

Antropologiczny rozwój nauczania społecznego Kościoła

JERZY TROSKA

1. ROLA ANTROPOLOGII W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

Antropologia, o której chcemy mówić, jest teoretyczną, poza doświadczalną nauką o człowieku i dzieli się tradycyjnie na filozoficzną i teologiczną. Rola filozofii i teologii w ciągu całego wieku nauczania społecznego Kościoła uległa w dużej mierze zmianie na korzyść teologii. Nauka społeczna Kościoła nazywana w swoich początkach *filozofią chrześcijańską* czy *filozofią społeczną*¹ była wykładana w ramach filozofii. Wprowadzenie nowej nazwy *nauka społeczna* czy *społeczna nauka katolicka* przez Piusa XI², przy równoczesnym używaniu nazwy *filozofia społeczna*³ nie zmieniło charakteru samej nauki, która pozostała nadal nauką przede wszystkim filozoficzną, choć nie brakło w niej także odniesień teologicznych, również do antropologii teologicznej.

Począwszy od Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II, coraz bardziej zauważalny jest charakter teologiczny tego nauczania. Jan Paweł II zalicza wprost nauczanie społeczne Kościoła do teologii, zwłaszcza teologii moralnej⁴. Nie oznacza to jednak rezygnacji nauczania społecznego Kościoła z filozofii, zwłaszcza antropologii filozoficznej. Jak teologia w ogólności potrzebuje filozofii, tak nauczanie społeczne Kościoła potrzebuje także antropologii filozoficznej. Sobór, oprócz Ewangelii, jako źródła rozpoznania problemów

¹ Por. Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”*. W: *Nauczanie społeczne Kościoła*. Warszawa 1984.

² Por. Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*. W: *Nauczanie społeczne Kościoła*, dz. cyt.

³ Tamże. Por. „La Civiltà Cattolica”, *Co dziś oznacza „nauka społeczna Kościoła”*. ChS 12(1980)1, s. 36.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków 1997, Otdąd SRS; Tenże, *Encyklika „Centesimus annus”*. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt. Otdąd CA

i ich rozstrzygnięcia, wymienia także *ludzkie doświadczenie*, wysiłek ludzkiego rozumu⁵.

Ta potrzeba i konieczność jest widoczna w nauczaniu Jana Pawła II, który uprawia nauczanie społeczne teologicznie, ale u podstaw jego myślenia teologicznego są określone kategorie filozoficzne. Nie brak jednak opinii, że to właśnie tradycyjne kategorie filozoficzne, antropologiczne nie są w stanie objąć złożonej rzeczywistości społecznej i wywołują wrażenie, że nauczanie społeczne Kościoła należy do ideologii społecznej⁶. Przeciwnie – zdaniem Jana Pawła II – podstawy antropologiczne nauczania społecznego Kościoła sprawiają, że jest ona częścią teologii i *nie jest także ideologią* – czytamy w encyklice „*Sollicitudo rei socialis*” – *lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej*⁷.

Kategoria *ideologii katolickiej* bardziej odpowiada nauczaniu papieża od Leona XIII do Piusa XII, jako *doktryny społecznej*, niezmiennej, ponadczasowej jako *trzeciej drogi*, pośredniej między liberalizmem a kolektywizmem. Począwszy od Soboru Kościoł rezygnuje z dawania gotowego systemu społeczno-gospodarczego, konkurencyjnego w stosunku do liberalizmu i socjalizmu, a ogranicza się do przedstawiania całościowej wizji człowieka i wartości moralnych, które powinny stanowić podstawy systemu społeczno-gospodarczego. Wypracowanie zaś gotowych systemów i modeli społeczno-gospodarczych zostawia świeckim katolikom i władzom państwowym⁸. Fakt ten spowodował dalsze zmiany terminologiczne. Już Sobór bardzo rzadko używa nazwy *nauka społeczna Kościoła* sugerującej wypracowany system społeczno-gospodarczy⁹. Zmiany, jakie dokonały się po Soborze, jak i krytyka samej nazwy, sprawiły, że Paweł VI nie używał jej w swoich encyklikach. W tym czasie głównie pod wpływem dokumentu Episkopatu Ameryki Łacińskiej z Puebla z 1979 r. zaczęto używać nazwy *nauczanie społeczne*¹⁰.

Jan Paweł II używa obu nazw zamiennie: *nauka społeczna* i *nauczanie społeczne*, wyraźnie jednak odcinając się od rozumienia *nauki społecznej* jako

⁵ Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 1968. Odtąd KDK

⁶ Por. G. Piana, *Magistero sociale*. W: *Nuovo dizionario di teologia morale*. A cura di F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera. Torino 1990, s. 694.

⁷ SRS 41.

⁸ Por. KDK 43; Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*. OR 24(2003)2, s. 50.

⁹ Nazwa *nauka społeczna* w KDK znalazła się tylko jeden raz (KDK 76) i to jak twierdzi B. Sorge wskutek nieporozumienia. Por. B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2001, s. 26 przypis 21.

¹⁰ Por. B. Sorge, dz. cyt., s. 26.

trzeciej drogi, jako *ideologii*, uważając ją za część teologii¹¹. Niektórzy autorzy chcieliby nawet zrezygnować z nazwy *nauczanie społeczne* i używać określenia *wypowiedzi społeczne* Kościoła, bardziej jeszcze podkreślając tym samym ich fragmentaryczność, różnorodność i historyczność¹².

2. METODA NAUCZANIA SPOŁECZNEGO

Do powyższych zmian przyczyniła się poważnie zmiana metody w teologii, a w nauczaniu społecznym w szczególności. Już encyklika *Mater et Magistra* Jana XXIII wprowadza do nauczania społecznego Kościoła obok dotychczasowej dedukcyjnej metodę indukcyjną, wraz z jej trzema etapami: *zbadać, oceniać, działać*¹³. Pierwszą encykliką, która zastosowała nową metodę indukcyjną jest encyklika *Pacem in terris*. Analiza historyczno-społeczna stanowi odtąd punkt wyjścia dla nauczania społecznego, a nie jak dotychczas punkt dojścia. Pierwszym etapem tej metody jest zbadać, rozeznaczyć, odczytać *znaki czasu*. Wprowadzenie po raz pierwszy kategorii *znaków czasu* w *Pacem in terris*, a później upowszechnienie jej przez Sobór nadało nauczaniu społecznemu Kościoła wymiar bardziej historyczny i doprowadziło do rezygnacji z *trzeciej drogi*. Słowo Boże i Magisterium pozostają zawsze zasadniczym punktem odniesienia dla wyjaśnienia i interpretacji wyznań.

