

## KÖZLÉS VAGY ÖRÖKSÉG? A hit-átadás aktusainak kommunikációs szempontú vizsgálata egy kisközösségben

A kommunikáció vizsgálata az utóbbi évtizedben a keresztény vallás egyik fontos vizsgálati területe lett. A szemléletbeli változás alapvetően a II. Vatikáni Zsinatból következik. A Zsinat által elindított módszertani újítás következtében a szent-ség, a liturgia és ezek kontextusának értelmezésében a kommunikációelmélet mint adekvát megközelítés jelent meg. A zsinat óta eltelt időszakban az egyházi diskurzus egyik legizgalmasabb kérdése az volt, hogy hogyan értelmezhető Isten kommunióként (közösségként), és hogyan bontakozik ki ez a kommunió az emberek közötti kapcsolatokban. A II. Vatikáni Zsinat felfogása nemcsak az egyház külső és belső kapcsolati rendszerének kommunikációját határozta meg a korábbi évszázadokkal eltérő módon, hanem az Isten és ember közötti kapcsolatot – alapvetően az isteni kinyilatkoztatást – is kommunikációs szempontból közelíti meg. A misszió teológiája felől nézve a II. Vatikáni Zsinaton történeteket, ugyancsak az irányváltás, a kommunikációs nyitásra való törekvés állapítható meg. Bosch paradigmaváltásként értelmezi a változást, és ezt az újabb típusú missziót úgy értékeli, hogy ebben a misszióban az egyház arra törekszik, hogy együtt létezzen másokkal.<sup>1</sup> Bosch szerint a valódi áttörést a misszió teológiájában a *Lumen Gentium* hozta el, ez pedig egyértelműen annak köszönhető, ahogyan a szöveg az egyház önmeghatározását megfogalmazta. Az egyház nem társadalmi intézményként határozódik meg, hanem Isten felől, mint Isten jelenlétének misztériuma, ahol az egyház jel és eszköz az Istennel való találkozáshoz. Bosch értékelése szerint valódi missziói látásmódot tükröz a dogmatikus konstitúció, hiszen az egyház alázatosan, szolgáló közösségként mutatkozik be. A missziói látásmód alapja a kommunikáció, a párbeszéd keresése és megtalálása.<sup>2</sup> O'Malley a zsinati dokumentumok új nyelvezetére és műfaji megújulására hívja fel a figyelmet: „A valamennyi elfogadott zsinati szövegtervezetre jellemző új stílus a tizenhat dokumentum közül a négy konstitúcióban (a szent liturgiáról, az egyházzal, az isteni kinyilatkoztatásról és az egyházzal a mai világban) a legszembetűnőbb.”<sup>3</sup> Az új műfaj, és az új stílus a valódi párbeszédet volt hivatott szolgálni, ez leginkább a 4 konstitúcióban nyilvánult meg. A kommunikációs stílusváltásként értelmezett zsinati újítás lényege a párbeszéd megteremtése és fenntartása volt.

Vallás és társadalom viszonya folyamatosan változott az elmúlt évszázadok során. Talán soha nem volt olyan gyors a változás, mint az elmúlt évtizedekben. Sokan a vallások szerepének visszaszorulását jövendölték, de vannak olyan írá-

<sup>1</sup> Vö.: BOSCH 2005. 340.

<sup>2</sup> BOSCH 2005. 343.

<sup>3</sup> O'MALLEY 2007. 389.

sok és értelmezések is, amelyek éppen a vallás megújulásáról szólnak. A modernizációs elméletekkel párhuzamosan megfogalmazott szekularizációs tézist a mai napig sok kutató érvényesnek tartja még, főként Európa tekintetében<sup>4</sup>, de nagyon sok írás a vallásosság megújulását annak átalakulásával magyarázza. Ezek az írások a szent visszatértről, a világ újbóli elvarázslásáról,<sup>5</sup> a vallás új formáinak kialakulásáról (új vallási mozgalmak), illetve a régiak megelevenedéséről (fundamentalizmus) számolnak be. A vallásosság minőségileg megváltozott, ez a világon mindenhol megfigyelhető.<sup>6</sup> A valláskutatók véleménye szerint újfajta vallásosság van születőben, mindeközben pedig az egyházas vallásosság – legalábbis Nyugat-Európában – visszaszorulóban van. A hagyományos megértési modellek háttérbe szorultak, a vallás élményszerűsége és ennek megközelíthetősége került a kutatások középpontjába. Egyértelműen megállapítható az a tendencia, hogy a vallási élmény és a vallási tapasztalat szerepe felértékelődött a vallás-kutatásban.<sup>7</sup> Berger erre hívja fel a figyelmet a modernitás értelmezésével kapcsolatban: „...a modernitásnak, amelyben a vallási hagyomány veszít súlyából, miközben az individuális tudatosság erősödik, sokkal tudatosabban kell reflektálnia a vallási tapasztalat természetére és igazolhatóságára.”<sup>8</sup>

