

# **VALLÁSI ÜZENET A MUNKÁRÓL**

**II. János Pál pápa Laborem exercens kezdetű enciklikájának  
mint a XX. századi munkateológia reprezentáns dokumentumának  
szociológiai elemzése**

**Készítette: Dalminé Kiss Gabriella**

# Tartalomjegyzék

I. BEVEZETŐ .....	-1-
II. A KUTATÁS ELMÉLETI-MÓDSZERTANI PROBLÉMÁI .....	-7-
1. A témaválasztás indoklása .....	-7-
2. A korábbi kutatások eredményeinek elméleti-módszertani összegzése .....	-9-
3. A dolgozat célkitűzése .....	-13-
4. A problémamegközelítés jellege, a kutatás módszere .....	-14-
III. A XX. SZÁZADI KATOLIKUS MUNKAINTERPRETÁCIÓ .....	-24-
1. A katolikus munkafelfogás invariáns karakterisztikumai .....	-24-
2. A XX. századi interpretációk sajátosságai, irányzatai .....	-29-
A tradicionális felfogás .....	-30-
A perszonalista irányzat .....	-38-
Az evolucionista típus .....	-45-
A racionalista irányzat .....	-50-
IV. A LABOREM EXERCENS ENCIKLIKA ELEMZÉSE .....	-58-
1. Az enciklika keletkezési körülményei .....	-58-
2. Miért kerül a Laborem exercens enciklika középpontjába "a munka" kategóriája? .....	-76-
3. A Laborem exercens munkafelfogása .....	-91-
3.1. A munka problémája II. János Pál életében és gondolkodásában .....	-91-
3.2. A Laborem exercens munkafelfogásának alapgondolatai .....	-94-
3.3. A munka definiálási problémái az enciklikában .....	-105-
3.4. A Laborem exercens munkafelfogásának dimenziói .....	-119-
3.5. A munka kategóriájának módosulása a Rerum novarum óta .....	-147-
V. AZ ENCIKLIKA KRITIKAI VISSZHANGJA .....	-151-
VI. A MUNKA VALLÁSOS FELFOGÁSÁNAK PERSPEKTÍVÁJA ÉS A RÁIRÁNYULÓ VIZSGÁLATOK JELENTŐSÉGE .....	-198-
VII. JEGYZETEK .....	-210-
VIII. FELHASZNÁLT IRODALOM .....	-230-

## I. BEVEZETŐ

Mottó: "Az alapszavak történetiek. Ez nemcsak azt jelenti: a számunkra történetileg múltjukat illetően áttekinthető korszakokban mindig más és más jelentésük volt, hanem azt is: most és a jövőben is történelmet alapoznak meg, aszerint, hogy milyen értelmezésük válik meghatározóvá." /Heidegger/

Minden történelmi időszak fontos szellemi feladata a kor centrális fogalmának, kérdésének megtalálása, kidolgozása. "Merre tart az emberi munka ? " - tette fel korunk kérdését G. Friedmann /1/, amelyet azóta is újra és újra megfogalmaznak. Igaz, joggal felvetődhet, hogy új-e ez a kérdésfeltevés, hiszen a valóság értelmezésének különböző szintjein és formáiban /pl. filozófia, tudomány, vallás, erkölcs, művészet stb./ a munka mindig a vizsgálódások tárgya, még ha az egyes korok és társadalmi csoportok eltérő módon kezelték és értékelték is. A munkáról szóló tudásunk kulturális örökségünk tartozéka, a rávonatkozó nézetek részét képezik az emberiség önreflexiójának, öntudatosodási folyamatának, és beleágyazódnak az őket szülő létvizonyokba más valóságkategóriákkal együtt. Vizsgálatuk ezért nem egyszerűen elmélettörténeti probléma, hanem elmélet és praxis kapcsolatának kérdése is.

A munkáról szóló tanok szoros kapcsolatban fejlődtek a munka történelmi formáit létrehozó gyakorlattal. Ezek vizsgálatából nyilvánvalóvá válik, hogy a munka centrális szerepe nem terjeszthető ki az ipari társadalom előtti és utáni korszakra. A nem munkaintenzív társadalmakban nincs kellő társadalmi-gazdasági szükséglet a munka középpontba állítására és kitüntetett kezelésére /2/, szemben az ipari társadalmak szükségleteivel, amelyek kifejlesztik a munka centrális szerepét, megerősítik pozitív tudatát és értékét. Ez manifesztálódik a korabeli filozófiákban, etikákban, közgazdaságtani elméletekben éppúgy, mint a munkavégzők értékítéleteiben, hiszen, ha az emberi élet az aktivitás egy típusának szentelt, vagy ha egy meghatározott aktivitás a dominancia felé tendál, az aktivitás társul a fontosság tudatával, a dominancia révén az élet szervező elvévé válik, és az élet értelmét is elnyeri. Egy tevékenység értékének és értelmének mozgása tehát megfelel annak a változó pozíciónak, amelyet elfoglal az élet tartalmában.

Így válik a munka a tőkés termelés kibontakozásával, a gazdaság primátusával kitüntetett kategóriává. Létrejön a munkához való általános viszony, a munka általános értéktételeződése és fogalma, megjelennek a munka jelentőségének, fontosságának doktrínái, idealizált képükben egyfajta egyoldalúsággal. Minél lényegesebb egy társadalmi fenomén a korszak létvizonyaiban, annál fontosabb interpretálásának jellege, tartalma, formája.

A XIX. századi interpretációk "egydimenziós" megközelítésűek, akár a munka egyoldalú dicsőítésű munkaethoszt, akár az elidegenedett munkára tekintő antikapitalista kultúrethoszt jelenítik meg. Ugyanakkor a munkának viszonylag autonóm, koherens, megértő-morális fogalmát adják, ahol a munka érték, a kultúra alapja, vagy azt lényegesen /akár negatívan/ befolyásoló tényezője.

E munkafelfogással összehasonlítva a mai értelmezések konfúznak, kétértelműnek, ellentmondásosnak, bizonytalanoknak tűnnek. Mindez azért jelentkezik ilyen élesen, mert a munka XX. századi története nemcsak összegezte, felszínre hozta, nyilvánvalóvá tette a XIX. század munkakoncepcióiban nem manifeszt formában jelentkező tüneteket, hanem új problémák és ellentmondások létrehozásával tetézte.

A modern realitás olyan változásokat eredményezett /elsősorban a technikai fejlődés globális és humanizációs problémái, valamint a posztindusztriális társadalmi berendezkedés új gazdasági-társadalmi-kulturális szükséglete által/, amelyek ránehezednek a mai felfogásokra.

Számos filozófiai és szociológiai elméletnek közös alap gondolata és előfeltevése volt sokáig, hogy a munka a mindenkorai társadalmak centrális, struktúra-meghatározó, dinamikáját konstituáló ténye, amely integrációját és konfliktusait is megszabja.

Bár igaz, hogy a munka kategóriája napjaink elméleti-gyakorlati érdeklődésének is a centrumában áll, mégis a munkafogalom legitimációs válságának lehetünk tanúi. Ha tartalmi szempontból vizsgáljuk a munkára vonatkozó nézetek alakulását, a megítélésben, az értékelésben, az értelmezésben egy fokozatos emancipációs folyamat módosulását észlelhetjük. A tradicionális megközelítéseket több oldalról is támadják.

A kritikák három nagyobb típusát lehet elkülöníteni argumentációs bázisuk alapján.

Az első típus az elméletek különböző pozitív értékítéleteinek és a praxis tapasztalatainak divergálódására hivatkozik, amelyek egyrészt a munkának az elméletekben tételezett értéke és a munkavégzők értékítéleteinek tartalma között, valamint a társadalom strukturális-funkcionális tendenciái között állnak fenn, és a munka szerepének leértékelődéséről, értelmének elvesztéséről, a munkatársadalom eltűnéséről tudósítanak.

A második típus egy olyan új tudományos orientáción belül jelentkezik, amely egy lehetséges szemléletváltás igényét jelenti be azon hagyományos filozófiai és szociológiai megközelítéssel szemben, amely a munkakategóriát tekinti ontológiai szervezőelvnek az emberi lényegi erők, a nembeli értékek, a társadalmiság konstituálódási folyamatában. Megrendül a munka privilegizált makroszociológiai determinánsként való kezelésének jogosságába vetett hit, csökken a munkára alapuló társadalmi modell

általános érvényességének hangsúlyozása, növekszik az érvényesség területének behatároltként való kezelése.

A kritikák harmadik fajtája a munka primátusára épülő elméletek kritikai tárgyát képező megállapítások ideológiai jellegét, társadalmi szerepvállalásait, legitimáló funkcióit marasztalja el.

A XX. századi ellentmondásos értelmezések a technikai, a civilizációs fejlődés kétes eredményeinek, vagy egyértelműen negatív következményeinek és a fejlődés "humanisztikus" követelményeinek diszkrepanciájából adódnak, amelyek a II. világháború utáni fejlődésben csúcsonak ki, és még szembetűnőbbé és sürgős feloldásra várókká válnak a posztindusztriális fejlődés során.

A 60-as évek végére lezárult egy - a technikai determináció jegyében - optimistán megélt korszak. A 70-es évek válságai már az ipari társadalom jövőjének problémáit, gazdasági-társadalmi feszültségeit tárják fel. Az optimista hozzáállást nemcsak az egyenlőtlen fejlődés zavarta, de a fejlődés /gazdaságon túlmutató/ ellentmondásos, sőt, negatív következményei is.

Ezek a folyamatok életre keltenek olyan törekvéseket is, amelyek a munkára vonatkozó nézetek elméleti megújítására irányulnak. A nyolcvanas évekre egyre több olyan tanulmány kapott nyilvánosságot, amely azt a tapasztalatot rögzíti, hogy napjainkban megváltozik a munka korábbi központi szerepe, funkciója, értéke /4/, még ha elismerik is, hogy a munka továbbra is az emberi élet és társadalom szerveződésének kitüntetett területe marad. /5/

Az elméleti reakciók kétirányúak:

- vagy egy pesszimista értékelést produkálnak, a munka hagyományos értelmének elvesztését, degradálódását, a munkával kapcsolatos értékrendszer ambivalenciáját rögzítik, /6/

- vagy a válságból kivezető megújulás lehetőségét és irányát, lappangó tendenciáit vizsgálják, fenntartva így mégis egy optimista attitűdöt. /7/

A munkára vonatkozó elméletek módosulásai követik a posztindusztriális [információs] társadalmak megváltozott munkaszükségletét /a szellemi munka értékének megnövekedését/ /8/, ill. a gazdasági alrendszerek /a fejlődésben betöltött szerepének megfelelő/ pozícióváltozásait és új kapcsolatrendszereit.

*Az egyes alrendszerek bonyolult kölcsönhatásainak, a gazdaságnak, a politikának az életvilággal való egyre szorosabb és reciprok érintkezésének leírására és értelmezésére a gazdaság, a munka világából való egyoldalú kiindulás nem lesz immár kielégítő. Megfigyelhető az életvilág szempontjainak felértékelődése, a*

differenciálódott alrendszerek komplexitásredukciójára való törekvés, még ha nem is minden ellentmondásosság nélkül. /9/

A posztmodern társadalomképek a kapitalizmus korábbi jellegének megváltozásáról vagy szükséges megváltoztatásáról tudósítanak, amelyek a termelés - és társadalomszervező funkciók vonatkozásában létrehozzák azt a tendenciát, hogy a két funkció viszonylagos önállósodási folyamata után megerősödik a szimbiózis szükséglete, de már a társadalmi integráció vezérlőelvének az alapján.

Nemcsak arról van szó, hogy az "értékek, normák és a kölcsönös megértést előállító folyamatok általi integrációra funkcionálisan rászoruló élettartományokat meg kell óvnunk attól, hogy a gazdaság és az igazgatás önerővel terebélyesedő alrendszerei követelményeinek rendeződjenek alá..." /10/, de egy kívánatos fordított hatásról is. Ez az etika benyomulását jelenti a gazdaság és a politika szférájába.

Az etika normavezérelt és életvilágbeli követelményeket támaszt a munka világával szemben, mert "a mai kulturális helyzet /ellentétben a múlttal/ immár nem elsősorban a tudat ügye, hanem a korábbiakhoz képest sokkal erősebb szerephez jut benne a lelkiismeret témája..." - írja W. Dupré katolikus teológus. /11/

Az etikai megközelítések között kitüntetett és egyre növekvőbb szerepet játszik a vallási megközelítés, speciálisabb szempontjaival együtt.

Bár a kutatók hangsúlyozzák, hogy a problémák a különböző területek közös erőfeszítéseit kívánják, a vallásos megközelítésnek, szemléletnek különös szerepet és lehetőséget szánnak az "épp-így-lét" adottságainak meghaladásában, a jövő társadalmának formálásában.

Masuda Yoneji japán szerző szerint "az etikai iparág" virágzó iparrá változik a felvázolt jövő információs társadalmában. Ezért szerinte is "... a vallás különösen fontos szerepet fog játszani. A természetfeletti isten létezésébe vetett hit veszít erejéből, de ugyanakkor a vallás korszakalkotó jelentőséget kap olyan értelemben, hogy az ember létezésébe és erejébe vetett hit magasztossá teszi az emberi életet. Az információs társadalomban egyrészt mindenki magasabb jelentőséget tulajdonít majd a tudományos gondolkodásnak, másrészt viszont megalázkodik egy abszolút létezés előtt, amely meghaladja az emberi képességeket. Ennek az alázatnak az igazi alapja a globalizmus koncepciója lesz, ember és természet harmóniája és együttlétezése ezen a véges égitesten, a Földön. Akár vallásosnak, akár valamely emberfeletti létezés tudatának nevezzük ezt a globalizmust, úgy gondolom, hogy a jövőben szükség lesz valamilyen új és új köntösbe öltöztetett vallásos gondolkodásra és etikai tartalomra." /12/

A vallások mindig tartalmazznak munkára vonatkozó nézeteket, amelyek az egyházak szociális tanításának is alapját képezik, de a XIX. század második felétől megsokasodnak a vizsgálódások, napjainkban kulminálva. Bár igazat kell adni A. de Bovis véleményének /13/, hogy keresztény perspektívában beszélni a munkáról és civilizációról már régen nem valami eredeti dolog, mégis megfigyelhető az érdeklődés mai felerősödése, amely egy új léthelyzetnek a kifejezője.

A munka civilizációjának sürgető feladatai irányítják a munka és ember kérdésköre felé a teológia, az egyház figyelmét, amelynek, ha aktívan és tevékenyen akar jelen lenni az ember és a világ dolgaiban, szembe kell néznie modern korunk kihívásaival. A munka felé fordulása jelzi szándékát és érzékenységét.

A vallásos munkaethosz protestáns tradíciója - főleg Max Weber munkássága nyomán - közsímert, de kevésbé ismert egy árnyalt és változó katolikus felfogás. Sok elemzés megelégszik a katolikus és protestáns megközelítés nagyvonalú összevetésével, amelynek eredménye egy sommás, elmarasztaló ítélet, egy történelmietlen, sematikus és ellentmondásos kép, általában a "pogány" ókori felfogással szemben pozitív, a protestantizmussal összevetve negatív értékelés. Többen viszont úgy vélekednek, hogy a kemény munka szellemi értéke nem kálvinista eredetű, hanem korábbi zsidó-keresztény gyökerekre megy vissza. /14/

Napjainkban a katolikus munkafelfogásnak nemcsak teológiai kidolgozottsága növekszik, de a munka egyre pozitívabb értékelése figyelhető meg. Ennek ellenére mind a mai napig tartja magát a köztudatban /a tudományosban is/ az a nézet, hogy a katolicizmus "megvetette" a munkát, és napjaink értelmezésének módosulásai is kevés figyelmet kapnak, holott ezek vizsgálata segítheti a munkakategória legitimációs válságának megértését.

A katolikus megközelítés különösen alkalmas a vallásos munkaértelmezések modelljeként való vizsgálatra.

Az utóbbi időben a munkateológia katolikus kidolgozása igen erősen fejlődött, és szaporodtak azok a legfelsőbb pápai megnyilatkozások is, amelyek közvetlenül a munka kérdéskörét érintik.

Ezek sorából kiemelkedőnek tekinthetjük az 1981-ben megjelent *Laborem exercens* /Munkát végezve/ kezdetű enciklikát /15/, amelyben II. János Pál pápa nemcsak a szociális tanítás alaptéziseit alkalmazza a modern munka világára, de a munka általános értelmezését is adja, élénk visszhangot váltva ki a katolikus körökön kívül is, hangsúlyozván azon újszerűségét, hogy először szentelnek egy

egész enciklikát "a munka" problémájának.

Ami a Laborem exercens enciklika sajátosságát adja, az nemcsak a munka témájának egy enciklika fókuszába való helyezése, de a munkának - az egész dokumentumot uraló - erőteljes metafizikai, antropológiai megközelítése. Ebbe a szemléletbe és tárgyalási módba ágyazódik - formailag is mintegy keretbe foglalva - a hagyományosan "szociális kérdésnek" nevezett problémaegyüttes tárgyalása.

Mindez a különböző jellegű és szintű problémák kezelésének nehézségét hordozza, és - mint később kifejtem - lényeges tartalmi-módszertani következményekkel jár. Mindenképpen eltér ezzel a korábbi enciklikák tartalmi-formai sajátosságaitól, és így magyarázatra szorul.

Kétségtelen, hogy a teológiai munkákban és egyházi dokumentumokban a munka kérdésköre nem választódott és értelemszerűen nem választódhatott el az általánosabb társadalomtantól és a konkrétabb "szociális kérdéstől". Ugyanakkor a XIX. századtól, az ún. "munkáskérdés" létrejötte óta egymástól relatíve elkülönülve fejlődött a munkateológia, elsősorban a "filozófiai teológia" művelése által, míg a "szociális kérdés" a "szociális doktrína" által meghatározva, formailag különböző pápai dokumentumokban került kifejtésre, igen gyakran az enciklika-formát igénybe véve.

A Laborem exercens enciklika e két hagyományt ötvözi, a munka általános kérdéskörének prioritása mellett. Téma- és formaválasztásának újszerűsége kapcsolódik a II. Vatikáni zsinat szelleméhez, ahhoz a teoretikus munkássághoz, amely az egyház társadalmi tanításának a változó világban szükséges megújítására törekszik, állandóan érintkezve korunk problémáival és annak más típusú elméleti-gyakorlati feldolgozásával.

Vizsgálódásunk szociológiai jellege éppen egy ilyen más típusú és alig művelt megközelítést jelent, amely egyházi körökön belül sem nyert még igazán létjogosultságot.



## II. A KUTATÁS ELMÉLETI-MÓDSZERTANI PROBLÉMÁI

Mottó: "A munka egészen egyszerű kategóriának látszik. Ősrégi a képzete is ebben az általánosságban mint munka. Mégis..."  
/Marx/

### II.1. A témaválasztás indoklása

A témaválasztást a téma aktualitása és elméleti feldolgozatlansága /különösen a nem konfesszionális irodalomban/ indokolja.

A munka kérdésköre napjaink gyakorlati és elméleti érdeklődésének középpontjában áll, miként azt a Bevezető részben jeleztem.

Még a tudományos köztudatban is kevésbé ismert és jelenlevő - szemben a weberi protestáns interpretáció ismertségével - a katolikus felfogás. A megközelítés gyakran tartalmilag hiányos, történelmietlen, sematikus és ellentmondásos.

Az utóbbi évtizedekben - egy antropológiai fordulat után - igen erőteljes lépések történnek a munka teológiájának kidolgozására a katolikus egyház ill. a katolikus gondolkodók, teológusok részéről. Ugyanakkor a téma vallásszociológiai megközelítése lényegesen kidolgozatlanabb, pedig az ilyen elemzés tanulságos lehet napjaink "profán" munkainterpretációinak értelmezése, és a katolikus felfogáshoz való viszonyának értékelése szempontjából is. A még mindig kiegészítésre, tisztázásra, elemzésre szoruló problémák sokasága maga is a témaválasztás aktualitását támasztja alá.

A katolikus munkafelfogás vizsgálatát szorgalmazza nemcsak a róla kialakított nem kielégítő kép, mert ténylegesen nemcsak gazdagabb és árnyaltabb, de változó is a tartalma, megközelítése, argumentálása és a doktrinális rendszerbe való illeszkedése, hanem a katolikus vallás történelmi tradíciójából fakadó jelentősége, korábbi és mai szerepe, funkciója.

Az alaposabb vizsgálódás hozzájárulhat a katolikus munkafelfogás jegyeinek, sajátosságainak teljesebb kidolgozottságához, az összehasonlító vizsgálatokhoz, a munka vallásos értelmezésének, a munka teológiájának megismeréséhez, kritikai elsajátításához.

Érdekes lehet a marxista reflexió feldolgozása ezen elmélet mai devalválódása ellenére. Nem csupán, mert sokáig a hazai tudományos gondolkodásban domináns szerephez jutott, hanem mert a munka a marxista elméletnek is centrális kategóriája. Éppen a munka kategóriája képezte azon fogalmak egyikét, amely

illusztrációs eszközként szolgálhatott a marxista aufklärerista vallásfelfogás azon megalapozásának, amely a vallás társadalmi-történeti retrográd szerepe bemutatását - többek között - éppen a munka katolikus valláserkölcsei felfogásának egyoldalúan negatív bemutatásával érte el.

Másrészt éppen a munkakategória és keresztény értelmezése volt azon kategóriák egyike, amelynek vizsgálatával elkezdődött a "dialógus", egy "nyitás" a marxista ideológiákon belül a progresszívabb irányzat fellépéséhez. A "dialógusnak" nemcsak elmélettörténeti érdekessége van, de a 80-as években társadalmi-politikai aktualitása is, mivel e téma közös vizsgálatainak kezdeményezése a pluralizálódó társadalmi mozgás megindításához járult hozzá a "dialógus" felvállalásával. Ahogyan T. Pluzanski fogalmaz, az már marxista részről az anatómia oldódását mutatja: "Ez a dialógus mindenekelőtt rivalizálás a mai világhoz való viszony terén. A kereszténység és a történelmi materializmus, e két Nagy Elmélet mindannyiszor kidolgozza saját, lehetőleg optimista világlátását, azaz megpróbálja lehetőleg híven feltárni az ember legalapvetőbb dolgait és ezáltal eljutni a legszélesebb rétegekhez. A kereszténység és a materializmus dialógusát a "világ közvetíti". Nagy rivalizálás ez, harc az ember lelkéért, békés eszközökkel." /1/ Lehet, hogy ma már - alig pár évvel később - ezek a tények "anakronisztikusnak" tűnnek, hiszen pl. a legújabb pápai enciklika, II. János Pál: Centesimus annus kezdetű enciklikája már egyértelműen a kereszténység és marxizmus összeegyeztethetetlenségét fogalmazza meg.

A munka katolikus interpretálásának, konkrétan a Laborem exercens enciklikában adott elemzés specifikumának feltárása segítheti a munka katolikus értelmezésére vonatkozó tudásunk szemléleti-módszertani egyoldalúságainak, hiányosságainak kiküszöbölését. Elemzése hozzájárulhat más kategóriák, tudományos problémák és gondolkodásmódok teljesebb megismeréséhez is.

A téma kutatása lehetővé teszi a kereszténység ill. a katolicizmus eszmetörténeti szerepének jobb megértését éppúgy, mint a gyakorlati viszonyok alakításában - régen és napjainkban - játszott szerepének és lehetőségének egy új oldalról való megvilágítását.

## II.2. A korábbi kutatások eredményeinek elméleti-módszertani összegzése

A téma munkateológiai és vallásfilozófiai feldolgozása igen gazdag, a századforduló óta egyenletesen nő a témát érintő rövidebb-hosszabb írásművek száma. Nem vallásos megközelítése sokkal szegényesebb és leginkább kritikai jellegű /pl. a szórványos marxista reflexiókban/.

A téma irodalmi feldolgozásában a megközelítési módok két típusa alakult ki:

1. Az első típusba tartozó elemzések magukra a munkával kapcsolatos vizsgálódásokra, azok körülményeire, jellegére és tartalmára, a megítélések, koncepciók, attitűdök stb. történeti feldolgozására és logikai elemzésére irányulnak, azaz magára a témafeldolgozásra, annak történeti folyamatára.

/Pl. E.Born-Henry, A.Tilgher, J.Haessle, J.Lacroix, P.Vallin stb./

2. A másik típusba azon elemzések sorolhatók, amelyek a munkát mint tevékenységet vizsgálják, a munka immanens tartalmának a feltárására vállalkoznak, a "Mi a munka keresztény értelemben?" kérdést teszik fel.

/E. Mounier, M.-D. Chenu, O. Schilling, S. Wyszynski, O. von Nell-Breuning stb./

A vizsgálódások tehát kiterjednek mind a megközelítések történeti analízisének folyamatára, mind a munkatevékenység belső tartalmainak, jegyeinek a feltárására, amelyeket részben a munka invariáns karakterisztikumai képeznek, részben a konkrét történelmi-társadalmi körülményekből fakadnak. A történeti és logikai szempontú elemzés nem határolódik el mereven, hiszen szinte lehetetlen vállalkozás lenne egymásra való vonatkozás nélkül bármelyik típusú elemzés.

Tartalmi-formai jegyek alapján elkülöníthetők:

1. az egyszerű vagy antinomikus munkafogalomra épülő elméletek, ill. lineáris fejlődési modellen nyugvó megközelítések,

2. egy dialektikusabb jegyeket mutató dinamikusabb munkafogalom-használat, munkainterpretáció és fejlődésrajz.

Az egyszerű vagy antinomikus munkafogalom a munka immanens jegyeiből emel ki egyoldalúan ill. differenciálatlanul. Értékelésében vagy-vagy jelleggel közelít, amelynek következménye olyan végletes ellentétpárok használata, mint a közismert "áldás vagy átok", vagy a munka és vele a szabadság hordozójaként szembeállított szabadidő.

Gondolkodásuk legmélyén gyakran a munka antropológiai fogalmának és valamely történelmi formájának összemossa húzódik. Így elemzésük alapjául valamely kor konkrét munkájának ideáltípusát teszik meg.

A munka szimplifikáló megközelítésére jó példa a munkafelfogások történeti folyamatának három fázisú, egymásra épülő szakaszból álló fejlődési vonalként történő bemutatása: első fázis az átok jellegűként jellemzett munka, második e munka "keresztény rehabilitációja", s a harmadik a modern idők "szuverén munkája". /2/

A "szegmentista" felfogás nemcsak abban jelentkezik, hogy a munka különböző oldalait egymástól elszigetelve kezeli, majd esetleg szembeállítja, hanem egy leegyszerűsítő és egysíkú képet ad a keresztény-, a katolikus munkafelfogásról, pl. "megvetette a munkát", "felszabadította a munkát" stb.

Az egyoldalú és leegyszerűsítő állásfoglalások gyakran a Bibliának egy-egy szövegrészéhez, ill. a vallástörténet valamely jelenségének kiemeléséhez kapcsolódnak. Ebből a szempontból különösen tanulságos pl. a középkori szerzetesrendek tevékenységének koncepciózus megítélése, pl. a bencés "Ora et labora!" jelmondat értelmezése. Ha a szerzetesrend tevékenységében a munkálkodás fontosságát hangsúlyozzák /3/, akkor a katolikus hozzáállás felértékelődik és legitimálódik, ha viszont a katolicizmus sajátosságaként a munkának a szerzetesi aszkézis révén való túllicitálását emelik ki /M.Weber/, a pozitívabb protestáns megítélésre esik a hangsúly.

A leegyszerűsítő és antinomikus kérdésfeltevés és -megoldás mellett létezik egy dialektikusabb felfogás, vagy legalább egy komplementer és sokrétűbb megközelítés.

A munka fogalmának árnyaltabb értelmezését teszi lehetővé az ellentétes tartalmi jegyek egymásra vonatkoztatása, történeti szemlélete, amely nem veszi adottnak valamely kor valamely interpretálását, és nem állítja végletesen szembe a civilizációkat, történelmi korokat vagy gondolkodókat a munka egydimenziós megítélése alapján, hiszen "tagolt társadalmak" mindig különböző funkciójú felfogásokat termelnek ki. Ezért nem lehet egyes korokat /pl. az antikvitást és a középkort/ "egyvágányú" negatív beállítottságúnak tekinteni.

A katolikus munkafelfogás szempontjából lényeges, hogy már a forrásnál, a Bibliában többféle megközelítést lehet felfedezni, amelyek nem konfrontálódnak egymással, sokféle tendencia együttlését biztosítva így. A szövegek önmagukban semmilyen egyértelműséget nem hordoznak, koronkénti érvényességüket behatárolja a kor aktuális értelmezési szükséglete, amely valamelyiknek szelekciós előnyt biztosít.

Ezért nem helyes mély distanciát húzni a keresztény lét mindenkori két aspektusa /kontempláció és aktivitás/ köré szerveződő értelmezések között, helyesebb egységes egészbe helyezni azokat, a világ "keresztény rendjének" a kor egészébe illeszkedése alapján, elsősorban a munkaintenzív és nem munkaintenzív társadalmak különbségeire figyelve.

Az irodalom sajátos osztályozását jelenti az igen gazdag vallásos /vallásfilozófiai, munkateológiai/, ill. szegényesebb profán jellegű, szekularizált feldolgozások megkülönböztetése. A témával foglalkozó nem vallásos megközelítések többnyire indirekt formában érintették a munka kérdéskörét. /A.JA.Gurevics, K. Kosik, H.Arnold, Le Goffe, M.Weber stb./

A hazai irodalomban e téma talán a munkaerkölcs történetével kapcsolatos elemzésekben a legkidolgozottabb, pl. Huszár Tibor és Szabó Márton munkáiban /4/, akik - a gazdagnak nem mondható magyar irodalomban - árnyaltabban és objektívebben, nagyobb elméleti és történelmi érzékenységgel nyúlnak a kérdéshez mint általában a marxista szerzők. Elemzésük túlmutat, és jól hasznosítható a munkaerkölcs területén kívül is. Meg kell említeni egy-egy katolikus gondolkodó felfogásának feldolgozását: pl. Redl Károly: Aquinói Tamás és más középkori gondolkodók és iskolák, ill. Lopper Csaba: Mounier és kora munkafelfogásának elemzését. /5/

A hazai irodalmi feldolgozások harmadik csoportját képezi a munka keresztény, és ezen belül katolikus felfogásának "kritikai" vizsgálata, elsősorban a "korabeli" marxista állásponttól történő ítéletkezés. A szerzők a téma inkább ideológiai mint elméleti lehetőségeire koncentráltak. Alapjában véve elméleti munkásságuk részét képezte a rendszer önlegitimáló ideológiájának. Szemléletük egészét gyakran befolyásolta a vallás társadalmi-egyéni szerepének aufklárista, néha "harcos materialista", lényegében negatív megítélése, az anatómia jegyében fogant durvább vagy finomabb árnyalatú "debatter stílus". Nem egyszerűen személyek hozzáállásáról volt szó, hanem egy korszak jellegzetes gondolkodásáról, amely alól kevesen tudták kivonni magukat.

A magyar katolikus teológiai irodalomban a II. Vatikáni zsinat után irányul intenzívebb figyelem a munkateológiára. Ezt jelzi az is, hogy 1973-ban a Teológia c. folyóirat egy egész számot szentelt különböző szerzőkkel e kérdéskörnek.

A megjelent írások korszerű szemléletűek, a munkateológia mai kidolgozottsági szintjén állnak, amelyek nemcsak a tájékozottságot mutatják, de egy nyitott szemléletű és alkotó gondolkodás jelenlétéről tanúskodnak.

Tartalmilag felvetik az új munkateológiai értekezések legfontosabb szempontjait. A zsinat hatásán túl, szemléletében elsősorban Teilhard de Chardin ill. M.-D. Chenu munkásságának hatása érezhető. M.-D. Chenu hatása mindenképpen erősebb és elismertebb, mint ami majd a Laborem exercensben és egyes elemzéseiben megjelenik.

Érdekes, hogy a Laborem exercens enciklika megjelenése nem váltott ki újabb, igazi elméleti érdeklődést itthon. Kevés elemző méltatást kapott, és nem inspirált további elméleti munkásságra. Úgy tűnik, hogy pillanatnyilag kívül esik a magyar teológiai gondolkodás témakörein.

A katolikus munkafelfogásra vonatkozó korábbi elméleti-módszertani vizsgálódások áttekintése után, a dolgozat céljával választott, szűkebb problémafelvetésben megjelenő elméleti-módszertani kérdések megfogalmazását, felvetését, összegzését kíséreltem meg.

### II.3. A dolgozat célkitűzése

A szociológiai elemzés izgalmas tárgyát képezik a munkára vonatkozó sajátos értelmezési konstrukciók. A vizsgálódás számára az a feladat adódik, hogy az eltérő értelmezési típusok "mögé" is nézzen, interpretálásuk közben kapcsolatba hozza azzal a kontextussal, amelyben létrejöttek és különböző funkciókat betöltöttek, és amelyek az adott vizsgálódáson belül nem tárhatók fel.

Egy ilyen sajátos értelmezési modell maga a teológiai megközelítés is, amelynek vizsgálata a szociológia számára érdekes és releváns terület.

Célom II. János Pál pápa *Laborem exercens* kezdetű enciklikájának mint a XX. századi katolikus munkateológia reprezentáns dokumentumának szociológiai elemzése.

Ez az elemzés az enciklika tartalmi-formai elemzésén, kritikai recepciója vizsgálatán keresztül közvetve hozzásegít a munka katolikus interpretációs sajátosságainak feltárásához, ill. napjaink különböző munkafelfogásainak bemutatásához. Tehát nem általában a munka katolikus interpretációs specifikumának elemzése áll érdeklődésem előterében, amelynek elméleti és történeti vonatkozása sokszorosan meghaladja a dolgozat kereteit, mégcsak nem is a XX. századi formájáé, hanem az a tudásszociológiai aspektus, hogy a *Laborem exercens* enciklikában a munkafelfogásnak miért épp ilyen koncepcionális, tartalmi-formai jegyei jelennek meg, melyek azok az elméleti-gyakorlati szükségletek, amelyek karakterisztikumait létrehozzák, és szerepeit kondícionálják. Ebből a szempontból vizsgálom az enciklikát. Elsődleges célom tehát feltárni az interpretálás, az értékelés értelmét, végső "értelemszerű struktúráját", következményeit, érvényességét.

Szükséges azt is hangsúlyozni, hogy nem mint "szociális enciklikát" vizsgálom a *Laborem exercens* enciklikát, de vizsgálom éppen az ilyen enciklikáktól eltérő sajátosságait, és azokat az okokat, hogy ebben az enciklikában miért "a munka" jelenik meg a szociális kérdés középpontjaként, ill. a korábbi enciklikák "munkás-kérdéséről" miért az elvont munkafogalom vizsgálatára terelődik a pápa figyelme.

## II.4. A problémamegközelítés jellege, a kutatás módszere

A vizsgálódás jellegét, a kutatás módszerét alapvetően a dolgozat célkitűzésében megfogalmazott szándéknak megfelelően a tudásszociológiai megközelítés határozza meg, de emellett egy interdiszciplináris problémakezelés, ill. a téma történeti és logikai összefüggéseinek együttes feltárása is jellemzi.

Az interdiszciplináris problémakezelést magának az enciklikának komplex /teológiai, filozófiai, szociológiai/ szemlélete is involválja.

Ugyanakkor módszertanilag nem lehet megkerülni a kategória mozgásában megnyilvánuló "lényegi általánosnak" és a "korspecifikumnak" megragadására irányuló vizsgálódást, még ha redukált formában is, mivel "...az összefüggés sajátosságának és a különbségek immanens kezelésének meg kell lennie a dolgoknak a tárgyalásában, mert hozzátartoznak a fogalom folytatólagos önmeghatározásához." /6/

Mindezek egy viszonylag extenzív megközelítést kívánnak, de legalábbis megkívánják a kérdéskörnek egy általánosabb áttekintését is, valamint a logikai és történelmi szempontok egységének a megteremtését.

Ezen a szélesebb bázison végezhető el a *Laborem exercens* elemzése.

### A tudásszociológiai megközelítési mód alkalmazhatósága

"A tudásszociológia nagyvonalakban úgy határozható meg, mint a szociológiának az az ága, amely a gondolkodás és a társadalom közötti viszonyt vizsgálja, a tudás társadalmi, illetve létszerű feltételeivel foglalkozik. Művelői egyáltalán nem szorítkoznak a kognitív szféra szociológiai elemzésére - amint azt a szakterület elnevezése sejtetné -, hanem gyakorlatilag a teljes intellektuális termékskálát - a filozófiai rendszereket és ideológiákat, a politikai tanokat és a teológiai gondolkodást - vizsgálják. A tudásszociológia mindezekben a területeken kapcsolatot próbál teremteni az eszmék és keletkezésük, illetve társadalmi átvételük történeti keretei között." - írja L.A. Coser a tudásszociológia mibenlétéről. /7/

A tudásszociológia szemlélete ma igen elterjedt, mondhatnánk a szociológia általános szemléletévé vált: "Sok kutató, aki tulajdonképpen tudásszociológiát művel, igen meglepődne, ha megtudná, hogy akárcsak Monsieur Jourdin, mindvégig 'prózában beszélt' ". /8/

Épp elterjedtsége, gazdag és sokszínű jelentkezése miatt nehéz megragadni specifikumát, amely a



különböző társadalmi térségekben és időkben igen változatos.

Mégis elkülöníthető művelésének két ága:

- az egyik erősebben kötődik az ún. "szociologizáló ismeretelmélethez",
- a másik inkább a tudás elméleten kívüli feltételeinek vizsgálatára koncentrálna. Ez az egzisztenciális tényezők, a reálfaktorok igen széles skáláját jelenti. Hogy milyen tényezők képezik a szociális-szociológiai faktort, abban minden redukció csak hibás, minden osztályozás csak nem kielégítő lehet.

A tudásszociológia tehát nem egyszerűen a tudás társadalmi természetével, a tudás "társadalmi konstitúciójával" foglalkozik, hanem azon viszonyok elemzésével, amelyek a tudás és a "társadalomnak vagy kultúrának léttényezői között állnak fenn" /9/, azon kölcsönhatások elemzésével, amelyek egy bizonyos tudásállapotot feltételeznek és eredményeznek, és főleg a tudásszociológia mertoni értelmezése szerint, azon belül is elsősorban az "érdekhelyzetek és ideológiák makroszociális összefüggései iránt érdeklődik". /10/

A tudásszociológiai megközelítés amennyiben a tudást nem "adottságként" kezeli, annyiban ideológia-kritika is, abban az értelemben, hogy lehetővé teszi a mögöttes szándékok, érdekek, motivációk rejtett dimenzióinak feltárását, ill. szembeállítja az elemzett ideológia-gyártó - önmagáról alkotott, önmagát elfedő - felfogását a tényleges gyakorlattal, lehetőséggel.

Az ideológiakritika rekonstruálja az elmélet jelentéseit, amely sohasem a művekben immanensen benne lévő, csupán abból kibonthatók, azaz a jelentés nem szövegszerű, társadalmi-gyakorlati kontextustól való függőségét bontja ki.

A korábban nem reflektált előítéletekről, rejtett befolyásoltságról, érdekekről kimutathatja jelenlétüket, társadalmi előidézettségüket, partikularitásukat.

Ez az ideológiakritika tehát azokat a nem tudatosított elméleti előfeltevéseket igyekszik feltárni, amelyek leginkább az elemzett mű ellentmondásaiban, "töréseiben" ragadhatók meg. Lehetővé válik általa új horizontok kialakítása, új elemzési szempontok bevezetése, mintegy "felszabadít" tárgyával szemben, úgy is mondhatnánk, hogy "deszakralizál".

Jelenti az érdekeftelenség és az egyetemes érdekek megjelenésének, konkrét viszonyokba való helyezkedésének, valamint - hiszen ma szociológiai közhely és nem különösebb kritikai felismerés - az elméletek csoportérdekek általi befolyásoltságának feltárását.

Ez a kritika úgy tűnhet, különleges jogra törekszik tárgyával és saját magával szemben, mintha

önmaga mentes lenne minden történeti-társadalmi korlátozottságtól és érdektől. Igaz, saját megközelítése "létbeágyazottságának" elismerésével, vagy annak racionális meghaladhatóságának felfedezésével csökkenti saját kritikai életét. Ezt a problémát egyébként a tudásszociológia "erős programja" és annak kritikája kitérően kezeli.

Épp ezért szükséges hangsúlyozni, hogy mit nem jelent ez az ideológiakritika:

- nem jelent totális kritikagyakorlást egy másik "totális" elmélet nevében,
- nem jelent sem monokauzális, sem csupán osztályszempontú érdekviszonyokra történő redukciót,
- nem jelenti a vallás szupranaturális állításainak tartalmi kritikáját, nem foglalkozik ezen állítások igazságtartalmának kritikájával,
- és legfőképpen nem jelenti az objektivitás-igény teljes feladását, még ha nem is helyezkedik a pozitívizmus álláspontjára,
- és semmiképpen nem jelenti a tudomány puszta instrumentális felfogását, a "konfliktusok végigharcolásának" akaratlagos és direkt, osztályharcos eszközeként való szerepeltetését.

Egy ilyen típusú vizsgálódás különösen ott lesz jelentős, ahol a társadalom különböző csoportjai között az egyes társadalmi jelenségekről eltérő értelmezések élnek egymás mellett, a különbözőség egyszerű elismerésétől és tudomásulvételétől a konfliktusos szituációig. Minél nagyobb az eltérés, a különbözőség, a "kölcsonös bizalmatlanság", annál inkább megnő a tudásszociológiai vizsgálódás iránti igény, szükséglet. Ekkor "az eszmék jelentésére és érvényességére irányuló vizsgálódást egészen más természetű vizsgálódás váltja fel, olyan, amely a vonatkozó eszmék indítékaira és funkcióira kérdez rá. Az érdekek és ideológiák témája központi szerepet játszik a tudásszociológiában." /11/ E vizsgálódás jogosságát alapvetően nem kérdőjelezheti meg az érdekfogalom tudományos kidolgozottságának szintje, az egész fogalom problematikussága: leginkább, hogy maguk az érdekek sem egyszerű adottságok, magától értetődöttségek.

K.Mannheim szerint a tudásszociológiai megközelítés szerepe a társadalmi csoportok közötti kommunikáció fogyatékoságakor nő meg, amikor és ahol a különböző jellegű, helyzetű és érdekű csoportok közötti konszenzusszükséglet felerősödik, és éppen a konszenzust elősegítő kommunikáció létrejöttét szolgálja.

A különböző csoportok saját jellemzőik, helyzetük, eltérő történelmi tapasztalataik alapján értelmezik a társadalmi problémákat, és foglalnak benne állást. "...az egymástól mért társadalmi távolsággal mind

erősebben torzuló ismeretük van az övéktől eltérő helyzetű csoportok világáról." /12/ A tudásszociológia lehetővé teszi, hogy a csoportok "ne elbeszéljenek egymás mellett". Nem egyszerűen "feloldja" a konfliktusokat, hanem lehetővé teszi az egyes vélemények, álláspontok, motívumok tárgyszerű, tényleges megismerését, ütköztetését, amely nem a közvetlen szembesítésüket jelenti, hanem elsősorban annak vizsgálatát, hogy milyen funkciót töltenek be egy meghatározott történelmi konstelláción belül, hogyan integrálódnak az egészbe.

\*\*\*

A tudásszociológiai elemzés alkalmazható a munkára vonatkozó nézeteink vizsgálatában, ill. kiterjeszhető a munka vallásos értelmezésének kutatására. Ennek megválaszolásához szükséges felvetni még egy problémát. Szűkebb témánkat tekintve ez pedig az a kérdés, hogy egy vallásos értelmezés vizsgálatában a teológiai-filozófiai vizsgálódásokon kívül milyen esély van a szociológiai vizsgálódás par excellence szempontjainak érvényesítésére, a valóság elemzéséből való kiindulásra. /13/ A probléma kettős. Egyrészt a szociológia a vallási tényt mint társadalmi-történeti entitást vizsgálja. Ugyanakkor ez a vizsgálódás a jelen esetben egy olyan vallásos értelmezésre vonatkozik, amely két-forrású, a Kinyilatkoztatásra éppúgy épít, mint a valóságelemzésre. A praxis talajából kilépő és magát azzal szembeállító "Kinyilatkoztatás" mint "más", mint "különböző" határozza meg magát a szociológiai indíttatással szemben. Ebből következően a tudásszociológiai vizsgálódás feltárhatja, hogy e kettős forrás hogyan él egymás mellett, milyen funkcióval bír, milyen lehetőségeket hordoz e kettőség alkalmazása az elemzésben.

A tudásszociológiai vizsgálódás tehát egyaránt irányul a tartalmi és formai sajátosságok felfejtésére.

\*\*\*

A tudásszociológiai megközelítés megkívánja a munka vallásos felfogásának vizsgálatában a tudás különböző "síkjainak" elkülönítését, és a különbségek figyelembevételét, mivel a vallásos munkainterpretációk felettebb heterogének, hiszen a tudás és tudássíkok az egyház ezoterikus teológiai állításaitól a népszerűsítő "banalitásokig", a "laikusok" vélekedéseitől és gyakorlatibb szükségleteitől /pl. mágikus szertartások iránti igények/ a vallásfilozófusok elméleti állításaiig terjedhetnek.

A munkára vonatkozó vallási nézet tehát mindig különböző szinteken: a mindennapi és az elméleti tudat /teológia, teológiai filozófia, vallásfilozófia, elméleti és empirikus vallásszociológia stb./, valamint

meghatározott strukturáltságban: "szakértők" és "laikusok" dualitásában jelenik meg /14/, amelyek sajátosságait nem hagyhatjuk figyelmen kívül.

A munka "szakértői" megközelítésére a munkateológia vállalkozik. Feladata, hogy a vallásos munkaértelmezés alapjainak felfedésével segítse "beilleszteni a munkát a keresztény hittitok egész összefüggésébe, s innen kiindulva meghatározni a munka jellegét és rangját." /15/

A munkateológia rávilágít a munka vallásos dimenziójára, egzisztenciális értékének a "végső" és "teljes", azaz a transzcendenciához és az eszkatologikus perspektívához kapcsolódó viszonyára. /16/

A munka teológiai megközelítése - bibliai paradigmára történő alapozódás miatt - egy "szimbolikusan kibontakoztatott értelem reflektált helyreállítása" egy történelmileg artikulált értelemben. Ezért a teológiai megközelítés megértéséhez jól hasznosítható a tudásszociológia szemlélete, hogy a történelmi háttér-alapon bekövetkezett változások szerint hogyan konstituálódik a különböző teológiai értelmezésekben a munka jelentéstartalma és -struktúrája, miként változnak a munkaértelmezések.

A tudásszociológiai megközelítés alkalmazása igen termékeny lehet az enciklika "üzenetének" feltárásában, segíthet megfejtani az egyházi megközelítés titkát, többrétűségét, hatását, aktualitását, jelentőségét.

Az enciklika megértése szempontjából egyaránt fontos, hogy milyen tartalmi és argumentációs bázissal mutatja be az ember földi életének alapvető tényezőjévé tett munkát, és az, hogy miért választotta az elvont metafizikai, antropológiai és morális megközelítést, milyen értelmezési lehetőségek rejlenek e formában a "vallási üzenet" megjelenítésére és bizonyos funkciók betöltésére. Azaz, a munkafelfogásnak miért ilyen tartalmi és formai jegyei jelennek meg.

Az egyházak társadalmi tanításai mindig függenek azoktól a társadalmi körülményektől /a vallási mező viszonylagos önállóságának elismerésével/, amelyekhez a keresztény tanításnak alkalmazkodnia kell. E hatások figyelembevételétől nem tekinthetnek el.

A szociológiai aspektus a Laborem exercens enciklikában is megjelenik, amennyiben a világ változásaiból és következményeiből adódó egyházi állásfoglalás szükségességét hangsúlyozza a pápa, sőt, vállalkozik maguknak a körülményeknek is egyféle elemzésére, elismerve azok befolyását az enciklika szemléletének alakulására.

