

## MIEDZY BOGIEM A MAMONĄ: PIENIĄDZ W PIŚMIE ŚWIĘTYM

W Ewangeliach Jezus mówi wiele na temat pieniądza. Czy pieniądz, którym posługują się ludzie, może objawić nam jakiś rys obrazu Boga? Niebezpieczne pytanie! Sam termin ten występuje ponad 20 razy w Ewangeliach, a zagadnienie jako takie — ponad 50 razy. Słowa Jezusa, dotyczące pieniądza, nie mogą ująć uwagi, gdyż są wypowiedzane w gwałtowny sposób. Tak jakby należało rozciągnąć na wszystkie przypadki atmosferę z oczyszczenia świątyni, wypędzenia handlarzy i — zgodnie z Janową wersją wydarzenia — incydent rozrzucenia monet bankierów (J 2, 15; Mt 21, 12; Mk 11, 15; Łk 19, 45). Wszakże prawdziwym paradoksem jest to, że w innych okolicznościach Jezus okazuje wzorcową „postawę cywilną”. Nie potępia płacenia podatku okupantowi rzymskiemu (Mt 22, 21; Łk 20, 25; Mk 12, 17) i sam płaci należność wynikającą z Prawa (Mt 17, 27). Jada nawet z celnikami (Łk 19, 5) i ma przyjaciół pośród ludzi bogatych, do których należy faryzeusz Szymon (Mt 26, 6; Mk 14, 3), czy też Józef z Arymatei (Mt 27, 57; Mk 15, 43; Łk 23, 50; J 19, 38).

Pozorna sprzeczność między ostrością w wypowiedziach i łagodnością w postępowaniu Jezusa zasługuje na głębszą analizę. Już na pierwszy rzut oka wyłaniają się w Ewangeliach trzy płaszczyzny: potępienie, stałe postępowanie oraz zastosowanie obrazu pieniądza w przypowieściach, w których symbolizuje on na swój sposób Królestwo Boże. Powstaje pokusa oddzielenia od siebie tych trzech płaszczyzn, ponieważ wszystkie one są wewnątrznie spójne, a zarazem względem siebie niemożliwe do pogodzenia. Jednakże taki sposób podejścia, choć pasuje do racjonalistycznej ideologii naszych czasów, mijałby się z istotą rzeczy. Nie chodzi tu oczywiście o pogodzenie chrześcijaństwa z pieniądzem, ani też o to, by zabiegać dla siebie o bogactwa po to, by wzbogacać innych. W 1937 r., podczas prezentacji swej sztuki teatralnej *L'échange*, w której pieniądz odgrywa centralną rolę, Paul Claudel określił dwuznacznie pieniądz jako „rodzaj materialnego sakramentu, któ-

\* Étienne Perrot, kapłan Towarzystwa Jezusowego, jest ekonomistą i profesorem w Instytucie Katolickim w Paryżu. Do jego ostatnich dzieł należą książki: *La séduction de l'argent*, Paris 1996; *Le Chrétien et l'argent*, Assa-édition 1994.

ry przekazuje nam władzę nad światem, umożliwiając sprawowanie kontroli nad naszym upodobaniem do rzeczy krótkotrwałych”<sup>1</sup>. Jeśli panowanie nad światem oznacza władzę nad innymi, to pieniądz — zwrócony przeciwko Bogu — pomaga w realizacji dążenia do panowania. Jeśli zaś panowanie nad światem — rozumiane w sensie Janowym — oznacza ascezę, władzę nad sobą samym, to owa wypowiedź poety staje się zrozumiała tylko na tle pogańskiej wizji świata. Takie jest właśnie zadanie, które stoi przed nami: nauczyć się posługiwać pieniędzmi jako znakiem Królestwa Bożego, jako odbiciem Bożego oblicza.

