



**LUDOVIKA**  
EGYETEMI KIADÓ



Nádor Koppány Zsombor

## Új evangelizáció és kultúra

A keresztény üzenet létjogosultsága  
és dialógusképessége a posztmodern  
társadalomban

Nádor Koppány Zsombor  
Új evangelizáció és kultúra



Nádor Koppány Zsombor

# Új evangelizáció és kultúra

A keresztény üzenet létjogosultsága  
és dialógusképessége a posztmodern  
társadalomban



**LUDOVIKA**  
EGYETEMI KIADÓ  
Budapest, 2023

Lektor  
Ujházi Lóránd

A borítón Pál apostol először lép Európa földjére (mozaikkép, Kavála, Görögország)

Kiadja a Nemzeti Közszolgálati Egyetem  
Ludovika Egyetemi Kiadó  
A kiadásért felel: Deli Gergely rektor

Székhely: 1083 Budapest, Ludovika tér 2.  
Kapcsolat: [kiadvanyok@uni-nke.hu](mailto:kiadvanyok@uni-nke.hu)

Felelős szerkesztő: Varga Zoltán  
Olvasószerkesztő: Tomka Eszter  
Korrektor: Bruckner Nóra  
Tördelőszerkesztő: Stubnya Tibor

Nyomdai kivitelezés: Nemzeti Közszolgálati Egyetem

ISBN 978-963-531-796-7 (nyomtatott)  
ISBN 978-963-531-962-6 (elektronikus PDF) | ISBN 978-963-531-963-3 (ePub)

© A szerző, 2023  
© A kiadó, 2023

Minden jog védve.

# Tartalom

Bevezetés	9
I. Fogalmi, történeti meghatározás	13
1. A kultúra és a civilizáció mint jelenség	15
1.1. Az antikvitás kultúrafogalma	15
1.2. Kultúramítosok és a történelemfilozófia kultúrafelfogása	17
1.3. A kulturális antropológia paradigmaváltása	20
1.4. A kultúra fogalmának változása a 20. században	23
2. A kultúra keresztény fogalma	27
2.1. A cultura christiana	27
2.2. Az egység megtörése és az újkor okozta kihívások	30
2.3. Keresztény kultúrafogalom a modernitás béklyójában	32
2.4. A II. Vatikáni Zsinat kultúradefiníciója	34
2.5. A katolikus egyház kultúraértelmezései a zsinat után	39
2.5.1. VI. Pál és az Evangélii nuntiandi apostoli buzdítás látásmódja	39
2.5.2. Szent II. János Pál pápa és az inkulturáció	41
2.5.3. XVI. Benedek pápa kultúraértelmezése	44
2.5.4. Ferenc pápa kultúrafelfogása	48
2.5.5. Ökumenikus kitekintés: a kontextualizáció protestáns megközelítése	51
II. Az evangelizáció mint jelenség a társadalomban	57
1. Kereszténység és kultúra	59
1.1. A probléma gyökerei	59
1.2. Megoldási javaslatok a felvilágosodástól a posztmodernig	62
1.2.1. Krisztus a kultúrával szemben	65
1.2.2. A kultúra Krisztusa	67
1.2.3. Krisztus a kultúra felett	71
1.2.4. A két birodalomhoz tartozás dichotómiája napjaink kereszténységében	78
2. A hit védelme	84
2.1. Az apologetika fogalma	84
2.2. Az evangélium védelme és továbbadása az ősegyházban	85
2.3. Az intézményes hitvédelem kora	88
2.4. A párbeszéd mint a hitvédelem eszköze	89
3. Az ateista humanizmus és a posztmodern csődje	91
3.1. Az ateizmus fogalma és kialakulásának okai	91
3.2. Az ateizmus történetének áttekintése és főbb irányai	93
3.2.1. A francia forradalom és a hozzá kapcsolódó ateizmus	93
3.2.2. Az ateizmus szellemi megalapozói	98
3.2.3. Ateizmus és természettudomány	101
3.2.4. Isten halála és az egzisztencialista ateizmus	103
3.3. Az ateista humanizmus csődje	106
3.4. A posztmodern fogalma és jelensége	107
III. A keresztény örömhír napjaink kultúrájában. A kialakult helyzet és kísérlet a válaszadásra	113
1. A posztmodern világerzés hatása a vallási gondolkodásra	115
1.1. Posztmodern, vallás és szekularizáció	115
1.2. Posztmodern az egyházban, egyház a posztmodernben	128
1.3. Egy hamis spiritualizmus kísértése és a keresztény lelkeség	132

1.4. A vallásszociológia segítségül hívása	138
1.5. Gyakorlati tapasztalat: kulturális keresztényüldözés Európában	143
2. Új teológiai hangsúlyok a 20. század második felétől kezdődően	147
2.1. Rövid kitekintés: a nouvelle théologie és a II. Vatikáni Zsinat utáni teológiai változások a római katolikus egyházban	147
2.2. Az emberi kultúra fejlődésének teljessége a Gaudium et spes, a Populorum progressio és a Caritas in veritate tanítása tükrében	157
2.3. A hit és a tudás viszonyának keresztény megközelítése	167
IV. Új helyzet: az evangelizáció továbbadása a posztmodern társadalomban	177
1. Keresztény vízió Európáról	179
1.1. A római katolikus tanítás korunk Európájáról	179
1.1.1. Európa keresztény értékeinek katolikus megközelítése	179
1.1.2. Felhívás egy földrész lelkéért: Szent II. János Pál pápa Ecclesia in Europa kezdetű apostoli buzdítása	184
1.1.3. XVI. Benedek pápa: Európa kulturális válsága	189
1.1.4. Az Európai Unió katolikus püspökeinek állásfoglalása a COMECE: Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége című dokumentumban	193
1.2. Protestáns Európa-vízió	200
1.2.1. Bevezető gondolatok a kereszténység és az európai integráció kapcsolatáról	200
1.2.2. A politikai és gazdasági integráció mögötti értékek	202
1.2.3. Kultúra	203
1.2.4. Az integráció tapasztalatai	204
1.2.5. Protestáns felekezetek Európa jövőjéről vallott víziói	206
1.2.6. Keresztény értékek Európában	210
1.3. Egy kereszténységen és Európán kívüli megközelítés Joseph H. H. Weiler művében	213
2. A kereszténység kulturális „lehetőségei” és sajátos küldetése az európai kultúrában	222
2.1. A kulturális pluralizmus teológiai vetületei	223
2.2. Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége	230
2.3. Apologetikai megfontolások a 21. század elején	246
3. Tanúságtétel és új evangelizáció	252
3.1. Közösségi tanúságtétel: a jellé vált egyház egy pluralista világban	252
3.2. Egyéni tanúságtétel: a hívő ember napjaink kultúrájában	261
3.3. Új evangelizáció Európában, a II. Vatikáni Zsinatot követő időszak pápai tanításának dimenziójában	267
Befejezés	273
Felhasznált irodalom	277

*Szüeimnek.*





# Bevezetés

Az elmúlt évszázad olyan viharokat, struktúraváltásokat, tragédiákat és más területen olyan mértékű fejlődést hozott, hogy mind egyéni, mind közösségi szinten nyomasztó egzisztenciális kérdéssé vált helyünket újra megtalálni megváltozott világunkban. A teljesség igénye nélkül áttekintve e változások sarokpontjait, a történelem szempontjából idetartozik a két világháború, a totalitárius diktatúrák, a forradalmak, a hidegháború és napjaink globalizált világának számos feszültsége. Szociológiai szempontból nem tekinthetünk el a hagyományos társadalmi struktúrák lebomlásától és gyökeres átalakulásától, valamint korunk újonnan felmerülő nyomasztó problémáitól. A gazdasági és a technikai fejlődés egyrészt sosem látott gyarapodást hozott el világunk nyugati és egyes ázsiai régiói számára, másrészt azonban égbekiáltó egyenlőtlenségeket és gazdasági válságok sorát idézte elő. A globalizmus, a fundamentalizmus, a bioetika kérdései és az éghajlatváltozás pedig olyan válaszokat várnak, amelyek elől nem menekülhetünk el.

Mindezen folyamatok mélyen érintik a vallásokat, így a kereszténységet is: egy megváltozott, egyre bonyolultabbá váló világban ennek megfelelő összetett válaszokat igényelnek. Történelmi egyházaink, meghallva az idő sürgető jeleit, megpróbálnak reagálni korunk kihívásaira. Ennek a felismerésnek a gyümölcsei a II. Vatikáni Zsinat tanításában, az elmúlt évtizedek pápai megnyilatkozásaiban, az ortodox és protestáns teológiai munkákban, egyházi állásfoglalásokban, valamint az ökumenikus mozgalomban megfogalmazódott világ felé való fordulás, az egységkeresés és a párbeszédre nyitottság.

