

www.karolinum.cz  
ISBN 978-80-246-2882-0

V díle Niklase Luhmanna, myslitele funkcionální sociální teorie a dnes již sociologického klasika, který byl pro svůj široký záběr označován za „Hegela druhé poloviny 20. století“, hraje analýza náboženství stěžejní roli. Ze série statí, které mu věnoval, vybíráme poslední, vydanou posmrtně. Představuje navíc reprezentativní sondu do vrcholného Luhmannova myšlení funkčních systémů, jakými jsou též politika, hospodářství, právo či věda.

Cenný je zejména způsob kladení otázek, plynoucích z myšlenky „autopoiesis“ sociálních systémů. V případě náboženství je navíc specifický napětím mezi ním a „domácí“ teorií tohoto systému – teologií. Teorie, která sociální systémy považuje za tvořené komunikací (oproti např. Parsonsovu „jednání“), dovoluje zejména zvolit řadu odvážných přístupů nezávislých na konceptu „člověka“. Pro tuto komplexní teorii je typická rovněž autorova orientace v mnoha disciplínách a časté analogie, takže text je interdisciplinární, mj. v této pozdní fázi již plně inspirovaný nejen biologií Matu-  
ranou a Varelou, ale také teorií forem a kybernetikou. Celek tak představuje dobrý odrazový můstek pro kritické úvahy o roli náboženství v západní společnosti v 21. století, od úvahy o tradičních pojmech (Bůh) až po současnou podobu „světového náboženského systému“.

EDICE LIMES

Náboženství společnosti

# Niklas Luhmann Náboženství společnosti

NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

na druhou stranu. Normálně by mohlo platit, že to neslibuje velké vyhlídky na úspěch, neboť v systému lze operovat jen v rámci kontingenčního vzorce. Komunikace sama zvýhodňuje předpoklady, jež musíme přijmout, chceme-li někam dospět. Ale žádná z těchto odpovědí si ani jen vzdáleně nenárokuje, že by umlčela tázání. Díky pojmu hodnoty je mimo vši pochybnost pouze to, co je žádoucí – méně vzácnosti, více spravedlnosti atd. Ale již tyto formulace otevírají horizonty, které ony samy nedokáží postihnout.

II.

*vyboření*

Světová náboženství, abychom tak řekli, s kontingenčními vzorci pro náboženství experimentovala, ale nedospěla ke shodnému výsledku. Zdá se však, že ty nejzdařilejší pokusy, totiž buddhismus a monoteistická náboženství, mají jeden společný prvek, totiž perspektivu vykoupení. V ní nabízí vyhlídku na přístup k transcendentci jako korektiv toho, že trpíme rozlišeními. Dávají příslib toho, že každé rozlišení lze zrušit jeho pozvednutím (aufheben) na nelišnou stranu (Jenseits) všech rozlišení. V této podobě se tedy představuje rozlišení mezi imanencí a transcendentí. Programy, které se pak stávají nutnými, se ukazují jako příprava podmínek vykoupení. To opět vyžaduje zabudování časové perspektivy do náboženství. S temporalizací problému se pojí znehodnocení světa tak, jak je zde a nyní dán, „tohoto světa (hic mundus)“, a tím vyžitelnost vyhlídek plauzibility, které se nábožensky určené komunikaci beztak nabízejí se sociálně-strukturální (situační, rolovou, institucionální) diferenciací.

Tolik tedy lze předpokládat jako společné východisko, a již to znamená hodně. Stačí to k vyprofilování otázky po funkci kontingenčního vzorce „bůh“. V následujícím omezíme analýzu na tento kontingenční vzorec, přestože (a protože) by pravděpodobně bylo lehčí najít přístup k buddhismu z výchozích pozic konstruktivismu.<sup>7</sup> Také polyteistická náboženství na tomto místě zůstanou mimo naši

<sup>7</sup> Srov. Francisco J. Varela – Evan Thompson, Der Mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft, Bern 1992.

pozornost. Příliš svádějí k tomu, že bohové se určují pomocí difference k jiným bohům a další otázky bývají odsunuty stranou. Jejich specifika byla rovněž příliš často ve službách určitých společenských formací (například poskytují záchytné body pro diferenciaci, ať už genealogií šlechty, nebo rolí a kompetencí, které dosud nejsou diferencované do zvláštních funkčních systémů).

Náboženství, která se vztahují k bohu, se zprvu vyznačují tím, že znají i jiné svaté postavy, které obývají náboženský kosmos, a zbavují tak vysokého boha samotného požadavku určitosti: vedlejší a pomocní bohové, andělé, duchové, svatí, předci žijící dál duchovním životem atd. slouží zároveň jako prostředníci a přimlůvci, když si člověk netroufá anebo nevidí možnost, jak oslovit boha přímo. (Je nasnadě, že toto zrcadlí sociální struktury šlechtické společnosti s vládou krále.) Zvláštní postavení vysokého boha se pak vyznačuje tím, že jen on beze zbytku naplňuje znaky transcendence, především znak neomezenosti, všudypřítomnosti, tedy také omniprezence v oblasti imanence, a to znamená znaky jednoty difference transcendence a imanence. Pouze vysoký bůh slouží jako konečný vzorec náboženského kosmu; ale právě proto je těžké se vůči němu nějak chovat. Problém kontingenčního vzorce tak přechází v potřebu suplementů, pomocných institucí a nakonec profesionální asistence. Suplementy jsou však vždy, jak víme z Derridových analýz, momenty podstaty, která je potřebuje, tedy poukazy ke skrytému paradoxu.

