

# ETIKA ÉS ANTROPOLÓGIA

Az ember — Teremtője képmásaként — önmaga teremtője: kézbe kell vennie magát, hogy felépíthesse életét. Az etika vagy erkölcs értelme először az, hogy a magát — egyénileg és társadalmilag — megalkotó ember *felelős* önmagáért. Másodszor azt jelenti, hogy a kezdetben spontán viselkedési formák intézményesülnek, s megszilárdult mintákká, *erkölcsi szokásrendszerre válnak*. Az etika — harmadik jelentése értelmében — a közvetlenül élt erkölcs fogalmi *reflexiója*.

Az ember életvitele megalapozza önmagáról alkotott eszméjét, önértelmezése pedig mértékadó célként hat vissza, s önkifejtését irányítja. A konkrét életmód és az embernek önmagáról, a jóról és rosszról alkotott felfogása kölcsönösen megelőzi egymást. Ugyanilyen antropológiai kört alkot a közvetlenül élt erkölcs és az etikai reflexió is. Nem független az emberről alkotott előzetes képtől sem az erkölcsi viselkedés, sem az erkölcsi reflexió: az erkölcs meghatározott emberfelfogásra támaszkodik. Az etika nem különíthető el az antropológiától: az etikus magába zárja az antropológust. A görögök például értelmes lénynek fogták fel az embert. Ez a meghatározás a racionalitásra, formára, egzaktásra irányuló görög kultúra kifejeződése, de az antropológiai szemlélet visszahat a kultúrára és életvitelre is. Az érzékiséget és testiséget megvető, az értelmet legmagasabbra értékelő sztoikus etikának a racionális emberkép az alapja.

Az újkori gondolkozás — Descartes-től Kanton, Fichtén, Hegelen és Feuerbachon át Marxig és Sartre-ig — az ember autonómiáját, öntörvényűségét és függetlenségét emeli ki. Az emberi méltóság alapvető erkölcsi értékét védelmezi, a valódi erkölcs — szerintük — heteronóm, az ember mivoltával ellenkező törvényeivel szemben. Az autonóm erkölcs — mondják — az emberellenes parancsok és normák, az elidegenült társadalmi viszonyok isteni akaratként való feltüntetésével szemben az ember lényegi erőinek a megvalósítására és önmaga kibontakoztatására irányul. Amíg a keresztény antropológia a dogmatikus-realista ismeretelméleten s heteronóm erkölcsstanon belül mozgott, nem is számíthatott arra, hogy bírálatát a felvilágosult gondolkodók meghallgassák. A fordulat a belga J. *Maréchal* nevéhez fűződik. Elelművét a német nyelvterületen K. *Rahner*, az angolszász világban B. *Loneragan* fejleszti tovább. Transzcendentális antropológiájuk célja az, hogy a transzcendenciát a tőle fogalmilag is elválaszthatatlan immanenciával, az ember transzcendens függőségét természeti-társadalmi függetlenségével összebékítse. A transzcendentális antropológiára támaszkodó „emancipáló” etika meghaladja mind az autonómiát, mind a heteronómiát: megszünteti az abszolút függetlenség idealista ábrándját és az ember heteronóm kiszolgáltatottságát; megőrzi és a transzcendens függőséggel biztosítja az ember szabadságát.

Tanulmányomban — főként K. *Rahner* nyomán — az ember transzcendens lényének az elemzése után a transzcendentális antropológia néhány etikai következményére mutatok rá.

## A szellemi horizont

A természet öntudatlan: a hegyek, a csillagok, a fizikai-kémiai rendszerek nem tudnak magukról. A gépek és készülékek sem. A rádiókészülék nem hall, a televíziókészülék nem lát, a computer nem gondolkodik. Megszerkeszthető úgy, hogy információt tároljon, utasítható a program elvégzésére, de ugyanúgy nem tud erről, amint a rádió nem hallja a belőle áradó zenét, s a televízió nem látja a képet. Az információt adó tudati tevékenységek objektív modellje (computer) nem „szimulálja” a valódi, szubjektív, önmagának transzparens, a modellel ellentétben belülről — és nem kívülről — eredő tudatot. A szem lát, de a szemet csak a másik

szem láthatja. Bármennyi szemet is kapcsolnánk egymás után, az egész rendszer nem látná önmagát. A tudat nem a véges emberi rendszer elemeinek vagy ezek összességének a funkciója, mert így csak az egyik elem tudna a másíkról, de nem az emberi egész lenne magánál.

