

AKTYWNOŚĆ LUDZKA W ŚWIETLE TEOLOGALNYM — O INTEGRACJĘ DZIAŁANIA Z ŻYCIEM MORALNO-DUCHOWYM

Każdy chrześcijanin wezwany jest do nieustannego poszukiwania bardziej wyraźnego kształtu własnej tożsamości wynikającej z głębszego odkrywania prawdy o swym powołaniu i posłannictwie w Kościele i w świecie.

Formacja intelektualno-duchowa pomaga w naszych czasach wielu katolikom świeckim odkrywać i przyjmować wezwanie do „szukania Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi (...) i przyczyniać się do uświęcenia świata na kształt zaczynu od wewnątrz” (KK 31). Wydaje się, iż duch Soboru Watykańskiego II coraz bardziej przeobraża dziś świadomość wiernych i pobudza ich do odpowiedzialności za Kościół.

Z drugiej strony współczesne nurty kulturowe i procesy laicyzacji, rozszerzające się w świecie, uświadamiają wszystkim chrześcijanom obiektywną trudność urzeczywistnienia tak wzniosłego zadania. Wobec naporu czynników liberalistycznych i nihilistycznych chrześcijanie czują się nierzadko bezradni i wycofują się ze swymi przekonaniem i religijnymi do własnej sfery prywatności.

„Spychanie religii do sfery prywatności — zauważa abp J. Michalik — wiąże się ściśle z procesem laicyzacji życia społecznego, a także jego sekularyzacji. Ten ostatni proces wcale nie jest dowodem zdrowego rozdziału *profanum* od *sacrum*, ale zimnym szerezeniem monoizmu materialistycznego, gdzie nie ma miejsca dla transcendencji i Pana Boga, gdzie szerzy się nihilizm moralny. A przecież w człowieku nie da się oddzielić jego zapotrzebowań moralnych, duchowych, tęsknoty i potrzeby nieskończoności, potrzeby przebaczenia grzechu (odrodzenia wewnętrznego), od potrzeby codziennego chleba czy innych potrzeb materialnych. Oddzielić którąkolwiek z tych tęsknot, to okaleczyć lub uśmiercić pełnię naszego człowieczeństwa”¹. W tej sytuacji rodzi się pytanie: w jaki sposób można zapobiec dalszej laicyzacji życia społecznego i odzyskać jego utracone «obszary» dla transcendencji, tak aby w świadomości chrześcijan zanurzonych w świecie powstrzymać

¹ Abp J. Michalik, *Doktrynalno-pastoralne założenia Akcji Katolickiej w Polsce*, w: *Świeccy w Akcji*, red. W. Słomka, Lublin 1996, s. 29.

proces dysocjacji pomiędzy tym, co przynależące do świata, a tym, co przynależne Bogu, pomiędzy doświadczeniem wiary a codziennością?

Jednym ze sposobów powstrzymania tego procesu jest ukazywanie teologicznego i duchowego wymiaru aktywności ludzkiej, pracy stanowiącej codzienny istotny wątek egzystencji człowieka. **Jakby sednem teologii duchowości pracy jest teologalny wymiar doświadczenia ludzkiego.** „Potrzebny jest — pisze Jan Paweł II — wewnętrzny wysiłek ducha ludzkiego, prowadzony wiarą, nadzieją i miłością, aby (...) nadać pracy konkretnego człowieka to znaczenie, jakie ma ona w oczach Boga, i poprzez które wchodzi ona w dzieło zbawienia jako jego zwyczajny, a równocześnie szczególnie doniosły wątek i składnik” (LE 24).

Aktywność ludzka, praca zawodowa, przydzielająca człowiekowi miejsce w świecie i konkretne zadanie, może uzyskać swe nowe znaczenie w świetle teologalnym. Wiara, nadzieja i miłość to jakby trzy promienie światła Bożego, rozświetlające transcendentny wymiar pracy chrześcijanina. Jaki związek ma więc praca ludzka z Bogiem? Jakie teologalne treści kryją się w niej i na czym polega sekret właściwego moralno-duchowego jej przeżywania, by stawała się rzeczywiście „doniosłym składnikiem zbawienia?”

Zastosowane tu pojęcie pracy obejmuje każdy rodzaj sensownej ludzkiej aktywności oprócz zajęć typowo religijnych, takich jak modlitwa i wysiłek ascetyczny, oraz czynności rekreacyjno-zabawowych.

1. Stwórcze i zbawcze działanie Boga w historii ludzkiej

Boga judeo-chrześcijańskiego Objawienia — jak na to wskazuje opis powołania Mojżesza — można określić jako *Boga w sobie* i *Boga dla nas*. Bóg „w sobie” objawiający się Mojżeszowi w słowach: „Oto jestem” (Wj 3, 4); „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14), jest zarazem Bogiem „dla innych”, dla nas: „Jestem Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3, 6), zanurzonym w historii ludzkiej. Absolutna niezmienność i prostota Jahwe nie przeszkadza Mu pozostawać w trwałej relacji do świata osób i rzeczy. Początek tej relacji zostaje nawiązany w stworzeniu świata, będącym wyrazem suwerennego aktu myśli i woli Stwórcy, wyrazem Jego miłości do człowieka, który w ciągu dziejów będzie rozważał tę tajemnicę stworzenia.

Transcendentna natura i działanie Boże są wyrażone w języku biblijnym w sposób antropomorficzny. W świetle tradycji kapłańskiej opisu stworzenia, działanie Boże przedstawione jest jako praca rzemieślnika kształtującego pierwszego człowieka z prochu

ziemi (por. Rdz 2, 7), kobietę z żebra mężczyzny (por. Rdz 2, 22), i jako tego, który sadi ogród w Eden (por. Rdz 2, 8). Podobnie ukazane jest działanie Boga w Psalmach jako tego, który „własnymi rękami” konstruuje niebo i rozmieszcza na nim gwiazdy (por. Ps 8, 4; Ps 103, 2-5). Jakby mniej antropomorficznie brzmi opis stwórczego działania Bożego przy pomocy słowa: „Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość” (Rdz 1, 3) — wskazującego na pewien dystans Boga wobec stworzenia.

Działanie Boga w stworzeniu świata i człowieka, stanowiące pierwszą postać objawienia się Stwórcy stworzeniu, choć kończy się *odpoczynkiem Boga* (por. Rdz 2, 2-3), nie jest jakimś jedno-razowym aktem, ale przedłuża się w historii ludzkiej. W sposób szczególny interweniuje Bóg w historię narodu izraelskiego, który wybiera, wzywa i ustanawia *swoim narodem*, nawiązując z nim przymierze miłości. Z tym też narodem kroczy przez historię, śledząc jego losy i rozwój, i prowadząc go ku wypełnieniu się względem niego zapowiedzianych uprzednio obietnic.

