

Bognár Bulcsu

Vallás és racionalitás a luhmanni perspektívában

Aligha lehet kétséges, hogy az európai hagyomány különleges helyet foglal el a jelentős szereppel rendelkező kultúrák között. Kevésbé magától értetődő azonban, hogy mi is az a sajátos jegy, amely ezt a hagyományt a többitől megkülönbözteti. A kérdés jelentősége túlmutat egy kultúrkör identitásának problémáján, hiszen a mindannyiunk életvilágát kijelölő modernitás ezen európai hagyomány talaján bontakozott ki, és a mai napig alapvetően meghatározó jelentőségű. A zsidó-keresztény hagyományt az európai sajátosságot megjelenítő jegyként szokás szemlélni. A vallási sajátosság jelentőségét nem vitatva, a társadalomtudományok leggyakrabban mégis az európai racionalitásban találják meg e hagyomány gyökerét; mintegy olyan tényezőként szemlélve azt, amely a zsidó és keresztény vallás sajátosságain is nyomot hagyott. Vagyis ha az európai hagyományt az „Athén és Jeruzsálem” metafora segítségével határozzuk meg, akkor a társadalomtudományos értelmezésben – ennek két eleme közül – a görög hagyományból jövő racionalizmus elsőbbsége mutatkozik meg a zsidó-keresztény hagyománnyal szemben. Ha el is fogadjuk az európai hagyományt a racionalitás sajátosságaival értelmező megközelítést, akkor is magyarázatra szorul azonban, hogy a modernitás megjelenésével miképpen változott meg a racionalitás az európai gondolkodásban. Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy ez a racionális hagyomány óhatatlanul megmutatkozik a vallás tartalmában, illetve a vallás szerepéről, jelentőségéről szóló diskurzusban is. Ez a tanulmány a vallásnak és racionalitásnak a hagyományos társadalmakban és a modernitás változásában megmutatkozó összefüggéseit kívánja vizsgálni, elsősorban a társadalomtudományos értelmezés egyik jelentős, de nálunk kevésbé reflektált szerzőjének, Niklas Luhmann-nak a megközelítésén keresztül.

Még a szűkebben vett társadalomtudomány területére kalandozva sem térhetünk ki itt részletesen a racionalitást középpontba állító megközelítésekre, melynek Auguste Comte-tól (COMTE 1979) kezdve Max Weberen (WEBER 1987–1999) és a frankfurti társadalomelméleti iskolán¹ keresztül a jelen korig számtalan képviselője akad(t). Ezen elméletek középpontjában értelemszerűen az európai hagyomány állt, a racionalitás kérdését ebben a kontextusban tárgyalták. Luhmann univerzális igényű társadalomelmélete (LUHMANN 1987, 1998a) határozottan a világtársadalom koncepcióját fogalmazza meg, de a racionalitás változásainak taglalása (LUHMANN 2006) nála is az európai hagyomány bemutatásán keresztül történik, lévén az meghatározó jelentőségű a modernitás vonatkozásban. Számára az európai társadalomfejlődés az, ami a késő középkortól kezdve egy olyan világ- és társadalomértelmezést alakított ki, amely a társadalom radikális strukturális átalakulásának tapasztalatán nyugszik. Az a folyamat, amely a premodern társadalom hagyományos alá-fölérendeltsége helyett a sokrétű

¹ Több munka közül itt leginkább Max Horkheimer és Theodor W. Adorno nevezetes írása, *A felvilágosodás dialektikája* (HORKHEIMER–ADORNO 1990) emelhető ki.

modernitás funkcionálisan elkülönülő egységeit hozta létre, a racionalitás által folyamatosan reflektál saját változására, miként az Európán kívüli folyamatokra is. Ez a racionalitás értelmezi saját történetét, miként más kultúrák, civilizációk világértelmezését is. Ahogy Niklas Luhmann fogalmaz (LUHMANN 2006), ez a megkülönböztetések alapján orientálódó racionalitás lesz az egyetlen, amely a másféle világértelmezéseket megfigyelni és leírni képes.

Ugyancsak Luhmann mutat rá arra, hogy az európai racionalitás története leginkább a racionalitás folyamatossága azon feloldódásának történeteként értelmezhető, amely a világban lévő megfigyelőt korábban a világgal összekötötte. A világ és a világot értelmező megfigyelő helyzetének változásai jól mutatják azt a jelentős elmozdulást, amely az európai hagyomány hajdan egységes világmépétől a modernitás ettől lényegileg különböző megközelítéséig halad. Az európai hagyomány egykor még a világban lévő megfigyelő és a világ egységét tételezte. Legyen szó a megfigyelőről mint gondolkodó lényről (*animal rationale*), vagy cselekvő lényről, az egység fennállt; előbbi esetben a gondolat és lét, utóbbinál pedig a cselekvés és természet természetadta egységében. Mindkét esetben a dolgok egysége és a mozgások végpontja (*téle*) azt tükrözte, ami a világban történt. Az Arisztotelész és Szent Tamás felfogását is tükröző megközelítésben annak lehetősége, hogy ami van és ami történik, azt valami látható rendként fogjuk fel (a keresztény hagyományban a teremtő akaratában való hitként), egyúttal azt is lehetővé tette, hogy az egységülést jóként értelmezzük.