A *szellemi horizont* teszi lehetővé, hogy a véges emberi rendszer tudjon magáról, hogy végessége ellenére magánál legyen, hogy elkülönüljön a létezőktől, hogy önmagát felülmúlva visszanezheessen magára. Mivel az ember végessége ellenére is tudatos, s mindent kérdéssé tehet, azért *szellemi horizontja* nem lehet véges: *éppen végességének az átélésében* (az a lény, akinek állandóan kérdeznie kell!) *éli át szellemi horizontjának végtelenségét* (hogy kérdezhet). Végessége nemcsak külső tárgyi adottság, hanem belső átélés is, s képtelen lenne átélni végességét, ha nem lépné túl, ha nem abszolút transzcendenciája vagy szellemisége lenne a lényege. Kérdéseink lehetőségének a horizontját sohasem merítik ki vagy töltik be a kérdések és a válaszok. Minél inkább megközelítjük — az általa lehetővé tett kérdésekkel és válaszokkal —, annál inkább visszahúzódik előlünk. Minél több oldalról ismerjük meg az embert és azt a föltételt, amely lehetővé teszi, hogy kimondjuk a létet, hogy döntsünk és válasszunk, hogy felelősséget vállaljunk, annál nehezebben fogjuk föl transzcendenciánkat. A kérdésből indultunk ki. Ha van valami, ami már nem kérdéses — hanem kérdésre méltó —, akkor ez a kérdés maga. Kérdezni csak akkor tudok, ha azt, amit kérdezek, még nem ismerem. Az ismeret feleslegessé teszi a kérdést. De csak akkor tudok kérdezni, ha azt, amire a kérdésem irányul, valamiként már ismerem. Különben kérdésemnek nincs iránya. A kérdésben megnyilatkozó „elővetelezett tudás”: az egyedi megismerést lehetővé tevő „létismeret” végtelen távlatot nyit.

Az ember elzárkózhat a kérdéseiben feltáruló félelmetes végtelenség elől, visszamenekülhet a mindennapok meghitt világába, s bezárkózhat a közfelfogás „valóságának” hétköznapi vagy tudományos tapasztalatai közé. Az ijesztő végtelenség mégis átjárja valamennyi cselekedetét, megalapozza és egységesíti, lehetővé teszi *emberi* tudását. Az ember is, tudása is úton van, s nincs biztosítéka arra, hogy megérkezik. Megismerésének (és cselekvésének) valamennyi viszonylagos célja idejét múlja abban a pillanatban, amikor megvalósul. A tudás önmagát javító folyamatának ideiglenes szakasza minden egyes ismeret, amit túlhalad és viszonylagosít a következő. Minden válasz újabb kérdést vezet be, s a betűkombináció megfejtése után újabb elzárt ajtó, még bonyolultabb feladatok elé kerülünk. Az ember vég nélküli lehetőségként és képességként éli át magát, nem teljesül be soha, mert a rendelkezésére álló körülírható válaszok és megoldások elméletben és gyakorlatban szükségszerűen kérdéssé teszik valamennyi eddigi eredményét. Abban nyilvánul meg végtelen nyitottsága, hogy végességét végességként tapasztalja meg: azért éli át magát szellemként, mert átéli, hogy nem tiszta szellem, hogy nem problémátlan, s hogy nem térhet ki az előtte kiterjedő végtelen horizont elől, amit a saját erejéből nem tölthet be soha.

A kérdésben nemcsak a kérdést lehetővé tevő létismeret — az ismert ismeretlen — nyilvánul meg, hanem (mivel a kérdés tudó nem-tudás) a kérdező véges volta is. Tegyük föl, hogy az ember véges számú, különböző elem összege. Képzéljük el, hogy teljesen átlátja végességét, kipróbálta és begyakorolta valamennyi lehetőségét. Ha az emberi valóság maradéktalanul véges lenne, akkor végére járhatna magának: szétbonthatná, összerakhatná és megtervezhetné az embert. Ha az ember *csak* véges, előbb-utóbb gyakorlatban is megvalósulna a gondolati kísérlet, amely arra vár választ, hogy *mit tenne* az ilyen ember. Szörnyű unalom ölné: azaz, hogy átlátná magát, meg is szűnne önmagában fulladó végessége (részben ezért nem képes a materialista elgondolni az örök életet). Esetleg valami „tiszta elmékedésbe” fogna, de a feltevések alapján nem lenne semmi új, amit elgondolhatna, átélhetne vagy élvezhetne, s így is vége lenne életének. A lehetetlen és elérhetetlen élteti az embert, az, hogy megkerülje a lehetetlent, hogy átlépje a sohasem határát. Ha egyszer megszűnnék az éltető határ, mert feltáruhá az ember radikális végessége és immanenciája, akkor megszűnne élete is: hogyan éljen, ha már