Jelen kötet<sup>1</sup> arra a kialakult helyzetre próbál meg reflektálni, hogy egyfelől a modernitás az ateizmus térnyerésével és szélsőségesen értelmezett tudományeszményével megfosztotta önmagát a transzcendenciára való nyitottságtól,<sup>2</sup> hosszú ideig tömegekkel elhithetve, hogy az embernek választania kell a haladás és a teista valóságértelmezés között.<sup>3</sup> Másfelől céljai érdekében kizárta a világnézeti kérdéseket, feláldozva a tudás egységének és az egész igazságának a gondolatát.<sup>4</sup>

A jogpozitivizmusra koncentráló modern állam pedig a társadalom vélt szabadsága érdekében a helyes élet értékrendi és erkölcsi kérdéseinek a megválaszolását másra hagyta. A tudomány és technika részrendszerei nem tudnak ezen a világnézeti vákuumon segíteni, nem képesek érdemi válaszokkal szolgálni a felvetődő problémákra. Ez se

<sup>1</sup> Jelen kötet a szerző 2020-ban, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán megvédett PhD-dolgozatának (konzulens: Dr. Kránitz Mihály) jelentősen bővített és javított változata.

<sup>2</sup> Ghislain Lafont: *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?* Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2007. 17.

<sup>3</sup> Görföl Tibor: *A kritika hangja és a valóság szeretete. A kereszténység korunk európai kultúrájában.* Budapest, Gondolat Kiadó, 2018. 9.

<sup>4</sup> „Amit e világ fel tud kínálni, az a jelenségek tudománya, mint nagyszerű pótlék, s ezzel együtt az anyag feletti hatalom és a látható (sőt láthatatlan) dolgok feletti tökéletes uralom mámoros álma, s ugyanakkor az Igazságról az Igazolás, a Valóságról a Jel kedvéért lemondó szellem leköszönése is.” Vö. Jacques Maritain: *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein.* Budapest, Szent István Társulat – Kairosz Kiadó, 1999. 39.

nem feladatuk, se nem céljuk. Ahogy a francia püspökök fogalmaztak korunkat elemző írásukban: „a modern kultúra szétszakadt kultúra [...] nem ad többé egyértelmű meggyökerezést és az élet értelmét meghatározó célokat.”<sup>5</sup>

Így a posztmodernben, a vég nélküli önreflexió világában civilizációnk elérkezett a pótlékok szinkretista virágzásához, illetve ezzel párhuzamosan ahhoz az egyre erősebben jelentkező igényhez, hogy a légüres térben fogódzókat, zsinórmértéket találjanak kortársaink. A posztmodern szinkretizmus – amely igent mond a spiritualitásra, de nemet Istenre – a boldogságot és a pszichologizált, esztétizált lelket keresi, elutasítva mindenfajta felelősséget és kötöttséget.<sup>6</sup> Társadalmunk berendezkedése, elszakadva az isteni rendtől, a szabadság kezdeti igézete után ma nyomasztóan hat az emberre, hiszen az értelemadás feladata individuális küldetesként az egyén vállára helyeződik, elviselhetetlen süllydésre kényszerítve.<sup>7</sup>

Sem a tudományos haladás, sem az élet mind több területének ellenőrzés alá hajtása nem ad választ arra a kérdésre, hogy mi tesz bennünket emberré. Mik voltak azok a folyamatok, amelyek által civilizációnk megfeledezett az istenképűségben gyökerező emberi méltóságról?

Könyvünk célja válaszkísérletet adni ezekre a problémákra és hozzájárulni a posztmodern kultúrája, illetve a kereszténység, szűkebben a katolicizmus kultúrája közötti viszony kölcsönös, mindkét fél számára előnyös újrafogalmazásához, és felmutatni azt, hogy a kereszténység napjaink nyugati civilizációjában képes és kész megadni embertársainknak azt a szilárd alapot és irányt, amire valamennyiünknek szüksége van.<sup>8</sup> Felmutatni, „hogy Európa mai válságos valóságával szemben van egy másik Európa, amely szellemi és anyagi, közösségi és egyéni, szakrális és profán egységét őrizve egy olyan értékelvű hagyományt képvisel, amelyhez méltán fordulhatunk, ha civilizációnk megújulásának alapjait keressük”.<sup>9</sup> Ez azért különösen fontos, mert a vallás és a kultúra folytonos dialektikus és oda-vissza ható viszonyban állnak egymással.<sup>10</sup>

Állításként fogalmazódik meg, hogy a modernitásban kialakult és a posztmodernben egzisztenciális érzéssé vált világnézeti deficitet a vallás – s ezen belül különös hangsúllyal a kereszténység – pótolhatja és pótolja. Ennek megfelelően a kereszténység kulturális missziójáról beszélve Alasdair MacIntyre (1929–) nyomán fogalmazhatunk úgy, hogy világunk nem Godot-ra, hanem egy új – a történelmitől eltérő – Nursiai Szent Benedekre (480–543/547) vár. Hitünk képes valódi és tartós válaszokkal szolgálni

<sup>5</sup> Francia Püspöki Kar: *A hit hirdetése a mai társadalomban. Levél a francia katolikusokhoz*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1998. 48.

<sup>6</sup> Diósi Dávid: *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*. Budapest–Kolozsvár, Szent István Társulat – Verbum Kiadó, 2012. 70.

<sup>7</sup> Diósi (2012): i. m. 29.

<sup>8</sup> „Az erkölcs, a személy és a szabadság fogalmát az ember csak akkor értheti meg, »ha magáévá teszi a zsidó-keresztény gyökerű üdvtörténeti gondolkodás belső lényegét.«” Görfföl (2018): i. m. 20.

<sup>9</sup> Frenyó Zoltán: *Korfordulón*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2015. 91.

<sup>10</sup> Patsch Ferenc: *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség. A filozófiai hermeneutika mai útjai*. I. kötet. Budapest, Jezsuita Kiadó, 2014. 57.

a helyesen feltett, ám az új gnózisok és a hamis spiritualizmus által rosszul megválasztott kérdésekre. A kereszténység megvilágíthat és megvilágít olyan emberi valóságokat, amelyekre a kultúra keresi, ám saját erejéből nem találja a válaszokat. Az önmagához hű, Krisztusról tanúságot tevő egyház pedig kincseket tárhat fel valamennyiünk számára, felmutatva a szövetségről, a bűnről és a megváltásról szóló tanítását.<sup>11</sup>

A teista nézőpont végső soron olyan ajánlásokat, viszonyítási pontokat kínál, amelyek szabadságával együtt szemlélik az embert, felelősséggel helyezve abba a világba, amelynek felépítésére küldetése van.<sup>12</sup> Nem feledkezve meg a minden hívő embert mélyen érintő egzisztenciális drámáról, a két városhoz tartozásról, a keresztény ember célja nem lehet kevesebb, mint a kultúra evangelizációja a mindennapi élete, munkája és tanúságtétele által.

A társadalmunk gyökeréig ható helyreállító és építő munka,<sup>13</sup> amely a világot és az egyházat egyaránt érinti, sürgetően hat napjainkban, amikor nyugati társadalmaink szinkretista és agnosztikus tömegek otthonai, és e közegben a kereszténység alapjait sokan elfeledték, vagy még nem is találtak vele. A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) *aggiornamentója* újra lehetővé tette a termékeny együttműködést és dialógust a kultúra világával, az ökumenikus mozgalomnak köszönhetően pedig a történelmi egyházak együttes erővel és az egység hitelességével szólhatnak fel számos kérdésben.

Szerkezeti szempontból kötetünk úgy épül fel, hogy egy hosszabb fogalmi, történeti bevezetés előzi meg a kialakult helyzet bemutatását és az arra vonatkozó válaszkísérletek, állítások ismertetését.

A fogalmi meghatározást nyújtó részben előbb a kultúra antik, majd a kulturális antropológia általi megközelítéseit, a kultúra keresztény fogalmát, valamint a kereszténység és a kultúra *dichotómiáját* definiáljuk. Azért van erre szükség, mert a II. Vatikáni Zsinat évszázadok után újra lehetőség nyílt arra, hogy az egyház és a kulturális antropológia dialógusa számára közös fogalmi nyelv álljon rendelkezésre.

Szintén a fogalmi megalapozást szolgálja az apologetika meghatározása, rövid története és a párbeszédet előtérbe helyező jelenkori hangsúlyai. Az ateizmust a modernizmushoz kapcsolódóan, a posztmodern pedig mint napjaink kihívását mutatjuk be.

A kialakult helyzetre reflektálva elemzi a kötet a posztmodern és a vallás kapcsolatát, a szekularizációt, valamint a szekularizációs paradigma megingását. Napjaink egyházának vezérfonalat adó, az új teológia által is táplált II. Vatikáni Zsinat rövid említése után villan fel az egyház képe a mai világról, illetve helye, tanítása az európai civilizációban a fejlődés (*Populorum progressio*), az igazság és szeretet (*Caritas in veritate*),

<sup>11</sup> Lafont (2007): i. m. 158.

<sup>12</sup> Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 40.

