

Zsinka László:
Modernitás, globalizáció, nemzetközi rendszer
és a katolikus társadalmi tanítás fejlődése¹

A katolikus egyház a 19. század végétől egyre gyakrabban foglalkozott társadalmi kérdésekkel. Az erről szóló megnyilatkozások alapformáját a pápai enciklikák képezték. Ezek alapján kikristályosodott az egyház társadalmi tanítása, amely elsősorban a modern társadalom problémáira adott válaszként fogható fel. Az egyház a középkorban is foglalkozott a társadalmi igazságosság kérdéseivel, de akkori állásfoglalásait inkább közvetlen erkölcsi imperatívuszok határozták meg. Ennek alapján követelte például a 11. században Isten békéjét (*treuga Dei*), amely a feudális anarchia zűrzavarával szemben a közjó érvényesülését biztosította. A premodern korban a társadalomról való gondolkodás a hierarchikus társadalmat adottságként fogadta el, ezért az egyház sem gondolta úgy, hogy foglalkoznia kell az ideális társadalmi berendezkedés problémáival. Az egymással versengő ideológiák a 19. századi modernség jellegzetes termékei voltak, és a katolikus egyház sem kerülhette meg, hogy válaszoljon a helyes társadalmi berendezkedés elvi és gyakorlati kérdéseire. A nyugati modernség alapvető újdonsága abban is megragadható, hogy létrejöttek az egymással vitatkozó ideológiák, amelyek eltérő módon képzelték el a társadalom felépítését. Ez már önmagában is új jelenség volt, és a katolikus egyháznak időre volt szüksége ahhoz, amíg a polgári társadalom keretei között megfogalmazza saját alternatíváját.

Ebben a tanulmányban arra törekszünk, hogy történeti és filozófiai összefüggésbe helyezve feltárjuk a modernitás, a globalizáció, valamint a katolikus társadalmi tanítás egymáshoz való viszonyát. A globalizációt úgy értelmezzük, mint a nyugati modernség kései termékét, illetve az erre adott katolikus válasz sajátosságait kíséreljük meg bemutatni. Célunkból következően nem elégszünk meg azzal, hogy a katolikus társadalmi tanítást csakis történeti fejlődésében közelítsük meg, hanem a nyugati modernséggel szembeni viszony alapján kívánjuk meghatározni, és ebből kiindulva értelmezzük a világméretben zajló globalizációs tendenciákkal szemben kialakított álláspontját. A globális gazdasági és népesedési problémák az 1950-60-as évektől jelentek meg a pápai enciklikákban. Ezt megelőzően a katolikus társadalmi tanítás elsősorban a nemzetállamon, illetve a nemzetgazdaságon belüli társadalmi-gazdasági kérdésekre adott válaszokat, bár ez nem tudatos döntés eredménye volt, hanem az európai politikai adottságok elfogadása. Az elmúlt harminc évben viszont a globalizáció által felvetett kérdések egyre fontosabb szerepet töltenek a katolikus egyház társadalmi kérdésekkel foglalkozó állásfoglalásaiban.

A továbbiakban bemutatjuk a katolikus társadalmi tanítás főbb jellegzetességeit, majd kitérünk alapelveire és meghatározó értékeire. Arra törekszünk, hogy a nyugati modernség és a katolikus társadalmi tanítás kapcsolatát kritikai eszmetörténeti összefüggésben értelmezzük. Ebből kiindulva vezetjük le a társadalmi tanítás globalizációval kapcsolatos megfontolásait. Módszertanilag fontosnak tartjuk, hogy a globalizáció és a társadalmi tanítás kapcsolatát a katolikus egyház önértelmezésén keresztül tekintsük át.

Modernitás, globalizáció és a társadalmi tanítás

A „modernitás” sokjelentésű fogalom, és több rétegét lehet elkülöníteni. Ehhez képest némileg más jelentést takar a „modernizáció” fogalma. E tanulmány keretei között nem szükséges, hogy teljes körűen tisztázzuk ezeknek a kifejezéseknek az egymáshoz való viszonyát, vagy a modernség jelentéstörténetét.² Némileg leegyszerűsítve beszélhetünk (1) gazdasági, (2) társadalmi, (3) kulturális, illetve (4) politikai értelemben vett modernitásról. A modernitás gazdasági rétege egyaránt jelenti az elmúlt két évszázadban kialakuló ipari civilizáció üzemszervezési aspektusait, valamint az ezeket lehetővé tevő technológiai innovációkat, illetve a gyári kapitalizmust hatékony rendszerré alakító piacgazdaság mechanizmusait. Társadalmi szempontból modernitáson a státuszorientált, avagy születési alapon szerveződő rendi társadalmak helyén létrejövő – Luhmann szociológiai elmélete szerint funkcionális alrendszerre bomló³ – osztálytársadalmakat értünk, ahol az egyén helye mindenekelőtt gazdasági pozíciója szerint határozódik meg. Kulturális értelemben modernitásnak a közösségközpontú értékrend érvényesülése helyett az egyén szerepének felértékelődését, valamint az individualizmus kialakulását tekintjük. Végül politikai szempontból a modernitás fogalma a liberális-demokratikus elvek, illetve az ehhez kapcsolódó demokratikus politikai intézmények és a jogállamiság kialakulásával azonosítható.

A modernitáshoz hasonlóan a globalizáció is túlterhelt és többféleképpen értelmezhető fogalom. Egyesek a globalizáció gazdasági és technológiai aspektusaira helyezik a hangsúlyt, mások összetett voltát emelik ki, és kulturális következményeivel is behatóan foglalkoznak. A történeti és a társadalomtudományok a globalizáció kibontakozásának kronológiai behatárolását illetően sem egységesek. Vannak, akik azt állítják, hogy a globalizáció egyidős Amerika felfedezésével – „Vasco da Gama korával” – míg mások az 1870-80-as évek fontosságát emelik ki, amit a neves angol történész Arnold Toynbee a „globális interakció” kezdetének nevezett. Ehhez képest a közgazdászok ma leginkább azt hangsúlyozzák, hogy az 1970-80-as évektől olyan léptékű nemzetköziesedési folyamatok indultak meg a világgazdaságban, amelyek alapvetően átalakították a termelés és a piac feltételrendszerét. Az elmúlt évtizedekben számos vita zajlott ennek az átalakulásnak az összetevőiről, mértékéről és természetéről. Vannak, akik azt hangsúlyozzák, hogy a globalizáció egy új korszak kiindulópontjaként fogható fel, amelynek jelentősége akár az élelemtermelés forradalmához (Kr.e. 8-6. évezred), vagy az ipari forradalomhoz mérhető, míg mások azzal érvelnek, hogy nincs szó ilyen nagy

léptékű változásokról, hanem legfeljebb a modern világgazdaság történetének új szakaszáról beszélhetünk.⁴

A jelen gondolatmenet szempontjából az látszik fontosnak, hogy a globalizációt kétségtelenül felfoghatjuk a nyugati modernitásban rejlő lehetőségek kiteljesedéseként. Ennek alátámasztására hadd utaljunk néhány egyszerű példára. Nem kell különösképpen bizonyítani, hogy az elmúlt két évszázadban az ipari modernség fontos összetevőjének tartott kommunikációs és szállítási infrastruktúra milyen fejlődésen ment keresztül, amivel hozzájárult a globalizáció kibontakozásához. Szintén vitán felül áll, hogy a globalizáció a nemzetgazdasági keretben kibontakozó piaci mechanizmusok továbbfejlődéseként értelmezhető, amely a reálgazdaságok és a pénzügyi szektor erőteljes nemzetköziesedését vonta maga után. Ahogy az újabb keletű – globális szinten használt – kommunikációs innovációk eredetileg a nemzeti ipari rendszerek gyümölcsei voltak, úgy jól megfigyelhető, hogy a nemzeti piacok fokozatos összekapcsolódásával egyre inkább kialakult a globális piac. E példák alapján is érzékeltethető, hogy a nyugati modernitás teljesítményei és a globalizáció jelenségei között összefüggés mutatkozik. Ezért logikusnak tűnik, hogy a katolikus társadalmi tanítás globalizációval szembeni viszonyulásának gyökereit a modernitással való kapcsolatból kiindulva közelítsük meg.