nincs mit tennie? Példaként gondolhatunk a szellemtől elválasztott szexualitás sorára: nagyon is véges számú lehetősége (az embernek oly kevés az érzékszerve) — szellem nélkül — menthetetlenül unalomba fulladna, s mivel a szexualitás nem az egyén, hanem a faj reakciója és viselkedése, a partnersere sem adná meg a várt érdekességet, hanem véglegesítené az unalmat.

A transzcendencia átélése ellenére is vállat vonhat az ember, s konkrét világának és feladatának élhet: „valósága rendszerét” szolgálhatja ki, karok és kapcsolók állításának szentelheti életét. Kétféleképpen teheti. A legtöbben „ártatlanul” térnek ki transzcendencia-élményük elől. Következésképpen élnek és lakják konkrét, áttekinthető, manipulálható életüket és világukat. Sok érdekeset és jelentőset tesznek, s — ha egyáltalán reflektálnak — elmondhatják: értelmesebb, ha az ember nem törli a fejét a többin, nem foglalkozik megoldhatatlan filozófiai problémákkal. Az igazi problémák — a filozófia — megvetése vallási kontextusban így hangzik: higgyünk, és ne törjük a fejünket azokon a kérdéseken, amiket a teológusok sem tudnak megoldani. A transzcendenciától való elfordulás lehet a kategoriális-tapasztalati létnek és feladatainak elszánt vállalása is, az egészet körülzáró — értelmes kétkedésként meghagyott —, de nem bolygatható legvégső kérdésnek a tudatában. Aztán kiderül, hogy mégsem térhetünk ki e kérdés elől. Kétféleképpen az emberi lét kétségbetejtő korlátosságából: az ember szeret, cselekszik, talán még alkot is, s — be sem vallott elkeseredésében — mindezt értelmetlennek érzi. Ha nem dobja el életét, akkor legokosabb, ha elfojtja léte értelmének kérdését, s mint megválaszolhatatlant, értelmetlennek jelentse ki (pozitivizmus). A halál azonban — hiába zárja el hét pecsétet — rátalál; szembenézhet vele az ember, mint keresztény vagy mint marxista, de nem mint az áruház női fehérenemű osztályának a vezetője.

## A lét önrendelkezése

Mire irányul az ember transzcendenciája? Az ember transzcendens lény, mivel megismerő tevékenysége (és szabad választása) a lét elővételezésén, előzetes megragadásán és igenlésén, a valóság végtelenségének meg nem fogalmazott, nem tematikus tudásán és akarásán nyugszik. Ez a kijelentés föltételezi, hogy az elővételezés nem irányulhat a semmire vagy a kategoriális létre — mondja Rahner. Az „üres transzcendencia” tagadása szükségszerű föltevés, mert az elővételezés transzcendentális átélésének ellentmond, hogy az üresség, a semmi legyen az, ami vonzza az értelmet (és az akaratot), hogy a semmit élje át úgy az ember, mint legvalóságosabb és éppenséggel nem semmi életét. Az ember legközvetlenebb tapasztalata szelleme, korlátlan tudásvágya, az, hogy mindenről tudni akar mindent. Az ember „mindenre” irányuló, az értelem és az akarat szétválását megelőző dinamizmusát, amely egyfelől a végtelenbe mutat, másfelől annyira reális, hogy ha akar sem mondhat le róla, nem eszközölheti a semmi. Tagadhatatlan, hogy az ember átéli az ürességet is, a meghatározatlanságot, az abszurditást és a teljes értelmetlenséget, de ugyanígy átéli a reményt is, a felszabadító szabadságot, az élet reális terhet és áldását nyújtó felelősséget. Ha pedig a semmit és a végtelent ugyanabban a tapasztalásban éli át, amelyben az egy emberi dinamizmus (az értelem és az akarat kettéválása előtt) hordozza valamennyi részleges törekvését és tapasztalását — s nem a két ösválóságot föltételező gnóvizist választja, mert ennek ellentmond tapasztalásának az egysége —, akkor fölfoghatja, hogy az abszolút jószág, az abszolút lét önmagát nem korlátozó határt vonva maga körül — de nem magán kívül — föltételes (de nem abszolút) semmit akar. Ezt elgondolhatja, de azt nem, hogy a közvetlenül megtapasztalható véges, korlátos lényét a végtelenbe tágító minőség tévedés, semmiben gyökerező ábránd: ha egyáltalán van más értelme is a semmi szónak az emberi lét valóban átélt aggodását és szorongását jelzőn kívül.

