u neshvatljivom univerzumu. Toma na više mjesta 11 svojim tekstovima tvrdi da čovjek nije usmjeren na nadnaravni cilj po samoj svojoj naravnoj sklonosti, već po daru milosti koja je upravo teologalna i »ulivena« (dana) krepost ljubavi; da čovjek ne može niti spoznati nadnaravni cilj, niti prema njemu biti usmjeren osim po milosti. Isto tako, Toma vrlo jasno govori o prirodnom (connaturelle) čovjekovu cilju i o njegovom prirodnom blaženstvu, koje suprotstavlja nadnaravnom cilju, na koji je po milosti i pozvan — na nadnaravno blaženstvo.<sup>45</sup>

Nicolas smatra da nije potrebno vraćati se Cajetanovoj ideji o naravnom konačnom cilju; jer ako je naravni ili prirođeni (connaturelle) cilj uistinu posljednji, nadnaravni cilj nije moguć jer ne postoji ništa iznad posljednjeg cilja. Zato je vrlo važno imati na umu ono što Sv. Toma izričito kaže o nadnaravnoj spoznaji, da čovjek bez Objave i poziva na nadnaravni život ne bi mogao znati da je usmjeren prema nadnaravnom cilju, niti da za njega postoji nadnaravni cilj.<sup>46</sup>

Drugim riječima, čovjek je po naravi usmjeren da u spoznaji i ljubavi nađe Boga, svoje ispunjenje, svoju sreću. Savršena spoznaja Boga i savršena ljubav čak su viđenje i plodna ljubav za čovjeka, a taj transcendentni cilj nalazi se neodređeno, ne kao neko pozitivno obećanje Stvoritelja, nego kao neka poznata mogućnost, uvijena u ideju blaženstva koje rađa njegovu temeljnu želju i u njoj čitav njegov dinamizam. Bog, objavljujući čovjeku tu mogućnost s njegovim pozivom sam je ostvaruje: na neki način čovjeka objavljuje njemu samom, uzdižući ga istovremeno na razinu ambicija koje u njemu rađa; jer toj neodređenosti posljednjeg cilja odgovara neka neodređenost njegove naravi. U ovom slučaju narav nije sama po sebi na razini nadnaravnog cilja, kao što je to svaka narav na razini svojega cilja, nego je sposobna biti na nju uzdignuta i samo njezino uzdignuće pomaže joj da ga spozna.<sup>47</sup>

Nadnaravno samo po sebi jest tajna Boga u odnosu na razumno stvorenje; taj Božanski misterij priopćen je naravi kao predmet spoznaje i ljubavi.<sup>48</sup> Naravni red postojanja, koji je ne-

<sup>44</sup> Ovdje Nicolas upućuje na djelo H. de Lubaca *Le Surnaturel...*, str. 431—438, kao i na njegovo drugo prošireno izdanje, *Le Mystère du surnaturel...*, str. 135—153, napominjući kako su neki tomisti (Th. Deman, A. Gauthier), među kojima i Nicolas, u izvjesnom smislu ustali protiv De Lubacove teze o nadnaravnom; usp. J. H. Nicolas, *Les Profondeurs...*, str. 343—344.

<sup>45</sup> J. H. Nicolas, *nav. dj.*, str. 346.

<sup>46</sup> *Nav. dj.*, str. 348—349.

<sup>47</sup> *Nav. dj.*, str. 350—351.

<sup>48</sup> *Nav. dj.*, str. 357.

savršen i privremen, Nicolas promatra na temelju čovjekova zemaljskog cilja, njegova ispunjenja po njemu i za nj univerzalnog pokreta što ga zovemo evolucija, koji dakle igra ulogu u određivanju naravnog reda postojanja. Naglašava da čovjek nije samo materijalno biće koje iščezava nakon ispunjenja svojega zemaljskog života, nego je besmrtno po duhovnoj dimenziji svojega bića, koja postoji i poslije smrti i po kojoj traje njegova osobnost. To znači da njegovo zemaljsko ispunjenje, nesavršeno i privremeno, poniposto nije njegov posljednji cilj, kad se uzmu u obzir svi zakoni njegove naravi.<sup>49</sup>

Čovjekov zemaljski cilj, proporcionalan njegovoj naravi, ne postoji; on je uključen u njegov posljednji cilj, jer se čovjek u shvaćanju i u Božjoj ljubavi, po njegovu misteriju, ispunja na nadljudski način i istodobno se ostvaruje na ljudski način. Njegova sposobnost da spoznaje i da ljubi ne ostvaruje se samo prema transcendentnom nego i prema naravnom predmetu. Njegova ga spoznaja ne odvraća niti lišava spoznaje stvari; uzvišeno društvo božanskih Osoba ne umanjuje mu radost ljudskog prijateljstva. Dakle, naravni cilj čovjeka, koji je princip naravnog reda postojanja, posljednji je cilj, jedini, nadnaravni, ali promatran kao da dovršuje osobu po dobivenim (»ulivenim«) krepostima u narav.