Izrael jest świadomy wielkich czynów i znaków, dokonanych przez Jahwe w historii, takich jak np. wyzwolenie z niewoli egipskiej, cudowne przejście przez morze, zawarcie przymierza na Synaju. Przez nie Bóg daje się poznać jako Pan i Wybawca. Częściej niż przez nadzwyczajne wydarzenia przemawia Bóg do swego ludu za pośrednictwem proroków — przez swoje słowo. Słowo Boże, ujawniające już w momencie stworzenia możliwość realizacji tego, co wyraża, okazuje się równie skuteczne w powołaniu patriarchów i narodu, proroków, a następnie w swym aspekcie zbawienia czy kary.

W późniejszym czasie działanie Boga na rzecz Izraela jest przedstawiane przez autorów biblijnych w formie alegorycznej, jako np. ogrodnika wygniatającego winogrona w winnicy, tj. karzącego nieprzyjacielskie wobec Izraela narody (por. Iz 63, 3), jako stróża winnicy izraelskiej (por. Iz 27, 3), jako karzącego wojownika (por. Iz 27, 1; 42, 13), jako pasterza troszczącego się o swą trzodę (por. Iz 40, 11). Każdy z tych obrazów wskazuje na to, że Jahwe jest Bogiem żywym, bliskim swemu ludowi, włączonym w jego historię i zarazem ją poprzedzającym, Kimś dynamicznym w swym stwórczym i zbawczym działaniu. „On się nie męczy ani się nie nuży, Jego mądrość jest niezgłębiona. On dodaje siły zmęczonemu i pomnaża siły omdlałego” (Iz 40, 28-29).

Dynamiczna obecność Jahwe w historii Izraela i ludzkości ujawnia znany od początku jedynie samemu Bogu zamysł: doprowadzenie stworzeń rozumnych do jedności ze Sobą, do wspólnoty życia. Ten zamysł Boga jest tak stanowczy, że nie unieważnią go

żadne pochodzące od człowieka przeszkody, zwłaszcza zaś grzech godzący w jedność stworzenia ze Stwórcą, w przymierze miłości, podważający wiarygodność człowieka w obliczu Boga. Wierny przymierzu miłości i sobie samemu, Bóg podtrzymuje swe stworzenia w istnieniu i gotów jest przebaczyć powracającym do Niego — uczynić z nich *nowe stworzenia*: „Dokąd że będziesz chwiejna, córko buntownicza? Jahwe bowiem stworzył nową rzecz na ziemi. Niewiasta zatroszczy się o męża” (Jr 31, 22). Jak z tego wynika, Boska *continua creatio* obejmuje w historii zarówno porządek stworzenia, jak i wymiar zbawczy, mający na etapie Starego Testamentu swą szczególną podstawę w przymierzu Boga z Izraelem, ukierunkowanym na przyszłość zapowiadającą nową jakościowo więź Boga z ludźmi: „Albowiem oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię, nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów, ani na myśl one nie przyjdą. Przeciwnie, będzie radość i wesele na zawsze z tego, co Ja stworzę, bo oto Ja uczynię z Jerozolimy wesele i z jej ludu — radość” (Iz 65, 17-18).

Owa nowa jakościowo więź Boga z ludźmi dokonuje się wraz z przyjściem Chrystusa, w którym Bóg porzuca niejako własną transcendencję i wkracza wprost w historię ludzką. Przekraczając swą transcendencję i przyjmując ludzką naturę, wyniesioną tym samym do szczególnej godności, jednoczy się w jakiś szczególny sposób z każdym człowiekiem, także na płaszczyźnie działania: „Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał (...) stał się prawdziwie jednym z nas” (KDK 22; RH 8). Chrystus akceptuje pracę jako normalny przejaw egzystencji ludzkiej i podejmuje trud cieśli (por. Mk 6, 2). Dokonując dzieła zbawienia poprzez krzyż, w którym najgłębiej i najpełniej wyraża się miłość Boga do człowieka i świata, oznajmiona już w dniu stworzenia, przywraca człowiekowi i światu pierwotną więź z Bogiem, a nawet ją dopełnia. Odzyskana jedność z Bogiem — nabycie statusu nowego stworzenia — przeobraża sposób bytowania człowieka, skażony przez grzech, i nadaje nową godność i sens jego działaniu, wszelkiej pracy. Odtąd przed działającym człowiekiem Bóg otwiera nową perspektywę urzeczywistnienia w Chrystusie siebie samego w jedności z innymi i skierowania całego świata ku wyznaczonej pełni bytowania.

2. Działanie ludzkie w świetle wiary w Boga Stwórcę i Zbawiciela

W pierwszych słowach *Credo apostoelskiego* chrześcijanin wyznaje: „wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi” i przyjmuje za prawdę, iż u początku świata i historii

ludzkiej znajduje się Bóg, który powodowany miłością swym wszechmocnym *fiat* powołuje do istnienia świat, środowisko bytowania człowieka. Świat stworzony znajdował się w swych początkach jakby w stanie elementarnym: „Gdy Jahwe Bóg stworzył ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła (...) i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał na ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby” (Rdz 2, 4b-6). Ziemia wraz z zadanymi jej przez Stwórcę możliwościami przekształcania i udoskonalania „czekała” na człowieka. „Jahwe Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2, 15).

Działający Bóg przekazuje stworzony świat człowiekowi i jego twórczym możliwościom posiadanym na mocy bycia obrazem Boga i pragnie, aby ten kontynuował Jego dzieło: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 28). W tych słowach — zdaniem Lazzati² — wyraża się prawo konstytuujące ludzkość jako nastawioną na działanie². Owo działanie ma charakteryzować się zdolnością „czynienia sobie ziemi poddaną” — panowania nad nią, a więc ma przekształcać ją i zarazem wykraczać poza rzeczywistość stworzoną.

W świetle wiary w objawienie Boże, szczególnym znakiem aktywności ludzkiej jest to, że człowiek przez nią „uczestniczy w dziele Stwórcy i na miarę swoich ludzkich możliwości poniekąd dalej je rozwija i dopełnia, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości” (LE 25). Praca ludzka, rozumiana jako „wszelkie sensowne działanie”, jest więc czymś współistniejącym z działaniem wszechmocnego Boga. przedłużającym je i dopełniającym. Stąd jej szczególna godność i szlachetność. Jest ona normalną kondycją człowieka noszącego w sobie podobieństwo do Boga i naśladowającego Go w działaniu.

Taką wizję pracy przekazuje nam Biblia, według której działanie ludzkie należy do sfery religijnej i jeśli człowiek wykonuje je w całkowitym poddaniu się Bogu, staje się ono kultem, służbą Jemu świadczoną³. W sposób najbardziej naturalny opowiadają autorzy biblijni o różnych wykonywanych zawodach (wymienia się ich ok. 50) bez preferowania pracy intelektualnej na nie-

² Por. G. Lazzati, *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*, tłum. Z. Ziółkowski, Warszawa 1988, s. 36.

