

Bronisław Mierzwiński

Nowa teologia pracy jako zadanie Kościoła

Collectanea Theologica 70/3, 71-88

2000

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.

BRONISŁAW MIERZWIŃSKI, WARSZAWA

NOWA TEOLOGIA PRACY JAKO ZADANIE KOŚCIOŁA

Teologia pracy zrodziła się z ducha i treści społecznej encykliki Leona XIII *Rerum novarum*, ogłoszonej w 1891 r. Szczególne zasługi w ukształtowaniu katolickiej teologii pracy, w latach 1950-1960, ma wybitny teolog francuski, dominikanin, Marie-Dominique Chenu. Fundamentalne dzieło w tej dziedzinie: *Pour une théologie du travail* (Teologia pracy) ukazało się w 1955 r.¹ Koncepcja tego teologa znalazła odbicie w dokumentach II Soboru Watykańskiego, zwłaszcza w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Cennego materiału, nowych punktów odniesienia dla teologii pracy dostarczyły encykliki społeczne Jana Pawła II, zwłaszcza *Laborem exercens* (1981) i *Centesimus annus* (1991), ogłoszona, jak sam tytuł wskazuje, w setną rocznicę *Rerum novarum* Leona XIII.

Współczesny teolog i filozof francuski, Bruno-Marie Duffé, profesor filozofii i teologii, wykładowca etyki społecznej i filozofii praw człowieka w Uniwersytecie Katolickim w Lyonie, specjalista w zakresie teologii pracy, kontynuuje w pewnym sensie dzieło M.-D. Chenu, ukazując wielkość jego dorobku, ale równocześnie konieczność zmiany koncepcji teologii pracy. Konieczność ta jest podyktowana gwałtownymi przeobrażeniami we współczesnym świecie, a zwłaszcza zjawiskiem bezrobocia.

Refleksja B.-M. Duffé na temat pracy i teologii pracy jest ciekawa, oryginalna². Nie jest wolna od kontrowersyjnych ujęć, stawia wiele pytań, ale równocześnie wyciąga wnioski i formuje propozycje. B.-M. Duffé

¹ M.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955.

² Została ona przedstawiona w trzech artykułach, powtarzających pewne fragmenty refleksji: M.-B. Duffé, *Vers le redéploiement d'une théologie de l'agir*, *Lumière et Vie* 1994, nr 220, s. 47-58; tenże, *L'espérance chrétienne et le sens du travail humain*, *Fêtes & Saisons* 1997, nr 518, s. 13-21; tenże, *De la théologie du travail à la théologie de la création. Conférence donnée au 6-e Forum National des Communautés Chrétiennes (11-12.10.1997)*, *Les Cahiers du Forum* 1997, nr 38, s. 8-13.

woli nazywać tę stosunkowo nową dziedzinę wiedzy teologicznej nie teologią pracy, lecz raczej teologią działania ludzkiego, aktywności ludzkiej. Zestawienie koncepcji tych dwóch teologów francuskich, z jednej strony eksperta soborowego, a z drugiej współcześnie działającego teologa, najlepiej ukazuje istotę, potrzebę i ewolucję teologii pracy. Stąd założenie tego artykułu: w oparciu o analizę poglądów M.-D. Chenu oraz B.-M. Duffé ukazać problematykę teologii pracy³.

Ewolucja spojrzenia na pracę – ewolucja teologii pracy

Słowo „praca” ma różnorodne znaczenia. B.-M. Duffé proponuje przyjmując „trylogię”, którą stworzyła Hannah Arendt, w publikacji⁴, która stała się bestsellerem i punktem odniesienia dla wielu refleksji na temat pracy. Te trzy terminy, to praca w sensie dosłownym, która pozwala człowiekowi na zaspokojenie jego życiowych potrzeb; dzieło (działalność), które przyczynia się do budowania wspólnego dla wszystkich ludzi świata; czyn (aktywność), który oznacza udział w życiu narodu.

W minionych wiekach chrześcijańska refleksja nad pracą ludzką była zdominowana przez enigmatyczny tekst Księgi Rodzaju, związany z przekleństwem grzechu pierworodnego: „W pocie czoła pracować będziesz” (por. Rdz 3,19). XX wiek, zafascynowany niezwykłym postępem technicznym i cywilizacyjnym, skłaniał raczej do refleksji nad innym fragmentem Księgi Rodzaju: „Czyńcie sobie ziemię podaną” (por. Rdz 1,28). Tymczasem nie należało przeciwstawiać sobie tych dwóch tekstów biblijnych, lecz połączyć je w harmonijną, całościową całość.

Spojrzenie na ludzką pracę ze strony Kościoła katolickiego obejmowało coraz to nowe horyzonty, uwzględniając zmieniającą się rzeczywistość. W związku z tym teologia pracy ulegała radykalnej ewolucji. Zależała ona przede wszystkim od koncepcji człowieka, którego zadaniem był wysiłek zmierzający do przemiany świata, w którym żył. Ten wysiłek miał na celu zapewnienie środków do życia dla siebie i rodziny. Tworzył równocześnie więź z innymi ludźmi, a także ze Stwórcą, przez realizację zadania: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”. Współpracując w dziele stwórczym, człowiek równocześnie składał hołd Temu, który powołał go do istnienia i poddał mu ziemię.

³ Artykuł powstał podczas pobytu za granicą, dlatego nie było możliwości odwołać się do bogatego dorobku polskiej teologii pracy.

⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1983.

Kamieniem węgielnym dla refleksji nad pracą w świetle wiary chrześcijańskiej stała się encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (1881). W obliczu rewolucji przemysłowej ówczesnej epoki papież podjął problemy wynikające z tej rewolucji, zwłaszcza zagadnienie pracy i tych, którzy ją wykonują. Zdaniem B.-M. Duffé, w tej encyklice dominuje agrarna koncepcja pracy i pracownika.

II Sobór Watykański wypracowuje swoje dokumenty w okresie tzw. boomu ekonomicznego. Spojrzenie na problem pracy jest nacechowane optymizmem, a nawet euforią. Wzrastające potrzeby na rynku pracy dawały poczucie bezpieczeństwa. Praca w pewnym sensie definiowała człowieka, określała jego miejsce i rolę w społeczeństwie. W tym kontekście powstała także teologia pracy wybitnego teologa francuskiego M.-D. Chenu.

