

## Wykład 11-12

**Biblijna teologia pracy w CJC 103-138**

Tematu pracy zostaje podjęty przez PKB w rozdziale drugim dokumentu CJC. Po przedstawieniu kondycji człowieka jako bytu stworzonego, zarówno w wymiarze jego kruchości jak i bycia obrazem Boga, PKB analizuje sytuację człowieka w ogrodzie rajskim. Narracja Rdz 2 staje się podstawą do przedstawienia człowieka w jego relacji do pokarmu, do pracy i do zwierząt. Już sam tytuł podrozdziału poświęconego pracy sygnalizuje sposób postrzegania pracy przez członków PKB: „Obowiązek pracy powierzony człowiekowi”. Praca jest na pierwszym miejscu postrzegana jako pewien obowiązek, przykazanie, konieczność. W toku lektury dokumentu zauważa się jednak, że PKB podąża za układem kanonicznym Biblii, przedstawiając kwestię pracy w następującym porządku:

- a) tekst bazowy Rdz 2 (szczególnie wersety 2,15) służy ukazaniu człowieka jako pracownika (CJC 104-105) i jako strażnika stworzenia (CJC 106);
- b) „problemy związane z pracą” zostają przedstawione w oparciu o Księgę Rodzaju (sytuacja człowieka po upadku, zróżnicowanie zawodów w przypadku Kaina i Abla, i dalej w toku rozwoju cywilizacyjnego na przykładzie synów Kaina, niebezpieczeństwa rozwoju cywilizacji miejskiej ogniskujące się w budowie wieży Babel) (CJC 109-111) oraz Księgę Wyjścia (niewolniczy system pracy; CJC 112);
- c) w tym kontekście PKB prezentuje „normy dotyczące pracy”, wychodząc od przykazania dotyczącego szabat, poprzez normy chroniące pracowników najemnych, dalej przez ukazanie ustawodawstwa dotyczącego pracy służebnej (np. króla, kapłanów, sędziów), by na końcu podjąć kwestie związane z kultem (CJC 113-120);
- d) tradycja mądrościowa przywołana jest w dwóch odsłonach: najpierw ukazuje się związek pracy i modlitwy (CJC 121-122), a następnie przedstawia się refleksję mądrościową nad ludzką pracą (CJC 123-128), przy czym akcentuje się kilka kwestii: negatywną ocenę lenistwa, pochwałę pracy mędrca (która jest bardziej wartościowa niż praca ręczna), ostrzeżenie przed pracą podejmowaną „z zysku”;
- e) temat pracy w księgach prorockich (w rozumieniu hebrajskim jako prorocy wcześniejsi i późniejsi) przedstawiony jest na zasadzie kontrastu: ludzka praca, obciążona w znacznym stopniu pychą człowieka i niesprawiedliwością społeczną, jest przeciwstawiona zbawczemu działaniu Boga w historii (CJC 129-134);
- f) temat pracy w Nowym Testamencie podjęty jest najpierw w kontekście Ewangelii, która, w ocenie PKB, „nie wprowadza elementów nowości w odniesieniu do tradycji Starego Testamentu” (CJC 135). Komisja ogranicza się do wyliczenia różnych odniesień do ludzkiej pracy (zawody apostołów, różne profesje w przypowieściach), by w tym kontekście wskazać, iż w Ewangeliach nauczanie i uzdrawianie realizowane przez Jezusa i Jego uczniów jest interpretowane w kategoriach pracy (CJC 136);
- g) temat pracy w listach św. Pawła jest sprowadzony do dwóch kwestii: obowiązków dotyczących pracy (CJC 137) oraz wynagrodzenia pracy apostoelskiej (CJC 138).

Co z tej zwięzłej prezentacji tematu pracy w CJC wynika dla naszej próby budowania biblijnej teologii pracy?

Po pierwsze, nie znajdziemy w Biblii systematycznej refleksji nad pracą. Dlatego też PKB podejmuje refleksję nad ludzką pracą w porządku kanonicznym ksiąg biblijnych. Rodzi się pytanie, czy jesteśmy w stanie wskazać jakąś „strukturę teologiczną” obejmującą w systematyczny sposób całość problematyki pracy w Biblii.

Po drugie, PKB zauważa, iż ludzka praca w Biblii hebrajskiej oddawana jest różnymi terminami, przy czym akcentują znaczenie czasownika *‘ābad* (służyć). To sprawia, iż temat pracy w Biblii nie da się sprowadzić tylko do kategorii praw i obowiązków, gdyż ludzka praca ma wymiar również teologiczny.

Po trzecie, Biblia podejmuje temat pracy w innym kontekście kulturowym niż ten, który jest właściwy społeczeństwu przemysłowemu (czy nawet już poprzemysłowemu). Stąd konieczne jest wyjście poza proste referowanie różnych odniesień do pracy w Biblii, by podjąć pytania o wiele bardziej egzystencjalne, na czele z fundamentalnym pytaniem o sens ludzkiej pracy.

Po czwarte, praca stanowi część ludzkiej egzystencji, jednakże jej nie wyczerpuje. Jest związana ze stworzonością człowieka, ale też musi być odczytywana w perspektywie Boga, nie tylko jako źródła ludzkiej pracy, ale również jako jej celu.

## 1. Praca w wymiarze teologicznym

### 1.1 Praca Boga

Praca człowieka ma swoje źródło, wzór i sens w pracy Boga. Przy powierzchownej lekturze biblijnej narracji o stworzeniu człowieka pojawiają się opinie, że praca jest karą dla człowieka, która pojawiła się na skutek upadku pierwszych rodziców.

„Szeroko rozpowszechniona jest idea, że praca to rodzaj wyroku, od którego chciałoby się zostać uwolnionym. Niektórzy myślą o niej nawet jako o skutku grzechu (Rdz 3,17-19), ponieważ nieodłącznie pociąga za sobą pewien wymiar zmęczenia (Rdz 3,17.19; 5,29) i służebności (Hi 7,1-2), widoczne zwłaszcza w pracy fizycznej i podkreślone, kiedy zaistnieją niesprawiedliwe warunki pracy (wystarczy pomyśleć o Izraelu w Egipcie)” (CJC 103).

Tymczasem praca od początku jest częścią ludzkiej egzystencji, jak czytamy w Rdz 2,15: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał”. Do sensu wskazanego tu działania człowieka jeszcze powrócimy, ale jasno wynika z tego zdania, iż decyzja Boga co do pracy człowieka zapadła zaraz po stworzeniu, zanim jeszcze doszło do aktu nieposłuszeństwa. Co więcej,

„w Piśmie Świętym obowiązek pracy nie tylko zostaje nałożony na człowieka (*‘ādām*) przed wykroczeniem, ale przede wszystkim jest poprzedzony szeregiem działań Boga. Ten, niczym rzemieślnik zmagający się z bezkształtną materią, sprawia, że powstaje z niej to, co ‘dobre’ (Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31; 2,9.12)” (CJC 104).

W swojej narracji o stworzeniu autor *Genesis* wykorzystuje pewne motywy mitologiczne, ale w istotny sposób odwraca mitologię mezopotamską, według której ludzie zostali stworzeni do pracy, by zapewnić pokarm bogom i uwolnić ich od pracy (tak w poemacie *Enuma Elisz* oraz w eposie o *Atrahasisie*).