Kontingenci lze nejbezprostředněji uchopit na osobním chování, protože v osobním vztahu se předpokládá, že osoba by se mohla zachovat i jinak. To nás ale vystavuje nesnázi myslet nejvyšší transcendentci jako osobu, která by mohla mít jiné možnosti chování, ale vylučuje je. Přísné monoteismy jsou proto více než všechna jiná náboženství nápadné tím, jak směle zachycují svůj kontingenční vzorec. A tedy také svými nároky na individuální náboženskou víru. A tedy také tím, jak zatěžují svůj dogmatický aparát obstaráváním plauzibility, tím, jak přísně rozlišují mezi věřícím a nevěřícím, a konečně také tím, jak jsou odkázány na organizaci. To vše je zakotveno v (a vychází z) převádění úhrnu transcendence (mimo transcendentci není transcendence) na existenční výrok. Transcendence existuje jako osoba, ona je tím *jedním* bohem. A kdo v to nevěří, je vyloučen. A proto je „druhou stranou“ této *sémantické* smělosti její

*sociálně-strukturální* korelát: možnost „exkomunikace“ s více či méně tíživými společenskými důsledky.

Dokud jsou bohové uctíváni jako domácí bůzci ve formě kultu předků, nebylo tak těžké pojímat je jako (neviditelné) osoby, a tím jako pozorovatele žijících. Když se ale pouto k těm, kteří kdysi žili, přetrhne, nastane potřeba zvláštní motivace pro udržení představy o tom, že jsme pozorováni (neviditelnými) osobami, a nakonec pro její přenesení na boha světa. Personalizace představ o bohu musela postupovat svízelně, ba přímo kontraintuitivně, zvláště když tím musela zároveň být zachována a rozvíjena představa transcendentní moci.<sup>8</sup> Riziko této sémantiky a její vlastní hrozba by mohla spočívat především v tom, že nutí k tomu, myslet dobré i špatné působení, přitažlivé i děsivé podstatné znaky posvátna jako různé *ohledy* téže osoby. Řekové si vypomáhali negacemi jako „nesmrtelný“ a „nestárnoucí“<sup>9</sup> a v tomto rámci přisuzovali svým bohům svobodu rozhodování, preference a připravenost dostat se do střetu. Tak zůstala osobnost vázána na více bohů, kteří se ve sféře své činnosti takřka navzájem personalizovali. V tom ale spočívalo příliš mnoho kontingence pro vyšší nároky na náboženství. To, že nakonec bylo možné myslet jediného, transcendentního, ke všemu kompetentního boha jako osobu, byť osobu beze jména, muselo odpovídat určité potřebě, kterou bez dalšího nelze rozeznat. Takovouto potřebu tušíme v sociálně-strukturálním vývoji, jímž byla vyvolána zároveň sociální diferenciaci a individualizaci, takže bylo možné pojímat jednotu již jen skrze koncept pozorovatele. Vždyť osobnost není nic jiného než šifra pro „pozorovat“ a „být pozorován“.

Proč ale musí být bůh vybaven vlastnostmi pozorovatele, proč nemůže prostě jen existovat? Nejlepší odpověď na tuto otázku plyne z úvahy, že výpočet všech věcí, které existují (P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub>, ... P<sub>n</sub>), by nikdy nevedl k pojmu boha, nýbrž vždy jen k hypotéze dalších věcí. A to zvláště tehdy, když s Deleuzem předpokládáme, že každý výpočet vytváří dvě série, jednu směřující dopředu a druhou dozadu, jejichž

<sup>8</sup> Viz k tomu Burkhard Gladigow, *Der Sinn der Götter: Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung*, in: Peter Eicher (ed.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, s. 41–62.

<sup>9</sup> *Ěc. athanatos kai agérós*, např. *Od. V*, 218. Pozn. překl.

jednotu lze pojímat jen jako paradox.<sup>10</sup> Bůh tedy musí existovat na jiné úrovni, v jiné poloze kvalifikací, a pojem pozorovatele podává přinejmenším jeden z možných výkladů této pozice, zvláště proto, že nevylučuje, ba přímo vyžaduje, aby se i jej týkaly predikáty jako existence či věc (ve smyslu res).

Není-li pozorovatel pojímán jen jako forma rozlišujícího (v případě boha: ode všeho a od každého v jeho individualitě) označování, nýbrž navíc k tomu ještě jako osoba, musí se též hodnověrně vysvětlit, proč pozorovatel klade podmínky svého zalíbení a nelibosti, které ve společenském kontextu vedou k diferencii inkluze a exkluze, jež překrývá všechna ostatní rozlišení. Normy jsou vždy spolupodmíněny tím, co vylučují, a nakolik jsou formulovány obecně, je lze nakonec poznat jen podle jejich vylučovacího účinku. Na tom nemůže nic změnit žádné „odůvodnění“. V té podobě, již teistická náboženství volí pro svou *diferenciaci*, závisejí, sociologicky viděno, na *sociálně-strukturálních podmínkách*, jež vyloučení dodávají váhu a kupříkladu ve středověku dokázaly dostat na kolena i samotného císaře. Podmínky pro inkluzi či exkluzi však podléhají dalekosáhlým sociálním změnám,<sup>11</sup> a mohou tak ohrožovat zasazení do světa (*Einbettung*) náboženství, které se z něj vyděluje (*Ausbettung*), aniž by tomu bylo možné na sémantické rovině zabránit, třeba nahrazením některých božích atributů anebo rezignací na (dnes poněkud anachronicky působící) symboliku „otce“. Je proto otázkou, zda se dnes náboženství uctívající boha musí spolehnout na náhodu jednotlivých rozhodnutí víry, případně na přetrvávání nevyvratitelného omylu, nebo zda v samotné jejich sémantice leží hlubší motivy a sociální afinity, které působí shodně s funkcí náboženství. Chceme-li se touto otázkou zabývat v sociologickém pozorovacím postoji (tedy vně náboženství), nabízí se, abychom přesněji zkoumali, jak vlastně funguje kontingenční vzorec bůh (říkáme-li „funguje“, nemáme tím jistě na mysli ve smyslu triviálního stroje, nýbrž ve smyslu řešení vztažného problému náboženství: přeměna neurčitelného v určité).

<sup>10</sup> Gilles Deleuze, *Logika smyslu*, Praha 2013.

<sup>11</sup> K tomu viz Niklas Luhmann, *Inklusion und Exklusion*, in: *týž*, *Soziologische Aufklärung 6*, Opladen 1995, s. 237–264.