S obzirom na razliku između naravnog i nadnaravnog reda postojanja, Nicolas smatra da nije nužno uvoditi pretpostavku o »čistoj naravi«, tj. o nekom konkretnom stanju u kojemu bi taj naravni red stvarno postojao po strani i odvojeno, u slučaju da nadnaravni dar ne bi bio dan od Boga. Jer naravni cilj ne postoji odvojeno od posljednjeg cilja koji je nadnaravan, i ako je u svijesti čovjeka koji ga prosljeđuje odvojen, željen u naravi samoj, s isključenjem nadnaravnog cilja, on nije dakle više pravi cilj, čak naravni cilj. I ako je to odvajanje prosljeđeno do kraja, ako konačno postane nevjesto odbacivanje nadnaravnog cilja, čovjek je izvan svojega cilja, rastrgan suprotnošću između njegova naravnog apetita, koji ga neodoljivo privlači k posljednjem cilju, i njegova izbornog odbijanja nadnaravnog u kojemu je ustvari taj cilj.<sup>50</sup>

U vezi s besplatnošću nadnaravnog u odnosu na narav Nicolas donosi više tumačenja. Prvo se tumačenje, zavodljivo svojom jednostavnošću, oslanja na potpunu neovisnost, na neograničenu slobodu Božje ljubavi, i, uzajamno, na svako pravo stvorenja u njegovom pogledu. Prema samoj naravi stvari, »besplatno« se suprostavlja »dužnom«. U ovom smislu se može reći da je besplatno sve što Bog čini za čovjeka, jer mu ništa ne duguje. Ni-

*Nav. dj.*, str. 358.

*Nav. dj.*, str. 359–360.

colas je mišljenja da je ovo'tumačenje nepotpuno. Istina, Bog ništa ne duguje čovjeku, ali on ga je učinio kao slobodno stvorenje i dao mu vlastitu narav; sve što zahtijeva njegova narav tijekom razvoja, i to potpunog razvoja, već je dio ovog prvobitnog dara u čijoj snazi postoji nešto u odnosu na Boga što je besplatno. Ako se već želi nazvati »besplatnim« prvobitni Božji dar biću, onda treba da govorimo o drugoj besplatnosti s obzirom na dar božanskog života (milosti). Ta druga besplatnost koja pretpostavlja prvu ne može se s njom niti pomiješati, niti biti shvaćena jednim njezinim dijelom, jer prvi dar ni na koji način ne uključuje drugi dar milosti. Očitovana ljubav u ovom drugom daru nova je i nepredvidiva u odnosu na prvi dar. Ustvari, riječ je o novom stvaranju.<sup>51</sup>

Jedno drugo tumačenje, slično prvom, ali kudikamo suptilnije, počiva na tvrdnji da je nadnaravno istodobno potpuno besplatno i nužno u razvoju naravi. Želi se naglasiti da je Bog slobodan od svake obveze, pa i od dodjeljivanja nadnaravnog dara čovjeku. Međutim, ljudska narav ima potrebu nadići sebe, da bi se dovršila kao i svaka druga narav, ali to može postići jedino uz pomoć besplatnog dara. To je tumačenje tipično za Blondelovu filozofiju, kojom se u novije vrijeme nadahnjuju neki teolozi, među kojima i H. de Lubac, pozivajući se kao i Blondel na autoritet Sv. Tome. Toma je, navodno formalno, naučavao da je čovjek svojom naravi usmjeren k nadnaravnom, tj. usmjeren prema cilju za koji nema sredstava da ga ostvari, te da je njegova veličina upravo u tome što ima tako uzvišen cilj koji ne može postići svojim vlastitim silama.<sup>52</sup>