³ Por. S. Virgulin, *Il lavoro nella Bibbia*, w: *Lavore e vita spirituale* (Fiamma viva 18), red. D. Cumer, Roma 1977, s. 35.

korzystać pracy fizycznej⁴. Nawet prorocy i mędrcy podejmują w tradycji izraelskiej pracę ręczną, widząc w niej wartość. Biblia wielokrotnie pochwała pracowitość człowieka, gani natomiast jego lenistwo (por. Prz 10, 4; Syr 22, 1-2). Wyraża podziw wobec dzieł sztuki, ucieleśniających twórczą pomysłowość i szczególny wkład pracy ludzkiej (por. 1 Krl 7, 1-12). Duch pracy ludzkiej, jakim tchnie tradycja biblijna, jest zrozumiała jedynie w perspektywie wiary przeżywanej jako zaufanie Bogu Stwórcy i Wybawcy, obecnemu w życiu i w nurcie historii Izraela i ludzkości. Wiara jest jakby pierwszą i najważniejszą formą współdziałania, jakiego Bóg żąda od człowieka i na jakie może się ten zdobyć, aby mogły się realizować stwórcze i zbawcze zamysły Boże. To dzięki niej Izraelita otwiera się na transcendentne działanie Boga w sobie i w świecie, a wykonując przypadające mu zajęcia, zachowuje świadomość ciągłego działania Bożego: „Kazesz rosnać trawie dla bydła i roślinom, by człowiekowi służyły, aby z roli dobywał chleba” (Ps 104, 14). Owoce pracy są postrzegane jako wyraz łaskowości Bożej (por. Ps 125, 2).

Obok tej pozytywnej wizji aktywności, w której działanie ludzkie przeplata się niejako z działaniem Bożym, Biblia mówi o pracy chorej wskutek grzechu ludzkiego i wynikających z niego postaw rzutujących na cały kontekst pracy. Postawa nieposłuszeństwa Bogu i zerwanie z Nim więzi wpływa na sposób działania ludzkiego, które odtąd stawia w centrum człowieka i jego wytwory, co jest czymś przeciwstawnym wobec teocentrycznie pojmowanej egzystencji człowieka wierzącego na etapie Starego Przymierza. Praca nie odnoszona do Boga przestaje być uczestnictwem w Boskim dziele stworzenia i w harmonii międzyludzkiej, a staje się tylko ludzkim dziełem prowadzącym jego twórcę do idolatrii i do zatracenia jedności z innymi, czego wymownym przykładem może być budowa wieży Babel (por. Rdz 11, 1-9).

Bóg nie rezygnuje jednak z człowieka w stanie grzechu i z doprowadzenia do końca swych zamysłów względem świata. Gdy nadchodzi *pełnia czasów*, powodowany głębszą miłością do ludzi, posyła na świat swego Syna (por. J 3, 16). Wcielenie i Odkupienie rzucają nowe światło na tajemnicę człowieka, na jego aktywność, a nawet na jego środowisko zbawienia — świat. Zgodnie z do-

⁴ Tylko w *Księdze Syracha* dostrzec można rozdźwięk pomiędzy pracą rolnika, pasterza, rzemieślnika a działalnością mędrca, która jest postawiona najwyżej. „Uczony w Piśmie zdobywa mądrość w czasie wolnym od zajęć, i kto mało ma działalności zewnętrznej, może stać się mądry” (Syr 38, 24). Na innym miejscu ciężka praca jest przypisywana niewolnikowi (por. Syr 33, 25). Jest tu, jak się wydaje, widoczny wpływ mentalności greckiej. Por. Cz. S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 42.

głębnym rozeznaniem Soboru Watykańskiego II, tajemnica człowieka i jego powołania znajduje swe wyjaśnienie w Słowie Wcielonym (por. KDK 12). Chodzi tu o pełne wyjaśnienie *konkretnego i historycznego człowieka* jako człowieka i człowieka w relacji do innych osób ludzkich, Boga i świata (por. RH 13). Słowo Wcielone, wchodząc w dzieje człowieka i stając się ich podmiotem, nadało pełną i definitywną podmiotowość każdemu człowiekowi i — przez swą cielesną obecność w rzeczywistości ziemskiej — dokonało rewaloryzacji świata materialnego. Świat zły, świat grzechu zostaje pokonany, a świat jako dzieło Boże i środowisko zbawienia uzyskuje ze względu na człowieka nową wartość. Dar zbawienia rozciąga się przez człowieka na widzialną rzeczywistość ziemską, na całe stworzenie, które „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22), oczekując definitywnego odnowienia.

Wiara nowotestamentalna, jako osobowa relacja człowieka z Chrystusem, nie może nie uwzględniać owej historycznej interwencji Słowa Wcielonego w dzieje człowieka i nie dostrzegać całego obszaru rzeczywistości ziemskiej, „dotkniętej” ze względu na człowieka odnawiającym powiewem łaski. Taka wiara „nie może być tylko wiedzą (o Chrystusie — przyp. S. Z.) ani samą treścią świadomości. Istotna jest dla niej postawa «powierzenia siebie Bogu», w niej bowiem zawiera się stała gotowość do zasadniczego «Czynu», który odpowiada rzeczywistości Objawienia, oraz wszystkich uczynków, jakie od niego biorą swój początek i nabierają właściwego charakteru”⁵. Wiara współdziałająca z uczynkami (por. Jk 2, 22), chcąc być integralną odpowiedzią na historyczne objawienie Boga w Chrystusie, winna w postawie chrześcijanina obejmować cały zasięg jego ludzkiego doświadczenia w świecie. Egzystencjalnie pojmowana postawa wiary winna integrować w sobie rzeczywistość działania, pracę zawodową, obejmującą przeważającą część codzienności.

Rozumienie wymogów integralnie pojmowanej wiary pozostaje w naszych czasach czymś niezwykle istotnym. Wyrazem tego jest wyrażony przez Ojców ostatniego Soboru niepokój z powodu widocznego u wielu chrześcijan rozłamu pomiędzy wiarą wyznawaną a życiem codziennym: „Odstępują od prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tutaj trwałego państwa, lecz że poszukujemy przyszłego, mniemają, iż mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie... Ale nie mniej błędzą ci, którzy na odwrót sądzą, że mogą tak się pogrążyć w interesach ziemskich, jakby one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie polega,

⁵ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972, s. 179.

wedle ich mniemania, na samych aktach kultu i wypełnianiu pewnych obowiązków moralnych" (KDK 43).

Pierwsza postawa jest swego rodzaju ucieczką od świata i przypadających w nim chrześcijaninowi zadań. Dualizm takiej postawy wiary polega na wyborze ojczyzny niebieskiej, a pominięciu doczesności, na napięciu pomiędzy własną wewnętrżnością a historią, nie rozwiązywanym w sposób twórczy, lecz przez unikanie rzeczywistości doczesnej.

