

IV.3.5. A munka kategóriájának módosulása a Rerum novarum óta

Ha a két enciklikát munkafelfogásuk szempontjából vetjük össze, természetes, hogy a megközelítés módjában és tartalmában különbségeket fedezhetünk fel.

Az összehasonlítás elvégzése azért érdekes, mert lényegében egy jubileumi enciklikáról van szó, ezért a Rerum novarumhoz való viszonyítás mérvadó lehet, különösen, ha az azóta befutott útról - a dolgozat terjedelme miatt - részletesen nem szólhatunk.

A Laborem exercens enciklika kiindulópontja az a történelmi szituáció, amelyet az ember és munkájának mai viszonya határoz meg.

A pápa szándéka azoknak a végső alapoknak, elveknek a feltárása, amelyek hozzásegítenek a jelen problémáinak meglátásához és értelmezéséhez, megoldásához.

Ha a Laborem exercens viszonyát nézzük a régi tanításhoz, igazat kell adni O.v. Nell-Breuning véleményének, mely szerint nem az tér el az egyházi tanítóhivatal korábbi szociális témájú okfejtésétől amit mond, hanem inkább az, ahogyan mondja. Az enciklika formáját tekintve egy új, átfogó témát ragad meg új szempontból, amely "új fényt vet" a régen elhangzottakra is. Általában sikeresnek ítélik a pápa azon törekvését, hogy a régi, hagyományos gondolatokat újakkal egyeztesse össze.

Mégis megfogalmazhatunk különbségeket.

1. Legszembetűnőbb talán a horizontok tárgulása, amely az egyházi szerepvállalás módosulását is jelzi.

A pápai enciklikák általában belső egyházi indíttatásból íródnak, de egyesek jelentősége túlnő az egyház keretein. Ilyennek mondható a Laborem exercens is. A megszólításban a pápa nem az egyházi hierarchikus sorrendet alkalmazza, sőt nem marad az egyház keretein belül, mégcsak nem is a hívőkhöz fordul, de a legtágabb publikumhoz, "minden jóakarátú emberhez". A pápa, bár ügyel a folytonosságra, és gondolkodása is sok tradicionális elemet tartalmaz, határozottan és tudatosan vállalja a perspektíva szélesítését.

Korábban a szociális enciklikák a "körülmények szülte gondokat és nehézségeket" tárgyalták, a munka kérdéskörének tárgyalása a gazdaságon belül maradt, és nem maga "a munka" volt a tárgya.

A munka kérdésköre a Laborem exercensben átfogóan, mindenütt és minden időben megjelenve ábrázolódik. Ezért a Laborem exercens szociáletikailag is fundamentális jelentőségű, általános elveinek,

alapjainak, értékeinek, határainak kijelölésében.

A jelenre vonatkozó konkrét megfigyelései is a legszélesebb kört ölelik fel. Ezt a kört már az előző pápai enciklikák fokozatosan tágították. A pápa figyelmét az egész világra kiterjeszti, Keletre, Nyugatra, sőt Délre, a modern és a "harmadik világ" problémáira. E törekvését a "harmadik világ" problémáival azonosulók közül is sokan elismerik, míg mások e térség problémáinak jelenlétét és súlyát az enciklikában kevésnek ítélik.

2. A másik jelentős különbség a Rerum novarumhoz viszonyítva a munka jelentőségének növekedése és kiterjesztése.

A munka a gazdasági szférán túlmutató jelentőségre tesz szert, ebben különbözik a Rerum novarumtól és általában a szociális enciklikáktól. Ez a munka olyan felbecsülése, amely a modern kor ipari társadalma szellemének, az ipari kapitalizmusnak felel meg, de már problémásabb a posztmodern törekvések szempontjából.

A Rerum novarumban erőteljesebben hangsúlyozódik, hogy a munka elsősorban "a létfenntartás eszköze", és kiemeltebb a munkának a bűnnel való kapcsolata.

Bár a Laborem exercensben is jelen van egy realista szemlélet keretében a létfenntartás funkciója, a munka kategóriáját azonban ennél sokkal szélesebb értelemben használja, a kollektív és individuális "önmegvalósítás" értelmében és funkciójában is. A munka sokkal inkább lehetőség lesz az ember számára, sőt, szinte az egyetlen lehetőség lényegi erői kibontásához, és nem büntetés. Így az embernek a munkalehetőségtől való megfosztottsága mint az ember legsajátosabb és leglényegesebb lehetőségétől való megfosztottság jelenik meg. Ennek alapján minden e megfosztottsághoz vezető dolog /társadalmi struktúra, tulajdonviszonyok, gazdaságműködtetés stb./ nemcsak a személy társadalmi rangjának alacsony fokát jelzi, de a személy megfosztottságát is elemi emberi lehetőségeitől.

A munka megnövekedett jelentőségét a munka antropológiai súlya, antropológiai dimenziójának központba állítása is jelzi. A munka az emberi lényeg kifejezője lesz, az ember földi életének fundamentális dimenziója, egyben egy transzcendens-eszkatologikus perspektíva részese, amennyiben az ember munkájával részt vesz az "isteni teremtésben" és "krisztusi megváltásban".

A munka értelme tehát módosul, elmozdul az önfenntartási célokat szolgáló - bűnből fakadó - nehéz, fáradságos munkától a munka révén történő önmegvalósításig. A leghagyományosabb katolikus

megközelítéshez képest háttérbe szorul a munka negatív aspektusa, a bűnhöz, a szenvedéshez való kapcsolódása helyett az ember istenképűsége, az Istennel való "közös teremtés" gondolata, a "teremtés és megváltás misztériumába" való helyezése lesz a jellemző. Mindez több szempontból problémás lehet, leginkább a munka divinizálásának veszélyét hordozza.

A dolgozó embert az enciklika teljesen új értékkel ruházza fel, ill. magának az embernek nembeli és személyes méltósága tevődik át a munka megnövelt rangjára is.

3. A konkrétabb szociális kérdés keretében tartozó problémák optimista szemlélete és újszerű megválaszolása a munka általános fogalmának pápai értelmezéséből fakad.

a/ Munka-tőke kapcsolatban: már nem a harmóniára való törekvés, ill. a munka tőkére szorultsága, de a munka elsődlegessége hangsúlyozódik, de kapcsolatukat továbbra is kiemelt problémaként kezeli a pápa. Sokak kérdését fogalmazza meg O.v.Nell-Breuning akkor, amikor azt kérdezi, lehet-e a munka prioritását a kapitalizmus elleni "támadásnak" venni, vagy a modern nyugati országok berendezkedése elleninek, vagy pedig éppen védelmeként értelmezhető? Ő maga a "laborizmus" gondolatait véli felfedezni benne, ami nem új - mondja O.v.Nell-Breuning -, csak az, ahogyan mondja, azaz az erőteljesebb és perszonalisztikusabb hangsúly.

Mások a tőke pozitívabb megközelítését tartanák szükségesnek és helyesnek, összhangban a liberális és az ipari demokrácia nagyobb elismerésével.

Egy bizonyos szempontból felvethető, hogy vajon továbbra is a munka-tőke problematika foglalja-e el a centrális helyet a társadalmak elemzésében a termelés-paradigma térvesztése miatt.

b/ Tulajdonkoncepciójának két újszerű pontja van. Eloldja a munkaértelmezést a magántulajdon szentesítésének motívumától, amely a hagyományos katolikus értelmezésben kiemelt. Hangsúlyozódik az az általános elv, hogy a tulajdon alárendelődik az emberiség "közös javának és jogainak", hiszen a Föld birtokbavétele közös jog és kötelesség, minden ember istenképűsége és munkára hivatottsága révén, amely elv a magántulajdon módosult értelmezését és értékelését vonja maga után. A magántulajdon "szentsége és sérthetetlensége" helyett/mellett a jogos szocializálás, a közösségi tulajdon bizonyos formái is elismerődnek, de ez utóbbiak semmiképpen sem azonosak a pápai értelmezésben a szocialista országok "államosított" tulajdonformáival. Megjelenik a magántulajdon dinamizáló szerepének gondolata, ami már Aquinóinál is megtalálható, és ez az enciklikát szimpatikussá teszi azon értelmezők számára, akik szívesen látnák benne az

ipari demokráciák mai tendenciáit támogató gondolatokat.

c/ A munkához való jog az emberi jogok lényeges elemévé lép elő, mert a "haszonélvezet közös joga" személyre szólóan is felveti minden ember munkához való jogát, bázisát képezve ezzel a társadalmi igazságosság kérdésének, és az igazságtalan társadalmi struktúrák kritikájának. /LE 88/

Mindezekért különösen a "harmadik világban" lesz értékelt az enciklika, de a szociális és demokratikus jogállam szempontjából is lényeges problémákat vet fel.

d/ A sztrájk, a szakszervezet szerepének értékelése módosul, elismertebb és differenciáltabb lesz, amely törekvésében sokak szerint lengyel volta /Szolidaritás-modell/ játszik közre. A legtöbb elemzés kiemeli a "közvetlen és közvetett" munkaadó fogalmának megkülönböztetését, ezen elemzés újszerűségének hasznosíthatóságát, bár O.v.Nell-Breuning itt is az egyház által már korábban javasolt és a gyakorlatban kipróbált megoldási módokat véli felfedezni.

V. AZ ENCIKLIKA KRITIKAI VISSZHANGJA

Mottó: "... a megértendő szöveg egy szituációba szól bele, melyet előzetes vélemények határoznak meg. Ez nem valami sajnálatos torzítás, mely csökkenti a megértés tisztaságát, hanem a megértés lehetőségének feltétele." /Gadamer/

A befogadás vizsgálatának problémái

A pápai enciklika által közvetített munkáról szóló "vallási üzenet" befogadása azokról a szociológiai körülményektől függ, amelyek meghatározzák, hogy mennyire hajlandóak az olvasók akceptálni a "római pápa közléseit", ill. azokról a funkcióktól, amelyeket az "üzenet" a fogyasztók számára betölt.

A "vallási üzenet" termelője és küldője "a vallási hatalom" megszerzéséért küzd. A tényleges vallási hatalom azonban nem más, mint "ami tartósan módosítani képes a laikusok képzezeit és gyakorlatait, megfelelő vallási habitus kialakításával" /1/, ezért nem közömbös az üzenet befogadása, értelmezése.

A recepciót befolyásoló vallási érdek az "üzenet" szociológiai tartalmához kötődve alakul ki.

A vallási érdek olyan legitimációs szükségletet jelent, amely a társadalmi struktúrában elfoglalt pozícióból és az ehhez kapcsolódó szociológiai jegyekből keletkezik. Az "üzenet" befogadása nem egyszerűen a csoportnak a társadalmi struktúrában elfoglalt leszűkített helyétől függ, hanem sokkal inkább attól, hogy hogyan érinti a csoportot a társadalmi újratermelés egész logikáján belül: "...minthogy tehát a vallási érdek... a pozíciótól függ, az a vallási üzenet a legalkalmasabb arra, hogy kielégítse a laikusok meghatározott csoportjának vallásos érdekét, amely egy olyan /kvázi/ rendszerhez juttatja ezt a csoportot, amely igazolja a társadalmi struktúrában elfoglalt meghatározott pozíciójával kapcsolatos tulajdonságait." /2/

A befogadás egyedisége mögött sajátos parciális-lokális érték- és érdeklehetőségeket fedezhetünk fel. Így már a befogadás sokszínűsége miatt sem lehet redukálni az enciklika üzenetét valamely, a szöveg mögött meghúzódó egyértelmű "lényegre". Egy egységes üzenet feltárása csak interpretációs önkénnyel volna lehetséges. A közvetítő érdek maga is a valóság egy interpretációjának függvényében alakul ki. Tehát többszörösen is közvetített és interpretált az, ahogyan a vallási dokumentum, jelen esetben az enciklika a befogadásban értelmezett.

Ez a megközelítés különösen felerősödik a megértési folyamatra vonatkozó posztmodern szociológiai elemzésben, amely a hagyományos szociológia "realista igényeit" /dualizmusát/ azért nem tartja adekvátnak,

mert nem veszi eléggé figyelembe az emberi cselekvés és megismerés létbeágyazottságának elismerésekor a jelentésmeghatározások aktív szerepét. /3/

A munkainterpretációk vizsgálatában különösen termékeny lehet a posztmodern szociológia szemlélete.

Az az értelem, amit a pápa kibontani és közvetíteni akar, sem a "forrásokban", sem magában a munkában immanensen nem található meg, mert ezek nem tekinthetők olyan realitásként, amelyek valamilyen objektív struktúrájuk folytán "adott" jelentéssel felruházhatók. Ugyanez vonatkozik mindarra, amit az értelmezők a pápai dokumentumba foglaltakban felfedeznek. Ez sokkal inkább a saját pozíciójukból fakadó munka- és enciklikaértelmezésük, értelemadásuk révén keletkezett tartalom.

Az enciklika fogadtatásából is eléggé látható, hogy a dokumentumnak mint szövegnek nincs valamilyen objektív, zárt - a recepciótól független - jelentése. A róla alkotott vélemény /tudás/ sohasem független a szubjektumnak attól a sokat vizsgált szempontjától, amely az értelmező tudatos vagy nem tudatosított, bevallott vagy be nem vallott érdekhelyzetéből adódik. Egy ilyen szemlélettel meg lehet kísérelni a hermeneutika és a tudásszociológia megközelítési szempontjainak együttes alkalmazását.

A posztmodern számára éppen a "metanarratíva" a probléma, amely olyan tudásként határozza meg önmagát, ill. olyat szándékozik adni, amely a többi felett áll, különleges státusszal bír. De éppen az enciklika befogadása mutatja, hogy ugyanannak az empirikus műnek különböző jelentései lehetnek, a különböző személyek és csoportok eltérő módon értelmezhetik.

Így a pápai munkaértelmezésről a befogadás sokszínűségét nézve kiderül, hogy különböző jelentései, interpretálásai vannak, amelyek korlátozott érvényűek.

A befogadás körülményei, tágabb perspektívái alakítják a szöveg jelentéseit, az enciklika szövegének új előállítását történik olvasataiban: "... A szövegrész nem tartály, amely tartósítaná a jelentést, a szavak nem választhatók el olvasásuk módjától. Az olvasás ilyenformán a jelentéssel "felavató aktus..." /4/ Amikor az olvasás értelmezi a szöveget, úgyszólván végtelen számú lehetőség jön létre.

Ez a radikális értelmezésszemlélet különösen jól alkalmazható olyan többjelentésű szimbolikus struktúrával bíró műnél, mint az enciklika, mert a sokféle olvasat lehetőségét éppen a többjelentésű szimbolikus struktúra hordozza.

A befogadásnak ezt a szemléletét nemcsak /és elsősorban nem/, a posztmodern látószög divatja involválja, de témánk alapkategóriájának, a munkának az elméletekben tulajdonított többértelműsége és

többértékűsége is /5/, amit egyesek éppen a legsajátosabb jegyének tartanak. A befogadás tehát olyan megértés, amely nem egyszerűen rekonstruálja a recepció során a nézeteket, de konstruálja, úgy, hogy saját feltételein maga is kidolgozza előzetesen a munkának egy értelmét, és ennek fényében tekint a befogadandó műre.

Az enciklika munkafelfogásának magyarázatakor a különböző szemszögekből eltérő perspektívákat, ennek megfelelően "másféle szótárt" alkalmaznak /pl. laikusok és klerikusok, a fejlett világ vagy a harmadik világ képviselői stb./. Az enciklika katolikus körökön túli recepciója is erőteljesen kontextuális, tér-időhöz kötött.

A befogadás vizsgálatában a következő kérdések megválaszolása vezérelt:

1. Szükségesek-e még ma is társadalmi enciklikák, és különösképpen olyanok, amelyek "elvont" témákat ragadnak meg, milyen előnyei és hátrányai, funkciói vannak e megközelítésnek?
2. Hogyan értékeli az enciklika munkafelfogását:
 - Túlértékeli-e a munkát az enciklika?
 - Elég konkrét-e az elvárások fényében?
 - Mennyiben igazodik a mai kor követelményeihez és szükségleteihez?
3. Mennyiben felel meg a munkaideológiák jellegzetességeinek? /Mennyiben alkalmas a munkával való nagyfokú azonosság létrehozására, ill. mennyire képes hozzájárulni a munka világában tapasztalható sokféle probléma megoldásához?/

Az enciklika általános kritikai visszhangja

A fogadtatást széleskörűnek és a különböző kritikai fenntartások ellenére is általában pozitívnak lehet mondani./6/ A fogadtatást részben mint közvetlen sajtóvisszhangot, részben tágabb értelemben kell megvizsgálnunk, mivel az enciklika megjelenése után kibontakozó elméleti tevékenységben ill. dokumentumokban továbbélnek az enciklika gondolatai.

Ezzel talán ellentétben van O.v.Nell-Breuning véleménye/7/, aki szerint az enciklika iránti kezdeti nagy érdeklődés gyorsan alábbhagyott, az újságok részletes, respektáló, közvetlen méltatásai után csönd van. De ezt egy természetes folyamatnak lehet tekinteni, különösen, hogy a megfogalmazott keresztény szociális elvek normatív elképzelései nehezen emelhetők át a praxist - akárcsak közvetve is - irányító, befolyásoló elvek szintjére, amely csökkenti iránta nem is csupán a laikusok hosszú távú érdeklődését. Mégis

lehet érezni eszmei hatását, hivatkoznak rá, kommentálják, beépítik saját gondolatrendszerükbe, tovább gondolják.

Szükségesek-e még napjainkban társadalmi enciklikák?

A negatív válaszadás érvei:

- Túl általános a pápai problémafelvetés s így kevésbé hatékony megoldásokat tud javasolni, mert nem lehet mindenki számára egyformán előnyös megoldásokat adni.
- Mint morális dokumentum semmilyen hatással nincs az emberekre, leginkább azokra nem, akiknek sokszor mások életére kiható döntéseket kell hozniuk, azaz a társadalom újratermelési szisztémáját befolyásoló erőkre. Nem elég a "jóakarátú emberek jószándékára" támaszkodni, amiből úgylis kevés van, és nem lehet a gazdaság öntörvényszerűségeit figyelmen kívül hagyni.
- A teológiai munkaértelmezésre egyáltalán nincs szükség a munka világának reális szemléletéhez.

/S.Hauerwas/

- Nem teszi lehetővé a korábbi egyházi tanítással való radikális szakítást, mert az enciklikaforma használatával az egyetemesség és folyamatosság szándéka erőteljesebben hangsúlyozódik. Így, legfeljebb annak csak "átinterpretálása" lehetséges, és kevésbé a történelmi dimenzióhoz való kapcsolódása /W. Kerber/.

Mindehhez a bibliai forrásnak kevésbé kritikus kezelése járul még /P.Vallin/.

- Az enciklikák nemcsak szinte közhelyszerűen általánosak, hanem úgy tűnik, szándékosan olyan kétértelműen íródnak, hogy mindenki úgy értelmezi őket, ahogyan nem kérdőjelezi meg alapvető önértékeiket /S.Hauerwas/.

Ezzel szemben mások éppen az ilyen jellegű enciklikák és kérdésfeltevések fontosságát hangsúlyozzák, az általános teológiai-filozófiai elvek kidolgozásának jelentőségét, az alapelvek megadását mind a munka evilági értelmezéséhez, mind a szociális kérdés problémáinak szemléletéhez. Ennek jogosságát és fontosságát akkor is elismerik, ha a szerzők maguk is jelzik, hogy amennyiben a téma megközelítésének bázisát képező alapelvek igen elvontak, általánosak, lehetőséget adnak arra, hogy a Laborem exercens enciklikát a katolicizmuson belül és kívül a legkülönbözőbb irányzatok vegyék igénybe.

Enciklikakommentárok

A céloom e fejezettel a fogadtatás és az értelmezés sokféleségének, szelektivitásának és gyakran - egészen könnyen felfedezhető - tendenciózusságának bemutatása. E problémákra különben maguk az enciklika kommentátorai is utalnak.

Az elemzés a továbbiakban követhette volna az elkezdett logikát, azaz, hogy egymás mellé csoportosítja az egy-egy kérdéskörrel kapcsolatos különböző befogadói véleményeket. Ugyanakkor egy kommentálás, egy értékelés sajátos szemszöge, érdekkötöttsége jobban kiviláglik, ha egy konkrét érdekhelyzetet képviselő szerző "komplex" véleményegyüttesével ismerkedünk meg. Az észrevételek jellegéből, kiválogatódásából, kapcsolataiból, szerveződéséből, a felvetett problémaegyüttesből és véleményalakításból bomlik ki igazán láthatóan a befogadó alapállása.

Ezért az igen gazdag recepció dokumentumaiból azokat az írásokat választottam bemutatásra, amelyek jellegzetes felfogást reprezentálnak. A térbeli elkülönülések csupán az eltérő társadalmi berendezkedések és problémák jelenlétét közvetítik.

Ezek a kommentálások egyaránt tartalmazznak egyházi és laikus, elkötelezett keresztény és nem hívő olvasói véleményeket. Az viszont válogatási szempont volt, hogy a bőséges anyagból csak az elemző, tehát nem a szűk leíró, ismertető, vagy teológiai kommentálást adó művekre támaszkodom.

Szinte minden elemzés rámutat, hogy az értelmező-értékelő fogadtatásban sokféle irányultságú és beállítottságú, különféle célú kommentálást figyelhetünk meg. Sokan adott politikai-gazdasági irányvonal legitimálását ill. konkrét viták eldöntéséhez való segítséget is várnak tőle, míg mások mélyebb, általánosabb hatást keresnek az égető problémákra való rávilágítással. Általában kiemelik a munka primátusának és pozitív értékének, a munka és a tőke viszonyának, a tulajdon kategóriájának, a szakszervezet és a sztrájk szerepének értelmezését, tehát elsősorban a konkrét világ problémái felől közelednek, középpontban annak a kérdésnek a tárgyalásával, hogy az enciklikában előrelépés vagy visszalépés történik-e a korábbi egyházi, pápai állásfoglalásokhoz képest, ill. hogyan lehet és kell a pápai megnyilatkozások, kifejtett szociáletikai elvek fényében a konkrét társadalmi berendezkedésű rendszerek munkavilágát megítélni.

Gyakran megfogalmazzák valamelyik térség problémáihoz való erőteljesebb kötődését, pl. nyugati világ, harmadik világ, Kelet-Európa /Lengyelország/, vagy éppen azt hangsúlyozzák, hogy az enciklika szándékosan egyetemes igényű, olyan általános, hogy nem véletlen, hogy láthatólag fenntartás nélküli konszenzus alakul

ki a különböző érdekek képviselői között /pl. a munkáltatói szervezetek és a szakszervezetek vezetői, konzervatívok és haladók, klerikálisok és laikusok között/.

Az enciklika nyugat-európai fogadtatása

A nyugat-európai katolikus áramlatokban megtalálhatjuk azokat a törekvéseket, amelyek tradicionális , fundamentalista, az egyházi nyitottsággal szembenálló irányzatot képviselnek, illetve olyanokat, amelyek a hagyományos pápai tanítások szellemével való folytonosságot /O.v.Nell-Breuning/ vagy éppen a megújulás /M-D.Chenu/, illetve a liberális értékek felé való nyitás fontosságát hangsúlyozzák /W.Kerber/ mind a "tanításban", mind annak gyakorlati alkalmazásában.

Felvetődik az egyház feladatának és illetékességi körének problémája, azaz túlmehet-e az egyház a "hit és erkölcs dolgában" történő véleménynyilvánításon, és milyen szociáletikai felelősséggel rendelkezik. Kell-e, és ha igen, milyen mértékű és tartalmú elkötelezettség "az igazságos gazdasági és társadalmi rend iránt", vagy még konkrétabban, szükséges-e egy sajátos elkötelezettség "a szociális piacgazdaság" mellett? Ezek megválaszolásához próbálják a Laborem exercens gondolatait segítségül hívni, amennyiben az enciklika a munka kérdéskörének elemzésével elméletileg /etikailag-teológiaiilag/ megalapozhatja törekvéseit, konkrét állásfoglalásaikat.

Kiemelhető e szempontból a német fogadtatás, amely erősen "szociálpraktikus" szempontú, és az enciklika filozófiai-teológiai részeinek jelentőségét, értelmét is ehhez kapcsolja. Erős az a tendencia, hogy aktuálpolitikai csatározásokhoz keressenek benne fogódzót.

Már említettük O.v.Nell-Breuning nevét, a téma "szakértőjét", aki gazdag problémafelvetésű kommentárt fűzött II. János Pál enciklikájához.

O.v.Nell-Breuning szerint a német közvéleményt, a sajtót erőteljesen foglalkoztatta az enciklika néhány kijelentése, pl. a munka lényegi és effektív prioritásáról mondtak. "Nagy újságjaink gazdasági szerkesztőségeiben... azt kérdezték, vajon a pápa gazdaságunk és társadalmunk egész rendje ellen akar-e támadni, jóllehet ugyan enciklikájának más helyein világosan azért szól, hogy hasonló vagy közelítően hasonló módon képzelje el a vállalatok és munkaviszonyok jövőjét, ahogyan ma ismerjük. Óvatosságra van szükség, hogy a terjedelmes dokumentumba való első bepillantás után olyan felvilágosítást adjunk, amely egyrészt a kérdezőket megnyugtatta, de nem csillapította le, és az enciklikát nem "ártalmatlanította".

Láthatóan két interpretálás alakult ki. Az egyik szerint a dolgok alapvető átgondolására van szükség, amely nem vált ki ugyan hirtelen áttörést, de a dolgok lassú, mélyreható változását vonja magával. A másik szerint, egy sokkal "kényelmesebb" értelmezés szerint, az enciklika építő olvasmány, amelyet egy meditáló órában olvasva, azzal a "felemelő tudattal" tehetnek le egyesek, hogy milyen szépek és elrendezettek a dolgok nálunk, és egyáltalán a szabad világ haladó országaiban. A mi "szociálisan temperált kapitalizmusunkat", és azt, amit az NSZK-ban "szociális piacgazdaságnak", Ausztriában "szociális partnerségnek" neveznek, az enciklika megáldja, minden maradhat így, és úgy mehet tovább, mint eddig." /8/

O.v.Nell-Breuning szerint az enciklika nem ad ilyen kényelmes megoldást, ennyire nem ártalmatlan, amit kommentárjával be is akar mutatni.

Kiemeli az enciklikának azt az újszerűségét, amely témaválasztásában és feldolgozásában rejlik, azaz, hogy amíg a korábbi szociálenciklikák, bár tárgyalták a munka kérdéskörét is, de azt az általános szociális kérdéskörbe illesztették, addig a Laborem exercens magát "a munkát" tárgyalja. Minden eddigi enciklika írja O.v.Nell-Breuning - korkérdéseket ragadott meg, a korviszonyok által volt meghatározott, és a korproblémák megoldásain fáradozott. Ez az enciklika az "egyáltalában vett munka" után kérdez, és az iránt, hogy mint "emberi munka" milyen követelményeket támaszt a dolgozó emberekkel szemben nem konkrét körülmények között, hanem mindenütt és mindenkor. Nem az emberi társadalomnál és annak rendjénél kezd, hanem magánál az embernél, megmutatva a munka teljes emberi karakterét, amely az instrumentális dolgok fölé emeli.

A pápa tisztában van a kidolgozás újszerűségével - mondja O.v.Nell-Breuning. Az antropológiai-filozófiai megalapozás és "a szociális kérdés sarkpontja a munka" megfogalmazás célja, hogy mélyebbre hatoljon a munka értelmezésében az elődök elemzéseikhez képest, és az így megismert végső és alapvető igazságokat mint mértéket állítsa fel a mai vitás kérdésekre és a megoldandó feladatokra. Ez a sajátossága adja igazi érdemét, de azért az enciklika, bármennyire is "a munka" a tárgya, nem kerülheti meg, hogy az emberi munka időtlen filozófiai és teológiai értékeléséhez ne kapcsolja - a hozzá szervesen illeszkedő - "szociális kérdés" tárgyalását, a korábbi szociális enciklikák tematikáját elővéve. Sőt, nemcsak hogy nem kerülheti meg, de a szándéka éppen az elvont fejtegetésekkel a válaszok mélyebb megalapozása. Nincs tehát törés az egyes részek között.

Így értelmezve a pápai megoldás sajátosságait, O.v.Nell-Breuning nem kerül ellentétbe W.Kerber azon

véleményével, amely a Rerum novarum óta bekövetkezett elemzési változásokban éppen a korra való erős koncentrációt emeli ki, amely folyamatba illeszkedik a Laborem exercens enciklika is. Ugyanakkor az egyoldalúan szociálpraktikusan orientált olvasó az enciklikát többnyire szociálenciklikaként értelmezi, az enciklika III. és IV. része iránt mutat érdeklődést, kiragadva azt azon antropológiai összefüggésekből, amelybe a pápa állította, és így számára lényeges részek tárgyidegennek mutatkoznak, ami azzal a veszéllyel jár, hogy az őket is érdeklő részeket nem úgy értelmezik mint, a pápai szerző. Bár a részek szervesen illeszkednek, a pápa mégis távontartja a munkát a gazdasági látókörtől, és sokkal inkább kulturális és szellemi értékkel ruházza fel, a munka etikai értékét hangsúlyozván. Az V.rész, a munka spiritualitásának szentelt fejezet, "megkoronázza" a korábbi fejtegetéseket. O.v.Nell-Breuning szerint egyházi dokumentumokban ez a fogalom eddig nem fordult elő, nem közismert az olvasó, a hívő és a teológus számára sem, bár tartalmilag nem sok újat mond.

