

Eugeniusz Weron, Małgorzata Dąbrowska

Biuletyn teologii laikatu

Collectanea Theologica 53/1, 119-131

1983

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGII LAIKATU

Zawartość: I. JACQUES MARITAIN JAKO PREKURSOR TEOLOGII LAIKATU A DOKTRYNA VATICANUM II. 1. Główne tezy soborowej teologii laikatu. — 2. Prekursorska rola J. Maritaina. — 3. Niektóre refleksje. II. DUCHOWOŚĆ PRACY LUDZKIEJ W ŚWIETLE ENCYKLIKI „LABOREM EXERCENS”. 1. Biblijne uzasadnienie obowiązku pracy. 2. Elementy duchowości pracy ludzkiej. — 3. Uświęcenie człowieka przez pracę *

I. JACQUES MARITAIN JAKO PREKURSOR TEOLOGII LAIKATU A DOKTRYNA VATICANUM II

Warto na wstępie zaznaczyć, że zainteresowanie wielkimi problemami teologii laikatu wybitnie zmalało po Soborze Watykańskim II. Należy to przypisać nie tyle „zmęczeniu” soborem, ale raczej faktowi zaspokojenia potrzeby całościowej wizji roli laikatu w życiu Kościoła. Obecnie wydaje się ważniejszą sprawą praktyczne zastosowanie teorii do konkretnych warunków życia Kościoła na różnych szczeblach, niż rozstrząsanie i rozwijanie teologicznych problemów w zasadzie już rozstrzygniętych przez sobór. Zainteresowanie przenosi się obecnie na sprawy tego typu, jak funkcjonowanie i kształt rad duszpasterskich, rola i kompetencje asystentów kościelnych w różnych organizacjach i ruchach laikatu itp.

W tym kontekście ukazanie stosunku poglądów J. Maritaina do soborowej teologii laikatu będzie miało charakter głównie historyczno-przyczynarski. Niemniej uzupełnianie wiedzy o źródłach soborowej wizji laikatu jest potrzebne nie tylko ze względu na pełniejsze poznanie genezy nauki soborowej, ale także dla zrozumienia tego wkładu, jaki wnieśli w nauczanie soborowe także ludzie świeccy. Ta znajomość jest jeszcze ciągle zbyt mała.

Wśród wybitnych ludzi świeckich, których można śmiało uznać za prekursorów soboru, należy wymienić na jednym z najbardziej czołowych miejsc nazwisko J. Maritaina. Pomimo że był filozofem, a nie teologiem, jego wpływ na soborowe nauczanie o roli świeckich staje się z upływem lat coraz bardziej widoczny.

Obecnie wiadomo już, że powszechnie znani teologowie przygotowujący materiał na obrady soborowe korzystali z wcześniejszych studiów i rozpraw nie tylko teologicznych — co jest naturalne i zrozumiałe — ale także z dorobku wielu innych uczonych i specjalistów świeckich, w tej liczbie z wielkiej spuścizny J. Maritaina.

Dla ukazania wkładu J. Maritaina, trzeba będzie najpierw przypomnieć w skrótovej formie główne tezy soborowej nauki o laikacie, a następnie na tym tle będzie można zarysować rolę J. Maritaina.

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Eugeniusz Weron SAC, Ołtarzew.

1. Główniejsze tezy soborowej teologii laikatu

a. Świeccy w tajemnicy Kościoła

Jeszcze w czasie przedsoborowej dyskusji uświadomiono sobie, że ludzie świeccy nie tylko „przynależą do Kościoła, ale że są Kościołem”¹. Nie tylko są na mocy chrztu i bierzmowania pełnoprawnymi członkami Kościoła, ale Kościół bez laikatu nie byłby w pełni ukonstytuowany². Co więcej, uświadomiono sobie, że inne stany Kościoła poprzez różnorakie funkcje pozostają na usługach ludu Bożego czyli praktycznie ludzi świeckich. Zdano sobie również sprawę, że najistotniejszym elementem chrześcijaństwa i źródłem godności i zasadniczej równości oraz braterstwa jest przynależność do ludu Bożego³. Wyraził to pięknie św. Augustyn: „Ilekróć mnie przeraża to, czym jestem dla was, poclechę daje mi to, czym jestem wraz z wami. Dla was bowiem jestem biskupem, wraz z wami chrześcijaninem. Pierwsze to imię urzędu, drugie — łaski; tamto niesie ze sobą niebezpieczeństwo, to — zbawienie”⁴.

Jako ochrzczeni i wszczępieni przez chrzest w Chrystusa, ludzie świeccy uczestniczą w potrójnym urzędzie i funkcji Chrystusa i Kościoła, a mianowicie w urzędzie kapłańskim, prorockim i królewskim. Stają się przez to nie tylko przedmiotem, ale i podmiotem zbawczej i duszpasterskiej działalności Kościoła. W konsekwencji uczestniczą w apostołstwie Kościoła⁵.

To uczestnictwo w apostołstwie dokonuje się na sposób właściwy laikatowi, a więc nie na sposób urzędowy, jaki jest właściwy hierarchii, ani na sposób zakonny właściwy stanowi życia konsekrowanego. Kiedy więc ludzie świeccy ewangelizują czy uświęcają innych lub dokonują dzieła chrześcijańskiej animacji porządku spraw doczesnych, to w zasadzie nie angażują autorytetu hierarchii. Czynią to bowiem na własną odpowiedzialność, do czego są „przeznaczeni przez samego Pana” na mocy sakramentów: chrztu i bierzmowania⁶. Istnieje więc odrębne apostołstwo laikatu w Kościele i w świecie⁷.