*Enuma Elisz*, tablicza 6 (tłum. K. Łyczkowska, *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000: Wydawnictwo Agade 2000, s. 40)

Marduk wysłuchał wypowiedzi bogów  
i w sercu swym postanowił stworzyć rzecz wspaniałą.  
Otworzył usta swe i bogu Ea przekazał  
to, co w sercu swym postanowił, podał jako wskazówkę:  
„Chcę krew zebrać i kości uformować,  
niech powstanie *lullû*, imię jego będzie ‘człowiek’.  
Chcę zaiste stworzyć *lullû*-człowieka,  
niech na niego nałożona będzie praca bogów, by mogli odpoczywać”.

Starobabiloński mit o *Atrachasisie*, tabliczka pierwsza (tłum. K. Łyczkowska, *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000: Wydawnictwo Agade 2000, s. 128)

Bogowie zwracają się do „Pani bogów”, znanej pod imieniem Mami i Nintu:

„Łono matczyne [...] i niech stworzy  
człowiek- *lullû* – kosz bogów niech nosi!”

Wezwali boginię, zapytali  
położną bogów, mądra Mami:

„Ty jesteś łonem matczynym, które stworzy człowieka;  
stwórz człowieka, aby przejął nasze brzemię!

On weźmie na siebie jarzmo (wyznaczone) przez Enlila,  
pracę bogów niech człowiek wykonuje!”

Zwraca na to uwagę już Paweł w swoim wystąpieniu na Areopagu, kiedy stwierdza, że Bóg „nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i tchnienie, i wszystko” (Dz 17,25). Człowiek nie jest stworzony przez Boga do pracy niewolniczej. To „Bóg służy swoim stworzeniom, dostarczając im pożywienie i dając im przykład” (CJC 104).

Boże działanie nie ogranicza się tylko do pracy. W istocie w narracji Rdz 1 mowa jest o siódmym dniu stworzenia, kiedy Bóg „odpoczął – zaprzestał” swojej aktywności. „Oczywiście, działanie Boże wolne jest od wysiłku” (CJC 104), Bóg się nie trzyma ani się nie męczy jak człowiek (por. Iz 40,28-30), dlatego też sens czynności Boga określonej czasownikiem *šābat* nie może być sprowadzony do odpoczynku rozumianego jako nic nie robienie. W perspektywie narracyjnej Bóg samoogranicza się, stawia granicę swojej mocy stwórczej, ale równocześnie stwarza przestrzeń dla bycia i rozwoju tego, co stworzył: „Bóg pobłogosławił siódmy dzień i uczynił go świętym” (Rdz 2,3). Jeśli mówić o odpoczynku, to jest to „odpoczynek płodny, ponieważ błogosławieństwo Boga czyni płodnym siódmy dzień, poświęcając go sobie. Jest zatem Boża płodność, która wytryska z Jego aktywności roboczej (*lavorativa*), płodność, która jest związana z Jego błogosławieństwem. Bóg nie pracuje, by móc odpocząć, ani nie odpoczywa, by pracować jeszcze więcej”<sup>1</sup>.

PKB zwraca uwagę na jeszcze jeden wymiar pracy Boga, który objawia się w historii. Nie używa tradycyjnego zwrotu *creatio continua*, lecz pośrednio zakłada go, wyprowadzając z narracji Rdz 1 – 2 ideę zbawczego działania (pracy) Boga, którą prezentuje w CJC 103-104. Rozwija tę myśl przede wszystkim w oparciu o nauczanie proroków, jednakże słowo, które najpełniej oddaje działanie Boga w czasie historycznym, pochodzi od Jezusa: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5,17).

„W opowiadaniu Rdz 1–2 przedstawia się kolejno dzieło Boga (Stwórca tworzy, czyni, dzieli, sady, daje), potem zaś zadanie powierzone człowiekowi, mającemu pielęgnować i strzec ogrodu, z czego biorą swój początek wydarzenia historyczne. W Rdz 2,2-3 mówi się, że Bóg «odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał». W rzeczywistości, jak potwierdza to pozostała tradycja biblijna, Pan nie przestaje działać (por. J 5,17). Bez Boga historia nie istnieje i nie można jej zrozumieć bez dostrzeżenia w niej działania Źródła wszelkiej rzeczy; On konkretnie manifestuje w niej swą wszechmoc (Iz 46,10-11) i ciągle pragnienie dobra (Pwt 32,4; Iz 26,12)” (CJC 133).

Świadectwo o aktywności Boga w ludzkiej historii dają głównie prorocy (CJC 133), przede wszystkim Deutero-Izajasz, co PKB sygnalizuje odesłaniem w punkcie wyjścia do autoprezentacji Boga w Iz 43,13: „Wciąż od wieczności jestem ten sam. I nikt nie wymknie się z mojej ręki. Któż może zmienić to, co Ja zdziałam?”. Prorocy „w swoich wypowiedziach używają oni, oczywiście na sposób analogiczny, tej samej terminologii, która jest stosowana do opisanego «pracy». Są to w

<sup>1</sup> A. Bonora, „Lavoro”, 778.

szczególności czasowniki «robić» (*ʿāśāḥ*), «czynić» (*pāʿal*), z rzeczownikami pochodzącymi od ich rdzeni, ponadto zaś termin «praca» (*mālāʾkāḥ*) (Rdz 2,2-3; Ps 73,28) – wszystkie o zasadniczo synonimicznym charakterze” (CJC 133). Oprócz czasowników prorocy wykorzystują metafory związane z różnymi zajęciami, by wyrazić działanie Boga w historii, „porównując Boga na przykład do rolnika, który sadi winnicę i się o nią troszczy (Iz 5,1-7; 27,3; Jr 2,21; por. także Ps 80,9-10), lub do garncarza, który kształtując, nadaje formę bytom (Iz 29,16; 43,7; 44,2; 64,7; Jr 18,6)” (CJC 133). W przepowiadaniu proroków działanie Boga w historii nie sprowadza się tylko do wydarzeń związanych z dziejami biblijnego Izraela. Zwracają oni szczególną uwagę na to, że „Bóg działa w sposób cudowny w historii ludzkiej [...] w sposób ciągły, zwłaszcza gdy świat z powodu niegodziwości ludzi przechodzi tragiczną fazę zepsucia” (CJC 134). Głos proroków podnosi się szczególnie w tych momentach dziejowych, kiedy człowiek sądzi, iż Bóg jest nieobecny w świecie lub pozostaje bezsilny, wyrażając przekonanie: „Nie uczyni Pan dobrze i źle nie uczyni” (So 1,12). W tym kontekście odsłania się logika i dynamika zbawczego działania Boga, na które składają się dwa akty: jeden negatywny, a drugi pozytywny.

„Działanie Boże jawi się jako ciąg dwóch kontrastujących ze sobą aktów: mówi się, że daje On śmierć i życie (Pwt 32,39; 1 Sm 2,6; Mdr 16,13; Tb 13,2), obala i wywyższa (Ps 75,8; 2 Krn 25,8; Syr 7,11), rani i leczy (Pwt 32,39), niszczy i odbudowuje (Jr 31,28), stwarza światło i ciemności, daje pokój i powoduje nieszczęście (Iz 45,7). [...]