Érvelésünknek ezen a pontján érdemes meghatározni a „modernitáskritika” és az „antimodern” fogalmát, illetve ennek analógiájára a „globalizációkritika” és – nem túl szép kifejezéssel – az „antiglobális” vagy „antiglobalizmus” fogalmait. A modernitás- illetve globalizációkritika alatt azt a viszonyulást értjük, amikor a modernitás és a globalizáció egészét nem utasítja el a velük szemben megfogalmazódó kritika, míg az „antimodern” és az „antiglobális” a modernség és a globalizáció általában vett elutasítását jelzi. Természetesen ezek a fogalmak némileg mesterkéltek, s inkább ideáltípusok, amelyek között széles skálán sokféle álláspont helyezhető el. Mindenesetre a modernitás- és a globalizációkritika fenntartja annak lehetőségét, hogy a modernség és a globalizáció jelenségei humanizálhatók, és a bennük rejlő technológiai adottságok akár szolgálhatják is az embert, míg az „anti”-ideológiák a jelenség egészét vetik el, és nem tartják sem szükségesnek, sem lehetségesnek megreformálásukat.⁵

A modernitás értékelésére nézve az európai kereszténységben belül is eltérő válaszok lehetségesek. A 20. század elejétől a társadalomtudományokban nagy ismertségre tett szert Max Weber nevezetes műve, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, amely a protestantizmust a kapitalizmus előfeltételének fogta fel. Eszerint a protestantizmus nem állt szemben a gazdasági modernség születésével, sőt elősegítette annak kibontakozását. Ebben az összefüggésben a protestantizmust nem tekinthetjük „antimodern” vallási jelenségnek. Ez még akkor is igaz, ha maga Weber nem annyira modernitásról beszélt, hanem inkább a nyugati racionalitás jellegzetességeinek a meghatározására

törekedett, és az újkori kapitalizmust is elsősorban a racionalitás színtereként határozta meg. Weber számára a nyugati racionalitás a modernitás rokon értelmű kifejezése volt. Amikor kapcsolatot feltételezett a protestáns ethosz és a kapitalista vállalkozó aszketikus felhalmozó magatartása között, egy tisztán vallásos attitűdöt kapcsolt össze a rendszeres munkavégzésen alapuló újkori kapitalizmus születésével. Azzal, hogy a protestáns vállalkozó az Isten általi kiválasztottságára vonatkozó evilági jelek együtteseként fogta fel meggazdagodását, megszentelte a földi világban való munkálkodást. Így a nyugati kapitalizmus kialakulása levezethetővé vált egy európai vallásszociológiai jelenségből. Weber szerint a protestáns polgárság felhalmozó és vállalkozó magatartása döntő jelentőségű egyszeri impulzussal járult hozzá a modern kapitalizmus megszületéséhez.

A modernitáshoz való viszony szempontjából a protestantizmushoz képest bonyolultabb a helyzet a katolicizmus esetében. Tágabb értelemben elmondható, hogy a katolikus egyház a kora újkor századaiban jóval kisebb mértékben befolyásolta a nyugati modernitás felé vezető szociokulturális folyamatok kibontakozását, mint a protestánsok. Nem véletlenül szoktak a tridenti zsinat és a 19-20. század fordulója közötti időszakra vonatkozóan a katolikus teológia viszonylagos terméketlenségéről beszélni.⁶ Mindez nem azt jelenti, hogy a katolikus egyház hozzájárulása a kora újkori kultúrához egészében elhanyagolható lett volna. A katolikusok számos újszerű gondolatformával, szerzetesrenddel, irodalmi művekkel, valamint életszentséget sugárzó szentek sorával járultak hozzá az Amerika felfedezése és a francia forradalom közötti századok európai történelméhez. Másfelől a katolikusok jóval nehezebben fogadták el a 18-19. század fordulóján kibontakozó „kettős forradalom” – a nagy francia forradalom és az angol ipari forradalom – gyümölcseit, mint a protestánsok. Ehhez hozzájárult az is, hogy a korai polgári forradalmak protestáns országokban játszódtak le (Hollandia, Anglia, Egyesült Államok), ezért a katolikusoknak nem voltak tapasztalataik a társadalmi változások következményeiről. A politikai filozófia egész kora újkori terminológiája és kérdésfelvetései – a francia felvilágosodástól eltekintve – nagyjából protestáns szellemi erőterben bontakoztak ki a 17-18. században. Valamivel később a nagy francia forradalom volt az első társadalmi-politikai forradalom, amely katolikus országban jelentkezett. Ennek során az antiklerikalizmus markánsan – ha nem is kizárólagosan – megjelent, ami a katolikus egyházat majdnem egy évszázadon keresztül óvatossá tette a politikai modernség intézményeivel szemben.

A francia forradalom utáni évtizedekben a katolikus egyház az európai változások nagy vesztesének érezte magát, és számos fenntartást fogalmazott meg a létrejövő polgári társadalmakkal szemben. Ennek fényében válnak érthetővé IX. Pius (1846-1878) hosszú pápaságának egyes mozzanatai és döntései. Kétségtelen, hogy a 19. század során a katolikus egyház „antimodern” magatartásformákat is magára vett. Magasra értékelte a középkor közösségi társadalomszervező elveit és hierarchikus társadalomképét. A katolikusok a 20. században is következetesebb antikapitalistáknak bizonyultak, mint a protestánsok. Általában véve a 19. századi katolikus gondolkodásban megfigyelhetünk egyfajta

irányultságot a középkori keresztény társadalom idealizálására, aminek látószögéből a polgári társadalmak – gazdasági következményeivel, a piacgazdasággal és a kapitalizmussal együtt – elutasítandók. Ebből fakad, hogy a protestantizmussal szembeállítva egyes társadalomtudósok még a 20. században is „katolikus antikapitalista hagyomány” létezéséről értekeztek.⁷ A hivatalos egyházi tanítás szempontjából döntő jelentőségű fordulatot fejezett ki XIII. Leó (1878-1903) *Rerum novarum* enciklikája (1891), amelynek jelentősége mindenekelőtt abban ragadható meg, hogy első ízben kísérelte meg felvázolni az egyház és a polgári társadalom közötti kiegyezés kereteit.

Fel kell hívni a figyelmet arra is, hogy a középkori keresztény társadalom idealizálásának a korlátai magából a keresztény-katolikus tanításból következnek. Bármennyire nosztagiával tekintettek egyes katolikusok a középkori keresztény társadalomra, nem állították, hogy a középkori kereszténység valamiféle „tökéletes társadalom” lett volna, hiszen a katolikus teológia szerint az áteredő bűn következményei miatt az erkölcsi rossz minden emberi társadalomban megjelenik. Ez a szempont a katolikusok számára kijelölte a középkor idealizálásnak határait.

Tágabb értelemben azt mondhatjuk, hogy a *Rerum novarum* az első dokumentum volt, amely a modern társadalmak problémáinak – a munka és a tőke konfliktusának – megoldására a modernitás elfogadásán keresztül tett kísérletet, és ennyiben az egyház modern társadalommal szemben érzett szolidaritását mondta ki. A modernség feltétel nélküli elfogadása és teljes elutasítása között félúton járva a katolikus egyház egyfajta modernitáskritikát fogalmazott meg. A 20. századi katolicizmus is ezt a szemléletmódot mélyítette el. A II. Vatikáni zsinattal (1962-1965) megszabadult a középkori egyházkép egyes maradványaitól, ami lehetővé tette a modern ember és társadalom problémáival való szolidaritás minél teljesebb megfogalmazását. Mindent egybevetve a katolikus egyház 19. századi „antimodern” irányultságai ellenére a 20. században a következetes modernitáskritika útjára lépett. Ebből kiindulva az sem meglepő, hogy az elmúlt évtizedekben a globalizációval szembeni viszonya is inkább a globalizációkritika és nem a globalizáció feltétlen elutasítása jegyében fogalmazódott meg.