## III.

Nebudeme se zabývat „důkazy boží existence“. Ty představují pokusy upřít bohu kontingenci obvyklou ve světě, a to právě proto, že svět je z pohledu boha kontingentní. Dnes bude ale již sotva kdo popírat, že jejich základem je kruhová struktura, již je třeba prolomit (asymetrizovat) na jedné či druhé straně, což se pravděpodobně nejzřetelněji stalo dogmatem o božím sebezjevování.<sup>12</sup> Anebo třeba: uzavíráme-li z krásy a řádu světa na jeho inteligentní příčinu, musíme se zříci zaznamenaní sebemenší nepřijemnosti, jako jeho vady. Bylo by možné vyjít také z kontingence veškerých popisů světa v oboru smyslu a otočit argument – nikoli: kontingence světa dokazuje existenci boží, ale: boží existence dokazuje kontingenci světa. V každém z těchto případů se určitý kruh rozkládá do asymetrického vztahu bůh – svět, který je pak pojednáván jako ireverzibilní. A právě to je struktura, která umožňuje získat informace a kterou označujeme jako kontingenční vzorec.

Můžeme tedy předpokládat, že je třeba provést asymetrizaci a pak její provedení zamaskovat. Důležitá otázka poté směřuje k charakteristice formy, která tuto operaci umožňuje.

Představa asymetrie bůh – svět je užitečná již proto, že brání vývoji monoteismu v tom, aby se zastavil u sterilní ideje dokonalosti. Naprosto dokonalý bůh je takový, který k sobě již nemůže nic přidat. Ale může takový bůh vůbec ještě působit rozdíl, bude na něm vůbec záležet?<sup>13</sup> Tento problém lze vyřešit metafyzicky v návaznosti na Platóna, teologií emanace.<sup>14</sup> „Pojem sobě dostačující dokonalosti

<sup>12</sup> Pro podrobnou diskuzi viz Marco M. Olivetti (ed.), *L'argomento ontologico*, Padova 1990.

<sup>13</sup> Problém standardizace a ochuzení této poslední reference přetvárá navzdory vši bohatosti kosmologického rozpracování a morální kazuistiky, a ještě se zesiluje organizovaným užitím vzorce. Viz k tomu Jean-Pierre Decouchy, *L'orthodoxie religieuse: Essai de logique psychosociale*, Paris 1971, zvl. s. 57 násl. Srov. také Enrico Castelli (ed.), *L'analyse du langage théologique: Le Nom de Dieu*, Paris 1969.

<sup>14</sup> Kategorie emanace měla tu logickou výhodu, že se u ní nepředvíдалo nic dějinně nového. Mohla tak s časem zacházet abstraktně či, řečeno jinak, mohla jej vidět jakoby z hlediska věčnosti. Nemusela počítat ani s momentální přítomností, v níž jedině lze pozorovat, případně způsobit diferencí mezi minulostí a budoucností. Proto ani nemusela prolomit rámeček klasické dvouhodnotové logiky. Viz k tomu Gotthard Günther, *Logik, Zeit, Emanation und Evolution*, in: *týž, Beiträge zu Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, sv. III, Hamburg 1980, s. 95–135 (se strukturálně-teoreticky komplexně konstruovaným pojmem emanace).

byl proměněn v pojem sebe-transcendující plodnosti logickou inverzí, a aniž by se tím ztratily jakékoli jeho původní důsledky.“<sup>15</sup> Toto východisko lze rozpracovat sémantikou hojnosti, vylévání a darování. Pro to však ještě není ani potřebné, ani pochopitelné myslet boha jako osobu.

Křesťanská tradice spojila hypotézu pozorujícího boha s ontologickou metafyzikou, což znamená s popisem světa, který vychází z rozlišení bytí/nebytí, a všechna ostatní rozlišení mu podřídila. Když je tento svět chápán jako boží stvoření, přistupuje k tomu ještě normativní prvek. Ten je chápán jako potřeba řádu. To, co je, nemá být tím, čím není, tedy člověk zvířetem, muž ženou, křesťan pohanem. Když dojde k prolomení těchto ontologických exkluzivit, považují se za „zázraky“, a tím se propojí zpět do náboženství. Svět toho, co je, stvořil bůh, a co protiřečí jeho rozdělení, to právě potvrzuje fakt, že byl stvořen všemohoucím bohem, který svou moc ve světě neztratil, nýbrž si ji ponechal jako možnost rozhodnout se i jinak. Tímto způsobem se metafyzika a náboženství potvrzují navzájem, a sice ve formě kruhu, který do sebe uzavírá myšlenkový systém.

Nás zde nemusí zajímat, jaké výchozí situace podnítl tento zvláštní vývoj. Polyteistický kosmos mohl jako rozlišovací princip přispět osobní formou. Pro hebrejskou tradici byla důležitá věrnost smlouvě, která rovněž předpokládá osobnost. O vztazích k představám o vysokém bohu v kmenových společnostech a o formálních podobnostech a analogiích s politickou vládou existuje hojná a kontroverzní literatura. Pro problematiku kontingenčního vzorce bůh, která nás zde zaměstnává, však není rozhodující sémantická genealogie tohoto evolučního výdobytku – musí se přirozeně vyjít z „preadaptivních pokroků (preadaptive advances)“, nýbrž toliko funkce konstruování transcendence jako osoby. Co by se mohlo mýnit „osobou“, toho se nelze dopátrat pomocí analogie mezi bohem a člověkem, a to ani směrem antropomorfismu, ani tím druhým: bůh stvořil člověka „podle své podoby“. Takovéto pokusy o výklad jsou známy, spočívají na obsahových analogiích, pro něž (přínejmenším dnes)

<sup>15</sup> „The concept of Self-Sufficing Perfection, by a bold logical inversion, was – without losing any of its original implications – converted into the concept of Self-Transcending Fecundity“, Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936), Cambridge, Massachusetts 1950, s. 49 (k problému sterility s. 43 násl.).

nelze zahlédnout žádné plauzibilní důvody. Proto nahrazujeme toto schéma analogie, které je tak jako vždy zatíženo diferencemi, již zmíněnou hypotézou: bůh se definuje jako osoba, protože jej to z něj činí *pozorovatele*. Onou formou asymetrie, po níž se ptáme, je tedy forma operace pozorování.

