

Jihočeská universita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Katedra teologických věd

## Bakalářská práce

Setkání estetiky a teologie ve zkušenosti krásy

v inspiraci dílem H. U. v. Balthasara

Vedoucí práce: Mgr. Lucie Kolářová, Dr. theol.

Autor práce: Adéla Carasová

Studijní obor: Filosofie a religionistika, prezenční

Ročník: Třetí

2017

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Datum

Adéla Carasová

Chtěl bych poděkovat své vedoucí bakalářské práce Mgr. Lucii Kolářové, Dr. theol.za odborné vedení, za pomoc a rady při zpracování této práce. Mé poděkování patří též Mgr. Františku Štěchovi, Th. D. za inspiraci při určování tématu mé bakalářské práce a za pomoc při vyhledávání zdrojů.

## Obsah

Úvod.....	5
1 Základní předměty estetiky .....	9
1.1 Estetická zkušenost jako zastřešující pojem estetického dění.....	10
1.1.1 Forma .....	11
1.1.2 Estetický soud .....	13
1.1.3 Estetická zkušenost uvnitř fenomenologie.....	14
1.2 Krásno.....	14
1.3 Vznešeno .....	16
1.4 Estetika a smysl života.....	17
1.4.1 Smysl života a náboženství .....	19
2 Zjevení jako základ křesťanské teologie .....	20
2.1 Definování pojmu .....	20
2.2 Historie chápání pojmu zjevení.....	21
2.2.1 Starozákonní pojetí .....	21
2.2.2 Novozákonní pojetí .....	21
2.2.3 Další vývoj .....	22
2.2.4 <i>Dei Filius</i> .....	22
2.2.5 <i>Dei verbum</i> .....	23
2.3 Nástin Balthasarova pojetí zjevení.....	25
2.4 Zjevení jako "průnikový pojem" .....	27
3 Estetika a teologie .....	29
3.1 Posvátno.....	30
3.2 Teologická estetika.....	34
3.3 Balthasarova „ <i>Herrlichkeit</i> “ .....	35
3.4 Analogie světské krásy a božské slávy .....	41
Závěr .....	45
Bibliografie .....	47

## Úvod

Předkládám Vám zde výsledek mého bádání po zkušenosti krásy, a jejího potenciálu proměňovat člověka skrze specifické estetické poznání. Na následujících stránkách mi bude ctí Vás seznámit s aspekty prožitku krásy v rámci estetiky, a dále v rámci teologie, kde je krása představována jako prvek božského zjevení. Cílem mé práce je poukázat právě na spojitost mezi estetickou zkušeností a křesťanskou zkušeností, resp. její teologickou reflexí, a tuto spojitost teoreticky (a alespoň rámcově) tematizovat na základě inspirace prací H. U. von Balthasara. Horizontem pro zkoumání této problematiky mi bude Balthasarova zásadní rozsáhlé dílo *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* (v originálním jazyce *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*), především jeho první díl *Seeing the Form (Schau der Gestalt)*.

Rozsah bakalářské práce mi nedovoluje zabývat se celou šíří problematiky ani celou rozsáhlou šíří Balthasarova díla. To skýtá celistvé evropské duchovní dědictví, které nelze pojmout do formátu bakalářské práce. Rozsah bakalářské práce mi též ani nedovoluje zabývat se celým vývojem a všemi detaily myšlenkových proudů estetiky a teologie, proto se soustřeďuji na ty momenty, které směřují k samotným myšlenkám Balthasara. Jeho pojetí krásy tak zůstává úběžníkem, z něhož moje zkoumání vychází a k němuž směřuje.

Má práce je tak pouhým předstupněm zpracování celkového pojetí estetiky u Balthasara, a skýtá v sobě potenciál rozvinout se až do jejího samotného nitra, stejně jako jeho teologická estetika je takovým předstupněm, či základem, jeho koncepce systematické teologie vyvrcholené v *Teologie*<sup>1</sup>. Balthasarova Teologická estetika vyjadřuje budování teologie na základech lidské zkušenosti, která je prvotní a všemu teologickému snažení předcházející. Analogicky je má bakalářská práce pro mě též takovým vstupem do mé osobní, postupně se vyjevující, životní filosofie.

V první kapitole se budu věnovat vědnímu oboru estetika, popíši její předmět zkoumání, budu se zabývat fenoménem estetické zkušenosti a její důležitosti v životě člověka, a krátce nastíním kategorii krásného a vznešeného, jež jsou pokládány v celé historii za vrcholy estetického zážitku, a naznačím přesažnost estetického poznání do existenciální roviny.

Ve druhé kapitole se přesunu k vědní disciplíně teologie, a to přímo k jejímu fundamentu, totiž k teologii zjevení. Soustřeďuji se přitom na teologii katolickou, kterou Balthasar jako katolický teolog zastával. Pojetí zjevení je v Balthasarově koncepci klíčové, jelikož vnímání zjevení a postavení člověka vůči němu se neobejde bez smyslové, a odtud estetické, percepce.

---

<sup>1</sup> Srov. Albus, Michael. „Duch a oheň. Rozhovor s Hans Urs von Balthasarem.“ *Communio- mezinárodní katolická revue*, 9. ročník 2/2005: 180-197; str.183.

Třetí kapitola již propojuje estetickou a teologickou vědní disciplínu. Spojení estetiky a teologie vychází z přirozenosti člověka, toho, jak člověk sám svou víru prožívá a poznává. Je potřeba, aby teologie nacházela cestu zpět ke svým přirozeným základům, naštěstí v posledních letech si této potřeby všímá čím dál více teologů. Teologická estetika již řeší ve svém zkoumání otázky metafyzického základu krásy. V této kapitole zmiňuji i teorii posvátna Rudolfa Otta, jelikož je takovou syntézou estetického prožitku vznešena a prožitku náboženského.

Má práce je završena pojednáním o kráse v teologickém výkladu, kde se krátce dotknu pojetí samotného Balthasara.

Vypracovávání této práce pro mne byla sama obrovská zkušenost, tak jak je cílem bakalářských prací, ve smyslu potýkání se s literárními zdroji, a především zkušenost ve smyslu nahlédnutí obrovské masy duchovního bohatství naší kultury. Joseph Kardinál Ratzinger, Benedikt XVI. se u příležitosti Balthasarova úmrtí o jeho životním úsilí vyjadřuje následovně: „Když chtěl- jak říkávali církevní otcové- přinášet egyptské poklady do prostoru víry, věděl (...), že plnost vědění se stává pouhým smutkem z přemíry toho, co nevíme, a bezmocným zoufalstvím nad tím, že nedokážeme to nejcennější: lidství, samotný život.“<sup>2</sup>

Proč píšu právě toto téma? Mé životní filosofické téma je existenciální oddělenost člověka od světa, má životní praxe je pak překonání tohoto pocitu oddělenosti. Proto mě fascinuje fenomén estetické zkušenosti, která nás emočně proměňuje a naplňuje právě tím, že znamená spojení s jeveným světem, napojení na podstatu světa a ve vztahu k němu na podstatu vlastní. (Toto napojení je jak vnitřní- vnitřní složky osobnosti se touto zkušeností propojují, rozvíjí a přispívají k integraci osobnosti; napojení je však míněno i externě- spojení se světem, propojení na rovině existence.) Pojímání krásy je pak vrcholem tohoto spojení, je to zjevná blaženost, podle teologické estetiky je přímým odkazem ke Stvořiteli, přijetím a obdarováním jeho slávou, je to vztah mezi Bohem, člověkem a zbytkem stvoření. Ač je Balthasarovo dílo enormně rozsáhlé, setrvat nad knihami u teorie je to poslední, o co Balthasarovi šlo. Jeho tvorba vychází z živých zkušeností, zasazoval se o charismatické prožívání křesťanské víry uvnitř církve.<sup>3</sup> I jeho dílo je psáno zkušenostně, fenomenologicky, ač na první pohled vypadá jako historický přehled. Peter Heurici o něm píše: „V duchovní literatuře se čas od času najde obraz obráceného stromu, jenž vyrůstá z nebe k zemi;

---

<sup>2</sup> Joseph Kardinál Ratzinger, Benedikt XVI. „Muž církve ve světě.“ *Mezinárodní katolická revue Communio*, 9. ročník 2005: č. 2; str. 128.

<sup>3</sup> „Musím říci, že mě mezi teology zajímají opravdu jen svatí.“ Balthasar, H. U. von; *Zu seinem Werk*, s. 105. Citováno podle: Štrukelj, Anton. 3.1 *Křesťanská zvěst o kráse u Josepha Ratzingera a Hanse Urs von Balthasara*. In: Karel Sládek a kol. *Krása spasí svět*; str. 114.

„Balthasarovi šlo o poznání, které je život- šlo mu o život. Balthasar byl naplněn životem a proto rozdával, vždyť život je tvůrčí a obdarovavací ... teologie nežije z toho, co vymýšlí, nýbrž z toho, co přijímá.“<sup>3</sup> Joseph Kardinál Ratzinger, Benedikt XVI. „Muž církve ve světě.“ *Mezinárodní katolická revue Communio*, 9. ročník 2005: č. 2; str. 129- 131.

v Balthasarově díle je neobvyklé to, že z obou kořenů tak různého původu vyrůstá jeden jediný strom.“<sup>4</sup>

Celistvá teologická trilogie Balthasara, ve kterém pečlivě pokládá své základy systematické teologii, se skládá z částí nazvaných Teologická estetika, Teodramatika a Teologika. Balthasar sám toto ustanovení komentuje přirovnáním k oltářnímu triptychu, kdy je Dramatika ústřední motiv, a zbylé boční dvě části jsou „jako orchestr a doprovod“. Teologická estetika může pro Teodramatiku představovat základ ve fundamentální teologii, čili „formální teologii“ zjevení“. „Balthasar totiž rozvíjí svou teologii na podkladě zcela určité kulturní, literární a duchovní matrice.“ To vyjadřuje nejen jeho důraz na dějinné projevování fenoménů, Balthasarovi slouží toto konkretizované vymezení především jako půda pro duchovní zakořenění, z níž má vzrůst systematická teologie.<sup>5</sup>

Zajímavé je, že v prvním dílu Teologiky nenalezneme žádné odkazy na jiné autory, spíše je to utvořeno jako souhrn propojených a propojujících myšlenek, kde inspiraci autora pouze tušíme. Může to být dáno tím, že tento díl byl vydán jako první a o několik let dříve než zbytek Trilogie. To o Balthasarově pojetí teologie vypovídá to hlavní: staví svou teologii ne na dějinné, ale na myšlenkové struktuře celých evropských dějin- jeho teologie „vyrůstá z přehlédnutí velmi širokých prostorů zkušenosti evropského ducha“ Vědomě tak navazuje na Hegelovu Fenomenologii Ducha, která byla původně nazvána „Věda o zkušenosti vědomí“. Balthasar však nevolí metodu dialektickou, ale fenomenologickou, kterou se inspiroval u J. W. von Goethe. Fenomenologická metoda dává Balthasarovi svobodu pouze nekopírovat evropské dějiny, a ani mu to nedává možnost dějiny idealizovat. Umožňuje mu zkoumat podstatu teologie tak, jak se sama vyjevovala v průběhu času.<sup>6</sup> Hlavní jeho otázkou v díle *Herrlichkeit* zůstává, jak se fenomén krásy proměňoval až do současného chápání, „co zbylo z antické zkušenosti *Herrlichkeit*- boží vznešenosti, nádhery“.<sup>7</sup>

Teologická estetika (v originálním znění *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*) propojuje rovinu kulturně- historické vzdělanosti- totiž rovinu teorie, s rovinou mystických prožitků, jakožto rovinu zkušenostní.<sup>8</sup> Charakterem jeho díla je sblížení

---

<sup>4</sup> Heurici, Peter. „Trilogie Hanse Urse von Balthasara, teologie evropské kultury.“ *Mezinárodní katolická revue Communio*, 9. roč. 2005: č. 2; str. 140.

<sup>5</sup> Heurici, Peter. „Trilogie Hanse Urse von Balthasara, teologie evropské kultury.“ *Mezinárodní katolická revue Communio*, 9. roč. 2005: č. 2; str. 141.

<sup>6</sup> Heurici, Peter. „Trilogie Hanse Urse von Balthasara, teologie evropské kultury.“ *Mezinárodní katolická revue Communio*, 9. roč. 2005: č. 2; str. 142- 143.

<sup>7</sup> Ulrich, Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 57- 58.

<sup>8</sup> Heurici, Peter. „Trilogie Hanse Urse von Balthasara, teologie evropské kultury.“ *Mezinárodní katolická revue Communio*, 9. roč. 2005: č. 2; str. 140.

filosofie a víry, umění a náboženství, jelikož nakonec konkrétní zkušenosti s „posvátnem“ jsou syntézou toho všeho.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Srov. Davies, Oliver. The theological aesthetics. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 139.



# 1 Základní předměty estetiky

Ač oblast estetična protíná všechny oblasti našeho života, a zkoumání estetického hlediska má tradici trvající již od starověku, jako svébytný vědní obor zaznamenává estetika rozvoj oproti jiným vědám poněkud pozdě.<sup>10</sup> Od filosofie se oddělila díky systematické práci německého filosofa Alexandera Baumgartena v 18. století.<sup>11</sup> Ve dvacátém století prochází estetika velkými změnami, obraty- náležitě reflektuje změny a obraty ve smyslovém vnímání světa člověka zachyceného v rozvíjející se civilizaci. Z toho důvodu je i obtížné sestavit metodický přehled dosažených závěrů této vědní disciplíny.<sup>12</sup> To vychází už z její vlastnosti sebereflexe, která je vlastní například i oborům filosofie- reflektování vlastní definice, a proměna jejího vymezení spolu s vývojem člověka v rámci společnosti, je jedním z jejích předmětů.<sup>13</sup>

Název této vědní disciplíny je odvozen z řeckého ‚*aisthēsis*‘, jež znamená vnímání, a vyjadřuje „schopnost člověka na základě obecného vnímání přijímat, chápat a tudíž vyžadovat krásno v nejrůznějších formách a situacích“.<sup>14</sup>

Základním výzkumným předmětem estetiky se stává zvláštní druh prožitku, který je vyvoláván smyslovými počitky.<sup>15</sup> V 18. století je nazvána „vědou o senzitivním poznání“. Použití pojmu senzitivní značí propojenost smyslových vjemů s imaginací a emocionalitou.<sup>16</sup> Nejčastěji je zkoumáno zakoušení krásy, jejíž fenomén je nejvíce spojován se smyslovým zakoušením umění a přírodní krajiny. Ve své krystalizaci jako samostatné vědní disciplíny v 18. století se estetika věnuje otázce estetického soudu a fenoménu vkusu.<sup>17</sup> Vkus, dá se říci, je jakýmsi stupněm kultivace komplexního estetického cítění, schopnosti „rozeznat estetické hodnoty“.<sup>18</sup> Krása, stejně jako ostatní hodnoty, pak tvoří „horizont estetického hodnocení, ‚prostor‘, v němž prožíváme a hodnotíme konkrétní estetické objekty...“<sup>19</sup>

Podle Prokopa a Jůzla by mohla znít definice estetiky takto: „Estetika je nauka o povaze, příčinách, zákonitostech a významu estetických jevů jako výsledků (historicky, objektivně, společenskohistoricky podmíněného) estetického a uměleckého osvojování světa, tj. přírody, společnosti i člověka samého.“<sup>20</sup> Autoři k této definici dodávají, že použití pojmu ‚světa‘ je v definici příhodné, jelikož to evokuje i vnitřní svět člověka,

---

<sup>10</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 8.

<sup>11</sup> Srov. Schnierer, Miloš. *Přehled dějin estetiky*, str. 8.

<sup>12</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 5.

<sup>13</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 17.

<sup>14</sup> Schnierer, Miloš. *Přehled dějin estetiky*, str. 8.

<sup>15</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 9.

<sup>16</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 17.

<sup>17</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 11.

<sup>18</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 13.

<sup>19</sup> Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 82.

<sup>20</sup> Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 11- 12.

který je pro oblast estetična zásadní. Autoři tedy zde míní různé ontologické vrstvy reality.<sup>21</sup> Estetické osvojování vyjadřuje zároveň jak postižení (vnímání a poznávání) objektivní skutečnosti, tak i náš vztah, náš postoj k této skutečnosti.<sup>22</sup> Dále autoři dodávají, že estetično je považováno i za specifickou kulturní hodnotu- vždy se nějakým způsobem týká hodnocení světa a našeho vztahu k němu.<sup>23</sup> Tato definice ovšem je ovšem znatelně kruhová, proto je nutné definovat, co se míní estetickým.<sup>24</sup>

### **1.1 Estetická zkušenost jako zastřešující pojem estetického dění**

Zuska uvádí jako předmět estetiky estetickou situaci, a vysvětluje její podstatu. Estetická situace v sobě zahrnuje hned několik složek, které tvoří prožitek estetična, vždy je však nutné pojímat celý kontext prožitku. V této specifické situaci stojí proti sobě estetický objekt a vnímatel tohoto objektu se svými kompetencemi, a celá situace je zastřešena estetickou zkušeností.<sup>25</sup>

Estetický objekt je svým ontologickým statusem objektem heteronomním, což znamená, že ve své existenci není soběstačný, ale potřebuje svého určovatele. Typickým heteronomním jsouncem je znak, který potřebuje ke své existenci interpretujícího vnímatele. Estetický objekt je vázán na svého nosiče- či materiální stránku, který je vnímatelem senzitivně recipován, avšak neshoduje se s ním- je spoluvytvářen vědomím vnímatele a nosičem. Existuje pouze za podmínky recepce, a po dovršení estetické situace zanikne. Vskutku každý objekt je potenciálním estetickým objektem, který pouze vyčkává na svého vnímatele.<sup>26</sup> Estetický objekt nemusí nutně mít hmotnou bázi, může vyvěrat z lidské imaginace či abstraktnosti, jako například literární postava či matematický příklad. Aby náš předmět nabyl další komplikovanosti, nosičem estetického objektu je i sám vnímatel tím, že reflektuje sám sebe.<sup>27</sup>

Tato schopnost sebereflexe při vnímání estetična úzce souvisí se „(sebe)tvorbou Já“<sup>28</sup>. Bez uvědomění si vlastního vztahu k estetickému objektu, sebe jako vnímatele, který uchopuje estetično, by nebylo možné vytvořit estetickou situaci. A zároveň prožitek krásy či jiných estetických hodnot přiřazujeme ke své osobnosti, a tím naši osobnost formujeme a rozvíjíme. Toto uvědomění a zakoušení je možné díky schopnosti rozštěpit své vědomí na část reflektující a reflektovanou, kdy jedna prožívá estetično a druhá na základě toho toto estetično soudí, a utváří konkrétní zkušenost. „Sebereflexe tedy zachycuje část sebe sama ,při činu““. Podle Zusky je nedůležitější funkcí

---

<sup>21</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 12.