<sup>13</sup> „Nem úgy, hogy hozzáidomul ahhoz a világhoz, amelyben egykor hagyták egyoldalúan fejlődni az észet és a hatalmat, s most éppen ezek túlzásaitól haldoklik, s nem is úgy, hogy továbbra is elzárkózik tőle, sem pedig megelégedve azzal, hogy előírja a világnak, egyébként teljesen hiábavalóan, milyen magatartás lenne számára helyes, amely megnyithatná számára az üdvösséghez vezető utat. Valójában az egyháznak saját struktúráin belül kell rátalálnia az ember és a keresztény közösség helyes megfogalmazására.” Vö. Lafont (2007): i. m. 121.

a hit és a gondolkodás viszonya (*Fides et ratio*), valamint Európa (*Ecclesia in Europa*) fogalmain, témáin keresztül.

Az új helyzetnek az evangelizáció továbbadása szempontjából lényegi mozzanata a kulturális pluralizmus, a kialakult világnézeti vákuum, deficit említése, valamint az az állításként megjelenő meggyőződés, hogy hitünk képes válaszokkal szolgálni a feltett kérdésekre. Ennek a válaszadási képességnek a gyakorlati eszközei az új evangelizáció, a közösségi és az egyéni tanúságtétel. Olyan kérdéseket vetünk fel ezekben a fejezetekben, mint a világi krisztushívők mindennapi életével tett tanúságtétele, gyülekezeteink szerepe, a szolidaritás és szubszidiaritás kiemelt fontossága, valamint a misszió kérdésköre a vallási pluralitás korában.

I.

FOGALMI, TÖRTÉNETI  
MEGHATÁROZÁS

Vákát

# 1. A kultúra és a civilizáció mint jelenség

A felvilágosodás és a II. Vatikáni Zsinat közti időszakban az egyház és a kultúrát kutató világi tudományok között az egymás megszólítására alkalmas kommunikációs híd hiányában egyre inkább elveszett a párbeszéd lehetősége.

A folyamat bemutatásához röviden áttekintjük az ehhez kapcsolódó kulcsfogalmakat és irányzatokat. Különösképpen a kultúra fogalmának változását, értelmezéseit, a modern kulturális antropológia által hozott új megközelítéseit és a kereszténység kultúradefiníciójának a sarokpontjait. Hol és mennyiben tértek ezek el egymástól, illetve milyen folyamatok vezettek az újbóli közeledéshez, a termékeny dialógus megvalósulásához?

## 1.1. Az antikvitás kultúrafogalma

A kultúra annak a jele, hogy kiváltságos lények vagyunk a világban. Magát a kifejezést azonban, mivel alapfogalom, nehéz pontosan meghatározni. Inkább körülírni lehetséges.<sup>14</sup> Nyelvészeti szempontból kétféleképpen vezethetjük le a kultúra fogalmát: a görög és a római civilizáció terminusain keresztül.

Az ókori görög világban a *paideia* fejezte ki a műveltséget, s hozzá kapcsolódóan a nevelést is. A görögség azonban természetesen nem a napjaink modern kulturális antropológiájának szóhasználatára alapszik. Arisztotelésznél (Kr. e. 384–322) az ember természetének kiegészítését, nevelés általi magasabb rendű életre jutását jelentette, amelyben egyszerre van jelen az értelem aktusa és a jóhoz való hozzácsökés.<sup>15</sup> Platón (Kr. e. 427–347) ezt a meghatározást azzal egészítette ki, hogy az ember *paideiára* irányuló erőfeszítései végső soron megegyeznek a jóra és a helyesre való törekvéssel.

Az antikvitás úgy tekintett a kultúrára, hogy abban az ember „második természetet teremt önmagának. A kultúra az ember világa, ahol kiteljesedhet és mint személy magára találhat. A kultúra így az ember saját alkotása, s ez igazságának és szabadságának letéteményese.”<sup>16</sup> A műveltség hiányában pedig senki „nem tud valódi emberként élni, hisz nem ismeri a nyelvet, az államot, a jogot, a művészetet, a bölcséletet. [...] Az ilyen lény *barbarosz*, barbár.”<sup>17</sup>

A fogalom fontosságát jelzi a görögök számára, hogy Hésziodosz (Kr. e. 8. század) a pánhellenség gondolatának megalkotásakor mint identifikációs alapot nem a nemzeti tudatot vagy egyéb etnikai jellemzőt említette első helyen, hanem a szellemi, filozófiai és retorikai alkotásokban felbukkanó *paideiát*.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Boda László: *Inkulturáció, egyház, Európa. Az Evangélium és a kultúrák átültetése*. Budapest, Mundecon Kiadó, 1994. 17–18.

<sup>15</sup> Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984. VII, 16, p 1337, a 2.

<sup>16</sup> Frenyó (2015): i. m. 140.

<sup>17</sup> Török Csaba: *A kultúrák Lelke*. Budapest, Új Ember Kiadó, 2013. 19.

<sup>18</sup> Arend Theodoor van Leeuwen: *Kereszténység a világtörténelemben. Üdvösség és szekularizáció*. Budapest, Szent István Társulat, 2010. 161–162.



A görög kultúra letéteményei, köszönhetően a hellenizmus világhódító útjának, valamennyi, azóta megszületett európai kultúrában fellelhetőek. Elemei egyaránt tovább élnek a Római Birodalomban, Bizáncban, a középkori és az újkori Európában.<sup>19</sup>

Róma kultúrafelfogása jóval pragmatikusabb volt. A rómaiak saját képükre formálták a görög kultúrát, s fejlett jogrenddel járultak hozzá a civilizációs fejlődéshez, ám mindeközben nem felejtették el, hogy milyen sokat köszönhetnek a görögöknek. Ahogy Plinius (Kr. u. 23–79) fogalmazott: „Hellasban alakult ki a humanitás először, Hellas az a föld [...], melynek mi magunk rómaiak is [...] a társadalmi fejlődésünket és a kultúránkat köszönjük.”<sup>20</sup>

A *colere* igéből származó latin *cultura* szó<sup>21</sup> sokrétű jelentéstartalommal bír: „1. földet művel, [...] 2. gondolkodik valamiről, gondját viseli; [...] ünnepet megül vagy megtart; tisztel, nagyra értékeli vagy becsül, imád, szentnek tart.”<sup>22</sup> Első jelentése az agrikultúra, a földművelés volt. Az a tevékenység, amely által az ember egyszerre alakítja át a természetet, fordítja a saját hasznára, de egyben óvja, ápolja is, mindezzel biztosítva önnön jövőjét. Ez a jelentéstartalom sokáig megmaradt. A *colere* igét azonban használták lakni, ékesíteni, díszíteni, illetve tisztelni (*cultura deorum*) értelemben is.

A *cultura agrit*, a termőföld megművelésének fogalmát Cato (Kr. e. 95–46) említette először,<sup>23</sup> s Cicero (Kr. e. 106–43) volt az, aki elvont értelemben, *cultura animiként* használta. Így a fogalom a vallási élet keretrendszerébe került, és immár a belső teljességet is jelentette, valamint a transzcendens általi megérintettségre utalt.<sup>24</sup> Az anyagi valóság jobbítása, művelése értelmének kitágításával, Ciceróhoz hasonlóan, Livius (Kr. e. 59–Kr. u. 17) is a lélekkel, műveltséggel való összefüggésben hivatkozott a kifejezésre.

A görög felfogással szemben a római értelmezés további jelentős különbsége, hogy a latin nyelvű forrásokban a *cultura* szóhoz kapcsolódik a *cultus*, amely elsősorban vallásos, rituális áhítatot, az isteninek járó tisztelet megadását, kifejezését jelölte. Az pedig Szent Ágoston munkásságának a következménye, hogy a *cultura* és a *cultus* kezdett szinonimaként is megjelenni.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Maurice Croiset: *A görög kultúra*. Budapest, Holnap Kiadó, 1994. 288.

<sup>20</sup> Geréb József: *A római kultúra legjelentősebb vonásai*. Budapest, Anakreón Kiadó, 1995. 175.

<sup>21</sup> Annak ellenére is ezt tekinthetjük modern kultúra szavunk legfőbb gyökerének, hogy fő alkotóelemei a 18. század végén kapcsolódtak csak össze. Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2017. 388.

<sup>22</sup> Art. colo 3, colui, cultus. In Györkösy Alajos (szerk.): *Latin–magyar szótár*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994. 111.

<sup>23</sup> Kisd Barbara: *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*. Egyetemi jegyzet. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, 2012. 20.

<sup>24</sup> Török (2013): i. m. 19–20.

<sup>25</sup> Márkus (2017): i. m. 389–390.

