

PROBLEM PRACY W DIALOGU CHRZEŚCIJAŃSKO-MARKSISTOWSKIM (W POLSCE PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ)

1. Pojęcie dialogu, jako pewnego zdarzenia intelektualnego i społecznego, jako pewnego spotkania i procesu, nie jest całkowicie jasne i wyraźne. Zapewne różni ludzie, nawet partnerzy tego samego dialogu, nadają mu odmienne znaczenia. Jakkolwiek jednak by się go rozumiało, można mu chyba przypisać pewne cechy, które winny charakteryzować każdą jego postać, każde jego rozumienie.

Na początku można by wykluczyć te cechy owego zdarzenia czy postawy partnerów, które dialog niszczą lub nie dopuszczają w ogóle do jego powstania. Nie jest więc wystarczająca wielość partnerów, jeśli ich mowa jest jedynie monologiem, tzn. jedynie wyrażaniem własnego stanowiska. Owszem, wyrażenie własnego stanowiska jest potrzebne, wręcz konieczne, jest warunkiem i zarazem elementem procesu, nie może jednak z góry być uznane za jego całość. Nie ma więc dialogu wówczas, gdy przekaz informacji jest jednokierunkowy, gdy nie ma nastawienia na wysłuchanie drugiego lub gdy nastawienie jest tylko pozorne. Tym bardziej go nie ma, gdy jeden z partnerów nie chce lub, co gorzej, nie może wyrazić swego stanowiska.

Zapewne warunkiem dialogu nie jest założenie celu, że musi się on skończyć przejściem jednej strony na pozycję drugiej, pełnym przekonaniem drugiego lub też kompromisem, czyli dojściem obu partnerów w pół drogi. Jednakże musi istnieć założenie, iż każdy z uczestników chciałby być zrozumiany, nawet jeśli jego poglądy nie znajdą uznania. Może oczywiście nie dojść do prawdziwego zrozumienia, czy to ze względu na złe, nietrafne „nadanie” informacji, czy ze względu na takiż ich „odbiór”. Jednakże błąd intelektualny (jeśli

tak można powiedzieć) nie niszczy dialogu. Może też trafne ujęcie treści przekazywanej informacji łączyć się z jej odmienną niż u partnera oceną. To też nie niszczy dialogu. Czyż jednak można mówić o dialogu, gdy jeden nie chce słyszeć drugiego? Nie może również zaistnieć rzeczywisty dialog, gdy jedna ze stron przystępuje doń z góry powziętym postanowieniem nieprzyjmowania racji drugiego lub też gdy w sposób jawny albo ukryty zmienia myśl drugiej, czy to ze złej woli, czy z ignorancji. W tym drugim wypadku można zresztą mówić o ignorancji zawinionej.

Rzeczywisty dialog domaga się wspólnego uznania pewnych wartości: w warstwie teoretycznej będzie nią prawda, w warstwie praktycznej dobro. Bez nastawienia na wspólne odkrywanie prawdy, ale jedynie na obronę własnych racji, bez nastawienia na tworzenie dobra, ale jedynie na umocnienie własnego, a zniszczenie przeciwnego stanowiska, dialog nie może być ani szczerzy, ani uczciwy. Przede wszystkim zaś nie może istnieć dialog, gdy argumenty kierowane są nie przeciw racjom, lecz przeciw osobom, gdy partnerowi nie daje się równych szans, gdy siła argumentów zastępowana jest argumentem siły. Wówczas dialog zamienia się w walkę. Sztuka odkrywania prawdy i tworzenia dobra i piękna zostaje zniszczona – *inter arma silent musae*. Krótko mówiąc, sytuacja dialogu domaga się szacunku dla osoby partnera, domaga się tworzenia klimatu tolerancji, prawdy, wolności i równości.

Dialog chrześcijańsko-marksistowski, rozpoczęty w nowych warunkach społecznych i politycznych po II wojnie światowej, nie był bynajmniej początkiem polskiej refleksji nad pracą. Mówiąc o refleksji, mam na uwadze obecność problemu pracy w myśli filozoficznej i teologicznej, w naukach społecznych i przyrodniczych, w publicystyce, w działalności politycznej, w działalności duszpasterskiej Kościoła, a także w twórczości artystycznej. Świadczą o tym dobitnie liczne opracowania naukowe tego tematu¹. Jeśli można by mówić

¹ Dla przykładu można wskazać następujące publikacje: B. Lapis, *U źródeł polskiej refleksji nad pracą*, Warszawa 1984; W. Korcz, *Problem pracy a miejsce człowieka w społeczeństwie. Poglądy na pracę w polskim Oświeceniu*, Warszawa–Poznań 1983; Cz. Łuczak (red.), *Studia z dziejów poglądów na pracę w Polsce do 1914 roku*, Poznań 1982; J. Data, *Tendencje pozytywistyczne w czasopiśmiennictwie wielkopolskim w latach 1848-1870*, Warszawa–Poznań 1975; R. Dzwonkowski, *Listy społeczne biskupów polskich 1891-1918*, Paris 1974.

o narodowej specyfice myśli filozoficznej i teologicznej (co jest chyba bardziej literacką przenośnią niż faktem naukowo uchwytnym), albo raczej o tradycjach polskiej myśli filozoficznej i teologicznej, to można w niej zauważyć stałą obecność zagadnień społeczno-moralnych, do których należy przecież i praca. Można by tu przywołać dziesiątki znaczących nazwisk od Pawła Włodkowica począwszy, poprzez liczne późniejsze dysputy i kontrowersje religijne, poprzez wiek XIX, który stanowi olbrzymie pole nie do końca jeszcze przebadanych zagadnień społecznych, do kard. S. Wyszyńskiego i K. Wojtyły – Jana Pawła II. W wielu wypadkach – nie zawsze, co jest zrozumiałe, ale wystarczająco często, by było to znamienne – proponowane rozwiązania tych problemów prowadziły do podkreślenia szacunku dla człowieka, jego wolności, do tolerancji. Nawet poczynania sprzeciwiające się tej tradycji nie przybierały w Polsce tak drastycznych form, jak w innych krajach europejskich. Tradycja ta, w której udział mają wszystkie odłamy chrześcijaństwa, jest nie tylko tradycją intelektualną, ale – i to jest szczególnie ważne – także działań społecznych². Ona najdłużej kształtowała polską myśl społeczną – filozoficzną i teologiczną. W XIX w. wszakże pojawił się w Polsce nowy prąd myśli laickiej, obcy chrześcijaństwu, a czasem nawet mu przeciwny. Nie był on wszakże w stanie zrównoważyć mocno zakorzenionej tradycji chrześcijańskiej, choć zaznaczył się zarówno w ruchu intelektualnym, jak i w poczynaniach praktycznych.

W powojennym czterdziestoleciu dialog chrześcijańsko-marksistowski, jeśli chodzi o zagadnienia pracy, nie przebiegał równomiernie. Rozpoczął się książką kard. S. Wyszyńskiego *Duch pracy ludzkiej*³, która przez całe lata pozostawała jedyną publikacją na ten temat, co jest rzeczą znamionną, i nie znalazła poważniejszego oddźwięku w piśmiennictwie marksistowskim. Wyraźne ożywienie

² Por. np. J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973; tenże, *Państwo bez stosów*, Warszawa 1967; J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. I-II, Warszawa 1964; M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, Warszawa 1974 oraz zamieszczona w tych publikacjach bibliografia.

Od innej strony ukazuje polską tradycję filozoficzną (od XIX w.) A. Walicki (*Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983, s. 147-148), wskazując na „programowy aktywizm filozoficzny” w Polsce. Powołuje się na takie nazwiska, jak Cieszkowski, Kamiński, Trentowski, Libelt, Dembowski, Jastrzębowski, Kotarbiński. Myślę, że w nurcie tym zmieściłaby się chyba również i myśl K. Wojtyły.

³ Włocławek 1946.

dialogu nastąpiło od połowy lat siedemdziesiątych. Można to chyba wiązać z powstającym fermentem społecznym, który osiągnął swój najwyższy punkt na początku lat osiemdziesiątych. Właśnie okres ostatniego dziesięciolecia chciałbym omówić w tym artykule. Chodzi przede wszystkim o ukazanie sposobu przeprowadzania dialogu przez stronę marksistowską, dlatego że po stronie chrześcijańskiej prawie nie występowały polemiki. Całość dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego została omówiona szeroko w dwóch książkach – J. Tischnera i S. Kowalczyka, którzy przedstawili obszernie ducha i ciało tego dialogu⁴. Krytyka marksistowska grupuje się wokół kilku punktów, które chcę po kolei omówić.