Schultze<sup>9</sup> – aki kommunikációkutatóként komolyan érvel az Isten probléma kommunikációelméleti megközelítése mellett – tanácsolja azt a kommunikációkutatók számára, hogy figyeljenek arra a diskurzusra, amelyet az Isten-problémáról folytatnak a diszciplínán kívül, hátha ezeknek a diskurzusoknak a bevonásával meg lehet válaszolni olyan kérdéseket, amelyeket a tudományterület esetleg problémásnak talál. A szakrális kommunikációval kapcsolatban legkézenfekvőbbnek a teológia bevonása tűnik. A teológia diszciplínájának bevonása a terület tárgyalásába annál is inkább indokolt, mert a kommunikációkutatás bátorlanságával, vagy szándékos témakerülésével szemben a teológiai megközelítéséknél azt látható, hogy a teológusok bátran alkalmazzák saját tudományterületük bizonyos kérdéseinek megvilágítására újabb nézőpontokat, köztük például a kommunikációelméletét. Teológiai írások sokasága érvel a terület megközelítésének kommunikációelméleti kibővítése mellett. Számos teológiai munka fordul a kommunikációkutatás új eredményeihez, hogy korábban már jól taglalt és értelmezett jelenségeket ennek az új tudományterületnek az eredményeivel újrafogalmazzon.<sup>10</sup>

„A hit kommunikációból van” – írja Gáncs Péter evangélikus teológus.<sup>11</sup> De mi is jellemzi ezt a kommunikációt? Mít vizsgálhat a kommunikációkutató a hit-tel kapcsolatban? A felvilágosodás óta a megismerés során az ész elsőbbségét hirdető a ‘hit’ fogalmát, mint a tudás alacsonyabb szintű formáját jelentő fogalmat

<sup>4</sup> PICKEL 2011.

<sup>5</sup> Vö.: MOLNÁR 1999. 345., aki Weberre utal vissza, játszva a kifejezéssel, amellyel Weber metaforikusan a világ mágia alóli felszabadítását érzékeltette.

<sup>6</sup> Vö.: BERGER 2007.; DERRIDA-VATTIMO 1998.; LUHMANN 2000.; MOLNÁR 1999.; TOMKA 1996.

<sup>7</sup> Vö.: MOLNÁR 1999. 311.; TOMKA 1996.

<sup>8</sup> BERGER 2007. 203.

<sup>9</sup> SCHULTZE 2005.

<sup>10</sup> Vö.: GÁNÓCZY 2006.; GRILLO 2006. 27- 35.; LAFONT 2007. 147.; MÁTÉ 2003.

<sup>11</sup> GÁNCS 1998.

értik és használják.<sup>12</sup> E felfogás szerint csak részleges, racionálisan nem belátható és empirikusan nem bizonyítható ismeretekre lehet szert tenni a hit által. A szakrális kommunikáció színterén azonban mindenképpen tekintettel kell lenni arra a megismerési – a kapcsolatot befolyásoló – módra, amely a hit által biztosított az egyén számára. Az a felkészültség ugyanis, amellyel a szakrális kommunikációs aktusban az egyén részt vesz, két alapvető részből áll. Az egyik rész a hit, míg a másik a tudás-típusú elemeket tartalmazza. Köznapi értelemben hinni azt jelenti, hogy a másikkal való kommunikációt a feltétlen bizalom alakítja, emiatt senki sem kételkedik abban, amit a másik mond. A hitnek ez az értelmezését a katolikus teológia szerinti hit-felfogás analóg módon alkalmazza, úgy, hogy azt mondja, hogy itt a másik, az maga az Isten, akinek és akiben hisz a hívő, azt feltételezve, hogy a köztük lévő kommunikációt a másik indítja el, és ő ad hírt önmagáról. Ugyanakkor, ahogy ezt teológusok megfogalmazzák, a két eset között lényeges különbség van: „a keresztény hitfelfogás szerint az ember személyének szóló isteni közlés nem pusztán az intellektus területére tartozó tudósítás, hogy Isten nem a hit külsőleges motívuma, hanem a közlés az ember valamennyi dimenzióját hívja, az ember valamennyi dimenzióját Istennek rendeli, és e közlés, lényegének teljes megvalósulása esetén, nem más, mint szeretet.”<sup>13</sup> Az istenben való hit tehát nemcsak bizalom, hanem kegyelem kérdése is. A keresztény felfogás szerint a hit nem intellektuális elfogadás, hanem egzisztenciális viszony. Az istenhit elsődlegesen az Istennel való kapcsolatra utal, és egyben Isten létének elfogadását is magában hordozza.

