

# Jerzy Cuda

---

## Wiarygodność objawionego sensu ludzkiej pracy. Fundamentalnoteologiczny aspekt papieskiej Ewangelii pracy

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 16, 61-86

---

1983

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

KS. JERZY CUDA

## WIARYGODNOŚĆ OBJAWIONEGO SENSU LUDZKIEJ PRACY

### FUNDAMENTALNO-TEOLOGICZNY ASPEKT PAPIESKIEJ EWANGELII PRACY

#### I. SENS ŻYCIA — SENSEM PRACY

Jakiej Ewangelii, jakiej Dobrej Nowiny oczekiwali zgromadzone 20 VI 1983 r. na lotnisku w Muchowcu pod Katowicami, niezliczone rzesze śląskich robotników? O jakiej Ewangelii mógł myśleć „Piotr naszych czasów”, którego helikopter unosił się nad dymiącym lasem fabrycznych kominów, hutniczych pieców i kopalnianych szybów?

„Przyjmijcie od Waszego rodaka i Następcy Piotra Ewangelię pracy!” — słuchający tych słów ludzie wierzący zrozumieli, z jakim darem przybył do nich wysłannik Tego, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14,6). Ludziom wszystkich czasów potrzebny jest dar Bożego słowa, słowa wyjaśniającego i warunkującego sensowność ich ziemskiej aktywności.

Jednak Boże słowo nie uaktywnia człowieka wbrew jego woli. To słowo trzeba dobrowolnie przyjąć. Słowo miłości może być tylko apelem, propozycją, wyzwaniem zaadresowanym do rozumnej wolności człowieka. To słowo otwiera drzwi poznania „dobra i zła” tym, którzy „pukają”. Przyjęcie papieskiej Ewangelii zakłada więc wolę autentycznego, krytycznego, obiektywnego szukania sensu (prawdy) ludzkiej pracy. Wiadomo, że poszukiwania te są nie tylko sprawą tzw. „czystej teorii”. „Człowiek nie jest w stanie pracować, gdy nie widzi sensu pracy” — powiedział Jan Paweł II w Katowicach. Treściowa całość jego Ewangelii pracy sprowadza się do pytania: dlaczego i jak pracować?

Zainteresujmy się pierwszym członem tego pytania. Pomijając etyczno-normatywny aspekt problematyki pracy, skoncentrujmy naszą uwagę na pytaniu: dlaczego człowiek powinien pracować? Jest to pytanie o sens i cel ludzkiej pracy. Odpowiedź na to pytanie spróbujemy wyczytać nie tylko w encyklice *Laborem exercens*<sup>1</sup>, lecz także w encyklice *Redemptor hominis*<sup>2</sup>. Zestawienie tych dwóch dokumentów nie jest dowolne i przypadkowe. Obydwie encykliki zmierzają do jednego celu: zrozumieć człowieka. Treść encykliki *Laborem exer-*

<sup>1</sup> Posługujemy się tekstem encykliki wydanym przez Księgarnię św. Jacka, Katowice 1981. W artykule encyklika cytowana jest skrótem LE.

<sup>2</sup> Posługujemy się tekstem encykliki wydanym przez Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1979. W artykule encyklika cytowana jest skrótem RH.

*cens*, zajmującej się specyficznym aspektem objawionej antropologii (LE 1), jest zrozumiała dopiero w kontekście fundamentalnych informacji zawartych w encyklice *Redemptor hominis*.

Celem naszych refleksji nie jest dostarczenie komentarza wyjaśniającego treść obydwu encyklik. Chodzi nam raczej o pewne reorganizujące treściową strukturę tych dokumentów czytanie, zmierzające do rozwiązania problemu zawartego w tytule artykułu. Zasygnalizowany tym tytułem aspekt zainteresowania się papieską Ewangelią pracy przenosi zasadniczo nasze refleksje na teren teologii fundamentalnej.

Objawione prawdy o sensie ludzkiej pracy docierają do człowieka w strukturze osobowego dialogu: przemawiającego Boga i odpowiadającego człowieka (LE 24). Decyzją przyjęcia lub odrzucenia prawdy religijnej jest więc rozumno-wolny m aktem ludzkiej osoby. Tej decyzji, z natury rzeczy, towarzyszy problem wiarygodności objawionych treści. Jak wiadomo, problem wiarygodności jest problemem specyficznego spotkania wiary z wiedzą.

Wszystkim treściom papieskiej Ewangelii pracy, niezależnie od tego, czy ich geneza sięga wiary czy wiedzy, towarzyszy zasada uwarunkowania poznawalności sensu pracy poznawalnością sensu ludzkiego życia<sup>3</sup>. Celowość pracy łączy się więc z celowością ludzkiego bytowania w ogóle<sup>4</sup>. Praca jako „*actus personae*” (LE 24), jako aktualizujące człowieka „celowe działanie” (LE 6) „wypełnia życie ludzkie i stanowi o jego wartości i sensie” (LE 11). Wyjaśniając objawiony sens pracy, wyjaśnimy również problem „stanowienia” pracy o sensie ludzkiego życia. W tym miejscu zauważmy tylko, że nie chodzi tutaj o możliwość „oddolnego” (monologicznego) odkrycia i realizacji sensu życia przez ludzką pracę. Za pojęciem „sens” nie kryje się bowiem żaden „dany”, przedmiotowo (rzeczowo) odkrywalny fenomen ludzkiego świata<sup>5</sup>. Ludzka praca fizyczna nie może więc odkryć empirycznie sensu życia w strukturze świata materii. Poszukiwanie tego sensu — jak wynika z historii myśli ludzkiej — stało się jednym z głównych zadań „pracy intelektualnej” człowieka. Na aporyczność aktualnego stanu tych poszukiwań wskażemy w następnej części artykułu. Wracając natomiast do zasady uwarunkowania zrozumienia sensu pracy zrozumieniem sensu ludzkiego życia, zauważmy, że zasada ta utożsamia się właściwie z inną, odkrywalną w encyklice zasadą: „praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»” (LE 6).

Aby więc zrozumieć fenomen ludzkiej pracy, trzeba najpierw zrozumieć oryginalność człowieka, istoty (osoby) zdolnej do celowego, rozumno-wolnego działania<sup>6</sup>. Trzeba przy tym zauważyć, że nie każde celowe, odpowiedzialne działanie człowieka jest pracą. Praca jest określonym rodzajem rozumno-wolnej aktywności człowieka<sup>7</sup>. Wszelka aktywność ludzka, fizyczna i intelektualna, jest pracą, jeżeli mieści się we wspólnym mianowniku „szlachetnych pra-

<sup>3</sup> „Klucz do rozumienia sensu i wartości pracy ludzkiej posiada ten tylko, kto znalazł klucz do człowieka”. T. Styczeń, *Osobowa godność podmiotu pracy źródłem jej sensu i wartości*, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, red. J. Chmiel, S. Ryłko, Kraków 1983, 96.

<sup>4</sup> W sensowności relacji ludzkiego bytowania do ludzkiej pracy można by się dopatrzeć sensowności relacji celu do środka. Por. R. Schaeffler, *Sinn*, HPhG V, München 1974, 1326. Trzeba jednak od razu zauważyć, że w świetle Objawienia praca, jako aktualizacja miłości, nie jest tylko zewnętrznym środkiem umożliwiającym realizację sensu (miłość) ludzkiego bytowania. Myśl tę podejmą dalsze części naszych refleksji.

<sup>5</sup> Por. R. Schaeffler, dz. cyt., 1325.

<sup>6</sup> Por. M. Riedel, *Arbeit*, HPhG I, München 1973, 137.

<sup>7</sup> Tamże, 138.

gnień" ludzkiej rodziny, która „zabiega o uczynienie życia ludzkiego bardziej ludzkim i o poddanie całej ziemi temu celowi" (LE 26). Ta wielka, historyczna epopea ludzkiej pracy jest niezwykle złożonym procesem. W tym procesie, kryjącym tajemnicę stwórczej aktualizacji człowieka, trzeba mieć na uwadze zarówno jego wymiar uniwersalno-społeczny, jak również indywidualny: „jest to proces przebiegający w każdym człowieku" (LE 4). W ramach tego procesu ludzkie „ureczywistnianie się" jest również uwarunkowane „przekształcaniem" świata przyrody (LE 9). W kontekście tej wzajemnej zależności człowieka i świata można by się zgodzić z definicjąokreślającą ludzką pracę jako uwarunkowany „materia" postęp „ducha"<sup>8</sup>.

Antropologiczna relacja sensu pracy do sensu życia jest więc relacją części do całości. Tego rodzaju ujęcie „sensu ludzkiej pracy"<sup>9</sup> cechuje teoretyczno-praktyczny dynamizm twórczy. Współczesna tematykacja tego dynamizmu wskazuje na istotną rolę pracy w życiu indywidualnym i społecznym człowieka. Można się zgodzić z opiniami utrzymującymi, że wielkie tematy łączące pracę ze społecznym ureczywistnianiem się człowieka czy z antropocentrycznym przekształcaniem przyrody, swoje formalne istnienie zawdzięczają ewolucji ludzkiej myśli uwarunkowanej przemianami społeczno-ekonomicznymi. Szukając w tej ewolucji jakiegoś momentu przełomowego, trzeba wskazać filozofię Hegla, a zwłaszcza teoretyczno-praktyczne rozwiązanie problemu ludzkiej pracy, jakie się zrodziło w łonie heglowskiej lewicy<sup>10</sup>. Te nowe rozwiązania, na wielu odcinkach ustawiły się w formalnej opozycji do współczesnej im interpretacji i praktycznej realizacji chrześcijańskiego (objawionego) sensu pracy. Obecnie dochodzi się do wniosku, że w wielu aspektach była to konfrontacja nie tyle z objawionym sensem pracy, ile z jego teoretyczno-praktyczną deformacją. Na Soborze Watykańskim II Kościół przyznał, że „wiele skorzystał i może korzystać nawet z opozycji tych, którzy mu się sprzeciwiają lub go przesładują"<sup>11</sup>. Łaska może działać w każdym człowieku dobrej woli, a Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w paschalnym dziele uniwersalnego jednania ludzkiej rodziny<sup>12</sup>.

Papież Jan Paweł II, widzialny znak jednoczącego ludzkość niewidzialnego Chrystusa, wzywający do szukania „nowego znaczenia pracy" (LE 2), postuluje uniwersalny dialog. Spośród czterech encyklik<sup>13</sup>, zainteresowanych nową wersją teoretyczno-praktycznego problemu pracy, encyklika *Labor em exercens* jest najbardziej otwartym i poszukującym dokumentem. Nie oznacza to, że to poszukiwanie opuściło stare fundamenty objawionych prawd i udało się w „nieznane", licząc na przypadek spotkania z jakimś nowym, idealnym rozwiązaniem problemu ludzkiej pracy (LE 2). „Nowe", zaistniałe nieraz „poza" Kościołem, rozwiązania tego problemu, inspirują rewizję starego depozytu wiary, w którym, pod wpływem tych inspiracji, może się nie tylko znaleźć miejsce dla tego „nowego", lecz także impuls do poszukiwania nowszych, jeszcze bardziej doskonałych rozwiązań.

<sup>8</sup> „L'essence du travail humain: il n'est rien d'autre que l'investissement de l'esprit dans la matière". J. D'awid, *Théologie du travail et de la technique*, w: *Mysterium Salutis* VII, Paris 1971, 246.

<sup>9</sup> Por. G. Sauter, *Was heisst: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, München 1982, 16n.

<sup>10</sup> Por. J. M. Aubert, *Morale sociale pour notre temps*, Paris 1970, 118.

<sup>11</sup> *Gaudium et spes*, 44.

<sup>12</sup> *Tamże*, 22.

<sup>13</sup> Leon XIII, *Rerum novarum* (15 V 1891); Pius XI, *Quadragesimo anno* (15 V 1931); Jan XXIII, *Mater et Magistra* (15 V 1961).

Pewne sformułowania w *Laborem exercens* robią wrażenie swoistych impulsów prowokujących dialogiczny, teoretyczno-praktyczny postęp sensownej realizacji uniwersalnego dzieła ludzkiej pracy. Antropologiczny aspekt pracy nazywany jest w encyklice aspektem „odwiecznym”, „pierwszoplanowym”, zawsze aktualnym, wymagającym ustawicznego myślenia (LE 1). W poprzedzającym „Wprowadzenie” krótkim wstępie encyklika mówi, że człowiek od początku powołany jest do pracy; praca stanowi o oryginalności życia ludzkiego; wypełniając ziemskie bytowanie człowieka, praca jest elementem konstytutywnym ludzkiej natury itd. Jako „powszechne powołanie” (LE 9) praca stanowi więc „podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi” (LE 4).