Jan Paweł II poświęcił specjalny dokument kwestii pracy. W 1981 r. ogłosił encyklikę *Laborem exercens*, w której zostały zawarte istotne elementy teologii pracy. Dziesięć lat później ukazała się encyklika *Centesimus annus*, podejmująca ważne zagadnienia społeczne.

Ostatnie lata naszego wieku przyniosły radykalną zmianę w wielu dziedzinach życia, ale przede wszystkim na płaszczyźnie ekonomicznej. Świat został zdominowany przez liberalizm ekonomiczny, którego naczelną zasadą stało się prawo zysku za wszelką cenę. Najpierw pojawiło się bezrobocie, jednak w zakresie dość ograniczonym, potem to zjawisko nasiliło się i zaczęło wzrastać w tempie zawrotnym, zarówno w krajach rozwiniętych gospodarczo, jak i krajach, które wyrwały się z systemu komunistycznego.

W tej chwili sytuacja zmieniła się radykalnie. Świadomość, że bogactwa naturalne mają swoje granice, że nie sposób w nieskończoność rozwijać produkcji, bo możliwości zbytu są ograniczone, spowodowała gwałtowną zmianę w spojrzeniu na ludzką pracę, jej sens i wartość. Z tym powiązane jest zjawisko masowego bezrobocia.

Dlatego tradycyjna teologia pracy nie zdaje już egzaminu. Jak bowiem mówić o wartości pracy w ścisłym znaczeniu (zajęcie, za które uzyskuje się wynagrodzenie), o tym, że konstytuuje ona człowieka, że jest nieodzownym warunkiem, by znaleźć swoje miejsce i rolę w społeczeństwie, do bezrobotnych, ludzi, którzy bez jakiegokolwiek osobistej winy utracili pracę i ze względu na sytuację, w której żyją, nie mają żadnych szans, by ją ponownie uzyskać. Dlatego rodzi się potrzeba, by szukać nowej koncepcji pracy i co za tym idzie, nowej teologii pracy.

Koncepcja teologii pracy w ujęciu Marie-Dominique Chenu

Niewątpliwym wpływem na profil teologii pracy w okresie II Soboru Watykańskiego miał wybitny teolog XX wieku, Marie-Dominique Chenu, twórca teologii znaków czasu. Zawarł on swoją koncepcję we wspomnianym już dziele *Pour une théologie du travail*. B.-M. Duffé daje ciekawą analizę tej koncepcji: podkreśla oryginalność i precyzję myśli M.-D. Chenu, ale równocześnie dokonuje jej krytycznej oceny⁵. Dość dyskusyjne jest jednak kryterium oceny: obecna rzeczywistość społeczno-ekonomiczna oraz aktualny stan wiedzy teologicznej.

M.-D. Chenu akcentuje dwa aspekty w odniesieniu do pracy. Z jednej strony, praca jest udziałem w budowaniu świata. Z drugiej, w życiu ludzkim praca zajmuje tak doniosłe miejsce, że przyczynia się do zdefiniowania człowieka jako osoby. Zdaniem B.-M. Duffé na to drugie twierdzenie, zawarte w koncepcji M.-D. Chenu, miała wpływ konfrontacja z marksizmem, bardzo silnym w tym czasie. Według marksizmu człowiek określa swoją tożsamość przez pracę i zaangażowanie. Od tego jednak momentu dyskusja wchodzi na płaszczyznę antropologiczną i etyczną. Jeśli bowiem człowiek jest definiowany jako istota pracująca, powstaje zasadnicze pytanie, co nadaje sens jego pracy, skąd bierze się jej wartość. Albowiem ten sens i ta wartość będą równocześnie określały sens istnienia człowieka, to znaczy jego rolę w dziejach świata i jego przeznaczenie. Stąd wypływa – zdaniem M.-D. Chenu – konieczność wypracowania teologii pracy. Aby zilustrować powyższą koncepcję, warto przytoczyć słowa M.-D. Chenu: „Znaleźliśmy się w tym momencie dziejów, gdzie już nie tylko chodzi o postęp społeczny, reformy strukturalne, a nawet rewolucję polityczną, ale w tym postępie i w tych reformach chodzi o filozofię (koncepcję – przyp. B.M) człowieka, w której zajmą swe miejsce w sposób wyraźny i organiczny, prawda i wartość pracy w całości ludzkiego działania”⁶.

Zdaniem B.-M. Duffé w tych słowach zawiera się niezwykła nadzieja, że praca doprowadzi do realizacji ludzkich pragnień i do sprawiedliwości. Równocześnie jednak nasuwa się gorzkie pytanie retoryczne, czy założenia Chenu, lub raczej jego pragnienia, sprawdziły się. Czy tego typu twierdzenia nie miały charakteru *pia desideria*, czy jest w stanie je przyjąć człowiek współczesny, u schyłku drugiego tysiąclecia, człowiek, któ-

⁵ B.-H. Duffé, *Vers le redéploiement d'une théologie de l'agir*, s. 49-51.

⁶ M.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, s. 36 (tłum. własne – B.M.).

rego pracę zredukowano do jakiegoś mechanicznego gestu, czy też wręcz pozbawiono go na stałe pracy? Według B.-M. Duffé jest to jakaś próba powrotu do raju, gdzie w harmonii z otoczeniem Stwórcą umieścić człowieka na szczycie swojego dzieła, powierzając mu obowiązek i odpowiedzialność.