Ez az európai racionalitás hagyományát kifejező felfogás, miként erre Niklas Luhmann megközelítése rámutat, egy olyan rendi, vagy nemesi társadalom szülőtte, amelyben az értelem a társadalmi rend helyességét is kifejezi. A racionalitás egy olyan valóságértelmezésként jelenik meg, amelyben a „racionális” és „vallási” értelmezés még teljes egységben van és a természet nézőpontját is tükrözi. A modernitás és az európai társadalomfejlődés döntő sajátossága, hogy e felfogás egysége a XVII. századtól egyre inkább feloldódik. Ez az az időszak, amikor a világban benne lévő megfigyelő és a világ magától értetődő egysége elkezd felbomlani, s egymással versengő értelmezéseket hív életre.² Gondolkodás és lét természetes egysége helyett az „ontológiai kora” (LUHMANN 1998, 893–912) kezdődik el, ahol a gondolkodás igaz és hamis gondolattal is igazolhatja magát. Ebben az időszakban egy olyan megfigyelési séma alakul ki, amely a lét és nem-lét megkülönböztetése alapján orientálódik. E megfigyelési nézőpontnak pedig az a kiindulópontja, hogy a lét–nem-lét megkülönböztetés mindig egy korábbi műveleti választástól, a megfigyelés (vagy a megfigyelő) és a megfigyelt választásától függ. Az ontológiai nézőpontból következik, hogy e megkülönböztetés két oldalát, a megfigyelést (vagy a megfigyelőt) és a megfigyeltet ismét a lét–nem-lét választása alapján különböztetik meg. Noha ebben a megközelítésben nem a megfigyelőből,

² E folyamat okait kutatva a különböző szerzők eltérő következtetésekre jutottak. Niklas Luhmann a társadalom komplexitása növekedésének a könyvnyomtatásban is megmutatózó hatását emeli ki (LUHMANN 1998). E felfogás szerint a könyvnyomtatás és az írásbeliség kiterjedésével nagyobb volt a késztetés arra, hogy az álláspontok világosabb kifejtése miatt a szembenálló vélemények nagyobb hangsúlyt kapjanak. Odo Marquard az *Egyetemes történelem és más mesék* című munkájában (MARQUARD 2001) ezzel szemben a harminc éves háború tapasztalataival magyarázza a változást. Arra utal, hogy az egyféle vélemény védelmében folytatott hitvitából kialakuló polgárháborúban Németország lakosságának jelentős része elpusztult. Marquard értelmezése szerint feltehetően ez a társadalmi tragédia győzte meg a vitázó feleket arról, hogy teret kell engedni az ellentétes véleményeknek, az igazság különböző szempontú felfogásainak. Ily módon a vallási tolerancia kialakulása vezetett el a politikai és társadalmi viták területén is a modernitásra jellemző gondolati pluralitáshoz. A marquard-i megközelítés tehát Max Weber közismert értelmezéséhez (WEBER 1997) hasonlóan, de jelentősen különböző tartalommal, a vallási tapasztalat változásának tulajdonít döntő jelentőséget a modernitás viszonyainak kialakulásában.

hanem a létből indulnak ki, mégis szembe kell nézni azzal a problémával, hogy a társadalomban a létre vonatkozó állítások különbözőek. Mivel a véleménykülönbségek nem tagadhatók, a megfigyelés és a megfigyelő tematizálása egyre hangsúlyosabbá válik. Ez vezet el egyfelől – a lét és gondolkodás megkülönböztetésének segítségével – a logika differenciálódásához, másfelől pedig a megfigyelő egyre nagyobb jelentőségéhez a megismerési folyamatban.

Ezen időszak emblematisz alakja Réne Descartes (DESCARTES 1992, 1994), s ekkor válik általánossá az az ismeretelmélet, mely a szubjektum gondolkodásán keresztül akar eljutni a világ megértéséhez. Ez a változás hozza magával azt is, hogy a célok már a szubjektum választásától függenek,³ és a világértelmezés immár nem a természettel való azonosság, vagy az isteni akarat kifürkészésének kérdése lesz, hanem a szubjektum motívumainak vagy érdekeinek a függvénye.⁴ A XVIII. századi felvilágosodás ezen a talajon állva – a társadalmi változás folyamatával és a társadalom összetettségének növekedésével párhuzamosan – tovább erősíti a megkülönböztetések rendszerét. A hajdan egységes világot megkülönböztetések sora váltja fel. Azaz, az egységes világ megkülönböztetések sokaságára hasad. A világ helyébe a különböző perspektívából feltűnő – megragadott – világok lépnek.⁵ A felvilágosodás racionalizmusának, az ekkor jelentkező szenzualizmusnak, a gazdaság súlyának növekedésével az utilitarizmus felkent lovagjainak, vagy magának a modern tudománynak a megjelenése olyan egymással versengő megkülönböztetéseket alakít ki, amelyben a világ egykori egysége már csak az értelmezések háttereként jelenik meg.

A racionalitás változó tartalmának taglalása során Luhmann rámutat, hogy a XIX. századra teljes magától értetődéssel alakulnak ki olyan megkülönböztetések, amelyek már fel sem teszik az egységre vonatkozó kérdést. Montesquieu állam és társadalom közti különbségtevése (MONTESQUIEU 2000), a Tönnies-től elhíresült társadalom és közösség közti megkülönböztetés (TÖNNIES 2004)⁶ – amely a premodern és modern társadalmakban kívánja elhelyezni egyén és nagycsoport egymáshoz fűződő kapcsolatát –, vagy a munka és tőke marxi megkülönböztetése (MARX 1974) is mind olyan értelmezések eszközeiként jelennek meg, amelyek nem az egységet, hanem valamelyik oldal választását fejezik ki. E folyamattal együtt maga a racionalizmus fogalma is elveszíti mindenhatóságát abban az értelemben, hogy a mindent átható egyféle racionalizmus helyett a társadalom bonyolult szövetének csak egyes egységeire (például a gazdaságra, vagy a jogra) vonatkozó racionalitások jelennek meg. A XX. század elejére aztán maguk a racionalitás-típusok is felbomlanak: például a Max Weber által először explicite megfogalmazott (WEBER 1987), majd Jürgen Habermas társadalomfilozófiájában (HABERMAS 1995) továbbvitt érték- és célracionális megkülönböztetésében. Miként arra Luhmann rámutat, a racionalitás feloldódásának európai története ezen a ponton már teljes magától értetődöttséggel tekint el attól a kérdéstől, milyen

³ E folyamatnak az individuum és az individualitás megjelenésében is megmutatkozó tartalmait részletesebben lásd Luhmann elemzésében (LUHMANN 1993a, 149–258).