Co się kryje za tymi fundamentalnymi sformułowaniami, które — jak nie trudno zauważyć — doprowadzają do swoistego spotkania alternatywy: „pracować — nie pracować” z alternatywą: „być — nie być”? Bliższego wyjaśnienia i uzasadnienia tych sformułowań dostarczy nam analiza objawionego sensu ludzkiej pracy. Zanim jednak przystąpimy do tej analizy, zwróćmy jeszcze uwagę na te elementy treściowe interesujących nas encyklik, które wskazują na swego rodzaju doświadczalne potwierdzenie zasady uwarunkowania poznawalności sensu pracy poznawalnością sensu ludzkiego życia. Chodzi o pewną negatywną wersję tej zasady, która doświadczaną aktualnie aporyczność interpretacji i realizacji sensu pracy łączy z aporycznością interpretacji i realizacji sensu ziemskiej egzystencji człowieka.

## II. DESTRUKTYWNA APORYCZNOŚĆ

Pojęcie pracy, ulegając historycznej ewolucji<sup>14</sup>, pozostało do dnia dzisiejszego pojęciem wieloznacznym<sup>15</sup>. Tej teoretycznej aporyczności towarzyszy stale aporyczność praktycznej realizacji pracy: historia ludzkiej pracy jest historią konfliktów, protestów i konfrontacji<sup>16</sup>. Doświadczana historycznie aporyczność, swego rodzaju ludzka bezradność towarzysząca procesowi rozumienia i realizacji pracy, stanowi szczególnie przedmiot troski omawianych encyklik. *Laborem exercens* łączy genezę tzw. „kwestii proletariackiej” z problemem deformacji pracy: „nieprawidłowością o wielkim zasięgu” (LE 8). Ta nieprawidłowość prowokując reakcję przeciwko degradacji człowieka jako podmiotu pracy doprowadziła do połączenia się świata robotniczego „we wspólnej wielkiej solidarności” (LE 8). Papież nie poprzestaje na ogólnym wskazaniu na istnienie wieloaspektowej deformacji pracy. Z interesujących nas encyklik można wydobyć szereg treści umożliwiających szczegółową tematyzację tej deformacji. Spróbujemy dla przykładu wskazać na trzy tematy: przyroda — człowiek — społeczność.

W ramach pierwszego tematu pojawia się m.in. problem zagrożenia naturalnego środowiska człowieka przez „gwałtowną industrializację” (RH 8). Warunkujące ludzkie istnienie środowisko geofizyczne jest irracjonalnie eksploatowane przez człowieka, który trwoni materialne i energetyczne zasoby tego śro-

<sup>14</sup> Por. W. Gonze, *Praca*, *Communio* 20 (1984), nr 2, 1.3n.

<sup>15</sup> Por. M. Riedel, *Arbeit*, 126.

<sup>16</sup> Por. G. Brakelmann, *Arbeit*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* VIII, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, s. 102.

dowiska w „przyspieszonym tempie” (RH 16). Tego rodzaju praktyczna postawa kryje niepokojącą ignorancję człowieka, który „zdajesię często nie dostrzegać innych znaczeń swego naturalnego środowiska, jak tylko te, które służą celom doraźnego użycia i zużycia” (RH 15). Tej specyficznej alienacji środowiskowej towarzyszy fenomen alienacji samego człowieka.

Drugi temat historycznej deformacji pracy zawiera jeszcze większy ładunek ludzkich lęków i niepokojów. Techno- i socjo- struktury współczesnej pracy, prowadząc do „uszlachetnienia materii”, mogą równocześnie degradować samego człowieka (LE 9). Człowiek, w ostatecznym rozrachunku, może stać się niewolnikiem tych struktur, niewolnikiem swoich własnych wytworów (RH 16). Poniżeniem, degradacją samego człowieka jest uutożsamienie jego pracy z towarem, anonimową siłą roboczą, narzędziem produkcji itd. (LE 7). Uwłacza człowiekowi niesprawiedliwa manipulacja prawami pracy: prawem do odpowiedniej zapłaty, do ubezpieczenia itd. (LE 8). Praca może stać się środkiem ucisku i wyzysku człowieka przez człowieka (LE 9).

Istnieje także trzeci, niezwykle bolesny aspekt problemu pracy zdeformowanej: społeczny wymiar patologii pracy. Trudno tutaj uwzględnić wszystkie, odkrywalne w nauce Papieża aspekty tej problematyki. Papież mówi o uwarunkowanym deformacją pracy wzroście obszarów nędzy i głodu (LE 8). Na nierozwiązany problem pracy wskazuje sąsiedztwo egzystencji grup „upośledzonych” i „uprzywilejowanych” (RH 16). Fenomen współczesnego bezrobocia nazywa. Papież klęską (LE 8) i plagą (RH 16). Bardzo niepokojące są nowe formy faktycznej proletaryzacji, prowadzące do nowych podziałów klasowych (LE 8).

Te i inne objawy współczesnej deformacji ludzkiej pracy odślaniają także swoistą bezradność struktur i mechanizmów organizujących pracę (RH 16). Wiek XX, przejmując w spadku po wieku poprzednim tzw. „kwestię robotniczą”, wypracował wprawdzie różne nowe systemy organizacji pracy, jednak nie uwolnił jej od deformującej człowieka niesprawiedliwości (LE 8).

Istnieją opinie utrzymujące, że praktyczna alienacja ludzkiej pracy doprowadziła do powstania nowej teoretycznej formacji człowieka. Uformowany w łonie tej alienacji światopogląd współczesnego człowieka staje się nieraz światopoglądem przypominającym światopogląd człowieka prymitywnego, który bał się demonicznej potęgi sił przyrody. Aktualnie siejąca lęk demoniczność dostrzega się nie tyle w siłach przyrody, ile w wytworach ludzkiej pracy<sup>17</sup>. Te wytwory kryją możliwość „jakiegoś wręcz niewyobraźalnego samozniszczenia” człowieka (RH 15).

Doświadczana w dzisiejszym świecie aporyczność rozumienia i realizacji ludzkiej pracy leży więc „u korzenia współczesnej troski o człowieka” (RH 16). W kontekście tego dramatu (RH 16), ludzkie „napięcia i niepokoje myśli i serc” oczekują „dojrzałej duchowości pracy” (LE 25). Źródłem destruktywnych dynamizmów niedojrzałej duchowości pracy jest wadliwe widzenie „istotowej więzi pracy ze swym podmiotem”<sup>18</sup>. Towarzyszące ludzkiej aktywności ambitne postulaty (opanować czas i przestrzeń, mnożyć źródła energii, manipulować życiem itd.), stając się dogmatami nauki i techniki<sup>19</sup>, formują swego rodzaju nową antropologię. Jednak tej antropologii, jak dotąd, trudno znaleźć jednoznaczną odpowiedź na pytanie: czy aktualny postęp świata czyni życie ludzkie „pod każdym względem bardziej ludzkim”? (RH 15). Zresztą, nie bez

<sup>17</sup> Por. J. Dawid, *Théologie du travail et de la technique*, 252.

<sup>18</sup> Por. T. Styczeń, *Osobowa godność podmiotu pracy źródłem jej sensu i wartości*, 103.

<sup>19</sup> Por. I. Illich, *La convivialité*, Paris 1970, 57.

racji można także zapytać, czy zaangażowany w realizację postępu człowiek chce i może znaleźć wolny czas, umożliwiający mu refleksję nad samym sobą?<sup>20</sup>

Tymczasem całokształt ludzkiej pracy woła o rewizję teorii pracy. Wołanie to w ostatecznym rachunku jest wołaniem o rewizję antropologii, która inspirowuje fenomen współczesnej pracy. „Trzeba przeto w dalszym ciągu stawiać sobie pytania związane z podmiotem pracy” — konkluduje Jan Paweł II (LE 19).

Odpowiednia analiza omawianych encyklik może wykazać, że Papież łączy aporyczność rozumienia i realizacji pracy z doświadczaną aktualnie aporycznością rozumienia i realizacji sensu ziemskiej egzystencji człowieka w ogóle. Ta światopoglądowa aporyczność odkrywalna jest zarówno w aspekcie teoretycznej interpretacji sensu (prawdy) ludzkiego życia, jak również w aspekcie jego praktycznej, konkretnej realizacji.

Pierwszy aspekt kieruje naszą uwagę na trwający aktualnie wszechstronny postęp wiedzy, który poszerza i różnicuje teren ludzkiego poznania (RH 19). Jest rzeczą godną uwagi, że postępowi nie przestały towarzyszyć przeróżne „manowce” ludzkiego umysłu, woli i serca (RH 1). Uwzględniając strukturę myślenia personalistycznego, można by ten zestaw rozum — wola — serce utożsamiać z definicją odpowiedzialnego czynu człowieka (*actus humanas*). Tego rodzaju czynem jest także poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens ziemskiej egzystencji człowieka. Poszukiwaniu sensu towarzyszy nadal dość kłopotliwa dialektyka pewności i twierdzeń oraz niepokoju i pytań (RH 15). Efektem tego rodzaju dialektyki jest aktualna wielość (wieloznaczność) różnych systemów, światopoglądów, ustrojów (RH 13), która nie ułatwia procesu jednoczenia ludzkiej rodziny. Wiadomo, że już sama komunikatywność języka, niezbędna temu procesowi, staje się niezwykle złożonym problemem koegzystencji przeciwstawnych sobie światopoglądów. Na przykład różność interpretacji, akceptowanego przez wszystkie światopoglądy pojęcia „humanizm” daje się zaobserwować nie tylko na terenie spekulatywnych teorii, lecz także, a może przede wszystkim, na terenie praktycznego współżycia zróżnicowanych światopoglądowo ludzi (RH 17).

Aporyczność teoretycznych poszukiwań sensu ziemskiego bytowania człowieka nie pozostaje więc bez wpływu na praktyczną jakość jego bytowania. Papież nazywa czasy obecne „stuleciem wielkich niedoli człowieka” (RH 17). Żyjąc pamięcią wielkich zniszczeń materialnych i moralnych przeszłości, pamięcią zgotowanych ludziom przez ludzi ogromnych krzywd i cierpień (RH 17), ludzka rodzina myśli równocześnie z niepokojem o przyszłość, która kryje perspektywę „straszliwego samozniszczenia” (LE 2). Tymczasem, w organizowanym w tej perspektywie życiu, indywidualnym i społecznym, nie brak niepokojących, wciąż otwartych problemów.

Praktycznemu zstępowaniu człowieka w immanentną prawdę swego człowieczeństwa towarzyszy ustawicznie dialektyka decyzji konstruktywnych i destruktywnych (RH 14). Ten człowiek, żyjąc w sytuacji dalekiej od obiektywnych wymagań porządku moralnego, staje się nieraz przedmiotem degradujących go manipulacji (RH 16). W tym kontekście należy wymienić jedną z najbardziej fundamentalnych deformacji ludzkiego życia, jaką jest brak poszanowania dla życia nienarodzonych (RH 8).

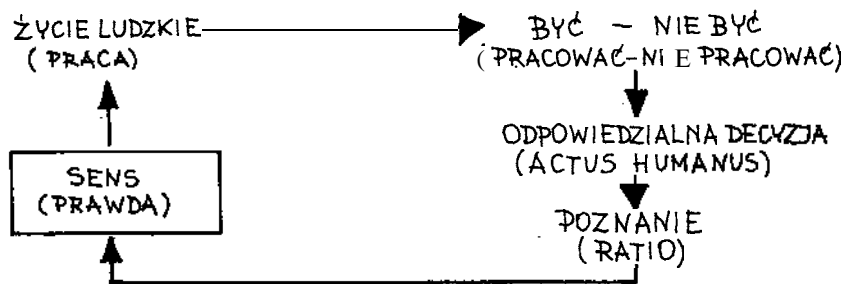
Jeżeli człowiek (osoba) stanowi istotne kryterium procesu formalnej organizacji społecznego życia, to doświadczana alienacja człowieka nie może pozost-

<sup>20</sup> Por. A. Hortelano, *Morale responsable*, Paris 1970, 227.

stać bez wpływu na konkret społeczny współżycia (RH 17). Głodowi godności człowieka towarzyszy więc z natury rzeczy społeczny głód sprawiedliwości, pokoju, miłości, dobroci itd. (RH 18). Odpowiedzialny za misję powszechnego jednania Papież z głęboką troską obserwuje dzielące ludzi patologiczne zniekształcenia społecznego życia. Niepokoi go możliwość narastania wszelkiego rodzaju społecznych egoizmów, nacjonalizmów i imperializmów (RH 15). Dostrzega związek między brakiem zapewnienia praw obywatelskich, a sytuacjami ucisku, zastraszenia, zniewolenia, terroru itd. (RH 17). Jan Paweł II stwierdza z ubolewaniem, że praktyczna realizacja praw człowieka pozostaje często w sprzeczności z oficjalnymi deklaracjami. Efektem tej bolesnej rozbieżności są „wielorakie niedole” deformujące ludzkie współżycie: obozy koncentracyjne, gwałty, tortury, różnorodne dyskryminacje itd. (RH 17).