Pojem pozorování obsahuje to, po čem jsme se tázali. Operace pozorování je asymetrická, to znamená ireverzibilní operace, která se odehrává výlučně *v* pozorovateli, ale *pro něj* zahrnuje rozlišení pozorovatele a pozorovaného. Spočívá v rozlišujícím označování, přičemž *použitě* rozlišení není totožné s implikací, že pozorovatel rozlišuje *sebe sama* od pozorovaného. Jinak řečeno musí *se* odlišit, aby dokázal rozlišovat. V případě boha to lze považovat za základ stvoření světa.

Kromě toho je pojem pozorování tak obecný, že je-li vztažen k člověku, přesahuje prožívání a jednání, činnost kognice i vůle. Ono (vnitřně zakoušené) rozlišení mezi prožíváním a jednáním závisí, jak ukázal Gotthard Günther, na rozlišení autoreference a heteroreference, a tím nepřímou i na rozlišení prostředí a systému.<sup>16</sup> V případě prožívání staví systém zkušenosti proti vnější determinaci svoje vnitřní binarizace – třeba podle schématu pravda/nepravda nebo libost/nelibost. U jednání systém naproti tomu vytváří diferencí, která je umístěna v prostředí – třeba diferencí dosaženého cíle v protikladu k situaci, která by nastala jinak. Protože se však nemůže předpokládat, že bůh rozlišuje mezi autoreferencí a heteroreferencí, nehodí se na něj ani rozlišení z nich odvozené. To však nevylučuje, aby bůh byl chápán jako pozorovatel. Pojem pozorování, vztažený na boha, si nicméně ušetří rozlišení intelekt/vůle. Středověké spory, které se toho týkaly, jsou dnes zajímavé jen z historického hlediska. Jednota pozorování jakožto intelektu a jakožto vůle znamená především, že boží vůle není vázaná na náhledy předtím získané poznáním. Není třeba tak jako ve středověkých sporech obhajovat to, že vševedoucnost převyšuje všemohoucnost anebo naopak: obojí je totéž.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Viz Gotthard Günther, *Cognition and Volition: A Contribution to a Cybernetic Theory of Subjectivity*, in: *týž, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, sv. II, Hamburg 1979, s. 203–240. Výše v textu Güntherovo pojetí jen nepodstatně upravujeme.

<sup>17</sup> Držíme-li se oproti tomu s pozdně středověkým voluntarismem *nadřazenosti* vůle, Boží absolutní moci (*potentia absoluta*), a kromě toho s nominalismem předpokládáme, že veškerá realita je dána jen v podobě jednotlivin, a ne v podobě univerzálií, musí to vést k hlubokým teologickým

Především je tu ale zvláštní status tohoto pozorovatele-boha, který koreluje s hodnotou transcendence náboženského kódu. Bůh nepotřebuje žádnou „slepou skvrnu“. Může jakékoli rozlišovací schéma uskutečnit jako diferencí, ale zároveň i jako jednotu rozlišeného. A to včetně rozlišení mezi odlišností a neodlišností. A protože to platí pro všechna jeho pozorování, a to pro všechna zároveň, je jeho způsob pozorování, kdybychom chtěli se pokusit i jej pozorovat, možné uchopit jen jako paradoxní. K tomu se vrátíme. Nyní je třeba jen zaznamenat, že pozorování transcendentního pozorovatele se odehrává právě opačně k jakémukoli pozorování imanentnímu ve světě, a tedy je logicky doplňuje v tom, co mu chybí. Diference bůh/člověk spočívá na otázce, zda jednota operace pozorování může (transcendence) nebo nemůže (imanence) pozorovat sebe samu při operaci. Mohlo by se také říci, že transcendentní osoba je sama sobě transparentní, zatímco imanentní osoba nikoli. Potud je kontingenční vzorec bůh, chápáný jako pozorovatel, uveden v soulad s nutností náboženského kódování a s tím spojeným zvláštním způsobem reflektování kontingence.

Disponujeme-li pojmem boha, který lze odlišit od „světa“ (protože bez toho se neobejdeme, chceme-li říci, že bůh pozoruje svět), získáme naopak také možnost odlišit svět od boha a určit jej za pomoci právě tohoto rozdílu. Když ale zároveň tomuto pozorujícímu bohu přiznáme dokonalou znalost světa, nemůže jeho řád narušit, protože eventuální narušení, kupříkladu zázraky, jsou v božím způsobu pozorování vždy již plánovány. Bůh a svět se nacházejí ve vztahu harmonie, což je důležitá myšlenka zejména pro přírodní filosofii renesance. Na druhou stranu si však rozlišení boha a světa uchovává svůj smysl. Umožňuje, jak již bylo častokrát poznamenáno, desakralizaci přírody. Svět je jakožto příroda určen k užívání člověku.<sup>18</sup> Rozlišení

pochybám o poznatelnosti božích kritérií. Jeho vůle se neřídí pravidly a jeho přístup k jednotlivinám nepřipouští žádné úsudky z následků na příčinu, které by osvětlily to, jak se zachová v ostatních případech. Teologie se při takových východiscích musí přebudovat z pozice, kdy připouští slabost poznání – což je stará výhrada, jež ovládala již divinační praxi ve staré Mezopotámii –, na principiální nepoznatelnost božského pozorovacího způsobu a upustit od dávání jakýchkoli rad pro život a o to více apelovat na sebeujištění víry u jednotlivců.

