LOTHAR ROOS
Moguncja

TEOLOGIA A ETYKA PRACY

Jednym z centralnych zagadnień współczesnej krytyki kultury jest sygnalizowany przez wielu kryzys sensu pracy [1]. Jan Paweł II uważa, że praca jest „podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania", realizowanym obecnie „wśród wielu napięć, konfliktów i kryzysów" (*Laborem exercens*, n. 1), które będą wywierać „wpływ nie mniejszy od tego, jaki miała rewolucja przemysłowa w ubiegłym wieku" (tamże). Byłoby zbyt wielkim uproszczeniem, gdyby się dopatrywano kryzysu sensu pracy jedynie we współczesnych przemianach społeczno-ekonomicznych i politycznych społeczeństw uprzemysłowionych. Przejście od społeczeństwa industrialnego do społeczeństwa usług, zastąpienie społeczeństwa pracy" społeczeństwem zatrudnienia" (R. Dahrendorf), a zwłaszcza społeczeństwem „czasu wolnego" — nasuwa wiele poważnych kwestii, z których na plan pierwszy wysuwa się chyba bezrobocie. Nacechowana tym wszystkim przemiana społeczeństwa pracy wiąże się jednak przede wszystkim z o wiele bardziej istotnym dla społeczeństwa współczesnego kryzysem wartości, prowadząc tym samym do kryzysu sensu pracy. Wyraża się to przykładowo w pytaniu: czy nie pracujemy za wiele i to ze względu na fałszywe cele? Na tle zaś kryzysu celów społeczeństwa przemysłowego będą na nowo analizowane niedomagania i braki ludzkiej pracy, o których mówiło się już od dawna. Praca zarobkowa traci swój „monopol sensowności" (M. Bartelt), którego szczyt osiągnęła w czasach oświeceniowo-liberalnego „ekonomizmu". Niepewność wartości i płynąca stąd rezygnacja, a zwłaszcza lęk przed przyszłością są końcowymi wytworami zsekularyzowanego społeczeństwa, w którym nie sposób jest już wierzyć w sens podarowanych człowiekowi przez Boga możliwości „dobrego dzieła", a tym samym także w pełną sensowności pracę. O ile diagnoza ta jest prawdziwa, można wówczas mówić o rzeczywistym kryzysie sensu i znaczenia pracy, w którym dochodzi do głosu ogólny

[1] Por. z ujęć socjologicznych: B. Strümpel, *Die Krise des Wohlstandes*, Stuttgart 1977; E. Noelle-Neumann, *Werden wir alle Proletarier?*, Zürich 1978; z ujęć teologicznych: M. Bartelt, *Wertwandel der Arbeit*, Frankfurt 1982; M. Honecker, *Die Krise der Arbeitsgesselschaft und das christliche Ethos*, w: Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983) 204—222; G. Brakelmann, *Arbeit*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesselschaft*, t. VII, Freiburg 1981, s. 99—135.

kryzys sensu społeczeństwa zsekularyzowanego w jego prawdopodobnie najbardziej istotnej formie życiowej. Innymi słowy: współczesny człowiek nie czuje się zobowiązany troszczyć o jakąś większą skuteczność (owocność) swojej pracy, skoro odebrano mu poczucie jej sensu. Na tym tle nie jest wcale przypadkiem, że Jan Paweł II wykazuje w swej encyklice *Laborem exercens* niezwykle wnikliwą długowzroczność kwestionującą jakiekolwiek zbyt pochopne rozstrzygnięcia. Encyklika omawia w swej części końcowej „elementy duchowości pracy" (24-27). Czy odżywa w niej tym samym „teologia pracy" lat pięćdziesiątych? Sam fakt, że Jan Paweł II w poprzednich rozdziałach encykliki posługiwał się argumentacją zasadniczo etyczną, a nie teologiczną, wyraźnie temu zaprzecza. Kto jednak zna dokładniej teologiczną myśl Papieża, ten wie, że chodzi mu zawsze o łączenie etyki z teologią [2]. Chcąc lepiej poznać tę więź obu i dostrzec płynące stąd konsekwencje praktyczne, trzeba będzie najpierw zastanowić się nad teoretyczno-poznawczymi uwarunkowaniami papieskich wypowiedzi teologicznych o pracy (I), by następnie wskazać na zasadnicze elementy konstrukcyjne biblijno-chrześcijańskiej antropologii i etyki pracy (II) i w ten sposób dojść do pytania o konkretne konsekwencje teologicznej refleksji nad pracą, mogące się przyczynić do pokonania współczesnego kryzysu wartości (i sensu) społeczeństwa przemysłowego (III).

I. WPROWADZENIE HISTORYCZNO-PROBLEMOWE

1. Przesłanki „teologii pracy"

W postawionym najpierw przez teologów francuskich [3], tuż po wojnie, pytaniu o istnienie „teologii rzeczywistości ziemskich", a w tym także o „teologię pracy", zarysowuje się wyraźnie współczesne oddzielenie teologii od nauk, będące owocem pozytywizmu. Teza o wolności nauk (o ich wolności od jakichkolwiek uprzednich założeń) przesłania i usuwa właściwe ich znaczenie. Chcąc być zrozumiałą i przystępną dla „naukowego" myślenia rozumianego w sensie pozytywistycznym, nowopowstała za czasów Leona XIII katolicka nauka społeczna musiała poruszać się na społeczno-filozoficznej i społeczno-naukowej płaszczyźnie argumentacji. W kon-

[2] Por. L. Roos, *Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre?*, w: Stimmen der Zeit 201 (1983) 340—352.

