

A VALLÁS A FUNKCIONÁLISAN DIFFERENCIÁLT TÁRSADALMAKBAN

TÖRÖK BALÁZS¹

Absztrakt

A tanulmány célja annak feltárása, hogy a vallási rendszer milyen kölcsönhatásban áll más társadalmi rendszerekkel. A vizsgálódás során elkülönítjük a premodern és modern vallási formákat. A társadalmi rendszerek közötti strukturális kapcsolatokat a politikai és a tömegmédiák működése alapján illusztráljuk. Bemutatjuk a vallási rendszer társadalmi mellőzöttségét, ami egyben a vallás más társadalmi rendszerektől való strukturális függetlenségéért is értelmezhető. Kiemeljük, hogy a politikai rendszer hogyan alakítja érzékenységét a vallási rendszer irányában. Emellett kitekintést adunk arra, hogy a vallás milyen módon befolyásolja a politikát azokban a társadalmakban, amelyekben a funkcionális differenciálódás még nem vált általános társadalomszervezési formává. A tanulmány vizsgálja, hogy a vallás jelenlegi társadalmi elszigeteltsége a nyugati társadalmakban milyen módon befolyásolja a társadalom vallási szempontú megfigyelhetőségét, értékelését, kritikáját. A tanulmányban a vallás szociológiai fogalmát alkalmazzuk, így minden olyan hitrendszert, amely transzcendens/immanens különbséget figyelembe vesz a valóság konstruálásában, a vallás egyik formájának tekintjük.

A tanulmányban² arra a kérdésre keressük a választ, hogy vajon a vallási rendszer milyen módon kap helyet a társadalmi rendszerek kölcsönhatásában? Milyen változásokat idézhet elő a vallási rendszerben, hogy a környezetében működő társadalmi alrendszerek kölcsönösen szorosabbra fűzik teljesítménykapcsolataikat, miközben a vallás irányában növelik érzéketlenségüket, vagy semleges viszonyt alakítanak ki irányában. Ilyen adottságok mellett hogyan pontosíthatja társadalmi funkcióját a vallási rendszer? (Megjegyezzük, hogy a szociológiai értelemben vett vallás nem azonos az egyházi rendszerrel. Társadalmi értelemben mindaz vallásnak tekinthető, ami transzcendens/immanens differencián alapuló valóságkonstrukciót kommunikál.)

Kulcsszavak: rendszerelmélet, funkcionális differenciálódás, vallási rendszerek, strukturális kapcsolódás

A modern és premodern vallás

A globalizáció felfokozta a társadalmak kapcsolódóképességét, növelte a régiók közötti interkonnektivitást, ami a vallásra is hatással volt. A vallás egyre többféle társadalmi kontextusban jelenhet meg, fenntartott felekezeti szervezetsége mellett variabilitása növekszik. A kialakulóban lévő vallási sokféleség nehezen áttekinthető, azonban a modernitás okozta változásokat figyelembe véve két alapvetően eltérő jellegzetesség megfigyelhető a vallás funkcióterületén. (Vanderstraeten 2015, 10. o.)

¹ egyetemi docens, PPK Szociológiai Intézet

² A tanulmány tartalmi és szerkezeti sajátosságai arra vezethetők vissza, hogy egy vallási témájú, készülő kötet egyik fejezete.

A premodern társadalmakban a vallást a társadalom meghatározóan fontos *integráló tényezőjeként* veszik figyelembe. Ebben a funkciójában a vallás képes egyfajta alapvető biztonságot és variációs korlátot képezni valamennyi funkcionális terület vonatkozásában. A vallás így bizonyosságokat közvetít, ezért stabilizáló tényező. „Ezekben a társadalmakban a politikai uralom eredendő vallási legitimációval rendelkezik, és így olyan normáknak van alávetve, amelyeket nem maga hozott létre. (...) Az alrendszerek autonómiájának mértéke az alrendszerek kockázatvállalásra képes differenciáltságától függ, és társadalmanként változik”. (Luhmann 2016b, 102–103. o.) Ahol a vallás az alrendszerek kockázatvállalási képességét kontrollálhatja, ott bizonyos értelemben olyan fékező mechanizmusként működhet, ami a nyugatiasan szekularizált államokban a vallás oldaláról már nem áll rendelkezésre. Az occidentális társadalmak nem kompatibilisek azzal a premodern vallással, amely azt feltételezi, hogy a társadalom egészének működése orientálható vagy akár kontrollálható a vallási centrumból.

A modern társadalmakban a vallás elvesztette azt szerepét, hogy más társadalmi rendszerek működését kontrollálja. A politika – még ha egyes országokban a hagyományokból eredően létezik is államvallás – lényegében a sokféle egyenértékű világnézet körében kezeli a vallásokat, így nagy szabadságfokkal rendelkezik a valláspolitikai preferenciák kifejezésében. Ezzel párhuzamos jelenség, hogy a nyugati modernitás országaiban a vallás olyan jellegű magánüggévé vált, ami korlátozott mértékben társadalmisítható. A jelenséget illusztrálhatjuk az oktatás példáján. Civil szervezetek, NGO-k és filantróp társaságok aktivitására alapozottan könnyen elérhető, hogy az oktatáspolitikai érzékenyítse magát az átlagostól valamilyen irányban eltérő tanulók irányában. A tanuló sebezhetősége, a kisebbségi nyelvhasználat, az etnikai háttere, a tanulási nehézségei vagy akár tehetsége ennek megfelelően könnyen átforgathatók az oktatási rendszer oldalán jelentkező feladatokká. Létrejönnek a problémákra proaktívan reagáló pedagógiai programok, és a korábban reflektálatlan helyzetek átláthatóan kezelhetővé válnak az oktatási rendszerben. A vallás vonatkozásában azonban ez némileg másként van. *Az oktatási rendszer vallási érzékenységét a legtöbb országban a szekularizáció hagyománya szabályozza*, ezért a tanulók vallásosságának figyelembevétele általában korlátozott – kivéve, ha a felekezeti iskolák gyakorlatát nézzük. A nyugati modernitás kultúrkörében a vallásosság ennek megfelelően inkább egyéni világnézetként, mint ösztársadalmi érvényességű tényezőként kerül figyelembevétele. Jellemző, hogy az egyének a vallást többnyire tanulással építik be személyes életprojektjükbe, és pedig úgy, hogy a bizonytalanságból kiindulva jutnak el a hithez, ami a bizonytalanság kezelésének egy új formája: kombinálja a transzcendenciát és az immanenciát. A premodern vallásokban ez másképpen van.

A globális interkonnectivitás erősödése következtében a premodern és modern vallásosság egyidejűleg van jelen számos társadalomban, ezért a különféle társadalmi elrendezettséget feltételező vallási felfogások közvetlenül érintkezhetnek egymással. A Közel-Keleten például a nyugatias (West) kultúra által terjesztett szekuláris nemzetállam ideológiája serkenti az autonóm részrendszerek társadalmi kialakulásának folyamatait, noha visszarendeződések is megfigyelhetők. Egyes elemzők szerint Izrael állam létrehozása vallási eredetű teológiai eszméken alapult, így a muszlim világban a szekuláris állam iránti nyugati elkötelezettség megkérdőjeleződését idézte elő. (Christiano et al 2002, 263–265. o., 2002, 256–257. o.) A globalizáció interkonnectivitás, ezért nemcsak a modern társadalmak hatnak a premodernekre, hanem megfordítva is. A Németországban lezajlott férfi

körülmetelési vita kapcsán alább bemutatjuk, hogy egyazon nemzet territoriális határian belül is jelen lehet a premodern és a modern vallás.

Egyes vallási szerveződések a modern társadalmakban úgy vannak jelen, hogy működésük során fenntartják a premodern társadalmi környezethez illeszkedő hagyományaikat. Ilyennek tekinthető például a judaista és muszlim hagyományban fenntartott férfi körülmetelés gyakorlata, ami a modernizált európai jogrenddel kapcsolatban keletkeztetett vitákat. A vallás rendszerelméleti szociológiai fogalmának előnye, hogy megfigyelhetővé teszi azokat a szemantikai kereteket, amelyekben a jogi rendszer variálja a vallás fogalmi lehatárolását. A modernitás nyugati társadalmában a protestantizmus kori vallási szemlélet alapján alakult ki a vallás definíciója, mely a szekularizációs folyamatok során jogilag is rögzítésre került³. Eszerint a vallást szabadon megválasztható nézetrendszernek tekintik, amely önálló, döntésképes individuumokat feltételez. A jogrendnek ez a vallás definíciója azonban nem mindenben felel meg azoknak az Európában élő vallási csoportoknak, melyek néhány tekintetben a premodern társadalmak vallási mintázatát követik (Pl.: iráni, egyiptomi bevándorlók stb.). A premodern társadalmak a vallást nem személyes választáson alapuló egyéni hitként, hanem születési alapon determinált identitásképző momentumként rögzítik. 2012-ben Németországban viták kezdődtek a férfi körülmetelés judaista és iszlám gyakorlatának jogrendi megítélése következtében. Az érintett vallási közösségek diszkriminatív támadásként interpretálták a férfi körülmetelés jogi korlátozására tett kísérleteket. Szerintük „mind a zsidók, mind a muszlimok számára az ember beleszületik egy olyan hagyományba, amelyben a férfi körülmetélése normatív gyakorlat; az ember nem választja, hogy zsidó vagy muszlim lesz, és aztán úgy dönt, hogy ezt a választást a körülmetéléssel nyilvánítja ki.” (Salaymeh - Lavi 2021; Idézi: Adenitire 2024, 7–8. o.) A rendszerelmélet alapján látható az abból fakadó ellentmondás, hogy míg a szekularizált államokban a vallást mindinkább az egyéni tanuláson és szabad döntésen alapuló megismerési képességre vezetik vissza, addig a korábbi szemléletben a vallás inkább normatív, ontológiailag determinált lét-adottságként volt figyelembe véve. Az ilyen vallás a beleszületéssel hagyományozódik, és csak a hittagadás normaszegő döntésével hagyható el. A körülmeteléshez kapcsolódó esetleírás jól mutatja, hogy a társadalom lényegét tekintve kommunikatív konstrukció, amely a történetileg bontakozó evolúciós folyamatok mentén változóképes.

A fentiekben vázolt különbségek felhívják a figyelmet arra, hogy a premodern társadalmak, melyek a funkcionális differenciálódás társadalomszervezési formájára nem vagy csak részben álltak át, kevésbé érthetők meg a nyugati típusú társadalomszerveződés fogalmaival. A modernizációs reformprogramok tervezőinek csalódásokra is fel kell készülniük.

