

Krystian Wojaczek

O eklezjologię doczesnej pracy ludzkiej

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 13, 105-118

1980

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRYSTIAN WOJACZEK

O EKLEZJOLOGIĘ DOCZESNEJ PRACY LUDZKIEJ

WSTĘP

Okres ostatnich dziesiątków lat charakteryzuje olbrzymia literatura z zakresu teologii rzeczywistości ziemskich, w tym również teologii pracy. Dyskusje nad teologicznym znaczeniem pracy przeniosły się zasadniczo do wewnątrz wskazanego działu teologii. Chodzi w nich przede wszystkim o wytyczenie dalszych kierunków rozwoju problematyki, która w przeważającej mierze, do niedawna jeszcze, odnosiła pracę ludzką do dzieła Stworzenia, Odkupienia i częściowo eschatycznego przeznaczenia świata i człowieka. Świadomość niewystarczalności tych ujęć gwałtownie narasta w latach siedemdziesiątych bieżącego stulecia. Na gruncie polskim jako pierwszy pisze o tym Cz. S. Bartnik w 1977 r. Jako jedne z dziedzin ukazania znaczenia pracy ludzkiej wyliczone zostają „nauka o Kościele” i „sakramentaloogia”¹. Wydaje się, że te dwie dziedziny połączone w naukę o urzeczywistnianiu się Kościoła w świecie przez wypełnianie misji prorockiej, kapłańskiej (sakramenty) i pasterskiej, odniesioną do doczesnej pracy ludzkiej, mogą stać się nowym kierunkiem efektywnych dla Kościoła i ludzkiej pracy badań. Dla zagwarantowania poprawności i efektywności tych poszukiwań konieczne są pewne uściślenia metodologiczne.

Najpierw należy zaznaczyć, że chodzi o pracę doczesną, czyli działalność ludzką zmierzającą do poprawy (szeroko rozumianych) warunków bytowania w świecie a pośrednio (przez nie) do rozwinięcia osobowego bycia człowieka w relacjach z innymi ludźmi i Bogiem. Konieczne jest rozróżnienie pracy doczesnej od ściśle apostołowskiej, która pełni inną rolę w samorealizacji Kościoła aniżeli praca doczesna.

Po wtóre praca ludzka nie może być rozumiana wyłącznie jako „wykonanie dzieła”, ale musi objąć przygotowanie do wykonania dzieła, wykonanie, przeznaczenie efektów tego działania i ich zużytkowanie. Obecnie szczególnie mocno akcentuje się dwa ostatnie człony pojęcia „praca”, w dążeniu do eliminacji zagrożeń powodowanych pracą w dotychczasowym jej ukształtowaniu. Istotnym zadaniem eklezjologii pracy ludzkiej w tym ujęciu jest wypracowanie wskazań dla działalności praktycznej Kościoła w świecie współczesnej pracy.

I. PRZESŁANKI POWSTAWANIA EKLEZJOLOGII PRACY

Pojawienie się na gruncie teologii tendencji rozpatrywania znaczenia pracy ludzkiej w odniesieniu do nauki o Kościele, który pełni swą misję w świecie gwałtownych przemian inspirowanych ludzką pracą, jest uwa-

¹ Cz. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, 22.

runkowane bardziej ogólnymi tendencjami w samej teologii. Należy tu wskazać problem znaków czasu, badania biblijne dotyczące szczególnie idei podobieństwa człowieka do Boga, wreszcie coraz lepiej sprecyzowaną problematykę autonomii rzeczy ziemskich.

a. *Spojrzenie na pracę w kategoriach znaków czasu*

Przemiany gospodarcze i społeczne, wynikłe z zastąpienia narzędzi ręcznych maszyną, a manufaktur fabryką, od XIX w. zmieniły zasadniczo przedmiot oddziaływania Kościoła. Zaistniała sytuacja ujawniła niewystarczalność a tym samym i nieskuteczność oddziaływania Kościoła, który skłaniał się w stronę spirytualizmu. M. D. Chenu pisze, że moralizm chrześcijański XIX w., z którym Kościół zwracał się do ludzi w nowej sytuacji społeczno-gospodarczej, polegał na umożliwieniu ludziom wykonującym pracę fizyczną jedynie z zewnątrz przeniknąć duchem chrześcijańskim swoją działalność. W tych kategoriach praca była zajęciem, w którym z racji jego materialności nie dostrzegano wartości, jaką mogłaby wnieść w rozwój duchowej strony człowieka. W związku z tym szukano kompensaty duchowej poza miejscem pracy, materia, ramami zawodu². Wobec pogłębiającego się rozdziału pomiędzy społecznościami wciągany w tok coraz szybszych i głębszych przemian a Kościołem, głoszącym zbawienie członków tych społeczności, pojawia się zainteresowanie Kościoła kwestią społeczną. Encykliki Leona XIII *Rerum novarum* i Piusa XI *Quadragesimo anno* są przykładem uwzględnienia w jakiejś mierze, w stanowisku Kościoła wobec ówczesnego świata dokonujących się przemian w zakresie ludzkiej pracy. Są również wyrazem rodzącej się świadomości Kościoła o konieczności określenia nowych relacji wobec zmieniającej się rzeczywistości. Przez fakt pozytywnego zajęcia się przemianami wywołanymi ludzką pracą, przygotowują podstawę do późniejszego potraktowania przez Kościół warunków historycznego rozwoju ludzi i społeczeństw jako czynników, które nie tylko wymagają naświetlenia ze strony objawienia, interpretowanego przez Kościół, ale przyczyniają się do jego zrozumienia i aktualizacji. W tym znaczeniu można mówić o wspomnianych dokumentach jako przygotowujących grunt do percepcji ludzkiej pracy w kategoriach znaków czasu.