A hit tehát nagyon fontos a keresztény ember számára. Mind az egyéni, mind a közösségi kommunikáció viszonylatában óhatatlanul is felvetődik a kérdés, vajon hogyan kommunikálódik maga a hit? Joseph Moingt jezsuita teológus a késő-modern társadalmak viszonylatában foglalkozik a hit átadhatóságának aktusával, úgy, hogy először egy rövid történeti áttekintést ad arról, hogy a kereszténység különböző időszakaiiban a hit-átadás miként valósult meg.<sup>14</sup> Moingt tanulmányában a hit átadásának négy szakaszát különbözteti meg. A legkorábbi szakaszban a közlés volt a jellemző, a kereszténység egy örömhír, amely Jézus Krisztus üdvösségének közlésével kezdődött. Elterjedése az első megtértek hitéből érkező impulzus hatásának tulajdonítható. A kereszténnyé válás a megtérés aktusával ment végbe. Kereszténnyé valaki felnőttként lett. Az örömhír közlés útján terjedt, a megtértek tanúbizonyságai és életvitele kommunikálta ezeknek az embereknek az új értékrendjét. A II. szakasz az 5-6 században vette kezdetét, és határozta meg hosszú évszázadokon keresztül a kommunikációt. Kereszténnyé gyermekként lett az ember, „a keresztény hitet úgy adták át, mint történelmi, kulturális, társadalmi és politikai örökséget: egy komplex hagyomány szinte ellenállhatatlan nyomására.”<sup>15</sup> A 3. szakaszra (14-18. század) a társadalmi hagyomány elerőtlenedése lesz a jellemző. Ennek okaiként az individualizmus előtérbe kerülése, és a tudományos fejlődés nevezhető meg. Az „új, tudományos módszerek és felfedezések cáfolták

<sup>12</sup> FULTON 1981.; GARGANI 1998.; MOLNÁR 1999.; TRIAS 1998.

<sup>13</sup> RAHNER-VORGRIMLER 1980. 266.

<sup>14</sup> MOINGT 2010.

<sup>15</sup> MOINGT 2010. 48.

a hagyomány arra irányuló tekintélyét, hogy alakíthassa az emberek szellemét és ismereteket közvetíthessen. Az igazság elsajátításának alapjává a módszeres és szisztematikus kételkedés vált.”<sup>16</sup>A negyedik szakaszt, melynek kezdetét az 1960-as évek végétől számítja, olyan társadalmi-kulturális tényezők alakítják, amelyek az átadást gyakorlatilag ellehetetlenítik. A kereszténységet ez egy új feladat elé állítja: meg kell tanulnia újra közölnie önmagát, mint a kezdeteknél. Moingtal együtt teszem fel a kérdést: Helyettesítheti-e a kommunikáció a hit átadását? Tanulmányomban Moingtézisét egy konkrét közösség egy olyan kommunikációs aktusán keresztül vizsgálom és mutatom be, amely aktus a közösség tagjává válásban és a hit élményszerűségének az átélésében tölt be fontos szerepet. Egy korábbi előadásban már beszéltem a Házasság Hétvége (továbbiakban HH) mozgalomról, ennek a szakrális kommunikáció színteréhez való kötöttségéről, itt most kifejezetten a közösségi kommunikáció hit-átadásban betöltött szerepével foglalkozom.<sup>17</sup>