A társadalmi részrendszerek autonómiája és kölcsönhatása

Az európai társadalomfejlődés kikényszerítette a vallás lehatárolt, önálló társadalmi rendszerré formálódását. Hasonlóan történt ez a politika, a gazdaság, a tudomány, az oktatás vagy a média esetében is. (Luhmann-Behnke 1994, 12. o.) A szekularizáció folyamata úgy is értelmezhető, hogy a vallás érvényessége saját illetékességi területére korlátozódott. Működése során elkerülhetetlenül figyelembe kell vennie

³ A jogrend kettős, az egyházi (vallási) és állami (világi) jog elkülönült formában létezik. Itt a világi jogról van szó.

más társadalmi rendszerek autonómiáját. (Luhmann 2016b, 231–232 o.; Ritzer 2007, 486–488 o.; Roth-Schütz 2015, 16–17. o.) Ma már nem helytálló az a felvilágosodás korából eredő elképzelés, miszerint a vallásnak a társadalom egészét érintően rendszerintegráló funkciója lenne⁴. (Luhmann, 2016b) Így tehát a társadalom jelenlegi működése annak feltételezésével érthető meg, hogy *a társadalmat egymástól elhatárolt autonóm funkcionális részrendszerek szervezik*, melyek önreflexív megismerő kapacitásokkal rendelkeznek, és ezekre alapozottan képesek egymást környezetként megfigyelni. A társadalom modernkori változékonyságának egyik oka, hogy az egymást kölcsönösen megfigyelő és önértelmező társadalmi részrendszerek autonóm módon szabályozzák külső kapcsolataikat, ezáltal folytonosan változó környezetet teremtenek egymás számára. (Hessling-Pahl 2006, 203. o.) Adódik számos olyan helyzet, amikor az egyik rendszer működésének következményeivel egy másik rendszerben kell számolni: a gazdasági válságok idején sok esetben a politika által kezelt közpénzekből finanszírozzák a bankmentő csomagokat, de egy túlzottan ideologikus ökológiai intézkedéscsomag a politika területén a gazdaságban járhat destruktív hatásokkal. A politika, a gazdaság, a tudomány, a vallás és a többi társadalmi rendszer működése így nem csupán egyedi társadalmi funkciójuk ellátását figyelembe véve értelmezhető, hanem *más társadalmi rendszerek teljesítményeivel kölcsönhatásban* is vizsgálható. (Hayles et al 1995). Példaként a gazdaság funkcióterületén létrehozott szakértői hálózatokat említjük, melyek lehetővé teszik, hogy a gazdaság úgy értelmezze önmagát, hogy közben megfigyeli és értelmezi a politikai rendszer működését is. A megtermelt tudás birtokában aztán a gazdaság a politikai rendszer befolyásolására tehet kísérletet: lobbikapacitásainak variálásával adaptálódik politikai környezetéhez. (Török 2016) Idővel a nemzetközi gazdaságkoordináló szervezetek (WB, WTO, OECD stb.), és a közgazdaság területén működő tudományos műhelyek népszerűvé tehetnek új gazdaságpolitikai elveket, ami aztán nemcsak a politikára hat, hanem egyidejűleg a gazdasági rendszer önreflexióját is módosítja. (Herman-Chomsky 1988; Hauser 2011, 695. o.; CEO 2011, 7. o.; OECD 2014, 3. o.; Mulcahy 2015, 7. o.; Wansleben 2018, 191. o.) A folyamat társadalmevolúciós vevjárója a politika és a gazdaság strukturális kölcsönhatásának bővülése: a rendszerek egyre inkább feltételezik egymás teljesítményeit. Látható, hogy a fejlődés jelenlegi fokán mindkét rendszer várakozásokat fogalmaz meg a másik teljesítményei irányában, és ennek megfelelően csalódásokra is fel kell készülnie: a változás állandósul.

Alrendszerek strukturális kapcsolata – a politika és a média a skandalumok tükrében

Annak érdekében, hogy a társadalmi részrendszerek közötti strukturális kapcsolódás jelentőségét és következményeit illusztrálhassuk, röviden bemutatjuk a politika és a média viszonyát a skandalumok kezelésének folyamatában. Olyan példát kerestünk az illusztrációhoz, amely mutatja, hogy a média aktivitására a politika kényszerűen és nagy érzékenységgel reagál. Ha a média egy politikust érintő morális skandalum témáját illeszti a híryanagyokba, az a nyilvánosság moralizáló fluxusain keresztül elkerülhetetlenül politikai értelmezéseket generál. A politikai reakció

⁴ A társadalomról beszélünk, amelyet a tudati rendszerek kommunikációban konstruált környezeteként fogunk fel. Ez tehát nem zárja ki, hogy a pszichikai rendszerek a maguk tudati folyamataiban rekombinálják a vallást, gazdaságot, politikát, tudományt, és ezeket akár hierarchikus egységbe rendezzék.

szükségességének alapja, hogy a politika a médiumok által kezelt nyilvánosságon keresztül prezentálja és figyeli meg magát, versengő alternatíváit abban képes tükröztetni. A skandalum a politikai szervezetekben hivatalos álláspontok formájában is kifejtésre kerül, mert a politika igyekszik saját eset-értelmezéseit megjeleníteni a nyilvánosságban, háttérbe szorítva az egyes orgánumok által performált értelmezéseket. Fontos látni, hogy a skandalum médiabeli gondozása, beleértve a politikai szereplők megszólalásait is, élesen elkülöníthető attól, ahogyan az ügy az *egyének közötti interakciókban* értelmeződik. (Pl. a szociális média fórumain, mémekben stb.) A kettő éles különbségét jelezi az az eset, amikor a hírfogyasztókat idő múltával már kevésbé foglalkoztatja a bemutatott skandalum, vagy mert érzéketlenné váltak ezekre, vagy mert új skandalumokra lennének kíváncsiak, azonban a média ennek ellenére mégis indokoltnak tartja a nyilvánosság előterében tartanai a botrányos ügyet. (Qvortrup 2005, 10. o.) A média azért viszi tovább az újszerűség híján kimerülőben lévő témát, mert nemcsak a hírfogyasztók érdeklődésén tájékozódik, hanem az *egyed híryanagok politikai hatásán és értelmezhetőségén is*. Pontosan az mutatja a média és a politika strukturális kapcsolatát, hogy amennyiben egy híryanag nyilvános megjelenítése a politikai rendszerben hatásokat vált ki, akkor a média még akkor is gondozza a témát, ha egyébként annak hírértéke már jó ideje megszűnt a hírolvasók számára. (Török 2012)

A média szerepe

A média gondozásában bemutatott botrányok tehát a politika és a média strukturális kapcsolódásának kontextusában értelmezendők. Ez magyarázat arra is, hogy a jelek szerint a nyilvánosságban bemutatott skandalumok hatására alig történik lényegi morális változás a társadalmi gyakorlatban. Mindig fel lehet készülni a következő hasonló botrányra, mert a botrányok nem a társadalom morális állapotával állnak közvetlen összefüggésben, hanem a médiának a politika irányában betöltött szerepével, befolyásolási potenciáljával. A média tehát nem elsősorban azért kommunikál botrányokat, mintha a társadalmi ethosznak valamiféle letéteményese lenne, hanem azért, mert a botrány olvasottságot/nézettséget generál. Továbbá azért, mert *minden társadalmi rendszer reagálni kényszerül arra, ha botrányok kontextusában mutatják be*, így természetesen a politika is – már amennyiben a választói aktivitást befolyásolni kívánja. (Luhmann 1994, 34. o.)

Látni kell a médiában bemutatott politikai skandalumok hosszú távú kockázatát is. Luhmann állítása szerint „a szabad sajtó a politikát botrányok forgatagává változtatja, és a képmutatást mint a politikai beszéd tipikus stílusát érvényesíti és leleplezi, ami a »politikai osztály« szűkebb körű kritikájához és a politikai bizalom csökkenéséhez vezet.” (Luhmann 1997, 75. o.) A skandalum alapú politikakritika és politizálás minden jó szándéka és indokoltsága mellett a politikai rendszer társadalmi funkcióját is befolyásolja. A botrányok állandósulása következtében idővel nemcsak egyes politikusok veszítik el népszerűségüket és presztízsüket, hanem maga a politikai rendszer is. Az állampolgárok számára a politika így az önző magán- és korporatív érdekek közérdekké konvertálásának az eszközeként jelenik meg, így társadalmi legitimitása gyengül. A kérdés ekkor már nem a skandalumok kezelhetősége, hanem az, hogy mi történik azzal a politikával, amely túl sok botrányon keresztül társadalmiasítja magát, és amelynek a működésében ezért magas korrupciós szint előfeltételezett.

Ugyanakkor mindez nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a média a nyilvánosságon keresztül úgy lépjen fel, mint a közérdek képviselője. Így meglehet,

hogy bizonyos témakört (pl. korrupció, agresszió, pedofília stb.) érintő botrányok sorozatba szervezése révén olyan hatásokat is kelt, amivel elérheti a politikai nyelvhasználat (political correctness) változását, vagy akár a jogrend politika által történő módosítását is. Ezzel *a média szerepet játszik abban, hogy eltolódjon a jogszerű/jogszerűtlen viselkedés határa a skandalumok által prezentált témakörben.* Különösen nagy jelentősége van az efféle médiakampányoknak az olyan társadalmi viselkedésformák szabályozásában, melyek bizalmi alapon működnek és önkéntes etikai kódexek betartásától függenek. (Luhmann 2016a, 173. o.)

Skandalum és politikai tanulás

Mint említettük, a társadalom morális állapota kevésbé változik a skandalumok médiabeli prezentációnak hatására. Inkább az történik, hogy a politikai szereplők megtanulják, hogy mások miként használják fel a nyilvánosságot a közszereplők viselkedésének kontrollálására. A botránykrónikákból, főleg ha azok szisztematikus témaszervezésre utalnak, megtanulható az is, hogy mit ne tegyenek láthatóvá a nyilvánosság számára, illetve mitől óvakodjanak mindenképpen, legalábbis ha a politikai szférában hosszabb karriert terveznek. De megtanulható az is, hogy *miként lehet a közvéleményt eszközszerűen felhasználni arra, hogy valakinek a politikai személyiségét hiteltelenítsék.* Emellett a politikusok számára felértékelődnek mindazok az információs és dezinformációs média-technológiák, amelyekkel devalválható a rivális közszereplők nyilvános profilja, vagy amelyekkel a közszereplők titokban zsarolhatók. Naivitás lenne tehát azt feltételezni, hogy a médiabeli botrány-prezentációk hatására a társadalomban valamiféle morális megtisztulási folyamat alakul ki. Akár az ellenkezője is történhet, a társadalom hozzászokik saját amoralitásához és érdektelenné válik annak megváltoztatásában, valahogy úgy, ahogyan a korrupció esetében is megfigyelhető. A szervezeteknek létezik a működésükhöz illeszkedő szekunder (látens) forrásallokációs hálózata, és ez aligha kiiktatható pusztán azáltal, hogy a médiában morális aggodalmakba ágyazottan korrupcióként mutatják be. Aki egy szervezetből felépülő társadalmi rendszert meg akar változtatni, annak előbb-utóbb a morális felháborodásnál jóval tovább kell mennie. Ha nem teszi, a politika pusztán erkölcsi ellenőrzése akár konzerváló hatású is lehet: „akit elkapnak, azt feláldozzák, hogy minden más változatlanul folytatódhasson.” (Luhmann 2016a, 172–173. o.)

Említést érdemel, hogy a botrányos események médiabeli ismertetése gyakran *a személyek társadalmi jelentőségének túlértékeléséhez vezet.* A skandalumokat követve azt lehet gondolni, hogy a társadalmi rendszerek teljesítménye azon múlik, hogy kik töltik be a fontosnak tekintett pozíciókat. Valójában azonban a társadalmi rendszerek működése korlátozott mértékben képes változni a személycserék hatására, mert jó néhány területen éppen az a rendszerek tartós működésének az előfeltétele, hogy *érzékletlenítik magukat az egyének teljesítményei irányában, és saját belső rendszerlogikájuk mentén folytatódnak.* Ezért is válnak nehezen kontrollálhatóvá. Ha ez nem így lenne, az ökológiai probléma pusztán személycserékkel megoldható lenne. De ugyanez a nagyhatalmak, például az USA háborús érdekeltségeit nyomon követve is jól megfigyelhető. Az elnök személyének cserélődése (ő a hadsereg főparancsnoka) gyakran nem eredményez érdemi változást a haderő felhasználásában. Az emberek számára a média sematizált attribúciós konstrukumaiban lehetséges úgy beállítani a háborús konfliktusokat, hogy az egyik oldal háborúja közösségvédelmi ügy, reakció egy elfogadhatatlan helyzetre, míg az

ellenfelek háborús aktivitása gonosztevők személyes ambícióira vezethető vissza⁵. Ebben a konstrukcióban a személyes teljesítményekre alapozott magyarázatok túldimenzionáltak, kiegyenlíthetetlenek és korlátozzák a folyamatokat olykor determinisztikusan befolyásoló társadalmi rendszerek differenciált észlelésének lehetőségét.