W ścisłym znaczeniu percepcję ludzkiej pracy w kategoriach znaków czasu można dopiero odnaleźć w dokumentach Jana XXIII. Encyklika *Mater et magistra* nawiązuje do encyklik *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno*. Wyliczając dokonujące się w świecie przemiany, papież wskazuje, że celem encykliki jest sprecyzowanie nauki Kościoła wobec jawiących się problemów³. W zamyśle Jana XXIII oddziaływanie Kościoła powinno sięgać samych przyczyn dokonujących się przemian, aby wprowadzić w nie wartości chrześcijańskie. Praca jawi się tu jako wartość, która kształtuje nowe oblicze świata. W zależności od tego kto i jak będzie pracował, używając nowych maszyn, takie pojawią się przeobrażenia świata jako efekt tej pracy. Stąd podkreślana mocno przez papieża konieczność obecności chrześcijan w twórczej pracy. Odtąd już niedaleko do postulatu wypracowania odpowiedniej duchowości ludzi pracujących w zmienionych warunkach społeczno-ekonomicznych, którego wyrazem jest chociażby świadomość apostołstwa robotników wśród robotników.

² *Civilisation technique et spiritualité nouvelle*, w: *La parole de Dieu*, t. 2, Paris 1964, 145—147.

³ Jan XXIII, *Mater et magistra*. Tłum. pol., Kraków 1969, 20—22.

Świadomość ta uwydatniła się wyraźnie wśród tzw. „księży robotników”. Fakt pracy księży jako robotników, w zakładach pracy na równi z innymi robotnikami pochodzi z dążenia do osiągnięcia jak najlepszej płaszczyzny porozumienia z ludźmi świata pracy, aby im przekazać Orędzie Ewangelii⁴.

Samo wyrażenie „znaki czasu” występujące w bulli *Humanae salutis* z 25 XII 1961 r. wskazuje na zamierzenia papieża względem zwoływanego tym dokumentem soboru. Myślenie kategoriami „znaków czasu” zgodnie z życzeniem Jana XXIII miało być metodą prac soborowych zmierzających do odnowy Kościoła i jego samookreślenia w aktualnej rzeczywistości.

Dokumentem, który wprawdzie w tekście oryginalnym nie zawiera samego wyrażenia „znaki czasu”, ale którego podstawą jest myślenie kategoriami znaków czasu jest encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*. Każda z czterech części encykliki kończy się wymienieniem znaków czasu. W podobny sposób jest potraktowana w części piątej ludzka praca, przedmiot i zarazem przyczyna obserwowanych przeobrażeń. Właśnie praca ze względu na dokonujące się w niej przemiany wymaga ciągłego odnoszenia jej do wiary i miłości⁵, aby przez to sprawy społeczne z dnia na dzień dostosowywać do założeń sprawiedliwości⁶.

Mimo wyraźnej intencji Jana XXIII, by sobór obrał jako podstawę swych prac, określających stosunek Kościoła do świata dzisiejszego, znaki czasu, projekty opracowane przez komisje przedsoborowe nie przyznały tym znakom funkcjonalnej wartości. Teksty tych projektów ograniczały się do abstrakcyjnego i jurydycznego ujmowania Kościoła. Dopiero przy końcu pierwszej sesji postanowiono, że centrum, wokół którego będą się rozwijać dalsze prace, ma być Kościół, który sam winien odpowiedzieć sobie na pytanie o istotę swojego posłannictwa do świata. Wraz ze światem w rozważaniach soborowych pojawia się historia. Wobec wymiarów historycznych ekonomii chrześcijańskiej pojawiają się na wokandzie soboru znaki czasu.

Dokumentem soboru, który najwyraźniej jest zbudowany w oparciu o te kategorie myślenia jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Kościół jako stróż depozytu słowa Bożego, nie zawsze mając gotową odpowiedź na poszczególne zagadnienia, „pragnie światło objawienia łączyć z doświadczeniem wszystkich ludzi, żeby oświetlać drogę na jaką świeżo wkroczyła ludzkość”⁷. Metoda postępowania soborowego mogła się rozwinąć na przygotowanym przez Jana XXIII gruncie pozytywnego podejścia do zmieniającego się świata. Ustosunkowanie się papieża do świata, wynikające z obserwacji pozytywnego wartościowania świata przez ludzi zaangażowanych w jego budowę znalazło oddźwięk w całej konstytucji *Gaudium et spes*, a szczególnie w numerze 11: „Lud Boży (...) stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać (...) prawdziwe znaki obecności Bożej”. Dzięki takiej konstrukcji konstytucja *Gaudium et spes* stała się dokumentem, w którym zawarta została przeważająca większość tekstów dotyczących pracy ludzkiej.

Soborowe spojrzenie na ludzką pracę w kategoriach znaków czasu wy-

⁴ Paweł VI, *Alloc. „Le prêtre dans le monde du travail”*, DC 61 (1964) k. 869.

⁵ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 152.

⁶ Tamże, nr 155.

⁷ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” (KDK), nr 33.

raża świadomość konieczności objęcia działalnością Kościoła pracy ludzkiej w procesie jej przemian, jako zasadniczej przyczyny większości przemian dokonujących się we współczesnym świecie, w którym Kościół pełni misję krzewienia Królestwa Bożego.

Takie spojrzenie na pracę ludzką charakteryzuje nauczanie papieża Pawła VI. Głosi on, że Kościół nie szuka w środowiskach robotniczych tylko zrozumienia w zakresie zewnętrznym, jakiegoś porządku i dyscypliny. Kościół pyta o wiarę w sercach robotników⁸. Wiara, która rodzi się ze słyszenia (Rz 10,17) wymaga od Kościoła adekwatnego do zmieniających się warunków ludzkiej pracy przekazu Ewangelii.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie nauczanie Jana Pawła II, który wprost inspiruje Kościół do zaangażowania na rzecz usuwania negatywnych skutków pracy ludzkiej, ujawniających się obecnie w skali globu. Pisze on: „Kościół jest w tej sprawie żywo zaangażowany, uważa bowiem za swoje posłannictwo, za swoją służbę, za sprawdzian wierności wobec Chrystusa — być Kościołem ubogich. Ubodzy zaś pojawiają się pod różnymi postaciami, pojawiają się w różnych miejscach i w różnych momentach, pojawiają się w wielu wypadkach jako wynik naruszenia godności ludzkiej pracy, bądź przez to, że zostają ograniczone możliwości pracy, a więc przez klęskę bezrobocia, bądź przez to, że zanizła się wartość pracy i prawa, jakie z niej wynikają, w szczególności prawo do sprawiedliwej płacy, do zabezpieczenia osoby pracownika oraz rodziny”⁹.