A katolikus társadalmi tanítás jellegzetességei

A társadalmi tanítás az egyházi tanítóhivatal által megfogalmazott dokumentumok együttese, amely alkalmas arra, hogy orientálja a hívők állásfoglalását társadalmi és politikai kérdésekben. Centralizált szervezeti jellege miatt más egyházakhoz képest a katolikus egyház társadalmi kérdésekben elfoglalt véleménye meglehetősen egységes álláspontot ölt a hívők szemében. A társadalmi tanítás a tágan értelmezett egyházi hagyományhoz tartozik, nem a szűken vett teológiai-dogmatikai kérdésekhez. A pápák, amennyiben társadalmi kérdésekről nyilatkoznak, nem tévedhetetlenségükre hivatkozva fogalmazzák meg álláspontjukat. II. János Pál (1978-2005) a szociáletikai tanítás kifejtésében kivételes aktivitást mutatott pápasága során, de ez nem jelenti azt, hogy az általa képviselt nézetek az egyház keretén belül ne lennének vitathatók. Mégis a katolikus hívők nagy többsége különösebb

polémia nélkül szokta elfogadni a szociális enciklikák útmutatásait. Viták inkább abban az esetben bontakoznak ki, ha az egyház által kifejtett társadalmi tanítás a különböző kultúrák egymástól igencsak elütő közegében eltérő fogadtatásra talál. A katolikus egyház világegyház, ezért tanait a legkülönbözőbb kulturális kontextusokban kell képviselnie, ami a társadalmi tanítás területén is nehézségekhez vezet. A katolikus társadalmi tanításnak a törzsi társadalmaktól a globális kapitalizmusig megfelelő választ kell adnia a közjó és a társadalmi igazságosság felmerülő kérdéseire. Ebből fakad, hogy a társadalmi tanítás nem korlátozódhat a piacgazdasággal és a kapitalizmussal kapcsolatos terminológiára.

A társadalmi tanítás nem szisztematikus, hanem reflektív jellegű. Az esetek nagy részében egy konkrét társadalmi kérdésre adott válaszként került kifejtésre. Ennyiben hasonlóknak tűnik a teológia történeti fejlődéséhez. Másfelől napjainkra a felhalmozódott anyag mennyisége és koherenciája miatt szisztematikusán kifejthetővé vált, és rendelkezésre állnak a vatikáni Iustitia et Pax Bizottság által kiadott – jelentős szakértői háttérrel nyugvó – rendszeres összefoglalók. Az egyház önértelmezése szerint a társadalmi tanítás fejlődését, mint gazdagodó tartalmat kell értenünk. Eszerint az alapvető igazságok már a *Rerum novarum*-ban benne voltak, de egy-egy probléma a későbbi pápai enciklikákban egyre alaposabban és mélyebben került kidolgozásra. Mivel az egyház az örök igazságok kifejezője, a társadalmi tanítás igazsága sem „fejlődik” – legalábbis a szó újkori modernitásra jellemző értelmében –, hanem inkább kifejtése gazdagodik. A társadalmi tanítás szisztematikus alapját nem lehet meghatározni a modernista tudományfelfogásból kiindulva.

Az elmúlt század második felében némi bizonytalanságot lehetett megfigyelni abban, hogy lehet kijelölni a katolikus társadalmi tanítás helyét az ideológiák, illetve az egyházi tanítás rendszerében. Voltak, akik a „harmadik út” liberális kapitalizmustól és marxista kollektívizmustól egyaránt elhatárolódó ideológiájának tartották. Ezt a nézőpontot alátámasztotta, hogy az európai kereszténydemokrata pártok a 19. század végétől XIII. Leó *Rerum novarum* enciklikájának a tanítását alapul véve szerveződtek meg. Kétségtelen, hogy a *Rerum novarum* egyszerre fogalmazott meg kritikát a liberális kapitalizmussal és az ateista marxista kollektívizmussal szemben. Vitán felül áll az is, hogy a második világháború utáni Nyugat-Európában megformálódó kereszténydemokrácia programja ezen a nyomvonalon haladt tovább. A kereszténydemokraták „megszelídített” piacgazdaságban gondolkodtak, ahol a kis- és középtulajdonosok széles köre biztosítja az erős középosztályt és a politikai részvétel lehetőségét a polgári demokrácia intézményi keretei között. Ez a felfogás egyszerre fordult szembe a nagyvállalati magánszféra egyoldalú dominanciájával és a túlzott államosítás szocialista programjával. A kereszténydemokrata pártprogramok és a katolikus társadalmi tanítás közötti hasonlóságok – eszmetörténetileg igazolható hatások – ellenére az egyházban mára letisztult az a vélemény, hogy a társadalmi tanítás leginkább sajátos gondolati rendszernek tekinthető, amely az erkölcssteológia, illetve a szociáletika része és bizonyos távolságot tart az ideológiákkal.

II. János Pál óta a társadalmi tanítást minden kétséget kizáróan az erkölcsoteológia és a szociáletika részének tekinti a katolikus egyház. Az ideológiáktól egyrészt az különbözteti meg, hogy a társadalomban élő embert filozófiai antropológiai szempontból közelíti meg a maga transzcendentális előfeltételeivel, és nem pusztán társadalomba ágyazott lényként vizsgálja. Másrészt a katolikus társadalmi tanítás nem kínál konkrét politikai programot, nem ad aktuális cselekvési tervet, mert úgy véli, hogy ezek kimunkálását – épp a tanítás által kidolgozott alapelvekből kiindulva – a világban tevékenykedő hívők lelkiismeretére kell bízni. Végül arra is utalni kell, hogy az ideológiákban a társadalomfilozófiai alapvetés és a politikai praxis számos esetben szorosan egybefonódik, míg a katolikus gondolkodás a társadalmi tanítást a gyakorlati cselekvéstől elkülönülő gondolati rendszerként értelmezi, amely végső soron a teológia függvénye.

A társadalmi tanítás dokumentumaiban teológiai és társadalomtudományos nyelvezettel is találkozhatunk. A teológiai nyelvezet kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy a kifejtés módja kevésbé támaszkodik a bibliai, mint a filozófiai beszédmódra. A tanítást nem az egzegézis, hanem elsősorban az emberre vonatkozó filozófiai kérdésfeltevés határozza meg. Másfelől azt is hangsúlyozni kell, hogy az elmúlt évtizedekben a katolikus teológia alapvető irányváltásával összefüggésben erősödött az a szemléletmód, amely a társadalmi tanítás biblikus alapjainak kifejtésére és elmélyítésére törekedett, s ez hatást gyakorolt a társadalmi tanítás kifejtésére is.

A bibliai egzegézishez és a teológiához képest a filozófiai beszédmód megléte a katolicizmus alapvető sajátossága. Ehhez képest az iszlámban a filozófiához képest uralkodó szerephez jut a Korán és a szent hagyomány szövegszerű értelmezése. A katolikus filozófia megléte és autonómiája a középkori skolasztika fontos hozzájárulása volt az európai filozófiai hagyományhoz, bár a 12-13. században ez még csak ígéret volt, és nem megvalósulás, illetve a filozófia és a teológia határfelületének árnyalt meghatározása egészen a 20. századig váratott magára. Mindenesetre a filozófia a katolikus tanítás kifejtésében már az ókeresztény kortól jelentős szerepet játszott. Nem véletlen, hogy a társadalmi tanítás terminológiájában a XIII. Leó pápaságával lendületet nyerő újskolasztika és a természetjogi hagyomány került a középpontba, amit a *Rerum novarum* nyelvezete is bizonyít.