### Bezkompromisowe potępienie

„Biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą. Biada wam, którzy teraz jesteście syci, albowiem głód cierpieć będziecie” (Łk 6, 24-25). Czy można złożyć na karb „społecznego Ewangelisty” tę jedyną w swoim rodzaju wypowiedź? Słowa podobnie stanowczego potępienia, choć ujęte w nieco bardziej umiarkowanym tonie, znajdują się też w Ewangelii Mateuszowej: trudno jest bogatemu wejść do Królestwa niebieskiego (Mt 19, 23; por. też Mk 10, 23; Łk 18, 24). I uczniowie Chrystusa muszą dokonać wyboru między Bogiem a Mamoną (Mt 6, 24; Łk 16, 13). Zdobycie całego świata nie ma wcale sensu, jeśli jest ze szkoda dla duszy (Łk 9, 25). Stąd też Jezus pokazuje swym uczniom tylko jedną drogę do zbawienia, a jest nią wyrzeczenie się wszystkich dóbr (Łk 14, 33), wymóg postawiony nieodwołalnie bogatemu młodzieńcowi (Mk 19, 21).

Na bazie takich negatywnych wypowiedzi zrodziła się profetyczna tradycja chrześcijańska, której echa docierają także do naszych uszu, wzmocnione jeszcze przez Ojców Kościoła. Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Grzegorz Wielki, Augustyn, Izydor z Sewilli, wszyscy oni wskazują na dystans dzielący świat pieniądza od ducha Chrystusowego. Ambroży z Mediolanu mówił: „Nie z twojego dajesz ubogiemu, ale oddajesz mu to, co jest jego. Sam używasz tego, co jest wspólne, dane na użytek wszystkich. Ziemia należy do wszystkich, nie tylko do bogatych”<sup>2</sup>.

Te pełne oskarżenia słowa mogłyby prowadzić do tego, co socjolog Max Weber nazwał etyką przekonania, tym bardziej że

<sup>1</sup> P. Claudel, prezentacja sztuki *L'échange*, wystawionej w 1937 r. przez S. Pitoëffa. Gallimard, *Oeuvre théâtrale*, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, 1992, s. 1300.

<sup>2</sup> Św. Ambroży, *Mowa 8*, cytowana przez papieża Pawła VI w encyklice *Populorum progressio*, nr 23.

przekonanie nie musi się wcielać w konkretne uwarunkowania historyczne, wpływające z odpowiedzialności względem wszystkich, a zwłaszcza względem najbardziej słabych i bezbronnych. W tej kwestii przykład Jezusa służy jako właściwy kontrpunkt.

### Postawa Syna Bożego

Radykalność ewangelicznych wypowiedzi nie ujawnia się bezpośrednio w codziennym życiu Jezusa. Jako cieśla i syn cieśli (Mt 13, 55; Mk 6, 3), Jezus nie należał do bardzo biednej rodziny. Potępienie pieniądza nie posuwa się u Niego aż do zniesienia wspólnej kasy, gdyż w małym gronie Jego uczniów Judasz był skarbnikiem (J 12, 6). Łukasz zaś ze swej strony zauważa, że niektóre zamożne kobiety, takie jak Joanna, żona Chuzy, zarządcy u Heroda, „usługiwały im ze swego mienia” (Łk 8, 3). Znani są też bogaci przyjaciele Jezusa, do których należy Józef z Arymatei, Nikodem i Szymon faryzeusz. Te ustępstwa w stosunku do dóbr materialnych ze względu na potrzeby codziennego życia głęboko wpisują się w naukę społeczną, która wymaga szerszego komentarza. Okazuje się bowiem, że nawrócenie, do którego Jezus wywa swych przyjaciół, nie zawsze ich prowadzi do porzucenia wszystkich bogactw.

„Nie zdobywajcie złota ani srebra, ani miedzi do swych trzósów” — poleca Jezus swym uczniom wysyłanym do głoszenia Dobrej Nowiny (Mt 10, 9). Słowa te jednak wskazują bezpośrednio na prawdę, że robotnik jest godzien swojej zapłaty. Pieniądz znika tu, aby dać miejsce temu, co ma prawdziwą wartość, a mianowicie przyjaźni. „Po co zabierać ze sobą pieniądze, skoro zostanieie przyjęci w imię moje?” — zdaje się mówić Jezus. Jediną słuszną zapłatą misjonarza jest Pan, który przebywa w jego sercu, którego można spotkać na jego szlaku i u tego, kto go przyjmuje.