b. *Biblijna idea „człowieka — obraza Boga” — podstawa szerszego spojrzenia naprzec*

Najczęściej ideę „obrazu Boga” interpretuje się jako duchowe wyposażenie człowieka, przejawiające się jego rozumnością i wolnością. Rozumienie to przyjęła Szkoła Aleksandryjska. Pod wpływem myśli greckiej dopatrywała się obrazu Boga jedynie w naturze duchowej człowieka, zwłaszcza zaś w jego umyśle jako podmiocie łaski, z racji szczególnego pokrewieństwa z naturą Boga. Tendencję tę reprezentowali głównie: Orygenes, Atanazy Aleksandryjski, Klemens Aleksandryjski, częściowo Grzegorz z Nyssy, Jan Damasceński, na Zachodzie — Ambroży z Mediolanu¹⁰. Interpretacja taka jest właściwa idei hellenistycznej, której wpływ obejmuje jedynie najpóźniejsze księgi Starego Testamentu oraz Nowy Testament. Dlatego bliższą myśli autora biblijnego jest nie hellenistyczna, ontologiczno-statyczna, interpretacja idei „człowieka — obrazu Boga”, lecz bardziej zbliżona do mentalności semickiej interpretacja funkcjonalno-dynamiczna¹¹. W tym ujęciu idea „obrazu Boga” wyraża sposób w jaki człowiek realizuje siebie samego przez swoje relacje z Bogiem, innymi ludźmi i ze światem. Bóg w swoim objawieniu mówi w pierwszym rzędzie do człowieka a nie o człowieku. Pozwala dojrzeć w ten sposób człowiekowi kim On chce być dla człowieka i kim człowiek jest i może być dla Boga¹². Pod wpływem tradycji semickiej Szkoła Antiocheńsko-Syryjska utrzymywała, że nie tylko dusza, ale również ciało ludzkie uczestniczy

⁸ Paweł VI, *Alloc. "L'Eglise et le monde du travail"*, DC 63 (1966) k. 1943.

⁹ Jan Paweł II, *Laborera exercens*, nr 8.

¹⁰ W. Hryniewicz, *Człowiek istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: *Być człowiekiem*, Poznań—Warszawa 1974, 238.

¹¹ M. Filipiak, S. Rumiński, *Biblijno-teologiczne ujęcie problematyki antropologicznej*, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, Poznań 1977, 82.

¹² P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972, 46.

w godności obrazu Bożego. Cały człowiek został stworzony na „obraz Boga”. Przedstawicielami byli częściowo Grzegorz z Nyssy, w XIV w. Grzegorz Palamas, w Kościele Zachodnim Tertulian i Laktancjusz. Za Ireneuszem większość z nich posługuje się rozróżnieniem pomiędzy obrazem i podobieństwem Boga. Obrazem jest ontyczna struktura człowieka, zwłaszcza z rozumem i wolną wolą, podczas gdy podobieństwo charakteryzuje się posiadaniem Ducha Świętego. Podobieństwo należy do wymiaru łaski utraconej w Adamie i przywróconej przez Chrystusa¹³.

Człowiek stworzony na „obraz Boga” pozostaje przede wszystkim w relacji ze Stwórcą. Według Księgi Rodzaju Bóg w stwarzaniu nie odwołuje się do żadnego stworzenia, lecz daje swe polecenia i rozkazy w formie nieosobowej, w trzeciej osobie: „... niech się stanie światło ... niech się zbiorą wody ...” Tylko człowiek jest dla Boga „kimś”: Bóg stwarza go inaczej niż inne byty, daje mu coś z siebie i dlatego człowiek może być „obrazem Boga”. Człowiek jest jedynym rozmówcą Boga na ziemi¹⁴.

Księga Rodzaju uczy, że „człowiek — obraz Boga” został stworzony jako mężczyzna i niewiasta (Rdz 1,27). Autor biblijny sugeruje przez to, że niemożliwość znalezienia przez człowieka godnej sobie pomocy wśród zwierząt (Rdz 2,20) i jego zdolność do wspólnoty z drugim człowiekiem znajdują swoje wyjaśnienie w „obrazie Boga”. W ten sposób podkreślenie dwupłciowości rodzaju ludzkiego w odniesieniu do idei „obrazu Boga” może być rozumiane jako podkreślenie specjalnie ludzkiej zdolności do dialogu i wspólnoty między ludźmi¹⁵.

Człowiek jako „obraz Boga” ma szczególne powołanie do kierowania swoim własnym losem. Jest on jedynym stworzeniem, które otrzymuje od Boga polecenia obwarowane sankcjami. „Z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz niechybnie umrzesz” (Rdz 2,17). Ta groźba jest znakiem, że od samego początku została przewidziana możliwość odmowy, czyli odwrócenia się od swojego powołania. Nierozzerwalnie z tym jest związana odpowiedzialność człowieka za swoje czyny. „Człowiek — obraz Boga” ma sobie podporządkować ziemię i uczynić z niej godne siebie mieszkanie¹⁶.

Ukazanie idei „obrazu Boga” jako źródła ludzkiej pracy wymaga, aby tę funkcję „człowieka — obrazu Boga” rozpatrywać w kontekście dwu poprzednich: uzdolnienia i powołania człowieka do życia w osobowej relacji z Bogiem oraz innymi ludźmi. Teologiczne znaczenie pracy ludzkiej jawi się w tej perspektywie jako wynik zależności osobowych relacji człowieka z Bogiem i ludźmi od pracy. Zależność ta dotyczy nie tylko wykonania dzieła, w którym człowiek rozwija się jako człowiek, albo degraduje swoje człowieczeństwo. Obejmuje ona całokształt uwarunkowań rozwoju osobowych relacji człowieka z Bogiem i ludźmi, kształtowanych pracą, czyli wykonaniem, przeznaczeniem i zużytkowaniem tego co się wytworzyło. Zależność ta zachodzi na płaszczyźnie indywidualnych relacji poszczególnych ludzi, różnych szczeblach relacji pomiędzy społecznościami danego narodu, oraz na płaszczyźnie międzynarodowej. Żadna z płaszczyzn ujawniania się skutków ludzkiej pracy nie jest obojętna dla rozwoju osobowych relacji człowieka z Bogiem i ludźmi, które we wzajemnym powiązaniu są bezpośrednim przedmiotem misji Kościoła.