A skandalumok szerepét és hatását a média és a politika strukturális kapcsolódásának illusztrálására mutattuk be részletezően. Felvethető a kérdés, hogy a vallási rendszert érintő botrányos esetbemutatók (pl. pedofil esetek) vajon nem ugyanolyan strukturális kapcsolatra utalnak-e a vallás és a média közt, mint amelyet a politika és a média esetében feltételezünk. Döntő jelentősége annak a különbségnek van, hogy a politikai rendszer esetében *a média nyilvánosság híryagain tájékozó állampolgári ítélőerő a hatalombirtoklás lehetőségeit közvetlenül befolyásolhatja*. A politikai választások folyamatában a botrányok a hatalom elvesztésének vagy megszerzésének lehetőségét árnyalják. A kapcsolat mérlegszerű: a kormánypártot érintő skandalum a kormányzati hatalom elvesztését, és az ellenzék hatalomra kerülését valószínűsíti, míg az ellenzékert érintő botrány, a kormánypárt hatalom maradását és az ellenzék korábbi pozícióban maradását segíti elő. A botrányok szerepe miatt figyelhető meg, hogy a skandalumok időzítése a politikai választások napjához képest lényeges szerepet játszik a média hírterveiben. A politika-média strukturális kapcsolatot tovább erősíti, hogy a politikai pártok képesek bizonyos ideológiailag rokon médiumokat hosszú távú elköteleződésre ösztönözni, illetve hogy a közmédiumok általában a kormányzati érdekeket előtérbe helyezve szelektálják és formálják a híryagokat. Ugyancsak a politika és a média strukturális kapcsolatára utal, hogy bizonyos gazdasági szereplők – alapítványok – veszteséges médiumokat működtetnek. Ennek oka nem a gazdasági szereplők társadalmi felelősségvállalásra való hajlandóságában lehet fel, hanem abban a tényben, hogy a médiumok lehetővé teszik a politika befolyásolását, azaz a politikába történő közvetett üzleti befektetést. *Mivel a veszteséges médium politikai befolyást termel, ezért az üzleti terv kontextusában már nyereségnek tekinthető*. A vallások esetében ez másként van. A vallást érintő skandalum bár a vallási szervezetet érinti, magát a vallási rendszert nem képes közvetlenül befolyásolni, mert az immanens/transzcendens differencia vallási használata nem kapcsolódik a média által menedzselt közvéleményhez. Bármilyen sikeres is botrányvadászatban a tömegmédiá mint az erkölcs őre, ez nem lehet olyan módon oksági kapcsolatban a transzcendencia/immanencia kód használatával, vagyis a vallás lényegével, mint amilyen oksági kapcsolat a politika esetében lehetséges. A skandalum révén a hatalmi jogosultság elveszthető, a transzcendens kapcsolat azonban nem. Sőt vallási szempontból még amellet is lehet érvelni, hogy „a bűn minimalizálására irányuló stratégiák nem egyúttal az üdvösség kilátásait vagy a kegyelem esélyeit maximalizáló stratégiák is egyben.” (Luhmann 2016b, 201–202. o.) Nem lehet teljes egészében kiküszöbölni az élet tényeiben vagy isten akaratában rejlő kiszámíthatatlanságot, ezért *a morális bukás egyben a kegyelemre és gondviselésre vonatkozó emberi igényeket is fokozza*. Az istennel kialakítható teljesítménykapcsolatoknak megvannak a korlátai – nem mindig az erényesség igazolása esetén lehetséges a kegyelem túlaradására számítani. „Ahol megnövekedett a bűn, ott még bőségesebben kiáradt a kegyelem;” (Róm 5.20.), ami más vallási tézisek

⁵ A II. világháború médiabeli prezentálásában gondozott Hitler-kép jó példa arra, ahogyan a megszemélyesített Gonosz formájában mutatják be az ellenséget.

relációját is figyelembe véve nem jelenti azt, hogy a bűnösség maximalizálása elfogadható módja lenne a kegyelem fokozásának.

A politikai és a vallási rendszer kapcsolódása

A társadalmi rendszerek többsége között *kölcsönös strukturális kapcsolódások alakultak ki* a társadalomfejlődés során, ezért egymás irányában fenntartott viszonyrendszerük összetettebb és kötöttebb, mint amilyen kapcsolatuk a vallás irányában fennáll. (Brandhoff 2009, 314. o.; Leydesdorff 2008, 7. o.) A rendszerek egymás teljesítményét működésük feltételeként kényszerülnek figyelembe venni. E függési rendszerre példaként hozzuk az oktatást, amely működésképtelen lenne a gazdaság, a politika és a tudomány teljesítményei nélkül. De a politikai rendszer is képtelen lenne fenntartani funkcionális nélkülözhetetlenségét (legitimitását) a gazdasággal, a médiával vagy a joggal kialakított kölcsönös kapcsolatok híján. A gazdaság az adókat, a média a társadalmi láthatóságot, a jog a szakszerűséget biztosítja a politika számára. Felmerül a kérdés, hogy a rendszerek közötti strukturális kapcsolódások tekintetében mi a helyzet a vallással?

A vallási rendszer helyzete abban különleges, hogy szabadságfoka még akkor is magas, ha olyan történelmi feltételek mellett működik, mint például az angol államegyház (The Church of England⁶), vagy azok az egyházak, melyek finanszírozása érdemben a politikai rendszeren keresztül biztosított. A vallás és a politika kapcsolata ugyanis még azokban az országokban is instabil és sérülékeny, ahol a történelmi múlt és az aktuálisan uralkodó politikai ideológia alapján hozott döntésekkel stabilizálni törekcsenek azt. E sérülékenység alapja, hogy a modernításban a társadalom autonóm részrendszerek által előállított kommunikatív konstrukció, ezért semmiféle garancia nincs arra, hogy egy megváltozott politika nem alakítja át viszonyát a vallással akár egyik napról a másikra. *A vallás politikai mellőzésének ugyanúgy vannak hagyományai, mint figyelembevételének, és ezek bármikor felidézhetők a jövőtervek kimunkálásakor.* A vallás és politika kapcsolata ebből eredően korlátozott mértékben lehet hosszú távra strukturálisan stabilizált: minden valláspolitikai, amit döntések formájára hoznak, az politikai döntésekkel bármikor megváltoztatható. (Luhmann 2002, 238. o.; Seidl-Becker 2006, 27. o.) Éppen e bizonytalanság miatt léteznek politikai törekvések arra vonatkozóan is, hogy megváltoztathatatlaná vagy nagyon körülményesen megváltoztathatóvá tegyék a politika és a vallás jogilag is rögzített viszonyát. Ez a törekvés azonban nem szüntetheti meg a változás lehetőségét, sőt az ellenzék számára akár indokokat szolgáltathat arra.

A vallás és politika kapcsolatának bizonytalanságára vonatkozó, és történelmi tapasztalatokon alapuló tudás a vallási oldalán is rendelkezésre áll: „a kísértés — a hitet a hatalom segítségével biztosítani — minden évszázadban különböző formákban feléledt. (...) A hit politikai hatalommal való egybeolvadásának ára végül mindig az, hogy a hit a hatalom szolgálatába szegődik, és meg kell hajolnia annak mércéi előtt.” (Ratzinger 2007, 50. o.) A középkorban, amikor a vallás és a politika szétválásása még korai stádiumában volt, a világi indítékok és a politikai befolyás egyházon belüli megjelenésének formájában írták le és problematizálták ezt a jelenséget. A 13. században „sok kortárs kezdte azt gondolni az egyházzól, hogy

⁶ Az Egyesült Királyság jogrendje elismeri a vallás és a politika szétválászatóságát abban az értelemben, hogy „az államnak nem feladata arra kényszeríteni az állampolgárokat, hogy elismerjék bizonyos tanok igazságát, amelyeket egy adott istenség diktál, még akkor sem, ha az állam a közintézményein keresztül támogatja ezeket a tanokat.” (Adenitire 2024, 5–6. o.)

bűnszövetkezet, amely a világi és egyházi hatalmak között jött létre az egyházi vagyon kizsákmányolására, és hogy a pápa mint ennek a bűnszövetkezetnek a feje, voltaképpen maga az Antikrisztus.” (Southern 1987, 157. o.) Ebben az értelemben állítható, hogy a strukturális kapcsolatok fokozatos leépülése (hiánya) a vallás és más társadalmi rendszerek között akár lehetőségként (előnyként) is értelmezhető. A vallási rendszer külső, politikai befolyásolásának gyakorlata ugyanis nemcsak jogszabályokon keresztül történt, hanem a vallási rendszer működtetését végző személyek politikai befolyás alá vonásán révén is. A rendszerek autonómiáját sértő ilyenfajta beavatkozások pedig minden esetben destruktívak a rendszer működése vonatkozásában.

A politika vallási érzékenysége

A vallási és a politikai alrendszer egymás számára környezetet alkotnak, ezért a két rendszer befolyásolhatja egymást, noha ez a kapcsolat – mint láttuk – rendszerelméletileg nem tekinthető strukturálisan kidolgozottnak. A változások elméleti alapja, hogy a társadalmi rendszerek kommunikatív konstrukciók, és mint ilyenek eltérő állapotokra hozhatják magukat azzal, hogy önleírásukat megváltoztatják és célrendszerüket frissítik. Ebből eredően a politika kísérletezhet azzal, hogy megváltoztatja érzékenységét a vallás irányában. Amennyiben a vallás irányában megnövelt politikai érzékenység politikai tőkefelhalmozást eredményez, akár kormányzati, akár ellenzéki oldalon, az a mindenkori politikai ellenoldalt is érdekeltté teszi a folyamatok további befolyásolásában. Azért van így, mert a politikai rendszer működése úgy van kialakítva, hogy *minden állítást egyúttal az ellentézis formájára is hoznak*. Ez a funkció az ellenzék szerepkörében intézményesített is, így minden politikai állításra képződik alternatív állítás vagy kontradiktórium állítás is. A módszer előnye, hogy ezáltal a politika sajátos környezeti érzékenységgel rendelkezik, sőt az általa kidolgozott differenciák mentén képes dinamizálni is a társadalmat. A politika differenciáló jellegéből természetszerűleg következik, hogy *a politika vallási érzékenységének növekedése széttagoló hatással lesz a vallási rendszer korábbi elrendezetségére*. A vallás terén például versengés indulhat el abban a tekintetben, hogy melyik vallási felekezet támogatottabb a hatalmon lévő politikai erő oldaláról, vagy hogy a közvéleményben melyik vallási csoport szerezhethet nagyobb láthatóságot⁷. A vallás területén megmutatkozó versengés mintázatában leképezheti a politika ideológiákat. Ez önmagában még nem jelenti azt, hogy a politika közvetlenül benyomulna a vallás területére, a modernitás társadalmaiban erre már nincsen mód, az azonban megtörténhet, hogy a vallási rendszer működése koronként eltérően kisebb/nagyobb mértékű átpolitizáltsággal jellemezhető.

Még egyszer hangsúlyozzuk, hogy a vallás társadalmi láthatóságának ilyenfajta növekedése a politikai rendszer működésének a következménye, és nem vallási önmozgás eredménye. A politikai aktivitásnak ugyanis a vallás illetékességi területén, azaz az immanencia/transzcendencia differenciaséma alapján történő önprogramozás és valóságkonstrukció tekintetében semmilyen korrelátuma nincs. A politika által generált változásokat ezért sok esetben sem növekvő vallási érzékenység, sem valamiféle spirituális megújulás nem kíséri a funkcionálisan

⁷ A versengés számos a politika által befolyásolható területen elindulhat. Például vonatkozhat arra, hogy az iskolai tankönyvekben az egyes vallásokat hogyan mutatják be múltbéli teljesítményeik, kulturális jelentőségük alapján.

differenciálódás tekintetében előrehaladott társadalmakban⁸. Sőt, még az is lehetséges, hogy miközben a vallás nyilvánosságbeli láthatósága növekszik a politika vallási érzékenységének növekedése következtében, aközben a vallásosság társadalmi elterjedtségében vagy minőségében csökken⁹.

Mivel a politika a médiával strukturális kapcsolatban áll, amennyiben az aktuális politika módosítja szekuláris távolságtartását a vallás felé, és fokozza az együttműködési képességét a vallás irányában, abban az esetben ez a médiában *kettős hatást* vált ki. A média politikai szegmentáltságával összefüggésben lesznek az aktualizált valláspolitikát támogatók és lesznek azt ellenzők. A média természetét ismerve feltehetően az ellenzők kommunikációjához rendelhető magasabb információérték a hírfolyamokban. Ha azonban a helyzet fordított, azaz a politika visszaszorítani igyekszik a vallási rendszert, és ezt nyilvánosan teszi – netán templomrombolások révén – akkor a vallást támogató kommunikáció remélhet magasabb hírértéket a médiumokban. A médiabeli hírértékeket mindig az is befolyásolja, hogy valaminek az ellenzése mindig egyszerűbben, érthetőbben és vehemensebben kommunikálható, mint valaminek az állítása. Ad absurdum ellenezni akár anélkül is lehet, hogy a tiltakozók tisztában lennének azzal, mit is elleneznek.

A politika vallás irányába történő érzékenyedésének alapvetően két iránya lehetséges: a szenzibilitás növekedése vagy csökkenése. A társadalmi kommunikáció révén azonban ennél komplexebb jelenségek is kialakíthatók. Lehetséges a vallási érzékenységet úgy növelni, hogy az valójában növekvő távolságtartást eredményez. Ezt a későbbiekben bemutatjuk.