To odwrócenie stanu rzeczy pozwala zarazem zrozumieć przyczynę i skandal tak wielu kontaktów z grzesznym światem. Posiłek z ludźmi pieniądza stanowi okazję do udzielenia pierwszych pouczeń na początku publicznej działalności Jezusa. Zarzuca się Mu bowiem, że jada z celnikami (Mk 2, 16; Łk 5, 30; Mt 9, 11), w związku z czym On odpowiada, że właśnie na tym polega Jego misja. Obraz bliźniego nie sprowadza się zresztą do jakiejś kolekcji jednostek, lecz łączy się ściśle z kontekstem społecznym i politycznym, którego Jezus nie kwestionuje. Stwierdza nawet: „któż Mnie ustanowił sędzią albo rozjemcą nad wami?” (Łk 12, 14). Można się było spodziewać, że przypomni On podstawowe zasady

dotyczące porzucania bogactw, lecz nic takiego nie uczynił. Jezus poprzestaje tylko na podkreśleniu niebezpieczeństwa, jakie płynie z chciwości. Nawet nie podważa systemu podatkowego. Płaci należność za siebie i swego ucznia (Mt 17, 27), a zgodnie z formułą, która przeobraziła się w przysłowie i została przekazana przez wszystkich trzech synoptyków, nakazuje „oddać Cezarowi to, co należy do Cezara” (Mt 22, 21; Mk 12, 17; Łk 20, 24).

W żadnym wypadku nie chodzi tu o traktat z ekonomii politycznej. Podobnie jak ma się rzecz w całej Ewangelii, Jezus przekazuje Dobrą Nowinę. Pytanie zadane Jezusowi zawierało w sobie pułapkę: czy wolno płacić podatek okupantowi? Gdyby odpowiedział: „tak”, stanąłby po stronie kolaborantów. Jeśliby zaś odpowiedział: „nie”, umieszczono by Go pośród buntowników. Odpowiedź Jezusa zdążyła w zupełnie innym kierunku: zdaje się oddzielać dziedzinę polityczno-ekonomiczną od sfery religijnej; jak gdyby zwyczaj płacenia podatków był Mu zupełnie obojętny. Jezus w swej odpowiedzi zwraca się z pytaniem do tych, którzy zastawili na Niego pułapkę: „Pokażcie Mi monetę podatkową”. Tym sposobem oskarżyciele muszą ujawnić fakt, że posługują się monetą, która świadczy o panowaniu okupanta rzymskiego. Jezus pokazuje, że świat religijny („uczeni w Piśmie i arcykapłani”) uczestniczy w politycznym wymiarze życia ekonomicznego i systemu monetarnego. Jest to zaś wymiar, który ma swą własną logikę i bez którego świat religijny byłby niejako zdematerializowany. Innymi słowy, owo „oddajcie Cezarowi...” jawi się dalej jako warunek oddania Bogu tego, co należy do Boga.

### Zapłata za krew

Stosunek Judasza do pieniędzy pokazuje w Ewangelii postawę przeciwną do postępowania Jezusa. Trzeba przede wszystkim zaznaczyć, że Judasz nie jest „człowiekiem pieniądza”, stojącym w opozycji do Jezusa, który uchodziłby za człowieka nie posługującego się monetą. Aby uchwycić złożony stosunek Ewangelii do pieniądza, zwróćmy zwłaszcza uwagę na wydarzenia z Ostatniej Wieczerzy. Przedłużając gest dzielenia chleba, Jezus posyła Judasza, aby poszedł wypełnić swą zdradę („Co chcesz czynić, czynź prędzej” — J 13, 26-27).

Na dźwięk monet, który dał się słyszeć w tym centralnym momencie, Apostołowie pomyśleli: „Ponieważ Judasz miał pieczę nad trzosem, niektórzy sądzili, że Jezus powiedział do niego: «Zakup, czego nam potrzeba na święto, albo żeby dał coś ubogim»” (13, 29). Jest rzeczą znamionną, że słysząc owo tajemnicze zdanie

Jezusa, skierowane do Judasza, wszyscy natychmiast pomyśleli o pieniądzu. Pieniądze zatrzasnęły wokół Judasza pierścień grzechu: najpierw były kradzieże, a potem zdrada. Wszakże Jezus korzysta z jego stosunku do pieniądza, aby za jego pośrednictwem uczynić go wolnym: nie po to, by skłonić go do popełnienia zdrady, lecz — wprost przeciwnie — aby pozwolić mu na to, co jest bardziej możliwe dla człowieka, który popadł w determinizm grzechu: aby umiał się on nawrócić. W gruncie rzeczy, gdyby wówczas Judasz się rozmyślił, mógłby wrócić do grona Apostołów i pozostać z nimi, nikt bowiem nie wiedział jeszcze, w jakim celu wyszedł. Podobnie jak główna postać jednej z Jego przypowieści, Jezus roztropnie posługuje się „niegodziwą mamoną” i również Judaszowi daje możliwość takiego jej używania.