A 20. század második felében a társadalmi tanítás nyelvezetében egyre nagyobb szerepet kapott a II. Vatikáni zsinat körüli évtizedek megújulásának egyik meghatározó filozófiai áramlata, a francia gyökerekből származó perszonalizmus, amely az emberi személy különös méltóságát helyezte a középpontba. A perszonalizmus meglehetősen összetett filozófiai áramlat, és egyes változatai nem feltétlenül keresztény ihletésűek. A 20. századi katolikus megújulás egyik legjelentősebb filozófusa, Jacques Maritain eredeti színezetű újskolasztikus látásmódját a keresztény perszonalizmus nézőpontjával egyesítette, amivel egy új filozófiai nyelv kialakulása előtt nyitott utat. Másfelől

kétségtelen, hogy Maritain nézetei – éppen újskolasztikus felhangjai miatt – korántsem tekinthetők a katolikus megújulás főáramlatának. A zsinat előestéjén döntő szerepet játszó *nouvelle théologie* meghatározó alakjai – Lubac, Congar – a középkori skolasztika és Aquinói Szent Tamás gondolati rendszere helyett inkább az ókeresztény patrisztika örökségére támaszkodtak, és részben ennek volt köszönhető, hogy a II. Vatikáni zsinat utáni években a skolasztika a katolikus teológiában is háttérbe szorult. A perszonalista filozófiával való kétségtelen érintkezési pontok ellenére önálló személtémódot fejtett ki a zsinaton végbemenő teológiai megújulás meghatározó irányát felmutató Karl Rahner, aki a transzcendentális módszer elmélyítésével járult hozzá a katolikus gondolkodás újraértékeléséhez. A *nouvelle théologie* és Rahner megközelítésmódja egyaránt hatott a zsinati dokumentumokra, s közvetve a 20. század második felében kiterjedtebbé váló társadalmi tanításra. Mégis úgy tűnik, hogy Maritain társadalomfilozófiai irányultságú perszonalizmusának szellemisége – az újskolasztikához való szorosabb kötődése ellenére – a társadalmi kérdésekkel foglalkozó katolikusok számára jelentősebb közvetett ihletforrásul szolgált.⁸

A perszonalista nézőpont a pápai dokumentumok közös nevezőjévé vált II. János Pál enciklikáiban, aki az emberi személy méltóságát állította társadalmi tanítása középpontjába. II. János Pál pápasága alatt – aki maga is tevékeny részt vállalt enciklikái megfogalmazásában – a társadalmi tanítás úgy tűnik visszavonhatatlanul elnyerte azt a perszonalista nyelvezetet, amely bizonyos mértékig megkülönbözteti a 19. század végén és a 20. század első felében uralkodó újskolasztika és természetjog terminológiájától. Ez az állítás még akkor is igaz, ha kétségtelen, hogy II. János Pál alatt számos dokumentum – a II. Vatikáni zsinat után jellegzetessé váló „történeti szemlélet” helyett – újra erőteljesebben alapult a természetjogi érvelésen, amit egyesek a pápa „konzervativizmusával” szoktak magyarázni. A természetjogi szemlélet a katolikus egyház számára a társadalomról szóló nézeteinek megfogalmazásában mindig is szilárd iránytű maradt, aminek mértékéről lehet vitatkozni, de érvénye a 20. századi teológiai megújulás során nem kérdőjeleződött meg.

Arra is fel kell hívni a figyelmet, hogy a filozófiai beszédmód használata nem zárja ki a társadalomtudományok jelentőségének elismerését. A társadalmi tanítás elkerülhetetlennek tartja az empirikus társadalomtudományok bevonását a társadalmi problémák feltárásába, vizsgálatába és értékelésébe. II. János Pál pápa külön kiemelte a társadalomtudományok valóságfeltáró szerepét. A katolikus egyház sohasem vonta meg bizalmát a polgári társadalomtudományoktól, ugyanakkor mindvégig hangsúlyozta a hit fényében történő megismerés fontosságát. A társadalmi tanítás szerint a társadalomtudományok alkalmazása teszi lehetővé a társadalmi diagnózisok pontos meghatározását. A filozófiai reflexió a feltárt problémák értékelése szempontjából válhat fontossá. Ez a két összetevő együttesen alkotja a társadalmi tanítás jellegzetes beszédmódját. A katolikus gondolkodás elutasítja a szűken értelmezett pozitivistá tudományfelfogást, amely csak a „tények” relevanciájáról beszél, de nem foglalkozik a valóság értelmezésének filozófiai előfeltételeivel.

Milyen jellegű dokumentumokkal találkozhatunk a társadalmi tanítás keretében? A legalapvetőbbek az aktuális társadalmi kérdések kapcsán megfogalmazódó pápai enciklikák. Szintén fontosak a II. Vatikáni zsinat egyes dokumentumai. Továbbá a pápák az úgynevezett apostoli buzdítások, alkalmi beszédek vagy rádióüzenetek formájában fogalmazták meg egyes társadalmi problémákkal kapcsolatos véleményüket. XII. Pius (1939-1958) az erkölcs, a jog és a társadalom kérdéseivel foglalkozó rádióüzenetei híressé váltak a második világháború idején. A II. Vatikáni zsinat után hozták létre a Iustitia et Pax Bizottságot, amely jelentős szerepet játszik a különféle társadalmi kérdésekre adott egyházi reakciók kimunkálásában. Hasonlóan fontosak lehetnek még a Hittani Kongregáció egyes nyilatkozatai. A nyolcvanas években az úgynevezett felszabadítás teológia kapcsán a jelenlegi pápa XVI. Benedek, akkor Joseph Ratzinger által irányított Hittani Kongregáció adott ki a latin-amerikai katolikusok számára orientáló nyilatkozatokat arról, hogy kirívó társadalmi igazságtalanságok esetén milyen mértékben lehetséges a marxista értelemben vett osztályharc szükségességének az elfogadása a papság vagy a hívők számára. Ezek a dokumentumok is tartalmaztak társadalmi kérdésekkel kapcsolatos állásfoglalásokat. Végül arra is utalni kell, hogy a világegyház egésze szempontjából érvényes dokumentumok mellett a regionális vagy nemzeti egyházak püspöki konferenciái és zsinatai is megfogalmazhatnak – meg is fogalmaztak – véleményeket aktuális társadalmi problémák kapcsán.⁹

A katolikus társadalmi tanítás alapelvei

A továbbiakban arra keressük a választ, hogy melyek a katolikus társadalmi tanítás főbb alapelvei, irányadó értékei és legfontosabb kategóriái? A válaszok megfogalmazása során az egyház önértelmezését követjük, és arra törekszünk, hogy a klasszikus liberális kapitalizmus és az államelvű kollektívizmussal szemben elveivel egyaránt ütköztessük a társadalmi tanítás alapvető állításait. Ez az eszméletörténeti háttér teszi bizonyíthatóvá, hogy a katolikus társadalmi tanítás – noha nem tekinthető „harmadik útnak” – jószerevével minden jelentős kérdésben egyfajta *tertium datur* („harmadik lehetőség”) megoldását kínálja fel a modern kor két nagy eszmeáramlatával, a liberalizmussal és a marxizmussal szemben.

A legfontosabb alapelv az *emberi személy méltósága*. A katolikus tanítás szerint Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette. Az Isten-hasonlóság az ember lényege és legmélyebb sajátossága. Az emberi személy nyitott a transzcendenciára, a végtelenre és a lét teljességére. Az ember képes reflektálni önmagára, adottsága van az önmegértésre, önbirtoklásra és önmaga meghatározására. Alapvető jellemvonása, a szabadság, ebből kiindulva képes az ember a másik felé fordulni és a jót választani. A személyt középpontba állító keresztény humanizmus abban hisz, hogy Isten nem lerombolja, hanem beteljesíti a számára oly fontos embert. A társadalmi tanítás a személy

elsődlegességéből indul ki, ugyanakkor vallja, hogy az ember közösségi lény, egyéni méltósága és közösségi léte nincs egymással ellentmondásban.

