

Akomodace jako základní regulativní pojem dynamického pojetí Boha¹

Petr Gallus

Accommodation as the fundamental regulatory term of a dynamic conception of God This article is a daring attempt of introducing a new term into the theological discourse: the divine accommodation. It should serve as the fundamental regulative term for a dynamic concept of God. The text starts with the traditional concept of divine apathy and immutability and with the struggle of its christological contextualization in the early church, showing clearly the source of the problem. After dealing with the dynamic concepts of K. Rahner and the process theology, the author offers his own solution, which tries to critically follow up the traditional terms. The christologically anchored term of accommodation should primarily secure the dynamics of God's being within the Trinity; in Christology, it should replace the traditional doctrine of *communicatio idiomatum*, which contributes to a static term of God; and in the speech of God in general, it should contribute to a more specific profile of traditional divine attributes as love, mercy or freedom. The term of divine accommodation should thus unite ontology, soteriology and eschatology.

Tento článek je odvážným pokusem zavést do teologického diskurzu nový pojem akomodace, který by měl sloužit jako základní regulativní pojem dynamického pojetí Boha. Vyjdu od tradičního pojmu Boha a ze zápasu o jeho christologickou konkretizaci, na němž jasně vyvstane jádro problému. Přes pokusy o dynamický koncept Boha ve 20. století se pak dostanu k vlastnímu navrhovanému řešení.

1. Boží apatie v teologické tradici

אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי – „jsem, který jsem“. Tak se představuje Bůh Mojžíšovi podle Ex 3,14. Tuto frázi překládá Septuaginta jako *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* – tedy doslova „já jsem ten jsoucí“. Už od dob antiky bylo totiž základní charakteristikou Boha právě bytí, totiž bytí jako v sobě spočívající, nehybné, neměnné a ne-*trpné*.² Tento takzvaný axiom neproměnnosti a apatie pak především pod

-
- 1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GAČR č. 18-00355S „Boží lidství jako Boží akomodace světu“.
 - 2 Klasicky to uvádí již Homér: Bohové jsou „bezstarostní a bez utrpení“ (Homér, *Ilias II*, 24, 525n). Citováno u G. Greshake, *Der Dreieine Gott: eine trinitarische Theologie*, Freiburg: Herder, 1997², 341, zde i další literatura.

vlivem novoplatonismu přešel i do křesťanství a do křesťanské teologie: „Platónská Boží apatie tvoří od nynějška apriorní východisko celé pravověrné církevní představy Boha.“³ Ve středověkém rozpracování je pak proto Bůh absolutní bytostí, která je sama ze sebe, zcela jednoduchá, nesložená, a tedy neproměnná, takže ani nemůže trpět (*aseitas, simplicitas, immutabilitas, impassibilitas*).⁴ Boží neproměnnost a apatie tak byla identifikována se samotným božstvím. Jenomže takto vystavěná nauka o Bohu nemá prostor pro kříž a vlastně v jejím rámci nelze přísně vzato myslet ani inkarnaci.⁵ Trefně to pojmenoval Karl Rahner:

Nelze popírat, že v tomto bodě se tradiční školská teologie a filosofie dostávají do rozpaků. Pojednávají nejprve o Bohu jednom a trojím (*De Deo uno et trino*), vyzdvihují jeho neměnnost, jeho nekonečnou, neustále na věky věků vlastněnou plnost bytí, Boží *actus purus*. V tomto traktátu neuvažují o tom, že později v traktátu „Kristus, Boží slovo“ a „Kristus, člověk“ musejí říci: a Slovo se stalo tělem.⁶

2. Christologická komplikace

Byla to totiž právě christologie, kde již velmi záhy vyplynuly problémy tohoto pojetí Boha na povrch: především in puncto Kristova kříže, který nevyhnutelně klade otázku po Božím utrpení. To vše se odrazilo také v diskusi o vztahu Kristových přirozeností. Načrtnu ji, protože se na starou tradici a její pojmy snažím kriticky navazovat i ve svém řešení.⁷

Chalcedonská formule jakožto určující definice Kristovy osoby popisuje vztah obou přirozeností v Kristu čtyřmi slavnými, vyváženými a symetric-

3 W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957, 74: „Die Platonische Apathie Gottes bildet von jetzt ab das Apriori der gesamten orthodox-kirchlichen Gottesvorstellung.“ Srv. tamtéž, 71–75. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg: Herder, 1970, 631.

4 Srv. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 8; Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae* I, q3 a7: *deus omnino simplex*; srv. také STh I, q9; STh III, q46 a12. Dále srv. Mezinárodní teologická komise, *Theologie – Christologie – Anthropologie* (1982), II B 4, pozn. 13 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-cristologia-antropologia_cs.html; zobrazeno 22.11.2019). Jako dogma naposledy definoval Boží neproměnnost I. Vatikánský koncil, srv. DH 3001.