Nie mniej błędny dualizm drugiej postawy wyraża się w wyborze rzeczywistości ziemskiej i w takim zaangażowaniu się w niej, iż kwestia wiary zostaje zredukowana w pewnym sensie do magicznie przeżywanym aktów kultu i swoiście rozumianej moralności.

W jaki sposób możliwy jest do przewyciężenia ów błędny, a niekiedy nawet grzeszny dualizm i umiejętne połączenie w postawie duchowej dwu odmiennych istotowo rzeczywistości: wiary i zaangażowania doczesnego? Na jakiej drodze możliwe jest osiągnięcie między nimi „jednej życiowej syntezy”?

Wiarę wyznawaną, w tym kontekście *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, należy rozumieć bardzo szeroko, jako postawę chrześcijańską, co potwierdzają stosowane tu jej inne synonimy, takie jak: *życie religijne*, *dobra religijne* (por. tamże). Taka denominacja wiary obejmuje także inne istotne dla życia duchowego i chrześcijańskiego świadectwa postawy czy też cnoty teologalne: nadzieję i miłość. Szczególny związek łączy wiarę z nadzieją ze względu na wspólny przedmiot, choć nieco odmienny jest sposób jego przeżywania w postawie. Wiara wraz z nadzieją stanowią podstawę miłości Boga i bliźniego i od niej czerpią w jakiejś mierze swą żywotność.

Wydaje się, iż znalezienie odpowiedzi na pytanie o przewyciężenie wspomnianego dualizmu postawy chrześcijańskiej i o kierunek poszukiwań syntezy pomiędzy życiem religijnym a zaangażowaniem ziemskim jest możliwe przy ukazaniu głębszej specyfiki poszczególnych cnót teologalnych w postawie i ich wymogów wynikających zwłaszcza ze zbawczej tajemnicy Chrystusa dla rozgrywającej się historii zbawienia dziś i jej perspektywy eschatologicznej w doczesności i w wieczności.

W jakim związku pozostaje wiara, będąca darem łaski i jednocześnie odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie, do podjęcia i wypełnienia Bożych zamysłów dotyczących rzeczywistości doczesnej? Implikacje nadziei i miłości dla zaangażowania chrześcijańskiego w doczesności zostaną omówione w dalszej części analizy podjętego zagadnienia.

Zasadniczym prawem streszczającym w sobie wymagania wia-

ry w określonej perspektywie jest to, iż „aktywność ludzka indywidualna i zbiorowa (...) odpowiada zamierzeniu Bożemu” (KDK 34). Jest ona «zamierzona» przez Boga i «chciana», i dzięki temu wchodzi w zakres oddziaływania łaski Bożej, jeśli tylko ze strony podmiotu działania spełnione zostaną te warunki, na mocy których może on być uznany godnym współpracownikiem Stwórcy w doskonaleniu dzieła stworzenia.

Dar wiary, udzielony człowiekowi na chrzcie św., jest ze swej natury wezwaniem do takiego posłuszeństwa w działaniu, aby uwzględniało ono całościowy zamysł Boga w stosunku do świata osób i rzeczy. Różnicowanie bardziej szczegółowych wymogów wiary jest możliwe w świetle Wcielonego Słowa Bożego, ukazującego *nową drogę*, na której całe życie ludzkie doznaje uświęcenia i nabiera głębszego sensu (por. KDK 22). Na owe światło wiary, rozświetlające drogę głębszego sensu działania, otwiera się chrześcijanin w swej modlitwie uwzględniającej całość jego ludzkich doświadczeń. Tak przeżywana modlitwa, pozwalająca mu uzyskać sposób widzenia siebie samego i swej aktywności w świecie z Boskiej perspektywy, jest głównym czynnikiem kształtującym jego motywacje i decyzje podejmowane «od wewnątrz» na sposób wolnego podmiotu działania.

Celowość działania objaśnia Urząd Nauczycielski Kościoła w następujący sposób: „Aktywność ludzka, jak pochodzi od człowieka, tak też ku niemu się skierowuje. Człowiek bowiem pracując nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonalą też siebie samego. Uczy się wielu rzeczy i swoje zdolności rozwija, wychodzi z siebie i ponad siebie” (KDK 35; LE 26). Aktywność ludzka ma na celu czynnik subiektywny, tj. doskonalenie podmiotu działania (w wymiarze indywidualnym i zbiorowym), i obiektywny czyli doskonałość dzieł wytwarzanych i porządkowanie świata po myśli Bożej.

Doskonałość podmiotu w świetle wiary (nadziei i miłości) nie jest możliwa bez uczestnictwa w życiu Bożym, zakłada więc w sposób konieczny ukierunkowanie człowieka na ostateczny cel — Boga Stwórcę i Odkupiciela. Takie ukierunkowanie nie godzi w chrześcijańską postawę otwartości na świat rzeczy stworzonych, nie przeszkadza też w zgłębianiu jego natury, praw i wartości rzeczy doczesnych. Autonomia tych rzeczy oznacza, iż poznanie praw i wartości w nich zawartych dostępne jest każdemu człowiekowi, także niewierzącemu, na drodze rozumowej, naturalnej (por. KDK 36). Chrześcijanin zmierzający do zintegrowania w swej postawie życia łaski i zaangażowania doczesnego ma możliwość zarówno intelektualnego przenikania rzeczywistości immanentnej, jak i widzenia jej aktualnego i ostatecznego sensu z perspektywy

Bożej. Człowiek niewierzący natomiast poznaje rzeczywistość doczesną i jej celowość zasadniczo na mocy własnych zdolności naturalnych, choć i on, jeśli nie czyni się absolutnym panem świata, ale zachowuje wobec niego postawę szacunku przed bogactwem jego tajemnicy, może w sposób nieświadomy doświadczyć, iż jest w swym działaniu prowadzony przez Boga (por. tamże).

Przezwyciężenie dualizmu pomiędzy życiem religijnym a zadaniami doczesnymi wydaje się na tym etapie rozważań zależeć, z jednej strony, od całkowitego zaangażowania się człowieka w rzeczywistość doczesną i podjęcia w niej określonych zadań rozumianych z punktu widzenia wiary jako odpowiedź na Boże wezwanie do «czynienia sobie ziemi poddaną». Postulowana synteza implikująca — jak to zostanie dalej ukazane — właściwe przeżywanie chrześcijańskiej nadziei i miłości, domaga się ponadto w postawie wyznawcy Chrystusa uwzględnienia teandrycznej logiki Wcielenia, zespolenia praw i działań natury z życiem łaski.

3. Działanie ludzkie w świetle i mocy chrześcijańskiej nadziei

Głębsze zrozumienie sensu aktywności ludzkiej i sposobu jej integracji w postawie staje się możliwe dzięki nadziei chrześcijańskiej. Jak zauważono, jest ona ze względu na swój przedmiot ściśle zespolona z wiarą, której jest jakby przedłużeniem w tym sensie, iż wiara jest odpowiedzią człowieka na słowo Boże, nadzieja zaś zwraca się ku obietnicy oznajmionej w tymże słowie.