Az emberi személy a maga megismételhetetlen és megszüntethetetlen egyszerűségében érthető meg. Az ember „*ugyanis mindenekelőtt, mint szubjektivitás, mint a tudat és szabadság középpontja létezik, akinek egyszeri, egyetlen más személyhez sem hasonlítható fejlődése eleve kizár minden próbálkozást, hogy gondolati sémák vagy többé-kevésbé ideológiai hatalmi rendszerek korlátozzák. Ez nemcsak a föld valamennyi embere iránti tisztelet követelményét feltételezi mindenki, de különösen a politikai és társadalmi intézmények és felelős képviselőik részéről, hanem, még inkább magában foglalja azt is, hogy mindenkinek, különösen az említett intézményeknek elsőrendű kötelessége a másik emberrel szemben, hogy a személy mindenoldalú fejlődését előmozdítsák.*”¹⁰

Másrészt a *szubszidiaritás* vagy részvétel elve. A szubszidiaritás elve az egyén és az állam közötti társadalmi térben kialakuló közösségek szerepét hangsúlyozza. Ezek cselekvését az állam nem korlátozhatja, sőt elő kell, hogy mozdítsa, mert bennük az emberi személy kezdeményező szabadsága és közösségi dimenziója nyilvánul meg. Az állam hatóköre csak azokra a feladatokra terjedhet ki, amit az elsődleges közösségek nem képesek megoldani. A szubszidiaritással függ össze az ember aktív részvétele a politikai döntések meghozatalában. A részvétel elve minden demokratikus rendszer alapja. A demokratikus berendezkedést az egyház a 20. század második felében egyre hathatósabb támogatásban részesítette.

Harmadrészt a *szolidaritás* elve. A szolidaritást különös hely illeti a társadalmi tanítás alapelvei között. Míg a személy méltóságának különös fontosságát az adja, hogy minden más elv filozófiai értelemben ebből vezethető le, a szubszidiaritás, illetve a részvétel elve pedig tágabb keretbe foglalja a demokratikus gyakorlatot, addig a szolidaritás különös vonása, hogy több mint alapelv, egyben személyes erény is, amely a legfőbb keresztény értékre, a szeretetre épül. A társadalmi tanítás valamennyi értékét és alapelvét a szeretetből fakadó szolidaritás teszi érthetővé és megfoghatóvá. Más szóval a politikai ideológiák a 19-20. században képesek voltak a szabadság vagy az egyenlőség biztosítására, de a testvériséget csak a szeretetből fakadó szolidaritás képes megvalósítani.

Alapvető elvként fejthető ki a *közjó* elve, amely mindig a társadalomban élő személyek méltóságát tartja szem előtt. A közjó a politikai cselekvés egyetlen legitim alapja. Szintén az alapelvek közé tartozik a *javak egyetemes rendeltetésének* elve. Ez abból vezethető le, hogy a teremtés művét Isten felkínálta az egész emberiség számára. A javak egyetemes rendeltetése előbbre való magántulajdon elvénél. Az egyház mindig is védte a magántulajdont a család, mint alapvető szeretetközösség függetlenségének zálogaként – a baloldali kritika ezen a ponton tévedett, mert nem a tőkés

viszonyokat részesítette védelemben – de a közjó szempontjai néha felülírhatják a magántulajdon védelmét.

Bizonyos társadalmi helyzetekben – főleg a fejlődő országokban – a javak egyetemes rendeltetésének elve a gazdagság szegényekkel való megosztásának kiindulópontjává válhat és korlátozhatja a magántulajdont (törvényes keretek között végbemenő államosítások). Szintén fontos elv az ember szabadságából fakadó egyéni kezdeményezések elismerése a politika és a közélet mellett a gazdaságban is. A tanítás szerint a javak szűkössége indokolja a hatékony forrásallokáció szükségességét, amelynek a piac máig a leghatékonyabb útja. (Az 1945 utáni társadalmi tanítás egyértelműen elismerte a piac szerepét.) A piac azonban nem jelenti az állam feladatainak megszűnését. A közjót képviselő államnak kell garantálnia, hogy a piacelvűség nem terjeszkedhet ki a társadalom minden területére, és hogy a piaci intézmények működésének keretei – például a versenyszabályok – biztosítottak legyenek.

A piacon az egyéni kezdeményezést és a kockázatot vállaló magánvállalkozó hasznát el kell ismerni, ugyanakkor a vállalkozónak magáévá kell tennie a társadalmi felelősség eszméjét. Az egyéni érdek kizárólagosságával szemben a társadalmi felelősség elismerése nem áll ellentétben az ember igazi természetével. A tanítás szembefordul az emberi önzés egyoldalú antropológiájából kiinduló piaci utilitarizmussal. Úgy véli, hogy helytelen az a kép, amely szerint a szeretet és szolidaritás legfeljebb a családban bontakozhat ki, míg a társadalmi viszonyokban az érdek kell, hogy érvényesüljön. Természetesen a család az emberi társadalom alapsejtje a katolikus társadalmi tanítás számára. Nem azért, mert a konzervativizmus bástyája, hanem olyan alapvető szeretetközösség, amely az élet forrása. A társadalmi tanítás azt is hangsúlyozza, hogy a személyközi viszonyokon túlmenően is fel kell építeni a „szeretet civilizációját”. Az altruista közösség és az érdekalapon működő társadalom kettőssége nem felel meg a társadalmi tanítás logikájának, hanem a társadalmi kapcsolatok átalakításának és humanizálásának az igényét fogalmazza meg.

Milyen értelemben tekinthetjük a katolikus társadalmi tanítást modernitáskritikának? A teljesség igénye nélkül csak néhány összefüggést kiemelve: elfogadja a piacot, a magánvállalkozást és a magántulajdont, de a piac szerepét az állami felelősségvállalással, a magánvállalkozást a társadalmi felelősséggel, a magántulajdont a javak egyetemes rendeltetésére való hivatkozással egészíti ki. A polgári individualizmussal szemben, amely az önmagának elégséges egyénre hivatkozik, a katolikusok személy-fogalma a transzcendenciára való nyitottsággal határozható meg. Az érdekekhez és az utilitarizmushoz képest a társadalmi tanítás vallja a társadalmi viszonylatok humanizálásának a lehetőségét. A modernitás jelenségeinek elfogadása mellett a társadalmi tanítás a modernség filozófiai kritikájára és részleges átformálására törekszik.

A katolikus társadalmi tanítás fejlődése és a globalizáció

A továbbiakban a társadalmi tanítás alapelvei ismeretében a nemzetközi viszonyokra vonatkozó állásfoglalások fejlődését követjük nyomon. Az első szociális enciklika, a *Rerum novarum* egyszerre fejtett ki véleményt a liberális kapitalizmussal szemben és a munkások tisztességes bérezése mellett, másfelől támogatta a magántulajdon fenntartását a szocialista államosítással szemben. A *Rerum novarum* hangsúlyozta a tőketulajdonosok felelősségét a munkások jóléte szempontjából, ugyanakkor az osztályharc helyett folyamatos párbeszédet ajánlott. Bár a magántulajdon védelme miatt baloldali támadások kereszttüzebe került, a *Rerum novarum* nem a kompromisszumok nyelvén fogalmazott, ha a munkásvédelem kérdéséről volt szó, hanem rendkívül erőteljes hangon hívott fel a munkások és családjaik tisztességes megélhetésének biztosítására. XIII. Leó enciklikája a nemzetállami keretek között zajló osztálykonfliktus megoldásának módjával foglalkozott, amelynek lehetőségét – a korabeli politikai gyakorlatnak megfelelően – a nemzetállamon belül kereste. XIII. Leó pápa nem alkotta meg a piacgazdaság elvi kritikáját, és nem fejtette ki a helyes társadalmi berendezkedés alapelveit, hanem egy morális szempontból felhőborító kérdéskör, a kizsákmányolás problémája foglalkoztatta. Ebben az értelemben a *Rerum novarum* jól érzékelteti a társadalmi tanítás reflektív jellegét.