<sup>18</sup> Rozumí se téměř samo sebou, že se tím myslí jen *muži*. Lze ovšem nalézt i výslovné doklady. Tak u Thomase Brownea, *Religio Medici* (1643), s. 79: „Celý svět by učiněn pro muže, ale dvanáctina muže pro ženu. Muž je celým světem a dechem Božím; žena pouhým útržkem a pokřiveným

bůh/svět umožňuje dále znehodnocení světa ve smyslu „hic mundus“ a tím, viděno zevnitř společnosti, diferenciaci náboženského apelu proti nitrosvětskému zaujetí penězi, mocí, postavením nebo sexuálním životem. Tento apel lze relativně snadno zhodnotit do podoby nároků na náboženský (monastický), od světa odvrácený způsob života. A konečně: postačuje-li definovat svět rozdílem vůči bohu, lze do značné míry ponechat otevřené jeho další rysy, a spokojit se s nejistotou, hypotetičností atd.<sup>19</sup> Dokonce i poté, co sama moderní, polykontexturální společnost vyžadovala, aby i svět byl považován za nevyznačený stav (unmarked state), a tedy za nepozorovatelný, mohlo náboženství stále tvrdit, že ono dokáže svět rozlišit, totiž od boha.

To vše lze zatím formulovat tak abstraktně, že pro to není zapotřebí ani kosmologie ani morálky. Člověka to sice svádí k tomu, aby boží pozorování vztáhl úplně či alespoň primárně na sebe a těšil se z iluze, že příroda je zařízena tak, aby mu vyhovovala. Věru, bez božího přispění by nefungovalo ani splachování na záchodě. Ale dogma o vševědouce a všemohoucnosti sahá mnohem dále, což se výslovně projevuje například na učení o creatio continua: boží pozorování je podmínkou pro zachování světa v každíčném detailu, okamžik po okamžiku.

Také jako „logos“, jako slovo či text, stojí bůh-pozorovatel mimo veškerá rozlišení, zejména též mimo rozlišení času. To ontologické metafyzice poskytuje garanci přítomnosti bytí, nezávislé na současnosti jakéhokoli aktuálního lidského prožitku, která je dána pouze momentálně. To také dává záruku života po smrti – oné teologické generalizace s nejširším záběrem, která zakládá veškeré morální předpoklady lidského způsobu života a shrnuje je do jednoty (aniž by byla odkázána na principy, mravní zákony a podobně). Přitom je čas

střípkem (The whole World was made for man, but the twelfth part of man for woman. Man is the whole World and the Breath of God; Woman the Rip and the crooked piece of it.)“

<sup>19</sup> Na specificky náboženské důvody požadavku vznášeného na vědu, aby se omezovala jen na hypotézy, jemuž ona musela odporovat ve vlastním zájmu s odvoláním na možnost *přirozeného* poznání *přírody*, poukázal především Benjamin Nelson. Viz *The Quest for Certitude and the Books of Scripture, Nature, and Conscience*, in: Owen Gingerich (ed.), *The Nature of Scientific Discovery*, Washington 1975, s. 355–372; též, *Copernicus and the Quest for Certitude: „East“ and „West“*, in: Arthur Beer – K. A. Strand (eds.), *Copernicus Yesterday and Today: Proceedings of the Commemorative Conference Washington 1972, Vistas in Astronomy 17* (1975), s. 39–46; dále příspěvky in: též, *Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt 1977.

pojímán jako trvání a z nemyslitelnosti jeho počátku (kterému nepředchází žádné „předtím“) a konce (po němž nenásleduje „potom“) se uzavírá na nesmrtnost duše.<sup>20</sup> Z tohoto konceptu se nevymanila ani Derridova kritika metafyziky přítomnosti a jejího logocentristu; nelze ji formulovat samostatně, nýbrž jen jako jeho odmítnutí.<sup>21</sup>

Proto kdykoli činí rozlišení lidé, musí být bůh bez ohledu na svou existenci, nezávislou na rozlišeních, ztotožněn s onou dobrou, krásnou stranou rozlišení, na níž se silněji projevuje bytí. To platí samozřejmě pro rozlišení jako bytí/nebytí, bytí/zdání, dobré/špatné, ale také pro poněkud odlehlé úvahy o uměleckém zobrazení boha.<sup>22</sup> Kdybychom chtěli postupovat opačně a použít jako symbol pro rozlišení jeho negativní stranu, dostali bychom se do blízkosti symboliky smrti, která přivádí všechna rozlišení vniveč. Tato úvaha ukazuje, že figura života po smrti, zatížená množstvím zájmů, v sobě spojuje do jediného paradoxu dvě logické nemožnosti, totiž jednak nemožnost označit jednotu jakéhokoli rozlišení buď z jeho negativní, nebo z jeho pozitivní stránky – buď jako smrt, nebo jako boha.

Nejsme ani odkázáni jen na to, abychom se pustili do ontologického způsobu pozorování, prováděného s pomocí rozlišení bytí a nebytí. To by totiž pouze vedlo zpět k otázce: kdo je tím pozorovatelem, který pozoruje právě tímto rozlišovacím schématem, který rozděluje svět právě takto a ne jinak; a co je *jeho* slepou skvrnou? Snad nemožnost uchopit čas? Bůh v každém případě pozoruje tak, že není odkázán na rozlišení bytí a nebytí, a v důsledku toho pro něj neexistuje žádné „vyložené třetí“, tedy ani žádná logika. A jak tvrdí Mikuláš, jen takto lze myslet boha jakožto stvořitele bytí z nebytí<sup>23</sup> (a my za stvořitele dosazujeme opět onen abstraktnější pojem pozorovatele). Pro stále

<sup>20</sup> Viz např. Jean Paul, *Das Kampaner Tal oder über die Unsterblichkeit der Seele*, citováno podle: *Jean Pauls Werke: Auswahl in zwei Bänden*, Stuttgart 1924, sv. 2, s. 170–229.

<sup>21</sup> Viz například v podobě kritiky Spinozy a Hegela: Jacques Derrida, *De la grammatologie*.