5 To je již stará námitka Celsova, srv. Origenes, *Contra Celsum* 4,14 (PG 11, 1044).

6 K. Rahner, *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002, 304n.

7 Blíže k počátkům církevní christologie srv. P. Gallus, The Importance of the Chalcedonian Distinction, *Communio Viatorum* LXI (2019/3), 256–288.

kými adjektivy „nesmíšeně, neproměnně, nerozděleně a nerozlučně“.⁸ Zatímco „nesmíšeně“ je namířeno jasně proti Euthychovi a „nerozděleně a nerozlučně“ proti nestoriánům, o pojmu „neproměnně“ (*ἀτρέπτως*) se nejprve příliš nediskutovalo. Primárně byl asi také namířen proti Euthychovi a vyjadřoval, že se při inkarnaci žádná z přirozeností neproměňuje na tu druhou (jak by k tomu mohlo svádět janovské „A Slovo se stalo tělem“). Zároveň k tomu přistupuje ještě také implicitní kritika všech pokusů, které by zaváděly nějakou změnu uvnitř božství, tedy jakékoli převlastnění něčeho lidského Bohu (např. právě utrpení), což bylo možné vztáhnout vedle teopaschitismu později také na koncepcce mluvící o smrti Boha anebo na kenotické pokusy.⁹

Novochalcedonská teologie na I. Konstantinopolském koncilu roku 553 pak Boží neproměnnost znovu zdůraznila, když byla přijata formule, která umožňuje vykládat Kristovo utrpení tak, že se týká výhradně lidské přirozenosti, nikoli božské.¹⁰ Do pozadí tím ustupuje „nerozlučně“, namísto toho se zde fakticky podtrhuje odlišnost obou přirozeností: pro každou z přirozeností platí rozdílné až opačné charakteristiky.

V tom se východní tradice (svým způsobem paradoxně) setkává s tradicí západní, která mezi oběma přirozenostmi od počátku jasně rozlišovala a připisovala jim jednotlivé Kristovy aktivity.¹¹ Zprostředkování mezi oběma přirozenostmi – tedy jednotu Kristovy osoby – pak měla zajišťovat vzájemná výměna vlastností, *communicatio idiomatum*. Toto učení říká, že obě přirozenosti se svými jedinečnými vlastnostmi se sbíhají v jednotě osoby Ježíše Krista, o níž pak je možné vypovídat také vše to, co platí pro jednotlivé přirozenosti.¹² V tomto pojetí se však jedná pouze o pravidlo pro správné mluvení o Kristu. Onticky jednájí přirozenosti každá za sebe.

8 DH 301.

9 Srv. I. O. De Urbina, *Das Symbol von Chalkedon*, in: A. Grillmeier, H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg: Echter Verlag, 1962, 408. Analogicky by měla být ovšem tato kritika vztažena i na všechny koncepty *theosis* (obožnění, zbožštění) člověka, které v *theosis* vidí cíl lidství. To se však nikdy nikde nedělo, protože *theosis* představovala na Východě a od středověku i na Západě kladně přijímaný a většinově zastávaný koncept. Proti takto interpretovanému „neproměnně“ se však *theosis* prohřešuje stejně jako *kenosis*.

10 Srv. DH 432 a 423: Kristus trpěl v *těle* – rozuměj: pouze v těle, nikoli v božství.

11 Srv. *Tomus ad Flavianum* Lva I., jehož asi nejslavnější větou je *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est.* (DH 295)

Reálná jednota Kristovy osoby je proto základním a setrvalým problémem západní christologie.

Východní novochalcedonské řešení přineslo v otázce jednoty Kristovy osoby značný pokrok, ovšem za cenu jasné asymetrie, která nakonec paradoxně ještě zesiluje statický pojem Boha. Tímto řešením bylo učení o enhypostazi Kristovy lidské přirozenosti v božské.¹³ Enhypostaze říká, že božský Logos, druhá osoba Trojice, do sebe vestvoří lidskou přirozenost, takže lidská přirozenost nemá žádnou vlastní lidskou osobu (tedy je anhypostatická), ale osobní bytí přijímá od osoby Syna. Osoba Syna je tak osobou jak pro božskou přirozenost (jak tomu bylo od věčnosti), tak také pro lidskou přirozenost, která byla do osoby Syna přijata.