Judasz jednak nie korzysta z tego. Wchodzi w niego szatan i on dopełnia zdrady. Odnajduje arcykapłanów i ustala z nimi konkretne warunki transakcji. Oni zaś „ucieszyli się i ułożyli się z nim, że dadzą mu pieniądze. A on się zgodził...” (Łk 22, 5-6). Przekazane pieniądze zdają się tu zachowywać swą rolę wyzwalającą: każą one arcykapłanom myśleć, że ich dług został spłacony i że cała wina spoczywa odtąd na samym Judaszu. Chociaż takie ich mniemanie jest tylko iluzją (ponieważ pieniądze wyzwalały jedynie wtedy, gdy zostają oddane na cele dobroczynne), to przecież Judasz w pełni je podziela. Kiedy dokonał swej zbrodni, aby zrzucić z siebie ciężar winy, idzie oddać pieniądze (Mt 27, 3). Jednakże arcykapłani nie zgadzają się na to (Mt 27, 4), aby nie ściągnąć na siebie odpowiedzialności, z której potrafili poniekąd się uwolnić.

Jak widać wyraźnie, pieniądze nie stanowią w tych tekstach ewangelicznych zwykłego środka wymiany. Wręcz przeciwnie, sygnalizują one wolność postaci dramatu, na co zdaje się wskazywać wyrażenie użyte przez arcykapłanów: „zapłata za krew” (Mt 27, 6). Określenie to jest nie tyle realistyczną aluzją do śmierci Jezusa lub do powieszenia się Judasza, ile aluzją do życia. W rzeczy samej bowiem trzydzieści sztuk srebra stanowiło w owym czasie zapłatę za niewolnika. Nie zapłatę uiszczaną na rynku niewolników, lecz zapłatę za życie, najwyższą sumę, jaką miał winowajca zapłacić jego właścicielowi w przypadku zabójstwa. Tak oto w Męce Chrystusa krzyżują się ze sobą krew i pieniądz. W rozważaniach tych dalecy jesteśmy od formalnego zestawienia obok siebie Chrystusa i pieniądza, czego dokonują niektórzy socjologowie<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Pewien rodzaj konkurencji, jak stwierdza np. socjolog Marc Shell (1992), zachodzi między dwoma materialnymi ideałami: z jednej strony jest ideał pieniądza, środek tak bardzo skuteczny, że stał się narzędziem po-

Choć wnioski takiej socjologii są dosyć sugestywne, to jednak przesłania ona całkowicie ambiwalentny charakter pieniądza, którym można posłużyć się i do zdrady, i do ocalenia kogoś, do nabycia sobie na własność niewolnika i do wykupienia go, a człowiek korzystający z danej mu wolności może przy jego pomocy służyć Bogu lub Go zdradzić. To nie moc Boża konkuruje z pieniądzem, lecz Jego słabość. Doświadczenie to nie znajduje miejsca w socjologicznym schemacie. „Rzuciwszy srebrniki ku przybytkowi” (Mt 27, 5), Judasz chce pokazać, że nie przyznaje się do osobistej odpowiedzialności za dokonaną zdradę. Wszakże właśnie ten gest prowadzi go nie do przebaczenia, jak w przypadku Piotra na dziedzińcu Kajfasza (Łk 22, 61), lecz do samobójstwa (Mt 27, 5b). To znaczenie pieniądza jako środka prowadzącego do zbawienia, a nie tylko jako zwykłego narzędzia władzy, otwiera nam drogę do eschatologicznej interpretacji przypowieści.