## 1.2. Kultúramítoszok és a történelemfilozófia kultúrafelfogása

Mai kultúrafogalmunk ókori gyökerei ellenére is a felvilágosodás kétértelműségek által terhelt szülötte. Egymással össze nem egyeztethető, mégis elválaszthatatlan elemek és jelentésrétegek kapcsolódnak benne össze. Maga a kifejezés hűen tükrözi a modernitás kultúráját mélyen átható ellentmondásokat.<sup>26</sup> Samuel Pufendorf (1632–1694) egy 1686-ban megjelent latin nyelvű munkájában tette önálló szakkifejezéssé a *cultura* szót, műveltség, művelődés értelemben.<sup>27</sup> A ma általunk is használt kultúrafogalom pedig első ízben Johann Gottfried Herder (1744–1803) egy, a 18. századi német romantikához köthető munkájában jelent meg.<sup>28</sup>

Márkus György (1934–2016) magyar származású filozófus úgy határozta meg a szerinte a teremtő hagyomány eszméjének kiváltására szolgáló modern kultúrafogalmat, hogy a kultúra

„mindazokat a teljesítményeket és emberi vívmányokat jelölte és jelöli, amelyek a történelem során felhalmozódtak és átörökíthető anyagi és eszmei objektívációkként az emberi lehetőségek tárházát alkotják, melyekből válogathatunk, illetve alkotó módon használhatjuk őket, amikor a dinamikus változó élet újabb és újabb exigenciáival kerülünk szembe”.<sup>29</sup>

Ezzel az antropológiainak nevezhető meghatározással szemben áll azonban a kultúra értékjelölt, szűk értelme, amely a kultúrára mint magaskultúrára tekint. A szűk jelentéskörbe a modernitás az autonóm és önmagukban értéket hordozó elemeket tette: a tudományt és a művészetet. A felvilágosodás programja szerint az immár a tradíciótól elszakadt, széles értelemben vett kultúra – a megújuló társadalmi-történelmi élet belső forrásaként – akkor szolgálhatja a haladást, ha azok a célok vezérlik, amelyeket csak a magaskultúra képes nyújtani.<sup>30</sup>

A késői reneszánszban a humanista irányzat hatására a *cultura christianá*ban még meglévő egység kezdett megbomlani, és a kultúra fokozatosan elvált a kultusztól. A reneszánsz életérzésben – az antikvitás iránti nosztalgikus rajongásból fakadóan – fokozottan és egyszerre volt jelen a tudományok és a megismerés iránti érdeklődés, valamint a természet irányában táplált mitológikus vonzalom.

A biblikus hagyományból Ádám és Éva, a bűnbeesés, valamint Babel története, a görög mondavilágból pedig Prométheusz mítosza voltak leginkább azok a témák, amelyek a kor gondolkodóit a kultúra fogalmával összefüggésben foglalkoztatták. Ezek az elbeszélések egyrészt az emberi akarat Istennel vagy istenekkel szembeni konfliktusát s ebből fakadóan az ideális ősállapot meghasonlását ábrázolták, másrészt magyarázatot adtak a kulturális sokféleségre. Az európai gondolkodásban mélyen gyökerező viszonyítási pontokként pedig máig hatással vannak az európai kultúra önértelmezésére. Török

<sup>26</sup> Márkus (2017): i. m. 777.

<sup>27</sup> Jelenits István: Kultúra és kereszténység – kereszténység és kultúra. *Vigilia*, 75. (2010), 3. 185.

<sup>28</sup> Leeuwen (2010): i. m. 16–17.

<sup>29</sup> Márkus (2017): i. m. 626.

<sup>30</sup> Márkus (2017): i. m. 626–627.

Csaba (1979–) rámutat arra, hogy ezekben az értelmezési ősképekként szolgáló bibliai és mitológiai elbeszélésekben felismerhetőek az európai kultúrafelfogás alapkövei: a kultúra mint az ember istenivel szembeni önállítása, a kultúra összekapcsolódása az etikával és az emberi szabadsággal, a kultúra megváltásra szorultsága és végül a kultúra mint a szabadságra és teljességre irányuló folyamat.<sup>31</sup>

Mindezek két szembenálláshoz vezettek. Egyfelől létrejött egy primitív-kulturált ellentétpár, és ennek kiéleződésére nagy hatással voltak a földrajzi felfedezések következtében megismert új társadalmi berendezkedések. A találkozás az újvilági kultúrákkal döntően befolyásolta az európai kultúrafogalom önreflexióját.<sup>32</sup> E találkozás eredményeként a szellemi értelmezést és látásmódot mindinkább felváltotta a gyakorlati és erkölcsi szemlélet.

Másfelől pedig a természet és a kultúra szembenállása jelezte azt a kettős viszonyt, ahogy az emberi beavatkozás a természet rendjébe egyszerre bontja meg a teremtett egységet, ugyanakkor a művelés által segít kibontakoztatni annak megvalósulását.<sup>33</sup> Ebben kidomborodik a kultúra kibontakoztató, az anyagnak formát adó jellege, az a mód, ahogy módosítja a természetet vagy a személyt.<sup>34</sup>

Az újkor gondolkodóit két csoportba oszthatjuk a téma tekintetében. A monokulturalizmus hívei úgy vélték, hogy az újvilág népeinek civilizálódniuk kell, ami tulajdonképpen a nyugati civilizáció<sup>35</sup> átvételét jelentette. Ezzel szemben a multikulturalizmus követői elutasították, hogy a „vadaknak” át kéne venniük az európai kultúra elemeit.

Arend Theodoor van Leeuwen (1918–1993) világított rá arra, hogy az európai kultúrafelfogás önreflexiója még alig ocsúdott fel az újvilág és kultúráinak megismeréséből, amikor egy, a fogalmat még jobban meghatározó hatás érte. A kolonializmus következtében szembesült azzal, hogy kultúrája oly módon terjed, amire korábban sosem volt

<sup>31</sup> Török (2013): i. m. 20–22.

<sup>32</sup> Bár már a reneszánsz végén felvetődött az európai kultúra kizárólagossága, több évszázadnak kellett eltelnie, mire a történelemfilozófiai művekben ez kifejezésre jutott. A kulturális diverzitás témájában kultúrtörténeti jelentőségű a 16. századi *valladolidi disputa* Bartolomé de Las Casas (1484–1566) Domonkos-rendi és Juan Ginés de Sepúlveda (1494–1573) ferences szerzetesek között. Lewis Hanke: *All Mankind is One. A study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 1974.

<sup>33</sup> Török (2013): i. m. 22.

<sup>34</sup> Boda (1994): i. m. 17.

<sup>35</sup> Nincs egység a kutatók között a kultúra és a civilizáció szavak használatát illetően. Könyvünk azt az álláspontot fogadja el, amely szerint lehet szinonimaként használni a két kifejezést. Ennek lingvisztikai oka, hogy míg német nyelvterületen, a latin *cultura* szóból eredeztetve, elsősorban a kultúra terminus honosodott meg, addig az angol és az újlatin nyelvek főleg a civilizációt használják, a latin *civiliser* (kiművelni) igéből, amelynek gyökere a *civis*, *civilis*, *civitas*, *civilitas* (polgár) szó. Az angol nyelvű tudományos kutatás többségében a szinonimaként való használat mellett tette le a voksát (például Edward Burnett Tylor, 1832–1917). Mások a kanti hagyományt követve szétválasztják a kettőt (például VI. Pál pápa, vö. *Populorum progressio*. 72.), a civilizáció alatt külső, formai készségeket értve vagy éppen a kultúra utolsó fejlődési fokának tartva azt (például James George Frazer, 1854–1941). Márkus szerint a francia nyelvterületen a civilizáció szóhoz gyakran kapcsolnak történelmi folyamatot, társadalmi állapotot, a barbárságból való szelídülést értve alatta, s társadalmi jelenségként elválasztják a kultúra individuális-pedagógiai értelmétől. Bővebben lásd Márkus (2017): i. m. 399–404.

példa. A nyugati civilizációnak a nem nyugati társadalmakba való behatolása máig hatóan meghatározta a történelmet.<sup>36</sup>

A kulturális antropológia mint tudomány előfutára Herder műve, az *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. A német romantika élénk érdeklődéssel fordult az idegen kultúrák értékeinek megismerése felé. Az őszinte kíváncsiság ellenére azonban a német idealizmus úgy tekintette, hogy „Európa a maga klimatikus és földrajzi tulajdonságai révén az emberi élet kiváltságos területe. Csak itt vált valóban történelemmé az emberek élete. Miként a világmindenség legmagasabb fejlődési foka az emberi szervezet, úgy a történeti emberi szervezet legfelsőbb foka az európai kultúra.”<sup>37</sup> Az európai kultúra volt a mércéje annak, hogy egy civilizációnak milyennek kell lennie.

Ezen a nézőponton belül születtek meg Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>38</sup> (1770–1831) és Karl Jaspers<sup>39</sup> (1883–1969) történelemfilozófiája, valamint Oswald Spengler<sup>40</sup> (1880–1936) művei; azaz valamennyi Európa-centrikusan szemlélte a történelmet és a kultúrát. Természetesen e sor hosszan folytatható, és többek között idetartozik Friedrich Schiller (1759–1805), aki a történelemfilozófia célját a nyugati civilizáció önértelmezésében látta, illetve Auguste Comte (1798–1857) is, aki Hegelhez hasonlóan szakaszos fejlődésmodellt vázolt fel.

