



KERESZTÉNYSÉG ÉS KULTÚRA

Nádor Zsombor





KERESZTÉNYSÉG ÉS KULTÚRA

Nádor Zsombor

TARTALOM

1. BEVEZETŐ GONDOLATOK A KERESZTÉNY EMBER KETTŐS POLGÁRSÁGÁRÓL.	5
2. A KULTÚRA FOGALMI VÁLTOZÁSÁNAK ÁTTEKINTÉSE	6
2.1. A kultúra antik fogalma.	6
2.2. A cultura christiana	7
2.3. A kommunikációs híd elvesztése.	7
2.4. A kulturális antropológia paradigmaváltása	8
2.5. A II. Vatikáni Zsinat kultúradefiníciója	8
2.6. A katolikus egyház kultúraértelmezései a Zsinat után	10
3. KERESZTÉNYSÉG ÉS KULTÚRA DICHOTÓMIÁJA.	12
3.1. Krisztus és a kultúra szembeállítás	12
3.2. Krisztus és kultúra	15

1. BEVEZETŐ GONDOLATOK A KERESZTÉNY EMBER KETTŐS POLGÁRSÁGÁRÓL

A vallás és kultúra két olyan dimenziót alkotnak, melyek szervesen kapcsolódnak egymáshoz, ugyanakkor viszonyuk évezredek óta problémát okoz a gondolkodó embernek. Jan Assmann mutatott rá, hogy Izraelben világtörténelmi újdonságként született meg a voltaképpen vallás, „egy önálló érték-, értelmi és cselekvési szféra értelmében, amely fogalmilag élesen elkülönül a kultúra és a politika szférájától.”¹ Assmann szerint ezt a kivonulás történet emlékezési alakzata szimbolizálja. A kivonulás történet az ősképe a vallás–kultúra dinamikus kettősségének. Az Egyiptomból való menekülés során Izrael egy istentelen, elnyomó és asszimiláló közeget, a civilizáció világát hagyja ott.²

Ugyanakkor a kultúra, a kulturális megmaradás alapja a kulturális emlékezet. Ezt azonban a szertartásokkal bíró, intézményesült vallás segítségével tudja csak megtartani a kultúra, az ünnepek és rítusok megjelenítésével, a szent és a profán idő, hely, esemény szétválasztásával. Ez tartja életben a csoport kulturális identitását.³

T. S. Eliot a kultúrát úgy határozta meg, mint azt a dolgot, ami érdemessé teszi az életet arra, hogy megéljük.⁴ A kereszténységre pedig mint a nyugati civilizáció bölcsőjére, szellemi hátterére tekintett,⁵ és úgy vélte, hogy a vallás és a kultúra dinamikus paradoxonját épp az adja, hogy ugyanazon egységnek a megnyilvánulási formái, de egyben különböző és ellentétes valóságok is.⁶ A kultúra és a vallás kölcsönösen egymásra utalt, egyik sem fejlődhet, maradhat fenn tartósan a másik nélkül. Eliot két szélsőségtől óv: attól, hogy a vallást és a kultúrát két teljesen különböző jelenségnek tekintsük; illetve attól, hogy a kettőt azonosítsuk egymással.

A kereszténység viszonyulása e két valósághoz tehát, a valláshoz és a kultúrához, egy olyan dinamikus, állandó mozgásban lévő kapcsolatrendszer, amely az őskereszténység óta foglalkoztatja Krisztus követőit. Már Szent Ágoston is a kettős polgárság témáját választotta egyik főműve, a *De Civitate Dei* témájául.⁷ A kérdés, amit az evangélium és a kultúra kapcsolatáról fel kell tennünk, magából a krisztusi örömhír természetéből fakad: az evangélium ugyanis mindenképpen kulturális alakot fog öltetni.⁸

A probléma gyökerét abban találhatjuk meg, hogy a hívó ember hite révén, a mennyi királyság tagjaként különállónak számít a Földön. Ugyanakkor testi valója és missziós küldetése következtében mégis része a földi társadalomnak, belé tagozódik és felelőséggel tartozik érte. Maga az evangélium hirdetője sem rendelkezik a kultúrától mentes evangéliummal, hanem egy, a saját kultúrájába beágyazott örömhírt visz el a missziós területre. „Jézus alakja minden esetben az uralkodó műveltséghez kereteibe van beillesztve, de vajon mi köze ennek az arcképcsarnoknak a valódi Jézushoz? Hogyan tud az evangélium mindahány különböző kulturális kontextusban ‘életre kelni’ úgy, hogy közben mégis ugyanaz a hiteles, eredeti evangélium maradjon? Ez a kontextualizáció⁹ problémája.”¹⁰

A kereszténység kétezzer éves történelme során a hangsúlyok folyamatosan eltolódtak hol az egyik, hol a másik irányba; a két végpont között mozogva, a korszellem, a teológus személyének, földrajzi helyének, felekezetének sokszínű hatásaitól övezve.

Klasszikus példáját láthatjuk a különböző nézőpontok létjogosultságának abban, ahogy az ősegyház közegében reagáltak az apológé-
ták a hellenista kultúrára. Tertullianus úgy vélekedett, hogy „mi köze van Athénnek Jeruzsálemhez? Mi köze van az Akadémiának az

¹ Vö. ASSMANN, J., *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2018, 207.

² Vö. ASSMANN, J., *A kulturális emlékezet*, 208.

³ Vö. ASSMANN, J., *A kulturális emlékezet*, 58-59.

⁴ Vö. ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, SZIT, Budapest 2003, 27.

⁵ Vö. ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, 143.

⁶ Vö. ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, 76.

⁷ Vö. SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról I-IV*, Kairosz, Budapest 2005-2009.

⁸ Vö. GOHEEN, M. W., *Keresztény misszió ma. Bevezetés*, Kálvin Kiadó, Budapest 2019, 254.

⁹ A kontextualizáció az evangélium és az egyház kulturális környezethez való viszonyát jelenti.

¹⁰ Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, Harmat Kiadó, Budapest 2006, 170.

egyházhoz?”¹¹ Elutasítása mögött az a támadás húzódtott meg, ahogy a hellenista pogány hitvédők és hatóságok a kultúra értékeire hivatkozva támadták a kereszténységet. Mellette azonban ott találjuk Szent Jusztinosz ellentétes megközelítését, aki már a második század közepén a görög filozófia eszköztárát ismerve, becsülve és használva védte a keresztény hitet.¹² Kettejük példája azért fontos a kereszténység és kultúra dichotómiájának témájában, mert jól szemlélteti, hogy még ugyanabban a történeti korban és szituációban, az őskeresztény apologetika éveiben is lehetett létjogosultsága az egymással ellentétes megközelítéseknek.

Látva a kereszténység kultúrához fűződő ambivalens viszonyának gyökereit, szükséges ezt a másik fél, a kultúra oldaláról is megvizsgálni. Kránitz Mihály katolikus teológus professzor hívja fel rá a figyelmet,¹³ hogy már Pál apostol is érzekelte: a kereszténységet az antik műveltség oldaláról „balgasággal, műveletlenséggel, filozófiai érzéketlenséggel” vádolták kortársai.¹⁴

A kérdést némileg leegyszerűsítve kijelenthető, hogy a szembenállás egyedül a *cultura christiana*¹⁵ nagy középkori szintézisében oldódott fel.

2. A KULTÚRA FOGALMI VÁLTOZÁSÁNAK ÁTTEKINTÉSE

Ahhoz, hogy a tanulmány érdemben szólhasson hozzá a vallás és kultúra, – a megélt hit szempontjából Krisztus és a kultúra – kérdésköréhez, szükséges egy rövid fogalmi áttekintés. A vallás és kereszténység jelentése az olvasó számára ismert, ezért csupán a kultúra fogalmának vizsgálatára van szükség. A kultúra kapcsán azonban röviden át kell tekinteni a kultúra fogalomtörténetét. Ezen belül is különös hangsúlyt szükséges fordítani a modern kulturális antropológia definíciójára és korunk katolicizmusának kiindulópontjával szolgáló zsinati meghatározásra. Hosszú évszázadok után ugyanis ez a két kultúrafogalom teszi lehetővé a dialógust és a kölcsönös megértést az egyházi és a világi tudomány számára.

2.1. A KULTÚRA ANTIK FOGALMA

Az ókori görög világban a *paidea*¹⁶ fejezte ki a műveltséget. Arisztotelésznél az ember természetének kiegészítését, nevelés általi magasabb rendű életre jutását jelentette.¹⁷ Platón ezt azzal egészítette ki, hogy az ember *paideia*ra irányuló erőfeszítései meggyeznek a jóra és a helyesre való törekvéssel. A kultúra az ember világa, ahol kiteljesedhet és mint személy magára találhat.

Róma kultúrafelfogása pragmatikusabb volt. A *colere* igéből származó latin *cultura* szó¹⁸ sokrétű jelentéstartalommal bír: 1. földet művel, 2. gondját viseli, 3. ünnepet megtart, 4. imád.¹⁹

A *cultura agri* a termőföld megművelését jelentette, s Cicero volt az, aki első ízben elvont értelemben, *cultura animiként*²⁰ is használta.²¹ A *cultura* és a *cultus* szinonimaként való megjelenése pedig Szent Ágoston munkásságának a következménye.²²

¹¹ Vö. TERTULLIANUS, *De Praescriptione haereticorum* 7, in Ókeresztény Írók 12, SZIT, Budapest 1986, 421.

