

KRYSTIAN WOJACZEK

AUTONOMIA DOCZESNEJ PRACY LUDZKIEJ JAKO PODSTAWA JEJ FUNKCJI EKLEZJALNEJ

Coraz częściej pojawiają się we współczesnej teologii pracy próby określania eklezjalnego wymiaru doczesnej pracy ludzkiej. Pojęcie „doczesna praca ludzka” oznacza działalność ludzką zmierzającą do poprawy warunków ludzkiego bytowania w świecie¹.

Pod pojęciem „eklezjalny wymiar doczesnej pracy ludzkiej”, lub krócej „eklezjologia pracy” chodzi o ukazanie doczesnej roli pracy ludzkiej w procesie urzeczywistniania się Kościoła, przez ukazanie wzajemnej relacji ludzkiej pracy i przepowiadania ewangelii, sprawowania Ofiary i posługi sakramentów, a także organizowania się Kościoła, mających na celu zjednoczenie ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą (KK1) przez wiarę i miłość.

Pewne elementy tego spojrzenia na pracę pojawiały się już w latach czterdziestych XX wieku u takich autorów, jak: Thils, Rondet, Chenu. Jeszcze wcześniej i w sposób najbardziej pełny w tamtym okresie, problematykę tę rozwinął Pierre Teilhard de Chardin². Wydaje się, że jedną z przyczyn skłaniających wielu autorów do rozwijania tej problematyki jest nie tylko brak systematycznie opracowanego działu eklezjologii pracy, ale przekonanie oparte o doświadczenie, że rozdział między wiarą wyznawaną a życiem codziennym wielu ludzi wierzących jest ważnym błędem naszych czasów (KDK 43). Problem ten jest szczególnie aktualny w naszym kraju, w którym sfera życia chrześcijańskiego często zostaje ograniczona do praktyk religijnych. Chodzi więc o ukazanie i pogłębienie odniesienia praktyk do życia codziennego, w tym do ludzkiej pracy.

Istotnym zadaniem eklezjologii pracy jest wypracowanie wskazań dla działalności praktycznej Kościoła w świecie pracy współczesnej. Nie wystarcza bowiem rozpatrywanie znaczenia pracy ludzkiej dla poszczególnych ludzi czy grup społecznych w kontekście religijnym. W epoce pracy organizowanej na płaszczyźnie ponadnarodowej konieczne jest określenie zadań Kościoła wobec rodzących się mechanizmów ukierunkowania i wykorzystania pracy. Ograniczenie się do ukazywania teologicznie pozytywnego aspektu pracy, a więc zachęcania do niej, nawoływanie do pracowitości itp., bez odpowiedniego uświadomienia ludziom pracy konieczności równoczesnego kontrolowania w sposób zorganizowany, ostatecznego przeznaczenia

¹ Por. K. Wojaczek, *Teologia pracy w świetle nauki Soboru Watykańskiego II. Studium dogmatyczno-pastoralne*. Lublin 1979 (mps BKUL) s. 21-24.

² Pisma zawierające tę problematykę zostały odkryte w latach pięćdziesiątych i odtąd datuje się ich oddziaływanie.

efektów pracy, prowadzi często do jej wykorzystania w celach zbrojeniowych, prowadzenia wojen, a więc do destrukcji świata, co jest zaprzeczeniem pracy. Nie jest to więc obojętne dla Kościoła, który swoją działalnością nie może współdziałać w prowadzeniu wojen i przyczyniać się w ten sposób do zabijania ludzi i niszczenia świata.

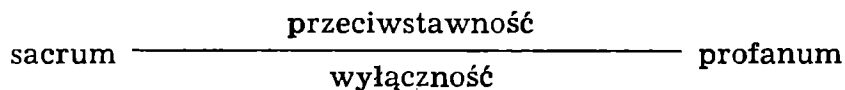
Stosunkowo późne podjęcie systematycznych badań przez autorów przedmiotu w tej dziedzinie, w porównaniu z dobrze już rozbudowanymi innymi działaniami teologii pracy, wydaje się być przynajmniej częściowo uzasadnione rozwijającymi się procesami desakralizacji. Praca doczesna należy do świeckiej sfery życia, to znaczy, że jest podporządkowana prawom i metodom określonym przez zajmujące się nią dyscypliny świeckie, niereligijne. Zajmowanie się tak rozumianą pracą przez teologię początkowo było możliwe dzięki pozytywnym przesłankom jakie w tym względzie (akceptacja świeckich metod i praw) istnieją w nauce o stworzeniu i wcieleniu. Nauka o stworzeniu i wcieleniu stanowi podstawę teologicznego uzasadnienia procesów desakralizacji³.