W.Kerber az "Irányváltás a katolikus tanításban?" kérdést teszi fel a Stimmen der Zeit vezércikkében. /9/ Szerinte a dolgozó embernek a tőke fölé helyezése az enciklikában bizonyos irányváltást jelent. Úgy véli, hogy a pápa tanítása közel áll a német nyelvterületen labourizmusnak nevezett irányzathoz. Ez az irányzat olyan üzemszervezést javasol, amelyben a munka állítja szolgálatába a tőkét és nem megfordítva. W.Kerber reméli, hogy a körlevél a hivatalos német társadalmi katolicizmusban is irányváltást fog előidézni. A német katolikusok ugyanis általában baloldalinak minősítették az utóbbi évek pápai megnyilatkozásait a szociális kérdéssről. Ez W.Kerber szerint arra mutat, hogy elmaradtak a világegyház szellemi fejlődésétől.

Ugyanakkor A.Klose - a "Die Industrie" hasábjain közzétett kritikai reflexiójában /10/ - kifejti, hogy nem ért egyet az enciklika olyan értelmezésével, amely szerint az a gazdaságnak egy új rendszerszisztémáját bocsátja vitára.

A.Klose szerint az enciklikában nem erről van szó, még ha német nyelvterületen az utóbbi időben - részint kapcsolódván O.v.Nell-Breuning néhány eszméjéhez - egy labourista, új orientációs kísérletet bocsátottak is vitára. A labourizmus ugyanis - írja A. Klose - egyoldalú gondolkodási rendszer, mert a munkából és a hivatásrendiség elveiből kiindulva akarja átalakítani az egész gazdasági rendet. Az enciklikában nem új gazdasági rendszerről van szó, hanem a humán értékelképzelések messzemenő érvényesítéséről.

Az enciklika "fogadtatásáról" írja, hogy megjelenése után a tömegtájékoztatói eszközökben

megkülönböztetett figyelem kísérte, és azonnal heves vitát váltott ki.

A jobboldal a tulajdon jelentőségének kisebbsítését vetette szemére, a baloldal a keleti rendszerek elítélését látta benne az emberek méltatlan munkafeltételei miatt.

Szocialista oldalról különösen azt hangsúlyozták, hogy az új szociálenciklika a munka jelentőségének a kiemelésével szocialista tradíciókat követ. Kiragadott összefüggésekre hivatkozva azt a benyomást keltették, mintha a katolikus társadalomtanban világos balratorlás lenne. Úgy látszik, hogy úgy írtak az enciklikáról - mondja A. Klose-, hogy nem elemezték alaposabban, különben nem láthatták volna benne a kapitalista rendszer elítélését. Aki figyelmesen elolvassa az enciklikát, láthatja, hogy a pápa nem egyik vagy másik ideológia elítélésével, hanem az emberrel törődik. Ez a humanista szemlélet megfelel nemcsak II. János Pál korábbi enciklikáinak, de a katolikus szociális tanítás tradíciójának is. A cikkíró kiemeli emberi és keresztény jelentőségét annak, hogy az enciklikában a munka magas értéke az ember személyes méltóságából fakad, amely a világ dolgai fölött áll. Így egy olyan egyoldalú materializmus ellen is irányul, amely a munkával szemben a tőke túlértékeléséhez vezet, míg az enciklika a munka primátusának elvét vallja a tőkével szemben. Ez nem jelenti azonban a tőkeképződés jelentőségének el nem ismerését - mondja A. Klose.

Maga az enciklika - A. Klose szerint - ellentmondásos kategóriákkal írható le. Jellemző rá a kollektívizmus elutasítása, ezzel együtt elhatárolódás az ilyen tulajdonrendszerű társadalmi formától, de egyfajta pluralizmus is. Idealizmusa ama radikális megfogalmazásokból lesz látható, mint amilyen "a munka az emberért van, nem az ember a munkáért" megfogalmazás. Realizmusa megmutatkozik annak elismerésekor, hogy konfliktusok mindig fellépnek az emberek együttműködésének olyan fontos területén, mint a munkafolyamat. Az enciklika "megkísérli megérteni a konfliktusok dimenzióit" egy új elv alapján: a munka és tőke közötti konfliktusban a munka elsőbbséget élvez a tőkével szemben.

Mit jelent a munka egyértelmű primátusa? - teszi fel a kérdést A. Klose. Mindenekelőtt a társadalom materialista értelmezésének, a materialista filozófiáknak és az ökonomizmusnak az elutasítását. Végül is mind a liberális ökonomizmus, mind a materialista gondolkodás visszautasítása ugyanazon megfontolásból történik: az egyes ember értékének kiemelése miatt, akit materialista mozgástörvényeknek vagy ökonomista célszerűségnek rendelnek alá, és jogtalan dolgozók tömegének jelentéktelen részévé teszik.

A. Klose szerint a Laborem exercens kiemeli, hogy a katolikus társadalomtanítás programja a Rerum novarum óta eltér mind a marxizmus, mind a kapitalizmus programjától. A fő különbség szerinte a tulajdon értelmezésében van. Utal arra, hogy a katolikus tanítás sohasem értelmezte úgy, hogy a szociális ellentétek okozójává válhat, ezért egy olyan felfogás, amely szembeállítja a tőkét a munkával, ellentétes lényegével. Ebben a klasszikus megfogalmazásban - írja A. Klose - egy olyan program jut kifejezésre, amely Ausztriában megfelelhet a társadalmi partnerség intencióinak. Ezen értelmezésben a munka a tőketulajdonhoz kötődik, és sok közbülső - gazdasági, szociális és kulturális - testületet hív életre, amelyeknek igazi autonómiával kellene rendelkezniük, különösen a hivatalos hatóságokkal szemben. A tőkét és a munkát együttesen képviselő testületeknek a "specifikus céljaikat őszinte együttműködésben és a közjó érdekében kell követniük" és "életteli közösségnek" kell lenniük a pápa szerint. A. Klose is megjegyzi, hogy az ilyen megfogalmazás kissé idealizálnak tűnik.

A tulajdon kérdésében a pápát nem jellemzi "módszermonizmus", hanem utal a sokoldalú lehetőségre és szóródásra. Nem formális kritériumokat ad meg, hanem kiemeli, hogy a reformcélok a tulajdon területén nem a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetését szolgálják. Erőteljes társadalmi realizmus jut kifejezésre a kollektívizmussal kapcsolatos bírálatában, ahol érezni lehet a pápa sokéves tapasztalatát, de mégsem egyszerűen a lengyel gazdasági rendszer csődjének kifejezését kell felismerni benne - mondja A. Klose.

A baloldali Rinascita cikkírója /11/ "mérsékelt és általános, mégis "posztindusztriális" enciklikának tartja. A gyakran egymásnak ellentmondó kommentárokból szerinte három kérdés vetődik fel, amelyek alapján kijelölhető az enciklika helye:

- a régi "szociális doktrína" restaurációjáról, vagy egyenesen a hozzá való visszatérésről van-e szó,
- vagy ellenkezőleg, túllép "a zsinati vívmányokon" a "posztmodern" társadalmak problémái felé,
- sikerül-e a szándékában álló egyetemes hangnemet megütnie, vagy pedig az enciklika olyan dokumentum marad, amely lényegében azokat a problémákat juttatja kifejezésre, amelyek a pápa által leginkább ismert országokban, tehát egyfelől a lengyel társadalomban, másfelől az ipárilag fejlett európai és amerikai országokban merülnek fel?

A válaszokhoz és az enciklika komplex értékléséhez a cikkíró szerint két dolgot kell figyelembe venni: az időpontot és a pápa más írásait.

A cikkíró szemlélete nem közvetlenül praktikus, sőt, el is határolja magát az enciklika olyan fogadtatásától, amelyekben durva kísérletek történtek, hogy a különböző erők a pápai dokumentumban saját politikájuk direkt támogatását lássák, mert lényegesebb az a közvetettebb hatás, amelyet az enciklikába foglalt elemzés vált ki bizonyos tendenciák támogatásával vagy bírálatával.

Ebből a szempontból érdekes és üdvözölendő szerinte az enciklika ama kritikai szelleme, amelyet a kapitalizmus felett gyakorol, oly korban, amikor /1981/ nemzetközi síkon széleskörű politikai és ideológiai offenzíva tapasztalható, amely utópisztikusnak és "aberrálnak" igyekszik feltüntetni minden radikális átalakításra irányuló perspektívát, és egyetlen lehetséges realitásnak a kapitalista társadalmat tartja.

A másik ok, amiért üdvözölni lehet szerinte az enciklikát, az, hogy a tudatosan választott etikai-antropológiai hangvétel a "keresztény humanizmus" válaszát adja korunk emberének valamennyi problémájára, ezzel is jelezve a modern ideológiák /pl. a liberalizmus és a kapitalizmus/ válaszadásának csődjét.

Azzal, hogy a pápa a hangsúlyt az etikai és antropológiai motívumokra kívánja helyezni, elkerülheti, hogy a bírált kapitalizmussal és szocializmussal egy harmadik, a "keresztény elvekből" absztrakt módon levezetett rendszert állítson szembe.

Ugyanakkor a praktikus szemlélet híveinél problémát jelent, hogy lehet-e univerzális etikai alapelveket kibontani és érvényesíteni napjainkban. E szemlélet korlátai megjelennek, ha elismerjük, hogy látszólagos és meghirdetett egyetemessége ellenére valójában a fejlett iparral rendelkező országokban kialakult munkaproblematikával foglalkozik, ill. erőteljesen a lengyel politikai és kulturális tapasztalatokból táplálkozik. Ezzel szemben a modernitástól elmaradt tömegek problémái /emberhez méltatlan élet- és munkakörülményei/ nagyon is háttérbe, perifériára kerülnek.

Az enciklika arról tanúskodik, hogy még nem jött létre egyensúly a vallási momentum primátusa és az etikai-szociális elkötelezettség között, és még nem dőlt el, hogy mérsékelt vagy konzervatív, avagy egy teljesen új irányú nyitás jön létre az egyházi tanításban.

A katolikus világban kialakult vita nemcsak a katolikusok számára érdekes. Ezért jelentős, hogy a legfelsőbb egyházi vezetés részéről hangzik el bírálat a munkarenddel kapcsolatban.

A legtöbb szerző - láthattuk eddig is - az enciklika érdekkötöttségeit a fejlett és fejletlen világ problémái iránti "megosztottságban", ill. kapitalizmus és szocializmus, liberalizmus és marxizmus különböző erősségű

elítélésében keresi.

Pl. J.Sieg /12/ az enciklika fő szándékának és jelentőségének azt tartja, hogy a marxizmus bírálataival megfosztja elméleti bázisától a "radikális" elméleti-gyakorlati felfogást képviselő felszabadítás teológiát. Összehasonlító elemzését adja a hegeli alapokra épülő marxi ember- és munkafelfogást képviselő Kommunista Kiáltványnak és a Laborem exercensnek, mint két olyan ellentétes értelmezésnek, amelyeknek lényeges konzekvenciái vannak napjaink dolgozó embere számára, amennyiben azok a munkának egy helytelen és egy helyes értelmezését közvetítik. A dialektikus munkafelfogásra épülő felszabadítás eszméjét hirdető teológusok felfogása nem vezet a felszabadulás autentikus útjához - mondja J. Sieg. A felszabadítás radikális eszméjét hirdető teológusok abban tévednek, hogy elvetik a felszabadítás szociáletikai útját és a dialektikus elméletet vallják, amely pedig - tárgyi és erőszakos teória lévén - nem alkalmas az ember tényleges felszabadítására.

P.Vallin/13/ is az enciklika erőteljes kapitalizmus-, és még inkább szocializmus-kritikáját hangsúlyozza, ami elsősorban az "ökonimizmus" értelmezéséből fakad, amely szerinte nem is új az enciklikában, hanem inkább összegyűjti a kortárs reflexiók ismereteit a marxizmusnak a kapitalizmussal való összefüggéseiről. Véleménye szerint az enciklika elemzésével kedvez a modern gazdaságszerveződésű társadalmak világának, bár elkötelezetten nyilatkozik a harmadik világ szegény földművelő népességének problémájáról, ahol a föld néhány birtokos kezében van, de nem bontja ki, hogy a gazdasággal kapcsolatos problémák milyen összefüggésben vannak a világ szegénységének problémáival. Igaz, egy világszolidaritásra hív fel bennünket.

Hiányolja a munka új problémáival való tudatosabb foglalkozást, pl. a munka és szabadidő, a militarizálódás, az ökológia problémáit. /Ez utóbbit a "zöldek" is erősen kifogásolták, rámutatva, hogy a pápa korlátozás nélkül beszél a "Föld alattvalóvá tételéről", ahelyett, hogy "óvná" a planétát. Bár talán fel lehet illet is fedezni az enciklikában - miként azt O.v.Nell-Breuning véli -, mégis ez az "óvás" idegen testként jelenik meg, még ha az ember "uralkodását" felelős önrendelkezésre alapozza is./

J.P. Manigne/14/ tanulmányában hangsúlyozza az enciklika tartalmi folytonosságát a pápa korábbi írásaival éppúgy, mint az elődök tanításaival, elsősorban a liberalizmus és kollektivizmus elítélésében. A hagyományos felfogás meghagyása mellett még soha ennyire nem volt éles a liberális tézisek bírálata - mondja - a munka és a tőke közti kollaboráció védelmében. A liberalizmus, amely mindig képes volt "elhallgatni vagy felhasználni a társadalmi enciklikákat, most nehezebb helyzetben lesz" - mondja J.P. Manigne. Szerinte az

enciklikából sokkal kevésbé rajzolódik ki egy logikus fejlődés, mintsem bizonyos fogalmak meghatározása, és XI. Pius gondolata: "Senki sem lehet egyszerre jó katolikus és igazi szocialista". A pápa szívesebben fejt ki haladó nézeteket, mint konzervatívokat, ill. olyan megoldásokat keres, amely eltérő igényeket is kielégít, pl. az osztályharcról mondottaknál ügyesen oldja meg a problémát a "kétféle harc" megkülönböztetésével. Ki nem látja ebben - kérde J.P. Manigne -, hogy a majdnem karikírozott antagonizmus elítélése érdekében tökéletesen elismerést nyert a munkásharc konfliktushelyzetének létezése.

A munka túlértékelésének gondolatával legtöbbet és legalaposabban talán O. Höffe foglalkozik. /15/ Elemzi a fejlett társadalmakban található ellentmondásos viszonyt a munka értékére, helyére vonatkozóan, és ezzel veti össze a Laborem exercens gondolatait, a pápa munkafelfogását.

Az enciklika jelentőségét szerinte az a nagyfokú egyenlőtlenséget és ellentmondásos tendenciákat hordozó társadalmi-történeti helyzet adja meg, amely ma a munka világában tapasztalható: fejletlen ipar és nagy népesség az egyik oldalon, amely a munkalehetőségeket negatívan befolyásolja, míg a másik oldalon a fejlett iparral rendelkező világban a munka "eltűnik" vagy elidegenül, miközben megkérdőjeleződik az értelme is, ill. olyan hatalmat nyer, amely elpusztíthatja saját gazdasági alapját, a természetet. A munkának ez az "eltűnése" különösen problémás ott, ahol az elit éppen a munkában nyújtott teljesítménnyel határozza meg önmagát - mondja O.Höffe.

A pápai értelmezés, bár realitásérzékről tanúskodik, mert nem tagadja a munka létszükséglet voltát, sőt a pápa ezzel indítja az elemzést, és szükségességét sem a "bűnből" vezeti le, fáradságos volta is csak később kerül szóba, mégis igen nagy értéket tulajdonít a munkának azzal, hogy ráruházza a haladást jelentő újkori optimizmust. Az enciklika fő motívuma az "ember progresszív uralma a Föld felett" lesz, amely a "Teremtő munkájában való részvételle" nemesül.

Az enciklikában tehát megnövekedik a munka fogalmának súlya és egyértelmű pozitív kategóriává válik, mind társadalmi-történeti, mind individuál-történeti szempontból. Az individuális és kollektív önmegvalósítás feladatát kapja, a képességek egyéni és nembeli kibontakoztatásának lehetőségét. A munka elsődlegesen konstruktív feladat lesz és csak másodsorban Isten büntetése.

A munka jelentésnövekedése megmutatkozik abban is, hogy nem korlátozódik a gazdasági szektor produktív tevékenységére, de kiterjed az emberi lét minden vonatkozására.

Tehát a munka jelentőségének, pozitívitásának növekedése és /mindenre és mindenkire/ kiterjesztésének

folymata együtt jár. Mindez kiegészül azzal, hogy a munka a /magán/tulajdon alapja lesz, mint mindenkit megillető Istentől való ajándék, amely maga után vonja "a javak együttes hasznélvezetének" elvét. A munka kategorikus imperatívusz lesz minden ember számára /ugyanakkor nem ilyen egyértelmű a munkaadó kötelezettségének megfogalmazása /.

O.Höffe szerint a pápa emberfogalmát tekintve részben elismer egy változatlan emberi lényezet: a munka nélkülözhetetlen és kötelező az emberi önfenntartáshoz, részben elismeri, hogy az emberi lét egy változó, dinamikus komponens is tartalmaz, az önmegvalósítás lehetőségét, mivel az önmegvalósítás különböző mértékű lehet.

Az első a cselekvésben, annak szabadságában egy antropológiai minimumot képez, míg az önmegvalósítás elvéből, az antropológiai maximum követelménye adódik.

Az embernek a munkában lehetőséget kell kapnia az önmegvalósításra /nem is beszélve az antropológiai minimumról, amelynek biztosítása a harmadik világban nem is olyan egyértelmű/, a szórakozásra, mert a munka nemcsak szenvedés és önmagáról és másokról való gondoskodás.

Az a gondolat, hogy a munka az önmegvalósítás fontos tényezője, teljesen elfogadott és elismert napjaink munka- és teljesítmény központú társadalmában - mondja O. Höffe.

Hogy a munka milyen nagy jelentőségű az emberi személyiség kibontakoztatásában, az a huzamos munkanélküliség esetében lesz a legnyilvánvalóbb: az ember szerzett képességei és kompetenciái sorvadásnak indulnak, lealacsonyító függőségi viszonyba kerül az állammal, karitatív szervezetekkel vagy rokonokkal, barátokkal. Aki hosszabb ideig munka nélkül van, sokat veszít társadalmi presztizséből, mi több, társadalmi kapcsolataiból. Nem utolsó sorban az ember önmegbecsülésének elvesztéséhez vezet, mivel a munkanélküli ember feleslegesnek érzi magát. A munkanélküliség napjainkban a teljes és humánus élet esélyeinek csorbítását jelenti.

Számos kérdés merül fel a munkában történő önmegvalósítással kapcsolatban is. Pl. mennyiben vannak itt az egyénnek és az államnak kötelességei, és azok jogiak vagy erkölcsiek? Mi a jogi minimum, erkölcsi maximum? Mi az át nem ruházható feladata a "közvetlen és közvetett munkaadónak"? Ezeknek a kérdéseknek tárgyalásába az enciklika nem bocsátkozik, de a pápa, aki elődeitől eltérően saját tapasztalattal rendelkezik a munkavégzés terén - mondja O.Höffe, egyértelműen a munkát fizikai értelemben véve -, elvárásokat fogalmaz meg a munka humanizálásával kapcsolatban.

A pápa, hogy hangsúlyozza a munka fontosságát emberségünkre nézve, vállalja még annak a kockázatát is, hogy az emberi méltóságot túlságosan a munka oldaláról definiálja, ráadásul a munkát az embernek a természet feletti uralma felől megközelítve értékeli. Hajlamos tehát a pápa a munka humánus jelentőségét túlértékelni. Az enciklika olyan dicshimnusz zeng a munkáról, amely már-már a kálvinista munkaethosz katolikus visszhangjaként jelenik meg.

Bizonyos - mondja O.Höffe -, hogy a munkához való illetén viszonyulás áldásos a Nyugat számára. Mégis felvetődik, hogy van-e értelme annak, hogy ezt a magas munkaethoszt minden kultúra számára áldásosnak, sőt parancsnak véljük, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a hagyományos pozitív munkaethosz már a fejlett ipari társadalmakban sem problémamentes, pl. ha a stressz okozta betegségekre, vagy a strukturális munkanélküliségre gondolunk. Továbbá fennáll a veszélye annak, hogy a munka elfeledtetni azt a sok egyéb lehetőséget, aminek révén az ember ember, sőt "emberibb ember" lesz. A pápa a Laborem exercensben túlságosan elhanyagolja ember voltunk más aspektusait.

Az ember akkor is a munka túlbecsülésének csapdájába esik, amikor az emberi életet munkára és munkától mentes szabadidőre osztja fel, amely csupán a munkaerő újratermelésének szolgálatában áll.

O. Höffe szerint a pápának félreérthetetlenül ki kellene jelölnie a munka - amúgy is kiterjesztett - határait. K.Rahnerrel ért egyet a munka "súlyának" megítélésében: "Gazdagodjék bár a munka az alkotói tevékenységnek egyre több elemével, mégis megmarad az ember biológiai alapjához kötöttnek, melynek végére a halál tesz pontot. A munka szüntelen kölcsönhatásban marad egy hiánytalanul soha el nem sajátítható külvilággal, vagyis - munka marad." /16/

Mi a haszna és a kára a munka túlértékelésének? - ezt is mérlegeli O.Höffe.

Joggal vetődik fel a kérdés, hogy nem sújtja-e jobban az embert a humanitás deficitje, ha az emberi mivoltát túlságosan a mindenkori munkavégző személytől tesszük függővé? Milyen méltósággal rendelkezik így a beteg, a rokkant, a munkanélküli?

Végül is úgy tűnik, hogy az ember "animal laborans"-ként történő meghatározása mégsem bír ugyanolyan jelentőséggel, mint az "animal rationale et sociale" definíció. Az emberi tevékenység számos más formája magas humánus értékű, még ha kívül is esik a teljesítménykényszer által meghatározott, és mint ilyen, társadalmi rangot adó munkavégzés területén. Joggal hivatkozik a pápa - mondja O.Höffe - Jézus ácsmunkájára /aminek jogosságában S.Hauerwas kételkedik/, világtörténeti jelentőségét azonban nem

iparosi tevékenysége magyarázza, hanem a tanítással töltött három év, majd keresztthalála. Vajon munka volt-e, és elsősorban munka volt-e a tanítás időszaka? - kérdezi O.Höffe.

Még ha - mondja - elismerjük is a munka fundamentális és univerzális jelentőségét, és az azt kifejező alaptétel igazságát, fel kell tennünk a kérdést, vajon lehet-e a munkát még napjainkban is egyoldalúan összefüggésbe hozni a Föld uralomba hajtásának bibliai parancsával? A Teremtés könyvének idevágó passzusa /1,28/ mindenkor aktuális-e, anélkül, hogy emlékezetünkbe idéznénk napjaink ökológiai problémáit, a technika és technokrácia önálló hatalommá válásának tendenciáit. Nem volna-e szükség, kérdi, a Teremtés könyvének más passzusairól is szólni, ahol az ember feladata az Édenkert "művelése és gondozása"? /Genézis,2,15/ /Ugyanezen gondolatok S.Hauerwas, P.Vallin, a "zöldek" stb. bírálatában is megjelennek./

Az embernek a természethez való viszonya nem "uralkodás" jellegű egy parancs értelmében, a természet nem tekinthető az emberi munka pusztá nyersanyagának, sokkal jobban el kellene ismerni önértékét. Erre kötelez bennünket - mondja O.Höffe - a jövő nemzedéke iránti felelősségünk is.

O. Höffe nem tagadja, hogy a Laborem exercens gondolataiban és egész beállítódásában jelen van a világ emberhez méltó formálásának kritériuma, de ezt nem tartja kielégítően kibontottnak és hangsúlyosnak az uralom problematikájához mérten. A munka túlbecsülésének veszélyét tehát abban keresi, hogy a munka magas értéke hogyan érinti a tőle megfosztottakat, ill. napjaink fejlett világát. Hiányolja az enciklikából azokat az utalásokat is, amelyek a mai munkavégzésnek olyan problémáit érintik, amelyek nem írhatók le elsődlegesen a munka-tőke hagyományos konfliktusának problémájaként, ill. az ember és a tőke közötti "uralmi kapcsolat" megváltozását jelzik, mert az egyre absztraktabb és közvetítettebb lesz, és a részvétel új módjaival sem csökkenthető.

Ma - mondja O.Höffe - kettősség figyelhető meg a munka humanizálása vonatkozásában:

- a munka, bár már aligha követeli meg az embertől "orcája veritékét", kevésbé fáradságos és megerőltető, de még így is kevés esélyt ad az önmegvalósításra,
- a fejlett ipari társadalmakban egyre kevesebb időt kell "kenyérkereső" munkával tölteni, másrészt nincs elegendő munkaalkalom ahhoz, hogy mindenki részesedjen a "munka humánus érték többletéből", a munka - kenyérkereseten túli - személyes, társadalmi és kulturális értékéből.

A döntő szerep ma már nem a munkás és a tőkés közötti különbség, de a szakképzett és

szakképzetlen munkás között van. A szakképzettségbeli különbség az, ami az önmegvalósítás mértékét meghatározza. A szakképzetlen munkást a személyiség elvesztésének veszélye fenyegeti, és e veszteség nem írható a tőke primátusának számlájára. /Vagy csak nagyon másféle, általánosított értelemben, lásd Bourdieu szimbolikus tőkefogalmát./

A munkát tehát nem kell túlértékelni, de nem szabad hagyni az értelemvesztését sem, mert az napjainkban a személyiség értékvesztése is, akár mert az ember munkájával ismerteti el magát, és tőle megfosztottan nem valósíthatja meg magát benne, akár mert degradált, elidegenült formája a személyiség elvesztésével, megnyomorodásával jár együtt.

O. Höffe, bár explicite nem fogalmazza meg, abból a szempontból vizsgálódik, hogy hogyan érinti a munka magas értéke vagy éppen túlértékelése a különböző pozíciójú és mentalitású, különböző munkaattitűddel rendelkező embereket: azokat, akik a munkateljesítménnyel határozzák meg magukat, és azokat, akik tőle megfosztottak vagy általa emberi, személyi méltóságukban veszélyeztetettek.

A pápai szándékot a lehumanisztikusabbnak tartja, és igen fontosnak ma - amivel minden kritikusa egyet is ért -, mert kifejezi, hogy a munka mércéje és értéke az emberre, a személyiségre tett hatása. Ennek ellenére meg lehet fogalmazni fenntartásokat, hiányérzeteket.

Az is világos O. Höffe fejtegetéseiből, hogy úgy értékeli, a munkának ez a "túlértékelése" összhangban van az iparosodott fejlett világ munkaértékelésével, énképével, szükségleteivel. Mégsem problémátlan a benne élő különböző csoportok számára, nem volt az korábban sem /a munka-tőke ellentéte miatt/, nem az ma sem, amikor más ellentétek polarizálnak. De a munka magas státusza és ilyen interpretálása - láthatóan nem erőltetetten - összefüggésbe hozható a társadalmi pozíciókból fakadó eltérő érdekekkel és szemlélettel.

Érdekes megnézni, hogy mi a véleménye az enciklikáról M.-D. Chenu-nek, a munkateológia egyik legjelentősebb művelőjének. /17/ Szerinte az enciklika azért volt meglepetés a profán és keresztény világban egyaránt, mert ma az egyházi, vallási törekvésekben sokkal erősebb valamely rendszer melletti elkötelezettség keresése, mint az evangéliumi szándékok melletti. Az enciklika az evangéliumi alapok felelevenítésével mélyebben megalapozhatja e törekvéseket is. Ugyanakkor az enciklika mégis a mai problémák iránti nagy érzékenységről tanúskodik. Gyorsan reagál a kor kérdéseire, és kapcsolódhat azon törekvésekhez, amely a skolasztika elvetésével, a mai tapasztalatból való kiindulással a tanításban a korrekciók

és új értelmezések egy sorát akarja végrehajtani.

Egy megújuló tanításban kell tehát a munka értelmét és keresztény szellemiségét megtalálni. Erre vállalkozik a pápa az enciklikában - és ez nagy érdeme. A pápa felfogását M.-D.Chenu összhangban lévők találja a mai munkateológiai leírásokkal abban, hogy a "teremtés teológiájára" alapoz. Az embert - egy befejezetlen univerzumba állítva - "Isten teremtő társának láttatja", ahol az ember a "természet ura és konstruktora" lesz, akinek van szabad és felelős megbízatása, személyes elhivatottsága. Ezen az alapon egy olyan pozitív és összetartozó ember- és munkafelfogás bontható ki, amelynek nyomán nem lehet csodálkozni azon, hogy konvergencia fedezhető fel a munka fejlődése és az emberi nagyság kifejeződése között.

Ezért - a legutóbbi időkig - az ember helyének a természetben és a munka világában való keresését optimizmus kísérte. Erre maga a "teremtéelmélet" jogos alapot is ad, ami helyes, hogy kifejeződik az enciklikában. De az enciklika a katolikus felfogást mégis statikusan kezeli, mert ez az optimista megközelítés nem mindig volt a katolikus nézőpont sajátja. A Laborem exercensben a munka pápai megközelítéséből kiiktatódik nemcsak a korábbi felfogás ellentmondásossága, de a mai ellentmondásos, kevesebb optimizmust biztosító tendenciák bemutatása és konzekvenciáinak levonása a munka felfogására, valamint annak hangoztatása, hogy az embert nem lehet csak a munkájával definiálni.

Ugyanakkor az emberi öntudat és a természetben való uralom növekedésével korreláló új pozitív munkafelfogás - M.-D.Chenu szerint - csak a "realizmus" igényét erősíti fel, amely nem vezethet éppen az autentikus forrásnak, a "teremtésnek", a "teremtés jóságának" megkérdőjelezéséhez, mert nem veszíthetjük el hitünket a munkálkodó emberben, mint "a teremtés elhivatott, tudatos társszerzőjében". A munkateológia feladata az ebben való hitnek a fenntartása, túl a krízisben lévő ipari civilizáció szociológiai analíziséen. II. János Pál Laborem exercens enciklikája ezt az emberbe vetett hitünket erősíti, táplálja, ez adja felfogásának súlyát. A munka bemutatása az enciklikában ezt a célt szolgálja, és ennek alárendelődik minden más megfontolás.