2. Wielu autorów marksistowskich (a także niektórzy filozofowie i teologowie chrześcijańscy) uważa, iż problematyką pracy chrześcijaństwo zajęło się wówczas, gdy poczuło się zagrożone utratą proletariatu na rzecz ruchu komunistycznego⁵. Takie postawienie sprawy jest uproszczeniem, bo rzeczywistość jest bardziej złożona. Jako dyscypliny, czy wyodrębnione działy dyscyplin, rzeczywiście teologia i filozofia pracy powstały późno. Ale przecież nie może to być zarzutem, bo nauka o pracy ludzkiej powstała właśnie w połowie XIX w. Wówczas dopiero zwrócono uwagę na ten aspekt ludzkiego bytowania w sposób szczególny, zaczęto wyodrębniać jej przedmiot, metody i cele. Zwrócenie uwagi na jej znaczenie dla losu ludzkiego, generalna krytyka stosunków pracy miała swój początek niewątpliwie w myśli socjalistycznej, w tym także i najbardziej w myśli K. Marksa. Nie jest wszakże prawdą, że chrześcijaństwo nie interesowało się pracą wcześniej. Owszem, interesowało się nią przez całą swoją historię. Interesowali się nią zarówno „intelektualiści”, tzn. teologowie i filozofowie, jak i „działacze społeczni”, czyli organizatorzy

⁴ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paris 1981; S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977; J. Wołkowski, *Filozofia pracy jako płaszczyzna dialogu chrześcijan i marksistów*, w: *Człowiek i praca*, Warszawa 1979, s. 171-217. Prócz tego na temat ten pisali: J. Zabłocki, *Wokół dialogu chrześcijan i marksistów*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 5 (1967) 2, s. 115-125; S. Moysa, *O pozytywny sens dialogu*, „*Collectanea Theologica*”, 38 (1968) 4, s. 187-189; również poświęcony był temu prawie cały numer czasopisma „*Colloquia Communia*”, 1985 1 (18).

⁵ Por. np. *Korzenie i rola papieskiej myśli o pracy. Dyskusja wokół „Laborem exercens” Jana Pawła II*, tamże, s. 165-166.

i twórcy instytucjonalnych form życia Kościoła, oraz duszpasterze, a także chrześcijanie działający „w świecie”. W ostatnich latach w Polsce opublikowano na ten temat sporo⁶.

Wszystkie te wymienione wyżej publikacje, a także wiele innych, wskazują wbrew pewnym głoszonym opiniom, że chrześcijaństwo bardzo szeroko i od bardzo dawna zajmowało się zagadnieniem pracy. I miało co powiedzieć. Filozoficzne myślenie o pracy nie zaczęło się od K. Marksa. Prawie żaden liczący się filozof i teolog chrześcijański nie stronił od problemu pracy. Łatwo to sprawdzić.

Od swych początków chrześcijaństwo występowało w obronie ludzi uciśnionych i najniższych warstw społecznych. Od początku też wskazywało na wartość i obowiązek pracy. Problem ten podnoszony był również w chrześcijańskich instytucjach społecznych – założyciele zakonów w tworzonych regułach wręcz nakazywali pracę zakonnikom. Jeden z pierwszych dokumentów chrześcijaństwa – *Didache* (początek II w.) „gotowość do pracy, pracowitość uważa [...] za probież chrześcijańskiej prawowierności”⁷. Znana jest działalność nie tylko teoretyczna, ale również praktyczna tych chrześcijan, którzy w sprawach społecznych charakteryzują się postawą radykalną. Sylwetki wielu z nich – Salvianusa (IV-V w.), Savonaroli, De Vittorii, Las Casasa, Lammenais, Lambruschiniego – kreśli M. Żywczyński⁸. O działalności duchowieństwa biorącego w obronę polskich chłopów już od XVI wieku pisze Cz. Strzeszewski⁹. Ten sam autor¹⁰ ukazuje wielkie zaangażowanie katolików, tak świeckich, jak i duchownych, w sprawy społeczne, od połowy XVIII w., omawiając poglądy J. de Maistre’a (1753-1821), L. de Bonalda (1754-1840),

⁶ Dla przykładu podaję jedynie publikacje książkowe: J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983; Lapis, dz. cyt.; tenże, *Poglądy na pracę we wczesnośredniowiecznym piśmiennictwie łacińskim (od połowy V do połowy VIII wieku)*, Poznań 1977; Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka*, Lublin 1978; tenże, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978; Cz. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977; tenże, *Ręka i myśl*, Katowice 1982; J. Gałkowski, *Praca i człowiek*, Warszawa 1980; Dzwonkowski, dz. cyt.; Łuczak, dz. cyt.; Korcz, dz. cyt.; Data, dz. cyt.

⁷ Strzeszewski, *Praca ludzka*, s. 149.

⁸ *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976.

⁹ *Kościół katolicki w Polsce wobec zagadnień społeczno-gospodarczych (1966-1918)*, w: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, t. III, Lublin 1969, s. 261-430.

¹⁰ *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*.

A. Müllera (1779-1829), F. de Baadera (1765-1841), J. Görresa (1776-1848), F. de Chateaubrianda (1768-1848), F. de Lammenais (1782-1854), H. de Lacordaire'a (1802-1861), Ch. de Montalemberta (1810-1870), F. Ozanama (1813-1853), F. Le Playa (1806-1882), Ch. Périna (1815-1905) i W. von Kettelera (1811-1877). Polską tradycję chrześcijańskiego zaangażowania społecznego, teoretycznego i praktycznego ukazuje na pewnych przykładach R. Bender¹¹, od schyłku Rzeczypospolitej do epoki emigracji postyczeniowej. Opisuje działalność nie tylko poszczególnych, bardziej znaczących, osób, ale i całych ruchów i organizacji społecznych, np. Towarzystwo Demokratyczne Polskie, Gromady Ludu Polskiego, Towarzystwo Wyznawców Obowiązków Społecznych, Gmina Hawr. Polscy chrześcijanie uczestniczyli w działaniach wszystkich odłamów – od konserwatystów, przez ruchy demokratyczne, socjalistyczne aż po komunistyczne. Myśl i działalność tej wielkiej ilości chrześcijan polskich nie jest jeszcze w pełni znana. Warto więc opracować i upowszechnić tę polską chrześcijańską tradycję społeczną.

S. Czarnowski¹², którego trudno posądzać o klerykalizm, pisząc o polskiej filozofii społecznej przełomu XVIII i XIX w., wymienia tylko chrześcijan, w tym większość księży: ks. H. Kołłątaj, ks. A. Popławski, bp. H. Stroynowski, ks. S. Staszic. Charakteryzując ich działanie podkreśla zaangażowanie oraz dążenie do reform społecznych: „Prawie wszyscy myśliciele tej szkoły byli ludźmi czynu, chodziło im przede wszystkim o przeprowadzenie praktycznych postulatów i urzeczywistniać je starali się na drodze reform prawodawczych. Mieli więc do czynienia wciąż z materiałem społecznym, psychikę ludzką znali z własnego doświadczenia, i to najlepiej ze strony jej społecznych uzewnętrznień”¹³.

W tym powszechnym nastawieniu prospołecznym chrześcijaństwa bardzo ważną pozycję zajmuje problematyka pracy. Można tu mówić o zasadniczym przeciwieństwie między myślą judaistyczną¹⁴

¹¹ *Chrześcijanie w polskich ruchach demokratycznych XIX stulecia*, Warszawa 1975.

¹² *Filozofia społeczna w końcu XVIII i początku XIX wieku*, w: *Dzieła*, t. II, Warszawa 1956, s. 2-38.

¹³ Tamże, s. 35.

¹⁴ Por. np. M. Riber, *Praca w Biblii*, Warszawa 1979; M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii pracy*, „Życie i Myśl”, 1976 6, s. 30-37.

i chrześcijańską a grecko-rzymską (a także innymi), a także o zasadniczym przełomie, jaki w stosunku do pracy dokonało chrześcijaństwo nawiązując do judaizmu, a jednocześnie tworząc własną tradycję¹⁵. Składały się na nią nie tylko głoszone nauki, ale również wzory życia Chrystusa i apostołów. Nie miejsce tutaj, by rysować pełny jej obraz, ale można wskazać kilka charakterystycznych punktów. Podkreślenie wartości i obowiązku pracy znajdujemy już w Starym Testamencie, ale również w ewangelii i listach apostoelskich. Do nich nawiązują wielcy i mniejsi teologowie. Śrutwa omawiając poglądy św. Augustyna pisze, że „kiedy [Bóg – J. W. G.] stworzył świat, stworzył także człowieka, by ten razem z Nim prowadził niejako dalej dzieło stworzenia”¹⁶. I dalej pisze: „Stosunek oficjalnego Kościoła do pracy lapidarnie ujął św. Augustyn, kiedy mówił, że Chrystus pociąga do siebie takich, którzy pracują godziwie i pożytecznie”¹⁷. Święty Augustyn wprowadził w tworzonych przez siebie klasztorach obowiązek pracy: „Krótco po północy bracia udawali się na modlitwy nocne. Z nastaniem poranka śpiewali matutinum. Potem następowało parę godzin pracy fizycznej [...] Po odśpiewaniu nony szli na posiłek, a następnie udawali się do pracy, przeważnie w ogrodzie. Praca trwała do zapadnięcia zmroku [...] Kiedy pewni mnisi z Kartaginy zaczęli traktować rozdzielnie swe powołanie zakonne i obowiązek pracy, św. Augustyn zarzucił im hipokryzję i fałszywą świętość [...] Kto bowiem nie chce pracować, nie powinien także jeść. Współbrzmiała z tym postawa ascetów egipskich, którzy twierdzili, że mnich bez pracy należy do tej samej kategorii ludzi, co zachłanny oszust”¹⁸.