Problem eklezjologii pracy bardziej niż poprzednie natrafiał na trudności uwarunkowane historycznie⁴. Dotyczy on bowiem odniesienia pracy świeckiej do instytucji Kościoła rządzącej się różnymi od doczesnych prawami. Istotne jest więc dla rozwoju eklezjologii pracy teoretyczne przynajmniej podjęcie problemu relacji „święte” — „świeckie” — „poświęcone”.

1. IMPLIKACJE SOCJOLOGICZNO-FENOMENOLOGICZNEGO UJĘCIA RELACJI SACRUM — PROFANUM DLA EKLEZJOLOGII PRACY

Szeroko rozpowszechniona na gruncie teologii jest socjologiczno-fenomenologiczna koncepcja wzajemnej relacji sacrum — profanum, poparta badaniami empirycznymi przez E. Durkheima i M. Eliade. E. Durkheim pisze, że pojęcia *sacrum* (franc. *sacré*; niem. *das Heilige*) i „profanum” (franc. *profane*; niem. *das Profane*) są całkowicie przeciwstawne. Są to dwie rzeczywistości nie mające ze sobą nic wspólnego⁵. Każdy byt może przejść w sposób pełny z *profanum* do *sacrum* i odwrotnie tylko za cenę rzeczywistej metamorfozy⁶. Podobnie ujmuje wzajemną relację tych rzeczywistości do siebie M. Eliade. Sacrum to jest coś co przeciwstawia się profanum⁷.

Ujęcie tej relacji według omawianych autorów można przedstawić graficznie w sposób następujący:



Przeniesienie tego ujęcia na płaszczyznę teologii pracy uniemożliwia rozwój eklezjologii pracy. Istnienie przeciwstawności i wyłączności między *sacrum* i *profanum* nie dopuszcza równoczesnej zależności ludzkiej pracy od przepowiadania ewangelii, sprawowania Ofiary i sakramentów, oraz dyscyplin świeckich (np. technologia, ergonomia).

³ Por. J. W. Gałkowski. *Praca i człowiek*. Warszawa 1980 s. 32-35.

⁴ Por. Cz. S. Bartnik. *Teologia pracy ludzkiej*. Warszawa 1977 s. 47-52.

⁵ E. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1960 s. 53.

⁶ Tamże s. 54-55.

⁷ M. Eliade. *Das Heilige und das Profane*. Hamburg 1957 s. 8.

Z drugiej jednak strony, teologicznie biorąc, możliwość eklezjologii pracy wynika z historiozbowczego ujęcia misji Kościoła. Posłannictwo Kościoła jest kontynuacją misji Chrystusa, którą wypełniał On całym swoim życiem, a szczególnie śmiercią i zmartwychwstaniem. Tak jak od samego wcielenia zjednoczona w Osobie Słowa natura ludzka z naturą boską nie zanikła, tak w działaniu Jezusa wyróżnić można nie tylko postępowanie w szczególny sposób poświęcone głoszeniu ewangelii (np. nauczanie dwunastoletniego Jezusa w świątyni; kazanie na górze odpowiadające pojęciu *sacrum*, ale również postępowanie w sferze życia świeckiego (praca z Józefem, Maryją, itd.), odpowiadające zakresowi pojęcia *profanum*. Obie sfery życia Jezusa z Nazaretu wzajemnie się uzupełniały w realizacji jedyne go posłannictwa zbawczego (por. KO 2 i 4). Kościół jako kontynuator misji Chrystusa jednoczy w swoim łonie obie rzeczywistości: *sacrum* i *profanum*, chociaż ich nie wyczerpuje. Wzorem i zasadą tego zjednoczenia jest unia hipostatyczna i życie Jezusa Chrystusa. Nie może więc wzajemna relacja *sacrum* i *profanum* zasadzać się na przeciwstawności i wyłączości. Uniemożliwiłaby Kościołowi kontynuowanie misji Chrystusa. Powstaje stąd pytanie o możliwość prostego przenoszenia socjologiczno-fenomenologicznego ujęcia relacji *sacrum* — *profanum* na płaszczyznę teologii? Sam fakt empirycznego pochodzenia tej koncepcji, choćby opartej na środowisku chrześcijańskim, nie uzasadnia jeszcze jej poprawności teologicznej. Może być empirycznym potwierdzeniem rozdziału pomiędzy wiarą wyznawaną a życiem codziennym ludzi wierzących (KDK 43).