A két világháború között XI. Pius (1922-1939) *Quadragesimo anno* enciklikájában egyszerre fogalmazott meg kritikát a fasiszta és a bolsevik totalitárius rendszerekkel szemben. A *Quadragesimo anno* társadalmi tanítás fejlődésében elfoglalt helyét bonyolulttá teszi, hogy elfogadóan viszonyult a hivatásrendiség gondolatához, amelyet a modern piacgazdaság logikájához képest a középkori keresztény társadalom pozitív örökségének tartott. Kétségtelen, hogy egyes keresztényszocialista mozgalmak a két világháború között éppúgy a hivatásrendiséget állították társadalomképük középpontjába, mint ahogy a szakmai alapon szerveződő korporatív testületek a faszizmus ideológiájában is helyt kaptak (sőt az olasz faszizmus a korporációkat a társadalmi berendezkedés törvényes alapjává is tette). Másfelől azt is látni kell, hogy XI. Pius a hivatásrendiség gondolatának hangsúlyozásával nem a demokratikus értékek ellen akart fellépni, hanem a kapitalizmus egyoldalú logikájával szemben a családot és az értékteremtő emberi munka méltóságát védte. Az önszerveződő közösségek jelentőségének hangsúlyozásával egyformán szembefordult a civil társadalmat elsorvasztó náci és bolsevik totalitárius rendszerekkel. Ennyiben elmondható, hogy a *Quadragesimo anno* rendelkezett egyfajta totalitarizmus-ellenes éllel. Később a baloldali-marxista kritika a hivatásrendiséget arra használta fel, hogy XI. Pius társadalomképét megkísérelje összemosni a faszizmus gondolatvilágával, míg a közelmúltban a katolikus egyház a két világháború közötti társadalmi tanítás következetességét hangsúlyozta az állam túlterjeszkedését hirdető ideológiákkal szemben, amit éppen a *Quadragesimo anno* juttatott kifejezésre:

„Amit az egyes egyének saját erejükből és képességeik révén meg tudnak valósítani, azt a hatáskörükből kivenni és a közösségre bízni tilos, éppen így mindazt, amit egy kisebb és alacsonyabb

szinten szerveződött közösség képes végrehajítani és ellátni, egy nagyobb és magasabb szinten szerveződött társulásra áthárítani jogszerűtlenség és egyúttal súlyos bűn, a társadalom helyes rendjének a felforgatása, mivel minden társadalmi tevékenység lényegénél és benne rejlő erejénél fogva segíteni – szubszidiálni – köteles a társadalmi egész egyes részeit, ellenben soha nem szabad bomlasztania vagy bekebeleznie azokat.”¹¹

A második világháború után a II. Vatikáni zsinatot meghirdető XXIII. János (1958-1963) *Mater et Magistra* enciklikájában egyfelől örömmel fogadta a nyugati világ markáns gazdasági növekedését, másrészt a pápák közül elsőként világított rá a világ globális problémáira: a gazdag és a szegény nemzetek közötti egyenlőtlenség kérdéseire és a világméretű demográfiai robbanás következményeire. XXIII. János gondolatai már csíraformában magukban hordozták a katolikus egyház válaszát a globális méreteket öltő gazdasági, társadalmi és népesedési problémákra.

Az igazi szemléleti fordulat a hatvanas évek végén következett be. A II. Vatikáni zsinatot lezáró VI. Pál (1963-1978) *Populorum progressio* enciklikája az első volt a pápai megnyilatkozások sorában, amelyet kimondottan a világméretű társadalmi kérdéseknek szenteltek. Ebben a pápai dokumentumban a nemzetközi dimenzió vált a gazdasági-társadalmi problémákat elemző gondolatmenet szervezőerejévé. A nyugati értelmiség gazdasági növekedés miatti optimizmusát XXIII. János és VI. Pál pápák csak korlátozottan osztották, és inkább aggodalmakat fogalmaztak meg a világméretűvé váló társadalmi problémák miatt. Amikor a gazdasági növekedés legnagyobb sikereit aratta az ötvenes-hatvanas években, a pápák a posztkeynesianus közgazdászokkal hasonló módon gondolkodva és a hetvenes évek értelmiségi válságtudatát megelőzve elsőként fejezték ki aggodalmukat a globális méretű gazdasági feszültségek kapcsán. Egyes közgazdászok még csak partikuláris nemzetközi egyenlőtlenségekre hívták fel a figyelmet, míg az enciklikák már globális egyensúlytalanságokról beszéltek.

A második világháború utáni dokumentumok kritizálták neokolonializmus formáit és a monokultúras gazdasági struktúrához vezető gyarmati örökséget. Felhívták a figyelmet a nemzetközi szervezetek fontosságára, de figyelmeztettek a hatalmi szempontok és a nemzetközi segélyezés összekapcsolásának túrhetetlenségére. Vallották a szubszidiaritás elvét a nemzetközi viszonyokban. A segélyezés nem vezethet a segélyt kapó országok cselekvőképességének beszűküléséhez, hanem ahhoz kell segítséget nyújtani, hogy a fejlődők később maguk oldhassák meg problémáikat. Kezdetől fogva fontos témakör volt a nemzetközi gazdasági kapcsolatokban kialakuló egyenlőtlen viszonyok kérdése. Az alacsony nyersanyagárak kérdése a hatvanas években, mint fejlődők egyik alapvető problémája – ismét a posztkeynesianus közgazdászok diskurzusára emlékeztetve – az 1945 utáni évtizedek enciklikáiban is megjelent.

VI. Pál *Octogesima adveniens* enciklikájában az 1960-70-es évek fordulóján lelassuló gazdasági növekedés fejlett világban kibontakozó negatív következményeire is kénytelen volt reagálni. Ezek az újszegénység, a társadalmi perifériára sodródás mozzanatai, a városi magány és a tömegkommunikáció fejlődésének ellentmondásai voltak. Ebben a dokumentumban jelent meg először – később II. János Pállal teljesedett ki – a modernség 1970-80-as évekbeli arculatváltására adott katolikus válasz. A fejlett fogyasztói társadalom kifinomult igényeihez az egyház jóval távolságtartóbban viszonyult, mint a széles társadalmi emancipációt előmozdító erőteljes gazdasági növekedés időszakához az 1950-60-as években.

A katolikus egyház világosan érzékelte, hogy az 1973-as olajválság után fejlett világban is lefékeződtek a társadalmi jólét kiszélesedése felé mutató folyamatok. Az iparosodott nyugati országokban megjelentek a gazdasági lecsúszás és marginalizálódás által sújtott társadalmi rétegek, másfelől a felső középosztály által sugallt kulturális értékek és fogyasztási szokások egyre több katolikus számára váltak követhetetlenné. A katolikus egyház, amely az ötvenes-hatvanas években még egyszerre érzett örömet és aggodalmat a második világháború utáni nagy gazdasági növekedés pozitívumai, valamint hozadékainak egyenlőtlen elosztása miatt, a nyolcvanas évektől a kései modernség gazdasági egyenlőtlenségeivel és kulturális következményeivel szemben erőteljesebb kritikát óhajtott kifejteni, ugyanakkor újra meg kellett találnia a megfelelő arányt a teljes elutasítás (*antimodern*) és a feltétlen elfogadás között (*modernizmus*).

Ebben az útkeresésben különleges szerep jutott II. János Pál pápának, akinek emberi jogok iránti elkötelezettsége, joguralomért és demokratikus értékekért való kiállása vitathatatlanul bizonyult, amit lengyelországi rendszerváltozásban betöltött szerepe is világosan érzékeltetett. A pápának ez a megkérdőjelezhetetlen „politikai modernsége”, másfelől az egyházi tradíciókhoz való következetes ragaszkodása harmonikusan kapcsolódott össze személyiségében, amit elmélyült hite foglalt egységbe. II. János Pállal új lendületet kapott a társadalmi tanítás fejlődése, amiben közrejátszott az is, hogy a pápa etikával foglalkozó teológus volt. Emberi-etikai látásmódja a perszonalista filozófiára támaszkodott. Lengyelországi éveiben a lublini katolikus egyetemen tanított etikát. Pápasága alatt több nagy szociális enciklikát adott ki, és személyesen is részt vett a dokumentumok megformálásában.