To jest próba oceny koncepcji wybitnego teologa epoki soborowej ze strony współczesnego specjalisty teologii pracy. Warto jednak podkreślić, że M.-D. Chenu sam dokonał oceny swoich poglądów w zakresie teologii pracy, w ciekawym artykule opublikowanym w trzydzieści lat po ukazaniu się wspomnianej wyżej książki⁷. M.-D. Chenu widzi potrzebę nowego spojrzenia na teologię pracy, ale równocześnie broni swojej koncepcji, uwarunkowanej ówczesną sytuacją Kościoła i świata zachodniego. Świat ten przeżywał okres rozkwitu ekonomicznego, wiążącego się ze wzrostem dobrobytu. Dużą wagę przywiązywano do postępu technicznego, cywilizacyjnego i kulturowego ludzkości. M.-D. Chenu przytacza na swoją obronę znamieny fakt. Książka na temat teologii pracy spotkała się z całkowitą dezaprobatą ze strony Świętego Oficjum, które wręcz zakazało jej rozpowszechniania. Autor nie podaje przyczyny, nie wspomina, jakie zarzuty mu postawiono. Trzeba byłoby sięgnąć do dokumentów. B.-M. Duffé w cytowanej refleksji sugeruje, że Kongregacja zarzucała M.-D. Chenu uleganie niektórym koncepcjom marksistowskim na temat pracy. Sam M.-D. Chenu z nieukrywaną satysfakcją podkreśla w omawianym artykule, że dwadzieścia lat później⁸, w 1967 r., jego książka posłużyła jako referencja dla papieża Pawła VI w jego encyklice *Populorum progressio* (nr 27). Zaraz jednak dodaje z przesadnym chyba krytycyzmem: „Od tamtych czasów ten skromny esej jest już przestarzały, zarówno w odniesieniu do struktur społecznych ekonomii, jak i w swojej refleksji teologicznej na temat nowego wyczulenia Kościoła na świat pracy, na temat obecności Kościoła w świecie”⁹. Wydaje się, że opinia tego wybitnego teologa o własnym dziele jest zbyt surowa. Ma ono nie tylko wartość historyczną, ale uczy także odczytywać na nowo znaki czasu.

Warto jeszcze podjąć kilka problemów, na które M.-D. Chenu zwrócił uwagę w swoim artykule. Niewątpliwym dorobkiem teologii pracy było przezwyciężenie z jednej strony swoistej koncepcji ascetycznej – praca

⁷ Tenże, *Trente ans apres*, Lumière et Vie 1975, nr 124, s. 72-77. Artykuł powstał na prośbę redakcji tego czasopisma.

⁸ M.-D. Chenu liczy te 20 lat od chwili pierwszej refleksji na temat teologii pracy.

⁹ M.-D. Chenu, *Trente ans apres*, s. 73.

jako kara za grzech pierworodny, a z drugiej przewyciężenie rozdźwięku między stworzeniem a odkupieniem w spojrzeniu na pracę ludzką. Ciążący przez wiele wieków dualizm materii i ducha oraz tzw. humanizm indywidualistyczny i statystyczny (wyrażenie M.-D. Chenu) ustąpiły miejsca kontekstowi historycznemu („historyczność”) i społecznemu wymiarowi człowieka. Teologia pracy musi patrzeć na pracę ludzką w świetle prawd o stworzeniu i o Wcieleniu; człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, człowiek odkupiony przez Jezusa Chrystusa. W tym duchu trzeba też przewyciężyć dychotomię między naturą i łaską.

Ewolucję w spojrzeniu na pracę ilustruje jeszcze inny przykład, cytowany przez M.-D. Chenu¹⁰. W wydanym w 1946 r. we Francji *Dictionnaire de théologie catholique* w ogóle nie ma hasła „praca”. Opublikowany kilkanaście lat później *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (1962) umieszcza to słowo wśród 300 podstawowych pojęć myśli chrześcijańskiej.

Dowartościowanie pracy ludzkiej przyczyniło się do rozwoju antropologii chrześcijańskiej. Postęp techniczny nie tylko prowadził do rozkwitu cywilizacji, lecz także – zdaniem M.-D. Chenu – przyniósł człowiekowi jego udoskonalenie¹¹. „Homo faber nie jest jedynie jakimś wstępnym etapem do homo sapiens; humanizując przyrodę, człowiek udoskonała własną naturę i szkicuje swoje dzieje”¹². Zjawisko socjalizacji, wzbudzające podejrzenia w kręgu myśli katolickiej, stało się przedmiotem uwagi i analizy dopiero od encykliki *Mater et Magistra* Jana XXIII (1961). A przecież Kościół od dawna podkreślał społeczny charakter natury człowieka, przypominając, że nawet zbawienie dokonuje się w obrębie społeczności wiernych. Proces socjalizacji skłania do nowego odczytania Ewangelii. Nie wolno upolityczniać Ewangelii, ale trzeba ewangelizować politykę. Można uzupełnić te myśli M.-D. Chenu nawiązaniem do wskazówki II Soboru Watykańskiego, że istotnym i pilnym zadaniem Kościoła jest odczytywanie znaków czasu i ich interpretacja w świetle Ewangelii (por. KDK 4). To także dzieło nowej ewangelizacji, które Jan Paweł II związał z przejściem w trzecie tysiąclecie.

M.-D. Chenu przyznaje, że na profil teologii pracy miała pewien wpływ euforia lat pięćdziesiątych na Zachodzie, wywołana znacznym rozwo-

¹⁰ *Tamże*, s. 74.

¹¹ Wydaje się, że nawet po upływie 30 lat, po bolesnych doświadczeniach wielu społeczeństw, M.-D. Chenu nie zmienił przekonania, że postęp techniczny ubogaca duchowo człowieka.

¹² M.-D. Chenu, *Trente ans apres*, s. 74.

jem ekonomicznym, gwałtownym postępem technicznym i wzrostem dobrobytu. Teologia pracy przybierała niekiedy charakter „teologii ekonomii”. Wydawało się, że człowiek jest w stanie zapanować całkowicie nad przyrodą, nad otaczającym go światem. Ten swoisty optymizm, któremu uległ M.-D. Chenu, miał także wpływ i na Jana XXIII, i na II Sobór Watykański. Dalsze lata nacechowane kryzysem społeczno-ekonomicznym, skrajnym liberalizmem, pojawieniem się znacznego bezrobocia, postawą konsumpcjonizmu i pogoni za dobrobytem mocno ugodziły w ten optymizm. W jakimś stopniu powraca myśl o grzechu pierworodnym, o nędzy człowieka niezależnie od jego godności. Jakież zawód i gorycz musiały się pojawić w myślach tego „optymistycznego” twórcy teologii pracy, skoro trzydzieści lat po swoim głośnym dziele określa człowieka mianem „pseudostwórcy”¹³.