Na pitanje o usmjerenosti ljudskog bića k nadnaravnom i njegove mogućnosti da ga postigne naravnim putem svojim vlastitim silama, kao i na pitanje o besplatnosti nadnaravnih darova danih od Boga čovjeku koji su nužni za ostvarenje njegova konačnog cilja i koji odgovaraju zahtjevu njegove naravi, Nicolas kuša također odgovoriti na temelju Tominih tekstova, ističući da nadnaravno transcendirira narav kao cilj njezinih napora, ali ne kao cilj njezinih aspiracija. U Tominim tekstovima jasno se izražava da čovjek u svojoj egzistencijalnoj situaciji ima nadnaravno blaženstvo za konačni cilj i da mu je to sasvim naravno; jer posljednji cilj podrazumijeva ispunjenje neke naravi. Zato bi bilo proturječno da nekom biću bude doznačen neki drugi posljednji cilj, a da mu ne bude dana neka druga narav. U tom smislu bilo bi logično da za čovjeka nadnaravni cilj ne bude neki drugi posljednji cilj doli naravni, tj. njegovo posljednje nadnaravno određenje. Ali čovjek je po svojoj naravi i iznutra usmjeren na takav

<sup>51</sup> *Nav. dj.*, str. 368—369.

<sup>52</sup> *Nav. dj.*, str. 369—370.

posljednji cilj koji mu je naravno spoznatljiv po božanskoj Objavi.<sup>53</sup>

Besplatnost nadnaravnog u odnosu na čovjeka sastoji se u tome da, promatrana kao konstituirana u biću i postavljena pred Boga kao cilj osobnih odnosa po svojoj naravi, ta nadodređenost posljednjeg cilja, u smislu nadnaravnog ponipošto nije zahtjevana niti shvaćena u prvobitnom daru naravi; ona je novi dar u odnosu na prvi, kojemu osoba duguje svoje postojanje pred Bogom. Po tom daru dokinuta je mogućnost posljednjeg naravnog cilja; ona se mogla ostvariti samo odsutnošću nadnaravne nadodređenosti, čija odsutnost nije neko lišenje.<sup>54</sup> Odgovor na pitanje o tome kako ljudska osoba može postati pobožanstvenjena po milosti, a da njezina narav u kojoj je konstituirana (sazdana) u biću, ne odbaci ovu milost kao neki strani element, ili po njoj bude uništena, Nicolas nalazi kod Sv. Tome, koji otkriva u čovjeku raspoloživost (želju) za nadnaravnim. Ta želja je u čovjeku naravna kao i želja za znanjem. Upravo ta želja za znanjem pokreće čovjeka da traži iznad onoga što se pokazuje kao njegov skriveni uzrok o kojemu u biti ovisi ono što se pokazuje.<sup>55</sup>

Nicolas misli da moderni teolozi ne upotrebljavaju u istom smislu Tomin argument utemeljen na naravnoj želji — vidjeti Boga. Prema njihovu mišljenju, u naravi ljudskoga bića postoji otvorenost prema nadnaravnom, stanje iz kojeg se može razumjeti da bi nadnaravno moglo biti primljeno, prilagođeno, kao »naturalizirano« u čovjeku. Sama »želja za znanjem« označuje postojanje jednog takvog stanja, da je neposredno viđenje ponuđeno čovjeku, koje obuhvaća čitav duhovni život, na liniji te želje, što svaki čovjek doživljava više-manje i koje ima svoj izvor i svoje postojanje u svima zajedničkoj naravi. Jedna takva želja ne bi trebala da bude isprazna, niti bi mogla postojati kad bi bila neostvariva, jer izražava osnovnu usmjerenost naravi.<sup>56</sup> To temeljno usmjerenje ima kao svrhu ispunjenje svih ljudskih moći, i ono se obilato ostvaruje u nadnaravnom sjedinjenju s Bogom po viđenju i ljubavi, ali je to razumljivo samo vjerom. Naravna želja vidjeti Boga označava na duhovnom i psihološkom području osobnoga života tu neodređenost naravnog cilja, koji može biti »nadodređen« preuzimanjem nadnaravnog cilja. »Naravna želja« ne dokazuje da je ta neodređenost nužna, nego samo da je moguća i da odgovara dubokim ljudskim težnjama. Ona to dokazuje jedino poslije, polazeći od činjenice nadnaravnog poziva, koji čini vjerojatnim i prihvatljivim.

*Nav. dj.*, str. 371.

*Nav. dj.*, str. 371—372.

*Nav. dj.*, str. 381.

*Nav. dj.*, str. 384—385.