[3] Por. zwłaszcza: G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, t. I-II, Bruges 1947—1949; M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955; H. Rondet, *Notes sur la théologie du travail*, Paris 1955.

tekście wczesnochrześcijańskiego i średniowiecznego myślenia przeważała w katolickiej nauce społecznej — rzecz całkowicie zrozumiała — argumentacja społeczno-teologiczna, przy omawianiu np. problemu własności, podatku i daniny itp. Pewne zmiany nastąpiły już w scholastyce wraz z przyjęciem filozofii arystotelesowskiej, chociaż w dalszym ciągu traktowano teologię — także w filozofii społecznej Tomasza z Akwinu — jako „negatywną normę" wszystkich nauk. Dopiero w czasach nowożytnych, gdy w ramach procesu sekularyzacyjnego usunięto Kościół i teologię z myślenia „naukowego", jedyną drogą umożliwiającą ponowne zbliżenie Kościoła do nowego społeczeństwa była najpierw płaszczyzna filozoficzna prawa natury. Chociaż więc pierwsze wielkie encykliki społeczne *Rerum novarum* (1891) i *Quadragesimo anno* (1931) zawierają także pewne wypowiedzi teologiczne, poruszają się one jednak zasadniczo na płaszczyźnie argumentacji filozoficznej etyki społecznej. Czym jest w tym kontekście katolicka nauka społeczna i jaką posługuje się ona argumentacją — ujął to bardzo dobitnie Jan XXIII w następującym zdaniu: jej przedmiotem są „zasady życia społecznego, których ludzie winni przestrzegać w swym współżyciu. Idzie tu mianowicie o zasady ogólne, odpowiadające zarówno istocie rzeczy, jak i różnym warunkom życia społecznego oraz różnym właściwościom danej epoki. Dlatego mogą je uznać wszyscy" (*Mater et magistra*, n. 220). Jak jednak należy to rozumieć, skoro dwa ustępy dalej mówi się, że tak pojętej społecznej nauki Kościoła „nie wolno oddzielać od jego nauki o życiu ludzi" (*Mater et magistra*, n. 222)? Czy chodzi tu o to, że nauka Kościoła „o życiu ludzi" może być wyrażana, we wszystkich swych wymiarach, w sposób społeczno-filozoficzny i że tym samym „mogą ją uznać wszyscy"? W jakiej relacji pozostaje to stwierdzenie do „francuskiej teologii pracy", której chodziło o to, jak ma „rozumieć" człowiek wierzący, niezależnie od jakichkolwiek założeń filozoficznych, swoją pracę i jej znaczenie w świetle zbawczego działania Boga? Nie wystarcza zgłębić „rzeczywistości ziemskie" za pomocą rozumu i ukształtować je etycznie: byłoby to bowiem uszczupleniem rzeczywistości zbawczej. Trzeba raczej ująć dzieło stworzenia, wcielenie i eschatologię jako jedność i rozpatrywać je w świetle tajemnicy Chrystusa. Wcielenie natomiast wraz ze swym eschatologicznym dopełnieniem nie dopuszcza żadnego rozdziału na „naturę" i „łaskę" Dzięki zbawczemu działaniu Boga w Jezusie Chrystusie życie jako takie zostaje uświęcone: jest to określenie powracające wciąż na nowo w tejże teologii. Cała ludzka rzeczywistość, a zatem także praca, zostaje ogarnięta działaniem zbawczym, które ją przenika i przemienia. Rzeczywistość

ziemska zdobywa tym samym faktycznie, a zarazem w świadomości człowieka wierzącego, nową jakość [4]. Jeżeli jednak naszkicowane w tych krótkich zarysach główne myśli francuskiej „teologii pracy" nie zostały z biegiem czasu ubogacone, wynikało to z kilku powodów: jednym z nich było niewątpliwie to, że chodziło w niej o „teologię wierzącej świadomości", której nie udało się w pełni ukazać swojej roli w rozwiązywaniu narastających problemów społeczno-etycznych świata pracy. W niektórych dziedzinach posuwano się także, być może, za daleko w spekulacjach teologicznych, zwłaszcza gdy chodziło o eschatologiczny aspekt pracy, a za mało przy tym myślano o tym, że poznajemy wprawdzie wiarą w rzeczywistość eschatologiczną, ale nie umiemy jej sobie wyobrazić. Do tych „endogennych" trudności „teologii pracy" dołączyły się jeszcze trudności zewnętrzne, które sprawiły, że stała się ona mało owocną: szybki rozwój ekonomiczny w okresie powojennym, rokujący wielkie nadzieje na przyszłość, nie nasuwał poważniejszych pytań dotyczących sensu czy wartości. W ten sposób stanęła niejako w miejscu zarówno katolicka etyka społeczna, jak i początkująca zaledwie teologia pracy.

2. Od „Gaudium et spes" do „Laborem exercens"

Gdy rozpoczynał się Sobór Watykański II, zmieniła się już nieco „atmosfera duchowa". Wcale nieprzypadkowo znalazła się na początku Konstytucji duszpasterskiej wzmianka o doświadczeniu ambiwalencji postępu społecznego, w którym dotychczas pokładano tak wielkie nadzieje. Pozwalało to ująć na nowo relację teologii do etyki, a tym samym przyjąć i udoskonalić przesłanki „teologii francuskiej". Nie uwłaczając w niczym „słusznej autonomii rzeczy stworzonych", zaakcentowanej tak mocno przez sam Sobór, chodzi przede wszystkim o ujmowanie „ziemskiej" rzeczywistości w jej odniesieniu do sensu życia ludzkiego (KDK 36). Co więcej, nie może istnieć jakaś „czysto ekonomiczna teoria pracy", ujmująca pracę ludzką jako „rzecz" w oderwaniu od osoby pracującej. Z drugiej zaś strony „teologia" pracy nie jest w stanie zastąpić „ekonomii" pracy. Dlatego też rozwijana po Soborze Watykańskim II „teologia pracy" pyta się o konsekwencje dla etyki oraz o pośredniczącą rolę tej ostatniej w odniesieniu do ekonomii pracy. Tak bowiem ujął te zagadnienia sam Sobór, gdy stwierdził, że egzystencji ludzkiej nie da się właściwie zrozumieć bez Boga i że

[4] J. David, *Theologie der irdischen Wirklichkeit*, w: *Fragen der Theologie heute* (red. J. Feiner etc.), Einsiedeln 1957, s. 549 nn.