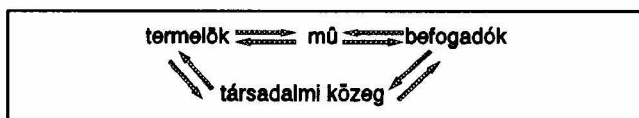
Ugyanakkor a vallási rendszer mint "strukturált és strukturáló" közeg /E. Cassirer/, nemcsak a társadalmi struktúrák hatásainak közvetlen, bár reciprok "visszatükröződéseként" elemezhető, hanem

elsősorban aszerint, hogy milyen heterogén funkciót tölt be "tisztán szimbolikus hatékonysága révén"

/P.Bourdieu/. /17/

Továbbá maga a vallási tanítás és a befogadása is függ a "vallási kereslettől", az egyház ill. a laikusok különböző csoportjainak vallási érdekeitől, ill. a vallási érdekek a társadalom egyéb érdekszféráihoz való kapcsolódásától.

A "vallási üzenet" általános működési sémája így a következő:



A kapcsolatok reciprok jellegűek. A dokumentumelemzésnek körkörösnek kell lennie a munkafelfogás immanens értékeinek, sajátosságainak, az "épp-így-lét" feltételeinek és hatásösszefüggéseinek megragadásában.

A Laborem exercens enciklika "vallási üzenetének" vizsgálatában a kiemelt vizsgálandó irány: társadalmi közeg - termelő - mű - befogadó - társadalmi közeg vonal.

Az igazi tudásszociológiai probléma - a munkaértelmezések vonatkozásában különösen - "az evilági élet társadalmilag szentesített értékei és céljai", valamint azok vallási értelmezése és értékelése közötti viszony kérdése.

A vallás funkcionális jelentőségét nézve mondhatjuk, hogy a vallási rendszer nem epifenomén jellegű. Szociológiailag a vallás olyan társadalmi mechanizmusként értelmezendő, amely hozzájárul bizonyos világi értékek, érzelmek és ezek alapján történő cselekvések kiváltásához, megerősítéséhez vagy éppen kritikájához, mégpedig a társadalom intézményes integrációjában legfontosabb szerepet játszó elemekéhez. A vallás funkciója a társadalmilag fontos dolgok szentesítése, felsőrendű értelemmel való ellátása, amely elősegíti a társadalmi integrációt, vagy a konfliktusok megoldását. Ha az életvitelben a munka központi szerepet játszik, akkor megnő társadalmi értéke éppúgy, mint vallási értéke, azaz a szentesítése iránti igény is.

S.N. Eisenstadt szerint /18/ az egyes vallások három csatornán keresztül formálják a gazdaságetika irányait:

- egyrészt magatartást szabályozó vallási előírások közvetlen hatással lehetnek a gazdasági tevékenységre,
- másrészt egyes vallási eszmék alapul szolgálhatnak bizonyos politikai, gazdasági és vallási

intézmények legitimálásához,

- harmadrészt a vallás szentesítő ereje bizonyos cél-típusok irányába terelheti az emberi motivációkat, cselekvéseket.

A Laborem exercens enciklika főleg a két utóbbi módon gyakorol befolyást egyrészt közvetlen befogadó közegére, de általa a tágabb társadalmi közegére is.

Az enciklika elemzésében kutatási módszerként megjelölt tudásszociológiai megközelítés alapján három kérdésre igyekszem választ adni:

- milyen speciális interpretatív magyarázatok vannak a XX. századi katolikus munkafelfogásban,
- ezek közül hogyan választanak a termelők /jelen esetben a szerző, azaz II. János Pál pápa felfogásának sajátosságai, indítékai és funkciói/ és a befogadók /az enciklika kritikai fogadtatása/,
- hogyan illeszkedik ez a választás /magyarázat/ a szélesebb társadalmi közegbe, környezetbe? /A munka vallásos, katolikus felfogásának perspektívája./

\*\*\*

A tudásszociológiai megközelítés eredménnyel járhat egy /a téma szempontjából kardinális/ kérdés megválaszolásában: miért kerül és miért így kerül az enciklika középpontjába a munka általános témaköre, milyen szerepet tölt be, és milyen lehetőségeket hordoz? Kibontható segítségével az enciklika szimbolikus struktúrája.

Elsősorban: - a "kettős forrás" /a Kinyilatkoztatás, a bibliai paradigma, a hagyomány és a valóság szociológiai elemzése/,

- az elvont /metafizikai, antropológiai, morális/ fogalomhasználat, valamint az ezekre alapozódó pozitív értéktételeződések funkciójának vizsgálata az, amelyre választ kell keresni ahhoz, hogy

feltárjuk, a munkafogalom eme használata teszi lehetővé:

1. hogy a mai léthelyzet elemzése és kritikája egységes alapelvet és kritériumot kapjon, biztosítva annak többirányú kritikagyakorlásnak lehetőségét, amely a szerző szándéka szerint:

- kritika a társadalmi gyakorlat különböző konkrét formái felett /kapitalizmus és szocializmus/,
- ideológiakritika más értelmezések felett /materializmus, liberalizmus/,
- ill. más vallási /elméleti-gyakorlati/ törekvések felett /pl. a felszabadítás teológia felett/,

2. elősegíti a katolikus egyház törekvéseinek legitimációját kettős funkciója révén, amennyiben egyszerre

tűnik a munkatársadalom legitimáló ideológiájának és bírálójának.

Az univerzálisan /mindenhol és mindenkor/ érvényes általános törvényszerűségek érvényességéhez kellőképpen absztraktnak kell lennie. Így igazi funkciója nem is az empirikus megvalósíthatósága, hanem:

- a kritikaadás státusza, ill.

- a széttöredezett, meghasonlott valóság biztos, örök és egységes szemlélet általi egyesítési lehetősége. Azaz egyféle egységet szimbolizál, amely egység a reális valóságból való kiindulásból nem bontható ki.

Az elvont általános eszme alapján két funkció válik lehetővé: életben tart bizonyos értékeket, és segít kifejlődni egy ennek megfelelő gyakorlatot.

A tudásszociológiai megközelítés - mint már elhangzott - szembesítheti az elméletet a gyakorlattal, a megvalósítás lehetőségével. Ezzel persze nem állítjuk, hogy a gyakorlaton való megmérést az, ami az értékét adja és kijelöli helyét a fellépő hasonló elméletek között.

A munkafogalom spiritualizálódása és transzcendenciája nem a gyakorlattal való szembesíthetlenségét jelenti, amennyiben az csak részben és áttételesen kondicionálja, hanem épp e sajátosságai teszik lehetővé azokat a kritikai funkciókat, amelyekkel a valóságra hatást gyakorol. Nem az történik, hogy az elmélet méretődik meg a praxison, hanem rajta méretődik meg a gyakorlat. E kritika általános jellegét és hatékonyságát éppen egy abszolút tekintélyforrás társadalmi részérdekek felettségére való hivatkozás, és az "optima forma" elvont eszméjének alkalmazása biztosítja. Lehetővé válik, hogy "a valóságot megelőző és átfogó isteni elv általános kötelező erővel fogalmazódjon meg, vagyis az isteni a partikuláris szituációkban szereplő dolgok mércéjének bizonyul." /19/

Értékét nem a közvetlen megvalósíthatóság és hatékonyság adja, hanem, hogy a megvalósult "tökéletlen és bűnös struktúrákat" ne tekintsék végső realitásnak. Ebből adódik elvont, ideális, normatív, sőt utópikus jellege. /20/

A katolikus vallási megoldás különben sem eszközeiben radikális, hanem elveiben, a materializmus, ökonomizmus, liberalizmus stb. elutasításában.

Habermas szerint a mai utópiáknak új irányt kell venniük, a munka felszabadításának "radikális ideológiái" kimerültek.

Az új próbálkozások vagy részleges érvényességűek, vagy, amennyiben "totálisak", mint a katolikus felfogás, amely a világ unikális és optimális, egyedül helyes rendjének elvére épül, sajátos helyet tölt be

a mai utópiák között, és mint ilyen "kiegészítő", de nem uralkodó szín lehet a mai eszmék palettáján.

A mai utópiák változtatástudata posztmodern, nem forradalmi, nincs kitüntetett alapkonfliktus, terület, pl. a munka, a gazdaság vagy a politika szférája. A magányos utópiákat, metanarratívákat utópiák, elméletek váltják fel, amelyek a "pluralizmus új típusú szabadságát" jelentik.

A különböző nézetek, elméletek, ideológiák megjelenésének és versenyének igazi terepuma a pluralista demokrácia: "A pluralista demokrácia konszenzus és konfliktus rendje, egyének és csoportok általánosan elfogadott, de nem alapvetően megváltozhatatlan szabályok szerint folyó nyilvános vitájának fóruma. Lehetőséget kínál a viták eldöntésére, amelyek a résztvevők számára azért is elfogadhatók, mert a megengedhető győzelmek sohasem totálisak, a döntések elvben mindig revidálhatók maradnak."

/21/

A pluralista demokrácia által biztosított ideológiai piacra lép ki a vallási felfogás, részét képezve a kulturális választásnak, rákényszerülve a társadalmi megméretésre, a társadalmi kontroll és a társadalmi konszenzus által tolerált más nézetekkel, értékekkel való konfrontációra.

A vallási nézetek megjelenése az ideológiák pluralista piacán lehetővé teszi megismerésükön túl, hogy a különböző felfogások kölcsönösen korrigálják és ösztönözzék egymást. Ahogyan W.Dupré mondja: "... a vallásnak nem az a feladata, hogy uralja a civilizációt, hanem oly módon kell fejlődéséhez hozzájárulnia, hogy a civilizáció teret nyújtson ... az autentikus létezés minden formájában és alakjában." /22/

\*\*\*

És itt említenék még egy problémát, amelyet a tudásszociológiai szemlélet e témakörön belül a figyelem középpontjába állít. Ez pedig az a kérdés, hogy milyen pozíciót tölt ma be a katolicizmus az eszmerendszerek versengésében. Különösen a liberalizmushoz való viszonya az érdekes.

Az eszmék, elméletek, ideológiák versenyében az marad fenn, amelynek mások által nem pótolható sajátos funkciója és hatása van.

Ma két tendencia él egymás mellett:

- Az egyik tendencia a társadalmi gyakorlat problémáira választ adó elméletek etikai dimenzióinak kiemelésével jellemezhető, amelyben a vallásos tendenciájú megközelítések kitüntetett és növekvő szerephez jutnak. /23/

- A második tendencia a liberalizmus eszméjének és gyakorlatának olyan megnövekedését jelzi /24/, amelyek



"behatárolják" nemcsak a katolikus, de egyáltalán a vallási eszmék, gyakorlatok mozgásterét.

Ez utóbbi, bármi is legyen a véleményünk a liberalizmusról, újra felveti a katolicizmus és liberalizmus viszonyának kérdését, újragondolását. /25/ A pápa, a Laborem exercens tanúsága szerint is, nem sok hajlandóságot mutat erre. Pedig ez döntő kérdés lehet abban, hogy hogyan illeszkedik a katolicizmus a modernitás szerveződési keretébe .

E viszony tisztázásában lényeges vizsgálni a munkafelfogások, elsősorban a katolikus és protestáns értelmezések különbségeit.

A liberalizmusnak és a protestáns munkaethosznak kapcsolata és illeszkedése közismerten szerveesebb, ahogyan F. Fukuyama fogalmaz, a liberalista eszme győzelme nem más, mintsem, hogy az élitek a "szegénység, de biztonság" korábbi "katolikus" útja helyett, a "jólét és a kockázat" "protestáns" életmódja mellett döntöttek.

A végső kérdés tehát, amit a tudásszociológiai elemzés felvet, az, hogy milyen a katolikus mentalitás, munkafelfogás helyzete, megítélése a XX. században, amennyiben az "impulzust megadó doktrína", a domináns legitim ideológia /a fejlett világban mindenképp/ a liberalizmus.

### III. A XX. SZÁZADI KATOLIKUS MUNKAINTERPRETÁCIÓ

Mottó: "A világban való munka, az emberi síkon való tevékenység itt egyáltalán nem úgy tűnt fel mint a keresztény élet periférikus területe: egyáltalán nem úgy kapott igazolást, mint engedmény, amit az Egyház ad gyöngeségünknek: hanem úgy nyer bemutatást, mint Isten e világra vonatkozó akaratának prolongációja, legközvetlenebb megvalósítása." /Rónay/

#### III.1. A katolikus munkafelfogás invariáns karakterisztikumai

A katolikus munkafelfogás specifikumainak feltárásához a különböző korok munkafelfogásában megnyilvánuló azonosságok megragadására van szükség, mert minden történetisége ellenére rendelkezik olyan változó dinamikájú állandó jegyekkel, amelyek változása során hol halványabban, hol erőteljesebben jelen vannak.

Az invariáns karakterisztikumok a tanítás "belső magvát" jelentik, a katolicizmus lényegéből fakadnak, meglétüket az a mindig jelenlévő törekvés is biztosítja, hogy a mulandó értékektől megkülönböztesse az állandót és az áthagyományozni valót.

A munkához való viszony alapvető sajátosságai egymással is szorosan összekapcsolódnak, bizonyos értelemben rendszert képeznek, amelyből nem lehet tetszés szerint elvenni vagy hozzátenni.

A katolikus munkafelfogás alapvető jegyei, a munkafogalom értelmezésének:

- a bűnhöz való kötődésében, büntető és vezeklő /megváltó/ jellegében,
- transzcendens irányultságában,
- eszkatologikus perspektívájában,
- spirituális és erkölcsi aspektusának primátusában,
- objektív és szubjektív oldalának elkülönítésében, a szubjektív oldal elsődlegességében,
- személyes és közösségi vonásai egyidejű és egymásra vonatkoztatott figyelembevételében mutatkoznak meg.

A keresztények a munka büntető jellegét az ősi bűnre vezetik vissza. A bibliai alapokra visszamenő értelmezés az egyházi felfogásban a legrégebb, és sokáig a kitüntetett specifikum. Számos szerző /a mai napig is/ a katolikus látásmód legsajátosabb jegyét látja benne. A büntetés a munkában mindig meglévő

kényszer, fáradtság és gyötrelem, amely azonban jelentősen csökkenthető a szabad, értelmes munkában. A legújabb értelmezések szerint nem maga a munka a büntetés, amely törvény a bűnbeesés előtt is, hanem a szenvedés, amely a bűnbeesés után a kísérője lesz.

A szenvedés két síkon jelenik meg:

- A munka felveszi a kényszer jellegét, a szolgálat formáját, hiszen az ősi vétek lényege éppen az, hogy az ember önmaga ura akart lenni, amivel sértette az embernek Istennel való kapcsolatát. A munka az ember "nárcisztikus büszkeségéért" /M. Scheler/ kirótt büntető jelleggel rendelkezik. Így az Istennek való eredeti "jókedvű engedelmeskedés" fáradtságos kényszerré válik, mindennapi nehéz kenyérkeresetté.

- A büntetés jellegéhez kapcsolódik a munkának Krisztus általi megváltása, amely új értelmet ad neki. Krisztus szolidáris az emberi állapottal, hiszen maga is dolgozott. Példája által rehabilitálódik az antikvitásban lebecsült manuális munkavégzés. A krisztusi áldozat megerősíti a munka megváltó értékét, de ebben a megváltásban nem a szenvedéstől való megszabadulás van, az végig kísérője marad az emberi munkának. A megváltás a kísérő szenvedés elfogadásában, elviselni tudásában van. Így a büntetés alázatos, méltóságteljes elviselésének igazi értékét nem az önmagáért való mártíromság és aszketizmus adja, de üdvtörténeti vonatkozása, eszköz-értéke. /1/

Gyakran éri szemrehányás a katolicizmust, hogy lebecsüli a munkát, mert benne büntetést, szenvedést lát. De ez leegyszerűsítés, amely az értelmezés története során maga is pozitívabb értelmet nyer. A munka csak annyiban büntetés, amennyiben szenvedés, de ez lehet és kell is, hogy megtermékenyítő szenvedés legyen, mert egyben "megváltó büntetés" is, a bűntől való megváltás eszköze is egy szerető igazság, de nem egy bosszúálló hatalom által. Csak ezen a címen nyer a munka olyan magas, nemes értéket, mint a rossz feletti győzelem. Mindezeket akceptálni kell a katolikus felfogás megértéséhez. /2/

E felfogás népszerűsége a korakereszténységre nyúlik vissza, amely a közeli parúzia-várás idején az anyagi világtól való elfordulást hirdette, a munkából csupán a szenvedést értékelte. Csak a középkori gondolkodásban találtak egy olyan kielégítő megoldást a "teremtett dolgok" elhelyezésére, amely egyúttal megfelelt a "természetfölötti" látószögnek is.

A munkának szinte a XIX. századig elsősorban a fájdalmas, vezeklő, "áldozati ajándék" jellegét hangsúlyozták, aminek az az oka, hogy a munkának egy lassú fejlődése, az ember fizikai erejére támaszkodó

formája volt a megtapasztalt, és ez a munka az emberben inkább a természetnek való kiszolgáltatottság érzetét keltette, mintsem a rajta való uralom képzetét. Igaz, az emberi autonómia növekedésének gondolata megjelenik a reneszánsztól kezdve az újkor hajnalán, de ez ekkor még inkább ellenkezést váltott ki a katolikus gondolkodásban, mintsem a hagyományos felfogás erőteljesebb modifikációjára kényszerítette volna. Csak a XIX. századi gyors és mély változások indították a katolikus gondolkodást az "emberi uralom" mélyebb vizsgálatára, optimistább értelmezésére. Ugyanakkor az "uralom korlátlanágából" fakadó problémák, a század brutális tényei újra felerősítették a munka negatív aspektusait, az emberi kiszolgáltatottság érzését és tudatát, hogy a modern technikának nem sikerült igazán a munkából fakadó szenvedés súlyán változtatni, sőt új és nagyobb, az egész emberiséget fenyegető veszélyeket és szenvedéseket hozott létre. Így a munka fejlődéstörténete folyamatosan fenntartotta és időnként felerősítette a munkának a bűnhöz, a szenvedéshez tapadó negatív jellegét, mint a katolikus felfogás egyik legsajátosabb jegyét. Ezen aspektus miatt bár oly sokat kritizált a katolikus felfogás - mondja M.Scheler -, mégis lényegbevágó és elhagyhatatlan a helyes munkaértelmezés számára.

A katolikus vallás legalapvetőbb és legáltalánosabb jegye, hogy a földi történelem - amelynek kezdete és vége van - beépül az egyetemes üdvtörténetbe, amely transzcendens és eszkatologikus értelmét és célját megszabja, "minden civilizációs cselekvés végső értelmét és alapvető szabályát" megadja.

A katolikus munkafelfogás az emberi törekvéseknek a természetfölötti életcélra való irányulásában /és irányításában/ csúcsonyul ki, amely nem más, mint "az isteni személyiség és az Isten országa felé való törekvés".

A transzcendenciát a hit alapozza meg, a hit abban, hogy a munka értelme egy transzcendens cél felé való irányulásban tárul fel. A hívő a végpontra tekint és afelől visszatekintve nyer értelmet az emberi munka. A transzcendens és az eszkatologikus jellege, értéke összefonódik. A világon végzett munkát keresztény szellemmel megtölteni nem más, mint a világban érvényre juttatni Isten akaratát, és a földi alkotást az isteni törvénynek és szándéknak alávetni, a világot Krisztushoz "rendelni": "... az eszkatologikus távlat... beteljesíti és nem kiüresíti a földi távlatot." /M.-D. Chenu/

Ez a szemlélet a korakereszténység eszkatologikus, messianisztikus törekvéseitől kezdve a középkori túlvilági orientáltságon át napjainkig jelen van. Az emberi tevékenység minden területen - mondja Teilhard de Chardin - "szerves és szükségképpen" függő viszonyban áll tevékenysége végpontjával, amely

hatást gyakorol rá, a jelent a jövőre, a végpontra, a kozmikus távlatra, a transzcendenciára vonatkoztatja.

A munkában kifejezésre jut az ember Isten iránti szeretete, elhivatottsága, hite, kötelessége, a végső cél felé törekvése, a jelen állandó transzcendentálása. Ez a munka arra irányul, hogy a világot célhoz vezesse. A transzcendens cél a személyiség és a világ vonatkozásában jelenik meg.

Van-e a munkának eszkatologikus önértéke? "Más szóval, a világ csak küzdőtér, amelyben jogot szerzünk az örök élet javaihoz, vagy az örök élet javai között ott lesznek munkánk eredményei is? A kinyilatkoztatás vigasztalja az örök embert, hogy "tettei követik a külvilágra" /Jel. 14,13/. A kijelentést lehetne úgy is magyarázni, hogy a tettek szubjektív erkölcsi értéke követi az embert. Ha azonban arra gondolunk, hogy az üdvösség az egész emberi személy megdicsőülése, akkor a személytől nem lehet elválasztani azt a tevékenységet, amely kialakulásának eszköze volt." /3/ A katolikus felfogásban az e kérdésre vonatkozó értelmezések többfélék, nincs kanonizált felfogás.

Sajátos nézőpontjában a munkaproblematika végeredményben etikai-vallási kérdés, időnként teljes oppozícióban a munka objektív mozzanatával, "a munkavégzés /a munkatermék sorsától független/ Isten által elrendelt kötelesség, célja a munkálkodó ember lelki üdvének és a világ üdvözülésének szolgálata" /4/, vagy dinamikusabb felfogásban az eszkatologikus távlat a személy és a "művek" beteljesülését is hordozza, ahol nem kerül ellentétbe a munka objektív és szubjektív oldala, spirituális és gyakorlati lényege.

A katolikus felfogás szerves része a munka szubjektív és objektív dimenziójának megkülönböztetése, amely párhuzamos a munka transzcendens és eszkatologikus, spirituális lényegének feltárásával.

Az emberi tevékenység szubjektív értelemben vett munkává a cselekvő szándéka révén válik, de szubjektív értelme a természetjogon is alapszik. Szociálisan kötelező érvényű vonatkozásai is vannak, a munka társadalmi-közösségi kötelesség is. Az erkölcsi kötelesség mögött Isten akarata, szándéka, parancsa húzódik meg, amelyet Krisztus példája szentesít.

A munka erkölcsi vonatkozásban számos erény és képesség gyakorlásának alkalmas helye /türelem, alázat, felebaráti szeretet, jótekonyság stb./.

Szubjektív oldalának hangsúlyozása - az antropológiai, a personalista szemlélet megerősödésével párhuzamosan - összefügg a katolikus egyház szerepmódosulásával, az egyház államegyházi funkciójának háttérbe szorulásával, a célracionális, az ökonómiai gondolkodás térnyerésével, a személyt fenyegető

veszélyek növekedésével, amikor az egyház kultúrkritikai szerepvállalásával egyre inkább kulturális-szellemi érték közvetítő, identitásformáló, a köz- és magánerkölcs védelmezője lesz.

A katolikus munkafelfogás végül is a munka spirituális lényegét akarja teljességében és szakrális jellegében feltárni, egységben megértve és átlátva a földi és transzcendens, eszkatologikus mozzanatait, értelmét, értékét, túllépve a munka mindennapi vagy szaktudományos jellegén. Végül is ezek a jegyek a munka értékét egy határon belül tartják a katolikus felfogásban, nem engedik, hogy a munka lebecsült vagy túlértékelt legyen.

### III.2. A XX. századi interpretációk sajátosságai, irányzatai

A XX. századi katolikus munkainterpretációk alapvető meghatározásának a kiteljesedő ipari kapitalizmus és a berendezkedő kommunizmus viszonyait, és az ezt kísérő vallási változás folyamatait tekinthetjük.

A század történelmi megpróbáltatásai, tragikus tapasztalatai, a laicizálódó világ szociális feszültségei, új egyházi szociális törekvések képezik azt a bázist, amely a XX. század megújuló munkateológiai törekvéseit meghatározzák. Szellemi erőfeszítés a század problémáinak megértésére, felvállalására.

A teológiai megújulásnak meg kell felelnie a modern élet tapasztalatainak, elvárásainak, az új elméleti-tudományos eredményeknek hozzá kell járulnia a történelemben élő ember cselekvésének, elkötelezettségének, részvételének megalapozásához.

Ezekre az elvárásokra történő reagálásokat találjuk és tárhatjuk fel a különböző irányzatokban, a tradicionális felfogás XX. századi újrafogalmazásainál éppúgy, mint - erőteljesebben - az új irányzatokban.

A típusok megalkotásával teljesen magamra voltam hagyatkozva, mert az irodalomban sehol nem találkoztam hasonló törekvésekkel. Mégis, úgy gondoltam, mivel jól érzékelhető különbségeket lehet észrevenni, egy ilyen típusú vizsgálódás segítheti a katolikus munkafelfogás változásának és differenciáltságának, a *Laborem exercens* enciklika illeszkedésének bemutatását.

Ezért, hogy az önkényességet elkerüljem, az irányzatok elkülönítésének biztos alapjait és szempontjait kellett felállítanom. Ezek nem lehettek mások, mint egy átfogó keresztény világnézet alapjainak, az ember-világ-Isten kapcsolatnak, a munkára mint tevékenységre irányuló vizsgálódás általános szempontjainak /ok-cél-tartalom/, és az invariáns karakterisztikumoknak sajátos megjelenítése, kiegészítése, értelmezése.

A közös, több tendenciájú keresztény hagyományból különböző irányzatok fejlődnek ki, amelyek részben a "szent források" bizonyos aspektusainak hangsúlyozásából, részben a konkrét szerzői állásfoglalásokból adódnak.

A típusok elkülönítésével lehetővé válik a szemléleti sajátosságok, különbségek, újszerűségek érzékeltetése, bár természetesen tiszta típusok önmagukban aligha találhatóak, ill. egy-egy szerző gondolkodásában több irányzat jegyei is felismerhetők /pl. M.Scheler/.

A teljesség és a maradéktalan besorolhatóság igénye nélkül elkülöníthetők a következő irányzatok:

- tradicionális /metafizikai/, ide tartozik a témáról érkező legtöbb teológus munkája, különösen a század elején/,
- perszonalista /pl. E.Mounier, J.Lacroix/,
- evolucionista /pl. Teilhard de Chardin/,
- racionalista /M.-D.Chenu/.

## A tradicionális felfogás

Reprezentáns képviselője M.Scheler

Mottó: "Bármit tesztek, tegyétek szívből, mintha az Úrnak, s nem embereknek tennétek, hiszen tudjátok, hogy az Úrtól jutalmul kapjátok az örökséget." /Kol. 3,23/24./

A katolikus munkafelfogás invariáns jegyei legtisztábban és egyensúlyban e felfogásban jelennek meg.

Reprezentáns képviselőket is lehet találni /pl. M.Scheler, O.v.Nell-Breuning, stb./, de igazi karaktere talán jellemzőbben megmutatkozik nem kiemelkedő egyéni koncepciókban, hanem különböző teológiai munkák, cikkek, lexikonok, egyházi állásfoglalások szemléletében. /5/

A tradicionális felfogásban három dimenzióját különböztetik meg a munkának:

- az emberi dimenzióját /azaz mennyiben felel meg az ember természetének, létállapotbeli helyzetének, és mennyiben járul hozzá a személy öntökéletesedéséhez, autoteológiájához/,
- kozmikus dimenzióját /az ember részvételét a teremtésben, a világ humanizálásában, a Föld feletti uralom gyakorlásában, a kultúra teremtésében emberi nemzedékek tevékenykedésén keresztül/,
- érdemszerző dimenzióját /amelyet üdvözülési értéke, vezeklő, megváltó szerepe képezi/.

A három dimenziót eszkatologikus céljuk fúzi egybe.

Hasonló jegyeket különböztet meg V. de Couesnongle is /6/ a munka keresztény értelmének vizsgálatakor, amelyek önmagukban is változó értelmezést hordoznak, de egymáshoz való viszonyuk is módosul.

Az első dimenzió a munkát a bűn miatti vezeklésként, szenvedésként láttatja, a másik dimenzió - újabban előtérbe állítva - a teremtés művében való részesedésként értelmezi. De van egy harmadik perspektíva, az eszkatologikus perspektíva, amelyben feltárul, hogy a munka az, ami eljuttatja a világot "végső céljához", beteljesüléséhez.



A XX. századi tradicionális felfogásban az első mozzanat, a bűn, a szenvedés jelenléte gyengébb, mint a megelőző korok felfogásaiban, de erőteljesebben hangsúlyozódik a XX. század másik három irányzatához képest. A tradicionális irányzatban a második perspektíva /a teremtés művében való részesedés/ is halványabb. Ugyanakkor kitérített a transzcendens, eszkatologikus dimenzió.

V. de Couesnongle szerint amilyen mértékben felvállalja az eszkatologikus perspektívát egy értelmezés - amely végül is jelen van a másik két mozzanatban is, de nem hangsúlyosan -, olyan mértékben találjuk meg a munka keresztény /katolikus/ felfogásának lényegét, központját.

Az első két dimenzió bár két lényeges vonását világítja meg a munkának, de egyik sem képes önmagába, egy végső rendező elvbe integrálni a részmozzanatokot.

A világ Isten által teremtődött, és a benne való részvétel hangsúlyozódik, de a kérdés: mi a fejlődés, az ember földi fáradozásának értelme ?

Ha tudjuk, honnan a világ /teremtés/, tudni kell, merre tart. A kezdet és a vég összetartozik, csak az Isten által kijelölt végső célban lehet az emberi cselekvés végső értelmét felmutatni. Ebben az eszkatologikus dimenzióban nyeri el a munka, a teremtés minden földi, emberi és természetfölötti vonatkozását. Ez az aspektus adja a munkáról való gondolkodás leglényegesebb, legbensőbb megfejtését.

Az ember egész munkálkodása az eszkatologikus célért van, épp ezért eszközértéke miatt nem lehet a munkát túlértékelni. Ugyanakkor épp ezért nem lehet lebecsülni sem, hanem "fentről lefelé kell nézni az ember szerepét" a teremtés fejlődésében. Ez nem csökkenti az emberi tevékenység értékét és értelmét, inkább mély lehetőséget nyújt számára, hogy maradéktalanul beteljesítse, realizálja képességeit. Ha nem ezt teszi, bűnt követ el - mondja tomista érveléssel./7/ A munkából - értelmét keresve - nem lehet emberfelettit csinálni, nem lehet misztifikálni, divinizálni. /8/

A tradicionális felfogás önmagán belül elég tág és sokféle értelmezést, árnyalatot enged meg. Egyik vonulatában a munka és szeretet összekapcsolása hangsúlyozódik, ezáltal lesz a munka minden személy közösségi vonatkozású cselekvése. A tradíció másik vonala, a munka állapotbeli kötelességváltást és vezeklő jellegét hangsúlyozza egy deontologikus érvelés alapján.

A katolikus felfogás specifikuma nem a munka negativitásának állítása - amely korábban sem volt egyértelműen sajátja -, de elsősorban korlátlan önértékként való elismertségének megtagadása. "A katolikus munkatan az értékek helyes sorrendjéből kiindulva, amely az élet értékeit, a szellemi, az erkölcsi és a

vallási értékeket a használati értékek fölé helyezi, elítéli a munkát mint öncélt, a munka sokkal inkább az emberi személyiség szolgálatában áll. Az ember tehát alanya és célja mindenféle munkának, soha nem degradálódhat tárggyá, mechanikus eszközzé. A munkának az emberi célkitűzést kell szolgálnia, ez az egyénnek egyre nagyobb tökéletesedését, személyiséggé való kiteljesedését, növekvő érését jelenti. Ugyanakkor a munka a közösség szolgálatában is áll. Minthogy minden egyes ember egyszerismind és eredendően rendelkezik Én-tudattal és Mi-tudattal, így rögtön kezdettől fogva egyként vannak kötelezettségei mind önmagával, mind pedig a közösséggel szemben". /9/

A tradicionális felfogás egyik legsajátosabb jegye a munka objektív és szubjektív aspektusának a megkülönböztetése. /10/ A személy szerzőségének, erkölcsi tökéletesedésének lehetőségét adja a szubjektív oldal preferálása.

A munka a bűn után "természetes dologként" jelenik meg, amely büntető és nevelő funkcióval jár. Az ember képes önmaga tökéletesítésére. Az erények, amelyek a kötelesség betartásának eszközei, növelhetők és csökkenthetők, a munka tehát "erénygyakorló", nevelő értékű, "megváltó". Célja a magunk és mások kiműveléséhez, tökéletesedéséhez való hozzájárulás, hogy "emberibb emberré" válhassunk.

A humanista tradíció által éltetett művelődés, önformálás, építés gondolata kerül itt előtérbe a katolikus felfogásban, és nyer az ökonómiai gondolkodás térnyerésével mind erőteljesebb előnyben részesítést. Ugyanakkor a XX. századi felfogások mégsem állítják már oly mereven szembe a két oldalt, mint pl. a Rerum novarum, nem hasítják ketté a modern ember életét. Ezt már a Mater et magistra, ill. a II. Vatikáni zsinat is hangsúlyozta. E dokumentumokat helytelenül értelmezi az, aki "azt a következtetést vonná le belőle: mindez azt jelenti, hogy a dolgozónak "lelki megvilágításban" kell néznie munkáját. Nemcsak pusztán ismétlése ez az ismeretes tanácsnak, hogy "ajánljuk fel" munkánkat és "tisztítsuk meg szándékainkat"... egy társadalmon belüli keresztény megújulás állítsa vissza a munka igazi tárgyi természetét, tegye újból az emberi méltóság szabad kifejezésévé és az emberi személy teremtő tevékenységévé. Vagyis elismeri, hogy ma ténylegesen nagyok sok emberi munka jellege valamiképpen emberallatti. Ezt a rendellenességet nem lehet pusztán belső, alanyi, vagy akár lelki jellegű kiigazítással sem helyrehozni... Együttműködést kívánó tárgyi kötelessége ez az egyháznak és az emberi társadalomnak. Az egyes keresztény többet tesz munkája "megszenteléséért", ha értelmesen törődik a társadalmi renddel és a társadalmi helyzet megjavítását szolgáló hatásos politikai eszközökkel, mint amennyit valaha is elérhetne pusztán belső és személyes lelki

erőfeszítéssel, próbálva leküzdeni a pénzért folyó emberalázó harc utálatát és értelmetlenségét." /11/

Messze van a tradicionális felfogáson belül ez a vélemény attól a felfogástól, amely az egyének munkájában meglévő önfeláldozásában, a szenvedés vállalt elviselésében rejlő magasabb méltóságában találja meg a munka pozitív aspektusát, attól, amely az áldozat, alázat, önfeláldozás szerepét hangsúlyozza valamilyen kötelességetika nevében.

Igaz, a kötelességetika - a kritikai számonkérés lehetőségét is hordozza. A munka alázattal, szeretetből fakadó elfogadásához kapcsolódik az alanyból való kilindulás, a szubjektív jellegének hangsúlyozásához az a mozzanat, amely a helyes értékrend átlátásának ösztönző, pozitív erejét hangsúlyozza. A munka katolikus megítélése kizár minden túlértékelést. Vallási értékét elsősorban szellemi-erkölcsi értéke adja.

Az embernek a munkához való pozitív, de a mértékre alapozódó viszonyának kialakítása a munka szellemi felfogására és örök, magasabb rendű objektív és abszolút céljára és értékére épülhet, amely perspektíva által hatékony erkölcsi és vallási impulzusok születnek.

A tradicionális munkafelfogás reprezentáns képviselője M.Scheler. /12/ M.Scheler munkaértelmezésének kiemelkedő szerepet lehet tulajdonítani a katolikus munkafelfogás történetében, mert összegző és előrevetítő szerepe van. A tradicionális katolikus munkafelfogást összegzi oly módon, hogy abban más XX. századi irányzatok motívumai is megjelennek.

Nem tekinti a munkát általában véve az ember antropológiai jegyének. Ez nem jelenti azt, hogy a munka kategóriájával nem foglalkozik, de éppen a helyes értékrendet veszélyeztető munka túlértékelése és a munka egyoldalú használati értékként való kezelésének korabeli túlhangsúlyozása ellen hadakozik, az emberi személy, a szellemi értékek veszélyeztetettségét látva benne. Ezért fontos számára a munka szellemi értékének és természetének elemzése és hangsúlyozása.

A munka katolikus megítélése szerinte kizár minden túlértékelést. Vallási értékét elsősorban szellemi-erkölcsi értékeiből bontja ki, szemben a kritizált egyéb felfogások megközelítéseivel. Semmiképpen sem értékelődik oly magasra a munka mint tevékenység, vagy a munka vallás erkölcsi értéke, mint II. János Pál pápánál, miként az kiolvasható a *Laborem exercens* enciklikából. Ezt a megállapítást alátámaszthatjuk azzal is, hogy éppen M.Schelerre hivatkoznak azok a korabeli elemzések és elemzők, akik a katolikus felfogás mértéktartó voltának szükségességére és alapvető sajátosságára utalnak más vallási /pl. protestáns/ és nem vallási értékelésekkel történő összehasonlításban. /13/

M.Scheler antropológiája nem munkacentrikus - és ez nagy különbség a pápai enciklikai értelmezést nézve -, de ez nem akadályozza meg, hogy a munkáról határozott véleménye legyen, sőt, nagyon is tisztában van a munkafelfogások szerepével és jelentőségével a gyakorlati munkaerkölcs vonatkozásában, bizonyos szempontból a "szolgálatok hierarchiája" alapján "elgondolt" és "gyakorolt" életvitel szempontjából.

A munka vallásos, pontosabban katolikus felfogásában olyan valláserkölcsei hajtóerőt látott, amelyet minden relativisztikus, evilági motivációnál alkalmasabbnak talált a munkakedv fokozására. /14/

Munkafelfogása lényegi mozzanatai:

- a munka az ember bűnbeeséséért, "nárcisztikus büszkeségéért" kirótt büntető jelleggel rendelkezik, amely leginkább a természet törvényeinek való alávetettségben mutatkozik meg,
- mégis "közvetett módon" az öröm forrása lehet,
- leginkább az "erény gyakorlásának" színtere: a munka révén az ember megtanul uralkodni a teste fölött, önuralomra tesz szert, tehát vezeklés, gyógyír, "tisztító kúra", az "alázat iskolája",
- a munka kulturális funkciója, hogy eljuttassa a világot Isten által rendelt formájába az emberi generációk "áldozat jellegű" munkája révén.

A munka ama elsődleges sajátossága, hogy a fáradtság, a szükség, a szenvedés jegyét ölti magára, lényegbevágó és elhagyhatatlan a helyes munkaértelmezés számára - mondja -, mert enélkül az ember könnyen mint "homo faber" határozhatná meg magát, akinek értelme és észbeli képessége csak a tárgyakon való munkálkodás során és révén alakul ki. Az ember viszont elsősorban "homo sapiens", és mint ilyen, Isten által teremtett. A munka csupán szellemi potenciák és egyéb képességek gyakorló tere, az anyag fölötti uralom és a formateremtő képességéé, a kontempláció zavartalan szabadságának biztosítóé. Tiszteletet és hálaérzetet fejleszt ki Isten iránt, akinek "áldása nélkül" pusztán önerejéből nem tudná az ember a munka értékeit kibontakoztatni. Továbbá tiszteletet és hálát fejleszt ki az egész emberiség iránt, egész múltja iránt, megértve, hogy a munka révén válik az ember "halhatatlanná", kultúrát alkotva kontinuitást teremt a múlt, jelen és jövő között.

Az embernek "homo faber"-ként történő meghatározása - mondja M.Scheler - könnyen társul azzal a helytelen és veszélyes gondolattal, amely főleg a szocialisztikus eszmékben gyakran megfogalmazódik, hogy az embert munkája teremtette, így nélkülözheti Istent. A munka lesz a kultúra és minden haladás alapja, az ember minden tevékenységét a munkára vezeti vissza. Pedig a katolikus felfogás elvből magasabbra

értékeli a szemlélődő életet a gyakorlatinál - mondja M.Scheler.

Ebből következik a tevékenységek hierarchiája, és a kontemplatív-, meditatív-, szerzetesi tevékenységnek legmagasabbra való értékelése, mint a katolikus felfogás legjellemzőbb jegye, ami ugyancsak sok bírálatot váltott ki, és elkülöníti a protestáns felfogástól. /15/

Ennek megfelelően a paradicsombeli munka sem értékelődhet igazán munkaként, inkább olyan céltalan tevékenységként, amely a bűnbeesés után legfeljebb a "zseni művészi tevékenységében" van jelen M.Scheler szerint. A munka tehát erőteljesen, lényegében különbözik olyan tevékenységektől, mint a művészet, játék, kontempláció. Korántsem található meg nála az a gondolat, hogy a munka mint "ima", mint "istentisztelet" azonos értékű azok "tisztá formáival". "Ora et labora!" a helyes sorrend, mondja, amely nem fordítható meg és nem azonosítható.

Ennek alapján el lehet és el kell utasítani a munkát túlértékelő koncepciókat, amelyek "egydimenzióssá" teszik az embert, kiiktatva vagy gyengítve számos pozitív vallási, egyházi, állami, közösségi és személyes, nem munka jellegű emberi tevékenységet és viszonyt.

A munkát a helyes értelmezésben nem illetik "vallásos tisztelettel", vallásos megközelítése nem vezet a "munka vallásához", ami nem akadályozza meg azt, hogy az öröm bizonyos fajtáinak forrása legyen, bár ez - teszi hozzá a jelenre és a jövőre vonatkozó pesszimizmussal -, a civilizáció előrehaladtával egyre kevésbé lehetséges.

A munka, igaz, "önmagában" nem öröm, de "közvetett módon" az lehet. Ez az a pont, ahol lehetővé válik más felfogásokban is a munkában rejlő egyre több pozitívitás elismerése, pl. E. Mounier felfogásában, azzal együtt, hogy az ember nem munka jellegű tevékenységeit is magasra értékeli, ill. az ember "homo artifex" meghatározását is pozitívan látatja /M.-D.Chenu/, és így meghaladható lesz a tradicionális felfogás több eleme.

A munka szellemiségében megtapasztalt öröm a munka minősége, keresztény értelme és célja iránti belső elkötelezettségen alapszik. Az önzetlen, alázatos, áldozat jellegű munka megtisztít az érzékiségtől, büszkeségtől, szemben áll a külső kényszer hatására végzett munkával, hiszen transzcendens céljának és büntető jellegének belső azonosulásból fakadó elfogadásából adódik.

Két dolog hiányzik korunkban - mondja -, az alázat a munka elfogadására, és ugyanakkor a gondtalanság a jövőre vonatkozóan /lásd hasonlóan később E.Mounier gondolatát/, mert a holnapért történő túlzott

aggódásban a munka és terméke túlértékelése történik. "Épp a mi és a miénkhez hasonló korokban mutatkozik meg az abszolút vallási és erkölcsi szempontból szankcionált munkakötelezettség értéke." /16/

A munkát büntető és vezeklő jellegénél fogva "önként vállalt alázattal" kell elfogadnia. Az engedelmesség, a kötelesség itt nem "mechanizál", mert belső felismerésből fakadó előnyben részesítésről van szó, nem külső kényszerről: "...csakis a feladat előtti meghajlás ezen aktusának ésszel való felérése és annak mint alázati aktusnak a beépítése az akaratba képes az... egyre örömtelenebbé váló munkát megfosztani az emberhez mind méltatlanabb rabszolga-jellegétől". /17/

M. Schelernél igen erőteljesen jelen van a munka vezeklő és ehhez kapcsolódó nevelő szerepe /az alázat iskolája/, akárcsak a tomista felfogásban, de itt a belső azonosulás hangsúlyozódik, nem a deontologikus jellege.

A deontologikus érveléssel és hatással nemcsak a munka szellemi értékének belső azonosulás útján történő felismerése áll szemben, de a példakép szerepének elismerése is, amely végül ezt a belsővé tételt feltételezi és egyben maga után vonja. /Ez a munkafelfogás szempontjából az isteni, a jézusi példa szerepének hangsúlyozását jelenti./ Mert nem a parancs, nem a direkt nevelői szándék a hatásos, de a példa, amely a "más által történő meghatározás ellentéte is mind a követő személy autonóm belátása, mind pedig autonóm akarása tekintetében. Mert semmi nincs a Földön - mondja -, ami egy személyt annyira eredendően, szükségszerűen és közvetlenül jóvá tehet, mint egy jó személy jóságának belátható és adekvát szemlélete. /18/

A példakép hatása nem utánczás, de "szabad odaadás... a példakép - autonóm belátás számára hozzáférhető - személyes értéktartalma iránt". Nem "létmegismerés", de "értékmegismerés", "előnyben részesítés" a szeretet révén, amely kiváltja a követés akaratát.

Az érzület megváltozása tehát nem parancs, nevelői utasítás, tanácsadás, kötelességteljesítés. "Aki hisz Isten parancsaiban, az azért teszi, mert azok Isten személyének parancsai /tartalmuk megfelel Isten személyes jóságának/, s nem elsősorban az erkölcsi törvényt tiszteli benne, Istent pedig csak mint e törvény megfogalmazójának, e rend megalapítójának üres ismeretlenét." /19/

Tehát a perszonalista etika érvrendszere enyhít a katolikus felfogás hagyományos deontologikus szerkezetén, amikor az isteni parancs léte összhangba hozható a személy nagykorúságára jellemző teleologikus érveléssel.

Lényegesen különbözik azonban a tomista etika szituatív jellegétől. M.Schelernél az emberi munka erkölcsi értéke nem függ a konkrét cselekvésétől, tárgyi oldalától vagy a szubjektum tökéletesedésétől, hanem csupán attól, hogy mennyire adja át magát földi küldetése transzcendens céljának benne.

A munka tehát "az alázat iskolája", minthogy általa idegen törvénynek kell alávetni magunkat, amelyek nincsenek tekintettel ösztönéletünk állapotára, így az inkább fájdalmat jelent. " A dolognak való engedelmisség szellemi felfogása és az engedelmisség ezen aktusának alázatossági aktusként való, önkéntes elfogadása az akarat által - ez az egyedül lehetséges módja annak, hogy megszüntessük a népesség mind gyorsabb szaporodása folytán még normál körülmények között is egyre nagyobb mennyiségű és a specializáció és a munkamegosztás, valamint a szétaprózódás miatt egyre örömtelenebbé váló munkának az emberhez mind legkevésbé méltó rabszolga-jellegét. Továbbá fejlődése során hasonló boldogságra csak akkor találhat az emberiség, ha az ember örömforrásainak növekvő hányadát magában a munkában találja meg. Ezért manapság kétszeresen is fontos, hogy melyiket választjuk: dacos, rabszolgaszellemben való dolgozást, vagy az alázatos, szabad emberként és keresztényként való "elfogadó" munkavégzést. A keresztény ember, ellentétben a szolgálattelkűvel, nem akar ott is uralkodni, ahol szolgálnia kell, és ahol láthatólag valóban szolgál is, hanem ott is hajlandó a szolgálatra, ahol külső pozíciója a parancsolás és uralkodás feladatát rója ki rá... ha tehát az emberből hiányoznak az említett erkölcsi-vallási, abszolút hajtóerők, ha nem ismer mást, mint a saját előnyét szolgáló, relatív és hipotetikus mozgatórugókat és munkájának egoista, haszonelvű eredményét, ó, hát nem veszi észre az ilyen ember, hogy az állapotok épp az ő ilyen magatartása folytán válnak egyre kaotikusabbá, és hogy épp eme viszonyulásával idézi elő azt a káoszt, melynek megszüntetésére vár. Épp a mi és a miénkhez hasonló korokban mutatkozik meg az abszolút, vallási és erkölcsi szempontból szankcionált munkakötelezettség értéke." /20/ Felfogásának ideologisztikus-kompenzatorikus elemei /minden kommentár nélkül/ jól megfigyelhetők.

A munka kulturális aspektusát képezi M.Scheler szerint a világnak az Istenhez való eljuttatásán való emberi fáradozás, a szellemi-erkölcsi rendeltetésének bevégzésén való munkálkodás, az ember és világ felnövelése rajta kívül létező értelméhez. E funkció révén az ember Isten "munkatársává" emelkedik, amit istenképűsége alapoz meg, amikor Isten az embert "kicsiben" saját, szabad alkotó erejével, az értelmes szabadság és spontenitás képességével ruhazza fel.

Az áldozat jellegű munka nem a létfenntartás vagy a jólét érdekében végzett munkát jelöli, hanem az ember részvétélét - a Teremtő "munkatársaként" - a potenciális racionális teleológia kibontakoztatásában. A Teremtő munkájában való közreműködés feltételezi, hogy a teremtés nem kész, de formálható univerzum, amelyben az embernek kell áldozatot vállalnia "az alsóbbrendű természet egészének univerzális rendeltetési célja érdekében, oly módon, hogy a racionális szellem és forma bélyegét mindenütt rányomja az alsóbbrendű világban fellelhető alacsonyabbrendű élőlényekre... A társaival szövetkező ember... munkával kapcsolatos kötelessége az, hogy az emberen kívüli világot mintegy felemelje saját, ésszerű rendeltetése szintjére, hogy helyesen ismeri fel, szeretettel veszi körül, és megmunkálja azt. Ez a kötelesség régebbi keletű és független attól, amit a munka nyújt termékének az ember testi szükségleteire való visszahatás révén." /21/

A természeti teleológia eme kibontakozásának gondolatát láthatjuk viszont majd Teilhard de Chardin munkáiban. A mai környezeteológia néhány vonása is felfedezhető benne, amikor a természetben való racionális, instrumentális uralom helyett a "szeretettel való megmunkálásáról" beszél.