Zasada św. Pawła głosząca, że „kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2 Tes 3, 10), została zrozumiana i przyjęta przez chrześcijaństwo jako powszechnie obowiązująca powinność pracy. Słowa te są przytaczane przez całą historię chrześcijaństwa – od czasów apostoelskich, przez św. Augustyna, św. Tomasza aż do naszych czasów. Świadczą o tym listy społeczne biskupów polskich. Biskup Pelczar na przykład przypomina, że „według ducha Chrystusowego praca w ogólności jest obowiązkiem każdego człowieka”¹⁹. Bardziej jeszcze

¹⁵ Por. Gałkowski, dz. cyt., rozdz. I.

¹⁶ Dz. cyt., s. 78.

¹⁷ Tamże, s. 86.

¹⁸ Tamże, s. 257.

¹⁹ Dzwonkowski, dz. cyt., s. 122.

dobitnie obowiązek pracy podkreśla bp J. Bilczewski: „człowiek, któremu Bóg dał zdolności, zdrowie, siły, a nie rozwija ich i nie pracuje, wart, aby był skazany na śmierć cywilną przez powszechną pogardę”²⁰. Obowiązek pracy, jak widać, nie jest wyznaczony tylko szczególną sytuacją materialną. Biskup Bilczewski stanowczo stwierdza, że „nie tylko ten ma obowiązek ścisły pracować, który musi pracą zarabiać na chleb, ale i ten, który posiada majątek wystarczający, a nawet zbyt. Ten ostatni nawet bardziej obowiązany niż biedny”²¹. Słowa te wyraźnie skierowane są przeciwko „klasie próżniaczej”. Można sobie wyobrazić, jakie wrażenie wywołały i jak zostały przyjęte te listy przez ową klasę. W jednej ze swoich publikacji J. M. Aubert, znany współczesny teolog, pisze, że encyklika *Rerum novarum* Leona XIII została przez klasy posiadające, w części przynajmniej *de nomine* chrześcijańskie, przyjęta prawdziwą złością milczenia. Pewno nie lepiej było i w Polsce. Dlatego warto przytoczyć tutaj słowa ks. Dzwonkowskiego: „Zasługą tych listów jest szeroka popularyzacja przez nie krytycznej oceny liberalizmu. Czytane z ambon kościołów w formie dostosowanej do poziomu przeciętnego słuchacza docierały do szerokiej rzeszy ludzi, budząc krytyczne spojrzenie na istniejący porządek społeczno-gospodarczy, oparty na teorii liberalizmu. Wydaje się, że ten fakt zasługuje na specjalne podkreślenie”²². Dla zilustrowania wpływu takich listów można podać znany z czasów już nam współczesnych ferment przeciwko reżimowi frankistowskiemu w Hiszpanii, który wywołany został przez czytanie z ambon bieżących encyklik. Przy okazji trzeba zauważyć, iż jedną z przyczyn kryzysu chrześcijaństwa musiał być ten wyżej pokazany rozłam w moralnej strukturze Kościoła.

Obowiązek pracy w chrześcijaństwie uzasadniony jest tak nakazem Bożym, jak i naturą człowieka. Wyraźnie o tym mówi św. Augustyn: „Traktowanie pracy jako obowiązku ciężącego na każdym człowieku stało się możliwe dzięki takiej interpretacji [przez św. Augustyna – J. W. G.] objawienia, które ów obowiązek ukazywało jako efekt sił ekspansywnych człowieka i jako wolę Bożą, nie mającą istotnego związku z faktem grzechu pierwotnego”²³.

²¹ Tamże, s. 123.

²² Tamże, s. 88.

²³ Śrutwa, dz. cyt., s. 258.

Podobnie mówi św. Tomasz z Akwinu: „źródłem obowiązku pracy, przyczyną pracy według chrześcijaństwa jest więc ład moralny świata, skłaniający wszelkie stworzenia do działania, a człowieka do rozwijania sił naturalnych danym mu przez Stwórcę dla współdziałania z Bogiem. «Każda substancja jest dla swego właściwego działania»; tak wyraził tę myśl św. Tomasz. «Niemożliwe jest, by była jakaś substancja bez konieczności działania». A dopiero wtórną przyczyną pracy jest konieczność starania się o zaopatrzenie potrzeb życia”²⁴.

Jak z tego widać, i św. Augustyn, i św. Tomasz, twórcy głównych prądów intelektualnych chrześcijaństwa, mówią o pracy przede wszystkim jako o wewnętrznej sile, o ekspansji bytowej człowieka. Analogiczną opinię można znaleźć i w marksizmie. Jest ona uzasadnieniem postulatu kształtowania takiego stanu rzeczy, w którym praca będzie realizowaniem swobodnym i spontanicznym tego wewnętrznego impulsu, bez nacisku konieczności potrzeb, na wzór pracy artysty.

Można mówić o zasadniczym przełomie w ujmowaniu pracy, jaki spowodowało chrześcijaństwo, w stosunku do starożytności pogańskiej. Jego przyczyną było ujęcie pracy jako wartości moralnej. Znaczy to, że praca (przez którą wcześniej rozumiano pracę fizyczną) nie jest widziana jako tylko uciążliwa konieczność degradująca i upokarzająca człowieka, i dlatego zrzucana na najniższe warstwy społeczne. Chrześcijaństwo wprowadza powszechny obowiązek pracy i uznaje ją (przy całym jej trudzie i uciążliwości) za czynnik uszlachetniający człowieka. Inna sprawa to uznawanie i realizacja tego obowiązku przez chrześcijan – praktyka niestety nie szła w parze z teorią. Z drugiej strony, skoro praca zawiera w sobie wartości moralne, a więc jest związana z ludzką rozumnością i wolnością, to możliwe jest (i powinno) kierowanie jej realizacją i korzystaniem z jej owoców. Mimo ludzkiej słabości, oportunistu i egoizmu nie mogło to pozostać bez wpływu na poglądy społeczne i na kształt społecznego życia.

Należy chyba przy tym widzieć różnicę między nauczaniem Kościoła (papieży, biskupów itd.), tworzoną przez teologów oraz filozofów teorią moralno-społeczną a rozumieniem, uznaniem i sto-

²⁴ J. Piwo w a r c z y k, *Katolicka etyka społeczna*, t. II, Londyn 1963, s. 98-99.

sowaniem tej nauki przez społeczność chrześcijańską. Jest też rzeczą zrozumiałą, iż ze względu na różnice teoretyczne (orientacja platońsko-augustyńska czy arystotelesowsko-tomistyczna) oraz różnice sytuacji społecznych, w których działali myśliciele, organizatorzy życia chrześcijańskiego i duszpasterze, akcentowane były różne elementy pracy i różne też stosowano uzasadnienia. Różnorodność wewnętrzna, pluralizm teologiczny i filozoficzny, różnice doświadczeń i wrażliwości na ludzki los i znaki czasu, przy jednoczesnym staraniu o zachowanie fundamentów doktryny, prowadziło i prowadzi do zmian i rozwoju myśli o pracy, do wysuwania nowych wniosków. Powoduje to, że pozostając chrześcijańską, nie jest taką samą i niezmienną w historii.

Ewolucję tę widzą również i komentatorzy marksistowscy. Sugerują jednakże bardzo często, iż jest ona raczej wymuszona przez sytuację wewnętrzną dyskusji i rozwoju myśli. Nie przeszkadza to wcale jednocześnie krytykować Kościoła i jego doktryny, a także pewnych jego kierunków myślowych, za niezmienność, absolutyzm i statyczność, jak np. jest to z doktryną prawa naturalnego. Zresztą również i pewni filozofowie z kręgów chrześcijańskich w Polsce głoszą podobne opinie i być może z powodu niedostatecznej znajomości tomizmu lub z żalu, że nie upodabnia się on do podzielanych przez nich poglądów, wysuwają podobne zarzuty²⁵. W przypadku problematyki pracy zarzuty mają przeciwny charakter. Dochodzi nawet do zarzucania Kościołowi i jego nauce oportunistów i sytuacjonistów. Wysuwane argumenty wszakże mają bardzo wątpliwą wartość.