A politika vallási szenzibilitásának változásai

A politika vallási szenzibilitásának változását arra az elméleti tézisre hivatkozva is leírhatjuk, hogy a társadalom kommunikatív konstrukció. Ezért a politika rendelkezik azzal a képességgel, hogy ideológiai értékválasztásai mentén olyan formában rekonstruálja magát, ami a társadalmi közvélemény funkcióterületén felerősíti a vallás jelentőségét. Ez a változás a politikai rendszerben felállított azon hipotézissel függ össze, hogy a vallások fokozott figyelembevételére révén a kormányon maradás vagy a kormányra kerülés esélye növelhető¹⁰. *A politika tehát bármennyire is vallásérzékennyé válik, továbbra is a hatalom médiumán alkalmazható saját differenciasémája alapján érzel, és sehogyan máshogy.* (A politizáláshoz a gondviselésre van a legkevésbé szükség.) A változás így elsődlegesen a politikai rendszer érzékenységének módosulására vezethető vissza. Az már egy másik kérdés, hogy ezzel párhuzamosan a társadalomban a vallás általános szerepe éppen növekszik, stagnál vagy csökken. Mivel a politika a nyilvánosság funkcióterületén jeleníti meg magát társadalmilag, akár a vallás társadalmi gyengülésének idején is kísérletezhet a vallási rendszerrel történő differenciáltabb kapcsolódással, ha ez várhatóan fokozza a politikai mozgalom teljesítőképességét. Ez esetben csupán annyi a feladata, hogy a nyilvánosságban felerősített pozitív konnotációval tegye láthatóvá

⁸ Ez némileg más a funkcionális differenciálódás korai stádiumában működő társadalmakban. Erre Latin-Amerika kapcsán kitérünk.

⁹ A csökkenés fogalmát itt a vallás statisztikai megfigyelésére utaltan értjük, ami tudvalevőleg a közvélemény funkcióterülete számára kialakított mutatókat jelenti. Az ilyen adatok jelentőségét és jelentéktelenségét illetően sokatmondó Pierre Bourdieu: A közvélemény nem létezik tanulmánya. (Bourdieu 1973)

¹⁰ Ha az uralkodó politikai erő választja a vallási szenzibilitás növelését, a kormányon maradás a cél, ha az ellenzék, a kormányra kerülés a cél.

az általa támogatni kívánt vallást. A modern kormányzási formák alkalmazásával ez nem csupán vallási szervezetek fokozottabb politikai figyelembevételét jelenti, hanem az aktuális társadalom koncepciónak megfelelően nagyobb nyitottságot a civil társadalom, az NGO-k irányában is. Az Európai Unió politikai gyakorlatában például hagyománnyá vált az ön-lobbiztatás. Ennek lényege, hogy az unió finansziális eszközökkel és politikai figyelemmel támogat olyan civil szervezeteket, amelyek aztán a közpolitikává formálható ügyek és témák mentén lobbikoalíciókat alakítanak ki, és a nyilvánosság terében közérdekként artikulálják politikai támogatóik irányában az új célválasztási lehetőségeket. Ebben az együttműködési láncolatban a politikai szféra a civil kezdeményezésekre hivatkozva – és így magasabb legitimitással – konstruálhatja tovább a társadalmpolitikáit, és legyenek azok bármennyire is egyoldalúak, társadalmi bekapcsoltságuk mindenkor meghivatkozható.

A posztszекuláris vallási pozíció: a politikai érzékenység virtuális változása

Egyes vallással foglalkozó elemzések arra utalnak, hogy „az elmúlt évtizedekben megkérdőjeleződött az a régi rend, amely a vallást a társadalom irreleváns dimenziójának tekintette.” Szerintük megszűnőben van a vallás elszigeteltsége, ezért a szekularizáció már nem írja le megfelelően a vallás és a társadalom napjainkra kialakult viszonyát. Az új narratíva „a vallás életképességét, globalizációját és diverzifikációját hangsúlyozza a kortárs társadalomban”. (Kühle 2018, 41–42. o.) Rendszerelméletileg ehhez annyit illő hozzátennünk, hogy a társadalom funkcionális szerveződése szempontjából a változás akár virtuális is lehet. A vallás továbbra is önálló társadalmi rendszer, amely saját illetékességi területtel rendelkezik, és ebben az értelemben ugyanúgy érdekelt saját autonómiájának fenntartásában és növelésében, ahogyan más rendszerek is azok, így például az oktatás, művészet, tudomány. Abból a tényből, hogy „a vallás az utóbbi években egyre nagyobb hangsúlyt kapott a politikai vitákban,” különösen az iszlámot érintően, vagy hogy „a szekularizációs tézis elveszítette hitelességét a politikai és kulturális elit körében, és a vallási kisebbségek láthatósága nőtt a közzférában”, téves lenne azt a következtetést levonni, hogy a társadalom funkcionálisan differenciálódott működésében lényegi változások zajlanának. (Kühle 2018, 43–44. o.) Rendszerelméletileg belátható, hogy mindez leginkább annak a következménye, hogy minden társadalmi rendszer maga szabályozza környezeti érzékenységét. Ez esetben mindössze annyi történt, hogy a politikai rendszer a korábbiaktól eltérő módon érzékenyítette magát a társadalom irányában. A kormányzás megváltozott formái nagyobb szenzibilitást eredményezhetnek a kisebbségi társadalmi csoportok – így vallási kisebbségek – irányában is. Az, hogy a politika a civil szervezetek támogatásán, az alapítványok számára kedvező feltételek megteremtésén keresztül elősegíti, hogy a társadalom saját megoldhatatlan problémáival foglalkozzon, jobbra annyiban jelent változást, hogy a politika a problémák áthárítása révén tehermentesítheti magát. A társadalmi problémákat immáron nem a boldogabb jövő megteremtésén munkálkodó operatív politika által keltett várakozások és csalódások sorozatának kontextusába kell beágyazni. A probléma azé, aki dolgozik vele. A politika feladata most abban merül ki, hogy generálja és szelektív módon támogassa a problémák gondozására irányuló társadalmi önszerveződést. Természetes, hogy ennek a megvalósításához *egy nyitottabb, diverzifikáltabb és pluralizáltabb politikai ideológia kell, ami felhajtóerő lehet a vallási csoportok társadalmi önreprezentációja irányában is.* Hangsúlyozzuk, hogy mindezek hatására a politika és vallás között továbbra sem alakul ki strukturális kapcsolat, azaz az egyik rendszer kimeneti teljesítménye nem

tekinthető a másik rendszer bemenetén elvárt inputnak. Laza – esetleges – kapcsolódás figyelhető meg közöttük, és mint korábban említettük, ez is bármikor megváltoztatható¹¹.

A vallás politikai figyelembevétele és mellőzése

A társadalmi rendszerek által gondozott igazságképes szemantikák variációkat képeznek, és kiválasztódás révén megszilárdulnak az őket folytató újabb változásokig. (Luhmann 2002, 15. o.) A politika vallási érzékenységének kontextusában említhetők az Egyesült Államok és az Egyesült Királyság jogszolgáltatásában megfigyelhető szemantikai változások is. Az ideológiai pluralizmus iránti liberális politikai elkötelezettséget követve *kizárták a teizmust mint a vallásosság feltételezésének jogilag szükséges kritériumát*: a jövőben nem szükséges a vallásosság feltételül szabni valamiféle felsőbb istenségben való hitet. (Adenitire 2024, 20. o.) Ebben nemcsak a politika, hanem az azzal kongruens jogrend önreferenciális (önirányító) működése folyamatában mutatkozik meg. A jogi rendszer olyan formára hozta magát, hogy a jövőben képes legyen a jogszerűség/jogszerűtlenség fennállását olyan polgárok esetében is vizsgálni, akik nem teista hitrendszert vallanak, de vallási világviszonyuk feltételezhető. A frissített jogi fogalomrendszer alapján már ők is vallásosnak tekinthetők. Megfigyelhető, hogy a politikai és jogi folyamatok együttesen abba az irányba hatnak, hogy a politika számára a vallások differenciálatlanul, általánosítva váljanak kezelhetővé.

A politika sokféle módon szabályozza környezeti érzékenységét a vallás irányában. Ennek egyik módzata az Európai Unió gyakorlatában figyelhető meg. Az Európai Unió Parlamentje jelenlegi állapotában egyazon szervezeti keretben tart kapcsolatot az egyházakkal, vallási egyesületekkel vagy közösségekkel, és világnézeti szervezetekkel (European Commission 2024b). Noha a kapcsolattartásért felelős alelnök a nagyvallások vezetőivel (püspökökkel, metropolitákkal, rabbikkal, iszlám vezetőikkel) nem ugyanazon a találkozáson folytatott eszmecserét (European Commission 2022), mint a világnézeti (szabadkőműves, szekularista, humanista) szervezetek vezetőivel (European Commission 2024a), a protokollaritás kiegyenlítetttsége mégis jól mutatja, hogy az uniós politika hogyan szabályozza környezeti szenzibilitását saját politikai mozgásterének maximalizálása érdekében. Ennek egyik eleme, hogy *a vallást mint a világnézeti meggyőződések egyik típusát veszi figyelembe*, így az egyházaktól, vallási közösségektől ugyanazon eljárásrendben igényelheti saját szupranacionális politikai céljainak legitimálását, mint bármely más – akár valláskritikai alapon álló – filozófiai platformtól, nem-felekezeti ideológiát valló szervezettől. Az ilyenfajta viszonyrendszerben – a nem vallási csoportokkal egybefoglalva – az egyes felekezetek elveszítik sajátosan egyedi karakterüket, és a politika számára kiegyenlített környezetté válnak. Jobbára rendszerelméletileg figyelhető meg az a paradoxon, hogy a vallás ilyen egyenlőség alapú politikai figyelembevételén keresztül voltaképpen a vallás figyelmen kívül hagyása érhető el. Amikor a politika mindenkit egyidejűleg, egyenlő mértékben figyelembe vesz, akkor olyan egyensúlyhelyzetet teremt, hogy senkit se kelljen valóban figyelembe vennie. Ez a kapcsolatszervezési stratégia pontosan érthető, ha azt vesszük figyelembe, hogy

¹¹ Korábban utaltunk Nagy-Britanniára, ahol az 1970-80-as években a politika úgy erősítette a társadalmi alrendszerek befogadó jellegét, hogy ebben a folyamatban a vallást mellőzte. Európában ellenkező irányú változás – átpolitizálódó vallás – aligha várható, mert az rekombinálná a vallást és a politikát, ami ellentétben áll az európai társadalomfejlődés profiltisztító hagyományaiival.

minden társadalmi rendszer szabályozza saját környezeti érzékenységét annak érdekében, hogy belső öngerjesztési folyamatait kontroll alatt tarthassa. Enélkül más társadalmi rendszerek gerjesztő hatásának tenné ki magát, ami azt jelentené, hogy környezeti függése megnő. A kényszerű – netán determinisztikus – környezeti hatást pedig az autonómia csorbulásaként kell értelmezni. Az államtitkok (egyházi titkok) részben azért nem szivároghatnak ki, és részben éppen azért szivárognak ki, mert a média által biztosított nyilvánosságon keresztül kényszerű – nem pedig választott – cselekvésre kényszerítik a politikai (egyházi) szervezeteket.

A vallás társadalmi mellőzésében a politikai rendszer megváltozott társadalomérzékelése is szerepet játszik. Nagy-Britanniában például az 1970-80-as évek során megfigyelhető volt, hogy miközben a politika érdemi intézkedésekkel küzdött a faji, etnikai, származási, nemzetiségi vagy bőrszín alapján történő megkülönböztetés ellen, aközben a társadalom vallási differenciáltságát figyelmen kívül hagyta. Az oktatási rendszer működésében hasonló módon jelentéktelenné vált a vallási különbségek figyelembevétele, noha a teljesebb társadalmi befogadás sikere érdekében egyre fokozottabban számoltak a faji, etnikai identitásból adódó tagoltsággal. A vallás társadalmi és politikai jelentéktelenedését tükrözte az is, hogy a vallási jellemzőket összevonták a kisebbségi státusszal, és a kisebbségi-etnikai közösséghez tartozás fogalmába vontan kezelték az oktatásra vonatkozó szakmai anyagokban. (Barnes, 2014, 14. o.)