Ezt a célt M.-D. Chenu is a leglényegesebb dolognak ítéli, ezért nem is hangsúlyozza azokat a felfogásbeli különbségeket, amelyek a saját és a pápai megközelítés között vannak. Véleményéből a befogadásra vonatkozóan az szűrhető le, hogy ott lesz pozitív az enciklika fogadtatása, ahol nagy az emberért való aggodás, ahol egy pozitív emberkép segítségét akarják igénybe venni a mai léthelyzet ellentmondásos

viszonyai közötti általános tájékozódáshoz, és nem is csupán szűk, "szociálpraktikus" szempontból. M.-D.Chenu felfogása tehát utal az enciklika általános pozitív ember- és munkafelfogására, amelyhez ma sok irányzat tud és akar kapcsolódni.

Az enciklika közép-kelet-európai fogadtatása

Formálisan úgy tűnhet, hogy ha a befogadás tárgyalásának elkezdett logikájához hű akarok maradni, akkor a közép-kelet-európai fogadtatást kellene most bemutatnom. Ennek azonban még sem tudok igazán eleget tenni, mert elemzésem nézőpontjai valójában az itteni vizsgálódások figyelmén kívül estek.

Az "applikatív megértés" - amely kritikai igényt is tartalmaz - e térség laikus, főleg marxista alapú elemzéseiben mutatkozik meg leginkább.

Az írások nagyrésze teológiai kommentálás. A teológiai szempontú "befogadás" a mű és olvasója "horizontjainak" egybeolvadását valósítja meg. Az "elfogadó kommunikativitásra" alapuló értelmezés eltűntet vagy eliminál minden elemző kritikát: "a kommunikatív tapasztalt világ maga sokkal inkább átadatik /traditur/ nekünk egy nyitott totalitásként, s a hermeneutikai erőfeszítés ott sikeres egyáltalán, ahol világot tapasztalunk, ahol megszűnik az idegenség, és megvilágosodás, belátás és elsajátítás történik, s végül ott is, ahol sikerül a tudomány minden ismeretének egy egyén személyes tudásába való integrálása". /18/

Különösen sok lengyel teológiai kommentálás született, és ezek alapján több igényes szerkesztésű kiadvány jelent meg. /19/ A lengyel katolikus körökben II. János Pál egész korábbi teológiai munkássága jól ismert, a Laborem exercens vizsgálatakor az életmű egészébe helyezik, és hangsúlyozzák az enciklikának abba való szoros illeszkedését, mint a pápa emberről szóló teológiai gondolkodásának ha nem is a lezáró, de valamiképpen összegző munkáját.

Kiemelném 1982 júliusában a Wroclawi Pápai Teológiai Kar, illetve a Lengyel Püspöki Kar Tudományos Bizottságának Szociológiai Osztálya rendezésében a Laborem exercens enciklikáról tartott ülést, amelynek célja részben az enciklikából adódó feladatok meghatározása, részben a kiadásához csatlakozó tanulmányok előkészítése volt. Hangsúlyozták, hogy ezekre a tanulmányokra nem azért van szükség, mert az enciklika "kommentálásra szorul", de mert - mint maga a téma is jelzi már - az enciklika új fejezetet kezd az egyház társadalmi tanításában, illetve egy új munkatársadalom felé nyit utat alapelveinek megfogalmazásával.

Szükségesnek tartják a lengyelországi megismertetését, de nem értenek egyet azokkal a Nyugaton gyakran

elhangozó kijelentésekkel, melyek az enciklika rendeltetését főleg a lengyel címzettekre korlátozzák. Igaz ugyan, hogy egyes gondolatai a szerző közvetlen hazai megfigyeléseire és tapasztalataira támaszkodnak, de ezeket tovább általánosítja, és az egész egyetemes egyház társadalmi tanításának gazdagságához illeszti.

Az egyházi fogadtatás tehát inkább leíró és ismertető teológiai magyarázat és hozzáfűzés, mintsem alkalmazó és kritikai attitűdű elemzés. Hasonlóan "visszafogott" a laikus sajtóvisszhang is. Például a lengyel napilap, a *Zycie Warszawy* /1986. szept. 16./ azonnal hírt ad az enciklika megjelenéséről, de - és nemcsak az idő rövidsége miatt - tudatosan kerüli a véleménynyilvánítást. Ismerteti az enciklika főbb gondolatait, magát a megjelentetést az egyház társadalmi tanítása szempontjából újnak és fontosnak ítéli, kiemelve, hogy az nemcsak a hívő katolikusoknak szól, hanem minden "jó szándékú" emberhez, így mintegy alapját képezheti egy közös etikai cselekvésnek.

A *Laborem exercens* itthon nem váltott ki a külföldihez mérhető élénk érdeklődést. Az egyházi ismertetések is inkább "népszerűsítő", mintsem elemzők. Szabó Ferenc, aki az enciklika nemzetközi és magyar visszhangjának áttekintésére és rövid értékelésére vállalkozik /20/, a szegényes közvetlen laikus magyar visszhangból Gergely Jenő cikkét említheti csupán. Elismeri analízisének objektivitását, de kifogásolja, hogy a dokumentum sajátos teológiai aspektusaira éppen csak utal, amely pedig lényeges dimenziója az enciklikának és a katolikus szemléletnek.

Gergely Jenő több írásában is foglalkozik a *Laborem exercens* elemzésével./21/ Elsősorban mint "szociálenciklikát" vizsgálja, és a politikai katolicizmus szemszögéből elemzi. E megközelítés azonban eltűnteti azokat a kérdéseket, amelyeket felvettem az enciklikával kapcsolatban.

Általában a magyar laikus kritikák egy ortodox vagy "megújított" formájú marxista bírálatát adják az enciklikának, így azoknak a kérdéseknek a központba állítása jellemzi, amely a marxizmusból aktuálpolitikai ideológiát csinált /osztály, osztályharc, munka-, tőke-, tulajdonfelfogás, szocializmus- és liberalizmus-bírálat/. Az enciklikának a politikai felhasználhatósága felerősödik e térségben. "1981-ben a *Laborem exercens* című, a munkáról szóló enciklika számunkra, akik nem vallási alapon opponáltuk a reálisan létező szocializmust, nagyon fontos hivatkozási alap volt, egyrészt jó értelemben vett harmadik utas tulajdonfelfogása, másrészt a szakszervezeti jogok melletti kiállása okán. A *Laborem exercens* enciklika egészen más értékrendszer alapján is nagyon jó szellemi szövetségeseink bizonyult" - írja Ludassy Mária. /22/

Hasonlóan "erjesztő" szerepet játszott az enciklika a "dialógus" politikai vonatkozásában is, bárhogyan

értékeljük is azt most. /A marxizmus pozíciójának "nagy változásával" a nyolcvanas évek elején még aligha számolt a résztvevők közül valaki./ 1986-ban rendezték meg a katolikus és a marxista filozófusok találkozását, amelyet korábbi gondolatok, kategóriák újrafogalmazásának és egy etikai értékrend megerősítésének szükséglete motivált /politikai legitimációs szerepéről nem beszélve itt/.

A "dialógusban" központi helyet foglalt el az emberkép és az emberi értékvilág felvázolása, amelyben hangsúlyozódott - az eltérő kiindulópontok ellenére - a munka kulcsszerepe az elméleti megközelítésekben és a gyakorlati értékteremtésben. Szinte valamennyi résztvevő érintette a munka témáját, és hivatkozott a Laborem exercens pozitív, ösztönző szerepére. Marxisták részéről is /T.M.Jaroszewski, T.Pluzanski, Lukács József stb./ elismerték a katolikus munkafelfogás fejlődését, humanista tendenciáit, benne a Laborem exercens kiemelkedő helyét állapították meg.

Azóta is sokszor, és általában elismerően hivatkoznak hazai körökben az enciklikára, de igazán jelentősebb tanulmány, elemzés nem született róla.

A Laborem exercens fogadtatása Amerikában

Az amerikai fogadtatást befolyásolja a sokszínű katolicizmusnak az amerikai kultúrában elfoglalt helye.

Az amerikai katolicizmus ma négy stratégia szerint illeszkedik a többretegű, nagy asszimilációs erejű amerikai világi kultúrába. /23/ Az egyes irányzatokat éppen az az eltérő alapállás alakítja ki, amely másképpen értékeli ma a katolicizmusnak az amerikai világi kultúrához való viszonyát.

A tradicionalista illeszkedés azokra a katolikusokra jellemző, akik alapvetően elutasítják az uralkodó amerikai kultúrát, és egy olyan tekintélyelvű módosítását szeretnék, ahol a katolicizmus nagyobb szerepet kap. Enélkül - mondják képviselői - az egyháznak inkább az elkülönülésre van szüksége, egy ellenkultúra képviselőjévé kell válnia, a tanításnak pedig tekintéllyel kell szólnia.

A nyitottabb neokonzervatív stratégia elismeri az egyház elsődleges hitbéli feladatait, de figyelmét inkább a második feladatra, az amerikai demokrácia megújítására összpontosítja. "A demokrácia csak akkor virágozhat, ha erkölcsi értékek irányítják az emberi szenvedélyeket. Állampolgári erények és a közjó iránti elkötelezettség nélkül nem lehet biztosítani a jogokat. A neokonzervatívok meg vannak győződve arról, hogy a katolikus egyház... jelentős mértékben hozzá tud járulni az amerikai kísérlet megújításához, a kívánatos hagyományos demokratikus értékek támogató megerősítéséhez."/24/

E felfogás képviselői /pl. M.Novak/ szándékaikat, gondolataikat összhangban lévőnek találják II. János Pál törekvéseivel, s úgy vélik, hogy az egyházi tanítás megújítására is ösztönző lehet a demokratikus kapitalizmus rendszere, annak demokratikus értékrendszere és gyakorlata.

A katolikus liberalizmus elsősorban az egyház modernizálását, demokratizálását, a katolicizmus belső reformját szeretné gyorsítani.

A radikális irányzatok /pl. forradalomteológia, zöldek, pacifisták stb. mozgalmai/ az egyház és a társadalom mélyreható átalakítását szeretnék elérni.

A négy stratégia egymás mellett él, és egymást valamint a világi kultúrát korrigáló szerepük van. A katolikus egyháznak s a világi kultúrának egyaránt szüksége van kihívásaikra.

A pápai enciklika témájánál, megközelítési módjánál fogva legjobb fogadtatásra a neokonzervatív gondolkodóknál talál /lásd M. Novak tanulmányait/, és azon radikális irányzatok képviselőinél, amelyek a harmadik világ problémáit közvetítik, egyben az "amerikai modell" kritikáját is adva. Az enciklika kritikai fogadtatása ahhoz igazodik, hogy mennyire vélik a "demokratikus kapitalizmus" támogatójának, és azt miképpen ítélik meg.

Amennyiben II. János Pál is felszólítja a katolikusokat világi kultúrájuk "evangélizálására", a vallási, a katolikus értékeknek a világi kultúrába való beépítésére, úgy az egyház számára is elsősorban a neokonzervatív stratégia nyújt nagy lehetőséget.

A Laborem exercens és a fejlett Amerika

A fejlett amerikai térség sokszínű fogadtatásáról hiteles beszámolót közöl, és saját, igen jellegzetes véleményét fejt ki a már említett neokonzervatív katolikus gondolkodó, M.Novak./25/

Véleményéből az enciklika értelmezésének és fogadtatásának éreklötöttsége jól látható: az, hogy mint katolikus társadalomtudós szükségesnek tartja a vallás, a katolikus teológia, még pontosabban kidolgozott munkateológiája támogatását az ideálisnak tartott rendszer, a demokratikus kapitalizmus támogatásához, a működéséhez szükséges intézmények, mentalitások, értékek és célok, munkaethozok megerősítéséhez.

M.Novak még a Laborem exercens megjelenése előtt több ízben kifejezte, ill. kifejtette, hogy a korunkra vonatkozó adekvát teológiának, amely a modern amerikai rendszert akarja értelmezni, a munka teológiájával kell kezdődnie, amelynek az elsődleges témája a teremtés, pontosabban a közös emberi-isteni

teremtés kell, hogy legyen, mert ez alapozhatja meg az ember világi aktivitását.

Ennek a követelménynek véleménye szerint tökéletesen megfelel a Laborem exercens, mivel korábban soha nem tapasztalt határozottsággal fogalmazódik meg benne az, hogy a társadalom megértéséhez az emberi munka a kulcskérdés.

Az enciklika - hiányosságai ellenére - minden korábbi enciklikánál közelebb hozza a reális elvekhez az egyház társadalmi tanítását. Elismerően nyilatkozik gazdag tartalmáról, a különböző idősíkok /múlt, jelen, jövő/ és terek /Afrika, Észak- és Latin-Amerika, Nyugat- és Kelet-Európa/ társításáról.

M.Novak szerint II. János Pál pápa "egy feltűnően amerikai megközelítést" adja sok fogalomnak, így az ember természetének, de az olyan konkrétabb kategóriáknak is, mint pl. a munka-tőke, a magántulajdon, a közösség stb., amelyeknek szerepe centrális a demokratikus kapitalizmusban. De a leglényegesebb gondolat "a feltalálás és felfedezés", a kreativitás szerepének hangsúlyozása a Föld ember általi uralmában.

Ezért kétségtelenül fontos dokumentumnak lehet tekinteni az enciklikát még a jövőre vonatkozóan is, mert: "Arra szólít fel bennünket, hogy folytassuk a megkezdett utat, de változtassunk is, hogy bizonyos dolgokat jobban tehesünk"./26/

M.Novak az enciklika gondolatait vizsgálódásában elsősorban a fejlett országok demokratikus kapitalizmusára vonatkoztatja. Öt témakört emel ki, melyek a következők:

- a munka szubjektív jellege,
- a munka prioritása a tőkével szemben,
- a tőke "hiányos" elemzése,
- a tulajdon,
- a felfedezés és feltalálás jelentőségének hangsúlyozása az enciklikában.

1. A munka szubjektív jellege

A munka szubjektív jellegének primátusával egyetért. Ugyanakkor a pápa szerinte jogtalanul fogadja el és használja elemzésében a korai kapitalizmus marxista felfogását, amely szerint a kapitalizmusban felcserélődik a helyes értékrend. Egyáltalán kapitalizmuskritikáját egyoldalúnak tartja. Ez szerinte történelmi igazságtalanság, mert pl. a XIX. században egyáltalán nem kezelték a szabad munkát áruként. Ez túlzás - mondja -, hiszen az árut veszik és nem bérlik. A bérmunka szerződés, így a korabeli bérmunka függetlenséget és ezáltal méltóságot adott a dolgozónak, amely hiányzott mind a közép-európai paraszti

világból, mind az amerikai rabszolgákéból. Ezt legvilágosabban A. Lincoln beszédei mutatják, amelyek előrevetítik a Laborem exercens témáját és számos gondolatát - állítja a legnagyobb komolysággal.

A bérmunkás megőrzi méltóságát és szabadságát, érzi a felfelé való mozgás áramlatát. Ezért nem lehet a kapitalizmust a munka szubjektív és objektív dimenziója helyes viszonyának megfordulásával definiálni, ahol a bérmunkás csak termelési eszköz. Egy ilyen irányváltás saját belső dinamikája elleni véték lenne. M. Novak /és a hivatkozási alapul szolgáló A. Lincoln-beszédek/ szerint a kapitalizmus még korai szakaszában is inkább "felszabadítja" a munkát.

2. A munka elsőbbsége a tőkével szemben

M. Novak továbbra is annak bizonyítására törekszik, hogy a II. János Pál pápa által felelevenített alapelv, amit az egyház mindig is vallott, "a munka elsőbbsége és magasabbrendűsége a tőkével szemben" megtalálható a kapitalizmus alapelveit kifejtő szerzők munkásságában, különösen A. Lincoln beszédeiben.

A tőkének megvannak a maga jogai, mondja, amelyeket éppúgy érdemes védeni, mint bármilyen más jogot. A közöttük lévő tagadhatatlan kapcsolat mindkettő számára kölcsönös előnyöket biztosít. "Ez az igazságos, nagylelkű és virágzó rendszer, amely mindenki számára kinyitja az utat, mindenkinek reményt ad, és azt követően energiát és haladást, a körülmények javulását hozza." /27/

3. A tőke jelentése

II. János Pál - M. Novak véleménye szerint - korlátozott és pejoratív véleményt ad a tőkéről, amennyiben "szigorúan értelmezve csak dolgok gyűjteménye". A pápa definícióját elsősorban "túlságosan szűknek" találja, amely kizárja "az emberi tőke" fogalmának használatát. Igaz, ezt a szűk fogalmat elég kreatívan használja a pápa - mondja -, mert központi szándéka az, hogy megmutassa, mind a tőke, mind a munka ugyanazon cél körül összpontosul: az ember elsőbbsége körül. Ma "a humán tőke" mint elsődleges erőforrás szerepel, és az csöppet sem antihumánus megközelítés, mert részben az ember uralmát biztosítja és manifestálja a Föld felett, részben ezáltal az embert gazdagítja.

E tekintetben egyetért a pápai elemzéssel, de az ökonomizmus olyan bírálatát helytelennek tartja, amely egy sajátos tudományág specifikus kérdésfeltevéseinek jogosságát összekeveri egy szélesebb horizonttal, amikor is egy tudományágot úgy tekintenek és bírálják, mintha az az emberi élet teljes víziója lenne.

M. Novak szerint "furcsa" a munka és a tőke közötti szoros kapcsolat állításakor csak a munkáról beszélni humanista, szubjektív és perszonalista értelemben, és mindezt megtagadni a tőkétől. A tőkének is megvan

a maga humanista, morális és szubjektív dimenziója. Hiszen - mondja - a tőkét is az emberek, a közjó szolgálatába lehet állítani, és pl. nagy morális különbség van a között, hogy a gazdagok egyszerűen felélik a gazdagságot, vagy megtakarítanak és befektetnek.

4. A tulajdonjog

A tulajdonjog elemzésénél a pápa jobban elismeri már, M. Novak szerint helyesen, hogy mind a munka, mind a tőke mögött emberek állnak. E kategória enciklikabeli tárgyalásának újszerűsége, hogy II. János Pál enyhít és old a korábbi enciklikák magántulajdon melletti elkötelezettségén. Hangsúlyozza, hogy "a katolikus elv" eltér mind a marxizmus hirdette és a különböző országokban megvalósított "kollektivizmus" programjától, mind a kapitalizmus programjától, amit a liberalizmus és a neki megfelelő politikai rendszerek inspirálnak.

M. Novak a kapitalista magas munkaethosz létrejöttét nem a korábbi katolikus elvvel való radikális szakításban látja - a puritán etika ill. a protestantizmus által -, mondván, hogy azok a katolicizmus eszméiben is jelenlévők, amennyiben mélyen a zsidó-keresztény gyökerekből fakadnak, hanem - eltérően M. Weber-től -, elsősorban a politikai demokrácia szabadság lehetőségeiben.

Ezért nem tartja szerencsésnek a "katolikus elv" bármely formájának szembeállítását a "kapitalista elvvel" vagy a protestantizmussal. Elsősorban a politikai demokrácia nyit új lehetőségeket a kapitalista fejlődés számára, nem a katolikus elv megtagadása. Ezért nem feltétlenül ellenfele a katolicizmusnak a liberalizmus, a demokratikus kapitalizmus.

M. Novak - mint neokonzervatív gondolkodó - is "termeléscentrikus", elsősorban a termelés szemszögéből veti fel a problémákat, és a "pazarló" fogyasztással szemben - a puritán etika, az aszketikus valláserkölc nézetével összhangban - lép fel, mint amely elpusztítja a termelés kívánta munkaerényeket. A modern kapitalizmus kulturális ellentmondásait akarja feloldani, vagy legalább is enyhíteni, a fogyasztói magatartás nemkívánatos mellékhatásait gyengíteni, és a puritán etikához való visszatéréssel kíván védekezni a hedonizmus ellen.

M. Novak az etikailag racionalizált vallásos életmódtól várja a demokratikus kapitalizmus ellentmondásainak a megoldását, amelyhez olyan vallásos pluralizmus szükséges, amelyben nem állnak szemben a vallási etikák, sem a vallási és profán etikák.

Miben áll a pápa kapitalizmuskritikája? Fő gerince a tulajdonfelfogása. A tőkének a közjó céljait kell szolgálnia, ezért nem ismeri el a pápa a magántulajdon "abszolút érinthetetlen" jogát, mert nem lehet a tőkét "a munka ellenében" birtokolni. Sőt, jogosnak lehet elismerni a termelőeszközök "társadalmiasításának" bizonyos formáit. Ezekkel az elemekkel lényegében egyetért M. Novak is, de szerinte talán erőteljesebben kellene hangsúlyozni a munka és tőke társításának előnyeit, mert ezáltal tud és képes a munkás "részt vállalni a felelősségben és kreativitásban". A magántulajdon nemcsak a gazdaság szűkebb céljai szempontjából fejt ki előnyös hatást, de pozitívan érinti a személyes értékeket, a személyes magatartást is. Tehát a főérv a termelési eszközök magántulajdona mellett M. Novak szerint éppen egy perszonalista érv, mégpedig az, hogy éppen ez a forma képes leginkább tudatosítani a dolgozó emberben, hogy "magának" dolgozik. A magántulajdon a titka mind a perszonalizmusnak, mind a kreatitásnak - állítja M. Novak.

Egyébként úgy találja, hogy a munka és tőke összekapcsolására tett pápai javaslatok, vagy jónak talált gyakorlati megoldások közül már sokat megvalósítottak a demokratikus kapitalizmus rendszereiben.

5. A feltalálás és felfedezés értékei a Laborem exercensben

Az enciklikán végighúzó metafora: a teremtés bibliai képe. A teremtés kategóriájából való kiindulás M. Novak szerint "mélyebb és igényesebb" elemzést tesz lehetővé, mint a felszabadítás teológia empirikusabb indíttatása. Lehetővé válik, hogy hangsúlyozza az embernek az "elhivatottságát" a Föld feletti uralomra, hogy a világot gazdag erőforrásokkal és lehetőségekkel felruházottnak mutassa, amelyet az embernek fel kell fedeznie, és ki kell aknáznia a maga számára és a "közjó" céljaira.

Az ember egyre többet fedez fel a "teremtés titkaiból". E feladat ideális megvalósításának a demokratikus kapitalizmus körülményeit tekinti. Újra és újra összeveti a Laborem exercens paragrafusait A. Lincoln vízlójával, az ember felfedező munkájáról szóló dicshimnuszával, megállapítva, hogy A. Lincoln valójában arra hívta fel a farmereket, mint amire II. János Pál pápa kér bennünket: legyünk "közös teremtők" Istennel.

M. Novak a recepcióról, a jobb- és baloldal fogadtatásáról

M. Novak is megállapítja, hogy az enciklika legérdekesebb tulajdonsága, hogy mind a jobb-, mind a baloldal magáénak vallotta.

Sokan egy "balratolódást" látnak benne. Pl. az Ecumenist-ben Gregory Baum azt írta, hogy "azok a

katolikusok, akik figyelemmel követték az egyházi tanításban az utóbbi időben balra bekövetkezett elmozdulást és ezáltal a szocialisták szimpátiájára találtak, el vannak ragadtatva az enciklikától, és úgy értelmezik, mint annak az iránynak a megvalósulását, amelyben mozognak". /28/ G. Baum szerint az enciklika "hosszú, kritikus és kreatív dialógus a marxizmussal".

Ugyanakkor a Heritage Foundation négy igen "tiszteletteljes és együttérző" előadást közölt az enciklikáról, melyekben a szerzők szintén saját nézeteiket látták megerősítve, jelesen a liberális kapitalista demokrácia alapelveit és gyakorlatait, amelyeket ők mint katolikus tudósok magasra értékelnek.

M. Novak szerint mindkét tábor olvasata bizonyos értelemben helyesnek látszik, de valójában az utóbbihoz kapcsolódik. Úgy érzi, a pápa erőteljesen harcol a mindent átható marxizmus ellen, korábbi írásaiban éppúgy, mint az enciklikában, amely a marxizmussal való szembenállás jegyében fogant. Ezért enyhén szólva eufemizmus "dialógusnak" nevezni azt, ahogyan a pápa a marxizmussal bánik. De - hangsúlyozza -, ugyanakkor mégis igaz, hogy a pápa gondolatát inkább formálta a marxizmus élő tapasztalata, mint a liberális kapitalista demokráciáé.

Mégis van néhány mozzanat, amely a mérleg nyelvét mintha G. Baum álláspontja felé billentené. Úgy tűnhet - mondja -, bizonyos részek, szövegek kiemelésével, mintha a pápa bátorítaná a "kollektívizmust" és a "tervezést".

Másfelől, az enciklika minden korábbi pápai dokumentumnál erőteljesebben hangsúlyozza az egyén szerepét, jóllehet hagyományos katolikus keretekben. Sőt, még az új perszonalista megközelítés is valójában a magántulajdon hagyományos katolikus tanításának nyújt védelmet. Az enciklikában sem kollektívizálásról beszél a pápa, inkább a "társadalmiasítás" lehetőségéről.

A baloldali pozitív fogadtatást elősegítette, ill. a balratorlás látszatát kelthette azon egyházi tradíciónak az enciklikában való fenntartás nélküli szerepeltetése, amely szinte kizárólag pejoratív értelemben beszél az angol-amerikai filozófiai, kulturális tradícióról: a liberalizmus és individualizmus elméleti-gyakorlati megnyilvánulásairól. Nyilván vannak olyan elemek e tradícióban - mondja M. Novak -, amelyeket jogosan lehet kritizálni, de ezt már sok liberális tudós maga is megtette. Továbbá meg kell említeni azt is, hogy a kritika mellett ezek a tudósok /pl. J. Dewey, J. Royce/ a "közösség" értékéről is értekeztek igen pozitív beállítással oly módon, amely gazdagíthatja más elméletek /pl. tomizmus, európai fenomenológia, egzisztencializmus, perszonalizmus stb./ hagyományait.

Tehát amikor a pápák elítélték a liberalizmust és az individualizmust, egyrészt nem voltak pontosak a szerzőket és a doktrínákat illetően, másrészt pedig nem mindig fejezték ki világosan azokat a módokat, ahogyan maga az egyház bizonyos liberális értékeket magáévá tett /pl. a vallásszabadságot, a "nyitott egyházat", az aggiornamento-t és egyébeket/. Végül pedig, ha vannak a liberalizmusnak és individualizmusnak elutasítandó vonásai, akkor a liberális és individualista kultúrán nevelkedett katolikusoknak joguk van bizonyos világosságot és egyértelműséget elvárni a liberalizmusnak és az individualizmusnak egy specifikus katolikus formájától. Nem valószínű, hogy a liberalizusból vagy az individualizusból mindent el kellene vetni.

Hiszen - elmélkedik tovább M. Novak - felmerül a kérdés, az egyéni felelősségre vonatkozó erős elmélet nélkül, hogyan lehet megvédeni a lelkiismereti szabadságot, tisztelni az eltérő véleményt, a bátor és erős egyéniségek magányosságát, belső életét, személyes elhivatottságát stb., vagy más hagyományos katolikus értékeket? A perszonalizmus valójában rendelkezik az individualizmusnak egy sajátos elméletével.

Továbbá, teszi hozzá M. Novak, a közösségnek sem minden formája egészséges, vagy egyeztethető össze katolikus tartalmakkal. Pl. bizonyos családformák már megsértik a katolikus kultúrát azáltal, hogy egyes családtagokra olyan korlátokat erőltetnek, amelyek "károsítják" a lelkiismeretet. /Máté, 10:37/ A nacionalizmust is el kell választani a hazaszeretettől. Az igazi katolikus közösséget is megronthatja a konformitás, a túlzott csoportidentifikáció stb.

Maga "az individualizmus" és "közösségiség" is teljesen másként valósul meg a különböző /katolikus/ kultúrákban /pl. Írország, Olaszország, Lengyelország, Ausztria stb./.

Eltér a két fogalomról a különböző nemzedékek tapasztalata is. Ezeket a változásokat nem lehet sem pozitívnak, sem negatívnak tekinteni. Ezért - mondja M. Novak -, "a katolikus teológia és főleg a katolikus átlagember előtt álló feladat az, hogy még körültekintőbben vizsgálja meg a személy és közösség teológiai koncepcióját". /29/

Az elmúlt kétezer évben a katolikus átlagember az emberi kreativitás hatalmas fejlődését élte meg. Az ebből eredő szinte valamennyi felfedezés és feltalálás a demokratikus kapitalizmus talajáról indult el, mivel ez az újításra törekvő társadalmi szerkezet olyan gazdasági berendezkedés, amely támogatja a modern kreativitást, a technológiai áttöréseket. Egy pluralista társadalomban sok lehetséges életforma között választhatnak az emberek. Ezekben a rendszerekben "életre kel a velünk született intelligencia", mert az

emberi kreativitásra épít és ösztönzi azt - állítja M.Novak.

Ezekkel bizony valóban megfontolásra való érveket sorol fel M.Novak, azt, hogy lényegesebben differenciáltabb és torelánsabb felfogás szükséges a liberalizms, a demokratikus kapitalizmus katolikus megítélése esetében is.

A teremtés teológiája

II. János Pál pápa "radikális teológiát" hirdet a Laborem exercensben, amikor az embert mint a teremtő Isten képmását értelmezi, amelynek következménye, hogy az emberi lény hivatását a Teremtő kreativitásában való részvétel révén tölti be. Az ember csak amikor teremtő tehetségét használja, követi a Teremtő akaratát, hogy a munka által érje el az őt megillető helyet a látható világban.

Az embert így nem környezete határozza meg, hanem saját immanens képességei révén "uralmat" nyer minden determinizmus fölött. Az ember nem a társadalom és természet szülötte, szembehelyezkedhet vele, és ekkor önmegvalósításában Isten akaratát képviseli, követi, teljesíti.