Novochalcedonským otcům zde velmi záleželo na tom, že se při inkarnaci (která ovšem probíhá přesně obráceně: nikoli tak, že se Bůh stává člověkem, nýbrž jako indivinizace, vbožštění, vtělení lidství do božství) Bůh nijak nemění, že se k božské přirozenosti nic nepřidává. Lidská přirozenost naopak dostává svým podílem na božské osobě některé božské vlastnosti. Tím se asymetrie ovšem ještě vyostřuje: Bůh se sice nemění; aby však mohl vytvořit jednotu s člověkem (resp. s lidskou přirozeností), musí se změnit člověk, který je částečně zbožštěn, stává se božským člověkem (*theosis*).

Tento model se pak na dlouhá staletí v teologii etabloval a přejal ho i Západ. Sdílení vlastností, *communicatio idiomatum* zde tedy sice probíhá *realiter*, skutečně, onticky, ale pouze asymetricky jednostranně: pouze od Boha k člověku, který je obohacen o některé božské atributy. Obrácený směr byl nepředstavitelný a vlastně nebyl k ničemu potřeba: Bůh přece nepotřebuje nic lidského, naopak, Bůh musí být od všeho lidského – tedy právě: od proměnlivosti a konečnosti – uchráněn. V tomto směru zůstala znovu pouhá verbální predikace lidských vlastností o osobě Ježíše Krista. Tím se ovšem postupně ztratilo právě, skutečné Kristovo lidství. Pro ně je zde – ve starocírkevní, středověké, ale ještě také v reformační a raně protestantské christologii – jen málo místa.¹⁴ To potom právem tvrdě kritizovalo osvícenství.

12 Klasickou podobu tohoto učení později formuluje J. Damašský, *De fide orthodoxa* III,3–4. Od něj ji pak přejímá i západní latinský středověk.

13 Tuto nauku rozpracovali především Leontius z Byzance a Leontius z Jeruzaléma. Srv. k tomu K.-H. Uthemann, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: J. van Oort, J. Roldanus (eds.), *Chalkedon*, Leuven: Peeters, 1998, 54–122.

3. Problém

Quod erat demonstrandum: zásadní problém vztahu Boha a člověka představuje skutečnost, že se v křesťanské teologické tradici, jak ji christologicky zakotvuje a vyjadřuje učení o *communicatio idiomatum*, božství a lidství od počátku vylučují. Problémem klasické christologie je tradiční kontrapozice Boha a člověka vyjádřená v pojetí, že přirozenosti stojí proti sobě, že tedy nejsou pouze odlišné, nýbrž zcela opačné, takže pravé božství lze myslet pouze na úkor lidství a pravé lidství pouze na úkor božství.

V christologii, kde by měl být Bůh člověku blízko, kde by se dokonce měl člověkem stát, právě zde, aby uchoval své božství, zůstává Bůh příliš daleko, příliš statický, příliš nelidský a nedosažitelný, defenzivní a úzkostlivě chráněný, je prohlášen za neměnné tabu – anebo přestává být Bohem. Neexistuje nic mezi tím. Pak se ovšem osoba Ježíše Krista buď rozpadne na dvě samostatné přirozenosti (stará západní christologie), anebo je zdůrazněna jedna přirozenost na úkor té druhé (východní christologie zdůrazňující božství a kenotická teologie zdůrazňující lidství).

Proto je třeba nahradit učení o vzájemném sdílení vlastností nějakým lepším modelem. To, co je zde teologicky potřeba, je především podstatně dynamičtější pojem Boha, který by umožňoval nestavět Boha a člověka proti sobě. A to nejen až christologicky, ale i v pohledu na Boha jako takového, i v pohledu na Boží nejniternější podstatu. To, co potřebujeme, je koncepce Boha, v níž bude jasné, že Bůh, tak jak se ukazuje jako vtělený v Ježíši Kristu, je takový i sám v sobě a že inkarnace neznamená žádné omezení Boha nebo umenšení jeho božství. V tomto smyslu je také třeba nahradit učení o vzájemném sdílení vlastností nějakým lepším modelem.

14 Výjimku tvoří Luther, Hegel a kenotická teologie, kteří se, každý po svém, snažili myslet také opačný směr sdílení vlastností. Zatímco Lutherovi hrozilo smísení přirozeností (srv. M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, trans. R. Wolff, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980, 175 a 259), Hegel nakonec přece jen umenší Boží lidství (srv. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1977, 124n), zatímco kenotici umenšili božství (srv. M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1977).

4. Dynamické pojetí Boží neproměnnosti

Tímto směrem jde můj návrh. Vyjádřeno pomocí klasických chalcedonských pojmů: jde mně právě o prostor onoho původně tak samozřejmě pojímaného ἀτρέπτως, „neproměnně“. Musí totiž platit, že máme-li myslet Boha skutečně jako Boha, nemůže se stát něčím jiným, Bůh musí zůstat Bohem. Zároveň však je třeba jeho božství myslet dynamicky takovým způsobem, aby platilo: Bůh zůstává Bohem i tehdy a právě tehdy, když vychází vstříc druhému. Tím se i uvnitř klasického pojmu Boží neproměnnosti otevírá prostor, který je potřeba co nejdříve využít.