A vallás politikai szenzibilitásának alakulása

A politika és a vallás viszonyának változása nem csak a politika oldaláról kezdeményezhető. A változékonyság a vallás oldaláról is megragadható. A vallás a társadalmi felelősségvállalást fokozhatja és ennek a közéleti kommunikációban is hangot adhat. Ez a politika irányában jelent kihívást, amivel valamit kezdeni kell. Példa erre Ferenc pápa kezdeményezése az USA és Kuba, illetve Bolívia és Chile közötti konfliktusos viszonyok alakításának vonatkozásában, vagy a pápának a Gázai övezetben zajló eseményekhez fűzött üzenetei, melyeket politikai oldalról ugyanúgy kezelni kell, mint az ebben témában megnyilatkozó judaista közösségek Izrael-barát várakozásait.

Mivel a társadalmak funkcionális alrendszerének kiformalódása történelmi értelemben útfüggő folyamat, ezért régióként eltérő a társadalom rendszerekre tagoltságának foka, és némileg eltérőek a rendszerhatárok is. (Hessling-Pahl 2006, 205. o.) Ennek a ténynek a következményei figyelhetők meg például a dél-amerikai társadalmi mozgalmakban, melyekben a vallás aktív szerepet játszott a politikai programok képzésében, tehát megjelent a politikai rendszer határain belül. Eurocentrikus megközelítésben ez a folyamat retrográdnak és konfliktusosnak tűnt, mert az európai modernitás hagyományait követve a vallásosság eredendően személyes kérdésnek minősül, ezért a magánéletben és persze a vallási rendszerben kaphat helyet. Az európai vallási hagyományok mentén működő vallások is a személyek megszólítására fókuszálnak, és csak közvetve reflektálnak a társadalom aktuális elrendezettségére. Az európai kultúrkörben éppen a vallásnak a személyes magánéletbe utalása miatt váltanak ki nagyobb mértékű közfigyelmet az olyan jellegű vallási megnyilatkozások, melyek a társadalmi struktúrákat érintik, és a társadalom működését, fennálló elrendezettségét érintő változásokat sürgetnek. Ez történt Dél-Amerikában az 1960-as években. Az akkor kibontakozott felszabadítás teológiája ugyan az egyéni élet tökéletesítésének szándékát hordozta, de ezzel összefüggésben a társadalmi cselekvés szükségességét is meghirdette. (Vaggione-Morán Faúndes

2017, 29. o.) A hívők küzdelme a társadalmi igazságosság érvényre juttatásáért, a szegénység és elnyomás mérsékléséért mint a társadalmi felelősséget vállaló hit kifejeződése jelent meg. (Lemaitre 2017, 29. o.) A teológiai nyelv fogalmai, mint például az „intézményesített igazságtalanság”, az „intézményesített erőszak”, az „elnyomási mechanizmusok”, a „társadalmi szegénység” és a „strukturális változás szükségessége” elsődlegesen rendszerszintű társadalmi problémákra utaltak, és csak másodlagosan – a „strukturális bűn” interpretálásának folyamatában – közvetítettek a személyekhez szóló üzeneteket. (Wilde 1979, 300. o.) Más megfogalmazásban azt mondhatjuk, hogy a politikai és vallási rendszerek személygenerálása nem különült el élesen eredményeikben, ezért a társadalom működésében a politizáló-aktivista és keresztény-hívó szerepek átfedésben maradtak. A 1970-es évek sikert remélő optimizmusa után a teológia nyelvében újra a korábbi konzisztenciára törekvés volt megfigyelhető: a bűnös struktúrák kialakulása végül is mindig valakinek vagy valakiknek a tevékenységére vezethető vissza. A struktúrák emberi személyes teljesítmények révén rögzülnek, legalábbis az egyház által alkalmazott alulról építkező (upward) társadalomszemlélet szerint¹². A bűn struktúráinak az átalakítása vagy a tőlük való megszabadulás így az ember megváltozását – erényesebbé válását – igényli. (SRS 1987) A politikai rendszertől, a marxista ideológiától függetlenedni kívánó Katolikus Egyház teológiájában a Latin-Amerikában bontakozó vallási szerveződések társadalomátalakító akciópotenciálját mérsékelni igyekezett. (Követve az európai modernizáció logikáját.) Ennek módja az volt, hogy az egyéni – és nem a társadalmi – megigazulásra helyezte a hangsúlyt: „Amire szükség van, az az evangélium történelmünkben gyökerező újszerűségének megerősítése, (...) Ez nem annyira nagyszabású programokon és struktúrákon múlik, hanem inkább új férfiakon és nőkön ...” (SRS 1987) Ezzel a teológiával a dél-amerikai katolicizmust érintően némileg elhárítható volt a kommunizmussal való kollaborálás vádjá, amely a nyugati világot az antikommunista hidegháború kontextusában értelmező USA világpolitikájának vezér-differenciája volt akkoriban. Egyidejűleg megvalósult a funkcionális differenciálódás irányában történő elmozdulás a dél-amerikai társadalmak esetében is, annak ellenére, hogy tudható volt ennek velejárója, a fokozott szekularizáció.

A vallás közfinanszírozása: Magyarország

Az európai társadalmi hagyományokon alapuló jelenség, hogy a magyar állam jogszabályokkal és pénzügyi erőforrásokkal támogatja, szociológiai értelemben pedig befolyásolja az egyházak működését¹³. Ha az állam a civil szervezetek mellett aktuálisan a felekezeteket is támogatja, akkor ezt a folyamatot a történelmi reminiscenciák hatására egyes elemzők úgy értelmezik, mint a múltbéli állam-egyház közötti strukturális kapcsolatok fennmaradása vagy restaurációja. Megjegyezzük, hogy a restaurációra hivatkozás nem csak a két világháború közötti időszak hagyományaira utal. A vallás állami befolyásolása a kommunista/szocialista államot is jellemezte, amennyiben az állam kontroll alatt tartotta a vallási vezetők kinevezését, ellenőrizte a vallási feladatokat ellátók – papok, lelkészek stb. – működését, kezdeményezte áthelyezésüket, és felügyelte a vallás és más társadalmi

¹² Lásd Margaret Archer társadalomelmélet- tipológiáját.

¹³ Becslések szerint például a Katolikus Egyház esetében a hitéleti kiadások mintegy 50%-a állami forrásból származik, de az egyház összebevételének mintegy 70%-a állami eredetű. Ennek mértéke az aktuális politikai formációk és értékválasztások függvényében csökkenhet.

rendszerek kapcsolatait. Ezt a befolyásolást destruktívnak tekinthetjük, mert külső értékelési eljárások alá vonta a vallási rendszer önreferenciális (önértelmező és önirányító) funkcióterületét és korlátozta annak teljesítőképességét.

A finanszírozás valóban függőségeket eredményez – bárhonnan is érkezen az –, azonban korántsem minden esetben alakít ki tartós strukturális kapcsolatokat is. Az, hogy a vallás igénybe veszi a politikai rendszer teljesítményét (finanszírozás, jogalkotás, feladatadás stb.) önmagában nem eredményez strukturális kapcsolódást. (Buchinger 2006, 371–372. o.) Ennek jele, hogy az állam, számolva a vallási rendszer autonómiájával, a támogatások egy részét szabad felhasználású forrásként biztosítja¹⁴. (Más közpénzek esetében az állam az igénylések folyamatában és az utólagos elszámoltatáson keresztül átláthatóvá teszi a finanszírozási konstrukciókat.) Az sem keletkezett strukturális kapcsolatokat, hogy egyes politikai ideológiák erősebben preferálják az egyházak támogatását, mint más értékvalasztásokon tájékozódó politikák. Ez a politika természetes mozgásterével és versengés alapú belső differenciálódásával függ össze.

Még az olyan átláthatóságra törekvő politikai szervezeteknél is megfigyelhető, mint az Európai Unió, hogy időnként a nyilvánosság kizárásával és nyilvánvalóan egyenlőtlen hozzáférési esélyekkel finanszíroz szervezeteket, alapítványokat, fejlesztési beruházásokat, és ezen keresztül formálja saját társadalmi befolyását. Mindez azonban *a politika működésének megfelelően sok tekintetben esetleges, azaz csak nagyon kis mértékben strukturált.* (Paulet 2002; Theisens et al 2016; Böröcz-Sarkar 2005, 159–160. o.; Mulcahy 2015, 55. o.) A finanszírozás a fejlesztési periódus lezárulásával megszűnik, és az alapítványoknak nagyon erős politikai beágyazottságot kell elérniük, hogy évtizedekre előre biztosnak tekinthessék a lobby-szervezetek és a hálózatok támogatásával megszerzett a juttatásaikat. A magyar kormányzat jelenleg hasonló módokon támogatást nyújt az egyházaknak, amin keresztül esetleges befolyásolási potenciálja keletkezhet a vallás irányában. Ez a fajta függőség azonban önmagában nem strukturális kapcsolódás. Még akkor sem tekinthető annak, ha intézményesült szervezeti keretek szolgálják az egyeztetéseket, a támogatások odaítélését és folyósítását. *Semmi garancia nincs ugyanis arra, hogy a jövőben nem történik olyan alkotmány- és jogszabálymódosítás, amely teljes egészében új alapokra helyezi, vagy akár megszünteti az egyházak finanszírozását.* Egy ilyen változás egyáltalán nem elképzelhetetlen, sőt történelmi és globális kitekintésben kipróbált forgatókönyvek léteznek ennek megvalósítására. Az állami támogatás ilyen radikális megvonása eredményként a hazai nagyegyházak a hívek adományaiból kényszerülnének eltartani közösségeiket, papjaikat, illetve fenntartani infrastruktúrájukat. Ugyanez azonban nem történhetne meg például az oktatással: elképzelhetetlen, hogy a kötelező oktatás előíró állam kivonuljon az köznevelési rendszer fenntartói és szabályozói szerepköréből, így a tanulás megszervezése a jövőben a szülők és magánintézmények feladatává váljon. Az oktatás és a politika ugyanis évszázadok alatt kialakult *strukturális kapcsolatban áll, és ma már nem lennének képesek működni egymás teljesítményeinek feltételezése nélkül.* A politikai rendszer ilyen strukturális kapcsolatban áll a gazdasággal is, csak annak működését feltételezve őrizheti meg saját teljesítőképességét: adórendszer nélkül nem lenne politikai állam. Vallás nélkül vagy a vallás támogatása nélkül azonban igen.

¹⁴ Becslés alapján a Katolikus Egyház esetében az állami eredetű bevételek kb. 1/3-a járadék formájában szabadon használható.

A vallás mint a társadalmi rendszerek külső megfigyelője

Tanulmányunkban a vallás funkcióterületére koncentrálunk, és azt vizsgáljuk, hogy a vallási indíttatású társadalommegismerés milyen viszonyulások kialakulását teszi lehetővé más társadalmi rendszerek irányában.

A vallás egyedi helyzete a társadalmi rendszerek között

Mint minden rendszer, „a vallási alrendszer megfigyelheti a környezetében, hogy más rendszerek, beleértve magát a társadalmat is, hogyan élik meg környezetük horizontjait és prezentációit, és megpróbálhatja befolyásolni ezt a tapasztalatot azáltal, hogy vallási szempontból minősíti azt.” (Luhmann 2016b) Kérdés, hogy egy vallásilag hangolt értékelő környezet, amely regisztrálja más társadalmi rendszerek környezet viszonyának kontingenciáját, vajon milyen hatásokat generál egy olyan világban, amely operatíván kívül marad a hatókörén?

A vallás – egyedülálló módon – egy nem empirikus, ezért ellenőrizhetetlen referenciával fennálló kapcsolatra épít. Ezért a vallás végtelenül változékony más racionális cselekvési orientációkhoz viszonyítva, talán ez is társadalmi elszigetelődésének egyik oka. (Christiano et al 2002, 86–88. o.) Vanderstaeten szociológiai nézőpontból fogalmazta meg, hogy „a vallási kollektívák ma már talán jól tennék, ha kihasználnák viszonylag elszigetelt helyzetüket, a más funkciórendszerekkel való kölcsönös függőségek hiányát”. (2015a, 8. o.) Úgy tűnik tehát, hogy a vallás meglehetősen variábilis módon képes a környezetét megfigyelni, ezért más társadalmi rendszerek értelmezésének sokféle lehetőségét kínálja. E szerepében említésre méltóan hasonlatos a művészethez – talán nem véletlen, hogy a jelentsgenerálás folyamatában mindkét rendszerben nagy szerepet játszik a szimbolikus nyelvhasználat, metaforikus kommunikáció. (Vanderstraeten 2015, 175–176. o.) Míg azonban a művészet nem dolgoz ki programszerűen cselekvési orientációkat az egyének számára, bár lehetővé teszi ilyenek átgondolását, a vallási elképzelések egy része a gyakorlatba is átültetett (operacionalizált), így a vallási kommunikációban kidolgozott eszme egyéni vagy közösségi praxisként is megjelenik.