<sup>22</sup> Viz z doby protireformace Gregorio Comanini, *Il Figino overo del fine della pittura* (1591), citováno podle vydání in Paola Barocchi (ed.), *Trattati d'arte del cinquecento*, sv. III, Bari 1962, s. 239–379. Východisko spočívá v návaznosti na Platóna (*Sofisté* 236) v univerzalizaci principu imitace za pomoci vnitřního paradoxu: existuje napodobování věcí, které jsou (imitazione icastica), a napodobování věcí, které nejsou (imitazione fantastica). Zobrazení boha je pak třeba vést po linii imitazione icastica, přestože bůh, jak nás ujišťují teologové, nemá žádnou podobu.

<sup>23</sup> Viz Mikuláš Kusánský, kromě jiných podobných míst například *De Deo Abscondito*, citováno podle *Philosophisch-theologische Schriften*, sv. I, Wien 1964, s. 299–309 (304).

ještě ontologicky myslícího teologa se v asymetrii bůh - svět ztrácí možnost myslet boha jako celek smyslu, jako dokonalost bytí, jako ens universalissimum. Je třeba tato určení nahradit představou (nyní ještě docela šedou a formální) jednoty difference, třeba na základě diferenčních formulací jako ens finitum/infinitum nebo ens creatum/increatum.<sup>24</sup> Právě toto ontologické slabé místo, které lze vyplnit jen prázdným vzorcem, my chceme nahradit teorií (operativního) pozorování.

Namísto co nejpodrobnějšího stanovení způsobu, jakým je rozlišení užito, a namísto takto předem daného výkladu světa nastupuje mnohem napínavější otázka: jak je možné pozorovat boha-pozorovatele? Kdo dokáže pozorovat boha jako pozorovatele (a ne toliko jako posvátný a nedotknutelný objekt), získává jistotu posledního smyslu přímo od neomylného konstruktéra, který vytvořil svět, který vidí, co se v něm děje, a který svůj konstrukt nezmění, ačkoli by mohl. A jak se říká ve zprávě, která je nám o tom podána, shledal jej dobrým. Podtrhují to také četná dogmata: bůh se člověku smluvně zavázal, korunuje jej za pána tvorstva a miluje jej.

Jakmile ale začneme předpokládat, že bůh pozoruje *všechno* (nic mu neujde) a on se tak *musí ode všeho odlišovat*, není možné jej pozorovat ve světě ani na něm; na tom, co je světské, nelze rozlišit či rozpoznat, zda bůh existuje, nebo ne. Důkazy boží existence se dostávají do rozporu s tím, co chtějí dokázat. Musíme proto zopakovat otázku: *jak může člověk pozorovat boha-pozorovatele*, a sociologicky ji vyostřit: jak zacházet s růzností mínění, které lze očekávat, provádíme-li pozorování nepozorovatelného? S touto otázkou po možnostech pozorování druhého řádu narážíme na řešení, která jednak berou v potaz určitá privilegovaná postavení, a jednak reflektují svou vlastní nedokonalost - což otevírá bohaté sémantické pole teologické diskuze.

Již u náboženství, která nejsou tak do důsledků promyšlená, najdeme připuštění lidské nevědomosti - do jisté míry učené nevědomosti.<sup>25</sup> Ta je pak rozřešena v ambivalenci přitahování a odvržení, vyhledávání a vyhýbání se, prosby a bázně. Pak lze takový rozvrh diferencovat podle situací a příležitostí nebo jej zpracovat také tak, že

<sup>24</sup> Materiál k rozvinutí této problematiky nalezneme například v bádání o Duns Scotovi. Viz například Karl Heim, *Das Gewiðheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig 1911, s. 181 násl.

<sup>25</sup> Četné doklady pro africká náboženství viz u Johna S. Mbitiho, *Concepts of God in Africa*.

člověk miluje boha jako transcendentního a jako imanentního se jej bojí. Dále se v mýtech rovněž dochovalo řešení spočívající v potrestání pýchy těch, kteří si mysleli, že vědí lépe, co skutečně bůh chce. To je osud anděla, který je za to potrestán pádem a který se již nemůže kát, protože jeho jediným cílem přece bylo pozorovat boha. A je tu i řešení spočívající v paradoxu, v zmatené řeči, v mlčení, onoho „vím to, protože to nevím“, spekulativní fúze („boží oko je mým okem“) - řešení Mikuláše Kusánského, řešení mystiky.

Teologové jsou jen zřídkakdy natolik uznalí, aby interpretovali osud padlého anděla ne jako bohem připuštěnou svobodu ke zlému (proč to?), nýbrž jako paradox lásky.<sup>26</sup> Ten anděl totiž, který boha miluje nejvíce, se nemůže spokojit s tím, že se omezí na konstatavání paradoxu anebo namísto jeho komentáře jen pokrčit rameny: nakonec ale musí vědět, že to není jeho věc.<sup>27</sup> Satanova láska se stává existenciálním paradoxem, zapuzením z lásky. Přitom není vůbec ve hře svoboda a navazující pokušitelskou ďáblu činnost si k tomu teologie jen dodatečně vymyslela proto, aby do stvoření zabudovala svůj morální kód (za cenu ochuzení jeho teologie). To je však nyní opravdu pod úroveň.<sup>28</sup> Bude-li teologie, která reflektuje pozorování pozorování,<sup>29</sup> toto přímo kognitivně problematizovat, vytěží z toho možnost přejít od nemožnosti vědomí k vědomí nemožnosti. Ale: kdo by v tom viděl výhodu?

Nehledě na otázku, jak hluboko se dokáže ponořit teologická reflexe, se totiž sami teologové jakožto profesionální boží pozorovatelé či interpreti jeho textů ocitají vystaveni otázkám a očekáváním odpovědí na ně. Musí v náboženském systému komunikovat a říci,

<sup>26</sup> Vyskytují se však jistě k tomu podněty, především v súfijské mystice. Snadno dostupná je práce Petera J. Awna, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden 1983. Také v křesťanském kontextu se vyskytuje představa pokárání jako důkazu Boží lásky, avšak, nako-lik dohlédnu, nevztahuje se na ďábla jakožto nejmilejšího anděla. Viz třeba knížecí radu proti pochybnostem ve víře „quos deus amat, corrigit et castigat“ u Joannese Joviana Pontana, *De Principe*, citováno podle *Opera Omnia*, Basel 1556, sv. I, s. 256-283 (261).