Specyficzną właściwością laikatu wyodrębniającą ludzi świeckich od innych stanów życia kościelnego jest „charakter świecki”, o którym obszernie mówi *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*⁸. Polega to na tym, że ludzie świeccy pozostają w szczególnym stosunku do rzeczywistości ziemskich, czyli do świata. Są oni bowiem w szczególny sposób powołani do świata. Znaczący to dokładniej — a jest to ważna i pionierska myśl soborowej teologii laikatu — że ludzie świeccy pozostają w świecie na mocy Bożego powołania (a można rzec — charyzmatu). Ich pozostawanie w świecie nie jest dziełem przypadku, ale miłościwym, pozytywnym zrządzeniem Bożej Opatrzności, kierującej losami ludzi. Sobór wyraźnie naucza: „tam ich Bóg powołuje”⁹. W konsekwencji, z tym powołaniem wiąże się szczególne ich zadanie do spełnienia w świecie. Jest nim „uświęcenie świata na kształt zacynu”¹⁰, od wewnątrz struktur świata, po to, by mogła się dokonać ewangeliczna fermentacja rzeczywistości ziemskich. W podjęciu i dopełnianiu tego zadania nie może zastąpić laikatu żaden inny stan życia kościelnego. Dlatego

¹ Pius XII, przem. do kardynałów z dn. 20. II. 1946; AAS 38(1946) 149.

² Por. DM 21, 15.

³ KK 32.

⁴ *Tamże*.

⁵ KK 31.

⁶ KK 33; DA 3.

⁷ DA 5—7.

⁸ KK 31.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ *Tamże*.

też „uświęcania świata od wewnątrz” jego struktur stanowi niezbywalny rys charakteryzujący byt świeckiego chrześcijanina. Rys ten otwiera równocześnie perspektywę na szczególną misję laikatu.

b. Misja ludzi świeckich w Kościele i świecie

Misję laikatu wyznacza szczególna pozycja w Kościele, o której już była mowa, i równocześnie ukierunkowanie czy otwarcie na świat. Świeccy są równocześnie i na pełnych prawach obywatelami Kościoła i świata. Mówi o nich Jakub Maritain, że są dwakroć narodzeni¹¹. Z tego tytułu posiadają do spełnienia podwójną misję: w Kościele i w świecie.

W Kościele tę misję oznacza się najczęściej terminem „apostolstwo ludzi świeckich”. Według określenia soborowego: „Apostolstwo świeckich jest uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła i do tego właśnie apostolstwa sam Pan przeznacza wszystkich przez chrzest i bierzmowanie”¹². To apostolstwo kościelne dotyczy głównie bardziej bezpośredniej pomocy Kościołowi i hierarchii w zakresie ewangelizacji, sakramentalizacji oraz w administrowaniu wspólnotami kościelnymi na różnych poziomach. Tę pomoc okazują świeccy na sposób indywidualny lub zbiorowy, w różnych organizacjach i ruchach apostołskich. Nie jest to jednak zasadnicza misja laikatu.

Zasadniczą i własną misją, czyli apostolstwem laikatu, jest odnowa porządku doczesnego. Mówi sobór: „Świeccy powinni podjąć trud odnowy porządku doczesnego jako własne zadanie i spełniać je bezpośrednio i zdecydowanie, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła”¹³. Na marginesie nasuwa się uwaga, że kiedy Jan Paweł II zabrania księżom uprawiania polityki, to spełnia dość wyraźne zalecenia Soboru Watykańskiego II¹⁴.

Jeszcze wyraźniej tę myśl o własnym apostolstwie ludzi świeckich podkreśla posoborowy dokument Pawła VI (adhortacja *Evangelii nuntianti*): „Ich (tzn. świeckich) pierwszorzędnym i bezpośrednim zadaniem nie jest zakładanie czy rozwój wspólnot kościelnych, bo to rola właściwa pasterzom, ale pełne uaktywnienie wszystkich chrześcijańskich i ewangelicznych sił i mocy ukrytych, ale już obecnych i czynnych w świecie. Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego i gospodarki”¹⁵. Należą tu, oczywiście, także rodzina, praca zawodowa, cierpienie itp.

Tak więc jest rzeczą jasną, że główną misją laikatu jest odnowa doczesności od wewnątrz struktur świata. Do tego celu otrzymają ludzie świeccy szczególną pomoc, wyposażenie i charyzmaty Ducha Świętego¹⁶.

Nasuwa się tutaj prosty wniosek, że świeccy powinni reprezentować w swoim działaniu odrębny typ duchowości, uzdalniającej ich do podjęcia własnej misji w zakresie odnowy doczesności. Tę specyficzną duchowość nazywa się zazwyczaj mianem duchowości inkarnacyjnej¹⁷. Sobór Watykański nie mówi o niej wprost i wyraźnie. Jednakże samo już postawienie przed laikatem misji uświęcenia świata od wewnątrz „na sposób zaczynu ewangelicznego” sugeruje taką otwartą na świat duchowość typu inkarnacyjnego.

¹¹ J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966, 300.

¹² KK 33.

¹³ DA 6.

¹⁴ DA 15; KDK 73, 75.

¹⁵ Paweł VI. Adhortacja *Evangelii nuntianti* (EN) n. 70.

¹⁶ DA 4.

¹⁷ Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań 1980, 71—89.

2. Prekursorska rola J. Maritaina

Na tym bardzo zwięźle zarysowanym tle soborowej wizji laikatu ukazuje się rola Jakuba Maritaina.