Każdy z dwóch aktów jest jednak znaczący i wyraża zbawczą wolę Pana: w akcie negatywnym ukazuje On negatywne skutki zła popełnionego przez człowieka (Jr 2,19; Prz 16,4), podczas gdy w akcie pozytywnym, gdzie pojawia się wyraźniejsze odniesienie do aktywności Boga związanej z pracą, ogłasza się wydarzenie ostateczne, eschatologiczne, w którym objawia się zbawcze dzieło Pana historii (Iz 44,23; Am 9,12; Ha 1,5)” (CJC 134).

Finalnie działanie zbawcze Boga w historii jest zorientowane na „odnowienie wszelkiej rzeczy, [będąc] rodzajem nowego stworzenia (Iz 43,19; 66,22) dokonującego się w przebaczeniu” (CJC 134).

## 1.2 Współpraca człowieka z Bogiem

Narracja Księgi Rodzaju odwraca mezopotamski mit, który opowiada o tym, jak ludzie zostali stworzeni do pracy w celu zapewnienia pokarmu bogom. W Genesis to Bóg służy swoim stworzeniom, dostarcza im pożywienie i daje im przykład pracy. „W istocie, w opowiadaniu Rdz 1–2 Stwórca jest przedstawiony jako Ojciec, który uczy syna właściwego sposobu działania (por. J 5, 19-20), aby ten, postępując w podobny sposób, w konkretnym swego życia urzeczywistniał fakt bycia stworzonym na obraz Tego, który go zrodził” (CJC 104).

Stworzenie na obraz Boga sprawia, iż praca człowieka podejmuje pewne charakterystyki pracy Boga, jednakże pozostają pewne różnice:

- działanie Boże jest wolne od wysiłku, natomiast stworzenie trzodzi się i męczy (Iz 40,26-30) (CJC 104);
- Stwórca może natychmiast cieszyć się efektem swego planowania (Iz 48,3; Ez 12,25; Ps 33,9), podczas gdy człowiek musi zaakceptować pewną zwłokę w czasie, chcąc ujrzeć owoce swego zaangażowania (por. Mk 4,27-29) (CJC 104);
- praca ludzka, na podobieństwo działania Bożego, ma charakter działania przekształcającego, jakkolwiek nie jest w ścisłym sensie stwórcza. Wskazuje na to cel pracy człowieka, który zostaje określony przez Boga w Rdz 2,15: człowiek ma „strzec” ziemię (=stworzenie), co znaczy, iż jego działalność nie może podważać, ani tym bardziej niszczyć Bożego dzieła (CJC 106).

Od strony pozytywnej podobieństwo ludzkiej pracy do pracy Boga PKB dostrzega w mądrości i miłości, które mają stanowić kluczowy komponent ludzkiego działania.

„Naśladowanie Bożego działania nie może ograniczać się jedynie do zwykłego aspektu aktywności. Powinno również obejmować komponenty mądrości i miłości, które w najdoskonalszy sposób ukazują akt stworzenia (Jr 10,12; 51,15; Ps 104,24; 136,5; Prz 3,19-20; 8,22-31). W istocie Pismo Święte nie promuje samej tylko pracy, lecz jej dobroczynną intencjonalność” (CJC 104).

Mądrość znajduje swój wyraz przede wszystkim w kreatywności służącej dobru wspólnemu, czego potwierdzeniem mają być według PKB (CJC 104) słowa św. Pawła z 1 Kor 12,7-11: „Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra. Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania przez tego samego Ducha, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków. Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce”. Mądrość przekłada się również na działanie hierarchiczne i zorganizowane (CJC 105). Punktem odniesienia pozostaje „Boże stworzenie, w którym wszystko dzieje się w zaplanowanym czasie (Rdz 1), a każda rzeczywistość jest powoływana do istnienia w powiązaniu z kolejną (Rdz 2)” (CJC 105). Zorganizowane działania dotyczą nie tylko sfery materialnej pracy (produkcji), ale również relacji międzyludzkich. Praca wymaga bowiem współpracy między ludźmi, co PKB postrzega również w dłuższej perspektywie czasowej, przywołując przysłowie cytowane przez Jezusa wobec uczniów po rozmowie z Samarytanką: „Jeden siew, a drugi zbiera” (J 4,37). W działaniu trzeba zatem uwzględnić drugiego, który być może jest jeszcze nieobecny na scenie historii (CJC 105). To myślenie międzypokoleniowe w ludzkiej aktywności dotyczy szczególnie dbałości o ziemię.

„Jak każde przykazanie Boże, strzeżenie ziemi to również wezwanie do miłości. Do miłości nie tylko rzeczy, choć są piękne i użyteczne, nie tylko «natury» niezbędnej dla życia jednostki, ale także innych osób, które żyją w tym samym *środoisku naturalnym*, oraz dzieci, które odziedziczą spadek pozostawiony przez ojców. Czasownik «strzec» mieści ponadto w sobie wartość konserwowania, zachowywania i utrzymania określonego dobra w czasie. Jest to czasownik, który orientuje się na przyszłość i dlatego wymaga od jednostki i konkretnego społeczeństwa myślenia oraz troski o przyszłe pokolenia, aby znalazły «dobrą ziemię» i mogły w ten sposób żyć szczęśliwie, zgodnie z pragnieniem Stwórcy” (CJC 108).

W rezultacie PKB bardzo mocno podkreśla w CJC 1098, że praca i strzeżenie są dwoma połączonymi działaniami, które muszą być podejmowane we współpracy z samym Bogiem, ponieważ bez Boga ludzka działalność jest skazana na porażkę, podczas gdy z Bogiem jest twórcza i dobroczynna, o czym przekonuje psalmista w Ps 127,1: „Jeżeli Pan domu nie zbuduje, na próżno się trudzą ci, którzy go **wznoszą** [*praca*]. Jeżeli Pan miasta nie ustrzeże, strażnik **czuwa** daremnie [*strzeżenie*]”.

### 1.3 Wymiar sakralny pracy

Według Rdz 2,4b-7 człowiek jest stworzony, by stał się współpracownikiem Boga w dziele stworzenia. Ziemia, pozbawiona roślinności, czeka na człowieka, „który by ją uprawiał” (2,5). Sens stworzenia ogrodu i umieszczenia w nim człowieka jest podwójny, jak można wnioskować z podwójnej wypowiedzi narratora o umieszczeniu człowieka w ogrodzie: najpierw człowiek ma „uznać jakość daru Bożego (Rdz 2,9-14)”, a następnie Bóg powierza mu „obowiązek pracy i

strzeżenia tego ogrodu (2,15)” (CJC 72). Analizując zadanie człowieka wyrażone w Rdz 2,15 dwoma czasownikami, PKB zwraca uwagę w pewną wieloznaczność kryjącą się w użytych czasownikach:

- **czasownik *‘abad* (pracować)** odnosi się do wykonywania pracy (w taki znaczeniu jest użyty już w Rdz 2,5) związanej z trudem, a nawet swego rodzaju postawą służebną. Mając za dopełnienie rzeczownik „ziemia”, będzie oznaczał „uprawianie” jej. Idea służby zawarta w tym czasowniku znajduje swój wyraz w kontekście religijnym użycia tego czasownika. Jest on podstawowym terminem na określenie kultu oddawanego Bogu (*‘abad* w Wj 3,12; 4,23; 7,16; Pwt 6,13; 10,12; i in.). Podejmując ten trop, PKB wyraża sugestię, której nie rozwija, jednakże stanowi ona niezwykle trafną intuicję: „życie oddane pracy jest porównywane do «służby Bożej» (por. Lb 8,24-26) w wielkiej świątyni kosmosu” (CJC 72);

- **czasownik *šamar* (strzec, zachowywać)** wyraża czynność, którą podejmuje stróż doglądający jakiegoś miejsca, miasta, okolicy. PKB sens tego czasownika rozwinie później w paragrafie zatytułowanym „Człowiek jako strażnik stworzenia” (CJC 106-108). Tym samym odczytuje w tym czasowniku „obowiązek poszanowania tego, co się otrzymało, a z drugiej strony zadanie bronięcia go przed ewentualnymi zniszczeniami” (CJC 72). W Biblii hebrajskiej jako przedmiot strzeżenia (*šamar*) wskazuje się najczęściej przykazania (Prawo) (*šamar* w Rdz 17,9-10; 18,19; 26,5; Wj 12,17; Pwt 4,2; 10,13; i in.). Tym samym czasownik *šamar* przywołuje kontekst przymierza człowieka (Izraela) z Bogiem, w który wpisuje się również obowiązek wypełniania pracy. Obowiązek pracy wpisuje się „w pierwotne przymierze między Stworzycielem Jego stworzeniem” (CJC 72).