<sup>27</sup> Tak to říkají archandělé v interpretaci Marka Twaina, *Letters from the Earth* (vydáno posmrtně), New York 1962 (česky *Dopisy z planety Země*, Praha 1987).

<sup>28</sup> Jak nahoru hlásí Satan vyhoštěný na zemi, tamt.

<sup>29</sup> Viz např. Mikuláš Kusánský, *De visione Dei*, citováno podle *Philosophisch-theologische Schriften*, sv. III, Wien 1967, s. 93-219, s metaforou obrazu, který se dívá na pozorovatele a z něhož se zase na něj dívá on.



co vědí. To je nutí k (více či méně) osudovému přeznačení kontingenčního vzorce na selekční kritérium: tohle ano, to zas ne – tak to chce bůh. Tertium non datur. Ale jak se lze potom, jinak než to učinil ďábel, který sám zakázané biblické ovoce neokusil (!), vyhnout pýše všeznalosti?

Jednou z možností je odvolat se na boží sebezpozorování. Zjevení je jedním z nejtěžších, protože ústředních, religionistických pojmů, se kterým se i teologicky dodnes zachází velice kontroverzně. My zde nezasahujeme do interní teologické diskuze, zato se držíme rozlišení: nejde prostě jen o mantiku, o divinaci, výklad znamení, analogie forem mezi viditelným a neviditelným. Nejde tedy o to, abychom dostali (ať už jakkoli zašifrované) odpovědi na otázky, které se z libovolné životní situace obracejí k bohu (Mám se s ní oženit? Máme vyhlásit válku?). Divinace byla a je vždy jen pozorováním reliéfu povrchu v naději, že z něho budeme moci učinit závěr o tom, co je hluboko a skryté.<sup>30</sup> I když předpokládáme, že bohové denně rozhodují o osudech lidí, zůstává problémem, jak a z jakých znamení (omina) se dopátrat toho, jak rozhodli. A právě to prolamuje myšlenka božího sebezjevení, právě v tom tkví její historická výbušnost a jádro jejího evolučního úspěchu. Zvláštní pojem pro zjevení má proto smysl jen tehdy, když v sobě zahrnuje boží iniciativu a autologický prvek. To vylučuje kladení otázky po pravdě (ve vědeckém smyslu).<sup>31</sup> Formálně vzato zjevení zjevuje samo sebe a to znamená, že se k němu neotevřívá žádný jiný kognitivní přístup než přijetí zjevení jako zjevení. Obsahově jde o již načrtnutý pozorovací vztah, o založení možnosti pozorovat boha-pozorovatele. A z hlediska dějin zjevení zcela mění jejich běh, takže již nedostačuje pojetí náboženství jako paměti. V dějinách začíná něco nového.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> To má kromě jiného za následek také to, že divinatoricky orientovaná náboženství v posledku nedokáží rozlišovat mezi časem a prostorem. Naproti tomu náboženství zjevení dokáží čas vymánit z prostorových konotací.

<sup>31</sup> Je třeba si pečlivě povšimnout toho, že zde jde o *moderní* zjištění, které předpokládá funkcionální diferenciaci společnosti, a tedy také rezignaci na zcela souvisle náboženské kladení světa.

<sup>32</sup> Tato úvaha nás však nemá nutit k tomu, abychom přijali rozšířený protiklad cyklického (mytického) a lineárního (historického) času, které, pokud jde o Babylon, je pouhou fikcí a lze je vysvětlit snad jen jako křesťanskou obranu před srovnáními typu „bible – babel“. K jeho kritice srov. Jonathan Z. Smith, *A Slip in Time Saves Nine: Prestigious Origins Again*, in: John Bender – David E. Wellbery (eds.), *Chronotypes: The Construction of Time*, Stanford, California 1991, s. 67–76 (69 násl.).

Zvláštní těžkosti nastanou, když je boží sebezjevení se svými správně dávkovanými návody k pozorování myšleno *jako komunikace*. Především rozlišení mezi informací a sdělením představuje potíže. Zjevení je informací, u níž není příliš smysluplné se tázat, proč je sdělována. Vždyť když jde o náboženskou pravdu, nepotřebujeme pro její sdělování žádné další popudy nebo motivy. Kromě toho, je-li zjevení komunikací, musí být trvalý vztah pozorování pojímán zároveň také jako událost, jako momentální neopakovatelný děj. To vede k paradoxu, kdy přítomnost se dokládá nepřítomností. K tomu se nabízí forma textu. A to zase předpokládá, že zjevení je textově a historicky ukončené. Bylo by obtížné je zvládnout, kdyby bůh v plnosti svých možností ohlašoval stále něco nového a kdyby komentoval ekologickou situaci společnosti či soudil o sexuálních vztazích náhle jinak, než jsme si mysleli. (Na každý pád s vizionářskými zjeveními pozdního středověku se nenakládalo jako s nástroji hlásání dogmatu, ať už bylo za jejich podnět či nejcharakterističtější účinek považováno cokoli.) Dogmatika zjevení, třeba učení zjevení na Sinaji, je proto vždy legendou rozvinutou ex-post, odpovědí na historicky danou legitimační potřebu již ustaveného náboženství.<sup>33</sup> V židovském talmudu bylo rozpracováno východisko, kdy zjevení podle boží vůle je na základě rozdílu ve formě mezi písemným a ústním vedeno po *obou* liniích: text je dán *písemně* pro ústní, a tedy do budoucna otevřenou, revidovatelnou interpretaci – což je bezpochyby zvláště působivá podoba rozvinutého paradoxu.<sup>34</sup>

Druhou možností je zahrnout do všeho i prvního pozorovatele božího pozorování a odlišit se od něj. Buď démonizací, nebo oškli-vým pomluvením anebo rekonstrukcí vztahu boha a ďábla pomocí morálního kódování dobré/zlé. Nic nevádí, že toho o bohu neumíme mnoho říci: můžeme s lehkou myslí varovat před ďáblivými svody a pranýřovat všechny neřesti, které hříšníka stáhnou za ním do pekla. Při tom se použije z hlediska techniky komunikace i rétoricky snadnější forma negativní komunikace – tak jako působí menší potíže rozeznat špatnou chuť navzdory tomu, že tu dobrou nelze definovat.