A fenti elméletek heves kritikákat is kiváltottak. Az egyik legfontosabb közülük Arnold Joseph Toynbee (1889–1975) monumentális, az óriásira duzzadt kultúrtörténeti anyagot rendszerezni próbáló munkája. Minden igyekezete ellenére azonban ő is megmaradt a korabeli Európa-centrikus paradigma keretein belül.<sup>41</sup>

Norbert Elias (1897–1990) úgy vélte, hogy a civilizáció<sup>42</sup> fogalmában nem kevesebb mint a Nyugat öntudata fejeződik ki. Ebben a kifejezésben ölt testet mindaz, amitől

<sup>36</sup> E folyamat első állomásaként Voltaire (1694–1778) történelemfilozófiájában az európai civilizációt az emberiség kultúrtörténetének összefüggésébe helyezte. Vö. Leeuwen (2010): i. m. 16.

<sup>37</sup> Leeuwen (2010): i. m. 17.

<sup>38</sup> A dialektikus történelemfilozófia szerint az emberiség fejlődésének tézise az ősi ázsiai civilizációk, a személy alávetettségével. Ennek antitézise a görög-római világ. A szintézis pedig a német kultúra.

<sup>39</sup> Jaspers a történelem közepére Krisztus helyett a tengelykor fogalmát állítja. Ebből elmélete szerint eddig egy volt a történelemben, Kr. e. 500 körül. Ekkor Isten több helyen kinyilatkozta magát, aminek gyümölcsei a nagy történelmi vallások. Az európai civilizációnak köszönhetően pedig úton vagyunk egy második tengelykor felé. Vö. Karl Jaspers: *The Origin and Goal of History*. London, Routledge and Kegan Paul, 2011.

<sup>40</sup> Spengler a hegeli kategóriákat romantikus hévvel és a világháború okozta kiábrándultsággal írta át mágikus, *apollói* és *fausti* korszakokra, az európai civilizáció korabeli állapotát pedig szenilitásként jellemezte. Vö. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya*. I–II. kötet. Budapest, Noran Libro Kiadó, 2011.

<sup>41</sup> A Toynbee által tételezett társadalmi formációk, mint egymást követő fokozatok, a nyugati fejlődés modellje szerint sorolják be a kultúrákat. Vö. Arnold Toynbee: *Tanulmány a történelemlről*. Pannonhalma, (k. n.), 1994.

<sup>42</sup> Elias is felhívja a figyelmet a kultúra és civilizáció szavak nyelvterületenként eltérő használatára. Szemben az angol és francia szinonimaértelmezésekkel a németben a civilizáció az emberi létezés felületét, a hasznosat jelenti, de másodlagos a teljesítményt és a létezést kifejező kultúra mellett. „A civilizáció angol és francia fogalma politikai vagy gazdasági, vallási vagy technikai, erkölcsi vagy társadalmi tényekre vonatkozhat. A német kultúra fogalma lényegében szellemi, művészi és vallási tényekre vonatkozik.” Vö. Norbert Elias: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1987. 102.

az elmúlt három évszázadban társadalmaink többnek tartották magukat korábbi önmaguknál, illetve más, fejletlenebb kultúráknál. A nyugati társadalom a civilizáció által próbálja jellemezni egyedülállóságát: technikai szintjét, tudományos ismereteit, viselkedésmódját és világnézetét.<sup>43</sup>

Márkus meglátása szerint a kultúra fogalmának újkori sikertörténete, amelynek során – Martin Heidegger (1889–1976) szavaival – a modernitás egyik metafizikai szegletkövévé vált, egyben kudarc is. Ennek oka, hogy a kultúra összetett jelentésrétegei a kései felvilágosodás során alakultak ki, azzal a szándékkal, hogy egy társadalmi-történeti tervet jelenítsenek meg. Ezeket a modern kultúrafelfogásokat a német filozófia jeles képviselői, Immanuel Kant (1724–1804), Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Herder és Isaak Iselin (1728–1782) dolgozták ki. Fontosságuk abban áll, hogy habár e definíciók elveszítették eredeti céljukat, jelentésüket, mégis máig hatóan befolyásolják az európai kultúraértelmezéseket.<sup>44</sup>

Az újkori kultúrafelfogás változásával kapcsolatban meg kell említeni még egy, kevésbé elhanyagolható folyamatot. A szellemtudományok – köztük a teológia – vezető helyét a természettudomány vette át, s a civilizációs önértékelés elsődleges szempontjává az a technikai fejlődés vált, amelynek kialakulásában kimutatható a nyugati civilizáció egyedisége: Isten- és világképe, illetve emberfelfogása. Ez megváltoztatta ugyan a kultúrák alá-fölé rendeltségének okait, de a technikai fejlettség miatt ugyanúgy Európa-centrikusságot eredményezett.

### 1.3. A kulturális antropológia paradigmaváltása

A Voltaire kultúrfilozófiája által gerjesztett érdeklődés hullámai két irányba váltak szét. A kérdésre, miszerint lehetséges-e a kultúrákat és magát a fogalmat az Európa-centrikusságot levetkőzve vizsgálni, akkor kapunk választ, ha a teljes mértékben Európa-központú történelemfilozófia helyett a kulturális antropológia felé fordulunk. Ugyanis míg a történelemfilozófia határozottan Európa-centrikus, addig a kulturális antropológia kutatási természetéből fakadóan képes ellenállni ennek a kísértésnek.<sup>45</sup>

A 18. század második felére kialakult, de még együtt szerepelt a nyelvhasználatban a kultúra jelentésének két nagy dimenziója, az individuális-nevelési és a társadalmi-történeti aspektus, megteremtve ezzel a tudományos kutatáshoz szükséges szilárd fogalmi háttérrel. Előbbi alapját a felvilágosodás programja adta, amelynek célja volt a műveletlen tömegek nevelése, egyfajta társadalmi-kulturális pedagógia tárgyává tétele.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Elias (1987): i. m. 101.

<sup>44</sup> Márkus (2017): i. m. 501.

<sup>45</sup> A kulturális antropológia a német idealizmusból kinőtt történetfilozófia Európa-központúságával szemben naturalizmusában és szimbolikájában sokat merít az indiai filozófiából. Vö. Leeuwen (2010): i. m. 20–21.

<sup>46</sup> Márkus (2017): i. m. 396.

A kulturális antropológia a kultúra fogalmát egyes számban érti, és elismeri a kultúrák pluralizmusát, tárgyává téve mindazt, ami az emberi létezést a természet fölé emeli. Így jut el Matthew Arnold (1822–1888) meghatározásáig, aki szerint „a kultúra a mindannyiunkban benne rejlő Szókratész kibontakoztatásának reménye”.<sup>47</sup>

A kulturális antropológia hosszú utat tett meg az evolucionizmustól és etnocentrizmustól indulva a kulturális relativizmuson át az *émikus* és etikus szemléletmódig, amely próbálja a lehető leginkább megközelíteni a vizsgált kultúra és közösség nézőpontját.<sup>48</sup>

Bár egy teológiai témájú írásnak nincs lehetősége hosszan időzni a kulturális antropológia iskoláinál, ahhoz, hogy megérthessük azokat a kultúrafogalmakat, amelyekkel a kereszténység dialógust folytat, felsorolásszerűen mégis szükséges megemlíteni közülük a legfontosabbakat.

A kulturális antropológia első nagy iskolája az evolucionizmus volt, amely azt vallotta, hogy a világ valamennyi kultúrája hasonló szakaszokon, állomásokon keresztül fejlődik, így minden kultúra azonos utat és lépcsőfokokat jár végig.<sup>49</sup> Azáltal, hogy jelen állapotában minden civilizáció egy adott fejlettségi fokot képvisel, egyrészt modellezni lehet az európai kultúra korábbi fejlettségi szintjeit, másrészt feloszthatók a kultúrák fejlettekre és primitívekre. Utóbbiakat pedig – a haladásba vetett hit által áthatva – civilizálni kell. Egyoldalú túlzásai ellenére az evolucionizmus pozitívumaként kell megemlíteni, hogy felismerte a holisztikus szemlélet fontosságát, és a kultúra valamennyi tényezőjét együtt szemlélte. Az irányzat a kultúra fogalmát historizálta és összekapcsolta a haladás fogalmával, így végeredményben differenciálta jelentéstartalmát.<sup>50</sup>

A kulturális antropológia fogalomrendszerében a kultúra mint az emberi nem sajátja elválaszthatatlanná válik a társadalomtól. Egyik sem létezhet a másik nélkül. Így nem beszélhetünk többé kultúra nélküli népekről. A kultúra maga pedig egy szociális hagyomány, amely egyrészt örökség, másrészt komplex egész, amely magában foglalja a megismerést, a hitet, a művészetet, a morált, a szokásokat és minden más képességet, amelyet az ember egy közösség tagjaként megszerzett – véli Tylor.<sup>51</sup> Meghatározása máig a legtöbbször idézett kultúra-definíció, kutatása pedig a kulturális fejlődés törvényszerűségeire fókuszált. Főbb megállapításai, hogy az ember a közösség tagja, a kultúra tanult viselkedés, valamint az ember és az őt körülvevő természet éles elválasztása.<sup>52</sup> Tylornak köszönhetjük a statisztika alkalmazását a kulturális antropológiában, ami

<sup>47</sup> Matthew Arnold: *Culture and Anarchy*. London, Cornhill, 1869. Idézi: Török (2013): i. m. 30.