¹² Vö. JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*, in Ókeresztény Írók 8, SZIT, Budapest 1984, 133-311.

¹³ Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, SZIT, Budapest 2018, 24.

¹⁴ Vö. 1Kor 1,20-15.

¹⁵ A *cultura christiana* alatt a középkori európai civilizációt értjük, melyben a kereszténység áthatotta a kultúra minden valóságát és az élet teljességét.

¹⁶ A *paideia* a kultúra, műveltség ógörög alapfogalma. Az emberi természet nevelés általi fejlesztését, az eszményi műveltség elsajátítását jelentette.

¹⁷ Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapest 1984, VII, 16, p 1337, a 2.

¹⁸ Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*, Atlantisz, Budapest 2017, 388.

¹⁹ art. *colo 3, colui, cultus*, in GYÖRKÖSY, A., *Latin-magyar szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1994, 111.

²⁰ A *cultura animi* a kultúra átvitt értelmű jelentése, a lélek kiművelését jelenti.

²¹ Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, Új Ember Kiadó, Budapest 2013, 20.

²² Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 389-390.

2.2. A CULTURA CHRISTIANA

A kultúra keresztény fogalma mind korban, mind az értelmezést tekintve az antik kultúrafogalomig nyúlik vissza. Az ókori kultúra és a középkori ember közötti közvetítők az egyházatyák, és így maga az egyház volt.²³ Ez a kultúrafelfogás egy hatalmas szintézist alkotott, a *cultura christianat*. A világ a kereszténység világává lett, *Ecclesia idest mundus* – az egyház azonos a világgal.²⁴ Így vált átfogó egységgé, az emberi egzisztencia egészét lefedő valósággá a középkor Európája, mely metafizikai–vallásos alapokra épülve, az egy Isten, egy egyház, egy birodalom széttagolhatatlanságát védelmezte.²⁵ A vallás és az élet közvetlen kapcsolatban álltak egymással, a kozmosz Isten dicsőségét hirdette, a világban jelenlévő szenttel pedig az ember a mindennapi életében találkozhatott.²⁶ A vallás mindenhol jelen volt. Nemcsak mint hitt, hanem mint átélte valóság. A középkor embere mindent szentségként tapasztalt.²⁷ A *cultura christiana* csúcspontja és szellemi összegrzése volt Aquinói Szent Tamás monumentális szintézise.^{www}

2.3. A KOMMUNIKÁCIÓS HÍD ELVESZTÉSE

A késői reneszánszban, a humanista irányzat hatására a *cultura christianaban* még meglévő egység kezdett megbomlani és a kultúra fokozatosan elvált a kultuszról.

Az újvilági kultúrákkal való találkozás döntően befolyásolta az európai kultúrafogalom önreflexióját. E találkozás eredményeként a szellemi értelmezést és látásmódot mindinkább felváltotta a gyakorlati és erkölcsi szemlélet.

Az újkori kultúrafelfogás változásának másik jelentős aspektusát jelentette, hogy a szellemtudományok – köztük a teológia – vezető helyét a természettudomány vette át, s a civilizációs önértékelés elsődleges szempontjává a technikai fejlődés vált.

Egyházi oldalon pedig egyre kevesebb figyelmet fordítottak a kultúra meghatározására vagy épp ellenkezőleg, azt jelentősen redukálva az államegyház szolgálatára rendelték.

Ezek a folyamatok vezettek a keresztény kultúraértelmezés és a világi tudományok kultúrafelfogásának oly mértékű eltávolodásához, hogy végül megszűnt a közös fogalmi alap, s ezzel lehetetlenné vált a termékeny dialógus.

²³ A középkor kulturális megalapozói közül kiemelkedik Boethius, Cassiodorus, Sevillai Izidor, Beda és Nagy Szent Gergely pápa. Vö. GOFF, LE J., *Európa születése a középkorban*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2008, 34-36.

²⁴ Vö. BEINERT, W., *A kereszténység. A szabadság lélegzete*, Vigilia Kiadó, Budapest 2005, 85.

²⁵ Vö. BEINERT, W., *A kereszténység*, 88-91.

²⁶ Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 30.

²⁷ Vö. DREHER, R., *Szent Benedek válaszáján*, Osiris–MCC, Budapest 2021, 50.

2.4. A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA PARADIGMAVÁLTÁSA

A kulturális antropológia hosszú utat tett meg az evolucionizmustól²⁸ és etnocentrizmustól²⁹ indulva, a kulturális relativizmuson³⁰ át, az émikus³¹ és etikus szemléletmódig.³²

A kulturális antropológiának, ezt a XX. században bekövetkezett fordulatát olyan iskolák képviselték, mint az amerikai történeti iskola, a kulturális determinizmus irányzata, a funkcionalizmus, a kulturális relativizmus, a strukturalizmus, a szociális antropológia és a szimbolikus–interpretív antropológia.³³

E vizsgálódások eredményeképp a kutatók egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a kulturális sokszínűségre, a nyelv szerepére, a viselkedés közösségi vonatkozásaira, illetve az egyén helyzetére. A korábbi kutatás etikai hangsúlyait és kultúrbiologizmusát a kulturális antropológia társadalomtudományi és pszichológiai nézőpontot használva kérdőjelezte meg. A 'gondozás, művelés' antik jelentésköréből a XX. század második felére eljutottunk a kommunikáció, a közösség és a kultúra hármásának bonyolult összefonódásáig.

2.5. A II. Vatikáni Zsinat KultúraDefiníciója

A II. Vatikáni Zsinat 1962-es indulásától kezdve áthatotta a munkát egy olyan újító szemlélet, amely egyszerre volt nyitott és maradt hű a hagyományokhoz, alapjaiban újítva meg a katolicizmus kultúrafogalmát is.

A krisztológiai megközelítésből eredően a hit és a kultúra kapcsolatrendszere átkerült az egyházközpontú szemléletmódból a Krisztus–központú értelmezési horizontba. A zsinati dokumentumok immár nem az egyház és a kultúra viszonyáról, hanem Krisztus evangéliuma és a kultúra kapcsolatáról beszélnek.³⁴

Az idők jeleire való nyitottság tette lehetővé, hogy a zsinati atyák ne pusztán deduktív elemzésekben szemléljék a kultúra fogalmát, hanem vállalkozzanak annak egyházi értelmezésére is. „Az így kezdeményezett párbeszéd, ez a sajátos 'kulturális kompromisszum', kivezette az egyházat a harcos ellenállás és elzárkózás állapotából.”³⁵

A Zsinat valamennyi dokumentuma tanúskodik arról a nézőpontról, amely az emberi kultúrát pozitívan szemléli. Támogatja a modern ember szabadság, felelősség és személyesség iránti igényét és a tudományos ismeretszerzés felé mutatott nyitottságát. A témának önálló fejezetet is szentelő *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció³⁶ meghatározása lehet az a középpont, amiből kiindulva megközelíthetjük napjaink katolicizmusának kultúrafogalmát.

A dokumentum így ír a kultúra definíciójáról: „Az emberi személy jellegzetes vonása, hogy csak kultúra által, azaz a természet javainak és értékeinek továbbfejlesztése által juthat el az igazi és teljes emberségre. Ahol tehát emberi étellel találkozunk, ott

²⁸ Az evolucionizmus egy meghatározó iskolája volt a korai kulturális antropológiának. Fő gondolata a különböző kultúráknak a haladás, fejlettség alapján való osztályozása volt.

²⁹ Az etnocentrizmus volt a másik meghatározó iskolája a korai kulturális antropológiának. Vizsgálódásai során az etnocentrizmust művelő kutató a saját kultúrájának sémái alapján ítélte meg a megismert kultúrákat.

³⁰ A kulturális relativizmus képviselői úgy vélték a kulturális antropológiai kutatással kapcsolatban, hogy a világ annyira sokszínű, hogy lehetetlen a különböző kultúrákat összehasonlítani.

³¹ Az émikus és etikus szemléletmódú kulturális antropológiai kutatás próbálja a lehető leginkább megközelíteni a vizsgált kultúra, közösség nézőpontját.

³² Vö. KISDI, B., *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei* (egyetemi jegyzet, PPKE BTK), 11-15.

³³ A kulturális antropológia iskoláival kapcsolatban lásd bővebben: KISDI, B., *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei* 58-149.

³⁴ Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 83.

³⁵ Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása in Vigilia*, (2012/10.), 732.