<sup>33</sup> K tomu například Peter Eicher, „Offenbarungsreligion“: Zum sozio-kulturellen Stellenwert eines theologischen Grundkonzepts, in: Týž (ed.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, s. 109–129.

<sup>34</sup> Jen tak lze (a v tom také spočíval pravý důvod) text zjevení pojímat zároveň také jako *právní text*, který má platit *provždy*, a tedy být otevřený interpretacím.



Třetím a asi nejnáročnějším řešením je mystika: pohledy se spojí v jeden. Není již třeba žádných kritérií. Člověk vidí to, že je pozorován, bezprostředně. Veškeré rozlišování je zrušeno v existenci, ovšem jen na okamžik. Jistotu, kterou to přináší, nelze rozlišit, a tedy ani předčit – ale právě proto ani sdělit. Zkrat *communicatio s bohem* (a zde je přiměřeně odkázat na starý pojem vytváření *pospolitosti*) má důsledky pro komunikaci mezi lidmi. Lze o tom mluvit jako o něčem jiném; ale tomu, kdo tuto zkušenost nemá (a ví někdo, zda ji měl?), se nedá sdělit. Bylo by možné zajít až k tvrzení, že mystika se může vyskytovat jen tehdy, pokud je náboženská zkušenost přesazena na úroveň pozorování druhého řádu, pokud se tam klade problém rozlišovacích kritérií a pokud se hledají cesty, jak se tomuto kladení problému jako nepřiměřenému vyhnout. V tomto kulturním rámci čerpá mystika svou přesvědčivost z podpůrné povahy všech ostatních, dogmatických a profesionálních odpovědí, tedy z jejich zřejmé nepřiměřenosti. Ale to neznamená, že mystika by mohla v náboženské komunikaci nahradit dogmatiku.

Zkrátka: komplikovaná struktura pozorování druhého řádu slouží k rozpracování kontingenčního vzorce bůh. Na jedné straně je formulací jednoty kódu imanence/transcendence a díky této vlastnosti absorbuje kontingenci. Na druhé je selekčním kritériem, ba dokonce téměř celkovým vzorcem náboženské programatiky, která udává, co je ve vztahu imanence a transcendence správné a co nesprávné. Nic z toho by nebylo možné dosáhnout výpověďmi o objektech čili udáváním znaků věci „bůh“. Učení o attributech dokáže pouze zachytit momenty nepozorovatelnosti. To teprve kontext pozorování druhého řádu nás nutí konstruovat boha samotného jako pozorovatele. Nemusíme vědět, čím je. Musíme ale vědět, jak soudí, abychom mohli svůj život nastavit podle boží lásky.

#### IV.

Vrátíme-li se k operaci komunikace, která reprodukuje společnost a s ní i náboženství, ukazuje se, že kontingenční vzorec bůh se komunikaci vzpírá. Odmítá pokusy o analýzu. Jeho „posvátnost“ tkví právě v tom, že se zabraňuje jakémukoli proniknutí do mystéria, že

každá pitvající, diferencující komunikace je potrestána poznáním, že to, co objevíme, není to, co jsme hledali. Komunikace je však jedinou formou, jíž se může společnost realizovat. Není jiná možnost, jak společensky uskutečnit smysl, a je-li to třeba, pak je nutné sdělit nesdělitelnost.

V průběhu dlouhých společenských dějin se pro to vytvořily různé koncepty, jejichž plauzibilita závisí na rámcových podmínkách společnosti. Můžeme mezi nimi rozlišit tři podoby, které v hrubých rysech (ale s četnými překryvy) odpovídají přechodu od kmenových (či segmentárních) společností k stratifikačním a odtud k funkcionálně diferencované společnosti. Podle toho rozlišujeme modely „tajemství“, „paradox“ a „vnější (funkcionální) analýza“.

V původních představách o sakrálních předmětech, technikách či vztazích se komunikační problém řeší pomocí figury sankcionovaného tajemství. To platí pro jakékoli posvátné prvky. Zachází se s nimi jako s vnějšími danostmi, k jejichž podstatě náleží omezení přístupu. Když je někdo neodbytný a pokouší se proniknout do tajemství, když porušuje tabu nebo vede nevázané řeči, musí počítat s nadpřirozenými sankcemi. Musíme předpokládat, že numinózní mocnosti mají zájem na uchování vlastní nedotknutelnosti. Tím se problém *externalizuje*. Stačí v komunikaci vyžadovat dodržování těchto podmínek. A to pak zajistí jistý druh kolektivního ručení. Trest stihne nejen pachatele, ale také jeho nejbližší. Posvátné mocnosti se nezaměřují na jednotlivou vinu, ale operují morálně nepřesně, pokud se už vůbec morálními hledisky řídí. Je ponecháno na společnosti, aby přijala opatření zajišťující, že se nic nestane, a své členy odpovídajícím způsobem ukáznila anebo zapudila.

Taková představa se musí dostat do potíží, když vzniknou monoteistická náboženství, která uctívají vysokého boha, nebo dokonce jediného boha, jehož očekávání se zaměřují na morálku. Již jsme pojednali o problémech s kódováním, které s tím nastupují.<sup>35</sup> V této chvíli nás zajímá jen to, že takový bůh již nemůže tajit, kdo je a jak soudí lidi. V této situaci je přejata teze o tajemství, je však upravena. Boží úradek je považován za nezbadatelný. Bůh sice dává člověku zákon a zjevuje se mu, ale současně jej zatěžuje hříchem takovou měrou, že

<sup>35</sup> Srov. výše, 2. kapitola, oddíl VII, s. 80n.