Tato myšlenka není zcela nová. Dobrou základnu pro ni poskytuje už starozákonní Boží jméno, zmíněné hned na začátku, které v sobě nese značnou dynamiku.¹⁵ Že potřebujeme lepší, podstatně dynamičtější pojem Boha, velmi dobře ví i katolická teologie 20. století. Asi nejlepším příkladem je znovu Karl Rahner, který přišel s vlastním návrhem řešení, jež od něj pak přebrali i mnozí další:

Jestliže na skutečnost vtělení [...] hledíme nepředpojatě a nezkaleným zrakem, pak budeme muset prostě konstatovat, že Bůh se může něčím stát. Ten, jenž je sám o sobě neměnný a nezměnitelný, se může *sám* měnit *na něčem jiném* („am anderen“).¹⁶

Bůh tedy není proměnlivý sám v sobě, ale na jiném. To však nemůže zůstat pro Boha bez důsledků:

[T]ak se dovidáme z nauky o vtělení, že neměnnost Boží – aniž by se tím nějak popírala – není vůbec to, čím se jakožto jediným vyznačuje Bůh, nýbrž že Bůh ve své neměnnosti a navzdory ní se opravdu může něčím stát: on sám v čase. A tato možnost není znamením toho, že by něco potřeboval, nýbrž vznešeností jeho dokonalosti, jež by byla menší, kdyby se nemohl stát něčím menším, než čím trvale je.¹⁷

Boží dokonalost a svoboda se projevuje i v tom, že se Bůh dokáže omezit. Zároveň se však ukazuje, že Rahner Boží proměnlivost na druhém přece jen chápe jako Boží sebevyprázdnění: Bůh se může změnit pouze na druhém, a nadto se právě zde, v Kristu, stává něčím menším, než čím trvale je. Ačkoli tedy Rahner viděl problém Boží neproměnnosti velmi přesně, vítě-

15 Srv. Lutherův překlad „Ich werde sein, der ich sein werde“. M. Buber překládá: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde.“

16 Rahner, *Základy křesťanské víry*, 305.

17 Tamtéž, 307.

zí v jeho odpovědi nakonec přece jen tradice a s ní nedotknutelná neproměnnost Boha Otce.

Na opačném pólu stojí procesuální teologie se svým programově dynamickým pojetím Boha. Procesuálové kritizují kontinentální tradici jako aporetický pokus sjednotit představu inkarnace, vzešlou na dynamické hebrejské půdě, s antickou aristotelskou koncepcí nehybného hybatele.¹⁸ I procesuální teologie chce spojit Boží stabilitu s jeho dynamikou, činí to ale tak, že rozlišuje v Bohu dvě roviny, či dokonce přirozenosti (někdy se tato koncepce nazývá „dipolar theism“): na jedné straně Boží „primordial nature“, jakousi prvotní přirozenost, „abstraktní esenci“, jež je „věčná, absolutní, nezávislá a neproměnná“. Tato esence či přirozenost je abstraktní, protože představuje souhrn všech se nabízejících, ale nerealizovaných možností. Druhou přirozeností je potom v protikladu k tomu „konkrétní aktualita“, která je „časová, relativní, závislá“ a „neustále se proměňuje“.¹⁹ Boží aktuální skutečnost je sama časovým procesem, Bůh participuje na světě a vyvíjí se s ním ke stále větší dokonalosti. Bůh se uskutečňuje ve světě stále více jako Bůh.

S myšlenkou, že se Bůh v procesu vývoje světa nemá ztratit, ale naopak se plně uskutečnit, jde procesuální teologie navskrz sympatickým směrem.²⁰ V jejím provedení však troskotá, protože jí hrozí právě to, že se Bůh v procesu vývoje světa ztratí, protože se neustále mění, což znamená, že je na konci zcela jiný, než byl na počátku. Abstraktní původní esence, ona „primordial nature“ tak zůstává pouze nenaplněnou, prázdnou kategorií, která je ve své pouhé potencialitě zcela převálcována aktualitou Božího sebeuskutečňování v dějinách. Hrozí zde tak, že se Bůh změní až k nepoznání a tím vlastně ztratí sám sebe, zajde v procesu vývoje světa, namísto aby dokázal být zachráncem ze svévolné dynamiky tohoto procesu, ba více – aby dokázal být zachráncem tohoto procesu jako takového. Oproti Rahnerovi zde naopak vítězí neustálá změna a Bůh ztrácí svoji identitu.