<sup>22</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 21.

<sup>23</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 23.

<sup>24</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 20.

<sup>25</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 20-23.

<sup>26</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 34.

<sup>27</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 27- 29.

<sup>28</sup> Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str.41.

estetického vnímání právě nenahraditelné sebepoznání a poznání svého vztahu vůči společnosti a světu.<sup>29</sup>

A jelikož je existence estetického objektu podmíněna a omezena, obsahuje temporální dimenzi. Časovost je jeho nutnou podmínkou, a doba existence estetického objektu se neshoduje s časem recepce svého nosiče. Mnozí estetikové považují za zásadní v estetickém prožitku estetickou distanci. Pojem estetická distance v sobě skýtá starší pojem *psychická distance*, která je pro tuto situaci klíčová. Velkou úlohu pak hraje distance prostorová a právě časová. Například hodnota uměleckých děl se měří časem- resp. až další epochy ukáží, nakolik hluboko umělecké dílo vypovídá o skutečnostech nadčasových, přesahujících dočasnou náladu společnosti.<sup>30</sup> Tentýž účinek připisuje Balthasar působení Ducha svatého, jak budu zmiňovat níže.

Prostorová distance je pak obecnou podmínkou percepce estetického objektu- proto je estetická percepce možná pouze tzv. *distančními smysly*, zrakem a sluchem. Tyto smysly jsou totiž schopny vnímat simultánně několik podnětů dohromady a utvářet z nich hodnocený celek. Tato distance umožňuje odpoutání se od pouhé smyslovosti a zapojuje do hodnotícího procesu komplexní mysl.<sup>31</sup>

Jak estetický objekt vzniká? Vzniká ve chvíli, kdy recipient- vnímatel- je zaujat potenciálním nosičem estetických hodnot (předmětem, osobou, scénérií, atd.), a zaujme k nosiči estetický postoj- vnímatel změní typ vztahování se k objektu zájmu.<sup>32</sup> Recepce estetického objektu je komplexním aktem myslí, zcela jiné kvality než pouhé smyslové vnímání. Od ostatních postojů vůči světu se odlišuje „nezbytným požadavkem (...) sebereflexe a intence estetické hodnoty, spolu se zájmem o estetický objekt“<sup>33</sup>. Aby tento akt ale mohl být takto komplexní, předmětem estetického zájmu se může stát pouze to, co je možné objektivizovat v lidském vědomí- tedy to, co je něčím vyhraněné, vymezené, co má pro naši mysl určitou *formu*. Takovým objektem pro vědomí tedy nemůže být nekonečný vesmír ani transcendentální skutečnost, kterou je pro křesťanství Bůh.<sup>34</sup>

### 1.1.1 Forma

Existuje mnoho pojetí pojmu forma (již řecké rozlišení vnitřní formy *eidos* a vnější *morfe*)<sup>35</sup>, zde je příhodné však zmínit vlivné pojetí německého psychologa 20. století Rudolfa Arnheima, jehož vymezení pojmu formy se ustálilo v německém slově *Gestalt*, a jehož pojetí inspirovalo i samého Balthasara. V konceptu *konfigurace* vyjadřuje Arnheim své přesvědčení, že člověk již od počátku percepce zjevného objektu vnímá

---

<sup>29</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 41- 42.

<sup>30</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 51.

<sup>31</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 52.

<sup>32</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 63.

<sup>33</sup> Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 49.

<sup>34</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 37.

<sup>35</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 40

v určité „zevšeobecňující pojmové formaci“.<sup>36</sup> Od okamžiku zahlédnutí objektu, pokud je člověku obecně druhově znám, ho člověk vnímá v jeho podstatě, např. psa skrze jeho psovitosť. To je velice důležité, jelikož tím se Arnheim odlišuje od ostatních estetiků- transcenci formy vkládá přímo do materiální smyslové formy samotné, již smysly vnímatelná podoba objektu se podílí na nejvyšších duchovních činnostech objektu.<sup>37</sup> Konfigurace umožňuje konkrétní věc vidět v obecném řádu světa. Toto dokazuje důležitost estetické zkušenosti v rámci lidské orientace ve světě, o které budu mluvit níže. A přesto je Arnheimova konfigurace záležitostí okamžiku spatření. Spolu s ní vzniká *Gestalt*- forma nabývající specifický obsah. Recipovaný objekt se v mysli vnímatele utváří v obraz, ze kterého až se může stát předloha pro umělecké dílo- totiž je to celistvé pojetí objektu s vědomím jeho patřičnosti a specifičnosti. Do této činnosti konfigurace se zapojuje i imaginace.<sup>38</sup> Batlhasar pak estetickou zkušenost v Arnheimově teorii vnímání posouvá ještě dál, považuje ji za formu potenciálního dialogu transcendentní existence s vědomím člověka, osobní setkání Boha s člověkem.<sup>39</sup>

Vnímání estetického objektu v pojmech *gestalt psychologie* se také vyznačuje „vydělením vnímaného objektu z percepčního pole“<sup>40</sup>. Zvláštnost estetické situace je, že vnímatel se tolik soustředí na poznávání estetického objektu, že tato figura potlačí po dobu estetické situace celé své pozadí, po tu dobu osvobodí člověka z jeho zažitých vztahů, aby je po skončení mohla upevnit či transformovat.<sup>41</sup> Konečné pole vědomí vnímatele je již výše jmenovaný svět, který zahrnuje jak vnější prostředí člověka a vztah člověka k němu, tak i vnitřní svět vnímatele s jeho kompetencemi, zkušenostmi a představami. Schopností vědomí člověka přijímat stále nové zkušenosti se zaručuje neustálá proměna a ‚aktualizace‘, prohloubení tohoto konečného horizontu světa. V tom vidí Zuska hlavní přínos umění- které svým uměleckým důvtipem právě naráží na naše hranice prožívání a vnímání, rozšiřuje je tím, že nás nutí transfigurovat zažité vzorce a přemýšlet o vlastních hranicích poznání.<sup>42</sup> Tomu odpovídá i Zuskoovo tvrzení, že v estetické situaci vidíme skutečnost jaksí jinak, originálně, dává nám nový náhled na skutečnost světa a v důsledku toho na sebe sama- tedy, dává nám novou zkušenost. Toto vše je umožněno estetickou distancí, díky níž má mysl vnímatele prostor ukotvit estetický zážitek do celistvé struktury osobnosti: estetický prožitek „jako šířící se kruhy na vodní hladině po vhození kamene zasahuje širší a širší oblasti osobnostní struktury

---

<sup>36</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 59

<sup>37</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 59

<sup>38</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 60

<sup>39</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 61

<sup>40</sup> Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 38.

<sup>41</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 48.

<sup>42</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 38- 41.

zakoušejícího, a to i z časového hlediska<sup>43</sup>, tudíž takový prožitek mění i pohled vnímatele na minulé prožitky, propojuje znaky událostí v komplexní celek.<sup>44</sup>

### 1.1.2 Estetický soud

*Immanuel Kant* se zásadně podílel na rozvoji estetiky jako svéprávné vědy o vkusu. Estetickému souzení věnoval jednu ze svých ‚kritik‘, *Kritiku soudnosti*. Soustřeďuje se na uchopení estetická vědomím vnímatele, resp. na lidskou schopnost *intersubjektivního hodnotícího souzení*.<sup>45</sup> Kant se věnoval především souzení dvou estetických kategorií- krásy a vznešena, přičemž vycházel z pocitu libosti.<sup>46</sup> Estetická situace je procesem jak poznávacím, tak hodnotícím, soudícím<sup>47</sup>- estetická je posuzováno jako určitá kvalita existence, hodnocena nikoli podle logického úsudku, ale podle určitého citu.<sup>48</sup> Tímto citovým prožitkem je estetické hodnocení specifické. Zkušenost tohoto zakoušeného hodnocení zapojuje celou psychiku člověka, celá osobnost člověka ovlivňuje tento estetický soud a zároveň jako prožitek osobnost zpětně formuje.<sup>49</sup> Estetický prožitek je základní způsob, jakým se člověk orientuje ve světě, a jakým člověk poznává své postavení vůči světu.<sup>50</sup> Estetické prožívání se přitom liší od pouhého zakoušení příjemného, nelze pojímat estetická jako větší kvantitu příjemných pocitů. Není to pasivní přijetí počitků, ale naopak- k zaujetí estetického postoje, a v něm k estetickému souzení, je potřeba aktivního a tvůrčího postoje.<sup>51</sup> Mluvíme o určité činnosti mysli: jedná se o soud nazvaný v Kantově *Kritice soudnosti nepojmová reflexe*. A tou kvalitou reflexe estetická je „čisté nezainteresované zalíbení“<sup>52</sup>. Při tomto zalíbení je subjekt zaujat objektem bez praktického účelu, pouze pro objekt samotný.<sup>53</sup>

Tato *bezzájmovost*, či *nezainteresovanost/nezainteresovaný zájem* vůči zakoušené estetické hodnotě však nevyklučuje vliv na praktické důsledky (např. účinky rituálního obřadu či zvyšování peněžní ceny krásného uměleckého díla). Sám však v sobě skýtá odproštění se od primárních zájmů člověka, praktických existenčních stránek jeho potřeb. Pojem *nezainteresovaný zájem* v sobě nenesení rozpor, jelikož obsahuje dva druhy zájmu- toho již zmíněného praktického, a poté zájmu o vztah mezi vlastní

---

<sup>43</sup> Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 56.

<sup>44</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 46- 56.

<sup>45</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 19.

<sup>46</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 17.

<sup>47</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 24.

<sup>48</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 17.

<sup>49</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 13, 27.

<sup>50</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 13.

<sup>51</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 58.

<sup>52</sup> Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 18. Citováno podle: Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Odeon, Praha 1975, s. 52.

<sup>53</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 18.

subjektivitou a zbylým světem.<sup>54</sup> Ohledně estetického soudu je pak paradox, že je prožíván subjektivně, avšak má objektivní platnost.<sup>55</sup> Estetickým prožitkem je tedy toto intuitivní souzení estetického objektu, a z toho vyplývá již objektivní podklad pro individuální prožitek estetična- „libovůle‘ vnímatele“ je ohraničena podstatnými vlastnostmi nosiče estetického objektu.<sup>56</sup> Estetický soud tedy existuje v neustálém subjektivně- objektivním napětí, které ale vypovídá o jeho podstatě, a nenahraditelnosti v lidském prožívání.

Níže budu poukazovat na teorii Rudolfa Otta o posvátnu, a na něj navazujícího C. S. Lewise, kteří připisují důležitou úlohu ve vnímání transcendentní náboženské existence právě intuitivnímu poznání (intuice je „ve filosofické tradici považována za formu vědění, které je v bezprostředním vztahu se svým předmětem“<sup>57</sup>).<sup>58</sup>

### 1.1.3 Estetická zkušenost uvnitř fenomenologie

Perniola hovoří o Benedettu Crocem, podle nějž je intuitivní poznání nenahraditelnou zkušeností, při které poznáváme vnímaný objekt bez ohledu na jeho reálnost, pravdivost či skutečnost. Edmund Husserl považuje tuto zkušenost dokonce za podstatu filosofického myšlení, odlišného od exaktních věd. Husserl je představitelem fenomenologické metody poznání, která má za cíl uchopovat podstatu věci pomocí eidetické intuice, a samotné poznání se neobejde bez intencionality, tedy zaměřenosti a zaujetí vnímaným objektem.<sup>59</sup> V těchto aspektech si nelze nepovšimnout shody estetického a fenomenologického poznávání- již sám Husserl si toho podle Pernioly byl vědom.<sup>60</sup> Obě poznání se totiž staví do protikladu k praktickému uvažování o věcech, k přirozené starosti o udržování podmínek k životu. „Ani umění, ani filosofie nepřijímá nějakou existenci jako ‚předem danou‘; důležitá je pro ně zjevnost, tedy předmět předvedený vědomí ve své podstatě.“<sup>61</sup> Stejně jako estetika, i fenomenologie zkoumá podmínky bezprostřední zkušenosti a její účinky. Proto si tuto metodu volí i sám Balthasar k vybudování základů pro svou systematickou teologii.

## 1.2 Krásno

Estetika byla často v dějinách považována za nauku o krásnu.<sup>62</sup> Je to odůvodnitelné, jelikož krása byla, a snad i stále je chápána jako smyslové zakoušení dokonalosti,

---

<sup>54</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 49.

<sup>55</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 19.

<sup>56</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 37.

<sup>57</sup> Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 69.

<sup>58</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 69; srov. Hájek, Matěj. Pojetí imaginace u Owena Barfielda a C. S. Lewise, str. 35- 38.

<sup>59</sup> Srov. Urbaniková, Nela. 2014. „Intencionalita.“ *Encyklopedie lingvistiky*, ed. Kateřina Prokopová. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci. <http://oltk.upol.cz/encyklopedie/index.php5/Intencionalita>

<sup>60</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 73.

<sup>61</sup> Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 73.

<sup>62</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 77.

vrcholem estetického zážitku.<sup>63</sup> Toto mínění bylo rozbito uměním 20. století (jelikož oblast estetická zahrnuje mimo jiné umělecké artefakty i umělecké tvoření samotné), a nové pohledy na estetické se objevují i v našem 21. století. Krása však zůstává ústředním bodem této disciplíny, jelikož „hledisko krásy hraje v estetickém osvojování světa velmi podstatnou úlohu“.<sup>64</sup>

V průběhu lidských dějin a lidských kultur najdeme jistě desítky odpovědí na otázku, co to krása je. Evropské hledání podstaty krásy začíná v antickém Řecku- řecký pojem *kalós* vyjadřuje soulad tělesného a dobrého.<sup>65</sup> U Platónových dialogů *Faidrós* a *Symposium* nacházíme otázky po kráse ve spojení s láskou, a dialog *Hippiás Větší* pojednává o krásnu jako vyšší ideji. Platón „krásu ztotožní s láskou, která plodí něco věčného, tedy chápe ji jako činné vytváření celku, jenž je milován;“<sup>66</sup> ... Platón též vytváří hierarchickou stupnici krásného, která vede od smyslových počátků přes krásné intelektuální nauky, až k obecné ideji krásy- jedné z nejvyšších idejí<sup>67</sup>, tedy vede hodnotu krásy od konkrétního a vnějšího k abstraktnějšímu a vnitřnímu. Platón tak sjednotil dvě tradice pojetí krásna: pythagorejskou, která vidí krásu v poměrech hmoty, ve formě, a sokratovskou, která vidí krásu vnitřní, skrytou za formou.<sup>68</sup>

Ve svém dialogu *Hippiás Větší* zdůrazňuje, že „pravda, včetně estetického soudu o kráse, je věcí všeobecného mínění.“<sup>69</sup> A zároveň je hodnotou sama o sobě, a uvnitř věcí, není to pouhá vnější nálepka přilepená na podobu věci. Aristoteles také zdůrazňuje hodnotu krásy samé o sobě, totiž že krása není účel, ale cíl. Propojuje ji s dobrem, a posunuje vnímání krásy od záležitosti moudrosti k záležitosti libosti- vlastní volby. Estetický soud jak v Platonově, tak Kantově pojetí, nabývá obecnou platnost, zde díky společné přirozenosti všech lidí.<sup>70</sup>

Podle Vaňka, hovořícím o Kantovi, nás krása vede k milování věcí bez zájmu, pro ně samotné. Definuje krásné jako to, co se nám líbí bez rozvahy, bez vlastního praktického zájmu na věci (viz výše vnímání estetická).<sup>71</sup>

Edmund Burke přispěl k pochopení problematiky souzení krásna. Odprostil se od pojetí krásy jako vzhledu věci se správnými proporcemi, a soustředil se na to, co nám krása vlastně o věcech vypovídá. Pod pojmem forma má Burke na mysli „obecné vzezření druhu“ každého jednotlivého jsouca. Krásu pak pojímá jako naplnění potenciálů oné formy, vyvinutí jsouca v jeho přirozených kvalitách, odpovídající jeho povaze. A pak je

---

<sup>63</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 17.

<sup>64</sup> Srov. Jůzl, Miloš, a Dušan Prokop. *Úvod do estetiky*, str. 19.

<sup>65</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 82.

<sup>66</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 16.

<sup>67</sup> Srov. Schnierer, Miloš. *Přehled dějin estetiky*, str. 22.

<sup>68</sup> Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 16.

<sup>69</sup> Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 15.

<sup>70</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 15- 19.