A szakrális kommunikációnak számos olyan eleme van, amelyek leírása és elemzése közelebb vihet bennünket egy-egy konkrét szakrális kommunikációs aktus megértéséhez. Szakrális kommunikációról beszélünk az ima, a rítus, a vallási élmény kapcsán. Ezek közül most a rítusra és az élményre térek ki, mert úgy tapasztaltam, hogy az általam vizsgált közösségi kommunikációs aktus vonatkozásában ezek az aktusok kerülhetnek előtérbe. Néhány állítást teszek ezzel kapcsolatban: A HH első hétvégeje egy olyan rituális tevékenység, amelynek szerkezetében az átmeneti rítusokra jellemző hármasszerűség a jellemző. A közösséghez való kötődést az élményben való elmerülés hozza létre, mégpedig úgy, hogy az itt átéltek a közösségi élmény (communitas) átélésén keresztül megerősítik a résztvevő házaspárok hitét, vallását és adott felekezethez való tartozását. Victor Turner mutat rá arra, hogy a vallási események közben bizonyos körülmények fennállásakor megvalósulhat a communitas (közösségi élmény).<sup>18</sup> Az élmény létrejöttének keretét több kutató az átmeneti rítusokban véli megtalálni. Arnold van Gennep definíciója szerint az átmenet rítusai olyan rítusok, amelyek a hely, az állapot, társadalmi pozíció és a kor változásaival járnak együtt. A változások nagy hatással vannak mind az egyéni, mind a társadalmi életre, a rítus feladata az, hogy segítse az alanyt a tájékozódásban, és elviselhetővé tegye az esetlegesen előforduló ártalmakat.<sup>19</sup> Az átmenet minden rítusa három szakaszból áll: az elválasztás, az elkülönülés, és az egyesülés szakaszából. A HH első hétvégejére, mint „beavatási szertartásra” több szempontból is alkalmazható az átmeneti rítusok sémája. Az alapozó hétvége egyik fontos jellemzője a zárt környezet, a résztvevők csak akkor jelentkezhettek a hétvégeire, ha vállalták, hogy mindvégig ott is tudnak lenni. Az elválasztás két oldalról is értelmezhető: kiszakadás a családból, az egyéni életfeladatokból, és az addig szokásos közösségi elvárásokból. Idegen környezet, idegen párok, idegen „előadók” – a felkészültség megszerzése, a közösségbe történő betagozódás csak úgy lehetséges, ha az egyének, és a párok képesek elszakadni addigi környezetüktől, mind fizikailag, mind lelkileg. Az el-

<sup>16</sup> MOINGT 2010. 48.

<sup>17</sup> Lásd: KORPICS 2012.

<sup>18</sup> TURNER 1997.

<sup>19</sup> VAN GENNEP 2007. ; TURNER 1997.

választás – egyben befogadás is, hiszen mindig van egy fogadó pár, aki a közösség nevében köszönti a párokat, és segíti eligazodni az idegeneket.<sup>20</sup>

A közbülső szakasz a péntek délutánnal veszi kezdetét. Az alapozó hétvége tematikája egy ívet ír le: kezdődik az egyéni önértelmezés, önelfogadás nehézségeivel, folytatódik a párok közötti kapcsolat különböző kommunikációs problémáival, az azokra alkalmazható megoldási lehetőségek ismertetésével, és kicsúcsosodik a házasság szentségként való értelmezésével, illetve a záró szentmisével, ahol a párok (a jelenlévő HH-s közösség minden párja, és az új párok is) megismétlik házassági esküjüket.<sup>21</sup> A bevezetők a házastársi kapcsolat szempontjából fontos kommunikáció minden egyes elemére kitérnek (önismeret, érzések, meghallgatás, nehéz témák). A személyes érintettséget bevonó témákon túl szó esik még a házasság társadalmi helyzetéről, megítéléséről. Kiemelt helyet kap a teljes hétvége során egy új kapcsolati forma ismertetése, az ezzel kapcsolatos tanúságtételek: az írásbeli kommunikáció szorgalmazása a házastársak között. Ennek az írásbeli kommunikációs formának az elnevezése a dialógus. A dialógus ebben a közegben egy adott témáról szóló levél megírását, majd ezt követő megbeszélését jelenti a házaspárok között.<sup>22</sup> Az átmenet folyamatos, a házaspárok tanúvallomásai (közlés) által megosztott történetek és az ezek hatására és közös 2,5 napos együttlétben formálódó belső történések vezethetnek el oda, hogy vasárnapra a párok új emberként állnak egymás mellett.