Niewątpliwą zdobyczą pozostaje, według M.-D. Chenu, humanizacja pracy, a raczej zwiększona zdolność człowieka do jej humanizacji. Praca stała się aktem ludzkim, połączonym z odpowiedzialnością człowieka. Dlatego żaden zakład pracy nie może ograniczać się do produkcji, kwestii ekonomicznych, lecz powinien podjąć rolę społeczną w sferze relacji, zadań i sytuacji pracujących w nim osób. Chodzi o taką ekonomię, która popiera postęp, ale odrzuca ślepy zachwyty, uzupełnia pragnienie posiadania dóbr materialnych przez udoskonalenie człowieka¹⁴.

W końcowych wnioskach M.-D. Chenu podkreśla potrzebę zmiany perspektywy i podejścia w teologii pracy. Kwestionuje, podobnie jak większość teologów francuskich, określenie „doktryny” społecznej Kościoła. To bowiem określenie w języku francuskim kojarzy się raczej z przekazywaniem niezmiennych prawd wiary. We współczesnych publikacjach teologicznych, także w dokumentach episkopatu, używa się raczej terminu „nauczanie społeczne Kościoła”, czy też „wypowiedź społeczna Kościoła”¹⁵. Ponieważ Kościół spełnia swą misję w świecie i wobec świata, dlatego to właśnie sytuacja tego świata dostarcza materiału dla refleksji Kościoła i dla teologii pracy. W tym sensie także życie gospodarczo-społeczne i dziedzina ekonomii stanowią rzeczywistość, przez którą Bóg interpeluje człowieka i Kościół.

Z powyższej refleksji M.-D. Chenu wyprowadza wnioski, szczególnie wymowne dla kontekstu francuskiego: „Nie chodzi już o «zdobycie»

¹³ *Tamże*, s. 76.

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ Odpowiednio: *enseignement, discours*.

klasy robotniczej dla Chrystusa, lecz o narodziny Kościoła w świecie pracy, respektując struktury i dynamikę tego świata. Chrześcijanizm z Robotniczej Akcji Katolickiej (ACO) nie stanowią sektora robotniczego w świecie chrześcijańskim, ale są chrześcijańskim skrzydłem świata robotniczego. To samo dotyczy pozostałych ruchów kościelnych¹⁶. W sumie chodzi o konieczność i umiejętność odczytywania znaków czasu w duchu II Soboru Watykańskiego. Teologia pracy, wypływająca z teologii stworzenia, ma w tym dziele istotne zadanie do realizacji.

Analiza teologii pracy w ujęciu Bruno-Marie Duffé

W tradycji patrystycznej dominowała problematyka człowieka włączonego w twórczy zamysł Boży. Szczególnie u św. Jana Chryzostoma ten aspekt jest bardzo wyraźny. Punktem wyjścia jest przymierze Boże, prawda zawarta w Księdze Rodzaju. Bóg stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, umieszcza go na czele stworzeń i powołuje do współpracy w dziele kształtowania świata. Św. Augustyn¹⁷ ukazuje dwie perspektywy, ściśle ze sobą połączone: Bóg powierza człowiekowi stworzony przez siebie świat, a człowiek, przyjmując ten dar, naznacza go swoją osobowością przez zdolność do określania rzeczy stworzonych i przydzielania im właściwej funkcji w trosce o rozwój rajskiego ogrodu.

Paradoks kary i godności

Przez wiele wieków refleksja Kościoła na temat pracy oscylowała pomiędzy dwoma biegunami, prowadząc do powstania pewnego paradoksu, który naznaczył chrześcijańską koncepcję pracy. Z jednej strony ludzka praca stanowi uciążliwość w podwójnym sensie: trudu, a nawet cierpienia fizycznego (obraz kobiety rodzącej w bólu) oraz zadośćuczynienia za wykroczenie (grzechu pierworodnego czy też grzechów osobistych). Z drugiej, praca ukazuje się jako współdziałanie człowieka z Bożym dziełem tworzenia świata. W tym aspekcie praca może stanowić istotną afirmację człowieczeństwa, wyposażonego przez Stwórcę w zdolność kształtowania oblicza Ziemi oraz życia wspólnotowego jej mieszkańców. II Sobór Watykański naświetlił ten drugi aspekt, podkreślając powołanie człowieka do pracy w perspektywie Bożego zamysłu.

¹⁶ M.-D. Chenu, *Trente ans apres*, s. 77.

¹⁷ Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, Liber XXII.

W odniesieniu do postawionego wyżej paradoksu (kara – posłannictwo) rodziło się pytanie, jak go przyjąć i realizować w życiu. Zależnie od czasu i miejsca dwie postawy dochodziły do głosu. Dla jednych, rozwiązaniem była postawa rezygnacji wypływająca z faktu, że człowieczeństwo niesie w sobie uciążliwości i cierpienia, w tym trud pracy. Innych popychało to do buntu i chęci wyzwolenia się z jakiegokolwiek uciążliwości, w imię godności człowieka. I tak powstało ryzyko błędnie sformułowanej alternatywy: albo cierpiętnictwo (być człowiekiem, to znaczy cierpieć), albo bunt (być człowiekiem, to odrzucić wszelkie uciążliwości i więzy).

Jan Paweł II w *Laborem exercens* (1981) daje cenne światło w odniesieniu do omawianego paradoksu, opierając godność pracy i człowieka, który ją wykonuje, na trudzie wpisanym w aktywność ludzką: „Intencja podstawowa i pierwszorzędna Boga w odniesieniu do człowieka, którego stworzył (...) «na swoje podobieństwo, na swój obraz» (Rdz 1,26-27) nie została cofnięta czy wymazana nawet wtedy, gdy człowiek po zerwaniu pierwotnego przymierza z Bogiem, usłyszał słowa: «W pocie czoła będziesz spożywał swój chleb» (Rdz 3,19). Te słowa odnoszą się do trudu niekiedy uciążliwego, który odtąd towarzyszy ludzkiej pracy, nie zmieniają jednak faktu, że ten trud jest drogą prowadzącą człowieka do urzeczywistnienia panowania, jemu właściwego, nad światem widzialnym, przez poddanie sobie ziemi. (...) Tak, wiedzą o tym dobrze ci wszyscy, którzy pracują, a ponieważ praca jest powszechnym powołaniem, można wręcz powiedzieć: wszyscy ludzie.

