

Társadalmi kirekesztettség és vallási értelemadás a modern társadalomban¹

Bognár Bulcsu

bognar.bulcsu@btk.ppke.hu

Beérkezés: 2013. 01. 18.

Elfogadás: 2013. 04. 03.

ÖSSZEFOGLALÓ: A tanulmány a vallási értelemadás lehetőségeit elemzi a modern társadalomban. A deszekularizációs tézis mentén, a kiterjedt kérdéskör egyik szegmensét kiemelve az írás azt vizsgálja, hogy a megváltozott társadalmi viszonyrendszer milyen átalakulásokat eredményezett a személy és a vallás kapcsolatában, illetve részletesebben elemzésre kerül a társadalmi kirekesztődés és a vallási értelemadás összefüggése. A gondolatmenet mellett érvel, hogy a modernitás komplexitása miatt a személyek bizonytalanságabszorpciója olyan megkülönböztetési sémákat preferál, amelyek a folyamatos változásokkal és instabilitásokkal terhelt társadalmi kommunikáció közegében világos és stabilitást hosszabb távon is megőrző értelemadó megkülönböztetéseket érvényesítenek. A tanulmány a vallási kommunikáció legfőbb szerepét abban látja, hogy a társadalmiság egyéb területeihez mérten inkább élhet az emberek identitásának formálásával, amennyiben a modernitás bizonytalanságainak tengerében a bizonyosság élményét jelentheti. A tanulmány a vallási értelemadás kitüntetett területként értelmezi a társadalmi kirekesztettség helyzetét, amikor a személy azon alapvetően pozitív önértékelése, amely az eddigi, saját magára reflektáló értelemadási helyzetben alakult ki, már nem, vagy nehezen tartható fenn.

KULCSSZAVAK: vallás, vallási értelemadás, deszekularizációs tézis, identitás, társadalmi kirekesztettség, rendszerelmélet, társadalom- és kommunikációelmélet

Vallás és vallási kommunikáció a társadalomtudományos diskurzusban

A modern társadalom és a vallási értelemadás viszonya a kezdetektől fogva neuralgikus pontként jelenik meg a modernitás értelmezői számára. A beköszöntő új korszak a felvilágosodás hagyományában állva ugyanis éppen a vallásos világlátással szemben definiálta magát. A modernitást mint a racionalizálódás folyamatát bemutató értelmezési keretben a vallási értelemadás ezáltal óhatatlanul a korábbi korszak perspektíváját jelenítette meg. A vallás ebből a nézőpontból nézve azt a világlátást fejezte ki, amely a modernitást kifejező racionalizmussal, a megvitatható észérvekkel szemben a legyőzendő, meghaladásra érett tradicionalizmust, vagy másképpen a modernitás projektjét veszélyeztető mítoszok világát (Horkheimer – Adorno 1990) testesítette meg.² Ekképpen a modernitás értelmezése gyakran összekapcsolódott

1 A tanulmány elkészítése az Európai Unió támogatásával, a TÁMOP 4.2.1. B-11/2/KMR-2011-0002. sz. projekt keretében valósult meg.

2 Horkheimer és a marxista hagyomány vallásértelmezéséről lásd részletesebben: Brittain (2005).

a vallási értelemadás háttérbe szorításának az igényével,³ másfelől pedig annak a folyamatnak a leírásával, amelynek során a modern társadalomban a korábbi történeti korszakra visszautaló transzcendens tartalmak felszámolódnak. A modernitást ilyen módon a szekularizáció folyamatos előrehaladásaként ragadták meg.

Ez a társadalmi változás életre hívta a szűkebben vett vallásszociológia területén is azokat az értelmezéseket, amelyek a fentiekből adódóan a vallás elhalásáról, vagy legalábbis a vallási értelemadás háttérbe szorulásáról szóltak (Wilson 1969; Alridge 2000; Bruce 2002).⁴ A szakterület utóbbi évtizedekben tapasztalt legnagyobb változása azonban éppen az volt, hogy a vallás modern társadalomban betöltött szerepének megkérdőjelezése helyett azok az értelmezések kerültek előtérbe, amelyek a vallási értelemadás lehetőségeit emelik ki a modernitás körülményei között. (Ezzel párhuzamosan a szekularizációs tézis revíziójára is sor került.)⁵ A perspektívaváltás következtében a vallásszociológia számára immár nem az vált izgalmas problémává, hogy megmagyarázza a vallás eltűnését a modern társadalomból. A kutatók ehelyett arra a kérdésre próbáltak választ adni, hogy a vallás miért maradt meg a megváltozott társadalmi körülmények között is, illetve a vallás milyen sajátos formákat ölt a modern társadalomban (Berger 1999; Stark – Finke 2000; Norris – Inglehart 2004; Casanova 2009).

A további gondolatmenet is a deszekularizációs tézis mentén és a rendszerelméleti megközelítés eszköztárának, legfőképpen pedig Niklas Luhmann társadalomelméleti elemzéseinek (Luhmann 1987, 1998) beemelésével igyekszik a vallásnak a modernitásban betöltött szerepét értelmezni. A tanulmány a vallási értelemadás és a modern társadalom viszonyát általános társadalomelméleti keretben, a modernitást alapvetően kijelölő funkcionálisan tagolódó részrendszerek viszonyában interpretálja.⁶ Másfelől a kiterjedt kérdéskör egyik szegmensét kiemelve azt vizsgálom, hogy a megváltozott társadalmi viszonyrendszer milyen átalakulásokat eredményezett a személy és a vallás kapcsolatában, illetve részletesebben elemzem a társadalmi kirekesztődés és a vallási értelemadás összefüggéseit.

A vallásról rendszerelméleti keretben azon megkülönböztetési struktúra esetében beszélünk, amely a meghatározatlant úgy képes meghatározottá tenni, hogy rendszer és környezet kapcsolatában a kívülről (a környezetből) és belülről (a rendszerből) nézve lezáratlan világot meghatározottá alakítja (Luhmann 1977: 26–27). Noha minden társadalmi kommunikációban jelen van a nem megfigyeltre való reflexió, a vallást az tünteti ki, hogy az a megfigyelt-nem megfigyelt megkülönböztetéskor a különbségte-

3 A vallási kommunikáció háttérbe szorításának folyamatáról lásd a tanulmány későbbi okfejtését.

4 A vallásszociológia hagyományáról és az újabb megközelítésekről is jó áttekintést nyújt Davie összefoglaló munkája (Davie 2010).

5 A kérdésfeltevés a vallásgyakorlás regionális eltéréseinek értelmezése kapcsán is megváltozott. A szekularizációs tézis fénykorában az szorult magyarázatra, hogy az Egyesült Államok magas vallásossága miért nem követi az európai szekularizációs mintát. Manapság a világban mindenütt erőteljes, sőt erősödő vallásosság kontextusában értelmezik az európai kivételes helyzetet (Berger 2001, 2005; Davie 2002).