Választásunk azért is esett a vallás funkcióterületének vizsgálatára, mert az európai társadalomfejlődés kritikai vagy olykor a vallást ellenző vonulatai következtében a társadalmak egy részében *elszigetelt helyzetbe került* más rendszerekhez képest. Ez az elszigetelődés egyfelől alacsony társadalmi akciópotenciált jelent a vallás számára, de egyidejűleg sajátos lehetőséget is magában hordoz: a vallás a többi rendszer külső megfigyelőjévé válhat. Nem állítjuk, hogy a vallás valamiféle társadalmon kívüli megfigyelővé válhatna – ilyen pozíció ugyanis nem létezhet – azonban a vallás a többi rendszernél nagyobb szabadságot alakíthat ki a társadalmi rendszerekhez viszonyulás tekintetében. (Hessling-Pahl, 2006 202–203. o.)

A vallás mint a társadalom lehetséges külső megfigyelője

További érv a társadalmi környezetre irányuló vallási reflexió fókuszba helyezése mellett, hogy a differenciált funkcionális rendszerek nem képesek önmagukat teljes egészében megismerni és irányítani, így nem képesek arra sem, hogy saját terjeszkedésüket kontroll alatt tartsák. Luhmann hívja fel a figyelmet arra, hogy bár a rendszerek rendelkeznek önreflexív/önirányító kapacitásokkal, ezek a rendszer teljesítményei szempontjából nincsenek fékező eszközként kialakítva. „Nincsenek

pedagógiai okok arra, hogy ne tegyünk több erőfeszítést a lakosság nagyobb részének jobb oktatására; nincsenek gazdasági okok arra, hogy mondjunk le a gazdasági növekedésről; nincsenek politikai okok arra, hogy ne keressünk olyan célokat vagy témákat, amelyek nagyobb konszenzusra vezetnek, és nincsenek tudományos okok arra, hogy ne állítsunk elő egyre több igaznak vagy hamisnak minősíthető mondatot.” (Luhmann 1987, 58. o.) A jelenség paradoxonként is megfogalmazható: a tudomány öncélú túlbujánzását kritika alá vonó tudományos értekezés csak újabb tudományos műveket eredményez. Ha elfogadjuk Luhmann állítását, miszerint a fék nélküli hajtóerővel rendelkező rendszerekre való átállás a 18. században történt, mégpedig egy vallási végső formuláról való lemondás formájában, akkor talán éppen a valláson keresztül hívható fel a figyelem arra, hogy a társadalmi rendszerek szabadjára engedett öntörvényű fejlődése úgy is értelmezhető, mint a végkimerülés irányába történő mozgás, mely a hiperkomplex társadalmi környezet keltette hatások révén a rendszerek számára észlelhetetlen. Ha pedig az ökológiai diagnózisok alapján feltételezhető, hogy egyes társadalmi részrendszerek teljesítményei a társadalom destrukciója irányába tartanak, akkor *minden olyan rendszer kiemelt szerepet játszik, amely mint a másik rendszer külső megfigyelője képes kommunikálni a folyamatok lehetséges destruktív kimenetelét.* Ha a társadalom valamely rendszere nem képes fékezni, és visszafejleszteni magát, akkor azt más rendszeren keresztül lehetséges elérni. Ha a vallás mint külső megfigyelő felhívhatja a figyelmet az elszabadultan fejlődő rendszerek teremtette kockázatokra, akkor a vallási társadalommegfigyelés jelentősebb szerepet vállalhat a társadalmi reflexiók körében. (Becker-Haunschild 2003, 716. o.; Luhmann-Behnke 1994, 22. o.; Seidl-Becker 2006, 13. o.; Rasmussen 1998, 564. o.; Baraldi-Corsi 2017, 21. o.)

Azt feltételezzük tehát, hogy a vallás – mint autonóm elszigetelt rendszer -- képes vallási érvényességű ítéleteket alkotni a társadalom más területeihez való viszonyáról, és ezeket képes más társadalmi rendszerek irányába érthetően kommunikálni. A vallás e külső megfigyelő szerepében nem válik függetlenné a társadalomtól, sőt még inkább részévé válik annak, de strukturális kapcsolatokat nem épít ki. (Luhmann 2016b, 214. o.) Feltételezzük, hogy a vallás ebben a szerepkörében egyfajta társadalmi jelezőrendszerként is igénybe vehető. Ez esetben a valláson keresztül felhívható a figyelem olyan rendszerműködési anomáliákra, amelyek alapja, hogy egyetlen társadalmi rendszer sem képes teljes egészében ismerni és kontrollálni önmagát. A rendszer csak külső megfigyelők által szolgáltatott információk alapján észlelheti bizonyos jellemzőit. A vallási kommunikáció ez esetben párhuzamosan futhat más rendszer-teljesítmény visszajelzésekkel. Ahogyan például a tudományos rendszeren belül érvelhetnek a gazdasági rendszer totalizált önfejlesztése ellen, ha az igazoltan jelentős negatív externáliákat eredményez. Ez megtehető a vallási kommunikáció révén is, még ha eltérő kiindulópontokat kell is figyelembe venni, és a nyilvános kommunikációnak is eltérő lehetőségei adóttak.

Vallási nyelvhasználati formák a politikában és a médiában

Figyelembe kell venni azt is, hogy a vallás által korábban használt társadalomkritikai kommunikáció napjainkban már más rendszerek pozícióját erősíti. Nem lehetséges a múltba visszanyúlni, legalábbis ez európai racionalitáson alapuló társadalomkonstrukciók mentén¹⁵. A vallás mint részrendszer, ha képes is társadalmi figyelmet

¹⁵ Az ázsiai kultúrákban más a helyzet, elég Kínára utalni, ahol a konfucianizmus reintegrálható a társadalom működésébe (Palmer et al 2023).

kívívni a maga számára, mára elveszítette általános küldetését abban az értelemben, hogy az egész emberi nem, vagy a természet (a világegész) nevében szóljon. Még inkább le kellett mondania azokról a profetikus kommunikációs pozíciókról, amelyekből számonkérhetné a társadalom eltérését valamiféle rögzített célértékhez viszonyítva. A vallás által korábban kimunkált kritikai pozíciókat manapság másutt építik ki. A politikai rendszer mára olyan megoldásokkal kísérletezik, hogy a média mellett a civil társadalomban is kidolgozza saját önmegfigyelését. Jelei mutatkoznak például a *vallási eredetű kritikai közlési formák* újbóli felhasználásának a közéleti kommunikációban. Az ENSZ mint nemzetközi politikai szervezet egy népszerű klímacелеb teljesítményét is igénybe vette New York-i közgyűlése idején, hogy a médianyilvánosság terében erősítse társadalmi legitimációját, és jelezze a klíma-ügy melletti elköteleződését. (Robin 2021, 135. o.) A jövő nemzedékek veszélyeztetettségét apokaliptikus látomás formájában előadó Greta Thunberg, ha nem is vallási alapon, de a *vallás kulturális kódjait felelevenítve, profetikus stílusban* prezentált a professzionális politika szupranacionális terében. Ez arra utal, hogy a vallási nyelvhasználat sajátos kritikai modalitása olyan kulturális örökség, amely lehetőségeket kínál például arra, hogy a világtársadalom rendszereit az „ökológiai-ösbűn” és az „apokaliptikus ítélet” kontextusában elátkozzák – legalábbis egyfajta öningerlő politikai katarzis médiatikus előkészítése érdekében. *A politika a közéleti nyilvánosságban termeli ki, és a médiumok révén felerősítve visszacsatolja ön maga számára saját politikai célválasztásait.* A vallás – ez esetben mint kommunikációs modalitás – kimutathatóan jelen van a nyugati (West) kultúra mélyszerkezetében. Ebben a vonatkozásban talán Talcott Parsons megállapítása lehet irányadó, aki szerint „a Nyugat nem szekularizálódott, hanem a »zsidó-keresztény etika« alapvető értékei annyira áthatották, hogy szakralizálttá vált.” (Parsons 2017; Christiano et al 2002, 263–265. o.) Hangsúlyozzuk: az occidentális gondolkodás küldetésessége, elhivatottsága a nyugatias valóságkép mélyszerkezetében, világviszonyába ágyazottan mutatható ki. A tézis igazolásához elegendő a nyugat globalizációs terveit és gyakorlatát összevetni az iszlám vagy akár a kínai kultúra globalizációs terveivel és gyakorlatával. A nyugat által terjesztett emberjogi alapelvekre építendő egyetemes világkormányzás értékpreferenciáiban nem nehéz felfedezni a zsidó-keresztény ethoszból eredő kulturális mintázatokat, és a West-centrikus felsőbbrendűségi tudaton alapuló ítélőerőt. (Moz 1.28.) A globalizációs folyamatokat nézve úgy tűnik, hogy más kultúrák irányában a West kultúra még mindig a gyarmatosításból örökölt irányító/befolyásoló szerepben lép fel, és jobbra kliens szerepkört kínál a fejlesztéspolitikai beavatkozások alá vont, tőle eltérő kulturális régióknak. A változások is lényegesek, ugyanis a West kultúrkör már nem mint kizárólagos érvényességű egyetemes igazságot kínálja a vallási térítőmunkája keretében saját eszméit, hanem inkulturációs stratégiákba ágyazottan kísérli meg befolyásolni a fejlődési trendeket. Politikai alapú „emberjogi” alapelvekre épít, és az ebből származtatott társadalmi aktivizmusba ágyazottan munkálja ki hatalmi és befolyásolási eszközeit. Mindez egyszerre korlátozza, de lehetővé is teszi a társadalmi rendszereket érintő vallási kommunikáció lehetőségeit.

Kölcsönös elhatárolódás: a vallás és a tudomány

A vallási rendszer egyes társadalmi rendszerek irányában fenntartott kommunikációja történelmi okoknál fogva nyugvópontra jutott, ezért az ilyen területeket érintő vallási kezdeményezések zavarként lennének értelmezhetők. A társadalom funkcionális differenciálódásának folyamatában a vallás és a tudomány

rendszere között történelmileg elhúzódó határviták nyugvópontra kerülésére utal például az, hogy II. János Pál pápa az ész és a hit rendjéről gondolkodva megállapította: „amikor az ész és a hit látszólag szembekerül egymással, akkor minden bizonytalansággal vagy a kulturális tevékenység, vagy a hitből származó reflexió *tüllépte saját illetékességi körét*, nem vette figyelembe saját módszere követelményeit.” (Békés et al 1991, 77. o.) Ezzel párhuzamosan az Egyesült Államok Nemzeti Tudományos Akadémiája hasonló módon hangsúlyozta a tudomány és vallás közötti határok tiszteltetésének fontosságát. A „vallás és tudomány különálló és kölcsönösen kizáró területei az emberi szellemnek, melyeknek megállapításai ugyanabban az összefüggésben félreértésre vezetnek mind a tudományos elméletet, mind a vallási hitet illetően” (National Academy of Sciences 1999) A tudomány és a vallás saját szervezeteiken keresztül képesek elismerni egymás kölcsönös autonómiáját és igazságképességét, így új alapokról indulva kereshetik az esetleges együttműködés lehetőségeit. A társadalmat azonban egyidejűleg több más rendszer alkotja, és a vallás korántsem minden társadalmi rendszer irányában alakíthatott ki szinergikus kapcsolatokat.

A társadalmi rendszerek vallási értékelésének bizonytalansága

A vallási rendszerből indított kommunikáció ugyanúgy kontingens, mint minden más kommunikáció. Ha más önreferenciális rendszerekben figyelembe veszik, az interpretáció során különbségeket hoz létre a korábbiakhoz viszonyítva, amire elfogadással, közömbösséggel vagy elutasítással lehet reagálni¹⁶. Ezért a kommunikatív aktivitás legalább annyira esély, mint veszély a vallás társadalmi kapcsolódóképességének alakítása tekintetében. Hogy inkább esély, vagy inkább veszély, arról előzetesen nem lehet hipotéziseket felállítani, mert társadalmi rendszerek kommunikatív kapcsolódásáról van szó, aminek még az értékeléséről sem lehet előzetesen igazság-kritériumokat rögzíteni, nemhogy azok alakulásáról. A politika, a gazdaság, a média, a művészet, a tudomány, az oktatás önreferenciális rendszerként maga szabályozza szenzibilitását, és maga alkotja meg azokat a szervezeteket, amelyek lehetővé teszik, hogy szabályozzák rezonanciájukat a rendszerüket érintő külső vallási reflexió irányában. Vagy hogy reflektálnak-e egyáltalán arra, netán ellenpontosítják a vallási kezdeményezést: valláskritikává konvertálják a számukra külső eredetű kezdeményezéseket, impulzusokat. Az alábbiakban megkísérlünk néhány olyan tényezőt azonosítani, amelyek befolyásolhatják a vallási kommunikáció észlelését a társadalmi rendszerekben.