Az átmenet bizonytalan állapot, a liminalitás kategóriája jól megragadja ezt a mind időben, mind státuszban, mind térben bizonytalanságra utaló létállapotot. A liminális állapotban levés készíti fel a rítusban részt vevő egyént a communitasból való részesedésre. A rítus akkor tud átmeneti rítusként működni, és erőt kifejteni, ha az egyén a communitast átélve, átalakulva újult erővel képes a társadalmi cselekvésben részt venni. A communitasra nem vonatkozik az idő struktúrája, ez igazából amolyan köztes idő, ezt élék meg nagyon intenzíven a házaspárok. Nagyon sok házaspár számára a hétvégén átéltek válnak kapcsolatuk viszonyítási pontjává, számukra új időszámítás kezdődik, házassági évfordulójuk átértelmeződik, újabb tartalmakkal telítődik meg. A harmadik fázisban (az újraegyesülés vagy visszafogadás szakaszában) az átmenet beteljesedik. A rítus alanya – akár egyén, akár közösség – ismét viszonylag stabil állapotba jut, és ennél fogva világosan meghatározott „strukturális” típusú jogok és köteleességek fűzik másokhoz. A hazaérkezés, a befogadási szakasz során a klasszikus leíráshoz képest az alapozó hétvégét elvégző nem nyer új társadalmi státuszt, mégis megváltoztatják őt a hétvége során átéltek. A vallásos élmények területén belül az egyéni élményeket a közösségi együttlét, a közösségben történt megtapasztalás felerősíti. A Házasság hétvégéjében a megélték egyéni (párkapcsolati) szinten zajlanak, de mégis közösségben. Az együtt átéltek, a három nap közösen vállalt „megpróbáltatásai” jelentik a későbbi közösség kohéziójának az alapját. Az átélt élmények felerősöd-

<sup>20</sup> Vö.: VAN GENNEP 2007.

<sup>21</sup> A médiában nagy buzgalommal tudósítanak különböző celeb párokkal kapcsolatban ilyen eseményekről. Vajon milyen hírértéke lenne annak, hogy egy vidéki városban a vasárnap délutáni házasság hétvége szentmiséjén 35 pár megújította házassági esküjét?

<sup>22</sup> A dialógus kommunikációs és teológiai értelmezésével kapcsolatban lásd FARKAS 2013.

nek (megtámogatódnak) a közösség részvétel által, ahogy a szentmise ünneplése is attól válik igazi közösségi ünnepé, hogy a hívők csoportja együtt vesz részt a misztérium megünneplésében. Az élmény természetesen nem a külvilágban történik, hanem mindig az egyén éli meg. De ez élmény intenzitását felerősíti a közösségi együttlét.

A vallási élmény mibenlétével, az emberben az istennel való találkozás nyomán kialakult érzelmi állapot leírásával a valláspszichológia foglalkozik. A valláspszichológia nem a vallás igazságának a kérdésével foglalkozik, hanem kísérletet tesz arra, hogy leírja az ember vallásos élményének lélektani hátterét, motívációját. Az ebben a témában máig a legtöbbet citált és hivatkozott szerző William James<sup>23</sup>, aki antropológiai-pszichológiai vizsgálódásai középpontjába a vallási érzelmet állítja, és az egyénnek azokat az érzéseit, cselekedeteit, és élményeit vizsgálja, amelyek valamilyen kapcsolatban állnak vagy álltak az istennel. Bár munkájában foglalkozik a misztikával, és a szentség különböző megnyilvánulási formáival, számára mégis az élményt átélő emberi hozzáállás a fontos.<sup>24</sup> Pszichológusok sora foglalkozik a vallási élmény mibenlétével, az ember és isten találkozásából fakadó érzelmek, és benyomások vizsgálatával. A vallás az én számára a külső tapasztalati valóságból ered – mondja Jung – és különböző ősmintákon keresztül az emberi lélek legmélyéről tör a felszínre. A tudatba a szimbólumokon keresztül jut, amelyek hordozói a különböző kultúrákban a mítoszok. Ezek megismerése az intuíció segítségével történhet. Ez egy olyan megismerési módozat Jung szerint, amely nagyon jelentős az emberek számára, főként másokhoz való kapcsolatukat illetően. „Lélektani szempontból nézve a vallás pszichikus jelenség, amely irracionális módon egyszerűen van, épp úgy, mint az a tény, hogy van fiziológiánk vagy anatómiánk. Ha ez a funkció kimarad, akkor az ember egyénként egyensúlyát veszti, mert a vallási élmény, a megtapasztalás a tudattalan létének és működésének kifejeződése. Nem igaz, hogy csupán a rációval, az értelemmel el tudnánk boldogulni. Sőt ellenkezőleg: állandóan olyan zavaró hatalmaknak vagyunk kitéve, amelyek keresztetik az értelem és az akarat útját, lévén erősebbek nálunk. [...] Amit az ember magánál erősebbnek érez vagy talál, azt hajdan és mindenkor isteninek és/vagy démoninak nevezte.”<sup>25</sup> A vallásos élmény megtapasztalásához szükséges többletet az ember pszichikai energiája idézi elő. A vallási élmény szerepe felértékelődött, komoly hatással bír a vallásosság megerősítésében, és a vallási identitás megőrzésének folyamatában. A vallás az önmagát befejezetlennek és teljessé válni nem tudó embernek a tapasztalata, amely egy élmény – a Teljességgel találkozás élménye, az erre adott válasz, és az ebből a válaszból kibontakozó kultúra hármasságában határozható meg.<sup>26</sup> A vallás egyszerre transzcendens és társadalmi, egy egyházi szertartás alatt a kapcsolat<sup>27</sup> Istennel és emberekkel egyszerre és egyidejűleg adott, egyszerre transzcendens