6 A terjedelmi korlátok nem teszik lehetővé, hogy a modernitás regionális különbségeit és ennek vallási vonatkozásait is érdemben taglaljuk, hiszen ez monografikus igényű feldolgozást (ld. Norris és Inglehart 2004) igényelne. A rendszerelméletileg is különösen releváns regionalitás vonatkozásaira tehát csak annyiban utalok, amennyiben az kikerülhetetlen a vallási értelemadás különböző jegeinek megragadásához a modern társadalomban. (A közép-európai és a magyarországi viszonyokat és ennek kapcsán a kiterjedt hazai vallásszociológiai kutatásokat más munkában vesszük majd górcső alá.)

vés egységére utal. A vallás a társadalomban a kommunikáció sajátos formája alapján felismerhető. A vallást az immanencia és transzcendencia bináris megkülönböztetése kódolja; különbséget téve a kommunikálható immanens tény és a transzcendens között, utóbbit ugyanakkor nem megfigyelhető korrelátumaként értelmezve (Luhmann 2002: 7–52). Ebből adódóan a kommunikáció akkor tekinthető vallási kommunikációnak, amikor az az immanenst a transzcendens nézőpontjából szemléli, miközben a bináris kód egységében mindkét értékét (az immanenst mint pozitívot és a transzcendenst mint negatív értéket) kölcsönösen feltételezi (Luhmann 2002: 77). Ennyiben a vallásnak mindig kettős valósággal van dolga: egyrészt az immanenssel, a reálisal, másrészt a transzcendens, elképzelt valósággal. Immanencia és transzcendencia megkülönböztetéséből pedig az adódik, hogy a vallási kommunikáció (úgy is, mint a transzcendencia kódértékének sajátos aktualizálása)⁷ a mindennapok tapasztalatain túlmutató élmények, gondolatok kifejezésére képes.⁸ Vagyis csak a transzcendens nézőpontjából kapnak a világ történései vallási értelmet, és ebből következően az értelemadás a transzcendens sajátos funkciója lesz. A továbbiakban tehát az ekképpen felfogott vallási értelemadás lehetőségeit értelmezzük annak a modernitásnak a korszakában, amikor a vallási kommunikáció a korábbi időszaktól lényegesen különböző társadalmi feltételek mellett valósulhat meg.

A vallás a funkcionálisan tagolódó modern társadalomban

A modern társadalom rendszerelméleti leírása is olyan döntő átalakulásokat érzékel a korábbi premodern korszakhoz képest, amelyek a vallási értelemadás tartalmaira és társadalmi pozíciójára is hatással vannak. A funkcionálisan tagolódó részrendszerek kialakulása ugyanis a vallás korábban magától értetődő primátusát is megkérdőjelezi a világ jelenségeinek magyarázatában. A modernitás legfőbb jegyeként szemlélt átalakulás olyan önálló racionalitásokkal rendelkező részrendszereket, a gazdaság, a politika, a művészet, a tudomány, az oktatás stb. olyan autonóm területeit hozta létre, amelyek racionalitása a társadalmi részterületek belső működése alapján szelektál a kommunikáció folyamatában. A vallási értelemadás szempontjából ez azt eredményezi, hogy annak egykor az egészét és a racionalitás egészét meghatározó szerepe kérdéssé válik a részrendszerek tőle független racionalitásai által. A vallási kommunikáció univerzalizmusa a modernitás funkcionálisan tagolódó társadalmában viszonylagossá válik. Emellett a modernitás jellemző kommunikációs stratégiái is a vallási értelemadástól eltérő módon szerveződnek. A modernitás funkcionálisan tagolódó részrendszerei ugyanis belső racionalitásuk mentén olyan mintázatokat alakítanak ki, amelyek csak a kommunikáció következő kapcsolódásaira összpontosítanak, és a vallási értelemadás számára hangsúlyos végső kérdé-

7 A vallási kommunikáció történeti alakváltozásairól és annak autopoietikus rendszerré szerveződéséről lásd részletesebben Niklas Luhmann posztumusz vallásszociológiai munkájának vonatkozó részeit (Luhmann 2002: 187–224, 250–277).

8 A vallási kommunikációnak (a vallás nyelvének) több szempontú (nem csupán rendszerelméleti) áttekintésére lásd Karácsony (2010).

sek nem tematizálódnak. A vallásra oly jellemző elválasztás, ami a szükségszerűt és a lehetetlent különbözteti meg, egyre kevésbé strukturálja a kommunikáció kapcsolódásait. A korábbi történeti korszakkal szemben a modernitás társadalmi kommunikációját alapvetően immár a kontingenciák határozzák meg (Luhmann 1987).

A vallás minden társadalmi területre kiterjedő értelemadása a stratifikációval jellemezhető történeti korszak végével tehát egyértelműen megszűnik, a modern társadalom integrációjában azonban a többi részrendszertől egy sajátos összefüggésben eltérő szereppel rendelkezik. A luhmanni vallásszociológia belátásaira (Luhmann 1977, 1984, 1994a, 2002) alapozva ezt a sajátos szerepet nem a vallás társadalmat integráló képességének tulajdonítjuk. Noha a vallási üzenet morális tartalmát gyakran szokás olyan tényezőként szemlélni, amely képes a társadalmi szolidaritást megalapozni, mégis komoly kétségünk van azzal kapcsolatban, hogy az a modernitás komplex viszonyrendszerében a társadalmi integráció alapját jelentheti. Ha ugyanis a modernitásnak a részrendszerek különböző racionalitásaiban is megmutatózó poliszemikus jegyeit szem előtt tartjuk, akkor igencsak kérdésessé válik, hogy a vallási tartalomban jelenlévő morális üzenet képes-e a különböző racionalitással rendelkező egyes részrendszerek fölötti egységet biztosítani. Különösképpen azért tarjuk ezt valószínűtlennek, mivel a modern társadalom funkcionálisan tagolódó részrendszerei egyaránt a vallási értelemadástól különböző racionalitásokat (pl. rentabilitás, jogszerűség, informativitás, szépség stb.) érvényesítenek a maguk kommunikációjukban. Határozottabban fogalmazva, a társadalmi kommunikáció megváltozott szerkezete miatt a vallásban kifejeződő közös morál a modernitás körülményei között immár nem lehet képes arra, hogy a társadalom számára azonos értéktételezés lehetőségét nyújtsa; még ha a morális kommunikációnak szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumként kétségtelenül van integratív funkciója is (Luhmann 2008a).⁹

A társadalmi változás következménye az, hogy a vallás által közvetíthető közös világlátás már nem tudja integrálni a különbözőképpen szerveződő társadalmi részrendszerek kommunikációját. Nem jelenti azonban mindez azt, hogy a vallási üzenetben megjelenített közös értékeknek ne lenne szerepük a társadalmi kommunikáció szerveződésében. Ez a szerep azonban kettős természetű. Egyfelől az értékek, mint a modernitás szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumai képesek hozzájárulni ahhoz, hogy a kommunikáció olyan stabil struktúrákkal rendelkezzen, amelynek eredményeképpen a kommunikáció további kapcsolódásainak nagyobb a valószínűsége (Luhmann 1991a). A vallás tehát a modernitás körülményei között is képes olyan közös értékeket kifejezni, amelyek az egyre komplexebbé váló társa-

9 A morális kommunikáció elismerés-megvetés kódja olyan megkülönböztetéssel él, amely a személyek vonatkozásában a kívánatos és nem kívánatos (vagy egyenesen tiltott) cselekvések meghatározásával előszelektálja a kommunikáció lehetséges kapcsolódásait. Ez a társadalmi kommunikációban olyan komplexitáscsökkenést eredményez, amely a társadalmilag preferált cselekvések megerősítésével egyúttal a kommunikáció további kapcsolódásait is orientálja. Ebben az értelemben a morális kommunikáció többé-kevésbé közös értékeket is ki tud alakítani. Ez pedig, ha végső alapot nem is képes adni a társadalmi kommunikáció számára, bizonyos cselekvések szándékolt kizárásával (vagy háttérbe szorításával) a társadalom integrációját erősítheti.

dalmi kommunikáció sikeres kapcsolódásait segítik, és ennyiben a rendszerintegrációt is pozitívan befolyásolják. A konzervatív megközelítés¹⁰ éppen ebben az értéktételezésben rejlt közös értelemadás lehetőségét hangsúlyozza, és emeli ki a vallás szerepét a társadalmi integráció megvalósításában.

A konzervatív megközelítéssel sok vonatkozásban megegyezően a vallási tartalmak és a társadalmi értékek kapcsolatát középpontba állítva érvel Robert Bellah is a vallás integráló szerepe mellett a modernitás korszakában (Bellah 1991; vö.: Feleky – Máté-Tóth 2009). Bellah civilvallás-elmélete szerint a vallás társadalmi integrációt kifejező tartalmai tükröződnek abban, hogy a vallás – álláspontja szerint – kifejezi a közösség határait, illetve képes közös cselekvéseket motiválni és összekapcsolni.¹¹ A fenti tartalmakat nem vitatva azonban a vallási kommunikáció ettől eltérő jegyeit is érdemes szemügyre venni. A modernitás sajátos szerveződése ugyanis a vallási üzenetnek a társadalmi integrációval ellentétes hatását is magával hozhatja. A közös értékeket kifejező vallási üzenet a plurális, a jelentéskötésben és -értelmezésben poliszémikus társadalomban a társadalmi konfliktusok lehetőségét is növelheti.