<sup>48</sup> Az evolucionizmus a haladás fogalma alapján fejlett és fejletlen csoportba sorolta a vizsgált kultúrákat. Az etnocentrizmus vizsgálati módszere az volt, hogy a kutató saját kultúrájának sémái alapján ítélte meg a megismert kultúrát. A kulturális relativizmus pedig arra a kiindulóponton épült, hogy a világ annyira sokszínű, hogy lehetetlen a különböző kultúrákat összehasonlítani, így azokat önmagukon belül szükséges értelmezni. Vö. Kisdi (2012): i. m. 11–15.

<sup>49</sup> Kisdi (2012): i. m. 59.

<sup>50</sup> Márkus (2017): i. m. 394.

<sup>51</sup> Edward Burnett Tylor: *Primitive Culture*. London, J. Murray, 1871.

<sup>52</sup> Definíciója az 1930-as évekig általánosan elfogadott volt. Azóta rohamosan nő a kultúra meghatározására irányuló törekvések száma (napjainkban több százra teszik).

a későbbi összehasonlító vizsgálatok elengedhetetlen módszertanává vált.<sup>53</sup> A kulturális evolucionizmus képviselőjeként a kultúra elemzését összekötötte az ember mint biológiai lény kutatásával. A vallásokat pedig kognitív, evolucionista alapon vizsgálta, és az animizmus, politeizmus, monoteizmus kategóriákban tárgyalta.

Tylor tanítványa volt az evolucionizmus másik nagy alakja, Frazer, aki klasszikus művében, *Az aranyágban* a vallás eredetét kutatta, amelyet nem dogmatikusan, hanem historikusan határozott meg.<sup>54</sup>

A következő nagy iskola a francia nyelvterületen elterjedt etnológia volt. Képviselői közül kiemelkedő Émile Durkheim (1858–1917) munkássága, aki az egész társadalmi működést a kultúrán keresztül próbálta értelmezni, s úgy vélte, hogy a társadalom határozza meg az egyént. A társadalmat a társadalmi tények, a kultúra összetevőinek vizsgálata által tartotta feltérképezhetőnek. Durkheimet az választotta el az evolucionistáktól, hogy azt az okot kereste szenvedélyesen, amely a vallás születéséhez vezetett, valamint a funkciót, amelyet betölt. Abban vélte felfedezni a vallás szerepét, hogy az nagy morális közösségekbe tömöríti követőit.<sup>55</sup> Durkheim legfontosabb kutatási témája a társadalmi szolidaritás volt, és ennek kapcsán a kollektív tudatot és az elidegenedés megakadályozását vizsgálta.<sup>56</sup>

Mivel az eddigi gondolatokat az antikvitás–történelemfilozófia–kulturális antropológia történeti ívére felfűzve vizsgáltuk, vissza kell lépni egyet a 19. századba, és egy, a fentiekől különböző nézőpontváltásra is fel kell hívni a figyelmet. A nyugati gondolkodásban a kultúra, a görögséggel kezdődően elsősorban a *paideia* értelmében, vallási, művészeti értékteremtő fogalomként létezett.<sup>57</sup> Gustav Friedrich Klemm (1802–1867) azonban a század közepén megírta monumentális, tízkötetes munkáját, az *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*et, amelyben immár a társadalom minden hétköznapi tevékenysége kultúrateremtő tényezőként szerepelt.<sup>58</sup> Ezáltal a kultúra inkább viszonyul az emberi viselkedéshez, mint az esztétikai teljesítményhez. Alighanem nehéz alábecsülni

<sup>53</sup> Paul Bohannon – Mark Glazer: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem Kiadó, 2006. 110.

<sup>54</sup> Az emberi gondolkodás történetét a mágia, vallás, tudomány fejlődési sorban vélte modellezni.

<sup>55</sup> Malcolm B. Hamilton: *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest, AduPrint Kiadó, 1998. 31.

<sup>56</sup> Bohannon–Glazer (2006): i. m. 327.

<sup>57</sup> Különösen igaz ez a német idealizmus gondolkodóira, akik a kultúrát mint „az emberiség teljes nagykorúságához vezető nevelés folyamatát” vizsgálták. Vö. Márkus (2017): i. m. 395., 412.

<sup>58</sup> „A »kultúra« ekkortól kezdve már nem valamilyen társadalmi csoport csiszoltabb, kifinomultabb életmódját vagy egy nép szellemi és erkölcsi alkatát jelöli [...], hanem mindazon »művek« összességét, amelyek létrehozása és fenntartása egyáltalán lehetővé teszi az ilyen közös magatartás és mentalitás elsajátítását és fenntartását. A »kultúra« az emberi alkotó tevékenység mindazon eredményének szinonimájává vált, mely által és amelynek köszönhetően módosul az emberi individuumok természeti felépítése.” Vö. Márkus (2017): i. m. 405.

ezt a változást.<sup>59</sup> A fogalom, amely a 19. századig alig bukkant fel a közbeszédben, az elmúlt másfél-két évszázadban rendkívüli pályát futott be.<sup>60</sup>

#### 1.4. A kultúra fogalmának változása a 20. században

A katolikus egyház és általában véve a kereszténység kultúrafelfogásának megértéséhez könyvünk röviden ismerteti a 20. századi tudományos kutatás főbb fázisait. Ekkor ugyanis a 19. század jelentős változásai még jobban felgyorsultak.

A nyugati civilizációban a kultúra fogalmának modern kori felfogását jól példázza az az alapbeállítódás, hogy önmagunkat, életmódunkat és a környező világot kultúrához tartozónak tekintjük. Evidensnek tartjuk, hogy a kultúra alakít és meghatároz bennünket, ám zavarba ejtően sok a kérdés, amikor arról van szó, hogy ezt a folyamatot hogyan kell értelmezni és értékelni. A 20. század kultúra iránti izgatott érdeklődését Márkus szerint nagyban fokozta az a változás, hogy a kultúra új, kollektív – azaz minden népre, osztályra való – vonatkoztatása megszűntette a „mi” és az „ők” különbségét, s a rögzített határok elmozdításával újabb reflexiókra ösztönzött.<sup>61</sup>

A főként az Egyesült Államokhoz kötődő történeti iskola az evolucionizmusra adott válasz volt, s a 20. század elején hosszú évekig vezető elméletnek számított. Képviselői azt vallották, hogy minden civilizációt annak saját fogalmai szerint lehet csak értelmezni, elkerülve azt a hibát, hogy a nyugati civilizációs normáinkat rájuk vetítsük.

A történeti iskola egyik kiemelkedő alakja, Franz Boas (1858–1942) volt, aki bevezette a terepmunka fontosságát és az émiikus szemléletmódot a kutatások során, valamint tagadta a biológiai determinizmust. Boas úgy határozta meg a kultúrát, hogy az „azoknak a szellemi és fizikai reakcióknak és tetteknek az összessége, amelyek egy társadalmi csoport egyedeinek kollektív és egyéni magatartását jellemzik természeti környezetükkel, más csoportokkal, a saját csoportjuk tagjaival és minden egyénnek önmagával szemben”.<sup>62</sup> Boas jelentősége sajátos munkamódszerének, a szájhagyományozásnak és a szóbeli tanításnak köszönhetően elsősorban tanítványai munkásságának súlyán keresztül mérhető fel.<sup>63</sup>

Boas tanítványai, Alfred Louis Kroeber (1876–1960) és Melville Jean Herskovits (1895–1963) egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a kulturális sokszínűségre, a nyelv szerepére, a viselkedés közösségi vonatkozásaira, illetve az egyén helyzetére. Nagy mennyiségű etnográfiai leírást készítettek, és tartózkodtak az elméletek megalkotásától. Nekik köszönhetően terjedt el a kultúra szó többes számú használata, ami éles paradigmaváltást

<sup>59</sup> Gustav Friedrich Klemm: *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*. Leipzig, B. G. Teubner, 1843–1852.

<sup>60</sup> Márkus (2017): i. m. 387.

<sup>61</sup> Márkus (2017): i. m. 383–386., 409.

<sup>62</sup> Kisdi (2012): i. m. 86.