Navzdory uvedené kritice obou přístupů je však potřeba ocenit jejich dynamiku. Zároveň se zde jasně ukazují potřebné a nutné meze onoho prostoru Boží neproměnnosti, onoho chalcedonského *ἀτρέπτως*, které je

18 B. G. Epperly, *Procesuální teologie – příručka pro rozpačité*, Praha: Kalich, 2016, 70.

19 J. B. Cobb, jr., D. R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: The Westminster Press, 1976, 47.

20 Srv. Dalferth, Gott und Zeit, 235 a 260.

potřeba dodržet, aby hledaný dynamický pojem Boha neupadl do žádného z hrozících extrémů: Bůh musí zůstat Bohem a zároveň musí být schopen změny, aby dokázal vyjít ze sebe a aby bylo možné myslet vtělení a Boží lidství. W. Pannenberg toto formuluje jako jednu z podmínek pro patřičné pojetí Boha: Boha je třeba chápat

jako v sobě živého, který se může něčím stát, a právě v tom zůstat sám sobě věrný a tžž [...]. Změnu nelze z Božího nitra vyloučit. To se však nemusí dotknout jeho identity. Boží identitu však lze ve spojení s určitým stáváním se v Bohu myslet pouze tehdy, pokud se vzájemně nevylučují věčnost a časnost.²¹

Aby dokázal splnit toto zadání, musí být hledaný pojem Boha zakotven trojičně a zároveň musí definovat jak Boží bytí ad intra (vnitrotrojičně), tak také ad extra (christologicky a vůči stvoření). Je-li třeba myslet věčnost a časnost (nebo božství a lidství) v jednotě, nemůže změna v Bohu přistupovat jako něco vnějšího, nýbrž musí být zakotvena právě již v Boží vlastní podstatě. To, co hledám, je tedy *zásadní regulativní pojem* pro celkový charakter Božího bytí.

5. Boží akomodace

Do průsečíku obou uvedených pólů, které lze pojmenovat různě – věčnost a časnost, božství a lidství, stabilita a proměnlivost, identita a jinakost, individualita a vztah k druhému, identita a dynamika – a které by měly být sjednoceny v hledaném pojetí Boha, navrhuji postavit pojem akomodace.

Zavádět nový pojem je vždy riskantní. Akomodace není v teologii pojem nový, ale jeho obsah už není teologicky aktuální.²² Pokusím se ho tedy naplnit novým obsahem, protože se mně jeví jako nejvhodnější. Chtěl bych ho ustavit *nikoli namísto* dosavadních charakteristik, ale jako *regulativní* pojem pro pojetí všech Božích vlastností.

Dnes je pojem akomodace znám především z oblasti optiky: čočka oka akomoduje, když zaostřuje na různé vzdálené předměty. Tento význam bych chtěl uchopit a přenést ho do teologie: Bůh se přizpůsobuje druhému, jeho božství spočívá právě v tom, že je pružný a dokáže se přizpůso-

21 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1976, 331.

22 Srv. U. H. J. Körtner, čl. „Akkommodation“, in: *4RGG 1*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, 254.

bit. Na rozdíl od (již vyhaslého) teologického pojetí akomodace jako Božího přizpůsobení či kompromisu vůči nedokonalému lidskému vnímání bych tedy chtěl tento pojem naplnit pozitivně: akomodace není Boží ústupek člověku, ale naopak naplněním Boží podstaty. Na jednu stranu tedy jdu stejným směrem jako myšlenka kenoze anebo jako procesuální teologie: Bůh vychází ze sebe sama a přizpůsobuje se druhému. Jen stavím před závorku opačné předznamenání než kenotika, takže se v tomto procesu jedná o přesný opak Božího sebevyprázdnění: akomodací se Boží podstata nezmenšuje ani nezahaluje, nýbrž právě zde přichází k sobě, je naplněna a plně uplatněna. Akomodace není *kenosis* božství, nýbrž naopak „*plerosis*“ božství.²³

Tím se snažím naplno využít prostor vymezený chalcedonským ἀτρέπτως: Bůh se přizpůsobuje člověku, aniž by však ztratil své božství či identitu, naopak v tomto pozitivně chápaném přizpůsobení uskutečňuje svoji podstatu. Boží podstatou je akomodace. Bůh se tím nestává něčím jiným, přesně jak je to v Ježíši Kristu: Bůh se nestává člověkem v tom smyslu, že by přestal být Bohem. A nezůstává prostě jen Bohem v tom smyslu, že by se kvůli své neproměnnosti nemohl stát člověkem. Chalcedonský formát, kterého se chci držet, tak zůstává zachován: Bůh zůstává Bohem a člověk zůstává člověkem, ale Bůh se stává člověkem v tom smyslu, že dokáže s člověkem vytvořit neporušenou jednotu, ačkoli Bůh a člověk jsou rozdílní, protože se dokáže člověku adaptovat a vzít na sebe lidství, aniž by přestal být Bohem, protože jeho božství spočívá právě v dynamické schopnosti akomodace.