<sup>71</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 18. Citováno podle: Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Odeon, Praha 1975, s. 96- 97.

pro něj krása „svobodným, volným rozvíjením formy, jež je zformováním věcného či pomyslného objektu“. Krása vypovídá o smyslu, o podstatě každého jednotlivého objektu.<sup>72</sup>

Vlastimil Zuska vyjadřuje převažující soudobý názor na povahu krásy, který zní, že krása je hodnota objektu i abstraktní hodnota sama o sobě, ke které krásné věci odkazují, a v neposlední řadě je terciální kvalitou (terciální, jelikož je ontologicky závislá na dvou předešlých skupinách kvalit: primárních a sekundárních)<sup>73</sup>. Krása jako estetická hodnota je vnímána skrze estetický objekt, který je heteronomním jsoucnem. „K tomu, aby se krása ‚ukázala‘, (...) musíme vyvinout určitou aktivitu, kterou můžeme (...) nazvat konstitucí, vytvořením estetického objektu, a odměnou za tu ‚námahu‘ je nám pak tzv. vrcholný zážitek- prožitek krásy.“<sup>74</sup> Zuska opět zdůrazňuje, že stejně jako zbylé dvě hodnoty z trojice *bonum, verum, pulchrum* je právě i krása výsledkem soudu, totiž určitého aktu mysli, ve kterém se zapojuje hned několik faktorů najednou, jsou volena různá hlediska. A co je ale zásadní, Zuska těmto hodnotám přiznává i charakter konkrétní, resp. my se s těmito hodnotami setkáváme v konkrétních situacích, skrze konkrétní objekty, které soudíme. To však také znamená, že ke kvalitnímu posuzování hodnot musíme už být znalí, co hodnoty znamenají, učíme se zkušenostmi, tříbíme svůj vkus. Obecný pojem krásy, který se nám skládá z konkrétních zkušeností, je pak horizontem, úběžníkem, ke kterému směřujeme jednotlivé prožitky.<sup>75</sup>

### 1.3 Vznešeno

Podle Vaňka definuje Kant vznešené jako to, v čem máme bezprostřední zalíbení, ačkoliv tato libost odporuje zájmům našich smyslů. Vznešeno přesahuje uchopitelnost našimi smysly, a značí nedosažitelnost našimi vlastními silami, tedy jde přímo proti našemu zájmu.<sup>76</sup>

Vznešeno je prožitkem skutečnosti, kdy smyslovost směřuje k nadmyslovému, kdy se smysly snaží dosáhnout nedosažitelného.<sup>77</sup> Naší myslí hýbe pocit něčeho naprosto přesažného, neomezeného. Kant oproti dřívějším tradicím vyzdvihuje hlavní rozdíl mezi krásným a vznešeným: vznešeno oproti krásnu nevychází z formy- naopak příroda nás uchvacuje pocitem vznešenosti díky své neforemnosti, kdy se na nás tak řečeno ‚valí‘ masa divokosti, manifestuje před námi svou nezkrotnou velikost a sílu. Prožitek vznešenosti však není dán pouze převahou nezkrotných sil, proti kterým člověk stojí, ale je to hlavně prožitek fascinace nad tím, že si tuto velikost uvědomuje, že má schopnost ji částečně pojmout. A pak je to prožitek touhy ji pojmout opravdu celou.

---

<sup>72</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 20.

<sup>73</sup> Štambachová, Lucie. *John Locke – Primární a sekundární kvality*, str. 27.

<sup>74</sup> Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 78-79.

<sup>75</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 78-82.

<sup>76</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 18. Citováno podle: Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Odeon, Praha 1975, s. 96-97.

<sup>77</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 20.



Vznešenost člověka přitahuje, právě pro to, že ho vytahuje ven z jeho sebestřednosti, transcenduje ho jeho touhou po tom ji získat a uchopit. Tak člověk přerůstá sám sebe, rozšiřuje svůj horizont, „pocit lidské malosti a bezmoci je vystřídán (respektive: je v napětí s) pocitem povznesenosti.“<sup>78</sup> Tento zvláštní druh prožitku rozpracovává Rudolf Otto ve svém pojetí posvátna, o kterém budu hovořit v následující kapitole.

Krása a vznešeno bylo často kladeno pospolu, avšak je mezi nimi veliké napětí. Krása je vyjádřením plnosti formy, dokonalosti jsoucna ve své konečné podstatě, naplnění jeho pozemského potenciálu. Uklidňuje nás svou živostí v tom smyslu, že forma s vnitřním obsahem jsou v harmonii, která povzbuzuje životní elán, směřuje k růstu a plnosti života, nikoli k zániku. Vznešeno oproti tomu překračuje formu, resp. vnitřní obsah, překypuje a vylévá se z formy, zneklidňuje nás, napíná, provokuje, a budí v nás jakousi bázeň před zánikem a zároveň touhu tuto hrozbu ustát. Vymyká se matérii, představuje nezkrotnou sílu hrozící převrátit veškerý zavedený řád.

Krása je komplexním pojmutím kvalit estetického objektu, vyznačuje se harmonickým souzněním s objektem, vyvolává „rezonanci vstřícných aktů vědomí se stimulujícím polem objektového pólu estetické situace“.<sup>79</sup> Prožití krásy se dá přirovnat ke stojaté vlně, kdy se v komplexnosti vnímání v harmonii s celkem jakoby pozastaví přítomnost. Avšak stejně jako vlna, i prožitek krásy je nepodřiditelný, dočasný, připravuje a poučuje nás o dalších takových prožitcích. Oproti tomu vznešeno je ryze dynamické- jeho dynamika plyne z disharmonie mezi myslí vnímatele a objektem vyvolávající pocit vznešena. Celá mysl- se svými emocemi, představami i intelektem, se vyrovnává s nezkrotnou působivostí, která překračuje horizont zkušeností, není směrovatelná ani zařaditelná. Oproti analogii stojaté vlny u krásy, podle Zusky má vznešeno „povahu vlny tsunami“.<sup>80</sup>

Nutí nás jít za své hranice, dokonce potýkat se s našimi morálními činy- stojíme před takovou radikální silou, která může představovat až duální aspekt života a smrti, dobra a zla. A člověk je poctěn touto možností volby, kterou jako jediné stvoření na Zemi může učinit, a této vznešené síle se pokusit postavit.

Ve spojení s morálními skutky, s etickou orientací, která je v člověku probuzena a budována, se pak v rámci vznešena hovoří o vlastnosti ušlechtilosti a důstojnosti- jsou to kvality vnímané estetickým souzením, avšak mají povahu etickou. Jsou důkazem toho, jak „vnitřní obsah“ dotváří vnější formu.<sup>81</sup>

#### **1.4 Estetika a smysl života**

Proč nahlížet na otázku po smyslu života jako na otázku estetickou? Mario Perniola ve své knize Estetika 20. století dokazuje, že estetické uvažování o životě splývá s tázáním

---

<sup>78</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 21.

<sup>79</sup> Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 85.

<sup>80</sup> Srov. Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*, str. 85.

<sup>81</sup> Srov. Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků*, str. 22.

teologie, filosofie dějin a metafyziky. Vychází zde z autorů tvořících v rámci tzv. estetiky života. Lidské mysli je vlastní tázat se v průběhu jednotlivých praktických činností, jaké toto naše konání a starání se o živobytí má smysl, lidská mysl přirozeně lidský život vztahuje k něčemu univerzálnímu. Smysl života znamená směřovat život k určité finalitě, cíli, který má univerzální hodnotu.<sup>82</sup>

I kdybychom chtěli popírat, že život vůbec nějaký smysl má, je evidentní, že lidská mysl se touto otázkou zabývá. Kladení těchto otázek je ve 20. století často propojeno s otázkami estetickými, estetika se začala zabývat existenciálními problémy.<sup>83</sup>

Vyplývá to už z Kantova odkazu, který ve své Kritice soudnosti určuje oblast lidské schopnosti *soudnosti* jako jak teologickou, tak estetickou. Resp. ze schopnosti této specifické *soudnosti* vyplývá schopnost určitého specifického poznání skutečnosti: díky uvažování o krásném předmětu či přírodnině jako o úlomku nějakého celku („o zvláštním jako o části obecného“<sup>84</sup>) si můžeme vytvořit koherentní obraz o komplexním celku. Při estetickém i teologickém souzení přikládá člověk různým věcem určitý jednotící smysl. Člověk si tímto souzením takto buduje svůj celistvý příběh o existenci. To čistě objektivní, mechanická, snaha výkladu jevů bez vyššího účelu nedokáže poskytnout.<sup>85</sup>

Podle Pernioly Kant soustřeďoval své estetické soudy na vnímání přírody a lidské kultury jako systémů harmonizujících složek. Teprve Hegel ale zkoumal lidské dějiny, jako objekt lidské kultury proměňující se v čase. Účelnost lidské kultury nevidí v nějakém budoucím ideálu, ale konkrétně po procesu přeměny již aktuálním. Podle něj má filosofie, jejíž je estetika součástí, za úkol zachycovat smysl života, „jenže je jako Minervina sova, která vzlétá až za soumraku, když už je po všem“<sup>86</sup>. Hegel tudíž zde vyzdvihuje hlubinu estetické zkušenosti, která dokáže rozpoznávat poslední účel věcí, získává podněty pro pojmové uchopování skutečnosti jako celku. „Estetické zbarvení“ dává Hegelově filosofii i charakter „velkého vyprávění“<sup>87</sup>: hlavní nit existence se splétá z různorodých tužeb a zájmů jedinců. Každý jedinečný okamžik se tak stává prostředkem a účelem „organickému celku“, který je pro Kanta přírodou, a pro Hegela stát. A jak uvidíme, pro Balthasara je tím organickým celkem křesťanská církev.<sup>88</sup>

Wilhelm Dilthey navazuje na Hegelovy myšlenky, a obrací se na práci historiků. Ti mají za úkol kriticky hledat v historicko- společenském kontextu prvky, které dohromady tvoří narativní ucelený rámec všech ostatních skutečností, které díky tomu mohou nabýt podobného smyslu- v tom se právě vyznačuje soudnost. „skutečným

---

<sup>82</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 12.

<sup>83</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 12.

<sup>84</sup> Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 12.

<sup>85</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 12.

<sup>86</sup> Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 14.

<sup>87</sup> Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 14.

<sup>88</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 15.

protagonistou estetické zkušenosti je tedy historik, který tím, že zjišťuje dynamické souvislosti, zachycuje kontinuitu, z níž vyplývá smysl minulosti. Historik je tedy v přímém vztahu k prožitku víc než kdo jiný. (...) Estetická zkušenost se tak téměř ztotožňuje s prací vypravěče.<sup>89</sup>

Hlavním pojmem filosofie Wilhelma Diltheya je *Erlebnis* – prožitek, či spíše „znovuprožitek“. Při znovuprožívání událostí skrze naši paměť dochází v mysli k pravému pochopení a uchopení empirických zážitků, které by jinak zmizely v pomíjivosti přítomných okamžiků. Paměť dodává pomíjivé skutečnosti podíl na věčnosti, znamená únik před smrtelností a dodává životu smysl a směr, protože splétá vřeteno na sebe navazujících událostí.

Tento moment proměny v čase uvidíme opět u Balthasara a v jeho vnímání Ducha svatého, který se podílel na vzniku Písma.<sup>90</sup>

#### **1.4.1 Smysl života a náboženství**

George Simmel, o kterém hovoří Mario Perniola, vkládá do svých estetických studií pojem transcendence, a tím již propojuje estetickou zkušenost s náboženskou.<sup>91</sup> Henry Bremond se věnuje tématu poezie a modlitby, a propojuje mystický stav mysli se stavem umělecké inspirace. Tyto dva prožitky mají společné, že „je subjekt zbaven sebe sama a vržen do jakési extáze vyvolávající vitální činy.“<sup>92</sup> Oba prožitky jsou jakýmsi procitnutím, vkročením do „obnaženější dimenze života“.<sup>93</sup> Podle Bremonda je tato esteticko-náboženská zkušenost něčím originálním, ryze tvůrčím, co rozsáhle překračuje zažité formy vnímání, myšlení a jednání.<sup>94</sup>

---

<sup>89</sup> Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 15.

<sup>90</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 30- 33.

<sup>91</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 28.

<sup>92</sup> Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 29.

<sup>93</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 29.

<sup>94</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 29.

## 2 Zjevení jako základ křesťanské teologie

Fundamentální teologie zkoumá ty nejhlubší podklady teologické činnosti, podklady teologie jako vědní disciplíny. Teologie sama o sobě je ve vědeckém světě, především pak z pohledu exaktních věd, velice sporná. Kořenem teologie, to, kvůli čemu existuje a kvůli čemu existují všechny další teologické pojmy, není totiž nic menšího než samotné Boží zjevení. Poodhalení něčeho/ někoho, kdo stojí mimo náš evidentní svět, a je od něj odlišný, tedy ne zcela naším rozumem uchopitelný. Teologie může být definována jako „víra hledající porozumění“ (*"fides quaerens intellectum"*)<sup>95</sup>. Naše víra se podle teologického pojetí zakládá na oslovení Bohem, jenž se nám dává poznat, ale zde v pozemském životě toto poznání nikdy nemůže být úplné. Člověk může jen věřit v nejvyšší dobro Boha, následovat jeho náznaky, stopy,<sup>96</sup> a očekávat, že ho v posmrtném životě pozná zcela. V tomto kontextu nelze tedy se svatým Anselmem nesouhlasit, jak je interpretován Waldenfelsem, že zjevení je tím zdrojem veškerého teologického snažení, protože (podle křesťanského chápání) je i zdrojem veškerého náboženského smýšlení člověka. A v neposlední řadě je i „odpovědí na otázku člověka po smyslu“<sup>97</sup>.

### 2.1 Definování pojmu

Etymologické určení slova zjevení je viditelné v jiných jazycích: latinské *revelare* a řecké *apokalyptein* značí odhalení skrytého, sejmutí závoje.<sup>98</sup> V náboženském kontextu vyjadřuje tento pojem zkušenost s posvátnem, které poodhaluje jak samo sebe, tak i „zákulisí“ našeho smyslového světa. Byla to novověká apologetika, předchůdkyně dnešní fundamentální teologie, která díky konfliktu racionalismu a iracionalismu vydělila ze zjevení dvě složky: „zjevení jako fakt“ (událost zjevení) a „zjevení jako obsah“ (samotné sdělení).<sup>99</sup>

Čistě v křesťanském kontextu jde ve zjevení o osobní zkušenost s Boží aktivitou- Bůh osoba se svobodně vydává člověku a ten mu odpovídá, ať už kladně nebo záporně.<sup>100</sup> Chápání zjevení po dnešním způsobu jako sebe-odhalení Boha v lidském těle Ježíše Krista (a jež je nejen podle Balthasara vrchol vůbec veškerého božského zjevení) je až vyvozené a pozdější.<sup>101</sup> V tomto smyslu se rozlišuje množina mnoha zjevení od Zjevení Boha právě v Kristu.<sup>102</sup>

---

<sup>95</sup> Anselm z Cantenbury. *Fides quaerens intellectum*, str. 27.

<sup>96</sup> Srov. Derrida, Jacques. *Texty k dekonstrukci*, str. 167.

<sup>97</sup> Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 106.

<sup>98</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 207.

<sup>99</sup> Srov. Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči- Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ*, str. 80.

<sup>100</sup> Srov. Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči*, str. 75.

<sup>101</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 207.

<sup>102</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 217.

Balthasarovými slovy je Ježíš „konkrétní universální“<sup>103</sup>. Ježíš Nazaretský byl historickým člověkem v konkrétním prostředí a čase, tudíž jeho projevení již nemůže být z čiré logiky jedinečnosti Božího stvoření opakováno. Ježíšův život je vnímán až takové radikální Boží sebesdělení, že už nezbývá nic z Boha, co by mělo být ještě člověku v tomto životě více odhaleno.<sup>104</sup> Skrze toto Zjevení Bůh universálně promlouvá ke každému člověku v celých dějinách v celé šíři stvořeného světa, jeho Zjevení osvětluje všechna jiná zjevení, protože faktem je, že Bůh promlouval do našeho světa i předtím a promlouvá neustále.

## 2.2 Historie chápání pojmu zjevení

Pokud se člověk chce něco dovědět o Božím zjevení, jistě se neobejde bez Bible. Obsahem biblických textů je svědectví o putování Božího lidu spolu s Bohem, který je doprovází a dává se jim skrze toto putování, skrze jejich dějiny, poznat. Z Bible nelze vyčíst kvalitativní podobu zjevení Boha, je to vždy už lidská reflexe jeho projevů (text je výsledkem spolupráce Ducha svatého a jím inspirovaného pisatele), avšak Bible působí jako zjevení pro každého jejího čtenáře, který jí čte s otevřenou myslí. Každým čtením je aktualizován akt setkání Boha s člověkem.<sup>105</sup>

### 2.2.1 Starozákonní pojetí

Krása židovsko-křesťanského náboženství tkví právě v tomto důvěrném vztahu Boha k člověku, kdy Bůh přistupuje ke konkrétní osobě „v konkrétní historické situaci Izraele“<sup>106</sup>, a vede s ním dialog, dává prostor jeho projevu. Bůh se zjevuje jako JHVH skrze své činy a slova (již slovo je jeho činem). Buď se nepřímo ukazuje sám, jak se ukázal Mojžíšovi, nebo nechává za sebe mluvit proroky. Těm svou zprávu předává často ve formě snů a vizí.<sup>107</sup>

Vždy platí, že Bůh je ten první, který se nabízí, ozývá a nabádá k návratu „odvrácených synů“. Právě v těchto činech náklonnosti k člověku se Bůh stává odhaleným, vydává se ze své skrytosti. Takovou reflexi poodkrytí jeho tváře nacházíme například výrazně v žalmech. Umělecké slovní vyjádření ukazuje, že Bůh překypuje tvořivou silou, ze které čerpá zpětně i člověk. Boží tvořivost a vydávání se dává impulsy k dalšímu tvoření.<sup>108</sup>

### 2.2.2 Novozákonní pojetí

Jak už bylo řečeno, Ježíš Kristus, který doslova ztělesňuje evangelium, je v křesťanském pojetí universálním a završujícím zjevením Boha. Starozákonní proroci jsou od tohoto momentu znamením příchodu Krista.

---

<sup>103</sup> Chapp, Larry. Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*,. edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 20.

<sup>104</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 218.

<sup>105</sup> Srov. Vokoun, Jaroslav. *Číst Bibli zase jako Bibli*, str. 14- 16.

<sup>106</sup> Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči*, str. 77.

<sup>107</sup> Srov. Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči*, str. 77.

<sup>108</sup> Srov. Brož, Jaroslav. „Prapůvodce krásy“ (Mdr 13,3). Pojetí krásy ve Starém zákoně a estetický rozměr izraelského kultu a etiky. In Sládek, Karel a kol. *Krása spasí svět*, str. 15- 31.