<sup>63</sup> Bohannan–Glazer (2006): i. m. 135.



jelentett a herderi humanitásezsmény elgondolásával szemben.<sup>64</sup> Kroeber elsősorban a kultúra természete és a kultúra által létrehozott, felismerhető és tartós minták iránt érdeklődött.<sup>65</sup>

A kulturális determinizmus a személyt helyezte vizsgálódásai középpontjába. Valotta, hogy a kulturális kutatás során egyedül a kultúra által meghatározott egyénből kiindulva, a kölcsönhatásokat vizsgálva lehet a közösséget megérteni. Az irányzat megalapítója, Ruth Benedict (1887–1948) amerikai antropológus és néprajzkutató a kultúrát mint integrált egészt vizsgálta, és a kulturális alakzatok egyénnel való viselkedési kapcsolatát kutatta. Kultúrafogalma a kultúrát perszonális személyiségjegyekkel ruházta fel, s a hagyománnyal azonosította. A hagyományon belül pedig kiemelte az emberi élet eszközeit és használati módjukat, az együttélés szokásait, illetve szellemi értékeit.<sup>66</sup>

Ralph Linton (1893–1953) amerikai antropológus a státusz és a szerep fogalmakat dolgozta ki, és a szintézis elérésére törekedett. Linton a fa szimbolikáját használta, és kultúrafogalma, akárcsak a fa törzse, magában foglalta annak minden ágát.<sup>67</sup> Gondolkodásának fókuszában a kultúra eszméje, a kultúrát alakító, illetve a kultúrára reflektáló egyén volt.<sup>68</sup> Módszerének fontossága abban áll, hogy szemben az etnológia evolucionista felfogásával, amely szembeállította a „kultúrnépeket” és a nyugati mérce szerint értékelt „természeti népeket”, Linton és a kulturális antropológia angolszász ága magával az emberi létmóddal definiálta a kultúra fogalmát.<sup>69</sup> A szociális örökségként tételezett kultúra fontosságáról nem kevesebbet állított, mint hogy az egyént mind megismerési képességeiben, mind személyiségében a kultúra alakítja, így a kultúra a felelős a személyiségtípusok és a társadalmi státuszok kialakulásáért.<sup>70</sup>

A korábbi kutatás problémáit felismerve Bronisław Malinowski (1884–1942), a funkcionalizmus atyja arra hívta fel a figyelmet – a kultúrák változásairól írott, klasszikus művében –, hogy a nyugati civilizáció és a világ többi kultúrájának találkozása nyomán elindult átalakulási folyamatok kölcsönös viszonyt feltételeznek. Azaz mindkét érintkező kultúra hat a másikra, változtatva ezáltal annak eredeti szöveit. Ha pedig ez így van, akkor ezeket a kulturális átalakulásokat nem csupán a nyugati civilizáció, hanem a másik érintett kultúra szemszögéből is szükséges megvizsgálni.<sup>71</sup> Funkcionalizmusa pszichológiai és biológiai beállítottságú volt, és a társadalmi rendszer funkcióinak túlhangsúlyozása helyett az egyénre is kellő figyelmet fordított. A kultúrát az emberi szükségletekre adott válasznak, eszköznek tekintette: szerinte a társadalmi intézmények és kulturális elemek arra hivatottak, hogy egyes szükségleteket kielégítsenek. Funkcionalizmusa hét

<sup>64</sup> Herder számára a kultúrák változatai, fokozatai az egyetlen igazi kultúrának, a humanitásnak mint eszménynek. Vö. Márkus (2017): i. m. 413.

<sup>65</sup> Bohannan–Glazer (2006): i. m. 160.

<sup>66</sup> Kisdí (2012): i. m. 96.

<sup>67</sup> Ralph Linton: *The Tree of Culture*. New York, Alfred A. Knopf, 1955.

<sup>68</sup> Bohannan–Glazer (2006): i. m. 285.

<sup>69</sup> Leeuwen (2010): i. m. 22.

<sup>70</sup> Bohannan–Glazer (2006): i. m. 285.

<sup>71</sup> Bronisław Malinowski: *The Dynamics of Culture Change*. New Haven, Yale University Press, 1945. 17–26.

alapvető szükséglet vizsgálatára épült. Ezek a táplálkozás, a reprodukció, a testi kényelem, a biztonság, a pihenés, a mozgás, valamint a növekedés.<sup>72</sup>

Malinowski kiváló terepkeresőként a kultúrát olyan kiterjedt valóságként, zárt funkciórendszerként írta le, amely részben anyagi, részben emberi, részben pedig szellemi apparátus, és fő célja az, hogy az ember kezelni tudja a környezetében felmerülő problémákat.<sup>73</sup> Definíciójának eredményeként új nézőpontba helyezte a fogalmat. A szabadság és fejlődésideál helyett immár, a funkciók zárt rendszereként, a biológiai alapon való meghatározottság áll a kultúrafogalom középpontjában.<sup>74</sup>

Malinowski vetélytársa volt Alfred Radcliffe-Brown (1881–1955), aki a funkcionalista és a strukturalista megközelítést vegyítve az ellen érvelt, hogy a jelenben fennálló primitív társadalmak vizsgálata által megismerhető lenne őseink kultúrája, ahogyan azt korábban az evolucionista kutatás vélte.<sup>75</sup>

A történeti iskolához tartozó kutatók közül többen mutatnak rokon vonásokat Malinowskival. Boas már az összehasonlító nyelvtudományt is segítségül hívta, Kroeber pedig elutasított bárminemű hierarchikus hozzáállást a kultúrák összehasonlításában. Kroeber meghatározása alapján a kultúra elsősorban a közösségben élő ember ideáinak, szokásainak, szabályainak gyűjteménye, fő célja pedig az életben való eligazodás.<sup>76</sup>

Herskovits amerikai antropológus, a kulturális relativizmus úttörője, egy mindenütt érvényes erkölcsrendszer lehetőségét kutatta. Benedict ugyanakkor a funkcionalizmus talaján állva a kulturális alakzatok és az egyéni viselkedés kapcsolatát vizsgálta, az antropológiát pedig a kulturális hagyományok különbözőségeit összegyűjtő tudományként határozta meg.<sup>77</sup>

A strukturalizmus legfőbb különbsége abban állt, hogy a funkcionalizmus viselkedési modelljei helyett a viselkedés formáit meghatározó modelleket kereste. Az irányzat legismertebb szerzője, Claude Lévi-Strauss (1908–2009) a kultúrát – amelynek szerinte a struktúrák adnak konkrét formát – a természet ellenében tételezte. Nem az intézmények viszonyát, hanem a gondolkodási rendszerek struktúráit vizsgálta. Az antropológus fő feladatát a kultúra tudat alatt szerveződő elveinek kimutatásában vélte felfedezni. Lévi-Strauss sokrétű és bonyolult munkásságának fő kutatási területei az emberi megismerés és annak mögöttes kognitív folyamatai, valamint a strukturális mitológia és a rokonságelmélet voltak. Központi fogalma, a struktúra nem a valóság kézzelfogható megnyilvánulása, hanem annak kognitív modellje. Úgy vélte, hogy a mind a primitív,

<sup>72</sup> Bohannan–Glazer (2006): i. m. 379.

<sup>73</sup> Bronisław Malinowski: *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Durham, University of North Carolina Press, 1944. 36.

<sup>74</sup> Török (2013): i. m. 61.

<sup>75</sup> Hamilton (1998): i. m. 143.

<sup>76</sup> Alfred Louis Kroeber: *Anthropology: Culture Patterns and Processes*. New York, Harcourt, Brace & World, 1963. 10.

<sup>77</sup> Bohannan–Glazer (2006): i. m. 253.

mint a tudós emberre jellemző mentális struktúrák elősegítik az életben boldogulást, értelmezik a környezetet és alakítják a viselkedést.<sup>78</sup>

A szociális antropológia, a funkcionalizmusból kiindulva, különös hangsúlyt fektetett a társadalom és tagjai közötti viszonyrendszerre. Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973) a kultúra és a történelem kapcsolatát vizsgálta, Lucy Philip Mair (1901–1986) szerint pedig a kultúra nem más, mint egy társadalmi rendszer, amely szociológiai törvények szerint épül fel, s azok szabályozzák.<sup>79</sup>

A 20. század második felének kulturális antropológiai irányzata, merítve Edmund Husserl (1859–1938) fenomenológiájából és Hans-Georg Gadamer (1900–2002) hermeneutikájából, a szimbolikus gondolkodást állította a középpontba.