To bi bilo više nedolično smjestiti se u pretpostavku o čistoj ostvarenoj naravi, nego zamišljati nekog čovjeka egzistencijalno postavljenog u čisto naravni red, kušajući tu želju, vidjeti Boga, i zaključujući da bi mu Bog, ako bude htio, dao nužnu milost za njezino ispunjenje. To je zapravo osnovni razlog zbog kojega Nicolas smatra da nije prihvatljiva ideja De Brogliea i Blondela da naravna želja, vidjeti Boga, koja se nalazi kod Sv. Tome, uvodi nadnaravno u samu filozofiju pod formom »praznog mjesta«.<sup>57</sup> Za njega je kudikamo ispravnije polazište H. de Lubaca, prema kojemu želja blaženog gledanja po čitavoj svojoj naravi i u čitavoj svojoj spoznajnoj snazi nije moguća samim razumom.<sup>58</sup>

Pravo rješenje valja tražiti u skladu s Tominim polazištem, prema kojemu je »želja vidjeti Boga« potpuno naravna, kao što je i želja za znanjem potpuno naravna, uključujući potpuno sve mogućnosti za njezino ostvarenje. Ali do tog potpunog ostvarenja može doći samo u svjetlu Objave, njezina prihvaćanja i stupanjem u odnos s nadnaravnim darovima. Naravna želja sama po sebi označava samo postojanje u samoj naravi jednog stanja ili raspoloživosti za nadnaravnošću. To stanje naravne raspoloživosti za nadnaravnošću izražava se tek stupanjem u vezu s nadnaravnim. Bog se nadnaravno daje duhovnom stvorenju, postajući, prema svojem misteriju i bez posredništva, predmet njegove spoznaje i njegove ljubavi. Taj božanski način davanja može se protumačiti jedino božanskim djelovanjem na duhovne sposobnosti i na individualnu narav osobe (na dušu, kad je riječ o ljudskoj osobi), uzdižući ih na jedan viši stupanj, da mogu spoznati Boga prema njegovom misteriju, ljubiti ga po njegovoj vlastitoj dobroti, te komunicirati s njim u toj spoznaji i u toj ljubavi. Ta nadgradnja ostvarena je po »ulivenim habitusima«, kao što su habitualna milost i teološke kreposti.

Naravna raspoloživost za nadnaravno neka je vrsta sklonosti osobe, prema kojoj se osoba u svojoj ontološkoj strukturi lako uzdiže, a da ne prestane biti ono što jest. Toj neodređenosti ljudske duhovne naravi upravo odgovara neodređenost ljudskog posljednjeg cilja. Kao što neodređenost posljednjeg ljudskog cilja nije u sposobnosti da primi različita određenja, tako je isto neodređenost naravi u sposobnosti da postane nadodređena, a da ne postane uništena. Ta sposobnost naravna je baš zato što pripada naravno naravi; ona to istodobno nije zato što je nadodređenost nadnaravno ostvarenje koje može biti ostvareno samo po nadna-

<sup>57</sup> Nicolas se poziva na Blondelovo djelo *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932, str. 26. O odnosu između naravi i nadnaravnog u Blondelovu poimanju ljudskog bića i njegova konačnog cilja već smo pisali u *Obnovljenom Životu* 1 (1984), 3–19, posebno vidi str. 7–9.

<sup>58</sup> H. de Lubac, *Le Mystère du surnaturel...*, str. 258.

ravnom djelatniku. Tu je upravo srž problema. S jedne strane, jasno je da je u ovom slučaju nadnaravni djelatnik Bog, a s druge strane, nameće se pitanje kako u Bogu razlikovati u odnosu na duhovna djelovanja stvorenja naravni i nadnaravni predmet i što bi zapravo značila ta razlika u Bogu kao djelatniku ako se uzme da je Bog, prema definiciji, nadnaravni djelatnik koji »naravno« djeluje da pokrene bića po njihovoj naravi ili »nadaravno« da ih uzdigne k sebi.<sup>59</sup>

U samoj naravi Toma razlikuje dvije mogućnosti: naravnu, koja je karakteristična prema činu kojem odgovara jedan ili više naravnih ostvaritelja (Bog sam kao univerzalni pokretač) i koja ima kao cilj »naravno ostvarenje«, i jednu drugu moć čiji je nadnaravni cilj i čiji je ostvaritelj sam Bog kao »nadaravni djelatnik«. <sup>60</sup> Za Nicolasa nije toliko važno da li je Sv. Toma nazvao »poslušnom moći« tu raspoloživost naravi da bude uzdignuta po milosti da proizvede nadnaravne čine, već drži kudikamo razumnijim da je Sv. Toma izričito odbio u njoj gledati nekakvu naravnu moć, pripisujući to uzdignuće samom Bogu kao nadnaravnom djelatniku, tj. Bogu koji komunicira duhovnom stvorenju njegovo blaženstvo — moć (aktivnu), odgovarajući toj istoj definiciji »poslušne moći« nadnaravnom, kako ju je shvatio sam Cajetan.<sup>61</sup>