Metodę indukcyjną przejął Sobór w opracowaniu konstytucji *Gaudium et spes* a utrwalił i rozwinął Paweł VI w swoim nauczaniu społecznym¹⁴. Jan Paweł II, chociaż wraca do tradycyjnej i często błędnie interpretowanej nazwy *nauka społeczna*, stosuje zarówno metodę indukcyjną jak kategorię *znaków czasu* i tym samym wyraźnie odcina się od rozumienia *nauki społecznej* Kościoła, jako *trzeciej drogi*¹⁵. Metoda ta zdaje się także odpowiadać wcześniejszym założeniom fenomenologicznej interpretacji personalizmu Kard. K. Wojtyły¹⁶. Twórczość K. Wojtyły, skoncentrowana wokół problemu człowieka, ma głównie charakter filozoficzny, od początku pontyfikatu Jana Pawła II przechodzi w refleksję teologiczną. Kard. K. Wojtyła uważa jednak, że znaczenie problematyki osoby ma duże znaczenie dla pracy duszpasterskiej i teologii¹⁷.

¹¹ Por. SRS 41; CA 55.

¹² Np. B. Sorge. Por. B. Sorge, dz. cyt., s. 28-29.

¹³ Jan XXIII, Encyklika „*Mater et Magistra*”. W: *Nauczanie społeczne Kościoła*, dz. cyt., nr 236. Odtąd MM; Por. B. Sorge, dz. cyt., s. 72.

¹⁴ Por. Paweł VI, *List apostolski „Octagesima adveniens”*. W: *Nauczanie społeczne Kościoła*, dz. cyt. nr 4; Por. B. Sorge, dz. cyt. s. 73.

¹⁵ Por. SRS 41.

¹⁶ Por. E. Podreż, *W kierunku osoby. Myśl etyczna Kard. Karola Wojtyły*. ChS 12(1980)11-12, s. 128.

¹⁷ Por. I. Dec, *Osoba jako podmiot w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*. CTh 57(1987)3, s. 5.

W przypadku *Pacem in terris* niektórzy widzą w niej nie tylko zastosowanie metody indukcyjnej, lecz także porównawczej. Kard. M. Roy, ówczesny przewodniczący papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* pisze: *konfrontuje ona bieżące wydarzenia lub stałe dane z Objawieniem chrześcijańskim i tradycją doktrynalną lub nauczaniem Kościoła. Usiłuje wówczas dociec, czy poprzez powszechnie dostrzegany fakt nie wyraża się jakieś wezwanie lub pragnienie Boże*¹⁸.

Teologia znaków czasu zarysowana w *Pacem in terris*, ma swą genezę w Ewangelii. Słowa Jezusa skierowane do faryzeuszki i saduceuszki: *Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie możecie?* (Mt 16,3), zainspirowały powstanie teologii znaku czasów, która w *Gaudium et spes* otrzymała zasadniczą rangę duchową i metodologiczną¹⁹. Konstytucja – zdaniem Kard. M. Roy – czyni z niej teorię a zarazem własną metodologię²⁰. Znaki czasu zostały włączone do antropologii *Gaudium et spes*. Czytamy w niej *Aby takiemu zadaniu sprostać, Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie*²¹.

Metoda znaków czasu stała się źródłem sukcesu dla encykliki *Pacem in terris* bez precedensu. Zaowocowała także w antropologii, przyczyniając się do rozwoju świadomości i socjalizacji. *Inaczej mówiąc znaki naszych czasów, właściwie interpretowane, wskazują, że człowiek zdał sobie sprawę z godności własnej osoby i z konieczności współzależności między jednostkami i między ludźmi w łonie jednej rodziny ludzkiej, zdał sobie sprawę, że istnieje jedno wspólne dobro*²². Różnorodność sytuacji społecznych z jednej strony nie pozwalała na przekazywanie nauczania społecznego o charakterze planetarnym i uniwersalnym kulturowo, z drugiej strony wymagała jej rozpoznania. Kategoria znaków czasu stała się doskonałym narzędziem rozpoznania tej różnorodności sytuacji społecznych.

Dzięki metodzie indukcyjnej i stosowaniu kategorii znaku czasu doszło także do wypracowania nowej metody dialogu Kościoła ze światem współczesnym. Jako pierwsza encyklika *Mater et Magistra* ogłasza dialog z ludźmi o *odmiennym światopoglądzie w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi*²³. *Pacem in terris* jest praktycznym przykładem otwarcia się i dialogu między narodami, blokami

¹⁸ Kard. M. Roy, *Rozważania z okazji dziesiątej rocznicy encykliki Jana XXIII „Pacem in terris”*. ChS 5(1973)5, s. 35.

¹⁹ Por. KDK 4,10-11,42,44.

²⁰ Kard. M. Roy, art. cyt., s. 53

²¹ KDK 4.

²² B. Sorge, „Rozważania” kardynała Roy z okazji dziesięciolecia „Pacem in terris”. ChS 5(1973)5, s. 62.

²³ MM 239.

i ideologiami²⁴. Zachęca do współpracy katolików z niekatolikami stwierdzając, że współpracy *społeczno-gospodarczej nie przekreślają różnice filozoficzne*²⁵. Istotne jest podwójne rozróżnienie, które wprowadza encyklika między człowiekiem a jego błędem²⁶, i między *błędnymi teoriami filozoficznymi a poczynaniami historycznymi*²⁷. W pierwszym przypadku człowiek będący w błędzie nie traci człowieczeństwa, a w drugim przypadku *poczynania historyczne* mogą być dziedziną współpracy pomimo błędów filozoficznych.

Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* stwierdza, że *Kościół powinien nawiązać dialog ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu Kościół przybiera postać słowa, orędzia i dialogu*²⁸. Podstawą tego dialogu jest fakt antropologiczny. *Mamy wspólną z całym rodzajem ludzkim naturę, to jest życie z całym jego bogatym wyposażeniem i wszystkimi przygniatającymi je trudnościami*²⁹. Encyklika ogłasza dialog ze wszystkimi ludźmi dzieląc go na cztery kręgi: cała ludzkość, wierzący w Boga, bracia odłączeni, dialog wewnątrz Kościoła katolickiego³⁰.

*Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie – czytamy w Gaudium et spes – to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczynić do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją: a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu*³¹. Sobór jednoznacznie potwierdza, że rozpoczęty dialog ubogaca również Kościół³².

Możliwość roztropnego i selektywnego zaangażowania w sprawach społecznych widzi także Paweł VI w liście apostolskim *Octagesima adveniens* przestrzegając jednak przed *ideologią pretendującą do posiadania całościowej i autonomicznej wizji człowieka*³³. Pontyfikat Jana Pawła II przynosi bogactwo i różnorodność form dialogu. Encykliki społeczne, czyniąc rozróżnienie między doktryną a nurtem historycznym, aplikują zasadę dialogu do różnych dziedzin życia społecznego, co wymagałoby jednak osobnego opracowania.

3. MIEJSCE OSOBY W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

Wśród wszystkich stałych elementów nauczania społecznego Kościoła na pierwsze miejsce wysuwa się osoba ludzka, rozumiana z upływem czasu coraz

²⁴ Por. Kard. M. R o y, art. cyt., s. 34.

²⁵ PT 159.

²⁶ PT 158.

²⁷ PT 159.

²⁸ P a w e ł V, *Encyklika „Ecclesiam suam”*. W: *Jan XXIII, Paweł VI, Jana Paweł II, Encykliki*. Warszawa 1981. nr 65. Odtąd ES.

²⁹ ES 97.

³⁰ ES 96–117.

³¹ KDK 21.

³² KDK 44.

³³ OA 31.

pełniej i bardziej integralnie. Osoba, która nie jest sprowadzalna do żadnej innej rzeczywistości, a równocześnie jest centrum całej rzeczywistości. To kryterium wypracowane w ciągu wieków pozwoliło Kościołowi przeciwstawić się zarówno skrajnemu liberalizmowi, jak też marksistowskiemu kolektywizmowi³⁴.

Już encyklika *Rerum novarum* Leona XII stawia godność osoby robotnika jako pierwszą zasadę i najwyższe kryterium ładu społecznego³⁵. *Głównym założeniem tej nauki (nauki społecznej Kościoła – uwaga wł.) jest teza, że konieczną podstawą, przyczyną i celem wszystkich instytucji społecznych są poszczególni ludzie, zdolni z natury do życia społecznego i wyniesieni do porządku tych wartości, które naturę wywyższają i przewyżniają*³⁶. Podstawowym założeniem zasad życia społecznego Kościoła jest obrona *świętej godności osoby ludzkiej* – czytamy w *Mater et Magistra*³⁷.

Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym stwierdza, że *osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej potrzebuje ona życia społecznego*³⁸. Teza o godności osoby ludzkiej, a równocześnie jej charakterze społecznym stanowi fundament nauki społecznej Kościoła. Warto może zauważyć, że podobne w brzmieniu do Soborowego sformułowanie znajdujemy już u Piusa XII: *Człowiek jako taki, daleki od traktowania jako przedmiot i bierny element życia społecznego, jest natomiast i powinien być i nim pozostać: podmiotem, fundamentem i celem*³⁹. Sobór stwierdza, że Kościół w sprawach społecznych i politycznych jest *zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej*⁴⁰.

Niektóre wyrażenia Soboru np. że *człowiek stanowi ośrodek i szczyt świata*⁴¹ mogą wprost nasuwać myśl o antropocentryzmie w teologii. Można z pewnością mówić o antropocentryzmie w stosunku do rzeczy, jednak panowanie człowieka, zawsze odniesione jest do Boga.

Punktem wyjścia encykliki Jana XXIII poświęconej pokojowi w świecie jest stwierdzenie, że *wszelkie współzycie ludzi musi się opierać na podstawowej zasadzie, że człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki wyływające bezpośrednio i równocześnie*

³⁴ Por. C. Cardia, *I cento anni della dottrina sociale della Chiesa*. „Rivista di Teologia Morale” 23(1991)3, s. 328.

³⁵ RN 16, 32; Por. B, S o r g e, dz. cyt., s. 37; P. Pavan, Il 90 anniversario dell’enciclica „Rerum novarum”. „Rivista di Teologia Morale” 13(1981)4, s. 489.

³⁶ MM 219.

³⁷ MM 220.

³⁸ KDK 25.

³⁹ P i u s XII, Przemówienie radiowe na Boże Narodzenie 1944. Cyt. za P. Pavan, s. 495.

⁴⁰ KDK 76.

⁴¹ KDK 12.

śnie z własnej natury"⁴². Centralne miejsce człowieka i jego priorytet w życiu społecznym jest widoczny również w encyklice Pawła VI *Populorum progressio*⁴³.

Człowiek stał się centrum nauczania Jana Pawła II, co widoczne jest już w jego inauguracyjnej encyklice *Redemptor hominis*. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem społecznego ... ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia⁴⁴.

Już o nauczaniu *Gaudium et spes* można mówić z pewnością jako o humanizmie teocentrycznym, albo jak wolą niektórzy o teoantropocentryzmie⁴⁵. Nie jest to wcale nazwa przesadna, skoro Paweł VI na zakończenie Soboru watykańskiego II powiedział: *Skoro w obliczu Chrystusa możemy a nawet musimy rozpoznać oblicze człowieka, a w obliczu Chrystusa oblicze Niebieskiego Ojca, nasz humanizm staje się Chrystusowym, a nasze chrześcijaństwo teocentryczne, tak że możemy powiedzieć, iż na to, aby poznać Boga, trzeba poznać człowieka*⁴⁶. Nie tylko więc poznanie Boga prowadzi do poznania człowieka, ale także poznanie człowieka prowadzi do poznania Boga.