Chrystus „już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia człowieka w pełni samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie" (KDK 22). Ta teologiczna wypowiedź staje się właśnie jądrem całej antropologii obecnego Papieża [5]. W odniesieniu do pracy stwierdza on zdecydowanie: ponieważ Ewangelia jest skierowana do całego człowieka, odnajdujemy w niej „wiele treści — jakby szczególnych świateł — skierowanych ku pracy ludzkiej" (*Laborem exercens*, n. 24). Można zatem postawić teologiczne pytanie o znaczenie ludzkiej pracy, „jakie ma ona w oczach Boga, i poprzez które wchodzi ona w dzieło zbawienia jako jego zwyczajny, a równocześnie szczególnie doniosły wątek i składnik" (tamże). Wynika stąd jedność, a zarazem odrębność teologii i etyki pracy, z tym, że poprawniej byłoby mówić nie o „teologii" pracy, lecz o „etyce pracy w świetle wiary tzn. teologii". Oznacza to z kolei, że w ujęciu chrześcijańskim nie istnieje jakaś „autonomiczna", tzn. oderwana całkowicie od teologii etyka. Albowiem faktycznie — i tu francuska teologia pracy miała słuszność — istnieje tylko j e d e n porządek: porządek zbawienia, w którym Bóg jako pierwszy oddaje się łaskawie człowiekowi, oczekując od niego p e ł n e j odpowiedzi na pytanie dotyczące sensu, wierzący zaś człowiek może i powinien starać się, mając to wezwanie Boże na uwadze, odkryć także sens własnej pracy. Dar Ewangelii wymaga od człowieka odpowiedniej asymilacji jej treści poprzez „wewnętrzny wysiłek ducha ludzkiego, prowadzony wiarą, nadzieją i miłością" (*Laborem exercens*, n. 24). W ten sposób człowiek otwiera się na wydarzenie zbawcze, odnajdując w nim „swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa" (*Redemptor hominis*, n. 10), co owocuje głębokim zdumieniem się człowieka „nad sobą samym" i nad wielką godnością przekazaną mu przez Boga. Miejscem zespolenia teologicznej antropologii z etyką pracy jest więc pytanie dotyczące celów i sensu pracy w całości ludzkiej egzystencji. To zespolenie dochodzi do głosu w świadomości człowieka wierzącego. Świadomość ta bowiem, ukształtowana poprzez zbawcze orędzie chrześcijańskie, może doprowadzić do postępowania nacechowanego odpowiedzialnością społeczno-etyczną, chociaż wraz z Janem Pawłem II kieruje się ono zasadą, że „naukowa analiza" rzeczywistości ziemskich nie jest „zadaniem Kościoła". „Natomiast Kościół uważa za swoje zadanie stałe przypominanie o godności i o prawach ludzi pracy oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone, starając się przez to tak oddziaływać na bieg tych przemian, aby wraz z ni-

[5] Por. *Redemptor hominis*, n. 3.

mi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa" (*Laborem exercens*, n. 1). Nasuwa się w związku z tym pytanie dotyczące głównych twierdzeń, jakie w świetle tak pojętego pełnego humanizmu odnoszą się do ludzkiej pracy:

II. PODSTAWOWE WYPOWIEDZI TEOLOGICZNEJ ETYKI PRACY

Jeżeli zestawi się biblijno-chrześcijańską antropologię z historycznymi doświadczeniami człowieka oraz z filozoficzną refleksją społeczną nad tymi doświadczeniami świata pracy, otrzyma się wówczas następujące zasadnicze stwierdzenia teologicznej etyki pracy:

1. Praca jako „bonum arduum"

Wbrew nierealistycznemu, po ludzku rzecz biorąc, przeakcentowywaniu szczęścia i radości pracy, posuniętemu aż do myśli o samozbawieniu się człowieka poprzez pracę, biblijno-chrześcijańska etyka uświadamia sobie ambiwaletność pracy. Wskazuje na jej konieczność [6], na jej wielki trud [7], widząc w niej równocześnie coś wartościowego dla człowieka: *bonum arduum* [8]. Godność człowieka wymaga tego, by podporządkowywał on sobie świat otaczający, angażując swe siły w dzieło tworzenia i podtrzymywania kultury dla siebie i dla innych. Praca staje się tym razem wyrazem i przejawem „cnoty pracowitości" (*Laborem exercens*, n. 9): szkołą charakteru i życia, niezbędną dla zrealizowania samego siebie [9]. Praca jest więc obowiązkiem moralnym w tym sensie, że bez niej, pojętej jako wszelkie sensowne działanie ludzkie (szersze znaczenie pracy), człowiek nie jest w stanie zachować swej moralnej integralności i wypełnić ciążących na sobie zobowiązań wobec różnych wspólnot ludzkich.

2. Praca a fakt obrazu Bożego w człowieku

To, że człowiek jest obrazem Boga, nie wyraża się w pierwszym rzędzie w fakcie „opanowywania" świata poprzez pracę. Starote-

[6] Tomasz z Akwinu: „Sola enim necessitas victus cogit manibus operari" — SCG 3, 135.

[7] *Laborem exercens*, nn. 9 i 27. Por. Rdz 3, 19.

[8] Por. *Laborem exercens*, n. 9 w nawiązaniu do św. Tomasza.

[9] E. Nawroth, *Arbeit*, w: *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck 1980², 84.

stamentalna teologia stworzenia znajduje się w służbie „wiary zbawczej". W „soterycznym pojmowaniu dzieła stworzenia" (*Gerhard von Rad*) człowiek został powołany i uzdolniony przez Boga do „opanowywania" ziemi stworzonej przez Niego w trudzie swej pracy [10]. Jan Paweł II dwukrotnie mówi w tym kontekście o „pracy" samego Boga (*Laborem exercens*, n. 25), do której ma się upodabniać działalność człowieka. Podporządkowanie dzieła stworzenia zbawczemu powołaniu człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym winno dojść do głosu właśnie w jego pracy. Dlatego też przykazanie dotyczące szabatu stanowi na równi z nakazem „panowania" normę teologiczną ludzkiego życia i jego celowości. „Człowiek, pracując, winien naśladować Boga, swojego Stwórcę, nosi bowiem w sobie — on jeden — ów szczególny pierwiastek podobieństwa do Niego" — stwierdza Jan Paweł II, akcentując zarazem mocno: „Powinien naśladować Boga zarówno pracując, jak i odpoczywając — skoro Bóg sam zechciał przedstawić mu swoje stwórcze działanie pod postacią p r a c y i o d p o c z y n k u" (*Laborem exercens*, n. 25). Święcąc szabat (Wj 20, 8. 10; 23, 12), człowiek dziękuje Bogu za dar swego istnienia, a zarazem za swe zbawcze „wyzwolenie" (por. Pwt 5, 15). Poprzez swój bezwzględny odpoczynek sabatni (por. Wj 34, 24: „w dniu siódmym odpoczywaj tak w czasie orki, jak w czasie żniwa") Izraelita głosi, że sam Bóg nim się zajął, i to na zawsze [11]. Działanie Boże wyprzedza bowiem wszelkie czyny ludzkie. „Stąd też i ludzka praca nie tylko domaga się odpoczynku „co siódmy dzień", ale co więcej: ...musi pozostawiać przestrzeń wewnętrzną, w której człowiek, stając się coraz bardziej tym, kim z woli Boga stawać się powinien, przygotowuje się do owego „odpoczynku", jaki Pan gotuje swoim sługom i przyjaciołom" (*Laborem exercens*, n. 25).