3. W. Mysłek twierdzi, iż w ostatnich latach dokonał się zwrot w społecznej nauce Kościoła. Powołuje się przy tym na historię tej myśli, w tym także na opinię ks. J. Piwowarczyka. Nie mogą podlegać dyskusji opinie o społecznych grzechach chrześcijan, wyrażające się w źle nieraz ulokowanym ascetyzmie, w niemożności przekroczenia intelektualnych i praktycznych uwarunkowań historycznych i społecznych, co na przykład wyrażało się w obronie tezami prawa naturalnego zastanych, choć niezgodnych z zasadniczą ideą chrześcijaństwa, przekonań, lub w karygodnej bierności, a przynajmniej nie-

²⁵ Przykładem może tu być polemika z tomizmem prowadzona przed kilku laty przez ks. J. Tischnera.

dostatecznej aktywności wobec społecznie panoszącego się zła, jak np. niewolnictwo, los chłopów czy los proletariatu. Można o tym szczegółowo dowiedzieć się z wielu różnorodnych publikacji chrześcijańskich²⁶. Tym niemniej nie można zapominać i o tym, że chrześcijaństwo czyniło nieustanne wysiłki, by to zło społeczne zwalczać, że znajdowało dość siły i odwagi, by przekraczać swe wewnętrzne zło, własne błędy i upadki, aby się moralnie odradzać i solidaryzować z najślabszymi i najbiedniejszymi. Źródłem tych sił był „powrót do początku”. Nie można się więc zgodzić z W. Mysłkiem i innymi, gdy twierdzą, że zwroty te oznaczały zanegowanie tradycji.

Między innymi W. Mysłek zapytuje, czy w „społecznej nauce Kościoła” dokonał się zwrot, i odpowiada: „Retrospektywne spojrzenie na treści religijne doktryny pozwala uznać to za fakt bezsporny. W głębokiej przeszłości na stanowisku tej doktryny ciążyły jej związki z filozofią antyczną, a zwłaszcza z arystotelizmem, jak przyznawał to jeden z czołowych przedstawicieli polskiej katolickiej myśli społecznej XX w., ksiądz Jan Piwowarczyk: «Przy czytaniu autorów starożytnych uderza ich pogardliwy stosunek do pracy»»²⁷. O ile można się zgodzić, z pewnymi zastrzeżeniami, że w społecznym nauczaniu Kościoła dokonywały się zwroty, to sposób ich ukazywania i uzasadniania przez Mysłka jest, mówiąc bardzo delikatnie i eufemistycznie, nieporozumieniem. I to nieporozumieniem trudnym do uchwycenia i sprostowania, gdyż książka ks. Piwowarczyka, wydana w Londynie w 1963 r., praktycznie jest w Polsce niedostępna.

Ks. Piwowarczyk bowiem nie tylko tego nie „przyznawał”, ale twierdził coś wręcz przeciwnego: „Historia uczy, że pogląd na pracę ulegał w różnych okresach zmianom. I tak zasadniczą zmianą poglądów na pracę wywołało chrześcijaństwo, mianowicie w zakresie takich zagadnień, jak: stosunek myślowy do pracy, istota pracy, potrzeba, przyczyna, podmiot, wartość i cel pracy. Zaczniemy od poglądów starożytnego pogaństwa, które zresztą w pewien sposób odżyły w społeczeństwach tzw. kapitalistycznych”²⁸. I tu następuje

²⁶ Na przykład: W. Daim, F. Heer, A. M. Knoll, *Kościół i przyszłość*, Warszawa 1964.

²⁷ *Zwrot w katolickiej interpretacji pracy*, „Studia Filozoficzne” (SF), 1977 4, s. 95.

²⁸ Dz. cyt., s. 95.

cytowany przez Mysłka fragment o pogardliwym stosunku do pracy starożytnych autorów pogańskich, który Mysłek przypisuje chrześcijaństwu. Czyż można to nazwać nieporozumieniem? Ks. Piwowarczyk ukazuje zasadniczą odmienną w poglądach na pracę między starożytnym pogaństwem a chrześcijaństwem w pięciu punktach: istoty, potrzeby, przyczyny, podmiotu i wartości pracy. Pogardliwemu stosunkowi do pracy autorów pogańskich przeciwstawia poglądy chrześcijaństwa, które „zajęło pozytywny stosunek do pracy w ogóle, a fizycznej w szczególności; darzyło ją szacunkiem i wzięło ją w obronę. Wynikało to naprzód z przykładu samego Chrystusa Pana, który pracował fizycznie i uchodził za «syna cieśli» (Mat. XIII, 55), a na Apostołów powołał głównie rzemieślników, nie filozofów [...] Orygenes (w. III) podejmuje charakterystyczny zarzut Celsusa, że chrześcijanami są tkacze i szewcy, więc ludzie pogardzani z powodu pracy fizycznej. A papież Kalikst I (w. II) był prawdopodobnie niewolnikiem”²⁹.

W cytowanym wyżej artykule Mysłek sugeruje, że Tomasz z Akwinu wraz z arystotelizmem przejął również i jego pogardliwy stosunek do pracy. Tomasz rzeczywiście był arystotelikiem. Cały swój system filozoficzny oparł na tych zasadach. Ale czy to znaczy, że przejął wszystko, w każdym szczególe? Przecież był człowiekiem o olbrzymim, jak na owe czasy, wykształceniu, znał całą dostępną wówczas spuściznę filozoficzną i teologiczną, znał literaturę ascetyczną, był przez pewien czas nowicjuszem u benedyktynów na Monte Cassino (módl się i pracuj – to hasło benedyktyńskie), znał wreszcie Pismo św. Oprócz traktatów teologiczno-filozoficznych pozostawił przecież komentarze do Pisma św., w tym również do Pawłowego *2 Listu do Tesaloniczan*, gdzie św. Paweł pisze: „Kto nie chce pracować, niech nie je!” (2 Tes 3, 10).

Następnie Mysłek cytując ks. Piwowarczyka, który pisze, że „chrześcijaństwo wniosło nowy sposób patrzenia na pracę, mianowicie moralny, i na tym polegał przewrót w tej dziedzinie wywołany przez chrześcijaństwo”, dodaje, że ks. Piwowarczyk „łączy [...] ten zwrot z określoną interpretacją pracy dokonaną przez Akwinatę”³⁰. Otóż ks. Piwowarczyk wcale nie twierdzi, że ten „moralny zwrot”

²⁹ Tamże, s. 97-98.

³⁰ Dz. cyt., s. 95.

dokonał się dopiero po XII wiekach istnienia chrześcijaństwa. Powołuje się bowiem na świadectwo ewangelii i Dziejów Apostolskich w poglądach na pracę, także fizyczną, gdzie indziej pogardzaną, na życie Chrystusa i apostołów, na życie pierwszych gmin chrześcijańskich (*Didache*), na świadectwa pierwszych teologów i Ojców Kościoła itd. Owszem, powołuje się również i na Tomasza z Akwinu, ale to może jedynie znaczyć, że w XIII w. ten zwrot nadal trwał. Chcąc podtrzymać swoje dziwne poglądy na temat chrześcijaństwa, Mysłek pisze dalej, „że właśnie Tomasz z Akwinu przeprowadził rozróżnienie na pracę fizyczną i umysłową, traktując tę pierwszą przede wszystkim jako narzędzie pokuty, drugą zaś jako działalność przynoszącą autentyczne szczęście”³¹. Pomijając pewne uproszczenia, można chyba śmiało powiedzieć, że takiego rozróżnienia dokonano dużo wcześniej. Ale to mniej ważne. Tomasz zapewne widział w pracy fizycznej, czy po prostu w pracy, „narzędzie pokuty”, ale nie tylko, bo widział w niej dużo więcej, jak o tym świadczą wyżej cytowane słowa Tomasza, ks. Piwowarczyka i innych³². Na ten temat pisali także inni, chociażby Lapis, który ukazując wczesnośredniowieczne poglądy na pracę (a więc już dużo wcześniej od Tomasza), na ogólniejszym tle kultury, twierdzi, iż w owym czasie „[...] dostrzegając wartości tkwiące w pracy, wiążąc z pracą nadzieję na korzystne przemiany zarówno w sferze życia indywidualnego, jak i społecznego, właśnie z Biblii, zwłaszcza zaś z Nowego Testamentu i listów św. Pawła czerpano argumenty i przykłady uzasadniające postulat pracy obowiązkowej. Wpływ literatury antycznej, pogańskiej, musiał być w tym przypadku zdecydowanie mniejszy; był tak mały, że trudno go nawet zauważyć, ponieważ wszystko to, co przemawiało za pracą, za jej godnością i niezbędnością, znajdowano niemal wyłącznie w Tradycji biblijno-chrześcijańskiej”³³.