Ta wypowiedź Pawła VI jak najtrafniej zapowiada treść nauczania Jana Pawła II. *Im bardziej posłannictwo, jakie spełnia Kościół, jest skoncentrowane na człowieku, im bardziej jest, rzec można, „antropocentryczne”, tym bardziej musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, to znaczy być skierowane w Jezusie Chrystusie ku Ojcu*⁴⁷.

4. CZŁOWIEK STWORZONY I ODKUPIONY

Biblijny opis stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże jest u podstaw społecznego nauczania Kościoła począwszy od *Rerum novarum*, gdzie Leon XIII odwołuje się do niego dla ukazania równości wszystkich ludzi⁴⁸. *Pacem in*

⁴² PT 9.

⁴³ Paweł VI, Encyklika „*Populorum progressio*”. W: *Nauczanie społeczne Kościoła*, dz. cyt. nr 14. Odtąd PP.

⁴⁴ RH 14; por. J. Krucina, *Co powiedział papież w „Redemptor hominis”* „Colloquium salutis” 1979 nr 11, s. 11-32.

⁴⁵ Por. J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*. Wyd. UNUM Kraków 1992, s. 139.

⁴⁶ Cyt. przez: Cz. Strzeszewski, *Myśl społeczna Kościoła w dziesięć lat po Soborze*. ChS 7(1975)6, s. 13.

⁴⁷ Jan Paweł II, Encyklika „*Dives in misericordia*”. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., nr 1.

⁴⁸ RN 32.

terris, mówiąc o postępie technicznym, zwraca uwagę, że nie tyle ukazuje on wielkość człowieka, ile *przede wszystkim nieskończoną wielkość Boga, który stworzył i wszechświat i samego człowieka*⁴⁹. Porządek w świecie i w człowieku, który jest dziełem Boga Stwórcy jest podstawą porządku i praw rządzących jednostkami i społecznościami⁵⁰. Soborowa Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym przypomina, że *człowiek został stworzony na obraz Boży, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu*⁵¹.

Zarówno *Pacem in terris* jak Soborowa Konstytucja, dla podkreślenia szczególnego miejsca człowieka wśród innych stworzeń, powołują się na słowa Psalmu 8,5-7: *Czymże jest człowiek, że o nim pamiętasz ... uczyniłeś go niewiele, mniejszym od aniołów, chwałą i czią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełem rąk Twoich*. Z tekstu Soborowego wynika, że człowiek jest *zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy* i powinien jako stworzenie oddawać chwałę swemu Stwórcy i dlatego też Kościół odrzuca ateizm, zniekształcający integralną wizję człowieka⁵².

Chrześcijanin – potwierdza Paweł VI – nie może opowiedzieć się za *ateistycznym materializmem, który zaprzecza transcendencji człowieka zagraża wolności osoby w społeczności*⁵³. Konieczne jest pełne całościowe poznanie człowieka. Także poznanie człowieka, którego dostarczają *nauki humanistyczne* jest cząstkowe i niepełne, jedynie nauczanie Kościoła daje *uniwersalne spojrzenie tak na człowieka, jak i na sprawy ludzkie*⁵⁴.

Jan Paweł II w *Centesimus annus* stwierdza, że podstawowy błąd realnego socjalizmu ma charakter antropologiczny, który polega na tym, że *pozbawia osobę jej fundamentu a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby*⁵⁵. W encyklice przytacza się słowa z homilii Pawła VI na ostatniej sesji Soboru watykańskiego II: *Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga*⁵⁶. Także rozwój społeczno – gospodarczy jest zagrożony, jeśli człowiek zrywa relację Stwórcy – stworzenie i przyćmiewa w sobie obraz Boży, co w efekcie prowadzi do pokusy bałwochwalstwa⁵⁷.

⁴⁹ PT 3.

⁵⁰ Por. PT 6.

⁵¹ KDK 12

⁵² KDK 21.

⁵³ OA 26.

⁵⁴ OA 40.

⁵⁵ CA 13.

⁵⁶ CA 55.

⁵⁷ Por. SRS 30.

Nie można w pełni człowieka pojąć i zrozumieć bez Boga, którego człowiek jest obrazem. Nie można w pełni poznać człowieka i zrozumieć po grzechu pierworodnym w nowej ekonomii zbawczej bez Chrystusa. Już encyklika *Pacem in terris* mówiąc o godności osoby ludzkiej stwierdza, że *ludzie zostali bowiem odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej*⁵⁸. Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego – czytamy w Konstytucji Soborowej o Kościele w świecie współczesnym⁵⁹. To Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i on przywraca synom Adama podobieństwo Boże zniekształcone od czasu pierwszego grzechu⁶⁰.

Podkreślanie tej prawdy i chrystologiczne osadzenie antropologii chrześcijańskiej jest cechą charakterystyczną nauczania Jana Pawła II, począwszy od Homilii wygłoszonej na Placu Zwycięstwa w Warszawie⁶¹. Prawda ta została w szczególności rozwinięta w inauguracyjnej encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Odkupienie świata jest nazwane w niej wprost *powtórzeniem się tajemnicy stworzenia*⁶². Człowiek w tajemnicy Odkupienia zostaje niejako *stworzony na nowo*⁶³. *Jezus Chrystus jest stałym początkiem i nieustającym ośrodkiem Misji, jaką Sam Bóg skierował do człowieka*⁶⁴.

Chryologiczne odniesienie elementów antropologicznych widoczne jest w kolejnych encyklikach społecznych. W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II nawiązuje do myśli zawartej w *Redemptor hominis*, że *człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła i to właśnie w oparciu o niezgłębioną tajemnicę Odkupienia w Chrystusie*⁶⁵. W encyklice *Centesimus annus*, powołując się na *Redemptor hominis*, stwierdza, że w przypadku odpowiedzialności Kościoła za człowieka, chodzi o każdego człowieka, ponieważ każdy został objęty Tajemnicą Odkupienia i z każdym Chrystus zjednoczył się na zawsze przez tę tajemnicę⁶⁶.