### A perszonalista irányzat

Reprezentáns képviselője E. Mounier

Mottó: "A munka az aktivitás különleges formája, természetes, de terhes ... nem az egész élet, sem az emberi élet lényegi eleme. Felette áll a lélek, az értelem, a szeretet élete."  
/ E. Mounier/

A XX. század katolikus munkateológiáján belül a perszonalista irányzatról mint relative elkülönülő területről csak megszorításokkal lehet beszélni, mert a század második felére, napjainkra pedig végképpen általánossá vált a teológiai problémák perszonalista megközelítése. Szinte valamennyi irányzatban sajátos módon jelen van, mintegy legszembetűnőbb és legismertebb közös jegyeiket képezve.

A perszonalista megközelítés térhódítása párhuzamos a krisztológiának, az antropológiai szemléletnek a teológián belüli előtérbe kerülésével / nemcsak a katolikus gondolkodásban/.

Így míg a perszonalizmus a II. Vatikáni zsinat előtti idők egyik prominens irányzata volt, a zsinat után a perszonális szemlélet az egész katolikus gondolkodást áthatotta, aminek következménye a perszonalizmusnak mint irányzatnak, mint iskolának elmosódása /22/, ami nem jelentéktelenségének



jele, hanem éppen kiteljesedése, ahogyan E. Mounier is mondta: "A perszonalizmus sorsa akkor lesz a legjobb, ha - miután elég sok emberben felébresztette az ember teljes értékét - eltűnik nyom nélkül, mivel teljesebben egybeolvad a mindennapi élettel." /23/

Mindezt figyelembe véve mégis - a munkafelfogásokat tekintve - külön irányzatként érdemes kezelni, részben markáns jegyekben megmutatózó történeti jelentkezése /pl. francia iskola/, ill. néhány mai gondolkodónál tapasztalható perszonalista szemlélet kitüntetett jelenléte miatt.

Sokan hangsúlyozzák, hogy a kereszténység eredetétől kezdve immanensen perszonalista beállítottságú, amit későbbi korok csak "kibontanak" történeti fejlettségük szükségleteinek megfelelően. A személyiség keresztény értelmezését az emberi nem egységének és egyenlőségének gondolata alapozza meg. A "minden ember személy" gondolat elfogadása az emberek természetes egyenlőtlenségének elképzelését szülő viszonyok meghaladásából fakad. Az antikvitás az egyenlőség fogalmát egyáltalán nem ismerte, ez a kategória először a kereszténységben jelenik meg, mint az Isten előtt való egyenlőség fogalma. A kereszténység mondja ki először, hogy minden ember személy, Isten képmására teremtett.

A személyfogalom teológiai jelentőségét az adja, hogy az ember ontológiai természetére utal, azaz az ember azon specifikumaira, amelyek az ember minden lényegi viszonyát, így az emberi munka helyét, szerepét és elsődleges jellemzőit, szellemi, erkölcsi természetét kijelöli. A személyfogalom általános teológiai használatától meg kell különböztetni a perszonalizmus elméletét.

A perszonalizmus mint kifejezés Schleiermachertól származik, és eredetileg a panteizmussal szemben a személyes Istenbe vetett hit értelmében használták. /24/ A munkaértelmezések szempontjából különösen M.Scheler, Teilhard de Chardin perszonalista gondolat által ihletett munkásságát, de leginkább az 1930-as években az Esprit c. folyóirat köré csoportosuló francia szerzők tevékenységét kell kiemelni. Ez az iskola eltávolodást jelent a korabeli neotomista irányzatoktól, pl. a maritain-i elvontabb filozófiától egy konkrét történeti gondolkodás felé, ám megtartva a szellem elsőbbségének elvét, és nagyobb nyitottságot mutat a kereszténységen kívüli irányzatok, gondolkodások iránt. Forrásaként meg kell még említeni az augustinuszi ihletésű "dinamikus filozófiát", főleg M.Blondel Action-ját.

Mi a perszonalizmus? E. Mounier megfogalmazásában: "Perszonalistának nevezünk minden tant, minden kultúrát, amely elismeri az emberi személy elsőbbségét a személy fejlődését biztosító anyagi szükségszerűségekkel és kollektív berendezkedésekkel szemben". /25/

A personalista gondolkodás igen sokféle. A personalista elmélet két lehetséges kifejtési módját különbözteti meg E. Mounier: "Ki lehet indulni az objektív mindenség tanulmányozásából, kimutatni, hogy a személyes létezmód a létezés legmagasabb formája és az ember előtti természet fejlődése arra a teremtő pillanatra összpontosul, amelyben a mindenségnek ez a betetőződése megjelenik. Akkor azt mondjuk, a mindenség központi ténye bizonyos perszonalizációs mozgás, és a személytelen valóságok, vagy a többé-kevésbé elszemélytelenedettek csupán sebesség-veszteségek, vagy a természet ernyedései a perszonalizálódás útján". /26/

A personalista gondolat ilyen típusú megközelítése elsősorban Teilhard de Chardin kozmikus-evolucionista szemléletében jelentkezik.

A másik megközelítési lehetőség, amelyet maga E. Mounier is követ, már történetibb és konkrétabb szemléletű és kiindulópontú. A perszonalizmus nála: "Nem valami értelmi szkéma, mely érintetlenül vivődik tovább a történelemben, hanem a hűséget bizonyos emberi abszolútumhoz progresszív történelmi tapasztalattal kombinálja". /27/

Így a personalista gondolkodás nála a "történelemben inkarnált gondolkodás" /Rónay/, a "doctrine mélé à l'histoire" megvalósítása.

E. Mounier személyfogalma nem statikus, hanem a személylé válás önteremtő mozgását tartalmazza magában a konkrét történelmi szituációban. Az ember a "levés" állapotában van, mindig úton "az individuum és a személy között". A személy nem azonos az elszigetelt, anyagban elvesző individuummal, sem annak külsődleges szerepeivel. Úgy helyeződik az evilági hierarchia csúcsára, hogy alapvetően megtartja az értékvonatkoztatottságát és közösségi jellegét.

A társadalomnak és a közösségnek Tönnies-mintájú megkülönböztetése hozzájárul individuum- és személyiségértelmezésének árnyalt kidolgozásához. A katolikus tradicionalizmushoz viszonyítva differenciáltabb az állam és társadalom fogalmának használata is. Amíg az individuum alárendelődik a társadalomnak, addig a személy megőrzi autonóm voltát vele szemben. Elemzésében a társadalom nem mindig ellenséges közeg, lehet "a personalista közösség" megteremtésének terepe is. A personalista társadalomnak biztosítania kell a közjót, a közjog, valamint a személyhez méltó munka konkrét feltételeit. A személyiségre az igazi veszélyt a totalitáriánus állam jelenti. /28/

A perszonalizmus szembefordul a társadalom mindenféle "totális megszervezésével", de nem a

"szociális forradalommal", melyet szükségesnek tart.

A "történelemben inkarnált gondolkodásából" adódik, hogy a perszonalizáció nála nem pusztán és elsődlegesen tudati, szellemi, hanem az emberiség humanizálására irányuló emberi erőfeszítésekkel azonos: "az úgynevezett szellemi forradalom első lépése a gazdasági és a politikai, mely utat tör azokig az egyelőre még homályban tengődő sorokig is, akiket a létfenntartás elemi gondjai sokkal jobban nyomasztanak, semhogy szellemi forradalomra gondolhatnának". /29/

A tradicionalista felfogásnál erőteljesebben hangsúlyozódik az erkölcsi törvény megvalósításának konkrét /gazdasági-politikai/ feltételrendszeréhez kötődése.

A francia perszonalizmus azoknak a katolikusoknak az elmélete, akik a harmincas éveket civilizációs válságként élik meg. Társadalomkritikájuk a különböző rendszerek /kapitalizmus és sztálinizmus/ személyiségromboló hatása ellen irányul. Elhatárolódik a marxizmustól is, bár nem fordul oly frontálisan szembe vele, mint a tradicionálisabb irányzatok. Munkaértelmezésük szempontjából a leglényegesebb különbség az elidegenedés-felfogásukban található.

E.Mounier-nél az elidegenedés forrása az ember antropológiai állandója, az eredeti bűn és az anyag általi /testi, tárgyi/ meghatározottsága. Az elidegenedés így végigkíséri az ember egész történelmét, nem szüntethető meg, legkevésbé a tulajdonviszonyok egyszeri megváltoztatásával, még kevésbé a kollektivizálás korabeli módja által.

Az elidegenedésből történő kilépés csak a transzcendenciában lehetséges. Az ember világon túli rendeltetése képezi az előfeltételét a determinizmus, az elidegenedés meghaladásának, "a szabadság nem nyerhető el a természetes determinizmusok ellenére: csak felettük, de velük vívható ki"./30/

A világ átalakításán való munkálkodás, a társadalmi-technikai haladás a krisztusi tevékenységben való részvételt, a végső célhoz való közelebb kerülést jelenti, tehát E. Mounier-nél alapjában véve pozitív megítélést kap, sokkal inkább mint pl. G.Marcel, ill. J.Maritain felfogásában.

E.Mounier viszonylag jól kidolgozott munkafelfogással rendelkezik. /31/ A munka fogalmát szerves hely illeti meg kategóriarendszerében, és a munka immanens jegyeinek kifejtésére is vállalkozik.

A munkát először is elkülöníti az általában vett cselekvéstől, az aktivitástól, amely az emberi élet állandó kísérője és kiteljesítője, és amelybe a szemlélődés is beleértendő. Az aktivitás különleges esete az alkotás, amely legtisztább formájában szellemi cselekvés. A munka csupán az aktivitás egyik esete,

természetes, de terhes. Nem jelentheti az élet egészét, vagy a leglényegesebb elemét. Nem lehet divinizálni, a munka minden misztikuma /pl. a fordista vagy sztalinista/ labourista eretnokség.

A tevékenység ellentéte a tétlenség /üres idő/, amely viszont természetellenes. A pihenés /szabad idő/ nem tétlenség, hiszen a meditációt teszi lehetővé, lényegesebb az ember számára, mint a munka.

A munka immanens jegye a büntetés, ezért a munka soha nem lehet játék és nem képezheti az ember legfőbb boldogságát. A büntetés a munkában meglévő kényszer, fáradtság és gyötrellem, amely azonban jelentősen csökkenhet a hivatásból, szeretetből szabadon végzett, értelmes munkában.

A munka fenti jegyéből nem feltétlenül következik a teljesen pesszimista megítélése, öröm nélküli szolgálóként való kezelése, mint pl. a sztoikusoknál vagy janzenistáknál. A pesszimista megítélés vagy az ember hibás teológiáján nyugszik, vagy a "normális" /pozitív/ és az "adott" /negatív/ munkafeltételek azonosításából.

A munka bár gyötrelmes, de természetesnek tekinthető. Ebben a formájában öröm kell, hogy kövesse, mint az ember minden más cselekedetét. Ez az öröm abból fakad, hogy a munkát valamely mű elkészülte miatt végezzük, és egy műnek a kidolgozása egyben a személyiség kiteljesedése. Tehát nem állítódik szembe a munka objektív és szubjektív oldala.

Az öröm abból is fakad, hogy a munka produktumai éppúgy, mint végzése, kapcsolatot alkot a résztvevők között és azt az érzést eredményezi, hogy nem egy absztrakt és utilitarista szolidaritásban vesznek részt, hanem egy közösségben és annak szolgálatában.

A munka örömét fokozhatja a benne megnyilvánuló játékosság és költészet is. A munka öröme tehát nem a teljesítményből adódik, hanem önmagán kívülről, az ember igazi céljaiból tevődik hozzá, a közösséghez és a munka utáni pihenés felé visz. A szabadidő öröme kiterjesztődik a munkára mint az elérésének eszközére. A munkából fakadó öröm tehát igen sokrétű, sokszínű. A munka méltósága szintén nem a teljesítményből, az erőfeszítésből, és nem is a munka gazdasági céljaiból fakad, hanem emberi következményeiből adódik.

Bár a munka tárgyaiban hierarchikus rend fedezhető fel, a munkában ilyen nem létezik, ezért nem különböztethető meg nemes és szolgai munka. /32/

Ha a munka nem az ember leglényegesebb hivatása, miért dolgozunk? - teszi fel a kérdést E.Mounier. A munka a munkavégzés felől nézve először is kötelesség. Nem az aktivitás általános kötelezettsége

értelmében, amely a tétlenség elítéléséből fakad. Ezért bizonyos, azaz "mindenki üdvére" szolgáló hivatások gyakorlói /pl. szerzetesek, művészek/ felmentettek lehetnek a munkavégzés alól.

A munka kötelesség-jellege nem ragadható meg eredményei, következményei oldaláról sem, miként egyes osztályok gazdasági érdeke szempontjából sem, bár a valóságban gyakran erre korlátozódik.

Maga a mű sem célja a munkavégzésnek, ha ez mennyiségi vagy csupán gazdasági értékében méretik meg, vagy az alkotás bálványozásaként jelentkezik.

A szegénység franciskánus elvének felelevenítésével a meggazdagodást is elveti mint a munkavégzés célját. /33/ Szembehelyezkedik a gazdagság, a termelés, a technika minden hamis illúziójával, önértékként való kezelésével. A szeretet az, amely segítségével az ember megszabadul önzőségétől, amely biztosítja, hogy egyetlen embert se kezeljünk eszközként, hanem mindig csak célként. "...ellenségei vagyunk a gazdagságnak és a nyomornak egyaránt, a gazdagság nyomorának. Egy biztonsági minimum és a maximális biztonság egyszerre feltételei a szellemi életnek... Csak az egyszerűség érheti el azt a ragyogást, amire a gazdagság törekszik, mert nincs benne fősვნყség és jelentős szerepet kap benne a javak elköltése." /34/

A munkavégzésnek a fentieknél sokkal "szerényebb" céljai vannak - mondja E.Mounier -, amelyek csupán eszközértéket biztosítanak számára, amennyiben a személyt kell szolgálnia, és ezért elsősorban szellemi érték.

A munka először is eszköz mindenki számára ahhoz, hogy biztosítsa a létminimumot a munkavégző és rábízottai számára, de ezen túl, "normális" körülmények között, egy teljes emberi élet feltételeit kell lehetővé tennie.

A munka eszközértékében jelentős fegyelmező eszköz. Az egyént kiemeli önmagából: a lemondás igazi iskolája, így minden szeretet tartósságának feltétele. Ez a lemondás nem elveszejtí az egyént, hanem személyiségének alkotójává válik.

Egyaránt védeni kell az egyént a "műért" történő feláldozástól és az aszketikus túlzásoktól: "Veszélyes dolog lenne az egyént a műben feloldani..., de ugyanúgy veszélyes lenne az embert aszketikus lemondásra bírni egy olyan rendben, ahol a munka keserű számára, nem más, mint üres erkölcsi magány."/35/ A munka a bajtársiasság kialakításának is egyik legfontosabb eszköze, amely a "társadalmi szolgálat kollektív érzését" is jelenti.

E.Mounier szerint a munka korábbi történetében a büntető-elem került előtérbe a jogi-elem hátrányára.

A kívánatos jogi elemzésnek a munka újrafelosztására, új rendszerére és díjazására kell irányulnia./36/

A munka újrafelosztására tett javaslata a munka terheinek és az ún. szolgai munkáknak igazságos társadalmi elosztását célozza. Mivel minden ember kivétel nélkül alávetett a munkának, így mindenkinek egyformán kell részesülnie terheiben is, képességei vagy a közös érdek meghatározta egyensúly szerint.

Elutasítja a munkák piac általi elosztását. A harmincas évek korporativista gondolkodásának megfelelően elfogadja a munka olyan irányított, de nem államosított formáját, amely biztosítja a személy számára a szükséges önkéntességet, és elkerüli mind az anarchiát, mind a "kollektizmus kényszerét".

E.Mounier elemzése tartalmazza az elidegenedett munka kritikáját is, hiszen azt a harmincas években a félautomatizált tömegtermelés robotmunkája igen élesen előtérbe állította. A munka ezen formája a személyes munka világának eltűnését eredményezte, a fizikai megterhelés helyett új nyomorúságot teremtve. Ami nagyon lényeges, hogy nem a gépet, a fejlődő technikát teszi meg az elidegenedésért felelősnek /37/, sőt azt hangsúlyozza, hogy a technika inkább "felszabadítja" az embert, biztosítva számára azt a minimum-jólétet, amely egy szellemi élethez kell, amely biztosítja azt a szabad időt, amely egy emberibb életre fordítható. A technikai fejlődés követelményeként és következményeként megfogalmazódik a technika állandó tökéletesedési szükséglete, amely egyszerre hordoz pozitív és negatív tendenciákat. A pozitív: a munkaidő megrövidülése, a munkás új típusának megjelenése, egy kvalifikáltabb szakember és egy teljes életet élő ember ideája. A munkabér megítélésénél szintén nem az előállított termék mennyiségét vagy a végzett munka minőségét tartja lényegesnek, sőt az ilyen alapú bérezés ellen tiltakozik, mint ahogy elítéli a munkának a kereslet-kínálat piacán való árucikként történő megjelenését. A bért nem lehet a munka mennyiségéhez vagy jellegéhez igazítani, "mivel a munka nem mérhető, hanem minőségi és személyes", azaz a bérnek a személyre kell irányulnia, a személy már jelzett szükségleteit kell szolgálnia. E.Mounier ezen felfogása abból az értelmezésből is adódik, amely nem állít fel hierarchikus rendet a munka különböző fajtái között, amennyiben azok lehetőséget biztosítanak a személyek hivatásszerű tevékenységéhez. A "szolgai munkának" pedig igazságos társadalmi elosztását szorgalmazza, amelyek egyébként is - mondja optimista vélekedéssel - a gépesítés révén egyre inkább könnyebbé válnak, ami azonban nem zárja ki a küzdelmet a munkának a személyiségre tett negatív hatásai ellen.

## Evolucionista típus

Reprezentáns képviselője Teilhard de Chardin

Mottó: "... ha keresztények vagyunk, lendülettel vethetjük magunkat munkánk tárgya felé, mint valami nyílt kapu felé, amely elénk tárja azt az utat, ahol létünk legfelső módon telítődik... Isten nem csökkenti bennünk, hanem megszenteli erőfeszítésünk tökéletesedését és egységét..."  
/Teilhard de Chardin/

Teilhard de Chardin munkafelfogása nincs szisztematikusan kidolgozva, de írásalban számos, "az emberi munka értelmére, természetére, a világban betöltött szerepére és céljára" vonatkozó fejtegetést találunk./38/

A munkára irányuló reflexió mégsem esetleges nála, hanem a tudatos emberi lét, szellemiség velejárója: "Az állatok passzív módon és vakon húzzák a Haladás igen súlyos szekerét. Az ember viszont /a valóban felnőtt és intelligens ember!/, még mielőtt folytatná a közös emberi munka megvalósítását, megkérdendőt - és kell is, hogy megkérdendőt - : vajon megéri-e a fáradságot, amit megkövetel? Vajon csakugyan remélhetjük, hogy maradandó művön dolgozunk, avagy csak hamut és port gyúrunk és alakítgatunk? : az élet érdekében vállalt munkának, s a halállal szemben érzett rémületnek van-e értelme?" /39/

A kozmikus megközelítés, a világban lejátszódó teleologikus fejlődési folyamat sajátos értelmezése új perspektívát nyit az emberi világ, az emberi törekvések, cselekvések számára. Többé már az ember "... nem a Világ mozdulatlan központja, aminek oly sokáig hitte magát, hanem tengelye, és irányítója az Evolúciónak..." - írja az Emberi jelenség című művének prológosában. /40/

Az evolucionista világlátás kedvez a vallásos világnézet azon típusú kidolgozásának, amely jobban megfelel a világban élő és dolgozó keresztények elvárásainak, és a munka értelmezésének új lehetőségét biztosítja. /41/

A munka problémájának a kozmikus evolúció egészébe való helyezése a megközelítés - tartalmat befolyásoló - módszerét is meghatározza: "Emerger pour voir". /Kiemelkedni, hogy lássunk./ "Számomra csak egyféleképpen lehet élni: magasra lépni, elég magasra emelkedni ahhoz, hogy a részletek felszíni rendetlensége felett, bármilyen fájdalmasak is ezek a részletek, kirajzolódjék valami nagy emberi sors jelentőségteljes szabályozása." /42/

A kozmikus totalitás perspektívája egy optimista és végső soron pozitív lineáris fejlődésvonalat

eredményez, amelyben az emberi munka ugyanezen jegyekre tesz szert.

Kozmikus univerzalizmusának szerves kiegészítője perszonalizmusa. A kettő kapcsolódásából új látásmód születik, amely a hagyományos megközelítésben erőteljesen preferált erkölcsi megközelítést váltja fel: "Perszonalizmus és univerzalizmus. Gyakorlatilag és talán szellemi félénkség miatt a vallási könyvek a szokásos és pusztán erkölcsi fogalmakban beszélnek Isten Országáról... Sokan azt hiszik, hogy azzal tisztelik meg a kereszténységet, ha a hamis evangélizmus nyomán valami édeskés filantropizmusra szűkítik. Aki nem látja bennük a lehető legreálisabb és legkozmoszibb hitet és reményt, az semmit sem ért a keresztény "misztériumból"... teremteni, megtestesíteni és beteljesíteni a Világot Istennek annyit jelent, hogy egyesíti, azáltal, hogy szervesen magához kapcsolja." /43/

A holisztikus perspektíva, bár lehetővé teszi az egyén feladatának, felelősségének kijelölését önmagának és világának kiteljesítésében, a közösségi dimenzió figyelembevételét a szocializáció és a totalizáció folyamatában, mégis messzire eltávolodik a perszonalizmus mounier-i vonalától, amely felvállalja a "fájdalmas részletek" elemzését és kritikáját, nem emelkedik nagyvonalúan föléjük. Így Teilhard "Emerger pour voir" gondolatával a mounier-i "Immerger pour voir" /Belemerülni, hogy lássunk/ áll szemben. "A perszonalizációnak... mint Mounier hangsúlyozta, a konkrét társadalomban kell megvalósulnia, így tehát a mai keresztény szemléletben a kétféle perszonalizmus, a teilhard-i meg a mounier-i, mintegy kiegészíti egymást: az egyik a kozmikus, a másik a történelmi felé tágitja /voltageppen ugyanabból a központból/ a perspektívát." /44/

A teilhard-i munkafelfogás alapja az anyag-értelmezése és az emberképe. Az anyag, mint az emberi tevékenység tárgya, kétarcú, önmagában véve, az ember akaratától és munkájától függetlenül csak lehetőség. Kettős természeténél fogva a rossz és a jó lehetőségét hordozza. Az anyag kettőssége materiális és spirituális /átistenített szubsztanciájú/ voltában is megmutatkozik. Az anyag teljes megértését a Világegyetemnek az Omega pont felé történő fejlődésének szemlélete biztosítja. Az emberi lét szintje az anyag fejlődésében a megelőző szintek fölé helyeződik, minőségi meghatározódását az Omega pont felől kapja. Az Emberiség a Szellem szolgálatára rendelt Anyag meghódításának irányába fejlődött. Nem isteni parancsra történő munkálkodásról van szó, hanem olyan kozmikus fejlődésről, amelynek egy pontján "az ember veszi kézbe az anyagot", amelynek következtében az ember tevékenységével, munkájával a /fejlődésében az Omega pont felé tartó / Világmindenség építésén fáradozik. Az emberek akkor fogják fel



teljességében munkájuk értelmét, amikor "... ráébrednek, megértik, mily szoros kapocs fogja össze a Világ minden mozgását a Megtestesülés /Krisztus Misztikus Testének alakulása/ egyetlen munkájában, és hogy bármely erőfeszítésüket csak annak a világos látásnak sugárzatában kezdhetik, hogy munkájukat - akármilyen elemi fokú is - a Világmindenség isteni Központja /Krisztus/ veszi át és használja fel /saját Misztikus Testének növelésére/". /45/ Az emberi munka által "Krisztus megszentelő keze" veszi hatalmába a Világmindenséget. Az emberi munka nem "konkurenciája" Istennek, nem is egyszerűen "teremtő társa", az isteni munkálkodás kiegészítője, hanem sokkal inkább "beteljesítője", vagy maga az isteni munka folyamata.

A munka így az ember méltóságának és öntudatának a kifejeződése, amit többszöri "megszenteltsége" biztosít: megszentelődik végső célja és a "krisztusi megváltás" által, de azáltal is, hogy mindenki - saját foglalkozásában - kibontakoztatja a munkájában rejlő isteni lehetőségeket.

Az emberi munka több, mint pusztán fizikai szükségletet kielégítő tevékenység: az emberi lét alapvető dimenziója. A munka teológiai értelemben /akár a filozófiai-antropológiaiban/ az embert lényegiségében érinti, a lényegiség viszont az Istenhez való "rendelést" jelenti /Istentől és Istenért/, a természetfölötti elhivatottságát: "Munkánk főleg a mindennapi kenyér megszerzési eszközének látszik. De tényleges hatása jóval messzebbre ér: a munka által fejlesztjük ki önmagunkat, akik egyesülünk Istennel: és ugyancsak a munkával valamiképpen növeljük is - a hozzánk való viszonyával- ennek az egyesülésnek isteni célját, a mi Urunk Jézus Krisztust. Legyünk hát akár művészek, munkások, tudósok - legyen bármiféle is az emberi tevékenységünk -, ha keresztények vagyunk, lendülettel vethetjük magunkat munkánk tárgya felé, mint valami nyílt kapu felé, amely elénk tárja azt az utat, ahol létünk legfelsőbb módon telítődik... Isten nem csökkenti bennünk, hanem megszenteli erőfeszítésünk tökéletességét és egységét... Istennek legelőbb és leginkább megtestesült ereje nincs távol tőlünk, nincs az érinthető szférán kívül, de minden pillanatban ránk vár, a tettben, az éppen akkor esedékes munkában." /46/

A konkrét munka és a végső cél között "az isteni vonzás hatalmas ereje" közvetít, amely aktivitásra sarkall. Teilhard-nál tehát megjelenik az a gondolat, hogy jogtalan a keresztényeket, a katolikusokat a világ, a jövő, a munka megvetésével vádolni: "Ti azt gyanítjátok, hogy nem veszünk részt aggodalmaitokban, reményeitekben, a titkok föltárása és a földi energiák meghódítása során fakadó örömujjongásokban. Azt mondjátok, hogy ilyen érzelmeiben csak azok részesülhetnek, akik együtt küzdenek a létért: ti keresztények, viszont azt valljátok, hogy már meg vagytok váltva. Mintha számunkra - ugyanannyira - mint

számotokra, vagy még sokkal inkább - nem lenne élet és halál kérdése az, hogy a Föld kiteljesedjék... Számotokra /s ebben éppen ti nem vagytok elég emberiek, nem mentek el emberségtek végső határáig/ - számotokra csak arról van szó, hogy sikerül-e vagy kudarcot vall egy olyan valóság, amely... határozatlan és bizonytalan marad. Mert bizony számunkra igazában arra megy a játék, hogy magának az Istennek a diadala teljesebben be... a keresztény egyik legelső hitvédelmi kötelessége az, hogy vallási meggyőződésének és még inkább tetteinek logikájával megmutassa: a megtestesült Ige nem azért jött, hogy lefokozza bennünk azt a nagyszerű felelősséget és azt a ragyogó törekvést, hogy magunk tegyük magunkat önmagunkká. Ismét kiáltjuk: nem fokoz le, hanem megszentel." /47/

Egyféle válasz ez a valláskritika - többek között a marxista valláskritika - azon vallásértelmezésére, amely a vallásban az emberi elidegenedés jelenségét véli felfedezni, amennyiben: "Minél többet helyez az ember Istenbe, annál kevesebbet tart meg önmagában." /48/

Mivel a munka teológiai értelmében az embert lényegiségében érinti, éppen ezért az egyén felelős földi munkálkodásáért, evilági küldetésének teljesítéséért, hogy önmaga és világa tökéletesedésén, az isteni egyesülés elősegítésén fáradozzék, még akkor is, ha "az összpontosuló Világmindenségben" a mozgást "predeterminálnak, transzcendensnek" minősíti. /49/

A teilhard-i munkafelfogás a tradicionális munkainterpretáció sok vonását megőrzi és tartalmazza, legelőször is a munka transzcendens és eszkatologikus irányultságának gondolatát.

A munka abszolút értékét a tudatos lét és a Világegyetem végső célja felé történő feltartóztathatatlan és utat nem tévesztő fejlődése jelöli ki. Minden emberi tevékenység szükségképpen függ végpontjától, amely hatást gyakorol rá. A kozmikus távlat transzcendenciája az Istennel való egyesülés által az ember evilági küldetésének végső céljait is befolyásolja.

A tradicionális megközelítéssel rokonítja az emberi tevékenység spirituális jellegének és céljának kiemelése. Az emberi munkálkodásnak nem csupán szerves része, de lényegi jegye a valóság szellemi elsajátítása, tudatos megélése a személy tökéletesedésére. A munka "lelki értékének" prioritását egy spiritualizálódási tendencia adja. Az emberiség perspektíváját, így a munkáét is az egyre kiterjedtebb szellemi lét biztosítja, ami egyfelől a világ tudatos szellemi elsajátításának folyamatát jelenti. Mivel minden tettünk visszahat az "egyre szellemibbé váló világra", a részmunkának is tudatos értelmezése vezet szellemi lényegének felismeréséhez, isteni megszenteltségének irányába.

A teilhard-i felfogás végső alapja a mélységes hit a világ evolúciós fejlődésében, az abszolút érték létezésében. Klasszikus teológiai kérdésfeltevést és érvelést találunk: az embernek szüksége hinni, s ha megjelenik e szükséglet, alapjának is léteznie kell: "... nem tudom elfogadni, hogy a Világ rosszul van megszerkesztve és fizikailag ellentmondana önmagának, vagy, hogy képtelen kielégíteni az általa szült létezők lényeges éhségét, ezért szívvel-lélekkel bízom abban, hogy az élet a maga egészében valami új és örök Föld kialakulása felé tart." /50/

A konkrét munkálkodásnak a nagyívű összekötése a végső céllal eredményezi azt a pozitívítást, amely mindenféle munkában tételezi az ezen pozitívítás alapját képező jegyeket, mintegy legitimálva minden konkrét munkát a munka örök, immanens jegyei alapján.

Teilhard de Chardin felfogása eltér a tradicionális értelmezéstől a munkálkodás okának keresésében: a teremtés, az ősi bűn, az isteni parancs hangsúlyozásának elhagyásával. A teilhard-i felfogás értelmezése szempontjából nagyon érdekes L.Kolakowski elemzése /51/ arról a feszültségről, amely a teilhardizmus és a keresztény tradíció között létrejött.

A probléma gyökere - mondja L.Kolakowski -, hogy a teilhard-i panteizmus és kozmikus vallásosság veszélyezteti a keresztény identitást, amennyiben szembehelyezkedik a manicheista tradícióval, pedig a keresztény hagyományban erőteljes a rossznak, a bűnnek szánt szerep. A teilhardizmusban ezek a kategóriák, ha nem is negligálódnak teljesen, de kevésbé központi és lényeges szerepet töltenek be, és "különösen homályos" értelmezése és értékelése az emberi kultúra és isteni szolgálat, az Egyház helye szempontjából.

Ha a világban egyértelműen csak Isten manifesztációját látjuk, akkor elveszítjük a tradíció egy lényeges elemét- mondja L.Kolakowski. Így a hagyományos katolicizmus a világtól való elfordulásként lesz értelmezhető, holott jobban kifejezi a mai ember tapasztalatát: az ember esetlegességét, korlátait, Istenre utaltságát. A rossz, a bukás, az eredeti bűn gondolata a világ fejlődésének optimista vízióját, a korlátlan emberi beavatkozás problémánélküliségét megkérdőjelezi.

A tradicionális felfogás védői - mondja L.Kolakowski - nem azt akarják mondani, hogy a rossz minden formája örök, vagy hogy nem lehet sosem megelőzni, hanem csak azt, hogy létezik sok olyan rossz, amely sosem lehet elfelejtett /hasonlóan nyilatkozik Adorno/, hogy "nyomorunkban" van egy jóvátehetetlen és változtathatatlan rész is, és nem tudhatjuk, hogy helyzetünkben mi az, ami tőlünk és nem tőlünk függ, és nem mi jelöljük ki szellemi és fizikai szegénységünk véges és végtelen határait. /52/

Az emberiség fejlődésének negatív vonulatára a tradicionális felfogás jobban figyel, mélyebb kritikáját adja, pesszimistább következtetéseket von le belőle, mint Teilhard optimizmusa a "rossz részleteken" történő felülemelkedésével - bár létének nem tagadásával. /53/

L.Kolakowski elemzésének sok felvetése egy valós, tragikusabb történelmi tapasztalat és "megélt gondolkodás" eredménye. Az ember nem érezheti magát ma jó és rossz abszolút tudójának, a világ korlátlan urának. Teilhard optimista víziójával szemben fogalmazódik meg a modern ember tapasztalata: vannak "bűnök", amelyeket nem lehet elfelejteni, múlttá tenni, vannak az emberi munka által létrejött természeti beavatkozásoknak visszafordíthatatlan, jóvá nem tehető tendenciái.

A rossz tagadása egy abszurd világot és társadalmat hoz létre - írja L.Kolakowski -, amelyben az emberi élet és munka igazán nem bír értékkel, a világ minden eseménye csak egy nagy kozmikus mozgás részeként integrálódik. Az ember minden tevékenysége, individuális vagy nembeli aktusa a kozmikus mozgás részelemévé válik.

### Racionalista irányzat

Reprezentáns képviselője M.-D.Chenu

Mottó: "A 'munka-civilizáció' önmagában érték, saját igazsága, eredeti hatékonysága, a világ felépíttessége, az emberiség történelmi sorsa miatt... kétségtelen, nem végső cél, mely által az ember véglegesen kiteljesedne..." /M.-D. Chenu/

A racionalista felfogás új, a tradicionális munkainterpretációktól eltérő vonásokkal rendelkezik, ugyanakkor erőteljesen különbözik a másik két irányzattól, a perszonalista és evolucionista beállítottságtól is, amelyek a tradicionális keretekbe - minden különbözőségük ellenére - szervezettebben illeszthetők. Kidolgozója a mai katolikus munkateológia kiemelkedő képviselője, M.-D.Chenu francia dominikánus szerzetes, a megújított neotomizmus jeles képviselője. /54/

Munkaelemzésében újszerű szempontrendszert, hangsúlyokat, érvelést alkalmaz. Célja a teológiai értelmezésben az objektivitás, a racionalitás, a történetiség nézőpontjainak érvényesítése az ember evilági történeti szerepének, súlyának és perspektívájának feltárásában.

Mint neotomista gondolkodó természetesen igen szorosan kapcsolódik Aquinói Tamás tanaihoz. Témánk esetében különösen két vontakozásban szükséges ezt a doktrinális alapot hangsúlyozni: részben a vizsgálódás

racionalizmusa, részben az ember természetére, ill. a munka külső és belső céljára vonatkozó dualizmus meghaladásának igénye szempontjából.

Annak ellenére, hogy a teológia számára a munka értelmezésének új források is kialakultak, mivel "az ipari munka szemléletéből új teológiai látásmód született" - mondja M.-D.Chenu -, mégis szükségesnek és lehetségesnek tartja, hogy új szemmel, új igényű megközelítéssel forduljanak a XIII. század teológiai mestereihez. Ezekből a törekvésekből születik a megújított neotomizmus hatékony alkalmazása teológiai problémák újszerű megoldására, pl. a munka problémájának korszerű értelmezésére. Tisztában van saját felfogásának korlátozott érvényességű elismerhetőségével, más katolikus megközelítések létevel és lehetőségességével, pl. ágostoni alapon, amely a hagyományos munkaértelmezésekben erőteljesebben van jelen.

A munka problémája szerinte a hivatalos teológiában eléggé kidolgozatlan, és általában elvont spiritualizmusban tárgyalt, közelebb a karteziánus hagyományokhoz, mint a teremtés bibliai hagyományához. A test és lélek, anyag és szellem dualizmusának meghaladása - amely törekvés szerinte Aquinóiánál is tapasztalható - lehetővé teszi az emberi munkának, az anyagon végzett átalakító tevékenységnek méltóbb elismerését a maga teljességében, történelmi és gazdasági szerepében is, nem csupán szubjektív és erkölcsi aspektusára korlátozott formájában.

Korábban a keresztény tudósok a munkát úgy tekintették, mint amely "állapotjogon" alkalmas arra, csakúgy mint minden más, hogy erkölcsileg megjavított, megszentelt legyen: "... a Genesisnek a munka büntető jellegéről szóló fejezeteit természetesen kommentálták, de nem figyeltek direkt módon objektív tartalmára, hogy felismerhessék eredeti értékét, ami megjelenik a gazdasági és emberi tartalmában, arra sem figyeltek, hogy a munkát Istennek a világ feletti uralma lehetséges kapcsolatában vizsgálják." /55/

A munkának nem csupán a szubjektív és az erkölcsi dimenziói hozhatók kapcsolatba keresztény értékekkel, de objektív oldala is, a termék létrehozási folyamata és eredménye, maga a termék is, a mű is mint cél.

Létjogosultsága van egy új humán-keresztény ökonómiának, amelyben a munka fizikai intenzitása, objektív célja /a mű létrehozása/, gazdasági aspektusa szerves részként illeszkedik az ember munkája általi világ-alkotásába. Így - mondja - a világ isteni kormányzásának részesévé válik az ember.

A munkának új teológiai értelmezése nem egyszerűen az "objektivitás" szempontjainak preferálását jelenti, hanem a szubjektív és objektív oldal egységben történő dinamikus szemléletét.

Ez az új szemlélet a XIII. század teológiai elemzéseiben található felfogás újraértelmezését kívánja meg, hiszen a korábbi elemzések saját koruk viszonyaiból nőttek ki: Arisztotelész nyomán, a munka világának középkori sajátosságai alapján megkülönböztették és elkülönítették a munka kettős célját, az elvégzett munka /mű/ tökéletesítését és a munkálkodó tökéletesedését.

A két cél között létezik egy természetes feszültség. Ezt elismerve, a chenu-i felfogásban az hangsúlyozódik, hogy a munkavégző ember tökéletesedése a mű létrehozásával történik, miközben alárendeli magát az anyag és alkotás törvényeinek. A profán teológiai mozzanat értékelését "módszertani ateizmusa" teszi lehetővé, amely nemcsak a szubjektív erkölcsi mozzanat túlértékelését szünteti meg, hanem az eszkatologikus dimenzió olyan uralmát is, amely megakadályozza a munka relatív autonómiájának, önértékének elismerését.

A munkálkodásban a munka "tökéletesítése" irányít, amelynek a munkás alárendeltje: önmaga elfelejtésére és objektivitásra nevel. A munka tehát az anyagon végzett célszerű tevékenység, amely autonóm logikával és céllal bír a munkavégzővel szemben. M.-D. Chenu újrafogalmazza a finalitás és kauzalitás viszonyának kérdését az ember cselekvési szabadságának állításával.

A chenu-i értelmezés szerint a fenti megközelítés a munka "természete" és emberi "igazsága". Ez az objektivitás, az elszemélytelenítő materialista mozzanat a régi spiritualizmus "botrányos" megtagadásának is tekinthető, vagy egy keresztény számára elfogadhatatlan materializmusnak. De ez csak azért érződhet így, mert az iparosodással együttjáró racionalizált élet rémületet keltett és kelt ma is a vallásos tudatban. A félelmet az embernek a munkában való történelmi elidegenedése is táplálta, mert - mondja - amilyen mértékben az ember elidegenedett a munkájától, úgy vesztette el Istent is, s ugyanakkor saját magát is. A munkának nem lehetett többé vallásos értelme, mert nem volt többé emberi sem. Visszaállítani a munka súlyát, pusztán erkölcsi korrekciók /politikaiakról nem is szólva/ helyett azt jelenti, hogy visszaállítjuk a munkát kozmikus és emberi minőségébe és a teremtő Isten rendjébe. Kétségtelenül, nincs szükség a munka istenítésére - állítja -, de akik engednek eme bálványimádásnak, mely rombolja az embereket, és ugyanakkor tagadja Istent, csak a "szükségletnek" tesznek eleget, mely tárgyát téveszti, mert a teológia már nem tudta többé a munkát figyelme méltó "tárgyának" tekinteni "az ember végzetében". /56/

Ugyanakkor M.-D.Chenu fontosnak tartja annak hangsúlyozását is, hogy a munka "objektivitása" nem tagadja az ember cselekvési szabadságát, nem kell, hogy mértéktelen, vagy olyan dicsőséghez vezető

legyen, amely az elszemélytelenedés veszélyeibe való belenyugvást jelentené. Ez olyan munka-misztika lenne, ami nem lehet célja a munkateológiának.

A munka problémája M.-D. Chenu-nél is az ember-világ-Isten hármas dimenziójában vizsgálható. A munka mindig az ember "mértéke" marad, bárhogyan változik is a történelem során. Ezért a róla szóló beszédben - hangsúlyozza - az ember filozófiájáról van szó, amelyben a munka igazsága és értéke világosan és szervesen elfoglalja helyét az emberi tevékenység egészében.

A munka új teológiai értékelését a munkavégző ember új keresztény koncepciója alapozza meg, amely a munka struktúrájának belső forradalmából született, és amelynek értelmezése a keresztény szemlélet módosítását kívánja.

Az ember természetéről vallott felfogása teszi lehetővé, hogy a munkát a hagyományos megközelítésben, az ember-természet kettősségben ragadja meg, de felvállalva a dualitás feloldásának nehéz problémáját. Az anyagi világot nem állítja szembe a teremtő emberrel, mégis hangsúlyozza az ember sajátosságaként a tevékenysége során szerzett szellemi öntudatát. "Az állat még egy a természettel. Az ember viszont gondolkodása és tevékenysége által fölötte érzi magát, szemben áll vele. Ha figyelembe kell is vennie törvényeit, mégis autonóm és szabad marad. Azáltal éri el tökéletességét, hogy ezt az uralkodó autonómiát kibontakoztatja. Ebben a folyamatban maga az emberi lét is tökéletesedik, s az mindig más mint a természet léte. Az ember ezzel a képességével új világot alkot a természetben belül, s ez a világ már az ő képe, mert több van benne, mint a természet erőinek összege. S milyen mértékben tudatos ez a tevékenység, olyan mértékben nő az ember öntudata is. A szabad, alkotó tevékenység által az ember befelé önmagát tökéletesíti, kifelé pedig kultúrát teremt." /57/

A test és lélek egységének elve alapján található meg a munka értelme, igazsága, történelmi szerepe, keresztény erőforrása. "A szellem elsőbbsége kétségtelen megmarad, de olyan feltételben, ahol a munka civilizációja által... biztosított közös jónak már nem egyszerűen csak egyszerű eszköz szerepe van, mint a középkor szakrális kereszténységében, hanem nagykorúsághoz érkezett értékrend-szerepe, mely a saját jószágában és speciális hatékonyságában rejlik, az anyagnak és a szellemnek az emberben lévő egytlényegűsége, az ember és a természet közötti speciális különbség iránti előítélet nélkül." /58/ Ez a szemlélet a munka humanizmusát bontja ki, amelynek lényege a munkavégző ember problémája.

A chenu-i értelmezéstől eltérő - hívja fel a figyelmet ő maga - az ágostoni indíttatású spirituális

koncepció, amely erőteljesebben hangsúlyozza a szellem megdönthetetlen elsőbbségét. "... a keresztény hiten belül létező teológiák és filozófiák szabadságában állást kell foglalnunk az ember egzakt természetéről, aki test és lélek, anyag és szellem. Egy ágostoni vagy descartes-i teológia, egy platonai spiritualizmus számára, melyek többé-kevésbé az emberi összetevők bizonyos dualizmusát vallják, amikor is a lélek nem érzi jól magát a nehézkes testben, túrhetetlen koncepció a munka autonómiája, mint a mű tökéletesedése, perfectio operis, amely az ember elidegenedését jelenti produktumában. Ellenben azon teológus számára, aki Aquinói Szent Tamással a lélek és a test anyagi egységét, az ember ontológiai és pszichológiai egységét vallja különféle hierarchizált szerepeiben, a szellemnek az anyag feletti elsőbbsége egyáltalán nem jelenti azt, hogy ez a szellem független az anyaggal szemben, s így a munkavégző lelki tökéletesedése végső soron a mű tökéletesedésén kívül menne végbe, mely egyszerű amorf anyag, s melynek belső törvényei csak eszközök lennének egy transzcendens cél érdekében. Kevésbé számít, amit az ember tesz, egyedül Isten szeretete számít, amit nem lehet összehasonlítani a földi realitásokkal. Nem. A "munka-civilizáció" önmagában érték, saját igazsága, eredeti hatékonysága, a világ felépítettsége, az emberiség történelmi sorsa miatt... kétségtelen, nem végső cél, mely által az ember véglegesen kiteljesedne... ezzel szemben a munka valójában egyfajta cél a maga nemében, egy másodlagos cél, nem pedig eszköz a tökéletesedésre, a hasznosság, az előnyök, a prosperitás egyszerű halmaza, mellyel kapcsolatban kegyes szándékokkal moralizálni lehet." /59/

Az ágostonizmust "mozgalmas története ellenére" ortodoxnak tartja, sőt, véleménye szerint a XX. századi spiritualizmusban már semmi ágostoni nincs. A spiritualista megoldás - mondja - az elemzett materializmus nélkül nemcsak könnyű megoldás lenne, de számos tévedést is maga után vonna. A problémával kapcsolatos "tomista állásfoglalás nehéz megoldást rejt magában, mert a szellem szabad játéka az anyagban semmiben sem csökkenti a szellem sérthetetlen felsőbbrendű rendeltetését, sem fenséges szabadságát a determinizmus kacskaringóiban." /60/

A munka tehát eszközértékből önálló értékkel bíró jelenséggé válik, amely azonban nem szünteti meg eszkatologikus perspektíváját mint lényegi dimenzióját. A munka ezzel az aspektusával találja meg igazán "keresztény egyensúlyát", mégsem szűkül le saját értékkel nem bíró, egyszerű érdemszerző tevékenységgé. Mindez új hangsúlyt ad a munka spiritualitásának. "Az eszkatologikus távlat beteljesíti, nem pedig megszünteti a földi perspektívát." A munka úgy nyeri el vallásos értelmét, ahogy elnyeri vagy



visszanyeri emberi értékét, "kozmosz és emberi minőségét" a teremtő Isten rendjében.

M.-D. Chenu elemzésének lényeges része a munkának az ember világfeletti uralma tekintetében történő vizsgálata. Ez a teremtés problémaköre. Az Isten az embert a teremtés urává tette, ezért a hangsúlyt a munka elemzésében az Isten képére teremtett ember természet feletti uralmának megvalósítási folyamatára kell tenni. Az ember Istentől kapott hatalma, értelme, erénye révén uralja a természetet, amelyből új, saját, emberi világot alkot.

Az embernek - a munkateológiában ábrázolt - a természettel folytatott küzdelme talán profanizációnak tűnhet, holott benne található Isten "legmagasztosabb és legbiztosabb" nyoma, Isten-képének legdöntőbb pontja. Az ember közreműködik az isteni alkotásban a természetben való munkálkodás alapján, így válik a munka az ember méltóságának forrásává.

Az ember öntudata, autonómiája, teremtő aktivitása hangsúlyozódik részben tradicionálisan, biblikus alapon: az ember minden más létező fölött álló, Isten képére teremtett lény, azaz a Teremtő társa, az isteni teremtés részese. Ugyanakkor az ember a természet feletti uralmát nem deontologikus érveléssel alapozza meg, hanem a dolgok, a világ értelmének objektivista-racionalista felfedezésével, megragadásával. Az ember metafizikai lényege a "homo sapiens" volta mellett, azt mintegy kiteljesítve a "homo artifex" jellege, saját magának, külső környezetének, történelmének kimunkálása, amely így számára nemcsak morális értékkel bír.