Koncepcja socjologiczno-fenomenologiczna relacji *sacrum* — *profanum* łączy ponadto w jednym pojęciu *sacrum* zarówno pojęcie Boga, jak i pojęcie rzeczywistości stworzonej, wyjętej ze świeckiego użytku i poświęconej Bogu. To połączenie czyni omawianą koncepcję zbyt mało precyzyjną i grozi błędem panteizmu.

2. SOBOROWE UJĘCIE RELACJI „ŚWIĘTE” — „ŚWIECKIE” — „POŚWIĘCONE” A EKLEZJALNY WYMIAR DOCZESNEJ PRACY LUDZKIEJ

Charakterystyczną cechą tekstów soborowych poruszających zagadnienie autonomii rzeczywistości ziemskich jest zaakcentowanie ich odniesienia do Boga. Uwzględnienie tej relacji w określaniu autonomii rzeczywistości ziemskich jest podstawą soborowego rozróżnienia „słusznej od fałszywie rozumianej autonomii rzeczy ziemskich” (KDK 36). Dokumenty soborowe odnoszą rzeczywistość ziemską do Boga Stwórcy i do Jezusa Chrystusa.

Z faktu stworzenia „rzeczy mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek” (KDK 36). Stworzenie jest tu ukazane jako działanie permanentne Boga, który utrzymuje w istnieniu całą rzeczywistość stworzoną, sprawia, „że rzeczy są tym, czym są” (KDK 36). Zachowanie tej relacji jest warunkiem tożsamości rzeczywistości stworzonej; stąd konieczność świadomego odnoszenia przez człowieka rzeczywistości ziemskich do Boga (KDK 36). Odnoszenie to polega na poznawaniu, przyjmowaniu, porządkowaniu i uszanowaniu wartości i praw rzeczy ziemskich oraz uznaniu i zachowaniu właściwych metod działania odpowiednim dyscyplinom czy sztukom (KDK 36 i 43). Zachowanie tożsamości rzeczywistości ziemskich przez działającego człowieka i jego zależność w tym działaniu od Stwórcy jest dwukrotnie podkreślona w analizowanym tekście. Tekst wskazuje, że „kto pokornie i wytrwale usiłuje zbadać tajniki rzeczy prowadzony jest niejako, choć nieświadomie ręką Boga [...]” (KDK 36). Przeciwwstawiając się używaniu rzeczy ziemskich „tak jakby nie zależały od Boga” Sobór uczy, że „stworzenie bez Stworzyciela zanika” (KDK 36),

sugerując udział człowieka w ich destrukcji. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na różnicę terminologiczną występującą w oryginale, gdzie użyto terminu *rerum temporalium autonomia* w porównaniu z terminem *terrenarum rerum autonomia* użytym we wstępnym określeniu słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich (KDK 36). Zastąpienie terminu „*terrenus*” terminem „*temporalis*” wyraźnie przeciwstawia się absolutyzowaniu rzeczy ziemskich przez przypisywanie im takich cech np. jak wieczność, ponadczasowość, uwypuklając ich zależność jako bytów przygodnych od Boga Stwórcy.

Dalszą implikacją faktu stworzenia konstytuującą relację rzeczywistości ziemskich do Stwórcy jest objawienie się Stwórcy przez stworzenie. W Konstytucji *Dei verbum* Sobór uczy, że „Bóg przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1, 3) daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (por. Rz 1, 19-20)” (art. 3). Bardziej jeszcze precyzuje tę ideę Konstytucja *Gaudium et spes*: „[...] wierzący jakkolwiek wyznawaliby religię zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy” (art. 36). Przytoczone stwierdzenie Konstytucji pastoralnej umieszczone jest w kontekście prezentacji przez Sobór problematyki autonomii rzeczy ziemskich, wyraźnie odróżnionych od „spraw wiary” (KDK 36), które oznaczają w omawianym tekście rzeczywistość poświęconą w szczególny sposób sprawom religii, objawienia się Boga i kultu. Stąd można wnioskować, że elementem transmisyjnym objawienia się Boga w rzeczywistościach ziemskich jest ich tożsamość to znaczy własna wartość i prawa, czyli świecki charakter nadany im i podtrzymywany przez Stwórcę.