3. Praca, grzech i zbawienie

Związek dzieła stworzenia ze zbawieniem prowadzi do zwrócenia uwagi na niebezpieczeństwo grzechu w realizacji pracy przez człowieka. Popełniając grzech człowiek odwraca się od Boga i zwraca, w sposób nieuporządkowany, do stworzenia. Tym samym także niszczy siebie i dzieła rąk swoich. Właśnie dlatego Chrystus, którego jedyną troską jest realizacja królestwa Bożego na ziemi (por. Łk 12, 31), podejmuje dzieło zbawienia, ażeby rehabilitować człowieka i jego pracę. O ile też sam rezygnuje z pracy

10 G. Brakelmann, dz. cyt., s. 106 nn.
11 H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1977³, s. 210.

rozumianej jako źródło utrzymania (co ma być znakiem zbliżającego się Królestwa Bożego), to tej Jego postawy nie pojmowano nigdy jako zasady etyczno-społecznej, jak o tym świadczy wymownie św. Paweł, który podkreślał konieczność pracy dla własnego utrzymania i niesienia pomocy innym [12]. Pouczenia Apostoła narodów mają „kluczowe znaczenie dla moralności i duchowości ludzkiej pracy. Są ważnym dopowiedzeniem do tej wielkiej, chociaż dyskretnej ewangelii pracy, jaką znajdujemy w życiu Chrystusa i w Jego przypowieściach" (*Laborem exercens*, n. 26).

4. Praca a doskonalenie się człowieka

„Pot i trud, jaki w obecnych warunkach ludzkości, związany jest nieodzownie z pracą, daje chrześcijaninowi i każdemu człowiekowi, który jest wezwany do naśladowania Chrystusa, możliwość uczestniczenia z miłością w dziele, które Chrystus przyszedł wypełnić" — stwierdza Jan Paweł II i dodaje: „Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym za nas, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości. Okazuje się prawdziwym uczniem Jezusa, kiedy na każdy dzień bierze krzyż działalności, do której został powołany" (*Laborem exercens*, n. 27). Teologiczne znaczenie dzieła zbawczego dla etyki pracy wyraża się w przeświadczeniu, że Chrystus zmartwychwstały „już działa w sercach ludzi mocą Ducha swojego, nie tylko budząc pragnienia przyszłego wieku, lecz tym samym też ożywiając, oczyszczając i umacniając te szlachetne pragnienia, dzięki którym rodzina ludzka zabiega o uczynienie własnego życia bardziej ludzkim i o poddanie całej ziemi temu celowi" (KDK 38). W przeświadczeniu tym zawiera się zarówno świadomość grzesznej spuścizny i grzesznego dziedzictwa ludzkości, jak też przekonanie o konieczności zdecydowanej i trudnej walki, jaka się toczy na przestrzeni dziejów „przeciw mocom ciemności" i „trwać będzie do ostatniego dnia" (KDK 37). Chrześcijanin bowiem nie może nie pamiętać o tym, że przemija „postać tego świata zniekształcona grzechem" i że Bóg gotuje ludziom „nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość" (KDK 39); „oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej" (KDK 39).

[12] Por. 1 Tes 4, 11; 2 Tes 3, 10-12; Ef 4, 28; Obj. 20, 35.

5. O „duchowość" pracy

Nawiązując do tych i tym podobnych wypowiedzi soborowych Jan Paweł II kończy swą encyklikę „elementami duchowości pracy", w których dochodzą do głosu główne wypowiedzi teologicznej etyki pracy, tworząc jedną specyficzną całość. „Sens" duchowości pracy polega, według Encykliki, na tym, by właśnie poprzez pracę dopomóc wszystkim ludziom „przybliżać się do Boga — Stwórcy i Odkupiciela, uczestniczyć w Jego zbawczych zamierzeniach w stosunku do człowieka i świata i pogłębiać w swym życiu przyjaźń z Chrystusem, podejmując przez wiarę żywy udział w Jego trojakim posłannictwie: Kapłana, Proroka i Króla" (*Laborem exercens*, n. 24). Realizacja bytu ludzkiego, dokonywana poprzez pracę, może tylko wtedy wkraczać „w dzieło zbawienia jako jego... składnik" (*Laborem exercens*, n. 24), kiedy staje się ono — bez jakiejkolwiek ujmy dla powszechnego pośrednictwa zbawczego Chrystusa — prawdziwym umożliwionym zbawczą łaską Boga, współdziałaniem człowieka w realizacji tegoż dzieła zbawczego. Współdziałania tego nie należy pojmować na sposób „pośrednictwa zbawczego": jest ono bowiem „owocem" jedynego uświęcającego dzieła Chrystusa, uwidocznionym w życiu Jego uczniów.

Rozwijając myśl o duchowości pracy Jan Paweł II nawiązuje wyraźnie do duszpasterskiej Konstytucji Soboru: W pracy ludzkiej „dzięki światłu, jakie przenika w nas z Chrystusowego Zmartwychwstania, znajdujemy zawsze p r z e b ł y s k nowego życia, nowego d o b r a, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi — które właśnie poprzez trud pracy staje się udziałem człowieka i świata. Poprzez trud — a nigdy bez niego. Potwierdza to, z jednej strony, nieodzowność krzyża w duchowości ludzkiej pracy, z drugiej strony jednakże odsłania się w tym krzyżu-trudzie nowe dobro, które z tej pracy bierze początek. Z pracy rozumianej dogłębnie i wszechstronnie — ale nigdy bez niej" (*Laborem exercens*, n. 27).