---

<sup>23</sup> JAMES 1902.

<sup>24</sup> Vö.: VOIGT 2004. 27.

<sup>25</sup> Jung Briefe V. kötet. 512. o. cit BAKOS 2000.

<sup>26</sup> TOMKA 2001.

<sup>27</sup> És itt most a latin religio=viSSzacsatolás, valamilyen kapcsolat újbóli felvétele, kötés, jelentésre gondolok.

és szociális élmény.<sup>28</sup> Úgy tűnik tehát, hogy a vallásosságot, az emberek valláshoz való viszonyát is meg lehet, sőt egyre inkább az élmény felől kell meghatározni.

„A Házasság Hétvége HH (ang. *Marriage Encounter, ME*): a házasság ápolásával foglalkozó lelkeségi mozgalom. A házassági közösség ill. a papok, szerzetesek közösségük iránti hivatásának megújításával és újjáélesztésével, a személyes kapcsolat elmélyítésével kíván közreműködni az egyházi élet megújításában. Ezt a célt a hétvégi találkozón három házaspár és egy pap munkaközösségének irányításával kettesben való együtt gondolkodás és bizalmas beszélgetések sorozata szolgálja. A mozgalom lelkesége a házasság szentségében gyökerezik, amit a házastársak a kegyelem forrásaként és sajátos küldetesként fedeznek fel.”<sup>29</sup> A kulcsszó tehát a szentségi házasság, hiszen a mozgalom célja a szentségeket a hétköznapiakban is megélő szereteteli kapcsolat újraépítése. A szakrális kommunikáció felől vizsgálva ezt a feltételt, mind az egyén, mind a közösség szempontjából fontos következtetéseket vonhatunk le. A kommunikáció alapjául és céljául szolgáló közösségnek a fenntartásában és működtetésében fontos szerephez jutnak a szentségek mint kommunikációs formák. A szentségek nemcsak külsődlegesen, hanem lényegüket tekintve is kommunikációnak tekinthetők, mint Isten és a hívők üdvösséget közvetítő csereviszonyának eseményei.<sup>30</sup> Máté Róbert-Béla nagyon pontosan határozza meg azt a kommunikációs folyamatot, amely Isten és ember között fennáll, és amelyet a szentségi kommunikációban lehet a leginkább átélni: „Isten emberi mércék számára beláthatatlan és felmérhetetlen misztériumát számunkra, emberek számára hozzáférhető és megközelíthető rendszerben, kategóriákban és viszonyokban kell kifejezni. Mindez azért szükséges, hogy az Egyházban megvalósuló kommunikációs folyamat, amely célja az információk, végső soron az isteni élet és szeretet átadása és recepciója, hozzáférhető legyen. Így kétségtelen, hogy az egyházi élet, megnyilvánulásaiban, közvetítő jelek és jelrendszerek segítségével van ráutalva. (...) Krisztusban, a kereszttel, az Atya az Isten–ember dialógus olyan új dimenzióját nyitotta meg, amely a Szentlélek által az Egyházban a szentségi szimbólumok által válik jelenvalóvá, amelyben viszont Isten az elsődleges faktor, aki az embert szabadon a vele való személyes kommunikációra szólítja fel – vagyis mindig Isten az, aki a dialógus, a kommunikáció kezdeményezője. A szentségek pedig azok a jelek (médiák), amelyek ezt a „kettős irányú” párbeszédet az ember számára megtapasztalhatóvá és befogadhatóvá teszik.”<sup>31</sup>