⁴ Mannheim Károly az *Ideológia és utópia* című munkájában (MANNHEIM 1996) követi nyomon e szemléletbeli változást. Noha itt a világértelmezések történeti áttekintése egy tudásszociológiai értelmezés szándékával történik, Mannheim mégis meglehetősen kevésbé reflektál ezen átalakulás társadalmi okaira.

⁵ Ennek filozófiatörténeti gyökereiről rövid, de orientáló megjegyzések olvashatók Martin Heidegger Schelling-könyvében (HEIDEGGER 1993).

⁶ A Tönnies munkájára (TÖNNIES 2004) reflektáló, de attól lényegesen eltérő durkheimi tipológia (mechanikus és organikus szolidaritás megkülönböztetése) is egyén (rész) és a társadalom, közösség (egész) szembeállításán alapul. Utóbbi illetően részletesebben lásd Émile Durkheim *A társadalmi munkamegosztásról* című munkáját (DURKHEIM 2001).

körülmények talaján fejezhető ki a racionalitás e két oldala (az érték- és célracionalitás) magát a kiindulásként szereplő racionalitást. E kérdés megfogalmazása helyett a racionalitás formáinak pluralizmusa lesz jellemző az európai modernitásra.

Mindenesetre Niklas Luhmann elemzésében a racionalitás és az egyéb megkülönböztetések (állam és társadalom, közösség és társadalom, stb.) egységére vonatkozó kérdés elmaradásával magyarázza, hogy a modern társadalom képtelenné vált arra, hogy saját egységére reflektáljon. Ha nem is szigorúan ugyanezen gondolatmenet mentén haladva, de más szerzők is egyre gyakrabban elemzik a racionalitás átalakulásából következő kérdéseket. A racionalitás pluralizmusából adódóan a világ értelmezésének képtelensége vezet el ahhoz, hogy az egységet kereső törekvések újra felszínre kerülnek. A modernitás racionális diskurzusa ugyanis jól láthatóan nem volt képes teljesíteni az új típusú, a teljes értelemadásra tett XVIII. századi ígértét. A modernitás racionalitásának egyfajta kudarcra hozza tehát magával a vallási értelmezés kétségtelenül megfigyelhető reneszánszát. Különösen a nyelvi fordulat (*linguistic turn*) és a posztmodern a korábbi korszaknál erőteljesebben relativizáló megközelítésének egyre határozottabb megjelenésével párhuzamosan erősödik fel az egység keresése az európai gondolkodásban is. A darabjaira hullott racionalitás helyett egyre gyakrabban a vallási értelemadás jelenik meg olyan perspektívaként, amely eligazodást, útmutatást adhat. Másképpen fogalmazva, a vallási értelmezés egyfajta válaszként jelenik meg a modernitás „minden egész eltörött” érzésére reagálva. Vagyis a modern ember értelemkeresése ezen a ponton gyakran kanyarodik vissza azon egység vágyához, amely egykor az európai hagyományt is jellemezte.

Vallás és racionalitás gondolkörének még a posztmodern előtti megfogalmazása jelenik meg a szociológiai hagyományban is; elsősorban a felvilágosodás racionalizmusának értelmezési keretéhez kapcsolódva, mégis teret adva az újabb, a szakrális kommunikáció jelentőségét hangsúlyozó értelmezéseknek (KORPICS–P. SZILCZL 2007). Ezen értelmezések számára Durkheim második nagy korszakának vallásszociológiája (DURKHEIM 2000; 2003) jelenti a kiindulópontot. Durkheim a felvilágosodás racionalitásának talaján állva értékeli át a vallás és racionalitás kapcsolatát, új impulzusokat adva ezzel a későbbi kutatások számára is. Míg korábban a vallás és racionalitás szembenállását hangsúlyozták, Durkheim etnológiai kutatásai során rámutat, hogy a gondolkodás, a racionalitás, s így a tudomány alapkategóriái is vallási eredetűek, ezáltal nagyban relativizálja a racionalitást megjelenítő tudomány és a vallás különbségét. Véggkövetkeztetésében (DURKHEIM 2003, 377–403) azonban arra jut, hogy a vallási élmény *sui generis* érzeteinek objektív, egyetemes és örök okát a társadalom jelenti. A modernitás szekularizált világában ez a nézőpont a hagyományos vallási értelemadás helyett a modern társadalom kollektivitását, az immár vallási tartalmától megfosztott közösségi rítusokat, normákat emeli ki, amely Durkheim felfogása szerint egyúttal a társadalmi rend integrációját is megteremti.