Chcąc należycie zrozumieć tę odważną teologię i uniknąć niejasności (czy nieporozumień, do jakich mogą prowadzić niektóre sformułowania encykliki), trzeba zwrócić uwagę na to, że:

1⁰ — Pojęcie „praca" jest tu rozumiane bardzo szeroko, jako czynnik składowy egzystencji ludzkiej. Praca zarobkowa, jako taka, nie jest traktowana jako cel sam w sobie, lecz jedynie jako środek konieczny do osiągnięcia (urzeczywistnienia) pewnych wartości, takich jak: godność ludzka, wspólnota braterska, wolność (*Laborem exercens*, n. 27; KDK 39), większa sprawiedliwość, bardziej ludzkie uporządkowanie dziedziny powiązań społecznych

(*Laborem exercens*, n. 26; KDK 35). A ponieważ bez pracy (*Laborem exercens*, n. 27) nie można osiągnąć tego wszystkiego, cały blask tych wartości ludzkich spada na pracę, nawet w jej najprostszej postaci.

2⁰ — Papież cytuje kluczowe zdanie Konstytucji pastoralnej (KDK 39): „choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej" (*Laborem exercens*, n. 27). Tekst soborowy odwołuje się tu (w przypisie 23) do encykliki *Quadragesimo anno* z jej dosadnym stwierdzeniem, że „obecny ustrój społeczny i gospodarczy stanowi dla ogromnej liczby ludzi niezmiernie wielką przeszkodę w trosce o to jedno, co jest konieczne, o zbawienie" (*Quadragesimo anno*, n. 130). Staje się tym samym jasne, że „praca" na rzecz lepszego społeczeństwa ma swe znaczenie również dla Królestwa Bożego nie tyle na płaszczyźnie ściśle soterycznej, co raczej w ramach usuwania przeszkód, a tym samym dopomagania do życia z wiary.

3⁰ — Wprawdzie stwierdzenie, że „znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym za nas, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości" (*Laborem exercens*, n. 27), brzmi — samo w sobie — jako jakieś „soteryczne dowartościowanie pracy" [13], to jednak dokładna analiza kontekstu prowadzi do wniosku, że o udziale człowieka w zbawczym dziele Chrystusa decydują cnoty teologiczne: wiary, nadziei i miłości. Te zaś są dziełem łaski Bożej, działającej w człowieku. Sobór Watykański II stwierdza wyraźnie: „Nie znamy czasu, kiedy ma zakończyć się ziemia i ludzkość, ani nie wiemy, w jaki sposób wszechświat ma zostać zmieniony" (KDK 39). Stąd też jakakolwiek mistyfikacja pracy w sensie jakiegoś samozbawienia, a zwłaszcza zaprowadzenia przez Kościół królestwa Bożego w naszym eonie, nie ma racji bytu. W mocy pozostaje natomiast to, co ten sam dokument, nawiązując do św. Pawła (1 Kor 13, 8; 3, 14), nieco dalej stwierdza na temat „trwania miłości i jej dzieł" (KDK 39). Ukazuje bowiem tym samym granice chrześcijańskiej nadziei przekonanej w wierze o tym, że ludzka praca wykonana z miłością posiada w zbawczym planie Boga zakryte obecnie przed nami znaczenie „duchowe". Stąd też „jeżeli krzewić będziemy na ziemi... godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego bru-

13 M. Honecker, dz. cyt., s. 219.

du, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu «wieczne i powszechne królestwo...»" (KDK 39). Wszelkie wątpliwości, jakie mogłyby się wiązać z treścią tej wypowiedzi w sensie umieszczania nadziei wewnątrz tego świata, zostają przekreślone zdaniem kończącym cały akapit: „Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w tajemnicy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana" (KDK 39). Tym samym teologiczna refleksja nad ludzką pracą otrzymuje niezwykle wzniosły, a zarazem bardzo prosty wyraz wiary w naznaczoną poprzez sakramentalne uświęcenie rzeczywistość ludzką. Wyraz „tajemnica" możemy bowiem równie dobrze przetłumaczyć jako „sakrament". Sakramentalne uświęcenie oznaczałoby zatem w tym kontekście: zespolenie się w Chrystusowym dziele zbawienia Bożej nieskończoności z ziemską skończonością naszej egzystencji ludzkiej i wyrażenie tym samym w sposób skuteczny (*signum efficax*) faktu przyjęcia i przemiany człowieka wierzącego poprzez zbawcze dzieło Boga. Jeżeli w liturgii Wniebowstąpienia Kościół się modli: „we Wniebowstąpieniu Twojego Syna wywyższyłeś człowieka...", to wypowiada w tym zdaniu sakramentalną rzeczywistość każdego ochrzczonego, przenikającą i obejmującą całe jego istnienie, a więc także jego pracę. Albowiem ludzka praca przejawiająca się bądź to w poświęceniu się „ziemskiej służbie ludziom", bądź też realizowana w życiu zakonnym poprzez dawanie jawnego świadectwa pragnieniu nieba, może i powinna być znakiem tworzącego się Królestwa Bożego — jak stwierdza wyraźnie Sobór Watykański II (KDK 38), wiążąc swoją wypowiedź ze wzmianką o Eucharystii, w której „owoc ziemi i pracy ludzkiej" (z modlitwy Kościoła na przygotowanie darów ofiarnych) „przemieniają się w Ciało i Krew chwalebną podczas wieczerzy braterskiego zespolenia i przedsmaku uczty niebiańskiej" (KDK 38).