Sprawdzenie wiarygodności przedstawionych powyżej informacji nie stanowi zbyt skomplikowanego problemu. Aporyczność teoretyczno-praktycznych poszukiwań sensu ludzkiej aktywności (pracy) oraz sensu ludzkiego życia w ogóle jest ogólnodostępnym doświadczeniem historycznym. Z doświadczenia tego wynika, że specyficznie wspólnym mianownikiem wszystkich ludzkich słów i czynów jest alternatywa: życie — śmierć (być — nie być)<sup>21</sup>. O oryginalności ludzkiego życia stanowi wolność. Człowiek decyduje nie tylko o jakości swego życia (współżycia), lecz także o jego istnieniu w ogóle.

Do natury ludzkiego życia, jako odpowiedzialnej, rozumno-wolnej decyzji (*actus humanus*), należy także postulat krytycznego poszukiwania sensu (prawdy) tego życia. Spróbujemy to przedstawić w następującym ujęciu graficznym:



Powyższy schemat wskazuje jeszcze raz uwarunkowanie pytania o sens (prawdę) ludzkiej pracy pytaniem o sens ziemskiego życia człowieka. Doświadczana aktualnie aporyczność odpowiedzi na te obydwa pytania kryje w sobie swego rodzaju błędne koło: aporyczność interpretacji ludzkiego *esse* prowadzi do aporyczności (często destruktywnej) ludzkiego *agere*, która z kolei deformuje praktyczną aktualizację samego *esse*.

Ta powierzona ludzkiej autonomii alternatywa „być — nie być” rodzi nadzieje i niepokoje. Niespokojne pytania miliardów współczesnych mieszkańców naszej planety powtarzane są ustawicznie w środkach masowego przekazu (RH 15). Świat lotów kosmicznych pozostał nadal światem, który „jęczy i wzdycha” (RH 8). Temu światu, światu dobra i zła moralnego (RH 15), światu zbliżającemu się do roku dwutysięcznego (RH 1) towarzyszy wciąż możliwość „postępu” i „zagrożenia” (RH 16). Jednak „Nowy Adwent” tego świata

<sup>21</sup>Por. E. Fromm, *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*, Stuttgart 1981, 174.



(RH 1), mimo dramatycznego charakteru (RH 16), jest także czasem realnych nadziei.

Realizacja tych nadziei zależy od samego człowieka. Organizujący swoje życie, indywidualne i społeczne, człowiek może i powinien zdobyć się na rozwiązania odważne i twórcze (RH 16). Z tymi rozwiązaniami może on wyruszyć ku lepszej przyszłości. Czy jednocząca ludzki umysł, wolę i serce wspólna droga nie wymaga jednak znalezienia wspólnej odpowiedzi na pytanie: dokąd idziemy? (RH 7). Czy aktualna aporyczność, wielość i wieloznaczność odpowiedzi na to pytanie nie kryje możliwości i konieczności zainteresowania się tą wiedzą, którą „sam Bóg niejako «dzieli się» z człowiekiem”? (RH 19). Czy analiza teoretyczno-praktycznego całokształtu współczesnego świata nie wskazuje na to, że objawiona prawda ludzkiego życia jest naszej epoce potrzebna dzisiaj bardziej, niż kiedykolwiek? (RH 11). Możliwość dania wiarygodnej odpowiedzi na powyższe pytania zakłada konieczność poznania objawionego sensu (prawdy) ludzkiego życia (pracy) oraz zestawienia tych objawionych treści z konkretem ludzkiego życia (współzycia).

### III. OBJAWIONY SENS LUDZKIEGO ŻYCIA

Nietrudno zauważyć, że antropologia omawianych encyklik pozostaje w ścisłym związku z teologią stworzenia<sup>22</sup>. Stworzenie jest nie tylko „powołaniem do bytu z nicości”, lecz także „podtrzymywaniem w istnieniu” (LE 25). Stworzenie nie jest więc tylko momentem, lecz także procesem. Konsekwentnie, teologię stworzenia interesuje nie tylko problem zaistnienia świata, lecz także problem jego istnienia<sup>23</sup>. Świat, którym zainteresowana jest teologia stworzenia, jest zawsze światem człowieka, samo natomiast pojęcie „stworzenie” prowadzące jest do pojęcia „stworzenie człowieka”. W pojęciu tym kryje się więc zarówno problem celowego zaistnienia, jak i problem istnienia człowieka. Inaczej mówiąc, pojęcie to wskazuje na swego rodzaju antropocentrycznie zorientowany celowy proces. W ramach tego procesu początkiem (*terminus a quo*) i wypełnieniem (*terminus ad quem*) życia ludzkiego jest Życie Stwórcy. Przeznaczeniem, jakie ludziom wyznaczył Stwórca, jest Chwała<sup>24</sup>, tzn. uczestnictwo w Bożym Życiu (LE 25; RH 9; RH 18). Ten zgotowany odwiecznie ludziom Boży Los (RH 18) stanowi perspektywę uniwersalnej aktualizacji ludzkiego istnienia. Każdy żyjący w historii człowiek, odwiecznie chciany i wybrany (RH 13), jest przeznaczony do tego tajemniczego wymiaru ludzkiego bytowania, jaki Stwórca zamierzał nadać ludziom od początku (RH 1).

Tymczasem, jak wynika z doświadczenia historii, człowiek bytuje w sytuacji jakiegoś egzystencjalnego „JESZCZE NIE” w stosunku do objawionego mu przeznaczenia. Dysponując życiem, które niszczy i przemija, oczekuje realizacji obietnicy własnego ostatecznego spełnienia (RH 18). Jego życie ziemskie

<sup>22</sup> Wielkie sumy średniowiecznej teologii wyprowadzały swe antropologie z teologii stworzenia. Por. M. D. Chenu, *Travail, Encyclopédie de la foi* IV, red. H. Fries, Paris 1967, 348.

<sup>23</sup> Znakiem wskazującym na istnienie w świecie jego Stwórcy jest samo istnienie tego świata. Por. L. P o d e u r, *Image moderne du monde et foi chrétienne*, Paris 1976, 116.

<sup>24</sup> W sensie eschatologicznym „chwała” jest synonimem jedności życia z Bogiem. Por. E. Pax, *Gloire, Encyclopédie de la foi* II, red. H. Fries, Paris 1967, 171.

jest nadzieją wiecznego życia<sup>25</sup>. Człowiek na ziemi żyje w adwencie, w oczekiwaniu na wypełnienie swego bytowania (RH 7). Kontynuującym wspólną drogę do Ziemi Obiecanej (RH 22) ludziom towarzyszy twórczy niepokój, twórczy głód prawdy, dobra i piękna (RH 18). W tym kontekście twórcza aktywność człowieka jest synonimem jego nieodzownego udziału w realizacji nadziei wiecznego życia (LE 27). W trwającym wciąż procesie stwarzania, obok Stwórcy czynny jest więc także człowiek (LE 25).

Czym wytłumaczyć dzielenie człowieka od objawionej mu pełni życia dystans tajemniczego „JESZCZE NIE”? Dlaczego temu dystansowi towarzyszy postulat ludzkiej inicjatywystwórczej i możliwość odrzucenia (RH 14) człowieka, możliwości bezsensownego zakończenia procesu jego stwarzania?

Odpowiedzi na powyższe pytania może nam dostarczyć analiza celu (prawdy) ludzkiego życia. Stworzony na obraz swego Stwórcy człowiek znajduje prawdę swego życia w Żywym Bogu (LE 4). Jeżeli prawdą Bożego Życia jest Miłość (RH 9), to sensem (prawdą) ludzkiego życia jest także Miłość (RH 10). Prawdę miłości kryją międzyosobowe relacje. Stwórcą człowieka jest „społeczność” miłości Ojca, Syna i Ducha (RH 9)<sup>26</sup>. Człowiek jest więc obrazem Boga nie tylko jako osobowe JA (LE 6), lecz także jako osobowe MY (LE 4).

Stwarzające słowo miłości (RH 8) jest wezwaniem do opartego na wolnym przymierzu bosko-ludzkiego współistnienia<sup>27</sup>. To słowo wzywa więc do przemiany chaosu ludzkiego MY na uporządkowane miłością społeczne współżycie<sup>28</sup>. Tego rodzaju współżycie zakłada wolność uczestnictwa (RH 10). Miłość jest dzieckiem wolności<sup>29</sup>. Stwarzanie „społeczności” miłości wymaga więc wolnego udziału wszystkich partnerów. Prawda takiej społeczności musi być czyniona przez wszystkich jej członków i nie można jej narzucić przemocą.

Proces stwarzania człowieka wymaga więc, z natury rzeczy, zaistnienia takiego etapu stwórczego, na którym człowiek stoi przed możliwością własnej akceptacji lub własnego odrzucenia. Ta alternatywa łączy się z sensem historycznej (ziemskiej) egzystencji człowieka. Z tego, co dotąd zostało powiedziane, wynika, że prawda ludzkiego życia (współżycia) wymaga stwórczej inicjatywy samego człowieka. Proces stwarzania człowieka ma wymiar dialogiczny (Przymierze). Świat materii i życia nieuświadomionego powstał monologicznie. Stwarzanie człowieka wymaga dialogu. Stwórcze orędzie Bożego słowa (LE 24), domaga się przyjęcia ze strony człowieka (RH 18). Tym przyjęciem jest cała aktywność ludzka indywidualna i zbiorowa. Tą aktywnością człowiek uczestniczy w dziele swego Stwórcy i przyczynia się do historycznej aktualizacji Bożego zamysłu (LE 25). A więc wszyscy ludzie, każdy wedle stosownej proporcji, także poprzez najprostsze prace (RH 21), realizują i wypełniają w czasie swoje odwieczne powołanie (LE 26). W ten sposób ludzka historia, kryjąc tajemnicę ludzkiej decyzji stwórczej, jest czasem, w którym człowiek staje się coraz bardziej tym, kim z woli Boga stawać się powinien (LE 25).

Oświecony Bożym Objawieniem odpowiedzialny człowiek, mając pełną świadomość swego powołania, zdaje sobie sprawę, że otrzymanej od Stwórcy

<sup>25</sup> Przedmiotem chrześcijańskiej nadziei jest „chwała” i „życie”. Por. K. M. Woschitz, *Elpis Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien 1979, 747.

<sup>26</sup> „Unumverum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem”. Sob. Florencki: Denz. 1333.

<sup>27</sup> Por. G. Holzherr, *L'homme et les communautés*, w: *Mysterium Salutis*, 204.

<sup>28</sup> Por. A. Ganoczy, *Liebe als Prinzip der Theologie*, w: *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1975, 46.

<sup>29</sup> Por. E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, Ullstein 1980, 39.

wolności nie może używać w jakikolwiek sposób. Wierny prawdzie swego istnienia człowiek powinien utożsamiać wolność z miłością (RH 21)<sup>30</sup>. W imię prawdy powinien więc człowiek wymagać od siebie tego, do czego został od początku przeznaczony (RH 21). To przeznaczenie, *terminus ad quem* stwórczego dialogu, stanowiąc tajemnicę jedności bosko-ludzkiego życia, może być zrealizowane tylko z udziałem człowieka, a nigdy bez niego (LE 27).

Ludzka historia zna fakt złamania pierwszego Przymierza stwórczego. Człowiek odepchnął Miłość (RH 9). Rozpoczęła się historia grzechów ludzkości (RH 1). Egzystując w sytuacji możliwości przyjęcia lub odrzucenia prawdy własnego życia, człowiek się nie potwierdził (RH 10). Zerwawszy życiodajną więź miłości, zniekształcił on zarówno swoje osobowe, jak i społeczne podobieństwo Boże (RH 8). W kontekście tego zerwanego stwórczego dialogu, ziemską egzystencja człowieka straciła swój właściwy sens (RH 10).

Jednak wierny sobie samemu Stwórcy, będąc Miłością większą od grzechu (RH 9), odnowił pierwotną więź stwórczą z ludźmi. Odnowienie to nastąpiło w tajemnicy wcielenia Słowa — Syna (RH 1). Tajemnica Odkupienia była tajemnicą „nowego stworzenia”, człowieka (RH 10). Zaistniała w niej bosko-ludzka jedność życia jest tym wymiarem bytowania ludzkiego, jaki Stwórca zamierzał nadać człowiekowi od początku (RH 1). W tej powtarzającej się tajemnicy stworzenia (RH 9) człowiek odzyskał utracone podobieństwo Boże. W oczach Boga człowiek stał się znów „dobrym stworzeniem” (RH 8).

W Chrystusie przymierze bosko-ludzkiego życia zaistniało definitywnie i ostatecznie (RH 1). Jego bytowe JUŻ jest naszym JESZCZE NIE (RH 7). On jest pełnym objawieniem człowieka człowiekowi (RH 8). Chcąc zrozumieć siebie samego do końca, człowiek musi zrozumieć Chrystusa (RH 10). To zrozumienie warunkuje poznanie ludzkiej wartości i godności, a także poznanie sensu ziemskiej egzystencji człowieka (RH 11). Wpatrzony w Chrystusa człowiek odkrywa więc z głębokim zdumieniem prawdę własnego życia (RH 10)<sup>31</sup>.