Míg Durkheim a vallásnak a tradicionális társadalmakban egységes értelemadó szerepének megszűnését, és egy szekularizált közös morális rend kialakulását érzékeli, addig Thomas Luckmann – a durkheimi gondolati szálon továbbhaladva – a vallási értelemadás szerepét a modernitás körülményei között is meghatározónak tartja (LUCKMANN 1963, 1991). Ennek ellenére, erősen durkheimi kiindulású társadalomelmélete érzékeli a hagyományos vallásosság visszaszorulását a modernitás korában, ezért a vallás szerepét átfogalmazza és funkcionális fontosságát jórészt az intézményes valóságosságon kívülre helyezi. A luckmanni gondolatmenet lényegében egy, a tételes val-

lásosságtól különböző, de a transzcendencia alapján való orientálódás össztársadalmi igényét érzékeli a modernitás körülményei között is, mint olyan tényezőt, amely az egyéni értelemadás mellett a társadalmi integráció lehetőségét is megvalósítja. Tehát a vallás funkcionális szerepe Luckmann-nál már nem a társadalom sajátos intézményes keretein, hanem alapvető antropológiai feltételeken nyugszik. Vagyis a vallás már nem a „megszentelt társadalmat” (a társadalmiságot, a közös értékeket, normákat) jelenti számára, mint Durkheim szociológiája számára, hanem a par excellence antropológiáját: Luckmann számára a vallás örök, pontosabban örökkön létező szükségleteken alapul. Részben ebből adódóan, Luckmann e „láthatatlan vallásnak” (LUCKMANN 1991) a modernitás komplex viszonyrendszerében a sokféle, partikuláris értelemadás dominanciája miatt egyfajta átfogó, a végső kérdésekre vonatkozó iránymutatást tulajdonít, impliciten utalva a felvilágosodás racionalizmusának erre való képtelenségére.

Az utóbbi évtizedek szakrális kommunikációval foglalkozó, részint ebben a luckmanni hagyományban álló, részint azon túllépő szerzői is a vallásos értelemadásban rejlő lehetőségeket hangsúlyozzák a modernitás körülményei között. Quentin J. Schultze (SCHULTZE 2007), Aldo Gargani (GARGANI 2007) vagy John Fulton (FULTON 2007) emellett egyaránt azt emelik ki, hogy a metafizikai és a pozitivista hagyománynak a racionalitást középpontba állító megközelítése felülvizsgálatra szorul. Különösen Gargani fogalmaz határozottan a racionális diskurzus bírálataiban: „Figyelemre méltó, hogy a neopozitivista és a poszt-analitikus ismeretelmélet és nyelvfilozófia a titkot, a rejtélyt és a csodát a mindennapi nyelv funkcionális zavarának tekinti. Az efféle ismeretelmélet és nyelvfilozófia azonban elvételi a különbséget a szubjektum mint tapasztalat és a természet legislátora és megkonstruálója és a szubjektum mint események, történések, kinyilatkoztatások, titkok és rejtélyek értelmezője között.” (GARGANI 2007, 70.) Más hagyományból kiindulva ugyan, de a vallás jelentőségének újraértelmezése, a benne rejlő pozitív tartalmak kibontása jelenik meg Jürgen Habermas életművében is,⁷ sőt a kérdéskör újraértelmezése magánál Niklas Luhmann-nál is megfigyelhető.⁸ Ami az utóbbi két szerzőt – ha lehet így fogalmazni –, a társadalomtudományos megközelítés két képviselőjét a többiektől megkülönbözteti az, hogy a vallás jelentőségének újraértelmezése a modernitás átfogó értelmezésének keretében jelenik meg. Ez szab határt a két szerző sok tekintetben lényegesen különböző, de e vonatkozásban hasonlóságot mutató megközelítése számára, amikor a vallási értelemadásnak a modernitás körülményei közötti lehetőségeit tárgyalják.⁹

Luhmann a racionalitás feloldódásának folyamatát – társadalomtudományos megközelítéséhez híven – egyértelműen a társadalmi viszonyokkal együtt értelmezi. Ezen értelmezési keretben a modernitás korábban tárgyalt értelemadó képtelenségét az ezzel a folyamattal együtt járó társadalmi változással összefüggésben igyekszik értelmezni. Luhmann rámutat, hogy az európai hagyományt évszázadokig megtestesítő rendi társadalom lassú, de folyamatos eróziója feloldja az egységet, s az egységes gondolkodást lehetővé tevő társadalmi kereteket is. A nemesség által meghatározott világos hierarchia megszűnése pedig az egymással versengő, a racionalitás és tágabban a világértel-

⁷ Habermas vallásról alkotott nézetének változását a *Glauben und Wissen* (HABERMAS 2002) kötethez szokás kapcsolni, noha felfogásának változása már az 1990-es évek kötetében is nyomon követhető. Erről részletesebben lásd MEYER 2007.

⁸ A vallás szerepének megítélésében jelentős elmozdulás történik Luhmann-nak a hetvenes évekből nagy összefoglalójában (LUHMANN 1977), a nyolcvanas évekből értelmezésében (LUHMANN 1984) és csak poszthumusz megjelent munkájában is (LUHMANN 2002a). Az itt részletesebben nem érintett változás következtében a vallás nagyobb jelentőségre tesz szert Luhmann társadalomelméletében.