III. KONSEKWENCJE MORALNE DLA OBECNEGO KRYZYSU SENSU PRACY

Konsekwencje te muszą z reguły uwzględniać okoliczności konkretne. Wymagają więc gruntownej analizy aktualnej sytuacji, poprzedzonej krótkim spojrzeniem na jej uwarunkowania historyczne:

1. Powstanie współczesnego „społeczeństwa pracy"

Pomijając omawiane przez wielu autorów wydarzenia historyczne z minionych epok [14], należy stwierdzić w tym miejscu, że bezprzykładny rozwój przemysłowy, jaki nastąpił po II-ej wojnie światowej, połączony ze stosowaniem coraz to nowszych technologii, przyczynił się do niesłychanego wzrostu przeświadczenia o „wszechmocy" człowieka, który jest w stanie wszystko uczynić własnymi rękami (= pracą) i dla którego nie istnieją faktycznie żadne granice naukowo-technicznego postępu. Niektóre jednak z wymienionych już wcześniej czynników doprowadziły do postawienia, jeszcze przed zakończeniem wojny światowej, pytania o sensowność celów, jakie stawia sobie społeczeństwo pracy, a zwłaszcza o celowość ofiar, jakich się ono domaga, doprowadzając w ten sposób do aktualnego kryzysu sensu pracy. Pracę i związane z nią ciężary zaczęto traktować — ze względu na kruchość niektórych, uważanych dotychczas za słuszne, jej celów — jako „alienujące" człowieka, który z trudnością tylko może dostrzec jakiś osobowy związek pomiędzy własną pracą zarobkową a celem swego życia. Na tle takiej właśnie sytuacji konkretnej jawi się obecnie pytanie dotyczące konsekwencji teologicznej etyki pracy dla ukształtowania świata pracy. Konsekwencje te możemy oczywiście zaledwie naszkicować. Nie chodzi tu bowiem o całościową etykę pracy, lecz o specyficzny wkład teologii do jej skonkretyzowania.

2. Pomost między teologią a etyką pracy

Pomost ten, niezależnie od tego, co dałoby się jeszcze o nim powiedzieć, spoczywa na podstawowych wypowiedziach antropologii teologicznej, a konkretnie na dwóch filarach:

a) *Miłość jako „widzialne uwarunkowanie sprawiedliwości"*

Etyka społeczna troszczy się zasadniczo, a więc także w przedmiocie społecznego porządku pracy, o większą sprawiedliwość. Otóż, jak naucza Papież — a w wypowiedzi tej tkwi sam kamień węgielny jego teologicznej etyki społecznej — „doświadczenie

[14] Por. np. H. Dedler, *Vom Sinn der Arbeit nach Regel des hl. Benedikt*, w: *Benediktus, der Vater des Abendlandes* (red. H. S. Brechter), München 1947, s. 103—118; W. Conze, *Arbeit*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe* (red. U. Brunner — W. Conze), t. I, Stuttgart 1972, s. 154—215; M. D. Chenu, *Arbeit*, w: *Sacramentum mundi*, t. I, Freiburg 1968, s. 312; F. Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, Stuttgart 1982.

przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że — co więcej — może doprowadzić do zaprzeczenia i zniwelowania siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość. (*Dives in misericordia*, n. 12). K. Lehmann komentuje tę myśl następująco: „Miłość miłosierna jest najmocniejszą siłą rewolucyjną świata. Dlatego też w tematyce drugiej encykliki Papieża zawiera się eksplozywny potencjał duchowy dla przeobrażenia międzyludzkich relacji oraz struktur społeczno-politycznych" [15].

b) *Integralny humanizm jako owoc Ewangelii*

Chcąc wyjaśnić drugi filar, trzeba zwrócić uwagę na zasadniczą wypowiedź 13-go rozdziału *Laborem exercens*: „ekonomizm i materializm", w których Papież dostrzega istotne źródło społecznego nieuporządkowania pracy. To zło może być przezwyciężone tylko wówczas, gdy społeczeństwo przyjmie „obraz spójny, teologiczny i zarazem humanistyczny" człowieka. Ten „obraz spójny" był już wielkim życzeniem Pawła VI w jego encyklice *Populorum progressio*, kiedy to Papież posłużył się pojęciem „integralnego humanizmu". Chodziło mu wtedy o to, by patrzeć na człowieka nie tylko poprzez pryzmat jego potrzeb ekonomicznych, ale także, by te potrzeby widzieć w całości jego natury i kultury. Innymi słowy: chodzi o to, by uzależniać w myśleniu i działaniu realny cel gospodarczy od celu i sensu ludzkiego życia. Ten zaś cel i sens może być w sposób „integralny" odczytany tylko w wierze. Albowiem wiara oczyszcza i umacnia „te szlachetne pragnienia, dzięki którym rodzina ludzka zabiega o uczynienie życia ludzkiego bardziej ludzkim i o poddanie całej ziemi temu celowi" (*Laborem exercens*, n. 27; por. KDK 38).

3. Konsekwencje etyczne

Mając przed sobą zbudowany w ten sposób pomost pomiędzy teologią a etyką pracy, dochodzimy do szeregu konkretnych wniosków etycznych do co sensu ludzkiej pracy oraz społecznego porządku świata pracy, odpowiadającego temu sensowi. Nie jesteś-

[15] K. Lehmann, *Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes Papst Johannes Pauls II*, Freiburg 1981, s. 112. Por. też C. J. Pinto de Oliveira, *Die theologische Originalität von Johannes Paul II*, w: *Johannes Paul II und die Menschenrechte* (red. O. Höffe etc.), Freiburg 1981.