¹³ W. Hryńiewicz, dz. cyt., 239.

¹⁴ M. Filipiak, S. Rumiński, dz. cyt., 82.

¹⁵ *Tamże*, 82—83.

¹⁶ *Tamże*, 83.

Interesując się teologicznym znaczeniem ludzkiej pracy, Kościół zaczyna obejmować całokształt uwarunkowań, jakie ona stwarza dla przedmiotu jego misji. „Człowiek — obraz Boga”, czyli w jego relacjach do Boga i ludzi, staje się (punktem zwrotnym odnoszenia Kościoła, pełniącego powierzona¹ mu przez Chrystusa misję, do doczesnej ludzkiej pracy, w jej całościowym wymiarze.

c. Autonomia doczesnej pracy ludzkiej jako warunek określenia jej funkcji eklezjalnej

Jedną z głównych przyczyn umożliwiających rozwijanie eklezjologii doczesnej pracy ludzkiej jest bardziej teologiczne, współcześnie, podejście i przynajmniej częściowe rozwiązanie teoretyczne problemu autonomii rzeczywistości ziemskich, do których należy ludzka praca.

Dotychczasowy rozwój teologii pracy charakteryzuje rozbudowa dwu przede wszystkim traktatów: o Stworzeniu i Odkupieniu. Ujęcia te mogły się dynamicznie rozwijać między innymi dlatego, że eksponują własną wartość pracy ludzkiej. W dziele Stworzenia, oprócz nakazu Stwórcy do panowania nad ziemią, praca jako rzeczywistość stworzona została określona, wspólnie z całym stworzeniem, jako dobra (Rdz 1,31). Podobnie rzecz się ma z dziełem Odkupienia, którego Jezus Chrystus dokonał całym swoim życiem, w tym również pracą.

W zgoła innej sytuacji znajdowały się próby odniesienia doczesnej pracy ludzkiej do działalności Kościoła. Rozbieżność celów już na pierwszy rzut oka staje się oczywista. Praca ludzka zmierza do rozbudowy i przemian świata. W tym celu posługuje się własnymi metodami i środkami. Cel Kościoła jest eschatologiczny, czemu służą adekwatne środki używane w jego działalności. W dodatku próby odniesienia doczesnej pracy ludzkiej do działalności Kościoła nastąpiły w czasie występowania silnych tendencji desakralizacyjnych w świecie i samym Kościele. W takim kontekście próby tworzenia eklezjologii pracy narażone były na oskarżenie o nowe usiłowanie sakralizacji ludzkiej pracy.

Sytuacja zmienia się zasadniczo po Soborze Watykańskim II, który podejmuje problem autonomii rzeczywistości ziemskich, w tym także ludzkiej pracy.

Praca ludzka jest określana w dokumentach soborowych jako działalność zmierzająca do poprawy ludzkiego bytowania w świecie¹⁷. Z samej więc definicji jest rzeczywistością należącą do świata. Świat oznacza tu zespół pozytywnych wartości naturalnych, należących do porządku doczesnego, lub „całą rodzinę ludzką w kontekście tych wszystkich rzeczywistości, wśród których ona żyje”¹⁸. Posiadanie przez świat własnych praw rozwoju, będących uszczegółowieniem własnej wartości świata określa się przymiotnikiem „świecki”. Zadaniem ludzi jest stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować prawa rządzące światem¹⁹. Działalność ta wymaga właściwych poszczególnym dziedzinom zasad i metod postępowania²⁰. Nierozwiązanym dotychczas zagadnieniem jest, co w konkretnej dziedzinie jest ostatecznie wyznacznikiem tych zasad i metod kształtujących proces pracy. W literaturze przedmiotu problem ten najczęściej usiłuje się rozwiązać biegunowo, stawiając jako kryterium

¹⁷ KDK, nr 34.

¹⁸ *Tamże*, nr 2.

¹⁹ *Tamże*, nr 36.

²⁰ *Tamże*, nr 59.

określające te zasady albo przedmiot ludzkiej pracy, albo podmiot, podporządkowując drugi biegun głównemu kryterium. Wydaje się, że rozwiązaniem optymalnym jest wyprowadzenie zasad kształtujących pracę z obydwu biegunów we wzajemnej ich konfrontacji. Wskazane zasady i cele określające kształt ludzkiej pracy stanowią o jej niezależności i samodzielności, odróżniając świecką pracę od rzeczywistości sakralnej. Tak ujęta autonomia ludzkiej pracy jest określona w nauczaniu Kościoła, okresu Soboru Watykańskiego II jako „słuszna”²¹.

Oprócz pozytywnego określenia autonomii rzeczy doczesnych występuje jej określenie przez zaprzeczenie. „Lecz jeśli słowem autonomia rzeczy doczesnych nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania”²². Podwójne uzasadnienie tego orzeczenia jest zawarte w *Gaudium et spes* nr 36. „Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy.”

Uzasadnienie pierwszego wskazuje na bytową zależność całego świata od Boga, który po powołaniu świata do istnienia nadal go podtrzymuje. „Świeckość” rzeczywistości doczesnej zasadzająca się na posiadaniu własnej wartości i praw, ma swoje źródło w samym powołaniu jej taką do istnienia przez Boga w akcie stworzenia. Księga Rodzaju określa to słowami: „I widział Bóg, że wszystko co uczynił było bardzo dobre” (1, 31). Podtrzymywanie przez Boga w istnieniu rzeczywistości przez siebie stworzonej jest bezustannym działaniem potwierdzającym jej „świeckość”, czyli właściwą autonomię. Odcięcie tej rzeczywistości od Boga jest przekreśleniem jej wartości i praw, czyli przekreśleniem jej „świeckości”.