A vallás által generált társadalmi konfliktusok oka az, hogy azok tartalma éppen a modern társadalom plurális értékvonatkozásai miatt megoszthatja a társadalom tagjait. S mivel a vallási előírás szigorúan (vagy legalábbis a szekuláris közösségek-nél szigorúbban) rögzíti a kívánatos cselekvések körét, ezáltal kizárja (illetve könnyen kizárhatja) az ezen elveket nem vallókat. Ez pedig az ebből adódó nyilvánvaló konfliktushelyzet miatt a társadalom dezintegrálódásának esélyét növeli. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a modernitás egyre poliszémikusabb szerveződése mindinkább erodálja a közös értékek magától értetődőségébe vetett hitet. A társadalom ezen leírását átfordítva a Robert Bellah-i elméletre, ez az átalakulás azt eredményezi, hogy a civil vallás is e vonatkozásban egyre kevésbé képes kifejezni olyan értéktételezést, amelyet a társadalom egésze osztana. Másfelől pedig ennek a folyamatnak az eredményeképpen a civil vallás egyre inkább szekularizálódik. Ebből adódóan olyan értékeket állít a középpontba, amelyek vallási tartalmi sokkal inkább (a kétségtelenül vallási eredetű, de) az időközben szekularizálódott közös kulturális hagyomány jegyeit viselik magukon, mint valamely szigorúbb értelemben vett valóságosság jegyeit tartalmazzák.¹²

A közös értékek magától értetődőségébe vetett hit csökkenése a társadalmi változás szerkezetének leírásában is megmutatkozik. A modern társadalom értékeinek

10 A konzervatív nézőpontról lásd részletesebben Molnár Attila Károly elemzését (Molnár 1999).

11 A bellah-i értelmezés közvetlenül kapcsolódik a parsonsi rendszerelméleti hagyományhoz. Az egykori Parsons-tanítvány lényegében a parsonsi társadalomelmélet vallásról szóló részeinek (pl. Parsons 1967: 35–78, 385–421) átfogalmazásával alakítja ki a civil vallás elméletét.

12 Ezt az átalakulást mutatja explicit, illetve implicit módon az elmúlt évtized két fontos vallásszociológiai munkája is. Pippa Norris és Ronald Inglehart átfogó, a vallásosság globális vizsgálatára vállalkozó munkájukban (Norris – Inglehart 2004) a nyugati világban a transzcendens tartalmak háttérbe szorítását és a közös értékek átfogó szekularizálódását tapasztalják. Rodney Stark és Roger Finke racionális-cselekvés-elmélete (Stark – Finke 2000) ugyan a vallási üzenet iránti társadalmi „kereslet” változatlansága mellett érvel, de az amerikai nagy felekezetek kapcsán a hitelvek folyamatos liberalizálódását és a szekuláris társadalom értékeihez való igazodást mutatja be.

poliszémikusságát mutatják az utóbbi évtizedek társadalomszerkezeti változásai is. Messze nem zárult le ugyan a vita a társadalomszerkezet érvényes megrajzolásáról, de a hangsúlyeltolódások egyértelműen az mutatják, hogy a társadalmat egyre kevésbé lehet egyosztatú hierarchia mentén leírni. A társadalomszerkezet módosulásai mutatkoznak meg abban is, hogy nem csupán az (óhatatlanul hierarchiában gondolkodó) osztályelemzéssel szemben kezdettől fogva szkeptikus funkcionista hagyomány (pl. Parsons 1967: 102–135; Luhmann 1985, 1991b, 1993a), hanem a struktúraelemzések újabb generációja (vö. Berger – Vida 2008) is alapvetően relativizálja a hierarchikus struktúrák jelentőségét. Amíg Bourdieu „finom megkülönböztetése” (Bourdieu 2003) alá-fölé rendeltségben pozicionált társadalmi csoportokban ragadja meg a hatvanas-hetvenes évek francia társadalmát, addig az azt követő évtized esetében Gerhard Schulze már elsősorban nem hierarchikus viszonyban lévő milióstruktúrák mentén ír a német társadalomról (Schulze 1993).¹³

A társadalmi szerkezet változásával tehát az értéktételezések egyre határozottabban az adott milió társadalmi szemantikáját fejezik ki, és egyre inkább eltávolodnak a mindenki által osztható azon elvektől, amelyek a társadalom – miliótagságtól független – közös értékalapját képezhetnék. A megváltozott társadalmi környezetben a vallási üzenet egyértelműen rögzített értéktételezései ilyen módon kevésbé számíthatnak arra, hogy a társadalom egészének szemantikáját kifejezzék, és ekképpen az integráció alapjául szolgáljanak. Ugyan nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a vallási értelemadás egy (milió)csoport azonos elvei mentén az integráció lehetőségét biztosítja, de egy milió egészének a nézőpontjával nem feltétlenül fog azonosságot mutatni, éppen a miliók elsősorban nem vallási szemantikája miatt. Ha azonban a vallási értelemadás egyes társadalmi csoportokat képes is integrálni, ezen értelemadás melletti elköteleződés másfelől bizonyosan társadalmi konfliktusokat is magában rejt az ezen értékeket elutasító egyéb miliókkal való kommunikációban.

Fokozottan fennáll a konfliktus lehetősége az adott vallási üzenet és a társadalmi kommunikáció tartalma között az új vallási mozgalmak egy része által megjelentetett vallásosság esetében. E „tiltakozó vallások” többsége ugyanis határozottan fellép a társadalomban számára nem kívánatos tartalmakkal szemben, és értéktételezése ekképpen már önmagában is konfliktust generál. A vallási fundamentalizmus vagy a kereszténységen belül a Latin-Amerikában erőteljesen növekedő, de a világ más részein is megfigyelhető, felszabadítási teológiát képviselő katolikus¹⁴ (Casanova 2001: 434–438) és evangélikus protestáns közösségek (Martin 2002) egyaránt a vallás hagyományos profetikus szerepét igyekeznek továbbvinni. Ezek az irányzatok kihívást jelentenek a modernitás számára azáltal, hogy világlátásuk vonat-

13 Noha Schulze világosan jelzi az egyes miliók leírásakor, hogy a miliók a korábbi (bourdieu-i) szerkezetével ellentétben – melynek (egymással hierarchikus viszonyban lévő) társadalmi csoportnak feleltek meg – az új társadalomstruktúra legfőbb jegyének azt tekinti, hogy a miliók egyre inkább saját élménypreferenciák mentén tájékozódnak. Schulze tehát elsősorban nem az alapján igyekszik társadalmi nagycsoportokat megragadni, hogy azok ugyanazon kulturális termékek (zene, festmény, étkezés stb.) eltérő fogyasztásában miképpen rangsorolódnak egymás alá és fölé.

14 A vallási jelenség globális tendenciáiról lásd részletesebben Csordas (2007).

kozásában a vallás hagyományos, premodern univerzalizmusát képviselik. A társadalom egészére vonatkozó régi értelemadás új formában való megjelenése ugyanis kísérletet tesz a részrendszerek racionalitását felülíró társadalmi kommunikációra, amennyiben annak üzenete a társadalom egészére reflektál. Ez pedig óhatatlanul szemben áll az egyes részrendszerek önálló racionalitásával, és elkerülhetetlenül számtalan konfliktust eredményez.