Wcześniej i św. Augustyn, którego ze względu na związki z platonizmem łatwiej byłoby posądzić o przypisywanie pracy jedynie

³¹ Tamże, s. 95-96.

³² Por. np. W. Jacher, *Radość i trud jako skutki psychofizyczne pracy ludzkiej w nauce św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 1973 2, s. 203-222; tenże, *Koncepcja pracy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*”, 3 (1970) 65-76.

³³ *Poglądy na pracę we wczesnośredniowiecznym piśmiennictwie łacińskim*, s. 7-8.

„pokutniczego” charakteru, mówił także o radości pracy i – jak pisze Śrutwa – „tę ziemską, interesowną radość bez wahania aprobował”³⁴, jak również Tertulian i św. Cyprian³⁵. Podobnie i Tomasz z Akwinu. Oczywiście, widział on różnicę między pracą fizyczną a umysłową i nie przypisywał im jednakowej wartości. Drogą do osiągnięcia celu ostatecznego, drogą do osiągnięcia szczęścia jest, według niego, życie godne człowieka, między innymi przez wypełnianie obowiązków moralnych, wśród których *expressis verbis* wymienia pracę (bez dzielenia jej na fizyczną i umysłową), nie uzależniając też obowiązku pracy od stanu społecznego czy zasobów materialnych danego człowieka. Wyraźnie pisze o tym ks. Piwowarczyk³⁶ w cytowanej przez Mysłkę książce.

Anachronizmem byłoby z pewnością widzieć w Tomaszu z Akwinu człowieka współczesnego. Żył w XIII w. i był człowiekiem średniowiecza, a jego poglądy były w wielu sprawach zgodne z ówczesnym sposobem rozumienia świata. Nie znaczy to jednak, aby go obciążać wszystkimi możliwymi grzechami.

4. Następną sprawą to stosunek chrześcijaństwa (papieży, biskupów, teologów itd.) do kapitalizmu i socjalizmu w XIX i w pierwszej połowie XX w. Omawiając encyklikę *Rerum novarum* Leona XIII, S. Markiewicz pisze: „Sojusz «ołtarza z tronem» chce zastąpić sojuszem «ołtarza z kapitałem»”³⁷. Podobnie twierdzi Mysłek, który pisze, że katolicka myśl społeczna tego okresu stoi „na stanowisku niezmienności kapitalistycznego *status quo* oraz odrzuca perspektywę socjalistyczną”³⁸.

Jest sprawą niewątpliwą, że katolicka myśl społeczna odrzucała „perspektywę socjalistyczną”, ale czy to znaczy, że broniła („stała na stanowisku niezmienności”) „perspektywy kapitalistycznej”? Lektura *Rerum novarum* Leona XIII, listów pasterskich biskupów polskich, licznych opracowań teologicznych, filozoficznych, ekonomicznych i innych nie tylko tego nie może potwierdzić, ale ukazuje wyraźną

³⁴ Dz. cyt., s. 77.

³⁵ Tamże.

³⁶ Dz. cyt., s. 98, 99, 117 i in.

³⁷ *Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” na tle społecznej doktryny Kościoła*, „Biblioteka Lektora i Wykładowcy”, 1982 1, s. 3.

³⁸ Dz. cyt., s. 96.

krytykę, wręcz potępienie zasad ustrojowych kapitalizmu³⁹. W rzeczywistości katolicka nauka społeczna odrzucała obie te perspektywy. Faktom zaprzeczyć nie można, zaś ich ocena to już inna rzecz, i jest zrozumiałe, że nie wszystkim te fakty mogą się podobać.

Należy podkreślić również i to, że Kościół, w osobach biskupów i teologów, miał świadomość swojego grzechu zaniedbania, jeśli chodzi o sprawy społeczne. Dobitnie o tym świadczą np. słowa abpa J. Bilczewskiego: „To myśmy zasnęli. A bywa spanie grzeszne, czasem nawet zbrodnicze [...] Nie myślę oskarżać jednostek! Wszyscyśmy zasnęli”⁴⁰. Ks. M. Fulman piętnuje nie tylko grzech zaniedbania, ale również grzech niesprawiedliwości wobec socjalizmu: „Zaczepialiśmy socjalizm [...] nie mając o nim nawet najlichszego wyobrażenia, potępialiśmy w nim nawet słuszną samoobronę prawa do znośnego bytu ludzkiego [...] Ze strony Kościoła schorzałe społeczeństwo nie doznało ratunku”⁴¹. Nie można zapominać, że „kwestia robotnicza” powstała u nas, gdy Polska była pod zaborami i że jej zaognianie (szczególnie w zaborze rosyjskim) dokonywało się również za sprawą zaborców. Nie usprawiedliwiając kleru i Kościoła, nawet przeciwnie, ks. M. Fulman wskazuje jednak na te zewnętrzne przyczyny: „W okresie smutnego czterdziestolecia duchowieństwo odgradzane od ludu tysiącami przepisów administracyjnych, ścigane nawet za wypożyczenie książki swemu parafianinowi, w znacznej mierze zasklepiło się tylko w pracy kościelnej”⁴². Opinie takie, jeśli chodzi o socjalizm, nie były z pewnością powszechnie głoszone. Jednakże nie mogły być one obce ani chrześcijaństwu w ogólności, ani hierarchii duchownej, skoro ich autor został później biskupem lubelskim.

Ks. Dzwonkowski podsumowując krytykę liberalizmu, przeprowadzoną w listach biskupów polskich przełomu XIX i XX w., pisze: „Jest on oceniony jako niemoralny zarówno w swych założeniach, jak i w swych metodach. Nie jest to bynajmniej krytyka koniunkturalna, gdyż podstawę jej stanowi chrześcijańska koncepcja człowieka i życia społecznego. Autorzy listów niemal z reguły zesta-

³⁹ Por. np. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*.

⁴⁰ Cyt. za: Dzwonkowski, dz. cyt., s. 166.

⁴¹ Tamże, s. 32.

⁴² Tamże, s. 33. Obie wypowiedzi ks. M. Fulmana pochodzą z r. 1906.

wiają liberalne pojęcia i zasady z chrześcijańskimi, ukazując ich całkowitą rozbieżność. Dlatego też [...] ocena ta ma charakter etyczny”⁴³.

Autor zestawia krytykę w 7 punktach:

„1. Liberalizm opiera się na naturalizmie i racjonalizmie odrzucającym religię, a tym samym ma całkowicie fałszywy pogląd na człowieka;

2. ogranicza dążenia ludzkie do wartości materialnych, a egoizm nieskrępowany prawem podnosi do godności zasady;

3. rodzi kult pieniądza i demoralizację całego społeczeństwa;

4. zapewnia wzrost zamożności, ale tylko garstce posiadaczy, i to kosztem strasznego wyzysku i nędzy klas pracujących;

5. degradowuje robotnika i jego pracę do roli towaru;

6. gwałci jego wolność i godność oraz ogranicza możliwości jego rozwoju osobowego, rozbijając zarazem życie rodzinne;

7. atomizuje życie społeczne poprzez skrajny indywidualizm oraz rodzi nienawiść społeczną i walkę klas.

Wszystkie te zarzuty postawione zostały liberalizmowi na długo przed ukazaniem się encykliki *Rerum novarum* przez całą chyba ówczesną katolicką literaturę społeczną, a szczególnie przez bpa Ketelera. Encyklika poparła je tylko całym swoim autorytetem”⁴⁴.

Historię rozwoju katolickiej myśli społecznej we Francji bardzo obszernie przedstawił J. B. Duroselle⁴⁵. Niestety, dotąd nie mamy podobnego opracowania rodzimej tradycji, choć ukazało się już sporo studiów monograficznych na ten temat. Praca Duroselle’a ukazuje z jednej strony mnogość wystąpień na tematy społeczne, zarówno kleru i biskupów, jak i ludzi świeckich. Ukazuje też spory i walki, jakie katolicka myśl społeczna toczyć musiała nie tylko z przeciwnikami zewnętrznymi, ale i wewnątrz Kościoła. Powodowało to nieraz odejście niektórych bardzo zasłużonych osób od Kościoła. Nawiasem mówiąc, brak opracowań historycznych katolickiej myśli społecznej powoduje pewne skrzywienie perspektywy w opisie i ocenie tej historii, jak to jest np. u M. D. Chenu, który pisze o bardzo późnym zajęciu się problemem pracy przez teologię katolicką. Podobnie uważa ks. Bartnik, który oprócz tego twierdzi, że „w oficjalnych

⁴³ Tamże, s. 87.

⁴⁴ Tamże, s. 87-88.

