

Andrzej Draguła

„CZY NA TO ZŁYM OKIEM PATRZYSZ, ŻE JA JESTEM DOBRY?” O MOŻLIWEJ REAKCJI NA DOBROĆ

Spośród wielu przypowieści, w których Jezus proklamuje porządek Królestwa Bożego, dwie wydają się szczególnie ważne dla debaty o fenomenie dobra i dobroci: przypowieść o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1-16)¹ oraz przypowieść o ojcu i jego dwóch synach (Łk 15, 11-32), znana także jako przypowieść o synu marnotrawnym. W obu ujawnia się ten sam konflikt pomiędzy dobrocią głównego bohatera a poczuciem sprawiedliwości tych, którzy – przynajmniej w ich mniemaniu – zostali przez niego skrzywdzeni. Jak się bowiem okazuje, dobroć nie musi się wcale spotkać ze społeczną aprobatą, gdyż zdaje się naruszać porządek wyznaczony przez sprawiedliwość.

W niniejszym tekście dobroć będę rozumiał szeroko: jako postawę moralną, „polegającą na wynikającej z miłości trosce o innych ludzi”, a także jako cechę czynu ludzkiego, którego motywem jest wartość (dobro) rzeczy, a zwłaszcza osoby, ku której ów czyn jest zwrócony². Zasadnicza dla analizy

¹ Teksty biblijne cytowane są według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, red. nauk. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, tłum. W. Borowiec [et al.], Poznań – Warszawa 1980.

² A. Dylus, *Dobroć*, [w:] *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 263.

perspektywa teologiczno-moralna zostanie uzupełniona także o elementy ekonomiczne i prawne, ponieważ istotne dla niniejszych rozważań pojęcie sprawiedliwości dotyczy kilku obszarów życia ludzkiego.

1. Złe oko zazdrości

Przyjrzyjmy się najpierw przypowieści o robotnikach (Mt 20). Wczesnym rankiem gospodarz wychodzi na główny plac miasta, aby nająć robotników do winnicy. Zatrudnionym obiecuje denara i wysyła ich do pracy. Gdy wychodzi o trzeciej godzinie dnia (czyli o dziewiątej według współczesnej rachuby czasu), znów spotyka beczynnie stojących. Tych także wysyła do winnicy, składając jednocześnie obietnicę: „co będzie słuszne, dam wam”. Ta sytuacja powtórzy się jeszcze trzykrotnie: o szóstej, dziewiątej i jedenastej godzinie dnia, czyli o dwunastej, piętnastej i siedemnastej. Wieczorem gospodarz woła swego rządcę i każe wypłacić pieniądze począwszy od ostatnich zatrudnionych aż do pierwszych, a więc zaczynając od tych, którzy najmniej pracowali. Gdy przyszli ci, którzy zostali najęci około godziny jedenastej, otrzymali po denarze, ale podobnie było też z robotnikami z godziny dziewiątej i szóstej. Gdy więc przyszli ci, którzy pracowali od świtu, spodziewali się, że dostaną proporcjonalnie więcej, ale i ci otrzymali tylko po, obiecany zresztą, denarze. I zaczęli szemrać przeciwko gospodarzowi, mówiąc: „Ci ostatni jedną godzinę pracowali, a zrównałeś ich z nami, którzyśmy znosili ciężar dnia i spiekoty”. Czy należy im się dziwić? Roszczenia robotników najemnych z przypowieści wydają się słuszne. W końcu „sprawiedliwość jako podstawowa zasada współżycia między ludźmi polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy”³. Tak też zdaje się sugerować sam gospodarz, który do robotników trzeciej, szóstej, dziewiątej i jedenastej godziny mówi: „a co będzie słuszne, dam wam”. Można założyć, że mówił tak po kolei do wszystkich, których najmował. Jest to zgodne z zasadami sprawiedliwości wymiennej, która „reguluje stosunki między osobami fizycznymi według zasady równości między tym, co dajemy, a tym, co otrzymujemy”⁴. W tym przypadku słuszność zapłaty winna się opierać na proporcjonalności wysiłku włożonego w pracę. Tak też – jak się zdaje – myśleli sami robotnicy pierwszej godziny dnia, którzy – otrzymawszy taką samą wypłatę jak wszyscy inni robotnicy – zbuntowali się przeciwko gospodarzowi. To prawda, że pierwotnie umówili się o denara. W tym momencie nie wiedzieli też, czy gospodarz będzie jeszcze zatrudniał i jaką

³ H. Witczyk, A. Dylus, *Sprawiedliwość*, [w:] *Słownik teologiczny*, op. cit., s. 263.

⁴ *Ibidem*, s. 264.

zapropnuje stawkę następnym robotnikom. Prawdą jest jednak także i to, że sytuację tych, którzy pracowali tylko jedną godzinę, gospodarz zrównał z sytuacją tych, „którzy znosili ciężar dnia i spiekoty” – jak sami słusznie zaznaczają. Być może zbuntowali się także najemnicy z innych godzin – z szóstej i dziewiątej – przecież też mogli czuć się pokrzywdzeni, choć zapewne dużo mniej niż ci zatrudnieni z samego rana. W ich przypadku poczucie krzywdy mieszało się prawdopodobnie z wdzięcznością za to, że dostali tyle samo, co pierwsi. Tak czy inaczej, sprawiedliwość wymienna nakazywałaby wziąć pod uwagę czas pracy i wielkość włożonego wysiłku. Zgodnie z nią, ci ostatni powinni dostać co najwyżej 1/12 z tego, co zarobili ci, którzy najęli się jako pierwsi. Ale wszyscy dostali tak samo. Jeśli właściciel winnicy kontynuowałby taki sposób rekrutacji robotników, to prawdopodobnie miałby coraz większe trudności z ich zatrudnianiem. Zyskałby bowiem opinię bardzo nieprzewidywalnego pracodawcy. Jednego dnia wystarczy przyjść na ostatnią chwilę, by zarobić jak za dniówkę. Być może jednak na drugi dzień gospodarz zmieni zasady i zacznie płacić proporcjonalnie. W końcu nikt nie będzie chciał przychodzić pracować, gdyż tak zupełnie uznaniowe warunki pracy i płacy nie dają żadnej pewności co do zarobku, a w związku z tym wcale nie motywują do zatrudnienia się.