M.-D. Chenu szemléletének újszerűsége a racionalista megközelítés, amely leginkább a munka objektív oldalának pozitív értékelésében mutatkozik meg. A munkát mind a gyakorlatban, mind az elméletben termékei felől, objektív értéke szerint is kell vizsgálnunk, azaz nem csupán a munkavégző szándéka felől - írja. Ami elsősorban meghatározza a munkát, az a "finis operis", a termék tökéletessége, megelőzve a "finis operantis"-t, a munkavégző tökéletességét. /Ez egy olyan perszonalista felfogásban elképzelhetetlen, ahol a tárgyiasulás az elidegenedéssel azonosul, vagy eliminálódik./ A munkavégző elsősorban a munka termékéért dolgozik, nem a munkálkodásért. A munkás alávetett a terméknek, az objektív folyamatnak, ami abból is adódik - idézi J. Lacroix-t -, hogy bár "a szellem kétségtelenül felette áll az általa létrehozottnak, mégis csak terméke által ismerhető meg." /61/

A racionalista felfogás további lényeges jegye az egyoldalú morális megközelítés meghaladásának szükségessége. A munka elemzésében nemcsak annak morális síkját kell figyelembe venni, hanem

komplexebben, mint az embernek a természet fölötti "teljes, racionális és erkölcsi uralmának megteremtését" kell nézni, mert csak ez vezet az emberiség jelenlegi meghasonlottságán történő felülemelkedéshez. Nem az egyén morális erőfeszítését kell kiemelni, de a perspektívát, amit az anyag feletti uralom ad. Ez a szemlélet M.-D.Chenu elemzésében csöppet sem csökkenti az erkölcsi dimenzió súlyát, csupán elősegíti saját helyének, szerepének megtalálását. Így bomlik ki igazi értéke a túlértékelés megszüntetésével.

A morális megközelítés egyoldalúságát a történeti-szociológiai vizsgálódás szempontjai egészíthetik ki. Nemcsak az erkölcsi aspektusú vizsgálódás túláltalánosításának megszüntetéséről van szó, hanem egy kritikai attitűdről is, a "kegyes moralizmus" elítéléséről is, amely a harmónia és szeretet értékeinek túlhangsúlyozásával csökkenti az ember "evilági evangéliumi kötelességeit". Ezáltal lehetővé válik, hogy meghaladja a társadalmi feszültségek objektív feltárásában és lehetséges megszüntetésében a morális megközelítés preferálását az objektívebb és konkrétabb szociológiai elemzés hátrányára.

A kritizált moralizáló megközelítés legpregnansabb példajaként említi a "Mindig is lesznek munkások és tulajdonosok." klisé-mondat használatát, melyet, mint mondja, tekintélyes egyházi szerzők vallottak és hirdettek. Ennek az elméletnek "ártalmasságát" - mondja - sem magas körökben, sem a mindennapi tanításban sem tudta csökkenteni a legbuzgóbb testvéri szeretet sem, mellyel fűszerezték, sőt, ellenkezőleg, a hamis, jó lelkiismeret érzésével álcázta kártékonyosságát. Rámutat a tétel kétértelműségére: "... ahogyan az evangéliumi testvéri szeretet elítéli a gyűlöletet, amely két egoizmus összeütközése és nem az ember felszabadítása, ugyanúgy a tények megfigyelése, mint az igazság keresése, történjen az bár az evangéliumi testvéri szeretet alapján, a filantrópok hiszékenységével és a liberális harmónia téziseivel szembeállítja a tőke és munka közötti erőviszonyok tényét. Ez olyan antagonizmus, melyet egyáltalán nem oldanak fel erkölcsi erények, egyeseknél az irigységet csökkentve, másoknál a nyereségvágyat: a gazdasági struktúrák átrendezésére lesz szükség. Mert nem a szegények és a gazdagok közötti vitáról van szó, hanem a gazdasági és társadalmi berendezkedést alkotó tényezőkről." /62/

Az M.-D. Chenu által kritizált problémafelvetésre és -megoldásra II. János Pál pápa is reagál, aki elismerve a "bűnös struktúrák" létét, okát, mint látni fogjuk, alapjában véve a vallás-erkölcsi tanítás, az evangéliumi erények megsértésében, az egoizmusban látja, melynek nyomán a keresztény tanítást visszautasító gyakorlatok és elméletek jöttek létre. A társadalmi ellentétek megoldását a pápa is a

nem keresztény módszerek elvetésével, valláserkölcsi alapon tartja rendezhetőnek, a munkavállalók és munkáltatók "belátása", kölcsönös lemondása, a keresztény értékrend gyakorlati érvényesítése alapján. A pápa legsajátosabb feladatának alapvetően a morális kritikaadást tartja "a hibás stuktúrák" felett. Ez a pápánál inkább az egyházi kompetencia határának kijelölése, nem a struktúra kérdésének figyelmen kívül hagyása.

M.-D. Chenu-nél, akár E. Mounier-nél, igen erős a történelmi konkrétság hangsúlyozása, a "fájdalmas részletek" iránti fogékonyság, de amennyiben M.-D.Chenu nem azonosítja "a tárgyiasítást" és " az elidegenedést", felfogása alapján hatékonyabban léphet fel ellenük az ember.

## IV. A LABOREM EXERCENS ENCIKLIKA ELEMZÉSE

Mottó: "Igen, elhangzott a figyelmeztetés, hogy mi haszna van az embernek, ha megszerzi akár az egész világot is, de önmagát elveszíti."  
/Gaudium et spes/

### IV.1. Az enciklika keletkezési körülményei

A Laborem exercens XIII. Leó Rerum novarum kezdetű szociális enciklikájának 90. évfordulója alkalmából jelent meg. Az alkalom és időpont jelzi az egyház társadalmi tanításához való igazodás szándékát, hogy a katolikus tanítás hagyományába illeszkedve, de az új helyzetre figyelve fogalmazódjék meg.

A pápa által választott megnyilatkozási formának, az enciklikának jellegéből, egyházi dokumentációs értékéből kitűnik a széles nyilvánosság számára - lényegi kérdésekről - történő állásfoglalás szándéka, hiszen az enciklikák történetéből az derül ki, hogy valamilyen új társadalmi-történeti léthelyzetből fakadó probléma-komplexum elemzésére és keresztény megoldási módok felvetésére használatos forma.

Más pápai dokumentumok egyike sem ér fel az enciklikák elvi jelentőségével, amelyek végeredményben az egész világ közvéleményéhez címzettek. A Laborem exercens is "valamennyi jóakarú emberhez" szól. Az enciklikák tekintélye abból a lényegi céljukból folyik, "hogy az egész világ hitben egységes legyen". A pápai jogkörhöz tartozik, "hogy az egyetemes egyház valamennyi pásztorát és hívét akár egyenként, akár összességében tanítja és irányítja", így engedelmességre köteleznek "nemcsak hit és erkölcs dolgában, hanem az egyházi vezetés és fegyelem tekintetében is." Ennek megfelelően meg szoktak különböztetni tanító és egyházfegyelmi enciklikát. /1/

Első olvasatra a Laborem exercensnek talán a tanító jellege tűnik az erősebbnek, de nem-manifeszt formában jelen van a pápai fegyelmező szándék is, amely éppen az enciklika-forma választásában és sajátosságaiban fedezhető fel.

Az enciklikát tehát autentikusnak lehet tekinteni az egyházi tanítás tekintetében, amely "biztos útmutatást" ad a hit és erkölcs területén. Ez akkor is így van, ha - különösen a II. Vatikáni zsinat óta - maguk a pápák nemigen vállalkoznak végleges állásfoglalások, konkrét útmutatások adására, ami ezáltal a pluralizmus lehetőségét és veszélyét is hordozza az egyház számára. Épp ezért vannak, akik

felvetik, hogy időszerű-e ma e téma kidolgozásához az enciklika-formát választani. /2/

Mint látni fogjuk, II. János Pál maga is ellentmondásosan viszonyul a kérdéshez, amit több kritikusára szemére is vet. Részben tudatosan távol akarja tartani magát konkrét társadalmi modell felállításától, ugyanakkor mégis egységes és szilárd nézőpontot akar adni, amely segítségével elkerülhető a szélsőséges pluralista tendenciák, megőrizhető az egyház egysége. Egyes kritikusai szerint a pápának ez utóbbi törekvése az erősebb, vagy az egyre erősödő. /3/

Bár a kereszténységhez szociális dimenziója szervesen kapcsolódik, az egyház "társadalomtanáról" par excellence formában csak XIII. Leó Rerum novarumának megjelenésétől beszélnek.

A XIX. században, a Rerum novarum megjelenése előtt, főleg a 20-as évektől kezdve, számtalan elméleti, gyakorlati kezdeményezés született az erősödő industrializmussal, liberalista és szocialista tendenciákkal keletkező társadalmi kérdések megoldására. A kezdeményezések nagy száma és helyi jellege "ideológiai cseppfolyósággal" járt együtt. /4/

A katolikus egyház figyelmébe "a munkáskérdést" a modern civilizációs folyamatok visszafordíthatatlanságának elismerése és ellentmondásainak felismerése, az egyház elvesztett pozíciója, az industrializmust kísérő pauperizmus, a munka-tőke ellentéte következtében keletkezett társadalmi elégedetlenség kiváltotta munkásszervezkedés, a liberalista és a szocialista eszmék terjedése állította. /5/ A katolikus egyház státuszát megrendítette a liberalizmus térhódítása. A burzsoázia nem tartott igényt támogatására, terjedt a szabadgondolkodás, a vallástól való elfordulás. Ebben az új helyzetben a régi tanítások és keresztény megoldások elégtelennek bizonyultak.

A katolikus egyház számára adódó egyik lehetőség az iparosodással, a polgárosodással való szembefordulás. Ez viszont nem lehetett tartós válasz a kor kihívásaira, sokkal inkább az új helyzethez való alkalmazkodás, az ideológiai megújulás, a "munkáskérdés" felvállalása, az egyház felelősségének újrafogalmazása vált szükségessé. A katolikus egyház önmaga és a kívülállók számára is megfogalmazta és tudatosította, hogy a szociális problémák segítsége nélkül nem oldhatók meg. A "munkáskérdés" katolikus megoldására a tőkeviszony keresztény elveknek megfelelő átszervezését javasolta. A munka-tőke "egymásra- utaltságát" hangsúlyozta, és a problémák megoldására a liberalizmus, az ökonomizmus elméletének és gyakorlatának megfékezését ajánlotta. /6/

A Rerum novarum a katolikus egyház új állásfoglalásának kifejeződése volt. A különböző

kezdeményezéseknek, utaknak doktrinális szintézisére vállalkozott, egy "új kereszténység" római tervének kidolgozására, amely koherensen és normatív meghatározza az egyház "társadalmi doktrínáját".

A modern világgal konfrontálódott katolikus egyház a *Rerum novarum* szellemében determinálta a reflexiókat, az eszméket és az egyház társadalmi tanítása által inspirált gyakorlati folyamatokat, egészen a II. Vatikáni zsinatig.

Az elemzésnek itt két dologra kell ügyelnie. Egyrészt, elismerve, hogy bár igaz, hogy "... helytelen, ha a vallási rendszerek szociális tartalmát csak azokban a mítikus, himnikus, doktrinális szövegekben vagy az egyházi tekintélyek azon cselekedeteiben keresnénk, amelyek kimondottan szociális-, politikai-, gazdasági-, és egyéb kérdésekkel kapcsolatosak" /7/, hangsúlyozni kell a *Rerum novarum* szerepét egy koherens "társadalmi doktrína" kidolgozásában, amely hosszú időre megszabta az egyházon belüli és azon kívüli gondolkodást a különböző társadalmi problémákról.

Ezen szempontok figyelembevételével lehet csak a *Rerum novarum* hatását megérteni, hogy a XIII. Leót követő pápák valamiképpen mind kapcsolódtak ezen enciklika gondolataihoz, tartalmának továbbfejlesztésére törekedtek saját koruk problémáihoz való hozzáigazítással.

Másrészt, bár könnyen úgy tűnik, hogy a *Rerum novarum* felvállalt és betöltött funkciója csak megerősíti azt a véleményt, hogy az "egyház társadalmi tanítása, ha elméleti alapon vizsgáljuk, a társadalmakra és a társadalomban élő emberre alkalmazott keresztény teológia deduktív úton történő kiterjesztése" /8/, mégis, vizsgálatunkban azt kell hangsúlyoznunk, hogy a katolikus szociális doktrína nem mechanikusan dedukálódik az általános doktrínából, hanem a társadalmi folyamatok által felvetett problémákra adott válaszok, az ember-világ viszonyban felvetett kérdések, társadalmi erők harcai, magatartáslehetőségei tevődnek spekulatív, elvont szintre, lehetővé téve egy egységes értelmezést és útmutatást. / Különösen egyértelműen megfogalmazódik mindez majd a II.Vatikáni zsinat dokumentumaiban./

A társadalmi doktrínának hármasszoros dimenziója van: teoretikus, történelmi és gyakorlati. /9/ Az így bemutatott társadalmi doktrína identitásához hozzátartozik egy teológiai arculat: a kérdéseknek a "kinyilatkoztatásra vonatkoztatása és vertikális szemlélete. Az egyház társadalmi tanítása tehát egyfelől az evangéliumi üzenetnek és az ebben rejlő követelményeknek ..., másfelől a társadalmi életből eredő problémáknak a találkozása nyomán született meg." /10/

A pápai állásfoglalások, bár szorosan kapcsolódnak az egyházi hagyományokhoz, azok szerves folytatásai, mindig valami újnak is a kifejezői és hordozói azáltal, hogy a legjelentősebbek olyan világtörténelmi, társadalmi eseményekhez kapcsolódnak, amellyel kapcsolatban új egyházi állásfoglalásokra van szükség, és amely állásfoglalások új helyzetet teremtenek az egyház tevékenysége számára.

A munka témájával való foglalkozás - a kérdéseket és válaszokat nézve - nem valami teljesen új. Egyszerre tartalmaz folytonosságot és újszerűséget, hiszen nem haladhatja meg radikálisan a katolikus társadalmi tanítás szemléletbeli-módszerbeli jellemzőit anélkül, hogy meg ne szüntesse.

Ezt jelzi már a *Laborem exercens* gondolatait alapvetően meghatározó három forrásnak a jellege.

Gondolatainak fundamentális bázisa:

- a Biblia /elsősorban a Teremtés könyve, az Evangéliumok és az Apostoli iratok/,
- az elődök - enciklikákban kifejtett - szociális tanításai, kitüntetetten a II. Vatikáni zsinat tanítása /leginkább a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció/,
- és a valóság elemzése.

A három forrásnak különböző a szerepe és értéke, önmagukban elég hagyományosnak is tekinthetők, érdekessé a sajátos pápai értelmezés és felhasználás teszi.

A *Laborem exercens* nem ismétli vagy értékeli részletesen az aktualitás szempontjából a korábbi szociális enciklikákat, hanem azokat és azon gondolatokat emeli ki, amelyek egy új látásmód előkészítői voltak. A hivatkozások között találjuk XI. Pius Quadragesimo anno, XIII. János Mater et magistra, Pacem in terris, VI. Pál *Populorum progressio* kezdetű enciklikáit, valamint II. János Pál saját első enciklikáját, a *Redemptor hominis*.

XXIII. János pápa *Mater et magistra* című enciklikájában és a II. Vatikáni zsinat *Gaudium et spes* konstitúciójában, VI. Pál *Populorum progressio* kezdetű enciklikájában már azt az új szemléletet találjuk, amely integránsan kezeli a problémákat, és a "földkerekség egészét" tartja szem előtt, meghaladva ezzel a nemzeti- és osztálykereteket.

Az a két egyházi dokumentum, amely a katolikus egyház mai állásfoglalását, és így a *Laborem exercens* sajátosságát is leginkább meghatározza: a II. Vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciója, ill. VI. Pál - a *Rerum novarum* 80. évfordulója alkalmából megjelentetett - *Octogesimo adveniens* levele.

Az "aggiornamento" gondolatának megfogalmazása miatt különösen kiemelkedő a Gaudium et spes szerepe. Többek szerint a Laborem exercens a 67. pontjának bővített kifejtése /11/, természetesen magán viselve - a pápa személyéből és személyiségéből fakadó sajátosságokon túl - az azóta keletkezett léthelyzetbeli változások hatásait, amelyek új szituációt teremtettek a katolikus egyház számára is.

A zsinat "kopernikuszi fordulatot" jelent az egyház tanításában, amelynek két lényeges eleme van: szemléletbeli módosulás, és a szociális tanításban alkalmazott módszer megváltozása.

A szemléletbeli módosulás az egyház és a világ, a keresztény ember és a valóság kapcsolatának átértékelését, a világ és Isten kapcsolatának újrafogalmazását jelenti. Ezt az új látásmódot M.-D.Chenu így jellemzi: "Végeredményben ... magáról az Istenről alkotott elgondolásunk változott meg. Az Isten többé nem olyan Isten, aki a világ létrendjét változatlan formában örökre, előre meghatározta, azután gondviselésével zavartalanul kormányozza, és mintha az emberek többé-kevésbé passzív engedelmessége biztosítaná a társadalom szilárdságát és tekintélyét. Az ilyen "deizmus" semlegesíti Krisztus evangéliumát. Ez volt a XIX. század polgárságának az ideológiája és ennek nyomai lelhetőek fel a korábbi keresztény társadalomtan szellemében is. Sokan észrevehették, hogy ezzel szemben a legújabb egyházi tanítások szövegeiben már úgy hivatkoznak az evangéliumi üzenetre, mint a keresztény elkötelezettség indítékára. És ez sokkal többet jelent, mintha az elkötelezettség indítékát a természetjog vagy valami örök filozófia /philosophia perennis/ követelményeiből merítenénk, bármennyire is dicséri XIII. Leó ezeknek a tényezőknek az összetartozását." /12/

E szemléletbeli változás fejeződik ki a szociális tanítás elemzési módszerének módosulásában is.

A szociális tanításban alkalmazott módszer változásai:

- az evangelizáció erősödése,
- az indukció módszerének előtérbe helyezése a dedukció módszerével szemben,
- a teleologikus érvelési mód preferálása a deontologikus érveléssel szemben,
- a pluralizmus térhódítása.

A Laborem exercens enciklika viszonya ezen változásokhoz nemcsak a keletkezés körülményeit világítja meg, hanem az enciklika legjellemzőbb jegyeit is meghatározza.



## Evangelizáció

A Biblia a vallási tanítás "archaikus" tartalmát, bázisát képezi, amit az egyes korok "készen találnak", és "vesznek át", de az új társadalmi kondicionáltság által meghatározott vallási szükségletnek megfelelően a korábbi értelmezések készen talált gondolati anyagát megváltoztatják és továbbfejlesztik.

"Az egyház szociális tanítása egyre inkább fejlődik azzal, hogy felfogásában állandó kapcsolatot tart a világ változó helyzeteivel és ennél fogva a világ is teljes egészében, minden követelményével együtt mindjobban elfogadja az evangéliumot mint a megújulás üzenetét." - olvashatjuk VI. Pál Octogesimo adveniensi levelében. /13/

A társadalmi innováció mechanizmusai a vallási területen speciális módon hatnak, éppen a Biblia közvetítő funkcióján keresztül érvényesülnek: "A vallási ideológiák fix alaplécekben ... megtestesülve és az egyházi szervezetek által szigorúan ellenőrzöttek, elvileg is a változatlanságon nyugodtak. A gyakorlatban természetesen többször megújult egy-egy nagy vallás több ezer éves története során. E megújulás egyszeri formája az, amikor az egyházi hierarchia belső akaratképzésben értelmezi át az alaplécek tételrendszerét. Ez azonban mindig fenntartja az alapszöveg változatlanságának hipotézisét: mindig csak "igazabb" értelmezés lehet". /14/

A régi és új értelmezés kapcsolatát a "megszüntette megőrzés" teszi lehetővé. A munka keresztény értelmezése szempontjából különösen fontos, hogy valamely korszaknak "ideológiai kategóriái elsősorban az evangélium operátor-elővétele keretében jutnak érvényre, amelynek adva vannak a szövegei, adva van általános jelentéstartalma a szövegek egymáshoz való globális viszonya szerint, és amelyben adva van mindegyik szöveg specifikus és autonóm értelme is." /15/

A pápai dokumentumokban kifejtett hivatalos álláspont az "evangéliumi üzenet" és etikai követelményei értelmezését tartalmazza, amely a szövegeknek a társadalmi élet problémáival történő szembesítéséből születik.

Így természetes, hogy a Bibliára való hivatkozás a munkaértelmezésekben a korábbi enciklikákban és munkateológiai művekben is kiindulási alap, egyfajta folytonosságot teremt az egyházi álláspont megújulási folyamatában.

Ebben a szellemben hivatkozik az enciklikában a pápa is a Szentírásra: "Úgy elmélkedünk a munkáról, miként az Evangélium törvénye megkívánja, hogy az Evangélium kincstárából "újakat és régieket" hozzunk

elő. Kétségtelen ugyanis, hogy a munka "régí dolog": annyira, mint maga az élet a Földön. Mindazonáltal az ember általános állapota a mai világban ... megköveteli, hogy felfedezzük az "emberi munka" új jelentéseit. /LE 6/

Bár a pápa hangsúlyozza az Evangélium "szelleméhez" való hűséget, magát a Szentírást technikailag úgy kezeli, hogy mindig megkeresi - és meg is találja - azokat a szövegrészeket, amelyekből a saját értelmezése, az azt szentesítő és alátámasztó gondolatok kibonthatók. Nem arról van szó, hogy egyszerűen illusztrációként használja őket, hanem a problémák elemzésében elégségesnek tartja a közvetlen hivatkozást a bibliai tételre, rövidre zárja az elemzést, bármennyire is tudatosítja, hogy az egyházi tanítás mindig a kor igényeihez is igazodik.

Érdekes, hogy a fent említett bibliakezelési módszerét eltérő módon értékelték.

André Frossard írja II. János Pál pápával készített interjút közreadó könyvében /16/, hogy II. János Pál a különböző problémák tárgyalásánál nem tud elszakadni az Evangéliumtól. Az Evangéliumnak a pápa általa használt kezelési módját "karizmatikus ajándéknak" tekinti, amely mentesíti őt a "szánalmas" vitáktól. Egyébként még egy ilyen "karizmatikus ajándékkal" rendelkezik szerinte a pápa, ez pedig az, hogy pusztán megjelenése hatással van környezetére.

Ez számunkra különösebben csak a pápai tekintélynek az enciklika fogadtatására gyakorolt hatása miatt érdekes, magánál az enciklikánál mint írásos műnél nem érvényesül, annál jobban viszont a másik "karizmatikus képessége": "Egy másik kegyelmi ajándéka, ami szintén emberi tulajdonsága, hogy vissza tud nyúlni a történetileg távoli vagy teológiailag legmélyebb okokig ... nem vonakodik a Teremtés könyvére hivatkozni, vagy még azon is túlmenni, hogy azokból messze előremutató következtetéseket vonjon le. Képletesen szólva, kezébe veszi mérő körzőjét, annak egyik szarát leszúrja a napi problémába, a másik szarát kinyújtja a lehető legtávolabbra a múltba. Ezután egy fordulattal már a legvégső céljaink felé fordítja, ezzel felszámolva és áthidalva a még az imént oly súlyosnak látszó ellentéteket is." /17/

Nem vitatva a pápa karizmatikus képességeit, mégis szükséges módszerének más forrása után is kutatni.

Ez pedig nem más, mint egyféle "fenomenológiai technika" alkalmazása, azaz a tapasztalatból való kiindulásnak és a perspektivizmusnak párosítása, a közvetlen tapasztaltból való kiindulásnak a múltba és a jövőre és a tőle független objektív értékvilágra /perspektívára/ történő vonatkoztatása.

Nem ilyen kedvezően nyilatkozik erről P.Vallin az Etudes hasábjain megjelent, a Laborem exercensről

írt kritikájában /18/. Szerinte sajnálni lehet, hogy a pápa kevésbé kritikai módon hivatkozik a Bibliára, s olyan közvetlenül kiolvasható doktrínát lát benne, amelyet ma minden további nélkül alkalmazni lehet, és kevésbé veszi figyelembe a munka szellemi tartalmának - bár lassú fejlődésű - kutatását az egyház története folyamán, sőt magát a tradíciót /pl. Aquinói Tamás gondolatait is/ alig tiszteli.

Valóban így van, ha megnézzük az enciklika szűkkörű hivatkozási bázisát. Igaz, "... tudományos precizitással megírt dolgozatnak tűnik, pontos idézetekkel, 91 lábjegyzettel, szisztematikus okfejtéssel. Abban is különbözik a korábbi szociális enciklikáktól, hogy nem bocsátkozik terjengős ismétlésekbe." /19/ De a Szentírásról és a Gaudium et spes konstitúción ill. néhány szociális enciklikán kívül nem hivatkozik más vallásfilozófiai vagy munkateológiai művekre, pedig hatásuk érezhetően jelen van az enciklika antropológiai és perszonalisztikus beállítottságában. P.Vallin azt is megjegyzi, hogy Aquinói Tamásra nemcsak keveset hivatkozik, de egyenesen kerül néhány Aquinóinál erőteljesen kidolgozott kategóriát, amely az egyház gondolkodásában, társadalmi tanában alapként és jelenlevőként szerepelt a tomizmus évszázados uralma alatt. Így például tartózkodik a természetjog fogalmának használatától, a szociális kérdésnek a tulajdon fogalmára alapozásától, stb.

Gergely Jenő viszont II. János Pál Laborem exercens kezdetű enciklikáját a katolikus szociális tanítás szerves fejlesztésének tekinti, "mégpedig úgy, hogy a tanítás tradicionális eszmei alapján, a tomizmuson túl nem lépve, a modern társadalom szociális problémáira keresi a választ. A kontinuitás abban is érvényesül, hogy válaszai - mármint a kardinális kérdésekben - jellegüket és lényegüket tekintve ismét csak nem változtak." /20/

Természetesen egy differenciáltabb elemzést alkalmazva a "szerves továbbfejlesztést" meg lehet mutatni, lehet változásokat észlelni. Nyilván ezek soha nem lesznek a katolikus dogmarendszer alapjait radikálisan meghaladóak. Sőt, a pápa munkásságának néhány elemzője /21/ - éppen a Laborem exercens-szel kapcsolatosan - azt hangsúlyozza, hogy a pápa a társadalmi kérdésekhez a század első felének katolikus távlatai szerint közelít, igaz, egy egészen új antropológiai és morális hangsúllyal. És bár a pápát a II. Vatikáni zsinat "fiának" tekintik, azt emelik ki, hogy a zsinatnak "hűségese és leülepedett értelmezése" jellemzi. A hit, a szociális elkötelezettség, az erkölcsi kérdések tekintetében a zsinat előtti teológiai szemlélet alapján áll. A zsinatot sokkal inkább a modern katolicizmus egy végleges szintézisének tekinti, mintsem egy permanens megújulási folyamat kezdetének, és mintha a zsinat befogadásának döntő

ismérvét a "Trentói zsinat utáni katolicizmussal való szerves és egynemű egység" képezné. Állásfoglalásaiban gyakran hangsúlyozza, hogy a különböző jelenségeket a hagyomány és a Tanítóhivatal fényében kell értelmezni.

Valóban döntő kérdés, hogy meddig mehet és meddig ment el a pápa egy megújulási folyamatban a katolikus egyházi tanítást illetően. Az enciklika különlegességét mégis - mint amire szinte minden kritikusa rámutat -, azokban a forrásokban kell keresni, amelyek éppen a katolikus gondolkodás megújítására törekedtek a Zsinat előtt és után, magának a tomizmusnak a megújítására, pl. a personalizmusnak, az antropológiai szemléletnek előretörése által. Ezek a filozófiailag művelt pápánál különösen érezhetők.

II. János Pál "korunk pápája" akar lenni, ezért semmiképpen nem akarja magát elkötelezni a tomizmussal, mint a múlt reprezentáns irányzatával, sőt, mint mondtuk, határozottan tartózkodik tőle, miként tartózkodik attól is, hogy egy konkrét társadalmi berendezkedés mellett érveljen. P.Vallin ezért fel is teszi azt a kérdést, hogy az enciklika optimista hangja és a valóság "tragikusabb" képétől - mármint a konkrét munka vonatkozásában - való tartózkodása nem abból táplálkozik-e, hogy a pápa nem akarja a múlt iránti nosztalgiát erősíteni, amikor a munka talán emberibb volt, vagy emberibbnek tűnt - tegyük hozzá.

Mindezek elkerülésére alkalmasabb a Bibliára való hivatkozás, a problémák szisztematikus és egyetemes megközelítése.

Ekkor viszont abba az új kérdésbe ütközünk, hogy a munka valós problémáit meg lehet-e találni az egyetemes szintézisből kiindulva, miként azt az egyházfői szöveg javasolja?

Miben áll a Bibliára való hivatkozás előnye?

Először is a hívó számára "megfellebbezhetetlen" forrás, abszolút tekintély, mivel a "Kinyilatkoztatásból" származó "bizonyosság", "közvetlen tudás".

Másodszor a komplexitásából, a többértelműségéből vagy többértékűségéből származhat előny.

Harmadszor nyelvezetének populáris, képibb jellege alkalmas a hit terjesztésére a doktrinális fejtegetéseket nem vevő, nem értékelő, nem értő befogadó közeg számára is. A kereszténység nem a teológiát vitte közvetlenül a tömegbe. Számukra kidolgozta és alkalmazta azokat a közvetítő rendszereket, amelyek az elvont teológiai tételek tartalmát képesek a mindennapi élet közvetlenségével párosítani. A bibliai hivatkozások és majd látjuk, Jézus személyes élete és tevékenysége mint példa ebből a szempontból a legtökéletesebb közvetítő rendszerek - II. János Pál pápának az egyház

tömegbefolyásolásának növelésére irányuló törekvései pedig közismertek.

Negyedszer meghaladva a "földi szempontok" relativitását, az egyházi tanítást minden időre alkalmazhatóvá teszi. Az Evangéliumra támaszkodva nem kapunk konkrét, megvalósítandó társadalmi modellt, de az Evangéliumnak van "politikai dimenziója", amelyet minden helyzetben alkalmazni lehet.

### Dedukció és indukció

A dedukció és indukció módszerének megváltozott értékelése a társadalmi tanítás módszerbeli megújulásának legszembetűnőbb jegye. M.-D.Chenu így vall róla: "Az egyház szociális tanításának új stratégiáját az a cselekvési mód határozza meg, amely sajátos irányvételével és érzékenységgel az "idők jeleinek" prófétai megkülönböztetésén alapszik. Ezt az evangéliumi kifejezést XXIII. János pápa hitelesítette, és ma már átment az általános nyelvhasználatba. Az "idők jelei" nagyon alkalmas kifejezés arra is, hogy jelölje a kereszténységnek sajátos társadalomértelmezésük szerinti új erőfeszítéseit. Jellemzi ugyanakkor az egyház új tudatát is a történelem új folyamatában. Olyan próbálkozások helyett, amelyekben az egyház az általános tanrendszert az adott esetekre csupán alkalmazta, most egyre inkább megtanul a történelemből olvasni... Az egyház most felismeri a történelmi események szimbolikus jelentését, azaz, hogy ezek az események mutatják meg a közösség számára az egyirányba mutató, együttes cselekvésmódokat. Ha ezeknek az eseményeknek megtaláljuk evangéliumi jelentését, ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy elvonatkoztatjuk a földi valóságoktól, mivel ezek az események éppen önmagukban véve, a maguk sajátos és teljes értelmükben tekintve jelek, az "idők jelei". /22/

Nincs szó tehát többé "elméleti tanról", "szociális doktrínáról", amely csupán alkalmazható a változó helyzetekben. Maguk a helyzetek lesznek azok a "teológiai helyek", amelyek az idők jeleinek felismerésével elvezetnek a helyes megkülönböztetéséhez. "Semmi sem változott, csak rátértünk az elméletről a gyakorlatra, és ez azt jelenti, hogy ma már nem az elvont elvekből vezetjük le az igazságot - dedukció -, hanem figyeljük a valóságot, és ebben a valóságban tárjuk fel az evangéliumi lehetőségeket." - fogalmazta meg Mgr.Pavan. /23/

Ez a gondolat egyébként már nagyon világosan megfogalmazódik VI. Pál Octogesimo adveniensi levelében is: "Tekintettel arra, hogy ennyire különböző helyzetek álltak elő, nagyon nehéz mindenkire érvényes ígét hirdetnünk. Nem is törekszünk ilyenre és nem is a mi küldetésünk. A keresztény

közösségeket illeti meg az, hogy országuk helyzetét tárgyilagosan elemezzék és az evangélium megváltoztathatatlan igéinek fényében világítsák meg... A Szentlélek segítségével a keresztény közösségeknek kell tehát a maguk társadalmi helyzetében helyes megkülönböztetést tenniük, közösségben a felelős püspökeikkel és párbeszédet folytatva egyéb keresztény testvérekkel, valamint minden jószándékú emberrel. Így mutassanak rá az említett szabad lehetőségekre, olyan megfelelő döntésekre és elkötelezettségekre, amelyek segítségével végrehajthatják a sürgős és szükséges társadalmi, politikai és gazdasági átalakításokat. A változások munkálatait megelőzően a keresztények mindenekelőtt újítsák meg és erősítsék az evangéliumi követelmények erejébe vetett bizalmukat. Az evangélium ugyanis nem avulhat el azért, mert korábban korunktól eltérő társadalmi-kulturális összefüggésben hirdették vagy éltek meg. Az evangélium sugalmazottsága az évszázadok keresztény hagyománya élő tapasztalában egyre jobban kibontakozott, és mindig is megfelelően új marad ahhoz, hogy az ember megtérjen és közösségi életében fejlődjék. Ezért - anélkül, hogy megfelelőnek az evangélium egyetemes örök üzenetéről -, mindig hasznosítanunk kell sajátos időbeli döntéseink javára." /24/

Itt szükséges és lehetséges - nem megszakítva korábbi gondolatmenetünket - néhány szót szólni a katolikus egyház és a szociológiai vizsgálatok viszonyáról, amely immanensen a vallási jelenség profán, szekularizált - netán valláskritikai - megközelítésének kérdését is tartalmazza.

Ez a vizsgálat megvilágítja a harmadik forrás, a valóság elemzésének szerepét is az enciklikában.

Jelen esetben ez azért is fontos, mert a pápai attitűd befolyásolja mind a pápa valóságélemzését /helyét, rangját/, mind a "szociologizáló" teológiai tendenciák látens kritikáját az enciklikában.

A szociológiának mindig is fontos területét képezte a vallási jelenségek vizsgálata, ezt a vallásszociológia története jól példázta.

A vallás helyének és szerepének a társadalom rendszerében, kultúrájában bekövetkezett változása a szociológiai megközelítés mennyiségi-minőségi paramétereit, elméleti, módszertani alapjait, attitűdjeit is megváltoztatja, még akkor is, ha maga a vallásszociológia - ha tudományos akar maradni - éppen arra törekszik, hogy a vallással kapcsolatos önigazoló ideológiákkal /netán adatokkal/ szemben objektív adatokat, tényeket és összefüggéseket állítson fel. Mégis, éppen objektivitásra való törekvése tette többek között "gyanús" tudománnyá, váltotta ki a "burzsoá áltudomány" vagy az "ateista tudomány" címkéjét. Ez utóbbit talán annak is köszönhetjük, hogy a szociológia megjelenése olyan konkrét társadalmi-tudományos

változások eredménye, amely egybeesett egy deszakralizációs, szekularizációs folyamat erősödésével, így a katolikus egyház gyengülő államegyházi pozíciójának védelme is ellentétesnek tűnt a korábbi társadalmi tanítástól elütő szemlélet befogadásával. Végül is ez a folyamat hozzájárult, hogy egymástól relatíve elkülönülve fejlődött a vallásszociológiának "profán" ága és a "vallásos szociológia".

A vallásszociológia nem foglalkozik a vallási jelenségek transzcendens vonatkozásaival, hanem a vallás és a társadalom más jelenségeinek kölcsönösen egymásra gyakorolt hatását vizsgálja. A "vallásos szociológia" előfeltételei alapján nem redukálja a "vallási tényt" pusztán "társadalmi tényé", kutatói attitűdjé /vallási/ értékvezérelt. /25/ Mindamellet amíg a "társadalmi tényé" redukált valóságsíkon mozog vizsgálódása, azaz a társadalomnak a vallásra ill. a vallásnak a társadalomra tett hatásai viszonylatában, ennek közeget kell figyelembe vennie. Éppen e megoldás kívánalma miatt idegenkednek még ma is egyházi körökben a szociológiai elemzéstől, mint ami idegen a par excellence vallásos szemlélettől.

Az elmúlt évtizedekben a katolikus egyház "társadalmi tanítása" szemléletében, felhasznált módszereiben egyre gazdagabb szociológiai tartalommal töltődik fel, szociológiai aspektussal gazdagodik. /26/

A szociológiának az egyházi befogadása azonban nem volt zökkenőmentes.

A korábbi "társadalomtan" kevésbé törekszik a reális helyzetelemzésre és az új problémákkal való szembenézésre, hanem "... egy elméleti elképzelés feltétlen megvalósítására szólít fel..., a tanban rögzített elvek pusztán kivitelezésétől várja minden társadalmi kérdés megoldását." /27/ Sokkal inkább a régi elveket méri meg az új valóságon, és minden problémát a tradicionális keresztény elvektől való eltéréssel magyaráz, feltételezve, hogy azok alkalmazásával, a hozzájuk történő visszatéréssel a problémák kiküszöbölhetők. Így a valóság szociológiai elemzésére nincs szüksége. A szociológia bizonyos törekvéseit idegennek tekinti, amely a valóság keresztény látás- és láttatási módját veszélyezteti.

A fenntartással élés okai, hogy :

- a szociológia a vallási jelenségeket ugyanazon szemlélettel és technikával vizsgálja, mint a társadalom egyéb jelenségeit, továbbá
- a szociológia kritikai funkciói révén kelt gyanakvást. A vallásszociológiát eleve valláskritikaként kezelték, amely rossz előítéletként hitelétől fosztotta meg a szociológiát /28/, és
- sokak szemében forradalmi tanításokkal és folyamatokkal kapcsolódott össze. /29/

A katolikus egyháznak határozott érdeklődése a társadalmi problémák iránt a XIX. század második felében

indult meg. Ekkor kezdi megmerevedett tanítását a külső társadalmi feltételek követelményeihez igazítani, bár nem ellentmondásmentesen, amit több olyan egyházi intézkedés mutat, mint pl. a kor "tévelygéseit" elítélő Syllabus /1864/, a pápai csalhatatlanság dogmájának kihirdetése /1870/, a "modernizmus" elítélése /1907/ stb. A korábbi keresztény társadalomtan lényegében morálteológiai elemzésen alapult, spekulatív, deduktív és normatív volt, alapvetően ideológiai és apologetikai jellegű és nem szociológiai beállítottságú. /30/

A bizalmatlanság okai között valószínű az is szerepelt, hogy a marxizmus - mint ateista elmélet - magát több ízben mint szociológiát definiálta. /31/ Az ateizmus gyakorlati-elméleti szövetségének tekintett szociológia így sok fenntartással kezelt tudomány volt és maradt. /32/

A katolikus egyházban a II. Vatikáni zsinatig általánosan elterjedt szociológiaellenesség máig sem tűnt el egészen. A szociológia befogadásában történő kedvező fordulatról csak a hatvanas évektől beszélhetünk. Meghatározó erejűnek a II. Vatikáni zsinat állásfoglalása tekinthető. A zsinat újszerűségét jelzi, hogy erőteljesen figyel az egyház és a világ közti kapcsolatra, növekszik az ember evilágiságának, társadalmiságának létrendbeli súlya, pozitív megítélése, a tudományos eredmények felhasználhatóságának elismerése, így a társadalomtudományoké is. /33/

Látni kell azonban, hogy II. János Pál pápának sem ellentmondásmentes a hozzáállása a szociológia szemléletének, elemzési módszereinek elfogadásához, felhasználhatóságához, és ez alapvetően meghatározza az enciklika sajátosságait és szerepét.

Bármennyire is síkraszáll a II. Vatikáni zsinat értékei mellett és állítja, hogy az egyház egyszerre elkötelezett az időbeli világban és az eszkatologikus távlatokban, mégis alapvető feladatának tartja, hogy óvjon attól a tévedéstől, mely a szükségesnél nagyobb mértékben fordítja az egyház figyelmét evilági küldetésére a mai világban. Ennek megfelelően, amikor kijelenti, hogy a vizsgálódásban tudni kell összekapcsolni a szociológiát és a teológiát, erőteljesen hangsúlyozza a teológiai látószög teljesebb voltát. /34/

Igaz, ez nem lehet meglepő egy pápa részéről, de tény, hogy a társadalmi analízis, a szociológiai elemzés kívánalmának megjelenése gondolkodásában halványabb a zsinaténál. Nemcsak a társadalmi struktúra szociológiai elemzését, de a struktúra megváltoztatását is másodlagosnak tekinti a morálteológiai aspektus hatásához képest. Az ember evilági munkássága és transzcendens elhivatottsága



között összhangnak kell lennie - hangzik a mai katolikus felfogás -, de "az összhang kialakítása is csak a kinyilatkozás alapján történhet és nem a társadalmi elemzés alapján" - fogalmazódik meg egyértelműen a felszabadítás teológia szociologizáló szemléletének kritikájában. /35/

Ez a felfogás lényegileg behatárolja a szociológiai vizsgálódás illetékességét, jelenlétét, súlyát az enciklikában, és dominánssá a morálteológiai, antropológiai megközelítést teszi. O. Höffe meg is jegyzi, hogy az enciklika konkrét problémákból való indíttatása és későbbi problémakezelése, argumentációja eltér egymástól. /36/

### A deontologikus és teleologikus érvelés

A deontologikus és teleologikus érvelési mód szembesítése egyre gyakrabban jelenik meg, különösen az erkölcssteológiai vizsgálódásokban, mint amilyen alapvetően a pápai vizsgálódás is a munkát illetően a Laborem exercens enciklikában.

"Mi a lényege ennek a két érvelési formának, amely az erkölcssteológia megújulásának egyik szembetűnő jellemzője?" - teszi fel a kérdést Boda László: A keresztény nagykorúság erkölcssteológiája című könyvében /37/, ahol elemzi e két argumentációs eljárás különbségét.

A deontologikus érvelés a tekintélyelvű érvelés, mégpedig vagy közvetlenül, vagy közvetve. Az erkölcsi előírást kötelességjellegével, egy /isten/ parancs teljesítésének szükségességével indokolja meg.

A teleologikus érvelés ezzel szemben inkább a következményekkel érvel. Ezt meggyőző érvelésnek is nevezhetjük a pusztá tekintélyi érveléssel szemben, vagy annak kiegészítőjének is szemlélhetjük - mondja Boda László. Az Ószövetség érvelési módja inkább deontologikus, az Újszövetségben viszont "a hangsúly érezhetően az eszkatologikus beteljesülésre, a végső célra helyeződik át." /38/ Ezért a Genézis passzusaira való gyakori hivatkozás óhatatlanul a deontologikus érvelés jelenlétét erősíti a Laborem exercens enciklikában.

A teleologikus magyarázat igen régi. Mondhatnánk, hogy "már Arisztotelész is...", de elég itt csupán azt kiemelni, hogy különösen az evolucionista-funkcionalista, majd a kibernetikai szemlélet fellépése erősítette meg pozícióját a mai tudományos vizsgálatokban. /39/

A munkateológiai értelmezésekben nem csupán a munka ontológiai jellemzőjeként jelenik meg munka a céltudatos volta, hanem transzcendens értelme és célorientáltsága az eszkatologikus perspektíva kitüntetett dimenziójából adódik.

Ugyanakkor nem szabad mereven szembeállítani a teológiai érvelésben a két módszert, elfelejtkezve arról, hogy a katolikus tanítás szerint - Aquinói Tamás óta kifejezetten - Isten akarata nem függetleníthető Isten értelmétől. A teleologikus érvelés a teológiai művekben túllép a dolgoknak önmagában való megismerésén és megítélésén. Az állításokat nemcsak meggyőző módon kell megalapoznia, de a világ autonóm törekvéseire, a "Weltethik"-re is figyelnie kell, e megközelítést az emberi élet egészébe, végső céljára és értékére, hithorizontjára, transzcendenciájára vonatkoztatva.

Végül "nem lehet kikerülni azt a mély fölismerést sem, amely lassanként tudatosul, hogy a teológiában egyre inkább befogadott perszonalizmus egyszerűen nem fér össze egy merev deontologikus szemlélettel. Ennek belső igénye ugyanis lenyúlik az erkölcssteológia érvelésmódjának alapkérdéséig." /40/

Ha mindezt a Laborem exercens enciklikában a munkára vonatkozó fejtegetések érvelési módjánál megvizsgáljuk, akkor jól érzékelhető a kettő párhuzamos használata.

## Pluralizmus

"Semmi sem változott, de ugyanakkor minden megváltozott... a pluralizmus mostantól fogva az egyház természetéből eredő alaphelyzetnek tekintendő. Az egyházat ugyanis a világban való jelenléte határozza meg, és ezért nem csupán intézményi azonosságból adódó abszolút valóság. A világ lesz tehát az a hely, ahol a keresztény megtalálja és helyesen felismeri az evangélium felhívásait." /41/

Mint már említettük, a II. Vatikáni zsinat után megerősödött az a nézet, hogy a világ bonyolult gazdasági, társadalmi, politikai helyzetében nem beszélhetünk zárt katolikus szociális tanrendszerről, vagy az egyház nem javasolhat kész társadalmi modelleket, nem adhat recepteket a társadalmi életben elkötelezett hívőknek. Ez a szemlélet igen kifejezett VI. Pál Octogesima adveniensi kezdetű levelében, amely a Rerum novarum 80. és a Pacem in terris 10. évfordulója alkalmából keletkezett. Mint Szabó Ferenc írja, egyes nyugati keresztény körök, helyi egyházak és mozgalmak ebben a szellemben keresik az egyház "jelenlétét" a pluralista társadalomban és a szociális elkötelezettségben. Hogy ez nem problémamentes az egyház számára, mutatja az a Szabó Ferenc által említett egyházi összejövétel, amelyet 1981-ben rendeztek Rómában erről a témáról /A Rerum novarumtól máig: a keresztények jelenléte az egyház szociális tanításának fényében/, és ahol a pápa a résztvevőkhöz intézett beszédében "hangsúlyozta az egyház szociális tanításához való hűséget, és óvott attól, hogy a helytelenül értelmezett pluralizmus megbontsa az alapvető

egységet". /42/

Ezért nem meglepő, hogy - mint többen felhívták rá a figyelmet - a Laborem exercensben felhasznált korábbi dokumentumok között nem található az Octogesima adveniens levélre való hivatkozás. Vannak akik azt a következtetést vonják le e tényből, hogy a pápa Laborem exercens enciklikája visszalépést jelent az Octogesima adveniens szemléletéhez képest, /43/ módszertanilag is, hiszen újra a szintetizáló formát választotta, és felváltva használja a "tan" és "tanítás" kifejezést.

Pedig, mivel tartalmi kérdésekben is lényeges újítások találhatók VI. Pál levelében - írja Gergely Jenő -, a hozzá való hasonlítás és megmértetés legalább olyan fontos, mint a Gaudium et spes szerepe, amelyre oly gyakran hivatkozik II. János Pál a Laborem exercensben.

De térjünk vissza még az enciklika látszólag módszertani problémáihoz, hogy megvilágítsuk, milyen alapállás húzódik, de legalábbis húzódhat meg mögötte.