⁴⁵ *Początki katolicyzmu społecznego we Francji 1822-1870*, Warszawa 1961.

dokumentach aż do r. 1931 nie pojawiło się nawet słowo «proletariusz»⁴⁶. Jeśli chodzi o encykliki, to zgoda, ale przecież pisma biskupów również można nazwać „dokumentami oficjalnymi”, a takiego słowa właśnie użył już w r. 1832 bp Gerbet⁴⁷, natomiast w r. 1845 bp Rendu⁴⁸ w memoriale do króla Sardynii.

Duroselle w cytowanej tutaj książce dokonuje rozróżnienia między „społeczną doktryną Kościoła” a „katolicyzmem społecznym”. Za F. Cavallera twierdzi, „że Kościół miał zawsze jakąś «doktrynę społeczną»”, a za H. Guittonem, że „katolicyzm społeczny jest doktryną XIX wieku”.

To rozróżnienie – twierdzi dalej Duroselle – nie jest bynajmniej dowolne – „«społeczna doktryna katolicka» jest pojęciem daleko szerszym od pojęcia «katolicyzmu społecznego». «Społeczna doktryna Kościoła» – mówi Cavallera – jest to część nauki katolickiej, zajmująca się określaniem stosunków moralnych, jakie powinny zapanać między człowiekiem i jego bliźnimi w sprawach dotyczących życia rodzinnego, ekonomicznego i politycznego. Inaczej mówiąc, jest to nauka Kościoła o społeczeństwie ludzkim. «Katolicyzm społeczny» natomiast jest nauką Kościoła o poprawie losu warstw ludowych”⁴⁹.

Za początek „katolicyzmu społecznego” Duroselle uważa chwilę, „gdy dokonywała się synteza między obu pojęciami, któreśmy wymienili; między «kwestią robotniczą» o charakterze ekonomicznym i pojęciem «postępu» o charakterze intelektualnym. Istotne odkrycie polega na związaniu postępu społecznego z poprawą losu klasy robotniczej oraz uznaniu, że prawdziwym celem rozwoju ludzkiego jest nadejście ery szczęśliwości dla klas ludowych. Myśl tę wyraził z niezwykłą wyrazistością ksiądz [biskup – J. W. G.] Maret w dniu 24 lutego 1848 roku: «Stopniową poprawę moralnego i materialnego losu robotników uważamy za właściwy cel społeczeństwa»⁵⁰. Za zwiastuna zaś „katolicyzmu społecznego” uważa Duroselle bpa Klaudiusza Faucheta, działającego jeszcze w XVIII w.⁵¹ Nic więc

⁴⁶ *Ręka i myśl*, s. 74.

⁴⁷ Duroselle, dz. cyt., s. 39.

⁴⁸ Strzeszewski, *Praca ludzka*, s. 78.

⁴⁹ Dz. cyt., s. 8.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 9.

dziwnego, że J. Zabłocki zatytułował jeden ze swoich artykułów: *Wcześniejsi niż Marks i de Mun*⁵².

Jeszcze dalej w krytyce Kościoła, tym razem epoki międzywojennej, idzie Markiewicz, który pisze, że „wprawdzie Pius XI podaje krytyce niektóre objawy faszystowskiego systemu korporacjonistycznego we Włoszech”⁵³, to jednak Stolica Apostolska w tym czasie wiąże się „w jakimś stopniu z faszyzmem”⁵⁴. Dziwne, ale w tym kontekście nie pada nawet nazwa encykliki Piusa XI *Mit Brennender Sorge*, w której to papież zdecydowanie potępia faszyzm.

5. Notorycznym nieporozumieniem, podtrzymującym z uporem godnym dobrej sprawy, a sprawiającym wrażenie tworzenia nowego mitu, jest twierdzenie o jakoby zawartym w Biblii a przejętym przez chrześcijaństwo związku przyczynowym między grzechem pierworodnym a pracą. Ma to służyć ilustracji tezy, że chrześcijaństwo aż do ostatnich lat nie widziało w pracy jej podstawowej funkcji, tzn. twórczej zarówno w stosunku do świata, jak i do człowieka, ale jedynie funkcję ekspiacyjną lub nawet represyjną. Miałoby to sugerować niechęć katolików do pracy, czemu wszakże zaprzeczają współczesne badania socjologiczne⁵⁵.

Pogląd o pracy jako skutku grzechu pierworodnego spotykany jest niestety bardzo często, choć nie wszyscy autorzy marksistowscy podzielają go. Wyznawanie takich poglądów prowadzi dalej do twierdzenia, że tradycyjna nauka Kościoła w tej materii musiała, pod wpływem zmieniającej się sytuacji społecznej i oddziaływania marksizmu, ulec radykalnej zmianie.

I tak Mysłek pisze: „W istocie pierwsza poważniejsza próba rewaloryzacji stanowiska Kościoła katolickiego w kwestii pracy przypada dopiero na koniec XIX stulecia, na pontyfikat Leona XIII, i jest pochodną samookreślenia się Kościoła wobec zasadniczej antynomii czasów nowożytnych i najnowszych, antynomii między klasą robotniczą a burżuazją”⁵⁶. I dalej autor ten pisze: „Katoliccy promotorzy

⁵² „Więź”, 1962 10, s. 132-144.

⁵³ Dz. cyt., s. 8.

⁵⁴ Tamże, s. 9.

⁵⁵ Por. np. W. Piwowarski, *Typ i charakter religijności katolików polskich a postawy wobec pracy*, „Życie i Myśl”, 1975 12, s. 7-19; tenże, *Postawy religijne a postawy wobec pracy*, w: *Człowiek i praca*, s. 305-330.

⁵⁶ Dz. cyt., s. 96.

przewartościowania przez kościół stanowiska wobec pracy doczekali się uznania swego teoretycznego wysiłku w pewnej mierze już w okresie pontyfikatu Piusa XII. [Jak widać autor zmienił swe stanowisko, w jednym artykule, aż o całe półwiecze – J. W. G.] Ewolucję papieskiej doktryny pracy E. Sajdak-Michnowska widzi jako drogę od traktowania pracy jako konieczności ekspiacji za grzech pierworodny (Leon XIII), poprzez uznanie jej walorów jako narzędzia fizycznego i duchowego rozwoju człowieka (Pius XI) po narastanie w *Magisterium Ecclesiae* idei człowieka – współpracownika boskiego dzieła stworzenia (Pius XII). [...] Zwrot w interpretacji pracy, dokonany przez papieży okresu ostatniego soboru, zaznaczył się w diametralnym odwróceniu jej teologicznej wykładni”⁵⁷.

Kilka stron dalej, w tym samym artykule, Mysłek pisząc o poglądach na pracę ks. S. Wyszyńskiego, późniejszego kardynała, uważa, że one „wyprzedzały znacznie w czasie główne ustalenia doktryny społecznej ostatnich pontyfikatów i nowych nurtów teologicznych”⁵⁸. Nawiasem mówiąc, nie jest to opinia powszechna wśród autorów marksistowskich, można bowiem spotkać i całkowicie odmienne. A. Kasia na przykład, w dyskusji nad encykliką *Laborem exercens*, nazywa je „przeraźliwie tradycjonalistycznymi”⁵⁹. Wracając do artykułu Mysłka, to oceniając poglądy ks. S. Wyszyńskiego, twierdzi jednak, że „autor publikacji dokonuje znamienego przemieszczenia akcentów w interpretacji teologicznej. Moment grzechu pierworodnego, traktowania pracy jako pokuty, został zepchnięty na plan drugi. Wyszyński wydobywa na czoło te wersety biblijne, które w pracy dopatrują się boskiego nakazu dla człowieka, nakazu kontynuacji dzieła stworzenia [...] Oczywiście, współczesne odwołanie się do Biblii po to, aby wysoko wynieść pracę jako proces twórczy, musi mieć charakter ahistoryczny, na co wskazują m.in. współcześni ideologowie katolicyzmu”⁶⁰. W tym miejscu powołuje się autor na książkę Ch. Duquoca. Otóż Ch. Duquoc w przywołanym fragmencie dokonuje krytyki tych ujęć teologicznych, dotyczących tzw. rzeczywistości ziemskich, które chciałyby oprzeć się jedynie na Starym Testamencie: „Rozmiłowanie się w Biblii kazało wielu teologom

⁵⁷ Tamże, s. 104.

⁵⁸ Tamże, s. 108.

⁵⁹ *Korzenie i rola papieskiej myśli o pracy*, s. 157.