A vallási értelemadás különböző formái tehát eltérő módon viszonyulhatnak a vallási közösségen kívüli csoportokhoz és a modern társadalom egészéhez. Azonoságot abban érzékelek, hogy a modernitás sajátosságának tekintett rendszerautonómiák megléte miatt felettébb korlátos annak a lehetősége, hogy a társadalom előzetes strukturális döntéseit a vallásnak vagy egy szekularizált vallásosságban (miként ezt Durkheim vizionálta [Durkheim 2003], a társadalomba vetett hitben) kifejeződő közös normatív ethosznak átengedje. Ez összefügg azzal is, hogy a nyugati társadalomfejlődésben a modernitás kialakulásakor a közös normatív ethoszban jelentős szerepet játszó morális kommunikáció is relativizálódik. Vagyis a modernitás szakít a morálkód dominanciájával (Luhmann [1989] 1993b: 432), és ez szükségszerűen együtt jár a morál szocialitást integráló szerepének a háttérbe szorulásával. A részrendszerek moráltól való autonómiája ugyanis a modernitás funkcionális tagolódásában „amorális” megkülönböztetéssel szervezi a kommunikációját, amellyel magától értetődően lemond a társadalom morális integrációjáról (Luhmann [1990] 2008b: 259–260).¹⁵

A vallási kommunikációnak a premodern társadalmat meghatározó monokontextuális világlátása ebben az értelemben relativizálódik a modernitás körülményei között. Más vonatkozásban azonban komoly lehetőség rejlik a vallási értelemadás számára a modern társadalomban is. A luhmanni rendszerelmélet belátásaiból kiindulva ennek jegyei a társadalmi kommunikáció jellemző átrajzolódásai mentén értelmezhetők. Itt a luhmanni elemzés azon szegmensére utalok, amely szerint a modern társadalom kommunikációja nem lehet meg a bizonytalanságokkal teli nyitottság kettősségének feloldása nélkül. A modernitás sajátossága azonban az, hogy a szükségszerűség és a lehetetlen feloldódik a társadalom funkcionálisan elkülönült részrendszereinek teljességre való törekvésében (Luhmann 2010a). A modern társadalom mindezen funkciórendszereinek – mint a társadalom egyes részterületeinek (például a gazdaságnak, a művészetnek, a nevelésnek, az oktatásnak stb.) – a racionalitása ugyanis kétségkívül totalitásra törekszik. Ezt az általános érvényeséget azonban mindegyikük csak saját részterületének kommunikációjában képes

15 A társadalom modernizálódása e vonatkozásban kettős tendenciával írható le. A morális kommunikáció relativizálódásával párhuzamosan a vallás moralizálódása is bekövetkezik. Vagyis amíg a premodern társadalmakban a vallási kommunikáció sok tekintetben (különösképpen a külvilághoz fűződő viszonyában) morálisan indifferens volt, addig a modernitással a vallási kommunikáció átítatódik a morál elismerés-megvetés megkülönböztetésével. (Armin Nassehi szerint ebben a változásban a vallásnak a részrendszerek szekularizációs törekvéseire adott válasza fejeződik ki. Úgy látja, hogy a részrendszereknek a vallástól független racionalitása által defenzívába kényszerített vallás a moralizálás eszközével tud újra offenzívává válni, és ez magyarázná a vallásnak legfőképpen a személyek irányában erősen moralizáló üzenetét a modern társadalomban [Nassehi 2003].)

érvényesíteni, a részrendszeren kívül már nincs a kommunikációt meghatározó jelentősége. Vagyis egy olyan univerzális orientálódás lehetőségét jelenti csupán, amely a részterület határára érve más jelentés-összefüggésbe kerül.¹⁶

A vallási értelemadás lehetősége elsősorban a modernitás ezen sajátosságában rejlik. Miként a vallás egykor magától értetődő szerepe a premodern társadalomban is a szocialitás egészének szerveződésével volt magyarázható, a modernitás körülményei között általánosságban megfigyelhető értelemadó képessége is a társadalmi kommunikáció általános jegyeinek átstrukturálódásával válik értelmezhetővé. A modernitás funkcionális tagolódása ugyanis a vallás számára olyan több irányú változást jelent, amely nem csupán a vallási tartalom megkérdőjelezhetőségét hozza magával a funkcionális részrendszerek autonóm racionalitásának kialakulásával. E mellett a vallást kétségtelenül háttérbe szorító tendencia mellett a modernitásnak az is sajátossága, hogy minden eddigi társadalomhoz mérten messze a legkomplexebb szerveződést hozza létre. A komplexitásnövekedés azonban nem csupán az egyes részrendszerek megnövekedett terhelhetőképességét eredményezi, hanem az instabilitás nagyobb valószínűségét is óhatatlanul magával hozza.

A kommunikáció szerveződése tehát az egyes részterületek autonómiája, belső zártságának (univerzalizmusának) és az újabb kommunikáció kapcsolódásának lehetősége miatt egy bizonytalanságokkal teli nyitottság kettősségével képes csak működni. Ezen a ponton mutatkozik meg a vallás jelentősége a funkcionálisan differenciálódott társadalomban. A vallás sajátos megkülönböztetése, az immanencia és transzcendencia alapján orientálódó megkülönböztetése, mint a vallás sajátos univerzalizmusa magában rejtje a paradoxon feloldásának a lehetőségét. A modernításban a vallás képes a modernitás szerveződésével felszámolt szükségszerűséget és lehetetlent, mint a világ rendjének vázát visszahozni.

Másfelől az egyes részrendszerek és a komplex társadalom egészének nagyobb mértékű instabilitása a korábbi korszakokhoz mérten nagyobb és váratlanabb strukturális változásokkal jár együtt. Ez azt a veszélyt rejtje magában, hogy egy nagy komplexitású rendszer nagy instabilitást eredményezve arra válik hajlamossá, hogy saját instabilitására reagáljon (Luhmann 2009: 206–207). Akárhogy is értelmezzük ezt a kihívást a szocialitás egészének működésére, vagy akármiképpen is vélekedjünk a modernitással együtt járó kockázatok növekedésével kapcsolatban (Luhmann 1998: 801–805, 2010b),¹⁷ a modernitás ezen sajátossága nemcsak a társadalmi kommunikáció kontingens kapcsolódásaira, hanem a személyekre is kihat. Hiába próbálja meg a rendszer az elvárásstruktúrák kiszélesítésével kezelni a problémát, a modernitásnak az emberek identitása szempontjából az az egyik kulcskérdése,

16 Ebben a vonatkozásban Pierre Bourdieu konfliktuselméleti kiindulású társadalomelmélete (Bourdieu 2002) és vallásszociológiája (Bourdieu 2000) a mezők elemzésével – az egyes mezők (rendszerek, alrendszerek) sajátos racionalitásával, játékszabályaival és csak a mezőre, rendszerre érvényes hatalmával kapcsolatban – a luhmanni társadalomelmélettel megegyező módon érvel (Bourdieu és Wacquant 1992).

17 A modern társadalom instabilitásának értelmezésére lásd Karácsony András és Pokol Béla megközelítését (Karácsony – Pokol 2011), illetve a saját álláspontomat (Bognár 2009).

hogyan a szocialitás komplexitása mennyire kapcsolódik a pszichés rendszer strukturális sajátosságaihoz. Valóban képes-e a személy arra, hogy a bizonyosságok és bizonytalanságok modern kombinációjával és az ebből adódó, ráadásul folyamatosan változó instabilitásokkal együtt éljen?

Noha a kérdés körbejárása hosszabb és sokrétűbb interdiszciplináris vizsgálatokat kívánna, aligha vitatható, hogy a személyek bizonytalanságabszorpciója olyan megkülönböztetési sémákat preferál, amelyek a folyamatos változásokkal és instabilitásokkal terhelt társadalmi kommunikáció közegében egyértelműséget és stabilitást hoznak. A személyeknek a társadalmi kommunikáció megnövekedett dinamikája miatt a fentiek mellett olyan sémákra van szüksége, amelyek hosszabb távon is megőrzik az egyén tájékozódását segítő értelemadó megkülönböztetésüket. Ez az a viszonyrendszer, ahol a vallási kommunikáció a társadalmiság egyéb területeihez mérten inkább élhet az emberek identitásának formálásával, amennyiben a modernitás bizonytalanságainak tengerében a bizonyosság élményét jelentheti. Ahogy Luhmann fogalmaz, a vallás társadalmi funkciója az, hogy a meghatározhatatlant, a kívülről (a környezet) és belülről (a rendszer szempontjából) lezárhatatlan világot meghatározhatóvá alakítsa. Vagyis a vallási kommunikáció teremtheti meg leginkább a világ egységére vonatkozó reflexió lehetőségét, amennyiben a vallás rendszerének orientációja az univerzálisat célozza meg, szemben az egyéb rendszerekkel (gazdasággal, joggal stb.), amelyek csak egy társadalmi részrendszer működésére összpontosítanak.