Evangelium má být šířeno učedníky do celého světa, opouští židovské prostředí. Podle křesťanské víry je to opět sám Bůh, který si povolává konkrétní osoby- konkrétních dvanáct apoštolů, a je to on sám, kdo je uschopňuje k šíření této zvěsti. Opět platí, že Bůh oslovuje člověka jako první, tudíž víře v evangelium předchází zjevení Boha, působení Ducha svatého.<sup>109</sup>

### 2.2.3 Další vývoj

Středověká scholastika, zkoumající původní písemné zprávy, se soustřeďuje ve svém bádání na příjemce zjevení: jak je možno obdržet takové *illuminatio* v lidském omezeném bytí. Tak vznikaly četné intence k tomuto tématu. Dle Bonaventury je zjevení světlem v mysli člověka, které nás uschopňuje šířit zjevení dál svými skutky. Dle Tomáše Akvinského je zjevení milostí, která člověku ozařuje cestu životem. Tato milost dává člověku poznat vše potřebné, aby byl na konci věků spasen.<sup>110</sup>

Přeskočíme- li na konec novověku, do éry osvícenství, můžeme sledovat konflikt dvou vyhraněných stran, který dal vzniknout pozdější střízlivé střední cestě. Jde o osvícenský racionalismus, který kritizuje lidovou zbožnost, v období baroka velmi rozvinutou. Tuto víru se osvícenské hnutí snažilo spoutat hranicemi pouhého rozumu, víra a citová zangažovanost se považovali za nedospělost člověka.<sup>111</sup> Osvícenský rozum o sobě říkal, že je tím pravým světlem pravdy. Křesťanství v reakci na to obhajuje svou přední pozici ve výkladu smyslu života. Tato osvícenská epocha má za následek reflektování zjevení jako podstatné kategorie teologie, jelikož křesťanství bylo konfrontováno s kritikou tohoto pojmu.<sup>112</sup>

Osvícenské chápání člověka je v evropské kultuře hluboce zakořeněno. Mnozí autoři si však uvědomují omezenost takového pohledu na lidský rozum, kde obrazotvornost a kontemplace jsou vnímány jako méněcenné akty, a tak jsou osvícenské myšlenky i dnes stále ještě impulsem k obhajování a zkoumání těch schopností mysli, které nejsou rozumu evidentní.

### 2.2.4 *Dei Filius*

Byl to První vatikánský koncil (uskutečněný v letech 1869- 1870, bohužel ukončen ještě téměř ve svém počátku), který stál na počátku vývoje teologie zjevení. *Dei Filius* je název konstitučního textu tohoto koncilu. Karel Skalický upozorňuje na skutečnost, že tento dokument je vůbec prvním dokumentem v historii, který za předmět víry označuje právě zjevení. Do té doby byly užívány pojmy vyjadřující spíše tradiční mravní nauku. Zjevení bylo tak původně pouze zdrojem této nauky.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> Srov. Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči*, str. 78.

<sup>110</sup> Srov. Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči*, str. 79.

<sup>111</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 215; citováno podle: Kant, Immanuel. *Werke in zehn Bänden*, hg. von W. Weischedel. Darmstadt, 1968, str. 53.

<sup>112</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 217.

<sup>113</sup> Srov. Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči*, str. 93.

Převratnost dokumentu tkví v tom, že definuje dogma o poznání Boha přirozeným způsobem, totiž že Boha lze poznat rozumem bez nadpřirozeného zjevení, ze stvořených věcí. Zjevení jako nadpřirozené poznání -odkázané na Boží vůli, nikoli schopnost člověka -pak staví na tomto přirozeném poznání. Je to pozvání konkrétního člověka Bohem, aby se podílel na dobrech přesahujících lidské chápání.<sup>114</sup> První poznání vyrůstá především ze snahy člověka poznat božské věci svým rozumem, tudíž postupuje od člověka k Bohu, zatímco „nadopřirozené“ poznání Boha, totiž jeho samotné zjevení, je cestou opačného směru- poznání dané Bohem člověku, slovy scholastika je to osvícení mysli.<sup>115</sup>

Text *Dei Filius* se podle M. Secklera orientuje na zjevení jako poznání určité skutečnosti, mluví více o zjeveních, tj. v množném čísle, než o Zjevení- Božím sebezjevení.<sup>116</sup> Přejít od „instrukčně- teoretického chápání zjevení“<sup>117</sup> k chápání zjevení jako setkání dvou osob se odehrával již ne za osvícenské kritiky zjevení, avšak za kritiky samotného osvícenského předpokladu o čistotě rozumu, na povrch se dostávala historická podmíněnost rozumu samého, nahlédla se relativita v dějinách pronesených pravd.<sup>118</sup>

Skrze bolestivé 20. století se rozumové argumenty nakonec s vírou ve zjevení opět spojily. Hodnota víry a hodnota rozumu jsou stejné, udržují mezi sebou plodné napětí, které vede člověka k moudrosti. Argument ohledně víry nesmí stát na nepoznatelném tajemství, nýbrž musí umět odpovědět na pochybnosti přicházející jak zvenčí, tak zevnitř věřícího společenství. Dle Petrova listu musíme být jako věřící připraveni vždy odůvodnit svou naději (1 Petr 3, 15), a podle dokumentu Druhého vatikánského koncilu *Gaudium et spes*, církev „musí neustále zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia, aby mohla způsobem každé generaci přiměřeným odpovídat na věčné otázky, které si lidé kladou: jaký je smysl přítomného a budoucího života a jaký je jejich vzájemný vztah.“<sup>119</sup>

První vatikánský koncil ‚rozproudil‘ teologii zjevení, jež vrcholilo Druhým vatikánským koncilem. Během 19. a 20. století se seskupilo hned několik teologických škol, na základě jejichž koncepcí pak Avery Dulles sestavil pět modelů zjevení.<sup>120</sup>

### 2.2.5 *Dei verbum*

V konečném znění konstitučního dokumentu Druhého vatikánského koncilu *Dei verbum*, po zavrnutí prvních stroze omezených návrhů,<sup>121</sup> je zjevení pojímáno jako

---

<sup>114</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 216.

<sup>115</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 216.

<sup>116</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 216.

<sup>117</sup> Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 216.

<sup>118</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 217.

<sup>119</sup> *Gaudium et Spes*, čl. 4. In Katolická církev. Vatíkánský koncil. *Dokumenty II. vatíkánského koncilu*, str.185.

<sup>120</sup> Srov. Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči*, str. 81.

prolínání slov a činů: to znamená, že razantně odmítá chápání zjevení pouze jako intelektualistický poznávací proces, a přiznává člověku i jeho smyslovou a tělesnou podstatu, a schopnost člověka poznávat Boží zjevení různými způsoby.<sup>122</sup> Tento závěr souvisí i s obnoveným uvažováním svátostí eucharistie jako posvátného gesta.<sup>123</sup> Dei verbum je první závažný dokument učitelského úřadu, který do hloubky pojednává o pojmu zjevení a bere ho plně na vědomí jako základ teologie.<sup>124</sup>

Vedle teocentrické, osobní a trojiční povahy dokument uznává další aspekt zjevení, který se stává pro Balthasara zásadním, a tím je „dějinný a svátostný ráz Zjevení“<sup>125</sup>. *Koncil se tak odpoutává od vnímání zjevení jako „Božího mluvení“ a zahrnuje pod tento pojem i Boží činy v běhu času- v procesu uskutečňování tzv. svátostné ekonomie*<sup>126</sup>. *Bůh dává sebe na vědomí a působí ve světě skrze svátostné formy sdělení- skrze symboly a gesta, prostřednictvím svátostí.*<sup>127</sup> Je také důležité zmínit účinnost a vlivnost, které zjevení obsahuje. Podle konstitučního dokumentu Dei Verbum v interpretaci Karla Skalického zjevení člověka transformuje ontologicky: jeho přijetí vírou dodává člověku plnost bytí, jelikož se tím stává účasten na Božích činech, a uvádí ho do společenství s Bohem.<sup>128</sup>

S tím souvisí i plnohodnotné uznání Ježíše Krista, „který je prostředníkem a zároveň i plností celého Zjevení.“<sup>129</sup> Waldenfels zdůrazňuje v komentáři k čl. 2 jeho reakci na dokument Dei Filius z Prvního vatikánského koncilu: v dokumentu Dei Verbum je Bůh představován jako subjekt i jako obsah činů zároveň. Namísto „zprostředkování vyššího poznání (decreta)“<sup>130</sup> je náplní zjevení poodhalení „základního tajemství (sacramentum)“<sup>131</sup>

---

<sup>121</sup> Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči*, str. 98.

<sup>122</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 223.

<sup>123</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 224.

<sup>124</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 221.

<sup>125</sup> Skalický, Karel. *Geneze koncilního dokumentu o Zjevení*. <http://teologicketexty.cz/casopis/2003-1/Geneze-koncilniho-dokumentu-o-Zjeveni.html>. 2003/1.

<sup>126</sup> „V den letnic, sesláním Ducha svatého, se církev viditelně představila světu. Dar Ducha zahajuje nový čas „rozdávání tajemství“: čas církve, v němž Kristus zjevuje, zpřítomňuje a sdílí své dílo spásy prostřednictvím liturgie své církve, „dokud on nepřijde“ (1 Kor 11,26). V tomto čase církve Kristus nyní žije a působí ve své církvi a s ní novým způsobem, vlastním této nové době. Působí prostřednictvím svátostí a to nazývá společná tradice Východu i Západu „svátostnou ekonomikou“; ta pak spočívá ve sdílení (nebo „udělování“) plodů Kristova velikonočního tajemství při slavení „svátostné“ liturgie církve.“ (*Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995, Paragraf 1076, str. 285).

<sup>127</sup> Srov. Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči*, str. 103; srov. *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. Paragraf 1076, str. 285.

<sup>128</sup> Srov. Skalický, Karel. *Geneze koncilního dokumentu o Zjevení*. <http://teologicketexty.cz/casopis/2003-1/Geneze-koncilniho-dokumentu-o-Zjeveni.html>. 2003/1.

Srov. Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči- Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ*, str. 104.

<sup>129</sup> Dei verbum, čl. 2. In *Katolická církev. Vatikánský koncil. Dokumenty II. vatikánského koncilu*, str. 109. Srov. *Mt 11,27; Jan 1,14 a 17; 14,6; 17,1-3; 2 Kor 3,16 a 4,6; Ef 1,3-14*.

<sup>130</sup> Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 223.

<sup>131</sup> Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 223.



*Dějiny zjevení, poodhalování „základního tajemství“<sup>132</sup>, jsou tedy dějinami spásy. Spása člověka tkví v poznání pravdy, avšak nejedná se o teoretické naučené poznání, ale „o praktické uskutečňování pravdy“<sup>133</sup> Třetí článek první kapitoly dokumentu rozlišuje v dějinách spásy tři období: začátek stvoření, dějiny po prvotním hříchu a zvláštní dějiny Izraele od praotce Abraháma. Každé období nese své specifické Boží spásonosné počínání. Pro naše téma je důležité především vyzdvihnout potvrzení zjevení, které „dává lidem ve stvořených věcech trvalé svědectví o sobě (srov. Řím 1,19-20)“<sup>134</sup>*

Důležité je, že první promlouvání Boha s člověkem se neklade do historické roviny v rámci židovských dějin (ač se vztahuje k počátku lidských dějin), ale klade se do roviny teologické, až estetické, chceme-li. A pokud pojmáme zjevení jako podání svědectví o sobě, je zde přítomen fenomén setkání, které „je vždy v nějaké podobě sdělením a zjevením.“<sup>135</sup> *Podle Waldenfelse mluví první kapitola Dei verbum v duchu interpersonálních vztahů, a tím obrací pozornost právě k fenoménu setkávání. Ve zjevení tak staví proti sobě v dialogu dvě individua- Boha a člověka.*<sup>136</sup>

Článek 4 pojednává o Kristu jako o vtěleném věčném Slovu<sup>137</sup>, především Krista prezentuje jako dovršení a pravdivé naplnění zjevení, tj. Boží přítomnosti mezi námi. „... celou svou přítomností a tím, jak se projevoval slovy a skutky, znamením a zázraky, především však svou smrtí a svým slavným zmrtvýchvstáním a nakonec sesláním Ducha pravdy zjevení naplňuje, dovršuje ...“<sup>138</sup> Vzkříšený Kristus je ten historický okamžik, který osvětluje veškerou existenci před ním i po něm, je důvodem, proč vše předešlé bylo řečeno. Waldenfels správně upozorňuje na moment změnu subjektu ve výpovědích dokumentu Dei verbum: až do tohoto článku to byl Bůh, který vedl a učil svůj lid, od této chvíle je to Ježíš Kristus. Je dovršením předešlých zjevení, a nyní je nerozlučným prostředníkem mezi Otcem a člověkem.<sup>139</sup>

Bůh už přestává ke svému lidu mluvit předešlým způsobem, protože Ježíš Kristus je vyřčením všeho, a nic více už nelze říct. „Teprve v Ježíšově životě a smrti se ukazuje, že konec Božího promlouvání znamená ‚nepřetržitou oslovenost člověka Bohem‘ ...“<sup>140</sup>

### **2.3 Nástin Balthasarova pojetí zjevení**

Oproti liberálnímu proudu Balthasar zdůrazňuje unikátnost Kristovy existence, která vyniká mezi jinými náboženskými postavami. Je to právě ona, která soudí a hodnotí

---

<sup>132</sup> Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 223.

<sup>133</sup> Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 224.

<sup>134</sup> Srov. Dei verbum, čl. 3. In Katolická církev. Vatikánský koncil. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, str.109.

<sup>135</sup> Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 225.

<sup>136</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 225.

<sup>137</sup> Srov. Dei verbum, čl. 4. In Katolická církev. Vatikánský koncil. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, str.110.

<sup>138</sup> Dei verbum, čl. 4. In Katolická církev. Vatikánský koncil. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, str. 110.

<sup>139</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 229.

<sup>140</sup> Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 230.

naději člověka, spíše než aby byla posuzována dle jeho očekávání. Kristovo zjevení si samo uvnitř sebe nese svou vlastní logiku. Namísto logiky identity či matematické logiky, je to logika ne-identity: osoba Ježíše Krista se nerovná pouze jeho osobě, ale jeho osobě plus celý svět- jeho existence do sebe zahrnuje existenci všeho ostatního.<sup>141</sup>

Balthasar není tak radikální, že by zamítal funkci analogie, filosofie a přirozené teologie (naopak je do své teologické koncepce zahrnuje), ale upozorňuje, jaká věda je vyvyšována. Christologie podle něj stojí nad celou antropologií a kosmologií. Proto nelze Kristovo poselství redukovat na vědecké epifenomény. I sama teologie následuje prvotně víru, díky ní vznikla, na to se nesmí zapomínat. Samotná křesťanská víra je podle Balthasara silné ujištění, metodologický grif zakládající celé následné teologicko-vědecké snažení, a přece je to jakýsi jiný druh racionality než té osvícenské, jejíž primát v ostatních vědách stále zůstává. Podle něj je víra „akt lidského rozumu odpovídající na zjevení, vnímající dramatickou kvalitu historické existence, a tudíž hledající patřičný hermeneutický horizont rozumu uvnitř morálního závazku ke svobodnému a suverénnímu oslovení Bohem.“<sup>142</sup>

Útočištěm člověka před tvrdou osvíceneckou kritikou, hledajícího svou víru, je obrácení se k vlastnímu ‚zákonodárnému‘ rozumu.<sup>143</sup> V tom ale Balthasar vidí skrytý ateismus, protože subjektivismus je vratká půda, která znejišťuje objektivní existenci božského zjevení, a dává prostor pochybám o vlastním vnímání reality. Jako příklad si můžeme uvést Feuerbachovo pojetí náboženství jako odcizení se sám sobě. Následovala epochální pochybování se svými mistry Karlem Marxem, Sigmundem Freudem a dalšími. Ti identifikovali projevy Boha se subjektivními pohnutkami. Avšak tato pochybování nemohla hrát dlouho první housle, jelikož takováto redukce zkušenosti s Bohem na pouhý lidský výmysl nemohla nést tíhu vnitřní zkušenosti „always more“<sup>144</sup> - *semper maius*.

Podle Balthasara je uvažování pod horizontem víry jediná pravdivá a objektivní cesta k reflexi zjevení. Reflexe zjevení musí být eliptická. Předmět teologie- zjevení- je specifický tím, že samo nediktuje metodologii zkoumání, avšak předpokládá svobodnou účast dvou nesouměrných stran: víry a zjevení.

Balthasarovým záměrem je vystavit „unikátní trinito-christologický koncept pravdy jako projev božské slávy. Slávy, jejíž analogie je pozemský koncept krásy, kde estetická poznatelnost objektu sídlí přímo *uvnitř*, nikoli ‚za‘ nebo ‚před‘ objektem

---

<sup>141</sup> prof. Dr. Karel Skalický, Th.D., tazatel: Adéla Carasová. *Konzultace k bakalářské práci* (8. březen 2017).

<sup>142</sup> Chapp, Larry. Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 22.

<sup>143</sup> prof. Dr. Karel Skalický, Th.D., tazatel: Adéla Carasová. *Konzultace k bakalářské práci* (8. březen 2017).

<sup>144</sup> Chapp, Larry. Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 13.

kontemplace.<sup>145</sup> Z tohoto důvodu Balthasar toliko přisuzuje důležitost „historické partikularitě božské ‚superformy‘, která se konkrétně projevuje v životě, smrti a Zmrtvýchvstání Ježíše“<sup>146</sup>. Ježíš jako část dějin se stává celistvým obrazem historie. Božský trinitární akt je schopen překonat falešnou dialektiku mezi časem a věčností, podmíněností a nutností, konkrétností a universalností.

Balthasar se nechce smířit s tím, že by christologické zjevení bylo pohlceno universalismem. Vystrnadit takové universalistické pojetí je o to těžší, o co více si zjevení nárokuje universální spásu světa. Balthasar se snaží poukázat právě na osobní autentičnost Boží slávy. Universalita Božího zjevení netkví v tom, že by se vešlo do transcendentálních kategorií metafyziky, ale protože se dialogicky a dramaticky střetává s lidskostí ve všech myslitelných situacích. Konkrétně si volí člověka a vyžaduje jeho odpověď.