### Pieniądze w Królestwie Bożym

Ten, „kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem”, traci swe życie (Łk 12, 21). Wiele jest w Ewangeliach przypowieści, które czynią z pieniądza obraz Bożej łaski. Talenty (Mt 25, 15), które stanowią największą jednostkę monetarną w owym czasie, symbolizują tajemniczą obecność Mistrza, który odjeżdża w dalekie strony. Obecność w postaci otrzymanej łaski, a nie w postaci osobistych zdolności, gdyż nie miałyby one sensu, gdyby się ich nie odnosiło do Tego, kto jest ich przyczyną. Wszakże chodzi tu o łaskę, która oczekuje swego wcielenia w konkretne i możliwe do oceny czyny: „Panie, przekazałeś mi pięć talentów, cto drugie pięć talentów zyskałem” (Mt 25, 20). Logika darmości prowadzi do tego, że owocem owej dobrze wykorzystanej łaski jest następna, jeszcze większa łaska: „Dobrze, sługo dobry i wierny. Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię” (25, 21).

wszechnym i doskonałym, zdolnym dostosować się do każdej okoliczności i stworzyć najbardziej korzystne systemy, do tego stopnia, że sam staje się celem ludzkich zabiegów, z drugiej zaś strony jest ideał wcielonej miłości, Chrystus, który przyjął na siebie zranioną naturę ludzką. „Dla chrześcijaństwa — zauważa M. Shell — pieniądz jest szczególnie delikatnym zagadnieniem, ponieważ jest on powszechnym ekwiwalentem oraz dlatego, że stanowi on manifestację rzeczy idealnej i rzeczywistej, podobnie jak Jezus jest objawieniem Boga... Chrystus jest zatem Bogiem-Człowiekiem, przy pomocy którego chrześcijanie usiłują określić związek konflikt istniejący między dziedziną religijną i świecką, i go zażegnać”. M. Shell, *L'art en tant qu'argent en tant qu'art*, w: *Comment penser l'argent?*, Le Monde éditions 1992, ss. 103-104, 116.

Ta logika gromadzenia łaski przez tych, którzy zgadzają się wcielić ją w czyn, zdaje się — ku naszemu zdumieniu — upodabniać do dzisiejszej logiki ekonomicznej. Aluzja do pieniędzy, które powinno się złożyć w banku (Mt 25, 27), wzmacnia jeszcze zamysł opowieści, która zaczyna w tym miejscu trącić anachronizmem, kojarząc się tak bardzo z logiką kapitalistyczną. Na tym tle cudotwórczy ekonomiści w radykalnym uproszczeniu mówią o „prawie Mateuszowym”, określając nim owo banalne stwierdzenie, zgodnie z którym należy najpierw mieć pieniądze, aby z nich „zrobić pieniądze”: „Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma” (Mt 25, 29). Tymczasem w tej wypowiedzi nie chodzi wcale o analizę ekonomiczną. Samo podobieństwo wprowadza nas w błąd, gdyż powiedzenie: „pieniądz rodzi pieniądz”, jest najprostszą formułą określającą kapitalistyczny system ekonomiczny. Mała dygresja, poświęcona temu systemowi, pozwoli nam lepiej ocenić wartość szczególnego przesłania ewangelicznego.

### Dynamika pieniądza

Reasumując swą analizę systemu kapitalistycznego, Karol Marks przywołuje obraz Trójcy Świętej. Bóg Ojciec (kapitał) wysłuchuje nieustannie Boga Syna (interes), który jednoczy się z Ojcem, aby czynić tylko jedno (akumulacja kapitału). Opublikowane *post mortem* przez jego przyjaciela Engelsa analizy wzoru trójjedynego skupiają w sobie (w ostatnich rozdziałach trzeciej książki *Kapitału*) główne elementy konstytutywne wartości dodatkowej.

W pierwszej księdze *Kapitału* (jedynej opublikowanej za życia autora) wartość dodatkowa jawiła się jako zjawisko niemal cudowne. Pisząc na temat wytwarzania wartości dodatkowej, Marks czyni z niej „wartość stwarzania w procesie pracy”<sup>4</sup>. Pominąwszy samo słownictwo, znajdziemy się na gruncie logiki filozofii fizjokratycznej, którą Marks — jak wiadomo — studiował z wielkim zainteresowaniem, a którą (w duchu Oświecenia), widziała w Naturze źródło „czystego produktu”. Ten produkt czysty, w postaci pieniądza, krąży pomiędzy członkami społeczeństwa tak, jak krew krąży w ludzkim ciele. Pisząc tę pierwszą księgę *Kapitału*, Marks upatruje źródło wartości dodatkowej nie w Naturze, lecz w robotniku. Cud proletariatu! — mógłby ktoś powiedzieć. Jednakże