Ontologiczne uzasadnienie „świeckości” świata, w tym ludzkiej pracy, nie jest ograniczone tylko do aktu stworzenia i podtrzymywania świata przez Boga w istnieniu. Dokumenty soborowe odnoszą rzeczywistość świecką do natury ludzkiej, która w osobie Jezusa z Nazaretu zjednoczyła się z naturą Boską. Dzięki temu uczestnictwu świata przez pośrednictwo natury ludzkiej Jezusa, w zjednoczeniu hipostatycznym, jest ugruntowana jego świeckość. Przyniesione przez Chrystusa zbawienie „nie tylko nie pozbawia porządku doczesnego jego własnej autonomii, własnych celów, praw, środków, znaczenia dla dobra ludzi, ale raczej podnosi jego moc i wartość...”²³.

Po wtóre „świeckość” świata partycypuje w rewelatywnej funkcji historiozbawczego działania Boga, na co wskazuje stwierdzenie, „że wierzący zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy”²⁴. Stworzenie jest pierwszym etapem historii zbawienia, na którym rzeczy stworzone są świadectwem objawienia się Boga człowiekowi. Funkcję tę pełnią przez swoją „świeckość”, czyli wartości i prawa im właściwe, które zostały w nich złożone przez Stwórcę. Może więc tę funkcję pełnić ludzka praca przez swoją „świeckość”.

Historia zbawienia osiągnęła pełnię we Wcieleniu, życiu i dziele paschalnym Jezusa Chrystusa. W osobie Jezusa Chrystusa, dzięki zjedno-

²¹ Tamże, nr 36.

²² Tamże.

²³ Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (DA), nr 7.

²⁴ *Gaudium et spes* nr 36.

czeniu hipostatycznemu, ludzka natura stała się najdoskonalszym narzędziem objawienia Boga ludziom. „Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14,9) przez całą swoją obecność i okazanie przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha Prawdy, objawienie doprowadził do końca...”²⁵

Wzajemna relacja pracy Jezusa jako rzeczywistości świeckiej i np. Jego nauczania, które miało na celu przede wszystkim głoszenie Ewangelii, czyli było działaniem w szczególny sposób poświęconym wypełnieniu misji objawiania się Boga ludziom (sakralnym), nie polegała na ich wykluczeniu się i przeciwstawianiu. Zarówno jedno jak i drugie, każde na swój sposób, pełniło funkcję objawiania Boga ludziom, wzajemnie się uzupełniając w służbie dziełu zbawienia. Praca Jezusa z Nazaretu (np. ciesielska) pełniła funkcję rewelatywną przez zachowanie swojej tożsamości, czyli słusznej autonomii. Pozbawienie jej własnej wartości i praw uniemożliwiłoby pełnienie przez nią tej funkcji.

Dzieło zbawienia Jezus Chrystus polecił kontynuować Kościołowi. Pojmując wypełnienie tej misji, Kościół nie może pominąć jakiegokolwiek elementu dzieła powierzonego mu przez Chrystusa. Podjęcie go w całej rozciągłości domaga się określenia roli doczesnej pracy ludzkiej w procesie samorealizacji Kościoła, stosownie do epoki, w której ona się dokonuje i przy zachowaniu słusznej autonomii tej pracy.

II. DOCZESNA PRACA LUDZKA A URZECZYWISTNIANIE SIĘ KOŚCIOŁA W ŚWIECIE

Współczesne poszukiwania dotyczące określenia wzajemnej relacji doczesnej pracy ludzkiej i działalności Kościoła w świecie, dla których korzystną atmosferę stworzyły orzeczenia Soboru Watykańskiego II, poprzedzone zostały pewnymi pracami w tym kierunku przedsoborowych autorów teologii pracy. Wymienić tu należy: G. Thilsa, M. D. Chenu, H. Rondeta, kardynała S. Wyszyńskiego, czy wreszcie P. Teilharda de Chardin²⁶.

a. *Przedsoborowe przyczynki do eklezjologii pracy ludzkiej*

W ujęciu wyżej wymienionych autorów znaczenie pracy ludzkiej ukazane jest przede wszystkim w świetle nauki o Stworzeniu i Odkupieniu. Pojawiają się też pewne próby określenia jej roli w procesie pełnienia przez Kościół jego misji w świecie.

Wydaje się, że pewnym wyrazem tej świadomości jest fakt, iż u większości autorów inspiracją do rozwijania teologii pracy były własne doświadczenia duszpasterskie, oraz obserwacje negatywnych przemian zachodzących w życiu religijnym ludzi wierzących, szczególnie robotników, pod wpływem przemian społeczno-gospodarczych. Teilhard de Chardin, poddając krytyce wartościowanie pracy wyłącznie w oparciu o intencję człowieka pracującego, wykazuje szkodliwość tego rozwiązania dla zaangażowania wierzących w rozwój świata, ich życia religijnego, oraz praktyki duszpasterskiej Kościoła²⁷. Kardynał Stefan Wyszyński wska-

²⁵ Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum* (KO), nr 4.

²⁶ P. Teilhard de Chardin najwcześniej podjął tę problematykę. Jednak pisma jego zostały „odkryte” stosunkowo późno i ich oddziaływanie publiczne w tej materii jest późniejsze, aniżeli wymienionych poprzednio autorów.

²⁷ *Środowisko Boże*, Warszawa 1964, 35.

zuje, że praca w epoce przemian stała się obiektem zainteresowania różnych grup społecznych, które dążą do takiego nią pokierowania, ażeby uzyskać z niej jak najwięcej korzyści dla siebie. Stąd na czoło zostaje wysunięta materialna wartość produkcji jako jedyne kryterium oceny wartości pracy. Pominięcie wkładu pracy w rozwój osoby ludzkiej przy jej ocenie sprawia, że człowiek jest traktowany jako środek produkcji dóbr materialnych. To z kolei prowadzi do powstania warstwy proletariatu zmuszonego nędzą do pracy w maksymalnym wymiarze godzin i w ciężkich warunkach. Nie pozostaje to obojętne wobec życia religijnego tych ludzi, ani wobec Kościoła, który pełni względem nich posługę religijną. Jednostronne wykorzystanie sił i czasu człowieka pracy, oraz praca w zmienionych warunkach środowiskowych są zagrożeniem dla życia wewnętrznego ludzi wierzących. Zdaniem Prymasa, podobnie jak M. D. Chenu, jedną z przyczyn utraty wiary przez robotników jest obojętność Kościoła wobec ich wyzysku. Stąd zadaniem Kościoła jest ukazanie wewnętrznego związku między życiem religijno-moralnym a pracą, aby właściwie tę pracę ukształtować²⁸.