Najpierw sama osobowość oraz życie i działalność Jakuba Maritaina jest swoistym fenomenem antycypującym i ucieleśniającym na długo przed soborem idee teologii laikatu. Gdy Y. Congar w roku 1953 sformułował podstawowe „wytyczne teologii laikatu” (*Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953), J. Maritain jeszcze w okresie międzywojennym nie tylko ogłosił wiele podstawowych myśli, które weszły później do teologii laikatu, ale przede wszystkim swoim osobistym życiem i zaangażowaniem kościelnym ukazywał ich praktyczne zastosowanie w życiu Kościoła. Autorytet naukowy J. Maritaina jako człowieka świeckiego i równocześnie jako eksperta nie tylko w zakresie humanizmu chrześcijańskiego, ale i w dziedzinie nowego stosunku Kościoła do spraw doczesnych (nazwanych później rzeczywistościami ziemskimi), był powszechnie uznawany i wysoko ceniony. Jego późniejsze wyróżnienie godnością ambasadora Francji przy Stolicy Świętej było tylko zewnętrznym gestem uznania za jego zasługi na rzecz nowej orientacji w sprawach stosunku Kościoła do państwa; więcej jeszcze, za pionierską zasługę nowoczesnego ujęcia stosunku tego, co „duchowe” (*spirituel*) do „doczesności” (*temporel*), a więc całego obszaru życia duchowego do szeroko rozumianej kultury. Swoje śmiałe i nowatorskie poglądy głosił J. Maritain z pozycji człowieka świeckiego (laika), którą to pozycję akcentował wielokrotnie w swoich pismach. W ostatnim ze swych wielkich dzieł (*Le paysan de la Garonne*), nawet w podtytule książki przedstawia się jako *Un vieux laïc* („stary człowiek świecki”), który zabiera głos w ważnych sprawach soborowego i posoborowego Kościoła. Akcentując swoją świeckość J. Maritain unoczniał swoje laickie zaangażowanie oraz poczucie odpowiedzialności szeregowego chrześcijanina za losy Kościoła. W ten sposób rzeczywiście pełnił swoją szczególną rolę, jakby Jana Chrzciciela, w odniesieniu do soborowej wizji roli człowieka świeckiego w Kościele.

Z wielkich idei, które następnie wejdą do soborowej teologii laikatu, należy wymienić najpierw przekonanie o „świeckim powołaniu chrześcijanina” oraz nowym „stylu świętości” zwróconej ku światu¹⁸. Odważna i pionierska myśl o Bożym powołaniu do świata wejdzie następnie po trzydziestu latach do soborowej definicji człowieka świeckiego, zawartej w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*¹⁹. Ta myśl stanowi niewątpliwie bardzo ważną podstawę dla laickiej odpowiedzialności nie tylko za świat, ale również za losy Kościoła. Myśl ta leży również u podstaw soborowego dowartościowania ludzi świeckich i „promocji” laikatu. Zresztą nowe i szerokie spojrzenie na ideę „powołania” Bożego stanowi punkt wyjścia dla przebudowy wielu dziedzin teologii posoborowej (a zwłaszcza teologii moralnej).

Z ideą powołania Bożego do świata łączy się w poglądach J. Maritaina myśl o szczególnym i właściwym ludziom świeckim stosunku do rzeczywistości ziemskich. Mianowicie, ludzie świeccy są powołani do świata po to, by dokonywać „uświęcania świata” od wewnątrz jego struktur. Píše o tym dość wyraźnie J. Maritain w swojej książce *Humanizm integralny*²⁰ oraz w *Religion et culture* (rok 1933 w częściowym wydaniu)²¹. Już w latach

¹⁸ J. Maritain, *Humanizm integralny*. Z braku tekstu francuskiego *Humanisme integral* cytuję według tłumaczenia niemieckiego: *Die Zukunft der Christenheit*, Einsiedeln-Köln 1938, 184. Wszystkie odnośniki z *Humanisme integral* dotyczą niemieckiego wydania tego dzieła.

¹⁹ KK 31.

²⁰ Dz. cyt. w tłumaczeniu niemieckim, 184, 188.

²¹ J. Maritain, *Religion et culture*, Paris 1966. Pierwsze wydanie w r. 1933.

trzydziestych bieżącego stulecia głosił J. Maritain, że do chrześcijaństwa należy „wszczepiać od wewnątrz i jakby potajemnie pewną jędrność świata”²². Można się tu dopatrywać zapoczątkowania soborowej myśli o „uświęceniu świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako”²³ oraz wcześniejszej idei „konsekracji świata”. Została ona sformułowana przez Piusa XII na Drugim Światowym Kongresie Apostolstwa Świeckich (1957 r.). Dość powszechnie wymienia się Piusa XII jako pierwszego autora, który wprowadził do teologii współczesnej ideę „konsekracji świata”, która ma być dziełem samych ludzi świeckich²⁴. Dużym zaskoczeniem jest stwierdzenie, że treść idei „konsekracji świata” została sformułowana znacznie wcześniej, właśnie przez Jakuba Maritaina²⁵. Przy czym J. Maritain mówi poprawnie o „uświęceniu” świata, a nie o jego „konsekracji”. Termin bowiem „konsekracja” zawiera pewną dwuznaczność, której postanowiono uniknąć na soborze. I dlatego teksty soborowe nie stosują rzeczownikowego określenia „konsekracja”, a na to miejsce dają dokładniejszy opis treści tej nazwy, stosując wyrażenie „uświęcenie” lub „uświęcają”²⁶. Także posoborowi papieże, Paweł VI oraz Jan Paweł II posługują się Maritainowską ideą „uświęcenia świata” od wewnątrz jego struktur.

Nie należy zapominać, że u podstaw tej płodnej idei „uświęcenia” świata ujawnia się sposób myślenia i doświadczenia świata, znajdujący się w dorobku J. Maritaina.

J. Maritain zastanawiając się nad uświęceniem świata przez chrześcijaństwo nie tracił z oczu wielkiego problemu względnej autonomii świata lub, jak się dzisiaj częściej mówi, autonomii doczesności. Temu zagadnieniu poświęcił J. Maritain wiele uwagi w różnych swoich dziełach, w których bardzo szczegółowo opisywał i analizował różne elementy czy wielkie sektory doczesności, takie jak państwo, kultura, historia, wychowanie, nauka świecka itp. J. Maritain nie jest autorem idei autonomii doczesności, jak sam to przyznaje²⁷. Myśl tę zaczerpnął on ze spuścizny duchowej wielkiego papieża Leona XIII (por. enc. *Immortale Dei*), ale ideę tę szczegółowo rozpracował i wyciągnął z niej praktyczne wnioski w odniesieniu do różnych dziedzin ludzkiej kultury. Swoim dorobkiem intelektualnym z tego okresu przyczynił się nie tylko do pogodzenia się Kościoła z demokracją mieszczańską, ale utworzył drogę uznaniu przez Kościół „zdrowej laickości państwa” (Pius XII). Co więcej, wypracował nowy model stosunku Kościoła do nauki świeckiej, do wychowania, do pluralizmu światopoglądowego. Przez te nowatorskie idee torował zapewne drogę soborowej koncepcji ekumenizmu i stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich oraz do współczesnego ateizmu. Dla tego ostatniego problemu interesujący jest nawet sam tytuł rozprawy: *La signification de l'athéisme contemporain* (Znaczenie współczesnego ateizmu).