A kommentátorok egy része pozitívan értékeli, éppen "nyitottságát" kiemelve. A Civiltà Cattolica vezércikke /1981.okt.3./ a megközelítés teológiai és antropológiai jellegét emeli ki, amely azt bizonyítja, hogy a pápa nem kíván közvetlen irányelveket adni a cselekvéshez. Meghagyja az értelmezés szabadságát. Ugyanígy Hansjakob Stehle, a Vatikán keleti politikájának szakértője az enciklika "rokonszenves elmosódottságában" látja a keresztények és nem keresztények együttműködésének alapját, a munka teremtő értéke alapján történő közös küzdelem lehetőségét a társadalom megújításában. Jan Schotte, a Justitia et Pax elnevezésű pápai bizottság titkára pedig "többször is óva intett attól a kísértéstől, hogy a pápai kijelentésekben konkrét politikai cselekvésre vonatkozó utalásokat keressenek. Csupán etikai elvekkkel kapcsolatos gondolatokról van szó bennük és nem társadalompolitikai modellképzésekről". /44/

P.Vallin szerint a pápa a szisztematikus forma választásával nem egyszerűen a doktrinális egységet akarta visszaállítani, mert jóllehet ragaszkodik egy eléggé általános színvonalhoz, tudatában van az egyetemes látószögű társadalmi tanításban rejlő korlátoknak is. Ezért nemcsak a konkrét technikai és cselekvési utasításoktól tartózkodik, de nem szándékozik befolyásolni egy iskola vagy csoport kollektív gondolkodását sem. Célja egy kommunikációs cserének az előmozdítása a különböző gondolkodásúak között, akik hajlandóak arra, hogy a társadalmi kérdésekről való gondolkodásukban "a római egyház első pásztorának hangjához" kapcsolódjanak.

Nem vállalkozom a pápai szándékok, az "azt akarta mondani, hogy" reménytelen, nem is

igazán tudományos megfejtésére, de P.Vallin a dokumentum lehetséges olvasataiból - negatív formában - több variációt megfogalmaz. E variációk jogosságát - véleményem szerint - számos tény is erősíti.

Mert a Laborem exercensre talán valóban kevésbé jellemző a mai teológiai iskolákra való közvetlen kritikai reflektálás, sőt, egyáltalán a hivatkozás, ezért érződik kevésbé a doktrinális egység helyreállítására irányuló erőfeszítés, mint ami érződik akár már a fentebb említett egyházi tanácskozáson elhangzottakból, ill. a későbbi születésű, de végül is a Laborem exercensben rejlő gondolatok és szándékok kiteljesedésének tekinthető 1984-es és 1986-os Hittani kongregáció állásfoglalásaiból. "A Tanítóhivatalnak a forradalomteológiát elítélő 1984-es dokumentuma ... talán nem is csupán fokozódó politikai konzervativizmusából vagy egy sajátos Európa- vagy, mint az értelmezők egy része állítja, Kelet-Európa-centrizmusból fakad, hanem bizonyos európai iskolák, az általuk propagált antropológiai és perszonális elvek vitatásából vagy rosszállásából." /45/

Igaz, maga a Laborem exercens is antropológiai és perszonalisztikus beállítottságú, de ez sokkal inkább eredeztethető a dominánssá vált perszonalista teológia általános szemléletéből.

P.Vallinnál szigorúbban ítélkezik Gergely Jenő, aki szerint "Bár II. János Pál nem vállalkozott keresztény társadalmi modell alkotására: a VI. Pál alatt széthullott szociális doktrína fő vonalát ismét erőteljesen meghúzta". /46/

II.János Pál pápai tevékenységének konzervatív színezetű visszalépésként történő értékelése több tényezőből is táplálkozik, legfőképpen, hogy új feltételek között lépett a trónra, éppen a konzervatív erők növekedése idején, amelyet talán az ő pápává választása is dokumentált.

Érdekes különben, hogy a mai katolicizmusban fellépő konzervativizmus megítélése más, ha a katolicizmusban felmerülő politikai orientáció felől közelítenek és értékelnek, ekkor "modern konzervativizmusról" beszélnek, és ha az elméleti-teológiai változást nézik, amikor is "konzervatív modernségről" van szó. /47/

Gergely Jenő következtetéseit elsősorban a politikai katolicizmusnak a Laborem exercensben való jelentkezéséből szűrte le, de a pápai módszer /a munka elvont metafizikai, antropológiai jelentéséből való kiindulás/ és szándék /általános morális kritika gyakorlása a konkrét viszonyok felett/ ellenére Gergely véleményéből azt is el lehet fogadni, hogy a "Laborem exercens - a pápa két korábbi enciklikájától eltérően - konkrét társadalompolitikai konklúzióval jár, hiszen az általános erkölcsi útmutatáson túllépve

utalásokat tesz korunk több szociális konfliktusára és véleményt mond azokról. Ezek a jóindulatú olvasóban is óhatatlanul konkrét értelmezéseket váltanak ki, hiszen a pápa mondandójának - legalábbis részben - a valóság volt a forrása." /48/

Tehát van a enciklikának rejtett és kevésbé rejtett politikai komponense.

Hogy mennyire "konkrét" értelmezéseket olvasnak ki belőle, vagy lehet kiolvasni "rokonszenves elmosódottságából" a "jóindulatú olvasónak", álljon itt illusztrációként Pinochet tábornok kijelentése: "Miatán elolvastam, megállapítottam, hogy ennek az enciklikának az üzenete: Ön, Elnök úr, jól csinálja".

Szabó Ferenc kommentálva az enciklika eme "olvasatát", hozzáteszi: "A nyitott szemléletű katolikusok minden hátsó gondolat nélkül üdvözölték, a hatalmon lévő rendszerek viszont igyekeztek a maguk számára kisajátítani... Persze az ilyen kisajátítás mellett a munkások jogaiért küzdőknek Chilében helyesen kell olvasniuk a körlevelet, mert megtalálják benne azt az üzenetet, amely zavarba hozza Pinochet tábornokot és társait." /49/

De ki mondja meg, hogy melyik a helyes olvasat? Pinocheté avagy az olasz kommunista párt napilapjéé, az Unitáé, amely megállapítja, hogy "... bizonyos pontokon az enciklika a mi reflexiónkhoz közeledik".

A lehetséges olvasatok sokfélesége veti fel azt az újabb problémát, hogy a Laborem exercens - kidolgozottságának jellegénél fogva - konkrét társadalmi-történeti viszonyok között elégséges fogódzót ad-e az aktuális történelmi helyzet megértéséhez és a benne történő többféle szándékú cselekvéshez? Nem konkrétabb-e a dolgozó keresztények és laikusok igénye annál, amit a pápa a Laborem exercensben fel tud és fel akar kínálni?

Ezért lesz érdekes annak a kérdésnek a megvizsgálása, hogy miért kerül az enciklika középpontjába "a munka" kategóriája, és milyen következményekkel jár.

## IV.2. Miért kerül a Laborem exercens enciklika középpontjába "a munka" kategóriája?

A munka témája "örök", mindig alapvető és időszerű, így egyféléképpen az egyház permanens figyelmében lévő, mégis úgy vélem, hogy nem véletlenül lesz egy enciklika tárgya, hanem azért, mert kifejezője egy új léthelyzetnek, amelynek konfliktusos jellege váltja ki a ráirányuló reflexiókat. Egy új világhelyzet globális problémái, az emberiség mai sorskérdései, a munka civilizációjának sürgető feladatai irányítják az ember és a munka kérdésköre felé az egyház figyelmét, amely, ha aktívan és tevékenyen akar jelen lenni az ember és világ dolgaiban, szembe kell, hogy nézzen modern korunk kihívásaival. A munka világa felé való fordulása jelzi szándékát és érzékenységét.

A katolikus egyházat saját "küldetéstudatának" értelmezése, specifikus létviszonyai a laicizálódó világban is állásfoglalásra ösztönzik, és meghatározzák a munka elemzésének tartalmi-formai sajátosságait.

A miéltre adott válasznál az enciklika keletkezésének társadalmi kontextusát kell figyelembe venni.

Ha megpróbáljuk röviden összefoglalni azokat a tényezőket, amelyek a munka témája felé terelték az egyházi, a pápai figyelmet, és amelyek szükségessé és jogossá tették, hogy külön enciklikában, a szociális kérdés középpontjába emelve elemezze "a munka" kérdéskörét, akkor azt látjuk, hogy azok

- túl a pápa személyes elkötelezettségén a munka kérdésköre iránt,

- korunk válságban lévő társadalmában kifejlődő globális problémák adta új világhelyzetből, és

- az egyháznak a mai világban való élése során keletkezett törekvéseiből fakadnak, amelyeket a nagyméretű technikai-gazdasági fejlődés és a társadalom strukturális, kulturális változásai idéztek elő.

Az a hatalmas technikai fejlődés, amely az elmúlt évtizedekben lezajlott és folytatódik jelenleg, amelynek a jelentősége a Laborem exercens szerint is ugyanolyan horderejű, mint a múlt század ipari forradalmáé volt, valamint a gazdasági és társadalmi struktúrák, kulturális értékrendszerek és magatartások, a szociális gondolkodás alapvető átalakulása, s e tényezők egyre szorosabb összefonódása helyezi előtérbe a fejlődés általános emberi dimenzióinak kérdéseit.

Világossá válik a makroszintű változásoknak kapcsolódása a "termelő ember mindennapiságához", "az életközösségi kultúra" törekvéseihez. Így a mikro- és makroszintek komplex szemlélete válik szükségessé.

Tanulmányok tucatjainak kiindulópontja /lásd az "életvilág", a "humán tőke", a "munkakultúra" stb. témaköreinek filozófiai, szociológiai, közgazdaságtani elemzéseit/, hogy a technika, a tudomány sorsának

alakulása, továbbfejlesztése, de leginkább felhasználásának módja és következménye valójában azoktól a gazdasági, szociális és kulturális átalakulásoktól függ, amelyek biztosítják nemcsak az emberi tényezőkben - a személyig lebontva - rejlő lehetőségek kibontakozását a tudományos-technikai megújuláshoz, hanem lehetővé teszik eredményeinek az emberiség számára történő hasznosítását éppúgy, mint a visszafordíthatatlan negatív következményeinek időben történő megakadályozását.

A különböző problémák tehát már nemcsak egymással, hanem az emberiség sorskérdéseivel, jövőjével és perspektívaival is összefonódnak.

Ha meg szeretnénk válaszolni, hogy miért kerül és miért így kerül az enciklika középpontjába a munka általános témaköre, melyek az erényei és korlátai, akkor a következő kérdésköröket kell megvizsgálni:

1. a globális szemlélet kialakulásának szükségessége, amely maga is a munka általános problematikájához vezet, és elvont, általános fogalomhasználatát inspirálja,
2. a munka témája iránti személyes pápai elkötelezettség,
3. milyen funkciót tölt be, és milyen előnyökkel, lehetőségekkel bír az enciklika szimbolikus struktúrája: a kettős forrás, az elvont, általános munkakategória /a metafizikai-transzcendentális és a morális-spirituális fogalomhasználat/ valamint a pozitív értéktételezettségű munkafogalom alkalmazása, továbbá milyen korlátai vannak e fogalomhasználatnak és szemléletnek.

### A globális szemlélet szükségessége

Ha kutatjuk azokat az okokat, amelyek a Laborem exercens enciklika megjelenéséhez és jellegzetességeihez vezettek, akkor azt az alapvető, korábban soha nem tapasztalt méretű, intenzitású és összefonódottságú technikai, politikai, szociális, morális átalakulást kell említenünk, amely a kora kapitalizmus problémái által kiváltott "munkáskérdésről" a munka általánosabb, egyetemesebb témája felé fordította a figyelmet, magának a szociális élet kérdéskörének centrumába emelve "a munka" kardinális kérdését.

A munkakategória azért válhat ma egy szociális enciklika centrális fogalmává, és nem válhatott azzá a Rerum novarum idején, mert a problémák akkor helyiek voltak és lokálisan kezeltek. A kapitalista társadalom általános ideológiai szükségletét a kor vallásos /protestáns etika/ és nem vallásos munkaideológiái a katolicizmus támogatása nélkül is kielégítették. E kort - melynek termelésére az "élő munka feláldozása" volt a legjellemzőbb - egyébként is a "gazdasági kényszer" más, hatékonyabb formái is

jellemzik. Ami feltűnő és leginkább problémás volt e korban, az a pauperizáció és az elvallástalanodási folyamat felgyorsulása. Mindez azt eredményezte, hogy a figyelem a "munkáskérdés" és nem a munka felé fordult. /50/

A XIX. század második felében a társadalmi problémákra reflektáló irányzatok /marxizmus, szociálkonzervatizmus, szociálliberalizmus/ versenyében a "munkáskérdés" felvállalása és "megoldása" központi helyre került. Végül is a katolicizmus szociális tanításának explicit megjelenését e korban mint a marxizmus és a liberalizmus ellenfelét, mint reflexív ellenmozgalmat is meg lehet ragadni. /51/ Mindez nem jelenti, hogy a "munkáskérdés" katolikus felvállalása ne táplálkozott volna alapvető keresztényi elvekből és törekvésekből. Az egyház így elkötelezett lett a "munkáskérdés", a szociális kérdés ügye mellett.

Ma a munka világában lezajló nagyarányú változások új szakaszt jelentenek az emberiség fejlődésében, amelyek új elemzést, látásmódot, kérdésfeltevést kívánnak.

Az új látásmód szükségességének felismerése jelenik meg az enciklikában a mai léthelyzet elemzésekor: "... abban az időszakban, amely a Rerum novarum és a hasonló tartalmú, XI. Pius pápa által kibocsátott Quadragesimo anno között eltelt, az egyház tanítása az ún. munkáskérdés körül forgott, és azt egy-egy nemzet határai között tárgyalta: a rákövetkező időben ugyanez a tanítás már a földkerekség egészét tartja szem előtt ... korábban a kérdés boncolgatásakor a hangsúly elsősorban a társadalmi rendeken, az osztályokon volt, újabban azonban a hangsúly a világot érintő kérdésekre került ... nem csupán az "osztály" szempontot, hanem az egész földkerekséget érintő feladatokat is figyelembe vesszük, hogy a mai világban rátaláljunk az igazsághoz vezető útra." - olvashatjuk a Laborem exercensben. /LE 8/.

Az enciklika új kérdésfeltevésére olyan időben kerül sor, amikor egy bizonytalan, ellentmondásos, feszültségekkel terhes helyzet alakult ki, amikor az egyháznak újra kell fogalmaznia, újra kell értelmeznie és megerősítenie az áthagyományozott tanítást.

Az új léthelyzet, a világ /globális problémák/, az ember /morális válság/, az egyház /új szerepkör és feladat/ megkívánja a helyzet újbóli elemzését, amely a kérdésfeltevések és válaszok módosításához vezetnek.

A tudományos és teológiai figyelem egyaránt az egyetemes méretű, az emberiség sorsproblémáit érintő kérdések felé fordul, elsősorban a növekvő civilizációs válság felé, ahol a lényegi változások részben negatív, részben reménykeltően pozitív jellegűek.

Különösen a fejlődés néha sokkolóan jelentkező /lásd a Római Klub jelentéseit/ negatív vonatkozásai irányítják a figyelmet a globális problémák felé. A legfontosabbak:



- a technikai-technológiai fejlődés veszélyei: az ökológiai problémák, az atomháború veszélye, a komputer forradalom negatív hatásai stb.,
- az egyetemes emberi jogok megsértése,
- az egyenlőtlen fejlődés ténye, a szegénység, a munkanélküliség a harmadik világ problémái stb.

Ezen problémák megoldása feltételezi az együttműködést az élet minden területén, és a felismerését az emberi nem egységének és érdekközösségének.

Ma az egyház, amely földrészeket, népeket, nemzeteket, társadalmi rendszereket fog át, konfrontálódik a nyugati demokráciák, a keleti rendszerek és a fejlődő országok társadalmi problémáival, és felismeri azok interdependens voltát.

A pápai elemzés szinkronban van a szaktudományos elemzés megállapításaival, nevezetesen:

- elengedhetetlenül szükséges a természet és társadalom antinomikus szemléletének, a globális problémák technicista kezelésének meghaladása,
- a globális szemlélet követelménye az osztály- és nemzet-szempont kitágítása, és
- a modern munka világában is maga az ember marad a legfőbb érték.

Korunk, amely új szakaszt jelent az emberiség fejlődésében, új, nem osztály-specifikus problémákat /béke, technikai fejlődés, ökológiai egyensúly, az emberi jogok kérdésköre stb./ vet fel, amely egyben új látásmódot, a problémáknak globális kezelését igényli. Az emberiség közös gondjai túlmutatnak országhatárokon és osztálykorlátokon.

Míg az ipari társadalomra a szociológusok egy része használhatónak tartja az osztálykategóriát, korlátlan alkalmazását mind többen elvetik, részben a fejlett ipari országok társadalmában lejátszódó strukturális átalakulások, részben a marxista osztályfelfogás devalválódása miatt.

A jövőben még alapvetőbb történelmi változásnak leszünk tanúi. A jövő posztindusztriális társadalmát a tudáson és nem a felhalmozáson alapul. Így a posztindusztriális társadalomban a központi osztálykonfliktus egyes elemzők szerint vagy eltűnik, vagy átalakul más típusúvá, ill. éppen a posztindusztriális társadalombeli /osztály/konfliktusokat megnyilvánulási helyük sokfélesége fogja jellemezni, szemben az ipari társadalommal, ahol az alapvető konfliktus a gazdasági szférában alakult ki. A posztindusztriális társadalmak egyéb jellemzői közé többen az elkülönülő "nemzeti érdek" értékének csökkenését, a szupranacionális és szupraregionális érdek csökkenését is belesorolják.

Így bontakozik ki - egymással összekapcsolódva - az enciklika célja és meghatározottsága: "... az ember általános állapota a mai világban... megköveteli, hogy felfedezzük az "emberi munka" új jelentéseit, amelyek ezen a téren minden egyes ember, család, nemzet, az egész emberi nem, továbbá az Egyház előtt állnak." /LE 6/ Mindez elkerülhetetlenül szükséges, mert a munkával kapcsolatos problémák nemcsak az egyes emberek és osztályok feszültségeit okozhatják, "hanem az egyes társadalmak és az egész emberi nem életét is megzavarhatják." /LE 3/

Éppen ezért a komplex szemlélet követelménye erősödik fel: "... a szociális kérdést a maga teljes bonyolultságában kell taglalnia." /LE 7/

A problémák összefüggése miatt a sokféle aktuális kérdés egységes gyökerét lehet a munka általános problematikájába belefoglalni, benne orvoslására terápiát keresni. Ezért elméletileg igen termékeny lehet az általános fogalomhasználat, az elvont morális-antropológiai megközelítés.

#### Személyes elkötelezettség a munka kérdésköre iránt

Nem volna teljes az okkeresésünk, ha csak utalásszerűen is, de nem említenénk a globális problémák súlya mellett talán jelentéktelenebbnek tűnő személyes pápai indítékokat, amelyek a munka témája iránti érdeklődését kiváltották.

Többek között meg kell említeni néhány biográfiai tény, amely a munka világával való közvetlen, személyes kapcsolatát jelenti. Például, hogy fiatal korában maga is munkás volt. Lengyelország németek általi megszállásakor négy évig dolgozott fizikai munkásként, amelynek balesete vetett véget. Fiatal papként franciaországi és belgiumi tartózkodása idején megismerkedett a modern ipari civilizáció új pasztorális módszereivel és igényeivel.

Igen lényeges emberi habitusa, szellemi arculata és fejlődése e szempontból. Elsősorban vonzódása a misztikum és az antropológiai-etikai kérdések iránt. Évekig tanította és kutatta a szociáletika témakörét.

Külön megemlíteném M. Scheler, E.Mounier és S.Wyszynski munkásságával való beható találkozást, mert mindannyiuk munkásságához szorosan hozzátartozik a munkáról való filozófiai-teológiai elmélkedés. Megemlíthetjük a marxizmus ismeretét is, ahol a munka szintén központi kategória.

Fontos kitérni a társadalmi-emberi problémák iránti érzékenységre és érdeklődésre is /pl. az emberi jogok, az igazságtalan társadalmi struktúrák, a szolidaritás stb. témái iránt/, amelyet talán kelet-európai volta

is erősebben motivál.

Végül, de nem utolsó sorban pápai törekvéseit kell megemlítenem: hitét, hogy az egyháznak "missziós küldetése" van a mai világban. Ennek megfelelően értelmezi az egyházi tanítóhivatal szerepét egy monolitikus egyház megerősítésében. Ragaszkodik az egyetemességhez, a teológiai rendellenességek megszüntetéséhez, a radikális progresszista vagy fundamentalista törekvések mérsékléséhez.

Mint a hivatalos egyház feje, enciklikáiban tanító, nevelő, fegyelmező szerepével él, célja az egyház hivatalos tanítását megismertetni, elterjeszteni, a hívők és nem hívők gondolkodásának formálásán keresztül "az igazságos társadalmi struktúrák", az emberhez méltó körülmények kialakítását szorgalmazni.

### Az enciklika "szimbolikus struktúrájának" elemzése

Annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy miért és miért így kerül az enciklika centrumába a munka általános kérdésköre és fogalma, milyen szerepet tölt be, elsősorban a "szimbolikus struktúra" működésének és hatékonyságának elemzése szükséges. Így

- a "kettős forrás" /a "Kinyilatkoztatás", a bibliai paradigma, a hagyomány és a valóság szociológiai elemzése/,
- az elvont /metafizikai, antropológiai és morális-spirituális/ fogalomhasználat, valamint az ezekre alapozódó pozitív értéktételeződések funkciójának vizsgálata az, amire választ kell keresni ahhoz, hogy az elemzés feltárhassa, hogy a munkafogalom eme használata teszi lehetővé, hogy
- egyrészt a mai léthelyzet elemzése és kritikája egységes alapelvet és kritériumot kapjon, biztosítva annak a többirányú kritikagyakorlásnak a lehetőségét, amely a szerző szándéka szerint:
- a kritika a társadalmi gyakorlat különböző konkrét formái felett /kapitalizmus és szocializmus/, és
- ideológiakritika más értelmezések felett /pl. materializmus, liberalizmus stb./, ill.
- más vallási elméleti-gyakorlati törekvések /pl. a felszabadítás teológia/ felett,
- másrészt elősegíti a katolikus egyház legitimációját a mai világban másik kettős funkciója révén, amennyiben egyszerre tűnik a munkatársadalom legitimáló ideológiájának és bírálójának.

Ezek a törekvések lehetővé teszik a munka világának tendenciáiból fakadó globális problémák megoldásában való egyházi részvételt, és kritikáján keresztül is stabilizálják korunk munkatársadalmait.

Az egyetemesen, mindenhol és mindenkor érvényes általános törvényszerűségek érvényességéhez kellőképpen absztraktnak kell lennie. Így igazi funkciója nem is az empirikus megvalósíthatósága, hanem

- a kritikaadás státusza, illetve

- a széttöredezett, meghasonlott valóság biztos, örök és egységes szemlélet általi egyesítési lehetősége. Azaz egyféle lehetséges egységet szimbolizál, amely egység a reális valóságból való kiindulással nem bontható ki.

Az elvont általános eszme alapján két funkció válik lehetővé:

- életben tart bizonyos értékeket, és

- segít kifejlődni egy ennek megfelelő gyakorlatot.

Az enciklikában a mai léthelyzet elemzése és kritikája egységes és megfellebbezhetetlen alapelvet és kritériumot kap az egyetemes keresztény morálban, az általános emberi érdek, érték, méltóság és jog szemszögéből történő megítélést. A teória tiszta elvei mint általános elvek "megvesztegethetetlen bírák" lehetnek a praxis felett.

Meghaladja ez a szemlélet a különös struktúrák /földrészek, nemzetek, rendszerek, osztályok/ partikuláris kötöttségeit, hogy a munka általános fogalmának katolikus értelmezéséből kibontott egyetemes érték és méltóság nevében megmérőssenek.

Ez a morálteológiai módszer eltávolít a közvetlen valóságtól ugyan, mégis vannak erényei: egy kritika érvényesítési lehetősége, amennyiben a társadalmi lét megjelenő formáit nem veszi adottnak, hanem a fennálló viszonyok meghaladásának szükségességét mutatja ki.

Az a szemlélet, amely egységes alapelvekhez és kritériumokhoz juttatja az elemzést és kritikát, olyan egységes cselekvési irányelvekben fejeződik ki, amely - mint a pápa hangsúlyozza - nem konkrét cselekvési - és társadalmi modelladás és -szabályozás szándékából történik, hanem morális kritikaadás végett, amelyben tágabb perspektívát kap a "közjó" klasszikus egyházi fogalma, a globális problémák kívánta közérdek.

A konkrét kritikáját adó funkció felvállalásához az elvont megközelítés jellege egy morális kritikaadás lehetőségével előnyt jelent.

Az ember és munkája dologi-fetiszikus szemléletét illető kritika - amely megtalálható a tradicionális filozófiai és az újabb közgazdaságtani gondolkodásban is, és amely maga is kritikával illeti a korábbi extenzív fejlődés ökonomikus szemléletét - az a terep, ahol az egyház speciális szerepvállalással bír.

Az enciklika azért is alapozódik elvont és metafizikus fogalomra és elemzésre, bibliai paradigmára, mert a munkának egy pozitív fogalmára van szükség és ez nem bontható ki a konkrét társadalmi viszonyokból, a munka világának szociológiai elemzéséből.

A pápai szövegben és elemzésben keverednek a közvetlen létviszonyokba nyúló elemzések az elvont metafizikai fejtegetésekkel, amelyekből nem vezetnek közvetítők a konkrét létviszonyokhoz, és nem is vezethetnek, mert valóságosan nem léteznek a jelen - par excellence keresztény szellemű - pozitív meghaladását lehetővé tevő erők. Ezért a munka konkrét világát a lehető legtávolabbi múlttal és végcéllal köti össze. A Laborem exercensről is elmondható, hogy céljai jobban meghatározottak, mint eszközei.

A munka általános "metafizikai-antropológiai-morális" fogalma teszi lehetővé a pozitív munkafogalom használatát.

Miért szükséges a pozitív munkafogalom?

Azért, hogy megfeleljen a korunk kívánta - a munkatársadalom ideológiájával szinkronban levő - teológiai értelmezésnek, azaz /összhangban a katolicizmus üdvtörténeti optimizmusával/ csak így lehet a munka az "ember természet fölötti uralmának bizonyossága": "A munka, amennyiben olyan cselekvések sorozata, melyekkel az ember és az emberi nem uralma alá hajtja a földet, a Szentírásban kifejezett fogalomnak csak akkor felel meg, ha az ember munkájának egész folyamán úgy mutatkozik meg és olyannak bizonyul, mint aki 'uralkodik' ". /LE 24/ - írja a pápa.

A pozitív munkafogalom a már említett konkrét praxis feletti kritika érvényesíthetőségével életben tartja a "kelléshez kötött" keresztény ideálokat.

A munka "modern kategória", mármint ebben az általánosságban, amelynek értelmezésére a prekapitalista viszonyok között nem volt sem lehetősége, sem szükséges az egyháznak. "Újabban, az iparosodás korszakától kezdve, a munkáról megfogalmazott keresztény tanításnak szembe kellett helyezkednie különböző szellemi áramlatokkal, melyek a materialista és ökonomista gondolkodásból következtek ... Minden ilyen esetben, s minden ilyen társadalmi helyzetben összezavarodik, vagy esetleg fel is fordul az a rend, amelyet a Teremtés könyvének kezdetén álló igék határoztak meg." /LE 28/

A pápa konkrét társadalmi analízisei nem érintik a prekapitalista viszonyok körülményei között végzett munka értékelését, ezzel talán azt az érzetet is keltve az olvasóban, mintha a korábbi történelmi korszakok jobban megfeleltek volna a bibliai munkafogalomnak, a keresztény elvárásoknak. Erre az álláspontra azonban nem helyezkedhet az enciklika, mert ez nemcsak az evilági fejlődés gondolatának elutasítása lenne, avagy a feudális társadalommal azonosuló egyház korszerűtlen vízióját élesztené fel, hanem ellentmondana az ember mindenkori "természet fölötti bizonyosságának" is.

Ezért is eltekint a pápa a korábbi korok elemzésétől és saját korára koncentrál, amely alapvetően a vizsgálódásra indította. E vizsgálódásban a kritikai szellem igen erős, így még nagyobb a kontraszt a társadalmi formától elvonatkoztató metafizikai megközelítés pozitív beállítottsága és a valóságra vonatkozó elemzés kritikai hangvétele között.

Ebben az általánosságban a keresztény munkafogalom a Teremtés könyvére alapozódva "a sokfajta történelmi változás közepette változatlan maradt". Mi adja a változást? Nem önmagában a tanítás változása, hanem a korviszonyoké, amelyek ugyanannak a tanításnak eltérő aktualitást és hangsúlyt adnak. Az ipari társadalmakban - ismeri fel a pápa - a katolikus egyház tanítása különleges aktualitást nyer. "Mert a munka, jóllehet fáradtság és erőfeszítés kapcsolódik hozzá, bizonyos jót jelent, amely felé az ember szeretettel fordul. Az emberi munka e tulajdonságainak, ti. hogy teljesen pozitív, teremtő, nevelő és érdemszerző alapot kell szolgáltatniuk a mai értékeléshez és elemzéshez." /LE 45/

Ha a munka világában történő változás az isteni terv részeként értékelődik, nem kell és nem lehet szembefordulni vele, hanem meg kell nézni, hogyan illeszkedik hozzá. Az alaptézisben benne van az örökös megújulás szükséglete és lehetősége, a fejlődés új jelenségeihez való alkalmazkodás, a modern világgal való kibékülés szükséglete.

A Laborem exercensben megfogalmazott pápai vélemény, hogy a katolikus tanítás mindig is pozitívan értékelte a munkát, amellelt, hogy nem értékelte túl, és nem ruházta fel önértékkel. Így egyszerre felel meg azon kor követelményének is, amely, mint a pápa is látja, bizonyos értelemben munkacentrikus, de egyben a munkatársadalmat meghaladni látszó tendenciáknak is.

Az enciklikában újra és újra megfogalmazódik, hogy "az emberi tevékenységnek kiindulópontja és célja is az ember", de ez a megközelítés, az ember prioritásának hangsúlyozása nem csökkenti a munka értékét, súlyát.

Tehát "az egyház útja a mai világban" a munka problémájának felvetéséhez vezet. Az egyház számára egyfajta "internalizált" társadalmi szükségletet jelent a munka felé fordulása, amennyiben az ipari társadalomban a munka világa a társadalom alrendszerait integráló és minősítő funkcióval bír, és így problémáinak megoldásában a keresztény forma megtalálása és érvényesítése kitüntetett szerepet nyer, amint az explicite is megfogalmazódik az 1986-os Hittani Kongregáció dokumentumában: "Valamiképpen a munka az egész társadalmi kérdés kulcsa. Ezért a munka területén kell elsősorban hozzáfogni a

felszabadító cselekvéshez. Minthogy az emberi személyiség és a munka viszonya gyökeres és létfontosságú, azok a formák és módok, amelyek ezt a viszonyt szabályozzák, pozitív hatást gyakorolnak minden nép esetében a társadalmi és politikai problémák összességének megoldására. A helyes viszonyok a munkában mintát adnak a politikai közösség rendszerének, előmozdítva minden egyes emberi személyiség átfogó fejlődését. Ha a munkaviszonyok rendszere, amelyet a közvetlen főszereplők - a dolgozók és a munkaadók - a közhatalom nélkülözhetetlen támogatásával valósítanak meg, ki tudja alakítani a munka civilizációját, akkor a népek látásmódjában, sőt az intézményi és politikai alapokban is mélyreható, békés forradalom zajlik le." /52/

Az említett egyházi dokumentum tehát a munkának a társadalomszervező és minőségét meghatározó szerepét a politikai rendszer szerveződésének is alapjaként értelmezi. Napjainkban valóban a gazdasági élet, a termelés és benne a munka világának problémái erősen befolyásolják a politikai szféra működését, hatékonysága, prosperálása képzeli legfőbb legitim forrását, demokratizálódási tendenciáik is összefonódnak.

Ennek megfelelően a munka világában történő változások politikai, nem utolsó sorban egyházpolitikai szempontból is kedvező szereppel bírnak.

A munka felé fordulás lehetővé teszi:

- az alkalmazkodást elméletileg és gyakorlatilag - nem minden nehézség nélkül - az új ellentmondásos helyzethez, továbbá

- a vallásnak a társadalom működtetéséhez való hozzájárulását, amennyiben kitermel egy munkaethoszt, és a társadalmi integrációban betöltött szerepe által az emberek mindennapi tevékenységmódjainak szervező elvévé és értelmezési keretivé válik, /53/

- a folyamatokban játszott egyházi szerepvállalással az egyház elismertségének, presztizsének növelését.

A kérdés azonban az, hogy mennyire tudja mindezeket megvalósítani, ha a munkaproblematikának az enciklikát jellemző megközelítése elsődlegesen és szándékosan - permanensen hangoztatva - elvont és morális. Előnyben részesíti a konkrét gazdasági-társadalmi elemzés helyett egy elvont valláserkölcsi alapon álló morális kritika érvényesítését, negatív és pozitív következményeivel együtt.

De kielégítheti-e mindez az egyháznak azt az önmagával szemben támasztott igényét, hogy hatékonyan jelen legyen a világ dolgaiban, amint azt az "érintettek" is elvárják. Gyakorlatilag elég termékeny-e egy

elvont, általános, morális - de a moralizálást elkerülni akaró - megközelítés?

Igaz, a társadalmi kérdésnek morális kérdésként való kezelése inkább rendelkezik kidolgozott elmélettel és hagyománnyal a különböző pápai dokumentumokban: úgyszintén a filozófiai-antropológiai szemlélet is, amelyhez képest érezhetően hiányos, és tartalmilag-metodológiai kevéssé kidolgozott a társadalom, a munka, a gazdaság szociológiai elemzésének lehetősége és szükségessége.

A morális, spirituális megközelítés prioritása következik az aktív politikai szerepvállalástól való tartózkodás pápai igényéből is. Nem véletlen, hogy a latin-amerikai teológusok lényegesen konkrétabb, gyakorlatibb, átalakító szándékú, induktív kiindulópontú elemzésével szembenáll a pápa deduktív, spiritualizáló, moralizáló hangvétele, és hogy a felszabadítás teológia teoretikusai a marxizmusból elsősorban a módszert veszik át a társadalomanalízisükhöz. A vatikáni dokumentumok kritikájukban ezzel szemben azt hangsúlyozzák, hogy nem lehet a marxizmusból átvenni a módszert tartalmi érintkezés nélkül.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy az enciklika keletkezése igen szorosan kötődik azokhoz a katolikus egyházon belüli folyamatokhoz, amelyek a hagyományos megközelítés radikális elméleti-gyakorlati megújítására törekednek, és állásfoglalásra kényszerítik a pápát.

Így azt is mondhatjuk, hogy a *Laborem exercens* absztrakt, deduktív, spiritualizáló, moralizáló hangvétele reagálás a latin-amerikai forradalom- és felszabadítás teológiák létrejöttére, elméleti és gyakorlati hatására. /54/

De azt is mondhatjuk, hogy minden olyan teológiai iskola és mozgalom ellen irányul, amely veszélyezteteti az egyház és egyházi tanítás egységét, ill. minden olyan elmélet ellen, amely ellentétes és főleg, ha valamiképpen a marxizmus és a szocializmus eszméjéhez kapcsolódik.

A marxizmusnak mint elméletnek és módszernek az elutasítása nemcsak elméleti ill. politikai nézeteiből táplálkozik, de a pápa által megélt szocializmus gyakorlatának értékeléséből is, többek között a lengyel klérusnak a szocialista államhoz és a marxizmushoz való "erősen kritikus" viszonyából is adódik. Domány András a lengyel egyháznak az államhatalomhoz fűződő viszonyát elemezve említi W. Piwowarski lelkész értékelését, mely szerint "... éppen a társadalmi pluralizmus hiánya miatt... az egyház nemcsak szűken vett vallási küldetést teljesít, hanem a szélesebb funkciókat is, ... pl. integrációs szerepet, nemzeti gondviselő szerepet vagy a szocializmussal kapcsolatos kritikai funkciót." /55/

Kétségtelen tehát, hogy a pápai szemlélet politikai konzekvenciákkal is jár, és megengedi ilyen típusú



legitimációs funkciók betöltését, lehetővé téve konkrét politikai berendezkedések és szellemi irányzatok kritikáját és elutasítását.

A Laborem exercens munkainterpretálása a munka általános fogalmának pozitív értékelésével ideológiai jelleget kap, alkalmassá válva ezáltal arra, hogy a kor ama munkaszükségletét kielégítse, amely a munkával való nagymértékű azonosulást kívánja, és a szükséges munkát elvégezteti, bármilyen is az.

A munkának nincs önmagában vagy partikuláris helyzetekből kinövő értéke. Így végső értelme csak egy abszolút, keresztény perszonalista értékrendszerre vonatkoztatva jelenik meg, amely végső értékét kijelöli. A munka egzisztenciális megértése csak vallási lényegének feltárásával jön létre. Ez a "mélyértelem" a munka pozitív jegyeiből /emberi, kozmikus és üdvtörténeti értékéből, amelyet eszkatologikus vonatkozása foglal egybe/ adódik, amely lehetővé teszi a partikuláris nézőpontokból eredő negativitások új szemléletét. A külső jelenségen áthatolva a lényeghez, a belső elvhez, a munka spirituális lényegéhez lehet eljutni, amely eltünteti a puszta véletlen szempontjait.

A keresztény, pontosabban a katolikus munkafelfogás ön-újraértelmezését nem lehet csak apologetikus szándékként megítélni, de kétségtelen, a munka eme általános pozitív megítélése kétségtelenül egyszerre legitimálja a munkatársadalmat és benne azt a vallást is, amely munkafelfogásával egyaránt megfelel a munkáltatói érdekeknek és a munkavégzők önértékelési szükségletének.

D. Anthony a munkaideológiáról szóló könyvében /56/ írja, hogy a munkáról szóló sok történelmi nézet, amelyet eddig axiomatikusnak tekintettek, vagy tekintették magukat, ideologikusak abban az értelemben, hogy az alárendeltek viselkedésének befolyásolására irányulnak, még ha ez nem feltétlenül tudatosan, szándékosan történik is.

Lukács az ideológiáról elmélkedve, konkrétan a tudomány ideológiává való átváltozásával kapcsolatban írja, de általában is érvényes, hogy "... a gondolkodás ideológiájává való átváltozása abban a hatásban következik be, amelyet ez ugyanarra a hic et nuncra gyakorolt, ez a hatás lehet közvetlenül szándékolt, de nem kell annak lennie, valamely gondolat sokrétű közvetítések útján is átnőhet az ideológia szférájába úgy is, hogy csak a közvetítési folyamat során válik ténnyé ez az átváltozás." /57/

A munkaideológia arra törekszik, hogy a munkában rejlő inherens minőségeket alkalmazza és alárendelje azokat a legitimációs szükségletnek. Hatékony formája a munka immanens pozitív tartalmaira való hivatkozás, amely "belső hajlamot" fejleszt ki a meggyőzőhetőségre, a munkára való felhívás

akceptálására. /58/

D. Anthony is, mint sokan mások, a munkaideológia reprezentáns formájának a protestáns felfogást tartotta, és az európai tradíció egy másik vonulatába /az antik görögöknél kialakult/ tartozónak tekintette a katolikus egyház "ama eleven hagyományát", amelyben nem található meg a munka ideológiai túlértékelése.

A katolikus munkafelfogás a munka transzcendens jellege /isten parancs/ és pozitív inherens jegyei alapján is kielégítheti a kor munkaszükségletét, amennyiben benne van a mindenkori munkaideológiák két eleme, az alárendeltek együttműködését megnyerő szándék, és a munkát előíró tekintély legitimálására való irányulás. Mindkettő megtalálható a Laborem exercens okfejtésében, amelyhez megfelelő eszköz mind a deontologikus, mind a teleologikus argumentálás.

Ezt a legitimáló "szentesítést" a munka általános pozitív fogalma hordozza, amely érvényessé teszi bármely konkrét munkára való alkalmazását. Ugyanakkor mégis lehetővé teszi, hogy a konkrét munka ennek fényében mérettessen meg, és kapjon éles kritikát a különböző társadalmi rendszerek elidegenedett munkája.

Így egyszerre tűnik a munkatársadalom legitimáló ideológiájának és bírálójának. Ez utóbbiért, azaz a kritikai funkciójáért látják benne többen már a munkatársadalom meghaladásának, egy posztindusztriális társadalom szemléletének, értékrendjének megjelenését./59/ Valójában épp azért töltheti be kettős funkcióját /a legitimáló és kritikai/ egyszerre, és lehet így igazán reprezentáns ideológia korunkban, ahol különböző értékrendek és gyakorlati /indusztrializációs, fejlett ipari és posztindusztriális/ tendenciák keverednek, mert mindegyik talál fogódzót a munka elvont, morális és pozitív megközelítésében, amely egyszerre felhívás a munkára és tiltakozás a munka személytnyomorító, elidegenedett formái ellen.

Így keletkezik a "kettős jelentés", "amely elkerülhetetlenül létrejön, anélkül, hogy kifejezetten törekedni kellene rá, valahányszor egymással ellentétes életkörülmények alapján értelmeznek egyetlen üzenetet..." /60/ Mindez nagyon jól érzékelhető módon mutatkozik meg az enciklika recepciójában.

Az enciklika tartalmi-formai sajátosságai egyszerre termékenyek és korlátozók. Korlátozók, mert a túlságosan elvont normákat megfogalmazó álláspont formális marad, s nem nyújt egzakt fogódzót az ember, a társadalom konkrét viszonyaiban, döntéseiben.

Az etikai elméletek számára a problémát éppen az univerzalisztikus formalizmus és a konkrétabb normatív tartalmi előírásokat megfogalmazó törekvések összekapcsolása jelenti. Míg az előző a konkrét döntésekhez

való hozzájárulásának problémáját veti fel, azaz, hogy általánossága révén elégséges fogódzót ad-e az egyén számára konkrét életvezetéséhez, a másik tendencia elzárkózó és kirekesztő lehet más értékek és megközelítések számára.

A két törekvés jelenléte egy természetes feszültséget teremt, amelynek feloldása semmiképpen sem az egyik vagy másik alternatíva melletti döntést jelentheti, vagy akár jelenti a Laborem Exercensben-ben, hanem inkább a két elv olyan összekapcsolását és egymásra vonatkoztatását, amely minden feszültsége és problémás volta ellenére mind elméletileg, mind a gyakorlati döntéshozatal számára termékeny kiindulópontot is jelent. Nevezetesen, hogy az etikai cselekedeteket befolyásolni akaró elméleteknek egyszerre kell szabadságot és támaszt biztosítaniuk a cselekvő számára, azaz a konkrét helyzetek konkrét döntéseit a cselekvőnek magának kell meghoznia, amelyhez az univerzalisztikus alapelvek és értékek felvázolása csak tág keret, ahogyan Gadamer fogalmaz: "Ha az ember számára a jó mindig a gyakorlati szituáció konkrétumában fordul elő, akkor az erkölcsi tudás feladata épp az, hogy a konkrét szituációról leolvassa, hogy mit követel az embertől, vagy másképpen kifejezve: a cselekvőnek a konkrét szituációt annak a fényében kell látnia, ami általában követeltetik tőle. Ez azonban negatív az, hogy az olyan általános tudás, melyet nem lehet konkrét szituációra alkalmazni, értelmetlen marad, sőt azzal fenyeget, hogy felismerhetetlenné teszi a konkrét szituációból eredő konkrét követelményt". /61/

A morális megközelítés csak a normatívaként szolgálható alapokat körvonalazhatja, s ezzel nyújt segítséget a konkrét cselekvést irányító erkölcsi tudatnak, de azok gyakorlati alkalmazásának mikéntjéről a cselekvő személynek kell döntenie, mely feladat terhe és felelőssége alól nem szabadulhat meg az egyén.

Ez a kettős belső tendencia jellemzi az enciklika törekvéseit is, még ha nem is egyenletes színvonalon tud ennek végig megfelelni, és az irántuk tanúsított "külső" kétpólusú elvárások a "befogadás" sokszínűségét és az értékelés eltérő szempontjait okozzák. /62/

Egy ilyen elméletnek nem könnyű, de nem is lehetetlen megtalálnia a kapcsolatot az élő keresztény gyakorlattal és annak elvárásaival.

A munkafogalom elvontsága, spiritualizálódása és transzcendenciája így módon mégsem a gyakorlattal való szembesíthetlenséget jelenti, hanem éppen e sajátosságai teszik lehetővé azt a kritikai funkcióját, amely által bekapcsolódik a társadalmi vérkeringésbe. Nem az történik, hogy az elmélet méretődik meg a praxison, hanem rajta méretődik meg a gyakorlat.

Jelentőségét nem a közvetlen megvalósíthatóság és hatékonyság adja, hanem az a törekvés, hogy a megvalósult hibás /"bűnös"/ struktúrákat ne tekintsék végső, megváltoztathatatlan realitásnak.

A dolgok feletti kritika tartalmilag az egyház "küldetéstudatából" és megfogalmazott normatív alapelveiből és értékeiből, formailag egy "abszolút tekintélyforrás" és az "optima forma" alkalmazásából adódik. E kritika súlyát, általános jellegét és hatékonyságát éppen egy abszolút tekintélyforrásra, az "épp-így-lét" társadalmi részérdekei felettségére való hivatkozás biztosítja.

Az "optima forma" felé fordulásával a "megvalósítandó" felé tekint, hogy "a valóságot megelőző és átfogó isteni elv általános kötelező erővel fogalmazódjék meg, vagyis az isteni a partikuláris szituációkban szereplő dolgok mércéjének bizonyul." /63/

Ebből adódik elvont, ideális, normatív, sőt utópikus jellege, amennyiben utópián a társadalmi gondolkodásnak azt a formáját értjük, amely "olyan társadalmi mozgalomnak felel meg, amely az emberi társadalom radikális megváltoztatását célozza, azonban nem adekvát ezzel a változással, csupán idealizált és misztifikált módon jeleníti meg, s így a valódi mozgalomnak, az ideál megvalósításának a lehetőségét nyújtja... Az utópia a tényleges történelmi tendencia misztifikált tudata. Amíg ez a tendencia csupán implicite létezik, és nem fejeződik ki társadalmi tömegmozgalmakban, s szűkebb értelemben vett utópiákat hoz létre, azaz a lehető legjobb világ ... modelljeit. Az utópia azonban idővel társadalmilag aktualizált tudattá válik, azaz bekerül a tömegmozgalmakba és lényeges hajtóerejüké válik. Az utópia átkerül az elmélet és a morális gondolkodás területéről - az utópia továbbra is a gondolatok világának jelensége marad, még akkor is, ha maga mögött tudhatja a társadalmi mozgalmak erejét..." /64/

A pápa személyes hajlandósága, pápai "elkötelezettsége", vállalt szerepe a leghatározottabban a morális megújulás primátusa melletti kiállást eredményezi, e mellett érvel és kötelezi el magát. Ez az álláspont megint csak "látens aktualitását" bizonyítja, mert, mint említettük, a mai munkára vonatkozó utópiák elvesztették radikális jellegüket.

Ezek nem "csapdától mentes vállalkozások", de kockázatvállalással jár, ha valaki a mai világban élő "jóakarató emberek" számára közelebb hozható alapelvek megvilágítására törekszik.

Az enciklikában található munkainterpretáció szimbolikus struktúrájának és szerepének a vizsgálata - mint reprezentáns dokumentumé - azt a szélesebb kérdéskört is megvilágítja, hogy milyen napjainkban a munka vallásos felfogásának a perspektívája és a ráirányuló vizsgálatok jelentősége.

### IV.3. A LABOREM EXERCENS MUNKAFELFOGÁSA

#### IV.3.1. A munka problémája II. János Pál életében és gondolkodásában

Az utóbbi időkben szokás a pápákat valamilyen megkülönböztető jeggyel felruházni. Így pl. XXIII. Jánost "a jóság", VI. Pált "a megfontoltság és mértékletesség", I. János Pált "a mosoly pápájának" szokás nevezni. II. János Pált leginkább "az emberi kérdések, az emberi jogok pápájának" elnevezésével illetik /65/, amit már pápasága előtti teológiai-filozófiai munkássága is megalapozott és előrevetített, hiszen abban jól nyomon követhető az enciklika szerzőjének az ember, a személy, így a munka kérdésköre iránti mély vonzódása.

A pápa enciklikán belüli - és azon kívüli - igen gyakori munkával kapcsolatos állásfoglalásai - a már jelzett biográfiai vonatkozásokon túl - megelőző tudományos tevékenységéből is fakadnak. Sőt, J.W. Galkowski szerint /66/ pápasága előtti munkássága akár az enciklika előkészítő szakaszának is tekinthető, amennyiben az enciklikába foglaltak a szerző korábbi évei során kialakult teológiai és filozófiai nézeteinek összegzését jelentik.

Igaz, bár szövegét maga írta, de - már formai sajátosságai miatt sem - egyéni véleményét akarta megformálni benne, és nem a teológiai-filozófiai értekezés igényével lépett fel, de nem is korlátozódott a mai világ konkrét szociális kérdéseinek hivatalos egyházi elemzésére, hanem a témának és problémának elméleti elmélyítésére törekedett.