Chrystus stanowi jednak nie tylko „miejsce odkrycia” prawdy ludzkiego życia. On sam jest jedyną „możliwością” realizacji tej prawdy. W czasach po Chrystusie proces stwarzania człowieka pozostał nadal dialogiczną tajemnicą miłości i wolności. Chrystus, „ośrodek wszechświata i historii” (RH 1), Pan dziejów człowieka (RH 22), jest jedyną możliwością uniwersalnego gromadzenia (stwarzania) ludzi w jedności Bożego życia. To historyczne gromadzenie, synonim stwórczej aktualizacji każdego człowieka, przekracza granice doczesności: zmartwychwstanie Chrystusa jest także tajemnicą procesu uniwersalnego stwarzania (RH 18).

Osiągalna ponownie w Chrystusie, warunkująca ludzkie życie miłość Stwórcy, zgodnie z naturą rzeczy oczekuje wciąż na ludzkie przyjęcie. Prawda, dla której człowiek zaistniał, może być realizowana tylko dialogicznie. Akceptując samego siebie, człowiek powinien całokształtem swej ziemskiej aktywności (umysłem, wolą i sercem) kierować się odpowiedzialnie *ad Christum* (RH 7). Tylko przyswojenie, asymilacja całej rzeczywistości Wcielenia i Odkupienia umożliwia człowiekowi odnalezienie samego siebie (RH 10)<sup>32</sup>. Boskie życie

<sup>30</sup> W teologii św. Pawła „miłość” jest elementem składowym definicji prawa i wolności. Por. H. D. Wendland, *Ethique du Nouveau Testament*, Geneve 1972, 73.

<sup>31</sup> Żadna ze spekulatywno-ideologicznych antropologii nie jest tak „konkretna” jak antropologia chrystologiczna. Por. E. W. Böckenförde, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie” Johannes Pauls II*, Stimmen der Zeit 4 (1980) 221.

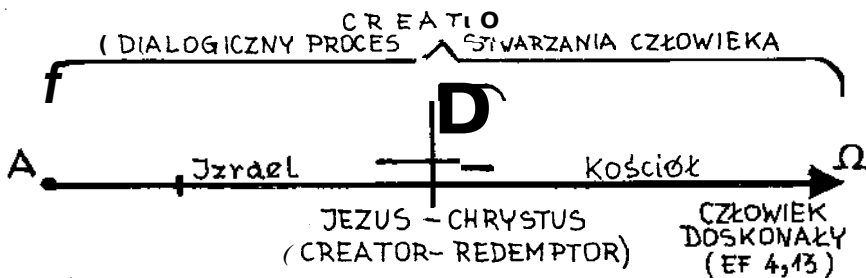
<sup>32</sup> Postulowana przez chrystologiczną antropologię równoczesność poznawania i czynienia prawdy odróżnia ją od innych, filozoficznych i ideologicznych, antropologii, których teoria zjawia się

Chrystusa jest więc „życiem — dla — człowieka” (RH 22). W tej chrystologicznej „zasadzie nowego życia” ludzka wolność spotyka się z możliwością realizacji stwórczego powołania człowieka (RH 18). W tym kontekście sens historycznej (ziemskiej) egzystencji człowieka staje się także ludzkim zadaniem.

W czasach *post Christum*, sensowności ludzkiej egzystencji w świecie trzeba więc nadal szukać w tajemnicystwórczego dialogu. Odkupienie (*Redemptio*) w Chrystusie (Synu Bożym) było specyficznym wznowieniem dialogicznego procesu stwarzania człowieka (*creatio*). Można by w tym wypadku nawet mówić o wtórnym stworzeniu człowieka (*creado secunda*)<sup>33</sup>. Chrystologiczna realizacja i finał tego stwarzania stanowią o jego nowości (oryginalności) w stosunku do stworzenia pierwotnego<sup>34</sup>.

Stwórcze Odkupienie przywróciło ostatecznie sens ziemskiemu bytowaniu człowieka (RH 10). Sens ten utożsamia się z nieutralną możliwością stwórczej aktualizacji ludzkiego życia w Chrystusie. Taką możliwość ma każdy człowiek (RH 7). Chrystologiczną (stwórczą) sensowność można odkryć w każdym, najmniejszym wkładzie człowieka tworzącego i wyzwającego swój świat<sup>35</sup>. Można więc powiedzieć, że Odkupienie jest tajemnicą ponownej obecności w ludzkiej historii Bożego Słowa Stwórczego, które trwając w dialogu z człowiekiem (*revelado continua*), stwarza go ustawicznie (*creado continua*) zarówno indywidualnie, jak i społecznie. Stąd wielką tajemnicą całokształtu ziemskiej aktywności ludzkich umysłów i ludzkich rąk jest stwórcza decyzja człowieka, który opowiada się stale (*explicite* lub *implicite*) *pro* lub *contra* Chrystusowi, tzn. *pro* lub *contra* sensowi (prawdzie) własnego życia. Na aktualność trwania tej stwórczej dialektyki człowieka wskazują codzienne doświadczenia przeżywane w świecie lotów kosmicznych (RH 8).

Nie zapominając o aktualnym na terenie refleksji dogmatycznych rozróżnieniu między porządkiem stwórczym i porządkiem zbawczym historii zbawienia, spróbujmy wyżej przedstawione refleksje, tytułem swego rodzaju podsumowania zebrać jeszcze raz w następującym ujęciu graficznym:



Powyższy schemat, akcentując aspektowo rolę Syna w objawionej antropologii, chce tym samym wskazać na specyficzną równoczesność trwania Stworze-

już to za wcześnie, już to za późno, w stosunku do historycznej praktyki. Por. E. Biser, *Kirche-Liebesgemeinschaft oder Machtinstitut?*, w: *Prinzip Liebe*, 26.

<sup>33</sup> Por. H. Reinelt, *Création*, *Encyclopédie de la foi*, red. H. Fries, Paris 1967, 283.

<sup>34</sup> Oryginalność Odkupienia, jako odnowionego procesu stwarzania człowieka, polega na chrystologiczno-pneumatologicznej możliwości odnowy świata ludzkiego. Por. G. Liedke, *Lasolidarité dans le conflit. Le Créateur, la création, la creature*, w: *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme*, Genève 1980, 49.

<sup>35</sup> Boże podobieństwo człowieka ma charakter dynamiczny: polega ono na współpracy w dziele stwarzania (wyzwalania) świata ludzkiego. Por. M. D. Chenu, *Travail*, 351.

nia i Odkupienia. Jak powiedzieliśmy Odkupienie (*Redemptio*) było wznowieniem w Chrystusie procesu Stwarzania (*Creatio*) człowieka. Zniekształcona nadużyciem stworzonej wolności dialektyczna struktura tego Odkupionego Stwarzania wymaga więc nie tylko tworzenia, lecz także wyzwania. Aktywne, permanentne angażowanie się człowieka w tajemnicę tego twórczo-wyzwalającego dialogu stwórczego stanowi o sensowności jego ziemskiej egzystencji.

#### IV. OBJAWIONY SENS LUDZKIEJ PRACY

Problem ludzkiej pracy należy do kluczowych problemów objawionej antropologii i socjologii (LE 3). Oświecony Bożym Słowem (LE 25) człowiek może i powinien poznać zarówno cel (sens) swego ziemskiego życia, jak również cel (sens) swojej pracy. Dodajmy od razu, że to rozróżnienie wskazuje raczej na dwa aspekty zainteresowania się tą samą rzeczywistością: nie można wyjaśnić sensu ziemskiej egzystencji człowieka bez uwzględnienia fenomenu ludzkiej pracy; nie można także wyjaśnić sensu pracy człowieka bez analizy prawdy (sensu) ludzkiego życia. Nie jest więc dziełem przypadku, że w interesujących nas dokumentach papieskich problem ludzkiej pracy analizowany jest „w kontekście tajemnicy Stworzenia” (LE 9): wyjaśnienie sensu ludzkiej pracy uczestnictwem człowieka w stwórczym dziele Boga należy do podstawowych prawd Objawienia (LE 25).

Geneza człowieka i jego świata łączy się z tajemnicą rozumnej i wolnej, osobowej pracy. Obrazowy język objawionych tekstów przedstawia tajemniczą czynność stwórczą Boga „na podobieństwo «pracy»” (LE 25). Idea stwarzania spotyka się więc z ideą pracy, sam Stwórca natomiast nazwany jest Robotnikiem. Jeżeli pojęcie „Stwórca” kryje tajemniczą społeczność Bożych Osób, to można by w tym kontekście powiedzieć, że stwórcza praca Boga (LE 25) była pracą społeczną.

Odkrywamy w tej pracy inicjatywę stwórczej mocy Ojca (LE 25), w którego Ojcostwie szukamy początku świata ludzkiego (RH 21). Tego Ojca, który jest „pierwszym Źródłem i Dawcą życia od początku” (RH 20) Pismo św. ukazuje często w obrazie robotnika (LE 26).

Pojęcie „robotnik” określa także Syna Bożego. W tym wypadku pełnej treści pojęcia nie wyczerpuje wskazanie na to, że Wcielony Syn, Jezus Chrystus, był pracownikiem fizycznym (LE 6). Zrozumienie idei Syna — Robotnika zakłada uwzględnienie całej Tajemnicy Wcielenia Stwórczego Słowa, które kontynuując dzieło stwarzania (zbawiania) ludzkiego świata, weszło w centrum tej wielkiej, ogólnohistorycznej bosko-ludzkiej współ-pracy, której celem jest obiecanie człowiekowi wieczne BYĆ (BYĆ — Z — BOGIEM). W Tajemnicy Chrystusa „człowiek pracy” (LE 26) stanowi nierozdzielna jedność życia z „Bogiem pracy”. W tej jedności cały świat pracy (LE 26) odnajduje podstawowy cel (sens) dla całokształtu swej materialno-duchowej aktywności.

Próba wglębnienia się w tę, uwarunkowaną bosko-ludzką współpracą, Jedność Życia wymaga także refleksji nad udziałem w tej współpracy Ducha Świętego: pełni życia (RH 22), która daje życie (RH 18). Będąc Tajemnicą kontynuacji stwórczego (zbawczego) działania Chrystusa (LE 27), Duch oczyszcza, wzmacnia, leczy, oświeca itd. (RH 18). Ta twórczo-wyzwalająca praca Ducha zakłada z natury rzeczy (Miłość), współpracę z ludźmi: ożywiając całość społec-

cznego podmiotu bosko-ludzkiego życia, Duch Świąty, w imię tej całości stwarza w ludziach różne moce i dary (RH 18), aby każde ludzkie JA, miało własny udział (RH 21) w wielkiej historycznej pracy: w historycznej misji budowania (RH 21) ludzkiego BYĆ — Z — BOGIEM<sup>36</sup>.

Jeżeli celem społecznej pracy stwórczej Boga jest ludzkie być — z — Bogiem, to praca ta zakłada współpracę człowieka (Prawdę wspólnoty miłości czynią wszyscy członkowie tej wspólnoty). Powołanie człowieka do istnienia w wiecznej wspólnocie życia z Bogiem jest więc synonimem powołania do stwórczej współpracy (LE 25). Stąd każdy człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy (LE 6). Być prawdziwym człowiekiem, znaczy trwać w stwórczym dialogu ze Stwórcą; znaczy być robotnikiem. Robotnik to człowiek, który uwierzył w objawioną prawdę ludzkiego życia i podjął decyzję czynnej współpracy ze Stwórczym Słowem Boga. Decyzji tej towarzyszy przekonanie, że każdy rodzaj pracy fizycznej i intelektualnej (LE 5), warunkując rozwój życia (LE 11), jest wyrazem indywidualnej i społecznej odpowiedzialności za to życie (LE 25).

Trzeba jeszcze dodać, że udział ludzki — robotników w Stwórczym dialogu z Bogiem — Robotnikiem jest bardzo zróżnicowany. Podczas gdy praca jednych ludzi koncentruje się zasadniczo na teoretycznym aspekcie tego dialogu, inni ludzie swą pracą przyczyniają się do jego realizacji praktycznej<sup>37</sup>. Wszystkie rodzaje prac trzeba mierzyć jedną miarą: miarą godności człowieka, który ją spełnia (LE 6).

W pojęciu „robotnik”, w szerokim jego znaczeniu, mieszczą się więc wszyscy ludzie, których świadoma i dobrowolna aktywność duchowa i materialna zmierza do urzeczywistniania człowieka w świecie (LE 9). Historyczny proces tego urzeczywistniania ma dialogiczną strukturę: wszelka aktywność człowieka-robotnika uczestniczy (*explicite-implicite*) w bosko-ludzkim dialogu stwórczym. Budującymi tym dialogiem wspólną przyszłość robotnikami są więc nie tylko pracownicy fizyczni: górnicy, hutnicy, rolnicy itd. W stwórczej współpracy z Bogiem robotnikami są także naukowcy, lekarze, prawnicy, pisarze, artyści, nauczyciele itd. Ta sama współpraca jest także racją bytu takich robotników, jak teologowie, duszpasterze, zakonnicy, zakonnice itd. (RH 19).