Podsumowując można powiedzieć, że w nauczaniu społecznym Jan Pawła II Odkupienie stanowi najściślejszy związek ze stworzeniem⁶⁷. Jego antropologia

⁵⁸ PT 10.

⁵⁹ KDK 22.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie 02.06.1979*. ChS 11(1979)8, s. 28-32.

⁶² RH 9; por. Z.J. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*. W: Jan Paweł II, „Redemptor hominis”. Tekst i komentarze. Lublin 1982, s. 113.

⁶³ RH 10.

⁶⁴ RH 11. Por. C. Bartnik, *Chrystus jako kamień węgielny człowieczeństwa według Jana Pawła II*. AK T.97 (1981)3, s. 423-431.

⁶⁵ LE 1.

⁶⁶ CA 53.

⁶⁷ Por. R. Orfei, art. cyt., s. 65.

zawarta przede wszystkim w encyklice *Redemptor hominis* jest rozwinięciem myśli soborowej zawartej w 22 numerze Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym i może być nazwana antropologią chrystocentryczną⁶⁸.

5. NATURA LUDZKA I OSOBA LUDZKA

Pojęcie natury ludzkiej zachodzi najczęściej w encyklice *Pacem in terris*, skierowanej do *wszystkich ludzi dobrej woli*⁶⁹, dlatego odwołuje się do tego, co ludziom wspólne. Natura ludzka stanowi w niej także wspólny punkt odniesienia w dążeniu do pokoju. Termin *natura ludzka* (nr 6,9) jest stosowany w encyklice przemiennie z innymi terminami jak człowiek, osoba ludzka, godność ludzka⁷⁰. W naturze *ludzie odnajdują tu, ponad antagonizmami i partykularyzmami tę niezbywalną część samych siebie, która wszystkich jednoczy – własne społeczeństwo*⁷¹. Pojęcie natury ludzkiej Jan XXIII łączy ściśle z pojęciem porządku i ładu we wszechświecie⁷².

Działania człowieka mają odzwierciedlać porządek wszechświata, człowiek bowiem partycypuje w tym porządku i ładzie i podlega prawu naturalnemu. Powołując się na List do Rzymian (2,14-15) encyklika stwierdza, że *Stwórca wyrył głęboko w sercu człowieka prawo, które sumienie własne mu ukazuje i każe wiernie zachowywać*⁷³. Prawa moralne zostały zapisane przez Stwórcę w *naturze ludzkiej*⁷⁴. W konsekwencji Jan XXIII wielokrotnie odwołuje się dla uzasadnienia praw człowieka do prawa naturalnego⁷⁵. Można w sumie powiedzieć, że encyklika przemiennie uzasadnia koncepcję stosunków społecznych i prawa człowieka *naturą człowieka* lub *prawem naturalnym*, które wynika z natury człowieka⁷⁶. Soborowa Konstytucja *Gaudium et spes* odwołuje się do *natury* człowieka jedynie dla uzasadnienia jego wymiaru społecznego⁷⁷. Oparcie doktryny *Pacem in terris* na koncepcji *natury* i *prawa naturalnego* w terminologii *znaków czasu* wydaje się być cechą charakterystyczną i ważnym wkładem tej encykliki w nauczanie społeczne Kościoła⁷⁸.

⁶⁸ Por. R. Tremblay, *L'homme (Ep 4,13) mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Pour un approfondissement de „Gaudium et spes”*. „Studia Moralia” 25(1997)1, s. 92-99.

⁶⁹ PT 6.

⁷⁰ Kard. M. Roy, art. cyt., s. 49.

⁷¹ Paweł VI do U Thanta 197). W: Nauczanie społeczne. OdiSS 1972, s. 143.

⁷² PT 4,6,38,50.

⁷³ PT 5.

⁷⁴ PT 6.

⁷⁵ Np. 2, 13,18,20, 28,30,157.

⁷⁶ Por. B. Sorge, „Rozważania”. dz. cyt., s. 60.

⁷⁷ Por. KDK 12, 25.

⁷⁸ Por. Tamże s. 62.

Punktem wyjścia personalizmu chrześcijańskiego jest koncepcja osoby ludzkiej, jako podmiotu życia społecznego. *Pacem in terris*, chociaż głównie w swoim nauczaniu odnosi się do pojęcia *natury*, nie abstrahuje od zasady, że *każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej natury*⁷⁹. Co więcej godność osoby jest widziana także na płaszczyźnie zbawczej. Osoba jako istota rozumna i wolna ma swoją godność, której ranga wzrasta przez fakt, że *ludzie zostali bowiem odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej*⁸⁰.

W Konstytucji Soborowej KDK czytamy, że *osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urzędzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego*⁸¹. Osoba oznacza także świadomość moralną i zdolność do odpowiedzialnego działania, dzięki sumieniu, którego głos rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka⁸². Głos ten jest zagłuszany w człowieku przez jego skłonność do zła jako skutek grzechu pierworodnego. Człowiek został stworzony dla dobra. Jego skłonność do zła nie pochodzi od Boga. Przecistawiając się Bogu i pragnąc osiągnąć cel poza Bogiem pogрузił się w wielorakim złu nie będąc zdolnym sam walczyć ze złem⁸³. Istotne dla osoby jako istoty duchowo – cielesnej jest przypomnienie, że człowiek składa się z duszy i ciała i nie wolno człowiekowi *gardzić życiem ciała*⁸⁴.

Chrześcijanin nie może przyjąć ateistycznego materializmu, który likwiduje – przypomina Paweł VI – wolność osoby w społeczeństwie. Nie może także przyjąć doktryny liberalnej, która głosi wolność wyzwoloną od jakichkolwiek ograniczeń⁸⁵. Dzisiaj coraz rzadziej kwestionuje się wolność człowieka, a raczej tak się ją absolutyzuje, że stawia ponad prawdą. A tymczasem przypomina Jan Paweł II, że wolność jest ściśle zależna od prawdy: *w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść*⁸⁶. Szerzej relację wolności do prawdy omawia w encyklice *Veritatis splendor* i przypomina, że niekiedy *natura ludzka jest traktowana jako owoc wolności, co oznacza podważenie tym samym prawa moralnego naturalnego*⁸⁷. W Encyklice *Veritatis splendor*, częściej niż w encyklikach społecznych Jana Pawła II, zachodzi pojęcie *natury i prawa naturalnego*⁸⁸.