my w stanie omówić wszystkich tego typu konsekwencji i dlatego ograniczymy się z konieczności do naszkicowania tych, które jawią się nam aktualnie jako najważniejsze:

a) *Inna skala postępu*

Postawione na początku pytanie: czy nie pracujemy za wiele i to mając niekiedy na uwadze fałszywe cele? wynika z odczucia, iż celem pracy nie może być jedynie mnożenie dóbr zewnętrznych. Zwrócił na to uwagę Paweł VI porównując postęp gospodarczy do „wyższych wartości, przyjaźni, modlitwy i kontemplacji" (*Populorum progressio*, n. 20). Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy współczesny mit pracy nie przyjął już takich kształtów, które wskazują na możliwość usypania całej góry różnych dóbr, ale pomniejszają w nas równocześnie niezbędną wolność wewnętrzną, zdolność do miłości, przyjaźń, modlitwę i kontemplację? „Nie można mieć wszystkiego" — twierdzą ludzie, uświadamiając sobie w jakiejś mierze antropologiczno-kulturowe prawo, które Zygmunt Freud wyraził kiedyś w sposób następujący: „Kultura bazuje na opanowaniu popędów" Teologiczna refleksja nad pracą, podając obejmującą wszystkie wymiary ludzkiego istnienia skalę postępu, umożliwia nam zarazem ująć pracę w relacji do integralnego bytu człowieka. Tym samym stwarza właściwe podstawy do wielkiego tematu „humanizacji świata pracy", obejmującego wszystkie ludzkie wartości, łącznie z religią. Wyjaśnijmy to na przykładzie: Z „natury rzeczy" człowiek musi pracować, aby żyć. Czy jednak, chcąc prowadzić godne człowieka życie mamy wszyscy bezwarunkowo pracować z najważniejszym natężeniem, czy czas pracy winien zawsze wynosić 40 godzin tygodniowo, czy mamy pracować do 65-go roku życia po 200 dni rocznie — w sensie jakichkolwiek zajęć zarobkowych — to wszystko może być rzeczą względną. W tych i tym podobnych kwestiach winno się zestawiać cel realny (antropologicznie zadowalającą troskę o dobra) z celem i sensem ludzkiego życia po to, by dostrzec istotne dla pracy wartości ludzkie. Przy takiej zaś postawie mogą się ukazać dalsze jeszcze konsekwencje, inne dla człowieka patrzącego na swe życie w świetle wiary, aniżeli dla kogoś, kto dopatruje się sensu życia w samym tylko świecie. Tak właśnie pojęta „integralna" skala postępu, a nie tylko „obiektywna" racjonalność celów maksymalnej produkcji dóbr, winny określać humanizację świata pracy.

b) *Miłość jest silniejsza od nienawiści*

W III-ej części encykliki *Laborem exercens* Jan Paweł II omawia „konflikt pracy i kapitału na obecnym etapie historycznym"

Odżegnuje się przy tym od ideologii zarówno wczesnego kapitalizmu, jak i marksizmu, twierdząc, iż „praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi — i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty" (20). Tę cechę pracy Papież określa mianem jej „podstawowej struktury". Nie powinno się zatem wychodzić od „antynomii pracy i kapitału", ale raczej od ich „związku nierozerwalnego". (13). Byłoby jednak wielkim nieporozumieniem, gdyby się stąd wyprowadzało wniosek o pełnej harmonii interesów między różnymi grupami biorącymi udział w procesie gospodarczym. Encyklika odrzuca zdecydowanie „naturalne przeciwieństwo" pomiędzy pracą i kapitałem i wynikający stąd totalny konflikt między tymi dwiema rzeczywistościami. Dlatego też określa nieodzowną walkę związków zawodowych mianem walki o sprawiedliwość społeczną oraz „jako normalne staranie o właściwe dobro", albowiem nie jest to „walka «przeciwko» innym" (20). — Za takim ujęciem tych kwestii stoi ostatecznie oparte na wierze uznanie, że Bóg dał ludziom możliwość przezwyciężenia nienawiści i — przy dobrej woli wszystkich zainteresowanych — dojścia do jedności. Dążenie do tego nie odbywa się bez konfliktów, albowiem człowiek ma zawsze ograniczone tylko pole widzenia i dysponuje ograniczonymi siłami moralnymi. Posiada jednak równocześnie, dzięki łasce Bożej, zdolność niedopuszczenia do wystąpienia w totalnej walce tego, co dzieli. Większe jest bowiem to, co ludzi jednoczy ze sobą, od tego, co ich dzieli. Akcentuje tę prawdę Papież, mając na uwadze zarówno czystą teorię współzawodnictwa kapitalistycznego, jak też marksistowską walkę klas. Za tą prawdą stoi bowiem ostatecznie teologiczne przeświadczenie, że miłość jest silniejsza od nienawiści. Przeświadczenie to zostało przykazane chrześcijanom w darze wiary na przykładzie życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Kto podziela tę wiarę, ten otrzymuje wraz z nią nowe siły; jest w stanie tak pokierować ludzkimi konfliktami, że przestaną one ludzi dzielić, a zaczną ich jednoczyć.

c) *Osobowość i uczestnictwo*

Encyklice *Laborem exercens* chodzi wciąż o „personalistyczny" punkt widzenia (15), który opiera się ostatecznie na rzeczywistości obrazu Bożego w człowieku, a więc ma teologiczne uzasadnienie. Wynikają stąd ważne konsekwencje dla społecznego uporządkowania pracy. Pracy nie można oddzielać od ludzi i tym samym redukować jej do rangi rzeczy, nie można także w taki sam sposób postępować z „kapitałem". „Za jednym i drugim pojęciem stoją ludzie, żywi konkretni ludzie, z jednej strony ci, którzy wykonują

pracę, nie będąc właścicielami środków produkcji, z drugiej ci, którzy są przedsiębiorcami i posiadaczami tych środków, albo są przedstawicielami właścicieli" (14). Potwierdzona w tym kontekście nauka Tomasza z Akwinu o własności uzyskuje jeszcze motywację personalistyczną: własność prywatna, ponieważ i na ile służy „pełnemu poszanowaniu wartości osobowych", stanowi normalny przejaw ogólnego porządku własności. Jeżeli Papież wraz z Tomaszem z Akwinu zauważa, „że z różnych uzasadnionych motywów mogą istnieć wyjątki od zasady własności prywatnej", to jednak — nawet uwzględniając te wyjątki — „argument personalistyczny nie traci swojej mocy zarówno zasadniczej, jak i praktycznej" (15). A ponieważ tak w przedsiębiorstwie, jak i na płaszczyźnie gospodarczej współpracują ze sobą ludzie, a nie rzeczy, i ci ludzie są nawzajem uzależnieni od siebie, wynika stąd zrozumiała sama przez się konsekwencja antropologiczna, dotycząca wzajemnego partnerstwa; z niej zaś wypływa zasada uczestnictwa. W związku z tym Papież wskazuje na liczne „propozycje (*consilia*) wysuwane przez przedstawicieli katolickiej nauki społecznej, a także przez sam Nauczycielski Urząd Kościoła", mające służyć lepszemu urzeczywistnianiu uczestnictwa: „są to propozycje mówiące o współwłasności środków produkcji, o udziale pracowników w zarządzie lub w zyskach przedsiębiorstw, o tak zwanym akcjonariacie pracy itp." (14). We wszystkich tych propozycjach nie chodzi — jak to uwypuklają odsyłacze do KDK 68 i *Quadragesimo anno*, n. 65 — o jakiś porządek gospodarczy „ze względu na pracę", lecz o to, że wartości pracy i wartości należnego za nią wynagrodzenia nie da się ustalić „bez uwzględnienia jej społecznej i indywidualnej natury" (*Quadragesimo anno*, n. 65) czyli bez wymiaru osobowego. W ten sposób ewentualne społeczno-filozoficzne uzasadnienie tego problemu zostaje wyniesione na nową płaszczyznę w ramach teologicznej wizji porządku ludzkiej pracy. Jest rzeczą godną uwagi, że właśnie Konstytucja pastoralna posługuje się tym samym pojęciem na określenie współdziałania wszystkich uczestników procesu produkcyjnego, co Konstytucja o Liturgii, kiedy omawia czynny udział wiernych w sprawowaniu Eucharystii: *participatio actuosa*.