Ostatecznym celem tej wielkiej historycznej współpracy ludzi — robotników z Bogiem — Robotnikiem, celem jakiegokolwiek pracy spełnianej przez człowieka jest sam człowiek (LE 6). Ta powszechna współpraca (powszechny dialog stwórczy), uwarunkowana prawdą (Miłość) ludzkiego życia, będzie trwała aż do wypełnienia się stwórczego powołania człowieka (LE 26): aż do „odpoczynku” wiecznej Jedności bosko-ludzkiego życia w domu Ojca (LE 25).

Ostatecznym celem ludzkiej pracy jest więc ludzkie BYĆ (BYĆ — Z — BOGIEM). Historyczny postęp tego BYĆ, zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, stanowi kryterium oceniające prawdziwość wszelkiej pracy (LE 26).

Z dotychczasowych refleksji wynika, że objawiona antropologia łączy oryginalność ludzkiej pracy z oryginalnością ludzkiego życia. Encyklika *Labor em*

<sup>36</sup> Różne posługiwanie i działania ludzkie są współpracą z Duchem Świątym w tworzeniu wspólnego dobra. Por. I Kor 12,5-7.

<sup>37</sup> W obrazowym opisie dzieła stwarzania świata Bóg pracuje zarówno słowem, jak i czynem. W tym kontekście czasownik pracować utożsamia się nie tylko z czasownikami uczynić, ulepić itd. lecz także z czasownikami mówić, powiedzieć itd. Por. S. Grzybek, *Pierwsza Ewangelia pracy w Księdze Rodzaju*, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, 72.

exercens wyprowadza oryginalność ludzkiego bytowania oraz ludzkiej aktywności z kategorii Bożego obrazu (LE 4, LE 9, LE 26 itd.).

Człowiek jest obrazem Boga zarówno w wymiarze osobowym (JA), jak i w wymiarze społecznym (MY) swego życia (LE 13, LE 11). Interesujący nas problem objawionej sensowności ludzkiej pracy należy więc analizować nie tylko w aspekcie osobowego bycia człowieka, lecz także w aspekcie jego bycia społecznego (RH 14).

Bożym obrazem w człowieku jest jego rozumno-wolne, osobowe życie. W kontekście stanowiącej o oryginalności tego życia alternatywy „być — nie być” samo „być” ludzkie staje się przedmiotem wolnej decyzji. Ta osobowa zdolność człowieka do stanowienia o sobie (LE 6) jest ściśle związana z fenomenem pracy: akceptacja ludzkiego „być” jest synonimem zaangażowania się w pracę. Praca jest bytową aktualizacją człowieka. Będąc, tak jak samo życie człowieka osobowym aktem (*actus personae*) praca utożsamia się z odpowiedzialną decyzją akceptującą Boży dar istnienia (LE 24)<sup>38</sup>. Temu darowanemu istnieniu towarzyszy radykalny warunek: jeżeli chcesz żyć — powinieneś pracować.

Osoba, która nie chce pracować, nie istnieje własną tożsamością. Ta alienacja istnienia, będąc zdeformowanym (niesprawiedliwym) istnieniem na cudzy koszt (kradzież), jest w istocie rzeczą odmową współpracy z Duchem Życia. Czy nie chodzi w tym kontekście o jeden z podstawowych grzechów przeciw Duchowi Świętemu? Nieprzypadkowo więc teologiczna antropologia św. Pawła odmawia prawa do życia (do jedzenia) tym ludziom, którzy nie chcą pracować (LE 26).

Zaadresowany do człowieka stwórczy postulat panowania nad ziemią, ustawicznego poszukiwania środków zaspokojenia własnych potrzeb (LE 4), wskazując na oryginalność wolnego samostanowienia człowieka (osoby, Bożego obrazu), określa tym samym sensowność ludzkiej pracy<sup>39</sup>. Jednak zainteresowanie objawionym sensem fenomenu historycznej pracy człowieka nie może poprzestać na aplikacji kategorii Bożego obrazu do wymiaru indywidualno-osobowego ludzkiego życia. Człowiek jest także obrazem Boga jako społeczność. Początek i koniec procesu stwarzania człowieka łączy się z Tajemnicą Społecznego Życia Stwórcy.

W poprzedniej części naszych refleksji wskazaliśmy już na to, że udział człowieka w Prawdzie (Miłość) Bożego Życia wymaga jego stwórczej inicjatywy. Proces stwarzania człowieka staje się więc z natury rzeczą procesem dialogicznym. Wynikający z Bożego podobieństwa sens ludzkiej pracy otrzymuje w tym kontekście nowy aspekt interpretacji. Człowiek, stanowiąca o sobie osoba, może realizować prawdę (miłość) swego istnienia tylko w podmiocie społecznego życia (współżycia). Praca staje się w tym kontekście elementem konstytutywnym prawdy ludzkiego życia, której dialogiczna struktura wymaga jej czynienia przez wszystkich członków wspólnoty miłości.

<sup>38</sup> Por. G. Brakelmann, *Arbeit*, 104.

<sup>39</sup> Oryginalnością osobowego życia jest samostanowienie osoby w czynie. Por. J. W. Gałkowski, *Człowiek — urzeczywistnienie przez pracę? Z zagadnień filozofii pracy*, w: *Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy*, red. J. Wołkowski, Warszawa 1979, 160. Idea osobowego samostanowienia człowieka bliska jest nauce K. Marksa łączącego oryginalność ludzkiego życia z faktem celowej produkcji potrzebnych człowiekowi środków do życia. Por. M. Riedel, *Arbeit*, 136.

Praca stanowi więc o „być albo nie być” stwórczego dialogu z Bogiem, a w ostatecznym rezultacie także o „być albo nie być” człowieka. Sens ludzkiej pracy w tym aspekcie utożsamia się bowiem w pozytywną odpowiedź miłości, która w procesie stwórczego dialogu warunkuje aktualizację prawdziwego istnienia człowieka: istnienia na obraz Stwórcy.

Ten społeczny wymiar osobowego samourzeczywistniania się (LE 9) człowieka wskazuje również na społeczny charakter sensowności pracy<sup>40</sup>. Pluralizm indywidualnych prac staje się sensowny w celowej współpracy. W świetle objawionej antropologii sensem (celem) całej historycznej pracy ludzkiej jest społeczny podmiot życia: jedność (miłość) życia w Bogu.

Wydaje się, że ta antropologia może dostarczyć szeregu przesłanek prowadzących do wniosku, że zasadniczym podmiotem ludzkiej pracy jest społeczność, a nie człowiek indywidualny<sup>41</sup>. Dodajmy, że z całokształtu naszych dotychczasowych refleksji wynika jednoznacznie, iż powyższy wniosek nie kryje możliwości utożsamienia człowieka indywidualnego (osoby) z narzędziem, środkiem realizacji pracy społecznej. Z samej natury ludzkiej pracy (miłość) wynika, że społeczna celowość indywidualnych prac nie może być odgórnie narzucona, lecz oddolnie wybrana. Interesująca nas objawiona antropologia dostrzega w każdym rodzaju pracy możliwość wybierania dziedzictwa wiecznego współżycia w Bogu (LE 26). To dziedzictwo, synonim biblijnej idei królestwa Bożego, będąc możliwością aktualizacji pełni bytowania ludzkiego JA w społecznym podmiocie boskiego MY, wymaga czynnej współpracy. Tą współpracą człowiek podejmuje decyzję o swojej wieczności<sup>42</sup>.

Zaakcentowana wyżej radykalna konieczność pracy wynika z oryginalności ludzkiego życia (Prawda — Miłość — Wolność). Realizacja celu (sensu) ludzkiego świata uwarunkowana jest jakością pracy człowieka (LE 25). Ludzka praca kryje tajemnice posłuszeństwa i nieposłuszeństwa Bożej Prawdzie Życia (LE 27). Pracą realizowane jest stwórcze przymierze z Bogiem (LE 4). Praca jest odpowiedzią wiary — nadziei — miłości na stwórcze orędzie Bożego Słowa (LE 24).

Interpretacja objawionego sensu ludzkiej pracy, nakładając się na interpretację objawionego sensu ludzkiego życia, wskazuje więc na specyficzne spotkanie antropologii z chrystologią w teologii stworzenia. W tym spotkaniu problem sensowności ludzkiej pracy utożsamia się właściwie z problemem uczestnictwa człowieka w stwórczym dziele Boga (LE 25)<sup>43</sup>. To dzieło, wieczne ludzkie BYĆ (BYĆ — Z — BOGIEM), będzie także efektem ludzkiej współpracy osądzonej przez Stwórcę (Mt 25,21n — LE 25).

Nieodzowna w wyjaśnianiu objawionej sensowności ludzkiej pracy idea samostwarzania się (samorealizacji) człowieka w ziemi i poprzez ziemię (LE 5) jest ideą biblijną<sup>44</sup>. Perspektywa samozniszczenia (RH 15) człowieka (ludzkości) nie jest osiągnięciem naszych czasów. Proces stwarzania człowieka był od samego początku procesem dialogicznym. Tajemnicą tego stwórczego dialogu

<sup>40</sup> Postulat „kolektywności pracy” ma swoje filozoficzno-teologiczne uzasadnienie. Por. J. M. A u b e r t, *Morale sociale pour notre temps*, 120.

<sup>41</sup> Por. M. Chenu, *Travail*, 353.

<sup>42</sup> Por. A. Jankowski, *Praca w przypowieściach ewangelijnych*, w: *Ewangelia pracy*. Encyklika Jana Pawła II „*Laborem exercens*” wraz z komentarzem, 85.

<sup>43</sup> Tego rodzaju ujęcie sensu ludzkiej pracy nie godzi się zasadniczo ze stanowiskiem K. Bartha, który odmawiał człowiekowi uczestnictwa (współpracy) w stwórczym dziele Boga. Por. *Die Kirche hliche Dogmatik III/4*, Zollikon — Zürich 1951, 596.

<sup>44</sup> Por. M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii pracy*, w: *Człowiek i praca*, 67.



było i jest jego wolne otwarcie perspektywami samozniszczenia i samorealizacji człowieka. Od samego też „początku” elementem konstytutywnym tej stwórczej dialektyki był fenomen ludzkiej pracy. Radykalny postulat pracy należy więc do tych podstawowych treści objawionych, które stanowią o człowieku od początku i wciąż wytyczają główne linie jego bytowania na ziemi (LE 4).

Zrozumienie objawionego sensu ludzkiej pracy uwarunkowane jest zrozumieniem stwórczej funkcji ludzkiej wolności. Obrazem Boga (Miłości) może być tylko Wolność: Miłość jest permanentną aktualizacją wyboru określonego modelu współżycia. Będąc treścią tej aktualizacji, praca nie jest przeznaczeniem niewolników (LE 6), lecz uzewnętrznieniem duchowej autonomii wolnego człowieka, który z racji tego, czym JEST, bierze czynny udział w swoim własnym STAWANIU SIĘ.

Wydaje się, że logika narracyjna analizowanych aspektów tekstów encyklik pozwala (*explicite — implicite*) przyjąć wyżej zaproponowaną interpretację objawionego sensu ludzkiej pracy. W świetle tej interpretacji fenomen ludzkiej pracy jawi się jako specyficzne *agere*, należące do dynamiczno-społecznej koncepcji prawdy ludzkiego *esse*. W tym kontekście można także lepiej zrozumieć, dlaczego *Laborem exercens* widzi w pracy element konstytutywny ludzkiej (osobowej) natury. Oczywiście staje się również odpowiedź na pytanie: dlaczego praca stanowi o sensie ludzkiego życia?

## V. KOŚCIÓŁ: REALIZOWANA WIARA W OBJAWIONY SENS LUDZKIEJ PRACY

Jeżeli problematyka sensu ludzkiej pracy, jako aspektowe spojrzenie na problem sensu historycznej egzystencji człowieka, łączy się z zagadnieniem jego stwórczej inicjatywy w dialogicznym procesie odkupionego stwarzania, to ta problematyka ma, z natury rzeczy, swój eklezjologiczny wymiar. Kościół Chrystusa jest synonimem historycznej realizacji (*creatio continua*) bosko-ludzkiego dialogu stwórczego. Ten dialog stanowi element konstytutywny prawdy (miłość) ludzkiego bytowania, do którego Stwórca przeznaczył człowieka, swój „obraz”, od samego „początku”. To utożsamiające się z dziełem stwarzania powszechne przeznaczenie zakłada możliwość powszechnego uczestnictwa ludzi w stwórczym dialogu z Bożym Słowem. Taką powszechną możliwością jest „włożona” w ludzką historię tajemnicza instytucja Kościoła. Na marginesie zauważmy, że niestety, analiza etymologiczna słowa „Kościół” nie prowadzi do spotkania z istotnymi elementami definiującymi dynamiczną rzeczywistość tej „instytucji” Chrystusa. Bardziej wymowna, w tym względzie, jest pochodząca z języka greckiego łacińska nazwa *Ecclesia*, która wskazuje na realizację procesu specyficznego jednania wielości.