A jednak, z całym tym trudem – a może, w pewnym sensie, ze względu na ten trud – praca jest dobrem człowieka. Jeśli nawet to dobro nosi w sobie znamię «bonum arduum», «dobra uciążliwego», według terminologii św. Tomasza (cf. *Suma Teologiczna* I-II, q.40, a. 1, c; I-II, q.34, a.2.ad 1), to jednak nie przeszkadza, że jako takie jest dobrem człowieka. Jest ono nie tylko dobrem «pożytecznym», z którego można korzystać, ale także dobrem «godnym», to znaczy odpowiada godności człowieka, jest dobrem, które wyraża tę godność i ją powiększa” (LE 9).

Praca jako skutek grzechu pierworodnego

W dziejach myśli chrześcijańskiej uciążliwość pracy była wielokrotnie interpretowana jako skutek grzechu pierworodnego. Naruszenie przymierza między Stwórcą a stworzeniem przez pierwszych ludzi pociągnęło za sobą trud i cierpienie. W imię tej prawdy dochodziło niestety do prób

usprawiedliwiania drastycznej sytuacji wielu warstw społeczeństwa, a w czasach nowożytnych zwłaszcza tzw. proletariatu. Zbyt łatwo mówiono, że trud i cierpienie doczesne zostaną kiedyś wynagrodzone przez szczęście wieczne. Co więcej, trudne warunki życia doczesnego są sposobem na osiągnięcie raju.

Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* argumentuje, że nawet w stanie niewinności pierwotnej człowiek nie był przeznaczony do życia w bezczynności. To jednak, co dobrowolnie wybierane miało stanowić przyjemne zajęcie, po grzechu pierworodnym nabrało cech pracy koniecznej, nałożonej jako ekspiacja za grzech i związanej z cierpieniem (por. RN 14). Argument ten papież poszerza słowami: „Tak, ból i cierpienie są przypadłością ludzkości, i ludzie mogą wszystkiego próbować, dołożyć wszelkich wysiłków, aby je usunąć, i tak tego nie osiągną, jakiegokolwiek byłyby środki, które zastosują i siły, które uruchomią” (RN 14). Podobna myśl powraca w dalszym fragmencie encykliki: „Kiedy opuścimy to życie, dopiero wtedy zaczniemy naprawdę żyć. Ta prawda, której uczy nas już sama natura, stanowi dogmat chrześcijański. (...) Nie, Bóg nas nie stworzył dla rzeczy nietrwałych i przemijających, ale dla rzeczy niebieskich i wiecznych. Dał nam tę ziemię, nie jako trwałe mieszkanie, ale jako miejsce wygnania” (RN 18).

Zdaniem B.-M. Duffé, w przytoczonych fragmentach encykliki Leon XIII podkreśla relatywizm pracy ludzkiej. Właściwym powołaniem człowieka jest bowiem życie niebieskie. Niejako na drugim planie człowiek jest wezwany do tego, aby złagodzić różnice społeczne i stworzyć między patronami a robotnikami więzy przyjaźni, podtrzymywane przez miłość (*caritas*), która jest zapowiedzią szczęścia wiecznego.

Dodajmy, że ten komentarz B.-M. Duffé ujmuje w sposób jednostronny słowa encykliki. Dla człowieka wierzącego ostatecznym celem jest bowiem zbawienie i temu musi także być podporządkowana praca ludzka. Faktem jednak pozostaje, że późniejsze dokumenty Kościoła na temat pracy ludzkiej znacznie pogłębiły refleksję, ukazały nowe perspektywy i przede wszystkim uwzględniły radykalne przemiany zachodzące w XX w.

Praca a prawa człowieka

To właśnie gwałtowna ewolucja społeczeństw w XX w. niejako zmusiła Kościół do uwzględnienia nowych perspektyw, pogłębienia treści i sprecyzowania terminologii. Przemiany ekonomiczne, postęp społeczny kształ-

towały nowe spojrzenie na sens i wartość pracy ludzkiej. Do głosu dochodzi znaczenie praw socjalnych, jako sposobu zabezpieczenia godności ludzi pracy. B.-M. Duffé formułuje hipotezę, że historia katolickiej nauki społecznej jest historią postępującej integracji prawa od teorii „godziwej zapłaty” Leona XIII aż do wyraźnego odniesienia się do „praw człowieka” w ich różnorodnym zakresie, w nauczaniu Jana Pawła II¹⁸. Tam, gdzie kiedyś *caritas* miała naprawić krzywdzącą nierówność w zarobkach, a także natchnąć „ojcowską postawę” właścicieli, dziś wchodzi odwołanie się do słusznych praw, jako kryterium podstawowe chroniące człowieka i jego pracę. W chrześcijaństwie bowiem *iustitia* (sprawiedliwość) nie przekreśla potrzeby *caritas* (miłosierdzia), ale ją poprzedza i daje jej trwały fundament. Tomistyczna koncepcja pracy jako uczestnictwa człowieka w dziele Boga-Stwórcy uzyskuje nową perspektywę – spełnienie się człowieka w pracy i przez pracę – oraz wymaga obiektywnego uznania jego godności jako pracującego. W tym sensie poszanowanie praw człowieka, zwłaszcza w zakresie jego aktywności, tworzyłoby drogę między doczesnym światem, jako terenem ludzkiej pracy, a Królestwem Bożym, w którym każdy ma swoje miejsce (por. J 14,1-7)¹⁹.

Nowe spojrzenie na ludzką pracę

Ogromne zróżnicowanie sytuacji ludzi pracujących w różnych regionach i krajach, oraz pracy przez nich wykonywanej, stanowi poważną trudność dla refleksji społecznej Kościoła i teologii. Jak bowiem ująć w tym samym rozważaniu sytuację krajów zamożnych, zaniedbanych gospodarczo, czy wchodzących na drogę gospodarki rynkowej po długich latach systemu komunistycznego? Rozwiązania dylematu należy szukać w podejściu personalistycznym i indywidualnym: próba ujęcia relacji między konkretną jednostką a wykonywaną przez nią pracą. Punktem wyjścia powinna być ponowna, pogłębiona refleksja na temat koncepcji, sensu i sposobu wykonywania pracy w zmienionej rzeczywistości społecznej i ekonomicznej. Właściwie nie sposób już mówić o pracy w ogólności, w liczbie pojedynczej, a zwłaszcza ograniczać terminu „praca” wyłącznie do zajęcia, za które otrzymuje się wynagrodzenie, czyli do

¹⁸ M.-B. Duffé, *Vers le redéploiement d'une théologie de l'agir*, s. 55.