A kommunikációt a teológusok nem a modern információs technika terminológiája szerint, hanem a szó etimológiájából kiindulva a *communis, communio* - a „vele-lenni”, „együtt-létezés”, az „együttesség a szeretet” kifejezés alapján értelmezik. „A *communio, communitas, communicare*” kifejezések alaki hasonlósága, tartalmi párhuzamai alapján következtetéseket vonhatunk le a keresztyén kommunikáció sajátosságait illetően. Eszerint a keresztyén istentisztelet szakramentális része, és az egyház lényegi feladatára, küldetésére utaló üzenetátadás, vagyis a

<sup>28</sup> PTKÓ 2003. 97.

<sup>29</sup> Katolikus Lexikon.

<sup>30</sup> GÁNÓCZY 2006.272.

<sup>31</sup> MÁTÉ 2003.

*communio* és a *communicatio* egymáshoz igen közel álló jelentéstartalmat tükröznek.<sup>32</sup> A kommunió, a közösség cselekvésből születik, amely közösséget hoz létre. Ennek csak akkor van értelme, ha a kommunikáció nem pusztán információ-továbbításként, az embernek önmagáról mások számára adott jelzésként értelmeződik. A keresztény egyházak kommuniójuk és kommunikációjuk által a tér és idő keretei között részesednek az Istennel való közösségben, az Isten terve és akarata szerinti cselekvésben. Ezt jelenti a két fogalom által kifejezett tartalom. A közösség a közösséget teremtő kommunikáció előfeltétele, de gyümölcse is. A szentségi kegyelemközvetítésnek és az ezt hordozó rítusnak az a célja, hogy elérje az embert, a hívőt. Ugyanakkor fontos tudni azt is, hogy az egyén nem elszigetelten helyezkedik el a csúcson, hiszen egy közösség tagja, amely közösség komplex kommunikációs rendszerként értelmezhető. A közösség felel a közvetítő közegért azáltal, hogy szabályokat állít fel, de szabad teret is biztosít a kreatív változtatásnak.<sup>33</sup> A közösség adja tehát meg azokat a kereteket, amelyek a közösségen belüli kommunikációs szabályokat kialakítják. A tanulmány végén visszatérve a címben feltett kérdésre: közlés vagy örökség? Moingt tézise – a hit átadása ismételten a közlésen múlik – nem bizonyítható egyértelműen, az azonban igen, hogy a hit közlése (tanúságtevések, az egyén személyes hitére vonatkozó beszámolók) fontos szerepet tölt be a közösségi kommunikációban. Ha nem is egyértelműen a hit átadásában, de a megerősödésében bizonyíthatóan fontossá válik.

## Irodalom

BAKOS Annamária

2000 Pszichoanalízis: szembenézés és keresztény értékelés. *Keresztény szó*. 2000. június. [www.epa.oszk.hu/00900/00939/00018/index.htm](http://www.epa.oszk.hu/00900/00939/00018/index.htm) (2007. 07.01. hálózati közlés)

BERGER, Peter, L.

2007 Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió. In: Korpics Márta-P.Szilczl Dóra (szerk.): *Szokrális kommunikáció*. Typotex, Budapest, 203-218.

BOSCH, David J.

2005 *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Harmat-PMTI, Budapest.

DERRIDA, Jacques – VATTIMO, Giannai (ed.)

1998 *Religion*. Cambridge, Polity Press.

FARKAS Edit (szerk.)

2013 *„Kezdetben van a kapcsolat” Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. JTMR Faludi Ferenc Akadémia, Budapest.

FULTON, John

1981 Experience, Alienation and the Anthropological Condition of Religion. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5, 1–33.