A luhmanni rendszerelmélet logikája mentén haladva tehát a vallás lassú elhalásának teóriájával szemben éppen a modernitás komplexitásából adódó lehetőséget emelhetjük ki a vallási kommunikáció számára. Vagyis a modernitás folyamatában nem feltétlenül a vallás funkcionális és jelentőségbeli csökkenését érzékeljük, mint oly gyakran a szociológiai hagyomány többségi képviselői (lásd erről Bruce 1992), hanem a modern társadalom feltételeihez való alkalmazkodást.

Társadalmi kirekesztettség és vallási értelemadás

Nincs itt lehetőség arra, hogy a vallási értelemadás lehetőségeit a modernitás minden szegmensében nyomon kövessük. A továbbiakban az egész komplex kérdéskör csak egyik területére összpontosítok. Azt vizsgálom, hogy a vallás univerzalizmusa a részrendszerek vonatkozásában miként jelenik meg olyan kommunikációs csatornaként, amely biztosítja a funkcionálisan szervezett részrendszerekből kizárt személyek bevonását. Ehhez Luhmann társadalomelméletének kései korszakára kell visszautalnom. Luhmann kései írásaiban (Luhmann 1998, 2005, [1995] 2008c: 226–251) az inklúzió-exklúzió fogalom-pár mentén ugyanis számot vet azzal a helyzettel, hogy az általában minden személy inklúzióját biztosító funkcionális részrendszerek működése során előállhat az a helyzet, hogy a népesség akár jelentős része is kizáródik a részrendszerek által biztosított kommunikációból. Ennek hát-

terében az áll, hogy a modernitást jelentő differenciálódással együtt nem csupán az egyes részrendszerek különállása alakul ki (amennyiben az egyes részrendszerek saját autonómiájuk mentén szerveződő, a többi részrendszertől határozottan elkülönülő racionalitásokat hoznak létre), hanem az egyes részrendszerek strukturális kapcsolódása, függése is növekszik (Luhmann 2005: 268; Luhmann 1998: 745). Vagyis a modern társadalom olyan mértékben egymásra utalt részrendszerek struktúráját hozza létre, hogy minden egyes funkcionális részrendszer napi működése is csak a többi részrendszerhez való felettebb szoros kapcsolódással lehetséges.¹⁸

Ez az erőteljesebb egymásrautaltság az egyes részrendszerek között azonban nem csupán a kölcsönös függőségek növekedését vonja maga után. A részrendszerek kommunikációjában érintett személyekre nézve ez azzal a következménnyel is járhat, hogy ha az egyik részrendszerből kiszorulnak, akkor ez a kirekesztődés nagy valószínűséggel azt eredményezi, hogy a többi részrendszerrel is elveszítik a kommunikációs kapcsolatot. A helyzetet egy példával megvilágítva: akinek nincsenek igazolványai, az nem vehet részt szervezett képzésekben, annak nem lesz munkája, nem tud legálisan házasságot kötni, annak a gyerekeit nem regisztrálják, stb. Ez a folyamat a részrendszerek közötti nagyon erőteljes strukturális kapcsolat és függőség miatt azzal végződik, hogy a személyek esetében a részrendszerek inklúziója helyett az exklúzió érvényesül. Ez a kirekesztődés ugyan eredményezhet a mindenholonnan kizártak számára egy negatív integrációt (amely különösen a fejlődő országok esetében a népesség jelentékeny részét is érintheti), de a modernitást jelentő funkcionális tagolódás részrendszereiből való kizárást nehezen visszafordíthatóvá teszi. Mindez együtt jár azzal, hogy ezek a személyek a társadalom hierarchikus szerveződésében is (a negatív integrálódás mellett) értelemszerűen alul helyezkednek el, hiszen a részrendszerekből való kiszorulás óhatatlanul magával hozza a társadalmi érvényesülés forrásaitól való megfosztottságot.¹⁹

A modern társadalom funkcionális részrendszerei közül egyedül a vallás az, amely nyitottságát akkor is megtartja, ha a személy a társadalom összes részrendszeréből kiszorul. Ennek oka az, hogy a vallás sajátos szerveződése miatt talán az egyetlen olyan részrendszer a modern társadalomban, amelynek alig van strukturális kapcsolódása a többi részrendszerhez (Luhmann 1998: 787, 2002). Az archaikus és a rétegzett társadalomban is a legfőbb integrációs elvet megjelenítő vallás a modernitás körülményei között – minden bizonnyal egykori onnipotenciája következtében – ebben az értelemben negatív privilegizált a részrendszerek struktú-

18 Ezt a jelenséget a civilizáció folyamatának taglalásakor (teljesen más fogalmisággal) már Norbert Elias is megfogalmazta, amikor a történeti változás folyamatában az interdependencia kikerülhetetlen növekedése mellett érvelt (Elias 1987).

19 A luhmanni társadalomelmélet sztereotipikus elemzései miatt talán nem lényegtelen megjegyezni azt, hogy miközben Luhmann a részrendszerek vonatkozásában az egymás mellé rendelő szerkezetet hangsúlyozza, emellett azt is megemlíti, hogy a funkcionálisan differenciált modern társadalomban a társadalmi egyenlőtlenségek növekednek (Luhmann 1998: 778). Vagyis a modernitásból Luhmann számára egyáltalán nem következik az, hogy a társadalmi konszenzus erősödjön, hanem éppen ellenkezőleg, a társadalmi konfliktusok erősödését prognosztizálja. Ezt az összefüggést azért fontos megvilágítani, mivel a kritikai nézőpont képviselői – a konfliktusokat hangsúlyozó kritikai megközelítéssel való összevetésben – Luhmann felfogását gyakran akképpen tárgyalják, amelynek nincsen szeme a társadalmi egyenlőtlenségek megragadására. Údító kivétel e tekintetben (Luhmann megközelítésének a Bourdieu értelmezésével való összevetésben) Éber Márk Áron elemzése (Éber 2009).

rájában. Ennek magyarázata meglátásom szerint az, hogy a modernitás kialakulása során a társadalom összes olyan részterülete, amely elindult saját autopoiesziszis megszervezésének útján, saját önreferencialitását éppen a központi szereppel rendelkező vallástól való elhatárolódásban találhatta meg. Ennek következtében társadalmi kommunikációja nem a vallás felé, hanem a hasonló pozícióban lévő, a vallás omnipotenciájától szintén szabadulni akaró társadalmi részterületek irányába tájékozódott, kialakítva az egymás közötti erős strukturális kapcsolódások azon szerkezetét, amely a vallás részrendszerét jórészt kirekesztette a kommunikációból.²⁰

A vallásnak a részrendszerek viszonyában kialakuló exklúziója azonban éppen ezért pozitív kapcsolódást eredményezhet a részrendszerekből kiszoruló személyek számára.²¹ A vallási kommunikáció immanencia-transzcendencia megkülönböztetése ugyanis olyan racionalitást képvisel, amely különösen a személyek vonatkozásában jóval érzékletlenebb a többi részrendszernek a vallás részrendszerét érő környezeti hatására, luhmanni fogalommal élve, a rendszer autopoiesziszisének irritációjára. Ez nem jelenti azt, hogy a vallás területe számára ne érvényesülne a strukturális kapcsolódások rendszere, hanem – a korábban említettek miatt – ez szűkebb keresztmetszetű, mint a többi részrendszer esetében. Ezzel együtt sincs szó arról, hogy a vallás strukturális kapcsolódások híján lenne, mivel a vallási kommunikáció csak olyan szervezetekben és interakciókban közvetíthető a társadalomban, amelyek rengeteg szálon kapcsolódnak a modern társadalom egyéb részrendszereihez.