Na pewno zwięzłe sformułowania soborowe na temat autonomii doczesności²⁸, a zwłaszcza szczegółowe zastosowania tej zasady w konstytucji duszpasterskiej, w odniesieniu do kultury, nauki, ekonomiki i polityki, znajdują pełniejsze uzasadnienie w odnośnych dziełach Jakuba Maritaina.

Zagadnienie autonomii doczesności stanowi jeden z główniejszych elementów ogólniejszego zagadnienia, jakim jest stosunek chrześcijaństwa do „świata”. Jeśli się przegląda choćby spis książek J. Maritaina, to trudno się oprzeć wrażeniu, że całe dzieło życia Jakuba Maritaina było poświęcone

²² *Tamże*, 128: „infuser du dedans, et comme en secret, une certaine sève au monde”.

²³ KK 31.

²⁴ Pius XII, przem. z dn. 5.X.1957; AAS 49(1957) 927.

²⁵ *Humanizm integralny*, 183n.

²⁶ Por. KK 31 oraz 34: „ipsum mundum Deo consecrant”.

²⁷ *L'Homme et l'état*, Paris 1953, 142.

²⁸ Por. KK 37; DA 7; KDK 36, 41, 56, 71, 76.

głównie temu istotnemu zagadnieniu. Jest to niewątpliwie problem zasadniczy, zwłaszcza dla chrześcijanina świeckiego, który na mocy „Bożego powołania” pozostaje w „świecie”, by tam urzeczywistnić Boży zamysł uświęcenia świata „od wewnątrz” jego struktur. J. Maritain przez całe swoje życie jako chrześcijanin mocował się z tym problemem, podchodząc do niego od różnych stron. Jest to bez wątpienia centralny problem teologii laikatu. Jako chrześcijanin zdawał sobie sprawę, że będąc członkiem Kościoła i Chrystusa nie jest „z tego świata”. Z drugiej zaś strony jako człowiek świecki jest „częstką świata” (*aliquid mundi*)²⁹. Uważał się za „akordowego pracownika” (*tâcheron du monde*)³⁰. Widział w tym jakąś dwuznaczność sytuacji czy kondycji życiowej człowieka świeckiego. I dlatego nieledwie przez całe życie zmagał się z tym, by nie ulec zgubnym konsekwencjom takiej niewygodnej sytuacji chrześcijanina. Stąd wywodzi się jego ciągłe i czujne zainteresowanie istotą „świata” i jego wieloznacznością, którą starał się coraz dokładniej rozpoznać.

Pod koniec swego życia, mając przed oczyma niektóre kryzysowe zjawiska, jakie wystąpiły w Kościele po soborze, zwłaszcza wśród teologów, ostrzegał we wstrząsających słowach przed „czołobitnością” względem świata (*l'agenouillement devant le monde*)³¹ oraz przed zeświecczeniem chrześcijaństwa (*temporalisation du christianisme*)³². Wykazał w oparciu o Pismo Święte zasadniczą „ambivalencję świata”³³. W związku z tym chrześcijaninowi nie wolno zgodzić się na bezkrytyczną akceptację świata. W świecie bowiem istnieje zło, nawet nienawiść Boga i dobra. I dlatego świat „nienawidzi Jezusa”. Także i chrześcijanie „będą w nienawiści świata” dla imienia Jezusa³⁴. Środkiem zaradczym na niebezpieczeństwo zagrażające chrześcijaństwu ze strony świata jest świętość chrześcijan. O tę świętość wielokrotnie apeluje J. Maritain. „Chrześcijanie, jeśli nie pragną świętości — stwierdza J. Maritain — zradzają Boga i świat”³⁵. Są to wstrząsające słowa. Aby świeccy chrześcijanie mogli skutecznie pracować dla odnowy doczesnej świata, potrzebują ponadto „dobrej formacji doktrynalnej” oraz „mądrości praktycznej”³⁶. Nabywaniu tej „mądrości praktycznej” poświęca J. Maritain wiele uwagi w swoich rozlicznych dziełach³⁷. Na potrzebę przygotowania doktrynalnego i praktycznego świeckich zwróci później swoją uwagę Sobór Watykański II³⁸.

Patrzac następnie z pewnego już dystansu na dzieło Soboru Watykańskiego II, Jakub Maritain wyznaje z pokorą, że jego myśli i terminologia personalistyczna została spożytkowana przez dokumenty soborowe, a w szczególności przez *Konstytucję duszpasterską o obecności Kościoła w świecie współczesnym*. Odnajdywał w niej echa hasła ogłoszonych wspólnie z Emanuelem Mounier o ruchu „personalistycznym i wspólnotowym” (*personaliste et communautaire*). Wyznaje, że hasła te podjął E. Mounier w oparciu o jego wcześniejsze opracowania³⁹.

Mając przed oczyma te podstawowe i wielkie idee zapoczątkowane lub szczegółowo rozpracowane przez J. Maritaina, staje się oczywistą jego prekursorska rola w odniesieniu do współczesnej teologii laikatu.

²⁹ *Paysan*, dz. cyt., 302.

³⁰ *Tamże*.

³¹ *Tamże*, 85.

³² *Tamże*, 88.