---

<sup>32</sup> KÁDÁR 1993. 258.

<sup>33</sup> GÁNÓCZY 2006.



- GÁNÓCZY Sándor  
2006 *Bevezetés a katolikus szentségtanba*. Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- GÁNCS Péter  
1998 A hit kommunikációból van. A kommunikáció problematikája a Bibliában. *Lelkipásztor* 1998, szeptember.
- GARGANI, Aldo  
1998 Religious Experience and Interpretation. In: Derrida-Vattimo (ed.) *Religion*. Polity Press, Cambridge, 111–136.
- GENNEP, Arnold van  
2007 *Az átmeneti rítusok*. L'Harmattan, Budapest.
- GRILLO, Andrea  
2006 *A liturgia születése a 20. században. Tanulmány a liturgikus mozgalom és a (poszt)modernitás viszonyáról*. Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- JAMES, William  
1902 *The Varieties of religious experience*. Longmans, Green & Co., New York, London.
- KÁDÁR Zsolt  
1993 A keresztény kommunikáció sajátossága. *Theologiai Szemle* 5, 259–267.
- KORPICS Márta  
2012 Lelkiségi közösségek mint a szakrális kommunikáció megvalósulásának színterei. In: BARNÁ GÁBOR-POVEDÁK Kinga (szerk.) *Vallás, közösség, identitás*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 51-64.
- LAFONT, Ghislain  
1998 *A katolikus egyház teológiatörténete*. Atlantis, Budapest.  
2007 *Milyenek képzeljük el a katolikus egyházat?* Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- LUHMANN, Niklas  
2000 *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp/KNO.
- MÁTÉ Róbert-Béla  
2003 A szentségek és a kommunikáció. Kommunikációs szentségtani impulzusok. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina*, XLVIII, 1, 63-71.
- MOINGT, Joseph  
2010 Átadható-e a hit? *Mérleg* 2010/3-4, 44-56.
- MOLNÁR Attila Károly  
1999 A tudatreformáció és a vallásszociológia elvarázslása. In: Uő: *Feljegyzések a kaotikus fegyházból*. Kairosz, Budapest, 307-331.
- O'MALLEY, John W. SJ  
2007 Történt-e valami egyáltalán? A II. Vatikáni Zsinat értelmezéséhez. *Mérleg* 2007/4.
- PICKEL, Gert  
2011 Szekularizáció, individualizáció vagy a vallás piaci modellje. *Egyházfórum* 26/2.
- PIKÓ Bettina  
2003 *Kultúra, társadalom, és lélektan*. Akadémiai, Budapest.

RAHNER, Karl – VORGLIMMER

1980 *Teológiai kieszótár*. Szent István Társulat, Budapest.

SCHULTZE, Quentin J.

2005 "The God-Problem" in Communication Studies. *Journal of Communication and Religion*, Vol. 28, (March 2005): 1-22.

TOMKA Miklós

1996 Egyház és kommunikáció. *Európai szemmel* 1996/4.

2001 Vallásszociológia. (Jegyzet). [www.phil-inst.hu/uniworld](http://www.phil-inst.hu/uniworld). (hálózati közlés). 2006. január. 19.

TRIAS, Eugenio

1998 Thinking Religio Symbol and the Sacred. In: DERRIDA-VATTIMO (szerk.), *Religion*. Polity Press, Cambridge, 95-110.

TURNER, Victor

1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.), Panem, Budapest, 675-711.

VOIGT Vilmos

2004 *A vallási élmény*. Kalligram, Budapest.

KORPICS, Márta

## COMMUNICATION OR HERITAGE?

### The communicative analysis of the transmission of faith in a small community

Traditionally, it is the sociology of religion that provides a framework for analyzing the role of religion and churches in the society. However, altered social conditions demand the researcher to develop a different attitude and new frameworks for the research. In the past few years the frameworks for studying various relationships between religion and communication, and church and social communication have been developed in national communication research. If we examine the three scenes from the point of participation in publicity, it can be concluded that communicative acts taking place in the second and third scenes are hardly represented and do not have a significant impact on processes of external (societal) publicity, although church communication in the external publicity is largely determined by the communication in the internal and sacral scenes. The current paper will focus on the third scenes and churches will be regarded as special communities in the description and analysis. Regarding the church a community does not entail studying formal church communities; but studying the specific features of the religious small communities, associations and movements that are connected to the church.