II. János Pál markánsan fogalmazta meg az ateista kommunizmus és a fogyasztói kapitalizmustól való elhatárolódás szükségességét a hívők számára, és minden eddiginél határozottabban fejezte ki szolidaritását a harmadik világgal. A pápa első ízben reagált azokra a gazdasági jelenségekre, amik a nyolcvanas évek nemzetközi gazdasági viszonyai között bontakoztak ki, s amit a társadalomtudomány globalizációnak nevezett. II. János Pál alatt egyébként a katolikus egyház is visszavonhatatlanul „globalizálódott”. Erre mutattak a kinevezések a bíborosi testületben és a pápa Európán kívül tett

utazásai. Úgy tűnik, hogy II. János Pál társadalmi tanításában jelent meg a „globalizáció” szó, és ő alkotta meg az első rendszeres globalizációkritikát.

A *Rerum novarum*ban a munkaadók és munkavállalók vitái még elsősorban nemzetállami szinten voltak értelmezhetők. VI. Páltól II. János Pálig az egyház társadalmi tanításában már megfogalmazódott a társadalmi kérdések nemzetközi dimenziója, de a globalizáció fogalma és kritikája csak a kilencvenes évektől került a nemzetközi viszonyok értékelésének a középpontjába. A szociális enciklikák a globalizáció megítélésében is az egyház modernitással szembeni magatartását követték. Kiemelték, hogy a globalizáció önmagában nem tekinthető erkölcsileg jó vagy rossz jelenségnek. A szabad akaratú ember döntésein múlik, hogyan használja a technikai és gazdasági újítások adta lehetőségeket. A globalizáció rendkívül komplex és éppen ezért komoly veszélyekkel járó folyamat, de mégsem utasíthatjuk el, mert az általa adott lehetőségek kihasználása elengedhetetlen a szűkös erőforrások világában. A globalizáció bonyolultsága rendkívüli szakmai felkészültséget és erkölcsi integritást kíván, ha arra törekszünk, hogy a népek fejlődése érdekében előnyeiket használjuk ki. A katolikus társadalmi tanítás egyfelől élesen felhívja a figyelmet a globalizációból következő gazdasági-társadalmi egyenlőtlenségek veszélyeire, másfelől kifejezésre juttatja, hogy léteznek olyan gazdasági és technikai jótétemények, amelyek éppen a globalizáció következtében lehetővé teszik a jólét növelését.

Az elmúlt évtizedekben a társadalmi tanítás a szabályozott globalizáció megteremtésének elkerülhetetlenségét hangsúlyozza. Eszerint a globalizáció lehetséges előnyei akkor bontakozhatnak ki igazán, ha a nemzetközi közösség hatékony eszközökhöz jut a szabályozott globalizáció feltételeinek kialakításában. Ebben a kérdésben a katolikus egyház egyértelművé tette, hogy nem akar visszatérni a nemzetállami szabályozáshoz, hanem realista módon a nemzetközi közösség valódi jogosítványait hiányolja, míg politikai és kulturális szempontból továbbra is fontosnak tartja a nemzetállamok fennmaradását. Tehát a katolikus globalizációkritika a szabályozatlan globalizáció kritikája, amely akadályozza a teljes értékű fejlődést:

„A globalizációs folyamatok, amennyiben megfelelően tervezik el és irányítják azokat, olyan lehetőséget adnak a gazdaság nagy, világméretű újraelosztására, amelyen még soha nem létezett, míg ha rosszul irányítják őket, a szegénységet és az egyenlőtlenséget növelhetik, sőt a válság az egész világot megfertőzheti. Ki kell küszöbölni a globalizáció – olykor igen súlyos – hibáit, melyek új megosztottságokat idéznek elő a népek között és a népen belül, és biztosítani kell, hogy a gazdagság újraelosztása ne a szegénység újraelosztásával, sőt a szegénység fokozódásával járjon együtt, ami reális félelmünk, ha rosszul kezelik a jelenlegi helyzetet... A globalizációs folyamattal együtt járó átmeneti helyzet nagy nehézségeket és veszélyeket rejt, amelyeket csak akkor lehet legyőzni, ha elsajátítjuk azt a mély értelmű antropológiai és etikai lelkületet, mely a globalizációt a szolidáris

*emberiség felé vezet... A globalizáció sokdimenziós, komplex jelenség, amely megköveteli, hogy sokféleségében és valamennyi oldalának egységében ragadjuk meg, ide értve teológiai aspektusát is. Így lesz lehetséges a kapcsolat, a közösség és a megosztás fényében megélni és irányítani az emberiség globalizációját.*¹²

A szabályozatlan globalizáció működési zavarai kapcsán az enciklikák konkrét társadalmi problémákra is utalnak. A fejlett világ vonatkozásában a dokumentumok ellentmondásosnak tartják a munka világában kibontakozó új jelenségeket, a munkavállalók szociális biztonságának erodálódását. Hangsúlyozzák, hogy a szociális jogosultságokat nemzeti szinten meg kell erősíteni. Foglalkoznak a nemzetközi pénzügyi rendszer instabilitásával és veszélyesnek tartják, hogy az utóbbi időben a pénzügyi folyamatok túlzottan elszakadtak a reálszférától. A szegény országok esetében a tanítás a fejlődéshez való jog jegyében azonnali segítséget sürget, amikor felveti a nemzetközi tartozások elengedésének lehetőségét, ha ezek az államok rajtuk kívül álló okokból adósodtak el. A katolikus társadalmi tanítás egy világméretű szociális piacgazdaság koncepciójához áll a legközelebb, ahol a gazdasági szabadság és a társadalmi szolidaritás megfelelő módon kiegészíti egymást.

Másfelől a társadalmi tanítás eddig még nem volt képes kidolgozni azokat a szabályozó mechanizmusokat, amelyek a világméretű piaci szabadság fenntartása mellett alkalmasak lennének a jólét érdemi újraelosztására és a népek fejlődésének biztosítására. XVI. Benedek *Caritas in veritate* enciklikájának felfogása egy világméretű neokeysziánus program szemléletmódjához áll közel, amikor ezt a kérdéskört érinti. Kétségtelen, hogy az egyháznak nem feladata a konkrét gazdasági tervek kimunkálása, így inkább csak következtethetünk arra, hogy XVI. Benedek társadalometikai nézőpontja milyen gazdaság- és társadalompolitikák felé nyit utat. Ezzel együtt nem lehet megkérdőjelezni, hogy a jelenlegi pápa a globalizáció által felvetett társadalmi problémák legszélesebb körű katalógusát adja a *Caritas in veritate* enciklikában. II. János Pál enciklikái a szegények iránti aggodalomból kiindulva prófétikus látásmódot sugalltak és erős filozófiai nyelvezetet tükröztek, addig XVI. Benedek arra törekedett, hogy a teológiai-filozófiai megalapozás mellett a társadalomtudományos nézőpont is azonos erővel beépüljön a *Caritas in veritate* koncepciójába, ami a legkülönbözőbb társadalmi problémák empirikus felismerésének és meghatározásának kedvezett.

A szociális enciklikák gazdasági globalizációval szemben kifejtett álláspontja világosan érzékelhető. Tágan értelmezett társadalomfilozófiai szempontok is segíthetnek abban, hogy pontosabban meghatározzuk az egyház globalizációhoz való viszonyának eszmei-filozófiai kontextusát. Egyrészt a szűkös erőforrások tényét elismerve az egyház pártolja a gazdasági növekedés lehetőségét. Ebből következik, hogy nem utasítja el a globalizáció gazdasági-technikai lehetőségeit sem. Másfelől a pápai enciklikák mindig is a teljes értékű emberi fejlődésért szálltak síkra, aminek a gazdasági fejlődés – és jótéteményeinek elosztása – legfeljebb egyik aspektusát jelenti. Az emberi fejlődés teljességének

hangsúlyozása már VI. Pál *Populorum progressio* enciklikájának is részét képezte, és XVI. Benedek is visszaüt rá a *Caritas in veritate*-ben. Az enciklikák kifejezésre juttatják, hogy a szűken ökonomiai értelemben vett fejlődés nem elégséges, hanem az ember kulturális és erkölcsi dimenzióinak is ki kell teljesednie ahhoz, hogy valós emberi fejlődésről beszélhessünk. Mindez a globalizáció ökonomista értelmezéséhez képest egy tágabb erkölcsi-kulturális kontextus alapvető fontosságára utal.