Czego spodziewali się robotnicy ostatniej godziny – tego dokładnie nie wiemy. Skoro gospodarz powiedział, że da im „to, co słuszne”, to zapewne mieli świadomość, że najprawdopodobniej nie dostaną tyle samo, co robotnicy pierwszej godziny dnia. Wydawało się to przecież logiczne, słuszne i sprawiedliwe. Tak przynajmniej utrzymuje Craig S. Keener, który o robotnikach zatrudnianych w kolejnych godzinach pisze: „Robotnicy ci oczekiwali mniejszej zapłaty od pełnej dniówki”⁵. Wiemy natomiast, co sobie myślał młodszy syn, zwany marnotrawnym – bohater drugiej przypowieści – gdy wracał do domu. Miał świadomość, że nie jest już godzien nazywać się synem swojego ojca i że jedyne, co mu się należy, to status najemnika. Tego domaga się przecież sprawiedliwość wobec kogoś, kto za życia ojca domaga się spadku po nim – majątku, który należy się przecież dopiero po śmierci. Ten, kto w ten sposób opuszcza ojca, nie ma prawa nazywać się już synem. A jednak po powrocie syna do domu ojciec nie odplaca mu tym, co – jak sądzi sam syn – słusznie mu się należy. Nie czekając na wyjaśnienia i usprawiedliwienia, ojciec wybiega naprzeciw niego, pierwszy rzuca mu się na szyję (nie odwrotnie!), a następnie każe przynieść szatę, pierścień i sandały, zabić utuczone cielę, zwołać muzykantów, ucztować i bawić się.

⁵ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 53.

Reakcja starszego syna na radość ojca jest znana. Zaczął czynić ojcu wyrzuty, gdyż uznał jego decyzję za głęboko niesprawiedliwą. Wypomina ojcu, że jemu – mimo wierności, wszak nigdy nie przekroczył ojcowskiego przykazania – nigdy nie dał koźlęcia, aby się zabawił z przyjaciółmi. Jak komentuje Benedykt XVI: „Nie może mu [starszemu synowi – przyp. A.D.] się mieścić w głowie, że temu utracjuszowi [...] teraz bez okresu próby i pokuty od razu urządza się wspaniałe święto. Sprzeciwia się to jego poczuciu sprawiedliwości. Jego wypełnione pracą życie wydaje się bez znaczenia w zestawieniu z brudną przeszłością drugiego”⁶. Starszy brat szybko dokonuje porównania między swoją postawą a postawą młodszego brata oraz między nagrodą, jaką jeden i drugi otrzymał: z jednej strony wierność, a jednocześnie nigdy żadnego koźlęcia, by się zabawić z przyjaciółmi, z drugiej zaś strony – roztrwoniony majątek i utuczone ciele niejako „w nagrodę”. Jezus nie opowiedział dalszych losów fikcyjnych braci. Można się jednak spodziewać, że trudno byłoby starszemu bratu żyć z tą jawną dla niego niesprawiedliwością.

Ojciec z przypowieści mógłby powtórzyć do swego starszego syna słowa, które wypowiedział gospodarz winnicy do jednego z robotników pierwszej godziny dnia: „Chcę też i temu ostatniemu dać tak samo jak tobie. Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?” Ten sam sens zawiera się przecież w zapewnieniu skierowanym do starszego syna: „Ty zawsze jesteś przy mnie i wszystko moje do ciebie należy. A trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się”. Starszy syn jest jak robotnik pierwszej godziny dnia, który ponosi wszystkie trudy, młodszy – jak najemnik z ostatniej godziny, który przychodzi niemal na gotowe.

Niezadowolenie robotników pierwszej godziny Jezus wyraża określeniem „złe oko”. Grecki przymiotnik *ponēros* tłumaczony bywa jako „zły, diabelski, niegodziwy, złośliwy”, ale także jako „zazdrosny”. Polskie przekłady akcentują jeden bądź drugi aspekt znaczeniowy tego przymiotnika. I tak Biblia Tysiąclecia i Biblia Jerozolimska mówią o „złym oku”, Biblia Warszawsko-Praska o „patrzaniu ze złością”, Biblia Poznańska, podobnie jak tłumaczenie Romana Brandstaettera, z kolei o „patrzaniu krzywo”, a przekład księdza Józefa Homerskiego i Biblia Paulistów – o „zazdrosnym oku”. Słowniki podkreślają jednak, że słowo to odnosi się zawsze do zła. Przymiotnik *ponēros* jest derywacją od rzeczownika *ponos*, który oznacza „ból”, a dosłownie „coś, co jest wypełnione bólem”, przez co podkreślona

⁶ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 179.

zostaje niemożność uniknięcia nieszczęścia, które zawsze jest skojarzone ze złem⁷. Jak podkreśla Keener: „«złe oko» było powszechnie stosowanym idiomem oznaczającym «chciwe oko», tj. skąpstwo”⁸. W tym kontekście wyrażenie to jest więc „synonimem człowieka egoisty, który zazdrości dobra, jakie spotyka bliźniego”⁹.