³⁶ Zsinati dokumentumok fajtái: konstitúció (teológiai, vagy egyéb tartós érvényű tanítás), határozat (gyakorlati jellegű, irányt szabó vagy fegyelmi vonatkozású döntések), nyilatkozatok (a zsinati tanítás egy-egy szakaszát jobban kifejtő okmányok, túlmutatnak az egyház belső körén). Vö. art. *Vatikáni Zsinat, II.*, in *Magyar Katolikus Lexikon (Vatikáni Zsinat, II. – Magyar Katolikus Lexikon*, kutatás ideje: 2021. október 4.)

természet és kultúra a legszorosabban összefonódik. A kultúra szó általános értelemben jelenti mindazt, amivel sokirányú szellemi és testi képességét kiműveli és kibontakoztatja az ember. Ismeretszerzés és munka által meghódítani igyekszik az egész világot; az erkölcsök és intézmények tökéletesítésével emberiesebbé teszi a közösségi életet a családban és az egész társadalomban; végül az idők folyamán műveiben fejezi ki, közli másokkal és örökíti meg lelkének nagy élményeit és törekvéseit, hogy azok sokaknak, sőt az egész emberi nemnek fölemelkedését szolgálják.³⁷

A Zsinat a kultúrát tehát általános értelemben nézi, mindazon dolgok együtteseként, amelyek által az ember szellemi és fizikai valóságát tökéletesíti. Így a két fő jelentési sík egyfelől a *kultiváció*, azaz a tevékenység, melyen keresztül az ember fejleszti önmagát, másfelől pedig a társadalomból megkapott karakterjegyek összessége, mint például a nyelv.³⁸ Közelebbről megnévezte ezt a definíciót, amely egyszerre nyitott és szintetikus, az alábbi hangsúlyokra figyelhetünk fel: a kultúrára folyamatként tekint a dokumentum, amely folyamat kibontakoztatja az ember szellemi és fizikai képességeit. E kibontakozás a világ feletti uralomban, a társadalom tökéletesítésében, valamint a megőrzésben, továbbadásban megy végbe.³⁹

Az egyház párbeszédet folytat a kultúra dimenzióival: a tudománnyal, a társadalommal és a humanisztikus kultúrával.⁴⁰ Eközben megtapasztalja, hogy a kultúra mint folyamat elválaszthatatlan a társadalmiságtól és a történetiségtől.⁴¹ Ez a kulturális dialógus, az I. Vatikáni Zsinat szellemében⁴² tiszteletben tartja a világi kultúra autonómiáját, de mindeközben nem veszíti szem elől azon küldetését, hogy az ember valamennyi tevékenységét az evangélium fénye világítsa meg.⁴³

A *Gaudium et spes* és rajta keresztül a Zsinat társadalom-, és emberképe inkább hajlik a kultúra elfogadására, mintsem annak elutasítására. Látja ugyan a kultúrában jelen levő emberi bűnököt, de mégis inkább a jót, az isteni általi megérintettséget hangsúlyozza, bátorító szavakkal.⁴⁴

Török Csaba arra mutat rá, hogy a *Gaudium et spes* definíciója számos elemét felhasználta a kulturális antropológiai kutatásnak. Strukturalista szál a folyamatszerűség és a historikus szemléletmód. A kulturális antropológia nézőpontját tükrözi a kulturális jelenségek társadalmisága. A funkcionalizmus hatására pedig szerepet kap az etnológiai kutatás jelentősége.⁴⁵ Ugyanakkor hiányzik a hermeneutikai szál és a kultusz mint a vallás kultúraelméleti megjelenítése.⁴⁶

Szükséges azonban hangsúlyozni, hogy nem tudományos definíciót kívántak alkotni a zsinati atyák, nem kultúraelméletet fogalmaztak meg, hanem „az egyházi lét kulturális szöveggörnyezetének az értelmezését” tűzték ki célul.⁴⁷ A lelkipásztori konstitúció antropológiai súlypontú meghatározása hétköznapi, konkrét szinten értelmezi a kultúrát és annak hatásait. Keletkezésének történetéből fakadóan pedig sokkal inkább nyitott és kompromisszumra kész szöveg, semmint elemző vagy konfrontálódó.

³⁷ Vö. *Gaudium et spes*, 53.

³⁸ Vö. DHAVAMONY, M., *Christian Theology of Inculturation*, PUG, Roma 1997, 42.

³⁹ Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 85.

⁴⁰ Vö. GALLAGHER, M. P., *Fede e cultura*, San Paolo Edizioni, Milano 1999, 58.

⁴¹ Vö. *Gaudium et spes*, 53.

⁴² Vö. DH 3019.

⁴³ Vö. *Gaudium et spes*, 43.

⁴⁴ Vö. O'MALLEY, J. W. SJ, *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2015, 419.

⁴⁵ Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 85.

⁴⁶ A *Gaudium et spes* kultúra-definíciójával kapcsolatos kérdéseket, kritikákat illetően lásd bővebben: Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúra-felfogása*, 737-739.

⁴⁷ Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúra-felfogása*, 737.

2.6. A KATOLIKUS EGYHÁZ KULTÚRÁÉRTELMEZÉSEI A ZSINAT UTÁN

VI. Pál pápa tanításában a zsinati meghatározásból indult ki. Kanthoz hasonlóan azonban különbséget tesz a kultúra és a civilizáció között.⁴⁸ Előbbit a hagyomány, utóbbit a technika felől értelmezi. Ezáltal a *Gaudium et spes* definíciójának három dimenziójából, csak a társadalom és a kommunikáció–áthagyományozás maradnak a kultúra viszonyrendszerén belül. A zsinati konstitúció meghatározásának első összetevője, a technika és a tudomány pedig a civilizáció kategóriájába kerül.

A zsinati időkben született *Ecclesiam suam* enciklika részletesen foglalkozik a kultúrák felé fordulással és a párbeszéddel; amely nem pusztán szükségszerű, hanem közben maga az egyház válik üzenetté.⁴⁹ A *Populorum Progressio* kezdetű enciklika pedig a kultúrák önmagukban való, gazdasági fejlettségi szinttől független értékességéről beszél, illetve a kultúrák közötti dialógus erősítését szorgalmazza.⁵⁰

Az *Evangelii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításban úgy fogalmazott VI. Pál, hogy „evangelizálni kell magát az emberi kultúrát, illetve kultúrákat.”⁵¹ Ennek az ad különös jelentőséget, hogy ez volt az első hivatalos egyházi dokumentum, melyben a kultúrák evangelizációjának a fogalma szerepelt.

Szent II. János Pál pápa úgy teljesítette ki a hit–kultúra viszonyt, benne a kultúra és az inkulturáció⁵² fogalmakkal,⁵³ hogy nem tért el a *Gaudium et spes* és VI. Pál pápa alapkoncepcióitól.

A lengyel pápa az etnocentrikus és az evolucionista antropológia nézőpontjait is bevonja az inkulturációról szóló vizsgálódásaiba. Kiemeli a kultúrák *variabilitását*, mely változási folyamat, fejlődési lehetőség végső soron a missziós lelkület alapjául is szolgál.

XVI. Benedek pápa írásaiban, beszédeiben feltűnik, hogy külön szemléli a mindennapos élet kultúráját és a művészetek, tudományok világának ‘magaskultúráját’. „A második az igazi terepe a hit kibontakozásának, még ha az első képezi is azt a materiális valóságot, amelyben a kereszténységnek mindennapos szinten testet kell öltenie.”⁵⁴

XVI. Benedek pápa számára a valódi kultúra a kereszténység által átítatott műveltség. Ratzinger ezzel a kultusz–kultúra fogalompár ősi egységéről tesz bizonyosságot.

Joseph Ratzinger kultúrafelfogásával kapcsolatban azonban fontos kérdés, hogy „a katolikus egyház továbbgörgeti azt a problémát, hogy kultúrán következetesen nem azt érti, amit a kulturális antropológia, a szociológia vagy egyéb szaktudományok. Továbbra is a műveltség (*paideia*) vagy a léleknevelés (*cultura animi*) fogalmi körében helyezi el a kultúra egészét, s csak bátortalanul mer túltekinteni ezen a körön. Ez azonban felveti a jogos kérdést: ilyen módon lehet-e sikeres akármiféle új

⁴⁸ Nincs egység a kutatók között a kultúra–civilizáció szavak használatát illetően. Jelen dolgozat azt az álláspontot fogadja el, mely szerint lehet szinonimaként használni a két kifejezést. Ennek lingvisztikai oka, hogy míg német nyelvterületen elsősorban a kultúra *terminus* honosodott meg, a latin *cultura* szóból eredeztetve, addig az angol és az újlatin nyelvek főleg civilizációt használnak, a latin *civiliser* (kiművelni) igéből, melynek gyökere a *civis*, *civilis*, *civitas*, *civilitas* (polgár) szó.

Márkus György rávilágít arra, hogy a francia nyelvterületen a civilizáció szóhoz gyakran kapcsolnak történelmi folyamatot, társadalmi állapotot, a barbárságból való szelídülést értve alatta, s társadalmi jelenségeként elválasztják a kultúra individuális–pedagógiai értelmétől.

Az angol nyelvű tudományos kutatás többségében a szinonimaként való használat mellett tette le a voksát (pl. Edward Burnett Tylor, 1837-1917). Mások, a kanti hagyományt követve szétválasztják a kettőt (pl. VI. Pál pápa, Vö. *Populorum progressio*, 72.), a civilizáció alatt külső, formai készségeket értve vagy éppen a kultúra utolsó fejlődési fokának tartva (pl. James George Frazer, 1854-1941).