³³ *Tamże*, 50—62.

³⁴ Por. Mt 10, 22.

³⁵ *Paysan*, dz. cyt., 90.

³⁶ *Tamże*, 293.

³⁷ Por. J. Maritain, *Science et sagesse* (wiele wydań).

³⁸ Por. DA 29; DM 41; KDK 75.

³⁹ *Paysan*, dz. cyt., 82.

3. Niektóre wnioski i refleksje

W podsumowaniu warto jeszcze raz z naciskiem podkreślić, że Jakub Maritain nie tylko ogłosił wspomniane idee, ale je w pewien sposób, jako świecki członek Kościoła, ucieleśniał swoim życiem i działalnością. Można powiedzieć, że był nie tylko prekursorem, ale i „prorokiem” nowego kształtu chrześcijaństwa. Zapowiadał i postulował nadejście „nowego chrześcijaństwa”⁴⁰ i „nowego ognia”⁴¹. Zapowiadał i uzasadniał nadejście i potrzebę nowej wspólnoty politycznej świata (*société politique mondiale*)⁴². Przewidywał i głosił pluralistyczny typ demokracji jako państwa przyszłości⁴³. Aby te przemiany mogły się dokonać, przewiduje nadejście nowej i głębszej rewolucji moralnej i personalistycznej, sięgającej znacznie głębszych warstw ludzkiej psychiki aniżeli dotychczasowe rewolucje „świeckie”⁴⁴. Jest on nie tylko głosicielem, ale i rzecznikiem i obrońcą potrzeby takiej głębokiej rewolucji.

Siłą napędową nowych przemian w społeczeństwie i w Kościele ma się stać odnowiony „stan ludzi świeckich” (laikat kościelny)⁴⁵. Ten odnowiony laikat stanie się nosicielem nowej „świeckiej kultury”⁴⁶. Wytworzy nowe zespoły i organizacje jako organy i narzędzia potrzebne do realizacji prymatu „czynnika duchowego” nad materialnym⁴⁷.

Głosząc i zapowiadając te wielkie przemiany J. Maritain staje się równocześnie żarliwym obrońcą godności i praw człowieka w oparciu o prawo naturalne⁴⁸ oraz o zasadę personalizmu.

Chociaż za twórców teologii laikatu są uznawani tacy współcześni teologowie, jak Y. Congar, K. Rahner, G. Philips, G. Thils, to jednak jest sprawą oczywistą, że jednym z najgłówniejszych dostawców materiału do teologicznej syntezy odnośnie laikatu był bez wątpienia Jakub Maritain. Wielka przedsoborowa dyskusja teologiczna wokół problematyki laikatu korzystająca w dużej mierze z wcześniejszych przemyśleń i sugestii J. Maritaina. Samo nawet postawienie problemu laikatu w Kościele, zarówno od strony teoretycznej jak i praktycznej, ma wiele do zawdzięczenia wcześniejszej działalności i umysłowemu dorobkowi J. Maritaina.

W szczególności do tego dorobku należy zaliczyć:

- 1) Myśl o Bożym powołaniu ludzi świeckich.
- 2) Idea świętości zwróconej ku światu.
- 3) Ideał święcenia świata od wewnątrz jego struktur.
- 4) Rozpracowanie szczegółowe idei „autonomii” rzeczywistości ziemskich w zastosowaniu do państwa, kultury, nauki, sztuki i wychowania.
- 5) Uzasadnianie ambiwalencji świata i kultury świeckiej oraz idei humanizmu.
- 6) Obrona godności i praw człowieka jako osoby oraz postulat i zapowiedź nowego chrześcijaństwa jak i nowej, bardziej ludzkiej cywilizacji.

Już samo zwięzłe wyliczenie główniejszych wątków myślowej spuścizny J. Maritaina świadczy, jak wiele do zawdzięczenia temu „akordowemu pracownikowi świata” ma współczesna myśl teologiczna.

Należy się spodziewać, że nie tylko historia filozofii chrześcijańskiej, ale także i historia nowych dziedzin i gałęzi współczesnej wiedzy teologicznej,

⁴⁰ *Humanizm integralny* (cyt. według niemieckiego tekstu), 350, 367.

⁴¹ J. Maritain, *Religion et culture*, Paris 1968, 114. Por. także *Humanizm integralny*, 350, 367.

⁴² J. Maritain, *L'Homme et état*, Paris, 1953, 183.

⁴³ *Tamże*, 101.

⁴⁴ *Religion et culture*, dz. cyt., 148.

⁴⁵ Por. *Humanizm integralny*, dz. cyt., 367.

⁴⁶ *Tamże*.

⁴⁷ Por. *tamże*, oraz *L'Homme et état*, 143.

⁴⁸ *L'Homme et état*, dz. cyt., 69—99.

w większym stopniu niż to uczyniła dotychczas, wymierzy sprawiedliwość „staremu” — a trzeba dodać „wielkiemu” „laikowi znad Garonny”, który był nie tylko prekursorem, ale — można rzec — i prorokiem „nowego chrześcijaństwa” i „nowej ludzkości”.

ks. Eugeniusz Weron SAC, Warszawa

II. DUCHOWOŚĆ PRACY LUDZKIEJ W ŚWIETLE ENCYKLIKI „LABOREM EXERCENS”

O zainteresowaniu Kościoła pracą i jej znaczeniem świadczy ogłoszona przez papieża Jana Pawła II najnowsza encyklika *Laborem exercens*. Została ona przygotowana na 15 maja 1981 roku, w 90-tą rocznicę encykliki *Rerum novarum* Leona XIII. Encyklikę *Laborum exercens* Ojciec Święty poświęca pracy ludzkiej, a bardziej jeszcze „człowiekowi w szerokim kontekście tej rzeczywistości, jaką jest praca”¹. Ojciec św. pisze ją w czasie, w którym świat przeżywa wiele przemian gospodarczych i społecznych. Encyklika jest przypomnieniem o godności i prawach ludzi pracy, o piętnowaniu takich sytuacji, w których bywają one gwałcone, starając się przez to oddziaływać na bieg tych przemian, aby wraz z nimi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa².