Hangsúlyozza, hogy a pápai teremtésfelfogás más, mint az utóbbi években "uralkodott" felszabadítás teológia felfogása, de benne van a békére, igazságosságra, szabadságra való vágyakozás. M.Novak mindig erőteljesen hangsúlyozza a pápai és a felszabadítás teológia felfogásai közötti eltéréseket. Konkrétan meg is jelöli ezeket:

1. Az enciklikában a pápa elutasítja az osztályharc tézisét.
2. Miközben kiemeleli a munka elsőbbségét, igazolja a tőkét mint az emberi munka évszázadokon keresztül anyagi megtestesülését.
3. Az elnyomás és felszabadítás közötti ellentét elsődleges hangsúlyozása helyébe a kreativitás megléte vagy hiánya közötti ellentétet helyezi.
4. Erőteljes kapcsolatot lát az emberi személy és a munka szubjektuma között, amely megalapozza az ember jogát a munkája gyümölcsére, értvén rajta a magántulajdon jogát is.
5. A pápa kiemeli az államosításnak, a kollektivizálásnak a veszélyét, amellyel a kormányzati vezetés mint egy "új osztály" kerül hatalomra, a vezetés és a termelési eszközök monopóliumát hirdeti saját maga számára, miközben megsérti az alapvető emberi jogokat.
6. Az enciklika minden korábbi katolikus tanításnál helyesebben értelmezi a "társadalmiasítást", hogy olyan

fogalmat nyerjen, amelyben egyszerre őrizheti meg az emberi személy tiszteletét és a magántulajdonhoz való jogait, azaz a munkája révén minden egyes személynek joga van résztulajdonossá válnia, miközben együtt dolgozik társaival. E cél érdekében konkrét "technikákat" is javasol a pápa, amelyek - mondja M. Novak - nemcsak teljesen összeegyeztethetők a demokratikus kapitalista gyakorlattal, de már többet meg is valósítottak belőle. Így, amit a pápa is különösen fontosnak tart, a munka társítását a tőke tulajdonjogával, a "közvetítő testületek" sokaságának létrehozását, amelynek létéről már A. de Tocqueville is ír, amelynek magába kell foglalnia az alkalmazottaknak a "kockázatban" való résztvállalását is. Ezek tehetik igazán érdekeltté és motiválttá a munkást.

M. Novak enciklikaértelmezésének e vonatkozása nem a tulajdonformák sokféleségének lehetőségét emeli ki, hanem elsősorban a magántulajdon pozitívását az emberi erőforrások mobilizálására a természet kincseinek kiaknázásában, a magántulajdon működésének összeegyeztethetőségét a perszonalista elvekkel. Azaz valójában a magántulajdon sokfélesége az, ami a perszonalista elvet érvényre juttatja, és a "társadalmiasítás" inkább a magántulajdon egyféle válfaja. Itt tehát elsősorban kommunizmuskritikáját fejt ki M. Novak.

A teremtés teológiája a dolgozó személy munkája általi elismerését jelenti, a munka és tulajdon összekapcsolását, ahol a tulajdon a munka feltétele lesz, így az emberi kreativitás feltétele is. A személy objektív lehetőséget és szubjektív ösztönzést kap, hogy saját kreativitással, iniciatívával rendelkező lényként mutakozzon.

A teremtésteológia kifejtésének másik célja M. Novak szerint az enciklikában az, hogy hozzájáruljon a szegények sorsán való javításhoz. Itt újra a felszabadítás teológia ellenfeleként lép fel, amely más gazdasági alternatívát kínál, mint a M. Novak által vázolt kreatív kapitalizmus, anélkül, hogy e társadalom kreatív potenciáljának kérdését felvetné. A felszabadítás teológia biztos talajon áll, amikor elutasítja a csak "növekedésen" alapuló gazdasági elméleteket, amelyek nem fordítanak kellő hangsúlyt az "elosztásra". De a szocialista országok kísérletei és kudarcai mutatják, hogy azok nem kínálnak többet a szegények számára.

A világ gazdag, az ember kreatív, ahol hiányosságok tapasztalhatók, csak a gazdasági rendszer lehet a hibás. Az ember teremtő lény, és ez sehol máshol nem mutatkozik meg jobban, mint a mindennapi gazdasági feladataink végzésében. Ezért az egész gazdaságnak kreatívvá kell válnia. Csak egy ilyen gazdaság biztosítja a mai ember lehetőségeit. Az emberi kreativitás előtt álló akadályokat el kell hárítani,

a lehetőségeket fel kell tárni. Egy ilyen társadalom és gazdaság felel meg legjobban az isteni szándéknak, és teremt megfelelő kibontakozást az emberi képességeknek. Igaz, ismeri el M. Novak, egyes nemzetek számára nem bocsátott a Teremtő egyformán jó természetes adottságokat, mégis, minden történelmi kultúrában az ember Isten képére formált, mindenhol mindenki rendelkezik a munka és teremtés hivatásával. Ezért nem lehet a teremtés teológiája alapján szembeállítani nemzeteket, csoportokat, egyes embereket, térségeket /pl. fejlett és fejletlen, Észak és Dél stb./. Sokkal inkább felszólít bennünket egy új világ teremtésére az ember képességei alapján, hiszen az emberiség eddigi eredményeit is a munka hatalmas kreativitása tette lehetővé.

Az előttünk álló nagy feladat a szegényeken való segítség - mondja M. Novak -, a pápa is erre akarja az olvasókat rávenni, de nem az "ellenségeskedés" hangján, amely oly divatos a világi ideológiákban, hanem a teremtésteológia alapján, a hit és szeretet alapján. Ez az autentikus keresztény tanítás, amely egyszerre származik a Kinyilatkoztatás fölötti több évszázados elmélkedésből és a jelenkori tapasztalatok elméleti feldolgozásából. Ugyanakkor a praxis teológiája is, a gyakorlat helyes elvének megfogalmazója az emberi szubjektivitás, a termelési folyamat és a gazdasági rendszer szempontjából is: mert a személyes kreativitást szolgáló társadalmi szerkezetre van szükség. Nem hagy kétséget afelől, hogy ennek leginkább a demokratikus kapitalizmus, legjobb formájában az Egyesült Államok berendezkedése felel meg. "Egy ilyen alapon megszerkesztett társadalom az "Áldott Szentháromság képe, a minden dolgok Teremtőjének, a történelem Urának, a sötét teremtés fölött tűnődő Szentléleknek a képe." /30/

M. Novak nem elemzi igazán a harmadik világ helyzetét, nem is tekinti ezt feladatának. Ehelyett egy kettős cél vezérli, a pluralista demokrácia, a demokratikus kapitalizmus /liberalizmus/ összeegyeztethetőségének bemutatása a Laborem exercensben kifejtett teremtésteológia gondolataival és következményeivel, és mindezek kritikai felfogásainak kirekesztése /felszabadítás teológia, marxizmus/, hiszen mind az enciklika, mind a cikk keletkezésekor nem volt még a marxizmus és a kelet-európai szocialista rendszerek válsága ill. felbomlása oly nyilvánvaló, tehát erőteljesebb a konfrontáció szükséglete is velük.

M. Novak elemzése mutatja leginkább, legkonkrétabban, hogy a pápai elemzés általános jellege, struktúrája mennyire megfelel annak, hogy különböző indíttatású és kondicionáltságú közelítések és értelmezések, pl. az amerikai munkatársadalom neokonzervatív szószólói megtalálják benne saját gondolataik igazolását.

M. Novaknál könnyen felfedezhetjük a munkatársadalom munkaideológiájának megfelelő gondolatokat is.

A munkaideológia legfontosabb elemei M. Novak elemzésében a következők:

- kiemeli jelentőségét annak, hogy az enciklika a munkát - túl a gazdasági megközelítésen - az emberi méltóság általános rangjára és síkjára emeli, ezzel erősítve a munka fontosságát és értékét az emberi életben,
- folyamatosan hangsúlyozza a munkateológia összhangját a kapitalista társadalmak ama pozitívításával és legitimáló erejével, amely az ember kreativitásának, az emberi erőforrások felfedezésének és kiteljesítésének jegyeiben, valamint "nyitott társadalom" voltában, azaz a felfelé irányuló erőteljes mobilitási tendenciák lehetőségeiben nyilvánul meg leginkább,
- az ember "teremtő lény volta" legjobban a mindennapi gazdasági feladatokban való helytállásban mutatkozik meg.

M. Novak végig a demokratikus kapitalizmus olyan modelljével és ideológiájával dolgozik, amely azt bizonyítja számára /és olvasói számára/, hogy az nem állítható szembe a katolikus elvvel, sőt par excellence megfelel neki. Ezzel összhangban olyan "olvasatát" adja az enciklikának, amelyből a "megfelelés" jól érzékelhető, a hasonló gondolat felfedezhető lesz.

Ez a megközelítés vonatkozik mind az öt kérdéskör kiemelésére, elemzésére és problémakezelésére.

Ugyanakkor úgy tűnik számára, hogy lehetséges, sőt szükséges lenne egy másféle kapitalizmus- és liberalizmusértelmezés a katolikus egyház részéről - amely véleménnyel egyébként nincs egyedül -, és azok értékeinek beépítése a katolikus gondolkodásba.

Valóban, kísérletet lehetne itt tenni a "közös zárványok" felfedezésére, a "zárt ideológiai rendszeren" való oldásra, egy "pluralisztikusabb" egyházi felfogás kiépítésére. Ezt a törekvést nem lehet még igazán felfedezni a pápánál, pedig eredményesebbnek tűnik az "integrációs technika" alkalmazása a "tiltással" és a "szegregációval" szemben a valláserkölcsei hatalom fenntartására egy liberalizálódó világban. Ezzel elháríthatna egy legitimációs konfliktust, sőt "vallási tőkeként" /P. Bourdieu/ hasznosíthatná a liberalizmushoz való közeledést.

A Laborem exercens a harmadik világ perspektívájából

E. Bartell az enciklika értékelését a harmadik világ szemszögéből végzi el. /31/

Elfogadja és használhatónak tartja a teológiai alapot, "a közös teremtés" elvét, amelynek véleménye szerint két lényeges implikációja van:

- az ember kreatív képességének elismerése és fejlődésének tételezése, ill. annak hangsúlyozása, hogy az ember ezen minősége vezet az ember dolgok feletti primátusának figyelembevételéhez,
- és ezek alapján lehetséges a kreatív kapitalizmus elismerése és hiányosságainak kritikája.

A pápa társadalomformálásra vonatkozó javaslatai véleménye szerint nem radikálisak, még csak nem is egy középút felé mutatók, inkább minden vonatkozásban reformisták, kényes egyensúlyra törekvők. A pápa tartózkodik a szélsőséges és össze nem egyeztethető rendszerek absztrakt modelljeinek vagy konkrét gyakorlatainak egyesítésétől, ehelyett egyszerűen elismeri az egymással versengő rendszerek és elméletek tényleges sokféleségét, nemcsak a fejlett, de különösen a fejlődő országokban. Elkerüli a specifikus programok, irányvonalok és fejlesztési stratégiák egyoldalú vagy céltudatos támogatását. Pi. kerüli az emberi kreatív képesség hangsúlyozásának kedvező "közös teremtés" tanításának olyan egyoldalú felhasználását, amely akár a piaci kapitalizmus szabad vállalkozásának szisztematikus támogatását, akár a tulajdonjogok radikális átalakítását jelentené.

E.Bartell - szemben S.Hauerwas felfogásával - elfogadja a "közös teremtés" gondolatát és feltevését, ugyanakkor - szemben M.Novak felfogásával - nemcsak hogy nem von le belőle a kapitalizmus szellemének támogatására szolgáló direkt következtetéseket, de egyenesen úgy véli, hogy a pápa tartózkodik ettől, tehát nem teljesen jogos az ilyen "olvasat", bár lehetséges, miként M.Novak elemzése mutatja. Ugyanakkor a felszabadítás teológia radikális társadalomalakítási gondolatai sem találnak benne fogódzót.

Szerinte a pápa óvatos stílusában inkább kritériumokat és példákat kínál a gazdasági élet irányítására, az intézmények és az emberek személyes viselkedése számára.

A pápa elkötelezettségét hangsúlyozza a harmadik világ, a szegény országok és azok szegényei iránt, amit az is mutat E.Bartell szerint, hogy a felszabadítás teológia dokumentumainak nyelvezetével egyező kifejezéseket használ, amikor az egyházra, mint a szegények egyházára utal. /Ezzel ellentétes értelmezések azok, amelyek éppen a nem kielégítő figyelmet és problémaérzékenységet fedezik fel az enciklikában a harmadik világ gondjai iránt /pl.P.Vallin, G.Chiarante/, ill. amelyek éppen a felszabadítás teológia elleni dokumentumnak tekintik az enciklikát, de legalábbis bírálatának teológiai alapját fedezik fel benne /lásd: J. Sieg, M. Novak véleményét/.

E.Bartell szerint - ellentétben S.Hauerwas véleményével - a pápa hangsúlyozza az összefüggést a hatalom és a gazdaság, a kreatív tevékenység lehetőségeiben való részvétel között. Szerinte a növekedés és

elosztás kapcsolatának "a közös teremtés" tanításából való levezethetősége azt jelenti, hogy minden ember számára biztosítani kell a termelésben és az elosztásban való részesedést, ill. biztosítandó jogként jelenik meg a "közös teremtésben" való részvétel mint a munkához való jog. Ezek, különösen a harmadik világra jellemző erőteljes tökekoncentráció miatt, igen radikális következtetések. A szerző szerint ez tekinthető az enciklika legfontosabb hozzájárulásának a tradicionális egyházi tanítás megújításához, mert a pápa nem egyéni morális kötelezettségekről beszél, nem jótékonykodásról, de mélyen megalapozott társadalmi igazságosságról, mint olyan nélkülözhetetlen elemről, amely elvezethet valamennyi ember kreatív potenciáljának megvalósításához.

Érdeme az enciklikának az is, hogy összekapcsolja a munkások jogait és a népek fejlődését. Nem középutas paramétereket, hanem etikai kritériumokat ad, amelyek a társadalmi élet minden területére mindenhol és mindenkor alkalmazhatók.

Igaz - mondja E. Bartell - vég nélkül lehetne sorolni az enciklika tartalma és mérete közötti különbségből fakadó fel nem vetett vagy meg nem válaszolt kérdéseket, köztük sok olyat, amely különösen a harmadik világ szempontjából fontos, pl. a munkanélküliség, a vidék-város ellentéte, a generációs feszültségek, az optimális népességnövekedés egész kérdésköre a "közös teremtés" bibliai mandátumának megvalósítási szempontjából.

Az enciklika - véleménye szerint - egy lépéssel tovább bővítette a pápai társadalmi tanítás tradícióját egy univerzális valóság irányába az Evangélium alapján. Így maga az enciklika is értékelődhet úgy, mint "egy kis lépés a közös teremtésben".

Könnyen lehet úgy értelmezni a dolgokat - mondja -, hogy az enciklikaforma nem megfelelő egy olyan mérvű feladat megoldására, amely földrajzilag globális. Ugyanakkor igen erős a pápának a szintézisre való törekvése. A *Laborem exercens* metodológiáját tekintve eklektikus, és a pápa sok általános kategóriát használ. /Pl. a közvetlen munkaadó fogalma olyan tág, hogy mindent magába foglalhat a helyi önkormányzatoktól kezdve a személytelen nemzetközi piacgazdaságig. Végül is ügyes - véli E. Bartell - egy ilyen mindenre és mindenhol alkalmazható fogalom bevezetése./ Ezért azok számára csalódást okozott az enciklika - általános volta miatt -, akik konkrét gyakorlati helyzetek tiszta és sajátos irányaihoz vártak tőle útmutatást.

A *Rerum novarum* megjelenése óta a pápai szociális tanítások figyelmét a "középút" keresése töltötte be,

rendszereket értelmeztek és hasonlítottak össze, állást foglaltak egyik vagy másik mellett, egyik vagy másik jellemzőjük ellen vagy mellett kötelezték el magukat. A Laborem exercens jelentősége éppen az, hogy nem folytatja e hagyományt, hanem ezen szemlélet meghaladására törekszik, kiterjesztve a vizsgálódás földrajzi és metodológiai kereteit. A korai szociális enciklikák és kommentárok színtere a 60-as évekig a nyugati ipari civilizáció volt, a Laborem exercens elemzési köre kibővült a harmadik világ felé, amely nagyban hozzájárult fogadtatása sikeréhez.

II. János Pál pápa próbálkozása, hogy kiszélesítse a megközelítést, és "összefogja a harmadik világ gondjainak fonalát", megmutatkozik már korábbi latin-amerikai látogatásaikor tett nyilatkozataiban is. Mindez nem kerülte el a világ szegényebb területeinek figyelmét, különösen Latin-Amerika katolikus kultúráját - mondja E. Bartell.

A felszabadítás teológia jeles képviselője, Gustavo Gutierrez hasonlóan nyilatkozik: "...nem elég hangsúlyozni, hogy a pápa nemzetközi perspektívában szemlélődik, ugyanannyira hangsúlyozni kell, hogy e tekintetben megfontolásai magukon viselik a harmadik világ problematikájának jegyeit. Az első társadalmi enciklikák elsősorban európai kontextusban születtek... Azután a Populorum Progressio nyilvánvalóan más álláspontra kívánt helyezkedni. A jelen enciklika, a Laborem exercens az utóbbi nézőpontot erősíti. Ezért nem is kell csodálkozni, hogy a Laborem exercens kevésbé jól fogadták Európában, mint a harmadik világban". /32/

G. Gutierrez véleménye az enciklika fogadtatásáról hasonló az Egyesült Államokban született sok kritikus véleményhez. Igaz, ez néha igen éles hangvételben fogalmazódik meg, mint pl. D. Seligman cikkében, aki szerint az enciklika "általános tónusából ítélve... az egyház egyre inkább a harmadik világ antiimperialista retorikájának balekja lesz". /33/

A latin-amerikai reagálások pozitívabbak és széleskörűbbek voltak, mint az Egyesült Államokban keletkezettek - véli E. Bartell.

A pápai munkafelfogással kapcsolatban úgy látja, hogy teológiai szempontból elődeitől eltérő helyre teszi a hangsúlyt. Míg pl. XI. Pius és XII. Pius számára a munka sokkal inkább a bűn jegyében jelent meg, II. János Pál pápa szerint az Isten képmására teremtett ember munkája révén részt vesz a Teremtő tevékenységében, és bizonyos értelemben továbbfejleszti és tökéletesíti azt.

Bár II. János Pál is elismeri a bűnnek az emberi munkára kifejtett hatásait abban a néha nehéz és fáradságos oldalában, amely az emberi munkát kísérte az ember bűnbeesése óta. Azonban, az a

"megbízás", amelyet a pápa a Genezisből származtat, a munka során alkalmazott erőfeszítések ellenére nyilvánvalóan pozitívabbnak és jelentősen produktívabbnak tekintett, mint elődei értelmezéseiben.. Pius XII. Pius utal a teremtésre az emberi munkával kapcsolatban, de ez az utalás nem vonatkozik a munka belső értékére, sem a természet erőforrásainak kiaknázására irányuló produktív mandátumára. Ahogyan viszont II. János Pál, az istenképű ember Istentől kapott megbízását hangsúlyozza az enciklikájában a Földön való "uralomra" vonatkozóan, az igen széleskörűen értelmezhető a Föld valamennyi erőforrására, az egész modern realitásra, és a fejlődés leendő stádiumaira vonatkozóan is.

A munka morális kritériumát a pápa - mondja E. Bartell - mégsem külső vonatkozásaiban jelöli meg, hanem a munka aktív teremtő alanya, a dolgozó ember méltóságára való vonatkozásában.

A pápa - a munkával kapcsolatos egyházi tanítás földrajzi határainak kiszélesítésén túl - a módszertani kereteket is tágítja, így ezáltal is megkülönböztethető az előző enciklikáktól. Amennyiben a hangsúly a dolgozó emberre mint a munka alanyára esik, a munka empirikus, észlelhető, tapasztalható formáira fordítja a figyelmét. Így "kísérletezőbb metodológiájában", mint elődei. A konkrét kérdésekről etikai értékítéletek születnek, nem egyszerűen logikai elemzés alapján, de annak révén is, hogy normatív kritériumokat alkalmaz a megfigyelt, az emberi tapasztalat leíró elemzésére. A munka etikai értékelése nem egyszerűen a természeti törvény absztrakt megfontolásaiból származik, dedukálódik, hanem az emberi lénynek mint a munka alanyának konkrét tapasztalatából. Tehát sokkal inkább megalapozott elemzése empirikusan, mint az elődeié, hiszen a munka személyes vagy társadalmi értéke a munka alanyának szemszögéből merül fel.

A teológiai antropológiára alapuló etikai elemeknek a széleskörű emberi tapasztalattal történő kombinálása lehetővé teszi a kortárs ítéletadást a gazdasági élet sokféle konkrét kérdésében, úgy, hogy a korábbi enciklikák filozófiai szemléletének folytonosságát megtartja.

Lényeges az is, hogy felismeri és elismeri az empirikus valóság sokféleségét. Világos törekvés az enciklikában a történelmi és kulturális sokféleség bevonása a munkáról szóló pápai társadalmi tanítás metodológiájába éppúgy.

Mindez eltávolítja a pápát az ún. "középút" vagy "harmadik út" keresésétől. "Ennek a megközelítésnek és értelmezésnek az ereje abban áll, hogy az enciklika rugalmas értelmezése lehetővé válik adott történelmi és kulturális körülmények között. A gyengesége pedig abban áll, hogy az enciklikát könnyen lehet felhasználni adott ideológiai elkötelezettségek igazolására" /34/ - mondja E. Bartelli.

Az enciklikának fenti ereje és gyengesége nyilvánvalóan nemcsak a harmadik világra vonatkozóan van jelen.

A bővülő metodika ellenére mégis a két rendszer /kapitalizmus és szocializmus/ elemzése áll a központban. Ahogyan kezeli az "ellenfeleket", hasznára van a harmadik világ fejlődésével kapcsolatos kérdések elemzésének, mivel a megfigyelhető tapasztalatok irányába nyitott, ugyanakkor "sebezhető" a harmadik világ fejlődésére vonatkozó alternatív ideológiai modellek vitájában a radikálisabb értelmezésekkel szemben.

Másképpen fogalmazva, kevésbé radikális, pl. a gazdasági növekedés és a produktivitás, valamint a hozzá kapcsolódó elosztás gyakorlati problémájának megoldásában, akár egy nemzetben belüli, akár nemzetek közötti viszonyról legyen szó.

Bár a pápa megpróbál konkrétabb lenni, pl. szocializmuskritikájában nyilván építhet személyes tapasztalatára, mégis sokszor elég általános megállapításokat tesz. Ennek megfelelően nem meglepő, hogy az enciklikát jó fogadtatásban részesítették a kapitalista rendszerek hívei, mind a fejlett, mind a kevésbé fejlett országokban. Bár sok konkrét elemzést találunk - és bennük sok utalást a harmadik világra -, de ezek az utalások egyike sincs kapcsolatban /és nem is következik szervesen belőle/ valamely gazdasági elmélet vagy gyakorlat melletti elkötelezettséggel vagy biztatással. Ami mégis van, az sokkal inkább kritika.

Az enciklikában sehol sem található a munkának mint "közös teremtésnek" bibliai értelmezésekor a kapitalizmus dicsérete mint a kreatív emberi tevékenység potenciális és történelmi letéteményese - konfrontálódik M. Novak véleményével. II. János Pál pápa vádirattal szolgál az "elméleti és gyakorlati materializmus" veszélyeinek taglalásakor, amelyek megsértik a "személy elsőbbségét a dolgok felett", előkelő helyet biztosítva az anyagi javaknak az emberi prioritások hierarchiájában. A pápa leginkább a konfliktusokra koncentrál.

A pápa a két rendszer elemzésében részben eléggé ragaszkodik a korábbi enciklikák megközelítéséhez, részben saját tapasztalatához, s úgy tűnik - főleg a fejlettebb országok kapitalista sikereinek és potenciáljának elismerői számára -, hogy a pápai elemzések irrelevánsak a mai kapitalizmus tendenciáival, sőt egyes kommentátorok szerint egy jogtalan antikapitalista részrehajlást tükröznek a katolikus társadalmi tanítás módosulásában.

E. Bartell véleménye a pápa harmadik világhoz való viszonyáról, az enciklikabeli megközelítéséről nem elmarasztaló. Úgy gondolja, hogy mivel a harmadik világban még igazán a klasszikus kapitalizmus modellje

érvényesül, a fejletlen országok vonatkozásában a pápai kritika sokkal inkább jogosnak tűnik. Ezért is találták Latin-Amerikában az enciklika kommentátorai relevánsnak a Laborem exercens kritikus kapitalizmuselmzését, akár olyannyira, hogy többen is feltételezték azt, hogy specifikusan Latin-Amerikának szól, legfőképpen ahol a dolgozó ember, a szegények jogairól és felszabadításáról értekeznek. Ezek a részek nagyfokú azonosulást fejeznek ki az itt élő, dolgozó emberek problémáival, és emlékeztetnek a pápa korábbi latin-amerikai beszédeire.

A latin-amerikai kommentátorok szerint ahhoz nem fér kétség, hogy az enciklikában a pápa a magántőke és a munka közötti kapcsolat elemzésében marxista megközelítésű, ill. általában marxista elemzést, koncepciókat és kategóriákat használ, még pedig "bőven, kedvvel és előnyösen".

Gustavo Gutierrez szerint is a Laborem exercens központi témája a munka-tőke közötti konfliktus /mint a marxizmusban/, és bár az elemzésbe még több hasonló konfliktus jellegű kapcsolat bevonható lett volna, a pápa nem ezek tárgyalási körének szélesítésére törekedett, hanem az alapkonfliktus megjelölésére, és ez szerinte is a munka-tőke viszonyban található. /Ami - hadd tegyem hozzá - a szociológusok nagy többsége szerint a fejlett országokban már eltolódik más konfliktusok felé, míg magának e konfliktusnak az erőssége is csökken./

A pápa olyan kritériumokat alakít ki, amelyek inkább gyökereznek a termelésben, mint a fogyasztásban /ezzel akaratlanul is a klasszikus kapitalizmus problematikájához és munkajellegéhez, munkaetikájához közelít/. Ez vonatkozik a társadalmi igazságosság kritériumaira is. Az elosztásbeli igazságot nem csupán a dolgozók fogyasztási igényei igazolják /pl. a megélhetéshez szükséges bér/, hanem az is, hogy hogyan járul hozzá a dolgozók termelőpotenciáljához. /A profit kevesek kezében, fogyasztásra fordítva megfoszt másokat, pl. munkanélkülieket a közös teremtés elvén alapuló produktív potenciáljának megvalósításától, mint a minden ember számára szóló "istenti rendeltetés" teljesítésétől./

Az egyik leglényegesebb kérdés az, hogy van-e - az enciklika alapelveiből adódóan - az egyház által számonkérhető egyéni morális kötelezettsége a tulajdonosoknak. Miért nem él itt a pápa a közvetlen magatartásszabályozás lehetőségével, miként más esetekben? /A probléma felvetését és világos álláspont kialakítását mások is hiányolják az enciklikából, pl. O. Höffe, S. Hauerwas./

A fejletlenebb országokban - mondja E. Bartell - erősebb a kapcsolat a produktív tőke tulajdonosi megoszlása és az alkalmazott technika valamint a növekedés, a munkanélküliség között. Ezek a kérdéskörök

így nagyobb jelentőségűek a harmadik világ számára, ahol nagy az alulfoglalkoztatottság ill. a nyílt munkanélküliség. A harmadik világbeli társadalmakban, ahol 20 százalék a munkanélküliség és 30 százalék az alulfoglalkoztatottság, könnyen megbukhat "az ember elsőbbsége a dolgok felett" elv azon a gyakorlaton, amelynek lényege, hogy a szűkös termelési forrásokat a nagyfokú tőkebefektetést igénylő iparágaknak biztosítják, miközben kevés munkalehetőséget hoznak létre, és - csupán kevés szerencsés számára - költséges csúcstechnikai berendezkedéseket alkalmaznak - fejt ki véleményét E.Bartell több mai közgazdász véleményével megegyezően.

Ilyen körülmények között bizonyos pápai gondolatok termékeny talajra hullnak, és "sajátosan" értelmeződnek. Nagyon is fontos szerepe van tehát a munkateológiai résznek az általános kérdések /újratemelési szisztéma, szociálpolitika stb./ és a konkrét szociális kérdések megválaszolásához szükséges argumentációs bázisok megtalálásához.

Mindazonáltal II. János Pál kritikája a kapitalista vállalkozást illetően sem történelmileg, sem elméletileg nem abszolút elítélése a szabadpiaci rendszer racionalizmusának, hatékonyságának és növekedési potenciáljának, azaz előnyeinek. Sokkal inkább kritikája annak az egyenlőtlen elosztásnak, amely az emberi tevékenység gyakorlati előfeltételeinek elosztásában tapasztalható, különösen a harmadik világban. Ugyanezeket az elveket vonatkoztatja a pápa - mondja E.Bartell - a nemzetközi gazdaságra is, elismerve az egészséges versenyt, de látja és láttatja az Észak és Dél közötti feszültségeket /amit már a Mater et Magistra és Populorum Progressio is felvetett/.

A pápa - E.Bartell szerint - a nemzeti és nemzetközi fejlődés elemzésénél nem arra törekszik, hogy hangsúlyozza a szabad piac lehetőségeit egy olyan gazdaság létrehozásában, amely segíti az ember kreativitásának kibontakozását, hanem ehelyett a működés igazságtalanságait emeli ki. PI. kiemeli a "szakadék" növekedését a munka-tőke, Észak-Dél között, de nem sugallja az önerőre támaszkodás hamis illúzióját. Nem elvi, sokkal inkább gyakorlati elítélésről van szó: egy rendszer potenciális előnyeinek elherdálásáról a fejlődő országokban.