⁹ E tanulmány keretei között nincs mód Habermas felfogásának taglalására.

mezés sokféleségét valló értelmezések elterjedésének kedvez (LUHMANN 1993b). Annál is inkább, mivel a társadalmi folyamatok az egységet megjeleníteni képes hierarchikus tagolódás helyett a társadalom egyes részeinek funkcionális elkülönülésének irányába mozdulnak el. A modernitással a társadalom egyre bonyolultabb szövetét fokozatosan az egyes részterületek sajátos racionalitása határozza meg. Különböző racionalitás-igénnyel kezd el működni a jog, a gazdaság, a nevelés, a tudomány és az ekkor kialakuló, majd a későbbiekben egyre nagyobb szereppel rendelkező tömegkommunikáció is. Mindezen területek ugyanis a saját autonómiájukat tükröző megkülönböztetésekkel (például a jog területén a jogszerű–jogszerűtlen, a tudományban az igaz–hamis, a gazdaságban a rentábilis–nem-rentábilis, a tömegkommunikációban az informatív–nem-informatív, stb.) az egésztől, az egységestől eltérő szerveződéseket, önreferenciális rendszereket hoznak létre.¹⁰

Természetesen a modernitással lejátszódó efféle társadalmi változásból nem következik, hogy megszűnne a kapcsolódás az egyes részterületek között. A kölcsönös áthatás (interpenetráció) megteremti a kapcsolódásokat az egyes funkcionálisan elkülönült egységek között. Mindazonáltal az egykor a világ egységét tételező hagyománnyal szemben itt már nem az egyben való feloldódás, hanem az egyes elkülönült rendszerek működőképességét segítő, de az elkülönült területek (értelmezési) autonómiáját kifejező kapcsolódások jönnek csak létre. Minden különbözőségük ellenére hasonló, a modernitásra jellemző művelői zártsággal (a sajátos racionalitás csak egy adott részterületen belül bír érvényességgel) és ún. autopoietikus (önmaga által létrehozott, teremtett) autonómiával jellemezhetők. A racionalitás a kibontakozó modernitás viszonyai között a részterület (gazdaság, politika, jog, tömegkommunikáció, stb.) azon sajátos megkülönböztetését tükrözi, amellyel a rendszer műveletileg elválasztja magát a környezetétől, és amellyel saját megkülönböztetését létrehozza. Ilyen körülmények között – ahogy Luhmann fogalmaz – a racionalitás nem jelent egyebet, mint a „rendszer és környezete megkülönböztetésének egységére való reflektálást a rendszeren belül” (LUHMANN 2006, 77). A modernitásra jellemző ezen racionalitás azonban már nem utal a részrendszeren kívüli, azt is magában foglaló, magasabb szintű rendszerre; arra a racionalitásra, amelynek egységét a korábbi korszakban a vallás jelenítette meg.¹¹ Mivel e részterületek autonóm műveleteik végrehajtásakor egyáltalán nem, vagy egyre kevésbé igénylik a vallás segítségét, a racionalitás és a társadalmi szerkezet e változásai magától értetődően új helyet jelölnek ki a vallás számára is.

A modernitás egyik döntő változása, hogy a fentiek következtében a vallás hajdani biztos helye a társadalomban megkérdőjeleződik. Abban az eredeti helyzetben, amelyben – miként erre Georg Simmel is rámutat (SIMMEL 1989) – a vallás és társadalom között még nem tettek különbséget, a vallásos értelmezés bármilyen kérdés kapcsán lehetséges volt. A tradicionális társadalmakban a vallási magyarázat lehetőségét, s ezáltal a vallás kompetenciáját semmilyen tőle függetlenné vált társadalmi részrendszer logikája nem korlátozta.¹² Ez az az időszak, amikor a racionalitás egysége egyet

¹⁰ Erről részletesebben lásd LUHMANN 1987.

¹¹ Feltételezésem szerint Habermas lényegileg más kiindulású társadalomelmélete többek között az egységnek a modernitás körülményei közötti megmentése érdekében vezeti be a kommunikatív racionalitás fogalmát (HABERMAS 1995).

¹² Ez nem azt jelenti, hogy a korábbi időszakban a természethez fűződő viszony és a társadalmi kommunikáció teljes mértékben a szakralitással lett volna jellemezhető (erről lásd ELIADE 1999; DURKHEIM 2003); de a társadalom és a vallás egységét nem veszélyeztették egymással versengő, a vallás értelmezését kétségbevonó valóságértelmezések.

jelentett az Isten által teremtett világ egységébe és jóságába vetett hittel. Az európai hagyomány fokozatos változásával, amely a modernitás funkcionális differenciálódásával lényegileg más helyzetet szült, a vallási értelmezés magától értetődése kétségtelenül lassan erodálódni kezdett. A hierarchikusan szervezett rendi társadalomban a természetes helyességben, a rögzített pozíciók rendjében, a perfekció és a korrupció világos elválaszthatóságában való magától értetődő bizonyosság a modernitás kiterjedésével – miként erre a racionalitás tartalmának változásait taglalva már utaltunk – fokozatosan megszűnt.¹³

Luhmann amellett érvel, hogy a vallás a racionalitás döntő változásával, az egyes részterületek funkcionális elkülönülésével együtt járó racionalitások megjelenésével már nem tarthat igényt az egész és a racionalitás hajdani egységét meghatározó szerepére. Mivel a modernitásra jellemző részterületek egyre inkább szekularizálódnak; a társadalmi változás mindinkább lehetőséget kínál arra, hogy az egyének vallás nélkül éljenek. A szekularizált modern társadalomban a vallási kommunikáció már csak egy olyan ajánlatot tehet az egyénnek, amelyet vagy elfogad, vagy nem: felkínálhatja, hogy értelmet ad a világnak és az egyén saját életének, s megjelenítheti azt a tudást, hogy a társadalom szegényebb lenne e lehetőség híján. De nem tarthat igényt arra az össztársadalmi értelmezésre, amelyben a vallási kommunikáció jeleníti meg az egyedüli lehetséges autenticitást.