A témát részletesen kifejti Márkus György (1934-2016). Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 399-404.

⁴⁹ Vö. VI. PÁL pápa, *Ecclesiam suam*, 65-66.

⁵⁰ Vö. VI. PÁL pápa, *Populorum progressio*, 40., 73.

⁵¹ Vö. VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 20.

⁵² Az inkulturáció az evangélium beépítését jelenti a különböző népek kultúrájába.

⁵³ A fogalommal kapcsolatban lásd Tomka Miklós meghatározását. Vö. *Vallásszociológia*, (szerk. Bögre, Zs.–Kamarás, I.), Luther Kiadó, Budapest 2013, 128-129.

⁵⁴ Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 109.

evangelizáció? A 'nagy' kultúra iránti egyházi érdeklődés nagyon sokszor magával hozza a 'kis' kultúra iránti érdektelenséget, az ahhoz fűződő kapcsolat kiépítésére való képtelenséget.”⁵⁵

Azt, hogy mit ért Ferenc pápa kultúra alatt, talán legvilágosabban legújabb enciklikáját, a *Fratelli tutti* segítségével hívva érthetjük meg. Ebben úgy fogalmaz, hogy a kultúra szó rámutat valamire, ami mélyen beágyazódott a népekbe, azok legmélyebb meggyőződésébe és életmódjába. A kultúra tehát egy olyan entitás, ami az emberi vágyakhoz, érdeklődési körökhöz és végsősoron ahhoz kapcsolódik, ahogy az emberi életet éljük.⁵⁶ Korábban nem talákoztunk olyan egyházi megközelítéssel, amely ennyire közel lenne, ennyire 'egy nyelvet beszélne' napjaink kulturális antropológiájának kommunikáció–közösség–kultúra megközelítésével.

A spirituális és a kulturális képzést együtt szemlélve, a pápa az egyház azon évezredes tevékenységére mutat rá, amely a jobb kultúra lehetőségét próbálja nyújtani a fiatalok számára; a bölcsességet, az emberi és az emberré tevő tudást felmutatva. A társai fülét bedugó Odüsszeusszal szemben a szirének énekénél szebb dallamot éneklő Orfeuszt állítja példaként, hogy a kulturális konzumizmus kórusa a krisztusi üzenettel átítatott kultúra szimfóniájává válhasson.⁵⁷

A pápa felrajzolja a két kultúra közötti különbséget: egyik oldalon áll az elgyengítő szorongás, a pesszimizmus, a fogyasztói individualizmus és az önzés lustasága, valamint az Isten nélküli hamis lelkeség.⁵⁸ Ezzel szemben Ferenc pápa látásmódjában a valódi kultúra, a hegyi beszéd értelmében élt keresztény élet; a béke, az irgalom és a szeretet kultúrája.⁵⁹

Összefoglalva elmondható, hogy ez a megváltozott kultúrafogalom segíti a katolicizmust, s reményeink szerint az egész kereszténységet a szekuláris kultúrával, tudománnyal való dialógusban, és egyben a kultúra megnyilvánulásaival, elemeivel kapcsolatban megadja azt a szabadságot, hogy Istenbe fektetett bizalmunkból fakadóan bátran lehetünk minden olyan valósággal szemben szkeptikusak, amely kevesebb, mint Isten. Úgy vagyunk képesek elutasítani, hogy mindenestül magáénak követeljen bennünket a kultúra földi valósága, ám, hogy abból mégse vonuljunk ki, hanem vállaljuk a földi zarándokutunk során evilági feladataink elvégzését, hogy mindig tudjuk, van több. A keresztény ember sem nem isteníti a kultúra világát, sem nem becsüli azt le, hanem vallja, hogy ez még 'nem minden' – ez adja a kultúrához való viszonyunk alapbeállítottságát.

„A keresztény ember nem tagadással és egy rivális kultúra vagy társadalom létrehozásának a követelésével viszonyul a kultúrához, a társadalomhoz, a művészethez és a politikához, hanem azzal a szándékkal, hogy valami többnek a nevében tegyen fel kérdéseket – valami olyasminek a nevében, amit csakis Isten tárhat fel és tehet lehetővé.”⁶⁰

⁵⁵ Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 113.

⁵⁶ Vö. FERENC pápa, *Fratelli tutti*, 216.

⁵⁷ Vö. FERENC pápa, *Christus vivit*, 223.

⁵⁸ Vö. FERENC pápa, *Gaudete et exsultate*, 111.

⁵⁹ Vö. FERENC pápa, *Gaudete et exsultate*, 112-121.

⁶⁰ Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2014, 89-90.

3. KERESZTÉNYSÉG ÉS KULTÚRA DICHOTÓMIÁJA⁶¹

A tanulmány nagyban támaszkodva H. Richard Niebuhr (1894-1962) klasszikussá vált felosztására és művére,⁶² röviden bemutat néhány tipikus, modellszerűnek nevezhető megoldási javaslatot a keresztény hit és a kultúra lehetséges értelmezési viszonyának a témájában. Az öt paradigma mindegyike tartalmaz megfontolásra méltó elemeket és kapcsolódik a keresztény tanításhoz. Az elméletek bemutatása során azonban a tanulmány nem marad pártatlan, hanem vallja, hogy emberi életünk teljességéhez mindkét valóságra szükségünk van, így hiteles módon csak a Krisztus is, kultúra is paradigmák egyike mellett tehetjük le voksunkat.

3.1. KRISZTUS ÉS A KULTÚRA SZEMBEÁLLÍTÁSA

Niebuhr mind kronológiailag, mind logikailag azt a keresztény álláspontot tartja elsőnek, mely szerint, a tertullianus-i hagyományt követve, a kereszténységnek nincs dolga a kultúra világával, életére csakis Jézus tarthat kizárólagosan igényt.⁶³

A modell bibliai alapjaként a Jelenések könyvére⁶⁴ és Szent János apostol első levelére szoktak hivatkozni.⁶⁵

Az első bemutatott modellt jelentő, Krisztus és a kultúra szembeállításának paradigmája hangsúlyozza a Krisztus iránti hűséget és a felebaráti szeretetet, ám éles vonalat húz a kereszténység és a Káin örökségként tételezett világ közé, amely a sötétség birodalma. Az evangéliumot és a kultúrát oly hermetikusan különítik el, mintha „egy testetlen üzenet és egy történelmileg meghatározott társas életmód találkozásától” lenne szó.⁶⁶ Az őskeresztény szemléletben döntő aspektus volt a korai *parúzia*⁶⁷ várása, amely „csupán a Jézus Krisztushoz és a testvéri közösséghez való hűséges ragaszkodást kívánta meg és azt, hogy ne rördjenek a mulandó kultúrával.”⁶⁸ Ezt a nézőpontot tükrözi több patrisztikus irat, köztük a *Hermász* pástora,⁶⁹ *Szent Kelemen első levele*⁷⁰ és a *Didakhé*.⁷¹ Közös vonásuk, hogy a kereszténységet egy harmadik, elkülönülő népnek látják, a zsidóság és a pogányság közé beékelődötten.⁷²

Az ókorban legmarkánsabban Tertullianus képviselte ezt a nézetet.⁷³ Véleménye szerint a kultúra és a társadalom a bűn közvetítője, melynek kicsúcsosodása a pogány vallásosság és annak kulturális elemekké vált rítusai. Elutasította a politikai szerepvállalást, a katonai tisztségvállalást, és kerülendőnek tartotta a művészetek és a filozófia tanulmányozását, oktatását.

Az újkorban, a korszellemből következően, ez a gondolkodás a kereszténységen belül háttérbe szorult.⁷⁴ Megmaradt hívei közül Lev Tolsztoj kultúráról való elfordulása a legradikálisabb. A szinte szerzetesi visszavonultságban élő író harcot indított a kul-

⁶¹ A dichotómia jelentése: kettősség, tagolódás.

⁶² Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, Harmat Kiadó–Sárospataki Keresztény Filozófiaintézet, Budapest–Sárospatak 2006.

⁶³ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 53.

⁶⁴ Vö. Jel 6,10., Jel 14,6-20., Jel 18,8-20.

⁶⁵ Vö. 1Jn 2,15.

⁶⁶ Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 222.

⁶⁷ A korai parúzia várakozás főként az ősegyházra jellemző történelemszemlélet volt, mely szerint Krisztus gyors második eljövételét várták.

⁶⁸ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 56.

⁶⁹ Vö. VANYÓ, L., *Apostoli atyák*, SZIT, Budapest 1980, 131-193.

⁷⁰ Vö. VANYÓ, L., *Apostoli atyák*, 55-77.

⁷¹ Vö. VANYÓ, L., *Apostoli atyák*, 48-54.

⁷² A farizeusi hagyományt követve az irányzat hübrisze a morális gög, a moralizálás és különféle normák felállítása. Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, Ecclesia–Kairosz, Budapest 1997, 100.

⁷³ Vö. TERTULLIANUS, *De Praescriptione haereticorum* 7, in *Óskeresztény Írók* 12, SZIT, Budapest 1986, 415-458.