PKB skupia się przede wszystkim na pogłębieniu sensu czasownika *šamar*, do czego odniesiemy się w punkcie prezentującym pracę w wymiarze ekologicznym. Użycie kultyczne czasownika *‘abad* w Biblii hebrajskiej pozwala na pogłębienie charakterystyki pracy, do której wezwany jest człowiek w Rdz 2,15. Taki trop podpowiada Jean Louis Ska w swojej analizie „służby liturgicznej” w Wj 35<sup>2</sup>. W tym tekście „służba” kultyczna jest przedstawiona jako najpiękniejsza praca, zaś pierwszą „pracą” wykonaną na pustyni podczas Wyjścia jest zbudowanie Namiotu Spotkania. Ta „służba liturgiczna” jako praca przedstawia się jako działanie wolne, bezinteresowne i twórcze:

- **praca wolna**

Polecenie Boga, jakie Mojżesz przekazuje ludowi odnośnie przybytku, podkreśla wolność pracy. Pan Bóg poleca bowiem Izraelitom: „Dajcie z dóbr waszych daninę dla Pana. Każdy więc, którego serce będzie ochocze, winien złożyć jako daninę dla Pana złoto, srebro, brąz [...]” (Wj 35,4-5). Realizacja tego polecenia zostaje potwierdzona w 35,29: „Wszyscy Izraelici, mężczyźni i kobiety, których serca były ochocze do składania darów<sup>3</sup> niezbędnych do wykonywania tego, co Pan nakazał wykonać za pośrednictwem Mojżesza, przynieśli to dla Pana dobrowolnie<sup>4</sup>” (por. 35,20-22). Służba jest zatem pracą całkowicie wolną. Podejmuje się ją sercem ochoczym, gdyż nie ma żadnego narzuconego obowiązku. Inaczej jest z niewolą, gdzie nikt nie może decydować o własnej pracy, lecz wszystko pozostaje w gestii kogoś innego. Służba liturgiczna jest emblematycznym przykładem pracy wolnej i spontanicznej.

<sup>2</sup> Poniżej charakterystyka „służby liturgicznej” w Wj 35 za: J.L. Ska, *La strada e la casa. Itinerari biblici*, 73-75.

<sup>3</sup> Dosłownie zwrot *nāḏab libbām ʾōtām ləhābī*? tłumaczy się: „ich serce skłoniło ich do przeniesienia”.

<sup>4</sup> Tu mamy termin *nəḏābāh* przetłumaczony w BT jako okolicznik sposobu – „dobrowolnie”, jakkolwiek chodzi tu bardziej o podkreślenie, że dary, które przynieśli Izraelici, były darami „dobrowolnymi”.

### • praca bezinteresowna

Z przywołanych wyżej tekstów wynika drugi element służby liturgicznej: jest ona pracą bezinteresowna (darmowa), stanowiąca owoc szczodrego daru serca. Tekst nic nie mówi o jakiegokolwiek formie zapłaty. Czyniona służba sama w sobie jest już zapłatą (rekompensatą). Pracuje się przede wszystkim dlatego, że praca sama w sobie ma wartość, jak również ze względu na radość, która rodzi się z dokonanego dzieła.

### • praca kreatywna

Trzecim ważnym elementem służby w Wj 35 jest kreatywność. Besaleel, główny rzemieślnik budujący przybytek, został przez Boga „napełniony duchem Bożym, mądrością, rozumem, wiedzą i znajomością wszelkiego rzemiosła [...]. Dał mu też zdolność pouczania innych [...]. Napełnił ich mądrością umysłu do wykonania wszelkich prac, zarówno kamieniarskich, jak i tkackich, oraz barwienia fioletowej i czerwonej purpury, karmazynu, bisioru, a wreszcie zwyczajnych prac tkackich, tak że mogli sporządzić wszelkie przedmioty, a zarazem obmyślać ich plany” (35,30-34). Besaleel i pozostali rzemieślnicy, by nie powiedzieć artyści, posiadają zdolność pracy w złocie, srebrze, metalu i drewnie, potrafią planować, rzeźbić, żłobić i tkać. Wszyscy rzemieślnicy posiadają ducha mądrości, ducha Bożego. Mądrość i inteligencja rzemieślników jest udziałem w stwórczym duchu Boga, który czyni ich zdolnymi do tworzenia dzieł artystycznych.

Powyższa charakterystyka służby liturgicznej nie do końca da się przełożyć na współczesne doświadczenie pracy, jednakże może stanowić pewną inspirację dla sposobu jej przeżywania i wykonywania. Praca w perspektywie służby liturgicznej jest doświadczeniem Wyjścia, to znaczy przejścia od zniewolenia do wolności, od niewoli do służby. Czymś innym jest liturgia a czymś innym praca w fabryce, przy komputerze czy w domu. Nierzadko w pracy jest element znużenia, monotonii, pojawia się kwestia warunków ekonomicznych pracy. Jednakże służba liturgiczna opisana w Wj 35 przedstawia pewien ideał pracy, ku któremu winno się dążyć – pracy wolnej, wypływającej z serca, twórczej. W ten sposób całe życie ma szansę stać się „służbą Bogu”.

## 2. Praca w wymiarze ekologicznym

Użyte w Rdz 2,15 dwa czasowniki *‘ābad* i *šāmar* są „dwoma połączonymi działaniami [...] podejmowanymi we współpracy z samym Bogiem” (CJC 108). Zarazem te dwie czynności wzajemnie się warunkują, co podkreśla PKB w konkluzjach do paragrafu prezentującego człowieka jako „strażnika stworzenia”:

„Jeśli «dynamizm pracy» otrzymuje pewien hamulec w akcie «strzeżenia», to dbałość o ziemię wymaga ze swej strony aktywnego impulsu ludzkiej operatywności. Otrzymanego daru nie ochroni się jedynie pasywną postawą braku interwencji. Przeciwnie, człowiek jest wezwany do podejmowania projektów i przedsięwzięć, które uchronią ziemię przed degradacją związaną z upływem czasu i niszczycielskimi zagrożeniami ze strony ludzi niegodziwych. Staranna konserwacja i utrzymanie ekosystemu wymaga twórczego zaangażowania popartego miłością do bliźniego – zarówno do współczesnych biednych, już cierpiących z powodu chciwości nielicznych arogantów, jak i do tych niewinnych, którzy ryzykują zamieszkiwanie na ziemi zdewastowanej przez pozbawioną rozumu niedbałość naszego pokolenia” (CJC 108).