## 2.4 Zjevení jako "průnikový pojem"

V pojmu Zjevení se skrývá celá šíře smyslu, která nesmí být redukována, ale ani rozšiřována o mystifikace. Jelikož je tento pojem chápán jako „radikální Boží sebezjevení“<sup>147</sup>, ukrývá se v něm celistvé vnímání křesťanského Boha.

Veškerá zjevení jsou určena výhradně člověku a uzpůsobena tak, aby je člověk byl schopen uchopit. Dle Chappa, jež cituje Balthasara, „ve zjevení máme suverénní božský akt *pro nobis*, kterým se Bůh činí svému stvoření známý uchopitelným způsobem“<sup>148</sup>. Je proto zapotřebí zachovat pojmu zjevení jeho důstojnost a komunikativnost.<sup>149</sup> A protože Boží zjevení působí na lidskou přirozenost, na jeho přirozené smysly, nelze zjevení odepřít jeho estetický aspekt. I po tomto vymezení však pojem zůstává stále široký, jelikož prochází skrze celé dějiny a skrze rozličné lidské podmínky. Přes historický přehled můžeme říci, že aktuální vnímání pojmu zjevení je radikální, co se týče obsahu zjevení: to hlavní na zjevení křesťanského Boha je nikoli to, co říká, ale to, že on sám jako Bůh osoba k nám promlouvá, že někdo tak zásadně transcendentní vstupuje do našeho omezeného světa. Zároveň ale díky historii získává něco na relativnosti, to protože církve jako uchovatelka tohoto zjevení působí celistvě a přihlíží k novým událostem už ve vztahu k minulosti a k předporozuměním pojmu zjevení i estetických předpokladů. Relativnost pak spočívá i ve snaze naopak obohatit předporozumění pojmů současným vnímáním světa a událostí.<sup>150</sup>

---

<sup>145</sup> Chapp, Larry. Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 14.

<sup>146</sup> Chapp, Larry. Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 14.

<sup>147</sup> Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 208.

<sup>148</sup> Chapp, Larry. Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, 11.

<sup>149</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000, str. 208.

<sup>150</sup> Srov. Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, str. 209.

Ač se teologie snaží být co neobjektivnější a nejpřesnější, má stále přesažné místo mezi ostatními. Je to dáno dvěma parametry: prvním je, že teologii nelze pěstovat vně víry a vně věřícího společenství. Ač je na místě zdravé pochybování a skeptické přezkoumávání teorií, předpokladem zkoumání teologických pojmů je víra v ně. Slovy svatého Anselma se teolog nesnaží nahlédnout pravdu, aby uvěřil, ale věří, aby mohl nahlédnout.<sup>151</sup> A o důležitosti víry mluví i konstituční dokument II. vatikánského koncilu Dei Verbum: „Zjevujícímu Bohu je třeba prokazovat ‚poslušnost víry‘“.<sup>152</sup> Dokument Dei Verbum však také připomíná, že víra je už odpovědí na Boží zjevení, a značí druhý aspekt zjevení: „Aby se i nadále prohlubovalo porozumění Božímu Zjevení, týž Duch Svatý stále zdokonaluje víru svými dary.“<sup>153</sup> Vyjevuje se tu samotný charakter zjevení. Jeho specifičnost tkví vlastně v neuchopitelnosti. Neexistuje totiž samo od sebe, ale vždy v rámci dialogu Boha s člověkem- očekává odpověď člověka, a ač platí, že Bůh zjevuje především sám sebe spíše než sdělení ze sebe (Bůh osoba je tím samotným sdělením), schválně zůstává nepoznaný, to aby zde zůstal předpoklad lidské víry, kterou ze své vůle s přitakáním člověka neustále rozvíjí.<sup>154</sup>

Zjevení má tedy dialogický charakter- Bůh mluví ke konkrétnímu člověku a člověk mu odpovídá, vyžaduje odpověď z největší hlubiny jeho lidství<sup>155</sup>. Balthasar používá pojmy dialogického personalismu, a popisuje tak Boží zjevení jako hluboké dramatické střetnutí božské a lidské osoby.<sup>156</sup> Člověk tuto zkušenost s posvátnem reflektuje a sdílí ve společenství podobně zakoušejících lidí.

---

<sup>151</sup> Srov. Anselm z Cantenbury. *Fides quaerens intellectum*, str. 33.

<sup>152</sup> Dei Verbum, čl. 5. In Katolická církev. Vatikánský koncil. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, str.110.

<sup>153</sup> Dei Verbum, čl. 5. In Katolická církev. Vatikánský koncil. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, str.110.

<sup>154</sup> Srov. Skalický, Karel. *Geneze koncilního dokumentu o Zjevení*. <http://teologicketexty.cz/casopis/2003-1/Genze-koncilniho-dokumentu-o-Zjeveni.html>; 2003/1.

<sup>155</sup> Srov. Chapp, Larry. 2 Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Batlhasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 14.

<sup>156</sup> Srov. Chapp, Larry. 2 Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Batlhasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 14.

### 3 Estetika a teologie

Fundamentální teologie hledá způsob, jak vypovídat o svém zdroji- božském zjevení. To je důležité kvůli dvojímu aspektu teologie- víře a rozumu. Mělo by být umožněno zrekonstruovat zkušenost se zjevením, aby jeho světlo mohlo prosvítat skrze racionální dialog.<sup>157</sup> Jedině tak se teologie postaví správně ke svým základům víry. Stephan van Erp však zdůrazňuje iracionální složku zjevení, proto samotné konkrétní zjevení, a tedy teologická inspirace, není rekonstruovatelné. Nicméně je možné popsat a vysvětlit způsoby přijetí věřícími a způsob odpovědi božskému zjevení. Erp přitakává Balthasarovi, že umění a prožitek krásy jsou vhodné fenomény právě k popsání styku zjevení a víry, a z tohoto důvodu může být teologie definována esteticky.<sup>158</sup>

V několika posledních desetiletích se mnoho teologů snaží pevněji propojit oblast teologie a estetiky, jinými slovy estetické a náboženské zkušenosti. Takovým největším důvodem pro toto spojení je fakt, že fenomén krásy a umělecké vyjadřování jsou esenciálními aspekty náboženských společenství. To, že verbální definování víry je to výsadní a nejvíce platné, je chybný předpoklad vyrovnávající se tak osvícenské kritice. „Vyjádření víry v symbolech, obrazech a písních má svou explikativní účinnost.“<sup>159</sup> Tyto náboženské akty mají obecně estetickou dimenzi- americký teolog García-Rivera to nazývá ‚živá teologie‘: „...umění a estetika ji [teologii] oduševňuje („animate it“), právě jako racionalita dává materiální základ učebnici teologie.“<sup>160</sup>

Jako další důvod pro spojení estetiky a teologie Erp zdůrazňuje nezpochybnitelnou příbuznost estetické a náboženské zkušenosti. Tak Davidova Píseň ve Starém zákoně může být pochopena jako nejvlastnější odpověď Bohu na to, jak ho člověk osobně poznal v jeho zjeveních skrze estetické prožitky krásy. Autor však upozorňuje, že musíme mít stále na zřeteli, že teologie a estetika mají každá svou vlastní metodologii, jak přistupovat ke svému předmětu zkoumání. Je taktéž nutné mít na zřeteli rozdíl mezi krásným a posvátným, není možné jedno redukovat na druhé. Pro vztah mezi estetikou a teologií je tedy důležité si ujasnit, co mají společného, a co je specifické pro každou z nich.<sup>161</sup>

Estetický přístup v teologii zůstává stále podezřelým, doznívá zde minulost ikonoklasmu. Zaměření se na krásu a podobu liturgie je vnímáno jako opomíjení jejího obsahu. „Tento esteticismus víry spíše překrývá křesťanskou zvěst, než že by tvořil

---

<sup>157</sup> (viz 2. kap.: 2. Zjevení jako základ křesťanské teologie)

<sup>158</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 44.

<sup>159</sup> Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 44. Překlad: A. Carasová.

<sup>160</sup> García-Rivera, A. *A wounded innocence. Sketches for a theology of art*, Collegeville 2003, viii. Citováno podle: Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 44. Překlad: A. Carasová.

<sup>161</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 46- 48.

prostor pro zjevení.<sup>162</sup> Osvěcenská doba je pro tuto nedůvěru klíčová. V době osvícenství- v době zbožšťování rozumu, se začínají sekularizovat různé složky lidského života, které by jinak přirozeně dál tvořily harmonii a jednotu. Před tím, než se estetika stala samostatnou vědní disciplínou, se teologie střetávala ve svých termínech s uměním a krásou. Její odklon je vyvolán osvícenským uznáváním náboženství pouze jako etického prostředku k prosperitě společnosti.<sup>163</sup>

Celoživotní snaha Hanse Urs von Balthasara je právě navrácení mysteria prožitku krásy do církve, opětovné propojení estetiky a etiky v teologii, odmítá „buď a nebo“ při rozlišování estetického a etického náboženského smýšlení. Polemizuje s protestantskou teologií, která estetiku z teologie vylučuje jako rušivý přebytek. Pro to, že se Balthasar tolik zasazuje o hodnotu krásy v teologii, je nazýván „teologem krásy“. Podle něj nelze krásu ze zjevení vyloučit, krása je bytostný rys zjevení. Je si však vědom radikální oddělenosti Boha od světa, neslučuje božskou slávu a vznešenost s pozemskou krásou, ale hledá mezi nimi spojnicí.<sup>164</sup>

### 3.1 Posvátno

Autor Rudolf Otto byl německý teolog a fenomenolog náboženství. Jeho kniha *Posvátno* pojednává o vztahu racionality a iracionality v rámci náboženství. Používá při tom fenomenologického náhledu, který se podle Pernioly, hovořícím o Husserlovi, překrývá s estetickým vnímáním ve smyslu intencionálního poznání.<sup>165</sup> Ačkoli Otto píše svou knihu z pozice křesťana, má jeho teorie přesah i do obecné roviny náboženství. Je přiřazován k tzv. liberálnímu proudu teologie, kterou Balthasar osočuje ze vzdálení se podstatě křesťanství. Mohla by i zde však být aplikována logika estetického poznání: psychická distance od objektu zkoumání, související s distancí od náboženského smýšlení v 19. a 20. století obecně, dala prostor pro uchopení náboženského citu více „zevnitř“, vyjevila jádro objektu, tak přirozeně známé, a přesto dlouho neuchopené. Trojice myslitelů, vyznačujících se v otázce fenoménu posvátného, se propojuje v iracionalismu 20. století: Rudolf Otto a na něj navazující Mircea Eliade a Gerardus van der Leeuw.<sup>166</sup>

Křesťanství Otto považuje stále za nejpravdivější náboženství ze všech, kvůli harmonii racionálních a iracionálních složek, z čehož nevyslovitelnou iracionalitu považuje za jádro pravdy. Stejně jako Balthasar spojuje víru s rozumem, propojuje různorodé aspekty zkušenosti věřících v harmonický celek.

---

<sup>162</sup> Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 49.

<sup>163</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 55.

<sup>164</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 59.

<sup>165</sup> Pernioly, Mario. *Estetika 20. století*; str. 73.

<sup>166</sup> Srov. Skalický, Karel; *V zápase s posvátmem*; str.171, 183.

Zdůrazňuje, že božství nelze vyjádřit slovy, jeho podstatu lze zachytit jen osobním prožitkem, nikoli rozumem. Iracionalitu vnímáme pomocí intuice, jak to vyjadřuje Graneris v podání Karla Skalického: „...nezřídka je pojmem iracionalno označováno něco, co svět rozumu přesahuje, protože nemůže být dosaženo dedukcí, nýbrž pouze intuicí. Schopnost intuice je ceněna více než rozum, protože postihuje skutečnosti rozumu nedosažitelné.“<sup>167</sup>

Díky lidské snaze uchopovat a zpřítomňovat neuchopitelné božské zjevení můžeme označit náboženství za racionální- racionálně rozvažujeme příčiny bytí, pojmově formulujeme smysl života. Ale tyto pojmy nejsou předmětem náboženství, nýbrž jen jeho nástroji.<sup>168</sup>

Podle Otta dnes používáme pojmy svatost a posvátnost již v přenesených významech, podle něj je pravý a původní pouze obecně náboženský kontext, „svatost [v dnešním obecném chápání] minus její mravní moment, a dodejme hned: svatost minus racionální moment vůbec.“<sup>169</sup> V Bibli pro tuto skutečnost bylo původně hned několik pojmenování, které postupem času nabyly významu dobra. To už je však podle Otta racionalistická deformace<sup>170</sup>. Otto tak místo biblického dobra nabízí pojem právě *posvátno*, či *numinózita*<sup>171</sup>.

Posvátno se vyznačuje specifickým účinkem, pro něhož Otto používá pojem *mysterium tremendum*, přeložitelný jako tajemný úděs. Je to pohnutec mysli, pocit, který máme z přiblížení se posvátnu. Tento pocit plyne z vědomí neuchopitelného a neforemného, jež nelze pojmut vlastní myslí. Je analogicky přirovnatelný k pocitu vznešena. Budí hrůzu či posvátnou bázeň, ohrožuje převrácení našich zavedených postojů a hodnot. A z tohoto mysteria tremenda také plyne pocit nicotnosti člověka v porovnání s neuchopitelnou silou. V setkání s posvátnem nahlížíme vlastní hodnotu jako nízkou- zbavujeme se své egocentričnosti. Otto to nazývá *numinózní nehodnotou*. Budí v nás vědomí hříšnosti a nedostatečnosti. Pokud prosíme Boha o odpuštění hříchů, vyjadřujeme svou touhu být hodni stanout před svatostí, zrušit distanci mezi absolutnem a pouhým nedokonalým tvorem, setkat se s posvátnem v přímém dialogu.<sup>172</sup>

Na to navazuje další aspekt: posvátno nás paradoxně přitahuje, stejně jako vznešeno nás přitahuje tím, že díky němu jsme schopni se transcendovat sami ze sebe, i posvátno v nás vyvolává touhu ho zakoušet (*mysterium tremendum et fascinanc*).

---

<sup>167</sup> Graneris, Giuseppe; *Introduzione alla scienza delle religioni*; str. 283. Citováno podle: Skalický, Karel; *V zápase s posvátnem*; str. 169.

<sup>168</sup> Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 17.

<sup>169</sup> Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 21.

<sup>170</sup> Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 21.

<sup>171</sup> „Numinose‘ je Ottova vlastní odvozenina od latinského numen, což je v základním významu ‚pokyn‘, speciálně pak též ‚boží pokyn‘.“ (Pozn. překl. v :Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 21.)

<sup>172</sup> Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 26- 35.

Podle Otty v sobě posvátno ještě obsahuje jakousi něžnost a transcendentní harmonii- Racionalita tomuto momentu milosti přiřazuje pojmy jako láska, milosrdenství, aj., ale tímto opět nelze zcela pojmut celou skutečnost. Otto to nazývá „milost a ´něco navíc“.<sup>173</sup>

Každé náboženství věří, že se s posvátnem může setkávat a přibližovat se k němu- věří ve zjevení. Za znamení se bralo cokoli, co dokáže rozžhnout v duši pocit posvátna ve všech jeho formách. Avšak to lze snadno zaměnit za pouhé popudy, podobnosti s pravým poznáním svatého. Tuto skutečnost můžeme připodobnit k estetickému souzení- třibení vkusu jako schopnosti poznat opravdové hodnoty. *Divinace* je pojem označující schopnost rozeznat pravou svatost ve zjeveních.<sup>174</sup> Balthasar tuto vytříbenou schopnost označuje jako duchovní či spirituální zrak. Podle Ulricha tím míní nejen náboženský cit, ale i umění integrálního vnímání, kdy je člověk schopen nahlédnout vnímanou skutečnost jako celek, v němž se harmonicky vyjevuje pravda, dobro i krása.<sup>175</sup>

Za dějiny spásy Rudolf Otto považuje evoluci náboženství- počínající pohanskými přírodními náboženstvími, ze kterých se postupným učením divinace rozvíjí morálně a eticky racionalizované náboženství. Díky přibývajícimu zjevení jsme schopni čím dál více přivádět znamení posvátna do praktického života a ukotvit zkušenost z něj ve svém myšlení a jednání. Tak se Otto dostává ke křesťanství jako k vrcholu zjevení posvátna vůbec.<sup>176</sup>

Ušlechtilost a převaha biblického náboženství plyne z harmonie jeho složek- animistické a numinózní. Před proroky můžeme poznat ještě předstupeň numinózního pocitu posvátna- démonickou bázeň- obrazy iracionální složky posvátna. Jak se ale dává u Mojžíše Bůh poznávat, začne se racionalizovat jako osoba s etickými požadavky, jako milující otec národa. V pravém živém Bohu se ale mísí obojí- jeho numinozita je stále znatelná v jeho hněvu, který je obrazem majestátu a mystéria.<sup>177</sup>

Nový zákon je dovršení, naplnění Starého zákona. Máme tendenci ho plně racionalizovat a idealizovat, jelikož Ježíš nám Boha přibližuje jako milostivého Otce. Jeho úkolem také tak bylo zvěstovat Boží království a spásu člověka, naučit nás pravé lásce. To ovšem neznamená, že to děsivé mysterium tremendum zmizelo, nebo že nebylo pravé. Bylo ovšem nutné zdůraznit harmonizující láskyplný aspekt Boha.<sup>178</sup>

Jistá analogie Božího hněvu- jako něčeho nepředvídatelného, odporující našim logickým zákonům, je znatelná v Boží milosti- jelikož vyvolen ke spáse může být kdokoli bez ohledu na jeho skutky, je to jakási předurčenost, avšak stále zcela svobodná-

---

<sup>173</sup> Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 45- 50.

<sup>174</sup> Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 134.

<sup>175</sup> Ulrich, Tomáš. Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara; str. 30.

<sup>176</sup> Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 113- 146.

<sup>177</sup> Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 77- 85.