Wyrażenie „złe oko” jest związkiem frazeologicznym, który często pojawia się w miejscach paralelnych Biblii. Interesujący jest kontekst jego użycia w Księdze Powtórzonego Prawa: „Strzeż się, by nie powstała w twym sercu niegodziwa myśl: «Blisko jest rok siódmy, rok darowania», byś złym okiem nie patrzył na ubogiego twego brata, nie udzielając mu pomocy. On będzie wzywał Pana przeciwko tobie, a ty obciążysz się grzechem” (Pwt 15,9). Judaizm znał instytucję darowania długów, które dokonywało się w roku szabatowym. Był to mechanizm prawny, który miał przywracać sprawiedliwość społeczną. W powyższym cytacie prawodawca przestrzega, aby ta norma współżycia społecznego nie przesłaniała obowiązków wynikających z nakazu miłości bliźniego. Miłość bliźniego idzie zawsze przed normą społeczno-prawną. Z kolei Księga Przysłów przestrzega: „Człowiek o złym oku jest chciwy bogactwa, a nie wie, że bieda przyjdzie na niego” (Prz 28, 22). Trzeba też pamiętać o słowach samego Jezusa, który odwoływał się do symboliki oka: „Światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!” (Mt 6, 22-23). „Dla Hebrajczyka – zauważa Homerski – serce było siedzibą myśli, sądów i zamiarów dobrych i złych. Oko zaś dla serca było jakby oknem na świat i organem, przez które serce komunikowało się ze światem i okazywało na zewnątrz swoje reakcje”¹⁰. W tym kontekście „złe oko” jawi się jako uzewnętrznienie zła, które jest w człowieku. Jedynie bowiem zło może być zazdrosne o dobro. Takim więc samym „złym okiem” czy też „okiem zazdrosnym”, jakim spoglądał zawiedziony robotnik na gospodarza, patrzył zapewne także starszy syn na poczynania swojego ojca.

Czy reakcja robotników pierwszej godziny była uzasadniona? Edward Szymanek w swoim komentarzu do Ewangelii utrzymuje, że nie, gdyż nie można się dopatrywać niesprawiedliwości w postępowaniu właściciela: „Nikogo nie skrzywdził. Zapłata dana robotnikom pracującym przez cały

⁷ Zob. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 272.

⁸ C. S. Keener, op. cit., s. 53.

⁹ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, s. 279.

¹⁰ Ibidem.

dzień była dotrzymaniem umowy. Dobroć właściciela objęła wszystkich. Wolno mu tak uczynić, bo dysponuje swoją własnością. Gospodarz zatem jest i sprawiedliwy, i dobry¹¹. To prawda, trzeba jednak zauważyć, że swoją sprawiedliwość okazuje jednemu, a dobroć – drugiemu, co wcale nie niweluje poczucia krzywdy, lecz jedynie je wzmacnia. Obie strony bowiem – najmujący i najęci – do tej samej sytuacji przyjęli zupełnie różne kryteria oceny wynikające z odmiennych strategii.

2. Strategia odwetu i strategia miłosierdzia

Akcja obu przypowieści rozgrywa się w świecie hebrajskim, w którym porządek prawny oparty był na sprawiedliwości jako podstawowej zasadzie społecznej. Jak pisze Tomáš Sedláček w swojej *Ekonomii dobra i zła*, horyzont moralny Żydów Starego Testamentu ograniczał się wyłącznie do życia doczesnego, dlatego w rozumieniu judaizmu wszelka odpłata za uczynione dobro czy popełnione zło musiała się dokonać w życiu ziemskim¹². Dobrym przykładem takiego rozumienia jest rozmowa między Jezusem a Jego uczniami, która miała miejsce podczas spotkania z niewidomym od urodzenia. Uczniowie na jego widok pytają Jezusa: „«Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on czy jego rodzice?»” (J 9,2). Jezus odpowiada: „«Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego [...]»” (J 9,3), przeciwstawiając się tym samym deterministycznemu rozumieniu związków między jednym złem – grzechem, a drugim – chorobą. Według uczniów, zło otrzymane (odbierane) w postaci choroby może być jedynie karą za zło uczynione (wychodzące).

Podobnie myśleli przyjaciele sprawiedliwego Hioba, którzy przyszli, aby go „pocieszyć” w sytuacji, gdy został dotknięty chorobą, utratą majątku, śmiercią dzieci. Jak pisze Jan Paweł II, starzy znajomi Hioba:

starają się przekonać go, że skoro dotyka go tak wielorakie i tak straszliwe cierpienie, zatem musiał dopuścić się wielkiej winy. Cierpienie bowiem – mówią – przychodzi na człowieka zawsze jako kara za przestępstwo; zostaje ono zesłane przez bezwzględnie sprawiedliwego Boga i znajduje swoje uzasadnienie w porządku sprawiedliwości. Można powiedzieć, że starzy przyjaciele Hioba chcą nie tylko jego przekonać o moralnej słuszności zła, ale usiłują niejako sami wobec siebie obronić moralny sens cierpienia. Cierpienie w ich oczach może mieć sens wyłącznie jako kara za

¹¹ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 119.

¹² Zob. T. Sedláček, *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, tłum. D. Bakalarz, Warszawa 2012, s. 80.

grzech, wyłącznie więc na gruncie sprawiedliwości Boga, który odpłaca dobrem za dobro, a złem za zło. Punktem odniesienia jest w tym wypadku nauka zawarta w innych Księgach Starego Testamentu, które ukazują cierpienie jako karę ze strony Boga za grzechy ludzkie¹³.