⁷⁹ PT 9.

⁸⁰ Por. PT 10.

⁸¹ KDK 25.

⁸² Por. KDK 16.

⁸³ Por. KDK 13.

⁸⁴ KDK 14.

⁸⁵ Por. OA 26.

⁸⁶ CA 46.

⁸⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika „*Veritatis splendor*”. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., 35, 40.

⁸⁸ Tamże 44,46,51-53.

6. CZŁOWIEK ISTOTĄ SPOŁECZNĄ

W *Mater et Magistra* wiele miejsca zajmuje omówienie wzrostu uspołecznienia, czyli współzależności ludzi od siebie, co zresztą stanowi istotny element natury społecznej człowieka⁸⁹. Punktem wyjścia encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*, poświęconej pokojowi w świecie, jest stwierdzenie, że *wszelkie współżycie ludzi musi się opierać na podstawowej zasadzie, że człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej natury*⁹⁰. Mówiąc o prawie do zrzeszania się encyklika wyprowadza je ze *społecznej natury człowieka*⁹¹. Ogólnie prawa społeczne osoby w *Pacem in terris* są wyprowadzane z jej *natury* lub z *prawa naturalnego*, o czym już była mowa wyżej.

O wzrastających przejawach *uspołecznienia* czy *socjalizacji* *Gaudium et spes* mówi dwukrotnie. W numerze 6 opisuje zjawisko „socjalizacji” w różnych dziedzinach życia: w przemyśle, urbanizacji, w mediach. Przestrzega jednak przed tym, że *socjalizacja* nie zawsze prowadzi do *personalizacji*⁹². Po raz drugi Sobór wspomina o wzrastającym procesie socjalizacji i powołuje się w tym względzie na opis tego zjawiska w *Mater et Magistra*. Także i tutaj przestrzega przed tym, że sama socjalizacja może mieć destrukcyjny wpływ na osobowość człowieka, ponieważ i ona może ulec pysze ludzkiej i egoizmowi, których *nie można przewyciężyć bez uporczywych wysiłków wspieranych łaską*⁹³. Mówiąc o stworzeniu człowieka Konstytucja krótko wyjaśnia, że *człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień*⁹⁴. *Z natury społecznej człowieka wynika – czytamy w tejże Konstytucji – że istnieje wzajemna zależność między postępowaniem osoby ludzkiej i rozwojem społeczeństwa*⁹⁵. W sumie Konstytucja stwierdza, że życie społeczne nie jest *tylko czymś dodatkowym*, że istnieją pewne powiązania społeczne *konieczne*, jak rodzina i wspólnota polityczna⁹⁶. Konieczność o której mowa, co wynika z kontekstu, ma charakter moralny, a więc jest przedmiotem wyboru człowieka.

Konstytucja *Gaudium et spes* uzasadnia charakter społeczny człowieka, podobnie jak encyklika *Pacem in terris*, *naturą* człowieka, z której wynika zależność ludzi od siebie⁹⁷. Zależność ta wzrasta wraz ze wzrostem procesu socjalizacji.

⁸⁹ MM 59-67.

⁹⁰ PT 9.

⁹¹ PT 23.

⁹² KDK 6.

⁹³ KDK 25.

⁹⁴ KDK 12.

⁹⁵ KDK 25

⁹⁶ Tamże

⁹⁷ KDK 12,25

W Soborowej Konstytucji *Gaudium et spes* znajdujemy również argumenty natury teologicznej na rzecz natury społecznej człowieka. Pierwszy ma wymiar trynitarny. Jedność Osób Boskich – według Soboru – który odwołuje się w tym względzie do modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa – *aby wszyscy byli jedno ... jako i my jedno jesteśmy* (J17,21-22) – jest typem jedności ludzi zespolonych wprawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że *człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego*⁹⁸.

Drugi argument na rzecz społecznej natury człowieka ma charakter chrystopologiczny. Wspólnotowy charakter osiąga swą doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa, ponieważ samo *Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności*⁹⁹. Wątek ten jest szczególnie rozwinięty w *Redemptor hominis*¹⁰⁰.

Można wreszcie mówić o argumencie eklezjologicznym, dotyczącym prawdy Mistycznego Ciała Chrystusa. *W oparciu o jedność rodziny Synów Bożych w Chrystusie wyraźnie się dopełnia i umacnia jedność rodziny ludzkiej*¹⁰¹.

7. ROZWÓJ OSOBY

Osoba jest rzeczywistością dynamiczną, poddaną rozwojowi, który dokonuje się przez działanie człowieka. Aktywność człowieka od niego bowiem pochodzi i do niego zmierza. Z charakteru społecznego człowieka wynika, że jego rozwój, oprócz osobowego, ma wymiar również społeczny. Człowiek bowiem pracując nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, – przypomina *Gaudium et spes*, lecz doskonali samego siebie¹⁰². Postęp, sam przez się nie udoskonala człowieka. Doskonala człowieka jedynie wartości moralne, a sam postęp może jedynie dostarczyć *niejako materii do udoskonalenia człowieka*¹⁰³.

Mówiąc o rozwoju w sensie społeczno-gospodarczym nie można odrywać go od rozwoju osoby, ponieważ celem każdego autentycznego rozwoju jest osoba, co wyraźnie potwierdza encyklika *Populorum progressio*. *Rozwój, o którym mówimy, nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego. Aby był prawdziwy, powinien on być zupełny, to znaczy winien przyczynić się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka*¹⁰⁴. Rozwój każdego człowieka znalazł już swoje liczne akcenty w poprzednim nauczaniu Kościoła¹⁰⁵. Natomiast roz-

⁹⁸ KDK 24.

⁹⁹ KDK 32.

¹⁰⁰ Por. RH 6 – 9.