<sup>178</sup> Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; str. 86- 94.



dotyčný pociťuje příležitosti, které sám nevytváří a ke kterým sám nedošel, a svobodně, v úžasu nad Boží láskou dává svůj souhlas k proměně posvátnem- je jím doslova ‚uchvácen‘. Ježíše Krista pak Otto označuje za pravé zjevení, pravý objekt divinace. Kristus totiž především odkazuje na Boží království a Otce. Neupřednostňuje sebe jako autoritu, ale dle jeho slov je cestou ke svatosti, prostředník k poznání Boha. Důkazem pravosti divinace jsou nám vlastně celé dějiny křesťanství. Jeho numinozité odpovídají i spontánní reakce jeho učedníků, když je volá, aby šli za ním. Důkazem je nám také to, že nejsou nejdůležitější jeho slova, ale samotný jeho život s konkrétními skutky, Křesťanská víra nakonec také vychází ze zkušenosti jeho přítomnosti- konkrétním zpřítomněním Krista je eucharistie.<sup>179</sup>

C. S. Lewis navazuje na Ottovu teorii posvátna a rozvádí ji ještě dál- spojuje ji s vlastní zkušeností imaginace, jež podle něj náleží k estetickému prožitku. Pod pojmem *Sehnsucht* zkoumá podněty k imaginaci v rámci estetické situace. Ve své knize *Surprised by Joy* tuto zkušenost připodobňuje k radosti spojené s toužením. Pojem *Sehnsucht* je znám z romantické literatury, kde představuje jakousi „hlubokou vnitřní roztouženost člověka, který hledá svůj pravý existenciální domov“<sup>180</sup>. K tomuto chápání Lewis podle Hájka vysvětluje, že *Sehnsucht* má jednu vlastnost, která dodává estetickému prožitku hodnotu existenciálního poznání: tou vlastností je nenaplnitelnost. Člověk vnímající krásu či vznešeno- vrcholné estetické hodnoty- si je vědom, že tyto hodnoty nás směřují k něčemu stále většímu než je tento smyslový vjem, a je si vědom i nedosažitelnosti tohoto transcendentního- Lewis pro to používá výraz „*dialektika touhy*“. Člověk se skrze tuto nenaplnitelnou touhu setkává se svou konečností. Tato touha však také musí mít svůj předmět- člověk již ví, po čem má toužit, a že se setkáním a uchopením těch nejvyšších transcendentních hodnot, náležejících Bohu, již má tu nejniternější zkušenost. A tak Hájek spolu s Lewisem dochází k závěru, že člověk ze své přirozenosti již zná svého Stvořitele, a že tyto estetické prožitky touhy znamenají jakési rozpomínání na „ztracený ráj“, ke kterému pak člověk celým svým životem opět směřuje.<sup>181</sup>

Jak je ale možné, že podoba světských materiálních věcí (či nosičů umění- jako je kniha, hudební nástroj, aj.) dokážou vyvolat touhu po něčem tak radikálně odlišném od pozemského světa? Zde se nabízí Balthasarova teorie analogie krásy a božské slávy, kterou zmiňuji níže.

---

<sup>179</sup> „Nemo audit verbum, nisi spiritu intus docente. – Nikdo neslyší slovo, leč jen duchem, který ho učí z nitra“. (Pozn. překladatele; in: Otto, Rudolf; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě; str. 146)*

<sup>180</sup> Hájek, Matěj. *Pojetí imaginace u Owena Barfielda a C. S. Lewise*, str. 28.

<sup>181</sup> Srov. Hájek, Matěj. *Pojetí imaginace u Owena Barfielda a C. S. Lewise*, str. 27- 38, 240- 241.

### 3.2 Teologická estetika

Balthasar na počátku svého díla *Teologická estetika (Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik)* uvádí rozdíl mezi estetickou teologií a teologickou estetikou. Zatímco estetická teologie je stávající disciplína přiznávající hodnotu krásy v Božím působení pouze kategoriálně, a využívající metody především z estetiky poezie, teologická estetika nahlíží krásno jako transcendentální hodnotu bytí, je to tedy estetika využívající metody fundamentální teologie zjevení.<sup>182</sup>

Podle Balthasara historicko-kritická exegeze Písma zapříčinila vyloučení estetiky z dogmatické teologie. Každá teologie, která se vzdává své ‚ne-exaktnosti‘, nahrazuje estetickou inspiraci kontemplací a intelektuální vizí čisté logiky, a tím se odděluje od tradice církevních otců, pro které byla krása ve zjevení ještě stále samozřejmá. Balthasar je však přesvědčen, že krása dokáže propojit zkušenost reality zkoumané vědou, a transcendentní zkušeností reality křesťanské víry.<sup>183</sup>

Spolu s teology Van der Leeuw a Tillichem uvádí van Erp Balthasara jako zakladatele teologické estetiky 20. století (jinak se otázkou krásy ve vztahu k dobru a k božskému zjevení zabývali myslitelé již od počátku křesťanství, jak dokládá rozsáhlá Balthasarova studie *Herrlichkeit*). Stejně jako filosofická, tak i teologická estetika má vlastní otázky:

„Jaký je dopad biblického *imago Dei* na svébytnost lidské imaginace/obrazotvornosti?“

„Jak činnost umění sděluje specifický náboženský pohled na život?“

„Jak světská krása odráží božskou milost?“<sup>184</sup>

Van Erp uvádí myšlenku transcendentálních teologů Verweyena a Viladesaua, že krása není jménem Boha, místo toho je kvalitou zkušenosti reality. Lidská představivost se může vztahovat k božskému v realitě na základě této zkušenosti s krásným. Umělecké dílo má tu schopnost, že upozorní naše vědomí na hranice našeho prožívání a vnímání, buď tím, že vyjádří aspekt krásného, reflektuje prožitek krásy, který má v sobě tvůrčí potenciál, anebo také opačným způsobem, kterým je specifické současné umění: ukáže nám obsah našich nízkých přizemních pohnutek, omezenost. Předloží opak rozměru božské slávy. Van Erp se ptá: „Je zde něco víc, co by umění a imaginace mohla udělat, než vyhledávat analogii k božské slávě?“<sup>185</sup> Resp. teologická estetika by měla hledat význam obrazu zprostředkovaného mezi Bohem a člověkem- co pro nás znamená, že jsme *imago Dei*?<sup>186</sup>

---

<sup>182</sup> Srov. Ulrich, Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 32.

<sup>183</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 60.

<sup>184</sup> Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 61.

<sup>185</sup> Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 68.

<sup>186</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 68- 69.

Dále autor cituje Jüngela, že krása boří hranice reality tím, že je do sebe zahrnuje ve svém nezištném- tedy esteticky řečeno nezajímavém- způsobu. V pojetí Jüngela je pravda zprostředkována v kráse, ale není to nic jiného než pouhý příslib, tušení pravdy, která se nikdy nezjeví ve světle vlastního bytí- při nejlepším je vyjádřená v celistvosti konečného a přechodného historického světa.<sup>187</sup> Tato celistvost dějin je vložena do perspektivy Stvořitele, bez kterého by svět byl jen sumou svých částí postrádající smysl. Podle Jüngela je naše bezprostřední účast na plnosti existence možná pouze za podmínky, že se Stvořitel sám zcela zjeví, objeví se ve Stvoření, pak může bytí jako takové být zcela jasné/průhledné samo sobě.<sup>188</sup>

Balthasarova teologická estetika se zabývá dvěma rovinami: *Erblickungslehre*, v překladu „nauka o zahlédnutí, spatření“, představuje estetiku na rovině fundamentální teologie- jako nauku o formě zjevení a jejím vnímání. A druhá rovina, *Entrückungslehre*, v překladu „Nauka o vytržení z běžné skutečnosti“, představuje estetiku v rámci dogmatické teologie- jako nauku o Boží slávě a lidské účasti na ní.<sup>189</sup>

Podle Balthasara v podání Pernioly je model estetického vytržení z praktického postoje, uchvácení nazíranou formou objektu, analogické k modelu milosti a víry. Milost (*grace*) je součástí formy zjevení, kterou věřící vnímá ve světě. To je umožněno tím, že věřící je přitahován okouzující (tedy krásnou) milostí, upoutává jeho pozornost.<sup>190</sup> Jeho pojem Boží slávy (*Herrlichkeit/ Glory*) v sobě nese analogicky krásno i vznešeno, v něm se zrcadlí pozemská krása i ta přesažná působnost, která člověka uvádí do úžasu nad tím, co není možné vidět, ale zato je možné (snad zdá se i nemožné!) toto zakoušet.<sup>191</sup>

### 3.3 Balthasarova „*Herrlichkeit*“

První díl Teologické estetiky je přípravnou půdou pro následnou košatou korunu jeho konceptu. Začíná u předpokladů poznání věřícího subjektu, a pokračuje až do samého srdce zjevení teologické objektu: postupuje od ‚theory of vision‘ (teorie vidiny) jako cvičení v estetické percepci v kantovském smyslu až k ‚theory of rapture‘ (teorie vytržení, blaženosti, či extáze) jež obsahuje inkarnaci, slávu a účast člověka na této slávě.<sup>192</sup> Zabývá se tedy subjektivní evidencí- totiž individuálním prožitkem krásy- který člověka vede až k Bohu. V prožitku krásy se totiž skrývá jakési vnuknutí- moment žasnutí, zahlédnutí záře. Krásný vzhled podle Balthasara vyjevuje vnitřní záři. Německé

---

<sup>187</sup> (viz Derridova fenomenologická teorie „*diference*“, v: Derrida, J. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa; 1993.)

<sup>188</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 70.

<sup>189</sup> Srov. Ulrich, Mgr. Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 33.

<sup>190</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 60.

<sup>191</sup> Srov. Perniola, Mario. *Estetika 20. století*, str. 61.

<sup>192</sup> Srov. Davies, Oliver. *The Theological Aesthetics*. In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 136- 137.

slovo Herrlichkeit je ekvivalentem k hebrejskému „kabod“, řecky „doxa“, latinsky „gloria“. Kořen slova „hehr“ znamená vznešený, nádherný, či posvátný.<sup>193</sup>

Jak název vypovídá, nejedná se o historický přehled vývoje teologie, spíš zde Balthasar ukazuje různé *formy* teologie v průběhu času, zkoumá fenomén krásy v proměnách jeho chápání. Balthasarova Teologická estetika je pokusem o rozvinutí křesťanské teologie ve světle třetí transcendentálie- krásy. Přitom to není snaha o estetizaci teologie, ale uvedení všech tří transcendentálií do rovnováhy- protože jak sám píše, jsou od sebe neoddělitelné. Když jedna z nich je oslabena, ostatní dvě jsou znehodnoceny též.<sup>194</sup> V rámci fenoménu krásy přikládá důraz na estetickou percepci, estetickou zkušenost, která je nedílnou součástí lidského poznávání. Estetická percepce se zde jeví jako subjektivní element víry, nakonec však v rámci teorie vytržení se zabývá vírou v objektivním aspektu.

Frontispis prvního dílu *Seeing the Form/ Schau der Gestalt* je tvořen třemi citacemi: první pochází od sv. Jana od kříže a hovoří o reciprocitě mezi božskou slávou a krásou duše, formovanou uvnitř této krásy. Druhá citace pochází od Pascala a mluví o analogii. Třetí citace je od Johanna George Hamanna a mluví o Duchu a inspiraci. Tyto citace napovídají směr, kterým se Balthasar ve své estetice vydává: jeho myšlení je teologické, ovšem zahrnuje v sobě mystické a existenciální poznání Boha (mnoho jeho raných studií se pohybuje v mystické rovině). Druhý citát reflektuje jeho příklon k principu analogie. Hamann zosobňuje tradici německé teologie, a v ní dvě související témata: identifikaci řeckého *kenósis*, jako sebe-obětujícího se vydání, s božskou krásou (*divine beauty*). To vypovídá o vzájemném pronikání rozumu a smyslů, které je pro chápání Balthasarova záměru zásadní. V tomto bodě má Balthasar návaznost na Kantovo myšlení, avšak razantně odmítá jeho racionalismus, preferuje filosofii tvarovanou poetickými a biblickými proudy.<sup>195</sup>

Krása je podle Balthasara to slovo, kterým filosofové většinou končí, i když je to slovo, kterým bychom měli všichni začínat. Jeho tvrzení vyjadřuje, že krása představuje evidenci či viditelný a objektivní důkaz zbylých dvou transcendentálií- dobra a pravdy. V moderní době se však krása stala pouhým zdáním, již dlouho není vnímána ve své hodnotě, ale jako pomíjivý dojem, je zkrátka nedůvěryhodná, zneužitá.<sup>196</sup>

„Krása je ta poslední věc, ke které se myslící intelekt odváží přistoupit, jelikož jen tančí jako neuchopitelná vznešenost okolo dvojího souhvězdí pravdy a dobra a jejich neoddělitelného vztahu jednoho ke druhému. Krása je tou nezajímavou, bez

---

<sup>193</sup> Srov. Ulrich, Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 32- 33.

<sup>194</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form.* Foreword.

<sup>195</sup> Srov. Davies, Oliver. *The Theological Aesthetics.* In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 131- 132.

<sup>196</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 60.

keré starověký svět sobě odmítl rozumět, a tou, která nepostřehnutelně a dosud nepochybně dala sbohem našemu novému světu, světu zájmů, zanechaného jeho chamtivosti a smutku. Již nemilovaná a neopečovaná náboženstvím, je krása zdvižena z jeho tváře jako maska, a její nepřítomnost odhaluje rysy, které vyhrážují, že se stanou pro člověka nesrozumitelnými.“<sup>197</sup>

V první větě této Balthasarově pasáži je podle Daviese znatelná kritika Kantova myšlení. Převrací zde kantovský epistemologický příkaz, obrací řád jeho třech velkých děl, ve kterých zaprvé svědčil o rozumu, poté etice a nakonec o estetice. Tím si připravuje cestu pro artikulaci struktury víry jako vědění.

Postupný růst autonomie vědecké disciplíny estetiky, na kterém má Kant vysoký podíl, reflektuje odloučení transcendentálie krásy od zbývajících. Podle Mainardiho je mizení krásy ze zřetele společnosti znatelné především na umění, které již neznázorňuje člověka jako komplexní objekt kontemplace, ale ukazuje ho v roztříštěnosti. Umění v moderní době ukazuje jakési stopy pravdy bytí, bez ucelené podoby. Krása se stává nepochopitelnou záhadou. V Goethově díle Faust je krása pokladem, který je třeba nalézt a dobýt. Zde Mainardi vyjadřuje podstatu estetické situace, když tvrdí spolu s Dostojevským a Goethem, že krása potřebuje především touhu a zaujetí člověka. Je skrytá lhostejným srdcím.<sup>198</sup> V této vlastnosti krásy, v souvislosti s jejím mizením v naší civilizaci, se objevuje určitý prvek stavu naší civilizace- lhostejnost.<sup>199</sup>

Náš dnešní západní svět není zcela bez krásy, ale ztrácí se z dohledu. Balthasar je toho názoru, že díky jejímu opomíjení ztrácí i pravda a dobro svou hodnotu. Krása je pro dobro a pravdu nepostradatelná (jistě to platí i opačně: krása je bez pravdy a dobra pouhým manipulujícím kýčem), jelikož jedině krása vyjevuje podstatu věci jako takové, onu samotnou podstatu, která nic nežádá a nikam nemíří, vydává se našemu vědomí nezajímavě. Krása je tou, pro kterou nás dobro a pravda uchvacují v úžasu. Tak jedině krásné dobro je nezneužitelné (ochromen vlastním úžasem není člověk schopen sobecky se vzepřít jeho ‚září‘), a jedině krásná pravda je nepřevratitelná a nemanipulovatelná, jelikož je nám bezprostředně evidentní.<sup>200</sup> Bez krásy postrádají dobro a pravda svou atraktivnost, přesvědčivost, člověk přestává rozumět tomu, proč má dobro vykonávat. Balthasarovo tvrzení, že estetika je důvěrně spojena s dobrem, pravdou a křesťanským zjevením- proto má spolu s poznáním nejradikálnější

---

<sup>197</sup> Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 18, překlad: A. Carasová.

<sup>198</sup> Srov. Mainardi, Adalberto. 2.1 *Co je duchovní krása?*; In: Karel Sládek a kol. *Krása spasí svět*; str. 58-61.

<sup>199</sup> Srov. Svatý otec, papež František. „Půst je dobou kladení odporu- Homilie papeže Františka na Popeleční středu, baz. sv. Sabiny.“ *Radio Vaticana*. 1.. březen 2017.

<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=25314> (přístup získán 20.. březen 2017).

<sup>200</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 18, 144- 145.

transformující význam- je vlastní celému jeho projektu.<sup>201</sup> Snaží se překlenout kantianismus (který považuje transcendentálie za přechodné koncepty, v moderní době již nedůležité) a staví svou teorii *víry jako vědění* právě na základě transcendentálií.<sup>202</sup>

Jako organizační princip Balthasarova konceptu jmenuje Davies tzv. „circuminsession“<sup>203</sup>: jakousi reciproční existenci transcendentálií uvnitř členů Trojice. Tento princip mu dovoluje navázat na klasickou tradici pojetí transcendentálií, která hájí jejich konvertibilitu, takže Krása je současně Pravdou a Dobrem, ale všechny tři jsou Bytí- první z transcendentálií. Tím pádem i může zdůraznit roli krásného, která je v moderní tradici velice přehlížena. Také mu to dovoluje tuto problematiku zpracovat ne jako rozvinutí etiky a racionální argumentace, ale jako jejich nedílný základ. Výklad vlastního vztahu teologie a filosofie (resp. „milosti a přirozenosti“) uvnitř kontextu jeho teologické estetiky se zdá být podle Daviese implicitně přejetý z heideggeriánského existencialismu, z jeho modelu filosofie jako takové.<sup>204</sup>

Lidské myšlení zaujímá místo uvnitř odhalitelnosti (*unveiled-ness*) toho, co jest, což znamená, že je zakotveno ve vlastní vnitřní orientaci lidské ‚otázky bytí‘, která, pro Heideggera, vymezuje charakter lidské existence. Podle Balthasara, pokud se duše dotýká reálného ‚nahého‘ Bytí, nutně spěje k Bohu, jelikož Bůh je zdrojem Bytí. „Horizont duše není uzavřen pozemským bytím (*ens univocum*), ale natahuje se (prohlubuje se) k absolutnímu Bytí (*ens analogum*), a jedině v tomto světle může myslet, chtít a milovat; jedině v tomto světle Bytí vlastní řeč jako schopnost znát a pojmenovávat existující.“<sup>205</sup> Horizont člověka není omezen stvořeným bytím světa, ale Bytím jako takovým: skrze světlo, které člověk poznává uvnitř stvořeného bytí, se dotýká samotného Boha. To je umožněno tím, že sám Bůh ze své vůle zjevuje „svou nejvlastnější tvář- ‚trinitární lásku‘- jako nejzaší tajemství, v němž se osvětluje, proč vůbec bytí je a proč se nám otevírá jako světlo, jako pravda, dobro a krása.“<sup>206</sup>

Balthasar proti Heideggerovi však namítá, že v jeho pojetí Bytí není prostor pro individuální já, pojednává o něm pouze skrze jednotu a nekonečnost existence, kterou sledujeme jakoby z bezpodstatné propasti. Balthasar chápe Ježíše jako toho, v němž absolutní Bytí získává svou konkrétní podobu, a v kom, skrze akt percepce, která je zároveň teologická a zároveň estetická, křesťanská víra přichází k poznání, že celá

---

<sup>201</sup> Srov. Davies, Oliver. *The Theological Aesthetics*. In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 133.