Mégis talán - mondja E.Bartell - a Laborem exercensben kevésbé hangsúlyozódik a harmadik világ térségének gondja, különösen a nemzetközi gazdaságtól való függés mint a harmadik világ problémájának forrása, mint a Populorum Progressioban, vagy akár a latin-amerikai teológusok, különösen a felszabadítás teológia képviselőinek gondolkodásában. Igaz, a latin-amerikai egyházon belül is ellentmondásosak voltak

azok a kísérletek, amelyek a harmadik világ fejlődésének kudarcáért, a centrum-periféria egészségtelen kapcsolatáért a fejlett országokat teszik főként felelőssé. Bár az összefüggést nehéz tagadni, de II. János Pál nem hódol be "a nemzetközi függőség elméletének", végeredményben kritikus magatartást tanúsít ezzel szemben is.

E.Bartell meggyőződése, hogy a pápa nem erősíti egyetlen álláspont pozícióját sem direkt elismeréssel, inkább rámutat problémás voltokra, és elsősorban ezt tekinti feladatának.

II. János Pál elemzését marxistának nevezi sok latin-amerikai kommentátor, többek között azért, mert szerintük a történelmi szocializmus kísérleteinek kritikája enyhébb, mint az "ateista materializmus" elítélése a latin-amerikai konzervatív katolikus sajtóban. Mindazonáltal - mondja E.Bartell - a Laborem exercens kiábrándító forrás azok számára, akik benne a kapitalizmus hiányosságaira radikális forradalmi megoldást és érveket keresnek. A pápa óvakodik az erőszaktól, a munka-tőke konfliktusának békés megoldására törekszik, konkrétabb javaslatai a fejlett országokban nem újak, de ritkák a fejletlenekekben.

E.Bartell tehát az empíria, a harmadik világ, a kapitalizmus és a radikális társadalombírálatok kritikáit fedezi fel az enciklikában. Alapvetően pozitív a véleménye róla, ami tükrözi a katolikus térség vallási beállítottságát, azt a szándékot és szükségletet, hogy problémái megoldásában a vallási, az egyházi segítségre is támaszkodjon.

A kritikai kommentátor

S.Hauerwas kritikája /35/ mélyen az alapokat érinti. Részben túllép a Laborem exercens enciklika keretén, és általában veti fel a szociális enciklikák problémáit, módszertani hiányosságait, funkcióinak kérdéseit.

Problémásnak látja az enciklika általános témakezelését. Amennyiben II. János Pál minden emberhez és minden helyzethez akar szólni, kénytelen álláspontját olyan általános teológiai és gazdasági elméletre alapozni, amely nem bír ki racionális elemzést, s az az érzése támad az embernek, hogy az egyház mindig ugyanazt ismétli. Ezért talán most már nem újabb szociális enciklika kibocsátásával kellene ünnepelni a Rerum novarum évfordulóját - mondja S.Hauerwas.

Az egyháznak nem absztrakt, univerzális elméleteket kell megfogalmaznia, hanem ehelyett a keresztényeket kellene ellátnia eszközökkel a különböző országokban ahhoz, hogy úgy érezzék, hogy az egyházhoz tartozás, a hitük megköveteli tőlük, hogy szembeszegüljenek a konkrét gazdasági

igazságtalanságokkal, hogy megkérdőjelezzék az őket körülvevő gazdasági egyenlőtlenségek természetes voltát.

Amire ma szükség van, az nem egy jobb munkaértelmezés vagy egy jobb gazdasági elmélet, hanem egy olyan egyház, amely sokkal inkább hajlandó egymással szolidáris emberek csoportja lenni egy gazdasági rendszeren belül. /Végül is ez egy harmadik nézőpont felvetése abból a szempontból, hogy mi napjainkban az egyház feladata, inkább a kor szükségleteihez igazodó munkaelmélet, vagy inkább konkrét szociális problémákkal foglalkozó egyházi elemzések kidolgozása, vagy a hívők gyakorlati magatartásának megújítása./

Igaz - állítja maga a szerző -, ellene vehető, hogy az erre való felhívások legjobb esetben is csak romantikusak. Sőt, úgy tűnhet, hogy hamis alternatíva az emberekkel való konkrét törődés és felelősség preferálása a gazdasági rendszerrel szemben, még ha igaz is, hogy a rendszerek emberekből állnak. Mégis az egyháznak az emberek konkrét tapasztalataira és cselekvéseire kellene támaszkodnia. A döntéseknek nem konkrét rendszerek közötti választásra kell irányulnia, hanem annak megválaszolására, hogy hogyan kellene keresztényeknek viselkedniük közvetlen gazdasági kapcsolataikban egyrészt egymás közt, másrészt az egész, őket körülvevő világban. Csak ha így kezdjük, akkor tudjuk meg - mondja -, hogy a keresztények vajon részt vehetnek-e, és ha igen, akkor hogyan, a környező gazdasági életben.

Az enciklika általános témakezeléséből fakadó problémákat tovább növeli a szerinte egyébként is túlsúlyosnak tekintett filozófiai-teológiai megközelítés jelenléte a szociális enciklikák hagyományos kérdésfeltevéseinek rovására, ugyanakkor azok felvetése a filozófiai-teológiai kidolgozottságnak szab határt.

Véleménye szerint az enciklika munkafelfogása hiányos, önkényes, szubjektív, tartalmában "romantikus", sőt elitista, amit a munka pozitív fogalmának problémájánál jeleztem már én is. Mindez olyan szűk munkaértelmezéshez vezet, amely szándékosan eltorzítja a munka jellegét, természetét, fontosságát az emberek életében. Így a pápa munkaértelmezése - mondja S.Hauerwas - nem lehet kielégítő alapja egy társadalomelméletnek, kritikának. Alábecsüli a munka más típusú megközelítésének - pl. a közgazdaságinak - szükségességét és lehetőségét.

A pápa álláspontjának igazolásához nem fordul explicit módon a természeti törvényhez, hogy azt alapul vegye, bár az az érzésünk, mondja, hogy a pápa a Bibliát arra használja fel, hogy valójában egy másféle alapon meghatározott elméletet fogadtasson el vele. Ez pedig nem más, mint a természeti törvény, amire

implicite végig támaszkodik, hiszen maga a teremtés elégséges alapot biztosít az univerzálisan releváns erkölcsi megállapításokhoz. A pápa - alaptalanul - a Bibliából kibonthatóknak tekinti az alábbi állításokat:

- a munka az alapvető dimenziója az ember földi létezésének /LE 9/,
- sőt, az a tevékenysége, amelyben leginkább megmutatkozik, hogy az ember Isten képmására teremtett, aminek következtében azt a "rendeltetést", felhívást", "parancsot" kapta /az elemzések más-más "szótárt" használnak, holott ez a tartalmat, az érvelést jelentősen módosíthatja/, hogy munkájával részt vegyen a teremtő tevékenységében /LE 25/, tovább tökéletesítse az ő teremtményét,
- ilyenformán úgy kell magunkra gondolnunk mint "közös teremtőre Istennel".

S.Hauerwas mindháromat cáfolja:

- nem vagyunk "közös teremtők", ez megengedhetetlen túlbecsülése az embernek,
- a munkálkodás nem része az istenképűségünknek,
- és nem jelenti az ember fő célját, élete fő tartalmát.

Tehát kritikával illeti az enciklika munkafelfogásának teológiai vonatkozásait éppúgy, miként annak a munka emberi, társadalmi rangjára, súlyára vonatkozó következményeit.

Meghökkenően naívnak tűnik - mondja -, ahogyan II. János Pál pápa a Genézis fejezeteit használja, mivel azt feltételezi, hogy ezen szövegek jelentése világos, egyértelmű, ha nem is magától értetődő. Nem tesz kísérletet a szövegeinek történelmi kontextusban való kifejtésére, vagy még inkább nem, hogy helyüket Mózes öt könyve nagyobb keretén belül keresse. Így szerinte a pápa azon prédikátorokhoz hasonlóan dolgozik, akik előbb megírják a prédikációjukat, és utána keresnek hozzá szöveget, amellyel alátámaszthatják. Az önkényesen összefűzött szövegekből kibomló tartalom nehezen védhető, mert épp ellenkezője annak, amit azok jelentenek /mármint véleménye szerint/. Hiszen a teremtéssel kapcsolatos "jó hír" épp az, hogy Isten befejezte teremtését, és az emberiségnek semmi többet nem kell hozzátennie, hogy azt tökéletesítse. Ezért mondhatja Isten, hogy pihenhet, és ami még fontosabb, az embereket is erre hívja fel. II. János Pál pápa felhívása az Istennel való közös teremtésre - mondja - valójában közel áll ahhoz, amelyet Éva fogadott el, amikor hagyta magát "megkísérteni a kígyó által".

Ugyanígy problémás a bibliai szövegből, pl. az istenképmás jellegből kibontani az embernek a Föld feletti uralomra vonatkozó megbízását, mert az ember csak Isten "képviselője", akinek az a hivatása, hogy fenntartsa és megvalósítsa Isten jogát, hogy uralkodjon a Földön - mondja újabb saját értelmezés alapján

S.Hauerwas. Egy képviselő nem "közös teremtő". Ezért a "leigázni", és az "uralkodni" szavakat nem kellene olyan erősen értelmezni, mint ahogyan azt a pápa teszi. Az "uralom" inkább Isten jó rendjének fenntartására kell, hogy szolgáljon. Pl. az állatok feletti uralkodás eredeti paradigmája a Genezisben eredendően békés, amelyben sok keresztény és nem keresztény egyaránt felfedezi a természettel és az állatvilággal való egységünk érzését. "Bár semmi esetre sem javaslom - mondja -, hogy a Vatikán írja alá a ma oly divatos ökológiai romanticizmust, a pápának azért legalább egy kis kényelmetlenség érzetének kellett volna lennie, amikor teológiai szempontból törvényesíti fajunk felsőbbrendűségének arroganciáját és az ezzel együttjáró feltevést, amely szerint jogunk van megerőszkolni, vagy ahogyan II. János Pál mondja, "elsajátítani" a világot." /36/

Hasonló problémák merülnek fel a technika-technológia fogalmainak használatánál is. Míg egyesek az enciklika erényeként említik, hogy nem csatlakozott antitechnicista irányzatokhoz, S.Hauerwas szerint a pápa legalább megpróbálkozhatott volna segíteni bennünket abban, hogy alaposan megértsük a technológiailag túlterhelt munkában rejlő kétértelműségeket.

Jogos-e ez az erőteljes kritika - teszi ő maga fel a kérdést -, vagy egyenesen megbotránkoztató egy főpapi szöveggel szemben, különösen, ha a széleskörű fogadtatást nézzük, ezen belül a sok egyoldalú, kritika nélküli méltatást. Végül is a pápa nem teológiai értekezést akar készíteni, amely minden kritériumnak eleget próbál tenni, inkább tanítani és iránymutatást akar adni napjaink bonyolult, válságokkal teli időszakában. De a teológiai nüanszok közötti állásfoglalások nem "kötőzkodések", mert "egy ilyen reakció nem veszi észre - mondja S.Hauerwas -, hogy nemcsak az a fontos, mit mond az enciklika, hanem az is, hogyan érvel... bár nem szükséges, hogy II. János Pál pápa minden teológiai alapot érintsen álláspontja igazolására, de legalábbis magyarázattal tartozik nekünk arról, hogy miért azokat érintette, amelyeket érintett." /37/

Míg pl. M. Novak különösen jónak találja a teremtésmítoszra való alapozást /hiszen az általa levont következtetések korrelálnak a demokratikus kapitalizmus rendszerével, dinamikáját megalapozzák, kiszélesítik és elmélyítik, épp ezért e rendszer támogatását fedezheti fel bennük, tehát, mondhatnánk, legitimálják, szentesítik/, addig ezt az alapozást S.Hauerwas többszörösen elhibázottnak tartja.

A bibliai szöveget a pápa szelektív módon kezelve arra használja - mondja -, hogy a munka magas teológiai státuszát alátámassza, ezzel a munka túlértékelését, misztikumát alapozza meg: a munkával az

ember "uralkodik" a természet felett, az ember részese lesz az Istennel való közös teremtésnek. Így a nehéz és fáradságos munka túl sokszor jelenik meg pozitívan az enciklikában.

S.Hauerwas a pápaitól egészen eltérő értelmezését adja a bibliai szövegeknek. Szerinte a bibliai munkaértelmezésnek a lényeges és érdekes vonása éppen az, hogy végsősoron nem kell a munkát fontos, jelentős dolognak tartani. A munka közönséges, hétköznapi dolog, egyszerű kenyérkereset. Áldásai egészen evilágiak, nem kell tehát semmilyen fontosabb teológiai értelmet hozzákapcsolni. "Az, ha a munkának nagyobb fontosságot tulajdonítunk, azzal a veszéllyel jár, hogy démonivá tesszük, és akkor a munka bálványimádó tevékenységgé válik, amely révén megpróbáljuk saját magunk fontosságát biztosítani és garantálni, hogy a történelmen rajta hagyjuk a kezünk nyomát." /38/

Ezért nem a munkában való be nem teljesülés a bűn, hanem sokkal inkább a "teremtett státuszunk" elleni lázadás. És bár kétségtelen, hogy a pápát az motiválta, hogy felhívja a figyelmet az egyszerű munka méltóságára, de miközben így tesz, a munka romantikus, vagy elitista felfogását hirdeti.

Szerinte az enciklika legvitathatóbb szövegrésze az, amely a munka méltóságának forrásaként nem a végzett munka milyenségét, hanem a munkavégző személy értékét jelöli meg. /Ez azért érdekes, mert a leggyakrabban mások ennek humánus értékét dicsérik./ A pápa ehhez is evangéliumi érveket keres. A szubjektív dimenzió primátusának erőteljes kiemeléséhez a scheleri perszonalizmus hatása talán hozzájárulhatott, mondja S.Hauerwas, de legkevesebé a Biblia, ahol sem Jézus ácsstevékenységére nem találunk bizonyítékot, sem a munka új, magas státuszára.

A legnagyobb probléma azonban az, hogy igen veszélyesek azok "az etikai feltevések, amelyeket ez az érvelés támogat, amelyek valójában a munka legembertelenebb formáit törvényesíthetnek... Ha erősebben akarok fogalmazni, ez a nézőpont gyakorlatilag azt a nézetet sugallja, hogy a munkát kielégítőnek kell találnunk, bármilyen is az objektív jellege. Tisztában vagyok azzal, hogy II. János Pál pápa nem akar ilyen értelmezéseket sugallni, de nem látom, hogyan lehetne ezeket elkerülni." /39/

Ugyanezek a problémák merülnek fel akkor, amikor a pápa nem elégszik meg, hogy Jézus életével támogassa a munka méltóságának romantikus vízióját, hanem a "megváltó és szenvedő Krisztus" tevékenységében való részvételnél értelmezi az ember nehéz és fáradságos munkáját. Nemcsak "közös teremtők", de "közös megváltók" is lennének? Egy ilyen állítás megint könnyen trivializálja Krisztus keresztségét azáltal, hogy mindenfajta szenvedést és nehéz munkát Jézus keresztségével azonosít, azaz

felmagasztal. A nehéz, fáradtságos munkát valakivel nem elfogadtatni kell, hanem segíteni kell a megszüntetését. Ezt minden keresztény kötelességévé kell tenni, leginkább munkaadók kötelességeivé. A teológiai oldalát nézve: Jézus már megváltotta a világot, nem igényli a mi "közreműködésünket". Ez csökkentheti az ember - modernitásbeli - önfelmagasztalását. Ilyenformán - mondja S.Hauerwas -, éppen "Krisztus keresztjének kis darabját" nem találjuk a munkában. Ellenkezőleg, amit találunk benne, az az egymás szolgálatára állás lehetősége, amely inkább arra emlékeztet bennünket, hogy nekünk van szükségünk olyan megváltásra, amit a munkánk által nem végezhetünk el mi magunk.

Itt S.Hauerwas tisztán megfogalmazza azokat a problémákat, amelyek az enciklika munkaértelmezésében, teológiai alapjaiban, azok szelektivitásában, értelmezésében rejlenek, és hozzájárulnak ahhoz, hogy munkaideológiai funkciókat töltsenek be.

Az enciklika utópikus abban az értelemben, mondja, hogy azt sugallja, hogy egy - a pápa munkafelfogásának megfelelő - igazságos gazdasági rendszer megszüntethetné a ki nem elégítő munka minden formáját. Reális szemlélettel erről azonban nem beszélhetünk. Sőt, teszi hozzá S.Hauerwas meglepő fordulattal, nem is kívánatos, mert így a munka kellemetlen és szükséges jellege rászorít minket arra, hogy felfedezzük és fokozzuk életünknek azon aspektusait, amelyeket nem munkák alkotják. S.Hauerwas amikor a munka "trónfosztását" akarja elvégezni, egy új funkcióval ruházza fel, a munka a munkán kívüli idő jelentőségének felismeréséhez vezethet, szinte a "ha nem volna, ki kellene találni" logika alapján.

Hasznos megkérdeznünk magunktól - mondja -, hogy vajon II. János Pál pápa miért tartotta szükségesnek, hogy felújítsa azt az érzésünket, amelyet az egyszerű munka méltóságával kapcsolatban érzünk. /Ezt a kérdést ilyen egzakt megfogalmazásban csak S.Hauerwas teszi fel és válaszolja meg./ A pápa írása - mondja - magán viseli minden jelét azon emberek dolgainak, akiknek már nem kell dolgozniuk, akik gyakran indíttatást éreznek arra, hogy azokról szóljanak, akiknek kell. Így a munka legjobb definíciója az lenne: "az, amitől a gazdagok mentesek". A gazdagoknak ilyenformán értelmet kell találniuk és tulajdonítaniuk a munkának, amikor azon fáradoznak, hogy morálisan törvényesítsék "parazita státuszukat".

Ez az előítéletes, minősítő értelmezés kimondottan egy érdekcsoport önlegitimációs szükségletével hozza kapcsolatba a pápai értelmezést: a "parazita gazdagokéval", amely polárisan szembe állítható "a dolgozó szegények" érdekével, és megfelel munkára való ösztönzésüknek a munka pozitív értéke, magas teológiai státusza révén.

Közel áll ez A.Cherns értelmezéséhez, amely szerint a kutatók /vagy a munkáltatók/ jobban meg vannak győződve a munka "kozmosz" jelentőségéről, mint maguk a munkavégzők. Érdekes S.Hauerwas felfogásában, hogy nem a munkáltatók érdekéről beszél, hanem a "parazita gazdagokról", ez ma már diszkriminálódott érvelés és szóhasználat. Emellett "több pontatlanságot" is tartalmazó stigmatizáló állítás. Először is a gazdagság és munkátlanság és a parazita életmód nem azonosítható. A pápai értelmezésben a munka általános fogalmába beletartozik a fizikai és szellemi munkavégzés is, a munkaadó és munkavállaló megkülönböztetése nem jelenti a munkaadó /a tőkés/ munkátlanságát, parazita életmódját.

Kinek ír, miért ír a pápa? - teszi fel végül is a kérdést S.Hauerwas. A morális lelkiismeretre akar támaszkodni akkor, amikor akiről ír, azokhoz ír, azaz a munkavégzőkhöz és munkaadókhöz egyaránt szól, de eltekint attól - mondja -, hogy érdekeik egyeztetéséhez a jószándék nem elég.

Az egyház feladata nem a munka filozófiájának kidolgozása, hanem elsősorban az, hogy rámutasson, hogy a munka a másokkal való együttéléshez szükséges /a közösségi aspektusok hiányos elemzését is szóvá teszi/, a másik segítségére szolgál, de még így sem kell túlzott jelentőséget tulajdonítani neki. Sőt, látni kell, hogy a munka nemcsak egyesíteni tudja az embereket, hanem el is idegenítheti. Az egyház szerepe tehát éppen az, hogy olyan közösséget képezzen, amely átsegíti az embereket azokon a konfliktusokon, amelyek a munkavégzés során keletkeznek.

Összességében S.Hauerwas figyelemreméltó kritikáját adja a Laborem exercens munkateológiai fejtegetéseinek, annak ellenére, hogy e részek enciklikabeli szükségességéről nincs meggyőződve, és nem veszi észre a szimbolikus stuktúrában rejlő lehetőségek szerepét bizonyos hatások eléréséhez, funkciók betöltéséhez. A konkrét szociális kérdésekkel foglalkozó részeket sokkal pozitívabban értékeli, mint a "romantikus munkateológiai" elemzést. Itt szerepelnek olyan kategóriák - mondja -, amelyek empirikusan elemezhetők, és lehetővé teszik a közgazdasági elemzésben a morális perspektívának alkalmazását anélkül, hogy a társadalmi rendszer alternatív teóriáját kellene a pápának kidolgoznia, ami nem az egyház feladata véleménye szerint, csak a gazdasági rendszerek morális és társadalmi céljainak megfogalmazása és a megvalósításukra történő mozgósítás. /Ez utóbbit nem tartja elég erősnek és hatékonynak az enciklikában./ Az egyház állításainak morális kihívásoknak kell lenniük minden elmélettel és rendszerrel szemben, amennyiben arra figyelmeztetnek, hogy milyenek kellene lenniük. A pápa úgy gondolja,

hogy ehhez szükséges a munka új jelentésének kidolgozása, de S.Hauerwas szerint ez egyáltalán nem szükséges, sőt, a pápa munkaelmélete csak torzítja a gazdasági alternatívák realista elemzését, ill. a munkának perszonalista értelmezése oda vezet, hogy elhanyagolja a hatalom kérdését.

S.Hauerwas szerint a pápa vagy nem látja, vagy nem néz szembe azzal, hogy a modern gazdasági rendszerek olyan hatalmi relációkat foglalnak magukba, amelyek könnyen igazságtalannak minősülnek saját kritériumai alapján. Nem hívja fel a figyelmünket arra, hogy hol vannak az igazi konfliktusok a fejlett kapitalista gazdaságok és fejlődő országok között, és azokon belül. Ezért egyszerűen torzító azt mondani, hogy elvben a munkát nem lehet a tőkével szembeállítani. A különböző gazdasági érdekek sokkal problémásabbak annál, hogy a kölcsönös egymásrautaltság alapján egy harmonikus társadalom létrejöjjön.

A hatalom birtokosai nem fognak lemondani hatalmukról azért, hogy a munka helyes értelmezésén nyugvó elveket reálisan megvalósítsák. /Sőt - mind mondja O. Höffe -, maga a pápa sem teszi minden hívő keresztény konkrét feladatává mindennapos tevékenységében./ Pedig egy kereszténynek nincs szüksége alternatív gazdasági elméletre vagy munkateológiára ahhoz, hogy felismerje a gazdasági igazságtalanságokat. A különböző gazdasági vagy társadalmi elméletek csak arra képesek, hogy a társadalom egyik vagy másik csoportját arra kérjék, hogy az egészért szenvedjenek. Az effajta ideológiát - mondja S.Hauerwas - a pápának meg kellene kérdőjelezni, de ezt nem teszi, sőt, maga is egy új elméletet gyárt hozzá. Ilyenformán szerinte az egyház lemond legfontosabb szerepéről, ami nem más, mint hogy rámutasson: "A királyon nincs ruha".

* * *

E - talán túlságosan részletezőnek tűnő - fejezettel az volt a szándékom, hogy a befogadás különböző típusainak bemutatásával az elemzés végére "empirikusan" is érzékelhetővé tegyem, hogy állításomnak megfelelően, mennyire az enciklika szimbolikus struktúrája hordozza a sokféle értelmezési lehetőséget, és így maga is hozzájárul ahhoz, hogy erősítse "az olvasás szabad művelet" hermeneutikai tényét.

VI. A MUNKA VALLÁSOS FELFOGÁSÁNAK PERSPEKTÍVÁJA ÉS A RÁIRÁNYULÓ VIZSGÁLATOK JELENTŐSÉGE

Mottó: " Úgy tűnik, hogy immár az Istenre való rákérdezés megváltoztatta az ember öntudatát... Ez az új érdeklődés elmozdult a Istentől és az emberre irányul. Egy humanista periódusban vagyunk: az emberiség saját felszabadulását keresi. Minden olyan kérdés érdekfeszítővé vált, amely azt kutatja, hogy ebben az önfelszabadításban Isten vajon segítségünkre van vagy éppen ellenünk." /J. Lacroix/

A munka vallásos felfogásának jövője alapvetően kötődik a világ keresztény jövőjének általános perspektívájához, ahhoz, hogy miként alakul a vallás és benne a katolikus egyház helye, szerepe.

Ma már tudományos evidencia, hogy a vallás elvesztette a társadalom egészére kötelező általános értelmező, értékadó, erkölcsöt, magatartást befolyásoló szerepét. Ezt elismerhetjük akkor is, ha szükség lehet a szekularizációs hipotézis újbóli felülvizsgálatára. /1/

A racionalizáció következtében függetlenedő társadalmi alrendszerek saját logikával bírnak, amelyeknek érvényesülése teljesítőképességüket, ezáltal társadalmi legitimitációjukat is megszabja. Ez a tendencia akkor is érvényes, ha a függetlenedés relatív, és napjainkban megfogalmazódik valamilyen új kapcsolat kiépítésének szükséglete az alrendszerek, ill. a rendszer-életvilág között, anélkül, hogy hatékony működésüket ellehetetlenítené. "Ma már - mondja E.Wallerstein - legtöbbünk számára feszélyező elkülönülő terepként kezelni ezeket, mint amelyek a fortiori kijelölik a logikai prioritásokat. Nem sokat segít az, ha azt mondjuk, "kölcsonhatásban" állnak, hiszen ehhez analitikusan szétválaszthatónak kellene lenniük. Őszintén szólva nem ismerek azonnali megoldásokat, de gyanítom, hogy ez lesz a tisztázandó elméleti kulcskérdés az elkövetkező húsz esztendőben." /2/

Az elkülönülés a vallási szférát is érintheti, de etikai jellege által megmarad befolyásoló szerepe minden alrendszerben /3/, így igen jelentős tényezőként kell, lehet számolni a gazdaságetikák, a munkaethoszok vallásos formáival.

A vallási etika az élet és egyes jelenségei, így a munkaszférája értelmezésével alkalmassá válik az inkulturálódásra. Ugyanakkor maga a társadalom is igényelheti a vallásos munkaethosz jelenlétét akár tradíciója által, akár a társadalom különböző területeinek "defektjei" által, amikor nem kielégítő működése fejleszt ki a vallás iránt megnövekedett igényeket.

Ezek a szükségletek az etika és a vallásetika szempontjainak intenzívebb bevonását jelentik a célracionális cselekvések területére, mintegy a funkcionális működés átítatására.

Napjainkban három álláspont fogalmazódik meg ezzel kapcsolatban:

- lehetséges a vallásos munkaethosz iránti szükséglet megerősödése,
- nemcsak lehetséges, de szükséges is a kereszténység /és annak különböző válfajai: protestáns és katolikus/ különböző értékeinek jelenléte a modern, ill. posztmodern társadalmak zavartalan funkcionálásához, és éppen a tradicionális vallási értékek segíthetnek a problémák megoldásaiban /lásd D.Bell, M.Novak tanulmányait/,
- és megjelennek olyan elméletek is, amelyek szerint ma a vallási nézetek, így a munkára vonatkozóak sem szükségesek, vagy nem lényegesek a modern, még inkább a posztmodern társadalom számára, sem intézményesen, sem "láthatatlan vallásként" őrizve a vallási attitűdöt, sőt a katolikus mentalitásra úgy tekintenek, mint amely a modern társadalom, a liberalizmus dinamikájával szembenálló tendenciákat erősít./4/

A katolikus egyház új pozíciója attól is függ, mennyire képes az inkulturálódás nehéz feladatával egy - számára ellentmondásos - kultúraváltás közepette megbirkózni.

A vallás egyre inkább "átvonul" a magánélet szférájába, ezáltal megnő értelemadó szerepe, szabályozó funkciója egy alternatívahálózatba illeszkedve, ahol "személyes döntés" útján választják a vallási értékrendnek megfelelő életvitelt. Ezért ahhoz, hogy mennyiben lesz vallásilag motivált a cselekvés, döntő, hogy mit tud és milyen széles rétegek számára egy vallás felajánlani, pl. a munka világában résztvevők számára.

A másik meghatározó tényező, hogy egy univerzális igényű vallás milyen pozíciót tud elfoglalni a mai szellemi-gyakorlati életben, amikor megszűnik a bizalom az átfogó etikák, nézetek, ideológiák iránt, ugyanakkor partikuláris helyzetekből kinövő alternatív választások, szükségletek és igények mégis éltetik.

Ma egy vallásetikai rendszer hatékony működtetéséhez három feltétel szükséges:

- elég általános legyen,
- az adott kultúrában gyökerezzen, azaz választ adjon a problémákra mint specifikus "vallási üzenet" közvetítője minden releváns csoport számára, és
- az empirián túlmutató legitimitációval rendelkezzen.

A vallási etikák univerzalitása iránti igény jelenvaló, ha csökken is a modernitás és elméleti kritikája nyomán, mert a laicizálódó világban a partikularitások fölött álló általános humanizmus és erkölcs nevében

lép fel.

A vallás hatékonyságát éppen az egyes területeken, leginkább a valamilyen szempontból kitüntetetten kezelt területeken való jelenléte biztosítja. Ilyennek látják többen - egyházi körökben is - a munka világát, ahol az egyháznak napjainkban hallatnia kell szavát.