¹⁰¹ KDK 42.

¹⁰² Por. KDK 35.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ PP 14.

¹⁰⁵ Por. RN 32.

wój *całego człowieka* jest elementem nowym encykliki. Wezwanie do rozwoju *całego człowieka* jest wezwaniem do tego, by rozwoju przede wszystkim nie ograniczać jedynie do sfery materialnej. Paweł VI zachęca do przestrzegania hierarchii wartości i do przyjęcia *najszlachetniejszych wartości jak miłość, przyjaźń, modlitwa i kontemplacja*¹⁰⁶. Nie ma rozwoju społecznego bez rozwoju osobowego. Paweł VI stosuje tę zasadę do pokoju. Jeśli rozwój jest *nowym imieniem pokoju*, warunkiem pokoju, to rozwój ten należy rozumieć integralnie jako rozwój *całego człowieka*, nie ograniczając go jedynie do rozwoju gospodarczego¹⁰⁷.

Według Bożego planu każdy człowiek jest powołany do rozwijania siebie. Rozwój ten możliwy jest dzięki temu, że człowiek jest istotą rozumną i wolną, dlatego *tylko wyczerpując siły umysłu i woli może człowiek wzrastać w człowieczeństwie, nabierać coraz większej wartości, doskonalić się*¹⁰⁸. Siły naturalne jednak nie wystarczają dlatego *wszczepiony w ożywiającego Chrystusa otrzymuje człowiek nowe wzbogacenie życia i osiąga pewien humanizm, który przekracza jego naturę i udziela mu największej pełni życia; do niej to, jako do swego najwyższego celu zmierza rozwój człowieka*¹⁰⁹. Myśl o rozwoju integralnym potwierdza nieco innym nazewnictwem, *Octagesima adveniens* mówiąc o postępie *jakościowym* lub postępie *prawdziwym* sprowadzającym się do *rozwoju świadomości moralnej, która by pobudzała człowieka do podejmowania zwiększonych obowiązków społecznych i otwarcia się ku innym i ku Bogu*¹¹⁰.

Pytania odnośnie współczesnego postępu stawia Jan Paweł II w *Redemptor hominis*. *Czy wszystkie dotychczasowe i dalsze osiągnięcia techniki idą w parze z postępem etyki i duchowym postępem człowieka?*¹¹¹. *Posiadanie rzeczy i dóbr samo przez się nie doskonali podmiotu ludzkiego*, – przypomina *Sollicitudo rei socialis* – *jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacenia jego być, czyli do urzeczywistnienia powołania ludzkiego jako takiego*¹¹². Rozwój ekonomiczny mierzy się według *rzeczywistości powołania człowieka widzianego całościowo, czyli według jego 'parametru' wewnętrznego*¹¹³. Co więcej sam rozwój materialny uzależniony jest i uwarunkowany rozwojem moralnym. *Przezwyciężanie przeszkód w rozwoju może się dokonać mocą decyzji istotowo moralnych, które dla wierzących, zwłaszcza chrześcijan, czerpią inspirację z zasad wiary i wspomagane są łaską Bożą*¹¹⁴. *Natomiast odwoły-*

¹⁰⁶ PP 18,20.

¹⁰⁷ Por. PP 76; por. A. Dylus, *Encyklika „Populorum progressio” po 20 latach*. ChS 19(1987)7, s.3-6.

¹⁰⁸ PP 15.

¹⁰⁹ PP 16.

¹¹⁰ OA 41.

¹¹¹ RH 15.

¹¹² SRS 28: Por. 31; RH 16.

¹¹³ SRS 29.

¹¹⁴ SRS 35.

wanie się bezpośrednio do jego (człowieka – uw. wł.) instynktów i ignorowanie na różne sposoby jego wolnej i świadomej natury osobowej może prowadzić do wytworzenia nawyków konsumpcyjnych i stylów życia niegodnych lub szkodliwych dla fizycznego i duchowego zdrowia¹¹⁵. Główną przeszkodę w pełnym rozwoju stanowią struktury grzechu, które powstają jako owoc wielu grzechów¹¹⁶. W sumie stale wraca w nauczaniu społecznym Jana Pawła II postulat rozwoju integralnego¹¹⁷.

Wśród aktywności człowieka szczególnie do jego rozwoju przyczynia się praca. Przez pracę bowiem *ureczywistnia siebie* jako człowiek, a także ponieważ *bardziej staje się człowiekiem*¹¹⁸. Praca odróżnia człowieka od innych stworzeń i stanowi *podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi*¹¹⁹. U podstaw pracy jest stworzenie czyli obdarowanie człowieka przez Boga zdolnością do pracy. To dzięki osobie obdarzonej świadomością i wolnością człowiek jest zdolny do pracy¹²⁰.

Począwszy od Pawła VI pojawia się w nauczaniu społecznym kategoria alienacji. O pewnym niebezpieczeństwie alienacji, w znaczeniu utopii społecznej i ideologii społecznej mówi w *Octagesima adveniens*¹²¹. Jan Paweł II dokonuje reinterpretacji marksowskiej kategorii alienacji, nadając jej własną treść. *Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nie przewidywany nie tylko i nie tyle podlegają alienacji w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, – czytamy w *Redemptor hominis* ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi*¹²². W prawdziwym postępie chodzi bowiem o rozwój osób a nie mnożenie rzeczy, którymi te osoby mają się posługiwać. Za Soborem w nawiązaniu do myśli Gabriela Marcel'a stwierdza, że człowiek nie tyle ma *więcej mieć, ile bardziej być*¹²³. *Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów*¹²⁴.

W *Centesimus annus* Jan Paweł II wskazuje na błąd marksistowskiej koncepcji alienacji, który wynika z jej materialistycznego fundamentu, czyli sprowa-

¹¹⁵ CA 36.

¹¹⁶ SRS 37; por. RP 16.

¹¹⁷ CA 29.

¹¹⁸ LE 9.

¹¹⁹ LE 4.

¹²⁰ LE 12; por. G. Piana, *Le dimensioni antropologiche e spirituali del lavoro*. „Rivista di teologia Morale 13(1981)4, s. 583-584.