Aktualizowane w Kościele powszechne jednanie ludzi w Duchu Życia (w Duchu Miłości) ma strukturę dialogu, w którym wzywający Bóg czeka na odpowiedź człowieka. Propozycja i czekanie charakteryzują dynamizm miłości. Prawa tego dynamizmu są także prawami procesu dialogicznego stwarzania człowieka. Proces ten zakłada wolność samopoznania i samorealizacji człowieka (osoby). Możliwością historycznej aktualizacji tego rodzaju procesu jest właśnie Kościół.

Z poprzednich części naszych refleksji wynika jednoznacznie, że umożliwienie człowiekowi samopoznania i samorealizacji jest synonimem umożliwiania człowiekowi spotkania z Chrystusem. Racją bytu Kościoła w ludzkiej historii, jego podstawowym zadaniem we wszystkich epokach (RH 10), jedynym pragnieniem tej tajemniczej instytucji jest umożliwienie każdemu człowiekowi samopoznania i samorealizacji w Chrystusie (RH 13).

Eklezjologia jest więc swego rodzaju kontynuacją chrystologicznej antropologii (*incarnatio continua*)<sup>45</sup>. Świadomy swego szczególnego prawa obywatelstwa w dziejach człowieka i ludzkości (RH 10) Kościół przedstawia się ustawicznie wszystkim ludziom jako ustanowiona przez Chrystusa jedyna możliwość uczestniczenia w Życiu Stwórcy, a więc jako możliwość stwórczej aktualizacji pełni ludzkiego bytowania. Inaczej mówiąc, do tej pełni bytowania, do tej stanowiącej o tożsamości człowieka „Łaski Bożego przybrania” (RH 11) prowadzi tylko jedna droga: droga Kościoła (RH 13). Na tej drodze każdy człowiek może niejako „wejść w Chrystusa” i odnaleźć tym samym samego siebie (RH 10).

Realizować prawdę ludzkiego istnienia, to żyć w mistycznym Ciele Chrystusa (RH 18). To mistyczne życie człowieka, jako swego rodzaju społeczny proces, jest wciąż aktualizującym się jednaniem z Bożą Wspólnotą Osób (RH 18). Kościół jest więc znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, a tym samym jest on także znakiem i narzędziem jedności całego rodzaju ludzkiego (RH 3). Z tej powtórzonej za Soborem Watykańskim II<sup>46</sup> wymownej definicji Kościoła wynika, że eschatologiczna wiara Kościoła przybiera kształt historycznej, konkretnej troski o człowieczeństwo człowieka oraz o przyszłość ludzi na tej ziemi (RH 15).

Realizowany przez Kościół proces powszechnego jednania (stwarzania) ma strukturę dialogu. Stwórcze wezwanie Chrystusa „pójdź za Mną” (RH 21), adresowane jest do każdego konkretnego, historycznego człowieka, z którym Chrystus jest zjednoczony tajemnicą inkarnacji (RH 13). Przynależność do Kościoła, z natury rzeczy (Miłość) zakłada dobrą wolę, która warunkuje także zainteresowanie się Kościołem ludzi należących do różnych religii, kultur, światopoglądów itd. Widząc w tych ludziach adresatów swej historycznej misji, Kościół odnosi się do nich ze czcią, z poszanowaniem oraz „w poczuciu głębokiego szacunku dla tego, co w człowieku się kryje” (RH 12). Kościół w imię własnej tożsamości (wspólnota miłości) powinien unikać tego wszystkiego, co mogłoby osłabiać osobową dobrowolność wejścia i trwania w tej tajemniczej społeczności.

Ta społeczność, której istnienie uwarunkowane jest bytową autonomią tworzących ją osób, nie stanowi jednak jakiegoś „luźnego zbioru”. Ożywiona Jednym Duchem wielość osób składa się w niej na celową jedność Mistycznego Ciała (RH 18). Zdając sobie sprawę z konstytuującego równania  $JA = MY$ , Kościół zawsze uczył obowiązku działania dla dobra wspólnego (RH 17). Istotą historycznej misji Kościoła, od samego początku jego istnienia, była kwestia społeczna (LE 2). Jeżeli w objawionej antropologii dochodzi do utożsamienia prawdy z miłością, to czynienie tego rodzaju prawdy może być aktualizowane wyłącznie w społecznym podmiocie życia. W tym aspekcie szczególnego znaczenia nabiera definicja Kościoła, która w tej stwórczej instytucji widzi „społeczny podmiot odpowiedzialności za prawdę Bożą” (RH 19).

<sup>45</sup> Por. A. Auer, *Weltoffene Christ*, Düsseldorf 1960, 189.

<sup>46</sup> *Lumen gentium*, 1.

Stanowiąc jedyną możliwość „poznania” i „czynienia” prawdy ludzkiego życia (RH 13), Kościół nie może jednak działać zasadą szczegółowej, teoretyczno-praktycznej „dyktatury”. Ekonomiczno-społeczna realizacja ludzkiego życia, ludzkiej pracy, ma swoją autonomię, której „naukowa analiza” nie jest zadaniem Kościoła (LE 1). Warto w tym miejscu jeszcze raz przypomnieć, że eklezjologia Vaticanum II zakłada autonomię antropocentrycznie „stającego się świata”<sup>47</sup>. Antropologiczne interwencje Kościoła mają charakter fundamentalny. Będąc historycznym sakramentem realizującym eschatologiczny ideał Jedności bosko-ludzkiego życia, Kościół nie może utożsamiać się z żadnym, ekonomiczno-społecznym „systemem”, „ustrojem” itd. (RH 13). Jednak interwencje Kościoła przypominającego o godności i prawach człowieka (LE 1) nie mogą być, w ramach tych rozwiązań, uważane za abstrakcyjne (RH 16). Wprawdzie teoria Kościoła może być realizowana praktyką różnych systemów, układów i ustrojów<sup>48</sup>, jednak obecność Kościoła w danym modelu społecznym nie może stać się zdradzającym godność człowieka „konformistycznym przystosowaniem”<sup>49</sup>. Aktualny pluralizm modeli realizacji społecznego życia, zainteresowany informacjami formującej Kościół objawionej antropologii, może w tych informacjach odnaleźć specyficzny impuls do postępowej humanizacji zróżnicowanych stanowisk, co w istocie rzeczy byłoby równoznaczne z budową wspólnej drogi prowadzącej do wspólnej przyszłości<sup>50</sup>.

Z eklezjologicznego punktu widzenia powyższe refleksje spotykają się w problematyce powszechnego „czynienia” stwórczej prawdy (miłości) w Kościele i przez Kościół. W samym sercu tej społecznej kwestii — jak mówi papież — znajduje się problem ludzkiej pracy (LE 2). Rozwiązując ten problem, omawiane encykliki przechodzą w wielu miejscach od ujęć statycznych do dynamicznych oraz od aspektu indywidualnego do społecznego. Nietrudno w takim postawieniu sprawy odkryć swego rodzaju solidaryzowanie się z nauką Soboru Watykańskiego II, który po raz pierwszy stwórczo-zbawczą historię ludzkiego świata ustawił (społeczno-dynamicznie) w horyzoncie przyszłej Chwały Chrystusa<sup>51</sup>. W tym kontekście można także mówić o istniejącej w Kościele swoistej koherencji postępu ziemskiego z historycznym wzrostem Królestwa Bożego (LE 27).

Swój istotny udział w tej egzystencjalnej koherencji ma także ludzka praca. Jeżeli racją historycznego bytu Kościoła jest związane z ontologiczną aktualizacją człowieka dążenie do czynienia ludzkiego życia coraz bardziej ludzkim (RH 13), to realizacja tego rodzaju dążenia staje się synonimem pracy (LE 9).

Poznanie sensu (prawdy) ludzkiej pracy, jako fragment poznania sensu historycznej egzystencji człowieka, będąc tajemnicą uczestniczenia w poznaniu Bożym, jest darem samego Stwórcy: nadprzyrodzoną cnotą wiary (RH 19). Odpowiedzialny za tę objawioną Prawdę (RH 12) Kościół stanowi możliwość życia tego rodzaju pewnością wiary (RH 10). Jednak życie wiarą nie jest sprzeczne do teoretycznej wiedzy (poznania). Z podkreślonej wyżej konieczności dialogicznego czynienia prawdy ludzkiego życia wynika swego rodzaju aspekt praktyczny wiary. Odkrywalny w obydwu aspektach (teoretycznym

<sup>47</sup> *Gaudium et spes*, 36.

<sup>48</sup> *Tamże*, 42.

<sup>49</sup> Por. M. Nowaczyk, *Myśl społeczna Jana Pawła II*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Studia Religioznawcze PAN nr 17, Warszawa 1983, 177.

<sup>50</sup> Por. G. Brakelmann, *Arbeit*, 127.

<sup>51</sup> Por. J. Alfaro, *Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Volk Gottes*, red. R. Bäumer — H. Dolch, Freiburg/Br. 1967, 522.

i praktycznym) fenomen bosko-ludzkiej współpracy staje się właściwie synonimem Kościoła: instytucji stwórczo-zbawczego urzeczywistniania się człowieka.

Być w Kościele, to wierzyć w objawiony sens życia i pracy. Wierzyć, to realizować. Kościół jest społeczno-dynamiczną wiarą realizującą objawiony sens ludzkiej pracy. W wielu kontekstach wskazywaliśmy już na to, że ten realizowany pracą sens ziemskiej egzystencji człowieka utożsamia się z jego pozytywną odpowiedzią (odповідzią miłości) na stwórcze wezwanie Boga. Historyczna jakość tego stwórczego dialogu warunkuje jego eschatologiczną finalizację: „być” albo „nie być” człowieka.

Aktualne w Kościele „stawać się” człowieka jest więc uwarunkowane fenomenem ludzkiej pracy. W tym aspekcie można także mówić o kościołotwórczej roli pracy. Powiedzieliśmy już, że ostatecznym sensem pracy jest ostateczny sens Kościoła: wieczna jedność ludzi w Bogu.

Dla stanowiącej o dialogicznej tożsamości Kościoła ludzkiej pracy pojęcie „jednanie” jest synonimem pojęcia „stwarzanie”. „Jednanie” stanowi kryterium prawdziwości ludzkiej pracy (LE 10). To realizowane w Kościele „jednanie” ma swój aspekt ilościowy i jakościowy. Kościół od początku swego istnienia łączy postulat pracy z jakością (jednością) współżycia<sup>52</sup>. Aktualizowana jakościowym postępowaniem społecznego życia historyczna wiara w eschatologiczną przyszłość Kościoła jest miłością, dla której przedmiotem szczególnej troski są ci ludzie, którzy w tym postępie, bez własnej winy, zajmują „ostatnie miejsca” (LE 8).

Kościół jest więc możliwością uczestniczenia pracą w stwórczo-zbawczym dziele Chrystusa (LE 27). Jak słowa i czyny Jezusa (LE 26), tak duchowo-materialne dzieła ludzkiej pracy mogą się stać dziełami królestwa wzrastającego już na tej ziemi (LE 27). Historyczna współpraca ludzi z Bogiem, tajemnica ludzkich serc i sumień (RH 10), jest więc tajemnicą czynienia prawdy ludzkiego życia: tajemnicą „zinstytucjonalizowanej miłości”, budującej Mistyczne Ciało Chrystusa<sup>53</sup>.

Jest rzeczą charakterystyczną, że ekonomiczne wizje przyszłości świata łączą realizację tej przyszłości z ideą bezinteresownego budowania jednoczącej ludzi społeczności Kościoła<sup>54</sup>.

Stanowiąc antytezę wszelkiego burzenia (RH 12), Kościół jest *implicite* obecny także tam, gdzie dobra wola człowieka buduje społeczną prawdę (miłość) poza formalną instytucją Kościoła, czy nawet przeciw niej (RH 13). Wspólne poczucie odpowiedzialności za prawdę może w tym wypadku doprowadzić Kościół do spotkania z każdym człowiekiem (RH 19).

Z genezą tego rodzaju spotkania związany jest także problem wiarygodności Kościoła. Kontakt z tą tajemniczą instytucją Chrystusa nie zawsze zaczyna się od teoretycznej analizy jej fundamentalnych treści. Często spotkanie z Kościołem jest praktycznym współżyciem z ludźmi, którzy do niego należą. Słabe uświadomienie i życiowa niekonsekwencja tych ludzi nie pozostają bez wpływu na wiarygodność Kościoła (RH 21).

Mamy tutaj do czynienia ze specyficznym aspektem problematyki wiarygodności objawionego sensu ludzkiej pracy. Eklezjalny wymiar tej problematyki

<sup>52</sup> Por. E. Staniak, *Podejście pierwszych chrześcijan do pracy w świetle pism Ojców Apostolskich*, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem* 92n.

<sup>53</sup> Por. M. D. Chenu, *Travail*, 355.

<sup>54</sup> Por. Ph. Bouhours, *Demain quelle société? Fin des Economistes — A vènement de la Gratitude*, Paris 1978, 190n.

wymaga zainteresowania się dialogiczną strukturą procesu stwarzania człowieka. W ramach tego procesu Kościół staje się niejako synonimem pragnienia Chrystusa, który chce się ustawicznie dzielić „własnym życiem” (RH 22).