W opinii przyjaciół Hioba wyraża się przekonanie mówiące, że obiektywny ład moralny domaga się kary za przestępstwo, za grzech i winę. Z tego punktu widzenia cierpienie jest niejako „złem usprawiedliwionym”, gdyż jest zasłużoną karą wymierzoną tu i teraz. Przekonanie tych, którzy wyjaśniają cierpienie jako karę za grzech, znajduje swe oparcie w porządku sprawiedliwości: temu, kto czyni dobrze – dobrze się dzieje, a temu, kto czyni źle – źle się dzieje.

Zło odbierane traktowane jednak było nie tylko jako zewnętrzna kara (sankcja), ale najpierw jako wewnętrzna konsekwencja czynu. Jak zauważa Gerhard von Rad:

[...] jak wszystkie ludy starożytności, tak i Izrael cierpienie i zło ujmował w ramach określonego związku przyczynowego. Żył najgłębsze przekonanie, że z chwilą popełnienia jakiegoś niegodziwego czynu wprawione zostaje w ruch zło, które wcześniej czy później musi dotknąć samego sprawcy. Zło jest wywoływane więc przez sam czyn wywierający wpływ na los człowieka, co więcej, jest niejako częścią tego czynu¹⁴.

Myślenie takie znajdowało swoje uzasadnienie w zapewnieniach danych przez samego Boga u początków istnienia Narodu Wybranego. Zachowywanie Jego poleceń miało gwarantować życie i błogosławieństwo, odstąpienie od Bożych nakazów – krótkie życie i śmierć (zob. Pwt 30, 15-18). Jak pisze Rajmund Pietkiewicz:

postępowanie zgodne ze słowem Bożym, czyli prawem przymierza zapisanym w Torze, już w doczesności winno przynieść Izraelowi wiele pożytków, wśród których największym jest życie, ale na razie nie wieczne, lecz doczesne, w pokoju i dobrobycie zagwarantowanym przez Boże błogosławieństwo. I odwrotnie: odrzucenie Bożych nakazów pociąga za sobą śmierć i doczesne nieszczęście¹⁵.

Takie przyczynowo-skutkowe myślenie o złu (i dobru) przenoszono także na płaszczyznę ekonomiczną, wskazując tym samym na ścisły związek

¹³ Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, n. 10

¹⁴ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 323.

¹⁵ R. Pietkiewicz, *Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga* (Mdr 3,1). *Idea odpłaty a zmartwychwstanie i życie wieczne w Starym Testamencie*, [w:] *Ad imaginem Tuam*, red. W. Irek, Wrocław 2012, s. 301.

ekonomii z moralnością. „Nic w gospodarce nie pomaga tak jak sprawiedliwość. Przestrzeganie zasad i moralne życie opłacają się pod względem materialnym” – tak opisuje to żydowskie rozumienie związku moralności i ekonomii Sedláček¹⁶. Ponieważ Żydzi – inaczej niż później chrześcijanie – przynajmniej na początku nie znali idei życia przyszłego i pośmiertnej odpłaty, „nie było możliwości [...] przenoszenia spłaty za dobre lub złe uczynki w formie rekompensaty przychodzącej pośmiertnie [...]. Mowa o sprawiedliwości odnosi się do ram doczesnego życia na ziemi. Moralną odpowiedzialność należy ponieść w ziemskim życiu”¹⁷. Świadectw takiego myślenia wiele jest choćby w literaturze mądrościowej i w psalmach. Oczywiście, że Żydów interesowała „zagadka powodzenia bezbożnych” (por. Ps 49, 5), która rodziła istotne wątpliwości wobec dobroci Boga. „Pociechą jest to, że Jahwe podtrzymuje pobożnego, pozostaje jego Bogiem we wszystkich sytuacjach życiowych i nawet śmierć nie może zniszczyć zaoferowanej mu wspólnoty życia”¹⁸. Jak zauważa ksiądz Rajmund Pietkiewicz, próba rozwiązania tej zagadki szczęśliwego życia bezbożnych „nie wykraczała więc wyraźnie poza ramy doczesności. Odpłata za uczynki miała się ziścić w życiu doczesnym, choć czasami mogło to nastąpić w ostatniej chwili życia (Ps 27, 13)”¹⁹. „Dobro i zło, które dostaje się w udziale człowiekowi – pisze z kolei Werner Sombart – istnieje tylko na tym świecie, Bóg może karać, może wynagradzać, ale tylko dopóty, dopóki człowiek żyje na ziemi. Tutaj zatem musi się dziać dobrze sprawiedliwemu, tutaj musi bezbożny doznawać cierpienia”²⁰. Mimo że najmłodsze księgi Starego Testamentu znają już myśl, iż „ostateczna odpłata za czyny dobre i złe następuje dopiero w życiu po śmierci”²¹, trzeba podkreślić, że perspektywa odpłaty doczesnej dominuje w mentalności żydowskiej aż do czasów Jezusa, który w swoim Kazaniu na Górze ostatecznie odrzuca starotestamentalne *ius talionis* (zob. Mt 5, 38-42; Kpł 24, 19n.).

Strategia „oko za oko, ząb za ząb” wydawała się najbardziej adekwatna wobec ekonomiczno-moralnych założeń życia społecznego opartego na normach religijnych. Do czego może jednak prowadzić taka strategia? Odwołując się do teorii gier, Sedláček pisze:

Jeśli w grze powtarzalnej obie strony przyjmują strategię oko za oko, czyli odpłacania dobrem za dobro, a złem za zło, więcej przestrzeni zyskuje zło. Jeden czyn zły

¹⁶ T. Sedláček, op. cit., s. 80.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ G. von Rad, op. cit., s. 318.

¹⁹ R. Pietkiewicz, op. cit., s. 301.

²⁰ W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, [cyt. za:] T. Sedláček, op. cit., s. 80.

²¹ R. Pietkiewicz, op. cit., s. 301.