¹²¹ OA 27.

¹²² RH 15.

¹²³ Por. RH 16.

¹²⁴ RH 16.

dzeniu źródła alienacji do własności prywatnej środków produkcji¹²⁵. Praktyka wykazała, że kolektywizm nie likwiduje alienacji, ale ją jeszcze bardziej powiększa przez brak koniecznych rzeczy i gospodarczą niewydajność. Papież łączy natomiast alienację z *utratą autentycznego sensu istnienia*, co ma miejsce w przypadku nieograniczonej konsumpcji, jak też wtedy, gdy człowiek w pracy jest traktowany jako *środek nie zaś jako cel*¹²⁶. Chrześcijańska wizja alienacji polega głównie na *odwróceniu relacji środków i celów*¹²⁷. W sumie człowiek powinien uznać *wartość i wielkość osoby* poprzez dar z siebie samego *dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć*¹²⁸.

W encyklice *Laborem exercens* opisuje zjawiska alienacyjne, nie używając jednak samego terminu. Człowiek powinien także na uspołecznionych środkach produkcji czuć się jak *na swoim*, a nie jak obcy¹²⁹. Człowiek jest wyalienowany, jeśli w procesie produkcji zatracą swoją podmiotowość, stając się *trybem w wielkim mechanizmie*, jeśli owoce jego pracy nie służą jemu¹³⁰. Człowiek jest podmiotem pracy i jej celem i w związku z tym nie do przyjęcia jest pierwszeństwo kapitału przed pracą i tym samym przed człowiekiem. W przypadku nie uznania tej hierarchii wartości człowiek staje się zwykłą *siłą roboczą*¹³¹. Wielokrotne przypomnienie właściwej hierarchii w dziedzinie pracy jest zrozumiałe skoro pracę ludzką uważa Jan Paweł II za klucz rozwiązania kwestii społecznej, która w międzyczasie ze względu na globalizację stała się *kwestią światową*¹³².

W encyklice *Laborem exercens* są najbardziej widoczne wcześniejsze dociekania filozoficzne K. Wojtyły¹³³. Działanie objawia działającego, to podstawowe założenie antropologii *Osoby i czynu*. *Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie człowiek działa, że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądnać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć* – czytamy w *Osobie i czyn*¹³⁴. Klucz do teorii pracy znajduje się ostatecznie w antropologii. Stąd hasło personalistyczne: *Praca dla człowieka, nie człowiek dla pracy*¹³⁵. *Jeśli przyjmujemy – i to jako tezę*

¹²⁵ Por. CA 41.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ LE 15.

¹³⁰ Por. LE 15.

¹³¹ LE 6,7.

¹³² LE 2,3.

¹³³ T. S t y c z e ń, *Osobowa godność podmiotu pracy źródłem jej sensu i wartości*. W: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*. Red. J. Chmiel, S. Ryłko. PTT Kraków 1983, s. 96-109.

¹³⁴ Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*. PTT Kraków 1969, s. 14.

¹³⁵ LE 6.

podstawową – że działanie (*PRAXIS*) pozwala nam możliwie najpełniej zrozumieć działacza, że czyn najpełniej ujawnia człowieka jako osobę, to w takim stanowisku epistemologicznym jest zawarte przeświadczenie i pewność o pierwszeństwie tegoż człowieka – podmiotu w stosunku do działania, właśnie do *PRAXIS*, która od swej strony pozwala nam go pełniej zrozumieć¹³⁶.

Kończąc tę pobieżną refleksję na temat fundamentu antropologicznego nauczania społecznego Kościoła dokonajmy krótkiego podsumowania.

W ciągu ostatniego czterdziestolecia dokonała się wyraźna ewolucja w metodzie nauczania społecznego, a także w antropologii, która jest u jego podstaw. Metoda indukcyjna wraz z kategorią *znaków czasu* i dialogu sprawiła, że personalizm, który stanowi trzon tejże antropologii przyjął bardziej wyraz fenomenologiczny. Co najbardziej, rzecz jasna, jest widoczne w nauczaniu społecznym Jan Pawła II.

Począwszy od Soboru antropologia z filozoficznej przekształciła się w teologiczną. I tu znów największy wkład w jej rozwój dał Jan Paweł II, nie rezygnując jednak całkowicie z dotychczasowej swojej refleksji filozoficznej, uprawianej w duchu personalizmu przy użyciu metody fenomenologicznej.

Katolicka nauka społeczna opiera się na gruncie personalizmu, którego punktem wyjścia jest człowiek, rozumiany jako osoba. Według tej antropologii człowiek jest istotą cielesno-duchową, obdarzoną rozumem i wolą i wyposażoną w sumienie. Jako istota rozumna i wolna jest podmiotem praw i obowiązków. Osoba jest istotą transcendentną, przekraczającą wymiary życia ziemskiego i powołaną do uczestnictwa w życiu Boga.

Personalizm chrześcijański począwszy od Soboru przybiera z jednej strony niemal postać antropocentryzmu, z drugiej strony u Jana Pawła II widoczna jest antropologia wyraźnie ukierunkowana chrystocentrycznie.

Tradycyjna kategoria wielostronnej zależności między ludźmi została zastąpiona równie wieloaspektową kategorią socjalizacji, która jednakże nie jest wyłącznie kategorią pozytywną.

Osoba nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną, realizującą swoje człowieczeństwo przez wolne i odpowiedzialne działanie. Kategoria rozwoju integralnego weszła już na stałe do tego nauczania. Szczególne miejsce w tym rozwoju zajmuje praca, dzięki której człowiek może stać się *bardziej człowiekiem*.

Jan Paweł II dokonał adaptacji i reinterpretacji marksowskiej kategorii alienacji, przede wszystkim rozszerzając jej zakres o treści antropologiczno-moralne.

Na podstawie powyższych elementów można z pewnością mówić o rozwoju podstaw antropologicznych nauczania społecznego Kościoła i o dużym wkładzie Jana Pawła II w ten rozwój.

¹³⁶ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką PRAXIS*. „Roczniki Filozoficzne” 27(1979)1, s. 11.