Celá tato myšlenka, která by jinak nutně zůstala naprostou spekulací, je vedena právě christologicky. Christologie a v ní vyjádřená jednota božství a lidství v jedné osobě je východiskem pro veškeré další přemýšlení o Bohu, o jeho podstatě a o jeho vztahu ke stvoření. Osoba Ježíše Krista v klasické chalcedonské interpretaci jako pravý Bůh a pravý člověk je základní podobou Boží akomodace. Zde se pro nás teologicky uchopitelně ukazuje, kdo Bůh o sobě je. Christologie (společně s pneumatologií jako Božím bytím u člověka) tak vyznačuje hloubku a dosah Boží akomodace. Zde se ukazuje, jak dalece je Bůh schopen vyjít člověku vstříc a zároveň se

23 Ch. Schwöbel, *Christology and Trinitarian Thought*, in: týž, *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh: T&T Clark, 1995, 143. Tutéž myšlenku vyjadřuje i K. Barth, *KD IV/2*, Zürich: Theologischer Verlag, 1964, 93.

dát stále poznat jako Bůh. Jde zde o nejhlubší vyjádření jednoty osoby Ježíše Krista, v níž se božství a lidství nesmísilo, zůstalo odlišené, a přece vytvořilo nejnějnější jednotu.²⁴

Ne však tak, že by se proměnlivý člověk musel přizpůsobit Bohu, takže by taková jednota byla možná pouze tak, že člověk bude zbožštěn, aby se stal pro Boha přijatelným. Nejde právě o žádnou *theosis* člověka. Jde o *Boží* akomodaci, o Boha, který vychází vstříc svému stvoření a akomoduje se mu, aniž by sám sebe ztratil, ale také aniž by čekal, zda či až pro něj bude stvoření dost dobré. Bůh se akomoduje svému stvoření a naplňuje a prokazuje tak svoji nejnějnější podstatu.

V Ježíši Kristu jako v jedinečné osobě a v působení Ducha v celé šíři univerza se pak ukazuje, jaký je Bůh sám v sobě: od věčnosti nastavený na druhého. Dynamiku tohoto nastavení velmi dobře vyjadřuje stará kapadocká myšlenka vzájemné *perichoreze* božských osob.²⁵ Bůh je život a dynamika. V rámci Trojice to znamená, že Bůh se přizpůsobuje sám sobě, sám sobě dává prostor: Jako jedna osoba je nasměrován na druhé dvě, je zde pro ty druhé, ve společenství s nimi a jen takto skutečně, zároveň diferencovaně, a proto dynamicky a živě.²⁶

Na základě výše vyloženého by pak bylo možné načrtnout ontologické učení o Bohu takto: Zásadní bod představuje akomodace v Bohu samotném, vnitrotrojční *perichoreze* jako základna Boží podstaty vůbec. Bůh ve svém bytí je bytostně dynamický, je to probíhající akomodace už i uvnitř Boha, nikoli až navenek v Kristu a v Duchu. I Otec, ano právě Otec se také akomoduje ostatním dvěma. Myšlenka akomodace takto posiluje Boží jednotu, která spočívá ve vnitřním Božím životě. Tato vnitrotrojční akomodace zároveň reprezentuje pól stability a neproměnnosti, identity a totožnosti Boží. Bůh zůstává sám sebou, protože zůstává tentýž ve svém

24 E. Jünger, *Thesen zur Grundlegung der Christologie*, in: týž, *Unterwegs zur Sache*, München, Chr. Kaiser, 1972, 277, to formuluje následujícími paralelními větami: „Boží vztah k sobě samému je jeho vztah k tomuto člověku [tj. k Ježíši].“ „Ježíšův vztah k sobě samému je jeho vztahem k Bohu.“ („Gottes Selbstverhältnis ist sein Verhältnis zu diesem Menschen. [...] Jesu Selbstverhältnis ist sein Verhältnis zu Gott.“).

25 Srv. Jan Damašský, *Expositio fidei* 8,263, in: B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos II*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1973, 29. S. Stamatović, *The Meaning of Perichoresis*, *Open Theology* 2016/2, 303–323.

26 Proti Tomášovi by tedy bylo potřeba říci: *Deus non est omnino simplex. Deus est Trinitas.*

trojičním životě. Právě v akomodující perichorezi zůstává Bůh pánem svého života a zdrojem své vlastní *svobody* dovnitř i navenek.

Tato dynamika vnitřního Božího života zároveň odkazuje na nejširší rámec a smysl celé skutečnosti: nastavením na druhého ukazuje akomodace ke společenství, konkrétně ke společenství v životě s Bohem. To je cíl celého univerza. Akomodace se tím zároveň stává rámcovým pojmem, který určuje veškeré další mluvení o Bohu.