Papież w encyklice podkreśla — obok innych treści — znaczenie pracy w dziele stwórczym Boga, znaczenie człowieka, który jest powołany przez Boga do pracy w celu uświęcenia siebie jako człowieka i uświęcenia materii, na której właśnie człowiek ma znaczyć ślad Boga, urzeczywistniając swoją drogę do wieczności. Encyklika zawiera więc także zarys duchowości pracy ludzkiej.

W opracowaniu niniejszym omawiamy treści zawarte w encyklice *Laborem exercens* dotyczące duchowej teologii pracy ludzkiej.

1. Biblijne uzasadnienie obowiązku pracy

Człowiek poprzez pracę ma przetwarzać życie, czynić je lepszym. Tylko człowiek jest do pracy zdolny i tylko człowiek ją wykonuje. Obowiązek pracy znajduje swoje uzasadnienie w Biblii. Z powołania człowieka do pracy wynika jego podmiotowość względem pracy.

a. Powołanie człowieka do pracy

Do pracy człowiek powołany jest przez Boga. Wyraźnie mówi o tym Księga Rodzaju, która ukazuje jednocześnie zasadnicze prawdy o człowieku. Człowiek jest obrazem Boga, został on bowiem stworzony na jego podobieństwo. Człowiek otrzymał od Boga nakaz, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią.

W opisie stworzenia człowieka i świata czytamy: „Jahwe Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał”³. „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”⁴. W wypełnianiu polecenia Bożego, człowiek, każda istota ludzka odzwierciedla działanie samego Stwórcy. W nakazie Bożym człowiek ma panować nad ziemią, jej zasobami i celowo je wykorzystywać. Słowa te

¹ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Encyklika o pracy ludzkiej, Poznań 1981. Wszystkie odnośniki dotyczą tego wydania (LE), s. 5.

² *Tamże*.

³ Rdz 2, 15.

⁴ Rdz 1, 28.

zapisane na samym początku w Biblii, nie przestają nigdy być aktualne⁵. Tak więc wszelka aktywność ludzka, działanie indywidualne i zbiorowe, poprzez które ludzie starają się poprawić warunki swego bytowania, odpowiada zamierzeniu Bożemu. Człowiek bowiem, stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcę, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego obecne było na całej ziemi imię Boże. Tak więc byt i działanie człowieka są swego rodzaju „udziałem” w bycie i działaniu Boga. Człowiek obowiązany jest do pracy poprzez powołanie Boże do niej. Dzięki temu wszyscy mają udział w procesie pracy, poprzez który człowiek „czyni sobie ziemię poddaną”⁶.

b. Człowiek podmiotem pracy

Treści zawarte w pierwszym podtytule: *Powołanie człowieka do pracy*, uświadomiamy nam, że człowiek z nakazu Boga ma pierwszeństwo względem wszystkich stworzeń i rzeczy tego świata. Człowiek zajmuje więc w przyrodzie i świecie pozycję kluczową, przewyższając jednocześnie godnością wszystko, co tworzy świat przyrody. Stąd wynika podmiotowość człowieka w stosunku do pracy.

Człowiek jest więc „osobą czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie”⁷. Człowiek jawi się nam przez swe czyny jako ten, który jest ich sprawcą, a więc ich podmiotem. Praca służy człowiekowi do urzeczywistnienia się jego człowieczeństwa, spełnienia osobowego powołania. Pierwszą zatem i podstawową wartością pracy jest sam człowiek, jej podmiot. Praca jest więc dla człowieka, a nie człowiek dla pracy. W związku z tym człowiek jest zawsze ponad pracą. Wynika to z jego podmiotowości względem pracy. Chrześcijaństwo podkreśla, że w pracy człowiek liczy się najpierw. Skończył się prymat pracy nad pracownikiem, pierwszeństwo wy-mogów technicznych i ekonomicznych nad potrzebami ludzkimi. Zawsze **praca powinna być dla człowieka, w służbie człowieka.**

Z powyższych rozważań dotyczących powołania człowieka do pracy przez Boga i człowieka jako podmiotu wynika, że byt człowieka oznacza jego wyższość nad innymi bytami tego świata. Ta wyższość wprowadza nas w pojęcie transcendencji człowieka, co z kolei prowadzi do stwierdzenia jego charakteru duchowego. Tak więc każde działanie — praca człowieka jako istoty o charakterze duchowym — posiada również znamię ducha, czyli praca posiada określoną duchowość.

2. Elementy duchowości pracy ludzkiej

Papież Jan Paweł II piątą część encykliki *Laborem exercens* zatytułował *Elementy duchowości pracy*. Papież podkreśla, iż Kościół „uważa za swoją powinność wypowiadanie się w sprawach pracy z punktu widzenia jej ludzkiej wartości oraz związanego z nią społecznego porządku moralnego”⁸ „...,szczególną swoją powinność dostrzega w kształtowaniu takiej duchowości pracy, która wszystkim ludziom pomoże przez nią przybliżyć się do Boga — Stwórcy i Odkupiciela, uczestniczyć w Jego zbawczych zamierzeniach w stosunku do człowieka i świata i pogłębiać w swym życiu przyjaźń z Chrystusem...”⁹

⁵ Por. LE, s. 10.

⁶ LE, s. 11.

⁷ LE, s. 13.

⁸ LE, s. 53.

⁹ *Tamże.*

Poprzez duchowość pracy człowiek uczestniczy w dziele Zbawienia. Praca bowiem stanowi element planu Bożego wobec świata. To uczestnictwo dokonuje się przez udział człowieka w dziele stwórczym Boga i w Misterium Paschalnym, czyli w dziele odkupienia.

a. Uczestnictwo w dziele stwórczym Boga

W świetle Objawienia Bożego praca ludzka ukazuje się jako zamierzone przez Boga przedłużenie dzieła stworzenia. I to zarówno w odniesieniu do świata, jak i do samego człowieka. Człowiek stworzony na obraz Boga ma współpracować ze Stwórcą w wykończeniu dzieła stworzenia i ma wyciskać na ziemi piętno duchowe, które sam otrzymał¹⁰.