⁷⁴ Ide sorolhatjuk például a kvékereket.

túra és az állampolgári kötelességek ellen, mely intézmények szerinte tévedéseken alapulnak és ellentétesek a kereszténységgel. Tolsztoj az egyházat magát is elutasította és idősekorában egyfajta békés anarchiában, elvonultan élő kereszténységre vágyott.⁷⁵

A nézet újkori képviselői, John Wycliff-től Kierkagaardig,⁷⁶ jól látták a szekularizált társadalom visszasságait, belső meghasonlottságát, az ideiglenes és mulandó értékek iránti határtalan vonzalmát. Őszintén és tetteik által is megélve vallották meggyőződésüket, mintegy figyelmeztető fátkyaként égve a társadalom egén, amely sokszor, paradox módon, hősként tekintett rájuk.⁷⁷

Szerepük elvitathatatlan abban, hogy emlékeztetik az egyházat arra, amit egy hívőnek sem szabad elfelejtenie, hogy Krisztus tekintélye ellentétes a kényelmes kompromisszumokkal és „a visszavonulás és megtagadás mozzanata szükséges elem minden keresztény életében, még akkor is, ha a kulturális feladatok ugyanilyen felelősségteljes vállalása kell, hogy kövesse őket.”⁷⁸

A fenti nézet követői azonban megfedkeztek Krisztusnak a világot is átformáló megváltó művéről és arról a szándékáról, mellyel szétküldte a világba híveit, hogy hirdessék evangéliumát.⁷⁹ Krisztus a kultúrában emberré lett embert szólította meg és hívta meg!⁸⁰

Teológiai problémát jelent – a mindenkinek szóló örömhírről való megfedkezésen túl –, az áteredő bűn kérdése is, amely nem küszöbölhető ki a bűnös világtól való elkülönülése által. Jézus Krisztus nem egy szektás vonásokat mutató társaság privilégiuma, hanem az egész világ üdvözítője, a Megváltó. A radikális kereszténységnek szembe kell néznie a *manicheus* eretnokség⁸¹ kísértésével, illetve nézeteiben gyakran homályosul el Krisztus kapcsolata a természetet is teremtő Atyával.⁸²

Kifogásként említhetjük azt is, hogy a radikális keresztények szükségszerűen felhasználják a kultúrát, amelyet visszautasítanak, Krisztussal magával pedig egy kultúra örököseiként találkoznak. Mindaddig, amíg az anyagi világ nem alakul át szellemivé, lehetetlen csupán hívőnek lenni, a kultúrával való bárminemű viszony nélkül. Nem lehet tehát elmenekülni a kultúra elől.⁸³

A kultúra és Krisztus szembeállításának másik pólusa, tanulmányunk második paradigmája, a XIX. században virágkorát élő és széles körben elterjedt kultúrkereszténység. E nézet hívei, szöges ellentétben állnak a kultúrát tagadó radikálisokkal, de a kultúráért Krisztust megtagadókkal is. Jellemző rájuk, hogy úgy próbálják egymás számára kibékíthetővé tenni Krisztust és a kultúrát, hogy mindkettőből kimetszik az össze nem egyeztethető elemeket. „Jézust társadalmuk Messiasaként, a társadalom reményeinek és törekvéseinek beteljesítőjeként (...) üdvözlük.”⁸⁴ Nem akarnak elkülönülni sem a többi hívőtől, sem a társadalom egészétől. A kultúrában otthon vannak, s nem látnak nagy ellentétet az Egyház és a világ törekvései, céljai és morálja között. „Egyfelől Krisztuson keresztül értelmezik a kultúrát, és azokat az elemeket tartják a legfontosabbnak, amelyek leginkább megegyeznek az ő művével és személyével; másfelől viszont Krisztust a kultúrán keresztül fogják fel úgy, hogy kiválogatják tanításából és cselekedeteiből (...), amelyek megegyezni látszanak a civilizáció legjavával.”⁸⁵

A kultúra Krisztusa modell követői nem forradalmár lelkületűek, könnyen emelkednek felül a nagy különbségeken is. Érdeklődésük főként evilági, de vallják a transzcendens valóságot is. Krisztusban gyakran a nagy filozófust vagy tanítót látják, akinek műve már a jelen társadalmi rendben előkészíti az eljövendőt.

⁷⁵ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 68-69.

⁷⁶ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 71.

⁷⁷ Max Weber szerint az ember kultúrából való kimenekülése ritkább a protestánsok, mint a katolikusok között. Vö. *Vallásszociológia*, 124.

⁷⁸ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 73.

⁷⁹ Vö. Mt 28, 19-20.

⁸⁰ „Elvileg téves, fizikailag lehetetlen, erkölcsileg nem kívánatos, hogy a kereszténység fiktív módon a világon kívül őrizze meg önmagát.” Vö. FRENYÓ, Z., *Korfordulón*, MTA, Budapest 2015, 211.

⁸¹ A manicheus eretnokség egy szinkretista és dualista ága volt a gnoszticizmusnak.

⁸² Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 82-83.

⁸³ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 84-85.

⁸⁴ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 87.

⁸⁵ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 87.

A paradigma követői közé sorolható a középkori skolasztikus Pierre Abelard, a kultúrkatolicizmus, a kultúrprotestantizmus és a XX. század protestáns liberális teológiai irányzatainak többsége.⁸⁶ Gyökerei pedig az őskeresztény egyház egyes zsidó csoportjaiig (szadduceusok)⁸⁷ nyúlnak vissza. Ide számíthatjuk az eretnek keresztény gnosztikusokat is, akik a vallást és az etikát elválasztva, metafizikává alacsonyították az evangéliumot, megfosztva azt az egész életet vezérlő erejétől.

Az irányzat a XVIII-XIX. század romantikus és racionalista légkörében virágzott fel, s lépett ki az eretnekség árnyékából. Képviselőinek interpretációjában Krisztus a morális nevelés által előmozdított békés társadalom követe lett.

A kultúrprotestantizmushoz sorolhatjuk Albert Ritschl és Schleiermacher egyes műveit.⁸⁸ Utóbbiról Barth úgy véli kritikájában,⁸⁹ hogy egyszerre akart Krisztus-központú teológus és teljes értékű kultúrmunkás lenni, anélkül, hogy feszültséget érzett volna emiatt.⁹⁰

Ritschl szerint a kereszténység „inkább ellipszisnek tekinthető két gyújtóponttal, mint körnek egy középponttal. Az egyik gyújtópontja a megigazulás vagy bűnbocsánat; a másik az erkölcsi törekvés a tökéletes emberi társadalom megvalósítására.”⁹¹

A XX. század nagy teológusai közül Paul Tillich dolgozta ki a legrészletesebb kultúrteológiát, habár arról megoszlik a kutatók véleménye, hogy a kultúrprotestantizmus késői alakjának, vagy épp ellenkezőleg, kritikusanak kell-e tekinteni. Tillich megkülönbözteti az alapozó és a megalapozott kultúrát; előbbihez a vallást és a metafizikát, utóbbihoz a tudományt, a jogot és a művészeteket sorolva. Ezek feltétlenül, illetve feltételesre való vonatkozásából következik, hogy a vallásnak elsődleges funkció jut, egyfajta teonómia⁹² uralma alá helyezett kultúrával. Maga „a vallás a kultúra szubsztanciája, a kultúra a vallás külső megjelenési formája.”⁹³ Barth és több más teológus arra hívja fel a figyelmet, hogy Tillich vallási– metafizikai szintézisében a kereszténység és a többi vallás közötti határvonalak a felismerhetetlenségig elhomályosulnak.⁹⁴

A kultúrprotestantizmussal analóg módon beszélhetünk kultúrkatolicizmusról is, ám ez sajátosan német nyelvterületre korlátozódik és korántsem bírt akkora jelentőséggel, mint protestáns ága. Egyfelől a katolicizmus nyitását jelentette a világ felé, dialógust folytatva elsősorban a magaskultúra képviselőivel.

A kultúrkatolicizmusnak volt egy olyan aspektusa, amely ‘diadalkatolicizmusként’ a kultúrát az emberi szabadság legkiválóbb megnyilvánulásaként értelmezte és elvitatta autonómiáját, összemosta a vallással. Az integralizmus problematikája, a kereszténység kultúrhatalomként való szemlélése azt eredményezte, hogy megszűntek a filozófiával és az antropológiával korábban meglévő kommunikációs hidak. Így a kereszténység és a kultúra nemcsak még jobban eltávolodott egymástól, hanem elveszítette a másik megértésének a lehetőségét is.⁹⁵

A kultúra Krisztusának paradigmájának előnye, hogy a radikálisokkal szemben nem mond le a világ nagy részéről, hanem figyelve az örömhír egyetemes voltára, kapcsolódási pontokat nyújt a misszió számára, sőt magának a kultúrának az evangelizálást is zászlajára tűzi.

⁸⁶ Bosch arra figyelmeztet, hogy Nyugaton a jól sikerült inkulturálódás miatt a kereszténység gyakran csak a kultúra vallási dimenziója. Vö. BOSCH, D. J., *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*, Trinity Press International, Valley Forge 1995, 416.