Tím chci vyjádřit, co myslím *regulativním pojmem*. V žádném případě nejde o to nahradit dosavadní charakteristiky Božího života a Boží podstaty, výrazné a tradicí zatěžkané pojmy jako láska, milost, svoboda. Akomodace je nemá nahradit ani jim konkurovat, ani vytvořit jakýsi nadřazený pojem, z něhož by všechny ostatní vyplývaly, ale má vytvořit jejich rámec a především specifikovat jejich profil: myšlenka akomodace určuje, jak tyto pojmy chápat v jejich použití na Boha.

Akomodace totiž stojí velmi blízko především k pojmu Boží *lásky*, kterou teologicky rozvedla teologie 20. století. Právě zde se však akomodace ukazuje jako potřebný korektiv. Pojmeme-li totiž lásku s E. Jüngelem jako „událost sebezřeknutí se, která je při vši sebevětší sebeztaženosti vždy ještě větší“, pak láska obsahuje určitý kenotický moment.²⁷ V případě Boží Trojice by pak hrozila identifikace tohoto Božího láskyplného sebezřeknutí s osobou Ježíše Krista, což by vedlo zpět do slepé uličky kenoze.

Akomodace se naproti tomu snaží chápat Boží lásku ne jako sebevyprázdnění či sebezřeknutí (jak tomu často je u lásky lidské), ale jako naplnění a zintenzivnění Boží podstaty. Tím akomodace formuje a profiluje i vtělení jako akt, v něm se právě uskutečňuje a naplňuje božství, a to až k nejzazšímu konci v kříži Ježíše Krista, kde se Bůh akomoduje ve své lásce až k smrti.²⁸ To je pak opravdu moment sebezřeknutí se, ovšem nikoli ve smyslu sebevyprázdnění božství, ale sebezřeknutí se osoby Ježíše Krista v lásce k Bohu i k druhým, v němž se Boží akomodace i láska právě naplňují, a tak slouží jako vzor pro lidskou sebezřikavou lásku.

27 Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, 434.

28 V tomto bodě akomodace přece jen zevnitř proráží Boží neproměnnost: zářezem do ní je Kristův kříž. Akomodací až k smrti se smrt stává součástí Božího vnitřního života, kříž tak Boha jednou pro vždy změnil – proto je také středem dějin i Božího života, srv. P. Gallus, *Der Tod Jesu Christi, Zeit und Ewigkeit, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 60 (2018), 531–547.

Co je založeno již vnitrotrojičně, se pak ve vztahu Boha ke stvoření manifestuje paradigmaticky, jedinečně a neopakovatelně v osobě Ježíše Krista (a poté také univerzálně v působení Ducha svatého). V Kristu se Bůh ukazuje nejen jako nastavený na druhého, nýbrž toto nastavení je i uskutečněno. A právě z tohoto jedinečného případu lze odečíst několik důležitých charakteristik akomodace:

1. Akomodace je Boží kreativní aktivita. Ve svém vztahu ke stvoření Bůh vytváří harmonii mezi sebou a stvořením, sám se uvádí do jednoty s člověkem. Toto pozorování vyjádřila už starocírkevní myšlenka enhypostaze: je to právě Bůh, který vytváří a konstituuje jednotu sebe a člověka. Tato jednota je tedy dosažena nikoli Božím ustoupením, sebezřeknutím nebo nějakým *cimcum*, nýbrž Boží plnou aktivitou.
2. Právě tím ovšem Boží akomodace vytváří prostor pro druhého. Chalcedon to vyjádřil jasně: i v nejniternější jednotě Kristovy osoby zůstává Bůh Bohem a člověk člověkem („nesmíšeně“ – „nerozlučně“). Boží akomodace vytváří prostor, v němž Bůh nechává člověka být plně člověkem.²⁹ Už v pohledu na Trojici by tedy bylo možné říci, že Trojice vytváří „prostor pro lidství“.³⁰ Plnost Boží seberealizace se nevyklučuje s prostorem pro člověka, naopak. Prostor pro člověka je zakotven již v Bohu samotném.
3. Akomodace pak určuje i tento prostor pro člověka, jemuž dává také jasný profil, takže člověk se může stát tím, kým má být: „Bohu odpovídající člověk“, a to jak ve vztahu k Bohu, tak také ve vztahu k ostatním lidem a ostatnímu stvoření, jak to vyjadřuje biblický pojem *imago Dei*.³¹ Proto lze obsah tohoto pojmu, který stojí v průsečíku vertikály a horizontály, vyjádřit nejlépe jako určení „být mís-

²⁹ Christologicky zde lze použít myšlenku enhypostaze, protože chalcedonská symetrie přirozeností není v pohledu na jednotu osoby Ježíše Krista udržitelná. Její asymetrii je však potřeba vyvážit ještě opačným pohybem jakési ek-hypostaze, jakéhosi převrácení enhypostaze naruby (nazývám to enhypostatická inverze), která vytvoří prostor pro právě Kristovo lidství. Srv. P. Gallus, The Importance of the Chalcedonian Distinction, *Communio Viatorum* LXI (2019/3).