Végül is a katolikus munkafelfogás esélyeit ma az adja meg, hogy a munka világában bekövetkezett változásokhoz hogyan tud igazodni, s mint láttuk, munkafelfogásának többretegűsége révén igen rugalmasan. O.v.Nell-Breuning, a katolikus munkateológia jeles képviselője és tekintélyes művelője szerint, ha az a meggyőződésünk, hogy a jövő hordozója a dolgozó ember és a munka világában történő változások /ami a Laborem exercens alap gondolata is, amit a pápa többször hangsúlyoz és legfőbb elvként alkalmaz: a szociális kérdés és az etika középpontjában ma a munka kérdése áll/, akkor a vallás, a keresztény egyházak számára a döntő feladat, hogy a munka világában újra gyökeret eresszenek, visszanyerjék az elveszített bizalmat, megszüntessék a mélységes bizalmatlanságot, ami a munka közvetlen világában élők problémái iránti egyházi közömbösségből fakad. /5/

Annak a nézetnek van ma nagyobb esélye a fennmaradáshoz és a hatáshoz, amelyik képes megnyitni "a jövő és a remény felé", amely közvetlenül az ember felé fordul, amely nézet közvetlenül segít az élet problémáinak megoldásában.

A munka katolikus felfogásának perspektívája tehát a világ keresztény jövőjének általános tendenciáihoz, ill. a munka világában bekövetkezett változásokhoz kötődik. Ezért a fő problémák a szekularizációhoz, az univerzális etikákhoz, a liberalizmushoz, a posztmodern tendenciákhoz való viszonyban jelentkeznek.

A metaetikák problémája

Vallásos lesz-e a XX. század vége? A deszakralizált világnak szüksége lehet a vallásra, a katolicizmusra, a katolikus munkafelfogásra. Ugyanakkor a katolicizmusnak sem kell félnie a szekularizálódó világtól, mert bár nem tarthat igényt régi uralkodó pozíciójára, eszmevilága és benne a munkafelfogása a modernitás és a posztmodern gondolkodás által "egészében kikezdzhetetlen", mert mindegyik kapcsolódhat tradíciója egy-egy vonulatához.

A vallás bizonyára jelen lesz, és az iránta való szükséglet is megnövekedhet. A vallás esélye megnő akkor, ha az emberek tömegesen igénylik az egyértelműséget, a biztonságot, "az értelmet" és "az igazságot" nyújtó nézeteket. Az értékrend felbomlásakor, a korábban szilárdnak hitt nézetek megkérdőjelezésénél megnő

az igény irántuk. Mint megfogalmazódik, az ilyen kor nem "mestergondolkodókat" kíván, hanem "kősziklát", amelyhez hozzákötheti magát az ember, amely erős, szilárd útmutatást ad, értelemmel ruházza fel mindennapos tevékenységeit.

A vallást tehát a "kikezdzhetetlen" értékek iránti igény is életben tartja. Az egyszerű, biztonságot ígérő válaszok iránti szükséglet megjelenik az olyan társadalomban, amely gazdasági és politikai bajokkal küzd, és nehezen tudja megválaszolni azokat a problémákat, amelyeket önmaga termel ki.

Szükség mutatkozhat egyetemes értékrend iránt ott is, ahol az individuális, kisebbségi, vagy az általános ember jog nem érvényesül valamely "monizmus" uralma miatt, mert ezzel saját "univerzalizmusa" elvont szempontjait állítja szembe.

Szükség mutatkozik univerzális etikák iránt, amikor az egyetemes valláserkölcnek "megváltó", de legalábbis "működtető" szerepet tulajdonítanak, pl. a társadalom problémáinak megoldásában, a "ráció megmentésében", és amikor az általános etikai felelősség és funkció megalapozásához szükségesnek tartják a valláserkölcöt. A katolikus egyház világi hatalmának, szerepének megváltozásával szellemi-erkölcsi hatalmát és erejét tartja lényegesnek, és úgy lép fel, mint az erkölcs megalapozója és védelmezője az erkölcsi kötelek meggyengülése idején. Erre pedig ma van igény.

Az univerzális etikák érvényességét behatárolja:

- a fundamentalizmus veszélye,
- s annak korlátozottsága, hogy felhasználhatók legyenek az életvilágbeli konkrét feladatok megoldására, mert az egyes embert végső soron "epifenoméknként" kezelik.

Ezek azok a kérdések, amelyek a pápai munkafelfogás elvontságában, etizálódásában elméleti problémaként megjelennek, ill. az enciklika recepciójában megnyilvánulnak, közvetítve azt a tényt, hogy a különböző élethelyzeteknek és pozícióknak megfelelően a befogadók eltérő módon érzékenyek ezekre a problémákra, leginkább azok - jelesül a harmadik világ szemszögéből nézők -, akiknél a konkrét élethelyzetek a legsürgősebb, legproblematikusabb gondokat vetik fel.

A katolikus munkafelfogás egyaránt magába foglalja a formális univerzalizmus és tartalmi fundamentalizmus aspektusait, mindkettő veszélyeit, de erőnyeit, lehetőségeit is. Ezért elégíthet ki széleskörű, ellentétes igényeket, és kelt ugyanakkor hasonló hiányérzeteket.

Van tehát elméleti-gyakorlati igény szilárd állásfoglalás, univerzális értékrend iránt. Az általánosnak is

megvan a maga konkrét szerepe, még ha ez nem is elégíti ki a gyakorlatiasabb elvárásokat. A mai világban élő ember számára elérhető közelségbe tud hozni "utópikus" elképzeléseket, értékrendszert, és ezzel "látens aktualitást" biztosít számukra. Utópikus abban az értelemben, hogy a valóság változását az ideál felrajzolásával mozdítja előre.

Az utópia - mondja Horkheimer - átugorja azt az időt, amelyet a társadalom konkrét, mindenkori állapota határoz meg, de amelyek változnak, és az utópia éppen ezt a változást célozza meg. /6/ Azzal, hogy konfliktusba kerülnek a társadalomban uralkodó célokkal, konstruktív kihívást jelentenek a társadalmi környezet számára. Kritikai viszonyulások nyomán kreatív kölcsönhatás jöhet létre a valóságos tendenciák és a normatív elképzelések között. A másik funkció, hogy éppen a látens jelenléttel általános elvei "megvesztegethetetlen bírák" lesznek a praxis felett. Ebben van az egyház, a pápai felfogás "konzervatizmusának" ereje.

Ugyanakkor az univerzalizmus, mint már jeleztük, számos problémát felvet. A túlságosan elvont elvek és normák nem képesek konkrét támaszt adni az embernek, formálisak maradnak. Ahol pedig tartalmi előírásokat ad etikája, ott a fundamentalizmus veszélye érződik, feltétlen - mindenkor és mindenhol - érvényességi igényvel.

Milyen esélyei vannak ma a posztmodern tendenciák felerősödése idején egy olyan nézetrendszernek, melyre univerzalizmus és normativizmus egyaránt jellemző?

Mindkettő szembenáll azokkal az erősödő tendenciákkal, amelyekre a "diskurzív etika" beszédmódja, kommunikativitása jellemző. Ma úgy tűnik, hogy az emberiséget fenyegető sorsproblémák inkább egy olyan gondolkodás keretében oldhatók meg, ahol a párbeszéd útján születik konszenzus, ahol a különböző logikák összevethetőségének problémája fogalmazódik meg. Míg egyesek ezt is "engedménynek" tartják, és a szilárd, objektív és feltétlen értékrend, abszolút fundamentum szükséglete mellett érvelnek /ugyanazon okból: globális problémák/, addig a posztmodern vagy annak radikálisabb gondolkodói a logikák egymásmellettségét állítják és inkommensurabilitásuk szükségletét emelik ki, éppen valamely univerzalizmussal, abszolút normativizmussal szemben védekezve, mint amely nem is képes leírni a világot a maga teljességében, de leginkább mert represszív /R. Rorty/, és elfedi, hogy maga is egy hatalmi szerkezet része /M. Foucault/.

Az univerzális és fundamentális etikák iránti - jogos kételyek - nem vezethetnek oda, hogy abszolút bizalmatlansággal és funkcióik iránti meglévő igényekkel szembeni közömbösséggel tekintsünk rájuk.

A kapcsolat kiépítése más nézetekkel a katolicizmus részéről hagyományosan úgy történik, hogy megjelöli azokat az elméleteket, amelyekkel konfrontálódik /pl. materializmus, liberalizmus stb./, és a többieket elkülöníti /pl. a felszabadítás teológia/ vagy integrálja, a már jelzett mai pluralista igények figyelembevételével.

Nagyobb esély van a kompromisszumok születésére, ha a felek között több kérdésben folyik a vita. Ha az ügyek /az emberiség sorskérdései/ nagyjából azonosak vagy összehasonlíthatók, a különféle konfliktusok összevethetők./8/

Minden elméletnek vannak olyan tartalmi, amelyek bizonyos történelmi-társadalmi kontextusban aktivizálódhatnak. Minél általánosabb, többretegűbb, annál inkább képes adott körülmények között új funkciót, értékhangsúlyt kapni. A katolikus munkafelfogás ma sok olyan aktualitással bír, amely igen magasra értékelődik, ugyanakkor láttuk, számos fenntartással lehet élni, amely az értelmezés lehetőségének sokféleségéből adódik.

A posztmodernbe való illeszkedés

Hogyan alakul a katolicizmusnak a jelenlegi sokszínű, sokjelentésű, képlékeny posztmodern tendenciákba való ékelődésének, kapcsolódásának lehetősége? Látszólag közel hozza egymáshoz a posztmodern és a katolikus gondolkodást a "modernnel való szembenállás" hagyománya /Syllabus/. "Erős formájában" ez a szembenállás ma már csak szórványosan van jelen, de megmarad azért valami a modernséggel való fenntartásból, pl. a politikai és gazdasági liberalizmustól való idegenkedés formájában.

Ez a kérdés azért izgalmas számunkra, mert az enciklikában egyszerre van jelen a modernség kritikája, és egyben egy "hozzásimulás" is.

Mi az újkori modernség lényege? Egy ontológiai állapot olyan valóságképe, amelynek középpontjába a szabad, autonóm, önmagát megalkotó ember kerül. Elveszítvén éppen a vallás által adott világtrend biztonságát, létének feltétele a "csinálás képessége" lett /9/, mert az embernek egy "eleve adott" létrend nélküli világban a saját tapasztalatára és cselekvésére kell támaszkodnia. Cselekvővé, átalakítónak válik, immár nem tudja a természetet érdekelni. Ez az alapszituáció formálja az emberképét és természetképét, a "homo faber" emberképen alapuló munkafelfogását.

Ez az újkori szemlélet találkozik a kereszténységben régtől meglévő tradícióval, a keresztény hagyomány egyik vonulatával, az ember Föld feletti uralmának hangsúlyozásával, amelyben teológiai bázisát találja meg.

/10/ Nem teljesen idegen tőle tehát a modernitás néhány gondolata, ezért is képes inkulturálódni fokozatosan, ha nem is ellentmondás nélkül a modernitás világába. A katolikus tradíció egy vonulata mint "szent forrás" lehet hivatkozási bázisa, így a katolikus vallás nem kerül abszolút módon szembe a modernitással.

A modernség tehát keresztény gyökerekből nőtt ki, de a hagyományból csak egyoldalúan emelt ki dolgokat a modernség szellemében. Ezért a modernség katolikus meghaladása - mondja P.Henrici -, a hagyomány másik ágának felelevenítése.

A modernség keletkezésekor tehát nem keresztény nélküli, csak később jelenik meg úgy, mint szakítás a keresztény középkorral.

Napjainkban viszont: "Ahelyett, hogy a kereszténység keresztény szellemmel átította volna a modernség "posztmodern" kinövéseit, és így visszavitte volna azokat saját igazába, hagyta magát befolyásolni ettől a látszólag önálló kultúrától és maga is modern lett. Ez ott történt, ahol a kereszténység maga is függ a kultúrától: a teológiában és a keresztény élet gyakorlatában." /11/

Miben határolódik el a kereszténység és a modernség? Illeszthető-e a posztmodernbe?

A modernitás kritikája a felszínen azonosnak tűnhet a katolikus felfogásban és a posztmodernben a modernitás elvének és gyakorlati válságának belátásában, a leszűkített racionalitás és emberközpontúság feladásában, és egy nem racionalizált alapállás, magyarázat, tudás megjelenhetőségében. Mindez a vallási megismerés és gyakorlat felfedezéséhez is vezethet. A katolicizmus számára ez annak a modernitásnak a tagadása, amely egy szilárd, objektív értékrendet feladott, amely a "természet feletti uralmat" egy "magasabb ésszerűség" híján, immanensen akarta elérni, amely így csak önpusztító folyamathoz vezethet. Endreffy szerint a posztmodern éppen a modernség, a felvilágosodás dialektikájának tagadása, az újkori gondolkodás kötelességtudattól, objektív értékrendtől eloldott törekvéseiből fakadó negativitások kiküszöbölésének feladatát láthatja el. A posztmodern tehát a modern ellentéte, a modernség válságának - amely az abszolút értékrend hiányából adódik - meghaladása. "...számomra a modernség és posztmodernség kérdése végül is metafizikai vagy teológiai kérdés. Objektív vagy feltétlen értékekről ugyanis érzésem szerint csak olyan metafizika alapján lehet beszélni, amely elismer feltétlen, abszolút valóságot, hiszen csak ez töltheti be azt a szerepet, hogy végső normája, abszolút fundamentuma és végső célja legyen az embernek és a világnak. E feltétlen, abszolút valóság hagyományos neve - Isten. Ezért

a modernség válsága, amely a posztmodernség problémakörében megfogalmazódik, valahol a szekularizációval függ össze: ha kiküszöböljük Istent, ennek logikus következménye, hogy a világ elveszti alapját és célját, az egyéni önkény lesz a mérce, és minden értelmetlenné válik... Az ökológiai válság, úgy vélem, ennek az önpusztító önkénynek és nihilizmusnak talán legdrámaibb megnyilvánulása, s ezért egy posztmodern civilizáció születésének is a feltétele, hogy túljussunk ezen az önkényen és nihilizmuson." /12/

A posztmodern ezen értelmezése persze messze esik a posztmodern azon "anarchikus" vonalától, amely szerint "egyetlen szent dolog van, hogy semmi sem szent".

A posztmodern szakít az univerzális világlátással, a valóság egyedül helyes értelmezésével, megválaszolhatóságával és megválthatóságával. Olyan értelmezések és problémamegoldások mellett érvel, amelyre inkább az egymásmellettség, alig érintkezés, toleráns dialogizálás jellemző, ha annak nevezhető az olyan "beszéd", amelynek nem célja a közös nevező feltétlen megtalálása, a mindenáron konszenzusra való törekvés. Így nézetek kapcsolódhatnak vagy konfrontálódhatnak, de ez utóbbi nem jelenti a másik megsemmisítését, inkább "kifinomítja érzékenységünket a különbségek iránt és erősíti az inkommensurábilis elviselésének képességét". /13/

De kiterjed-e a posztmodern toleranciája az univerzális igényű vallási nézetekre is? Hiszen rá éppen annak az emberképnek az elutasítása jellemző, amely az embert minden dolog mértékeként, céljaként és központjaként, a világ uraként értelmezi.

A posztmodern elutasít egy pusztán funkcionális, abszolút pragmatista civilizációt, úgy, hogy egy újhoz nem ad abszolút alapokat, sőt tagadja az egységes univerzális értelmezés, világlátás, világmagyarázat lehetőségét, megalapozhatóságát. "A posztmodern igazsága... hogy nem megváltoztatni akarja a valóságot, hanem túlélhetővé tenni..." /14/

A katolikus felfogás határozottan elkötelezett egy értékrend mellett, ebből a szempontból láttatja a világot és mond ítéletet felette. Míg a posztmodern az univerzalitás dekonstrukciójára vállalkozik, a vallási értelemadás annak megerősítésére.

A liberalizmushoz való viszony

Annak megválaszolásához, hogy hogyan illeszkedik a katolicizmus a modernitás szerveződési keretébe, meg kell még néznünk a liberalizmushoz való viszonyát.

A katolicizmust hagyományosan egy liberalizmus ellenesség jellemzi. Mégis nem feltétlen a szembenállás. Már egészen korán találunk olyan katolikus gondolkodókat, akik lehetségesnek tartották a nyitást a liberális értékek irányába, mint pl. Lamennais, akinek felfogása magába foglalta az emberi méltóság megőrzésének védelmét /éppen az extenzív fejlődés idején, amely a munkás, a munka szubjektív oldalának feláldozásával jellemezhető/, és azt a követelményt, hogy a munka és a munkás értéke ne süllyedjen egy bizonyos szint alá. /15/

II. János Pál pápára megválasztásakor L.Kolakowski épp úgy tekintett, mint aki a tradicionális szembenálláson változtatni fog.

Napjaink katolikus gondolkodói közül szintén többen úgy gondolják, hogy a liberalizmus bizonyos válfajai, elméletei és gyakorlatai /pl. demokratikus kapitalizmus, piacgazdálkodás formái/ nem mondanak ellent a katolikus értékeknek.

Nem feltétlenül a konfrontációt hangsúlyozzák a liberalizmusnak a valláshoz való viszonyában sem. Sőt, egyenesen a liberalizmus sajátosságának tekintik a vallásellenesség elutasítását, aminek egyik formája, hogy magánügynek tekintik. Igaz, sokan a "magánüggé" nyilvánításban is egy vallásellenességet látnak, de legalábbis a vallásnak egy "lefokozását".

Csak azok a törekvések, az egyháznak az a szerepvállalása nem egyeztethető össze a liberalizmussal, amely éppen - többek között mint a Laborem exercens enciklika is - a liberalizmus kritikáját tekinti egyik feladatának.

F.Fukuyama ma a liberalizmus ellenfelének, "ideológiai vetélytársának" többek között éppen a vallást tekinti, amely részben kritikája, részben fundamentalizmusa által kihívás számára. A vallási fundamentalizmus igazi és széleskörű megerősödésének veszélyét nem érzi erősnek, de a vallási érzület újraéledésére lehet számítani. Ennek okai között éppen a liberalizmussal való elégedetlenséget említi, ami a "liberális fogyasztói társadalom személytelensége és szellemi üressége kapcsán" alakult ki. "Csakhogy - mondja -, noha az úr a liberalizmus magában kétségtelenül ideológiai hiányosság... valójában olyan hiányosság, amelyeket vallási kiindulópont nélkül is felismerhetünk" és megoldhatunk. /16/

Ugyanakkor vannak olyan társadalmi és elméleti igények, amelyek a liberális társadalom problémáinak megoldásához a valláserkölcsei támogatást és megalapozást igénylik. És ez azért is lehetséges, mert, miként M.Novak mondja - nem vitás, jókora túlzással -, igazi összhang teremthető katolicizmus és liberalizmus

között, nemcsak manapság, de a kezdetektől. Ez az összhang elvi természetű, az alapelveket érinti. II. János Pál pápának ezért a liberalizmusnak differenciáltabb és pozitívabb megközelítését kellett volna adnia az enciklikában.

Az viszont egyértelmű, hogy arra a kérdésre, hogy összeegyeztethető-e a liberalizmus a katolicizmussal, vagy még sarkosabban fogalmazva, egyenesen ellensége-e a liberalizmus a katolicizmusnak, nem lehet egyértelműen válaszolni, mert sok korszaka és fajtája van, még több személyes képviselője, sokféle lehetősége. Mégcsak az sem könnyíthet a probléma súlyán, ha valami "helyes, autentikus" értelmezésre hivatkozunk, mert az is nehezen megmondható, hogy mi a "helyesen értelmezett" liberalizmus, amely alkalmas az összeegyeztethetőségre.

A liberálisok részéről is van, aki az összeegyeztethetőséget hangsúlyozza és sürgeti /pl. L.Kolakowski/, van, aki egyenesen a közös gyökereket emeli ki /M. Novak/, és aki inkább a szembenállást /F. Fukuyama/.

Szabó Miklós három érintkezési pontot lát a mai liberalizmus és katolicizmus között:

- A valóság többdimenzióssá válásával új lehetőség nyílik a kereszténység számára, ahol a vallásnak és az egyháznak is meglesz a maga helye. Ebbe az új vallásosságba azonban belefér sokféle vallásosság, egy felélénkült miszticizmus is, kontemplatív igényű tendenciák, régi-új narratívák.
- A mai egyházak toleránsak és pluralisták sok tekintetben, pl. konkrét társadalmi, politikai berendezkedés tekintetében.
- A kereszténység lényegénél fogva államkorlátozó jelleggel rendelkezik, miként a liberalizmus is igyekszik azt különböző mértékben korlátozni. /17/

A Laborem exercensben nem érezhető a liberalizmus hagyományos értékelésén való túllépés, a megítélés változtatási szándéka - legalábbis a direkt megfogalmazásokban. Ugyanakkor számos probléma megközelítése alkalmat ad arra, hogy azokban liberalista elvek, társadalmi tendenciák fedeződjenek fel /lásd a befogadást/.

Az enciklika szimbolikus struktúrájának és szerepének a mai világban való feltárásával /lásd a IV.2. fejezetet/, továbbá a recepció bemutatásával /lásd az V. fejezetet/, a társadalmi gyakorlatban és szellemi életben kialakult tendenciák elemzésével /lásd a VI. fejezetet/ igyekeztem megvilágítani azt az általánosabb kérdést, napjainkban mi a munka katolikus felfogásának a funkciója, perspektívája és a

ráirányuló vizsgálatok jelentősége.

A kérdés végül is az, hogy a "vallási üzenet" mit tud nyújtani, milyen a társadalom fogadókészsége, és a kettő hogyan találkozik, mennyire ösztönzi vagy korlátozza egymást.

Említettem a munkaszociológia azon megállapítását, hogy ha az életvitelben a munka és problémáinak központi szerepe megnő, akkor megnő az értelmezésének szükséglete, és előbb-utóbb bekövetkezik magasra értékelése, amely magával hozza a vallási értéke és szentesítése iránti igényt is.

A munkára vonatkozó mai elemzésekben egy kettősség található. Részben valóban a termelés-, a munkaparadigma visszaszorulásáról beszélnek, másrésztől többen állítják, hogy a munka megmarad továbbra is az élet központi szervezőelvének, az emberi életlehetőségek meghatározójának, nemcsak az embernek a természet átalakítására való utaltságában, de szociokulturális /értelemadó, státuskijelölő stb./ jelentősége révén is.

Ugyanakkor olyan posztmateriális, posztmodern tendenciák is kezdenek kirajzolódni és megfogalmazódni, amelyek a munkavilágot és a rávonatkozó értelmezéseket is átalakítják. Ebbe a tendenciába a katolikus felfogás /és az enciklika értelmezése is/ három jegyével "szervesen illeszkedik". Ez a három jegy: a jelentések sokrétegűsége, a jelentőségének "mértéken" belülsége és "közvetítettsége" /a munka és más tevékenységformák merev elválasztásának eltűnése/.

A posztmateriális társadalomban nincs szükség a kemény munkára való felhívásra, a "természet legyőzésének" ideológiájára, a munka az élet egyetemességébe, egy szinkretikus tevékenységstruktúrába ágyazódik.

Hoz-e újat az enciklika munkafelfogása?

Tartalmában láttuk, többsikú, amely sokféle értelmezés létrejöttét és befogadását teszi lehetővé, ezáltal időtállóvá, alkalmazkodásra és beilleszkedésre képessé válik korunk kulturális arculatába /vallási-, szellemi- és munkavilágának áramlataiba/.

A munka modern katolikus értelmezése képes felfogását - nem minden konfliktus nélkül - a mai világ követelményeihez igazítani, sőt képes sajátos pozitív szerepének megtalálására.

Ez a szerep nem más, mint a valóság "adottságán" való túllépés lehetőségének tudatosítása, egy kritikai attitűd érvényesítése az ember evilági méltóságának, humánusának megsértése elleni protestálással. Ezzel a hangsúlyt nem az ember korlátaira, hanem lehetőségeire teszi. Az embert a munka evilági értékeinek

elismerésére, ezáltal "létezése" értelmének átgondolására készíti /ami - teológiailag szólva - mint hívót is közelebb viheti Istenhez/. Ugyanakkor a saját értékeivel rezonáló valóság-tendenciákat legitimálja, mert megengedi, hogy benne legitimáló forrást találjanak. Univerzális és normatív jellegű alapelvei a gyakorlati cselekvésben felszólító jellegűek.

Bár korunkban senki nem tarthat igényt arra, hogy az igazság kizárólagos birtokosának tekintse magát, mégis elveinek univerzális és normatív jellege által az emberiség "lekiismeretét", önvizsgálatát ébrentartja, megújítja. Így még a legelvontabb etikai magatartásmodellek is követésre ösztönzők. Van tehát elvontságában is egy gyakorlati aspektusa. Ha nem is vezet közvetlenül a gyakorlati cselekvés módosításához, de nem tesz semmilyen "engedményt" a fennálló "hibás struktúráknak", emberi gyakorlatnak.

Az enciklika nem valami konkrét társadalmi modell értelmében kíván egyetlen paradigmát kínálni, hanem szilárd, egyértelmű, etikai alapelvek feltárására, orientációs szerepre törekszik.

Nem kell ahhoz "konjunktoralovagot" csinálni a pápából, s a legkisebb rosszhiszeműséggel sem bírni, hogy belássuk, mennyire a kor szelleme hatja át az enciklikát. Ugyanakkor összhangban van a tradícióban élő ellentétes tendenciákkal, részben azon kritikai elemekkel, amelyek a munka "mértéken túli" megnyilvánulásaira, így az extenzív fejlődés paradigmájának kritikájára irányulnak, és összhangban van a munkatársadalom igényeivel, munkaideológiai szükségleteivel, amennyiben a munka magas vallási értéke által alkalmas a munkára való intenzív ösztönzés, a kemény munkában történő helytállásra való készítés ideológiai funkcióit is betölteni. Részese lehet így ma több munkaparadigmának, amelyek a modernitás működési elvein és annak kritikáján alapulnak, anélkül, hogy meg kellene tagadnia a katolikus felfogás múltját, tradíciója valamely elemét. Ezért tekinthető a katolikus munkainterpretáció /egyfajta/ reprezentáns dokumentumának a Laborem exercens enciklika.

De azért, ha a katolikus munkafelfogás jövőjének kérdését vizsgáljuk a mai helyzetből kiindulva, tartsuk szem előtt a bibliai figyelmeztetést: "Ne aggódjatok a holnapért, a holnap majd aggodalmaskodik a maga dolga felől. Elég minden napnak a maga baja." /Máté, 6.34./

VII. JEGYZETEK

I. Bevezető

1. G.Friedmann: *Où va le travail humain?* Paris, Gallimard, 1950.
2. Földes László: *Hagyományos gazdálkodás és ésszerűség*, *Világosság* 1974.1.sz.
Lugossi Győző: *Az uralmi viszonyok keletkezéséről*, *Világosság* 1983. 2. sz. 67. o.
Tímár József: *Idő és munkaidő*. Közgazdasági Kiadó, Budapest, 1983.
Dalminé Kiss Gabriella: *A munkaszükséglet mint filozófiai probléma*. Egyetemi doktori értekezés. Kézirat. 1981.
3. Dalminé Kiss Gabriella: *A munkára vonatkozó elméletek legitimációs problémái*, *Tájékoztató*. Kiadja a Művelődési Minisztérium 1985.24-35.o.
4. P.D.Anthony: *Le travail et la perte du sens*, *Rev.int.Sc.soc.*, vol.XXXII/1980/, no 3.444-455.
A.Cherns: *Travail et valeurs: changements dans les sociétés industrielles*, *Rev.int.Sc.soc.*, vol.XXXII/1980/, no.3.465.
C.Offe: *Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Campus Verlag, Frankfurt am Mein, 1984. 36.
Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie? In: *Krise der Arbeitsgesellschaft?* Suhrkamp, 1985.
5. R.Dannemann: *Habermas az eldologiasodás fogalmáról*, *Világosság* 1991. 2. sz. 121-128. o.
H.Kern - M.Schumann: *Das Ende der Arbeitsteilung*. Verlag C.H. Beck, München, 1984.
Anne Van Haecht: *Une sociologie comprehensive du travail*, *Cahiers internationaux de Sociologie* 1986.LXXXI. 364-365.
6. Dr.Clausen, Lars: *Wer Arbeit kennt und sich nicht drückt, der ist verrückt*, *Frankfurter Rundschau* 1980. jul.7. 154.
7. R.Dahrendorf: *Die Chancen der Krise. Über die Zukunft des Liberalismus*. Deutsche V.-A. Stuttgart, 1983.
8. Masuda Yoneji: *Az információs társadalom mint posztindusztriális társadalom*. OMIKK. Budapest, 1988.
Nyíri Kristóf: *Marxi témák az információ korában*. In: *Keresztút - filozófiai esszék*. Kelenföldi Kiadó, 1989.85-95.
9. J.Habermas: *Marx és a belső gyarmatosítás tétele*, *Magyar Filozófiai Szemle* 1986. 1-2.sz.
10. U.o. 175. o.

11. W.Dupré: Megjegyzések a vallás és az üzleti etika kulturális összefüggéséről. Magyar Filozófiai Szemle 1989. 1. sz. 130. o.
12. Masuda Yoneji: Az információs társadalom mint posztindusztriális társadalom. OMIKK. Budapest, 1988. 86.o.
J.S.Cleghorn: Átalakíthatja-e a munkahelyi demokrácia a tőkés társadalmat? Szociológiai Figyelő 1990.1.sz.66.o
13. A. de Bovis: Le sens catholique du travail et de la civilisation. L' enfant et son avenir professionnel, Ed.Fleurus, Paris, 1959. 49-86.
14. Lynn White: The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology. In: T.K.Rabb and J.E.Seigel /eds./: Actions and Conviction in Early Modern Europe. Princeton, New Jersey, 1969. 197-219.
Reprinted in Lynn White: Medieval Religion and Technology. U. of. Calif. Press. 1978. 181-205.
Ph. Besnard /red./: Protestantisme et capitalisme. La contrevers post-weberienne. Librairie Armand Colin, Paris, 1970.
Hauser Arnold: A művészet és irodalom társadalomtörténete. I.köt. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 141.o.
Simon János: Milyen is valójában a kapitalizmus szelleme? Világosság 1989. 1.sz. 79-80.o.
15. Laborem exercens. Szent István Társulat, 1981.