Ugruntowana wiara w Boga działającego w akcie stworzenia i w historii zbawienia, w której wierzący doświadczają spełnienia jednych obietnic, innych zaś spełnienia żywo oczekują, zamienia się niejako w nadzieję. Cała historiozbawcza perspektywa działania Bożego ujawnia treść Boskich obietnic i sposób kształtowania się nadziei ludzi wierzących. Spełnione obietnice konstytuują postawę nadziei, kierującą się ku przyszłości historii zbawienia. Jaki związek istnieje pomiędzy treścią obietnic Bożych a naturą przeżywaną nadziei transcendentnej i jaki jest jej wpływ na sferę aktywności ludzkiej?

Właściwą i ostateczną treścią obietnic Bożych jest uszczęśliwienie człowieka i ludzkości w komunii życia z Bogiem. Historia zbawienia wskazuje jednakże na pewien rozwój oznajmianych kolejno obietnic i korelatywnie — postaw nadziei.

Grzech pierworodny przeciął pasmo nadziei na harmonijne współzycie człowieka z Bogiem (por. Rdz 2, 16-17) właściwe dla istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 27). Ulegając obrazowi złudnej obietnicy nakreślonej przez szatana (por. Rdz 3, 5) i popełniając grzech, człowiek utracił «ogród Eden» i związa-

ne z nim wartości. Bóg jednak nie pozostawia człowieka w stanie bez-nadziei, lecz daje zbawczą obietnicę, która spełni się w odległej przyszłości.

Odtąd ciernie, osty, trud pracy, bóle rodzenia, nieprzyjaźń szatana (por. Rdz 3, 15-19) będą przesłaniały blask tej wzbudzonej na nowo nadziei: Bóg jednakże będzie towarzyszył wytrwale człowiekowi, przypominał mu i w jaśniejszym świetle ukazywał perspektywę przyszłości, czego potwierdzeniem jest przymierze Boga z Noem (por. Rdz 9, 1-17), z Abrahamem (por. Rdz 17, 1-21), a następnie przymierze z całym narodem wybranym, zawarte za pośrednictwem Mojżesza (por. Wj 19-20). Przez wiele wieków światło tej nadziei będzie oświecać bardziej sferę doczesności Izraela niż jego perspektywę eschatologiczną. Wielokrotna interwencja w historię narodu wybranego: wyrwanie go z niewoli egipskiej i obietnica nowej ziemi (por. Wj 3, 8; 6, 4), obrona przed nieprzyjazydnymi narodami (por. Wj 17, 8-16), cuda mówiące o trosce Boga o potrzeby ludzi (por. Wj 17, 1-7) — mają odniesienie do konkretnej rzeczywistości historycznej. Nabywane dobra doczesne widziane są w relacji do Boga jako wyraz Jego błogosławieństwa (por. Wj 23, 25). Nie znaczy to, że w tak realizowanych obietnicach wyczerpują się nadzieje ludzkie. Nie znają one granic i kierowane są przez Boga na rzeczywistość religijno-duchową: odnowienie życiowej więzi z Bogiem (por. Jr 31, 31-34; Iz 49, 8-26; Ez 16, 59-63), tak iż Jahwe staje się coraz bardziej nadzieją Izraela (por. Jr 14, 8). Nadzieja wyraża się w postawie ufności, powierzeniu się Bogu, zdaniu się na Jego łaskę i wierność, czego najbardziej wymownym przykładem dla każdego Izraelity pozostaje Abraham. Modlitwa Izraelity ujawnia nadzieję na przyszłe życie po śmierci (por. Ps 16, 10) i na udział w chwale Bożej (por. Ps 72, 23-28), choć wyraźne objawienie obietnicy zmartwychwstania umarłych przypadnie dopiero na II wiek przed Chrystusem (por. Mdr 3, 1-9).

Rozwój w ujawnianiu się przedmiotu nadziei znajduje swój rozkwit w nadziejach mesjańskich, których spełnienie oznacza nowy etap w historii zbawienia. W Chrystusie dotychczasowe nadzieje na spełnienie zbawczych obietnic — począwszy od tej wyrażonej w Protoewangelii — osiągają swój ostateczny kres i pełnię, stąd też jest On nazwany „nadzieją chwały” (Kol 1, 27). Owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest zrodzenie ludzkości „do żywej nadziei: do dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiedzącego, które jest zachowane (...) w niebie” (1 P 1, 4). Na czym polega nowość i wielkość obietnicy ujawnionej w zmartwychwstaniu Zbawiciela?

Zmartwychwstanie Chrystusa w ciele Kościół pojmuje jako

wyniesienie i chwalebne uwielbienie w relacji do ludzkości i do świata, czego konsekwencją jest otwarcie przed wierzącymi perspektywy wiecznego życia (por. 1 Kor 15, 35-45). Perspektywa cielesnego zmartwychwstania wyznawców Chrystusa ogarnia zarazem całe stworzenie złączone z losem ludzkim przez wymiar cielesny, bytujące w czasie i w przestrzeni⁶. „Stworzenie bowiem zostało poddane marności (...) w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 20-21).

Natura nadziei chrześcijańskiej ujawnia pewnego rodzaju biegunowość: z jednej strony przeżywana jest „dzięki pierwszym darom Ducha” jako «już» aktualne uczestnictwo w synostwie Bożym, z drugiej zaś jako «jeszcze nie» uzyskana pełnia uczestnictwa w życiu Bożym (por. Rz 8, 23), która jednakże nastąpi w czasach eschatycznych, kiedy to odkupiona ludzkość i ze względu na nią całe stworzenie będą mieć udział w chwale według przysługującego im stopnia godności i w podporządkowaniu Chrystusowi — „Wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus — Boga” (1 Kor 3, 23).

Wspomniana biegunowość wskazuje na dającą się zauważyć dialektykę doświadczenia nadziei: «już» częściowo doświadczana obietnica nowego życia w Chrystusie pobudza nadzieję człowieka na to, co przez łaskę Bożą ma stać się jego udziałem w przyszłości (por. Rz 8, 24-25). Ewentualny brak doświadczenia poznania i miłości Boga odbija się brakiem dynamizmu nadziei ukierunkowanej na spełnienie obietnicy pełni życia w Bogu.

Doświadczana dialektyka nadziei skłania do głębszego rozpatrzenia «nadziei powołania» (Ef 1, 18) pojmowanego w sposób możliwie najbardziej integralny. Właściwy sposób przeżywania nadziei winien obok porządku wiecznego obejmować równocześnie i porządek doczesny, jako że został on „dotknięty” i naznaczony odnawiającym działaniem Bożym w dziele zbawczym Chrystusa. Oto dlatego światło nadziei nie może oświecać tylko definitywnego etapu życia ludzkiego, ale winno rozpraszać mroki doczesnych ciemności i ujaśniać autentyczny sposób przeżywania powołania chrześcijańskiego w całym obszarze ludzkiego doświadczenia.