Co składałoby się zatem na tę proekologiczną „ludzką operatywność”? W oparciu o CJC 106-108 można wskazać kilka elementów wyrażających to, co w CJC 43 jest określone mianem „ekologicznej odpowiedzialności” człowieka.

Po pierwsze, „strzeżenie” ziemi jest wyrazem wiary, że „to, co posiada, jest dobrem świętym pochodzącym od Boga” (CJC 106). Ta myśl jest bliska Deuteronomium, które w odniesieniu do Ziemi Obiecanej wzywa Izraelitów, by nie zapomnieli swego Boga, który dał im tę ziemię (wraz z obfitymi jej dobrami) na własność (por. Pwt 8,17-18)<sup>5</sup>. Ziemia nie jest darem przynależącym do przeszłości czy przyszłości, lecz jest darem, który Bóg wciąż czyni wobec Izraela. Analogicznie dar ziemi pochodzi od Boga, który jest jej Stwórcą i Dawcą.

Po drugie, „strzeżenie” ziemi ma „charakter decyzji etycznej, wykraczającej poza jakąkolwiek określoną przynależność religijną, za każdym razem, gdy ludzkie działanie zostanie skierowane na ochronę, a nie grabież lub nieodpowiedzialne niszczenie cudownego wspólnego skarbu” (CJC 106). Z tego też powodu „strzeżenie” ziemi nie jest działalnością różną od pracy, lecz stanowi jej istotny element.

Po trzecie, „strzeżenie” ziemi jest działaniem rozciągniętym w czasie, które „wymaga umiejętnego korzystania z zasobów przyrody bez naruszania ich zasady witalnej” (CJC 107). Logikę takie działania ukazują dwa przykazania Tory, które „wyznaczają subtelną granicę między konsumpcją a konserwacją, między działaniem, które niszczy i które chroni” (CJC 107). Tora zaleca, by w przypadku znalezienia gniazda ptaka z pisklętami lub wysiadywanymi jajkami, zabrać tylko jajka lub pisklęta, zaś matkę zostawić w spokoju (Pwt 22,6-7). Natomiast podczas wojny, kiedy dochodzi do oblężenia miasta, nie należy niszczyć drzew owocowych otaczających miasto, odróżnionych w ten sposób od wroga (Pwt 20,19-20). W obu przypadkach chodzi o ochronę pierwiastka witalnego, od którego zależy wyżywienie człowieka.

Po czwarte, „ścisły związek między Stwórcą a ziemią, powołaną przez Niego do istnienia jako użyteczny dar dla ludzi, pozwala także zrozumieć, że każdy niszczycielski akt wymierzony w stworzenie stanowi obrazę jego Pana” (CJC 108). Równocześnie z narracji Księgi Rodzaju wynika, iż grzech człowieka przeciwko Bogu uderza również w ziemię, która ulega degradacji. PKB rozpoznaje wręcz podmiotowość ziemi, która w tej sytuacji „cierpi, podlegając procesom suszy, bezpłodności zniszczenia” (CJC 108). Takie spojrzenie na ziemię możemy znaleźć już w narracji *Genesis*. Skutkiem nieposłuszeństwa człowieka wobec Boga jest degradacja środowiska naturalnego: ziemia rodzi ciernie i osty (Rdz 3,18), a finalnie może utracić nawet swoją „moc” (*kōaḥ*) dawania plonów (Rdz 4,12). Kondycja, w jakiej znajduje się środowisko naturalne, „staje się w pewnym sensie – zdaniem PKB – objawem tego, na ile prawdziwą lub fałszywą jest relacja człowieka z Panem wszechświata” (CJC 108). W szerszej perspektywie, również ludzi niewierzących, „stan zdrowia planety to parametr sprawiedliwości lub niesprawiedliwości ludzi” (CJC 108).

Po piąte, „jak każde przykazanie Boże, strzeżenie ziemi to również wezwanie do miłości. Do miłości nie tylko rzeczy, choć są piękne i użyteczne, nie tylko «natury» niezbędnej dla życia jednostki, ale także innych osób, które żyją w tym samym środowisku naturalnym, oraz dzieci, które odziedziczą spadek pozostawiony przez ojców” (CJC 108).

Po szóste, „czasownik «strzec» mieści ponadto w sobie wartość konserwowania, zachowywania i utrzymania określonego dobra w czasie. Jest to czasownik, który orientuje się na przyszłość i dlatego wymaga od jednostki i konkretnego społeczeństwa myślenia oraz troski o przyszłe pokolenia, aby znalazły «dobrą ziemię» i mogły w ten sposób żyć szczęśliwie, zgodnie z pragnieniem Stwórcy” (CJC 108).

<sup>5</sup> Por. J.L. Ska, *La strada e la casa. Itinerari biblici*, 78.



### 3. Praca w wymiarze społecznym

PKB w tytule podrozdziału poświęconego pracy (CJC 103-138) mówi o „obowiązku pracy powierzonym człowiekowi”. Jest ona „niezbędna zarówno do zdobywania pożywienia, jak i dla promowania lepszej jakości życia” (CJC 103). Nie chodzi przy tym tylko o życie w wymiarze jednostkowym. „Praca [bowiem], będąca siłą napędową relacji między ludźmi, stanowi zatem jedno z uprzywilejowanych miejsc sprawiedliwości społecznej, w którym realizują się pragnienia wspólnoty i życia pożądane przez wszystkich” (CJC 105). Biblia nie prezentuje systematycznego wykładu na temat pracy, który jest właściwy katolickiej nauce społecznej, jednakże można znaleźć w tekstach biblijnych wiele odniesień do wymiary społecznej pracy, począwszy od zasygnalizowania różnych aspektów pracy, które mogą czynić ją ambiwalentną, poprzez krytykę niesprawiedliwości społecznej, która może mieć miejsce w obszarze ludzkiej pracy, po podkreślenie znaczenia społecznego odpoczynku od pracy związanego z szabatem, a później niedzielą.

#### 3.1 Ambivalentność pracy

Praca jest powołaniem człowieka, stanowi dobro, które wpisuje się w jego podobieństwo do Boga, jest niezbędna do kontynuowania Bożego dzieła stworzenia. Równocześnie praca może przybrać formę, która zagraża egzystencji człowieka, nie służy jego życiu i prowadzi do wynaturzenia i dekonstrukcji relacji międzyludzkich.

##### 3.1.1 Niewola a praca

Praca będąca prawem człowieka może zostać mu narzucona jako praca przymusowa, stając się niewolą. Tradycja biblijna taki obraz pracy ukazuje w Księdze Wyjścia, opowiadającej o uwolnieniu Izraelitów od niewolniczej pracy przy budowie miast. Egipcjanie „tworzą opresyjny system oparty na niemożliwych do zniesienia warunkach pracy podwładnych” (CJC 112): „Egipcjanie bezwzględnie zmuszali synów Izraela do ciężkich prac i uprzykrzali im życie uciążliwą pracą przy glinie i cegle oraz różnymi pracami w polu. Do tych wszystkich prac przymuszano ich bezwzględnie” (Wj 1,13-14). Różnicę między pracą a niewolą można uchwycić na kanwie narracji w Wj 5, która opowiada o niepowodzeniu pierwszej misji Mojżesza wobec faraona, który podejmuje decyzję o niedostarczaniu Izraelitom słomy do wyrabiania cegieł, przy zachowaniu tej samej liczby cegieł wymaganych od Izraelitów. W świetle tej historii można wskazać trzy elementy charakterystyczne dla pracy niewolniczej<sup>6</sup>:

- przymus pracy: osoba poddana obowiązkowi nie ma możliwości podjęcia osobistej decyzji o jej wykonywaniu, lecz jest ona jej narzucona przez kogoś innego;
- eliminacja kreatywności: niewola wyklucza kreatywność, gdyż wszystko jest ustalone przez tego, który nakazuje pracę;
- „matematyczne” normy pracy: liczba cegieł ma większe znaczenie niż dobro osoby, która je wyrabia.