¹⁹ Por. *tamże*.

pracy zarobkowej. Jest to szczególnie konieczne wobec rozmiarów zjawiska bezrobocia i osób dotkniętych tym zjawiskiem.

Naszkiowana powyżej sytuacja przyczyniła się do tego, że w teologii uprawianej na Zachodzie Europy, a zwłaszcza we Francji, zaczęto rewaloryzować pojęcie *individuum* – jednostki. Wyraża się to w trzech aspektach: uznanie zdolności, przydatności i komplementarności każdej jednostki.

Do tego należy dodać spostrzeżenie, że w dobie osłabienia czy wręcz przekreślenia więzów społecznych między jednostkami i grupami z racji (nie jedynej wprawdzie, ale bardzo ważnej) kryzysu na rynku pracy, uwaga refleksji naukowej koncentruje się na aspiracjach, pragnieniach i oczekiwaniach poszczególnych jednostek, poczynając od tych, którzy utracili pracę zarobkową, a niekiedy nawet prawo do zasiłku czy pomocy społecznej.

Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest fakt, że w Europie Zachodniej rodzi się nowa teologia pracy. W centrum jej uwagi nie jest już praca w tradycyjnym znaczeniu, praca zarobkowa – źródło utrzymania jednostki czy rodziny. Refleksja przenosi się na człowieka dotkniętego czy zagrożonego kryzysem społecznym i ekonomicznym, mającego jednak do dyspozycji różne formy aktywności, a przede wszystkim człowieka pragnień i nadziei, sfery religijnej nie wyłączając.

Ekologia społeczna

Jest to kolejny element nowej teologii pracy. Ten nowy, zaskakujący termin wprowadził do nauki Kościoła Jan Paweł II w encyklice społecznej *Centesimus annus* z 1991 r. w nr. 37. Trzeba podkreślić, że właśnie ta encyklika zdobyła duże uznanie we Francji, w środowiskach nastawionych dość krytycznie do papieża. Mimo to termin „ekologia społeczna” nie znalazł na początku większego echa – zjawisko dziwne, jeśli wziąć pod uwagę liczebność i wpływ tzw. ruchów ekologicznych na Zachodzie. Dopiero po jakimś czasie powrócono do tego zwrotu w nowej teologii pracy.

Określenie Jana Pawła II – „ekologia społeczna” – ma duże znaczenie dla myśli teologicznej. Ekologia stała się wyrazem troski współczesnego człowieka o środowisko, w którym żyje – nie tylko najbliższe otoczenie, ale także wszechświat, w którym się znajdujemy. Dodając jej określenie „społeczna”, papież umieszcza ją w nowym kontekście. Termin ten pozwala na pełniejszą refleksję nad zagadnieniem równowagi ekonomicznej i społecznej. Zdaniem B.-M. Duffé ekologia społeczna w istotny spo-

sób odwołuje się do ekologii środowiska i do ekologii w wymianie międzynarodowej²⁰.

Pojęcie ekologii społecznej w odniesieniu do pracy ludzkiej zasługuje na szczególną uwagę. Ujmuje bowiem pracę nie w kategoriach produkcji i konsumpcji, ale w kategoriach równowagi w relacjach między człowiekiem, grupą, zamieszkanym światem oraz elementami naturalnymi. B.-M. Duffé proponuje, by ten termin poszerzyć o „ekologię życia osobistego”²¹. Nie negując potrzeby takiej ekologii, nie można jednak utożsamiać ekologii społecznej z ekologią osobistą.

Dowartościowanie odpowiedzialności

Teologia pracy musi umieścić w swoich rozważaniach odnowiony i dowartościowany sens odpowiedzialności. Jest to ważne szczególnie ze względu na dramat bezrobocia, z którym współczesne społeczeństwa nie potrafią sobie poradzić. Trzeba tak jak dawniej przypominać odpowiedzialność jednostki za wykonywaną pracę, ale to nie wystarczy. Jak bardzo problem odpowiedzialności trzeba byłoby uświadomić osobom, które tworzą czy powinny tworzyć miejsca pracy. Pytanie o stopień odpowiedzialności wraz z konsekwencjami płynącymi z tego pytania trzeba postawić ludziom, którzy pozbawiają swoich bliźnich pracy, zwłaszcza w sytuacji braku rzeczowych argumentów, które mogłyby już nie tyle usprawiedliwić, ile wyjaśnić tego typu działanie. We Francji coraz częściej silnym i wpływowym związkiem zawodowym zarzuca się egoizm i brak odpowiedzialności społecznej. Obok solidarności, konieczna jest także odpowiedzialność nie tylko za swoich członków, lecz także za pozbawionych pracy, a w szerszym zakresie za sprawiedliwość społeczną w państwie. Albowiem jeśli na drodze walki związkowej „wyrывa się” z budżetu narodowego coś dodatkowego dla siebie, często łączy się to z krzywdą innych środowisk.

Odpowiedzialność powinna cechować każde wykonywane zajęcie, nawet najbardziej niepozorne i niedoceniane. Odpowiedzialność, to także sprawa słowa danego i przyjętego. B.-M. Duffé stwierdza, że to nie tylko praca „czyni” człowieka, ale także słowo. Słowo wypowiedziane w sposób poważny i odpowiedzialny musi być wzięte pod uwagę i przez rządzących, i przez rządzonych, na różnej płaszczyźnie.

²⁰ Por. M.-B. Duffé, *L'espérance chrétienne et le sens du travail humain*, s. 19.

²¹ *Tamże*.

Dostrzeżenie w każdym człowieku jego specyficznych wartości

Obecna sytuacja różnych kryzysów ekonomicznych i społecznych, zwłaszcza rozmiar bezrobocia, uświadamiają podstawową prawdę, że człowieka, jego wartości nie wolno mierzyć wykonywaną przez niego pracą zawodową. Ilustracją absurdalności takiego kryterium było, w okresie rządów komunistycznych, gloryfikowanie przodowników pracy, na wzór radzieckiego „stachanowca”. Wyżej wspomnieliśmy już o koncepcji bardzo popularnej we Francji Hannah Arendt. Chodzi o dowartościowanie wszelkich form aktywności ludzkiej, (nazwanej przez nią *vita activa*), a nie tylko pracy zarobkowej. Właśnie w tej aktywności, realizowanej na płaszczyźnie publicznej, człowiek odnajduje siebie, swoje umiejętności, wolność decyzji, bardziej niż w sztywnych ramach pracy zarobkowej. Byłoby jednak błędem, gdyby ta koncepcja miała prowadzić do pomniejszenia wartości, czy wręcz pogardy dla pracy zawodowej.