(nawet przypadkowy) powraca później echem. Nie ma pewności, czy słaba fala zła zniknie, czy też rozrośnie się i powstanie niszczycielski sztorm. Odpłacanie złem za zło nie umniejsza go, lecz potęguje. Dla porównania, w grze Nalebuffa strategia miłosierdzia prowadzi do minimalizacji zła w znacznie większym stopniu niż wet za wet albo oko za oko [...]²².

Sedláček odwołuje się tutaj do tak zwanego dylematu więźnia, który musi wybrać pomiędzy współpracą z drugim więźniem, podejrzanym o wspólne popełnienie przestępstwa, a zdradą. Najbardziej „opłacalną” strategią jest zdradzanie (oszukiwanie) drugiego więźnia, gdyż zawsze przynosi to zmniejszenie wyroku, bez względu na to, czy drugi więzień również zdradzi, czy też nie. Wśród badaczy teorii gier dotychczas dominowało przekonanie, że w przypadku powtarzalności tej gry, najbardziej skuteczna jest strategia „wet za wet”, czyli nieustanne odwzajemnianie taką samą decyzją, jaką w poprzedniej rundzie podjął przeciwnik (zdrada za zdradę, przebaczenie za przebaczenie). Niestety, strategia ta prowadzi w efekcie do eskalacji zła, „wywoływania efektu spirali i pikowania w dół”²³. Jeden z czołowych współczesnych przedstawicieli teorii gier, Barry Nalebuff, zwraca uwagę, że z tego konfliktu, jaki rodzi dylemat więźnia, zupełnie inaczej pozwalają wyjść negocjacje oparte na chrześcijańskiej maksymie „nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe” („Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” [Mt 7, 12]). O wiele skuteczniejsze jest więc według niego podejście łagodniejsze, oparte raczej na miłosierdziu niż na natychmiastowej odpłacie. Ono bowiem w efekcie bardziej się opłaca²⁴.

Można by powiedzieć, że o ile w dziejach cywilizacji wschodniej za najskuteczniejszą strategię moralną uchodziła zasada „oko za oko, ząb za ząb”, to dopiero Jezus w swym nauczaniu zaproponował strategię bardziej otwartą na współpracę, którą to strategię można sprowadzić do słów: „Nie stawiajcie oporu złemu” (Mt 5, 38), czy też „dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą (Łk 6, 27). Nauczanie Jezusa wprowadza bowiem poważną rewolucję w kwestiach moralnych, a jest nią idea przebaczenia, które odtąd winno być nie tylko przymiotem Bożym, jak to było w Starym Testamencie, ale także normą ludzkiego postępowania. „[...] Bóg jest w pewnym sensie niesprawiedliwy, bo przebacza. Można powiedzieć, że jest «pozytywnie niesprawiedliwy», tak jak pan, który wypłaca robotnikom niesprawiedliwie

²² T. Sedláček, op. cit., s. 157.

²³ Ibidem, s. 156.

²⁴ Zob. ibidem; por. też: A.K. Dixit, B.J. Nalebuff, *Myślenie strategiczne. Jak zapewnić sobie przewagę w biznesie, polityce i życiu prywatnym*, tłum. M. Kubalewska, Gliwice 2009.

wysokie pensje, chociaż wcale nie musi” – konkluduje Sedláček²⁵. Tak też powinien postępować człowiek: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36).

3. Bóg przeciwko sobie

Właściciel winnicy, wynagradzający robotników w tak „niesprawiedliwy” sposób, jest obrazem Boga, który przedkłada dobroć ponad obiektywną sprawiedliwość rozdzielczą. *Iustitia distributiva* nakazywałyby, aby każdy z robotników otrzymał to i tylko to, co mu się należy. Trzeba jednak pamiętać, że przypowieść nie ilustruje relacji społecznych, lecz naturę zbawienia, o czym przypomina introdukcja do przypowieści: „Albowiem królestwo niebieskie podobne jest [...]”. W decyzji właściciela winnicy, który jest *alter ego* Boga, objawia się *iustitia salutifera* (sprawiedliwość zbawcza), która wykracza ponad ekonomiczno-prawne rozumienie sprawiedliwości. „[...] sprawiedliwość Boża znacznie przekracza [...] jurydyczną koncepcję. [...] Przez sprawiedliwość i prawo oraz miłość i miłosierdzie realizują się potężne dzieła Boga dokonywane w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Dotyczy to zarówno historii w wymiarze jednostki, jak i całej wspólnoty”²⁶. To właśnie sprawiedliwość zbawcza objawia się jako niezasłużona dobroć. „Sugestia – notuje Keener – że robotnicy są chciwi, ponieważ właściciel był szczodrym dobroczyńcą, była upokarzającą odprawą. Żydzi podkreślali, że Bóg, który jest jedynym prawowitym właścicielem wszystkiego, udziela każdemu, jak chce”²⁷. Oczywiście, takie rozumienie Bożej sprawiedliwości znane jest już w Starym Testamencie. Jak zauważa Andrzej Jaśko, prócz nagradzania i karania, „Bóg okazywał swoją sprawiedliwość, wypełniając swoje obietnice i obdarowując naród wybrany zbawieniem”²⁸.

Ta zbawcza dobroć Boga, wykraczająca ponad jurydycznie rozumianą sprawiedliwość, objawia się także w drugiej z omawianych tutaj przypowieści. Posłużmy się komentarzem Jana Pawła II z encykliki *Dives in misericordia*:

W przypowieści o synu marnotrawnym nie występuje ani razu słowo „sprawiedliwość”, podobnie jak w tekście oryginalnym nie ma też wyrażenia „miłosierdzie”. A jednak w sposób ogromnie precyzyjny stosunek sprawiedliwości do tej miłości, która objawia się jako miłosierdzie, zostaje wpisany w samą treść ewangelicznej

²⁵ T. Sedláček, op. cit., s. 157.