<sup>4</sup> K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, księga 1, Warszawa 1951<sup>3</sup>, s. 205.

jest tu raczej naturalizm socjologiczny, ponieważ praca staje się „twórcą wartości dodatkowej” tylko i wyłącznie w ramach społecznych stosunków produkcyjnych. Problem tych stosunków społecznych Marks rozwija w swych ostatnich tekstach, opublikowanych już po jego śmierci przez F. Engelsa. Pod koniec swego życia Marks podkreśla pozytywną rolę kapitalisty w wytwarzaniu czystego zysku: „Uczyńłem z kapitalisty — pisze on — podmiot niezbędny w produkcji kapitalistycznej, pokazując wzdłuż i wszerz, że nie poprzestaje on na wyczyszczeniu i kradzieży, lecz że wymusza wytwarzanie wartości dodatkowej, tzn. że ma udział w tworzeniu tego, z czego się czerpie zyski”<sup>5</sup>. W swych uwagach wydanych pośmiertnie, dotyczących wzoru trójjedynego, Marks mówi nawet o „cywilizacyjnych funkcjach kapitału”, stwierdzając, że sprzyja on rozwojowi sił wytwórczych bardziej niż niewolnictwo lub poddaństwo<sup>6</sup>.

Te materialistyczne rozważania przyciągają uwagę na to, co K. Marks nazywał fetyszyzmem pieniądza, fetyszyzmem spowodowanym tym, że pomyłono znak z rzeczywistością społeczną, którą on niewyraźnie określa. Należy docenić religijny wymiar tej rzeczywistości społecznej. Na starożytnych monetach maltańskich grawerowano napis: *Non aes sed fides*, co znaczy: „to nie jest metal, lecz wiara” Tej właśnie publicznej wierze w wartość monety, jak powiadano w XVIII, temu nieodzownemu zaufaniu do bankierów wymieniających pieniądze, Ewangelia nadaje sens eschatologiczny. Ten zaś wymiar eschatologiczny nosi w sobie znamię przepaści, która oddziela spojrzenie czysto ekonomiczne od spojrzenia religijnego.

### Sens pieniądza

Skarb ukryty w roli (Mt 13, 44), drogocenna perła (Mt 13, 46), utracona drachma (Łk 15, 8), ostatni, którzy otrzymali zapłatę taką samą, jak ci, którzy poszli pracować w winnicy na początku dnia (Mt 20, 10), są to wszystko obrazy opisujące rzeczywistość, której nie może dorównać cena i wysiłek konieczny do jej osiągnięcia. Te paradoksalne obrazy mogą dobrze uzmysławiać darmość Królestwa Bożego.

Ta darmość uzyskuje tu postać ludzką. Nie dlatego, jakoby w upraszczającej wizji nie widać było różnicy między Chrystusem

<sup>5</sup> Tenze, *Notes sur le traité d'économie politique d'Adolph Wagner*, w: *Oeuvres complètes, Économie*, Gallimard 1968, t. 2, s. 1534.

<sup>6</sup> Tenze, *Kapitał*, t. III, księga 3, cz. 2 (tłum. E. Lipińska), Warszawa 1959, s. 400.



a pieniądzem, ale ponieważ pieniądz w tych przypowieściach ewangelicznych reprezentował nieobecnego Chrystusa. Pieniądz, jako znak obecności Pana, którego powrotu oczekują słudzy, pojawił się już w przypowieści o talentach (Mt 25, 14-30; Łk 19, 12-27). Przypowieść o dobrym Samarytaninie jeszcze wzmacnia ten rys. Samarytanin, według ewangelisty Łukasza (10, 35), daje właścicielowi gospody dwa denary na miejsce swej obecności (gdyż musi kontynuować swą podróż), stanowiące też skuteczny znak współczucia. Uwaga ta mogłaby zapewne wyjaśnić interpretację sugerowaną w XV wieku przez Mikołaja z Kuzy, który przypisywał hostii charakter niemal numizmatyczny <sup>7</sup>.