W momencie silnego rozwoju gospodarczego i ekonomicznego, teologia pracy koncentrowała się na etycznym aspekcie rzeczywistości ekonomicznej. W dobie obecnej i najbliższej przyszłości teologia pracy, zdaniem B.-M. Duffé, winna skoncentrować swoją uwagę na kształtowaniu się wspólnoty ludzkiej, a w jej obrębie na miejscu i roli jednostki w dziejach danego narodu. B.-M. Duffé mówi wręcz o „obietnicy”²², którą człowiek nosi w sobie. Jeśli ją odkryje, wyzwoli w sobie siły i inicjatywy, które mogą dojść do głosu w zakresie kultury, edukacji, usług, wynalazczości i wielu innych. Niestety, B.-M. Duffé nie precyzuje, na czym polega ta obietnica i w jaki sposób odkryć ją i urzeczywistnić dla dobra jednostki i wspólnoty. Można też postawić pytanie, na ile ta nowa koncepcja, dość mglista w swoich zarysach, potrafi przemówić do bezrobotnego, bardziej niż ta, która gloryfikowała pracę, będącą źródłem zarobku.

Trudności w wypracowaniu nowej teologii pracy

Nie ma wątpliwości, że z kryzysem zatrudnienia łączy się ściśle kryzys wartości pracy. Ten stan rzeczy analizuje precyzyjnie francuski naukowiec, publikująca także w czasopismach katolickich, Dominique Méda, w książce zatytułowanej *Praca jako wartość, która zanika*²³. Zdaniem autorki trzeba odmitologizować spojrzenie na pracę. Przywiązy-

²² *Tamże*, s. 20.

²³ D. Méda, *Le travail: une valeur en voie de disparition*, Paris 1995.

wanie do niej w ciągu wieków tak wielkiego znaczenia, powoduje, że bezrobotni tracą całkowicie sens swojej egzystencji, czują się sfrustrowani, odrzuceni przez społeczeństwo, a niejednokrotnie także przez rodzinę i przyjaciół. D. Méda uważa, że przyszłość należy do nowego ujęcia sensu i form aktywności ludzkiej, takich jak zaangażowanie społeczne, działalność kulturalna, relacje międzyludzkie. W takiej koncepcji działania, praca mogłaby odgrywać rolę drugorzędą, pod warunkiem że społeczeństwo wprowadziłoby adekwatny, bardziej wspólnotowy podział dochodów.

Powyższa hipoteza nie jest odosobniona, wydaje się przekonująca, bardziej sprawiedliwa wobec rzeszy bezrobotnych, ukazująca możliwości rozwiązania jednego z największych problemów współczesnego świata, jakim jest bezrobocie. Mimo to ma ona wielu przeciwników, często jest uważana za nierealną utopię, nie tylko w kręgach ultraliberalnych. Z hipotezą D. Méda polemizuje także Jean-Yves Calvez, jezuita, jeden z najwybitniejszych współczesnych specjalistów w zakresie katolickiej nauki społecznej. Swoją polemikę zawarł w publikacji: *Konieczność pracy, zanik czy też redefinicja wartości*²⁴. Autor przypomina, że praca jest drogą, dzięki której człowiek staje się „obywatelem” – pełnoprawnym członkiem społeczeństwa. Nie powinno się więc przeciwstawiać pracy i aktywności społecznej, ale odrodzić te dwa aspekty kultury zachodniej. Z powiązania tych dwóch elementów nadal wypływa dostęp do praw społecznych i politycznych, dzięki któremu jednostka uzyskuje swoje miejsce w społeczeństwie²⁵.

B.-M. Duffé zastanawia się, z wyraźną skłonnością do pewnej skrajności i jednostronności, czy w dobie błyskawicznych przemian rzeczywistości, w której żyjemy, istnieje jeszcze możliwość wypracowania całościowych, strukturalnie uporządkowanych teologicznych syntez naukowych dokoła takich dziedzin jak praca, więź społeczna, relacje międzynarodowe, czy odpowiedzialność jednostki za społeczeństwo i państwo²⁶. Jeszcze kilkanaście lat temu z euforią tworzono nowe przedmioty teologiczne, takie jak teologia rzeczywistości ziemskich, pracy, miasta czy czasu wolnego. Dzisiaj to przedsięwzięcie napotyka wiele trudności, niektórym

²⁴ J.-Y. Calvez, *Nécessité du travail: disparition ou redefinition d'une valeur*, Paris 1996.

²⁵ Cyt. za B.-M. Duffé, *L'espérance chrétienne et le sens du travail humain*, s. 21.

²⁶ Por. tenże, *De la théologie du travail à la théologie de la création*, zwłaszcza fragment: *Czy można jeszcze tworzyć teologię pracy*, s. 10-13.

wydaje się zbędne czy wręcz niemożliwe, ze względu na ograniczony zasięg takiej refleksji, zależność od konkretnej sytuacji, miejsca i czasu, zbyt mocne powiązanie z określoną rzeczywistością, która się ciągle zmienia, jest bardzo nietrwała. Przykładem mogą być gwałtowne zmiany w postępie technicznym (świat informatyki), zmiana układów społeczno-politycznych, upadek ideologii. Z jednej bowiem strony mamy zjawisko mondializacji, ale z drugiej coraz większego zróżnicowania krajów, a nawet poszczególnych grup społecznych. W tej perspektywie, teologia pracy, ukształtowana przez eksperta soborowego M.-D. Chenu w dobie euforii ekonomicznej na Zachodzie, wydaje się niekompatybilna (by użyć określenia z świata informatyki) z dzisiejszym profilem zatrudnienia, masowym i trwałym bezrobociem czy nadprodukcją.