M. D. Chenu natomiast wskazuje, że Kościół zbyt późno zajął się problematyką ludzkiej pracy w jej nowym wymiarze — jako siłą społeczną i dlatego przemiany, które dokonały się pod jej wpływem, wymknęły się oddziaływaniu Kościoła, prowadząc do rozpowszechnienia się ateizmu w środowiskach zaniedbanych pod względem duszpasterskim, podczas gdy dokonujące się przemiany mogły stanowić sprzyjające okoliczności wypełnienia przez Kościół jego misji religijnej. Warunkiem było wcześniejsze dostrzeżenie i wyeksponowanie w świetle objawienia znaczenia pracy ludzkiej, oraz właściwe pokierowanie jej rozwojem. Wypracowywana teologia pracy ma w jakiejś mierze uzupełnić zaniedbania w tym zakresie²⁹.

G. Thils wskazuje na dużą aktywność ludzi niewierzących w porównaniu z małym zaangażowaniem, a nawet zagubieniem w toku zachodzących przemian, ludzi wierzących. Ponieważ praca ludzka nie pozostaje obojętna wobec realizacji Bożego planu w stosunku do świata, bo albo jest współpracą z Bogiem, wprowadzając w świecie zamierzony przez Niego ład, albo niszczy ten ład wbrew Bożemu zamierzeniu, powstaje konieczność zaktywizowania ludzi wierzących, aby wprowadzali w świecie ład zamierzony przez Boga. To jest zadaniem Kościoła i teologii pracy³⁰.

Przeprowadzona synteza uwarunkowań inspirujących wskazanych autorów do zajęcia się teologią pracy, mimo pewnego zróżnicowania wykazuje jedną cechę wspólną, mianowicie nastawienie na praktykę duszpasterską, której miała służyć w sytuacji w jakiej znalazł się Kościół, teologia pracy. To praktyczne nastawienie znajduje różne odbicie w samej problematyce teologii pracy u poszczególnych autorów.

Najczęściej wyrazem tego nastawienia jest ukazywanie konieczności oddziaływania Kościoła przez pracę apostołską na doczesną pracę ludzi i jej środowisko. Wynika to ze świadomości, że ukształtowanie doczesnej pracy ludzkiej nie jest obojętne dla wypełnienia przez Kościół jego misji religijnej, zmierzającej do rozwijania Królestwa Bożego w świecie. Doczesna praca ludzka, rozwijając świat i kształtując życie społeczne uka-

²⁸ S. Wyszynski, *Duch pracy ludzkiej*, Poznań 1957, 63—64. Por. M. D. Chenu, *O teologią pracy*, Warszawa 1963, 89.

²⁹ *Tamże*, 89; 71—72, 31, 38, 43.

³⁰ G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, t. 1, Bruges 1946, 193—194, 39—41.

zuje się jako nurt równoległy do działalności Kościoła, która realizuje się w tym świecie i w konkretnych warunkach życia społecznego. Między tymi równoległymi nurtami pracy doczesnej i działalności Kościoła istnieją powiązania polegające na oddziaływaniu przez pracę apostołską na doczesną pracę ludzi i odwrotnie. Kościół zmierza do wprowadzenia ludzi pracujących, przez wiarę pod wpływ Ducha Świętego. Działanie Ducha Świętego przemienia wewnętrznie człowieka. Ponieważ człowiek jest jednością psychofizyczną, wewnętrzna przemiana dokonująca się w człowieku uzewnętrznia się między innymi przez właściwe ukształtowanie pracy i stosunków między ludźmi na gruncie pracy. Brak tego wyrazu może świadczyć o niepełnej przemianie człowieka, lub wręcz jej braku, bo wiara bez uczynków jest martwa (Jk 2,17). Chodzi tu o tzw. bierną rolę doczesnej pracy ludzkiej w procesie wykonania przez Kościół jego religijnego posłannictwa w świecie. Praca ludzka i stosunki międzyludzkie w środowisku pracy weryfikują w tym przypadku skuteczność oddziaływania Kościoła. Ujęcie to występuje u wszystkich przedstawionych autorów.

G. Thils i H. Rondet oprócz przyjęcia biernej roli doczesnej pracy ludzkiej w wypełnianiu przez Kościół jego posłannictwa ukazują również jej rolę czynną w tym procesie. G. Thils twierdzi, że jeśli praca ludzka jest właściwie ukształtowana przez działanie Ducha Świętego w człowieku pracującym, wówczas przygotowuje on swoją pracą ostateczną rekapitulację kosmosu i jego odnowienie, którego w pełni dokona Chrystus przy paruzji. Ponieważ zadanie przywrócenia jedności wszystkiego w Chrystusie zostało powierzone Kościołowi, zatem wszystkie prace ludzkie w tym aspekcie mogą mieć znaczenie eklezjalne, to znaczy, że przez nie ludzie współpracują z Kościołem nad wprowadzeniem Królestwa Bożego. Określenia „eklezjalny” zdaniem G. Thilsa nie można rozumieć w znaczeniu formalnym tak jak prac ściśle apostołskich. Niemniej jest to wartość rzeczywiście eklezjalna wszystkich doczesnych ludzkich prac³¹.