<sup>202</sup> Srov. Davies, Oliver. *The Theological Aesthetics*. In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 132- 133.

<sup>203</sup> Davies, Oliver. *The Theological Aesthetics*. In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 133.

<sup>204</sup> <sup>204</sup> Srov. Davies, Oliver. *The Theological Aesthetics*. In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 133- 138.

<sup>205</sup> Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str.158. Přeložila: A. Carasová.

<sup>206</sup> Ulrich, Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 34.

existence je v pravdě sebe-sdělení trinitárního Boha Stvořitele. „Jedině toto pochopení zajišťuje pravdivou luminositu, či ‚slávu‘, aktu existence.“<sup>207</sup> Zároveň se Ježíš Kristus stává modelem veškeré estetické zkušenosti krásy<sup>208</sup>, jelikož představuje samotný smysl všech zjevení, završuje veškeré minulé i budoucí zkušenosti krásy.<sup>209</sup>

Slova označující krásu tíhnou především k mysteriu formy (*Gestalt*) či figury (*Gebilde*). Latinské *formosus* (krásné) vychází ze slova *forma* (tvar), a slovo *speciosus* (pohledný) ze slova *species* (podobnost). Tento druhý morfologický příklad vede k otázce vznešenosti- totiž jakési „velké záře zevnitř“<sup>210</sup>. Jsme konfrontováni simultánně s formou i s tím, co září zpod ní, co přetváří formu na věc hodnou lásky- jsme postaveni tváří v tvář komunikaci duše s tělem. Podstata krásy ale neleží v odtělesněné duši, ani neleží v odduševnělém těle, jaksi ‚splácaném‘ dohromady materiálními silami, aby se později opět rozpadlo. Balthasar připodobňuje tělo ke ‚klávesnici‘ duše, jež dovoluje sebevyjádření: duše se skrze tělo projevuje ve světě. Tělo umožňuje duši vycházet ze sebe- jevit se, aby se mohla sdílet s jinými.<sup>211</sup>

Skrze tělo je člověk na světě. Člověk si musí přiznat, že na světě není svým páne- neřídí vlastní bytí tak svobodně, že by si sám uděloval svou formu, ani není svobodný ve své komunikaci či ve svém sdílení. Člověk si nemůže vybrat, jestli chce být na světě přítomen a sdílen, nebo ne. Jako tělo, tak člověk je bezrozpornou evidentní existencí, jehož podmínkou je být stále sdílen!<sup>212</sup> Proto člověk není toliko samotným Bytím a Duší, spíše je jejich obraz, on není původním slovem, ale spíše odpovědí, je vyjádřením řídicím se podle zákonů krásy, zákonů, které člověk sám nemůže uložit. Člověk jako *imago Dei* bude vždy formou, neredukovatelnou na pouhý duševní princip, ale formou, která je s duševním principem identická.<sup>213</sup> Idea člověka jako obrazu Boha je podle Balthasara ve znění Erpa též postavena na prožitku krásy. Člověk je schopen sám sebe reflektovat jako fenomén, který má svou specifickou *tvářnost* mezi ostatními formami.<sup>214</sup>

Balthasar o formě mluví nejen jako o tělu člověka, ale i jako o formě lidského života- do této formy zahrnuje vše, co tvoří lidský charakter: jeho zděděná historie, jeho

---

<sup>207</sup> Srov. Davies, Oliver. *The Theological Aesthetics*. In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 138- 139.

<sup>208</sup> Viz Štěpánová, Petra. Kap. 3.7.2 *Sláva Ježíše Krista a jeho proměnění na hoře*. In: *Antické a biblické pojetí krásy*; str. 64.

<sup>209</sup> Srov. Ulrich, Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 36. Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 585.

<sup>210</sup> Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 20.

<sup>211</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 19- 21

<sup>212</sup> Viz Vaněk, Jiří. Kap. 8. *Estetika těla I*. In: *Estetika v proměnách prožitků*.

<sup>213</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 23- 24.

<sup>214</sup> Srov. Erp, Stephen van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, str. 60.

traumata, prostě vše, co formuje jeho osobnost. Ale také uvádí, že lidský život by nestál za nic, kdybychom byli pouhá sloučenina takovýchto prvků. Kde by byla ta nenahraditelná perla z Ježíšova podobenství, kvůli které jsme ochotni vše prodat? Tato vzácná perla musí být viditelná na první pohled, její hodnota září- právě kvůli její ušlechtilé formě jsem ochotni zahodit všechn okolní odpad. Ona sama si nárokuje náš život bezpodmínečně, a za to nám dovoluje podílet se na její ceně- totiž nechat se její ušlechtilou krásou formovat. Právě v tomto Ježíšově podobenství můžeme vidět, jak evangelium a forma jsou spolu spjati v důvěrném vztahu.<sup>215</sup>

Z tohoto východiska se Balthasar obrací k formě božského zjevení v dějinách spásy, vedoucí ke Kristu a odvozující se od něj. Vnímání transcendentní existence Boha, radikálně odlišného od Stvoření, neznamena opomenutí přirozených kvalit. Vtělení Krista používá stvořené Bytí v nové hloubce jako jazyk a smysl vyjádření pro božské Bytí a esenci. Ježíš přináší svědectví o Bohu jako člověk, využívající veškeré výrazové možnosti lidské existence. Již první křesťané, kteří dobře znali jazyk přírody, si všimli formální kvality Zjevení, díky *záři- splendor veri*, jak je nazývána. To je ta jasná nehynoucí *numinozita*, božská vznešená sláva zářící zevnitř přirozené formy.

Momenty, kdy je člověk schopen zachytit Boží působení natolik, že je ohromen úžasem, jsou bezprostřední setkání s Bohem. Nelze ale jeho sdělení redukovat pouze na tyto momenty divinace, protože ty jsou tolik proměňující právě proto, že do sebe absorbují vše ostatní. Člověk zakouší bytí v čase a prostoru, v tzv. „trvání“, neboli v reálné *životní formě*.<sup>216</sup> V Ulrichově vyjádření je pro Balthasara integrální vnímání skutečnosti zásadní pro další pravdivé uvažování (o čemž vypovídá i rozsáhlost a pečlivost jeho zkoumání fenoménu krásy v průběhu času).<sup>217</sup>

V evangeliu je „spirituální zrak“ učedníků pozdržován, nevidí božskou podstatu Ježíše, dokud nedokončí o Velikonocích své poslání. Mysl učedníků požadovala určitou distanci pro to, aby nejen věřili jeho slovům, ale především aby viděli jeho božskou podstatu celistvě a evidentně v její vlastní zřejmosti.

Veškerá následná abstrakce a kontemplace, retrospektivní rozpomínání toho, co bylo viděno, utváří základ rozumění všeho. Ježíš učedníkům vše naznačil předem, čímž získali časovou distanci. Zde vidíme výraznou funkci estetického prožitku ve formování dějin spásy. Časový prostor- temporální distance- je přímou podmínkou k tomu, aby Duch svatý působil. Podle Balthasara Ježíš přímo přenechal Duchu svatému výklad svého životního svědectví, jelikož Ježíšův život je vše-obsáhlé komplexní bohatství, ze

---

<sup>215</sup> „... Gospel and form are ,wed' to one another“ ( Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 27).

<sup>216</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 30.

<sup>217</sup> Srov. Ulrich, Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 30. Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*; str. 23-24.



kterého lze čerpat neustále- v Duchu svatém zůstává neustále živé.<sup>218</sup> Po Letnicích učedníci vidí nejen samotného Krista, ale také uvažují vztah mezi člověkem a Bohem, mezi viditelným a skrytým. Začínají chápat dějiny spásy, a souvislost mezi starou a novou smlouvou. Jedině konečný výsledek historického vývoje, který leží za textem Písma (historie samotná nemůže být adekvátně rekonstruována) může něco říci k inspiraci. Důsledek události vypovídá o ní samotné více než její partikulární části.<sup>219</sup>

### 3.4 Analogie světské krásy a božské slávy

Stejně jako Balthasar, i Erich Przywara byl zapáleným obhájcem katolicismu za vzestupu liberálních proudů. Katolicismus dovoluje totiž vyváženou syntézu Božího působení a lidské důstojnosti. O takovou syntézu se zasazoval především ve sféře metafyziky, prosazováním pojmu scholastické filosofie: principu *analogia entis*. Polaritní napětí mezi transcendentností Boha a stvořením ve své omezené formě udržuje plodný vztah mezi nimi. To je umožněno přiznáním obou hraničních pozic *kreaturální* metafyziky- teopanismu a panteismu - a jejich sloučením do harmonického středu, který představuje Kristus: Bůh je jak radikálně ‚nad světem‘, tak ‚zároveň nejhlubším sestupem do světa‘<sup>220</sup>. Jednota stvoření a jeho Stvořitele takto zachovává jejich odlišnost, je jednotou analogickou.<sup>221</sup>

Analogie je tím, co přivádí různorodá jsoucna do jednotného celkového jsoucna stvořeného světa, analogie „udává řád universální souvislosti veškeré skutečnosti“<sup>222</sup>. Není to však statický model skutečnosti, nýbrž dynamická energická struktura. Harmonii stvořeného světa zaručuje vertikální dimenze- vztah ke Stvořiteli. Przywara používá pojmy aristotelské metafyziky- akt a potenci. Stvořitel, jako absolutní Akt, orientuje uskutečňování potence ve stvořených jsoucnech. Uskutečnění potence je jak pozitivní- naplnění možnosti, tak negativní- omezení rozsahu možností, resp. vyloučení možností, které jsou v rozporu s uskutečňovanou možností. Jsoucno se tak pohybuje v neustálém napětí mezi „propastí svého popření“<sup>223</sup> a překročením své formy k identifikaci s absolutním Aktem.<sup>224</sup>

Mezi Stvořením a Stvořitelem je jak podstatná odlišnost, tak určitá spojitost. Ta tkví v analogickém vztahu transcendentálií, kterými je definováno každé bytí, a Božích

---

<sup>218</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. „Teologie a svatost.“ *Communio- mezinárodní katolická revue*, 9.roč. 2/2005: 121-128; str. 127.

<sup>219</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 30- 33.

<sup>220</sup> Říha, Karel. Předmluva k českému vydání. In: Przywara, Erich. *Analogia entis*; str. 7.

<sup>221</sup> Srov. Říha, Karel. Předmluva k českému vydání. In: Przywara, Erich. *Analogia entis*; str. 5- 7.

<sup>222</sup> Říha, Karel. Předmluva k českému vydání. In: Przywara, Erich. *Analogia entis*; str. 11.

<sup>223</sup> Říha, Karel. Předmluva k českému vydání. In: Przywara, Erich. *Analogia entis*; str. 15

<sup>224</sup> Srov. Říha, Karel. Předmluva k českému vydání. In: Przywara, Erich. *Analogia entis*; str. 7- 16.

vlastností.<sup>225</sup> Pozemská krása je vždy výrazem formy, zdá se býti stvořenou formou omezena, zatímco Bůh je tou krásnou září (*splendor*), jež vyzařuje z hlubin bytí jako Bytí absolutní.<sup>226</sup>

Przywarovo pojetí analogie, kterým se Balthasar inspiroval, již v sobě obsahuje podstatu Balthasarova tíhnutí k fenomenologické estetice: „*Analogia entis* jako princip nepůsobí nasycenost systému jednou provždy hotového. Naopak, dává skrze to zdánlivě hotové prohlédat ke vždy novému (*invenitur quaerendum*). Může se tedy říci, že se v ní představují v autentické podobě metoda fenomenologická a metoda aporetická jako jednotlivě vzaté, tak spojené v jednotě.“<sup>227</sup>

Krásná forma se v sobě jeví už tak transcendentní, že kontinuálně přechází z přirozeného do ‚nadpřirozeného‘ světa, že nějakým způsobem zkrátka patří ke zjevení. V krásném se zjevuje analogická jednota Stvořitele a jeho stvoření, dokonalého Bytí s Bytím odvozeným. Je opravdu důležité si uvědomit tuto jednotu- bez stvořené formy by se totiž božská záře (*splendor*) nemohla člověku zjevit. „Komu není jasný tvar, tomu se ani obsah nestane světlem.“<sup>228</sup> V Balthasarově pojetí v konečném důsledku žádný smyslový jev neustavuje sám sebe, ale vždy nějakým způsobem v sobě obsahuje odkaz k základu všeho zjevujícího, „který se ukazuje pouze v jevu, a tak je světlo a míra mezi oběma tím nejzjevnějším a nejtajemnějším zároveň: bytím jako milostí, jako darem, krásou, láskou“<sup>229</sup>.

V obecném povědomí věříme, že to, co je v tomto světě krásné, obsahuje jakousi celistvou dimenzi, která volá člověka po morálním rozhodnutí- odkazuje k ochraně dobra a pravdy. Odtud vede cesta k náboženské dimenzi, kde se člověk ptá po finalitě věcí, jejich Stvořiteli, původu jak jejich existence, tak z ní plynoucí lidské morálky. Toto poznání přichází skrze soud, který formuje člověka v jeho chápání světa. Více než metafyzika a etika, právě estetika vede k imanentní sebe-proměně jako součásti světa. Zjevení pak tyto průniky (*incursions*) usměrňuje, dává jim své místo v mozaice jiných vhledů. Teologie reflektuje tyto usměrňené estetické soudy.<sup>230</sup>

---

<sup>225</sup> „Vždyť je-li bytí chápáno analogicky (anticko-křesťansky), kdy ‚nekonečné-božské‘ je nedostižitelně povýšeno nad ‚konečným- světským‘, to pozemské se zachvívá prnutím neslučitelné difference mezi bytím a jsoucnem a transcendentální vlastnosti bytí- jedno, pravé, dobré a krásné- jsou natolik propojeny, že každé jejich zesrozumitelnění způsobem exaktní vědy je nemožné.“ Ulrich, Mgr. Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 77.

<sup>226</sup> Srov. H. U. v. Balthasar, *Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit*, in: *IkZ Communio* 11 (1982) 513. Citováno podle: Štrukelj, Anton. 3.1 *Křesťanská zvěst o kráse u Josepha Ratzingera a Hanse Urs von Balthasara*. In: Karel Sládek a kol. *Kráska spasí svět*; str. 110.

<sup>227</sup> Przywara, Erich. *Analogia entis*; str. 270.

<sup>228</sup> Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 144.

<sup>229</sup> Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 587-588. Citováno podle: Ulrich, Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 36.

<sup>230</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 34- 45.

Už samotný Nový zákon pracuje se smyslovou zkušeností, když sv. Pavel prohlašuje, že máme nalézat živoucího Boha v evidentním stvořeném světě, a přitom ho neztotožňovat s ničím stvořeným.<sup>231</sup> Evangelista Lukáš s oblibou používá pojmy jako ‚být údivem zcela bez sebe‘ (řec. existémi) a ‚žasnout‘ (řec. *thaumazein*). Toto ‚žasnutí‘ je možné pouze tehdy, pokud je jeho objektem zkoumání samotná milováníhodná konečná realita, myslí uchopitelný objekt- tedy forma, z jejíhož jádra při zjevení září božská sláva, hledaná podle Balthasara *erosem*, a *erosem* formulovaná v teologický výrok.<sup>232</sup> Křesťanský *eros*, *eros* víry, popisuje Balthasar jako „hnutí celého člověka vedoucí pryč od sebe samého, skrze vidinu (*vision*) neviditelného Boha, hnutí nad to, co slovo ‚víra‘ popisuje pouze nedokonale“. *Eros* je zde představen jako aktivní princip touhy.<sup>233</sup> A *eros* je i odpovědí na otázku, proč se nám zjevení ukazuje jako krásné. Balthasar začíná od myšlenek pythagorejců, že kvality krásného tkví v harmonii a rytmu. Všimnutí si člověka těchto kvalit vede jeho vědomí do hlubších souvislostí stvořené skutečnosti, tak, jak o tom pojednává fenomenologická teorie estetické zkušenosti (viz 1. kap.). To je ovšem jen počátek odpovědi. Lepší odpověď dává umělecké dílo: umělec, který postřehl prvek krásného, jím je uchvácen, a tím je vtažen do mysteria bytí, ve kterém veškerá skutečnost nabývá svého specifického významu. Tento specifický význam dokáže pravý umělec ve svém díle zachytit, a tím ostatním ukázat, že hranice vnímání skutečnosti mohou být mnohem širší, než v běžném praktickém žití všednosti bývají.