Az, ami az embert megnyitja, nem a semmi, hanem a lét intézkedése és megnyilatkozása. A semmiről nem állíthatjuk ezt, mert a semmire irányuló törekvés má-

ga is semmis lenne, a pusztá kérdés elővételezése újabb kérdést tételezne föl, s így nem okolná meg magát.

De nem támaszkodhat alapvető törekvésünk a kanti transzcendentális (kozmológiai) eszmére, a létezők elgondolt totalitására sem. Az, hogy az ember nem nyugszik meg soha, hogy túlmegy minden egyes egyedi tapasztaláson és cselekvésen, csak úgy magyarázható, hogy a szellem eleve meghaladja az egyedi ismeretet és tárgyat, hogy mindig többet „akar”. Csak az érzi a maga kis világának nyomasztó szükségét, aki sejt valamit a világ tágasságából. A világ — bármilyen nagy is — nem lehet a szellem elegendő alapja: a világot alkotó véges dolgok és tárgyak totalitása — bármekkora is — véges. A véges „teljesség” véges és korlátos „relatív többlete” nem alapozhatja meg kellőképpen a végességet meghaladó elővételezést, amelyben föltárul a kategoriális lét végessége és korlátossága. A korlát csak a korlátlan horizontból fogható föl, nem a korlátlan horizont transzcendentális eszméjéből, hanem tényleges létéből. Ha egyáltalán elgondolható a korlátlan horizont — s föltétlen dinamizmusunk miatt másként nem lehet —, akkor föltétlennek, szükségyszerűnek és ebből eredően végtelennek kell lennie, mert valamenyny föltételes létező korlátos és véges. Helyesen mondja Kant, hogy „az ész követeli a feltétlent”, mert a *föltétlen* a megismerés végső, transzcendentális föltétele. De téved, amikor nem megy tovább, s nem kérdi meg, *mi* teszi lehetővé, hogy az ész — a transzcendentális szubjektum — megköveteli a föltétlent. Az éppenséggel nem abszolút észből hogyan eredhetne bármi föltétlen akár a megismerés, akár az erkölcs területén?

A transzcendenciát nem a léttel önállóan rendelkező autonóm alany veti föl saját végtelen tereként (az idealizmus tévedése), mert a transzcendencia éppen a lét önrendelkezésének a megjelenése, „felkelése” a szellemi horizonton. Mivel az ember — a nyugtalanító, felkelő lét miatt — kérdezőként éli át transzcendenciáját, nem értelmezheti a léte irányító s a létről rendelkező autonóm szubjektumként magát, hanem csak úgy, mint aki megfoganja a létet, akinek intézkednek a létéről, akivel kegyet gyakorolnak. Aki belátja, hogy az ember az a lény, akinek kérdeznie kell, hogy az ember legbenseje a végtelen kérdés, és aki nem hiszi el, hogy e valamenyny kategoriális létezőt meghaladó kérdés lehetőségének föltétele a semmi, az nyugodtan mondhatja: korlátlan tudásvágyunkat, szűnni nem tudó kérdéseinket olyan valóság nyitotta meg, amely megfelel kérdező és nem birtokló, félelmetesen szélsőséges transzcendenciánknak. Hogy ezt a félelmetes valóságot miként nevezzük, más kérdés. Az így kifejtett transzcendencia, az ember transzcendentális függősége teszi lehetővé személyes függetlenségét s önrendelkezését, mert egy létező csak akkor *viszonyulhat magához*, ha a felkelő és elrejtőző létre irányultsága lehetővé teszi az önmagáért felelős szabadságát. Az ember szabad, felelős, erkölcsi személy: nem (ontikus) autonómiája, hanem transzcendentális függősége következtében. Mivel a transzcendencia az ember legbenső magva, a transzcendentális függés nem heteronómia, s nem szolgálhat ürügyül az ember lényegével ellenkező etika számára.