Nem véletlen, hogy a modernitás eltérő értelmezései is gyakran egységesekek a tekintetben, hogy a vallás jelentősége az európai modernitás viszonya között folyamatosan csökken. Ez a társadalmi változás hozza magával azt is, hogy legalább ilyen gyakran prognosztizálják (például Marx, vagy a frankfurti iskola képviselői) a vallás lassú elhalását. A világ szekularizálódásának és a vallás jelentőségének teljes visszaszorulását megfogalmazó, közkeletű felfogás azonban nem vet számot azzal, hogy a kétségtelenül jelentős változásokkal, legyen a szó a társadalmi viszonyrendszeréről, vagy a racionalitás átalakulásáról, nem feltétlenül jár együtt a vallás szerepének megszűnése. Bár az kétségtelen, hogy a vallás a megváltozott társadalmi körülmények között, a modernitás funkcionálisan differenciálódó viszonyai között bizonyosan nem határozhatja meg az egyes részterületek működését, hiszen azok autonóm működése, sajátos racionalitásuk érvényesülése ennek szembeszegül.¹⁴

Azonban nem csupán a modernitás komplexitása miatt nem lehetséges a vallás szempontjának erőteljes megjelenése az egyes részterületeken. Az európai hagyomány talaján létrejövő modern társadalom funkcionális differenciálódása ugyanis olyan autonómiával rendelkező részterületeket alakított ki, amelyek sajátos működése, a rájuk jellemző racionalitás bináris (például a gazdaság esetében a rentábilis–nem rentábilis) megkülönböztetése a moráltól függetlenül jött létre. Vagyis pozitív vagy negatív értéke nem a jó és rossz morális kategóriáit tükrözi; ennek megfelelően a részterületek megkülönböztetéseiből semmiféle ítélet nem fogalmazható meg a helyes cselekvés vagy az élmények kívánatos átélése tekintetében. Ennek kizárólag az adott részterület logikája, racionalitása szempontjából van érvényessége. A gazdaság esetében tehát csak a befektetés megtérülése, rentabilitása alapján ítélik meg a választást, míg mondjuk

¹³ Vö. mindezt azzal a változással, amely Francis Baconnel (BACON 1995) és Descartes-tal kezdődött.

¹⁴ Tegyük mindjárt hozzá, hogy Luhmann társadalomelméletében nem fogalmazódik meg olyan elképzelés, amely a modern társadalom funkcionális differenciálódását normatív követelménynek tekintené. Más kérdés (de ehhez mégis szorosan kapcsolódik), hogy a modern (szekuláris) politika részéről Luhmann olyan normatív törekvést érzékel (LUHMANN 2002b), amely el akarja zárni a vallás elől az össztársadalmi integráció szerepét, azaz igyekszik bezárni a vallást a vallás világába.

a tömegkommunikáció esetében a közvetítendő események informativitásán múlik a kapcsolódás; egyik esetben sem mérlegelve a morális szempontokat.¹⁵

A vallás immanencia–transzcendencia megkülönböztetésével (LUHMANN 1977; 1984; 2002) – még ha az egykor általános stabilitást és totális érvényességet, az értelemadást meghatározó jelentősége a modernitás változásával fel is oldódik is – a vallás jelentősége nem szűnik meg a modernitás viszonyai között. E társadalmi változásból az sem következik, hogy a vallás visszahúzódna az egyház területére és csak e vonatkozásban lenne szerepe.¹⁶ A modernitás viszonyainak kiterjedésével a vallás kétségtelenül nem tudja már az egyes részterületek működését meghatározni, de társadalmi szerepe nem korlátozódik csak a saját rendszerére; vagyis jelentősége nem csak e terület vonatkozásában, és nem csak e viszonyra érvényes sajátos megkülönböztetése, sajátos racionalitása vonatkozásában van. A vallási kommunikáció jelentősége abban is megmutatkozik, hogy a modernitás funkcionális differenciálódása után is megőrzi a lehetőséget, hogy a részrendszerek racionalitásán túlmutatva az egészre reflektáljon. A modernitásból következő társadalmi változás, a racionalitások megsokszorozódása ugyanis a vallás számára nem zárja ki a társadalom egészére és a világ egységére vonatkozó reflexió lehetőségét. A modernitás következményeképpen azonban ez az egykor egyirányú, csak a vallás részéről jövő reflexió több irányúvá válik, hiszen az egyes részterületek racionalitásának ugyanúgy módja van a vallás szerepére, jelentőségére vonatkozó állításokat megfogalmazni, mint a vallásnak rájuk nézve. Másrészt a modernitás körülményei között a vallásnak sokkal gyakrabban kell olyan nem maga által megfogalmazott kérdésekre válaszolnia, mint például a saját racionalitásától (az immanencia–transzcendencia megkülönböztetéstől) független finanszírozás, jogi környezet, vagy az információ tőle független áramlásából adódó kérdése.