²⁶ S. Rabiej, *Sprawiedliwość miarą prawa*, [w:] *Wobec sprawiedliwości*, red. S. Rabiej, Opole 1999, s. 46.

²⁷ C.S. Keener, op. cit., s. 53.

²⁸ A. Jaśko, *Sprawiedliwość w Starym Testamencie*, [w:] *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. P. Jaroszyński, Lublin 2009, s. 163.

przypowieści. Tym jaśniej widać, iż miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską. Syn marnotrawny z chwilą utraty wszystkiego, co otrzymał od ojca, zasługuje na to, ażeby – po powrocie – pracując w domu ojca jako najemnik, zapracował na życie i ewentualnie stopniowo dopracował się jakiegoś zasobu dóbr materialnych, chyba nigdy już w takiej ilości, w jakiej zostały one przez niego roztrwonione. Tego domagałby się porządek sprawiedliwości²⁹.

Ale ojciec, który w przypowieści jest obrazem Boga, przekracza ten porządek.

Tym, co w obu przypadkach wywoływało negatywną reakcję otoczenia, była zmanifestowana dobroć (przebaczenie, miłosierdzie), która – mówiąc nieco kolokwialnie – była jak kij włożony w tryby systemu opartego na sprawiedliwości rozumianej jako słuszność czy należność, według której każdy czyn domaga się adekwatnej zapłaty: dobry czy zły. Obaj bohaterowie przypowieści, zarówno gospodarz winnicy, jak i ojciec synów, wykraczają poza ten system, znoszą go, naruszają i unieważniają. Dobroć jest ponad należność, słuszność i odpłatę, wykracza ponad sprawiedliwość, przybierając tym samym kształt miłosierdzia. Jak podkreśla Aniela Dylus, istnieje ścisły związek między dobrocią a miłością. Istotnym wymiarem miłości jest pragnienie obdarowania i uczynienia szczęśliwym przedmiotu miłości, otoczenia go troskliwą opieką: „[...] «ogarnięcie» miłością, najwyższe zainteresowanie rozwojem ukochanej osoby, jej doskonaleniem się i szczęściem – jest dobrocią”. Przejawami dobroci są: życzliwość, gotowość do przebaczenia, miłosierdzie, wspaniałomyślność, gotowość do ponoszenia ofiar dla dobra drugiego człowieka³⁰.

Naturę miłosierdzia, jako cnoty wykraczającej ponad sprawiedliwość, papież Benedykt XVI wyjaśnia w Encyklice *Deus caritas est*. „W Jego [Chrystusa – przyp. A.D.] śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie”³¹. Podobną myśl znajdujemy w książce *Jezus z Nazaretu* papieża Benedykta: „Ponieważ Bóg jest Bogiem, Świętym, postępuje tak, jak nie potrafiłby postąpić żaden człowiek. Bóg ma serce i serce to, można by powiedzieć, obraca się przeciwko Niemu samemu [...]. Serce Boga przemienia gniew, a karę zamienia na przebaczenie”³².

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, n. 5.

³⁰ A. Dylus, op. cit., s. 132.

³¹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, n. 12.

³² J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, op. cit., s. 178.

Chociaż papież nie wskazuje wprost na źródło biblijne tej idei, można ją znaleźć w Księdze proroka Ozeasza: „Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim? Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11, 8-9). Polski czasownik „wzdrygać się” nie oddaje istoty tekstu hebrajskiego. Użyty tam hebrajski czasownik *haphak* wskazuje na „zwrot, zwrócenie się przeciwko”. Należałoby więc tłumaczyć: „Moje serce obraca się przeciwko Mnie” albo „Moje serce zwraca się przeciwko Mnie”, gdyż Bóg toczy walkę z samym sobą³³. W akcie miłosierdzia Bóg zwraca się przeciwko własnemu poczuciu sprawiedliwości. Występuje przeciwko samemu sobie, stając niejako w konflikcie ze sobą. Ale – jeśli tak można powiedzieć – w tym sporze to właśnie miłosierdzie bierze górę. Jak gdyby komentując słowa proroka, św. Augustyn powie: „Łatwiej jest Bogu powstrzymać gniew, aniżeli miłosierdzie”³⁴. Można więc powiedzieć, że to, co w człowieku człowiecze, to sprawiedliwość, a to, co w człowieku boskie, to miłosierdzie. Ludzka zdolność wzniesienia się ponad przyrodzone poczucie sprawiedliwości jest tym, co w człowieku jest „z Boga”.

Jan Paweł II w encyklice o miłosierdziu pisze:

Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość. To przecież doświadczenie dziejowe pozwoliło, między innymi, na sformułowanie twierdzenia: *summum ius – summa iniuria*. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości³⁵.

4. Dobro antysystemowe

Istotne pozostaje pytanie, na jakich płaszczyznach życia człowieka dobroć winna równoważyć sprawiedliwość? Czy zawsze i w każdej sytuacji? Czy da się zastosować zbawcze rozumienie sprawiedliwości, która

³³ Zob. H. Simian-Yofre, *Księga Ozeasza*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1001.

³⁴ Św. Augustyn z Hippony, *Objaśnienia psalmów*, 76, 11.

³⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, n. 12.

wyraża się w dobroci i miłosierdziu, choćby we współczesnych relacjach społecznych? Na pytanie to Józef Tischner odpowiada w swoim szkicu pod tytułem *Robespierre i siostra Faustyna*. Pisze on tak:

Ogólny punkt widzenia jest taki: zasada sprawiedliwości rządzi społecznym współżyciem ludzi, natomiast zasada miłosierdzia rządzi bezpośrednimi relacjami osobowymi. Błąd rewolucji polegałby zatem na tym, że zasady, które mogą mieć zastosowanie do bezpośrednich stosunków międzyludzkich, radykalizuje się i przenosi na poziom współżycia społecznego. Ale i odwrotnie: zasada, która powinna rządzić życiem społecznym, rości sobie pretensję do zawładnięcia bezpośrednimi relacjami międzyosobowymi. Pewnym usprawiedliwieniem ideologii rewolucyjnej może być to, że nie jest łatwo przeprowadzić ścisłą granicę między obydwoma dziedzinami³⁶.

Tischner wprowadza istotne rozróżnienie pomiędzy zasadami, które winny rządzić relacjami osobowymi, a normami współżycia społecznego. W tej pierwszej sferze należy dać pierwszeństwo zasadzie miłosierdzia, a więc dobru, które idzie przed sprawiedliwością. W drugiej sferze – zasadzie sprawiedliwości. Dlaczego takie rozróżnienie wydaje się konieczne? Dlaczego nie da się ustanowić dobroci i miłosierdzia podstawowym kryterium życia społecznego? Otóż wynika to z samej natury dobroci, która bywa trudniejsza do zdefiniowania niż sprawiedliwość.

Różne koncepcje sprawiedliwości zamykają się w następujących formułach: „każdemu to samo, każdemu według jego zasług, każdemu według jego dzieł, każdemu według jego potrzeb, każdemu według jego pozycji, każdemu według tego, co mu przyznaje prawo”³⁷. Wszystkie one są oczywiście nie do pogodzenia ze sobą, choć wszystkie odwołują się w gruncie rzeczy do tego samego kryterium – do postulatu jednakowego traktowania ludzi jako równych wobec siebie z jakiegoś przyjętego punktu widzenia. To, co różni owe koncepcje, to właśnie przyjęty punkt odniesienia, określona miara równości. Sprawiedliwość domaga się bowiem obiektywizacji, punktu odniesienia, takiej miary porównania, która byłaby podzielana przez jak największą grupę społeczną, przez co staje się mniej lub bardziej zobiektywizowana. Z kolei dobroć, miłosierdzie, miłość czy przebaczenie – wszystko to wymyka się obiektywizacji i dryfuje w kierunku łaski, a więc czegoś, co nie podlega przymusowi, nakazowi czy normie. O ile więc można mówić o mniej lub bardziej podzielanym społecznie poczuciu sprawiedliwości, którym – na przykład – muszą się kierować sądy, o tyle trudno dysponować dobrem w cudzym imieniu.

³⁶ J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015, s. 53.

³⁷ H. Witczyk, A. Dylus, op. cit., s. 263.

Nie znaczy to jednak, że na dobroć czy miłość nie ma miejsca w życiu społecznym i ekonomicznym. Tak przynajmniej naucza Kościół. Jak pisze Walter Kasper: „podczas gdy klasyczna katolicka nauka społeczna za punkt wyjścia przyjmuje ideę sprawiedliwości, Benedykt, a obecnie i Franciszek, idą krok dalej. W ujęciu niemieckiego papieża miłość nie zastępuje sprawiedliwości jako fundamentu społecznej nauki Kościoła, lecz ją pogłębia. Miłość nie uchyla sprawiedliwości, lecz jest przez nią warunkowana i wykracza poza nią. Sprawiedliwość jest miarą minimalną, miłość – miarą maksymalną zobowiązań społecznych”³⁸. Miłość – twierdzi papież Benedykt XVI – „jest nie tylko zasadą relacji w skali mikro: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także w skali makro: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych”³⁹.

Przypowieść o robotnikach w winnicy i przypowieść o synu marnotrawnym mówią w gruncie rzeczy o tym samym: że dobroć rozsądza system oparty na przekonaniu, iż każdemu trzeba oddać (jedynie) to, co mu się słuszenie należy. Nie dzieje się to jednak „bezkarnie”. Takie antysystemowe dobro rodzi u innych, owych „sprawiedliwych”, a w kategoriach sprawiedliwości słuszenie czujących się skrzywdzonymi, określoną reakcję – „złe oko”. System oparty jedynie na sprawiedliwości nie pozostaje bez natychmiastowej reakcji. Reaguje złem, a w gruncie rzeczy – zazdrością o dobro, które winno być – w rozumieniu systemu – rozdzielane sprawiedliwie, a nie zupełnie uznaniowo.

Komentując przypowieść o robotnikach w winnicy, Szymanek odrzuca alegoryczną interpretację historio-zbawczą: „[...] nie można myśleć o zazdrości, która miałaby istnieć wśród zbawionych, i o ich pretensjach wobec Boga”⁴⁰. Czy rzeczywiście taka możliwość nie istnieje? Wydaje się, że takie właśnie podejście nie jest wcale obce także wielu współczesnym chrześcijanom, którzy – w odniesieniu do zbawienia – Bożą sprawiedliwość chcieliby sprowadzić jedynie do sprawiedliwości dystrybtywnej, odrzucając jej zbawczy wymiar, który najpełniej objawia się w dobroci i miłosierdziu Boga. Możliwość odrzucenia miłosierdzia jako najwyższego wyrazu Bożej sprawiedliwości bardzo dobrze wyraził francuski pisarz Jean Anouilh w dramacie pod tytułem *L'Invitation au château* („Zaproszenie do zamku”). Między dwiema bohaterkami toczy się rozmowa o sądzie ostatecznym. Pani Desmormortes wyznaje: „Ja zawsze marzyłam o dniu sądu ostatecznego. Nagle między Błogosławionymi rozlega się hałas: «Podobno przebacza też innym».