Praca przybliża człowieka do Boga-Stwórcy. W ten sposób człowiek uczestniczy w planach stwórczych Boga. Bóg powołał ludzi do pracy, dał człowiekowi władzę nad światem. W imieniu Boga człowiek zapanował nad ziemią. Bóg obdarzył człowieka również naturą duchową. Traktuje więc człowieka jako swego współpracownika, jako swego partnera. Powierza człowiekowi wykonanie określonego zadania: dokończenia budowy tego świata. Daje człowiekowi w posiadanie ziemię, aby człowiek niejako dalej rozwijał i dopełniał dzieło stwórcze Boga. Dzieło budowy świata przechodzi więc na ludzi pracy. Działanie Boga w świecie trwa więc „dzięki ludziom”. To działanie to nie tylko zewnętrzna eksploatacja, ale także oddziaływanie na przeszerzeń wewnętrzną człowieka, w której człowiek staje się „Kims”¹¹.

Praca człowieka jest określona jego drogą do wieczności, drogą, na której znaczy swój ślad duch Boga na dziełach stwarzanych. Człowiek bowiem przetwarzając materię pozostawia na niej ślad Boży. Ta prawda została uwydatniona przez życie Jezusa Chrystusa. „Należy On do świata pracy”, ma dla ludzkiej pracy uznanie i szacunek, można powiedzieć więcej: z miłością patrzy na tę pracę, na różne jej rodzaje, widząc w każdej jakiś szczególny rys podobieństwa człowieka do Boga — Stwórcy i Ojca”¹².

Człowiek dzięki swej działalności ma możliwość być swoistym budowniczym i władcą świata na podobieństwo Boga. Jak Bóg stwarzając świat wycisnął na nim swe Boskie piętno, tak człowiek przemieniając ten świat kontynuuje Boże dzieło stworzenia i wyciska na nim swe ludzkie oblicze — humanizuje świat¹³. Człowiek przez swe działanie staje się więc prawdziwym współpracownikiem Boga w dziele stworzenia. Tak więc Bóg przygotował świat pod twórcze działanie człowieka, który z kolei przez swoją działalność — pracę humanizacyjną — przygotowuje świat jako miejsce dla Królestwa Bożego, dla uobecniania i ujawniania Bożego oblicza świata.

Bóg zobowiązał więc człowieka do wspólnego budowania świata. Tę budowę człowiek wykonuje na wszystkich polach swego życia: religijnego, moralnego, ekonomicznego, technicznego, społecznego, politycznego. Tak więc Bóg dzięki ludziom kontynuuje swoje dzieło, w ten sposób człowiek urzeczywistnia swoją drogę do wieczności.

b. Uczestnictwo w Misterium Paschalnym

Praca ludzi stanowi pewnego rodzaju przedłużenie pracy samego Chrystusa i z Niego czerpie swą moc i siłę zbawczą. „Kto pozostaje we mnie, a Ja w nim, ten wiele owocu przynosi”. Tak więc praca ludzka podnosi i uszla-

¹⁰ LE, s. 54.

¹¹ LE, s. 54—56.

¹² LE, s. 56—57.

¹³ Por. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Warszawa-Poznań 1981, 178.

chetnia, a przez to doprowadza ludzi, którzy ją wykonują, do doskonałości duchowej¹⁴.

Jezus Chrystus dał człowiekowi możliwość włączenia się przez ludzkie działanie w swe zbawcze dzieło. W ten sposób działalność ta zyskuje swój pełny sens i staje się miejscem spotkania i dopełniania się tego, co boskie i tego, co ludzkie. Przez pracę składaną Bogu w ofierze człowiek łączy się z działaniem zbawczym Jezusa Chrystusa, który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znamienitą godność.

Poprzez pracę człowiek uczestniczy w Krzyżu Chrystusa i Jego zmartwychwstaniu. Praca każda, zarówno fizyczna jak i umysłowa, łączy się nierozdzielnie z trudem, co jest wynikiem grzechu: „przekłeta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał z niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia”¹⁵. Ów trud zespolony z pracą znaczy drogę życia ludzkiego na ziemi i stanowi zapowiedź śmierci. Poprzez trud uczestniczymy więc w Krzyżu Chrystusa¹⁶. Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym za nas, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości¹⁷. Okazuje się prawdziwym uczniem Jezusa, kiedy na każdy dzień bierze krzyż działalności, do której został powołany.

Człowiek poprzez pracę uczestniczy również w zmartwychwstaniu Chrystusa. W zmartwychwstaniu Chrystusa znajdujemy przeblisk nowego życia, nowego dobra, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi, które stają się udziałem człowieka i świata poprzez trud pracy. „Potwierdza to, z jednej strony, nieodzowność krzyża w duchowości ludzkiej pracy, z drugiej strony jednakże odsłania się w tym krzyżu-trudzie nowe dobro, które z tej pracy bierze początek. Owo dobro, które jest zapowiedzią nieba, jest wynikiem pracy, czyli jest ono owocem tej pracy”¹⁸. Zmartwychwstanie Chrystusa natomiast jest owocem Jego cierpienia. Ta analogia wyraźnie mówi, iż człowiek poprzez pracę, jej trud i owoce uczestniczy w Misterium Paschalnym, przez włączenie w Krzyż Chrystusa i Jego Zmartwychwstanie¹⁹.