Taka praca jest w istocie niewolą, będącą wynikiem stworzenia „opresyjnego systemu opartego na niemożliwych do zniesienia warunkach pracy podwładnych” (CJC 112).

##### 3.1.2 Niszcząca rywalizacja (konkurencja)

Logika Bożego dzieła stworzenia zawiera się w różnorodności bytów, które w harmonijny sposób zostają ze sobą zrelacjonowane. Dotyczy to także ludzi, którzy różnią się między sobą wykonywaną

<sup>6</sup> Por. J.L. Ska, *La strada e la casa. Itinerari biblici*, 68.

pracą. Zamiast harmonii i współpracy dochodzi do zazdrości i rywalizacji, jak pokazuje to historia Kaina i Abla (Rdz 4,1-16). Można oczywiście tłumaczyć różnicowanie zawodów (Kain rolnikiem, a Abel pasterzem) w sposób naturalny, jak czyni to PKB, stwierdzając, że owo różnicowanie zawodów mogło być „motywowane faktem, że aktywność rolnicza z powodu skromnych owoców (Rdz 4,4) nie była wystarczająca, aby wyżywić wszystkich” (CJC 110). W tym kontekście istotna jest uwaga zamykająca analizę Rdz 4:

„W opowiadaniu tym Pismo Święte nie ma zamiaru nauczać, że istnieje zawód dobry (na przykład pasterz) i zły (rolnik), ale raczej, że należy praktykować dobro w tym, co się wykonuje, bez niszczenia praw tych, którzy mają inny zawód” (CJC 110).

Rozwój cywilizacyjny przynosi różnorodność zawodów, jak ilustruje to opowiadanie o potomkach Kaina (Rdz 4,17-22). Skok cywilizacyjny następuje już z Kainem, który buduje miasto (4,17), jednakże trzeba siedmiu kolejnych pokoleń, by nastąpiła rzeczywista dywersyfikacja zawodów wynikająca z rozwoju techniki i sztuki. Warto odnotować kluczowe zmiany w ludzkiej aktywności. Po pierwsze, pasterz staje się kupcem. Jeden z synów Lameka – Jabal – jest przedstawiony jako pierwszy pasterz-nomada: „Jabal był ojcem mieszkających pod namiotami i pasterzy” (4,20). Należy zauważyć, iż nie podejmuje on tylko zawodu Abla – pierwszego pasterza. Ten bowiem hodował *šō'n* – małą trzodę typu owce, kozy. Natomiast w przypadku Jabala chodzi *miqneh* – dużą trzodę typu krowy, woły, konie, wielbłądy. Rzeczownik *miqneh* zakłada również „nabytek”, a tym samym działalność kupiecką, która wymagała przenoszenia się z miejsca na miejsce i związaną z tym konieczność mieszkania w specyficznym namiocie nomady.

Po drugie, obok pasterza pojawia się muzyk. Bratem Jabala jest Jubal, który zostaje nazwany „ojcem wszystkich grających na cytrze i flecie” (4,21). Instrumenty wynalezione przez niego są przedstawione dosyć pobieżnie, jednakże różnią się między sobą wyraźnie: jeden to instrument strunowy, drugi – dęty.

Po trzecie, do rozwoju techniki przyczynia się przyrodni brata Jubala – Tubal-Kain, syn Silli, który jako kowal wykonuje różne narzędzia z brązu i żelaza (4,22). Drugi człon imienia Tubal-Kain – *qayin* – przywołuje zawód kowala, jeśli przyjąć znaczenie tego słowa w innych językach semickich. Zatem inicjator obróbki metali nosi imię wskazujące na charakter jego aktywności, która zostaje następnie określona przez dwa czasowniki: *lāṭaš* – „kuć”, oraz *ḥāraš* – „ryć” w sensie „grawerować” w odniesieniu do materiałów twardych. Wspomniane dwa materiały – miedź i żelazo – są przywołane w kolejności chronologicznej wykorzystania ich w historii.

Po czwarte, rozwój pracy dokonuje się również na płaszczyźnie artystycznej, co sugerują imiona żon Lameka. Wspomnieć tylko imię pierwszej z nich – Ady (4,19)<sup>7</sup>. Ada to imię spokrewnione z czasownikiem „ozdabiać, dekorować” (*ādāh*) oraz z rzeczownikiem *ādī*, który określa ozdoby kobiece, biżuterię będące rezultatem obróbki artystycznej metalu.

Powyższa narracja biblijna o rozwoju cywilizacji wskazuje na miejsce ludzkiej pracy w zamyśle Boga. Porównując to opowiadanie z tekstami mitologicznymi, zauważa się, że w mitach technika i sztuka są często przedstawiane jako dary uczynione przez bogów ludzkości. Nie jest tak natomiast w Księdze Rodzaju, w której technika i sztuka stanowią rezultat inwencji człowieka, który wykorzystując własną kreatywność, przedłuża i udoskonala powierzone mu dzieło stworzenia. Działając tak, postępuje zgodnie z wolą Stwórcy, który błogosławi stworzenie (1,28).

<sup>7</sup> Imiona drugiej żony – Silli – jest również sugestywne. Wybrzmiewa w nim czasownik „brzmieć, dzwonić” (*šālal*) i rzeczownik „cymbały” (*šešēlīm*), co sugeruje nowy rodzaj instrumentu, perkusję; Sugeruje zatem nowy rodzaj instrumentu: perkusję.

Równocześnie jednak rozwój cywilizacyjny idzie w parze ze wzrostem przemocy między ludźmi, czego wyrazem jest Lamek dyszący chęcią zemsty na tych, którzy ośmieliliby się go zranić (por. 4,23-24):

„Ada i Silla, słuchajcie, co wam powiem,  
żony Lameka, nastawcie ucha na moje słowa:  
Tak, zabiłem mężczyznę za zranienie mnie,  
dziecko – za mój siniec.  
Tak, Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie,  
to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!”