### **Étikai következmények**

*Maréchal* és követői magukévá tették Kant „kopernikuszi fordulatát”: a megismerés problémáját nem a tárgy, hanem az alany felől közelítik meg. Elfogadják, hogy a tárgy a megismerés alanyi megvalósulásában ragadható meg, hogy a megismerésben logikailag az alanyi tevékenység az első. Nem állítják, hogy a tudat határozza meg a létet, csak annyit, amennyit *Marx* is a Gazdasági-filozófiai kéziratokban: „...a természet, elvontan véve, magáért-valóan, az embertől való elválasztásában rögzítve, az ember számára semmi”. De amíg Kant megreked az ismeret interszubjektív érvényességénél, addig ők az eredetileg transzcendentális-logikai vagy pszichológiai kérdésfeltevést túllépik a megismerő alany transzcendentális-ontológiai elemzése felé.

Bár a tárgy számunkra csak a tudat közvetítette tárgyként gondolható el, ezzel nincs eldöntve létének jellege, tárgyi volta. Ha a tárgy úgy jelenik meg a tu-

datban, mint az a *más*, amire az értelem és az akarat irányul, akkor a tárgy nem az autonóm tudat terméke: miként alkothatna a tudat mást, mint tudatot? A tárgy-tudat tehát valami önállóan a tudata. A tárgy tárgyisága a tudathoz viszonyuló önállósága és függetlensége. Az autonómia és a heteronómia, a függetlenség és a függőség nem egymást kizáró ellentmondások, nem valódi alternatívák. Az alany és a tárgy különbségét az őket megelőző egység teszi lehetővé. A valódi alanyiság nem közvetítetlen, hanem a másnál-valóság által közvetített magánál-valóság: az alany akkor van magánál, ha másnál van. Az *én* szellemileg nem közvetített (ontikus és logikai) elsődlegességét és öntörvényűségét ontológiai mástörvényűsége biztosítja. Az antropológiai öntörvényűség és mástörvényűség kölcsönösége miatt ugyanolyan helytelen — mert egyoldalú — az etikai autonómia, mint a heteronómia.

Az autonómia és a heteronómia ellentétén felülemelkedő transzcendentális antropológia szerint az ember az Istennel való dialogikus viszonyának — a végtelen létre való ráutaltságának — köszönheti saját magát: értelmét és szabadságát. Isten a Másik, a Te, aki felkelti az emberi ént. Az ember mint értelmes cselekvő — transzcendens — személy kikerülhetetlenül Isten előtt áll, mindig tud Istentről, függetlenül attól, hogy — történelmisége folytán — Istennek nevezi-e vagy valami másnak, hogy — szabadsága folytán — elismeri-e ezt az ismeretet vagy sem, hogy — társadalmi helyzeténél fogva — képes-e azt megfogalmazni vagy sem. Isten az ember valamennyi ismeretében és elhatározásában, döntésében és tevékenységében jelen van a háttérben: az ember transzcendens — értelmes és szabad — létének feltétlen föltételeként, az ember mivoltaként és tőle különböző alapjaként. Az ember egyrészt nyitott a végtelen felé, és éppen ezért „tulajdonképpen” nem határozható meg, másrészt végtelenre irányuló dinamizmusát csakis lépésről lépésre, a tér-időbeli világban képes kibontakoztatni. Csak a világon keresztül jut el önmagához, csak a világ fokozatos birtokbavétele útján veheti birtokba saját magát. A világ nemcsak a tárgyak összege, amelyben — többek között és mellesleg — emberek is előfordulnak, hanem elsősorban emberi világ, az autonóm alany és társadalom által az emberi emancipáció érdekében felvázolt horizont. Az ember transzcendentális irányultsága konkrétan csak természeti és társadalmi szabadsága, emancipációja érdekében valósulhat meg. A vallási és erkölcsi aktust, Istent és a Vele való dialogikus kapcsolatunk aktualizálását az emberi szabadság közvetíti.

A vallási etika számára a transzcendentális ráutaltság és a kategoriális, a „világi” szabadság kölcsönös, de nem megfordítható összefüggése a mértékadó. A transzcendentális ráutaltság — az emberi függetlenség gyökereként — megóvja az etikát az egyszemélyes, dialektikátlan autonomizmustól, a világi szabadság — a transzcendentális ráutaltság közvetítőjeként — megakadályozza az emancipációvagyis emberellenes, elnyomó és erkölcstelen viszonyok kialakítását. A vallási etika lehetőségének a föltétele és a feladata, hogy elismerje és megvédje a szabadságot, mint a transzcendencia aktualizálhatóságának a föltételét. *A helyesen értelmezett vallási etika autonómia-ellenes, mert dialogikus, s heteronómia-ellenes, mert fölszabadító.*