II. A kutatás elméleti-módszertani problémái

1. Gecse Gusztáv: Tudósítás a dialógusról. Világosság 12.sz. 746. o.
2. G.Lefranc: Du travail maudit au travail souverain, In: Le travail et l' homme. Textes des conférences, Geneve, 1959.11-31.
3. Hauser Arnold: A művészet és irodalom társadalomtörténete. I. k. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 141. o.
4. Huszár Tibor: Gondolatok a munkaerkölcsről. Magvető Kiadó, Budapest, 1982.
Szabó Márton: Munka és morál. A filozófia időszerű kérdései. 50.sz. 1981.
5. Redl Károly: A munka értékelése a virágzó középkorban, Magyar Filozófiai Szemle 1984. 3-4.sz. 284-297.o.
Loppert Csaba: "Ne aggódjatok tehát a holnapért". A munka és a tulajdon néhány kérdése Mounier-nél, Marxizmus-kereszténység-protestatizmus, Kossuth Kiadó, Budapest, 1982. 122-183.o.
6. Hegel: A logika tudománya. Akadémia Kiadó, Budapest, 1957. 25.o.

7. L.A.Coser: Tudásszociológia, Janus /A Janus Pannonius Tudományegyetem kiadványa/, 1986. ősz. I.3.1.5.o.
8. U.o. I.3.8.o.
9. R.Merton: The Sociology of Knowledge. In: G.Gurvith-W.E.Moore: Twentieth Century Sociology. New York, 1945. 366.
10. H.Joas: Durkheim und der Pragmatismus. Bewusstseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien, In: Emile Durkheim Schriften zur Soziologie der Erkenntnis, Frankfurt am Main, 1987. 267.
11. Nyíri Kristóf: Keresztút - filozófiai esszék. A szociologizáló ismeretelmélet gyökereihez. Kelenföld K., 1989.49.o.
12. Wessely Anna: A tudásszociológia mint interpretáció-elmélet. A tudásszociológia mannheimi programja. Janus /A Janus Pannonius Tudományegyetem kiadványa/, 1986. ősz. I.3.13.o.
13. A.Rousseau: Emplois du terme "sociologie" dans les textes du Magistère central de l' Eglise. Social Compass, XVII. 1970.2. 309-320.
14. "Bármilyen éles legyen is a vallási szakemberek és a kívülállók közötti cezúra, a vallási mezőt az különbözteti meg a szorosan vett értelmiségi mezőtől, hogy sohasem korlátozhatja tevékenységét teljesen és kizárólagosan egy ezoterikus, vagyis csak a termelőknek szánt termelésre, és hogy mindig számolnia kell a laikusok igényeivel."
- P.Bourdieu: A vallási mező kialakulása és struktúrája. In: A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelése, Gondolat, Budapest, 1978. 177-178.o.
15. Mihelics Vid: Eszmék és tények, Vigilia 1961. 8. sz. 482. o.
16. Gál Ferenc: A teremtett világ és az ember munkája, Teológia 1973. 9. sz. 142. o.
- R.P.Benoit: Y-a-t-il une théologie du travail? Lumière et Vie, Réflexions sur le travail, No.20. mais.1955. 87-101.
17. P.Bourdieu: A vallási mező kialakulása és struktúrája, In: A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelése. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 171. o.
18. S.N.Eisenstadt: A harmadik világ és a vallás a Weber utáni vallásszociológia tükrében, Világosság 1976. 5. sz. 309. o.
19. W.Dupré: Megjegyzések a vallás és az üzleti etika kulturális összefüggéséről, Magyar Filozófiai Szemle 1989. 1. sz. 152. o.

20. L.Kolakowski: Der Mensch ohne Alternative. In: O.K.Flechtheim: Futurologie, Frankfurt am Main, Fischer, 1972. 1. sz. 59-160. Idézi Szabó Máté: Ökológiai utópia című cikkében, Világosság 1989. 7.sz. 508.o.
21. Johanno Straser: Kivezető út vagy végzet? U.o. 547.o.
22. W.Dupré: Megjegyzések a vallás és az üzleti etika kulturális összefüggéséről, Magyar Filozófiai Szemle 1989. 1. sz. 154. o.
23. D.Bell: The Cultural contradiction of capitalism. New York, Basic Books, 1976.
24. Lásd ehhez F.Fukuyama: A történelem vége? c. tanulmányát. Világosság 1990. 1. sz. 27. o.
25. "Paradigmaváltáskor a ...vitákban ott és csak is ott lehetséges a meggyőzés, a megtérés, a fordítás, egyáltalán a megértés, ahol a meggyőzendő és megértendő félnek van már valamilyen korábban beépült "zárványélménye". Csak akkor nem lesz süketek párbeszéde a vita, ha a meggyőzés során erre lehet hivatkozni, mint közös nyelvre. A kommunikációs zavar csakis ezen a módon szüntethető meg, mivel ilyenkor a felek összemérhető állításokról közös nyelven kommunikálnak. Ahol pedig nem találnak ilyen közös hivatkozási alapul szolgáló "zárványélményt", ott a konverzió élménye, a váltás sem következik be. Nem lesz meggyőzés. Megmarad az összemérhetetlenség." /Békés Vera: Adalékok egy hiányzó paradigma rekonstrukciójához, Filozófiai Figyelő 1984. 3. sz. 67. o.
- A.Oberschall amerikai szociológus szerint nagyobb esély van a kompromisszumok születésére, ha a felek között egyre több kérdésben folyik a vita. Ha az "ügyek" nagyjából azonosak vagy összehasonlíthatók, a különféle konfliktusok összevethetők. Anthony Oberschall: Social Conflict and Social Movements. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.

III. A XX. századi katolikus munkainterpretáció

III.1. A katolikus munkafelfogás invariáns karakterisztikumai

1. R.P.Benoit: Y-a-t-il une théologie du travail?
Lumière et Vie, Réflexions sur le travail, No.20, mai 1955. 87-101.
 2. P.Vallin: Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien. Desclée, Paris, 1983. 160.
 3. Gál Ferenc: A teremtett ember és az ember munkája, Teológia 1973. 3. sz. 146. o.
- Lásd még ehhez: - V.de Couesnongle: Signification chrétien du travail, Economie et Humanisme

1960. no.128. 3-18.

- A modern ember munkájáról, életéről - a Biblia nyelvén. A Teológia beszélgetése Xavier Léon-Dufour professzorral, Teológia 1973. 3. sz. 138-141. o.

4. F.Landmesser: Das Problem der Arbeit in der Weltanschauungen des Liberalismus, Sozialismus und Christentums, Soziale Revue 1923. Heft. 7-9. S.145.

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

5. Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1930-38. S.601-602.

K.Rahner-H.Vorgrimler: Teológiai kishoztár. Szent István Kiadó, Budapest, 1980. 513-514. o.

Biblikus Teológiai szótár, Szerk.: Xavier Léon-Dufour. Szent István Kiadó, Budapest, 1986. 951-957. o.

S.Wyszynski: Der Christ und die Arbeit. Verlag Herder, Wien, 1959.

Le travail et l' homme. Éd. Bacaunière, Neuchâtel, 1959.

6. V.de Couesnongle: Signification chrétienne du travail, Economie et Humanisme 1960. n.128. 3-18.

7. Aquinói Tamás, akinek felfogása azért lényeges, mert a katolicizmus történetében sokáig meghatározó volt, általában a földi dolgok iránti érdeklődésben - az arisztotelészi mérték fogalmának továbbélésével - három attitűdöt különböztet meg:

- túl kicsi érdeklődés - vétek,
- az érdeklődés természetes mértéke a szorgalom - erény,
- a mértéktelenség - bűn.

8. R.P.Benoit írja, hogy a katolikus felfogás kidolgozásánál tartózkodni kell a prófétikus kijelentésektől, de attól is, hogy megelégedjenek a morális-gyakorlati megállapításokkal, a munka és a gazdaság egyfajta kötelességtanával /deontológiájával/, egy olyan munkaerkölcs megírásával, amely mint "az ügyek morálját" írja meg. A munkateológiának mindenekelőtt az emberi munkát az isteni síkra kell helyeznie, a megváltott ember történelmi struktúrájába. A munka jóval túl a morális szabályozáson is szakralizálódhat.. "Az Isten védje korunkat - mondja -, mely szívesen dicsekszik azzal, hogy van egy "munka civilizációja", vagy létezik egy autentikus és biztos teológiája a munkának."

R.P.Benoit: Y-a-t-il une théologie du travail? Lumière et Vie, Réflexions sur le Travail no.20.mais 1955.87-101.

9. F.Landmesser: Das Problem der Arbeit in der Weltanschauungen des Liberalismus, Sozialismus und

- Christentums, Soziale Revue 1923. Heft. 7-9. S.151.
10. Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg, 1930-38. S.601.
11. Th.Merton: Élet és életszentség, Prugg Verlag, 1971. Eisenstadt. 78.o.
12. M.Scheler: Arbeit und Ethik, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1899.161-200. Druck von Radell- Hille in Leipzig.
- Wert und Würde der christlichen Arbeit, Jahrbuch des Verbandes der Vereine kathol. Akademiker zur Pflege der kathol. Weltanschauung 1920/21. Haas-Grabherr Verlag, Augsburg.
13. F.Landmesser: Das Problem der Arbeit in der Weltanschauungen des Liberalismus, Sozialismus und Christentums, Soziale Revue 1923.Heft.7-9.S.150.
14. Gyakorlati oka is volt annak, hogy a munkaproblematika M.Scheler érdeklődési körébe került. Kora elégtelennek ítélt munkamoráljának problémái foglalkoztatták: a vesztes háború utáni Németország munkavilágában tapasztalható anomáliák, amelyek akadályozták a német nemzet újabb megerősödését és felemelkedését. E helyzetben szerinte egyszerre van szükség a munkakedv növelésére és a kapitalista munkamorál elutasítására. Hogyan lehet e kettőt egyszerre megoldani? Először is tisztázni kell a munka helyes értékét és értelmét, hiszen a probléma gyökere a helyes értékrend elterjedtségének hiánya. Ezen kell változtatni: megvilágítani és elterjeszteni, bensővé tenni, amely maga után vonhatja a gyakorlati megváltozását is. Felismeri, hogy egy kívánatosnak és szükségesnek tartott munkaerőcs kialakulásában milyen lényeges szerepet játszhat egy abszolút értékkel és tekintéllyel felruházott felfogás, kiiktatva a céltalan, értelmetlen vagy relativisztikus értékű és motivációjú cselekvés érzését és tudatát. Felfogása tökéletesen kielégíti D.Anthonynak a munkaideológia funkciójáról adott kritériumait, hogy a szükséges munkát elvégeztesse.
- M.Scheler: Wert und Würde der christlichen Arbeit, Jahrbuch des Verbandes der Vereine kathol. Akademiker zur Pflege der kathol. Weltanschauung. 1920/21. Haas-Grabherr Verlag, Augsburg.
15. M.Weber: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme, Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 96-99. o.
16. M.Scheler: Wert und Würde der christlichen Arbeit. Jahrbuch des Verbandes der Vereine kathol. Akademiker zur Pflege der kathol. Weltanschauung 1920/21. 83. Haas - Grabherr Verlag. Augsburg.
17. U.o. 83.
18. M.Scheler: A formalizmus az etikában és a materiális étiketika, Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 857. o.

19. U.o. 856.

20. M.Scheler: Wert und Würde der christlichen Arbeit, Jahrbuch des Verbandes der Vereine kathol. Akademiker zur Pflege der kathol. Weltanschauung. 1920/21. Haas-Grabherr Verlag, Augsburg. 83.

21. U.o. 83.

22. Horváth Pál: A katolikus gondolkodás a zsinat után, Világosság 1985. 8-9. sz. 475-485. o.

23. Idézi Szabó Ferenc: Mounier hite és hősies humanizmusa, In: Lélekben és igazságban. Tanulmányok és vallomások. Róma, 1986. 288. o.

24. Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése, Szent István Társulat, 1973.

25. E.Mounier: Manifeste au service du Personnalisme. F.Aubier, Ed.Montaigne, Paris, 1936. 7.

26. Idézi Rónay György: Szentek. Írók. Irányzatok. Szent István Társulat, 1970. 181.o.

27. U.o.

28. E.Mounier: Révolution personaliste et communautaire. In: E.Mounier: Oeuvres I. Ed.Seuil, Paris, 1961.

29. Idézi Rónay György: Szentek. Írók. Irányzatok. Szent István Társaság, 1973. 182. o.

30. E.Mounier: Le Personnalisme. Paris, Presses Universitaires, 1985. 73.

31. E.Mounier: Quelques conclusions, In: Le travail et l' homme, Esprit, numero special de juillet 1933. 629-636.

32. U.o. 633-634.

33. U.o. 631-633.

34. U.o. 632.

35. U.o. 631-632.

36. U.o. 633.

37. U.o. 634-635.

E.Mounier: La machine en accusation, In: La petite peur du XXe siècle. Seuil, Paris, 1959. 43-95.

38. Rezek Román: Teilhard-breviárium a munka teológiájához. Teológia, 1973. 147. o.

39. U.o. 154. o.

40. Teilhard de Chardin: Az emberi jelenség. Gondolat Kiadó, Budapest, 1973. 49.o.

41. Rónay György: Szentek. Írók. Irányzatok. Szent István Társulat, 1970. 189. o.

42. U.o. 187. o.

43. Teilhard de Chardin: Az emberi jelenség. Gondolat Kiadó, Budapest, 1973. 361. o.
44. Rónay György: Szentek. Írók. Irányzatok. Szent István Társulat, 1970. 185. o.
45. Rezek Román: Teilhard-breviárium a munka teológiájához, Teológia 1973. 3. sz. 149. o.
46. U.o. 148. o.
47. U.o. 149. o.
48. Marx-Engels: A vallásról. Kossuth Kiadó, Budapest, 1975. 59. o.
49. Teilhard de Chardin: Az emberi jelenség. Gondolat Kiadó, Budapest, 1973. 379. o.
50. Rezek Román: Teilhard-breviárium a munka teológiájához, Teológia 1973. 3. sz. 154. o.
51. B.Piwowarczyk: Lire Kolakowski, Ed. du Cerf, Paris, 1986. 127.
52. U.o. 126.
53. Teilhard de Chardin: Az emberi jelenség. Gondolat Kiadó, Budapest, 1973. 381-384. o.
54. M.-D.Chenu: Pour une théologie du travail, Ed. Seuil. Paris, 1955.
- L' avenir professionnel de l' enfant, perspectives théologiques, Ed. Fleurus, Paris, 1959.
55. M.-D.Chenu: Pour une théologie du travail, Ed. Seuil, Paris, 1955. 11-12.
56. M.-D.Chenu: L' avenir professionnel de l' enfant, perspectives théologiques, Ed. Fleurus, Paris, 1959.27-28.
57. M.-D.Chenu: Sacramentum mundi I.313.p. Idézi Gál Ferenc: A teremtett világ és az ember világa c. cikkében. Teológia 1973. 3. sz. 143. o.
58. M.-D.Chenu: Pour une théologie du travail, Ed. Seuil, Paris, 1955. 35-36.
59. M.-D.Chenu: L' avenir professionnel de l' enfant, perspectives théologiques, Ed. Fleurus, Paris, 1959. 34-35.
60. U.o.39.
61. U.o.15-16.
- Hasonló gondolatokat fejt ki J.Lacroix: La notion du travail, Vie intellectuelle jun.1952.11-12. és
Personne et amour. Ed. du Seuil, Paris, 1955.chap.4.
62. M.-D.Chenu: Pour une théologie du travail, Ed. Seuil, Paris, 1955. 9-12.

IV. A Laborem exercens enciklika elemzése

IV.1. Az enciklika keletkezési körülményei, forrásai

1. Bánk József: A pápai enciklikák és jelentőségük, Vigilia 1982. 8. sz. 593-595. o.
2. P.Vallin: Laborem exercens, Etudes 1981. nov. 546-550. o.
3. Gergely Jenő: II. János Pál. Kossuth Kiadó, Budapest, 1986. 209-211. o.
Gioncardo Zizola: La restaurazione di papa Woytyla, Latena, Roma-Bari, 1985.
4. Congregation pour l' education catholique. Orientations pour l' etude et l' enseignement de la doctrine sociale de l' Eglise dans la formation sacerdotale, Roma, 1988.
5. "...A munkáskérdés iránti érdeklődés hullámvonala nagy hasonlóságot mutat a tőkés konjunktúrák és depressziók, valamint a munkásmozgalom fellendülésének és hanyatlásának görbéivel. A hetvenes évektől kezdve ... rohamosan szaporodik a bibliográfia tételeinek a száma, s csakhamar többszörösére növekszik."
Schlett István: A "munkáskérdés" és a szocializmus a magyar politikai gondolkodásban /1848-1906/
Kossuth Kiadó, Budapest, 1987. 47. o.
6. U.o. 87. o.
7. J.Levada: A vallás társadalmi természete. Kossuth Kiadó, Budapest, 1969. 152. o.
8. J.Kanapa: Az egyház társadalmi tanítása és a marxizmus. Kossuth Kiadó, Budapest, 1964.
9. Congregation pour l' education catholique. Orientation pour l' etude et l' enseignement de la doctrine sociale de l' Eglise dans la formation sacerdotale. Roma, 1988.
10. Hittani Kongregáció: Tanítás a keresztyén szabadságról és felszabadításról. L' Osservatore Romano, 1986. ápr. 6. Magyarul megjelent: MTI Elméleti cikkek, 1986. máj. 8.
11. Gergely Jenő: II.János Pál. Kossuth Kiadó, Budapest, 1986. 85. o.
12. M.-D.Chenu: Az egyház társadalomtana. Teológia 1981. 2. sz. 172. o.
13. VI. Pál: Octogesimo adveniens c. levele. Idézi M.-D.Chenu: Az egyház társadalomtana, Teológia 1981. 2. sz. 173. o.
14. Pokol Béla: A társadalmi innovációk automatizmusai, Valóság 1985. 4. sz. 27-37. o.
15. M.Casanova: A keresztyénység struktúrája és története, Világosság 1968. 12. sz. 710. o.
16. André Frossard: Ne féljete! Párbeszéd II. János Pál pápával. Szent István Kiadó, Budapest, 1986. 70. o.
17. U.o.
18. P.Vallin: Laborem exercens, Etudes 1981. nov. 546-550.

19. Gergely Jenő: II.János Pál. Kossuth Kiadó, Budapest, 1986. 84. o.
20. U.o. 84. o.
21. Lásd ehhez: G.Alberigo Jean-Paul II. Dix ans c. tanulmányát. Ismerteti a Méréleg 1988. 2.száma, 118-121. oldalakon. Továbbá B.Pottier, S.J.: Vatican II et Jean-Paul II, Nouvelle Revue Théologique, 1985. jan. 361-375.
22. Idézi M.-D.Chenu: Az egyház társadalomtana című munkájában. Teológia 1981. 2. sz. 172. o.
23. U.o. 171. o.
24. U.o. 171. o.
25. Tomka Miklós: Szociológia, vallásszociológia, katolicizmus, Teológia 1982. 6. sz. 25-26. o.
Vallásszociológiai szöveggyűjtemény. Tankönyvkiadó, Budapest, 1986. 35-36. o.
26. M.-D.Chenu: La "doctrine sociale" de l' Eglise comme ideologie. Ed. Cerf., Paris, 1979.
27. Tomka Miklós: Szociológia, vallásszociológia, katolicizmus, Teológia 1982. 6. sz. 67. o.
28. Lásd erről a Méréleg 1986. 2. számát. 221-223. o.
29. Lásd ehhez a felszabadítás teológia képviselőivel folytatott vitát a marxizmusról, mint a valóság vizsgálatának szociológiai módszerét adó elméletről. Gál Ferenc: Viták a felszabadítás teológiája körül. Vigilia 1988. 3. sz. 162-167. o.
J.Sieg: Kommunistisches Manifest und "Laborem Exercens", In: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II., G.Hörer, R.Öhlschläger, H.T.Risse und H.Tiefenbacher, München, Keiser, 1986.
M.Novak: Creation Theology, In: Co-Creation and Capitalism John Paul II's Laborem Exercens, Ed .J.W.Houck, O.F.Williams, University Press of America, Washington D.C. 1983.
30. Tomka Miklós: Szociológia, vallásszociológia, katolicizmus, Teológia 1982. 6. sz. 67. o.
31. "A szociológia a legáltalánosabb /a legabsztraktabb/ a társadalomtudományok között. Sokszor más elnevezés alatt, a "történelem filozófiájaként", a "történelmi folyamat elméleteként" tárgyalják ... Miután a szociológia az emberi fejlődés általánosabb törvényeit tárja fel, módszerként szolgál a történelem számára ... egy meghatározott álláspontot mutat föl, a történelem kutatási módját, vagy, ahogy mondani szokták, módszerét ... A munkásosztály saját proletár szociológiával rendelkezik, melyet "történelmi materializmus" néven ismerünk. Másképp materialista történelemfelfogásnak vagy egyszerűen ökonómiai materializmusnak is

- nevezik. Ez a fölöttébb zseniális elmélet az emberi megismerés és emberi gondolkodás legjobb eszköze. Segítségével a proletariátus eligazodik a társadalmi élet és az osztályharc legbonyolultabb kérdéseiben ..."
- Ny.I.Buharin: A történelmi materializmus elmélete /A marxista szociológia népszerű tankönyve/, In: Magyar Filozófiai Szemle 1984. 5-6. 710. o.
- A szociológia csak később vált a marxizmusban "burzsoá áltudománnyá".
32. A.Rousseau: Emploi du terme: "sociologie" dans les textes du Magistère central de l'Eglise. Social Compass, XVII, 1970. 2. 309-320.
33. A II. Vatikáni zsinat tanítása. Gaudium et spes. Szent István Társulat, Budapest, 1986. 446-511. o.
Tomka Miklós: Szociológia, vallásszociológia, katolicizmus. Teológia 1982. 6. sz. 66-72. o.
34. B.Pottier, S.J.: Vatican II et Jean-Paul II, Nouvelle Reue Théologique, 107. 1985. 361-375.
35. Gál Ferenc: Viták a felszabadítás teológiája körül, Vigilia 1988. 3. sz. 162-167. o.
36. O.Höffe: Der Mensch ist als Person das Subject der Arbeit, Philosophische Überlegungen zur Enzyklika "Laborem Exercens, In: G.Hörer, R.Öhlschläger, H.T.Risse und H.Tiefenbacher: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II., München, Keiser, 1986. 50.
37. Boda László: A keresztény nagykorúság erkölcszociológiája. Ecclesia, Budapest, 1986. 85-90.o.
38. U.o. 88. o.
39. E.R.Valentine: Fogalmak és nézőpontok a pszichológiában. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988. 247-263. o.
40. Boda László: A keresztény nagykorúság erkölcszociológiája. Ecclesia, Budapest, 1986. 90. o.
41. M.-D.Chenu: Az egyház társadalmi tanítása, Teológia 1981. 2. sz. 171. o.
42. Szabó Ferenc: A Laborem Exercens enciklika visszhangja, Vigilia 1982. 8. sz. 600. o.
43. Gergely Jenő: Teremtés, munka, társadalom. A Rerum novarumtól a Laborem exercensig, Világosság 1982. 1. sz. 8. o.
44. U.o. 10. o.
45. Horváth Pál: A katolikus gondolkodás a zsinat után, Világosság 1985. 8-9.sz. 483. o.
46. Gergely Jenő: Teremtés, munka, társadalom. A Rerum novarumtól a Laborem exercensig, Világosság 1982. 1. sz. 10. o.
47. Horváth Pál: A katolikus gondolkodás a zsinat után, Világosság, 1985. 8-9. sz. 484. o.

48. Gergely Jenő: II. János Pál. Kossuth Kiadó, Budapest, 1986. 97-98. o.
49. Szabó Ferenc: A Laborem exercens enciklika visszhangja, Vigilia 1982. 8. sz. 597. o.

IV.2. Miért került a Laborem exercens enciklika középpontjába a munka kategóriája?

50. Schlett István: A "munkáskérdés" és a szocializmus a magyar politikai gondolkodásban /1848-1906/
Kossuth Kiadó, Budapest, 1987. 47. o.
51. K.Mannheim szerint "a történelmi mozgásokat egyre inkább átfogó áramlatok és a hozzá tartozó ellenáramlatok teszik ki, olyan áramlatok, amelyek közül egyesek kifejezetten az előrelépés, mások pedig a késleltetés jegyében szerveződnek." K.Mannheim: Konzervatív gondolkodás, Filozófiai Figyelő 1984. 2. sz. 26. o.
52. Hittani Kongregáció: Tanítás a keresztény szabadságról és felszabadításról. L' Osservatore Romano, 1986. ápr. 6. Magyarul megjelent MTI Elméleti cikkek, 1986. máj. 8. 31-32. o.
53. M.Scheler: Wert und Würde der christlichen Arbeit. Jahrbuch des Verbandes der Vereine kathol. Akademiker zur Pflege der kathol. Weltanschauung. 1920/21. Hass-Grabherr Verlag, Augsburg.
F.Landmesser: Das Problem der Arbeit in der Weltanschauungen des Liberalismus, Socialismus und Christentums, Soziale Revue, 1983. Heft. 7-9. S.145.
54. J.Sieg: Kommunistisches Manifest und "Laborem exercens". Eine Untersuchung ihrer philosophischen Grundlagen, In: Gerhard Hörer, Reiner Öhlschläger, Heinz Teo Risse und Heinz Tiefenbacher: Die Würde des Menschen Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. München, Keiser, 1986.
55. Domány András: Aki lengyel, katolikus? Magvető Kiadó, Budapest, 1987. 154-155. o.
56. D.Anthony: Ideology of work, Tavistock Publications Limited, 1977. Greet Britain.
57. Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról. II. kötet, Magvető Kiadó, Budapest, 1976. 452-453. o.
58. D.Anthony: Ideology of Work, Tavistock Publications Limited, 1977. Greet Britain.
59. G.Chiarante: Mérsékelt és általános, mégis "posztindusztriális" enciklika, Rinascita 1985. szept. 25.
60. P.Bourdieu: A vallási mezők kialakulása és struktúrája, In: A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 195. o.
61. H.-G.Gadamer: Igazság és módszer. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 221. o.

62. A társadalmi szerveződés bipoláris, reflektív jellegének leírására használja V.Turner a "struktúra" és az "antistruktúra"/közösség/ kifejezést. Az elkülönülő szerveződések eltérő nézőpontokat hoznak létre, amelyek egymásra vetítése teszi lehetővé a struktúra megváltoztatását. V.Turner: Passages, Margins and Poverty Religious Symbols of Communitas, 1977. Metaphors of Anti-Structure in Religious Culture, 1974.
63. W.Dupré: Megjegyzések a vallás és az üzleti etika kulturális összefüggéseiről, Magyar Filozófiai Szemle 1989. 1. sz. 152. o.
64. L.Kolakowski utópiaértelmezését idézi Szabó Máté Ökológiai utópiák című cikkében, Világosság 1989. 7. sz. 508. o.

IV.3. A Laborem exercens munkafelfogása

65. Ks. I. Dec: Elementy antropologiczne w encyklice Jana Pawła II "Laborem Exercens".
In: Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst i komentarz. Red.Jana Kruciny, Wrocław, 1983.
66. J.W. Gałkowski: Praca w ujęciu Kard. K. Wojtyły, Roczniki Filozoficzne tom XXVII, zeszyt 2. 1979.
Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II. Tekst i komentarz. Red.J.W.Gałkowski, Lublin, 1986.
67. S.Hauerwas: Work as Co-Creation: A Critique of A Remarkably Bad Idea. In: Co-Creation and Capitalism John Paul II's Laborem Exercens. Ed. John W.Houck and O.F.Williams, C.S.C. University Press of America, Washington, D.C.
68. Ks. I. Dec: Elementy antropologiczne w encyklice Jana Pawła II "Laborem Exercens".
In: Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst is komentarz. Red. Jana Kruciny, Wrocław, 1983.
O.v.Nell-Breuning: Arbeit vor Kapital /Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens von Johannes Paul II./ Europa Verlag, Wien, 1983.
O.Höffe: Der Mensch ist als Person das Subjekt der Arbeit. Philosophische Überlegungen zur Enzyklika "Laborem Exercens". In: Gerhard Hörer, Reiner Öhlschläger, Heinz Teo Risse und Heying Tiefenbacher: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. München, Keiser, 1986.
69. Lásd az előző hivatkozási számoknál: Ks. I. Dec, J.W.Gałkowski, J.Sieg műveit.
70. J.W.Gałkowski /red./: Praca w ujęciu Kard. K. Wojtyły, Roczniki Filozoficzne tom XXVII, zeszyt 2. 1979.
71. K.Wojtyła: Osoba i czyn. Kraków, 1969.

72. U.o. 311-313.

73. A.Cherns: Travail et valeurs: changements dans les sociétés industrielles, Rev. int. Sc. soc., vol. XXXII /1980/, n. 3.

74. Ks. I. Dec: Elementy antropologiczne w encyklice Jana Pawła II "Laborem Exercens".

In: Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst i komentarz. Wrocław, Red. Jana Kruciny, 1983. 283.

75. E.Myczka: W sprawie definicji pracy. In: Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst i komentarz. Red. Jana Kruciny, Wrocław, 1983.

76. J.Moltmann: Az ember, az emberiség és a Föld joga, Világosság 1990. 8-9. sz. 642. o.

77. U.o. 636. o.

"A környezethez való jog, amelyről manapság annyi szó esik, a környezet elsőbbsége az emberrel szemben, nem pedig az ember elsőbbsége a környezettel szemben." C.Levi-Strauss: Gondolatok a szabadságról, Nagyvilág 1990. 4. sz. 569. o.

78. Idézi E.Myczka: W sprawie definicji pracy. In: Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst i komentarz. Red. Jana Kruciny, Wrocław, 1983. 329.