Érdeemes utalni arra is, hogy a katolikus egyház álláspontja szerint a globalizáció rendszerszerű kritikája és reformja nem kisebbíti a személyes jócselekedetek jelentőségét. Az egyház számára a rendszerszerű reform legfeljebb eszköz arra, hogy társadalmi szinten is elősegítse a jó érvényesülését és a „bűn struktúráinak” visszaszorítását. A II. Vatikáni zsinat is foglalkozott a „földi dolgok autonómiájának” következményeivel. Eszerint a társadalmi valóság bonyolult saját törvényszerűségekkel rendelkezik, amit a társadalomtudományok eszközeivel nemcsak feltárni, hanem bizonyos határok között megváltoztatni is lehetséges. Mivel az ember feladata, hogy jobba tegye a teremtő Isten által rábízott világot, a rendszerszerű gazdasági reform is a hívő ember feladata, mert egyáltalán nem mindegy, hogy milyen társadalmi viszonyok válnak uralkodóvá. A katolikus teológiából azonban az is következik, hogy a tökéletes társadalom nem valósítható meg ezen a földön, mert az áteredő bűn következményei mindig is megmutatkoznak az emberi történelemben. Ez mégsem jelenthet passzivitást, hiszen megfelelő intézkedésekkel a társadalmi igazságosság mértéke javítható. A rendszerszerű reform azonban sohasem függeszti fel az egyéni felelősséget, más szóval az embertársak felé gyakorolt jócselekedetek kiemelkedő jelentőségét. A társadalmi tanítás hangsúlyozza az ajándékozás és az ingyenesség fontosságát, amit a civil társadalom keretei között és interperszonális viszonylatokban egyaránt gyakorolni kell. Tehát a globalizáció ökonomista kritikája és reformja legfeljebb egyik dimenziója a világban élő ember problémáinak. Már VI. Pál szemléletmódja azt sugallta, hogy a társadalmi szintű megoldások és a személyes jócselekedetek együttesen vezethetnek a „szeretet civilizációjának” a felépítéséhez, amely a katolikusok elkötelezettségéből fakad, de aminek megvalósításához segítségül hívhatják valamennyi jóakarató embert.

Mindent egybevetve a katolikus társadalmi tanítás jól kivehető íve rajzolható meg a 20. század második felében. Az ötvenes-hatvanas évek nagy gazdasági növekedése hitelessé tette modernitás gazdasági lehetőségeit és társadalmi emancipációs hatásait. A nyolcvanas évektől kibontakozó globalizáció a lelassult világgazdasági növekedéssel esett egybe. A szabályozatlan globalizáció nem járult hozzá elégséges mértékben a nemzetközi fejlődési szakadék problémáinak megoldásához. Ezért a társadalmi tanítás globalizációval szembeni kritikai éle erősödött, de a katolikus egyház nem vált a modernitás és globalizáció általános ellenzőjévé. A társadalmi tanítás a modernitás és a globalizáció kritikáját fogalmazta meg – s fogalmazza meg ma is – aminek legfőbb célja a modernitás és a globalizáció humanizálása.

Bibliográfia:

A szociális enciklikákat szövegszerűen tartalmazza: *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok* (1993): Szent István Társulat, Budapest. Ezek bevett jelölése idézésük során a következőképpen alakul: előbb az enciklika neve, majd az idézett szövegrész *caput*száma. (például *Quadragesimo Anno*,79.)

Dokumentumok:

A II. Vatikáni zsinat tanítása, A zsinati döntések magyarázata és okmányai, (1975): Szent István Társulat, Budapest

Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok (1993): Szent István Társulat, Budapest

Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma (2007): Szent István Társulat, Budapest

Caritas in veritate. XVI. Benedek pápa Szeretet az igazságban kezdetű enciklikája (2009): Szent István Társulat, Budapest

Szakirodalom:

Barrera, Albino (2001): *Modern Catholic Social Documents and Political Economy*, Georgetown University Press, Washington

Boersma, Hans (2009): *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford

Boswell, Jonathan – McHugh, Francis – Verstraeten, Johan (2000): *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance*, Leuven University Press, Leuven

Brady, Bernard (2008): *Essential Catholic Social Thought*, Orbis Books, Maryknoll, New York

Curran, Charles (2002): *Catholic Social Teaching, 1891-Present: A Historical, Theological, and Ethical Analysis*, Georgetown University Press, Washington

Habermas, Jürgen (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségről*, Helikon, Budapest

Hornsby-Smith, Michael (2006): *An Introduction to Catholic Social Thought*, Cambridge University Press, Cambridge

Lafont, Ghislain (1998): *A katolikus egyház teológiatörténete*, Atlantisz, Budapest

Maritain, Jacques (1922): *Antimoderne*, Édition de la Revues des Jeunes, Párizs

Marx, Reinhard (2009): *A tőke*, Szent István Társulat, Budapest

Marvin, L.Krier, Mich (2004): *Catholic Social Teaching and Movements*, A Division of Bayard, New York

Novak, Michael (1982): *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon and Schuster, New York

Prebisch, Raul (1964): *Towards a New Trade Policy for Development*, Report by the Secretary-General of the United Nations Conference on Trade and Development, United Nations, New York

Rasch, William (2000): *Niklas Luhmann's Modernity*, Stanford University Press, Stanford

Robertson, Roland (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London

Rodger, Charles (1999): *An Introduction to Catholic Social Teaching, Family Publication*, London

Szentes Tamás (1995): *A világgazdaságtan elméleti és módszertani alapjai*, Aula, Budapest

Tönnies, Ferdinand (1983): *Közösség és társadalom*, Gondolat, Budapest.

Weber, Max (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat, Budapest

¹A tanulmány Zsinka László: *Modernitás, globalizáció és a katolikus társadalmi tanítás fejlődése* című konferencia-előadása alapján készült. Az előadás elhangzott az alábbi konferencián: *Globalizáció, modernitás és civilizáció(k) találkozása a XXI. században*. Budapest. BCE. 2010. április 23. (A konferencia az MTA-MEH *Korunk és az iszlám* című projektje támogatásával került megszervezésre)

² Ehhez: Habermas, Jürgen (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségről*, Helikon, Budapest

³ Luhmann modernitás-fogalmáról: Rasch, William (2000): *Niklas Luhmann's Modernity*, Stanford University Press, Stanford

⁴ A globalizáció jelentéséhez és elméleti összefüggéseikhez: Robertson, Roland (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London

⁵ Az antimodern paradigmátikus teóriája: Tönnies, Ferdinand (1983): *Közösség és társadalom*, Gondolat, Budapest. Az antimodern fogalmához lásd még a katolikus filozófus Maritain polemikusan hangvételű korai tanulmányát: Maritain, Jacques (1922): *Antimoderne*, Édition de la Revues des Jeunes, Párizs

⁶ Lafont, Ghislain (1998): *A katolikus egyház teológiatörténete*, Atlantisz, Budapest, p. 18.

⁷ Erről: Novak, Michael (1982): *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon and Schuster, New York

⁸ Ehhez: Boersma, Hans (2009): *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford

⁹ Pápai enciklikák a társadalmi tanítás kérdéskörében: XIII. Leó: *Rerum Novarum* (1891), XI. Pius: *Quadragesimo Anno* (1931), XXIII. János: *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963), VI. Pál: *Populorum progressio* (1967), *Octogesima Adveniens* (1971), II. János Pál: *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1988), *Centesimus Annus* (1991), *Caritas in Veritate* (2009). A II. Vatikáni zsinat társadalmi tanítással összefüggő dokumentumai: *Lumen Gentium* (1964), *Gaudium et Spes* (1965), *Dignitatis Humanae* (1965)

¹⁰ *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma* (2007): Szent István Társulat, Budapest p. 83.

¹¹ *Quadragesimo anno*, 79.

¹² *Caritas in veritate*, 42.