Dar nadziei stanowi dla chrześcijanina zobowiązanie do współdziałania z Bogiem w doczesności w celu „podporządkowania sobie ziemi i wszystkiego co na niej jest, oraz odnoszenia do Boga siebie samego i wszystkich rzeczy” (KDK 34). Wzywa do tego, by zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, w ca-

⁶ Por. J. Alfaro, *Esistenza cristiana. Temi biblici. Sviluppo teologico — storico. Magistero*, Roma 1979, s. 181-182.

łym, życiu społecznym „wydawać owoce wszelkich dobrych uczynków” (Kol 1, 10).

Transcendentna nadzieja rozświetlająca porządek spraw doczesnych odsłania to, co składa się na jej bardziej szczegółowy ziemski przedmiot czy refleks. Dotyczy ona także wszystkich wartości ludzkich: dóbr osobistych i rodzinnych, kultury, spraw gospodarczych, sztuki, dziedziny pracy, instytucji politycznych, stosunków międzynarodowych i innych tym podobnych dóbr, które człowiek otwarty na łaskę Bożą winien rozwijać i pomnażać.

Wspomniana dialektyka właściwa dla nadziei odczuwana jest zwłaszcza na płaszczyźnie aksjologicznej: pomiędzy dobrami będącymi przedmiotem nadziei eschatycznej a ww. dobrami jako przedmiotem chrześcijańskiej nadziei czasowej. Przez fakt, iż chrześcijanin bytuje w obliczu tych ostatnich dóbr i zarazem żywi nadzieję na uzyskanie dóbr wiecznych, dialektyka ta przenosi się na jego postawę. Będąc zaś bytem osobowym czyli świadomym i wolnym podmiotem kierującym sobą, swoim działaniem «od wewnątrz» przez sumienie, przez siebie właściwe odniesienie do Boga, każdy chrześcijanin decyduje osobiście o przeżywanej w swej postawie relacji pomiędzy dobrami wiecznymi a doczesnymi. Osobiście rozstrzyga o subiektywnej ważności jednych i drugich dóbr.

Zasygnalizowany wcześniej rozłam pomiędzy *życiem religijnym* a *życiem codziennym* można przedstawić na płaszczyźnie doświadczenia nadziei jako *rozbieżność* pomiędzy postawą zajmowaną względem dóbr wiecznych, a tą którą przeżywa chrześcijanin w obliczu dóbr doczesnych.

Postawa wyboru przez kogoś «niebieskiej ojczyzny» i zaniechania obowiązków ziemskich oznacza, iż dla danej osoby liczą się jedynie dobra wieczne — zbawienie duszy i te, które bezpośrednio je warunkują — łaska Boża, dary nadprzyrodzone. Dobra zaś doczesne są albo pochłonięte przez dobra wieczne, albo są nawet deprecjonowane. Światło nadziei transcendentnej oświeca tu jedynie docelowy horyzont eschatologiczny, horyzont doczesności pozostaje w ciemności. Nie można w takim wypadku mówić o postawie zakorzenienia w rzeczywistości doczesnej i zaangażowania w niej, lecz raczej o jakimś biernym wyczekiwaniu, niekiedy nawet o beczynności. Właściwe oczekiwanie na paruzję Chrystusa nie powinno wpływać na zaniechanie obowiązków doczesnych (por. 2 Tes 2, 1. 6-16; 3, 10-13), gdyż takie postępowanie jest zapoznaniem prawdy o integralnie rozumianym zbawieniu, godności działania ludzkiego i wartości świata rzeczy.

Postawa natomiast takiego „pograżenia się kogoś w interesach ziemskich jakby one były obce życiu religijnemu” i zredukowanie tego ostatniego do samych aktów kultu i niektórych obowiązków

moralnych oznacza, iż dla danej osoby liczą się przede wszystkim dobra doczesne i to, co je warunkuje. Nie mają one w świadomości żadnego związku z Bogiem Stwórcą wszystkich rzeczy, ani też nie są do Niego odnoszone, gdyż akty kultu podejmowane są niejako obok codziennych spraw ziemskich. Taki brak związku pomiędzy swoiście przeżywaną postawą religijną a zaangażowaniem doczesnym nie pozostaje bez wpływu na motywację człowieka, która stopniowo zostaje zdominowana przez żądę posiadania dóbr ziemskich, chęć używania ich, pragnienie władzy nad innymi, co ostatecznie prowadzi do stłumienia samej postawy religijnej. Człowiek wówczas bardziej wierzy i ufa sobie, światu i jego możliwościom niż Bogu.

W obu postawach jest wyraźnie widoczna „rozbieżność” pomiędzy waloryzacją obu rodzaju dóbr wynikającym stąd zwróceniem się osoby ku odnośnym dobrom, i podejmowanej w ich służbie aktywności (w wypadku pierwszej postawy chodzi bardziej o aktywność wewnętrzną).

Właściwe dialektyczne przeżywanie chrześcijańskiej postawy nadziei ukierunkowanej na dobra wieczne i nie tracącej z pola widzenia dóbr doczesnych domaga się „zrównoważenia” w postawie ludzkiej rozpatrywanych tu porządków. Dopiero taka postawa rodzi oczekiwane działanie odpowiadające dwojakiej przynależności chrześcijanina: do świata i jego ukierunkowania na wieczność.

Czynnie przeżywana chrześcijańska nadzieja czasowa wyraża się w zaangażowaniu człowieka w rzeczywistość doczesną. Chrześcijanin ma prawo spodziewać się dóbr doczesnych i angażować się w ich pomnażanie i w postęp historii świata. Rozwój i postęp zakłada jednakże uwzględnienie następującej hierarchii wartości: działanie ludzkie mające na względzie opanowanie natury winno służyć budowaniu lepszego współbycia międzyludzkiego, a rozwój urządzeń społecznych powinien służyć rozwojowi osobowości człowieka, który ma być ich zasadą, podmiotem i celem (por. KDK 25).

Uwzględniając następującą prawdę, iż ostatecznym celem człowieka jest uczestnictwo w komunii życia z Bogiem, zaangażowanie doczesne nie może nie uwzględniać nadziei eschatologicznej i nie być jej poddane. Wszystkie swe osiągnięcia winien uznawać chrześcijanin zarazem za przejaw wielkości Boga i za owoc niewypowiedzianego Jego planu (por. KDK 34). Z drugiej zaś strony kierując się ufnością w działanie Opatrzności Bożej, nie powinien popadać w zniechęcenie wtedy, gdy staje wobec sytuacji niemożności. Głębsze zaufanie Opatrzności Bożej, która wie co jest najlepsze dla człowieka, otwiera go na moc Bożą (por. 2 Kor 12, 9) i tym samym doskonali jego postawę nadziei.