79. U.o.

Lásd még S.Wyszynski: Der Christ und die Arbeit. Verlag Herder Wien, 1959. 24-26.

80. O.v.Nell-Breuning: Arbeit vor Kapital /Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens von Johannes Paul II./ Europa Verlag, Wien, 1983. 99.

81. U.o. 78-79.

P.Vallin: Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien. Desclée, Paris, 1983.

82. J.Moltmann: Az ember, az emberiség és a Föld joga, Világosság 1990. 8-9. sz.

P.Vallin: "Laborem exercens", Études 1981 nov.

O.Höffe: Der Mensch ist als Person das Subjekt der Arbeit. Philosophische Überlegungen zur Enzyklika "Laborem Exercens" In: Gerhard Hörer, Reiner Öhlschlager, Heinz Teo Risse und Heinz Tiefenbacher: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. München, Keiser, 1986.

83. S.Hauerwas: Work as Co-Creation: A Critique of A Remarkably Bad Idea. In: Co-Creation and Capitalism John Paul II's Houck and O.F.Williamm, C.S.C. University Press of America, Washington, D.C., 1983.

84. U.o.
85. O.Höffe: Der Mensch ist als Person das Subjekt der Arbeit. Philosophische Überlegungen zur Enzyklika "Laborem Exercens". In: Gerhard Hörer, Reiner Öhlschläger, Heinz Teo Risse und Heinz Tiefenbacher: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. München, Keiser, 1986.
86. U.o.
87. O.v.Nell-Breuning: Arbeit vor Kapital /Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens von Johannes Paul II. Europa Verlag, Wien, 1983.
88. W.Kerber: Szociális piacgazdaság és katolikus társadalmi tanítás, MÉRLEG 1991. 1. sz.
 A. Sen: Az egyéni szabadság mint társadalmi elkötelezettség, Esély 1992. 1. sz.
 Andorka Rudolf: Gazdaság és erkölcs, Vigília 1991. 11. sz.
 Farkas Márta: A gazdaság keresztény szemmel, Vigília 1989. 2. sz.
89. O.Höffe: Der Mensch ist als Person das Subjekt der Arbeit. Philosophische Überlegungen zur Enzyklika "Laborem Exercens". In: Gerhard Hörer, Reiner Öhlschläger, Heinz Teo Tisse und Heinz Tiefenbacher: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. München, Keiser, 1986.
90. A.Gramsci: Filozófiai írások. Kossuth Kiadó, Budapest, 1970. 76-77. o.
91. K.Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Kossuth Kiadó, Budapest, 1962. 77. o.
92. O.Höffe: Der Mensch ist als Person das Subjekt der Arbeit. Philosophische Überlegungen zur Enzyklika "Laborem Exercens". In: Gerhard Hörer, Reiner Öhlschläger, Heinz Teo Tisse und Heinz Tiefenbacher: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. München, Keiser, 1986. 55-56.
93. H.-G.Gadamer: Igazság és módszer. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 222-223. o.
94. G.Simmel: A kereszténység és a művészet. In: Velence, Firenze, Róma. Atlantisz, 1990. 129. o.
95. "A munka történet, mely az ember egész létét áthatja, és specifikumát alkotja. Csak az a gondolkodás, amely felfedezte, hogy a munkában valami alapvető történik az emberrel és létével, s meglátta a belső szükségszerű összefüggést a között a két kérdés között: "mi a munka" és "ki az ember", láthatott hozzá a munka tudományos vizsgálatához, annak minden formájában és megnyilvánulásában ...Ha a munka

- cselekvés, történés, amelyben valami történik az emberrel és létével, valamint az ember világgal, akkor a filozófiai érdeklődés érthető módon e "történés", "cselekvés" jellegének a megvilágítására összpontosul, e "valami" titkának a feltárására." K.Kosik: A konkrét dialektikája. Kossuth Kiadó, Budapest, 1967. 160-167.o.
96. I.Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 72. o.
97. J.Sieg: Kommunistisches Manifest und "Laborem Exercens". Eine Untersuchung ihrer philosophischen Grundlagen. In: Gerhard Hörer, Reiner Öhlschläger, Heinz Teo Risse und Heinz Tiefenbacher: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. München, Keiser, 1986.
98. Ocena Możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach etyki Maxa Schelera. Lublin, 1959.
99. T.Litt: A német klasszika művelődésszéménye és a modern munkavilág. /Kamps Pedagogische Taschenbücher. Band 3. Verlag F. Kamp Bochum, 2. kiadás. Ford. Redl Károly./ Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, /Dokumentációs Tár. F 162./
100. Hegel: A jogfilozófia alapjai. Előszó. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 23. o.
101. W.Kerber: Szociális piacgazdaság és katolikus társadalmi tanítás, MÉRLEG 1991. 1. sz.
102. Uo.
Andorka Rudolf: Gazdaság és erkölcs, Vigilia 1991. 1. sz.
Farkas Márta: A gazdaság keresztény szemmel, Vigilia 1989. 2. sz.
103. K.Hübner: Zur philosophischen Klärung des heutigen Arbeitsbegriffs, Libertas, 1985. 1. 55-56.
104. P.Henrici: A modernség és a kereszténység, MÉRLEG 1991. 1.sz.
105. J.S.Cleghorn: Átalakíthatja-e a munkahelyi demokrácia a tőkés társadalmat? Szociológiai Figyelő 1990. 1. sz.
106. Dalminé Kiss Gabriella: A munkaszükséglet mint filozófiai probléma. Egyetemi doktori értekezés. 1981.
107. J.S.Cleghorn: Átalakíthatja-e a munkahelyi demokrácia a tőkés társadalmat? Szociológiai Figyelő 1990. 1. sz. 58. o.
108. Tomka Miklós: Egyház és társadalom, Magyar Tudomány 1991. 11. sz. 1317. o.
109. B.v.Steenbergen: Európai forgatókönyvek, Magyar Lettre Internationale 1991. 2. sz.

V. Az enciklika kritikai visszhangja

1. P.Bourdieu: A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 199. o.
2. U.o. 191-192. o.
3. J.W.Murphy: A posztmodern szociológia megértése, Szociológiai Figyelő 1990. 35-50. o.
4. U.o. 44. o.
5. P.D.Anthonny: The Ideology of Work. Tavistock Publications, 1977.
A.v.Haecht: Une sociologie compréhensive du travail, Cahiers internationaux de Sociologie, vol. LXXXI, 1986.
6. Szabó Ferenc: A Laborem exercens enciklika visszhangja, Vigilia 1982. 8. sz.
7. O.v.Nell-Breuning: Arbeit vor Kapital /Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens von Johannes Paul II./ Europa Verlag, Wien, 1983.
8. U.o.
9. W.Kerber: Gerechtigkeit in der modernen Welt, Stimmen der Zeit 1981. 11/12.
10. A.Klose: Sozialenzyklika. Ein "Hohes Lied" der Arbeit, Die Industrie 1981. 9.
11. G.Chiarante: Mérsékelt és általános, mégis "posztindusztriális" enciklika, Rinascita 1985.szept.25.
12. J.Sieg: Kommunistisches Manifest und "Laborem exercens", In: G.Hörer, R.Öhlschläger, H.T.Risse, H.Tiefelbacher: Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. München, Keiser, 1986.
13. P.Vallin: Laborem exercens, Etudes 1981.nov.546-550.
14. J.P.Manigne: Une encyclique bien accueillée, Informations Catholiques Internationales No. 567/15 oct.1981.
15. O.Höffe: Der Mensch ist als Person das Subjekt der Arbeit In: G.Hörer, R.Öhlschläger, H.T.Risse, H.Tiefenbacher: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II.München,Keiser,1986.
16. U.o.57.
17. M.-D.Chenu: Le travail humain. Lettre encyclique de Jean Paul II. Introduction, Paris, Cerf,1981.
18. H.-G.Gadamer: Hermeneutika, In: Filozófiai hermeneutika. Budapest, 1990.25.o. /Kiadja a Filozófiaoktatók

Továbbképző és Információs Központja./

Az "applikatív megértésről" lásd Bacsó Béla : A megértés művészete - a művészet megértése. Budapest,

JAK füzetek 1989. 46-48.o.

19. Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst i komentarz. Red. Jana Kruciny, Wrocław, 1983.

Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II. Tekst i komentarz. Red. J.Gałkowski, Lublin, 1986.

20. Szabó Ferenc: A Laborem exercens visszhangja, Vigilia 1982.8.sz.

21. Gergely Jenő: II.János Pál. Kossuth Kiadó, Budapest, 1986.

22. A katolikus egyház szociális gondolkodásáról /Ludassy Mária/, Világosság 1991.10.sz.785.o.

23. Avery Dulles: Nehézkes párbeszéd. Katolicizmus és amerikai kultúra, Mérleg 1991.1.sz.

24. U.o. 36.o.

25. Michael Novak: Creation Theology In: Co-Creation and Capitalism John Paul II's Laborem Exercens.

Ed.John W.Houck and O.F.Williams,C.S.C. University Press of America ,Washington,D.C.1983.

26 - 30. U.o.

31. E.Bartell: Laborem Exercens: A Third World Perspective, In: Co-Creation and Capitalism John Paul II's

Laborem Exercens.Ed.John W.Houck and O.F.Williams,C.S.C. University Press of America,

Washington,D.C.1983.

32 - 34. U.o.

35. S. Hauerwas: Work as Co-Creation: A Critique of A Remarkably Bad Idea, In: Co-Creation and Capitalism

John Paul II's Laborem Exercens.Ed. John W.Houck and O.F.Williams,C.S.C. University Press of

America,Washington,D.C.1983.

36 - 39. U.o.

VI. A munka vallásos felfogásának perspektívája és a ráirányuló vizsgálatok jelentősége

1. Lásd Tomka Miklós: A szekularizációs hipotézis. Szociológia 1989.2.sz.

2. E.Wallerstein: Felejtsük-e el a XIX.századi társadalomtudományt? Szociológiai Figyelő 1990.2.sz.10.o.

Természetesen az eltérő racionalitású szerveződések integrálhatóságát elutasító felfogások is léteznek. Lásd:

Pokol Béla: A szociológiaelmélet új útjai. Madách Kiadó, 1988,46.o.

3. Heller Ágnes: Az igazságosságon túl. Gondolat Kiadó, Budapest, 1990. 306-307.o.
N. Luhmann: Sociologie der Moral. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
4. F. Fukuyama: A történelem vége? Valóság 1990. 3. sz.
5. Oswald v. Nell-Breuning: A kereszténység esélyei, Vigilia 1974. 239.o.
6. Horkheimer: A polgári történeletfilozófia kezdetei In: Az utópiáról. A filozófia időszerű kérdései. 39.sz. Budapest 1979.17.o.
7. A "szimbolikus univerzum" három fenntartó technikája - pluralista és kevésbé pluralista viszonyok, nyitott vagy zárt rendszerek között - az ellentmondó rendszer tiltása, integrálása, ill. szegregációja. Az egyház ma is e három technika együttes alkalmazásával biztosítja a hivatalos tanítás egyetemes érvényességét minden más, a sajátjától eltérő értelmezéssel szemben. Egy enciklika különösen képes e funkciókat magába építeni nevelő, oktató, fegyelmező jellegénél fogva. Lásd ehhez: Klaniczay Gábor: A zárt ideológiai rendszer c. tanulmányát, amelyben többek között Peter L. Berger - Thomas Luckmann és Karl Popper elemzéseit, tanulmányait hasznosítja igen termékeny módon. In: A civilizáció peremén. Magvető Kiadó, Budapest, 1990. 115 -132. o.
8. "... Ha nincs... közös alap, akkor mindössze annyit tehetünk, hogy megmutatjuk hogyan fest a másik oldal a mi nézőpontunkból. Azaz, mindössze annyit tehetünk, hogy hermeneutikusan járunk el az ellenféllel szemben: megpróbáljuk megmutatni, hogyan függnek össze azok a paradoxális és bántó dolgok, amiket mondanak, a többivel, amiről beszélni szeretnénk, továbbá, hogy hogyan hangzik az, amit mondanak, a mi másfajta nyelvünkön." R. Rorty: A filozófia és a természet tükre. Filozófiai Figyelő, 1985.3.sz. 61.o.
Anthony Oberschall: Social Conflict and Social Movements Englewood Cliffs. Prentice Hall, 1973.
Beszélgetés Hans - Georg Gadamerrel. Vigilia 1987.4.sz.300.o.
9. Lásd erről Peter Henrici: A modernség és a kereszténység, Mérleg 1991. 1.sz.22-31. o.
A posztmodern - több kutató szerint - nem állítható szembe a modernnel. Heller Ágnes éppen mint " a modernitás öntudatát" jellemzi.
10. U.o. 29.o.
11. U.o. 29.o.
12. Körkérdés a posztmodernről /Endreffy Zoltán/, Medvetánc 1987.2.sz.254.o.
13. J.F. Lyotard: Das postmoderne Wissen, Böhlau, 1986.

14. Körkérdés a posztmodernről /Balassa Péter/, Medvetánc 1987.2.sz. 242.o.
15. Ludassy Mária: "Isten és szabadság". Lamennais a liberális katolicizmustól a szabadelvű szocializmusig.
Gondolat Kiadó, Budapest 1989.
16. F.Fukuyama: A történelem vége? Valóság 1990.3.sz.27.o.
17. A Vigilia beszélgetése a kereszténységről és a liberalizmusról Vigilia 1991.5.sz. 382-383.o.
Lásd még e kérdéshez Molnár Tamás: A liberális ideológia és a kereszténység, Vigilia 1991.5.sz.
Endreffy Zoltán: Ellensége-e a liberalizmus a katolicizmusnak ? Vigilia 1991. 5.sz.

VIII. FELHASZNÁLT IRODALOM

- ANDORKA RUDOLF 1991: Gazdaság és erkölcs, Vigilia 1991/11.
- ANTHONY, P. D. 1977: Ideology of work, Tavistock Publications Limited. Greet Britain.
- 1980: Le travail et la perte du sens, Rev. int.Sc. soc., vol. XXXII, no. 3.
- BÁNK JÓZSEF 1982: A pápai enciklikák és jelentőségük, Vigilia 1982/8.
- BELL, D. 1976: The cultural contradiction of capitalisme. New York, Basic Books
- BENOIT, R. P. 1955: Y-a-t-il une théologie du travail? Lumière et Vie, Réflexions sur le travail, No. 20.
- BESNARD, Ph. /red./ 1970: Protestantisme et capitalisme. La contrevers post-weberienne. Librairie Armand Colin, Paris.
- Biblikus Teológiai szótár 1986: /szerk./ Xavier Léon-Dufour. Szent István K., Budapest.
- BODA LÁSZLÓ 1986: A keresztény nagykorúsá g erkölcssteológiája. Ecclesia, Budapest.
- BOURDIEU, P. 1978: A vallási mező kialakulása és struktúrája. In: A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelése. Gondolat K., Budapest.
- BOVIS, A. de 1959: Le sens catholique du travail et de la civilisation. L'enfant et son avenir professionnel, Fleurus, Paris.
- CASANOVA, M. 1968: A kereszténység struktúrája és története, Világosság 1968/12.
- CHERNS, A. 1980: Travail et valeurs: changements dans les sociétés industrielles, Rev. int. Sc. soc., vol.XXXII.3.
- CHENU, M.-D. 1955: Pour une théologie du travail. Ed. Seuil. Paris.
- 1959: L'avenir professionnel de l'enfant, perspectives théologiques, Ed. Fleurus, Paris.
- 1979: La "doctrine sociale": de l'Eglise comme ideologie. Ed. Cerf., Paris.
- 1981: Az egyház társadalomtana. Teológia 1981/2.
- 1981: Le travail humain. Lettre encyclique de Jean Paul II. Introduction, Paris, Cerf.
- CHIARANTE, G. 1985: Mérsékelt és általános, mégis "posztindusztriális" enciklika, Rinascita 1985. 9. 25.
- CLAUSEN, L. Dr. 1980: Wer Arbeit kennt und sich nicht drückt, der ist verrückt, Frankfurter Rundschau.
- CLEGHORN, J. S. 1990: Átalakíthatja-e a munkahelyi demokrácia a tőkés társadalmat? Szociológiai Figyelő 1990/1.
- Congregation pour l'education catholique. Orientations pour l'etude et l'enseignement de la doctrine sociale

de l'Eglise dans la formation sacerdotale, Roma, 1988.

COSER, L. A. 1986: Tudásszociológia. Janus /A Janus Pannonius Tudományegyetem kiadványa/, 1986. ősz.

COUESNONGLE, V. de 1960: Signification chrétien du travail, Economie et Humanisme 1960. 128.

DAHRENDORF, R. 1983: Die Chancen der Krise. Über die Zukunft des Liberalismus. Stuttgart, Deutsche V.-A.

DALMINÉ KISS GABRIELLA 1981: A munkaszükséglet mint filozófiai probléma. Egyetemi doktori értekezés.

Kézirat.

1985: A munkára vonatkozó elméletek legitimációs problémái, Tájékoztató. Kiadja a Művelődési Minisztérium.

DANNEMANN, R. 1991: Habermas az eldologiasodás fogalmáról, Világosság 1991/2.

DOMÁNY ANDRÁS 1987: Aki lengyel, katolikus? Magvető K., Budapest.

DUPRÉ, W. 1989: Megjegyzések a vallás és az üzleti etika kulturális összefüggéseiről, Magyar Filozófiai Szemle 1989/1.

EISENSTADT, S. N. 1976: A harmadik világ és a vallás a Weber utáni vallásszociológia tükrében, Világosság 1976/5.

FARKAS MÁRTA 1989: A gazdaság keresztény szemmel, Vigilia 1989/2.

FRIEDMANN, G. 1950: OÙ va le travail humain? Paris, Gallimard.

FROSSARD, A. 1986: Ne féljete! Párbeszéd II. János Pál pápával. Szent István Kiadó, Budapest.

FUKUYAMA, F. 1990: A történelem vége? Világosság 1990/1.

GADAMER, H.-G. 1984: Igazság és módszer. Gondolat K., Budapest.

1990: Hermeneutika, In: Filozófiai hermeneutika. Budapest.

GAŁKOWSKI, J. W. 1979: Praca w ujęciu Kard. K. Wojtyły, Roczniki Filozoficzne tom XXVII, zeszyt 2. In: Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II. Tekst i komentarz. Red. Gałkowski, J. W. Lublin, 1986.

GÁL FERENC 1973: A teremtett világ és az ember munkája, Teológia 1973/9.

1988: Viták a felszabadítás teológiája körül, Vigilia 1988/3.

GERGELY JENŐ 1982: Teremtés, munka, társadalom. A Rerum novarumtól a Laborem exercensig, Világosság 1982/1.

1986: II. János Pál. Kossuth K., Budapest.

HABERMAS, J. 1986: Marx és a belső gyarmatosítás tétele, Magyar Filozófiai Szemle 1986/1-2.

HAECHELT, A. van 1986: Une sociologie comprehensive du travail, Cahiers Internationaux de Sociologie LXXXI.

- HAUSER ARNOLD 1980: A művészet és irodalom társadalomtörténete. I. köt. Gondolat K., Budapest.
- HELLER ÁGNES 1990: Az igazságosság túl. Gondolat K., Budapest.
- HENRICI, P. 1991: A modernség és a kereszténység. Mérleg 1991/1.
- Hittani Kongregáció: Tanítás a keresztény szabadságról és felszabadításról. L'Osservatore Romano, 1986. 4.6.
Magyarul megjelent: MTI Elméleti cikkek, 1986. máj. 8.
- HORKHEIMER 1979: A polgári történelefilozófia kezdetei. In: Az utópiáról. A filozófia időszerű kérdései. 39. sz.
- HORVÁTH PÁL 1985: A katolikus gondolkodás a zsinat után, Világosság 1985/8-9.
- HOUCK, J. W., William, O. F. /ed./ 1983: Co-Creation and Capitalism John Paul II's "Laborem Exercens".
Con.: BARTELL, E.: Laborem Exercens a Third World Perspective. HAUERWAS, S. Work as Co-Creation: A Critique of a Remarkably Bad Idea. NOVAK, M.: Creation Theology.
- HÖRER, G., Öhlschläger, R., Risse, H. T. und Tiefenbacher, H. 1986: Die Würde des Menschen. Die theologisch-antropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II., München, Keiser. Con.: SIEG, J.: Kommunistisches Manifest und "Laborem Exercens". HÖFFE, O.: Der Mensch ist als Person das Subject der Arbeit, Philosophische Überlegungen zur Enzyklika "Laborem Exercens".
- HUSZÁR TIBOR 1982: Gondolatok a munkaerkölcsről. Magvető K., Budapest.
- HÜBNER, K. 1985: Zur philosophischen Klärung des heutigen Arbeitsbegriffs, Libertas.1.
- JOAS, H. 1987: Durkheim und der Pragmatismus. Bewusstseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien, In: Emile Durkheim Schriften zur Soziologie der Erkenntnis, Frankfurt am Main.
- KANAPA, J. 1964: Az egyház társadalmi tanítása és a marxizmus. Kossuth K., Budapest.
- KANT, I. 1991: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Gondolat K., Budapest.
- KERBER, W. 1981: Gerechtigkeit in der modernen Welt, Stimmen der Zeit 1981/12.
1991: Szociális piacgazdaság és katolikus társadalmi tanítás, Mérleg 1991/1.
- KERN, H. - SCHUMANN, M. 1984: Das Ende der Arbeitsteilung. Verlag C. H. Beck, München.
Laborem exercens 1981: Szent István Társulat.
- KLANICZAY GÁBOR 1990: A civilizáció peremén. Magvető K., Budapest.
- KLOSE, A. 1981: Sozialenzyklika. Ein "Hohes Lied" der Arbeit, Die Industrie 1981. 9.
- KOSIK, K. 1967: A konkrét dialektikája. Kossuth K., Budapest.
Körkérdés a posztmodernről 1987: Medvetánc 2. sz.
- KRUCINY, J. Ks. /red./ 1983: Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst i komentarz. Wrocław. Con.: DEC, I. Ks.

Elementy antropologiczne w encyklike Jana Pawła II "Laborem Exercens". MYCZKA, E.: W sprawie definicji pracy.

LACROIX, J. 1952: La notion du travail, Vie intellectuelle jun. 1952. 11-12.

1955: Personne et amour. Ed. du Seuil, Paris, 1955. chap. 4.

LANDMESSER, F. 1923: Das Problem der Arbeit in der Weltanschauungen des Liberalismus, Sozialismus und Christentums, Soziale Revue 1923. Heft. 7-9.

LEFRANC, G. 1959: Du travail maudit au travail souverain, In: Le travail et l'homme. Textes des conférences, Genève.

Lexikon für Theologie und Kirche 1930-38: Freiburg.

LEVADA, J. 1969: A vallás társadalmi természete. Kossuth K., Budapest.

LEVI-STRAUSS, C. 1990: Gondolatok a szabadságról, Nagyvilág 1990/4.

LOPPERT CSABA 1982: "Ne aggódjatok tehát a holnapért". A munka és a tulajdon néhány kérdése Mouniérnél, Marxizmus-kereszténység-protestantizmus, Kossuth K., Budapest.

LUDASSY MÁRIA 1989: "Isten és szabadság". Lamennais a liberális katolicizmustól a szabadelvű szocializmusig. Gondolat K., Budapest.

LUGOSI GYŐZŐ 1983: Az uralmi viszonyok keletkezéséről, Világosság, 1983/2.

LUKÁCS GYÖRGY 1976: A társadalmi lét ontológiájáról. II. köt. Magvető K., Budapest.

MANNHEIM K. 1984: Konzervatív gondolkodás, Filozófiai Figyelő 1984/2.

MARX-ENGELS 1975: A vallásról. Kossuth K., Budapest.

A II. Vatikáni zsinat tanítása. Gaudium et spes. Szent István Társulat, Budapest, 1986.

MASUDA YONEJI 1988: Az információs társadalom mint posztindusztriális társadalom. OMIKK. Budapest.

MERTON, R. 1945: The Sociology of Knowledge. In: G. Gurvith - W. E. Moore: Twentieth Century Sociology. New York.

MERTON, Th. 1971: Élet és életszentség, Prugg Verlag, Eisenstadt.

MIHELICS VID 1961: Esmék és tények, Vigilia 1961/8.

MOLLTMANN, J. 1990: Az ember, az emberiség és a Föld joga, Világosság 1990/8-9.

MOUNIER, E. 1933: Quelques conclusions, In: Le travail et l'homme, Esprit, numero special de juillet.

1936: Manifeste au service du Personnalisme. Paris.

1959: La machine en accusation, In: La petite peur du XXe siècle. Seuil, Paris.

1961: Révolution Personnaliste et Communautaire. In: E. Mounier: Oeuvres I. Ed. Seuil, Paris.

1985: Le Personnalisme. Presses Universitaires, Paris.

MURPHY, J. V. 1990: A posztmodern szociológia megértése, Szociológiai Figyelő 1990/3.

NELL-BREUNING, O. v. 1983: Arbeit vor Kapital /Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens von Johannes Paul II./ Europa Verlag, Wien.

NYÍRI KRISTÓF 1989: Keresztút - filozófiai esszék. A szociologizáló ismeretelmélet gyökereihez.

Kelenföld K., Budapest.

1989: Marxi témák az információ korában. In: Keresztút - filozófiai esszék. Kelenföld K., Budapest.

NYÍRI TAMÁS 1973: A filozófiai gondolkodás fejlődése, Szent István Társulat.

OBERSCHALL, A. 1973: Social Conflict and Social Movements. Englewood Cliffs, Prentice Hall.

OFFE, C. 1984: Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven, Campus Verlag, Frankfurt am Mein.

1985: Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie? In: Krise der Arbeitsgesellschaft?

Suhrkamp.

POKOL BÉLA 1985: A társadalmi innovációk automaizmusai, Valóság 1985/4.

POTTIER, B. S. J. 1985: Vatican II et Jean-Paul II, Nouvelle Revue Théologique 1985. jan.

PIWOWARCZKY, B. 1986: Lire Kolakowski. Ed. du Cerf. Paris.

RAHNER, K. - VORGRIMLER, H. 1980: Teológiai kiegészítő. Szent István Kiadó, Budapest.

REDL KÁROLY 1984: A munka értékelése a virágzó középkorban, Magyar Filozófiai Szemle 1984/3-4.

REZEK ROMÁN 1973: Teilhard-breviárium a munka teológiájához, Teológia 1973.

RÓNAY GYÖRGY 1970: Szentek. Írók. Irányzatok. Szent István Társulat.

ROUSSEAU, A. 1970: Emplois du terme "sociologie" dans les textes du Magistère central d l'Eglise. Social Compass, XVII. 1970. 2.

SCHELER, M. 1899: Arbeit und Ethik, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Druck von Radel-Hille in Leipzig.

1920/21: Wert und Würde der christlichen Arbeit. Jahrbuch des Verbandes der Vereine kathol. Akademiker zur Pflege der kathol. Weltanschauung. Haas-Grabherr Verlag, Augsburg.

1979: A formalizmus az etikában és a materiális étiketika, Gondolat K., Budapest.

SEN, A. 1992: Egyéni szabadság mint társadalmi elkötelezettség, Esély 1992/1.

- SIMMEL, G. 1990: A kereszténység és a művészet. In: Velence, Firenze, Róma. Atlantisz, Budapest.
- SIMON JÁNOS 1989: Milyen is valójában a kapitalizmus szelleme? Világosság 1989/1.
- STEENBERGEN, B. v. 1991: Európai forgatókönyvek, Magyar Lettre Internationale 1991/2.
- SZABÓ FERENC 1982: A Laborem exercens enciklika visszhangja, Vigilia 1982/8.
- 1986: Mounier hite és hősi humanizmusa, In: Lélekben és igazságban. Tanulmányok és vallomások.
Róma.
- SZABÓ MÁRTON 1981: Munka és morál. A filozófia időszerű kérdései. 1981. 50. sz.
- TEILHARD de CHARDIN 1973: Az emberi jelenség. Gondolat K., Budapest.
- TILGHER, A. 1931: Le travail dans les moeurs et les doctrines, Paris.
- TOMKA MIKLÓS 1982: Szociológia, vallásszociológia, katolicizmus, Teológia 1982/6.
- 1991: Egyház és társadalom, Magyar Tudomány 1991/11.
- Le travail et l'homme. Éd. Bacaunière, Neuchâtel, 1959.
- Tudásszociológia 1986: Janus /A JPT kiadványa/ 1986. őszi.
- VALLIN, P. 1981: Laborem exercens, Etudes 1981. nov.
- 1983: Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien. Desclée, Paris.
- VIALATOUX, J. 1953: La significations humain du travail, Editions ouvrières, Paris.
- A Vigilia beszélgetése a kereszténységről és a liberalizmusról, Vigilia 1991/5.
- VOUTYRAS, S. 1980: Le travail: conception classique et conception romantique, Rev. int. Sc. soc., vol. XXXII.3.
- VUILLEMIN, J. 1948: L'être et le travail, Presses Universitaires, Paris.
- WALLERSTEIN, E. 1990: Felejtjük-e el a XIX. századi társadalomtudományt? Szociológiai Figyelő 1990/2.
- WEBER, M. 1982: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Gondolat K., Budapest.
- WHITE, L. 1969: The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology. In: T. K. Rabb and J. E. Seigel /eds./: Actions and Conviction in Early Europe. Princeton, New Jersey.
- WOJTYLA, K. 1959: Ocena Mozliwosci zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach etyki Maxa Schelera.
Lublin.
- WYSZYNSKI, S. 1959: Der Christ und die Arbeit. Verlag Herder, Wien.
- ZIZOLA, G. 1985: La restaurazione di papa Wojtyla, Latena, Roma-Bari.
- ZSIGMOND LÁSZLÓ 1970: Politikai és szociális enciklikák XIX-XX. század. I-II. Budapest.