Mindazonáltal a modernitás funkcionális tagolódásának további sajátosságai sem hagyhatók figyelmen kívül. Ahogy erre Luhmann több elemzésében (LUHMANN 1987, 1998, 2006) is rámutat, az egyes részterületek választásainak racionalitása olyan kommunikációs folyamatot jelent, amely mindig a pillanatnyi helyzet szempontjából kívánatos választást tükröz. Minden részterület (gazdaság, jog, tömegkommunikáció, stb.) saját autopoiézise olyan műveletek alkalmazását kívánja meg, amely végső bizonyosság nélküli. Másképp fogalmazva, a modern társadalom funkciórendszerei olyan, a jövőre nyitott műveletekkel dolgoznak, amelyek szemantikája nem zárja ki, hogy amit a jelenben elfogadnak mint érvényeset, a funkciórendszer racionalitását tükrözőnek, az – ugyanazon autonóm működés folyamán – más tartalmat is kaphat, s a részterületen belüli kommunikáció által új értelmet nyerhet. A modernitás részrendszereinek tehát az a kettős tulajdonsága, hogy egyrészt minden esetben egy autopoiétikusan zárt egységet alkotnak, másrészt azonban a további műveletek érdekében nyitottnak kell lenniük a bizonytalan kimenetelű kapcsolódások iránt. Ez a kettőség egy sajátos paradoxont hoz létre. A modernitás racionalitásában a szükségszerűség és a lehetetlen már nem jelenti a világ rendjének vázát.

A szükségszerűség és a lehetetlen tehát feloldódik a modern társadalom funkcionálisan elkülönült részrendszereinek teljességre való törekvésében. A modern társadalom mindezen funkciórendszerei és az egyéb részterületek (például művészet, nevelés,

¹⁵ Természetesen a vallás és a morál történetileg nem mindig fedi le egymást, miként erre Luhmann több témába vágó elemzése is rámutat. Erről részletesebben lásd LUHMANN 1993b; 1993c; 1994; 1998c.

¹⁶ E tekintetben Luhmann értelmezése a vallásnak a modern társadalomban betöltött funkciójáról megegyezik Luckmann felfogásával (LUCKMANN 1991).

oktatás, stb.) racionalitása ugyanis kétségkívül totalitásra törekszik. Ezt az általános érvényességet azonban csak saját részterületének kommunikációjában képes 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.¹⁷ A kommunikáció szerveződése tehát az egyes részterületek autonómiája miatt, 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. Egyedül a vallás sajátos megkülönböztetése, az immanencia és transzcendencia alapján orientálódó racionalizmusa mint a vallás sajátos univerzalizmusa rejti magában a paradoxon feloldásának a lehetőségét. A modernitásban egyedül a vallás képes a modernitás szerveződésével felszámolt szükségszerűséget és lehetetlent mint a világ rendjének vázát visszahozni – ha nem is feltétlenül az individuuum vonatkozásában, hiszen nem lehetetlen, hogy az (vagy azok egy csoportja) egyáltalán nem igényli az európai hagyományban még egységesen meglévő vallási tartalmat.¹⁸

Fontos hangsúlyozni, hogy Luhmann ezen értelmezéssel – a látszólagos párhuzamok ellenére – szakít a vallásszociológiai hagyomány vallásértelmezésével. Ez leginkább abban érhető tetten, hogy noha Luhmann a vallásnak egy, a részrendszerek racionalitásán túlmutató, szubstrukturális szerepet is tulajdonít, már nem ruhazza fel azzal a társadalmat integráló szereppel, amely a szociológiai hagyományban (elsősorban Durkheim társadalomelméletében, de annak Comte-i előzményében¹⁹ is) jelen van, s amely Luckmann vallásértelmezésének is sajátja. Ezzel szemben rámutat az elmúlt évtizedekben különösen gyakran megjelenő, vallási mozgalmakból következő, s éppen a társadalmi integrációt veszélyeztető társadalmi konfliktusokra. Felfogása a tekintetben is különbözik a szociológia hagyományától, hogy Durkheimmel, vagy akár Parsonsszal szemben (PARSONS 1991) nem kísérel meg közös értékrend alapján társadalmi integrációról beszélni. Luhmann éppen a modernitás sajátosságának tekintett rendszerautonómiák megléte miatt utasítja el annak lehetőségét, hogy a társadalom előzetes strukturális döntéseit a vallásnak, vagy egy szekularizált vallásosságban (például a társadalomban vetett hitben) kifejeződő közös normatív éthosznak átengedje.

Társadalomelmélete, amely tudatosan szakít a szubjektum, vagy cselekvésorientált hagyománnyal (LUHMANN 1999), a kommunikációból való kiindulást hangsúlyozza. Rámutat, hogy a modern társadalom kommunikációja nem lehet meg a bizonytalanságokkal teli nyitottság kettősségének feloldása nélkül, s e tekintetben kitüntetett szerepet tulajdonít a vallásnak. 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 teremt meg a világ

¹⁷ 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 – Luhmann-nal megegyező módon érvel (BOURDIEU–WAQUANT 1992).

¹⁸ Luhmann éppen e megfontolás alapján vet el (LUHMANN 1977; 2002) minden olyan kísérletet, amely a vallást az ember antropológiai szükségleteként értelmez (LUCKMANN 1991); rámutatva arra az empirikus tényre, hogy nem jelentéktelen azon személyek száma, akik vallási értelmezés nélkül tájékozódnak a világban.

¹⁹ Hadd utaljak itt Comte három stádium elméletének (COMTE 1979) vallási szakaszára, vagy a modernitás viszonyait kifejező pozitív stádiumára, amely sok tekintetben egy, a tudományra ruházott „vallásos értelemadás-ként” is értelmezhető. (Ezzel összefüggésben nem véletlen a kései Comte azon erőfeszítése, hogy a pozitív tudományból immár tételes vallást csináljon.)

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. Luhmann a vallás lassú elhalásának teóriájával szemben éppen a modernitás komplexitásából adódó lehetőséget emeli ki a vallási kommunikáció számára. Vagyis Luhmann a szekularizáció folyamatában nem a vallás funkcionális és jelentőségbeli csökkenését látja, mint a szociológiai hagyomány többségi képviselői (például BERGER 1967), hanem a modern társadalom feltételeihez való alkalmazkodást.