H. Rondet wskazuje natomiast dwójaki sposób współdziałania chrześcijanina doczesną pracą w budowaniu Kościoła — Mistycznego Ciała Chrystusa. Ma to miejsce wówczas, gdy pracujący współofiaruje razem z Chrystusem, Ojcu trud swojej pracy, którego nie można usunąć. W drugim przypadku chodzi o współofiarowanie owoców pracy ludzkiej, gdy one służą celom kultu chrześcijańskiego jakimi są, np. budowle kościelne, chleb i wino użyte w Ofierze Eucharystycznej, szaty liturgiczne itp.³²

Czynną rolę doczesnej pracy ludzkiej w budowaniu Mistycznego Ciała Chrystusa dostrzega również P. Teilhard de Chardin, chociaż trzeba ją interpretować w kontekście stworzonego przez niego systemu. Ponieważ spełnieniem świata jest ostateczne obcowanie osób ludzkich z Osobami Bożymi i między sobą na wzór Trójcy Świętej, dlatego Chrystus już obecnie wprowadza między ludzi więzi tej wspólnoty. Kościół jako najbardziej uchrystusowiona, świadoma cząstka wszechświata, jest głównym ogniskiem powiązań międzyludzkich, ożywionych nadprzyrodzoną miłością. Dlatego każda praca ludzka, o ile przyczynia się do rozwoju świata, czyli pozostaje w łączności z Chrystusem, buduje Kościół. Teilhard de Chardin również jako jedyny z przytoczonych autorów twierdzi, że rolę tę pełni również praca niewierzących, o ile przyczynia się do

³¹ Tamże, 194.

³² H. Rondet, *Elements pour une théologie du travail*, NRTTh 77 (1955) 142.

budowania postępu, chociaż wyraźnie zaznacza, że winna się ona łączyć ze świadomym uznaniem Boga i modlitwą³³.

b. Próba historiozbawczegoujęcia eklezjologii doczesnej pracy ludzkiej

Podstawowym założeniem tego ujęcia jest przekonanie, że w czasach działalności Kościoła każda ludzka praca posiadająca określone znaczenie dla dzieła Stworzenia, czy Odkupienia posiada swój wymiar eklezjalny. Stworzenie bowiem jest zapoczątkowaniem dialogu Boga z ludźmi, którego punktem kulminacyjnym było Wcielenie, życie i paschalne misterium Jezusa Chrystusa, a który obecnie realizuje się poprzez misję Kościoła w świecie.

Tak jak Ojciec posłał Chrystusa, tak On posłał Apostołów aby głosili Ewangelię o dokonanym przez Niego dziele zbawczym, oraz aby głoszone dzieło zbawcze sprawowali przez Ofiarę i sakramenty³⁴. Kościół otrzymał misję głoszenia i krzewienia Królestwa Bożego wśród wszystkich ludów i sam stanowi początek tego Królestwa na ziemi³⁵. Dlatego „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”³⁶. Zatem działalność instytucji Kościoła, posługującego się środkami, które generalnie można sprowadzić do przepowiadania Ewangelii, sprawowania Ofiary i posługi sakramentów ma na celu urzeczywistnianie wspólnoty ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą.

Głoszenie Ewangelii domaga się wiary. Uczestnictwo z wiarą w sakramentach i Ofierze prowadzi do wewnętrznej «przemiany człowieka i relacji międzyludzkich, czyli miłości. Sprawia, że uczestniczący stają się Ludem Bożym, którego udziałem jest „godność i wolność synów Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni”³⁷. Królestwo Boże, obecne w członkach Ludu Bożego oddziałuje na świat przez swoich świadków. Świadectwo to polega również na rozwijaniu osobowości człowieka wedle „nowego stworzenia”, czyli w duchu ewangelicznej wolności i miłości, a także na porządkowaniu całej działalności i kultury zgodnie z orędziem Ewangelii. Kościół jako instytucja zbawcza otrzymuje w wypełnianiu tego zadania wsparcie ze strony doczesnej pracy ludzkiej, wykonywanej głównie przez świeckich. Posłannictwo świeckich polega na tym, aby czynić Kościół aktywnym i obecnym tam gdzie jedynie przy ich pomocy może on wypełnić swoje zadanie, czyli „szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej”³⁸. Znaczy to, że świeccy we właściwy sobie czynny sposób współdziałają w przekazie Ewangelii, sprawowaniu Ofiary i sakramentów, przez które Kościół staje się w świecie znakiem i narzędziem zjednoczenia ludzi z Bogiem i wzajemnie ze sobą. To współdziałanie świeckich jest niejako drugim, w stosunku do pracy apostołskiej hierarchii, nurtem urzeczywistniania się Kościoła w świecie, bez którego „Ewange-

³³ P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. X: *Comment je crois*, Paris 1969, 22—23; *Oeuvres*, t. XI: *Les Directions de l'avenir*, Paris 1973, 206; *Środowisko Boże*, 34.

³⁴ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (KL), nr 6.

³⁵ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK), nr 5.

³⁶ *Tamże*, nr 1.

³⁷ *Tamże*, nr 9.

³⁸ *Tamże*, nry 33 i 31.

lia nie może zapuścić głębokich korzeni w umysłach, życiu i pracy jakiegogoś narodu³⁹.

Wydaje się, że eklezjologię pracy można rozwijać ukazując wzajemną relację doczesnej pracy ludzkiej i potrójnej funkcji Kościoła: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Obustronność tej relacji oznacza, że zarówno praca ludzka i rozwój świata zyskują w tym powiązaniu, jak i ściśle apostołska misja Kościoła. Nie oznacza ono również zredukowania misji Kościoła do celów doczesnych, a uwzględnia jedynie historyczny wymiar Kościoła. Można też wskazać pewną specyfikę tematyki poszczególnych odniesień.

W wypełnianiu funkcji rewelatywnej Kościół jest wspomagany doczesną pracą ludzką, która rozwijając człowieka predysponuje go do pogłębionego przyjęcia treści ewangelicznych. Praca będąc motorem rozwoju świata i przeobrażeń procesów społecznych inspirowane ciągle nowe podejście do Ewangelii i wydobywanie z niej nowych wartości stawiających współczesnych ludzi wobec Chrystusowego wezwania. Wreszcie paraca, czy to przez samo jej wykonanie, czy przez wypracowane efekty może być przekaznikiem wartości ewangelicznych. Drugą stroną tego odniesienia stanowi konieczność ukazania ewangelicznych wymagań wobec ludzkiej pracy w jej aktualnej formie i współczesnych możliwościach oddziaływania na człowieka, społeczeństwo i środowisko ich życia.