⁶⁰ Dz. cyt., s. 108.

zapomnieć o tym, że rzeczywistości ziemskie ujawniają swą istotę tylko w procesie narastania oraz że świat z czasów Biblii nie mógł uniknąć tej relatywizacji”⁶¹. Wyciąga on stąd wniosek, że dla tworzenia współczesnej teologii, szczególnie zaś tej jej części, która dotyczy zmieniającego się i zmienionego pracą świata, nie wystarcza jedynie Biblia: „Wystarczy rozpatrzyć ustanowienia Starego Zakonu, żeby się przekonać, że różne rzeczywistości ziemskie, jakich one dotyczą, oraz związane z nimi pojęcia dają w sumie pewną umysłowość, a nie sedno Objawienia. Trzeba więc wyciągnąć z tego wniosek, że same tylko elementy biblijne nie pozwalają na stworzenie teologii pracy”⁶². Inaczej mówiąc, sztywna i niezmienna interpretacja Biblii, nie uwzględniająca innych danych, jest właśnie działaniem ahistorycznym. A więc opinia Duquoca, „współczesnego ideologa katolicyzmu”, w pełni popiera teologię pracy ks. S. Wyszyńskiego, a nie przeciwstawia się jej, jak twierdzi Mysłek, nawet jeśliby przyjąć, że ks. S. Wyszyński „dokonał znamienego przemieszczenia akcentów”.

Podobnie pisze Markiewicz: „Dopiero ten sobór [Watykański II – J. W. G.] przyjął i usankcjonował oficjalnie poglądy teologiczne (odrzućane przedtem przez papieży), w których zakwestionowano wiadome interpretacje przekazu biblijnego, iż praca to dopust boży, zesłany na pierwszych rodziców, a poprzez nich na cały ród ludzki za popełnienie grzechu pierworodnego”⁶³. I dalej pisze: „[...] według przekazu biblijnego w raju – w krainie idealnej szczęśliwości – praca była zjawiskiem w ogóle nie znanym. Tak czy inaczej jest faktem oczywistym, że Kościół jako Urząd Nauczający jeszcze w wieku XX przedstawiał pracę jako karę za grzechy i stosunkowo niedawno wycofał się z takich naświetleń”⁶⁴. Szkoda, że autor nie przytoczył na poparcie swej tezy o „odrzućaniu przedtem przez papieży” poglądów teologicznych o pracy przed grzechem pierworodnym jakichś konkretnych tekstów. Pewnym tego usprawiedliwieniem może być prosty fakt, iż takich nie ma.

W innym miejscu S. Markiewicz pisze podobnie: „Teologowie ci [„postępowi teologowie” – J. W. G.] nawiązując świadomie do marksistowskiej koncepcji pracy, odrzucili zarazem funkcjonujące

⁶¹ *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975, s. 111.

⁶² Tamże, s. 110.

⁶³ Dz. cyt., s. 24.

⁶⁴ Tamże, s. 25.

w tradycyjnej doktrynie kościelnej podstawowe twierdzenie – wyprowadzone z biblijnej Księgi Rodzaju – o pracy jako przekleństwie i karze za grzechy”⁶⁵. Jakby nie było tego dosyć, dodaje jeszcze: „Tak oto, w procesie konfrontacji i dialogu z marksizmem, Kościół rzymskokatolicki poczuł się zmuszony do zmiany orientacji w sprawach dotyczących pracy ludzkiej, nawet za cenę pomijania pewnych wersetów biblijnych, uważanych dawniej za wysoce miarodajne. Jest faktem, że pod wpływem oddziaływania marksizmu zaczęto dokonywać reinterpretacji tekstów biblijnych, a wśród nich zwłaszcza ewangelicznych, tak, by mogły one być strawne dla współczesnego człowieka pracy”⁶⁶.

Aby sprawdzić, czy, kto i kiedy dokonał „reinterpretacji tekstów biblijnych”, czy też je pominął, dobrze jest po prostu zajrzeć do samej Biblii. W Księdze Rodzaju czytamy: „Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie rosła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał na ziemi, by w ten sposób nawodnić całą powierzchnię gleby (Rdz 2, 4-6) [...] Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2, 15). Dopiero w rozdz. 3 zawarty jest opis później dokonanego grzechu pierworodnego i jego skutków.

A więc gdyby za dobrą monetę przyjąć twierdzenie Mysłka i Markiewicza, to należałoby uznać, iż pod wpływem inspiracji marksistowskiej znajdowali się przez dwa tysiące lat teologowie, a jeszcze przedtem autorzy Księgi Rodzaju. To jest jednak mało prawdopodobne. Dlatego też inni autorzy marksistowscy przyjmują odwieczną, chrześcijańską interpretację tekstów biblijnych. Powołałam się tu na dwa przykłady: T. Olewicza i Lapisy. T. Olewicz pisze: „Dogmaty wiary chrześcijańskiej (o stworzeniu, o grzechu pierworodnym, o odkupieniu, o zmartwychwstaniu itd.) zinterpretowane zgodnie z wymogami przyjętej w dokumencie [w konstytucji soborowej *Gaudium et spes* – J. W. G.] ogólnej «orientacji humanistycznej», pozwoliły zarysować obraz człowieka w sposób zgodny z tradycyjną

⁶⁵ *Czyńcie ziemię sobie poddaną...*, Warszawa 1985, s. 122.

⁶⁶ Tamże, s. 128. Podobnie interpretuje biblijne wersety o pracy M. Michalik (*Moralność pracy*, Warszawa 1977, s. 21-22).

nauką chrześcijańską, z tą wszakże różnicą, że mocniejszy akcent położono na jego godność i powołanie”⁶⁷.

Jeszcze wyraźniej o tym pisze, w znakomitej i źródłowo udokumentowanej rozprawie, Lapis: „Ani Biblia, ani najwcześniejsza tradycja chrześcijańska, ani tradycja żydowska – w przeciwieństwie do Koranu – nie traktowały pracy jako kary za grzech Adama [...] Kiedy zaś człowiek został stworzony, kiedy zrozumiał, że żyje, otrzymał od Boga polecenie, by czynił ziemię sobie poddaną (Rdz 1, 28), aby uprawiał i doglądał ogrodu Eden, w którym został umieszczony (Rdz 2, 15). A więc obowiązek pracy jest rzeczywistością, która określa powołanie człowieka. Zdawali sobie z tego sprawę również pisarze wczesnośredniowieczni”⁶⁸, a także już starożytni, jak np. Jan Chryzostom, Orygenes, św. Augustyn⁶⁹. I dalej pisze Lapis: „[...] nikt nie twierdził, że sama praca może być uznana jako efekt grzechu, jako kara za ten grzech. Trud, sudor, traktowany był wyłącznie jako cecha pracy, jako znamię odróżniające ją od pewnego momentu od innych czynności, nie zaś jako jej synonim”⁷⁰.

6. Najszerzej i najgruntowniej zajął się problematyką pracy w odniesieniu do marksizmu ks. J. Tischner. W jego książce poświęconej problematyce dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego⁷¹ praca zajmuje ważne miejsce. Nic dziwnego, gdyż zgodnie z cytowanymi już wcześniej słowami J. Szewczyka, również i dla ks. Tischnera „marksizm to przede wszystkim filozofia ludzkiej pracy”⁷². Przy tym uważa on marksizm za doniosłą teoretycznie myśl o ludzkiej pracy, a także za istotny dla współczesnego świata ruch społeczny. Świadczą o tym następujące słowa: „Marksizm pojęty jako filozofia pracy nie miał właściwie równego sobie konkurenta [...] Marksizm czyni centralnym problemem swej myśli zagadnienie wyzysku pracy. Tego nie

⁶⁷ *Katolicka filozofia i teologia pracy epoki soborowej*, w: *Tendencje ideologiczne we współczesnej katolickiej myśli społecznej i filozoficznej*, pod red. D. Tanalskiego, Warszawa 1984, s. 239.

⁶⁸ *Poglądy na pracę we wczesnośredniowiecznym piśmiennictwie łacińskim*, s. 23-24.

⁶⁹ Tamże, s. 24.

⁷⁰ Tamże, s. 25. Por. F. Gryglewicz, *Domniemane przekleństwo pracy w tekstach Pisma św.*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL”, 7 (1958) 9-11.

⁷¹ *Polski kształt dialogu*.

⁷² Tamże, s. 47.

robi na taką skalę żadna filozofia w owych czasach [...] marksizm musi być określony jako pierwotna w dziejach ludzkości autentyczna filozofia samej pracy”⁷³.