Obok innych racji, jakie można przytoczyć na uzasadnienie partnerstwa i udziału w obrębie przemysłowego świata pracy, szczególną wagę dla chrześcijan posiada teologicznie uzasadniona rzeczywistość obrazu Bożego w człowieku. Skoro człowiek — według wypowiedzi *Laborem exercens* — przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy (25), to wypływa stąd dla chrześcijan zobowiązanie wykorzystania z fanta-

zją, ale i ze znajomością rzeczy wszystkich dróg gwarantujących ludziom pracującym także „zależnie" taki stopień udziału, jaki w danym układzie rzeczy jest osiągalny. Kościół nie jest w stanie podać w tym względzie żadnych zobowiązujących wzorców; przyjmuje natomiast i popiera wszelkie możliwości — uznając je za uzasadnione teologicznie, o ile tylko pozwalają one człowiekowi pracy na to, by „mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi" (14) i by „mógł występować jako współodpowiedzialny i współtwórca warsztatu, przy którym pracuje" (15) — tworzenia takiego porządku pracy, w jakim może „mieć poczucie, że pracując nawet na wspólnym, pracuje zarazem na swoim (*in re propria laborare*)" (15). Zostaje tym samym wysunięty uzasadniony teologicznie postulat, którego nie da się oczywiście zrealizować w pełni na tym świecie, ale który przestrzega nas przed zadowalaniem się jakimkolwiek, zwłaszcza znacznie oddalonym od niego, stanem rzeczy.

d) *Praca w solidarności powszechnej*

Ludzka praca „nosi na sobie szczególne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób" (*Laborem exercens*, wstęp). Z faktu podporządkowania pracy dobru ludzi, rodziny i ludzkości Papież wyprowadza wniosek dotyczący „moralnej powinności pracy" (16). Obowiązkowi pracy odpowiada jednak prawo wszystkich ludzi, którzy są zdolni do pracy, do znalezienia sobie pracy i do takiego podziału owoców pracy między wszystkich ludzi, by wszyscy mogli dzięki niej zdobyć niezbędne (przynajmniej) środki utrzymania. Taki jest właśnie sens powszechnego przeznaczenia dóbr — zgodnie z koncepcją Tomasza z Akwinu. Mówi o tym wielokrotnie *Laborem exercens*. To ukierunkowanie pracy na powszechną solidarność jest uzasadnione właśnie antropologią teologiczną, patrzącą na ludzkość całościowo i na każdego pojedyńczego człowieka w ścisłym powiązaniu z innymi, albowiem wszyscy ludzie zostali stworzeni przez Boga i w Nim znajdują swój cel ostateczny. Do solidarności takiej zobowiązuje w sposób szczególny człowieka wierzącego fakt utożsamienia się Chrystusa z każdym potrzebującym człowiekiem. Ta „egzystencjalna" rzeczywistość chrześcijańska zobowiązuje go do wyciągania, także w zakresie dóbr materialnych, konsekwencji z tej wewnętrznej, ustalonej przez Boga i ukazanej przez Chrystusa, łączności wszystkich ludzi. W aktualnej sytuacji gospodarczej istnieją zwłaszcza trzy wielkie grupy, którym wszyscy zdatni do tego winni poświęcić pracę i baczenie: są to bezrobotni, liczni nie mający

pełnego zatrudnienia mieszkańcy Trzeciego Świata i wreszcie — a jest to z pewnością największa grupa — przyszłe pokolenia, którym winniśmy zapewnić pracę oraz środki utrzymania. Zwłaszcza odpowiedzialność za przyszłe pokolenia wraz z wynikającymi z niej zobowiązaniami do ekologicznie odpowiedzialnego wykorzystywania zasobów ziemi daje się ostatecznie pojąć i uzasadnić w całej swej głębi tylko w opartej na solidarności wierze w dziecięctwo Boże wszystkich ludzi.

Kończąc trzeba stwierdzić jasno: jak ukazaliśmy to przykładowo w czterech punktach, z teologicznego spojrzenia na pracę wynikają nie tylko dodatkowe motywacje przemawiające za wypełnieniem żądań stawianych przez immanentną etykę pracy, ale także antropologicznie nowe ujęcia modyfikujące w świetle Ewangelii samą treść etosu i etyki pracy. Szczególnie naglące obecnie modyfikacje wynikają ze „znaków czasu", odczytywanych przez chrześcijanina pod działaniem Ducha. Umożliwiony dzięki Ewangelii „integralny humanizm" pozwala ukazywać wciąż nowe drogi wiodące do coraz to bardziej godnego człowieka uporządkowania pracy. Staje się w ten sposób w tej tak ważnej dziedzinie ludzkiej egzystencji jasne to, co Sobór Watykański II uznał za samo jądro posłannictwa Kościoła, twierdząc, że jego misja jest „religijną i przez to samo najbardziej ludzką" (KDK 11).

tłum. **ks. Lucjan Balter SAC**