A vallás részrendszerének sajátossága tehát az, hogy elsősorban szervezetein keresztül kapcsolódik a modern társadalom egyéb részrendszereihez. A modernitás szülte azon kettősségről van szó, hogy miközben a vallási kommunikáció immanencia-transzcendencia megkülönböztetése nagyfokú érzékletlenséget mutat a többi részrendszer megkülönböztetési struktúrája iránt,²² addig szervezetei nagyban ráutaltak a többi részrendszerhez való kapcsolódásra. Egy vallási szervezet (legfőképpen az egyház) csak úgy közvetíthet hittartalmakat, hogy a szerveződés gazdasági feltételei biztosítottak, illeszkedik a társadalmilag meghatározott jog elveihez, és – más részrendszerek racionalitása mellett – figyelembe veszi a politikai döntések tartalmait is. Ez a strukturális kapcsolódás nincs másképp az interakció rendszer-szintjén sem, ahol az egymás jelenlétében történő vallási kommunikációnak a szervezet rendszerszintjéhez hasonlóan illeszkednie kell a többi részrendszer és a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok racionalitásához is.

Feltehetően azonban azzal összefüggésben, hogy a vallási kommunikáció tartalma nem kapcsolódik a társadalmiság mindennapjainak üzenetéhez (azzal, hogy

20 Erre a folyamatra utaltam a tanulmány elején, amikor a vallás háttérbe szorításának modern igényéről írtam. A folyamatban tehát nem csupán bizonyos értelmiségi körök, ideológiai szekértáborok hatalmi igénye mutatkozik meg, hanem a modernitás általános szerveződésének sajátos racionalitása is.

21 A Luhmann által kedvelt rendszerelméleti megfogalmazással élve a vallás exklúziója a részrendszerek közül úgy kapcsolódik össze a részrendszerek exklúziójában érintett személyekkel, hogy a kettős exklúzió a személyek számára a vallás inklúzióját eredményezi.

22 A megkülönböztetés másik oldalára is reflektálva úgy is fogalmazhatnánk, hogy a modernitás összes egyéb részrendszerének a vallási kommunikáció tartalmaira vonatkozó érzékletlensége jelenti a viszonyrendszer másik oldalát.

elsősorban nem azt mérlegeli, hogy egy cselekvés rentábilis, jogszerű, vagy politikailag érvényesíthető-e), hanem specifikumát éppen ezen a hétköznapiságon, sőt magán a társadalmiságon túlmutató (transzcendens) tartalmak jelentik, a többi részrendszerrel eltérő módon viszonyul a társadalmi kommunikációban részt vevő, ott identitását formáló személyhez is. Amíg a társadalmiságra vonatkozó kommunikációk jellegükből adódóan egymáshoz kapcsolódnak, addig az a vallási kommunikáció, amely az immanenciát mindig a transzcendencia nézőpontjából szemléli, a többi részrendszer racionalitásához képest jobban el tud szakadni a társadalmiság közvetlen működését szolgáló kommunikációktól.²³ Ez a fajta eltérés pedig azt hozza magával, hogy a személy számára akkor is képes kapcsolódásokat létrehozni, amikor a többi részrendszer racionalitása kizárja a kommunikációból. A vallási üzenet ekkor megfigyelhető nyomatékosan nagyobb szerepe nem egyszerűen azt jelenti, hogy a vallási tartalmak ebben a nyilvánvalóan deprimáló helyzetben vigaszt tudnak nyújtani, a félelmeket képesek feloldani, vagy enyhíteni tudják a kizárt és ezáltal a társadalmi hierarchiában negatív helyzetbe kerül személyek számára. A vallási kommunikáció inklúziója univerzálisan elsősorban a személyek identitásának vonatkozásában jelenik meg.

Az identitás megragadásában is illeszkedve a kiindulás rendszerelméleti keretéhez, az identitás alatt azt az autopoietikus viszonyt értjük, amely a műveletek ismétlődésével jön létre, és egyúttal azt a struktúrát is jelenti, amely az ismétlődés ismétlődését felismeri. Vagyis egy olyan autopoietikusan szerveződő viszonyról van szó, amelyben az értelem az értelemkonstitúció folyamatában akképpen ismeri fel saját határait, hogy saját magában, a külső és a belső referenciát a saját megkülönböztetésében érvényesíti (Luhmann [1995] 2008c: 137–161). Másképpen fogalmazva: az identitás a személy önreferenciális működésének saját magára, mint értelemteli egységre való visszautalásban jön létre. A személyek identitásának szerveződése tehát az értelemadás folyamatában, mint önfigyelésben intencionális természetű, ahol a személynek – az eddigi autopoietikus működése mentén – el kell döntenie, hogy a következő értelemteli impulzus kapcsolódóképes-e, vagy sem.

A vallási kommunikáció különösen azokban az élethelyzetekben jelenhet meg értelemadóként, amikor ez a saját megkülönböztetési struktúra problematikussá válik. Amikor a személy azon alapvetően pozitív önértékelése, amely az eddigi, saját magára reflektáló értelemadási helyzetben alakult ki, már nem, vagy nehezen tartható fenn. Amikor a személy identitása vonatkozásában megfogalmazódik a kérdés:

23 Természetesen a vallási kommunikáció rendszerelméletileg értelmezve így is a társadalmi kommunikáció része marad, hiszen nem lehetséges kommunikáció a társadalmon kívül. (Más és itt részleteiben nem taglalt kérdés az, hogy az emberek kognitív sémája és ennek vallási tartalmai a társadalmon kívül helyezkednek el, a rendszereszerűen szerveződő társadalom környezetét képezve.) A vallási kommunikáció sajátossága a társadalomban és különösképpen a modern társadalomban az, hogy míg eredetében a társadalomhoz kötődik (hiszen a kettős kontingencia kommunikáció általi feloldásában jönnek létre a vallási tartalmak), addig perspektívájában (a transzcendencia felé fordulásában) túlmutat a társadalmi viszonyrendszerre. (A modernitást megelőző történeti korszakokban a vallási és egyéb kommunikációk közötti különbség azért nem olyan erőteljes, mert ekkor a perspektívájában a transzcendensre összpontosító vallási kommunikáció központi szerepet töltött be. Ez a pozicionálás pedig a vallásnak hierarchikusan alárendelt egyéb társadalmi kommunikációk számára is elsődleges tájékoztatót jelentett, így az maga is inkább átítatot a vallás transzcendens tartalmával.)

miért nem úgy alakulnak vele a dolgok, ahogyan azt szeretné? A modern társadalomban általában, de különösen a fejlődő térségekben, azokban a tömegesen megélt helyzetben, amikor a többi részrendszerből való kizáródás bekövetkezik, vagy amit a személy már születése pillanatától érvényesülő társadalmi helyzetként megél, a vallási részrendszernek a hétköznapiságon túlmutató kommunikációja alapvető tájékozódási ponttá válhat. Ebben a helyzetben ugyanis az önmagára való reflexió nem teremtheti meg az eléje tornyosuló kérdésre (miért nem alakulnak jól a dolgaim?) a választ, hanem a személy ráutalt egy külső, a kommunikáció által közvetített értelemadásra. A vallás pedig éppen azt garantálja a személy számára, hogy a megélt meghatározatlanságot, bizonytalanságot minden értelem vonatkozásában meghatározottá, bizonyossá képes alakítani.