Dla uwyrażnienia znaczenia, jakie marksizm nadaje pracy, Tischner powołuje się na ideę materializmu (wyrażoną wprawdzie przez M. Heideggera, ale zdaniem Tischnera trafnie oddającą myśl marksistowską) oraz na ideę dialektyki. M. Heidegger pisze tak: „Istota materializmu nie leży w twierdzeniu, że wszystko jest wyłącznie materią, lecz raczej w określeniu metafizycznym, według którego wszelki byt przejawia się jako tworzywo pracy”⁷⁴. Ideę dialektyki zaś Tischner określa w sposób następujący: „Tworzywo jest antytezą dla pracującego człowieka (tezy). W wyniku procesu pracy powstaje synteza w formie produktu pracy. Dzięki pracy zmienia się otaczający człowieka świat. Zmienia się również sam człowiek. Zmiana ta idzie tak daleko i sięga tak głęboko, iż możemy powiedzieć, że praca wprost tworzy człowieka”⁷⁵. Jak widać, idea dialektyki jest w tym wypadku bardzo bliska idei materializmu albo może nawet jest jej innym wyrażeniem. Wskazuje również i na to, że praca jest w marksizmie centralnym problemem antropologicznym i moralnym. Dlatego też historyczna kariera marksizmu, jeśli tak można powiedzieć, zaczęła się od zdemaskowania i krytyki zastanej sytuacji pracy, dokładniej sytuacji wyzysku człowieka pracującego, oraz od walki o moralnie godziwy kształt pracy.

W tym właśnie widzi Tischner wielkość marksizmu: „Trzeba obiektywnie uznać: żaden myśliciel przed Marksem ani po Marksie nie nadał zagadnieniu wyzysku tej rangi, co Marks”⁷⁶. Zgodnie z tym Tischner poszukuje istoty wyzysku pracy w rozumieniu Marksa. Marks daje dwie odpowiedzi, jedną w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* („młody Marks”), a drugą w *Kapitale* („dojrzały Marks”). Pierwsza, wyrażona za pomocą pojęcia alienacji, dana jest na płaszczyźnie antropologiczno-filozoficznej. Oznacza ona każdą sytuację, „w której człowiek znajduje się «poza swoją istotą», staje się «obcy samemu sobie», w której to, jakim jest, przeciwstawia się

⁷³ Tamże, s. 47-49.

⁷⁴ Tamże, s. 49.

⁷⁵ Tamże, s. 50.

⁷⁶ Tamże, s. 52.

temu, kim jest”⁷⁷. Tischner przykładowo wymienia alienację przez produkt pracy, alienację przez sam rodzaj wykonywanej pracy oraz wyalienowanie z gatunku ludzkiego przez pracę. Praca wyalienowana w tym ujęciu prowadzi do powstania instytucji własności prywatnej.

Inaczej na pytanie o istotę wyzysku odpowiada Marks w *Kapitale*. Odwołuje się tam już nie do alienacji, ale do praw ekonomii politycznej, szczególnie zaś do słynnej, utworzonej przez siebie koncepcji wartości dodatkowej, czyli do różnicy między całością wytworzonych wartości a kosztami reprodukcji siły roboczej (które jedynie uzyskuje robotnik). Dzieje się tak, gdyż środki produkcji nie są własnością robotników. Należy więc znieść prywatną własność środków produkcji, a wówczas zniesiony zostanie zarazem wyzysk, antagonistyczne klasy społeczne i walka między nimi.

Zgodnie z powszechnie istniejącą w marksizmie opinią między „młodym” a „dojrzałym” Marksem nie ma sprzeczności, a raczej istnieje ciągłość, co uznaje Tischner. Tym niemniej, pisze on, te dwa ujęcia Marksa powodują liczne dyskusje nad marksizmem oraz liczne spory wewnątrz marksizmu, dzieląc go na marksizm „dogmatyczny” (zwolenników „dojrzałego” Marksa) i „rewizjonistyczny” (zwolennicy „młodego” Marksa).

Mimo wspomnianej wyżej zgodności między dwoma koncepcjami wyzysku Tischner podnosi problem niezgodności między dwoma pojęciami istoty człowieka u Marksa. Mianowicie zdaniem ks. Tischnera (a powołuje się tu również na opinie aktualnych i byłych marksistów) koncepcja alienacji zakłada, iż „człowiek jest bytem, który posiada w sobie swą własną istotę”⁷⁸. Pozostaje to w sprzeczności z twierdzeniem, „że wszystko jest tworzywem dla pracy, również istota człowieka”⁷⁹, oraz z VI tezą o Feuerbachu, według której, „istota człowieka jest poza człowiekiem [...] jego istota znajduje się poza nim, w «całokształcie stosunków społecznych»”⁸⁰. Jednakże od kontrowersji teoretycznych ważniejsze dla Tischnera są różnice między programem marksistowskim a jego realizacją w społecznej praktyce. Pisze on, że „teoretycznie w socjalizmie cała wartość do-

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 57-58.

⁷⁹ Tamże, s. 58.

⁸⁰ Tamże.

datkowa wraca bezpośrednio lub pośrednio do kieszeni robotnika. Ale tak jest tylko teoretycznie. W praktyce bowiem jest ona przywłaszczana przez państwo, które przejęło na siebie wszystkie podstawowe funkcje klasycznego kapitalisty”⁸¹. Ostatecznie, przechodząc z płaszczyzny antropologicznej i ekonomicznej na moralną, Tischner konkluduje: „[...] socjalizm nie tylko nie rozwiązał zagadnienia wyzysku pojętego w dawnym sensie, ale również stał się źródłem nowych form wyzysku człowieka przez człowieka”⁸².

7. Przedstawione wyżej szczegółowe problemy pracy będące przedmiotem polemik, interpretacji i ocen nie są wszystkimi, jakie w omawianym dialogu wystąpiły, jak również nie omówiłem wszystkich pozycji ani nawet nie uwzględniłem wszystkich autorów biorących udział w dialogu. Mimo to można i na tej podstawie poczynić pewne uwagi uogólniające. Pierwsze, co się tutaj narzuca, to zdecydowanie większa ilość momentów polemicznych i krytycznych po stronie marskistowskiej. Myślę, że przyczyn tego nie można doszukiwać się jedynie w temperamentach osób piszących ani też w braku tematów do dyskusji (jeśli chodzi o stronę chrześcijańską). Jedną z przyczyn widziałbym w szczególnej sytuacji społeczno-administracyjnej blokującej (obiektywnie i subiektywnie) wypowiedzi krytyczne pod adresem autorów marskistowskich. Drugą natomiast przyczynę upatrywałbym w dość radykalnej zmianie, jaka zaszła w ciągu ostatnich dziesięcioleci w chrześcijańskiej myśli o pracy, co niewątpliwie związane jest z szerszym prądem *aggiornamento*, jaki rozwijał się i nadal rozwija w Kościele. Przez dość długi czas teologowie i filozofowie chrześcijańscy nie mogli wyzwolić się z pewnego poczucia „opóźnienia”, z pewnego nawet kompleksu niższości wobec myśli socjalistycznej, szczególnie marksistowskiej, jeśli chodzi o problemy społeczne. Powodowało to z jednej strony powstanie postawy apologetycznej lub nadmiernej krytyki, z drugiej zaś strony wzmożony ruch intelektualny, owocujący licznymi – i bardzo cennymi nieraz – studiami nad pracą. Wynikiem tego ostatniego jest pewne zbliżenie się do marksizmu, ale i odwrócenie dotychczasowego stanu rzeczy, a mianowicie ukształtowanie się sytuacji „wyprzedzenia”,

⁸¹ Tamże, s. 68.

⁸² Tamże, s. 70.

które jest nawet bardziej wyczuwane przez część autorów marksistowskich⁸³ niż chrześcijańskich. Sięgając do własnej, bardzo długiej i różnorodnej tradycji, używając nowych narzędzi wypracowanych przez teologię, filozofię i nauki szczegółowe – myśl chrześcijańska tworzy nową wizję pracy, a za jej syntezę, a zarazem impuls do dalszych działań można uznać encyklikę *Laborem exercens* papieża Jana Pawła II⁸⁴.

Nie wszystkie publikacje autorów marksistowskich można określić jako uczestniczące w dialogu. Oprócz bowiem takich, które starają się zrozumieć, co mówi partner, zrozumieć jego idee i intencje, zachowując przy tym swoje stanowisko i prowadząc krytykę za pomocą przyjętych przez siebie kryteriów i argumentów, są również i takie, które nie zachowują warunków rzetelnego dialogu, co starałem się pokazać. Jest to próba wmówienia drugiej stronie, że mówi to, czego nie mówi, albo że nie mówi tego, co naprawdę mówi. Mamy więc, oprócz dialogu, do czynienia również z taką sytuacją, w której celem jest raczej walka niż porozumienie.

⁸³ Por. np. dyskusję redakcyjną na temat encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*: *Korzenie i rola papieskiej myśli o pracy*.

⁸⁴ Przykładem są tu następujące publikacje: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy*, komentarz pod red. ks. J. Kruciny, Wrocław 1983; *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens”*, komentarz pod red. ks. J. Chmiela, ks. S. Ryłki, Kraków 1983; Jan Paweł II, *Laborem exercens*, tekst i komentarze pod red. J. Gałkowskiego, Lublin 1986.