Szczególnym sposobem doskonalenia nadziei eschatologicznej w ramach aktywności doczesnej jest umiejętność włączenia trudu z nią związanego w paschalną tajemnicę Chrystusa. Uciążliwość działania, trud o charakterze fizycznym, psychicznym i duchowym, ryzyko towarzyszące pracy, obawa o jej utratę itp. czynniki mogą być przeżywane w duchu zawierzenia i ufego powierzenia się Chrystusowi, który poprzez krzyż dokonał największego dzieła — zbawienia świata. Mogą być sposobem współdziałania z Nim w doprowadzeniu do końca zbawczego dzieła ludzkości i ukierunkowania wszystkich rzeczy na Boga.

Im większy jest trud, uciążliwość działania, im większe istnieje niebezpieczeństwo, iż zabija ono ducha, tym większa konieczność odpoczynku i regeneracji sił. Człowiek „powinien naśladować Boga zarówno pracując, jak i odpoczywając — skoro Bóg sam zechciał przedstawić mu swe działanie pod postacią pracy i odpoczynku” (LE 25).

Integralnie przeżywana duchowość zaangażowania doczesnego winna prowadzić do coraz głębszej interioryzacji wszystkich wartości zadanych człowiekowi przez Stwórcę. Owa interioryzacja w każdej dziedzinie aktywności ludzkiej nie dokonuje się wtedy, kiedy duchowość chrześcijańska przeżywana jest poza pracą, w sferze kultu, ani nawet wówczas, gdy działanie połączone jest z duchowością na sposób jedynie intencjonalny — jak to było praktykowane na szeroką skalę w przeszłości — ale domaga się głębszego przyłgnięcia wola i sercem do doświadczonych wartości w trakcie działania. Zajmując taką postawę człowiek „nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie” (LE 26) ucieleśniając zadane mu wartości.

Ucieleśnienie zadanych w porządku doczesnym wartości w otwarciu się na dobra wieczne wymaga długiego procesu oczyszczenia nadziei ze zbyt dużego zaufania sobie, swym ludzkim możliwościom działania, z chęci absolutyzowania dóbr ziemskich. Jeśli dokona się ów proces coraz głębszego zdania się na Boga — ostateczny przedmiot, a raczej podmiot odniesienia nadziei, wówczas Bóg bardziej przeniknie człowieka i jego działanie zostanie niejako włączone w działanie Boże. Wiele przykładów tak intensywnie przeżywanej nadziei prowokującej działanie Boże w postawie chrześcijanina spotykamy w życiu Świętych gorliwie zaangażowanych w pracę apostoelskiej. W ten sposób przeżywana nadzieja zdolna jest doskonalić wewnętrznie człowieka i przygotować go, i — poprzez jego aktywność w świecie — całe stworzenie na powtórne przyjście Chrystusa, kiedy to odnajdziemy na nowo „wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości (...) oczyszczone od wszelkiego brudu, rozświetlone i przemienione” (KDK 39).

4. Działanie ludzkie w blasku miłości — agape

A nadzieja na doskonalenie się człowieka i społeczności ludzkiej zgodnie z wolą Bożą, oraz na ukierunkowanie wszystkich rzeczy na Stwórcę, „zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach (chrześcijan) przez Ducha Świętego” (Rz 5, 5).

Realizacja nadziei eschatologicznej w ukazanej zrównoważonej dialektyce z chrześcijańską nadzieją czasową jest możliwa w połączeniu z miłością — agape skierowaną ku Bogu i ludziom. Otrzymana bowiem od Boga w darze miłość — agape — w odróżnieniu od wiary i nadziei — dosięga ostatecznego kresu eschatologii, jest wieczna, decyduje o sposobie przeżywania szczęśliwości wiecznej (por. 1 Kor 13, 13) i, ponadto, wpływa istotnie na sposób bytowania chrześcijanina w rzeczywistości doczesnej.

Zgodnie z tym co już zauważono, człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga bytuje jako osobowy podmiot. Jego właściwością jest to, iż jest on bytem w sobie i zarazem pozostaje w relacji do innych, bytuje poprzez odniesienie do świata osób i rzeczy. Owe bytowanie i działanie w relacji do innych potwierdza go jako osobę i ukierunkowuje na budowanie z innymi wspólnoty, tworzenie społeczności. Dialogowa struktura człowieka jest najbardziej pojmowalna w świetle miłości, która zależnie od tego, w jakiej kategorialnej postaci jest przeżywana konstytuuje odpowiedni rodzaj więzi międzyosobowych.

Zaangażowanie człowieka w różnych dziedzinach życia społecznego, w którym wchodzi on w złożoną strukturę międzyludzkich odniesień, staje się jednym z miejsc wyrazu dla ludzkiej miłości: „Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi — i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty” (LE 20).

Uwzględniając obecnie to, co zostało objaśnione w związku z poszukiwaniem syntezy pomiędzy zaangażowaniem doczesnym a życiem religijnym na płaszczyźnie wiary i nadziei, rodzi się pytanie: w jaki sposób może pomóc chrześcijaninowi w tworzeniu tej syntezy autentycznie przeżywana miłość — agape w relacji do Boga, bliźnich i samego siebie?

Chrześcijańska miłość jest darem udzielanym człowiekowi by mógł uczestniczyć w miłości swego Stwórcy i Zbawcy i by tę miłość wyrażał swoją postawą względem innych. Bóg jest miłością (1 J 4, 8. 16). Pierwszym niejako przejawem postawy miłości — agape winna być otwartość na Boga i zdolność przyjęcia owego największego daru z jednoczesnym poszanowaniem jego Boskiego charakteru. Modlitwa, kontemplacja miłości Bożej objawiającej się w zbawczych tajemnicach Jezusa Chrystusa jawią się jako

warunek konieczny doświadczenia istoty Boga i trwania z Nim w dialogicznej relacji miłości. Doświadczenie bycia obdarowanym w wymiarze łaski uwrażliwia chrześcijanina na dary naturalne i pozwala wyraźniej je dostrzec. Głębsza świadomość bycia obdarowanym na płaszczyźnie natury, przez naturę, czyli ostatecznie przez Boga, to umiejętność odczytania świata przez pryzmat miłości Bożej wpisanej w tajemnicę stworzenia (por. LE 12). Ten rys postawy chrześcijanina ma duże znaczenie dla właściwego kształtowania się jego aktywności w świecie noszącym ślady Boga i znamię działania człowieka.

Sposobem realizacji i spełnienia się osoby ludzkiej w relacji do innych jest dar siebie samego: „Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24). Świadom swej relacji do innych i zdolny do samowładania i miłości człowiek przez akt daru będącego przejawem świadczonej miłości, wchodzi w głębszą więź z innymi i „odnajduje się” jako osoba.