Ez az élethelyzet ráadásul, amely nem egyszerűen vigaszt (tehát nem csupán a hagyományosan a vallásnak tulajdonított funkciót) kíván, a személy vonatkozásában az identitás újrarájzolásának azt a folyamatát jelenti, amelyben az identitás meglévő struktúrájából építkezve úgy kell megtalálni a pozitív önértékelés tartalmait, hogy a hétköznapi társadalmi viszonyrendszer az exklúzióval azt kommunikálja a személy számára, hogy elfogytak ennek a pozitív identitásnak a társadalmi alapjai. Ez az oka annak, hogy ebben a strukturális pozícióban a vallási kommunikáció immanencia-transzcendencia megkülönböztetése központi szerepet tölthet be,²⁴ hiszen annak tartalmai olyan módon képesek hozzájárulni a személy pozitív identitásának újraalkotásához, hogy sok vonatkozásban (a korábban jelzett érzéketlenség miatt) nem ráutalt a többi részrendszerből jövő azon impulzusokra, amelyek egységesen a személyt ért negatív tartalmú üzeneteket közvetítenek.²⁵

Minden bizonnyal a vallási kommunikáció fenti sajátosságával is összefügg, hogy a modernitás által létrejövő világtársadalom majd' mindegyik regionális térségében – a vallás elhalásának és/vagy a vallási értelemadás marginalizálódásának tézisével szemben – a vallási értelemadás megnövekedett szerepe figyelhető meg. Ez a történeti változás pedig nyilvánvalóan nyomot hagy mind a vallási kommunikáció tartalmán, mind a vallási szervezetek (történeti és kisegyházak) struktúrá-

24 A vallás mellett a szerelem képes még a társadalmi kommunikációban arra, hogy a funkcionális részrendszerek exklúzióját negligálja, és megtartsa a személy számára a bevonódás lehetőségét. A szerelem, mint szimbolikus általánosított kommunikációs médium ugyanis azt feltételezi, hogy az ember az igazságok és értékek anonim világán túl saját világlátása számára egyetértést és megerősítést találhat egy másik személyben, miközben ez az erőteljes bevonódás során a többi személyt kizárja a kommunikációs folyamatokból (Luhmann [1982] 1994b). (A két személy inklúziója tehát a „világ” exklúziójával jár együtt.) A szerelemnek a vallásnál azonban annyiban korlátozottabb a mozgásteret ezekben a kommunikációs helyzetekben, hogy a szerelem kialakulása mégis jobban múlik az egyéb társadalmi viszonyrendszerekben történő kommunikáción. Másikféleképpen fogalmazva, a szerelem kialakulása bizonyos szociokulturális azonosságokat feltételez a személyek részéről, amely ennyiben visszaautalt a társadalmi tagozódásban betöltött pozícióra. Feltehetően ez az oka annak, hogy a szerelem inklúziója a tárgyalt társadalmi helyzetben csak akkor valószínű, ha *mindkét* személy kizárt a többi, funkcionálisan tagoló részrendszerekből. Másrészt a szerelem abban a vonatkozásban is bizonytalanabb a vallás értelemadásához képest, hogy nem csupán az egyik személy, hanem mindkét személy közeledési szándékára ráutalt. Vagyis az értelemadás sikere kétségesebb ahhoz a vallás által kínált helyzethez képest, amikor az értelemadás csak a személy odafordulási készségén múlik. A fentiekből következően a részrendszerekből való kizáródás által negatív privilegizált társadalmi csoportokban statisztikailag is nagyobb azoknak a személyeknek az aránya, akik a vallás vagy szerelem értelemadásával teremtik meg pozitív identitásukat.

25 Ha a pozitív önértékelés tartalmának megtalálása a vallási értelemadáshoz kapcsolódik, és az képes a személy identitását tartósan új alapra helyezni, a vallási kommunikáció alapvetően felülírhatja a személynek a társadalomhoz fűződő viszonyát is. Ebben az esetben akár a modernitás plurális jelentésalkotása is háttérbe szorulhat az egyén számára, és önként vállalja szabadságának azon erőteljes korlátozását is, amely a zárt, karizmatikus vallási kisközösségeknek a sajátja (utóbbiról lásd Eileen Barker munkásságát [Barker 1984, 1996, 2003]).

ján.²⁶ Különösen a világtársadalom azon régióiban, ahol a részrendszerekből való kizáródás széles társadalmi csoportokat érint, s ahol ilyen módon – más társadalmi csoportokhoz képest – tömeges(ebb)en jelenik meg ez a fajta vallási értelemadás igénye, ott a vallási kommunikáció tartalma is átstrukturálódik. Az egyes vallások önfejlődése során létrejövő azon dogmatika, amely akár több évezredes intézményszerűsítés és teológiai viták során alakult ki, ezen társadalmi csoportok számára viszonylagossá válik. A hitbeli kérdésekhez fűződő viszony mindhárom (társadalmi, időbeli és tárgyi) dimenziójában (Luhmann 2002: 134–135) átalakul. A hitbeli megerősítés az Istennel való találkozásban, a kinyilatkoztatás egyszerűségének, illetve az egység és komplexitás (Isten és a világ, vallás és kozmológia) szoros összekapcsolásának a területén (úgy is, mint a szociális, időbeli és tárgyi dimenziók kérdései körében) is a hivatalos dogmatika(k)tól akár jelentősen eltérő vallási világtérképek jönnek létre.

Ez a helyi kultikus közösségekben létrejövő, a helyi közösségek babonás elemeit és törzsi hitvilágát is magában foglaló vallási kommunikáció tehát olyan módon nevezi magát valamely nagy világvalláshoz tartozónak, hogy dogmatikai értelemben sokkal inkább az adott vallástól eltérő jegyek dominálnak.²⁷ Ez a társadalmi változás ilyen módon alapvető kihívásként jelenik meg az intézményes vallásosság számára. Egyrészt az elszaporodó, dogmatikai értelemben egyre inkább problémássá váló, a bevonás és az elutasítás dilemmájával azonban az intézményszerűsült vallási szervezeteknél sokszor sikeresebben megbirkózó kisközösségek kezelése,²⁸ másrészt az intézményszerűsült vallásosság elveinek újragondolása jelenik meg konfliktusként. Utóbbi területen a sikeres kommunikációnak úgy kell megtalálnia a kapcsolódásokat az effajta új vallási mozgalmakhoz, hogy elveiknek részleges akceptálása másfelől ne riassza el az intézményszerűsült vallásosság dogmatikája alapján tájékozódó híveket sem.²⁹

A fentiek mellett a vallásszociológia számára természetesen még jó pár megválaszolandó kérdés marad. A vallási értelemadás és modernitás kapcsolatának jobb megértése feltételezi az identitás és vallás kérdésköre vizsgálatának további kiterjesztését. A kirekesztettség mellett a különböző társadalmi pozíciók és a vallási értelemadás formáinak elemzése mutathatja meg, hogy az alá- és fölérendeltségben

26 Nyilvánvalóan a vallási értelemadás lehetőségei sokkal szerteágzóbbak annál, mint amit ez a tanulmány tárgyalni képes lehet. A vallásosság régebbi és újabb formáinak (ezekről lásd részletesebben Molnár 1999: 248–354) és a társadalmi környezetnek a kölcsönhatása együttesen eredményezi a vallási kommunikáció tartalmának és a vallási szervezeteknek a változását.

27 Gondoljunk itt például a latin-amerikai régióban a negatívan integráltak széles körében erőteljes Mária-kultuszokra, amelyek dogmatikája legalább annyira gyökerezik a helyi indián törzsek hitvilágában, mint a kereszténység alapelveiben.

28 A fenti kisközösségek szervezeti pozícionálásának és az eltérő dogmatikai elveknek együttes hatásaképpen gyakran bekövetkezhet az, hogy új vallási közösségek jöhetnek létre a nagyegyházak kötelékein kívül. E tekintetben azonban jelentős regionális különbségek figyelhetők meg. A dogmatikai elveiben toleránsabb latin-amerikai katolicizmus jórészt képes integrálni ezeket a vallási csoportokat, feltehetően nem függetlenül attól sem, hogy ezek a kisközösségek nagyon kevésbé képesek a szervezet rendszerszintjén is hatékony csoporttagságokat létrehozni. A puritánok nonkonformizmus-kultuszának eredményeképpen történetileg az intézményi szeparativizmusra kondicionált észak-amerikai protestantizmus esetében pedig ezek a vallási közösségek szervezeti szinten is gyakran önálló egységeket alkotnak.