Az értékelő kommentátorok többsége, figyelembe véve az enciklika "műfaji" sajátosságait és korlátait, ezen igényről és teljesítményről elismerően nyilatkozik. Néhányan említik csak az elemzés felszínes voltát /67/, míg mások éppen ezen törekvés, megközelítés értékét hangsúlyozzák. /68/

Bár szellemi fejlődésének, benne a munkafelfogásának elemzése teljesebbé teheti a munka problémájának magában az enciklikában való tárgyalását, a dolgozat terjedelme miatt erre csak utalhatok. Egyébként több tanulmány feldolgozta ezt a témát, és különösen érezhető a törekvés a lengyel szerzők enciklika-elemzéseiben. /69/

A Laborem exercens enciklika elsősorban a perszonalista értékrendszer kialakítására tett lépéseinek a folytatása. Az a perszonalista gondolat, hogy a személy a legfőbb érték s egyben az összes érték

bázisa és az emberi törekvések célja képezi az alapját pl. Szeretet és felelősség, Személy és tett, A megújulás alapjai című műveinek, de megtalálható már első, Redemptor hominis kezdetű enciklikájában is, és igen határozottan vonul végig a Laborem exercens enciklika egészén, sőt, ez az a "vezérgondolat", amely az egész enciklika tartalmát és értékrendszerét meghatározza.

Az emberről szóló különböző tanulmányai a munkára vonatkozó lényeges gondolatokat is tartalmazzak, hiszen értelmezésében a munka az a tevékenység, amely a legsajátosabb módon magán viseli az ember és a személy jegyét.

A munka kérdéskörét több tanulmányban érinti. Ezekben két egymásra vonatkoztatott megközelítést alkalmaz:

- a munka személyességét és társadalmiságát,
- ill. mint a "Föld feletti uralom" megvalósítóját veszi szemügyre./70/

Felfogásában ontológiai síkon a személy elsőslegesen a társadalommal szemben, de ez az elsődlegesség nem áll ellentétben a társadalmi mivoltával, mert a személy elsődleges tapasztalata épp az, hogy másokkal együtt létezik és cselekszik. /71/

A világ feletti uralom szintén két síkon, alanyi és tárgyi síkon mozog. A megkülönböztetés erkölcsi indítékú és jellegű. A személyes sík a személy autoteológiájának, transzcendenciájának, erkölcsi szabadságának, önmaga feletti uralmának megvalósítása, a személyiség kiteljesedése, lényegi erőinek kibontója. Ezért csak az a munka szolgálhatja az ember fejlődését, amely saját önmegvalósító tevékenységével összhangban van. Ezért amennyiben "a munka" bír ilyen sajátosságokkal, minden konkretizációja is rendelkezik vele - ez lesz a Laborem exercens egyik legvitathatóbb állítása is. A tárgyi sík /történelmi, eszkatologikus/ a "felebarát" szolgálatán keresztül a Föld uralomba vételére való küldetés, a "teremtett" javak tökéletesítése és eszkatologikus távlatban, a világ "emberiesítése" /mondhatnánk "humanizálása"/, a munka, a kultúra /tudomány, technika/, a civilizáció fejlődésén keresztül.

Az ember kétirányú rendeltetése szubordinációs viszonyt hordoz, a világ anyagi átalakítása, a materiális fejlődés alárendelődik a személy erkölcsi fejlődésének.

Az ember elsőbbsége részben "metafizikai": a tevékenység alanya mindig megelőzi magát a tevékenységet, és részben "praxiológiai": azaz a cselekvés szempontjából elsődlegesen a személy önmaga általi teremtése a lényeges. A külső tárgyi cselekvés csak annyiban fontos az ember számára, amennyiben összhangban

van saját önmegvalósító tevékenységével.

Nem a munka minősége, a világ átalakítása határozza meg az ember tökéletesedését, hanem ellenkezőleg, az ember belső struktúrája az alapja a világ átalakításának. Az emberi személy a "látható világ" legmagasabb értéke, épp ezért az ember fejlődése a világ "beteljesedésének" mértéke és nem fordítva.

A világ emberivé tévése egyrészt minden ember személyes feladata, ami egyben a másokkal való együttműködésre kötelez. A szolidaritás - amely a szabad egyénnek a közösség javát szolgáló tevékenységében nyilvánul meg - az állandó készség annak végrehajtására, ami az egyénre mint adott közösség tagjára esik /72/, egyszersmind szembefordulás a személy és a közösség értékeinek megteremtésében mutatkozó hiányosságokkal.

Ezek a gondolatok képezik a Laborem exercens munkaértelmezésének alapjait is.

#### IV.3.2. A Laborem exercens munkafelfogásának alap gondolatai

"Az alap, amelyen a munka értékét és jelentőségét mérni kell,  
nem magának a munkának a milyensége, hanem a személy, aki dolgozik."  
/LE 26/

Az enciklika megtartja a katolikus munkafelfogás alapvető jegyeit.

Az enciklika kiindulópontja a lét dimenziós szemlélete, az az alapvető keresztény meggyőződés, hogy a transzcendens perspektíva a földi dimenziók szükségszerű folytatása az evilági cselekvés értelmezésében, és ez a szilárd alap morális bázisának biztosításában. Az ember létminősége meghaladja az anyag határait, transzcendens mozzanatokhoz kötődik, amely nem állítódik mereven szembe az emberrel, hanem az emberi kiteljesedés lehetőségéhez való hozzájárulása hangsúlyozódik. Nem annyira függőségi, mintsem inkább "komplementer" a kapcsolat értelmezése.

Korunk emberének "nagykorúságra büszke és felvilágosult autonómia igényét" egy új teológiai autonómiaértelmezés elégíti ki. A világ relatíve önálló és a benne "uralkodó" ember teremtőjének képmása, szabad értelemmel bíró lény, az Isten "munkatársa" a világ teremtésében. Így az ember teljes felelősséggel viseltetik a világban való cselekedeteiért. Az ontológiai szituáció új értelmezése jön létre, amely megtartja a lét dimenziós, vertikális szemléletét, az ember nyitottságát a transzcendens horizont felé, mégsem távolít el a földi valóságtól, de a benne való munkálkodásra hív fel. A cselekvés transzcendens irányultsága az ember "igazi dinamikáját", munkája értelmét és jelentőségét adja. Egyrészt a transzcendens irányultság következtében jelenik meg a munka eszkatologikus dimenziója, amely az emberi munkát a világ isteni tervének egészébe helyezi, az isteni üdvtörténetbe illeszti. Másrészt e kapcsolata révén töltheti be a munka a világ és az ember tökéletesedésében játszott funkcióját. Így a munka "a világot alkotó ontológiai aktusként" jelenik meg, ill. az ember öntranszcendenciájaként.

Az enciklika új vonása az antropocentrikus és perszonalista beállítottságok felerősödése, amelyek a hagyományos katolikus felfogásban nem manifeszt formában voltak jelen, és a XX. századi, még inkább a mai katolikus gondolkodás vezető áramlataivá váltak.

A munkát mint az ember elsődleges létkategóriáját szemléli, amennyiben speciálisan emberhez tartozónak tekinti, amely nem terjed ki az élővilág más szférájára, és nem is egyik vagy másik kultúrfokhoz kötött. Nem



azt elemzi, hogy milyen helyet foglal el a munka a többi élet- és kultúrjelenség között/mellett, hanem, hogy mennyiben van az emberi létnek, cselekedetnek egyáltalán munkakaraktere. Az emberi munkának meghatározott minőségét keresi, amely az egész embert érinti, mert életformájához és annak értelméhez kötődik.

Tehát a munkát "elsődleges jelentésében" akarja feltárni, új, a mindennapitól eltérő értelmét és értékét keresi és fedezi fel. Ez az új értelem egyrészt az ember létminőségéhez kapcsolódó voltából, másrészt, ettől el nem választhatóan, "vallási értékéből" adódik, amely értelmek átvilágítják, átértelmezik, "beragyogják" a mindennapi munkát, és attól eltérő értelmét, értékét, rendjét hozzák létre.

Az enciklika strukturális felépítését nézve elsősorban a Bevezető, valamint a II. fejezet: A munka és az ember, és az V. fejezet: A munka lelki értékéről elnevezésű részekben kerül kifejtésre, de általános szemlélete és fő gondolatai más fejezetek témáinál is megjelennek és megisméltődnek.

### A Bevezetés

A Bevezetés - in medias res - a munka lényegi sajátosságainak fejtegetésével kezdődik. A munkát mint az ember létfenntartó és kultúrát alkotó tevékenységét mutatja be. A munka az ember létállapotbeli szükséglete, kötelessége és küldetése, de egyben "méltóságának" kifejeződése:

- munkát végezve kell az embernek gondoskodnia szükségleteiről, ezzel kell megszereznie mindennapi kenyerét az eredeti bűn következtében,
- az Isten képére és hasonlóságára teremtett ember /Ter. 1.26./ azt az isteni parancsot kapta, hogy hajtsa uralma alá a földet /Ter. 1.28./,
- a munka az emberi kultúra /technika, tudomány/ fejlődésének is elősegítője,
- de legfőképpen az erkölcsi élet kibontakoztatója,
- és a személy fejlődésének lehetősége, egyszóval
- az ember "differencia specifikája": "... azon jegyek egyike, amelyek az embert a többi élőlénytől megkülönböztetik, azoktól az élőlényektől, amelyeknek létfenntartó tevékenységét nem lehet munkának nevezni. Ugyanis egyedül az ember alkalmas a munkára, egyedül az ember dolgozik, s ezzel tölti földi életét"./LE 1/

A kiindulás tehát kétoldalú: az ember "munkára rendeltetett lény", munkavégző lény, ugyanakkor a munka is csak az emberre, perszonalista felfogásban a személyre vonatkoztatva kapja meg igazi sajátosságát:

"... a munka magán viseli az ember és az emberiség jegyét, aki személyek közösségében dolgozik. Ez a jel nyilvánítja ki, hogy milyen is a munka lényege, s bizonyos értelemben meg is határozza a munka természetét". /LE 1/

A Bevezetésben már jelentkezik az enciklika egészére jellemző munkainterpretáció, amely differenciálatlanul munkaként értelmezi az ember minden tevékenységét: "... tekintet nélkül jellegére és körülményeire, azaz bármilyen emberi cselekedetet így nevezünk, amelyet munkának tartanak vagy kell tartanunk mindazon tevékenységi formák között, amelyekre az ember képes és az emberi természetének erejénél fogva alkalmas". /LE 1/

A III. fejezetben újra megismétli állításait a munka elsődleges jelentőségéről, amely abban áll, hogy "... a világot, amelyet a Teremtő az emberre bízott, emberi értelemben átformáljuk, olyan valóságként, amely szorosan kapcsolódik az emberhez és annak értelmes tevékenységéhez... betölti az ember életét és nagy hatással van az élet értékére és értelmére. Mert a munka, jóllehet fáradtság és erőfeszítés kapcsolódik hozzá, bizonyos jót jelent". /LE 45/

Ezt a pozitívítást nem változtatja meg sem a munkát kísérő fáradtságnak és szenvedésnek, mint az ősi bűn büntetésének a hagyományos katolikus értelmezésből megmaradó elismerése, sem az elidegenült munka jelenlétének, negatív hatásainak felismerése az ember földi munkálkodásában.

A katolikus egyház ama meggyőződését, hogy "a munka az ember földi életének alapvető tényezője", elsősorban az isteni kinyilatkozásból meríti, bár ezt számos szaktudomány is alátámasztja - állapítja meg a pápa: "Az Egyháznak meggyőződése, hogy az emberi munka az ember földi életének alapvető tényezője. E meggyőződésében megerősödik, ha betekint az emberről szóló tudományok - az antropológia, az őslénytan, a történelem, a szociológia, a pszichológia és más tudományok - gazdag kincstárába, mert mind cáfolhatatlanul tanúskodnak ezen igazság mellett. Ezt a biztos ismeretet azonban az Egyház elsősorban Isten kinyilatkoztatott igéjének forrásából meríti, úgy, hogy ez az értelemben élő meggyőződés egyúttal hitből fakadó is. Ennek oka pedig az - és már most érdemes fölfigyelnünk erre -, hogy az Egyház hisz az emberben. Mert nemcsak történeti tapasztalatok alapján, s nem is a tudományos megismerés különféle módszereivel beszél az emberről és fordul oda hozzá, hanem elsősorban az élő Isten kinyilatkoztatott igéjéből ragyogó világosság mellett". /LE 12/

Ez a forrás határozza meg mind a munkára vonatkozó tudás jellegét - "az értelemből fakadó

meggyőződés egyúttal hitből fakadó is" -, mind annak teológiai /transzcendens-eszkatologikus/ természetét - "az emberi természetén túlmutató rendeltetését" . /LE 12/

A pápa etikai gondolkodásában a Teremtő mint "törvényhozó hatalom" is igen erőteljesen hangsúlyozódik, amely felfogás végighúzódik az enciklika egészén is, így végül is az emberi munkálkodás végső oka a Teremtőtől származó köteleességszerűen végzett tevékenység parancsában lelhető fel: "Növekedjete és sokasodjatok és töltsétek be a földet, s hajtsátok uralmatok alá".

Az ember munkálkodásában kétszeresen is a teremtő Istenhez kötődik, részben közvetlenül tőle kapta a parancsot, részben, mint "Isten képmása", a teremtés képességével is felruházott, így minden dolog és más létező felett áll: "Az ember ..., aki munkával erősíti uralmát a látható világban, minden körülmények között és az ilyen fejlődés minden fokán megmarad azon az úton, amelyet a Teremtő kezdeti parancsa határozott meg. Ez a parancs szükségszerűen és elválaszthatatlan módon kötődik ahhoz, hogy az ember, a férfi és a nő, "Isten képmására" teremtett. A dolgoknak ez a rendje egyetemes, mivel mindenkit magába foglal, minden egyes nemzedéket, a gazdasági és kulturális fejlődés minden fokát: s egyúttal az a rend, amely minden emberben, bárki legyen is az, tudatossá válik...". /LE 5/ A munkát tehát mint isteni parancsot korlátlaná teszi az ember vonatkozásában: vonatkozik minden kultúrára, nemzedékre, minden egyénre.

Ezen az érvelésen nyugszik a hagyományos katolikus felfogásnak megfelelő elkülönítése a munka objektív /tárgyi/ és szubjektív /emberi/ oldalának, értelmének és értékének, mert maga az uralom az "Isten képmására" teremtett ember jellemzője, ill. isteni parancsból származó kötelessége, ezért úgy kell, hogy "a munka szolgálja az embert és ne az ember a munkát", hiszen a teremtő /ember/ értékesebb a teremtettnél.

Az enciklika ezen egyik legfontosabb és leghangsúlyozottabb állításához azonban azonnal hozzáfűzi azt a másik figyelemreméltó megfogalmazását is, ami a tárgyi oldal el nem hanyagolható értékét hangsúlyozza: "Ebből azonban nem következik, hogy az emberi munkát objektív oldaláról nézve nem lehet vagy nem kell semmi módon értékelni és minősíteni, csak azt kell állítanunk, hogy a munka értékének elsődleges alapja maga az ember, aki alanya a munkának...Ilyen szellemben felfogva a dolgot és állítva, hogy az ember által végzett különféle munkákban kisebb vagy nagyobb objektív érték van, nyíltan ki akarjuk jelenteni, hogy minden munkát aszerint kell értékelni, hogy ki ennek a munkának az alanya: azaz a munka méltósága a munkát végző ember személyi méltóságának függvénye". /LE 27/

Míg tehát a különféle konkrét munkákban eltérő objektív érték van, és ennek alapján eltérő módon értékelhető /és értékeli is/, minek következtében hierarchikus rendbe sorolhatók a munkavégzők, addig a munka alanyának személyi méltósága által egyformán értékes minden munka. Ezért ez a szubjektív oldal hordozza az emberek absztrakt, egyetemes keresztény egyenlőségét, hiszen mindenféle munka alanya és végső célja az ember, a személy: "Ha a dolgokról így gondolkodunk, akkor teljesen jelentőségét veszti az alap, amelyen a régiek a végzett munka szerint osztották az embereket különféle társadalmi rendbe". /LE 27/

Önmagában véve tehát a munkának "nincs biztos és végső jelentése", értéke, hiszen minden ember által végzett munkának a célja, "és szó lehet a legszolgáibb munkáról, vagy a közvélemény szerint legegyhangúbb, sőt a társadalom legalsó rétegéhez tartozó tevékenységről", mindig az ember marad. /LE 27/

Ennek az absztrakt munkafogalomnak és általános pozitív értéktételeződésnek a használata olyan egyenlőségi törekvéseket testesít meg, amiért az ókortól kezdve nagyra értékelték a keresztény tanítást. Ez az elvonatkoztatás egyféleképpen - kompenzatorikus jellege által - legitimálja a gyakorlati egyenlőtlenségeket, ha nem is a tradicionális organikus társadalomfelfogás alapján, még akkor is, ha elismerjük, hogy jogos, lehetséges, sőt szükséges elválasztani és megkülönböztetni a munka általános és elvont /filozófiai, antropológiai, teológiai/ fogalmát a konkrét munka fogalmától, amelynek más a vizsgálati szempontja, perspektívája, így tartalmi jellemzője is.

A munka tárgyi értelemben a technikával azonosul, amely "minden kétség nélkül társa az embernek", állapítja meg egyértelmű és határozott kijelentés formájában a pápa, a klasszikus "áldás és átok" kérdésfeltevéssel szemben.

E pozitív megítélés csak részben származik a technika szerepének tényleges történelmi analíziséből /hiszen ez problematikusabb képet ad a pápa számára is, mint láttuk az enciklika keletkezéstörténetéből/, talán fontosabb az az egységes szemlélet, amely a földi realitásokban történt változásokat átfogja, és az isteni parancs megvalósulásának, az ember "természet feletti uralmának bizonyosságaként" tekinti, így a technika nem nőhet az ember fölé, az emberrel, a munka alanyával szemben alávetettnek kell maradnia.

E szemlélet alapján kritikáját lehet adni azon technikatörténeti tendenciáknak, amelyek gyakorlatban vagy elméletben kitermelik a technika "fétis" jellegét, de mégsem bizonyul a Laborem exercens értelmezése

technikaellenesnek, sőt éppen a társadalom kreatív potenciáljának kibontakoztatását erősítő jellege is jelen van. Ugyanakkor számos kritikában megfogalmazódik az "uralkodás" túlhangsúlyozása vagy akár helytelen értelmezése, ill. a problémás voltára vonatkozó reflektálatlanság.

### A munka szubjektív értelemben az ember

A pápa perszonalista beállítottsága mutatkozik meg a munka szubjektív értelmének a tradicionálisnál erőteljesebb hangsúlyozásában. A munka méltósága a munkát végző ember személyi méltóságának függvénye, de ez nem "szociológiai mutatóiból" fakad, hanem elvont metafizikai lényegéből, mert a munka alanyi természetében nyilvánul meg, ugyanis elsősorban a "természet fölötti uralom", az "Istenképmás-jelleg" hordozza, amelyet a munka technikai oldalának nem szabad sértenie.

Az ember mint "Isten képmása" személy, lélekkel, tudattal és akarattal, azaz szabadsággal és felelősséggel rendelkező lény, s mint ilyen, képes értelmes, önálló cselekedetre, beleértve önmaga tökéletesítését is. Tehát az ember mint személy a munka alanya, aki "uralkodik" a természetén, és ez a munka "etikai természetét" is jelzi. "...Ugyanis kétségtelen, hogy az emberi munkának etikai értéke van, amely minden közvetítő nélkül a legszorosabban ahhoz kötődik, hogy aki a munkát végzi, személy: szabad és öntudatos, azaz, önmaga fölül határozni képes alany." /LE 24/

Ezt az egyházi tanítást kell figyelembe venni az emberi történelem minden korszakán végighúzó szociális problémánál. A munka történetében - hangsúlyozza a pápa - a kereszténység hoz újat az ókori felfogás fizikai munkát és munkást megvető karakterével szemben.

A "munka Evangéliuma" legsajátosabb keresztény értelmezésében Krisztus személyes munkálkodására alapul, "amely nagyon világosan megmutatja, hogy az alap, amelyben a munka értékét és jelentőségét mérni kell, nem magának a munkának milyensége, hanem a személy, aki dolgozik. A munka méltóságának forrásait tehát elsősorban nem objektív, hanem szubjektív tényezőjében kell keresnünk". /LE 26/

A "munka Evangéliumából" kiolvasható helyes értékrendet felborító tendenciák alakultak ki az iparosodás kezdete óta - mondja a pápa -, amelyeket kifejező szellemi áramlatokkal, pl. a materialista és ökonomista gondolkodással a keresztény tanításnak szembe kellett helyezkednie.

A munkának ilyen kezelése "mindmáig megmaradt, és meg is fog maradni mindig, ha a gazdasági természetű kérdések megfogalmazása elsődlegesen a materialista közgazdaságtan premisszáiból indul

ki". /LE 29/

Ez a gondolkodás az anyagi civilizációra, a munka objektív oldalára figyel inkább, az alany másodlagos jelentőségű. Megfordul tehát a Teremtés könyvében található rend, az ember "puszta" termelőeszköz lesz. Ez történik a klasszikus kapitalizmusban, de - figyelmeztet a pápa -, a "kezdeti kapitalizmus tévedése megisméltódnak mindenütt, ahol az embert úgy tekintik, mint a többi termelőeszközt, és nem munkája igazi méltósága szerint, azaz nem mint alanyt és szerzőt, sőt, mint igazi célt becsülik, akire az egész termelési folyamat irányul". /LE 30/

A munka történetét vizsgálva azt látjuk, hogy olyan új munkaformák jelennek meg, miközben régiek eltűnnek, amelyek a munka alanyát negatívan érintik, ilyenek például a múlt században azok, amelyek a "munkáskérdés" problémáját kitermelték.

A visszaélés a munkások jogaival "jogos társadalmi ellenállást" váltott ki - ismeri el a pápa /LE 33 / -, és létrehozta a munkások közti összetartás tudatát. A pápa nemcsak a szegények egyháza melletti "elkötelezettség" kívánalmát fogalmazza meg, de elismeri a munkáskizsákmányolás elleni tiltakozás "jogos" formáit is. Sok kommentátor kiemeli itt nemcsak az előző pápai - bár óvatosabb - megfogalmazások hatásait, de a pápa lengyel voltát is a "radikálisabb" fogalmazás okaként. /Ne feledjük, az enciklika keletkezésekor 1981-et írunk!/

Az enciklikát uraló perszonalista felfogásban a munka a személy méltóságaként jelenik meg. A munka igazi erkölcsi értékét nem önmagában a munkálkodás, a serénység adja, amelynek erény jellegét egyébként a pápa elismeri és értékeli, hanem a világ és önmaga tökéletesítésén keresztül megvalósuló isteni parancs teljesítése. Itt érződik legjobban érvelésének deontologikus jellege, és annak érdekes ötvözete bizonyos filozófiai hagyományokkal, amely ötvözet a munkában az emberi "lényegi erők kibontakozását" látja.

A munkának ezt az értékét semmi sem gyengíti vagy változtatja meg, még a hozzáfűződő negatív momentumok sem: "Isten alapvető és eredeti tervét az emberről, akit 'a maga képére és hasonlóságára alkotott', akkor sem veszi vissza, amikor az ember az Istennel kötött első szövetség megszegése után ezeket az ígéretet hallotta: 'arcod verítékével fogod enni a kenyeret'. Ez a mondat az olykor igen nagy fáradtságra vonatkozik, amely ettől az időtől kezdve az emberi munka kísérője, 'de semmi nem csorbítja azt az igazságot, mely szerint maga a munka az út, mellyel az ember megvalósíthatja különleges uralmát a látható világ fölött, 'uralma alá hajtván' a földet... a sokféle fáradtság ellenére - s talán éppen miatta - a munka

az ember kincse... ámbár az a sajátossága, hogy 'nehezen megszereshető jó' /bonum arduum/, miként Szent Tamás mondja, nem akadályozza meg azt, hogy az embernek java legyen. És nem csupán 'hasznos', vagy 'élvezhető', hanem 'méltó java', azaz összhangban áll az ember méltóságával, amely a munkában fejeződik ki és gyarapszik. Ha tehát valaki a munka etikai jelentését pontosan le akarja írni, annak elsősorban erre kell figyelemmel lennie. A munka az embernek azért java, mert általa az ember nem csupán a természetet változtatja meg úgy, hogy saját szükségleteihez alakítja, hanem önmagát is, mint embert tökéletesíti, sőt bizonyos módon "emberibbé válik". /LE 37-39/ Így lehet megérteni a serénység erényét: "az erény ugyanis mint erkölcsi habitus olyan valóság, amely az embert mint embert jóvá teszi". /LE 40 /

Tehát az anyag munka általi megnemesedése, a tárgyi gazdagság előállítása nem jelenti önmagában az emberi méltóság kiteljesedését, sőt ellene is felléphet. A serénység akkor erény, ha emeli a személy méltóságát, azaz tökéletesedését.

A hagyományos katolikus felfogásnak felel meg a munka szubjektív és objektív oldalának elkülönítése mellett a munka személyt és közösséget /család, társadalom, nemzet/ érintő dimenzió felvetése.

A munka közösséget érintő kapcsolata kettős viszonyrendszert takar, részben a közösségek /család, társadalom, nemzet/ a munkán alapulnak, részben a munka közösségi és személyi funkciója a munka minőségét adja.

Kiemelten fontosnak tartja a családot, mint olyan közösséget, "melyet a munka segítségével lehet megalapozni, s ugyanakkor minden egyes ember számára a család jelenti a munka első iskoláját". Az ember egy társadalom, egy nemzet tagjaként a "közjót" akarja gyarapítani, ezért tevékenységének összhangban kell lenni az emberiség valódi érdekével.

A katolikus munkafelfogás sajátosságát adja a munka transzcendens, eszkatologikus dimenzióinak kimunkálása, amely természetesen a Laborem exercens enciklikában is erőteljesen jelen van.

Ebből a szempontból a munka "lelki értékének" a kérdése kerül előtérbe. A munka nem öncél és nem önérték a katolikus értelmezésben, részben oka által /az isteni parancs a Föld feletti uralom megszerzésére/, részben célja által /belépjen általa az "üdvösség rendjébe"/, amely vizsgálati szempontok mintegy keretbe foglalják a munkaértelmezést.

Az egyház - írja a pápa - különleges feladatának tekinti, hogy kialakítsa a munka lelkeségét, hogy

mindenkit segítsen abban, hogy "a munka által közeledjék Istenhez, a Teremtőhöz és Megváltóhoz, hogy részesedjenek az emberre és a világra vonatkozó üdvöztető tervben és életükben elmélyítsék a Krisztussal való barátságot...". /LE 110/

- Ebben a tárgyalásban /V. fejezet: A munka lelki értékéről/ három megközelítés található:
- a munka mint a Teremtő művében való részesedés,
  - a munka mint Krisztus konkrét munkavégzése,
  - az emberi munka értelmezése a Kereszt és a Feltámadás fényében.

E fejezet mintegy összefoglalja az eddigieket. Az emberek egyéni és közösségi tevékenysége megegyezik Isten szándékával, hiszen - ismétli meg sokadjára és idézi a Gaudium et spes 34. pontját -: "Az Isten képmásának tekintett ember ugyanis azt a megbízatást kapta, hogy vesse uralma alá a földet, annak minden gazdagságával együtt, kormányozza igazságosan és szentül a világot, és elismerve Istent a mindenség teremtőjének, hozzá vezesse vissza önmagát és az egész világot oly módon, hogy mialatt minden az ember uralma alá kerül, megdicsőüljön Isten neve az egész földön". /LE 111/ Itt inkább a világ feletti uralom hangsúlyozódik, mintsem a "közös teremtésben" való részvétel.

A munka értékét onnan is kapja, hogy a Teremtés könyvében az "isteni teremtés" is munkaként mutatódik be, illetve, hogy annak eredményei "nagyok" és "csodálatosak". A Teremtő ezen munkálkodásához kapcsolódik az ember munkálkodása: "az Isten képmására teremtett ember munkája által részesedik a Teremtő művében, és a saját lehetőségeinek mértéke szerint bizonyos értelemben folytatja, kibontakoztatja és beteljesíti a teremtést...". /LE 111/

Milyen következményekkel jár mindez? Az "emberi uralomnak" problémái közül a pápa az emberi öntudat páratlan megnövekedését emeli ki, amely Istenben vetélytársat vél, vagy Istenhez való kötődésében az emberi méltóság lefokozását látja. Ezzel szemben a pápa azt hangsúlyozza, hogy a keresztény ember gondolkodásában az ember nem vetélytársa lesz a Teremtőnek, hanem ellenkezőleg, meggyőződése, hogy az emberiség sikere Isten nagyságát mutatja, az ő titokzatos elgondolásainak részese, és az emberek saját személyes cselekedeteikkel segítik az isteni gondviselés tervének a történelemben való megvalósulását.

Hangsúlyozza azt is, szemben a középkori katolicizmusról kialakított köztudattal, hogy a "krisztusi üzenet" nem vonja el az embereket a világ építésétől, nem teszi közönyössé sorstársaik iránt, épp ellenkezőleg, még szigorúbban kötelezi őket, hogy az embertársaik és a világ javára munkálkodjanak a legkülönbözőbb



területeken.

Felveti a pápa - a munkálkodáshoz szervesen illeszkedő - pihenés, nyugalom szerepét, de - mint néhány kritikus megjegyzi - nem elemzi igazán a munkához fűződő kapcsolatát. Nem elemzi más emberi cselekedeteknek, pl. a meditációnak és a munkának a kapcsolatát sem, sem az ún. szabadidő-problémát, amely más perszonalista gondolkodóknál, pl. E. Mounier-nél igen erősen hangsúlyozódik.

Ebben a részben csak a Szentírásra és a *Gaudium et spes* szövegeire hivatkozik, amelynek kidolgozásában személyesen is részt vett, olyan, munkateológiai munkássága által ismert teológus mellett, mint M.-D.Chenu.

A "munka evangéliuma" azonban nemcsak a bibliai kinyilatkozás által adott, de Krisztus személyes munkássága által is.

Az a tény, hogy Jézus és az apostolok személyes fizikai munkával keresték kenyerüket, hogy egyszerű munkásemberek voltak, beláthatatlan a fizikai munka, de általában a munka és a személy megbecsülésével kapcsolatban, s a *Laborem exercens* érvanyagában is. Bár Krisztus szavaiban nem találunk "parancsot a munkára", sőt, egy helyütt /Mt.6. 25.34./ megtiltja a munkában megnyilatkozó túlzott aggodalmat, ám Krisztus maga is munkás volt, "tisztelettel és szeretettel" viseltetett a munkás és a munka minden formája iránt, aminek a keresztény ember számára ma is irányadónak kell lennie.

A tradicionális értelmezésben a munka a bűn, a büntetés, a nehézség és fáradtság mozzanataihoz kapcsolódik. Igaz, e hagyomány a mai interpretációkban átértékelődik. A legújabb interpretációkban éppen ez az érvelés és szemlélet kerül háttérbe, hogy prioritást adjon a munkának "a Teremtő művében való részesedés"-ként történő értelmezésének, amely - szenvedés révén - kapcsolódik a "megváltó munkához" is. A hivatkozásokat, az elemzés terjedelmét tekintve az első gondolat a domináns, de a leghagyományosabb módon jelen van II.János Pál pápa gondolkodása mélyrétegeiben a "szenvedés misztériuma". Az enciklika záró részében a pápa maga teszi fel a kérdést, hogy milyen a viszony az ember evilági tevékenysége és annak eszkatologikus "nyitottsága" között. Válaszért újra a *Gaudium et spes*hez fordul: "Igen, elhangzott a figyelmeztetés, hogy mi haszna van belőle az embernek, ha megszerzi akár az egész világot is, de önmagát elveszíti. Az új föld várásának mégsem szabad csökkentenie, hanem inkább fokoznia kell a szorgoskodást, hogy szebb legyen a föld, hiszen itt van növekedőben az új emberi család közössége... amely némiképp már sejteti az eljövendő világ körvonalait. Ezek szerint, a földi haladást gondosan meg kell ugyan

különböztetnünk Krisztus országának növekedésétől, ez a haladás mégis sokat jelent Isten országa szempontjából, amennyiben hozzájárulhat a társadalom külön rendjének megalkotásához". /LE 129/

### IV.3.3. A munka definiálási problémái az enciklikában

Mottó: "Cselekvésével az ember csak akkor sérti meg Istent,  
ha saját java ellenére cselekszik." /Aquinói/

A munka az emberi lét alapvető dimenziója - mondja II. János Pál pápa - , ennek tartalma azonban akkor tárul fel, ha megnézzük, milyen munkafogalommal dolgozik a pápa.

Az enciklikában nem található meg a munka pontos definíciója, de tartalmi körülírása igen: "A munka minden olyan tevékenységet jelöl, amit az ember végez, tekintet nélkül jellegére és körülményeire: azaz bármilyen emberi cselekedetet így nevezünk, amelyet munkának tartanak vagy kell tartanunk mindazon tevékenységi formák között, amelyekre az ember képes és emberi természetének erejénél fogva alkalmas." /LE 1/

Nem törekszik fogalmi egzaktságra, még kevésbé taxatív felsorolásra, bár több helyen tételesen is felsorol ide tartozó jelenségeket /LE 16,85/, de megadja a munka tárgyi fogalmának tartalmát meghatározó szempontjait: "Annak a tevékenységnek az egyetemessége és sokfélesége, amellyel uralmunk alá hajtjuk a földet, megvilágítja az emberi munkát, mert az ember a föld feletti uralmat a munkában és a munka segítségével gyakorolja. Innen világosodik meg a munka tárgyi fogalmának tartalma, amely az emberi kultúrának és civilizációnak különböző szakaszaiban ténylegesen megmutatkozott..." /LE 16/. Ennek értelmében a munkához sorolja elsődlegesen a mezőgazdasági tevékenységet /állattenyésztést és földművelést, amelyet kitüntetetten kezel, akár a Rerum novarum/, az ipart, külön említve a szolgáltató jellegű ipari tevékenységet, és a "tisztá elméleti vagy gyakorlati célokat szolgáló" kutatásokat, míg máshol a munkához tartozónak véli a tudományos és művészi tevékenységeket is. /LE 85/

Lényegében evidensnek tekinti azt, hogy mi a munka, bár a tapasztalat azt mutatja, hogy nem lehet olyan nyilvánvalóságként kezelni, mint ami mindenki számára egyértelmű.

Néhány dolgot határozottan kizár a munka köréből /pl. a nem emberi tevékenységet/, és néhány olyan dolgot belevesz /mint pl. játék, művészet, tudományos tevékenység/, amit nem mindenki tekint evidenciaszerűen munkának, sem az emberek mindennapi vélekedéseikben, sem a kutatók értelmezéseikben /pl. Huizinga/. El kell ismerni A. Cherns megállapításának jogosságát is, hogy a munka értelme és jelentősége teljesen más lehet a kutatók és a munkavégzők számára. /73/

A pápa fenomenológiailag jár el, leírást vagy körülírást ad, szemléltető példákat sorol fel, és a mindennapi tapasztalatra, nyelvhasználatra épít - mondja O.v.Nell-Breuning.

Valóban részben mint "jelenséget" írja le, de részben mögöttes "lényegének" feltárására is törekszik, azonban ennek transzcendens vonatkozásai miatt messze kell rugaszkodnia a közvetlen tapasztalattól. A legnyilvánvalóbbal, a közvetlenül megtapasztalhatóval kezdi a leírást: az ember munkájából él, az embernek munkát végezve kell megkeresnie mindennapi kenyerét. E közvetlen tapasztalattól jut el a munka emberi, majd vallási lényegének megközelítéséhez, bemutatásához.

Tehát a munkát mint létfontosságú emberi tevékenységet állítja elének, megközelítése így alapvetően antropológiai és antropocentrikus. Munkának tekinti az ember minden olyan cselekedetét, amely "emberspecifikus", azaz más létezőre nem jellemző, létfenntartó és önmegvalósító az ember Isten által felruházott képességei és tulajdonságai révén, az emberi nemre és az egyes személyekre vonatkoztatva egyaránt. E jegyekkel, amelyre akár a szabadság fogalmát is használhatnánk, egyetlen más létező sem rendelkezik, csupán a világot uraló ember. A munka az emberi lényeghez kötődik, az egyetemes emberi jegyeket és méltóságot jeleníti meg, nem csupán az egyes munkavégzőét. Olyan jegyeket foglal magába, amely az egész emberiség és annak minden tagjának birtoka, és kell is, hogy az legyen emberi tulajdonságai révén, amely istenképűségéből, embersége egészéből fakad, és az egész embert mint személyt érinti.

Bár korábbi elméleti munkásságában a cselekvést mint emberspecifikus tevékenységet elválasztja a pusztán "történeti" /74/, magában az enciklikában sem ezt a problémát nem tárgyalja, sem nem elemzi az ember különböző tevékenységformáinak viszonyát, nyitva hagyva ezzel azt a kérdést, hogy ezek tárgyalását azért nem tartja szükségesnek, mert azokat megkülönböztetés nélkül mind a munkaformába sorolhatóknak tekinti.

Ebben az esetben azonban igen kiszélesített értelemben beszél a munkáról, elsősorban mint létfenntartó tevékenységről, a létfenntartást egyáltalán nem az ember társadalmiasult materiális szükségleteit kielégítő anyagi-szellemi javak előállítására szűkítve, hanem belefoglalva pl. a játék, a művészet, sport stb. inkább önmegvalósító jelenségeit is.

Úgy tűnik, a pápai értelmezés szerint feloldható a munkában minden más teleologikus tevékenység, amely valamiképpen létfenntartó és önmegvalósító, világformáló és öntranszcendentáló, azaz az ember létminőségét

adó.

Ez a kiszélesített fogalomhasználat szükségképpen igen általános jellegű, antropológiai /teológiai-filozófiai/ szempontból egy lehetséges megoldás. Összefoglalja a történetileg differenciálódott sokféle emberi tevékenység lényegi jellemzőit, amelyekhez viszonyítva az egyes tevékenységfajták egyéb specifikumai szekundernek tekinthetők.

A pápa a munka emberspecifikusságát, az emberi lényeghez kötődését akarja feltárni, ehhez nincs szüksége a munkafajták "felsorolására" és a tevékenységfajták "besorolására".

A munka megkülönböztető jegyét emberi sajátosságából nyeri, hogy csak értelemmel, felelős önrendelkezéssel bíró személy az, aki - Istentől kapott eme képességei révén - munkára hivatott. Ebből lehet kibontani, mi is a munka és mi a nem munka. Igazából egyetlen szűkítő meghatározást tesz a pápa: a munka az, amit értelem szerint annak tarthatunk, ez pedig nem lehet más, csak az, ami emberségünkből fakad. Tehát minden emberi tevékenység munkaként határozódik meg, amely megfelel emberi természetének, ami negatív megfogalmazásban azt jelenti, hogy nem értelmezhető munkaként az, ami nem felel meg eme fogalmának, azaz nem az értelemmel, akaratlan, felelősséggel rendelkező emberi lény "isteni küldetésével összhangban lévő" tevékenységét jelenti.

A pápai meghatározásból tehát két alapvető tézis adódik:

- a munka az, amely az ember lényegéből és ember voltából fakad,
- ezen az alapon és csak ezen az alapon különböztethető meg a munka és nem munka fogalma.

Ez a megközelítés két vonatkozásban is behatárolja a munka fogalmi tartalmát, az ember és csak az ember megkülönböztető jegyévé teszi, ugyanakkor az emberi tevékenységszférán belül is sajátosan differenciálódik a munka és a nem munka.

E. Myczka szerint /75/ a pápai fogalomhasználat sem túl széles, sem nem túl általános, hiszen a munka a létezők közül csak az embert jellemzi, és csak az nevezhető munkának, amely "embersége" minőségjegyeihez kötődik. A munka az ember "különös méltóságát" az állatoktól elhatárolva, és az összes többi élőlény kirekesztésével definiálja, a fogalom jelentése az embernek a többi élőlény fölötti uralmát is tartalmazza.

Az, hogy a munka "kirekesztő értelemben" az ember megkülönböztetett jegye, általánosan elfogadott, de ami ebből következik "az uralomra" vonatkozóan, már sokkal problémásabb. Mert mit jelent az uralom?

A modern antropocentrizmus értelmében, amely az újkorral, a reneszánszsal, a humanizmussal kezdődik, amikor a világ középpontjába az ember kerül, az ember nem a természet részeként, sokkal inkább uraként határozza meg magát, aki akaratát rákényszerítheti. A Föld feletti uralom mintegy a természettel és más létezővel való szembenállás jegyében jelentkezik. Az ember különös és megkülönböztetett méltósággal ruházódik fel, amely korlátozó, elhatározó és kirekesztő, ugyanakkor az emberi lehetőségek felől nézve korlátlanul optimista.

A modern civilizáció vallási alapját a teremtés bibliai mítoszának sajátos értelmezésében találhatja meg. "Vajon a zsidó-keresztény hagyomány a teremtés bibliai leírása óta nem ismeri-e el, hogy az embernek Istenhez hasonló előjogai vannak a többi élőlényel szemben? Vajon nem egyedül az ember Isten képmása a földön, nincs-e arra rendelve, hogy uralkodjon a földön és minden élőlényén? Vajon nem ez az antropológia volt-e különös emberi jogok fejlődésének bázisa Nyugaton? De igen, hiszen évszázadokon át így látták az egyházak és a teológusok. Ez azonban mégsem a teljes igazság..." - fogalmazza meg a problémát J. Moltmann. /76/

Szerinte ezt a "természettel hadilábon álló" antropocentrizmust csak az emberi méltóság olyan teológiai definíciója haladhatja meg, amely az ember istenképmásiságából indul ki, tehát Istennek az emberhez való viszonyából, mert ez a definíció lemondhat elhatárolásokról és kirekesztésekről, mert az embert mint kitüntetett létezőt "teremtettsége" révén a "teremtésközösségének" teológiai keretébe illeszti. "Az emberek méltósága nem olyasvalami, ami az embereket a többi élőlény fölé emeli, hanem csupán speciális esete annak a méltóságának, amely megillet minden természetes élőlényt, keresztény szóhasználattal: Isten teremtményét. Az emberi jogok nem a természet és a többi teremtmény rovására, hanem csak velük összhangban és az ő javukra valósíthatják meg az emberek méltóságát. Ha az emberi jogok nem tagolódnak be a természet alapvető jogai közé, akkor nem tarthatnak igényt az egyetemességre, hanem maguk is a természetrombolás tényezőivé válnak, s ezzel végső soron az ember önpusztításához vezetnek." /77/

Ez az újkori antropocentrizmus felülbírálatát igényli, olyan megközelítést, amely nem zárja ki az emberlét másságát és méltóságát, de új kötelezettséget jelent: a föld és más teremtmény "szeretetét és gondozását", nem kizsákmányolását. Az ember minden földi tevékenységét, "uralmát" csak ez legitimálhatja.

Hogyan viszonyul az enciklika szemlélete ehhez a felfogáshoz?

A pápai megközelítés, felfogás elég képlékeny, tág és tágítható. Az enciklika "első olvasatában"

valóban az uralkodás deontikus parancsa, a megkülönböztetés és kirekesztés érzékelődik. Ezért egyesekben joggal kelt ellenérzést vagy hiányérzetet.

Ugyanakkor már az enciklika kiinduló helyzetanalízise is mutatja, hogy nem problémaérzékletlenségről van szó, hanem éppen az ember Föld feletti uralmának tematizálásáról. Elismeri, hogy az ipari társadalom szülte "modern antropocentrizmus" uralomfelfogása végső soron káros az emberre, de megmarad nem is egyszerűen a probléma tradicionális kifejtésű nyelvezetének keretében, megfogalmazásában, hanem - a probléma minden tudatosítása ellenére - némileg tradicionális szellemében, legalábbis a moltmanni radikalizmustól messzeesően.

Ugyanakkor mégis kibontható a munkának az a felfogása, amely azt hangsúlyozza, hogy a munka és az emberi uralom célja, tartalma nem irányul és irányulhat az ember és az ember érdeke ellen, mert bár minden szabad neki, de nem minden hasznos. Cselekvésének vallási mércéje az, hogy saját java ellenére ne cselekedjen. Ez már kizárja a régi antropocentrizmus egyértelműségét és egyértelmű jelenlétét, mégsem tagadja azt radikálisan meg olyan új irányzatok felé közeledve, mint az egyes olvasói körök /pl." zöldek"/ kívánják. Sok minden belefér tehát az enciklika felfogásának értelmezésébe, ha az explicite nem is fogalmazódik meg.

Tehát nemcsak a nem emberi tevékenység iktatódik ki az uralomként értelmezett munka köréből, de a tartalmilag emberellenes cselekvés is. "Az a munka, amely az élet helyett sorvadást, betegséget és halált teremt, beteg munka, vagy egyáltalán nem is munka már." - mondja J.Tischner.<sup>78/</sup> Az "élet szolgálata" a próbakő. Csak ezen az alapon lehet differenciálni az ember cselekvései között - mondja E. Myczka is. Ez az értelmezés "kizáró" abban a tartalmi összefüggésben, hogy minden olyan tevékenység, amely az ember létminőségéből eredő tartalmi, evilági és transzcendens lényegével ellentétes, nem nevezhető munkának. Ugyanakkor e tartalmi elválasztással bevonható minden olyan tevékenység, amely más megközelítés alapján problematikus lenne. E gondolkodásmód a lengyel teológiai irodalomban igen elterjedt, amit az alábbi J.Wyszynski idézet is jól reprezentál: "... a kereszténység fölszabadította a fizikai munkát a lealacsonyításból, értékét egy szintre emelte a szellemi munkával, összekapcsolta a szemlélődést a kézművesmunkával. Ebben az értelemben nincs alapvető különbség a munka és imádság között. Igaz ugyan, hogy a munka a teremtett világra irányítja figyelmünket, míg az ima a Teremtőre, ám épp a teremtmények őrzik "Isten ujjlenyomatait". A teremtményekkel való kapcsolat a munkában "Istennel való találkozás" is egyúttal.

A munka tehát egyben imádság is". /79/

A munka az ember teleologikus tevékenységének általános specifikumaival ruházódik fel. Ezzel a munka nem a többi tevékenység alapmodelljeként értékelődik /Lukács/, hanem azáltal nyeri el a maga státuszát, hogy eleve feloldódik benne minden más tevékenység, pl. tudomány, művészet, meditáció stb., amelyek valóban értelmezhetők maguk is az ember létfenntartó és önmegvalósító tevékenységeként, a külső és belső természetén való uralmaként. Azok a különbségek, amelyek a kategóriák között egymáshoz való viszonyukban megjelennek, a pápai értelmezésben nem módosítanak az ember lényegi jegyein. Nem a munka válik tehát minden más tevékenység alapmodelljévé, hanem a tevékenység általánosabb kategóriájának tartalmi jegyeit zárja magába a munkakategória, és ezáltal elveszti azon megkülönböztető jegyét, amely az ember materiális létfeltételeihez való erőteljesebb kötődésében áll, a természet állandó humanizálása, "legyőzése" közben.

Egy ilyen felfogás mindenképpen a spirituális értelmezés, a szubjektív dimenzió felerősödését vonja maga után. A munka eme általános értelmében valóban spiritualizálódik és etizálódik a munkakategória. Amikor a munka objektív aspektusa, vagy a fizikai munka értéke nyer elismerést, az a pápa által használt lényeges fogalmi jegyeihez képest külsődleges szempontok szerint történik. A fizikai munka elismert státusza nem igazán fizikai jellegéből adódik, de annak elvont spirituális és morális értékéből, pl. a szenvedéshez való kapcsolódásából, ill. - a Biblia alapján - Jézusnak és tanítványainak a fizikai munkát illető elismeréséből fakad.

Nem minden probléma nélküli a kiszélesített fogalomhasználat, mert könnyen a munka túlértékeléséhez vezet, amennyiben szorosan "az emberi lényeghez" kötődik.

Ennek következménye, hogy amit kizár magából, az csupa másodlagos, ami nem hozható vele lényegi összefüggésbe, leginkább a tartalmukban emberellenes cselekedetek. Így jut el a teljesen pozitív tartalmú munkafogalom használatához, mert igazán csak azokban az elméletekben jelenik meg a munka negatív aspektusa és a túlértékelés veszélyének gondolata, ahol a munka nem ölel magába minden pozitívást, vagy nemcsak a munka, vagy leginkább nem a munka foglalja azt magába.