A vallás személyközpontúsága

A vallásnak egyik jellemzője, hogy üzeneteit elsősorban személyekhez kívánja eljuttatni, ami közvetetten befolyásolja – csökkenti – társadalmi kapcsolódóképességét is. Látszatra más alrendszerek is az egyénekhez címzik üzeneteiket, sőt bevonásukat sürgetik, ahogyan például a média vagy a politika is teszi. (Nafsika 2014, 127–128. o.; Archer 2013, 21. o.) Valójában azonban a média és a politika a nyilvánosságon mint a strukturális kapcsolódókat lehetővé tevő interfészen keresztül jeleníti meg és használja fel a személyeket. A személyek beazonosítása ebben a folyamatban a kommunikációs rendszer sajátos teljesítménye, „amely csak a

¹⁶ A rendszerek belső felerősítő funkciókkal is rendelkeznek, ezért esetenként csekély impulzusok jelentős változásokat indítanak el.

szóban forgó rendszerben és csak erre a rendszerre vonatkozóan valósulhat meg. Hiszen a társadalom is egy *operacionálisan zárt autopoietikus rendszer, amelynek saját termékeiből kell reprodukálnia mindazt, amire elemekben és struktúrákban szüksége van.* A személyek a kommunikáció folytatásának feltételei, címek, attribúciós pontok ...” (Luhmann 2002, 34. o.) Ez alapján állítható, hogy a személygenerálás társadalmi folyamata rendszerspecifikus és nincsenek közös standardjai. Bizonyítja ezt, hogy egészen más fajta koncepciókat és személygenerálási eljárásokat alkalmaznak a tanulóvá nevelés során, a gazdasági menedzser képzésben, a hadseregben (a kémszolgálati kiképzésben) vagy a vallási professziók területén a teológiai, szerzetesi képzésekben. A cél, hogy a személy formájára hozott humán erőforrás az adott rendszer korrelátumaként teljesítőképes legyen.

A vallásnak azonban a személygenerálás vonatkozásában van egy sajátossága. Sok tekintetben arra törekszik, hogy az egyén önreferencialitását, önvezérlését erősítse. Ebben a vonatkozásban a vallási alapú személygenerálás alapsémája, hogy az egyén *a saját életének az értelmére kérdezzen rá*, keresse belső súlypontjait, és az így megtapasztaltak alapján a transzcendenciára alapozott formában értelmezze és valósítsa meg immanenciáját. A vallási személygenerálás sémája lehetővé teszi más társadalmi rendszerek által életre hívott szerepek egyidejű figyelembevételét, ahogyan az például az vietnámi vallásosság újraéledéséből kitűnt. A vallás tilalmának korszakát követő politikai változások után több csatornán egyidejűleg megindult a vallás társadalmi reintegrációja és újrapozicionálása Vietnámban. A szocialista korszak lezárulta után a hagyományos társadalmi és vallási gyakorlatok újjáéledését tapasztalták országszerte. (Fan-Whitehead 2011, 27. o.) A „*rítusok újjáéledése nem a múlthoz való visszatérést jelenti ... az emberek elmennek a pagodába imádkozni jó egészségért vagy jó szerencséért, de elmennek a klinikára is, és megtanulják az üzleti fogásokat is.*” „*A vietnámiak visszatértek a hagyományhoz, és ugyanakkor előre haladnak. Pontosabban, visszaszerzik és átszabják örökségüket, hogy továbbléphessenek.*” (FitzGerald Cross, 2001; Idézi: Palmer et al 2023, 46. o.)

A vallás társadalomkritikai korlátai

A vallás elszigetelt társadalmi helyzetének egyik meghatározó tényezője, hogy alapvetően személyekről/személyekkel és nem társadalmi struktúrákról kommunikál. Amíg a vallás az egyénekhez intézi mondanivalóját, azaz személyekre (cselekvőkre) koncentrál, addig jobbra zavarmentes kapcsolatokat tarthat fenn a környezetében működő rendszerekkel. Ha a betegekért aggódnak a vallási aktivisták, és felkínálják segítségüket a kórházaknak, az nem vált ki megütközést az egészségügyi rendszerben, a közvéleményben pedig tiszteletet kelt. Ha azonban a vallás stuktúrákat érintő téziseket is megfogalmazna, például az egészségügyi intézmények privatizálásának/államosításának kérdésében foglalna állást, az vihart kavarna. Hasonlóan, mindaddig, amíg a munkavállalók túlfoglalkoztatását hozzák szóba vallási szóvivők, nem kavarnak érdemi vitát, hiszen ezek a tények a gazdasági és a politikai rendszeren belül is ismertek, még ha ezekben a rendszerekben eltérően is értelmezik azokat. Ha azonban a tulajdonviszonyok átalakítását (államosítás/privatizáció/közösségi tulajdon stb.) érintő strukturális kérdésekben nyilatkoznak vallási indíttatásból, akkor a gazdasági rendszerből és a politika egyes ideológiai platformjairól ellenző kommunikációra, elhatárolódásra számíthatnak. Hasonlóan, amíg a vallás az egyének viselkedésének megváltozásától vagy a nagyvállalatok felelősségteljesebbé válásától reméli az ökológiai problémák megoldását, azaz lényegében etikai ajánlásokat fogalmaz meg, addig nem érinti a

társadalmi rendszerek működésébe ágyazott struktúrákat. Ha azonban a természeti, az emberi és társadalmi erőforrások újraosztását javasolná, akkor olyan strukturális kérdéseket érintő vitákat generálna, melyek következtében a társadalomban egyidejűleg gyarapodnának a vallást támogató (szövetséges) és ellenző (visszaszorító) kommunikációs csomópontok és fluxusok. Mérlegelés kérdése tehát, hogy a vallás társadalmi kapcsolódóképességét hogyan érinti, ha túllép az egyéni boldogság támogatásának hagyományos vallási programjain, és az egyén boldogságát a társadalmi struktúrák és működésmódok megváltozása alapján várja el.

A vallás közvéleményben történő megjelenésének változásai nem jelentik egyben azt is, hogy a vallásnak lenne társadalmi ügy-indítási képessége. A közvélemény a tömegmédia és a politika strukturális kapcsolódásának egyik formája, ezért hírányagaiban dominálnak a politikai és a média területéről eredő kezdeményezések. A vallás relatíve gyenge rendszerközi pozícióját mutatja, hogy *a vallás felől aligha indítható olyan általános jelentőségű társadalmi ügy, mint amilyen például a politika terében az ökológiai válság, a világszegénység, vagy az egészségügy vonatkozásában a járványok, vagy a gazdaság esetében a globálisan szétterjedő recessziók.* (Morgner-King 2017) Még a vallásüldözések társadalmi nyilvánosság számára dramatizált moralizáló/emberjogi bemutatása sem emelhető ösztársadalmi, még inkább globálisan kezelt problémává, mert minden rendszer maga látja el a befogadás és kizárás (inklúzió/exklúzió) feladatkörét. (Brunczel 2010, 100. o.) A vallás, vagy valamely vallás háttérbe szorításának, vagy akár kizárásának kérdése nem alakítható például gazdasági üggyé, de a politika is csak akkor érzékenyíthető erre, ha az politikai értelemben előnyösnek tűnik, azaz a kormánypárt számára hozzájárul a hatalomban maradáshoz, vagy az ellenzék számára a kormányra kerüléshez. (Hilt 2017, 2. o.) A politika tehát képes a vallást differenciáló tényezőként használni, de a modernitás társadalmában a vallás nem képes a politikát saját ügyei mentén bevonni. A vallásháborúk kora – amikor a politika vallási ügyek mentén mozgósítható volt – véget ért, a vallás irányában a társadalmi rendszerek többsége érzéketlenítette magát. Ugyancsak a vallási rendszer sajátos pozíciójára utaló tény, hogy bár a globalizációs folyamatokhoz kapcsolódva létrejöttek nemzetközi vallási világszervezetek, ezek jelentősége és a vallást koordináló/orientáló szerepe korántsem akkora, mint ami a politika, a gazdaság vagy akár az oktatás rendszerének világszervezetei esetében megfigyelhető¹⁷. (Luhmann 1997, 67. o.)

A rendszerközi kommunikáció akadályai: a vallás kódhasználata

Figyelembe kell venni, hogy a vallás – mint elszigetelt rendszer – tartósan kívülálló szerepben maradhat más rendszerekhez viszonyítva, és ez esetben más társadalmi rendszerek teljesítményeinek vallási szempontú értékelése és minősítése elzárkózást, vagy akár frissített vallásellenességet válthat ki. Egyeztető szerepű, *interfész-szervezetek nélkül a vallási kommunikáció várható hatásai a társadalmi rendszerekre vonatkozóan pontatlanul becsülhető*, akár kontraproduktív is lehet. Az ökológiai probléma vallási értelmezése kapcsán például Luhmann úgy fogalmazott, hogy „szinte az a benyomásunk, mintha a vallás napjainkban a társadalmi problémák valamiféle parazitájaként fejlődne – a parazitát a Michael Serres által használt értelemben véve, vagyis mint a kizárt harmadik visszatérése a rendszerbe.” (2010b, 117–118. o.) E megjegyzés értelmezéséhez felelevenítjük azt a rendszerelméleti előfeltevést, miszerint minden társadalmi rendszer csak és

¹⁷ OECD, EU, World Bank, IMF, ENSZ, UNESCO stb.

kizárólagosan a saját bináris kódja által meghatározott logika szerint fejlődhet, és az ökológiai problémákra is csak az e dichotómiából eredő döntési kockázatok mellett rezonálhat. Az ökológia ügye vagy rentábilis vagy nem rentábilis (gazdaság), vagy valószínűsíti a kormányon maradást vagy veszélyezteti azt (politika), vagy igaz vagy hamis (tudomány), vagy kompetensebbé tesz vagy nem (oktatás), vagy jogszerű vagy jogszerűtlen (jogrendszer), vagy műalkotásban megformálható vagy nem (művészet) stb. *A vallás azonban kikerülheti a bináris kódolás kikényszerítette választásokat és az abból fakadó döntési kockázatokat, mert helyettük a kód paradox használatának lehetőségét is felkínálhatja.* Az ökológia kérdést például az immanencia és a transzcendencia egyidejű érvényessége mellett tárgyalhatja, anélkül, hogy a kód valamelyik értékét kizárná. Vajon a vallás – teszi fel a kérdést Luhmann – „fundamentalista, konkretista, csodák által kifejeződő vagy eszkatologikus módon, illetve egy »új mítosz« formájában” reflektál az ökológia problémafelvetésekre? (2010b, 118. o.) Ha az emberiség az isteni szándékoknak megfelelő állapotban van, akkor az ökológiai probléma valamiként az isteni szándékok része¹⁸. Ha azonban az emberiség nem az isteni szándékoknak megfelelő állapotban van, akkor az ökológiai probléma immanens, ami ebben a formában az isteni szándékok korlátozott emberi teljesíthetőségére utal. Ekkor az a kérdés, hogy a bűnrészességet hogyan kell értelmezni egyénileg és társadalmilag. A vallás bináris kódhasználatának ilyen jellegű bizonytalansága mindenesetre nehezíti a kapcsolódást más rendszerekhez.

Befejezés

A készülő kötet további részében a fent említett bizonytalanságokat kontextuális adottságnak tekintve kíséreljük meg leírni a vallási rendszerből indítható, és más rendszerekre vonatkozó reflexiókat. A leírás során figyelembe vesszük, hogy a vallás számára előnyökkel járhat társadalmi elszigeteltségének fennmaradása is, mert személycentrikus működése, strukturális kapcsolódása a pszichikai rendszerekhez az elkülönültség pozíciójából hatékonyabban biztosítható. Ugyanakkor az is igaz, hogy a vallás elszigeteltsége nem jelent társadalmon kívüliséget, ezért a vallás képes viszonyulni és akár kapcsolódni is más társadalmi rendszerekhez. Aki ezen a területen várakozásokat fogalmaz meg, annak célszerű alternatív forogatókönyvek mérlegelése alapján terveznie, és ezekben a csalódások lehetőségét is mérlegelni.