W czasowo-przestrzennych uwarunkowaniach tego świata udział w Życiu Chrystusa może mieć jedynie charakter sakramentalny (realne działanie niewidzialnego Chrystusa poprzez widzialne znaki). Ta, kryjąca tajemnicę „umowy wiary”, metoda uczestniczenia w Życiu Chrystusa osiąga swój szczyt w sakramencie Eucharystii (RH 20). W tym sakramencie sam Chrystus okazuje się Tajemnicą stwórczego dialogu, w którym na ludzkie posłuszeństwo aż do śmierci, Bóg odpowiada darem nowego Życia człowieka włączonego nieodwracalnie w Życie Bożej Wspólnoty (RH 20). Można by więc powiedzieć, że Eucharystia jest także sakramentem wspomnianego już wyżej „drugiego stworzenia człowieka” w Chrystusie.

W Chrystusie zaistniała niezniszczalna „zasada nowego życia” (RH 18). Życie Chrystusa jest życiem „dla” wszystkich ludzi (RH 22). Eucharystia jest tajemnicą wejścia w to życie (RH 10). W tym sakramencie życie Ojca — Syna — Ducha może stać się udziałem wszystkich ludzi.

Eucharystia jest więc historyczną możliwością sakramentalnego udziału w nowym eschatologicznym bytowaniu człowieka (RH 20). Jeżeli to nowe bytowanie ludzi w Bogu jest celem (sensem) wszelkiej ludzkiej pracy, to w Eucharystii, która wciąż na nowo buduje tę wspólnotę bosko-ludzkiego życia, każda praca spotyka się JUŻ historycznie ze swoim eschatologicznym celem. Eucharystia gwarantuje wszystkim ludziom-robotnikom, żywym i zmarłym, nowe bytowanie, którego wieczna aktualizacja uwarunkowana jest jakością udziału człowieka w stwórczym dialogu. Eucharystia jest elementem konstytutywnym tego dialogu. Omówiona wyżej problematyka sensu ludzkiego życia i sensu ludzkiej pracy nie może więc pominąć tej egzystencjalnej prawdy, że kościołotwórcza funkcja Eucharystii należy do całokształtu bosko-ludzkiego dialogu stwórczego (RH 20).

Pozostając w tym toku rozumowania, trzeba także stwierdzić, że niedzielne spotkania przy stole eucharystycznym są znakiem informującym o tym, że uczestnicy tych spotkań znają i realizują (twórczą pracą) objawiony sens ziemskiej egzystencji<sup>55</sup>. Przy czym pamięć o tajemniczej złożoności tego sakramentu (Obecność — Ofiara — Komunia) nie może pozwolić na redukcję eucharystycznych spotkań do okazji zmanifestowania międzyludzkiego braterstwa (RH 20).

Jeżeli Eucharystia, jako znak stopniowo dojrzewającej jedności, jest tajemnicą procesu dialogicznego stwarzania człowieka, to eucharystyczne życie-

<sup>55</sup> Wydaje się, że aktualne teksty towarzyszące tym spotkaniom (modlitwy, pieśni, komentarze, homilie, itd.) uośmiamiają wciąż jeszcze zbyt jednostronnie postawę wiary z indywidualno-pasywnym „brać” (otrzymywać) nie podkreślając w należyty sposób społeczno-czynnego „dawać” (tworzyć, budować). Tego rodzaju wygodna wiara, wpatrzona często w Chrystusa Redemptora, zdaje się nie dostrzegać duchowego zaangażowania w budowę bosko-ludzkiej wspólnoty życia. To budowanie obejmuje wszystkie odcinki ludzkiego życia. Czy teksty towarzyszące spotkaniom eucharystycznym pozwalają ludziom przeżywać integralność swoich życiowych spraw przy Ofiarze Chrystusa? Czy w tych tekstach odzwierciedla się ustawicznie inność kontynuowanej wspólnej drogi życia, czy też, dzięki tym tekstom, eucharystyczne spotkania zamieniają się na coś w rodzaju wiecznego powrotu? Co zrobić, żeby te spotkania nie poprzestały na kulcie, a stały się tym, czym w istocie rzeczy są naprawdę: tajemnicą realizowania w czasie i przestrzeni stwórczego dialogu z Bogiem? Tego rodzaju pytania są nie tylko wyrazem troski o pastoralną organizację spotkań eucharystycznych, lecz kryją także fundamentalny problem formowania wiarygodnego (społecznego) podmiotu Kościoła.

dać nie jednanie (stwarzanie) graniczy ustawicznie z możliwością śmiercionośnego rozbicia (unicestwienia). W kontekście tej stwórczej dialektyki Kościół jest równocześnie Kościołem Eucharystii i pokuty (RH 20). W dialogicznej strukturze procesu stwarzania człowieka, stwórcze Słowo Boga wzywa także ustawicznie do nawracania się i wznawiania warunkującego sens ziemskiej egzystencji dialogu bosko-ludzkiego życia (RH 20).

## VI. WIARYGODNOŚĆ OBJAWIONEJ TEORII PRACY

Z całokształtu wyżej zrobionych refleksji wynika, że na złożoność przedmiotu zainteresowań teologii pracy składa się nie tylko aspekt konieczności doskonalenia (przedmiotowego) ludzkiego świata (*perfectio operis*), czy samodoskonalenia się (podmiotowego) człowieka indywidualnego i społecznego (*perfectio operantis*), lecz także, i przede wszystkim, alternatywa ludzkiego „być — nie być”. A więc teologię pracy interesuje nie tylko jakość ludzkiego istnienia, lecz także samo istnienie (nie — istnienie) człowieka. Odkrywalna w objawionej antropologii zasada Descartes'a (*cogito ergo sum*) otrzymuje tutaj inną, życiowo-dynamiczną wersję: *laboro ergo sum*.

Zainteresowanej tą antropologią teologii pracy nie można więc zredukować do czegoś w rodzaju „teologii regionalnej”, która poprzestaje na wąskoaspektowej aplikacji (praktycznej) tez wypracowanych przez teologię fundamentalną. Poruszone przez nas różne tematy teologii pracy wskazują raczej na to, że w ramach chrześcijańskiego światopoglądu sama konstrukcja pewnych fundamentalnoteologicznych tez (zasad) wymaga uwzględnienia podstawowej kategorii pracy.

Wiadomo, że teologia fundamentalna odkrywa wciąż nowe kategorie, przy pomocy których próbuje coraz wiarygodniej ukazywać objawione treści<sup>56</sup>. Łącząc fundamentalność tej teologicznej dyscypliny ze stanowiącą o oryginalności ludzkiego życia fundamentalną alternatywą „być — nie być”, trzeba stwierdzić, że objawiony nakaz: „Być!” nie może być integralnie wyjaśniony bez posłużenia się kategorią pracy ludzkiej.

Zapowiedziana tytułem artykułu problematyka mieści się więc także w przedmiocie materialnym teologii fundamentalnej. Odpowiadające przedmiotowi formalnemu tej dyscypliny zagadnienie wiarygodności objawionego sensu ludzkiej pracy pozostaje w nierozdzielny związek z zagadnieniem wiarygodności objawionego sensu ziemskiej egzystencji człowieka. To ostatnie sprawdza się właściwie do wszechstronnej analizy objawionej odpowiedzi na pytanie człowieka: „Dlaczego i jak powinien kontynuować społeczność ziemskiego życia?”

Możliwość (konieczność) uwzględnienia tej objawionej odpowiedzi łączy się ściśle z faktem wciąż trwającej aporyczności (wielości, wieloznaczności) naukowo-filozoficznych odpowiedzi na to fundamentalne pytanie człowieka. Dyscypliną teologiczną, która w kontekście tej aporyczności, chce wejść w dialog

<sup>56</sup> Wydaje się, że kategoria pracy (*Arbeit*) nie mieści się w nowych kategoriach (*Erinnerung, Erzählung, Solidarität*) postulowanych przez Praktyczną Teologię Fundamentalną J. B. Metz'a. Por. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 159n.

z krytycznym rozumem człowieka dobrej woli i wskazać mu racje przemawiające za wiarygodnością objawionej koncepcji sensu życia, jest właśnie teologia fundamentalna.

Szukając racji uzasadniających wiarygodność objawionej odpowiedzi na pytanie o sens życia teologia fundamentalna może uwzględnić trzy wielkie pola poszukiwań, określone zagadnieniami historycznego istnienia, możliwości sformułowania i życiowej funkcjonalności tej odpowiedzi.

Jeżeli problematyka wiarygodności objawionego sensu ludzkiej pracy łączy się nierozdzielnie z problematyką objawionego sensu życia, to wyżej wspomniane aspekty poszukiwań pozostają również aktualne w rozwiązaniu problemu postawionego w tytule naszego artykułu.

Specyficzną motywację zainteresowania się tego rodzaju wieloaspektowymi poszukiwaniami kryje już omówiona wyżej aporyczność interpretacji i realizacji sensu (prawdy) ludzkiego życia i ludzkiej pracy. W analizie tego rodzaju aporyczności dochodzi już właściwie do pośredniego (*implicite*) spotkania z problematyką wiarygodności objawionego sensu ludzkiej pracy. Spotkanie to polega na ukazywaniu możliwości, a nawet konieczności, uwzględnienia objawionej odpowiedzi na pytanie o sens życia i pracy.

Zajęci wprost (*explicite*) tą odpowiedzią, analizowaną w papieskich dokumentach, założyliśmy właściwie pierwszy z trzech wspomnianych wyżej aspektów, umożliwiających tematyzację jej wiarygodności. Założyliśmy więc fakt historycznego istnienia tej odpowiedzi. W tym kontekście można by powiedzieć, że wiarygodność historycznego istnienia objawionej interpretacji sensu ludzkiej pracy bazuje na całokształcie argumentów, jakimi dysponuje teologia fundamentalna uzasadniająca faktyczność (historyczność) Chrześcijańskiego Objawienia (*ante Christum — in Christo, — post Christum*).

Drugi aspekt badawczych poszukiwań teologii fundamentalnej dotyczy możliwości sformułowania integralnej odpowiedzi na wyżej postawione pytanie o sens (prawdę) ludzkiego życia. Odkrycie tego rodzaju odpowiedzi w treściach objawionych, czyli sformułowanie objawionego światopoglądu, warunkuje określenie tożsamości chrześcijanina. Jednym z aspektów tego problemu jest aktualne poszukiwanie tzw. krótkich ujęć wiary<sup>57</sup>.

Jak wiadomo, analiza strukturalna sprowadza nieraz bardzo złożone teksty do słowa kluczowego, które łączy sensownie całość wielorako zróżnicowanych treści. Jeżeli tak można powiedzieć, słowem kluczowym, w którym spotyka się niezwykle złożona całość objawionych treści wyjaśniających sens ziemskiej egzystencji człowieka i sens związanej z tą egzystencją ludzkiej pracy, jest słowo stworzenie (dialogiczny proces stwarzania człowieka). W naszych refleksjach, sugerujących takie rozwiązanie, słowo „stworzenie” reprezentuje swego rodzaju dynamiczną, twórczą relację osobową (miłość) jednoczącą Boga z ludźmi. Niesprowadzalna do czystej teorii objawiona prawda stwarzania człowieka, jako swoisty proces historyczny, ma więc także swój doświadczalny (faktyczny) wymiar.

W tym miejscu wchodzimy w kontakt z trzecim aspektem możliwej tematykacji wiarygodności objawionych treści: z życiową funkcjonalnością tych treści. Ten aspekt, w odniesieniu do naszej problematyki, nabiera szczególnej aktualności. Nietrudno także stwierdzić jego istnienie w omawianych przez nas encyklikach Jana Pawła II. Można by powiedzieć, że treść tych dokumentów kryje

<sup>57</sup> Por. L. Karrer, *Der Glaube in Kurzformeln*, Mainz 1978, 10n.

swoisty model rozumowania: efektem rzutu oka na sytuację człowieka w świecie współczesnym jest decyzja skierowania myśli i serca ku antropologii objawionej w Chrystusie (RH 18, RH 7).

Pierwszym źródłem przesłanek tego rozumowania jest więc ogólnodostępne doświadczenie. Z doświadczenia wynika, że stanowiąca o oryginalności ludzkiego życia alternatywa „być — nie być” łączy się z możliwością (koniecznością) pytania o sens ludzkiego „być”. Doświadczeniem jest również stwierdzenie istnienia wielości (wieloznaczności) odpowiedzi na to pytanie. Ta wielość i wieloznaczność, stawiając człowieka przed licznymi zagadkami i niewiadomymi rodzi w nim wieloraki niedosyt (RH 18). Sytuację tego niedosytu uzasadnia dążenie Kościoła, który chce świadomość i doświadczenie całej ludzkości skierować do wyjaśniającej prawdę ludzkiego życia Tajemnicy Chrystusa (RH 10).

Realizującą uniwersalną misję, Kościół zaprasza na spotkanie z tą prawdą „świadomość i doświadczenie” każdego, pojedynczego człowieka (osoby). Takiej metody działania wymaga prawda, która jest miłością. Społeczność miłości zbudowana jest z wolnych decyzji poszczególnych jej członków.