Jan Paweł II naucza w encyklice, iż praca jaką wykonuje człowiek, której jest podmiotem, jest zamierzeniem Boga względem człowieka, aby przez nią uczestniczył w dziele stwórczym Boga i w Misterium Paschalnym Jego Syna. To uczestnictwo włącza człowieka bezpośrednio w dzieło zbawcze. Dzięki temu działalność człowieka zyskuje pełny sens w spotkaniu i dopełnianiu się tego, co boskie i tego, co ludzkie.

3. Uświęcenie człowieka poprzez pracę

Dotychczasowe rozważania nad encykliką wykazały, że człowiek w swoim działaniu — pracy winien naśladować Boga. Zagadnienie to posiada dwa aspekty, mianowicie: praca jako czynnik kształtujący wewnętrznie człowieka i praca jako czynnik warunkujący proces wychowania.

a. Praca czynnikiem kształtującym wewnętrznie człowieka

Świat stworzony przez Boga potrzebuje pracy ludzkiej. Bez pracy świat byłby mniej doskonały. Również i sam człowiek potrzebuje pracy dla swego własnego pożytku i udoskonalenia wewnętrznego²⁰.

¹⁴ Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań 1980, 156—158.

¹⁵ Rdz 3, 17.

¹⁶ Por. LE, s. 59.

¹⁷ LE, s. 60.

¹⁸ LE, s. 61.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 59—60.

²⁰ Por. E. Weron, *dz. cyt.*, 164—168.

Z podobieństwa człowieka do Stwórcy otwierają się przed pracą ludzką ogromne perspektywy życia wewnętrznego. Praca ma służyć człowiekowi do jego udoskonalenia moralnego, doskonalenia ludzkiej osobowości. Człowiek złożony z natury duchowej i cielesnej obowiązany jest stosować się do Bożego zarządzenia, by pracował duchowo i cielesnie. Pracując zgodnie ze swoją naturą człowieka doskonalą samego siebie. Udoskonała w ten sposób swoją osobowość ludzką²¹. Papież Jan Paweł II w encyklice podkreśla, iż praca jest nie tylko dobrem użytecznym człowieka, ale dobrem godnym, to znaczy odpowiadającym godności człowieka. Człowiek poprzez pracę urzeczywistnia więc siebie jako człowieka, a także „bardziej staje się człowiekiem”²². Poprzez pracę człowiek uszlachetnia materię, a przez to pomnaża swoją godność i podmiotowość²³. Tak więc można powiedzieć, że praca związana jest nieodłącznie z osobą człowieka, którego kształtuje i rozwija wszechstronnie, jest też drogą do ujawnienia i rozwinięcia wszystkich darów duchowych człowieka; doskonalenia całej jego psychiki, jego wnętrza. W ten sposób człowiek urzeczywistnia swoje człowieczeństwo.

b. Praca czynnikiem warunkującym proces wychowania

Praca kształtująca wewnątrznie człowieka, wpływająca na jego urzeczywistnienia się, warunkuje proces wychowania, rozumiany jako pomoc człowiekowi w stawaniu się w pełni człowiekiem, w kształtowaniu jego ducha i ciała.

Poprzez pracę człowiek łączy się z ludźmi, służy im, może praktykować szczerą miłość i współdziałać w doskonaleniu rzeczy stworzonych przez Boga. Praca wspólnie przeżywana, współdzieląca nadzieje, cierpienia, ambicje i radości, jednoczy, zbliża ludzi²⁴. W pełnieniu jej ludzie czują się wspólnotą²⁵. Praca rodzi więc współodpowiedzialność, pozwala ludziom wspólnie przeżywać ich jedność w stosunku do Boga, który ich do pracy powołał. Tak przeżywana praca rodzi poczucie solidarności wśród ludzi, rodzi prawo każdego do pracy, obowiązek rzetelnego wykonywania pracy, której owoce będą wynikiem bardziej sprawiedliwości, braterstwa aniżeli postępu technicznego. Praca warunkuje więc proces wychowania, który dokonuje się najpierw w rodzinach, a przez nie w społeczeństwie²⁶. Praca poniekąd warunkuje zakładanie rodziny i cały proces wychowania z tej racji, że każdy staje się człowiekiem między innymi przez pracę, a owo stawanie się człowiekiem oznacza właśnie istotny cel całego procesu wychowania²⁷. Człowiek przynależy do określonego społeczeństwa, które jest również choćby pośrednim wychowawcą każdego człowieka. Społeczeństwo bowiem jest historycznym i społecznym wcieleniem pracy całych pokoleń²⁸. „To wszystko sprawia, że człowiek swoją głębszą tożsamość ludzką łączy z przynależnością do narodu, swoją zaś pracę pojmując także jako pomnażanie dobra wspólnego wypracowanego przez jego rodaków, uświadamiając sobie przy tym, że na tej drodze praca służy pomnażaniu dorobku całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi żyjących na świecie”²⁹.

²¹ Por. LE, s. 21.

²² *Tamże*,

²³ *Tamże*.

²⁴ Por. LE, s. 19.

²⁵ *Tamże*, s. 22.

²⁶ LE, s. 22—23.

²⁷ LE, s. 22.

²⁸ *Tamże*.

²⁹ LE, s. 22—23.

Encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* ukazuje znaczenie, wartość i godność pracy ludzkiej, jej miejsce w postępie ziemskim i we wzroście Królestwa Bożego. Ukazuje nie tylko materialny i społeczny, ale także duchowy wymiar pracy ludzkiej. Papież naucza, iż postęp w świecie i jego rozwój może i powinien być dokonany w oparciu o autentyczną duchowość pracy, która przekształcając rzeczywistość nadaje jej wymiar także nadprzyrodzony, czyni tę rzeczywistość drogą do wieczności. Tak rozumiana praca dowartościowuje człowieka i chrześcijanina, który współdziała w tworzeniu świata poprzez swój duchowy wymiar i wynikającą stąd duchowość pracy. Z tego punktu widzenia encyklika *Laborem exercens* ma wielkie znaczenie dla kształtowania duchowości dojrzałego laikatu.

Małgorzata Dąbrowska, Warszawa