Jego słowa nazywane są „pieśnią”, która dowodzi rozwoju sztuki (rytm, paralelizm). Pieśń jednak służy celebrowaniu siły i barbarzyństwa osób sięgających po przemoc. Być może to są właśnie rezultaty wynalezienia metalurgii, w której narzędzia są wykorzystywane do obróbki umożliwiającej kucie broni. Tak oto w świecie ludzkim dobre i złe rzeczy rozwijają się równolegle, a nawet najlepsze wynalazki mogą być użyte dla złych celów. Na ten ambiwalentny walor rozwoju ludzkiej pracy zwraca uwagę PKB w CJC 110:

„Różnorodność zawodów znajduje swoją kontynuację u potomków Kaina: niektórzy z jego «synów» «mieszkają pod namiotami i są pasterzami» (Rdz 4,20), podejmując w ten sposób działalność pasterską; inni stają się «grającymi na cytrze i na flecie» (Rdz 4,21), dając początek szlachetnej sztuce muzycznej; jeszcze inni oddają się «sporządzaniu narzędzi z brązu i żelaza» (Rdz 4,22), praktyce, która udoskonali techniki pracy, ale utoruje także drogę dla coraz bardziej niszczycielskich narzędzi wojennych, odpowiednich dla syna mściwego Lameka (Rdz 4,23-24). **Po raz kolejny godnym pochwały nie jest sam zawód, lecz sposób jego wykonywania. Nawet to, co dobre, może przekształcić się, ze względu na złe nastawienie serca, w okazję do nadużyć”.**

### 3.1.3 Totalitaryzm

O wymiarze społecznym pracy świadczy fakt, iż zakłada ona współpracę między ludźmi. W Księdze Rodzaju ten aspekt pracy jest podkreślony w opowiadaniu o budowie wieży Babel (Rdz 11,1-9). Jej powstanie było możliwe dzięki pracy zespołowej, która daje początek instytucji miejskiej. W tym kontekście PKB zauważa pewne niebezpieczeństwo, które może wynaturzać ludzką pracę w jej wymiarze kolektywności. Problematyczność realizowanego projektu budowy wielkiego miasta zwierała się nie tylko w ludzkiej pysze pragnącej dorównać Bogu – wierzchołek wieży ma sięgać nieba (w. 4), ale również w totalitarnych zakusach pomysłodawców tej budowy. PKB mówi, iż były one „wyrazem intencji imperialistycznych, nie szanujących odmienności między różnymi grupami synów ludzkich” (CJC 111).

Cel działania mieszkańców równiny Szinear, jakim jest budowa miasta i wieży, jest tradycyjnie uważany za wyraz ich pychy pragnącej dorównać Bogu. Lektura narracji Rdz 11,1-9 w kontekście „tablicy narodów” z rozdz. 10 pokazuje, iż w tle budowy wieży Babel znajduje się polityka imperialna budująca jedność za pomocą przemocy, zniewolenia i wyeliminowania wszelkich różnic zachodzących między ludźmi. Przez ten projekt budowniczy wieży negują własną stworzoną, przeciwstawiając się Bożemu poleceniu „zaludnienia ziemi” (por. 1,28; 9,1). Nie chodzi przy tym tylko o stanowienie przez człowieka granic przestrzennych dla własnej egzystencji, ale również o redefinicję tego, co stanowi o istocie bytu ludzkiego.

Uwaga komentatorów koncentruje się na budowie wieży, lecz w istocie stanowi ona część większego przedsięwzięcia architektonicznego, jakim jest miasto. W przypadku władców asyryjskich można

wręcz mówić o pewnym schemacie powtarzającym się, ilekroć na tron wstępował nowy król. Nierzadko musiał on pokonać innych konkurentów do tronu, a następnie stłumić zarzewia buntu w różnych częściach imperium. Następnym krokiem była budowa nowej stolicy, by w ten sposób potwierdzić wobec poddanych swoją władzę nad podbitymi terenami. Odczytywany w tym kontekście zamiar budowniczych miasta Babel o „uczynieniu sobie imienia” (Rdz 11,4) koresponduje z polityką imperialną królów asyryjskich, którzy poprzez wzniesienie nowej stolicy chcieli zapewnić sobie „wielkie imię”. „Imię” oznaczało w tym wypadku „sławę, chwałę, reputację”, które były wynikiem wzniesienia przez króla budowli budzących uznanie, stanowiących zarazem świadectwo potęgi rządzonego przez niego imperium. „Wyrażenie «uczynić sobie imię» znaczyłoby zatem «założyć imperium», «zorganizować państwo», by w ten sposób zapewnić założycielowi rodzaj «nieśmiertelności»”<sup>8</sup>. Można zatem w opowiadaniu o wieży Babel widzieć krytykę polityki imperialnej władców asyryjskich, która równocześnie dotyka kwestii pracy wprzęgniętej w totalitarny, opresyjny system. W takich warunkach praca traci swoją logikę i obraca się przeciw dobru człowieka. Praca przestaje być czynnikiem uspołecznienia i współpracy między ludźmi.

Po pierwsze, budownicy wieży (mieszkańcy Szinear) są scharakteryzowani w 11,1 jako ludzie „jednych warg i jednych słów” (*šāpā<sup>h</sup> ʾehāt ūdābārīm ʾāhādīm*). To podwojenie nie jest zwykłą tautologią, gdyż obok podkreślenia, iż mówią tym samym językiem, akcentuje się, iż wypowiadają te same słowa. Są one wyartykułowane najpierw w w. 3: „Dalej! Wyrabiajmy cegłę i wypalmy ją w ogniu”, a następnie w w. 4: „Dalej! Zbudujmy sobie miasto i wieżę”. Wypowiedzi w pierwszej osobie liczy mnogiej sprawiają wrażenie, iż nie ma między nimi dialogu. Jeśli jest słowo, to jest to słowo silniejszego, mającego władzę, któremu poddaje się reszta.

Po drugie, ich praca pozbawiona jest celowości. Pracują, ale nie wiedzą, w jakim celu pracują. Mając na uwadze budowę miasta, oczekiwaloby się, iż punktem wyjścia będzie uczynienie projektu tego przedsięwzięcia budowlanego i dopiero na jego podstawie nastąpiłaby produkcja materiału koniecznego do budowy. Tymczasem mieszkańcy Szinear zaczynają wyrabiać cegłę, zanim jeszcze będą wiedzieli, do czego ona im posłuży<sup>9</sup>.

Po trzecie, w ich pracy nie ma miejsca na kreatywność i indywidualność. Budownicy wieży nie są niewolnikami, lecz sposób ich myślenia i działania degradowe ich do takiego stanu, w którym działanie człowieka jest powtarzalne, pozbawione określonego celu. Symboliki nabiera cegła – budulec, którym się posługują<sup>10</sup>. Kamień wykorzystywany przy budowie jest ciosany, a przez to nieregularny w swoim kształcie, przez co, przy wznoszeniu murów, konieczna jest zaprawa pozwalająca nie tylko na spojenie kamieni, ale i na uzupełnienie wszelkich ich nieregularności. Cegły tymczasem są jednakowe, tworzą razem regularną całość, przez co do ich spojenia wystarczy smoła. Na poziomie symbolicznym materiał budowlany produkowany przez mieszkańców Szinear byłby obrazem społeczności jednolitej, z której wyeliminowane jakiegokolwiek różnice między ludźmi, sprowadzonymi do kategorii jednakowo myślących i działających niewolników.

Po czwarte, poprzez swoją pracę sami czynią się niewolnikami. Tradycyjny przekład wersetu 11,4 zakłada, iż wznoszona wieża „swoim wierzchołkiem sięga nieba”. Termin *rōš* jest wieloznaczny: może odnosić się do „głowy, wierzchołka, szczytu, przodu”, ale również może określać osobę stojącą na czele jakiejś społeczności – jej „przywódcę, wodza”. Jeśli budowa miasta jest przedsięwzięciem na pierwszym miejscu politycznym, nie można wykluczyć, iż „*rōš* wieży sięgający nieba” odnosi

<sup>8</sup> J.-L. Ska, „Una città e un torre”, 270.