E kiszélesített és pozitív munkafogalom tovább fokozódik, amikor Isten is "munkásként", "alkotása" is munkaként határozódik meg. Ezen "erős" értelmezés ellen többen tiltakoznak, O.v.Nell-Breuning meg is jegyzi, hogy a skolasztika Istenre soha nem mondaná, hogy Isten "dolgozik", hanem csak azt, hogy "alkot", mert "Isten tevékenysége soha nem jár fáradtsággal, de még lankadással sem. Mindezek ellenére nem riad vissza a pápa a Szentírással azonos szóhasználatától. Ő ugyanis kifejezetten erre hivatkozik, hogy Isten teremtő



művét hatnapos munkaként írja le, amely után ahhoz hasonlóan - mintha ettől az erő kifejtéstől elfáradva felüdülésre lett volna szüksége -, a hetedik napon "pihenőt" engedélyezett magának..." /80/

O.v.Nell-Breuning szerint a "labor" szónak a használatával, vagy az isteni teremtésnek munkaként történő bemutatásával a pápa mindenekelőtt azt kívánja kifejezésre juttatni, hogy nem szándékozik, vagy legalábbis nem elsődleges célként akarja dicsőíteni az emberi alkotások nagyságát.

De - joggal tehetjük fel a kérdést, és fogalmazzák meg többen is kételyeiket -, nem épp ezzel dicsőíti mértéktelenül az emberi munkát, és növeli meg rangját?

A latin eredeti szöveg nyelvhasználatát nézve valóban lényeges a "labor", "laborare" használata az "opus", "operari" kifejezéssel szemben, hiszen az előbbi a munkával együttjáró kint, fáradságot is magába foglalja, míg az "opus", "operari" a fáradságtól mentes hatékony alkotást jelenti. /81/

Mindezek maguk után vonják, hogy a munka és a nem munka vonatkozásában a szabadidő helye, szerepe lényegesen kisebb hangsúllyal vetődik fel, és semmiképpen nem a munkán kívüli szabadidő jelenik meg az emberi önmegvalósítás igazi letéteményeseként.

Igaz, a munkateológiában is kidolgozatlanabb a szabadidő teológiai értelmezése, de van egy erőteljes vonal benne /E.Mounier, M.Scheler, J.Moltmann stb./, amely bizonyos szabadidős tevékenységeknek /pl.vallási gyakorlat, kontempláció, pihenés/ magasabb státuszt ad, és határozottabban elkülöníti a munkatevékenységtől, nem vonva meg tőlük szakrális dimenziójukat és értéküket sem.

A szabadidő kérdését a korábbi enciklikák sem tárgyalták különösebben, általában a pihenés bibliai parancsához kötve, amelyet leginkább munkán kívüliségével jellemeztek. A pihenés bibliai parancsával éppen a munka elméleti túlértékelése és mértéktelen gyakorlati kiterjesztése ellen léptek fel.

A szabadidő nemcsak a munka fáradalmainak kipihenésére szolgált, de a vallási meditáció, a hitgyakorlás lehetőségeinek megteremtésére fordított időt is jelentette, amelyet határozottan elkülönítettek a szabadidőtől, sőt fölé emeltek. És bár a munkáról, láttuk, beszélnek mint "imáról", de - joggal merül fel a kérdés - fordítva lehet-e, szükséges-e, hogy az ima munkaként legyen értelmezett?

A munka túláltalánosítása és jelentőségének kiemelése elhalványítja és alig elemzetté teszi a pihenés szerepét és teológiai értékét az enciklikában, különösen összehasonlítva olyan értelmezésekkel, amelyek éppen a munka divinizálásának elkerülésére tartják fontosnak a munkának a pihenés és a szabadidő elismert szerepével való együttes tárgyalását. /82/

Természetesen a probléma iránti érzékenység függ nemcsak a korszak munkájának jellegétől, hogy az mennyire élesen veti fel aktuálisan vagy perspektivikusan a pihenés és szabadidő problémáját, de a munkaértelmezés immanens jegyeitől és annak kondicionáltságától is.

Ami az elsőt illeti, a munka mai problémái között nem játszik különösebben fontos szerepet /szemben pl. az ötvenes-hatvanas évek optimizmusával/ a szabadidő problémája, mint akár pár évtizeddel korábban, amikor sokkal bizakodóbb volt a jövővel szemben az elmélet, amely magával hozta a munka mellett más tevékenységformák és egyáltalán a szabadidő helyének, szerepének, emberi-vallási értékének vizsgálatát, elismerését. Ma újra nem a növekvő szabadidő önmegvalósító lehetőségeire és tevékenységeire, értelmes eltöltésére irányul a figyelem, hanem éppen a technika, a túlmunka vagy a munkanélküliség problémáira.

Ezen megfontolások alapján érthető a szabadidő problémájának háttérbe szorulása, amely megnehezíti a munka reális megközelítését. Hiszen, mint több kritikusa is rámutat, a munka jelentőségének és teológiai értékének kiemelése elhomályosítja a pihenés, a szabadidő szerepét, és ezen idők és tevékenységformák alacsonyabb pozíciójának érzetét kelti.

A pápa számára a munka világának sokirányú válsága és problémaegyüttese nagyobb problémát jelent, mint a vele kétségtelenül összefüggő, sőt a megoldásában nem kis szerepet játszó másik problémaegyüttes.

Az is igaz, hogy az egyenlőtlen fejlődés következtében és egy "átmeneti korszak" idején újra felerősödnek és kieleződnek a munkatársadalom kérdései, a figyelem éppen a munkának és más tevékenységformáknak az elkülönülésére és kapcsolatrendszerére elemzésére terelődik.

Mindezek alapján többen hangsúlyozzák, hogy sokkal differenciáltabban vagy félreérthetlenebbül kellene meghúzni a munka határait az enciklikában.

Ez az árnyaltabb megközelítés kívánatos

- az isteni alkotás, teremtés, megváltás,
- az emberen kívüli teremtett világ, ill.
- olyan más értéktételező nem munka jellegű tevékenység elemzéséhez, amely még részét képezi ember voltunknak.

Teológiaiilag elfogadható egy olyan értelmezés is, amely a munkát elsősorban primer szükségletkielégítés szerepében láttatja. Jézus tevékenysége sem "az ács munkájaként" érdekes vagy jelentős, hanem tanítói,

sőt azon túlmutató szerepében. Különösen problematikusnak tűnnek az enciklika azon részei, ahol még a "megváltás" is munkaként mutatódik be. /83/ Teológusok és laikusok számára is /néhány kritikusa ellenére/ egyre elfogadottabb az olyan fogalomhasználat, mint pl. az ember mint Isten "teremtőtársa", de már kevésbé az ember mint Jézus "megváltótársa" kifejezés.

Ezért egyesek szerint az enciklika munkafelfogása tartalmában - bibliai hivatkozásaiban - önkényes, szubjektív, romantikus, sőt, "elitista"./84/ Közel kerül "a munka mítoszához", amely épp annak a kornak a terméke és legitim ideológiája, amely azokat a negatív /elméleti és gyakorlati/ tendenciákat termelte ki, amelyeket a helytelen értékrend miatt a pápa maga is bírál, amelyek a munka egyoldalú himnuszát jelentik és nagyon is megkérdőjeleződnek napjainkban.

A pápai megközelítés - kiindulópontja ellenére - épp ezeket a problémákat szorítja háttérbe, a munkának az antropológiai jegyéből fakadó tiszta pozitívására téve a hangsúlyt. Kevésbé a súlyának megfelelően jelennek meg a szociológiai aspektus korántsem derűs problémái - elismerve az antropológiai megközelítésből eredő másságot, és annak nehézségét, hogy hogyan illeszthető abba a negatívabb problémaegyüttes.

Összefoglalva: a Laborem exercens enciklikában megfogalmazott katolikus munkafelfogás szakralizált antropocentrizmusának alapja a biblikus teológia, konkrétan a teremtés teológiája.

Az enciklika antropológiai megközelítésére tehát egy:

- antropocentrizmus, s mint ilyenre
- munkacentrizmus, s mint ilyenre
- az ember Föld feletti uralmának hangsúlyozása jellemző.

Felvetődik a kérdés, aktuális-e ma

- a munkát úgy és annyira és épp azzal dicsőíteni, hogy a munka ennyire szorosan kötődjön az emberi lényeghez, az emberi "uralomhoz",
- hogy a munka az ember megkülönböztető /kirekesztő értelemben/ jegyévé váljon, mint az ember Föld feletti uralmának /két vonatkozásban is/ megvalósítója.

Ez az "antropológiai antropocentrizmus", az ember Föld feletti uralmának hangsúlyozása azt az újkori optimizmust erősíti fel, amelyet napjainkban ér - vitathatatlanul jogosan - több oldalról kritika, amely korlátlansága tudatával, vagy még inkább ebből fakadó "korlátoltságával" nem az emberi életfeltételek és

életminőség kiteljesedéséhez vezetett, de épp annak alapjaiban történő veszélyeztetettségét eredményezte.

Munkacentrizmusának ezek a jegyei nemcsak a tradicionális felfogástól különböznek, de néhány mai teológiai irányzattól is, ahol az ember Föld feletti uralma nem ilyen munkacentrikusan, és nem feltétlenül kirekesztő értelemben jelenik meg.

A tradicionális katolikus felfogás lényegi jegye épp a túlzott munkacentrikusság elleni tiltakozás, amely igaz, valamiképpen megőrződik az enciklikában is, épp az emberellenes értelmezések tartalmi kizárásával, és e tiltakozás limitek közé szorítja az interpretálási lehetőségeket. Az "olvasatok" azonban még így is sokfélék, és a "zöldek" és mások aggodalmai a "félreolvasás lehetőségétől" tartva egy határozottabb problématudatosítás igényét fogalmazzák meg e vonatkozásban is.

A munka mint a Föld feletti uralom megvalósítója egy kétdimenziós emberfogalomra épül. Egyrészt egy olyan változatlan lényegre jelöl, amely minden konkrét esetben jellemzi a munkavégző személyt alanyi méltósága alapján a létfenntartást szolgálva, egy antropológiai minimumot adva, másrészt az ezzel párusuló önmegvalósítást, amely elvontan egyformán adott mindenki számára, de disztributív jellegében alávett egy történeti, kontextuális "korlátoltságnak", és így a munkában megvalósuló önmegvalósítás egy antropológiai maximumot /optimizmust/ jelöl. Sokak szerint ezen az alapon születhet az antropológiai minimum jogi biztosításának követelménye /85/, és a realitás talaján maradva a munkában történő önmegvalósítás csak mint morális követelmény merül fel. Ugyanezen elemzők a pápai megközelítés elvont, általános és morális jellege miatt nem érzik elég erősnek az antropológiai minimum /garanciái/ melletti kiállást, úgyszintén nem érzik azt elég hatékonynak az emberi jogok és lehetőségek megsértőivel szemben. Mindenesetre teológiai bázisát adja az emberi jogok és erkölcsi követelmények felállításának és egyben kritikáját jelenlegi gyakorlatának.

Jogosan vetődik fel tehát a kérdés, szükséges-e ez a széles munkafogalom? Nem volna-e lehetséges bizonyos tevékenységeket nem munkaként meghatározni és mint nem munkát elismerni és értékelni. Ekkor nem kellene feltétlenül az "emberi lényegre" egészében a munkához kötni, vagy kizárólag a munkát az emberi lényeghez.

Mégis elgondolkodtató, hogy miért szükséges munkaként értelmezni a különböző tevékenységformákat?

Megkockáztatjuk, hogy talán azért, mert csak munkaként elismerve vagyunk hajlandók ma akceptálni minden tevékenységet, mert az a munkatársadalomban kifejlődött-kifejlesztett törekvés, hogy minden értelmes és értékes, legalábbis annak tartott, elismerésre vágyó tevékenység munkaként határozza meg önmagát.

Megfelel ez a bérmunkáslét öntudatos megélésének éppúgy, mint a társadalmi elit önaffirmációjának. Olyan társadalomban élünk, ahol az elit - az ókortól eltérően - nem a semmittevésével, vagy a középkori "hősi restséggel" határozza meg önmagát, hanem a munkában nyújtott teljesítménnyel. /86/

Az természetesen egyértelmű, hogy a munka nem, vagy nemcsak a "fizetett bérmunka" értelmében használatos, bár a pápa az enciklika konkrét szociális problémákat tárgyaló részében leginkább ennek problémáival foglalkozik. Kapcsolatuk különbözősége, megkülönböztetése és az olykori azonosítás furcsaságai éppen a kiszélesített fogalomhasználat problémáira mutat rá. Hiszen ma egy nagyon ellentmondásos helyzetben élünk, ugyanazon tevékenységek körülményeik folytán másként értékelődnek. /87/

Amit nem értékelünk magasra, azt nem tekintjük igazán munkának. Ami el akarja magát ismertetni, fogadtatni, annak "munkaként", sőt "foglalkozásként", "bérmunkaként" kell önmagát meghatároznia. Amit valóban értékelünk, az elsősorban a foglalkozásszerű pénzkereső munka. A nem pénzkereső tevékenység pl.a háztartási munka még a közgazdaságtanban is későn nyer elismerést.

A munka kiszélesített használata teszi lehetővé, hogy elismerést nyerjenek az eddig nem megfelelően értékelt tevékenységek. A kiszélesített fogalomhasználat azonban a munkát éppen nem a bérmunkára szűkíti le, sőt abban inkább /fizikai, erkölcsi/ korlátját látja.

Aktuális-e ma a munkát ennyire "dicsőíteni", felértékelni, amelynek egyik jele éppen a kiszélesített fogalomhasználat, amely minden értékes emberi tevékenységet magába olvaszt, ami által azok a munka megnövelt rangját is megkapják?

Mindenesetre nem probléma nélküli, amikor a társadalmi alrendszerek elkülönülése és saját logikája alapján való szerveződése megfordíthatatlan folyamatnak tűnik. Az egyes társadalmi funkciók köré szerveződő cselekvések és kommunikációk elkülönülnek egy "bináris kód" mentén, egy "univerzális értékpár" mentén. A kialakuló posztmateriális trend is a rendszer komplexitásának valamely elemére vagy logikájára való redukálhatatlanságát jelenti, tehát homogenitás helyett komplexitás jellemzi. Így aligha lehet a munka általános fogalmát egy szinkretikus tevékenység értelmében használni. Igaz, napjainkban az átfogó etikai szempontok érvényesítése is színre lép, az integráció egyféle szükséglete, azaz a komplexitásredukcióra való törekvés, és a munka helyett/mellett más kategória, pl.a kommunikáció vagy a tevékenység általánosabb kategóriája foglalja el a kitüntetett kategória helyét és szerepét. E törekvések szempontjából - másik lehetőségként - már hasznosíthatóbbnak tűnik a kiszélesített, átfogó jellegű munkakategória, mert szintetizáló jellege által - amely

kizárja egyoldalú értelmezési lehetőségét - "közvetítő kategória" lehet.

Az elkülönülő alrendszerek közül a munka leginkább a gazdaságon, a termelés-paradigmán belül jelenik meg, sajátos, leszűkített, funkcionális értelmében: univerzális értékpárja /rentábilis-nem rentábilis/ és az anyagi termelésre való koncentráltsága által. A közgazdaságtan munkafogalma ennek felel meg, bár a közgazdaságtanban is vannak irányzatok, amelyek igyekeznek meghaladni a "homo oeconomicus" képre alapozott ember- és munkafelfogást./88/

A munka nem redukált közdasági kategóriaként jelenik meg az enciklikában átfogó jellege és antropológiai tartalma által, sőt az enciklika éppen ennek a redukált fogalomhasználatnak a problémás voltát emeli ki. A munka széles, átfogó teológiai-filozófiai /antropológiai/ értelmezése túlnyúlik a gazdaság szféráján /természetesen így a közgazdaságtan munkafogalmán is/, és igyekszik saját általánosságát megkülönböztetni a gazdaság szűkebb fogalmától.

A pápa szerint a munkának gazdasági leszűkítése egyaránt degradálja a munkát mint olyat és a munkavégző embert. A munka túlnyúlik a gazdaság professzionális intézményrendszerén és annak részleges fogalmi meghatározottságán. A pápai munkafogalomnak a legmélyebb és legegységesebb horizontját, az egész ember érintettségét az antropológiai megközelítés, az emberi lényegre való vonatkoztatás adja.

De a Laborem exercens jellegzetessége nem csupán a munka antropológiai értelmezése, de antropocentrizmusának munkacentrikussága, azaz az ember "differencia specifikumának" a munkát - mint a Föld feletti uralom megvalósítóját - tekinti. Ezen a bázison adja meg a munka fogalmát és értékét.

Ez az antropocentrizmus vagy munkacentrikusság természetesen nem szekularisztikus, hanem szakralizált.

Az enciklikában nemcsak alapvetőnek tartja a munka és az ember kapcsolatát, de szinte egyetlen az "emberi lényeg" vonatkozásában, ami akkor is elgondolkodtató, ha nem hagy kétséget afelől, hogy az ember-munka kapcsolatban a munka van az emberért, és nem fordítva.

De ebből a túláltalánosított fogalomhasználatból megérthető-e a munka szűkebb világának problémája? Vagy éppen az a pápai szándék, hogy általa felhívja a figyelmet a munkafogalom leszűkítésében rejlő veszélyekre, amikor csak pusztán gazdasági funkciójában látják és az embert is csupán eszközként, a gazdaság alanyaként kezelik. Ezeket a veszélyeket jobban lehet érzékeltetni és elkerülni az antropológiai munkafogalom alkalmazásával.

A pápának a fő célra irányul a figyelme, hogy a munka világa sokirányú válságának megoldásához

megfelelő biztos alapot találjon.

A szaktudományos elméletekhez a pápa viszonya egyáltalán nem elutasító, bár néha kevésbé árnyalt és differenciált, de nem is átvétele azok szemléletének és elemzésének, sőt éppen saját elemzésének eltérő célját, tartalmát, jellegét és értékét hangsúlyozza. Célja: felfedezni a munka új jelentéstartalmát, a végső alapok megadását a mai tájékozódáshoz és cselekvéshez, új feladatok megfogalmazása, a munka antropológiai értelmének elterjesztése.

A munka a gazdasági szférán túlmutató jelentőséggel bír, és az antropológiai elvek alapján /a természetjogra explicite nem hivatkozik/ az erkölcsi alapelveknek való alárendelést tartja szükségesnek. Ezzel részben kapcsolódik a tradícióhoz, úgy tartván, hogy az egyház társadalmi tanításának őrizendő alapgondolata: az etika primátusa a gazdasággal szemben.

Éppen ez a széles fogalomhasználat és az antropológiai célkitűzések adják az enciklika specifikumát, amely megkülönbözteti a Rerum novarumtól és általában a szociális enciklikáktól, ahol korproblémákat tárgyaltak és a munkát a konkrét szociális kérdéshez tartozóan elsősorban gazdasági oldaláról vizsgálták, ha a személyt érintő vonatkozások kiemelésével is.

A pápai munkakategória nagyon is koncepciózus fogalomhasználatot rejt. Ez pedig nem más, mint az emberi értékek és méltóság védelme oly korban, amely alapvetően - igaz, egyenlőtlen fejlődésben - munkacentrikus, és épp mint ilyen veszélyezteti az emberiséget, az emberiséget. A legtöbb kritikusa ezért nagyobb fenntartás nélkül elfogadja a pápai megközelítés jogosságát, szükségességét, jelentőségét. Néhányan azért felvetik a megközelítés problémátlanságát, a munka jelentőségének túlértékelését. J. Höffe szerint a pápa a munkának olyan felbecsülését adja, amely "a modern kor szellemének", "a kapitalizmusnak" felel meg. /89/

Így, bár a sajátos egyházi hagyományhoz szorosan kapcsolódik /biblikus teológia, krisztológia, az egyház tradicionális társadalmi tanítása stb./, mégis különösen kötődik korához, amely kitermeli a munka megnövekedett szerepét, értékét és annak problémáit, illetve az ezeket kifejező elméleteket.

A pápai felfogás sajátossága azonban a munka általános értékének megnövekedése mellett mégis az, hogy a személynek elsőbbséget ad a munkával szemben, amelyhez alap a munka szubjektív és objektív aspektusának elkülönítése és hierarchiája, a másik pedig, hogy bár a munkát az ember antropológiai sajátosságaként ismeri el, szemben a materialista koncepciókkal, az ember teremtett, transzcendens és

célorientált voltát is elismeri.

Tehát e munkafogalom használatának van oka, funkciója és következménye is. Ezek nem ellentmondás nélküliek, egyesek túl közelinek érzik a mai profán koncepciókhoz, mások éppen távolinak a munka mai problémáinak kibontásához.

A munka objektív oldalának háttérbe szorításával a munka "szpirituális lényegét" az ember szellemi-morális /ön/uralmában jelöli meg, mint a természet pusztá tárgyi átalakítása felett lévő lényegben. Ez a munka "felemelését", "leszűkítését", vagy akár "párlatát" is jelentheti.

Ugyanakkor ez a szellemi-morális tartalomra történő koncentrálás lehetővé teszi a par excellence vallási dimenziók kidolgozását, azaz az enciklika teológiai aspektusának megvilágítását.



#### IV.3.4. A Laborem exercens munkafelfogásának dimenziói

Az enciklikában jelenlévő alapvető dimenziók:

teológiai

filozófiai

szaktudományos

ideológiai jellegűek.

Az enciklikán belül ezek a dimenziók nem különülnek el, sokkal inkább áthatják egymást, ezért elemzésükben sem lehet mereven elválasztani őket.

A Laborem exercens kétségtelenül elsődlegesen teológiai és nem társadalomtudományi dokumentum, amit forrásai, problémái és problémakezelési módjai is mutatnak, amelyekbe azonban filozófiai reflexiókat és szaktudományos megállapításokat is beleszó a pápa.

A Laborem exercens szövege azt bizonyítja, hogy a pápa minden területen a régi, a hagyományos és az új, modernebb gondolatok összeegyeztetésére törekszik.

##### 1. Az enciklika teológiai dimenziója

Az enciklika teológiai dimenzióját elsősorban a munka antropológiai, etikai és spirituális vonatkozásainak kifejtése adja.

A "teológia antropológia" - fogalmazták meg már sokan lényegére gondolva, de különösen jelen van ez a szemlélet a mai domináns teológiai irányzatokban.

Az enciklikában is a munka megközelítése alapvetően antropocentrikus és antropológiai, különbözve ezáltal a korábbi enciklikáktól, ahol a munka témája nem önálló antropológiai dimenziójában jelent meg.

Már magából az antropológiai megközelítésből is következik a munka megnövekedett értéke, rangja és pozitivitása, ill. ilyen jegyeket tulajdonítva neki, válik a munka az ember megkülönböztető jegyév. Az enciklikában mindkét következtetés megtalálható, egyik a másikkal támasztódik alá.

Ha a Laborem exercens antropológiai elemeit vizsgáljuk, az elemzésnek kétirányúnak kell lennie.

Egyrészt meg kell állapítani, hogy az antropológiai szemlélet rányomja bélyegét az egész enciklikára, mintegy uralja azt. Másrészt, ettől az általános szemlélettől és megközelítési módtól, amely a pápa alapvető elkötelezettségét, emberi, papi, pápai elhivatottságát jelenti /"az emberi kérdések és jogok pápája"/, meg kell különböztetni az elemzésben a szorosabban vett antropológiai részeket, tárgyalásokat, problémákat, alapelveket, amelyekből kitűnik az enciklika munkafelfogásának karakterisztikumát megadó alapgondolat, hogy a munkát az ember legfőbb antropológiai jegyeként kell értelmezni.

Már első, programadó enciklikájában megfogalmazza: "Az ember az Egyház első és legfontosabb útja". Az ember problémái felé való fordulás az "emberről szóló igazság" feltárásának követelményét is hordozza, amelyhez a pápai felfogás szerint igen szorosan hozzátartozik az emberi munka elemzése. Így a Laborem exercens valójában az embernek szentelt dokumentum: az ember legsajátosabbnak és leglényegesebbnek ítélt viszonyainak egyikében, a munkához való viszonyában elemzett és bemutatott ember dokumentuma, hiszen a munka antropológiai megközelítésben az ember létállapotához, létminőségéhez kötődik.

A teológia antropológia, mert a fő kérdés: "mi az ember?" - mondja A.Gramsci. "A kérdés az élet- és emberszemlélet speciális, azaz meghatározott módjaiból született és nyert tartalmat: e szemléletmódok legfontosabbika a "vallás", mégpedig egy meghatározott vallás, a katolicizmus. Valójában, mikor azt kérdezzük, mi az ember, mi a jelentősége akaratának és konkrét tevékenységének önmaga és élete megteremtésében, tulajdonképpen azt kérdezzük: 'egzakt felfogása-e a katolicizmus az embernek és az életnek.'" /90/

A teológiai és a materialista tanok közötti különbségek éppen az antropológiák ezen centrális fogalmainak, az embernek és tevékenységeinek értelmezésében mutatkoznak meg.

Tartalmilag az enciklikában az antropológiai megközelítés a következő problémákat veti fel, amelyek az ember és Isten kapcsolatának szinte valamennyi lényeges oldalát érintik:

1. Miként értelmezhető a munka mint az ember antropológiai jegye:

- A munka és teremtés kapcsolata,
- A munka mint "a Föld feletti uralom" megvalósítója, és mint a személy autoteleológiája, transzcendenciája.
- A munka és a bűn kapcsolata.

2. Miként értelmezhető az emberi munka mint az isteni tevékenység folytatása, részese:

- Az ember mint Isten "teremtőtársa",

- Az embernek a krisztusi "megváltó" tevékenységben való részvétele.

### A munka és teremtés kapcsolata, az ember mint Isten "teremtőtársa"

A szekularisztikusan antropocentrikus elméletekben a munka szintén magasra értékelve és centrális fogalomként jelenik meg, de a teremtés gondolatának hiánya miatt az istenképúsége révén munkálkodónak teremtett ember helyett éppen az ember "munka általi önteremtésének" elve jelenik meg.

Marx fiatalkori, az elidegenedés kérdését körüljáró művében, a Gazdasági-filozófiai kéziratokban világosan megfogalmazza a materialista álláspontot: "Amennyiben azonban a szocialista ember számára az egész úgynevezett világtörténelem nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése, akkor ily módon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga önmaga általi születéséről, a maga keletkezési folyamatáról... amennyiben az ember az ember számára mint a természet létezése gyakorlativá, érzékvé, szemlélhetővé lett, az egy idegen lényeket, a természet és az ember feletti lényeket illető kérdés - oly kérdés, amely magába zárja a természet és az ember lényegtelenségének bevallását - gyakorlatilag lehetlenné vált." /91/

A munkát tehát a vallásos megközelítésben az ember elsődleges vagy kizárólagos antropológiai jegyének tenni nem veszélytelen. Az ebben rejlő túlértékelés veszélyére figyelmeztet - mint már korábban idéztem - M. Scheler is. Szükségesnek tartja hangsúlyozni, hogy a munka az embernek nem alapvető antropológiai jegye sem abban az értelemben, hogy differencia specifikáját képezné, azaz a munka /és nem az értelem/ különböztetné meg más létezőtől, ami a Laborem exercensben erőteljesen hangsúlyozódik, és nem az abban az értelemben sem, hogy a munka teremtené az embert, vagy hogy a legfőbb életszervező értéke lenne, hogy a munkának az ember "kettős természetéből" fakadó "közvetítő funkciója" lenne természet és társadalom, ill. az ember mint természeti és társadalmi lény között, vagy hogy az ember "fogyatékos voltából" adódna, mint megfogalmazódik némely antropológiában.

A Laborem exercens felfogásában is a munka antropológiai elemzéséhez az alapot a "teremtés teológiája" adja. A munka teológiai sajátossága a teremtő Isten fogalmán, az ember teremtett voltán, istenképúségén és mint ilyen, munkára rendeltettségén nyugszik. Az elemzés az ember isteni méltóságából indul ki, akinek alapvető jegye teremtett és istenképmás volta, amely minden emberre kiterjed, és amelytől

egyetlen szituációban sem fosztható meg. Az istenképmás voltából fakad az ember szabad, alkotó, teremtő, munkavégző antropológiai jegye. Az emberi munka jelentőségét is az enciklikában leginkább az növeli, hogy az isteni teremtés is munkaként mutatódik be. Ezért az ember teremtett és munkavégző volta nem csökkenti, de emeli, elmélyíti emberi méltóságát. Mivel összhangban áll "méltóságával" /istenképűségével és személy voltával/, az ember lényegi jegyeit jeleníti meg és hozza mozgásba, az ember "java", mert általa az ember "emberibbé" válik.

A munka keresztény antropológiai jelentése tehát nem az ember önteremtéseként értelmezhető, hanem mint a teremtő képességekkel felruházott teremtett létező fejlődésének, tökéletesedésének folyamataként - a pápai felfogásban is.

A munka okának teológiai indoklására a pápa az embernek arra a "rendeltetésére" hivatkozik, amely a Genézisben található: a Föld emberi uralomra hajtásának parancsára. A parancs deontologikus élén enyhít, hogy e tevékenység az ember képességeinek kibontására ad lehetőséget, és az ember általa az isteni teremtő munka részesévé válik. Így a munka az emberi méltóság kifejezője is, mert az ember istenképűsége révén képessé és részesévé válik a világ teremtő átalakításának, benne saját maga formálásának.

Az ember Isten általi teremtettségéből, istenképűre formáltságából és a Föld leigázására való rendeltetéséből fakad az a "radikális teológia", amely képes valójában transzcendens vonatkozásai által igazán megalapozni az ember szabad, minden determinizmustól mentes teremtő aktivitását. Nyilvánvaló, hogy csak ilyen emberkép fér össze az ember földi "rendeltetésének" értelmével", ami elsősorban az ember belső tökéletesedése a Föld feletti uralom révén.

Kétszeresen is "teremtő" tehát az ember: nemcsak a külvilágot változtatja meg, de önmagát is mint személyt tökéletesíti, elsősorban morális értékeit nézve. Az ember személyisége, erkölcsisége a "látható világ" legmagasabb értéke, épp ezért a világ átformálásának, teológiailag fogalmazva "beteljesedésének" is ez az értéke és nem fordítva. Az ember pedig személyisége értékével, méltóságával összhangban lévő, vagyis az erkölcsi normákkal megegyező tevékenységben fejlődik és bontakozik ki. Tehát nem a külvilág átalakítása, a praxis határozza meg az ember fejlődését, hanem az emberi személy tökéletesedése, belső struktúrájának minősége az alapja a világ átalakításának is. A pápa szerint ez kell, hogy a világban történő munkálkodás normatív rendező elve legyen.

## A munka mint "a Föld feletti uralom" megvalósítója

Az enciklika vezér-motívuma a teremtés-metaphora mellett az emberi uralom földi megvalósításnak isteni parancsa. Ez lesz a meghatározó a munkát illetően a pápai felfogásban a munka okát, jellegét, rendeltetését nézve.

Maga az uralom "az istenképűre teremtett ember" joga, lehetősége, isteni parancsból származó kötelessége, amelynek egyetlen célja az Isten dicsőségének, az ember "méltóságának" és emberi lényegének kifejezése és gyarapítása, elmélyítése. /LE 23/

Ez az uralom dialektikus fogalompárokban bontható ki: létfenntartás és önmegvalósítás, önmegvalósítás és környezetátalakítás, uralom önmagunk és a világ felett. /LE 24/ "A munka az embernek azért java - mégpedig emberségének java -, mert általa az ember nem csupán a természetet változtatja meg úgy, hogy saját szükségleteihez alakítja, hanem önmagát is, mint embert tökéletesíti, sőt, bizonyos módon "emberebbé válik" általa. /LE 39/

Az ember, külön-külön minden személy - a munkán keresztül - transzcendálja a természet egész világát, ~~és környezetét, amelynek földi. A munka olyan tevékenység, amely megkülönbözteti minden más létezőtől, amely nem rendelkezik a munkavégzésre jellemző feltételekkel és sajátosságokkal. Egyedül az ember kapta a Teremtő ajándékát, a szabadságot, amely képessé teszi az embert teremtő tevékenységre és általa az uralomra.~~

A munka az ember "létszerűségéből" fakadó, mert az embernek saját munkájával kell megkeresnie mindennapi "kenyerét", azaz létéhez saját munkájával, saját világ- és önteremtő tevékenységével kell hozzájárulnia. Ám ez mégsem pusztán létéből fakadó "természeti kényszer", nem tárgyi meghatározottságú, nem az ember "fogyatékos lény" voltából adódó, hanem az ember "hivatása", "küldetése", a Teremtő "ajándéka" lesz Istentől kapott "természetéből" és "feladatából" fakadóan.

Az ember mint személy megkülönböztetett tulajdonsággal rendelkező létező: képes és kötelezett a világban való átalakító munkálkodásra és az önmaga feletti uralomra. Ez a feladata, kötelessége, természetfeletti rendeltetése, de létminőségéből fakadó lehetősége, mert teljesítéséhez megfelelő tulajdonságokkal rendelkező lény.

Tehát a természetben való külső munkálkodásnak személyi feltételei vannak, a személy az, aki

rendelkezik a feladat végrehajtásához szükséges erő és képesség eszközeivel.

Az enciklikában kevésbé hangsúlyozódik az ember létállapotbeli tulajdonsága, hogy saját munkájával kell szükségletét kielégíteni, mint ami a tomista felfogásban erőteljesebb elem.

Az ember elsődlegessége a munkával szemben kettős, egyrészt mint létező megelőzi, és tulajdonságai révén lehetővé teszi, másrészt, a munkának elsősorban az ember öntökéletesedését kell szolgálnia.

A munka általi uralom tartalmát tehát nem meríti ki pusztán az anyagi, tárgyi világ átformálása.

A munka antropológiai dimenziójában a Föld feletti uralom megvalósítása által egyszerre:

- létfenntartás - környezetátalakítás - uralom a világ felett /LE 39/,

- önmegvalósítás - öntökéletesítés - uralom önmagunk felett /LE 24/.

A viszony alárendelő, hierarchikus. A megkülönböztetés alapja az a régi arisztotelianus-tomista gondolat, amely megkülönbözteti és rangsorolja az ember cselekedeteinek tárgyas és tárgyatlan, átható /az alanyon túlnyúló/ és át nem ható /alanyba záródó/ formáját. Az erkölcsi cselekvés elsődleges tárgya a személy belső világa. A munka spirituális/morális értékét ez határozza meg. A munka külső, objektív vonatkozásai, a tárgyi világ megmunkálása csak annyiban lényegesek, amennyiben lehetőséget biztosítanak az ember, a személy lényegi erőinek kibontakozásához.

A munkában megnyilvánuló "antropológiai minimumot" a létfenntartás jelenti, míg az önmegvalósítás "az antropológiai maximum" megfelelője. A probléma, hogy az uralmat megalapozó emberképből fakadó nembeli tulajdonságok, amelyek minden emberre kiterjednek, mindkét dimenziót magukba foglalják-e? /92/

És ha igen, az embernek mennyiben kötelessége, amelyre törekednie kell? Az igazságos társadalmi struktúrának kritériuma-e ennek biztosítása, mindenki számára lehetővé tévése? Lehet-e ezen az alapon normáját és kritikáját adni a struktúráknak, amelyek megakadályozzák - nemritkán még a létfenntartást is alig biztosítva - a munkában történő önmegvalósítást?

A környezetátalakítás tartalmaz egy technikai cselekvéssort, amelyre azonban a munka nem redukálható, mert nélkülözi a tevékenység egészének erkölcsi aspektusát.

Még kevésbé tekintheti az ember önmagát /vagy a másik embert/ egyszerűen "megmunkálendő tárgynak", mert ekkor éppen ember mivoltát hagyná figyelmen kívül.

Nyilvánvaló, hogy az ember nem olyan módon rendelkezik önmagával, mint a kézműves az anyaggal. Az embert nem techné-szerűen állítják elő, a munka szcientista-instrumentalista modellje

mintájára. Itt nem pusztán célszerűségi-hasznossági megfontolások /pl.a gazdasági hatékonyság értelmében/ hatnak, az ember nem lehet a munka tárgya vagy eszköze, az "eszköz mérlegelése maga is erkölcsi megfontolás tárgya". /93./

Mit jelent tehát az uralom?

Ami eligazít bennünket az isteni parancs tartalmát és jellegét nézve, az részben a külső és belső munka közötti különbségtétel, részben mindkettőnek a "kulturparancs" helyes értelmezésére tett megszorítások.

Ez utóbbi értelmében az emberi uralom semmiképpen nem vezethet emberellenes eredményhez, sem mennyiségi - a munka túlméretezése -, sem minőségi - az eredendő emberi méltóság megsértése - értelmében./LE 40, 44/ Az uralom nem más, mint az ember Isten által adott képességének és küldetésének való megfelelés, ezért az ember kötelessége, nem egy önkényes parancsnak való engedelmesség értelmében, de mint emberi lényegének igazolásaként és kiteljesedéseként.

Az uralom tehát újra egyszerre fejezi ki az ember lehetőségeit és a veszélyeket, amely a lehetőségeinek nem megfelelő használatából fakad. De az ilyen cselekedete az embernek nem nevezhető munkának, nem nevezhető uralomnak, mert ellentmond alapvető céljának, rendeltetésének, az ember szolgálatának, Isten dicsőségének.

Ezt az elvet a II. Vatikáni zsinat is meghatározta, amit a pápa maga is idéz: "... az emberi tevékenység alapszabálya az, hogy - Isten tervéhez és akaratához igazodva - legyen összhangban az emberiség valós érdekével és tegye lehetővé az ember - mint egyed s mint a társadalom tagja - számára hivatásának szolgálatát és betöltését."/LE 118/ Ez lehet a pápa szerint is az alap az uralkodás helyes megértéséhez.

Az enciklikát illetően többen " az isteni parancs", "a Föld feletti uralom" kifejezések nem eléggé árnyalt használatát vetik fel, a fentebb említett mindkét értelemben.

Keveset foglalkozik a munka és pihenés, a meditáció és ima kapcsolatával, ugyanígy a szabadidő problémájával /LE 112,126/, ill. az uralom "korlátoltságával" a tárgyi javak előállítási folyamatában, amennyiben a Föld "kizsákmányolása" az ember létalapjának veszélyeztetéséhez vezet. /Bár a munka szubjektív oldalának hangsúlyozásába immanensen bennefoglaltatik a "belső tér" kiépítésének és a személy belső tökéletesedésének szüksége./

A munka antropológiai tulajdonsága a "teremtő aktivitása", mind társadalmi-történeti, mind individuál-

történeti szempontból egyaránt. Antropológiai lényege szerint munkája segítségével kétirányú fejlődés kibontakoztatója: az ember munkájával emberi mivoltában valósítja meg magát, miközben a külső természetet és saját belső természetét átalakítja. /LE 23,24,39/

A Föld uralomba hajtása mint tranzitív tevékenység, azaz külső tárgyra irányuló, csak kicsiny része annak, ami az emberi munka képébe tartozik, míg az intranzitív munka, az önmagán való munkálkodás, tökéletesítés sokkal nagyobb fontosságúnak ítélt, és erőteljesebben jelen van az enciklika minden gondolatában. A munka valláserkölcsei értelme egy erkölcsi tudás birtokában formálni a külső természetet és általa önmagunkat. Végül is a munkálkodás egyetlen végső célja, hogy általa az ember "emberibb ember" lehessen.

Ebben az értelemben a természetén való uralkodás deontologikus parancsa tartalmánál fogva nem vezethet emberellenes cselekedetekhez, ezáltal éppen az uralom valláserkölcsei értelmének hangsúlyozása vezethet egy helytelen gyakorlat kritikájához, mind az embernek tárgyá, eszközzé, áruvá degradálása értelmében, mind az ember természeti létfeltételeinek megbontása, szétrombolása szempontjából. Hiszen a valóságban való külső munkálkodás értelme és célja mindinkább az ember dinamikus változó és fejlődését szolgáló szükségleteinek kielégítése érdekében történő átalakítás, formálás.

Mindezek alapján az ember munkája által "Isten teremtőtársává" magasodik, ami mérhetetlen értékkel ruházza fel az embert, ill. az emberi munkát.

### A munka és a bűn, a szenvedés kapcsolata, az embernek a "krisztusi megváltó tevékenységben" való részvétele

#### Az emberi uralomból származó antropológiai optimizmust megtöri, megtörheti a munkának az ősi bűnnel, büntetéssel, szenvedéssel való kapcsolata.

A munkának "az ősi bűnhöz" kapcsolódását nem is tagadja a pápa, ha nem is hangsúlyozza. Nem használja a mai munkateológiák gyakori érvelését sem, miszerint az eredendő bűn negatív következménye nem a munka általánosan, de a velejáró fáradtság, szenvedés.

Az ősi bűn /szenvedés/ és a munka kapcsolatát alapvetően pozitív oldalról ragadja meg, mint amely lehetővé teszi az isteni teremtésben és a krisztusi megváltásban való részesedést, azaz üdvtörténeti dimenziójában. Így, spirituális és morális tartalma által, ismét lényegileg egészében pozitívan ragadja meg



a munkát.

Többen hangsúlyozzák /pl. G.Simmel is/, hogy a kereszténységben pozitívra válik sok olyan érték, amely az élet más területén nem az. A lemondás, az aszkézis, a halál, a szenvedés nemcsak az objektív morális parancs teljesítéséből születik, de pozitív értékke és jelentéstöltésűvé válik a "lélek felszabadításának" eszközeként. A munkát kísérő szenvedés keresztény értelmezésében az élet pozitív mozzanatává emelkedik, "a szenvedést olyan értelemmel szellemíti át, amely depresszivitását és visszataszító voltát megszüntetve, új értékke és feladattá változtatja". /94/ Ezzel a munka legmélyebb lelki tartalmát teremti meg. Nem negativitás lesz a szenvedés, de elfogadott "áldozat" a jobbért, a célért, mint a munka szükségképpen velejárója. A "mérték" megtalálása lesz a lényeg, nem a szenvedés önmagáért /mint vélik sokan/, csak amennyiben a dolgokhoz tartozik. És ez nem zárja ki a csökkentésére való törekvést.

Ez megint olyan probléma, amelynek helyes, optimális megoldása kulcsfontosságú. Részben a munka leghagyományosabb értelmezésének alapja, egyesek szerint a katolikus értelmezés legsajátosabb jegye, amelyet összhangba kell hozni a munka megnövekedett rangjával és értékével, úgy, hogy ez a dimenzió továbbra is megőrződjön, szervesen beépüljön, sőt, a munka méltóságának, rangjának növekedését és kiteljesedését eredményezze.

A munkának a bűnnel és következményével a büntetéssel való kapcsolatának bemutatása és elfogadása nagyon "mértéktartó", nem sérti a pápai értelmezésben a munka pozitív és optimista oldalának lényegét, de nem is elhanyagolható aspektusaként jelenik meg, hiszen, ahogyan a pápa fogalmaz, a Teremtés könyve "nagyon keményen helyezi szembe a munka eredeti áldásával - amelyet a teremtés magába foglalt és együtt járt az embernek mint Isten képmásának felemelésével - az átkot, amelyet a bűn hozott magával..." és minden ember számára a mai napig közvetlenül is megtapasztalható dolog a munkát kísérő fáradtság.

A szenvedés, amely a munkát kíséri, részben a bűn következményeként büntetésként jelenik meg, de egyben lehetőségként a Teremtő munkálkodásában, a "krisztusi megváltó munkában" való részvételre: "Ha az ember a munka fáradságát az értünk megfeszített Krisztussal egyesülve viseli el, valamilyen módon együttműködik Isten fiával az emberiség megváltására. Azzal bizonyul Jézus igaz tanítványának, hogy ha a maga részéről minden nap viseli a keresztet abban a tevékenységben, amelynek elvégzésére meghívást kapott." /LE 122/

A munka vallási szentesítése itt éri el csúcspontját, a megváltás metaforájának misztikussága, spirituális és

erkölcsi dimenziójának vallási mélysége, rangja által. Ez a szemlélet és dimenzió sokakat meghökkent, és a munka mérhetetlen túlbecsülését fedezik fel benne.

Az előző fejtegetésekből nyilvánvaló, hogy a fáradságnak az emberi munkát kísérő megszüntethetetlen jelenléte nem áll ellentétben sem a munka pozitív értékével, sem a munka objektív feltételeinek javítására tett kísérletekkel, amelyek a személy méltóságának növelését szolgálják. Mégis a vallás "kompenzatorikus", belenyugvó, netán "ideológiai" funkciójának érzetét keltik/kelthetik a fenti sorok, miként azok a részek, ahol a pápa bármiféle munkát pozitívan értékeli annak alanyára vonatkozó tekintettel, függetlenül a konkrét munka objektív feltételeitől, amely a munkavégző személy konkrét méltóságát, önmegvalósítását behatárolják.

Amit a pápa kevésbé vesz figyelembe, és amit több kritikusa ezért problémaként felvet, az "elidegenedett munka" képének, a munkát kísérő szenvedés negatív mozzanatainak, és az ellene való erkölcsi alapelveken való tiltakozásnak erőteljesebb beillesztése ebbe a dimenzióba.

A szenvedés illetően elismerése és felértékelése összefüggésbe hozható a folyamatok "radikális" megváltoztatásának elutasításával. /LE 122/

### A munka etikai jellege

Ebben a dimenzióban mutatkozik meg leginkább a munka "szellemsége".

A munka etikai értékét a pápa - igen erősen hangsúlyozva - a munkának nem tárgyi, de alanyi oldalában jelöli meg: "Valójában ugyanis kétségtelen, hogy az emberi munkának etikai értéke van, amely minden közvetítő szándék nélkül, a legszorosabban ahhoz kötődik, hogy aki a munkát végzi személy: szabad és öntudatos, azaz önmaga felől határozni képes alany." /LE 24/ Ezért a munka etikai természetét jelzi minden olyan vonatkozása, amely a munka szubjektív oldalára vonatkozik, pl. az ember méltósága /LE 26/, az alany elsődlegessége /LE 27/, a helyes értékrend: "a munka szolgálja az embert és nem az ember a munkát" /LE 27/, Föld feletti uralom /LE 24/ stb.

Különbözik ez a felfogás a munka dialektikus értelmezésétől, amely nagyobb szerepet juttat a művön való munkálkodásnak, a munka tárgyi természete erőteljesebb elismerésének, amely a tárgyi oldalát is az emberi méltóság és személy szabad kifejezésévé és megnyilvánulásává teszi, s ennek megfelelően a tárgyi oldal igazságtalanságait sem tartja pusztán belső, alanyi vagy lelki eredetű kiigazítással helyrehozhatónak, s méltányos és eredményes megoldásukért a gyakorlati közreműködés fontosságát hangsúlyozza.

A pápa szerint azonban, amennyiben az ember szabad, tudatos, cselekedeteiért felelősséggel tartozó lény, személy, a munka helytelen szemléletéért, és azon alapuló gyakorlatért, a hibás struktúrákért /munkarenddé/ elsődlegesen a személy nem megfelelő hozzáállása, etikai vétsége tehető felelőssé, és ez lehet a változtatásban is a kiinduló alap. Ezért is tartja elsőrendű fontosságúnak, hogy a munka szellemiségét, lelkiségét kialakítsuk.

Mindezek értelmében a pápa szerint csak a humánus munkának van etikai értelemben legitimitása.

A munka az ember etikai kötelessége. A munkálkodás isteni parancsa belső kötelességként jelenik meg. A munka etikai kötelesség, mert jó önmaga és mások számára. Így lesz a munkaszeretet, a serénység erény, amely megneemesíti a munkát: "az erény ugyanis mint erkölcsi habitus olyan valóság, amely az embert mint embert jóvá teszi." /LE 40/

A munka ez ember kötelessége a pápa szerint /LE 73/:

- mert a Teremtő megparancsolta neki,
- mert saját emberi természetének fenntartása és fejlődése megköveteli,
- mert dolgoznia kell felebarátai miatt: családi, társadalmi, nemzeti, emberiséggel szembeni kötelezettségeiért.

Etikája deontologikus megalapozásával kötelességetika a kanti imperatívusz értelmében, a parancs pozitív alakjában: a munka az ember kötelessége, az ember munkálkodásra rendeltetett, de a helyes értékrend az ember prioritását jelenti munkájával szemben: a munka van az emberért és nem az ember a munkáért.