A modernitás megváltozott társadalmi környezete azonban a vallás szerepét is átalakítja. Míg az archaikus és a rendi társadalomban a vallás az egész társadalom értelemdadására tarthatott igényt, s ebben mutatkozott meg társadalmi funkciója, ez a szerep a modernitás időszakában megváltozott. Mivel a társadalmi rendszer hatékonyságának érdekében a társadalom funkcionális összetettsége növekszik, ezáltal a rendszerspecifikus esetlegességek is növekednek. A vallás szerepe ezen megváltozott körülmények között immár a kontingenciák feloldásában mutatkozik meg. A vallás a meghatározhatatlanra vonatkozó, szintén átélt utalással szemben az összes értelem meghatározhatóságát garantálja. Ahogy Luhmann fogalmaz: a vallás a teológiai reflexió lehetőségével „azt a bizonyosságot kínálja, hogy mindaz, ami történik, mindaz, amit meggyőződéssel tesznek, egy olyan transzcendens kétértékűségnek van alávetve, amely lehetővé teszi a saját átélés és cselekvés elfogadását.” (LUHMANN 2002 a, 128.) Egyetlen más társadalmi funkciórendszer sem képes ugyanis azt a meggyőződést kifejezni és kommunikálni, hogy amit az ember tesz, végül is jó. Csak a vallási kommunikáció képes (az immanencia és a transzcendencia vallásra jellemző megkülönböztetésével) felülemelkedni a bizonytalanságon, s csak ez képes a különböző racionalitások, egyéni és társadalmi cselekvési motívumok hálójában a bizonyosságot megjeleníteni.

IRODALOM

- BACON, Francis 1995. *Novum Orgánum. Új Atlantisz*. Budapest: Nippon Grafikai Stúdió.
- BERGER, Peter L. 1967. *Sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- BOURDIEU, Pierre – WAQUANT, Loïc 1992. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago – London: Chicago University Press.
- BOURDIEU, Pierre 2000. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK.
- BOURDIEU, Pierre 2002. *A gyakorlati észjárás: a társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest: Napvilág.
- COMTE, Auguste 1979. *A pozitív szellem: A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve*. Budapest: Magyar Helikon – Európa.
- DESCARTES, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Budapest: Matúra Bölcelet, Ikon.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz.
- DURKHEIM, Émile 2000. A vallási jelenségek meghatározásáról. In Felkai Gábor – Némédi Dénes – Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Budapest: Új Mandátum.
- DURKHEIM, Émile 2001. *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- DURKHEIM, Émile 2003. *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.
- ELIADE, Mircea 1999. *A szent és a profán: a vallási lényegéről*. Budapest: Európa.
- FULTON, John 2007. Tapasztalat, elidegenedés és a vallás antropológiai feltétele. In Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.): *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. Budapest: Typotex.

- GARGANI, Aldo 2007. Vallási tapasztalat mint esemény és értelmezés. In Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.): *Szagrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. Budapest: Typotex.
- HABERMAS, Jürgen 1995. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen 2002. *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Budapest: T-Twins.
- HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W. 1990. *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Atlantisz.
- KORPICS Márta – P. SZILCZL Dóra (szerk.) 2007. *Szagrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. Budapest: Typotex.
- LUCKMANN, Thomas 1963. *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Freiburg: Rombach.
- LUCKMANN, Thomas 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 1984. *Religious dogmatics and the evolution of societies*. New York: Mellen.
- LUHMANN, Niklas 1987. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 1993a. Individuum, Individualität, Individualismus. In uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 1993b. Die Ausdifferenzierung der Religion. In uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 1993c. Ethik als Reflexionstheorie der Moral. In uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 1994. Religion. In uő: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, Niklas 1998a. *Die Gesellschaft der Gesellschaft I–II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 1998b. Die Semantik Alteuropas I. Ontologie. In uő: *Die Gesellschaft der Gesellschaft I–II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 1998c. Die Geheimnisse der Religion und die Moral. In uő: *Die Gesellschaft der Gesellschaft I–II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 1999. *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest: Osiris.
- LUHMANN, Niklas 2002a. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 2002b. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas 2006. *Die Beobachtungen der Moderne*. Wiesbaden: VS Verlag.
- MANNHEIM Károly 1996. *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz.
- MARQUARD, Odo 2001. *Egyetemes történelem és más mesék*. Budapest: Atlantisz.
- MARX, Karl 1974. *A német ideológia*. Budapest: Magyar Helikon – Európa.
- MEYER, William J. 2007. Privát hit vagy nyilvános vallás? Habermas vallási felfogásában bekövetkezett változás értékelése. In Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.): *Szagrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. Budapest: Typotex.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat 2000. *A törvények szelleme*. Budapest: Osiris – Attraktor.
- PARSONS, Talcott 1951/1991. *The social system*. London: Routledge.
- SCHULZE, Quentin J. 2007. Az „Isten-probléma” a kommunikációkutatásban. In Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.): *Szagrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. Budapest: Typotex.
- SIMMEL, Georg 1989. *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. Hrsg.: Horst Jürgen Helle. Berlin: Duncker & Humblot.
- TÖNNIES, Ferdinand 2004. *Közösség és társadalom*. Budapest: Gondolat.
- WEBER, Max 1987–1999. *Gazdaság és társadalom: a megértő szociológia alapvonalai*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.
- WEBER, Max 1997. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Cserépfalvi.



Csorba Simon László: Genesis (fény-kép)
kollázs, 65x50 cm, 1978