Rewelacyjny wymiar wertykalnej relacji „rzeczywistości ziemskie — Stwórca” ma swój odpowiednik w sferze działania człowieka. Sobór stoi na stanowisku, że dzieła ludzkie, które są wynikiem pomysłowości i sprawności ludzi, to znaczy są dokonane przy zachowaniu praw danej rzeczywistości i właściwych im metod, nie tylko nie przeciwstawiają się potędze Boga, ale są oznaką Jego wielkości (KDK 34). Znaczą to, że człowiek zachowując w swojej działalności świecki charakter rzeczywistości ziemskich, współdziała w objawieniu się Boga i Jego planu względem świata (por. KDK 34).

Dwukrotne wskazanie relacji „rzeczywistości ziemskie — Osoba Jezusa Chrystusa” w dokumentach soborowych połączone jest ze stwierdzeniem, że w relacji tej rzeczywistości doczesne nie są pozbawione własnej autonomii, czyli charakteru świeckiego, jaki posiadają z faktu stworzenia. *Apostolicam actuositatem* dodaje, że w relacji tej zostaje podniesiona moc i wartość porządku doczesnego (art. 7), *Gaudium et spes* natomiast, że słuszna autonomia stworzenia jest w niej przywracana i ugruntowywana (art. 41).

Użycie pojęcia „przywracanie słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich” zakłada jej nieprzestrzeganie. Chodzi o nieprzestrzeganie autonomii rzeczy ziemskich w działalności ludzkiej kształtowanej pychą i egoizmem (KDK 37). W tym przypadku ukazana jest pośrednia relacja rzeczywistości ziemskich do Jezusa Chrystusa, przez relację człowieka pracującego z Chrystusem, przyjęcie Jego nauki i uczynienie jej prawem przekształcania świata (KDK 38). Dzięki temu ożywione, oczyszczone i umocnione zostają ludzkie pragnienia przekształcania świata (KDK 38). „Człowiek bowiem przez Chrystusa odkupiony i uczyniony w Duchu Świętym nowym stworzeniem może i powinien miłować rzeczy same jako stworzone przez Boga. Otrzymuje je bowiem od Boga i widzi je niejako spływające z ręki Bożej — dlatego je szanuje” (KDK 37), zachowując ich autonomię.

Przedstawione wyżej dokumenty soborowe ukazują oprócz relacji rzeczywistości świeckiej do Boga jej relację do grzechu. Charakteryzuje ją brak odniesienia do

Boga, wyrażony w niezachowaniu jej autonomii, czyli charakteru świeckiego zarówno w zakresie praw i metod przekształcania rzeczywistości świeckiej, jak i jej przeznaczenia (por. KDK 37-38 i 41). Konsekwencją jest destrukcja rzeczywistości świeckiej, czyli niszczenie jej tożsamości (por. KDK 36). Należy zaznaczyć, że współczesność zna oba rodzaje niezachowania autonomii rzeczywistości świeckiej. Wynikiem pierwszej jest przede wszystkim, choć nie wyłącznie, obecny kryzys ekologiczny. Drugi wyraża się w zagrożeniu świata nagromadzonym potencjałem niszczenia.

Wzajemne usytuowanie względem siebie relacji „rzeczywistości świeckiej do Boga” oraz relacji „rzeczywistości świeckiej do grzechu” jest określone przez relację przeciwstawności i wyłączności pomiędzy Bogiem i grzechem.