³⁸ W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, tłum. K. Markiewicz, Warszawa 2015, s. 118.

³⁹ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, n. 2.

⁴⁰ E. Szymanek, op. cit., s. 119.

Wprawia to ich w taką wściekłość, tak bardzo porusza ich żółć, że nie mogą się powstrzymać od okropnych przekleństw. W tym samym momencie zostają skazani na potępienie”⁴¹. Zazdrość o łaskę Bożą wyrażającą się w miłosierdziu jest, według nauki Kościoła, przeciwko Duchowi Świętemu. Według *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Miłosierdzie Boże nie zna granic, lecz ten, kto świadomie odrzuca przyjęcie ze skrucą miłosierdzia Bożego, odrzuca przebaczenie swoich grzechów i zbawienie darowane przez Ducha Świętego. Taka zatwardziałość może prowadzić do ostatecznego braku pokuty i do wiecznej zguby” (1864).

Takie nastawienie do miłosierdzia wynika z przekonania o własnym dobrym życiu, które wystarczająco zasługuje na nagrodę. Istotne pozostaje pytanie, skąd bierze się w kimś pewność co do takiego przekonania, pewność, która każe odrzucić miłosierdzie jako zbędne. Raz jeszcze trzeba podkreślić, że miłosierdzie nie jest czymś zewnętrznym wobec Boga, ale jest najwyższym atrybutem Jego wszechmocy, która ujawnia się w miłosierdziu, o czym przypomina nam kolekta mszalna na XXVI Niedzielę Zwykłą: „Boże, Ty przez przebaczenie i litość najpełniej okazujesz swoją wszechmoc [...]”. Wyjściem naprzeciw takiemu myśleniu może być sugestia biskupa Andrzeja Czaj, który tradycyjną formułę „Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za zła karze”, chce zamienić na: „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a na nasze zło ma lekarstwo”⁴².

Okazuje się jednak, że także w relacjach społecznych sama sprawiedliwość nie wystarcza, jest – jak to pokazuje alegoria *iustitii* – ślepa. Konieczna wydaje się ingerencja dobra, czyli sprawiedliwości zbawczej, w to zamknięte koło sprawiedliwości należnej, aby je rozerwać, a tym samym uniknąć niebezpieczeństwa przekształcenia się sprawiedliwości w odpłatę, zemstę czy odwet. Historia pokazuje zbyt wiele przykładów, gdy sprawiedliwość przekształcała się w zaprzeczenie samej siebie. Ale historia pokazuje też wiele przykładów, gdy dobroć ustrzegła sprawiedliwość od deformacji zemsty. Wystarczy przywołać słynny list biskupów polskich do biskupów niemieckich z roku 1965, w którym padają znamienne słowa: „udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”. Można tutaj także przywołać wiele inicjatyw mających na celu pojednanie wewnątrz wielu narodów i państw, których narzędziem były komisje prawdy i pojednania, jak to było w Chile, Peru, Republice Południowej Afryki czy w Timorze Wschodnim. Rządzący tymi państwami zdawali sobie sprawę, że nie zbudują nowego ładu, bazując jedynie na sprawiedliwości.

⁴¹ J. Anouilh, *L'Invitation au château*, Cambridge 1962, s. 69 (tłumaczenie własne).

⁴² A. Czaja, *Szczerze o Kościele*, Kraków 2014, s. 59.

Dobro można zmanifestować także wtedy, gdy sprawiedliwość musi być ferowana i nie można od niej odstąpić. Przypomnijmy, że do realizacji norm i zasad wynikających ze sprawiedliwości zobowiązane jest społeczeństwo, natomiast do okazywania dobra – wezwani są jego pojedynczy członkowie. W ten sposób dobro może zrównoważyć nieczułą i ślełą z natury rzecz sprawiedliwość. „W tym tkwi oryginalność chrześcijaństwa, która może wydawać się skandaliczna” – jak stwierdza Jean Delumeau⁴³, który w zakończeniu swojej książki *Wyznanie i przebaczenie* przytacza takie oto zdarzenie. Rzecz działa się w podparyskim mieście Créteil. Pewien młody człowiek zabił dziewczynę, która nie chciała za niego wyjść za mąż. Podczas procesu rodzice dziewczyny oświadczyli, powołując się na ewangelię, że pragną zaadoptować mordercę ich córki. Stało się to – jak notuje Delumeau – „przed oniemiałym ze zumienia trybunałem i publicznością”⁴⁴. Czy ktoś spojrział na nich „złym okiem”? Nie wiem. Delumeau nic nie wspomina o negatywnych reakcjach zebranych. Pozostaje mieć nadzieję, że nikt „złym okiem” nie spoglądał na rodziców zamordowanej dziewczyny tylko dlatego, „że są dobrzy”. Złe oko to przecież nic innego jak oko Złego.

**“Is your eye evil because I am good?”
On a Possible Reaction to Goodness**

Summary

In the parables of the workers in the vineyard and of the lost son, Jesus shows the relationship between goodness/forgiveness and justice. The protagonists of the two parables: the workers of the first hour as well as the elder son were expecting justice, while the vineyard owner and the father of the lost son showed goodness which rises above justice. This attitude triggers off “evil eye” of those whose sense of justice is disturbed. Whilst the Old Testament assumed the “eye for eye” rule as the fundamental social strategy, Jesus changes into the strategy of “do to others as you would have them do to you”. History shows that justice which is not counterbalanced by goodness, mercy, and forgiveness may deform into revenge, retaliation, vengeance. Although justice is still the basic norm of the society, it is goodness that should dominate in individual relations, even if it causes a negative reaction of those who construe goodness as injustice (trans. Agnieszka Piskozub-Piwosz)

⁴³ J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 1997, s. 112.

⁴⁴ Ibidem.