⁸⁷ A szadduceusok voltak a harmadik jelentős csoport a Krisztus korabeli zsidóságban (a farizeusok és az esszénusok mellett). Tagjai főleg papok voltak és a Főtanácson keresztül erős hatalmat gyakoroltak. Vö. art. *Szadduceusok*, in *Magyar Katolikus Lexikon (szadduceusok – Magyar Katolikus Lexikon)*, kutatás ideje: 2021. október 4.)

⁸⁸ Vö. SCHLEIERMACHER, F. D. E., *A vallásról*, Osiris, Budapest 2000.

⁸⁹ Vö. BARTH, K., *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1947, 387.

⁹⁰ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 96.

⁹¹ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 99.

⁹² A teonómia olyan keresztény társadalomkép, amely az isteni jogon alapszik.

⁹³ Vö. TILLICH, P., *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó, Budapest 1996, 545.

⁹⁴ Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 46.

⁹⁵ Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 54.

Nem szabad azonban elsiklani a teológia ellenvetései mellett sem. Mindenekelőtt, bármennyire is próbál a kultúra számára elfogadhatónak tűnni, a keresztény ember sosem feledkezhet meg a kereszt botrányáról.

Egészét tekintve a kultúrkeresztény irányzat teológiaellenes, hiszen az ész oltalmából gyanakodva tekint a dogmatikus kijelentésekre, irracionálisnak tartva a hittételeket, s azt vallva, hogy az értelem önállóan is elvezet Isten megismerésére. A paradigmát képviselő gondolkodók és teológusok többségénél, akár csak a radikálisok esetében, teológiailag problémás a bűn és a kegyelem kérdésköre. Előbbit nem szívesen fogadják el az emberi természet egészére kiterjedő valóságában, utóbbit pedig a törvénnyel szemben másodhegedűssé fokozzák le. Szentháromságtani szempontból pedig kifogásolható, hogy Isten Lélekként való tételezésével a valóságnak csupán a harmadát ragadják meg, megfelelkezve a Szentháromság atyai és fiúi dimenziójáról.⁹⁶

Felismerve a kultúrkereszténység veszélyeit, a kereszténység nagy többsége elutasította, mivel „az adott kor műveltségéhez való ragaszkodás annyira módosította a Krisztus iránti hűséget, hogy felváltotta Őt egy nevével elnevezett bálvány. (...) Többé-kevésbé világossá válik, hogy nem lehet Jézust becsületesen a kultúra Krisztusának vallani, hacsak nem vall ennél sokkal többet is valaki.”⁹⁷

3.2. KRISZTUS ÉS KULTÚRA

A keresztény közösségek tagjait egyaránt alakítja, formálja keresztény hitük és a kultúra, amibe beleszülettek. Így valamennyien két kultúra polgárai.⁹⁸ A krisztusi kereszt mintha azt tanítaná, hogy a hívő ember számára a természetes válasz a világ megtagadása. Ám az üdvtörténetben nem a kereszté, hanem a feltámadásé az utolsó szó. A feltámadásban pedig Mennyei Atyánk bizonyosságát adta az őt megtagadó világ iránti szeretetének és megbocsátásának.⁹⁹

Ennek megfelelően a kereszténység az elmúlt kétezer évben a nem evilágiság és az evilágiság szintézisét kereste, egyszerre tekintve a világra és a világon túlra.¹⁰⁰ Marie–Dominique Chenu francia teológus fogalmazott úgy, hogy az evangélium paradoxonát a világgal való szakítás és a világban való jelenlét egyidejűsége és egymásért valósága adja.¹⁰¹

Niebuhr megjegyzi, hogy a kereszténység nagyobb része sosem tette magáévá a fent tárgyalt két szélsőséges álláspontot. Az alapvető problematikát pedig nem Krisztus és a társadalom dichotómiájában, hanem az embernek Istenhez fűződő viszonyában látta a kereszténység nagy része.¹⁰²

A kereszténység ismeri és elismeri az Isten által teremtett világ értékét, méltóságát és szépségét, a javát akarja, s igyekszik kibontakoztatni természetes rendeltetését megvalósulását, ugyanakkor tudja, hogy önmaga nem a világ szolgálatára van rendelve.¹⁰³

A 'Krisztus a kultúra felett' álláspontban vannak árnyalatnyi különbségek, de itt is beszélhetünk jellegzetes vonásokról. Az ember társadalmi felelőssége teológiai hangsúlyt kap.¹⁰⁴ Jézus Krisztus pedig, mint a Teremtő Isten Fia, a Krisztus–kultúra dichotómiába beemeli a teremtett természet és világ fogalmát. Így ez utóbbi nem lehet sem teljesen romlott és elvetendő, sem Krisztus fölé helyezhető valóság.

⁹⁶ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 110–115.

⁹⁷ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 115.

⁹⁸ Vö. Fil 3,20.

⁹⁹ „Az emberi kultúra világa megtagadja Istent, s Isten ítélete alatt áll. Ám Isten az ő hosszútávú szeretetével megtartja a teremtett világot és az emberi kultúra világát: időt ad a megtérésre és a bűnbánatra.” Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 228.

¹⁰⁰ Vö. FRENYÓ, Z., *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*, Kairosz Kiadó, Budapest 2018, 183.

¹⁰¹ Vö. CHENU, M. D., *Aquinói Szent Tamás és a teológia*, SZIT, Budapest 1999, 17.

¹⁰² Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 117.

¹⁰³ Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdéseiről*, SZIT–Kairosz, Budapest 1999, 135.

¹⁰⁴ Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 7.

A teremtett és szabadsággal megajándékozott ember számára a kultúra az isteni szándéknak megfelelő entitás. Az ember feladata földi vándorútja során, hogy az Úrnak engedelmességgel hozzon létre, illetve ismerjen fel. A keresztény szabadság egyszerre lehetőség és felelősség, egyszerre jelenti a törvények béklyóiból való felszabadulást és a szabadságot az új törvények önkéntes követésére. A kultúrában megélt, Istentől kapott emberi szabadság tehát egészen addig pozitív, amíg nem lépi át a teremtettségi rend határait és amíg a szeretetre, a rábízott teremtett világ megőrzésére és az ember szolgálatára fordítja figyelmét.¹⁰⁵

A paradigma ortodoxiáját mutatja a bűnről való felfogása is, melyet mind az egyén, mind a közösség szempontjából egyetemes és fenyegető valóságként ismer fel.

A számos közös vonás ellenére Niebuhr három alcsoportot különít el a paradigmán belül: a szintetizálót, a dualistát és a konverzionistát.¹⁰⁶

A szintetizáló alparadigma – amely a jelen tanulmány által megvizsgált harmadik megközelítési mód –, úgy mond igent Krisztusra és a kultúrára is, hogy Istenre mint mindkét valóság Urára tekint. Teszi mindezt úgy, hogy sem a kultúrát nem isteníti, sem Krisztust nem redukálja pusztán emberi mivoltára, hanem tisztában van mindkettő összetett voltával.

A szintetizáló nézőpont szerint a 'Krisztus vagy kultúra' álláspont mindkét véglete egyaránt téves, hiszen előbbi a földi valóság teremtettségéről, utóbbi bűnös voltáról feledkezik meg. Az egyetlen járható út a szintetizálók szerint a 'Krisztus is és a kultúra is' felfogás, amely számol a törvények, a célok és az egzisztencia kettős természetével.

A középutas felfogás másik két altípusával való különbségek abban jelentkeznek, ahogyan a szintetizáló teológia a keresztény élet eme fenti kettősségét szemléli.

Az újszövetségi megalapozottsággal bíró¹⁰⁷ szintetikus megközelítés első nagy képviselőjének Alexandriai Szent Kelemen tekinthető, aki keresztény nevelő munkájában bátran, ebben esztétikai örömet is lelve nyúlt a klasszikus filozófia műveltségéhez. Tette azonban mindezt annak a célnak szentelve, hogy még jobban megismerje és másokkal is megismertesse Jézus Krisztus megváltó művét. Kelemen „inkább a keresztények kultúrája érdekli, mint a kultúra krisztianizálása.”¹⁰⁸

Aquinói Szent Tamás is a szintetizáló paradigmához kapcsolódik, de esetében szükséges hangsúlyozni, hogy felfogásában Krisztus magasan a kultúra felett van. Szent Tamás nagy szintézisbe illesztette Krisztust és a kultúrát, a természetet és az isteni törvényt, a teológiát és a filozófiát; összekapcsolva az isteni kinyilatkoztatás által megismert misztériumokat az ész által felismerhető valóságokkal.

Szent Tamás azt tanítja, hogy az embernek szükségszerűen törvény alatt, kultúrában kell élnie. Ez a törvény pedig az értelem által felismert természeti törvényen kell, hogy alapuljon. Létezik azonban az ezt meghaladó, de vele összhangban lévő isteni törvény is, melyet a próféták és Krisztus kinyilatkoztatása által ismerünk meg.¹⁰⁹

A szintetizáló alparadigma újkori képviselői közül XIII. Leó pápát kell megemlíteni, aki szociális enciklikáival, mindenekelőtt a *Rerum Novarum*-mal,¹¹⁰ új dimenziót adott a katolikus egyház világi kérdések felé való fordulásának.¹¹¹

¹⁰⁵ Vö. GAÁL, B., *Keresztény értékek az európai kultúrában. Földrészünk szellemi örökségének történeti áttekintése keresztény nézőpontból*, Debreceni–Nagytemplomi Református Egyházközség, Debrecen 2020, 46–47.