Boží Zjevení je krásné proto, že krása je ukazatelem pro naši touhu, *eros* v ní nachází směr. Krása bytostně doplňuje podstatu člověka tak, jak byl stvořen- byl stvořen již se schopností toužit po sebe-transcendenci směrem k nahlédnutí ‚nahého‘ Bytí. Přirozeností člověka zkrátka je již proměňující vztah k jeho Stvořiteli a vztah ke stvoření jako celku- tento vztah čeká pouze na ten okamžik spatření krásného, aby do sebe mohl člověka vtáhnout, a on ve své roztouženosti při zahlédnutí Boží slávy se rozpomenul na „ztracený ráj“.<sup>234</sup> To, co Balthasar započal v prvním svazku svého díla *Herrlichkeit*, uzavírá na konci svazku posledního: teologicky uchopuje fenomén krásy, její vnímání jako *aisthesis* spojeným s uchvácením myslí, jež je v Balthasarově pojetí akt víry, setkání s živým Bohem v jeho slávě.<sup>235</sup>

Intelektuální poznání je součástí odpovědi na zjevenou Boží slávu, ale *eros* ve svém celistvém působení dává expresivní vyjádření existenciálního či zkušenostního

---

<sup>231</sup> Srov. Řím 1,19-23; Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 71.

<sup>232</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 71.

<sup>233</sup> Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 121; srov. Davies, Oliver. *The Theological Aesthetics*. In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 134, 135. Viz Lewisovo *Sehnsucht*: Srov. Hájek, Matěj. *Pojetí imaginace u Owena Barfielda a C. S. Lewise*, str. 27- 38, 240- 241.

<sup>234</sup> Srov. Hájek, Matěj. *Pojetí imaginace u Owena Barfielda a C. S. Lewise*, str. 27- 38, 240- 241.

<sup>235</sup> Srov. Ulrich, Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 78-82.

požadavku, vedoucí až za střetnutí člověka s inkarnovaným Slovem. Tímto se Balthasar striktně obrací od kantovského idealismu k fenomenologické snaze pojmout podstatu z jiných perspektiv. Zaměření na krásu jako formu přináší stále do popředí Inkarnaci jako božské přijetí konkrétní materiální existence. Zároveň toto božské přijetí počítá s odpovědí člověka, nikoli vzpurně proti božské iniciativě či vně této iniciativy, ale s odpovědí, která je znatelně lidská, tělesně (metaforicky řečeno- přímo ‚hmatatelně‘) projevená, a která má něco z charakteru exegeze božského projevu.<sup>236</sup>

Postoj člověka v odpovědi Božímu sebe-zjevení může stát v tom nejvíce intimním spojení pouze spolu s životním filosofickým postojem člověka. Balthasar nestaví teologii proti filosofii, naopak, teologie přebírá funkce, které filosofii v před- a nekřesťanském světě patřily. Samozřejmě je v nekřesťanském světě napětí mezi poli mýtu a logu. Mýtus znamená pozitivní zjevení přicházející z božství, z božského; logos se obrací ke kritickému světlu, a přizpůsobuje či odmítá zjevení jako nekritické předcházející stadium.<sup>237</sup> Křesťanství má potenciál přemostit napětí mezi logem a mýtem- teologie též kriticky zkoumá zjevení, ale proto, aby ho integrovala dovnitř celistvého pojetí světa příslušné kultury, protože vědomě uchopené zjevení může nasvítit dosavadní pojetí světa ještě celistvěji a pravdivěji.

---

<sup>236</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 121; srov. Davies, Oliver. *The Theological Aesthetics*. In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 135.

<sup>237</sup> Srov. Balthasar, Hans Urs von. *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*, str. 143.

## Závěr

Má práce se pokusila představit fenomén krásy tak, jak je zkoumán z pohledu estetiky, a následně ukázat, jak fenomén krásy souvisí s božským zjevením reflektovaným křesťanskou teologií. Horizontem mého zkoumání bylo myšlení a dílo velkého teologa 20. století Hans Urs von Balthasara. Podle něj jsem orientovala i své výpovědi, soustřeďovala jsem se v rámci estetiky na fenomenologické pojetí, v rámci fundamentální teologie pak na ty aspekty zjevení, které byly pro Balthasara zásadní. Následně jsem se snažila tyto dvě oblasti propojit - nahlížet na zjevení ze zdrojů estetických zkušeností tak, jak se člověk bezprostředně s křesťanským zjevením setkává, a nakonec nahlížet estetickou zkušenost krásy očima Balthasara, podle nějž je prožitek krásy vodítkem a ukazatelem na cestě do hlubin stvořeného bytí, a nese v sobě jiskru absolutního Bytí, svého Stvořitele. Jako zásadní moment se mi zde ukázal *eros*. Ten představuje na rovině estetické disciplíny zaujetí objektem a navození specifického postoje při jeho vnímání, tedy přijetí kvalit estetického objektu a otevřenost vůči jeho působení. Na rovině teologické disciplíny se dá *eros* chápat jako jakási „roztouženost“, touha reagující na prožitek krásy, vedoucí člověka do duchovních sfér. Je to tedy též otevřenost, a to otevřenost v situaci osobního setkání, navození dialogu s Bohem, kterého toužíme znát, a být plně v jeho blízkosti. Balthasar nechtěl sjednotit prožití světské krásy s náboženskou zkušeností, avšak našel mezi nimi duchaplnou analogickou souvislost, která vychází z katolické tradice, a uvádí stvořený svět do přímého vztahu s jeho Stvořitelem. Princip analogie propojuje božskou a pozemskou krásu v její podobnosti i nepodobnosti. Balthasar zdůrazňuje, že sláva (*glory / Herrlichkeit*) se liší od pozemské krásy tím, že v sobě zahrnuje dimenzi odporující předpokladům přirozené krásy. Sláva v sobě zahrnuje totiž i Kříž a Umučení Krista jako paradoxní projev božské krásy.<sup>238</sup>

Hans Urs von Balthasar byl všestranně vzdělaný člověk, schopný komplexně porozumět celistvým evropským dějinám. Ve své teorii krásy (či přímo „teologii krásy“) se inspiroval mysliteli 20. století, avšak základem jeho díla je zkoumání toho, jak se fenomén krásy proměňoval v čase již od věků antických myslitelů. Antickou filosofii totiž shledává jako tu, která pravdivě nahlíží svět ve vztahu k božskému a oproti evropské moderní vědě nerozděluje od sebe aspekty téhož, nýbrž vidí pozemský svět v božských souvislostech. Martin Heidegger byl podle Balthasara významný v tom, že se upřímně obrací k těmto počátkům a ptá se po zdrojích veškerých vědeckých disciplín, které jako by se v naší civilizaci stále více vzdalovaly od své podstaty. Stejně jako Balthasar, i Heidegger shledává jako klíčovou určitou *naladěnost* člověka, ve které nahlížíme věci obnažené (a obnaženě), v jejich křehkosti bytí. Žaseme nad formou stvořeného, nad tím, že vůbec něco je, a v neposlední řadě žaseme nad sebou samými, že my jsme, a jsme schopni formu věcí vnímat.

---

<sup>238</sup> Srov. Davies, Oliver. The theological aesthetics. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; edited by Edward T. Oakes, SJ a David Moss, str. 136.

Toto žasnutí je často doprovázené zmíněnou touhou, touhou opravdu samotné bytí znát, a tím dojít až k Bytí absolutnímu- tedy setkat se tváří v tvář s Bohem. Z hlediska křesťanské víry a podle Balthasara si můžeme být jisti, že, navzdory moderním religiózním a kvazi-religiózním proudům v naší společnosti, Bůh má svou osobní tvář, protože nám skrze svého Syna zjevil tajemství o trojičnické lásce, ve které veškerá skutečnost nabývá láskyplného osobitého významu. „Nejvyšší archetypální krásou je pro Balthasara skutečnost, že Bůh se zjevuje v dějinách a stal se člověkem (*ars divina*).“<sup>239</sup> Život, smrt a vzkříšení Ježíše Krista je nejen pro Balthasara ústřední bod, ke kterému vše směřuje a ze kterého vše vychází. Je tím světlem, které září zevnitř veškerého bytí, a které my poznáváme, když se otevřeme skrze Ducha svatého Božím zjevení. Ježíš Kristus je tím, který se stává osobním setkáním s Bohem každého křesťana.

Mnoho, mnoho aspektů je v mé práci vynecháno a opomenuto. Bylo nutno již při zvolení metodologie mé práce omezit bádání jen na výseč problematiky. Z tohoto východiska tak mohu říci, že cíl práce byl naplněn. Na Balthasarovi si cením právě jeho komplexnosti, kdy zkoumal fenomén krásy v celé jeho vyjevované formě. Jak už jsem uvedla v úvodu, má práce může být jen střípkem celé nádherné skutečnosti, stejně jako Balthasar pokládá svou teologickou estetiku za pouhý základ většího smyslu. A stejně jako v úvodu, i zde musím zdůraznit, že celá Balthasarova literární práce je jen podnoží pro jeho žitou teologii (což odpovídá i volbě fenomenologické metody). Felix Genn, který s Balthasarem absolvoval exercicie, o něm vypoovídá:

„Nemalá část těch, kdo se při mši modlí Vyznání víry, stojí na základě víry s vratkýma nohama. Přicházejí z nejrůznějších duchovních směrů, aniž by si byli vědomi toho, jak hluboce jsou tyto směry zakořeněny v dějinách, a musí být postupně vedeni k tomu, že člověk je odlesk a obraz Boží, že je jen ten druhý, a Bůh že je první. A že člověk- proti Karlu Marxovi- je opravdu svoboden, když může být za sebe vděčný někomu jinému. Že člověk- proti Schellingovi- nemusí být smutný, že není Bohem. Jde o rozvíjení lidské svobody, na kterou se ve zjevení apeluje a která může dojít svého završení. Balthasar ví, že Kant myslí jinak, a ví, jak se mu Fichte pokoušel odpovědět. Proto rozvíjí ve „slávě“ celé duchovní dějiny a ukazuje, že zjevení má podobu lásky, lásky- zosobnění Pravdy-, s níž se člověk může setkat, především nechá-li se přivolat k následování Krista.“<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Ulrich, Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*; str. 32.

<sup>240</sup> Genn, Felix. „Teologie z Ducha duchovních cvičení.“ *Communio- Mezinárodní katolická revue*, 9. roč. 2/2005: 173-188; str. 184- 185.

## Bibliografie

- Albus, Michael. „Duch a oheň. Rozhovor s Hans Urs von Balthasarem.“ *Communio- mezinárodní katolická revue*, 9. ročník 2/2005: 180-197.
- Anselm z Cantenbury, svatý. *Fides quaerens intellectum*. 1. Překlad: Lenka Karfíková. Praha: Kalich, 1990.
- Balthasar, Hans Urs von. „Teologie a svatost.“ *Communio- mezinárodní katolická revue*, 9.roč. 2/2005: 121-128.
- . *The glory of the lord : Theological aesthetics. Vol. 1., Seeing the form*. Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Camarero, Patricia. „The Experience of Beauty.“ *Logos: A Journal Of Catholic Thought & Culture* 14, no. 2; Spring 2011, Academic Search Ultimate, EBSCOhost (accessed March 3, 2017): 149-162.
- Davies, Oliver. „The Theological aesthetics.“ V *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, autor: edited by Edward t. Oakes, Sj a David Moss, 131-142. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Derrida, Jacques. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa, 1993.
- Dickens, W. T. *Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics. A model for Post-Critical Biblical Intepretation*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.
- Edward T. Oakes, SJ a David Moss, editor. *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Erp, Stephan van. *The Art of Theology: Hans Urs Von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith (Studies in Philosophical Theology)*. Peeters, 2004.
- Genn, Felix. „Teologie z Ducha duchovních cvičení.“ *Communio- Mezinárodní katolická revue*, 9. roč. 2/2005: 173-188.
- Hájek, Matěj. *Pojetí imaginace u Owena Barfielda a C. S. Lewise*. Praha: Dingir, 2014.
- Heurici, Peter. „Trilogie Hanse Urse von Balthasara, teologie evropské kultury.“ *Mezinárodní katolická revue Communio*, 9. roč. 2005: č. 2.
- Horner, Robyn. *Rethinking God as Gift*. New York: Fordham University Press, 2001.
- Joseph Kardinál Ratzinger, Benedikt XVI. „Muž církve ve světě.“ *Mezinárodní katolická revue Communio*, 9. ročník 2005: č. 2.
- Kant, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2015.
- Kant, Immanuel. *Werke in zehn Banden*. Darmstadt: W. Weischedel, 1968.
- Karel Sládek a kol. *Krása spasí svět*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.

- Kolářek, Josef, překl. *Katechismus katolické církve*. 1. Praha: Zvon, 1995.
- Leeuw, Gerardus van der; preface Eliade, Mircea. *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*. New York: Rinehart and Winston, 1963.
- Lobkowicz, Mikuláš. „Konzervativní / liberální. Křesťanská alternativa?“ *Teologické texty*. 2010/1. <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-1/Konzervativni-liberalni-Krestanska-alternativa.html> (přístup získán 17. 2 2017).
- Morrow, Jeffrey L. . „J. R. R. Tolkien and C.S. Lewis in Light of Hans Urs von Balthasar.“ *Renascence* 56, no. 3 (Spring2004), Academic Search Ultimate, EBSCOhost (accessed March 3, 2017): 180-196.
- Oakes, Edward T. „Eyes of faith.“ *Christian Century* 124, no. 13 (June 26, 2007), Academic Search Ultimate, EBSCOhost (accessed March 3, 2017): 23-27.
- Otto, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad, 1998.
- Perniola, Mario. *Estetika 20. století*. Praha: Karolinum, 2000.
- Platón. *Dialogy o kráse*. Praha: Odeon, 1979.
- Potter, Brett David. „Beauty and Glory in Hans Urs von Balthasar's Aesthetics.“ *Academia*. nedatováno. [https://www.academia.edu/7827011/Beauty\\_and\\_Glory\\_in\\_Hans\\_Urs\\_von\\_Balthasars\\_Aesthetics](https://www.academia.edu/7827011/Beauty_and_Glory_in_Hans_Urs_von_Balthasars_Aesthetics) (přístup získán 20. března 2017).
- prof. Dr. Karel Skalický, Th.D., rozhovor vedl: Adéla Carasová. *Konzultace k bakalářské práci* (8. března 2017).
- Przywara, Erich. *Analogia entis*. Překlad: Karel Říha. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007.
- Riches, John, editor. *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1986.
- Schnierer, Miloš. *Přehled dějin estetiky*. České Budějovice- Brno: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 1997.
- Skalický, Karel. „Geneze koncilního dokumentu o Zjevení.“ *Teologické texty*. 2003/1. <http://teologicketexty.cz/casopis/2003-1/Geneze-koncilniho-dokumentu-o-Zjeveni.html> (přístup získán 17. 2 2017).
- . „Geneze koncilního dokumentu o Zjevení.“ *Teologické texty*. 2003/1. <http://teologicketexty.cz/casopis/2003-1/Geneze-koncilniho-dokumentu-o-Zjeveni.html> (přístup získán 21. 2 2017).
- . *V zápase s posvátnem*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.
- Svoboda, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*. Praha: UK Karolinum, 2000.



- Štambachová, Lucie. *John Locke – Primární a sekundární kvality*. Bakalářská práce pod vedením doc. James Hill, Ph.D. Filosofická fakulta University Karlovy. Praha, 2009. <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/download/130051853>.
- Štěch, František. *Tu se jim otevřely oči- Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ*. Olomouc: Refurgium Velehrad-Roma s.r.o., 2011.
- Štěpánová, Petra. *Antické a biblické pojetí krásna jako základ evropské kultury*. Brno: Petra, 2010.
- Ulrich, Mgr. Tomáš. *Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara*. Editor: Ph.D. Vedoucí práce: doc. PhDr. Helena Pavlincová. Brno: disertační práce; Masarykova univerzita, 2016.
- Urbaniková, Nela. *Encyklopedie lingvistiky*. 2014. <http://oltk.upol.cz/encyklopedie/index.php5/Intencionalita> (přístup získán 11.. březem 2017).
- Vaněk, Jiří. *Estetika v proměnách prožitků- Cesty, propasti a pasti estetiky*. Praha: Ars-ci, 2014.
- Vokoun, Jaroslav. *Číst Bibli zase jako Bibli- Úvod do teologické interpretace Písma*. Praha: Česká biblická společnost, 2011.
- . *K rekonstrukci teologie po konci novověku : postkritický přístup*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2008.
- Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- Zuska, Vlastimil. *Estetika- úvod do současnosti tradiční disciplíny*. Praha: Triton, 2001.

## **Abstrakt**

Carasová, Adéla. *Setkání estetiky a teologie ve zkušenosti krásy- v inspiraci dílem H. U. v. Balthasara*. České Budějovice 2017. Bakalářská práce. Jihočeská universita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Lucie Kolářová.

## **Klíčová slova**

fenomén krásy, krásno, fenomenologická estetika, teologie zjevení, estetická zkušenost, náboženská zkušenost, teologie krásy, Hans Urs von Balthasar, analogia entis.

Práce se zabývá vztahem estetické zkušenosti krásy a náboženské zkušenosti božského zjevení. Vychází z díla Hans Urs von Balthasara, z jeho pojetí krásy v rámci teologické estetiky. Celá problematika je zkoumána fenomenologicky. Estetické zakoušení krásy vede člověka podle Balthasara k nahlédnutí samotného bytí, v němž je analogicky poznáváno absolutní Bytí samotného Boha. Pozemská krása je analogicky vztažena k božské nádheře, či slávě (*Herrlichkeit*).

## **Abstract**

The Encounter of Aesthetics and Theology in the Experience of Beauty - in the Inspiration from the Work of H. U. v. Balthasar

## **Keywords**

The phenomenon of beauty, beauty, phenomenological aesthetics, theology of revelation, aesthetic experience, religious experience, theology of beauty, Hans Urs von Balthasar, analogia entis.

Work explores the relationship between aesthetic experience of beauty and religious experience of divine revelation. It is based on the work of Hans Urs von Balthasar, his concept of beauty in the context of theological aesthetics. The whole issue is examined phenomenologically. In Balthasar's meaning the aesthetic experience of beauty leads man for inspection being itself, which is analogous cognition of absolute Being of God. Nature beauty is similarly related to the divine glory (*Herrlichkeit*).