Wątpliwości teologiczne, które formułuje B.-M. Duffé, wpływają także z krytycyzmu etyki społecznej, zwłaszcza związanej z problematyką ekonomiczną, oraz z dyskusji socjologicznych i filozoficznych dotyczących sensu i roli pracy w życiu jednostki i społeczeństwa. Jednym z problemów zasadniczych dla teologii pracy (i dla wielu innych nauk) jest fakt, że pełna integracja jednostki w społeczeństwie dokonuje się przede wszystkim przez wykonywany zawód i jak dotąd nie stworzono innego kryterium. Człowiek pozbawiony pracy zarobkowej znajduje się automatycznie na marginesie życia społecznego.

Inna trudność dla teologii pracy, zdaniem B.-M. Duffé, może wynikać z zawężenia dyskusji do kwestii sprawiedliwego podziału pracy i dochodów. Taki bowiem podział, konieczny z etycznego punktu widzenia, w jakimś stopniu może zmniejszyć bezrobocie, ale nie usunie go całkowicie, ze względu na jego rozmiar i zróżnicowany charakter, a ponadto nie przywróci aktualnym bezrobotnym odpowiedniego i godnego miejsca w społeczeństwie. Gdyby miały się sprawdzić pesymistyczne prognozy niektórych ekonomistów, socjologów i polityków, że niezależnie od wysiłków rządów i instytucji nie będzie pracy dla wszystkich²⁷, to jednak społeczeństwo (państwo) nigdy nie może zwolnić się od obowiązku zapewnienia swoim członkom trzech niezbędnych rzeczy: minimum koniecznego do życia, integracji społecznej i dostępu do oświaty.

²⁷ To przekonanie wyraża między innymi André Gorz, należący do środowiska katolickiego, cieszący się wielkim autorytetem we Francji, w książce: *Misères du présent, richesse du possible*, Paris 1997.

Przyczynki do nowej teologii pracy

Nie ma wątpliwości, że myśl społeczna Kościoła ma cenny wkład w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania dręczące nie tylko jednostki, lecz liczne społeczeństwa, a nawet w jakimś stopniu – w epoce mondializacji i globalizacji – całą współczesną ludzkość. Dotyczy to w stopniu szczególnym tzw. kwestii społecznych: problematyka pracy, wynagrodzenia, prawo zrzeszania, liberalizm ekonomiczny i inne. Niestety, niewiele jest tekstów zajmujących się wprost problemem bezrobocia. To zjawisko, które obrazowo można porównać do epidemii obecnych czasów, pozostaje nadal w cieniu, niejako na obrzeżach refleksji na temat pracy. Biorąc najprostszą, etymologiczną definicję bezrobocia (bez roboty) jako braku pracy zarobkowej, najbardziej wartościowa refleksja na temat pracy, jako źródła utrzymania, pozostawia ludzi bezrobotnych poza jej zasięgiem. W skrajnym ujęciu, można nawet mieć wrażenie, że podkreślanie konieczności, wartości i godności pracy (utożsamionej z pracą zarobkową) w odniesieniu do ludzi, którzy zostali niesłusznie jej pozbawieni, zakrawa na ironię. Znaczna część tych ludzi bowiem zawsze szanowała pracę i pragnęłaby odzyskać ją za wszelką cenę. Powstaje więc pytanie, na ile „klasyczna” czy „tradycyjna” teologia pracy, ukształtowana w okresie, gdy każdy, kto chciał, mógł uzyskać pracę²⁸, jest w stanie uwzględnić problematykę bezrobocia, jako zjawiska stałego, związanego z przemianami gospodarczo-ekonomicznymi. Wielu ekonomistów i polityków coraz częściej twierdzi, że bezrobocia nie da się uniknąć, można jedynie łagodzić jego skutki. Społeczna myśl Kościoła, uznając autonomię rzeczywistości ziemskich, nie może ignorować podstawowych prawideł ekonomii, ale równocześnie w imię troski o człowieka musi zdecydowanie przeciwstawiać się fali bezrobocia. Teologia pracy i katolicka nauka społeczna, w ścisłym powiązaniu, winny wypracować określoną koncepcję w odniesieniu do zjawiska bezrobocia i ludzi nim dotkniętych.

Nowa teologia pracy powinna więc zacząć od nowego spojrzenia na pracę, jej definicję, zakres, sposoby wykonywania. Nie wolno pojęcia „praca” ograniczać do stałego zajęcia, za które otrzymuje się pensję. Być może, że mając to na uwadze, lepszym określeniem byłyby termin „teologia aktywności ludzkiej” czy też, „teologia działania ludzkiego”. Wydaje się jednak, że nie tyle trzeba zmienić dotychczasowe określenie, ile nadać mu nowy, pogłębiony sens, odpowiadający współczesnej rzeczy-

²⁸ Na Zachodzie był to okres tzw. boomu ekonomicznego, a w krajach pod rządami komunistycznymi praca była podstawowym prawem człowieka (swoiście pojmowanym i realizowanym).

wistości. Istotne jest to, by w tej nowej teologii pracy znaleźli swoje miejsce i odnaleźli swoją godność także ludzie dotknięci bolesnym zjawiskiem bezrobocia.

W wielowątkowej dyskusji na temat pracy i bezrobocia nie brak na szczęście głosu Kościoła²⁹. Kościół w swoim nauczaniu musi uwzględnić zarówno potrzeby i prawa jednostki – w imię personalizmu chrześcijańskiego – jak i autentyczne dobro (zwane potocznie interesem) całego społeczeństwa. Antropologia chrześcijańska oraz katolicka nauka społeczna mają w tym zakresie wiodącą rolę do odegrania. To one stanowią fundament konstruowania teologii pracy. W tym zadaniu trzeba jednak wiele cierpliwości, pokory i realizmu. Albowiem, jeśli tradycyjna teologia pracy już nie wystarcza, to na nową trzeba będzie jeszcze poczekać. Na razie niewielu teologów zajmuje się teologią pracy, i ciągle szukają „właściwego projektu i elementów konstrukcyjnych”, dostosowanych do zmienionej rzeczywistości religijnej, ekonomicznej, społecznej i politycznej. Mimo tych zastrzeżeń, ukształtowanie nowej teologii pracy staje się ważnym i pilnym zadaniem Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Jest to znak czasu i element nowej ewangelizacji.

ks. Bronisław MIERZWIŃSKI

²⁹ Stanowiąc to będzie przedmiot odrębnej refleksji w publikacji przygotowywanej przez autora niniejszego artykułu.