<sup>9</sup> Por. A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 156.

<sup>10</sup> A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 156-157.

się do władcy stojącego na czele tej społeczności<sup>11</sup>. Intencją budowniczych wieży jest umieszczenie na jej szczycie tronu ich przywódcy, który tym samym byłby blisko nieba, niejako zajmując miejsce Boga. Odczytywany w tym kontekście zamiar budowniczych, by „uczynić sobie imię” (w. 4), w istocie odnosi się do ich władcy. Budowniczy wieży poddają się całkowicie swemu władcy, sami sprowadzają się do rangi niewolników, którzy pragną tylko wynieść do chwały imię swego pana. Wprawdzie czynią to z lęku przed rozproszeniem, ale w rzeczywistości spełniają pragnienie imperialnej dominacji nad innymi wyrażane przez ich króla.

### 3.2 Praca jako przedmiot sprawiedliwości społecznej

Każda praca ze swej natury jest ukierunkowana na wytwarzanie owoców. Zakłada to „hierarchię i koordynację działań”, czego pierwowzorem jest stwórcza aktywność Boga, który „działa w zaplanowanym momencie (Rdz 1), a każda rzeczywistość jest powoływana do istnienia w powiązaniu z kolejną (Rdz 2). Dla człowieka oznacza to, że jego produktywne działanie musi być zorganizowane” (CJC 105).

Historia wieży Babel i niewoli egipskiej pokazuje, iż organizacja pracy wiąże się z uszanowaniem podmiotowości i godności człowieka. Wyrazem tego szacunku jest również wynagrodzenie, które staje się kryterium sprawiedliwości społecznej w Biblii. Z tego powodu wynagrodzenie pracownika nie jest kwestią uznaniową, lecz wynika z samego faktu świadczonej pracy na rzecz pracodawcy:

„Publiczne uznanie przyznawane każdemu użytecznemu świadczeniu stanowi czynnik gratyfikujący dla każdego pracownika (Syr 38,32) i uznaje się je za *prawo*, podczas gdy dla tego, kto zlecił jakąś pracę, *obowiązkiem* jest zapewnienie sprawiedliwego wynagrodzenia. Praca, będąca siłą napędową relacji między ludźmi, stanowi zatem jedno z uprzywilejowanych miejsc sprawiedliwości społecznej, w którym realizują się pragnienia wspólnoty i życia pożądane przez wszystkich” (CJC 105).

#### 3.2.1 Przepisy chroniące pracowników najemnych

Istnieje niebezpieczeństwo, iż praca przyjmie kształt zniewolenia, którego doświadczyli sami Izraelici podczas pobytu w Egipcie. Możliwa jest również sytuacja samozniewolenia w strukturach społeczności totalitarnej, kiedy społeczność w imię pozornych dóbr społecznych (jedności, bezpieczeństwa) poddaje się dyktatowi jednostki. Prawodawstwo żydowskie przewiduje jednak sytuację, w której ktoś z Izraelitów staje się niewolnikiem, by swoją pracą zwrócić niespłacony dług. Jednakże w tym wypadku status tej osoby nie do końca podpada pod kategorię niewolnika, co stanowi – jak zauważa PKB – nowatorskie rozwiązanie w stosunku do zwyczajów ówczesnego świata. Pozostaje on „zasadniczo współobywatelem, który stał się ‘sługą’ zmuszonym do świadczenia pracy na rzecz pana jako rekompensaty za niezwrócony dług” (CJC 118). Prawo chroni taką osobę jako pracownika, gwarantując określony okres takiego świadczenia, które finalnie winno zostać wynagrodzone.

„Księga Kapłańska mówi o tym w ten sposób: «Jeżeli brat z powodu ubóstwa sprzeda się tobie, **nie będziesz nakładał na niego pracy niewolniczej. Będziesz się z nim obchodził jak z najemnikiem albo jak z osadnikiem.** Będzie służyć tobie **tylko do roku jubileuszowego**» (Kpł 25,39-40). Z jednej strony nakazuje się okazywać pełną szacunku uwagę potrzebującemu «bratu», **uznając go za współpracownika** i unikając w ten sposób

<sup>11</sup> Por. A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 171.

«obchodzenia się z nim srogo» (Kpł 25,43), w przeciwieństwie do tego, co z Izraelitami czynili Egipcjanie (Wj 1,13-14). Z drugiej strony nakazuje się «uwolnić go» pod koniec siódmego roku (Wj 21,2; Pwt 15,12). Co więcej, na pamiątkę tego, co się wydarzyło, gdy Pan wykupił swój lud z niewoli (Pwt 15,15), **bratu nie należy pozwolić odejść «z pustymi rękami»**. Prawodawca precyzuje: «Uwalniając go, nie pozwolisz mu odejść z pustymi rękami. Podarujesz mu coś z twego drobnego bydła, z klepiska i tłoczni. Dasz mu coś z tego, w czym Pan, Bóg twój, tobie pobłogosławił» (Pwt 15,13-14), **aby biedny mógł wznowić swoją działalność z godnością, bez uciekania się do żebractwa»** (CJC 118).

### 3.2.2 Przepisy dotyczące wynagrodzenia

Z pracą wiąże się problem słusznej płacy. „W przypadku, kiedy pracodawca poprosił o pracę lub ją nałożył, każde świadczenie zasługuje na zapłatę w postaci «wynagrodzenia». Publiczne uznanie przyznawane każdemu użytecznemu świadczeniu stanowi czynnik gratyfikujący dla każdego pracownika (Syr 38,32) i uznaje się je za *prawo*, podczas gdy dla tego, kto zlecił jakąś pracę, *obowiązkiem* jest zapewnienie sprawiedliwego wynagrodzenia” (CJC 105).

Pozbawienie pracownika wynagrodzenia przez pracodawcę jest formą wyzysku, na którą nie ma przyzwolenia ze strony Prawa: „Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika ubogiego i nędznego, czy to będzie brat twój, czy przybysz, o ile jest w twoim kraju, w twoich bramach” (Pwt 24,15).

„Prawo nalega w szczególności na wypłacanie wynagrodzenia za wykonaną usługę jeszcze tego samego dnia (Kpł 19,13; Pwt 24,15), biorąc pod uwagę przede wszystkim potrzebę pracownika (Hi 7,2). Z tego powodu Syrach powie: «krew przelewa, kto pozbawia zapłaty robotnika» (Syr 34,22), a [apostoł] Jakub, spadkobierca tradycji żydowskich (por. Jr 22,13; Ml 3,5; Syr 34,27), potępi spekulantów niezwykle surowymi słowami: «Oto woła zapłata robotników, żniwiarzy z pól waszych, którą zatrzymaliście, a krzyk żniwiarzy doszedł do uszu Pana Zastępów [por. Pwt 24,15] (...). Potępiliście i zabiliście sprawiedliwego. Nie stawiał wam oporu» (Jk 5,4.6)” (CJC 118)..

W przywołanym przez PKB tekście Jk 5,4-6 kwestia sprawiedliwego wynagrodzenia jest przywołana bardzo gwałtownie, w formie skargi. Paweł Apostoł porusza je mimochodem, w kontekście usprawiedliwienia przez wiarę, jednakże wypowiada zdanie, które stanowi zasadę słusznego wynagrodzenia: „Temu, kto pracuje, liczy się zapłatę nie tytułem łaski, lecz należności” (Rz 4,4).