³⁰ Tak C. Gunton, Trinity, Ontology and Anthropology, in: C. Gunton, Ch. Schwöbel (eds.), *Persons, Divine and Human*, Edinburgh: T&T Clark, 1991, 53: „Trinity as space to be human.“

³¹ E. Jünger, „Der Gott entsprechende Mensch“, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, Chr. Kaiser, 1980, 290–317.

tem Boží přítomnosti pro druhé“.³² V takovém lidství pak člověk odpovídá svému určení, danému akomodací: v příklonu ke druhým jako zprostředkovatel Boží přítomnosti odpovídá sám sobě a zároveň i Bohu. Ve svém životě, své lásce a své zodpovědnosti člověk tímto způsobem napodobuje a odráží Boží akomodaci.

Tím je překonána tradiční kontrapozice božství a lidství: akomodace jako základní Boží určení a imago Dei jako základní lidské určení si navzájem odpovídají. Člověk a Bůh už se vzájemně nevyklučují (jako tomu bylo na základě antického pojmu Boha a následné teologické tradice) ani nestojí pouze vedle sebe (jak k tomu tendovala západní teologie ve své interpretaci Chalcedonu), ale jsou naopak nastavení bytostně a ontologicky na sebe navzájem. To zcela ladí i v christologické aplikaci. Akomodace v souhře s imago Dei tak lépe dokáže vystihnout to, oč se snažilo učení o *communicatio idiomatum*.

Boží akomodace však sahá ještě dál, má význam nejen ontologický, ale také soteriologický. Člověk totiž svému určení nedokáže dostát. Ve své selbělasci odsouvá Boha pryč a křiví se sám do sebe. Harmonické společenství Boha a člověka je zásadně porušeno hříchem. A právě zde se akomodace znovu ukazuje jako zásadní rys Boží podstaty: Bůh prokazuje své božství právě v tom, že pro něj neexistuje žádná jinakost či cizost, do které by nemohl vejít, aniž by sám sebe ztratil. Toto je překvapivý moment, na který intenzivně poukazují novozákonní spisy (srv. Ř 3,21–25; Fp 2,6–11; 1J 4,7–21) a pak reformace a protestantská teologie: Bůh nečeká ani neznásilňuje. Bůh nečeká, až se člověk učiní akceptovatelným pro Boha, až začne alespoň kooperovat a spolupůsobit, až udělá alespoň první krok správným směrem. To právě hříšník sám ze sebe udělat nedokáže. Stejně tak však Bůh nečiní člověku žádné násilí, jímž by si člověka sám přizpůsobil. Tím by porušil lidskou svobodu. Bůh přizpůsobuje sebe člověku, nikoli člověka sobě. Teprve tím přináší to, co člověka proměňuje: překonání moci hříchu v Kristu a jeho odpuštění skrze Ducha.

Vyjádřeno christologicky: Bůh se v Ježíši Kristu přizpůsobuje hříšníku (aniž by se ovšem sám hříšníkem stal). Bere na sebe toho „starého člověka“,

32 Tak I. U. Dalferth, *Mit Bildern leben*, in: G. von Graevenitz, S. Rieger, F. Thürlemann (eds.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*, Tübingen 2001, 86n. Týž, *Umsonst*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 226.

hříšné tělo, *sarx*, vchází do podmínek porušených hříchem. Bůh si tedy nehledá platónsky sobě rovného, nýbrž vydává se „do ciziny“, do jinakosti, do ne-božskosti, aby právě v ní vytvořil prostor pro pravé lidství.³³ Takto je akomodace regulativním základem i pro tradiční reformační *sola gratia*.

Jako základní regulativní pojem tak akomodace dokáže dobře posloužit teologickému mluvení o Bohu, protože odpovídá jeho biblickým základům, christologickému zakotvení i reformačním důrazům. Přitom nepouští tradiční charakteristiky božství, kterým však dává jasný profil, a zároveň propojuje teologickou ontologii (akomodace jako Boží podstata), soteriologii (akomodace *sola gratia*) i eschatologii (konečný podíl všeho stvoření na Božím životě jako cíl akomodace).

Petr Gallus, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

gallus@etf.cuni.cz

33 Srv. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV/1*, 171.