¹⁰⁶ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 119.

¹⁰⁷ Vö. Mt 5,17–19., Mt 22,21., Róm 13,1–6.

¹⁰⁸ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 127.

¹⁰⁹ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *A teológia foglalta* (I–II), Gede Testvérek, Budapest 2014, II. rész, I. szakasz, XV–CVIII.

¹¹⁰ Vö. XIII. LEÓ PÁPA, *Rerum novarum. XIII. Leó pápa apostoli körlevele a munkások helyzetéről*, SZIT, Budapest 1991.

¹¹¹ A magyar teológiát tekintve pedig a paradigmához kapcsolódik Prohászka Ottokár (1858–1927) püspök.

A szintézisreemtő nézet új képviselői tekintetében hiányzik a modern teológiából.

A paradigma, a már fent említett pozitívumai mellett, értékét növeli, hogy tanúságot tesz a minden hívő keresztény által megélt valóságról, az egységre való törekvés belső késztetéséről. Realizmusa, valamint a polgári erények és a társadalmi igazság mellett való kiállása éppúgy vonzóvá teszi, mint az isteni uralomról szóló bizonyágtétele. Mindezeket túl hathatós fogódzókat nyújt a hívők és nem hívők dialógusához, társadalmi együttműködéséhez, egyúttal megőrizve a keresztény hit sajátosságát. Teológiai hivatását, a kulturális érdeklődése mellett is megtartva, bizonyágot tesz arról, hogy az evangélium, a ráción alapuló bármely törvénynél többet ígér az embernek és többet is kíván tőle.¹¹²

Végezetül, maga a kultúra világa is sokat köszönhet a szintetizáló paradigmának.¹¹³

A szintetizáló nézet kritikusai arra hívják fel a figyelmet, hogy bár nézőpontja legitim és szükséges, törekvése, hogy Krisztust és a kultúrát egyetlen rendszerbe foglalja és vegyítse az isteni és az emberi művet, tévedéseket is rejt. Igazsági részizagságok, melyek túlságosan hangsúlyozva hamissá válhatnak. Egy szintézis csak töredékes és szimbolikus lehet, mint ilyen azonban túlmutat önmagán.¹¹⁴

Az egyeztetés következtében a hit túlon túl intézményivé válik és fennáll a veszélye, hogy az ilyen egyház maga is a kulturális rendbe csússzon át, ahogy az láthatóvá vált az újkori államegyházak számos esetében.

A negyedik megközelítési lehetőséget, a 'Krisztus is és kultúra is' felfogásának második változata adja. Ezt dualista alparadigmának hívjuk, melynek tagjai bár maguk is 'is-is' választ adnak, sok szempontból eltérnek a szintetizáló nézet képviselőitől. Niebuhr Szent Pál apostolt jelöli meg, mint a dualista teológusok fő viszonyítási pontját.¹¹⁵

A páli teológiában Krisztus keresztje ítéli meg és ítéli el az emberi művet,¹¹⁶ a legnagyobb egzisztenciális kérdés pedig az isteni és az emberi igazság áthidalhatatlansága¹¹⁷ között lüktet.¹¹⁸ A keresztények Isten országának a polgárai, akiknek földi zarándokútjuk során, üdvösségüket szem előtt tartva, Krisztus tanítása szerint kell élniük. Mivel azonban ezt az életet emberi közösségekben éljük, Szent Pál foglalkozik azokkal az erkölcsi kérdésekkel is,¹¹⁹ melyek később a kultúrakeresztény etika számára központi problematikává váltak.¹²⁰

Az egzisztenciális érdeklődést mutató dualista gondolkodás arra a konfliktusra keresi a választ, ami „Isten és mi közöttünk van: Isten igazsága és az én igazsága között. Egyik oldalon vagyunk mi minden tevékenységünkkel, államainkkal, egyházainkkal, pogány és keresztény műveinkkel; a másik oldalon van Isten Krisztusban és Krisztus Istenben. Ebben a helyzetben Krisztus és a kultúra kérdését nem az ember teszi fel magának, hanem Isten teszi fel az embernek; nem keresztényekről és pogányokról, hanem Istenről és az emberről van szó.”¹²¹

Kiindulópontja Isten kegyelmének a csodája, a bűnbocsánat, melyet az ember nem érdemelhet ki. Értelmezésükben Jézus maga is elsősorban Isten kegyelme, aki szembesíti a bűnös embert azzal, hogy minden alkotása tökéletlen és romlott.

¹¹² Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 140-141.

¹¹³ Mind a művészetek, a természettudomány, a filozófia, a jog, a pedagógia és a kormányzat merített a paradigma meglátásaiból. Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 141.

¹¹⁴ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 142-144.

¹¹⁵ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 148.

¹¹⁶ Vö. Róm 2,2-15.

¹¹⁷ Vö. Róm 6,13-20.

¹¹⁸ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 147.

¹¹⁹ Vö. Gal 5,19-21.

¹²⁰ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 159-160.

¹²¹ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 147.

A dualista paradigma szerint a kultúra építménye hamis, hiszen az ember inkább vágyik megváltó, mint megváltott lenni, s az ember legnemesebbnek tartott törekvéseiben mutatkozik meg leginkább, hogy istenként, az igaz Isten nélkül próbál létezni. Ez az építmény sok kis bábeli torony kusza láncolatából áll.

Összességében a dualista, elutasítva a szintetista álláspont kulturális optimizmusát, a radikális hívőkkel együtt bűnös valóságnak tekinti az emberi kultúrát. Utóbbival ellentétben azonban tisztában van vele, hogy maga is kitéphetetlenül része ennek a valóságnak, így csak paradoxonokban tud beszélni róla. A paradoxonok közül, a kultúrához való viszony vizsgálatában felértékelődik a törvény–kegyelem és a büntető Isten–irgalmas Isten paradoxonja.

Luther Márton és a többi dualista¹²² sokkal pesszimistábban szól az emberi romlottság mértékéről, mint a szintetisták. Luther szerint az egész emberi kultúra romlott, annak egyházon belüli alkotásai is. A dualista számára az emberi egzisztencia alaplényé az Istennel szembenálló ember.

Luther megkülönbözteti, de nem választja szét Krisztust és a kultúrát. Elutasítja a szintetista álláspontot, holott még ha pesszimistán is, de megmarad az 'is-is' állításánál. Gondolkodásában az Isten országában és a földi társadalomban élt élet különbözik, de egymással kapcsolatban áll annyiban, hogy az embernek mindkettőre Isten iránti engedelmességgel kell felelnie. A hívő ember nemcsak tevékenykedhet a kultúra világában, hanem ezzel a munkájával objektív jót is megvalósíthat, melyhez az eszközt Krisztustól kapja.¹²³

A paradigma modern képviselői igazolták és szorgalmazták az állam és az egyház szétválasztását, mert meggyőződésük szerint egyesítésük megrontja az evangéliumot és meggyengíti a politikát.

A dualista megoldást a kultúra számos képviselője is elfogadta. A teológia számára pedig gyümölcsözően hatott, hogy az irányzat hangsúlyozza Isten, az ember, a kegyelem és a bűn dinamikus jellegét. Krisztus megváltó művével kapcsolatban pedig felhívja a figyelmet Krisztus az emberi szívet és az emberi élet gyökereit megtisztító ajándékára. A dualista megközelítés a kereszténységet és a kultúra világát egyaránt mozgásba hozta.¹²⁴

Kritikaként említhető pesszimizmusa, az emberi valóság viszonylagossá tétele, vagy másik végletként túlzott kulturális konzervativizmusa. Gyakran szemére vetik, hogy a jelen valóságot átmenetiként értelmezve, nem ösztönzi az igazságosabb társadalmi rend megvalósulását; az áteredő bűn túlzott hangsúlyozása pedig szélsőséges esetben a teremtés leértékeléséhez vezethet.¹²⁵

Tanulmányunk utolsóként megvizsgált modellje a 'kultúra és Krisztus' paradigma harmadik változata, a kultúrát átforgató Krisztusról szóló elmélet. A *konverzionista* álláspont fő képviselői az egyház központi tradícióját követik. Legközelebb a dualista felfogáshoz állnak, akiktől a kultúrához való pozitívabb viszonyulásuk különbözteti meg őket. A kultúrát Isten hatalma alatt álló entitásként tételezik, amelyben az ember isteni rendeltetése alapján tevékenykedik. Ennek három, a dualistákkal szemben meglévő teológiai hangsúlykülönbség az oka: egyrészt a konverzionisták főtémává teszik a teremtést, másrészt a bűnbeesés állítása esetükben nem jelenti az anyagi, testi valóság mindenestül való rosszá válását; harmadrészt pedig történelemszemléletük az Isten–ember drámai kölcsönhatását hangsúlyozza.