Felhasznált irodalom

Adenitire, J. O. (2024). Religion as Liberal Politics. *Journal of Law and Religion*, 39(2), 151–172. o., <https://doi.org/10.1017/jlr.2024.7>

Archer, M. S. (2013). *Solidarity and Governance*, Pontifical Academy of Social Sciences, Extra Series, 14, <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/es14/es14-archer.pdf> Letöltve: 2015. április 21.

Baraldi, C., Corsi, G. (2017). *Niklas Luhmann: Education as a Social System*, Cham: Springer International Publishing.

Barnes, P. (2014). *Education, religion and diversity: Developing a new model of religious education*, London: Routledge Taylor & Francis Group.

¹⁸ Ahogyan a kereszténységben Ádám bűnét is áldottnak nevezik, ha a megváltás előfeltételeként tekintik.

Becker, H. K., Haunschild, A. (2003). The impact of boundaryless careers on organizational decision making: An analysis from the perspective of Luhmann's theory of social systems. *The International Journal of Human Resource Management*, 14(5), 713–727. o. <https://doi.org/10.1080/0958519032000080767>

Békés G., Balassa C. M., Török J. (eds). (1991). *A pápa szól hozzánk: II. János Pál pápa hazánkban: 1991. augusztus 16-20.: II. János Pál pápa beszédei*, Róma: Katolikus Szemle.

Bourdieu, P. (1973). *A közvélemény nem létezik: (L'Opinion publique n'existe pas), Les Temps Modernes*, (Fordította: Léderer Pál), <http://www.c3.hu/~szf/Szofi97/Sz97-03/Sz97-03-Area-8.htm> Letöltve: 2024. december 10.

Böröcz, J., Sarkar, M. (2005). What Is the EU?, *International Sociology*, 20(2), 153–173. o. <https://doi.org/10.1177/0268580905052367>

Brandhoff, B. (2009). Autopoietic Systems, Not Corporate Actors: A Sketch of Niklas Luhmann's Theory of Organisations. *European Business Organization Law Review*, 10, 307–322. o. <https://doi.org/10.1017/S1566752909003073>

Brunczel, B. (2010). *Modernitás illúziók nélkül: Niklas Luhmann társadalom- és politikaelmélete*, Budapest: L'Harmattan.

Buchinger, E. (2006). The sociological concept of autopoiesis: Biological and philosophical basics and governance relevance. *Kybernetes*, 35(3/4), 360–374. o. <https://doi.org/10.1108/03684920610653674>

CEO. 2011. *Brussels: The EU quarter*, http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_1160_skills_and_education.pdf Letöltve: 2024. december 10.

Christiano, K. J., Swatos, W. H., Kivisto, P. (2002). *Sociology of religion: Contemporary developments*. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press.

European Commission (2022). List of participants: Annual high-level meeting with non-confessional organisations (2 December 2022) https://commission.europa.eu/document/e38ba5a5-9cc1-4638-b51f-b1696a9540ff_en Letöltve: 2024. december 10.

European Commission (2024a). List of participants - High-level meeting with non-confessional leaders - 8 February 2024. https://commission.europa.eu/document/6527e0b5-b160-4c53-a800-eb368327a81d_en Letöltve: 2024. december 10.

European Commission (2024b). Dialogue with churches, religious associations or communities and philosophical and non-confessional organisations. <https://ec.europa.eu/newsroom/just/items/50189/en> Letöltve: 2024. december 10.

- Fan, L. , Whitehead, J. D. (2011). Spirituality in a Modern Chinese Metropolis, in: Palmer, D. A., Shive, G. L., Wickeri, P. L. (szerk.) *Chinese religious life*, New York: Oxford University Press.
- FitzGerald, F., Cross, M. (2001). *Vietnam: Spirits of the Earth*, Little, Brown and Company.
- Hauser, H. J. (2011). European Union Lobbying Post-Lisbon: An Economic Analysis, *Berkeley Journal of International Law*, 29(2), 680–709. o. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4098057>
- Hayles, K., Luhmann, N., Rasch, W., Knodt, E., Wolfe, C. (1995). Theory of a Different Order: A Conversation with Katherine Hayles and Niklas Luhmann, *Cultural Critique*, (31), 7–36. o., <https://doi.org/10.2307/1354443>
- Herman, E. S., Chomsky, N. (1988). *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*. New York: Pantheon Books.
- Hessling, A., Pahl, H. (2006). The Global System of Finance. Scanning Talcott Parsons and Niklas Luhmann for Theoretical Keystones, *American Journal of Economics and Sociology*, 65(1), 189–218. o. <https://doi.org/10.1111/j.1536-7150.2006.00447.x>
- Hilt, L. T. (2017). Education without a shared language: Dynamics of inclusion and exclusion in Norwegian introductory classes for newly arrived minority language students, *International Journal of Inclusive Education*, 21(6), 585–601. o. <https://doi.org/10.1080/13603116.2016.1223179>
- Kühle, L. (szerk.). (2018). *The critical analysis of religious diversity*, Boston: Brill.
- Lemaitre, J. (2017). The Problem of the Plaza: Religious Freedom, Disestablishment and the Catholic Church in Latin America's Public Square, in: Vaggione, J. M., Morán Faúndes, J. M. (szerk.) *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Cham: Springer International Publishing.
- Leydesdorff, L. (2008). The communication of meaning in anticipatory systems: a simulation study of the dynamics of intentionality in social interactions. In D. M. Dubois (szerk.), *Computing Anticipatory Systems: CASYS '07 - eighth international conference, Liège, Belgium, 6-11 August 2007 (AIP conference proceedings; Vol. 1051)*. American Institute of Physics, 33–49. o. <https://doi.org/10.1063/1.3020674>
- Luhmann, N. (1987). *Soziologische Aufklärung 4: 1981-1987*, Opladen: West deutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1994). Politicians, Honesty and the Higher Amoralty of Politics, *Theory, Culture & Society*, 11(2), 25–36. o. <https://doi.org/10.1177/026327694011002002>
- Luhmann, N. (1997). Globalization or World society: How to conceive of modern society? *International Review of Sociology*, 7(1), 67–79. o. <https://doi.org/10.1080/03906701.1997.9971223>

- Luhmann, N. (2002). *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2010b). *Ökológiai kommunikáció: Képes-e felkészülni a modern társadalom az ökológiai veszélyekre?* Budapest: Gondolat; AKTI
- Luhmann, N. (2016a). *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Vol. 1871. Die Moral der Gesellschaft* (D. Horster, Ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2016b). *Funktion der Religion*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N., Behnke, K. (1994). The Modernity of Science, *New German Critique*, (61), 9–23. o., <https://doi.org/10.2307/488618>
- Morgner, C., King, M. (szerk.). (2017). *Trust and power*, Cambridge: Polity.
- Mulcahy, S. (2015). *Lobbying in Europe: hidden influence, privileged access*, Transparency International.
https://images.transparencycdn.org/images/2015_LobbyingInEurope_EN.pdf
 Letöltve: 2024. december 10.
- Nafsika, A. (2014). Policy Learning and Europeanisation in Education: the governance of a field and the transfer of knowledge, in: Nordin, A., Sundberg, D. (szerk.) *Transnational policy flows in European education, the making and governing of knowledge in the education policy field*, Oxford UK: Symposium books.
- National Academy of Sciences. (1999). *Science and creationism: A view from the National Academy of Sciences*, 2nd ed., Washington DC: National Academy Press.
- OECD. (2014). *Report by the public governance committee on the implementation of the recommendation of the council on principles for transparency and integrity in lobbying: EDU/EDPC(2014)17*
- Palmer, D. A., Shive, G., Wickeri, P. L. (szerk.) (2023). *Vallási élet Kínában*, Budapest: Gondolat.
- Parsons, T. (2017). Christianity and Modern Industrial Society, in: Martineau, H. (szerk.) *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, Routledge, 33–70. o.
- Paulet, M. (2002). *The APC European Internet Rights Project: How the European Union works and how to influence its policies*, <http://europe.rights.apc.org/eu/eurolob.html> Letöltve: 2015. november 14.
- Qvortrup, L. (2005). Society's Educational System - An introduction to Niklas Luhmann's pedagogical theory, *Seminar.net - International journal of media, technology and lifelong learning*, 1(1), <https://journals.oslomet.no/index.php/seminar/article/download/2534/2441>
 Letöltve: 2015. november 14.

Rasmussen, J. (1998). Constructivism and phenomenology what do they have in common, and how can they be told apart?, *Cybernetics and Systems*, 29(6), 553–576. o. <https://doi.org/10.1080/019697298125515>

Ratzinger, J. (2007). *A Názáreti Jézus*, Budapest: Szt. István Társulat.

Ritzer, G. (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell Publishing.

Robin, A. (2021). *Hatalomalkony: a Merkel-korszak vége és a német politika drámája*. Budapest: MCC Press.

Roth, S., Schütz, A. (2015). Ten Systems: Toward a Canon of Function Systems, *Cybernetics and Human Knowing*, 22(4), 11–31. o. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2508950>

Salaymeh, L., Lavi, S. (2021). Religion is Secularised Tradition: Jewish and Muslim Circumcisions in Germany, *Oxford Journal of Legal Studies*, 41(2), 431–458. o., <https://doi.org/10.1093/ojls/gqaa028>

Seidl, D., Becker, K. H. (2006). Organizations as Distinction Generating and Processing Systems: Niklas Luhmann's Contribution to Organization Studies, *Organization*, 13(1), 9–35. o. <https://doi.org/10.1177/1350508406059635>

Sollicitudo Rei Socialis, Pápai enciklikák (1987), Available from: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/hu/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html#A_b%C5%B1n_strukt%C3%BAr%C3%A1i Letöltve: 2024. december 10.

Southern, R. W. (1987). *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*, Budapest: Gondolat Kiadó.

Theisens, H., Hooge, E., Waslander, S. (2016). Steering Dynamics in Complex Education Systems. An Agenda for Empirical Research, *European Journal of Education*, 51(4), 463–477. o. <https://doi.org/10.1111/ejed.12187>

Török B. (2012). Az iskolai agresszió és a tömegmédiák működése, in: Györgyi Z., Nikitscher P. (szerk.) *Mindennapi ütközések: iskolai konfliktusok és kezelésük*, Budapest: Oktatókutató és Fejlesztő Intézet, 191–228. o.

Török B. (2016). Korlátozott átláthatóság: a lobbizás és az Európai Unió, in Széll K. (szerk.) *Az Európai Unió az oktatásról: Stratégiai irányok és értelmezések*, Budapest: OFI. 67–73. o.

Vaggione, J. M., Morán Faúndes, J. M. (szerk.) (2017). *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Cham: Springer International Publishing.

Vanderstraeten, R. (2015). Inclusion ideals and inclusion problems: Parsons and Luhmann on religion and secularization, *Acta Sociologica*, 58(2), 173–185. o., <https://doi.org/10.1177/0001699314565213>

Wansleben, L. (2018). Luhmann without society, *Finance and Society*, 4(2), 188–192. o. Available from: <https://doi.org/10.2218/finsoc.v4i2.2872>

Wilde, A. (1979). Ten Years of Change in the Church: Puebla and the Future, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 21(3), 299–312. o., Available from:

RELIGION IN FUNCTIONALLY DIFFERENTIATED SOCIETIES

BALÁZS TÖRÖK

The aim of the study is to explore how the religious system interacts with other social systems. Premodern and modern forms of religion will be distinguished. The structural relationships between social systems are illustrated by the functioning of the political and mass media. We show the social marginality of the religious system, which can also be interpreted as the structural independence of religion from other social systems. We highlight how the political system shapes its sensitivity towards the religious system. We also provide insights into the ways in which religion influences politics in societies where functional differentiation has not yet become a general form of social differentiation. The paper examines how the current social isolation of religion in Western societies affects the observability, evaluation and critique of society from a religious perspective. In this study, the sociological concept of religion is applied, so that any belief system that takes into account transcendent/immanent distinctions in the construction of reality is considered a form of religion.

Keywords: systems theory, functional differentiation, religious system, structural connectivity