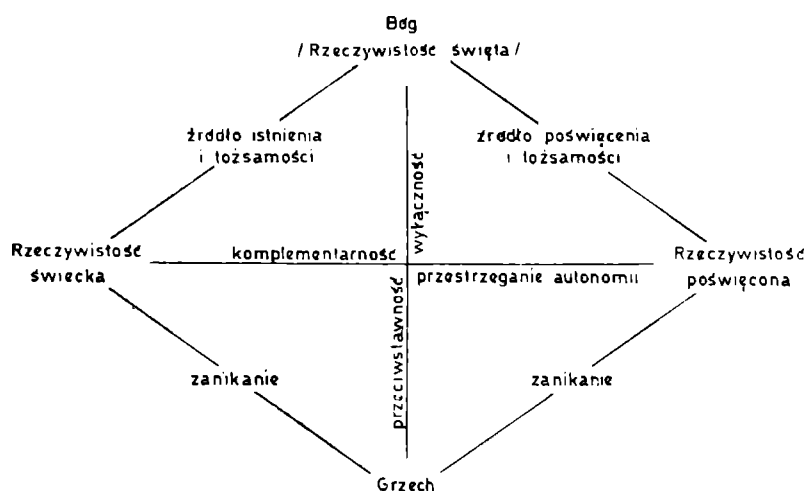
Podobnie do relacji „Bóg (Rzeczywistość święta) — rzeczywistość świecka” dokumenty soborowe określają relację „Bóg — rzeczywistość poświęcona” (w sensie wyodrębnienia jej z rzeczywistości świeckiej, aby w różny od niej sposób wyrażać i uobecniać w świecie Boga i Jego zamierzenia względem ludzi). Sam tekst dokumentów soborowych nie używa wprost określenia „rzeczywistość poświęcona”. Występują natomiast określenia: „sprawy wiary” (KDK 36); „rzeczy święte” (DK 13); „święte obrzędy” (KL 18); „porządek duchowy” (DA 5); „ćwiczenia pobożności” (DK 14) itp. Brak też tak szeroko rozbudowanego jak w przypadku relacji „Bóg — rzeczywistość świecka” uzasadnienia zależności „rzeczywistości poświęconej” od Boga, co jest zrozumiałe w kontekście niekwestionowania tego twierdzenia w przeciwieństwie do zależności poprzedniej. Istotne jest natomiast stwierdzenie tej zależności w kontekście określania zależności „rzeczy świeckich” od Boga (KDK 36). Znaczy to, że relacja ta jest równoległą do relacji „Bóg — rzeczywistość świecka”. Różni ją od poprzedniej funkcja uobecniania i wyrażania obecności Boga w świecie, której bezpośrednio i w szczególny sposób jest podporządkowana. Poświęcenie stanowi w pierwszym rzędzie o tożsamości rzeczywistości poświęconej.

Relację „rzeczywistości poświęconej do grzechu” wypełnia podobna treść co relację „rzeczywistości świeckiej do grzechu”. Grzech niszczy funkcje rzeczywistości poświęconej. Ta ostatnia bowiem z natury swojej przeciwstawia się grzechowi.

Najbardziej istotną, z punktu widzenia eklezjologii pracy jest horyzontalna, w prezentowanym schemacie, relacja „rzeczywistości świeckiej do poświęconej”. W dokumentach soborowych występują określenia tej relacji zarówno od strony negatywnej jak i pozytywnej. W przytoczonym już tekście *Gaudium et spes* Sobór uczy, że wszelkie metodycznie poprawne, oraz prowadzone z poszanowaniem norm moralnych postępowanie w dyscyplinach naukowych nie będzie się sprzeciwiać wierze na skutek pochodzenia obu tych rzeczywistości od tego samego Boga. Zostaje więc wyłączona przeciwstawność w relacji rzeczywistości świeckiej do poświęconej (art. 36). W innym miejscu Sobór stwierdza, że świat, poszczególni ludzie lub społeczności przez swoje uzdolnienia i aktywność mogą pomagać w przygotowaniu drogi do ewangelii (KDK 40). Pomoc ze strony rzeczywistości świeckiej w dotarciu ewangelii do ludzi wyklucza relację wyłączności między rzeczywistością świecką a poświęconą. Zakłada nie tylko współistnienie obok siebie tych rzeczywistości, ale także ich współdziałanie. Ta sama idea leży u podstaw nauki zawartej w Dekrecie *Apostolicam actuositatem*, gdy stwierdza on, że przez zgodność życia (chodzi o ludzi świeckich i ich świeckie zajęcia) z wiarą pociągają ludzi do Chrystusa i Kościoła (art. 13). Konstytucja *Gaudium et spes* w numerze 43 uczy, że chrześcijanie powinni „wykonywać swoje przedsięwzięcia ziemskie, łącząc wysiłki domowe, zawodowe, naukowe, czy techniczne w jedną życiową syntezę z dobrami religijnymi pod których najwyższym kierunkiem wszystko układa się na chwałę Bożą”. Dla właściwego zrozumienia tego tekstu konieczne jest zestawienie go z innym: „Porządek spraw docze-