Jedną z podstawowych form daru w relacjach międzyludzkich jest zaangażowanie się w pracę dla innych. Praca łączy się zawsze z inwestowaniem energii w to, co człowiek wykonuje z myślą o innych. Jest to bardzo istotna forma daru, ponieważ przez nią wyraża się właściwa dla miłości czynna afirmacja drugiej osoby, jej istnienia, rozwoju i spełnienia się⁷ i zarazem afirmacja siebie samego. Tak pojmowaną afirmację należy uznać za powinność skoro działanie ludzkie, praca jest obowiązkiem moralnym człowieka ze względu na nakaz Stwórcy, na bliźnich (z zachowaniem pewnego *ordo amoris*: rodzina, społeczeństwo, naród, rodzina ludzka) i swoje własne człowieczeństwo (por. LE 16).

Człowiek jako wolny podmiot działania może podjąć i wykonywać pracę w poczuciu powinności życia dla innych. Doświadczenie wskazuje na to, że może ją także wykonywać kierując się przede wszystkim miłością własną, pobudkami egoistycznymi i urzeczywistnienie siebie samego upatrywać w posiadaniu rzeczy, władzy nad innymi, wyzysku innych przez pracę... Skazona grzechem aktywność ludzka wymaga odkupienia w każdej postawie ludzkiej, by mogła stać się miejscem twórczego spełnienia się chrześcijanina. Takie jej odkupienie na omawianej płaszczyźnie staje się możliwe przez włączenie ludzkiej miłości świadczonej

⁷ Por. Ks. T. Styczeń, *Osobowa godność podmiotu pracy źródłem jej sensu i wartości*, w: *Ewangelia pracy*. Encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* wraz z komentarzem, red. Ks. J. Chmiel i ks. St. Ryłko (*Komentarze do nauczania Jana Pawła II*, 3), Kraków 1983, s. 105.

innym przez pracę i jej «daru» w relację człowieka do Boga, przez zanurzenie jej w paschalnym misterium Chrystusa. Dokonuje się ono w otwarciu się człowieka na miłość objawioną we wcielonym słowie Bożym, zwłaszcza zaś w krzyżu Chrystusa stanowiącym najgłębszy przejaw «daru» miłości Bożej dla świata. Zakłada to z jednej strony trwanie w jedności z Bogiem na modlitwie, czerpanie ze źródła miłości Bożej przez życie sakramentalne, z drugiej zaś zdolność odpowiedzi na tę miłość i jej obiektywne wymagania w bliźnich (por. 1 J 4, 20-21) zaangażowaniem się w pracę i ofiarowaniu się przez pracę. Wówczas działanie, praca wykonywana w ramach jakiegoś zawodu zostaje ogarnięta pochodząca od Ducha Świętego *caritas*, uzyskuje zbawczą wartość i staje się jedną z form zjednoczenia z Bogiem. Głębsze przeżywanie Eucharystii, podczas której człowiek ofiaruje swą pracę Bogu otwiera go na nowo na moc miłości Bożej przeobrażającą dogłębnie wszystkie warstwy jego postawy i uzdalniającą go do trwania w Bogu w sposób ponadaktualny — i owocnego wykonywania każdego rodzaju zajęć (por. J 15, 5).

Gotowość i zdolność odpowiadania na miłość Bożą i jej konkretne wymagania w bliźnich darowaniem siebie w pracy i przez pracę stanowi o autentyczności i zwartości chrześcijańskiej postawy. Tylko taka postawa w której miłość — *agape* ogarnia wszystkie wymiary egzystencji i łączy je w jedno (por. Kol 3, 14) jest wzniesieniem się ponad zagrażający chrześcijaninowi dualizm życia religijnego i spraw codziennych.

Pozwalając ogarnąć się miłości Bożej i współdziałając z nią w całym kontekście doświadczenia pracy chrześcijanin w sposób naturalny uznaje nowe przykazanie miłości za prawo mające moc przekształcenia świata i otwiera się w poczuciu braterstwa na innych (por. KDK 38). Wierzy i ufa w wieczną wartość wszystkich uczynków pełnionych w duchu miłości bliźniego, które kiedyś staną się rękojmiami jego definitywnego udziału w komunii życia z Bogiem i wszystkimi zbawionymi.

Zakończenie

Podjęta tu refleksja nad aktywnością ludzką w świetle wiary, nadziei i miłości wskazuje na głębokie znaczenie działania na płaszczyźnie stwórczej i zbawczej.

Przeżywane przez chrześcijanina trzy cnoty teologalne, czy też trzy ich wyrazy w jego postawie są jakby kolejnymi momentami rozwijającego się jednego dynamizmu duchowego kierującego go na Boga i jednoczącego go z Nim. Ów dynamizm teologalny, dy-

namizm łaski zmierza ku ogarnięciu całego obszaru doświadczenia ludzkiego chrześcijanina, w tym doświadczenia działania, codziennej pracy.

Odczytując właściwy obraz Boga poprzez objawienie człowiek wierzący staje się świadom wielkich dzieł Bożych dokonanych w historii zbawienia na etapie Starego Przymierza, i w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa otwierającym przed ludzkością definitywną perspektywę powrotu do Boga. Bóg Jezusa Chrystusa jawi się jako transcendentny i suwerenny w swym działaniu i zarazem jako zanurzony w historię ludzką.

W świetle wiary działanie ludzkie ujawnia się jako odpowiadająca naturze ludzkiej aktywność zadana przez Boga i jako sposób naśladowania działającego Stwórcy, a następnie Jezusa Chrystusa, Boga—Człowieka. Zwłaszcza w perspektywie chrystologicznej działanie ludzkie uzyskuje swą szczególną godność i wartość, które nie mogą być zapoznawane, w przeciwnym bowiem razie chrześcijanin popadnie w dualizm życia religijnego i zaangażowania doczesnego.

Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jako spełniona obietnica, wraz z którą dokonało się odkupienie ludzkości i odnowa świata umacnia nadzieję chrześcijan na definitywne osiągnięcie dóbr niebieskich i skłania ich do angażowania się według logiki Wcielenia w rzeczywistość doczesną, w której wszystkie wartości ludzkie, w tym wartości doświadczane w kontekście pracy, i — ze względu na człowieka — całe stworzenie winny być udoskonalone przez łaskę Bożą.

Odpowiedź na doświadczenie miłości Bożej udzielana we wspomnianej optyce Wcielenia przynagla chrześcijanina do trwania w wewnętrznej komunii z Chrystusem i do przeżywania swego doświadczenia pracy jako «daru» z siebie dla innych: dla rodziny, społeczeństwa, narodu i całej rodziny ludzkiej.

Działanie ludzkie, wszelka praca włączona w dynamizm teologalny staje się, obok modlitwy, jedną z ważnych form zjednoczenia z Bogiem, szczególnie potrzebną współczesnym chrześcijanom doświadczającym rozłamu między życiem religijnym a zaangażowaniem doczesnym.