W odniesieniu doczesnej pracy ludzkiej do funkcji kapłańskiej istnieje możliwość naświetlenia jej z punktu widzenia poszczególnych misterii sprawowanych w sakramentach. Odniesienie pracy do chrztu ukazuje zbieżność uczestnictwa chrześcijanina w Chrystusowym przejściu ze śmierci do życia z codziennym przekraczaniem bierności człowieka przez pracę i podejmowaniem aktywności wyrażającej życie. We wzajemnej relacji pracy i bierzmowania jawi się zagadnienie postawy chrześcijanina w kształtowaniu pracy w trudnych warunkach. Ten sakrament bowiem uzdalnia go do świadczenia z odwagą o Chrystusie i bronięcia wiary. Centralnym misterium życia chrześcijańskiego jest Eucharystia, w podwójnym wymiarze: ofiary i komunii. Współofiarowanie chrześcijan z Chrystusem w czasie Eucharystii obejmuje całość ich życia włącznie z pracą. Ideą przewodnią ofiarnego życia Jezusa, a zatem również chrześcijan jest wypełnienie woli Ojca. Stąd ofiarne nastawienie człowieka w pracy, to dążenie do takiego jej ukształtowania, aby w wyborze jej rodzaju, procesie wykonania, przeznaczeniu i wykorzystaniu jej efektów była ona wypełnieniem zamierzenia Boga Stwórcy i Zbawiciela względem ludzi i świata. Siła jednocząca pracy w wymiarach danego zawodu, ponadzawodowych i ponadnarodowych ukazuje się jako teren szczególnie bliski ludziom jednoczącym się ze sobą przez spożywanie tego samego Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa. Misterium zjednoczenia dokonującego się w Eucharystii przekraczającej granice państw, systemów ekonomicznych i politycznych jest dziś szczególnie bliskie ludziom pracy zmierzającym w tym samym kierunku. W relacji pracy i sakramentu pokuty wysuwa się na czoło problem odpowiedzialności za różnorakie współcześnie formy destrukcji świata i hamowanie rozwoju osobowego ludzi, szczególnie przez „porzucenie” wykonywanego dzieła. Tutaj jawi się również zagadnienie pracy jako zadośćuczynienia za popełnione grzechy, szczególnie grzechy zaniedbania. W relacji pracy i sakramentu

³⁹ Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (DM), nr 21.

małżeństwa z jednej strony wysuwa się zagadnienie zapewnienia egzystencji tej podstawowej komórce życia społecznego małżeństwa, które jest domowym Kościołem, z drugiej zaś zależność realizacji przez pracę wartości osobowych, od osobowych relacji małżeńsko-rodzinnych, które posiadają wyjątkową głębie i swoistą specyfikę. Wydaje się, że biblijne powołanie do pracy w kontekście powołania człowieka do życia we wspólnocie z innymi ludźmi nie jest tu bez znaczenia, wszak jedno i drugie ma swoje źródło w stworzeniu człowieka na obraz Boga.

Funkcja królewska Kościoła to przede wszystkim funkcja służenia. Ukazuje się więc temat pracy, której zasadniczym celem jest służenie człowiekowi, podczas gdy często jej mechanizmy i wytwory wykorzystywane są do rządzenia ludźmi i uciskania ich. Z drugiej strony pewne sposoby organizacji życia służące ludziom pracy, mogą zostać wykorzystane w organizacji życia i działalności Kościoła.

ZAKOŃCZENIE

Próba ujęcia pastoralnego problematyki doczesnej pracy ludzkiej posiada wystarczająco rozwinięte podstawy metodologiczne gwarantujące jej poprawność, oraz sprzyjające warunki rozwoju. Chodzi tu najpierw o rodzącą się świadomość nowego znaczenia pracy ludzkiej, już nie tylko w przetwarzaniu świata rzeczy, czy zapewniania godziwej egzystencji danej grupie społecznej. Praca ludzka w niewłaściwym jej ukształtowaniu, jawi się współcześnie jako źródło napięć i niesprawiedliwości o zasięgu globalnym⁴⁰. Właśnie w tej formie staje wobec Kościoła końca XX wieku, którego zadaniem jest takie na nią oddziaływanie, aby w perspektywie jednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą, nie była siłą destrukcyjną, lecz je wspomagającą. Stąd nagląca konieczność wypracowania eklezjologii pracy, określającej relację doczesnej ludzkiej pracy i Kościoła w perspektywie rozwijającego się zaczątkowo na ziemi Królestwa Bożego.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 2.

ÜBER DIE EKKLESIOLOGIE DER MENSCHLICHEN ARBEIT

Zusammenfassung

Zur Entwicklungsrichtungen der Theologie der Arbeit gehört der Versuch, die gegenseitigen Beziehungen der menschlichen Arbeit zur Tätigkeit der Kirche, die in der Welt ihre Mission hat, zu zeigen. Die Anfänge und die Entwicklung einer solchen Konzeption, die man als Ekklesiologie der Menschlichen Arbeit bezeichnet, waren erst durch die allgemeinen Tendenzen in der heutigen Theologie ermöglicht. Und zu diesen Tendenzen gehören: die Entwicklung der Kairologie; die funktionale und dynamische Interpretation der Idee „Der Mensch als Gottes Ebenbild“; die Lehre von der Autonomie der irdischen Dinge.

Manche Elemente der Ekklesiologie der Arbeit kann man schon vor dem Vaticanum II. finden und zwar bei folgenden Autoren: Teilhard de Chardin, G. Thils, M. D. Chenu, H. Rondet und Kard. S. Wyszyński.

Die Theologie der Arbeit könnte sich noch mehr entwickeln, wenn man die drei Funktionen der Kirche, die prophetische, die priesterliche und die pastorale in einer Relation zu der menschlichen Arbeit in ihrer heutigen Form und in ihren Konsequenzen für die Welt, näher setzen und erörtern würde. Diese Gedanken gibt der Verfasser um die Konzeption der Ekklesiologie der Arbeit zu bereichern.