Objawiona prawda zstępuje więc „w głąb ludzkich sumień” (RH 8) nie „masowo”, lecz „z osobna” (RH 14). Można w tym kontekście powiedzieć, że każda osoba, różniąc się od innych „własną historią życia”, ma również własne przeżycia wiarygodności tej prawdy. Dotyczy to również przeżycia wiarygodności objawionego sensu ludzkiej pracy. Wierna realizacja tego sensu, wymagając „zgodnej z rozumem uległości” (RH 19) dopuszcza tak różnorodne wersje tej „rozumnej uległości”, jak różnorodne są dzieje duszy każdego człowieka (RH 14).

Jednak każda postawa wiary staje się adresatem swoistej równoczesności postulatów: *intellege, ut credas — crede, ut intellegas* (RH 19). O ile teologia wiary nie dopuszcza możliwości „oddolnego” zdobycia wiary przez wiedzę, to droga odwrotna, możliwość „odgórnego” zdobycia wiedzy przez wiarę, nie jest wykluczana przez współczesne projekty teologii fundamentalnej<sup>58</sup>. Objawione informacje mogą więc odgrywać rolę specyficznej hipotezy, która wyjaśniając logikę ziemskiej egzystencji człowieka, proponuje mu wybór określonej, sensownej formy życia<sup>59</sup>.

Zakładając, że treści objawionego światopoglądu odpowiadają wewnętrznej strukturze ziemskiego bytowania człowieka<sup>60</sup>, trzeba także przyjąć, że praktyczna realizacja tego bytowania zawiera możliwość weryfikacji tego światopoglądu<sup>61</sup>. Trochę upraszczając sprawę, można powiedzieć, że chodzi w tym wypadku o sprawdzenie, czy praktyczna realizacja życia (współżycia) jest bardziej sensowna (racjonalna) w świetle objawionych wyjaśnień, czy bez nich.

Posłużmy się tutaj konkretnym przykładem. Nietrudno sprawdzić, że towarzyszący fenomenowi ludzkiej pracy problem sprawiedliwości nie doczekał się jeszcze, ani teoretycznego, ani praktycznego rozwiązania. niesprawiedliwość istniała w ludzkiej przeszłości i istnieje nadal (LE 8; RH 16). Tymczasem problem sprawiedliwości nie jest problemem człowieka abstrakcyjnego, lecz problemem KAŻDEGO konkretnego, historycznego człowieka — osoby (RH 13).

<sup>58</sup> Por. E. Biser, *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br. 1975, 52n.

<sup>59</sup> Por. H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris 1964, 17n.

<sup>60</sup> Por. E. Schillebeeckx, *La mission de l'Église*, Bruxelles 1969, 288.

<sup>61</sup> Por. R. H. Brown, *Science et foi chrétienne*, w: *Science sans conscience?*, 28.



Ludzka przeszłość i terażniejszość kryją tajemnicę gigantycznej drogi krzyżowej ludzi dążących do sprawiedliwości (LE 27). Czy sensownym (racjonalnym) zakończeniem tych dążeń może być ukrzyżowanie i pogrzebanie? Nie wszyscy ludzie byli w stanie zadowolić się ofiarowaniem własnej sprawiedliwości sprawie realizacji sprawiedliwej przyszłości dla innych. Wielu z nich, umierając z poczuciem krzywdy, pytało: „Gdzie jest MOJA sprawiedliwość?” W imię czego można by odmówić tym ludziom prawa stawiania takich pytań? Czy tego rodzaju odmowa nie byłaby równoznaczna z odebraniem prawa do człowieczej tożsamości? Czy elementem konstytutywnym osobowego bytowania nie jest relacja sprawiedliwości? Czy można się zgodzić z tezą: „Nie wszystkie osoby mają prawo do sprawiedliwości”?

Ale czy w powyższym kontekście swoistym wykroczeniem przeciw człowieczeństwu nie jest już samo pogodzenie się z brakiem rozwiązania problemu sprawiedliwości? Brak ten będzie istniał tak długo, jak długo nie rozwiąże się problemu sprawiedliwości KAŻDEGO ludzkiego JA, które żyło, żyje i żyć będzie na ziemi. Pogodzenie się z tym brakiem kryje zaprzeczenie relacyjnego samostanowienia osoby ludzkiej. Można by więc w tym miejscu postawić także pytanie, czy humanizmy, w których tego rodzaju brak jest odkrywalny, są prawdziwymi humanizmami?

Zasygnalizowany wyżej przykład aporycznego problemu sprawiedliwości uzasadnia zainteresowanie się objawioną koncepcją sensu ludzkiego życia i pracy. Takich przykładów, uzasadniających uwzględnienie „teorii” Objawienia można by znaleźć w praktyce codziennego życia więcej. Warunkując to życie, takie fenomeny jak bezinteresowność, dialektyczność, przygodność itd., znajdują oryginalne wyjaśnienie w objawionym światopoglądzie. Zainteresowanie się tym światopoglądem może być podyktowane troską o sensowną (racjonalną) interpretację całokształtu materialno-duchowych fenomenów składających się na treść ziemskiej egzystencji człowieka. Omawiany przez nas problem wiarygodności objawionego sensu pracy mieści się w tej stanowiącej o oryginalności ludzkiego bytowania dążności do integralnego, sensownego (racjonalnego) wyjaśnienia doświadczanej rzeczywistości. Dodajmy, że zagadnienia wiarygodności tego wyjaśnienia nie można zredukować do próby skonstruowania wiarygodnej teorii (systemu). W tym kontekście, osobnym tematem jest problem wiarygodności realizowanej (prawdy czynionej) określonym podmiotem społecznym. Racjonalność objawionych interpretacji sensu ludzkiego życia i pracy odkrywalna jest nie tylko w logicznej alternatywie prawdziwy — fałszywy, lecz także w hermeneutycznych alternatywach konstrukcja — destrukcja, jednanie — dzielenie, pokój — wojna, życie — śmierć, itd.

Uwzględniając te alternatywy objawiona teoria pracy, wychodząc ze swymi wyjaśnieniami poza próg śmierci (RH 18), nie poprzestaje na wskazaniu idei ostatecznego osądu wszelkiej ludzkiej pracy (RH 16)<sup>62</sup>. Bezsensowne w tym wypadku byłoby wskazanie na stanowiącą o celowości bosko-ludzkiej współpracy rzeczywistość obiecanego JESZCZE NIE, przy równoczesnym zaniedbaniu stwórczego JUŻ wielkiej epopei historycznej pracy. W tej epopei problem wiarygodności objawionego sensu ludzkiej pracy spotyka się z postulatem uniwersalnego postępu: więcej sprawiedliwości, braterstwa, „ludzkiego uporządkowania” społecznego życia, itd. (LE 26). Obecność tego postępu w Kościele jest także znakiem jego wiarygodności. Broniący pierwszeństwa etyki przed techniką, osoby przed rzeczą, ducha przed materią (RH 16) Kościół nie

<sup>62</sup>Por. Cz. S. Bartnik, *Eschatologia pracy ludzkiej*, w: *Człowiek i praca*, 79n.

może zapomnieć o tym, że te i inne zasady powinny przede wszystkim formować jego własną podmiotową wiarygodność. Społeczny wymiar realizowanej przez Kościół prawdy egzystencjalnej (RH 20) ma również swój doświadczalny aspekt, który „badany i określany” w kategoriach naukowych, może i powinien stać się znakiem wskazującym na wiarygodną wspólnotę świadomego życia i działania (RH 21). Taka samoświadomość Kościoła warunkuje skuteczność jego zaangażowania się w powszechny dialog, w którym ludzie dobrej woli szukają sensownego (racjonalnego) rozwiązania problemów wynikających z doświadczenia (praktyki) codziennego życia. Dodajmy, że godne zainteresowania są te opinie, które utrzymują, że w ramach tego dialogu większych owoców należy się spodziewać ze spotkania Kościoła z marksistowską filozofią nadziei, aniżeli z konfrontacji z innymi, liberalno-nihilistycznie nastawionymi humanizmami współczesnego świata<sup>63</sup>.

Kościół, synonim wiary realizującej objawiony sens ludzkiej pracy, ma więc szanse nawiązania dialogu nawet z ludźmi, którym pojęcie wiedza kojarzy się z tym aspektem rzeczywistości, który jest empirycznie poznawalny<sup>64</sup>. Czy problem „odczuwania samej pracy i przyznawania jej określonej rangi podnoszącej urok życia w świadomym dążeniu do szczęścia”<sup>65</sup> — nie jest problemem, który może zjednoczyć wszystkich ludzi dobrej woli?

## LA CRÉDIBILITÉ DU SENS RÉVÉLÉ DU TRAVAIL HUMAIN

### Résumé

Come le titre même l'indique, notre article s'occupe d'un aspect spécifique du problème de la crédibilité de la révélation chrétienne. La solution de ce problème — propre à la théologie fondamentale — est cherchée dans les deux encycliques de Jean Paul II *Laborem exercens* et *Redemptor hominis*. Tenant compte de cette détermination méthodique nous sommes obligés de respecter la logique qu'on peut découvrir le principe d'un conditionnement de la compréhension du sens du travail par la compréhension du sens de vie de l'homme. La crédibilité de ce principe est confirmée par l'expérience de la vie quotidienne. Il n'est pas difficile de constater qu'aujourd'hui la recherche du sens de l'existence historique de l'homme est marquée par une aporie théorique dont le résultat est celui de l'aporie des lutations pratiquées auxquelles appartient aussi le phénomène du travail. La déformation du travail humain peut être analysée sous trois aspects: “nature” — “homme” — “société”.

<sup>63</sup> Por. P. Masset, *Espérance marxiste, espérance chrétienne*, Nouvelle Revue Théologique 5-6 (1977) nr 3, 322.

<sup>64</sup> Por. R. Scherer, *Wirklichkeit-Erfahrung-Sprache*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* Freiburg/Br. 1981, 22n.

<sup>65</sup> W. Korcz, *Poglądy na pracę w społeczno-ekonomicznej myśli polskiego Oświecenia*, w: *Studia z dziejów poglądów na pracę w Polsce do 1914 roku*, red. C. Łuczak, Poznań 1982, 50.

De cette expérience résulte non seulement la possibilité mais aussi la nécessité de s'intéresser au sens révélé du travail humain. Restant fidèles au principe d'interprétation mentionné ci-dessus nous nous concentrons d'abord sur le sens révélé de l'existence historique des hommes. Dans l'anthropologie révélée ce sens reste lié au processus créateur. L'homme, "image de Dieu", est destiné à participer à la communauté d'une vie éternelle avec son Créateur. Comme cette communauté est celle d'amour, le processus créateur même devient "dialogique" et l'activité historique de l'homme cache le mystère de sa libre "réponse créatrice". C'est justement à cette réponse qu'est lié le problème de l'interprétation et de la réalisation du sens historique du travail. Faisant partie de la structure de vérité de la vie humaine le principe cartésien *cogito ergo sum* apparaîtrait ici dans une autre formulation: *laboro ergo sum*. Selon l'anthropologie révélée, le travail conditionne non seulement la qualité de la vie humaine mais aussi cette vie même. Lié à l'alternative "être — ne pas être" le travail devient donc un postulat ontologique pour l'actualisation historique de l'homme.

C'est dans ce contexte qu'il faudrait aussi analyser la raison d'être de l'église. Comprendre l'existence historique de l'église c'est comprendre le processus créateur de l'homme. Vivre dans l'église — cela veut dire: réaliser le sens révélé de la vie humaine. Cette réalisation consiste à coopérer (travailler) à l'actualisation historique du but eschatologique des hommes: ÊTRE-AVEC- DIEU.

La problématique du travail humain, recherchée non seulement au niveau d'un perfectionnement objectif (*perfectio operis*) et subjectif (*perfectio operandi*) du monde de l'homme, mais aussi au niveau de l'alternative de son "être — ne pas être", appartient à la théologie fondamentale. Il y en a plusieurs de constatations théologiques qui ne peuvent point se passer de catégorie du "travail".

Le problème de la crédibilité du sens révélé du travail humain peut être abordé "implicite" et "explicite". L'aspect "implicite" consiste à analyser la perplexité (aporie) des recherches "d'en bas" (philosophiques) du sens de travail. L'aspect "explicite" prend en considération l'anthropologie révélée ("d'en haut"). Sous ce deuxième aspect on peut envisager les trois niveaux de recherches: a. l'existence historique de la révélation du sens du travail; b. la possibilité d'une formulation intégrale de ce sens (théorie); c. la cohérence du contenu révélé et de „l'expérience de vie individuelle et sociale de l'homme (pratique). C'est à ces niveaux des recherches que la théologie fondamentale cherche à mettre en évidence la crédibilité du sens révélé du travail humain. Il est bien clair que ces recherches ne sont pas en mesure de "prouver" adéquatement l'hypothèse révélée de ce sens. Il s'agit seulement de chercher (de multiplier) les exemples théorico-pratiques dont l'existence ne permet pas (à la raison critique de l'homme d'aujourd'hui) de négliger ce phénomène culturel qu'on appelle "révélation chrétienne".