Ami akadályozza a munka erkölcsneemesítő szerepét, az a munka erkölcsi és tárgyi feltételeinek degradációja, ember ellen fordulása. Ezért az embernek ez ellen kötelessége küzdeni, miként erkölcsi feladata összekapcsolni a serénység erényét a munka igazságos társadalmi rendjére való törekvéssel, melynek következtében olyan lesz a munka, amely által a dolgozó ember "emberibbé válik... nem alacsonyodik le a munka miatt, hanem sajátos személyi méltósága is csökkenés nélkül megmarad". /LE 40/

### A munka spirituális lényege

Végül is az egész enciklika célja - legalábbis a mi szempontunkból mindenképpen - ennek a lényegnek a feltárása, ami teológiai dimenziójának mintegy összefoglalása, kvintesszenciája: a

Kinyilatkoztatásban adott értelmének, üdvtörténeli<sup>t</sup> jelentésének feltárása, hogy belőle levezetődjön a munka morális értelme.

Nem más ez, mint a munkatevékenység jelentéssel való felruházási folyamatának megfejtése, értelemmel való telítettségének felfedése. Ennek az értelemnek a tartalmát az adja, amivel a munka "Isten szemében" bír, forrása a Kinyilatkoztatás, célja a munkának a "mindenség művébe" való illesztése. /LE 109/

A pápa szerint az egyház feladata, hogy

- kifejtse a munka spirituális lényegét, vallási jelentését,
- hirdesse, megismertesse és elsajátíttassa az emberekkel, azaz az erkölcsi tudatban és érzésben megalapozza, hogy

- az emberek gyakorlati cselekedeteit erre irányíthassa,
- így az embert a munka által Istenhez közelítse. /LE 110/

A "munka evangéliumában" gyökeredzik az a tanítás, amely az alap a "gyakorlati programhoz" a világ megváltásában. /LE 119/ Ezért a munkáról szóló tanítás kifejtésének megvan a maga gyakorlati értelme is: a munkáról szóló tudást "közkinccsé" kell tenni, ez a Laborem exercens megírásának célja is, az emberek helyes munkához való viszonyának feltárása és kialakítása, az összhang meglátása és megteremtése a világ építésének munkája, a földi fejlődés és "Isten országának kibontakoztatása" között. /LE 113, 125, 126/

A munka spiritualitása tehát részben a munka általános szellemi lényegének, vallási jelentésének feltárása, részben a konkrét viszonyok között tevékenykedő ember munkája értelmének felfedése, megvilágítása. "A tudatnak, hogy az emberi munka részesedést jelent Isten művében, át kell hatnia - miként a Zsinat tanítja - a leghétköznapibb dolgokat is. Azok a férfiak és nők tehát, akik a maguk és családjuk fenntartásán fáradoznak, és munkájukat úgy végzik, hogy a társadalomnak is hasznára vannak, meg lehetnek győződve arról, hogy tevékenységükkel a Teremtő művét fejlesztik tovább, embertestvéreik javát mozdítják elő, és személyesen segítik megvalósulni az isteni gondviselés tervét a történelemben." /LE 113/

A munka teológiai értelmének feltárása az ember konkrét munkájával való identifikációt segíti elő: "Annak tudata, hogy a munka közvetítésével az ember a teremtés művének válik részesévé, a legmélyebb indíték arra, hogy magára vállalja a munkát a legkülönbözőbb területeken." /LE 113/ Sőt, tegyük hozzá, nem egyszerűen a munkával identifikálódik, de annak elkerülhetetlen kísérőjével, a szenvedéssel is. /LE 123, 124/ "A hívő keresztény munkájában Krisztus keresztjének egy kicsiny részét találja meg, és a megváltásnak

ugyanolyan lelkületével fogadja el, mint amellyel Krisztus fogadta értünk a maga keresztjét." /LE 124/

A munka értékét a szellemi-erkölcsi szférába helyezi, amely elvont spirituális lényege szerint minden körülmények között meg is őríz ebből mindig valamit. Egyszerre emelkedik felül a konkrét munka negativitásán, és adja meg minden személy méltóságát. Ez utóbbi mindenképpen pozitív következménye a pápai felfogásnak. Ugyanakkor az enciklika munkafelfogásának /ill. egyáltalán a teológiai, vallási felfogásnak/ univerzalizmusa és metaetikája, amennyiben felülemelkedik a konkrét munka negativitásán, egyféléképpen közömbössé tesz a partikuláris igazságtalanságok iránt, mintegy maga alá gyűri azokat, hogy azután az általánosság szintjén feléjük emelkedjen, és kritikájukat képezhesse az általános emberi méltóság és igazság nevében, felemeljen minden embert eredendő méltósága által ember mivolta szintjére, amely független a végzett munkájától.

Az elvek elvont, spirituális-morális lényegének helyességét nem érvénytelenítik, nem változtatják meg azok hibás /nem helyes értékrendű/ alkalmazásának következményei.

## II. Az enciklika filozófiai dimenziója

Bár a pápa az enciklika tradicionális "műformájához" kapcsolódik, és nem tesz explicit filozófiai hivatkozásokat, mégis lehet és érdemes a filozófiai hatások nyomát keresni, anélkül, hogy azt erőltetnénk.

Van szemléletének egy mélyen meghúzódó filozófiai bázisa, mert az ember-világ lényegi lehetőségeiből kiindulva fogalmazza meg a munkára vonatkozó álláspontját, ill. hangsúlyozza az emberről szóló filozófiai igazság megfogalmazásának és az ember teológiai képébe illesztésének szükségességét./95/

A pápa a filozófiai-etikai alapok keresésénél nem személyekre vagy iskolákra hivatkozik /kivéve az Aquinóra vonatkozókat/, hanem "topikusan" érvel, általánosan elfogadott tételekre és érvekre támaszkodik.

A legészrevehetőbb és jelenlévőbb a kanti etika kategorikus imperativuszának alapvető gondolata, amelyhez kapcsolódik a Laborem exercens szociáletikai alapelve: "...a célok szubjektuma, azaz maga az eszes lény sohasem pusztán eszköz, hanem minden eszközhasználat legfőbb korlátozó feltétele, vagyis mindenkor mint cél váljék a cselekedet összes maximájának alapjává."/96/

Az efféle interpretálás kidomborítja a munka - az enciklikában sokszor elhangzó - etikai tartalmát és érvelését: a munka van az emberért és sohasem az ember a munkáért. Ez a szemlélet általános

érvényű kötelességként, vagyis kategorikus imperativuszként fogalmazódik meg az enciklikában.

A kategorikus imperativusz címzettje "az emberiség", nem fizikai összességében, hanem nembeli lényegét tekintve: a tudattal rendelkező, szabad és racionális, önmaga felől döntésre képes lény.

Az ember részben statikusan meghatározott, részben dinamikus fejlődésre képes lény. A munka kötelesség és szabad cselekvés lesz egyszerre, mérce, a megmérést alapja. Tehát munkafogalma egyszerre leíró és normatív-kritikai.

Minden munkában megtalálható a tudatosságnak, a szabadságnak, a méltóságnak valamilyen szintje, mert ez a munkavégző alany antropológiai jegye, nem a munka tárgyi eredményétől és jellegétől függő.

A másik jelenlévő tendencia az arisztotelészi-tomista gyökerekből táplálkozó tradicionális felfogás alkalmazása, azaz a tranzitív és intranszitiv cselekvések megkülönböztetése, amely lehetővé és szükségessé teszi a munka szubjektív és objektív oldalainak elválasztását, a munka spirituális-morális tartalmának elkülönítését a tárgyi-manuális oldaltól, mint szekunder, alárendelt dimenziótól.

Ezért - mondja J.Sieg - az enciklika filozófiai megközelítésében a munka kauzális felfogása hangsúlyozódik. /97/

J.Sieg szerint II.János Pál Laborem exercens enciklikájában olyan kauzális munkaelméletet dolgozott ki, amely ellentétes a munka dialektikus /hegeli-marxi/ felfogásával. A kauzális munkafelfogásban az egyes munkás önálló szubsztanciális léttel bír mint a munka szubjektuma, a munka csupán akcicens. A munkát olyan tranzitív tevékenységnek fogja fel, amelynek kiindulópontja az emberi szubjektum, és amely valamely külső objektumra irányul. Az emberi szubjektum mint személy oka a munkaproduktumnak. A személy nem egyszerűen alanya a cselekvésnek, akinek közreműködésével csupán "lezajlik" a történés, de a cselekvés okozója, szerzője is. Éppen ez az oksági momentum és annak tudatosítása tárja fel az embernek tetteivel szembeni transzcendenciáját. Következésképpen az emberi munka mint tevékenység alárendelődik okozójának, azaz a személynek.

A személy nem azonos tetteivel, az általa végrehajtott valamennyi cselekvése felett álló entitásként jelenik meg. Így a munka méltósága a személy méltóságából adódik, és nem fordítva. Ezért ítélni el a pápa azt a régi "helytelen" gyakorlatot, amikor "a végzett munka szerint osztották az embereket különféle társadalmi rendekbe." /LE 27/ És ebből következik, hogy amennyiben a munka méltósága az ember személyi méltóságából ered, a munka célja - bármely munkáé - egyformán, elsődlegesen mindig az ember,

az ember erkölcsi-szellemi tökéletesedése. /LE 27/

A kauzális felfogásban az ok hatását kifejtve is megmarad önmagának, és nem kerül át maradéktalanul a "végtermékbe", nem tárgyiasul. Így nyer a munka szubjektív aspektusa primátust az objektív oldala felett. A munka mint tranzitív tevékenység erősíti meg, és fejleszti ki az ember uralmát a Föld felett. Az emberi munka ily módon a "Világteremtő" munkálkodásának tükrözője, hiszen az ember egyebek között azért Isten képmása, mert a Teremtőtől származó megbízatása a Föld birtokbavétele.

A kauzális munkaelmélet tehát a munkavégző ember transzcendenciájára mutat rá.

A munka méltósága legbensőbb lényegét tekintve nem annak materiális, objektív, hanem szubjektív dimenziójában, az ember méltóságában, Istenhez való hasonlóságában és tőle kapott megbízatásában gyökerezik. Ezért van az, hogy bár az emberek által végzett különféle munkáknak kisebb vagy nagyobb objektív, netán gazdasági értéke van, ezen munkák mindegyikének mércéjéül azonban az adott munkát végző szubjektumnak, vagyis a személynek ettől független méltósága szolgál. E méltóságot az emberi munka története során sokszor megsértették - ismeri el a pápa -, nem akceptálva az előbbi elveket, de ez nem változtatja meg a független elvek univerzális érvényességét.

A munka dialektikus felfogásában a szubjektum és munkája, nem utolsó sorban annak tárgyi komponensei között sokkal kölcsönhatásosabb a viszony. Tehát jobban hangsúlyozódik a munka tárgyi oldalának fontossága, ill. az oldalak kölcsönhatása, amint személyfelfogásában a külső környezeten végzett átalakító tevékenységének és saját önmegvalósító munkájának a szerepe.

J.Sieg ez összefüggésben teljesen indokoltnak tartja a pápa kritikáját a dialektikus munkaértelmezésről /LE 60/: "Mindazonáltal nyilvánvaló - mondja a pápa -, hogy a materializmus még dialektikus formájában sem áll azon a fokon, hogy az emberi munkáról gondolkodó elmének elegendő és biztos alapokat tudjon nyújtani ahhoz, hogy az ember elsőbbsége a dolgokkal szemben megfelelő és cáfolhatatlan bizonyítékot és támaszt találjon benne. Az ember ugyanis a dialektikus materializmus szerint nem elsődleges alanya a munkának és nem létrehozó oka a termelési folyamatnak, hanem úgy értelmezik, mint egy adott korszak gazdasági és termelési viszonyainak egy bizonyos "eredményét", és úgy tárgyalnak róla, mint aki függvénye az anyagi valóságnak..." /LE 60/

A pápát eme kritikája nem akadályozza meg abban, hogy éljen nemcsak szemléletében, de kifejezéseiben is a "marxista fordulatokkal" /LE 118/, ami szinte elkerülhetetlen akkor, ha valaki jól ismeri azokat és szoros

a kapcsolata azzal a közeggel, ahol használják, túl azon, hogy tartalmilag van-e gondolati rokonság közöttük.

A pápa gondolkodásának - az enciklikát is uraló - perszonalista jellege közismert, az azonban nemcsak oksági-, de értékperszonalizmus is, ahogyan M.Scheler megkülönbözteti a kettőt.

Külön kell szólni a pápának a perszonalista fenomenológiához, ill. M.Schelerhez való viszonyáról, akinek hatását sokan kiemelik. K.Wojtyła érdeklődése M.Scheler munkássága felé az ötvenes évek elején irányul, ekkor kezd foglalkozni egy teológiai tanára javaslatára azzal a témával, amely végül habilitációjának is témája lett: Lehetséges-e keresztény etika kidolgozása Max Scheler rendszere alapján?/98/

Bennünket most elsősorban az antropológiai és morálteológiai kapcsolódások érdekelnek. A spekulatív metafizika és az empirizmus iránti érdeklődés összekapcsolódása közös jellemzőjük. K. Wojtylánál ez azt eredményezi, hogy a morálteológiai vizsgálódását kiszélesíti a tapasztalati világ felé, az ember gyakorlati megnyilvánulásai felé. Egyetértenek abban is, hogy korunk problémáinak a középpontjában az ember helyzete áll, mert a történelemben soha nem vált olyan problematikussá az ember önmaga számára, mint korunkban. A problémák megoldásához a fő elveket, az alapokat kell tisztázni.

A pápai munkaértelmezést nem csupán leegyszerűsítő a scheleri közvetlen vagy akár közvetett hatásra visszavezetni - ahogyan ezt gyakran megteszik -, hanem véleményem szerint hibás is, és sokkal jobban érthető és helyesebb interpretálást enged meg, ha éppen a scheleri etikai rendszer és felfogás pápai kritikájából indulunk ki.

Mert jóllehet mindketten magasra értékelik a perszonalista elveket, de a pápa alapvetően nem tartja adaptálhatónak a scheleri fenomenológiai látásmódot a keresztény morálteológia kidolgozásához, így munkateológiájához sem.

Scheler-kritikájában kifejti azokat az elveket, amelyek alapul szolgálhatnak a Laborem exercens munkafelfogásának értelmezéséhez is.

A Laborem exercensben megfigyelhető, megjelenő perszonalista és fenomenológiai szemlélet tehát nem egyértelműen scheleri hatás, mint sokszor hangsúlyozzák azt. Hiszen épp azt fogalmazza meg a pápa, hogy nem vezet út a scheleri fenomenológiától a teológiához, és nem csupán azért, mert annak nincs igazán vallási jellege a pápa szerint, hanem mert rendszerének alapelvei és azok konklúziói nem teszik lehetővé.

A fenomenológiai elvek nem engedik meg nekünk - mondja K.Wojtyła -, hogy megértsük azt, ami jó, vagy ami rossz az emberi cselekedetben, azt, ami meghatározza az ember morális objektív jóságát vagy



romlottságát. Ennek következtében M. Scheler rendszerének nincs normatív karaktere, nem határozza meg a különböző emberi cselekedetek morálisan jó vagy rossz értékét, csak fenomenológiai módon deklarálja az erkölcsi élményeket. A keresztény Kinyilatkoztatás forrásai etikát tartalmaznak, nem az élményt deklarálják. Így Scheler rendszere azon kívül található, ami a Kinyilatkoztatás lényege etikai vonatkozásban, a pápa számára pedig ez az etikai alap.

M.Scheler fenomenológiai intencionalizmusa nem kielégítő a Kinyilatkoztatásban adottak interpretálásához - mondja tehát K.Wojtyła. A scheleri intencionalizmus és a keresztény Kinyilatkoztatás objektivizmusa és realizmusa között egy elég lényeges antinómiát lát. M. Scheler csorbítja az akarat szerepét emberfelfogásában az emocionális szféra javára. A moráltól eloldja az akaratot és a kötelességet, míg az Evangélium bizonyos pontjaiban az akarat szerepe a morális rend realizációjában világosan hangsúlyozott. Tehát K.Wojtyła szerint a M. Scheler által konstruált etikai rendszert fő elveiben sem lehet adaptálni a keresztény etikához. Jóllehet adva van az erkölcsi értékek személyes jellegének fontossága, mindamellett a fenomenológiai principiumok és konzekvenciái következtében az ember olyan megértése, ahol az emóció tűnik a leglényegesebbnek és a személy szellemi manifeszt meghatározójának, elégtelen a Kinyilatkoztatás tartalmazta etikai igazságok tudományos objektivizálásához.

A morálteológiai érdeklődésen túl nem mutatható ki a pápánál M.Scheler munkáfelfogásának konkrétabb ismerete vagy annak hatása, ami számos lényegi ponton eltér II. János Pál értelmezésétől, ámbar abban véleményük megegyezik, hogy a munkának nincs önmagában biztos értéke, végső értelme, csak egy abszolút értékrendszerre vonatkoztatva, amely a vallásos értékét is megadja.

Az enciklikában - nem direkt formában - érzékelhetően jelen van a német klasszika művelődésezsményének gondolköre: az embereszmeny és művelődésezsmeny összefonódása, az ember önművelődésének, önfomálódásának hangsúlyozása. /Paradox módon az enciklikában elsősorban a munka által, ámbar a már jelzett kiszélesített munkafogalom használatával./ Sőt, a hasonlóság abban is érezhető, hogy az eszmeny fenntartásához kevésbé veszi figyelembe a megvalósítás külső feltételeinek inadekvátságát. A konkrét munkavilág és az önművelés lehetőségeinek konfliktusára, diszkrepanciájára kevesebb gondot fordít a pápa, mint a humanitás-eszmeny éltetésére és a kultúrkritika vonalának fenntartására.

A német klasszika humanitás eszmenye "az ember rendeltetését", létének értelmét az önmaga permanens belső tökéletesítésében/uralmában/ jelöli meg./99/ A pápai szóhasználatban ez a cél az, hogy az ember magát

munkája által "emberibb emberré" tehesse, nem az számít, amit birtokol, de az, ami.

A munkának transzcendens és eszkatologikus dimenziója által nyert egzisztenciális értelme lehetővé teszi azt a szemléletet, hogy a munka külső, konkrét-történeti jegyein túl, eljusson a munka "szubsztanciális lényegéhez", szellemi-morális/szagrális/ jellegének feltárásához, meglátásához, a deontologikus parancs által is közvetített elfogadásához.

A munka filozófiai-teológiai lényegének felismerésével, az esetleges külső megnyílvánulásokon keresztül, eljuthatunk a "belső elvhez", a spirituális és a morális jelentéshez, eltekinthetünk a pusztán véletlennek tekintett negatív mozzanatoktól. A "lényegfelismerés" az egyes ember, a személy "szubsztanciális kötelessége"/â la Hegel/, azaz istenképűségéből fakadó elhivatottsága velejárója. Felfogása nem esik távol Hegel fogalmazásától: "Megismerni az észet mint rózsát a jelen keresztjében, s ezzel örülni ennek a jelennek: ez az ésszerű belátás, a megbékélés a valósággal, amellyel a filozófia azokat ajándékozza meg, akiket egyszer belső szózat felszólított, hogy felfogják, s abban, ami szubsztanciális, éppígy fenntartsák a szubjektív szabadságot, s hogy a szubjektív szabadsággal ne egy különösen és esetlegesen álljanak, hanem abban, ami magán- és magáértvaló." /100/

### III. Az enciklika szaktudományos dimenziója

Az enciklika munkafelfogásának szaktudományos dimenzióját elsősorban a tudományokhoz általában kialakított viszonya határozza meg, mégpedig, ahogyan beszél róluk és ahogyan építkezik belőlük.

A társadalomtudományok szerepéről, felhasználhatóságáról a zsinati szellem nyitottságával nyilatkozik /LE 5, 12/, mindamellett hangsúlyozza, hogy a tudományok mellett, sőt megelőzve, számára a tradicionális egyházi megközelítés az irányadó. /LE 12/

A társadalomtudományok fontosak a pápa számára, részben, hogy figyeljen azokra a szellemi áramlatokra, amelyek veszélyesek, amelyekkel "...az iparosodás korszakától kezdve, a munkáról megfogalmazott keresztény tanításnak szembe kellett helyezkednie..., amelyek a materialista és ökonomista gondolkodásból következtek". /LE 28/

A másik ok, hogy a jelen valóságának bonyolult összefüggéseinek megértéséhez szükséges a szaktudományok eredményeinek figyelembevétele /LE 50/, bár nem tekinti az egyház saját feladatának, hogy azokat tudományosan kutassa /LE 5/.

Az elméletek figyelemmel kísérése továbbá azért is fontos, mert a pápa úgy véli, hogy a kapitalizmus és liberalizmus "tévedése" megismétlődhet, "...ha valaki a gondolkodásában ugyanazokból az elméleti vagy gyakorlati premisszákból indul ki. Úgy tűnik, hogy e tévedés teljes legyőzésére nincs mód, csak az, hogy megfelelő változtatásokat hajtsunk végre, mind elméleti, mind gyakorlati téren". /LE 61/

Amennyiben a pápa az elméleteknek nem kis szerepet szán a hibás társadalmi struktúrák és téves emberi gondolkodás és magatartás kialakulásában, így azok megváltoztatásában is a gyakorlati cselekvésekkel és valóságátalakító tevékenységekkel szemben elsőbbséget ad a tudati változásnak /emberképéből fakadóan is, hiszen az ember racionális, önálló döntésre képes, felelős lény/, és nem utolsó sorban ama ontológiai ténynek tekintett filozófiai alapállásból, hogy az ember cselekedetei végső soron a gondolkodásában alapozódnak meg, szemben a hibáztatott marxista tézissel, amely szerint a gondolkodás csak közvetíti mindazt, ami létükből megalapozott, azaz az emberek eszméi sohasem magyarázzák és változtatják meg a materiális társadalmi létüket, és eszméik abba történő beágyazottságát. Ezáltal válik a felszabadítás gyakorlati útját kereső "marxizáló" elméletek kritikájává.

De - mint W.Kerber írja - nem lehet egymás ellen kijátszani a "körülmények reformját" és az "érzület és a szellem reformját" /a tudati-erkölcsi tényezők átalakításának szerepét/. Nem helyettesíthetik egymást, és ez fontosabb felismerés, mint az elsőbbség-keresés /ami filozófiailag is problémás/.

Ehhez kapcsolódik az is, hogy az egyház egyes képviselői ma úgy ítélik meg, hogy az egyház nemcsak "az erkölcs kérdésében illetékes", és nemcsak erkölcsi szempontból kell néznie és láttatnia a dolgokat, pl. a munkát. Ez az önkorlátozás ma már nem elégséges: határozottabb és konkrétabb állásfoglalásra van szükség a keresztények számára és a keresztény értelmiség részéről.

Ugyanakkor ez az önkorlátozás az egyház "szerénységének" kifejezője is lehet /O.v.Nell-Breuning/, saját illetékességi körének megvonása, ill. határozott tudatosítása, ami a pápánál párosul az egyházi morális megközelítés lényeges szerepének hangsúlyozásával.

A pápa a Laborem exercens enciklikában kiemeli az erkölcsi megközelítés szándékát és elsődlegességét. Azonban W.Kerber szerint még "bizonyos tényállás erkölcsi megítélése is" csak a modern társadalomtudományok segítségével tisztázható feltételektől függ. A mai világ olyan bonyolult, hogy szükség van a benne való tájékozódáshoz a tudományok segítségére. Ezt a pápa is elismeri, de nem tartja elégségesnek, a tudományok nem helyettesíthetik saját szempontjait. Sőt, feladatának tekinti a helytelen

álláspontok /pl. materializmus, ökonomizmus, liberalizmus, marxizmus/ kritikáját is. /LE 59/61/

Elsősorban a humántudományok segítik az egyházat abban, hogy tájékozódni tudjon a modern világban.

A szociológiához való viszonyáról beszéltem már, amely elsősorban a tapasztalati világ számos problémájának és elméleti-gyakorlati megoldásának figyelembevételében mutatkozik, anélkül, hogy hivatkozna rá álláspontja erősítéseként ill. konkrét elutasításaként.

A pápa az enciklikában legkonkrétabban a közgazdaságtudományt említi, elsősorban a tradicionális vagy ortodox közgazdaságtan ökonomizmusának bírálataiban. Kevésbé fogadja el és veszi figyelembe a közgazdaságtan specifikus kérdéscsoportjainak illetékességét, önmaga által is tudatosított határain belül, és a modern közgazdaságtan azon irányzatait, tendenciáit, amelyek maguk is szakítanak a munka fogalmának egyoldalúságával, amely a munkát csak a termelés faktoraként szemlélte, amelynek motívuma az ember egyoldalú materiális szükségletére való termékelőállítás. Ez a XIX. századra jellemző felfogás csak egy különleges esete a közgazdasági felfogásnak, amely meghaladható, vagy meghaladott. Bevonható a munka etikai-szociális dimenziója a munka általánosabb gazdasági teóriájába, és kitérítők a gazdasági ideológiák határai./102/

Igaz, a közgazdaságtani szemlélet módosulása még nem teszi a munkát "a kultusz tárgyává", és megtartja szemléletének másságát. A munka közgazdaságtani felfogásában a keresztény munkafelfogás azt kifogásolja, hogy miközben saját racionalitását hangsúlyozza, a keresztény hozzáállást valamilyen azzal szembeállítható, reménytelenül irracionális dolognak tekinti. Ez ma több szempontból sem tartható, sem a modern tudomány racionalitását illető kritikák részéről, sem arról az oldalról, hogy a hitet valami teljességgel irracionális dolognak tekinti, valami teljesen rációellenesnek. Sokkal inkább azt mondhatnánk, mondja K. Hübner /103/, hogy egészen másféle racionalitások húzódnak meg a munka különféle felfogásainak / pl. a mítosz, a vallás /hit/, és az ökonómiai/ racionalitása mögött. Formális működési elveiket nézve hasonló módon épülnek fel, mert olyan végső alapelveken alapulnak, amelyek sem nem racionálisak, sem nem irracionálisak, amelyek csupán állítás vagy hit kérdései, de más tapasztalati tartalmak húzódnak meg mögöttük, így azok más-más működési területre vonatkoznak, minek következtében egyáltalán nem kerülhetnek egymással ellentétbe. Ezért a keresztény eszmevilág számára nem hordoz veszélyeket, mert a dolgoknak ez a meghatározottsága nem zárja ki saját szempontjainak érvényesítését.

A különbség mégis lényeges, mert a társadalomtudományok a munkát nem szakrális dolognak tartják, míg

a vallási felfogásnak ez az alapja, lényege. A munka tehát a teológia számára "a kultusz tárgya", azaz az Istenhez való viszony beépítése jellemzi, a társadalomtudomány, így a szociológia számára a "kultúra tárgya", s csak így vizsgálhatja "a munkát mint a kultusz tárgyát". A szociológiai megközelítés a munkának és fogalmának meghatározott társadalmi kontextusban való jelentkezését és itt betöltött szerepét, viszonyait vizsgálja.

#### IV. Az enciklika ideológiai jellege

Az enciklika ideológiai jellegét három aspektusból vizsgálhatjuk:

- konkrét ideológiák bírálataként,
- az enciklikabeli nézeteknek egyes társadalmi csoportok érdekvizonyaival való összefüggéseként, valamint
- a pápai munkafelfogás munkaideológiai vonatkozásaiban.

A konkrét ideológiák, eszmerendszerek bírálata a materializmus, az ökonomizmus, a liberalizmus és a marxizmus kritikájában fedezhető fel. Ezek elutasítása alig különbözik a korábbi pápai enciklikák hasonló /pl. a marxizmusra vonatkozó/ megnyilvánulásaitól, sőt, talán erősebb azoknál.

Munkafelfogásában elutasítja ezen elméleteket, mint olyanokat, amelyek helytelen értékrendet tükröznek, és egy helytelen értékrendre épülő gyakorlatnak részben következményei, részben elősegítői. /LE 28-30, 48, 59-61/

Ez a helytelen értékrend kezdetben "ontikusan", az iparosodás folyamatával, majd a XVIII. századtól - mondja a pápa - gazdasági elméletekben és filozófiákban megjelenve alakult ki. Az ökonómiai gondolkodás "elsődleges kérdéssé" tette a munkát /ami a Laborem exercens enciklikában is így fogalmazódik meg LE 10-11, 31/, de egy olyan - a katolikus felfogás által elítélendő - értékrend alapján, amely kizárólag gazdasági rendeltetése alapján közelítette meg, áruvá degradálta, objektív oldalát szembeállította a szubjektívval, és teljesen eltekintett transzcendens horizontjától. Az ember függését fedezte fel a munka objektív, tárgyi oldalától. Az emberi munka erkölcsi-spirituális értékét másodlagosnak tekintette. Az ökonomizmus gyökere a materializmus - mondja -, amely még dialektikus formájában sem képes a munka tőkével szembeni elsőbbségének principiumát, ill. a személy dolgokkal, a munkával szembeni primátusát érvényesíteni.

A liberalizmusról mint a vallás, és hagyományosan a katolicizmus "ideológiai vetélytársáról" - mellyel az utolsó fejezetben foglalkozom - az enciklika szintén igen kritikusan nyilatkozik, bár a liberális gazdasági rend néhány mai megnyilvánulása impliciten elismerődik. Árnyaltabb pápai megítélése mind a mai napig várat magára, ha erősödik is II. János Pál pápa Centesimus annus kezdetű /1991/ körlevelében.

A Laborem exercens enciklika csak részben bír direkt ideologikus jelleggel.

Gyakran megfogalmazták a katolikus nézetnek azt az általános legitimációs szerepét, hogy az a premodern társadalmak "ideológiai bázisát" képezi. /Bár van, aki éppen a modernitás gyökereit fedezi fel benne./ /104/ Ugyanakkor minden vallási rendszer és egyházi törekvés sokkal összetettebb annál, hogy ilyen általános legitimáló funkciót, és valamely korhoz vagy valamely érdekcsoporthoz való egyértelmű hozzárendelést minden megszorítás nélkül elismerhetnénk. Inkább egy olyan rugalmas gondolkodási keretet ad, amelybe többjelentésű nézetek illeszthetők, és amelyből sokan, sokféleképpen meríthetnek. Csak így jelenhet meg a rendi társadalom par excellence ideológiájaként éppúgy, mint napjainkban egy nyitottabb ideológiai rendszer alternatívájaként.

Az enciklika indirekt módon ideologikus funkciót is betölt azáltal, hogy különböző csoportérdekeket elégít ki, vagy elégíthet ki, mert az enciklikabeli nézetek különböző társadalmi csoportok érdekviszonyaival hozhatók összefüggésbe. Ma is az egyes csoportok a maguk érdekeik, szempontjaik alapján találnak benne hivatkozási alapot, hasznosítható gondolati elemeket.

Igaz, hogy az ideológiai vizsgálódás szempontjából általános a társadalmi csoportokhoz való kötődésnek, az érdekviszonyaikhoz való kapcsolódásnak vizsgálata, azonban ma már az ideológiai hatást és működést sokkal árnyaltabban és részben mélyebben kell felvetni, mert maguk a társadalmak is differenciáltabbak, ill. a legitimáció nem nyílt ideológiák megjelenését igényli, sokkal inkább a társadalmi újratermelés egészéből adódik. /Bourdieu/

Átalakul, tagoltabb lesz a társadalom "kétpólusossága", és csökken - de nem szűnik meg - a köztük lévő feszültség, bonyolultabb lesz a "struktúra"/hatalom/ védelme, és az azt változtatni akaró "közösség" szempontjai, érdekei közötti kapcsolat. A "kétpólusosság" ma sokféleképpen árnyalódik és közvetítődik, éppen a társadalom eltérő szerveződési logikájából adódóan. Az érdektagság alapján más-más viszony alakul ki az enciklika munkafelfogásához, amit a recepciója világosan kifejez.

Az egyik oldal az adott "struktúra" erősítéséhez keres és talál gondolati elemeket az enciklikában, a másik

oldal az "életvilágbeli szempontokat" érvényesíti az enciklika megítélésénél. Ez utóbbi megközelítés a hatalmi pozícióból kiszorultak, előnytelenül érintettek csoportjainál figyelhető meg, akik törekvéseikhez igénybe vesznek olyan eszközöket is /pl. a marxizmusból az elemzési módszert a felszabadítás teológia "fegyvertárába"/, amelyek a hatalom által elvetettek, és ezért találkozhatnak a hivatalos egyházi rosszállással, tiltással. A "közösség" követelményrendszere, elvárása jelenidejűbb, aktualizáltabb, ezért radikálisabb.

Hangsúlyozni kell, hogy ez az ideológiai aspektus az enciklikában nem direkt ideológiai hatás eredménye, hanem sokkal finomabb mechanizmusé, elsősorban magának a munkafelfogásának tartalmi-formai jegyei, a belső sokrétegűsége /a munkának és a katolikus hagyománynak/, a forrás, az enciklikaforma stb. hozzák létre, és ezáltal képezheti a mind differenciáltabb, plurálisabbá váló belső-külső környezetben a különböző értelmezések, alkalmazások kiindulópontjait.

Ezért az egyes érdekcsoportokhoz való kötődés vizsgálatán túl, sőt talán azt megelőzve, ma inkább abból a szempontból kell vizsgálni az enciklika ideologikus aspektusát, hogy mennyire hozható összefüggésbe az egyes rendszerek újratermelési logikájával, azaz mennyiben tűnik a munkatársadalom ill. a posztmodern tendenciák legitimációjának, másképpen, mennyiben felel meg a munkaideológiák sajátosságainak.

A munkához való viszony ma egyre kevésbé "kétszereplős" /munkaadó-munkavállaló/, inkább egy igen komplex /vallási, egyházi hatásokkal, törekvésekkel is tarkított/ környezet, és a munkáról szóló diskurzus által is befolyásoltan létezik. A katolikus egyház állásfoglalása nemcsak a hívők magatartásának formálásában lehet érdekes és fontos. "A társadalom számos kulcsszereplője tüzetesen meg fogja vizsgálni a munka szférájának eredményeit, és mindegyikük szerepet követel a végeredmény kialakításában" - mondja J.S. Cleghorn, és úgy véli - hasonlóan az amerikai püspökök gazdasági állásfoglalásaihoz, "hogyan a vallási értékek valószínűleg jelentős szerepet játszanak a tőke és a munka funkciói fontosságának 'megítélés szerinti' meghatározásában"./105/

A munkáról szóló pozitív nézet "beleegyezésgyártó", a munka transzcendens alapokkal való ellátása, szakralizálása "legitimáló" a hívő számára a durkheimi spontenitás értelmében: a magatartás csak akkor hozza létre a szolidaritást /a munka szociális szempontú elfogadását/, ha spontán, és csak annyira, amennyire az. Ahhoz, hogy a társadalmi munkamegosztás létrehozza a szolidaritást, nem elég, hogy mindenkinek meglegyen a maga feladata, az is szükséges, hogy ez a feladat megfeleljen neki. Amikor a többé-kevésbé közvetlen kényszer köti az egyéneket funkciójukhoz, csak tökéletlen és zavart szolidaritás lehetséges. A tökéletes

spontaneitást a munka külső feltételeinek abszolút egyenlősége biztosítja, amit leginkább vagy egyáltalán az empirián túlmutató legitimáció adhat. Ez pedig a munka univerzális vallási értéke által adott, ami tökéletesebb egyenlőséget biztosít - ráadásul az empirikus ellenőrzés alól kivonható -, mint korunk bármely társadalmi "ideálja", pl. a demokratikus kapitalizmus mindenki számára formálisan biztosított "szabad részvétele", amelynek aszimmetrikus jellege aligha vitatható, bár kétségtelen, hogy a pólusok betöltése elvileg nem rögzített, nem megváltoztathatatlan, és ez óriási dinamizmust biztosít a rendszer számára, amely maga is legitimáló erejű.

A munkaideológiák két típusa: ahogyan a munkavégzők saját munkájukat értelmezik, és ahogyan a munkavégzők számára termelik a munkainterpretációkat.

A társadalmi funkciók zavartalan működéséhez az egyéneknek a rájuk háruló feladatokat többé-kevésbé önként kell végrehajtaniuk. /Bár a történelmi korokat megkülönböztethetjük annak megfelelően, hogy a szükséges munkát a szokás /tradíció/, a külső vagy belső kényszer eszközeivel végeztetik-e el. /106/

A társadalom a külső, fizikai kényszer helyett egyre inkább a gazdasági és a belső kényszer igen finom, komplex és áttételes, közvetett formáit hozza létre. Különösen ma - a polgári társadalom értékrendje alapján - a polgár sokkal inkább a szabad részvétel, önkéntes társulás alapján akar bekapcsolódni a munkamegosztásba, így a "cselekvésre kötelező eszközöknek" kevésbé kényszer jellegűnek kell lenniük.

Ennek ellenére mégis óvatosan kell fogadni minden olyan megállapítást, amely a dolgozó önkéntességét és szabadságát hangsúlyozza /lásd majd az enciklika USA-beli fogadtatását, jelesül M.Novak felfogását a demokratikus kapitalizmushoz való viszonyáról/, és figyelni kell a munkaadói érdekeket kifejező hatalom oldalára is. E szempont hiányát az enciklikában majd S.Hauerwas veti fel.

M.Burawoy szerint ma sokkal inkább beszélhetünk "beleegyezésgyártásról", mintsem a szabályozó rendszer "nyílt és szabad" folyamatáról. Szerinte bár igaz, hogy a "beleegyezést" nem kényszerítik a munkásra, tehát bizonyos mértékig a munkás részvétele saját elhatározásától is függ, de maga a munka megszervezése, külső feltételrendszere /pl.a munka-tőke elválasztása, a munkaerőpiac működése stb./ úgy van megszervezve, hogy a munkást "az egészben való részvétel" elfogadására ösztönözze.

A munkaadó és munkavállaló kapcsolata nemcsak "praktikus" /gazdasági/, de etikai viszonzyszerűséget is tartalmaz, amely, legalábbis lehetőségként, "a szabadon társult termelők" közösségi lehetőségeit fejezi ki. A "szabad társulás" elve a gyakorlatban igen korlátozott, az alku asszimmetrikus, nem egyenlő feltételek



mellett történik. Ilyen esetben a részvétel legfeljebb "beleegyezés" szintjén történik és nem legitimitáson nyugszik: "A legitimitástól eltérően, - amely olyan szubjektív gondolati állapot, amit az emberek magukban hordoznak - a beleegyezés a megszerzett tevékenységek eredménye és azon keresztül fejlődik ki... mintha a munkásnak valódi választási lehetősége volna." Ez a megkülönböztetés megfelel R.E.Cole másféle kategóriapárjának, aki hasonló különbséget vél felfedezni a munkás két lehetséges viszonyulása között, ami a helyzet "tudomásulvétele" és "elfogadása". /107/

A "beleegyezés", a "tudomásulvétel" szegényes pótléka az "elfogadásnak", a "legitimitásnak", és közvetítőket kíván, amely segíti a munkást "rábírn" az egyenlőtlen viszony elfogadására a "beleegyezés" szintjén. Ilyen "közvetítő" lehet a cserefeltételek javításának materiális esélynövelése, amely erkölcsi paramétereknek is /pl. igazság, közjó stb./ alárendelt lehet, vagy ilyen beleegyezés- vagy legitimációgyártó funkciót tölt be a munkaideológia mint olyan.

Kérdés, hogy a katolikus munkainterpretáció mennyiben képes erre. Az ideológia nem feltétlenül szándékos torzítás, manipulálás. Ezzel hatását nagyon lebecsülnénk, holott a munkaproblémákat sokkal bonyolultabban, "kulturálisan közvetítik". Az egész kommunikációs környezet, benne az értelem- és értelmezésközlés betölthet ilyen szerepet azáltal, hogy milyen információkat, érvelést, tekintélyforrást stb. alkalmaz; hogy milyen, a probléma szempontjából releváns /vallásilag szentesített/ identitásokat jelez; azáltal, hogy bemutatja a maga igazságát mint "az igazságot" arról, hogy hogyan kell a munkáról "helyesen" gondolkodni; azáltal, hogy közli azt a normatív véleményt, amelyet magunkévá kell tenni; azáltal, hogy értelmező keretként ajánlja saját felfogását, azt a felfogást, amely alkalmas a munkával magasfokú identifikáció kialakítására, ezáltal elvégeztetésére.

A munkaideológiák elsődlegesen a munkavégzőkre irányulnak, hogy megmagyarázzák és elfogadtassák helyzetüket, hassanak nézetükre, gondolkodásukra, a tőlük kívánt viselkedést kiváltsák. Ez a hatás minél észrevehetőlenebb, fel nem ismerhetőbb, annál hatékonyabb, és annál erőteljesebb minél tudatosabban, elkötelezettebben vállalt. A munkaideológia segíti a szereplőkkel úgy elfogadtatni a világot, ahogy "megkonstruálják" neki. Legitimáló funkciója nem merül ki abban, hogy különféle csoportok /és felfogásaik/ építkeznek belőle, hanem a társadalom egészének működtetéséhez járul hozzá. Szerepe a társadalmi dinamika szempontjából lényeges.

Különösen fontos /lesz/ ez a posztmaterialista társadalomban, amely nem a "foglalkoztatottságra"

támaszkodik, ezért meg kell erősítenie azt a munkamotivációt, amely spontán vagy akaratlagos módon /kötelességszerűen/ a szükséges munkát elvégezteti. Csak ez felel meg a posztmaterialista értékeknek. Ezt az akaratot mi sem fejlesztheti ki jobban, mint egy magas, avagy legmagasabb /morális és szakrális/ értékkel bíró pozitív munkafelfogás.

A munkaideológia azt vizsgálja, hogy az emberek miért dolgoznak, és miért hiszik, hogy dolgozniuk kell, mi alakítja ezen meggyőződésüket. Legitimálni kell az elhíttetés alapjait. Ma ez különösen nehéz, mert nemcsak nincs egységes tapasztalat a munkára vonatkozóan, de nem találunk egységes elveket a megítélésben sem. Vagy az "önigazolás igénye" uralkodik, vagy az "az is bolond, aki szereti a munkát" attitűdje. Az uralkodó paradigma mégis az, hogy dekonstruálni kell "a munka objektív világát és értelmezéseit", amelybe beletartozik az értelemadó szerzői pozíció nem szándékolt, de lehetséges következményeinek feltárása is. Ez nem jelenti, hogy nem "kell megkülönböztetni a társadalmi tanítás vallási indítékát és intézményesülését, valamint profán /mind elméleti, mind gyakorlati és társadalmi/ indoklását." /108/

A pápai munkaértelmezés a klasszikus ipari társadalom munkaszükségletéhez jobban igazodik az elemzésben /a termelésre, a munka-tőke konfliktusra történő koncentrálással, a munka magas értékének hangsúlyozásával, a munkával való nagyfokú azonosulás kialakításának szándékával és képességével/ mint napjaink posztindusztriális társadalmainak újszerű problematikájához, amely realisabb és ellentmondásosabb módon látja és láttatja a munka emberi-társadalmi helyét, szerepét egy posztmodern, posztmateriális társadalom tendenciáinak megjelenésével. Ugyanakkor a pápa munkaszemlélete általános humánus tartalma által és az ipari társadalom bírálata, a személyiség magasra értékelése révén, nem áll mereven szemben a posztindusztriális társadalom követelményeivel. Kapitalizmusleírása és -bírálata, a munkához való jog és igazságos társadalmi struktúrák igényének követelménye a harmadik világ számára éppúgy elfogadhatónak és adekvátnak tűnik, mint ahogy a fejlett ipari demokráciák számára kedvező a munka kreatív potenciálja kibontakoztatására adott biztatása.

Látni kell a pápai munkaértelmezés innovatív jellegét, szerepét, mert kompenzáló, de mobilizáló erőt is jelenthet éppen azáltal, hogy releváns csoportok és döntéshozók vagy a mindennapi tevékenységüket végző dolgozók egy a munkára vonatkozó elfogadó-ösztönző értelmet bonthatnak ki belőle.

Napjaink ideológiai között, szorosan kapcsolódva a munkafelfogásokhoz és munkaideológiákhoz, jelennek meg az ökológiai ideológiák.

A hetvenes években jelentkező, a nyolcvanas években visszaszoruló, majd napjainkban újraéledő problémakomplexum két kérdésköre: az ember-természet kapcsolat és egy új jövőkép tartalma, amely az általános emberi jogok /munkához való jog/ alapján képződő szükségletek, a gazdasági növekedés és a Föld teherbíró képességének szempontjait kapcsolja össze.

A pápa az utóbbi problémát kevésbé érinti. Ezt leginkább a harmadik világbeli országok érdekeire figyelők hányolják az enciklikából. Ugyanakkor erőteljesen jelen van az ember-természet kapcsolatának problémaköre a munkaértelmezésében, mint az ember Föld feletti uralmának hangsúlyozása.

Bart van Steenberg ma öt szemléletet különböztet meg az ökológiai felfogások ember-természet kapcsolatának értelmezésében. /109/

Az első szemlélet a klasszikus modernitás elméleté: ahol az ember a zsidó-keresztény örökség alapján "modern elnyomóként és kizsákmányolóként" jelenik meg.

Napjainkban ez a szemlélet háttérbe szorul, és átadja helyét az "ember mint felvilágosult elnyomó" koncepciójának, ahol a természet /vallásos formájában a "teremtés"/ még nem befejezett, és az ember feladata a formálásában /vallásosan mondhatnánk "a közös teremtésben"/ való részvétel. Ezt a szerző "körültekintő antropocentrizmusként" jellemzi, amely még teljesen instrumentális megközelítés, de már nem jellemző rá a "tisztá elnyomó" kíméletlensége.

A harmadik felfogásban az ember mint "a természet gondnoka" jelenik meg, amely különösen a protestáns körökben erősödik fel ama "vád" hatására, hogy a modern ember "uralkodó típusú" természetfelfogásának a zsidó-keresztény vallás az alapja. Ezt a vonalat még erőteljesebben képviseli a "teremtés integritásáról" szóló felfogás /amely az Egyházi Világtanáctól ered/. Itt a természet belső értékének eszméje hangsúlyozódik, és egy eltávolodás figyelhető meg az antropocentrizmustól.

Ez a szemlélet erősödik meg a negyedik felfogásban az ember és természet egyenrangúságán nyugvó "partneri viszonyuk" hangsúlyozásakor, amely a létszférák különállását, de egyszintűségét érzékelteti.

E tendencia nyeri el végső formáját az ötödik megközelítésben, ahol az emberi szféra a természet nagy egészébe illeszkedik, amelyhez mély, elszakíthatatlan kapcsolat fűzi.

Ezek árnyalatok - mondja Bart van Steenberg -, de az első és az utolsó két felfogás között gyökeres ellentét található, amíg az ember mint "a természet gondnoka" közepén van az ökológizmus és a liberális expanzionizmus között.

A pápai értelmezés az ember Föld feletti uralmának hangsúlyozásával, illetve annak értelmezésbeli megszorításaival /ti. nem irányulhat az ember ellen/ a második és a harmadik koncepció között helyezkedik el, illetve azokat vegyíti, tehát újra az ellentétes magyarázatok, interpretálások lehetőségét engedi meg. Főleg a lengyel kommentátorok hajlanak a harmadik értelmezésű "olvasatra", így problémátlanabbnak tartják a pápai felfogást, mint azok, akik a második szemlélettel rokonítják, amely kritikát és hiányérzetet vált ki több szerzőnél /pl. P.Vallin, O.Höffe, S.Hauerwas, stb./, noha elismerik és értékelik a pápa őszinte kiállását a dolgozók jogai és a munka méltósága mellett.

Sok helyen és sok témánál említettem már, hogy a sokrétegű, képlékeny fogalomhasználat és megközelítés adja a sokféle értelmezési lehetőséget, amelyhez még hozzájárul a befogadó heterogén érdeke, szándéka, reakcióképessége, megközelítése. Mindez hozzájárul magának az enciklika fogadtatásának széleskörűségéhez, sokszínűségéhez, hatékonyságához, kritikus befogadásához.

A munkafelfogás optimista pozitívizmusa minden ember számára, a konkrét munka méltatlan állapotában lévők számára is "vigaszt", szimbolikus kompenzációt nyújt /LE 27/, de egyben "ellenállási jogot" az igazságtalan társadalmi struktúrákkal szemben. Ugyanakkor ez az "ellenállási jog" igen képlékeny, határozatlan formában jelenik meg az enciklikában, a radikális megoldások elutasításától /marxizmus osztályharca, felszabadítás teológia törekvései/ a jogos ellenállás formáinak olyan elismeréséig, mint pl. a szervezkedés, a sztrájk joga. /LE 33, 93/97/