Az egyháznak mint a vallási etika képviselőjének — hogy példával világítsuk meg az előbbieket — az emancipáció eszközeinek kell lennie. Csak akkor tanúsítja hitelesen az ember transzcendenciáját és Isten-közvetlenségét, ha etikája hozzájárul az ember felszabadításához. Nem tekinthető ilyen eszköznek, ha tárgyilag nem megalapozott „igazságokat” ír elő és csupán a fennálló intézmények megvédését szolgáló rendelkezéseket hoz. A tárgyilagosan nem igazolt, s tudományosan nem ellenőrizhető tekintély — az egyházi is — hitelét és meggyőző erejét veszti. A bizonyítás felesleges, elég az utóbbi idők néhány tekintélyi intézkedésének világviszhangjára gondolnunk.

A mai, tudományosan gondolkodó hívő és nem-hívő számára — az értelmezési monopólium, az engedelmességre való hivatkozás, a másként gondolkodók szubtilis üldözése, a kritikus szellem kiiktatása vagy legalábbis akadályozása miatt — sokszor irracionális dogmatizmus az egyházi etika. Ebben a légkörben a tekintély

bíráható intézkedései, a hivatali és az egyéni tekintély többfelé tapasztalható elkülönülése teológiailag sem minősíthető jelentéktelen közjátéknak — írja C. F. Gethmann. A vallást és a vallási etikát emancipáció-ellenesnek föltüntetők alig szabadulhatnak a hitelrontás vádjától. Természetesen nem abszolút az emberi szabadság, s elválaszthatatlan tőle a kötöttség. Meg kell azonban különböztetnünk a szabadság saját igényéből fakadó és a kívülről ráerőszakolt, tőle idegen heteronóm kötöttséget; ez az etika mai feladata.

Az antropológia nem tart igényt arra, hogy egyedül értelmezze és intézze az ember konkrét történelmi létét. Az önmagát és szabadságát helyesen értelmező antropológia az emberi lét első megvilágítása, amely elegendő bátorságot nyújt az embernek, hogy komolyan vegye erkölcsi feladatát: önmaga kibontakoztatását és megalkotását történelmében. Ezzel arra biztatja, hogy növekedő szabadságában keresse Istent, aki megtestesülésével önmagát — életét, világosságát, szabadságát — s az embert közvetíti az embernek.

**Irodalom:** J. Maréchal: *Le point de départ de la Métaphysique. Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Bruxelles, Paris, 1949.; K. Rahner: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München, 1957.; B. Lonergan: *Insight. A Study of Human Understanding*, London, New York, Toronto, 1958.; K. Rahner: *Einführung in den Begriff des Christentums*, 1968—1969. (Kézirat); K. Rahner: *Hörer des Wortes*, München, 1941. 81. o.; K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, 1962.; C. F. Gethmann: *Orientierung* 34/1970/95—97. o.

---

## DOKUMENTUM

# AZ IGASZÁGOSSÁG A VILÁGBAN

### A MAGYAR PÜSPÖKI KAR JAVASLATAI A SZINODUS MÁSODIK TÉMÁJÁHOZ

A szinodus második témájáról kiadott Munkafüzet bevezető szavai a világ mai életének „központi” kérdéseként tüntetik fel az igazságosság érvényesülése körül felmerülő problémákat, melyeknek elemzése után az evangélium fényénél vizsgálja meg az egyház és általában a keresztény emberek elkötelezettségét az igazságosság művének szolgálatában.

Miután a Munkafüzet rámutat arra is, hogy milyen erőfeszítéseket tett az utóbbi időben az egyház — és maga a Szentatya is — ebben az irányban, a IV. fejezetben így foglalja össze azokat a feladatokat, amelyeknek elvi és gyakorlati kérdéseit a szinodus elé bocsátja:

#### **Irányvonalak a cselekvésre**

##### **1. Szociális tanítás**

Foglalkozzon a szinodus azzal a sajnálatos ténnyel, hogy bizonyos esetekben a keresztény szociális tanítást egyáltalán nem is ismerik és a hívek közössége nem viszi át a gyakorlatba.

51. Foglalkozzon a szinodus azzal, hogy megismerteti a keresztény tanítást és azt a hívek közössége a gyakorlatba is átvigye.

a) Ez először is megköveteli, hogy a szinodus vizsgálja meg a következő kérdést: A szociális tanítás egészét, vagy annak egyes főbb dokumentumait, mint a *Mater et magistra*, *Pacem in terris*,