snych należy odnowić w ten sposób, by nie naruszając właściwych mu praw, uzgodnić go z normami wynikającymi z podstawowych zasad życia chrześcijańskiego” (DA 7). Przyniesione teksty wyraźnie wskazują, że jest możliwa synteza omawianych rzeczywistości, co sugeruje ich komplementarność w życiu ludzi wierzących. Nie pozostawiają też złudzeń co do charakteru tego zespolenia. Nie jest ono statyczne, lecz dynamiczne. To znaczy, że synteza ta jest możliwa na płaszczyźnie „uzgadniania”, czyli poszukiwania takich rozwiązań, które spełnią wymagania obydwu stron: rzeczywistości poświęconej i świeckiej. Na podstawie przedstawionych tekstów można stwierdzić, że relację „rzeczywistości świeckiej” do „rzeczywistości poświęconej” charakteryzuje komplementarność oraz przestrzeganie autonomii każdej z nich.

Koncepcję relacji „święte” — „świeckie” — poświęcone” według nauki Soboru Watykańskiego II można przedstawić graficznie w następujący sposób:



Na przedstawionym schemacie Kościół znajduje się w środku rombu. Partycypuje w świętości Boga, ale z drugiej strony wymaga ciągłego oczyszczenia, to znaczy zawiera elementy grzechu. Pełni swoje zadanie przez rzeczywistość poświęconą, ale równocześnie i przez świecką, która zachowuje swoją tożsamość. Dzięki temu również przez pracę doczesną, przy zachowaniu jej charakteru świeckiego i dzięki jego zachowaniu, mogą ludzie wierzący współdziałać w wypełnianiu misji Kościoła. W tym kontekście dopiero staje się w pełni zrozumiałe stwierdzenie Konstytucji *Lumen gentium*, że ludzie świeccy (do których należą przede wszystkim świeckie obowiązki i przedsięwzięcia — KDK 43) są „szczególnie powołani do tego, aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi” (art. 33). Takim miejscem we współczesnym świecie są często środowiska pracy zawodowej.



Należy stwierdzić, że eklezjologia pracy, której rozwój zainspirowali jeszcze przed Soborem Watykańskim II autorzy teologii pracy, uzyskała odpowiednie podstawy metodologiczne w przyjętej na Soborze relacji rzeczywistości „świętej” — „świec-

kiej" — „poświęconej”, wyrażonej głównie w nauce na temat „słusznej autonomii rzeczy ziemskich”. Słuszna autonomia pracy ludzkiej, czyli jej ukształtowanie zgodnie z prawami przetwarzanego przedmiotu, pracującego podmiotu, w perspektywie rozwoju całego odkupionego stworzenia, leży u podstaw możliwości współdziałania przez pracę doczesną z Kościołem w wypełnianiu powierzonej mu przez Chrystusa misji. Misja ta bowiem jest współczesną kontynuacją dialogu Boga z ludźmi rozwijającego się od stworzenia przez wcielenie aż do dzisiaj.

L'AUTONOMIE DU TRAVAIL HUMAIN
COMME LE FONDAMENT DE SA RÔLE ÉCCLÉSIASTIQUE

R e s u m é

L'article présente la conception des relations réciproques entre les réalités: sainte — sacré et profane, selon le Concile de Vatican II. Cette conception est comparée à la conception de M. Eliade et E. Durkheim. Le projet du Concile, qui se trouve au fondement sa doctrine au sujet de l'autonomie des réalités terrestres, devient aussi le fondement à définir la rôle ecclésiastique du travail profane. L'Eglise, qui continue la mission de Jesus Christ, peut l'accomplir en unissant dans sa sein également la réalité sacrée et la réalité profane, parce qu'il y a une source de l'identité de toutes les deux. C'est le Dieu, de qui tire son origine l'Eglise et sa mission. La relation réciproques entre la réalité sacrée et la réalité profane on peut définir comme complémentaire. Toutes les deux réalités gardent aussi son autonomie. C'est pourquoi l'homme participe à la mission de l'Eglise en exerçant son travail profane quand l'autonomie de ce travail est bien gardée. En même temps il est inspiré à l'exercer par l'Evangelisation et les sacrements, qui ne détruisent plus l'autonomie du travail. Le projet du Concile de Vatican II fait possible a développer l'ecclésiologie du travail.