Ebben a látásmódban a történelem „a jelen keresztjétől és fájalmától a jövő magasztosságába vezető út.”¹²⁶ Az adja a létjogosultságát annak, hogy Isten országát már a földön munkálja az ember, hogy a mennyek országa a szívünkbe van írva.

¹²² A paradigma követői közé sorolható (bár ismételt hangsúlyozni kell, hogy a legtöbb szerző több nézőponttal is mutathat rokonságot) a gnosztikus Markion, a középkorban Duns Scotus és William Ockham, az újkorban pedig Sören Aabye Kierkegaard és John Wycliff is.

¹²³ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 166-167.

¹²⁴ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 179.

¹²⁵ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 179-181.

¹²⁶ Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, 122.

Az irányzatot képviselő teológusok fontos üzenete, hogy az isteni uralom alatt álló kultúra, amely a bűn következtében egyfajta megromlott renddé, de nem a romlottság rendszerévé vált, átformalható az evangélium üzenete által. Krisztus, aki már a teremtésben is részt vett, megtestesülése által belépett az emberi kultúrába.

A paradigma szemlélete számos újszövetségi iratban megtalálható, de fő hivatkozási pontjait János evangéliumból meríti, az apostol azon meggyőződéséből, hogy annak bűnös és megromlott mivolta ellenére, Isten pozitív módon viszonyul a teremtett természethez és a testi valósághoz is, és ezáltal mindaz, ami van, jó.¹²⁷ „A János–evangélium a legmélyebb optimizmus Evangéliuma, mert ha Isten mindent a Logos által teremtett, akkor alapjában minden jó és jogos.”¹²⁸

A paradigma számot vet azzal a dilemmával, hogy a kereszténység egyaránt kudarcot vall akkor, ha nem érti meg és nem veszi komolyan a világot, amelyben él, mert ebben az esetben nem lesz képes a világgal megismertetni a krisztusi örömhírt. Ám kudarcot vall akkor is, ha enged a világ csábításának és hagyja, hogy az diktálja számára a feltételeket. Ebben az esetben valószínűleg nem szólítja meg egzisztenciálisan a világot, hanem meghamisítja az evangéliumot.¹²⁹ A vallás és a kultúra dinamikus paradoxonját adja, hogy ugyanazon egységnek a megnyilvánulási formái, de egyben különböző és ellentétes valóságok is.¹³⁰ A szakrális szimbólumok szintetizálják egy közösség ethoszát, átfogó elképzelést kínálva a társadalom rendjéről.¹³¹

A kereszténység és kultúra konverzionista felfogásának legmeghatározóbb teológusa Szent Ágoston. A IV. században, amikor a Római Birodalomban a kereszténység az államvallás rangjára emeltetett, megerősödött mind az exkluzív kereszténység kultúraellenességének a hangja, mind pedig a kultúrkereszténység alkalmazkodásának a kísértése. Szent Ágoston mindkettő ellen küzdött.¹³²

Ágoston úgy tekint Krisztusra, mint a kultúra átalakítójára, aki „új irányba tereli, megeleveníti és újjászüli azt a minden tevékenységben kifejeződő emberi életet, amely jelen valóságában elfajult és megromlott gyakorlata egy alapján jó természetnek.”¹³³ A teremtés és a teremtmények jók: teremtetők szerint, rendjük szerint és egymás iránti szolgálatuk szerint.¹³⁴ Szent Ágoston ezt úgy világítja meg, hogy miközben a hívő ember lelkében a krisztusi tanítást állítja zsinórmértékül, „ruhájukat, azaz bizonyos emberi alkotásokat is fel szabad öltönnie és viselnie lehet, de csak olyanokat, amelyek hozzátartoznak az emberi társadalomhoz, s amelyek nélkül nem boldogulhatunk az itteni életben.”¹³⁵

A hippói püspök tanítása távol áll a felvilágosodás optimizmusától, és vallja, hogy a bűn következtében az emberi természet megromlott, s így kultúrája is elferdült.¹³⁶ A bűnös dimenzió abban rejlik, hogy elfordulást hordoz magában. Az ember elfordulását az istenitől, s odafordulását önmagához vagy egy másik létezőhöz. Jézus helyreállító művében arra hív, hogy az ember mindazt, amit szeret helyesen, Istenben szeresse és ne önző vagy bálványimádó módon. Így válik az ágostoni rendszerben a teremtett világ és a kultúra a keresztény ember számára megváltott, pozitív valósággá.¹³⁷

A vezérfonalul szolgáló niebuhr-i felosztás a könyv 1951-es megjelenése miatt magától értetődően nem számolható napjaink pápai tanításával. Fontos azonban megjegyezni, hogy mind a II. Vatikáni Zsinat kultúra-definíciója, mind VI. Pál, Szent II.

¹²⁷ Vö. Jn 1,3.

¹²⁸ Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, 87.

¹²⁹ „A helyes kontextualizáció megadja az evangéliumnak az őt megillető elsőbbséget, engedi, hogy minden kultúrát átjárjon, és minden kultúrában megnyilatkozzon.” Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 181-182.

¹³⁰ Vö. ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, SZIT, Budapest 2003, 76.

¹³¹ Vö. *Vallásszociológia*, 122,

¹³² Vö. SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról* I-IV, Kairosz, Budapest 2005-2009.

¹³³ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 199.

¹³⁴ „Nem a szavakat ócsárolom, azok válogatott, értékes edények, hanem a bűnös italt, amit ködös fejű tanítók bennük innunk adtak.” Vö. *Szent Ágoston vallomásai*, I. XVI., SZIT, Budapest 2015, 44.

¹³⁵ Vö. SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001, 148.

¹³⁶ Vö. SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról* IV, Kairosz Kiadó, Budapest 2009, 235.

¹³⁷ Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 204-206.

János Pál, XVI. Benedek és Ferenc pápák kultúraszemlélete ebbe az utolsó alparadigmába, a kultúrát átformáló Krisztusról szóló elméletbe illeszthető be. Ahogy azt a jelen tanulmány az egyes pápák kultúrafelfogásai kapcsán igyekezett bemutatni, az elmúlt évtizedek pápai megnyilatkozásait áthatották a *konverzionista* álláspont főbb jellemzői: a hit és kultúra együtt szemlélése, a kultúrában jelenlévő pozitív értékek felismerése, kultúránk tévútjainak a kiigazítása, és a kultúra evangelizálásának missziós lelkülete.

Összefoglalva kijelenthető, hogy a keresztény ember számára a vallás a kultúrát megformáló minták alapja, az élet iránya, életet adó gyökér és a kultúra célja.¹³⁸ Az emberi kultúra tehát sem ünnepe, sem megtagadott valóság nem lehet a kereszténység részéről. Olyan adottságként kell rá tekintenünk, amelyben „Isten kegyelme alatt élünk, s tapasztaljuk naponta ennek a kegyelemnek az új jeleit. Ám arról sem feledkezhetünk meg, hogy nagypénteken ez az emberi kultúra, amelynek valamennyien tagjai vagyunk, az Isten kegyelmével szemben gyilkos lázadónak bizonyult.”¹³⁹

Rod Dreher az egyház és a világ kapcsolatát a 'bárka és a kút' hasonlatával írta le.¹⁴⁰ Két egymással ellentétes, mégis egyaránt bibliai képpel. Napjaink tapasztalatának éppúgy része a pusztítás viharos vizein úszó bárka,¹⁴¹ mint az ezékieli látomás,¹⁴² pünkösdi elővételezése, melyben az újjáépített templomból egy egyre szélesedő forrásból folyammá váló, életet adó víz ered.

A közöttünk megtestesülő Isten határtalan szeretetéből fakadóan magára vette emberségünket, így kultúránkkal is kapcsolatba került, azt is beillesztette megváltó művébe.¹⁴³ Mivel azonban spirituális és világi életünk összehangolásának határai vannak, mindig meg kell majd küzdenünk a kettős polgárság drámájával.¹⁴⁴ Krisztus és a kultúra azonosságának hiányában, a feszültség társunk marad, és keresztény emberként mennünk és tudnunk kell Krisztust választani a határhelyzetekben.

¹³⁸ Vö. GOHEEN, M. W., *Keresztény misszió ma*, 304-305.

¹³⁹ Vö. NEWBIGIN, L., *Evangelium a pluralista társadalomban*, 229.

¹⁴⁰ Vö. DREHER, R., *Szent Benedek választóján*, 332-333.

¹⁴¹ Vö. Gen 6-9.

¹⁴² Vö. Ez 47, 1-12.

¹⁴³ Vö. JELENITS, I., *Kultúra és kereszténység*, 189.

¹⁴⁴ Vö. ELIOT, T. S., *Egy keresztény társadalom eszméje*, Századvég Kiadó, Budapest 2021, 70.

Szerző:
Nádor Zsombor

Szerkesztő:
Horváth Máthé

Grafikai tervezés:
Balás Benedek DLA

Felelős kiadó:
Dr. Grundtner Marcell Károly



Szent István Intézet 2021
szentistvanintezet.hu

A tanulmány a Batthyány Lajos Alapítvány támogatásával jelent meg.