29 Itt jegyzem meg, hogy az intézményszerűsült vallásosság számára nemcsak a funkcionális részrendszerekből egyre tömegesebben kiszoruló népszerűség vagy a vallásfelfogása jelent problémát. A vallásszociológiai vizsgálatokban a „maguk módján vallásosak” jóval nagyobb száma az egyházi vallásgyakorlókénál jelzi, hogy a történeti egyházak dogmatikájához fűződő ambivalens viszony a részrendszerekbe pozitívan integrálódók csoportjait is gyakran érinti.

elemzett pozíció milyen együtt járást mutat a vallási értelemadás hagyományos és újabb formáival. Másfelől annak feltérképezése is további vizsgáldást kíván, hogy az egymáshoz képest nem feltétlenül hierarchikus viszonyban lévő miliók a vallási értelemadás melyik sajátos formáit preferálják. Az értelmezés feladata tehát az is, hogy a milióstrukturálisan rögzített társadalmi szemantika mennyiben jelöli ki a vallási kommunikáció transzcendenciához fűződő kapcsolatát.

ABSTRACT: This paper contains an analysis of the possible forms and functions of religious semantics in modern society. The author highlights one particular segment of an otherwise rather extensive topic. Based on the thesis of desecularisation he discusses transformations in the relationship of the individual and religion, caused by the modification of social systems, while focusing more precisely on the relationship between social exclusion and religious sensemaking. The author argues that due to the complexity of modernity and the instability of communication, mechanisms of overcoming uncertainty tend to be based on clear distinctions, which remain stable over a longer period of time. The author finds that the key role of religious communication lies in its capacity of being able to shape more effectively the identities of people compared to other social mechanisms, in the sense that it can offer an experience of certainty amongst the uncertainties created by modernity. The author introduces the situation of social exclusion as an exceptional area of religious interpretation of the world, as in these situations the basically positive self-evaluation, developed by the individuals themselves in previous reflections, can not be maintained anymore.

Irodalom

- Aldridge, A. (2000): *Religion in the Contemporary World*. Cambridge: Polity Press.
- Bellah, R. (1991): *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-traditional World*. Berkeley: University of California Press.
- Barker, E. (1984): *The Making of a Moonie. Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell Publishers.
- Barker, E. (1996): The Freedom of the Cage. *Society*, March–April, 53–59.
- Barker, E. (2003): And the Wisdom to Know the Difference? Freedom, control, and the sociology of religion. *Sociology of Religion*, 64(3): 285–307.
- Berger, P. L. (1967): *Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Berger, P. L. (ed.) (1999): *The Desecularisation of the World*. Washington D. C.: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P. L. (2001): Reflections on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion*, 62(4): 443–454.
- Berger, P. L. (2005): Religion and the West. *The National Interest*, Summer, 112–119.
- Berger V. – Vida Zs. (szerk.) (2008): Autonóm életstílus. Társadalmi rétegződés és életstílus. *Replika*, 64–65: 31–132.

- Bognár B. (2009): Miképpen lehetséges szociális rend? A modernitás rendszerelméleti integrációja. *Replika*, 66: 65–91.
- Bourdieu, P. – Waquant, L. (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago – London: Chicago University Press.
- Bourdieu, P. (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, P. (2002): *A gyakorlati észjárás: a társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, P. (2003): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brittain, C. C. (2005): Social Theory and the Premise of all Criticism: Max Horkheimer on Religion. *Critical Sociology*, 31(1–2): 153–168.
- Bruce, S. (ed.) (1992): *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2002): *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Casanova, J. (2001): Religion, the New Millennium, and Globalization. *Sociology of Religion*, 62(4): 415–441.
- Casanova, J. (2009): The Secular and Secularism. *Social Research*, 76(4): 1049–1066.
- Csordas, T. J. (2007): Global Religion and the Re-enchantment of the World. The Case of the Catholic Charismatic Renewal. *Anthropological Theory*, 7(3): 295–314.
- Davie, G. (2002): Europe: *The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darnton, Longmann & Todd.
- Davie, G. (2010): *A vallás szociológiája*. Budapest: Bencés Kiadó.
- Durkheim, É. (2003): *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest: L'Harmattan.
- Éber M. Á. (2009): Megkülönböztetések és különbségek. Előzetes megfontolások a „magyar társadalom” tagolásának és tagolódásának kérdéséhez. In Somlai P. – Surányi B. – Tardos R. – Vásárhelyi M. (szerk.): *Látás-viszonyok. Tanulmányok Angelusz Róbert 70. születésnapjára*. Budapest: Pallas, 420–447.
- Elias, N. (1987): *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Budapest: Gondolat.
- Feleky, G. A. – Máté-Tóth, A. (2009): Civil Religion in Central and Eastern Europe. An Application of an American Model. *Americana (E-Journal of American Studies in Hungary)* <http://americanajournal.hu/vol5no1/mate-toth-feleky>
- Horkheimer, M. – Adorno, T. W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Atlantisz.
- Karácsony A. (2010): A vallás nyelve. In Bányai F. – Nagypál Sz. – Bakos G. (szerk.): *A vallási tapasztalat megértése. Jog, bölcsélet, teológia*. Budapest: L'Harmattan, 76–85.
- Karácsony A. – Pokol B. (2011): *Paradigmák erőterében. Rögzítettség/szellemítettség – adalékok a társadalom értelemteli felépítettségéhez*. Máriabesnyő: Attraktor.
- Luhmann, N. (1977): *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Luhmann, N. (1984): *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York: Mellen.
- Luhmann, N. (1985): Zum Begriff der sozialen Klasse. In uő: (Hrsg.): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher, 119–162.
- Luhmann, N. ([1984] 1987): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. ([1975] 1991a): Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In uő: *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher, 170–192.
- Luhmann, N. (1991b): Am Ende der kritischen Soziologie. *Zeitschrift für Soziologie*, April, 147–152.
- Luhmann, N. (1993a): „Was ist der Fall?“ und „Was steckt dahinter?“ Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. *Universitätsgespräche und Vorträge 3*. Bielefeld: StadtBlatt Verlag, 1–24.
- Luhmann, N. ([1989] 1993b): Ethik als Reflexionstheorie der Moral. In uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 358–447.
- Luhmann, N. (1994a): Religion. In uő: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. ([1982] 1994b): *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. ([1997] 1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft I–II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2002): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2005): *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*. Dirk Baecker (Hrsg.). Heidelberg: Carl-Auer.
- Luhmann, N. (2008a): *Die Moral der Gesellschaft*. Detlef Horster (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. ([1990] 2008b): Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral. In uő: *Die Moral der Gesellschaft*. Detlef Horster (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 253–269.
- Luhmann, N. ([1995] 2008c): *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Luhmann, N. (2009): Rationalität in der modernen Gesellschaft. In uő: *Ideenevolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 186–233.
- Luhmann, N. (2010a): *A modernitás megfigyelései*. Budapest. Gondolat–AKTI.
- Luhmann, N. (2010b): *Ökológiai kommunikáció. Képes-e felkészülni a modern társadalom az ökológiai veszélyekre?* (Ford. Brunczel B.) Budapest: Gondolat–AKTI.
- Martin, D.(2002): *Pentecostalism: The World their Parish*. Malden: Blackwell Publishing.

- Molnár A. K. (1999): *Feljegyzések a Kaotikus Fegyházból*. Szentendre: Kairosz Katolikus Szerkesztők, Kiadók, Kiadványszerkesztők Egyesülete.
- Nassehi, A. (2003): Die Paradoxie der Unsichtbarkeit und die „Unbedingtheiten“ von Religion und Moral. In uő: *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 258–283.
- Norris, P. – Inglehart, R. (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Parsons, T. (1967): *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.
- Schulze, G. (1993): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Stark, R. – Finke, R. (2000): *Acts of Faith. Explaining of the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, B. (1969): *Religion in Secular Society*. Harmandsworth: Penguin Books.