Nicolas navodi i jedan drugi izraz koji Sv. Toma upotrebljava za izražavanje te naravne raspoloživosti ljudske duše u odnosu na nadnaravno, pozivajući se na Sv. Augustina, koji kaže da je ljudska duša naravno sposobna za milost, za blaženo gledanje.<sup>62</sup> Ovdje valja naglasiti da je duša sposobna za viđenje, ali do njega može doći samo milošću, a ne svojim vlastitim snagama. Toma shvaća ljudsku narav u aristotelovskom, a ne u augustinskom smislu. Ljudska narav je tako učinjena da može podnijeti božansko djelovanje, a da ne bude uništena, jer je ustvari ono osposobljava za sudjelovanje u Božanskom životu; po viđenju i ljubavi ona je sama sposobna za Boga »secundum ordinem divinae potentiae«; ona se ne suprotstavlja svemoćnom božanskom djelovanju koje joj Bog daje kao predmet njezinih životnih djelovanja, uzdižući na razinu tog transcendentnog objekta njezine duhovne sposobnosti i samu dušu koja djeluje i živi po njima.<sup>82</sup>

S obzirom na prihvaćanje nadnaravnog, Nicolas je mišljenja da je ljudska osoba sposobna primiti nadnaravno kao Božji dar. Pod »nadaravnim« Nicolas podrazumijeva nadnaravni život, participiram božanski život, čiji je živi nosilac osoba. Nadnaravno je međusobno zajedništvo između stvorenja i Sv. Trojstva

J. H. Nicolas, *Les Profondeurs...*, str 387—388.

*Nav. dj.*, str. 389.

*Nav. dj.*, str. 389—391.

la—Ilae, q. 113, a. 10; la, q. 3, 9, a. 2.



(Stvoritelja) po spoznaji, ljubavi i vjernosti, tj. ljudska osoba spoznaje, ljubi i živi s Božanskim Osobama. Međutim, valja imati na umu da je osoba konstituirana u biću, po njegovoj naravi i da po njegovoj naravi djeluje i živi. Nadnaravno nije neka druga narav postavljena iznad prve kao neka nova nadgradnja; ljudska osoba je sposobna kretati se od naravnog k nadnaravnom. Aristotelovski pojam naravi odbacuje svaku razdijeljenost ljudskog bića. Nadnaravno može samo usavršiti naravno, a ne stupiti na njegovo mjesto. Naravno se ne razlikuje od nadnaravnog kao jedna stvar od druge, nego kao subjekt (u ontološkom smislu), još neobogaćen izvjesnim savršenstvom koje će uslijediti stupanjem u vezu s nadnaravnim. To obogaćenje ne uništava narav, jer bi inače na taj način uništilo i osobu, a obogaćenje se uopće ne bi ni moglo dogoditi. Dakle, narav ostaje u pobožanstvenjenoj osobi kao njezina ontološka struktura; ono ne dokida naravne svršnosti ljudskog djelovanja niti ih čini nadnaravnim. Pobožanstvenjena (nadaravizirana) ljudska osoba ostaje sa svojim vremenskim zadaćama, živi na Zemlji u zajedništvu i suradnji s drugima koji vide svoj cilj samo u ispunjenu svojih zadataka.<sup>63</sup>

Smatramo da sve te filozofsko-teološke rasprave o naravnoj i nadnaravnoj dimenziji ljudskog bića pridonose cjelovitijoj spoznaji čovjeka u odnosu na svijet u kojemu živi i na čitav svemir te da također potiču na nova istraživanja o njegovu podrijetlu, smislu i konačnom cilju prema kojemu teži.

#### LA DIMENSION NATURELLE ET SURNATURELLE DE L'ETRE HUMAIN EN DISCUSSIONS PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES DANS LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

##### *Résumé*

L'auteur envisage la problématique de l'ordre naturel et surnaturel par rapport à l'être humain à travers les discussions philosophiques et théologiques. Il a consacré beaucoup de temps aux problèmes du rapport entre le surnaturel et le naturel dans l'être humain, de la possibilité de l'être humain de recevoir le surnaturel, de l'exigence de l'être humain au surnaturel et en même temps d'indépendance et de gratuité du surnaturel à l'être humain.

Malgré des différents points de vue parmi les philosophes et les théologiens, il est d'avis que toutes ces discussions sur la dimension naturelle et surnaturelle de l'être humain contribuent à la connaissance plus complète de l'homme par rapport au monde et à l'univers tout entier et qu'en même temps elles stimulent aux recherches nouvelles de son origine, de son sens et de sa fin dernière vers laquelle il est ordonné.