Clifford Geertz (1926–2006) a szimbolikus és interpretív antropológia képviselőjeként már nem az emberi biológikumot vette kiindulási pontnak, hanem a kultúrát. Megfordította a sorrendet: a kultúra a kiindulópont, és az emberi gondolkodás a következmény. Számára a kultúra nélkülözhetetlen előfeltétel az emberi gondolkodás kialakulásához, nem pedig okozat. Kultúrafogalma nem nagyszabású elmélet, hanem specifikus problémák vizsgálata során megszülető definíció volt. Munkamódszere rétegről rétegre deríti fel az adott kultúra árnyalatait, hogy képessé váljon azt a saját fogalmain keresztül megérteni.<sup>80</sup> Geertz munkásságának a teológia számára az a jelentősége, hogy viszonyrendszerében „nem a funkciókat vagy struktúrákat keresi, hanem az emberi fogalmi gondolkodást akarja megérteni, amely csakis szimbólumok alkalmazása és értelmezése által lehetséges”.<sup>81</sup>

Geertz szerint az antropológia feladata a jelentést vizsgáló értelmezés, nem pedig a kulturális törvényszerűségek keresése. A kultúra egyfajta szöveggyűjtemény, értelmezni kell.<sup>82</sup> Ennek megfelelően az interpretációt használja a jelentések feltárásához, és eljárását „sűrű leírásnak” nevezi.<sup>83</sup> Geertz a durkheimi hagyományt követve komolyan számolt a vallás szerepével. Úgy vélte, hogy a vallásos hit teszi lehetővé, hogy egy közösség a világképéhez alkalmazkodó életmódot éljen, a világkép pedig illeszkedjen az életmódhoz. A vallási szimbólumok egyeztetik össze az életstílust a metafizikával.<sup>84</sup>

Összességében elmondható, hogy a korábbi kutatás etikai hangsúlyait és kultúrbiológizmusát a kulturális antropológia társadalomtudományi és pszichológiai nézőpontot használva kérdőjelezte meg. A modern kulturális antropológia alapállása, hogy minden kulturális jelenséget egy nagyobb rendszeren belül, saját kategóriái figyelembevételével elemezzon, ugyanakkor kiemelt figyelmet kapjon vizsgálódásai során az egyén kultúrába-ágyazottsága. Napjaink kutatása annak árán is vallja, hogy a tudományos nézőpont nem lehet etnocentrikus, hogy ezzel saját előfutárait bírálja.

<sup>78</sup> Bohannan–Glazer (2006): i. m. 575–576.

<sup>79</sup> Török (2013): i. m. 67.

<sup>80</sup> Bohannan–Glazer (2006): i. m. 712.

<sup>81</sup> Török (2013): i. m. 69.

<sup>82</sup> Kisdí (2012): i. m. 147.

<sup>83</sup> Bohannan–Glazer (2006): i. m. 712.

<sup>84</sup> Bögre Zsuzsa – Kamarás István (szerk.): *Vallásszociológia*. Budapest, Luther Kiadó, 2013. 122.

Végigtekintve a kultúra fogalmának történetén azt láthatjuk, hogy a „gondozás, művelés” antik jelentésköréből a 20. század második felére eljutottunk a kommunikáció, a közösség és a kultúra hármásának bonyolult összefonódásáig. Ez a jelen kötet témája számára annyiban hangsúlyos változás, hogy mivel még a II. Vatikáni Zsinatot megelőző években is az antik kultúrafogalom etimológiájára épült a keresztény értelmezés, így gyakorlatilag megszűnt a dialógus lehetősége a teológia és a kulturális antropológia között.<sup>85</sup> A II. Vatikáni Zsinat ebből a szempontból is gyökeres változást eredményezett.

## 2. A kultúra keresztény fogalma

A keresztény vizsgálódás számára éppúgy fontos a kultúra fogalma, mint az antropológiai kutatás számára a vallás vizsgálata. Ennek oka, hogy amíg az antropológia az embert a maga társadalmiságában, a kultúra megteremtőjeként és a kultúra által meghatározott létezőként vizsgálja, addig nem tekinthet el a vallástól mint minden társadalomban jelen lévő és központi jelentőségű tényezőtől. A vallási érzület, gondolkodás és az abból fakadó cselekedetek hatással vannak a családra, a gazdaságra, a jogra és a politikára egyaránt.<sup>86</sup> A vallás pedig úgy tekint a kultúrára, mint az evangélium kifejeződésének, megélésének színterére, az emberre meg, mint két birodalom – Isten országa és a földi társadalom – polgárára.

Thomas Stearns Eliot (1888–1965) Nobel-díjas keresztény író és gondolkodó az evangélium örömétől áthatva úgy határozta meg a kultúra fogalmát, hogy azt „egyszerűen úgy is leírhatnánk, mint olyasvalamit, ami érdemessé teszi az életet arra, hogy megéljük”.<sup>87</sup>

Hitünk szerint egy civilizáció csak annyira lehet kimagasló értékű, amennyire kiemelkedőek az azt megelevenítő vallási eszmék.

### 2.1. A cultura christiana

A ma általunk ismert Európa megszületésében két egyházatyának volt felbecsülhetetlen szerepe: Szent Jeromosnak (347–420), aki latinra fordította a Szentírást, és Szent Ágostonnak (354–430), aki a *Vallomásokkal* és az *Isten városáról* című művével Európa tanítómestere és a kereszténység egyik meggyökereztetője lett.<sup>88</sup> Jacques Le Goff (1924–2014) Ágostonon és Jeromoson kívül további öt személyt említ mint európai kultúrtörténeti oszlopot: Boëthiust (477–524), Cassiodorust (490–580), Sevillai Izidort (570–636),

<sup>85</sup> Török Csaba a pozitív kivételek közé sorolja Paul Tillich (1886–1965), Helmut Richard Niebuhr (1894–1962), Romano Guardini (1885–1968) és Friedrich Gogarten (1887–1967) munkásságát. Vö. Török (2013): i. m. 70.

<sup>86</sup> James C. Livingston: *Bevezetés a vallástudományba*. Budapest, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2021. 38.

<sup>87</sup> T. S. Eliot: *A kultúra meghatározása*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 27.

<sup>88</sup> Jacques Le Goff: *Európa születése a középkorban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2008. 32–38.

Bedát (673–736) és Nagy Szent Gergely pápát (540–604). Boëthiusnak köszönhetjük valamennyi, a 12. század közepénél korábbi ismeretünket Arisztotelésről: a logikát, a kategóriákat, a személyiség meghatározását és végső soron a keresztény hit filozófiai megerősítését. Cassiodorus görög fordításainak és az általa elvégeztetett másolásoknak köszönhetően terjedtek el Európában a könyvtárak, s ő volt az enciklopédia műfajának a meghonosítója is. Sevillai Izidor érseket mondták a legnagyobb enciklopédistának, aki küldetésének tartotta a profán emberi tudás ismereteinek az összefoglalását. Beda jelentősége – nem lebecsülve enciklopédikus munkásságát és azt, hogy Angliával megismertette az ókor klasszikus műveltségét – abban áll, hogy főszereplője volt annak a folyamatnak, amelynek során a középkor az ókori műveltségtől különálló utat választott magának, hozzájárulva ezzel Európa kialakulásához. Sokan az utolsó egyházatyát látták benne. Nagy Szent Gergely pápa pedig monostorok alapításával, kiváló szervezési képességeivel és Szent Benedek rendalapításának támogatásával járult hozzá a középkori Európa megszületéséhez.<sup>89</sup>

Le Goff listáját sok nagy alakkal lehetséges bővíteni, de talán Szent Benedek (480–547) és az első európainak is tartott Nagy Károly (742–814) említése elkerülhetetlennek tűnik. Szent Benedek regulájával és az általa alapított rend újszerűségével éppúgy átrajzolta földrészünk korabeli fogalmi, kulturális határait, ahogy tette azt Nagy Károly a politika és államszerveződés tekintetében. Wolfgang Beinert (1933–) szimbolikusan tartja, hogy a dél elbukásának, Karthágó és Jeruzsálem elestének pillanatában ragyogott fel északon a kereszténység csillaga. Ahogy a zsidó egyház hellenistává vált, úgy lett a 7. században görögből germánna a kereszténység.<sup>90</sup>

XVI. Benedek pápa (1927–2022) a *cultura christianát* úgy tekinti, mint „a keresztény kultúra teljes örökségét, amely a hitből született, abból a szívből, amely találkozott Krisztussal, Isten Fiával. A szív Igazsággal való e kapcsolatából születik meg a kultúra, ebből született meg az egész nagy keresztény kultúra. S ha a hit eleven marad, ez a kulturális örökség sem válik holt dologgá, hanem élő és jelenvaló marad.”<sup>91</sup>

A kultúra keresztény fogalma mind korban, mind az értelmezést tekintve az antik kultúrafogalomig nyúlik vissza.<sup>92</sup> A keresztény ember számára, aki a kultúrát az anyag és a szellem páros táncaként éli meg,<sup>93</sup> ezen hagyományon belül a legfontosabb viszonyítási pont Cicero *cultura animi* meghatározása. Az a lelki kultúra, amely „Cicero számára az ember belső teljességét, illetve a transzcendentális megnyílás által megvalósuló tökéletességét jelentette”<sup>94</sup>

<sup>89</sup> Le Goff (2008): i. m. 34–36.

<sup>90</sup> Wolfgang Beinert: *A kereszténység. A szabadság lélegzete*. Budapest, Vigilia Kiadó, 2005. 85.

<sup>91</sup> XVI. Benedek pápa: Udienza generale. *Vatican.va*, 2008. május 21.

<sup>92</sup> Frenyó Zoltán (1955–) szerint az antikvitásnak köszönheti az európai kultúra az alábbi fogalmakat: személy, szabadság, igazságosság, nevelés, tettekétség, felelősség, nagylelkűség, házasság, barátság, okosság, szelídség, büntudat. Vö. Frenyó (2015): i. m. 90.

<sup>93</sup> Gáspár Csaba László: A vallás a modern világban. *Vigilia*, 66. (2001), 1. 25.

<sup>94</sup> Török (2013): i. m. 20.