Nieco dalej posuwa się przypowieść o nieuczciwym rządcy (Łk 16, 1-13). Używając pieniędzy swego pana na rzecz swych partnerów w handlu, rządcza nie zwraca się przeciwko Bogu na korzyść pieniądza. On nie zagarnia dla siebie pieniędzy. Według wszelkiego prawdopodobieństwa, każąc każdemu z dłużników swego pana poprawić sumę widniejącą w zobowiązaniu, on nie obniża jej w sposób dowolny, lecz zrzeka się części stanowiącej jego osobisty zysk, którą spodziewał się otrzymać ich kosztem, i nie domaga się od nich niczego więcej, jak tylko zwrotu rzeczywistej należności. W tym kontekście wdzięczność, której oczekuje od nich w zamian, jest w pełni uprawniona, na tyle, na ile opiera się ona nie na niesprawiedliwości, lecz — wręcz przeciwnie — na przywróceniu sprawiedliwości. Można też znaleźć jeszcze inne obrazy, które czynią z pieniądza znak przyszłego Królestwa Bożego: mocarz (Belzebub) nie pozwalający wykraść ze skarbcza swego domu (uwięzionych przez niego dusz, które wyzwala „mocniejszy” — czyli Chrystus: Łk 11, 21), sługa wierny, którego Pan ustanawia nad swymi dobrami (Mt 24, 47; Łk 12, 44), roztropność, z którą należy posługiwać się „niegodziwą mamoną”, są to wszystko symbole pełni, którą usiłuje (choć niedoskonale) zobrazować bogactwo ziemskie. „Jeśli więc w zarządzie niegodziwą mamoną nie okazaliście się wierni, prawdziwe dobro kto wam powierzy?” (Łk 16, 11).

I odwrotnie, gdy znak wchodzi na miejsce symbolizowanej przezeń rzeczy, gdy nie odnosi do innej rzeczywistości, lecz zatrzymuje na sobie, wtedy wkrada się szatańska fascynacja. Zamiast odgrywać właściwą sobie rolę *sym-boliczną*, która ma za zadanie jednoczyć, pieniądz — wręcz przeciwnie — zaczyna spełniać funkcję *dia-boliczną*, która oddziela i izoluje. Przypowieść o Siewcy, przekazana przez trzech synoptyków, ukazuje pieniądz

<sup>7</sup> Por. M. Shell, dz. cyt., s. 111.

na tle tej logiki śmierci. Ciernie obrazują troski wywoływane przez bogactwo (Łk 8, 14), bądź też płynące z nich pokusy (Mt 13, 22; Mk 4, 19). Kusiciel opanowuje pragnienie i skłania do narcyzmu, mami złudnymi mirażami i wprowadza człowieka w iluzoryczną autonomię. Podobnie, jak było w przypadku Harpagona oczarowanego wielkością skarbów ukrytych w szkatułce, ułuda bogactwa uniemożliwia zobaczenie w pieniądzu znaku innej relacji, która mogłaby się stać drogą do zbawienia. Tak oto syn marnotrawny widzi tylko to, co jemu przypada w udziale (Łk 15, 12), a jego starszy brat wylicza swe zasługi (Łk 15, 29) i w konsekwencji żaden z nich nie zdaje się na miłość ojca. Bogacz natomiast, z innej przypowieści, zbyt późno zauważył, że Bóg ukrywa się (parafrazując słowa Mistrza Eckharda) w pragnieniu ubożego Łazarza (Łk 16, 21).

### Dług a pieniądze

Czy wobec dłużników można wydać nieodwołalny wyrok, znak Królestwa Bożego, czy też okazać im łaskawość? Oto dylemat. Wypowiedzi Jezusa pomagają wszakże dokonać właściwego wyboru. „Pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając” (Łk 6, 34). „Pozyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną, aby gdy wszystko się skończy, przyjęto was do wiecznych przybytków” (16, 9). „Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę” (12, 33). Można by nawet rzec, że przy pomocy pieniędzy powinno się utworzyć wokół siebie sieć dłużników. I w takiej sytuacji myśli się natychmiast o pracy bankiera, który chętnie pożycza, aby z procentu uzyskać stosowny dochód. Jednakże w Ewangeliach nie o to chodzi, ponieważ dłużnicy nie będą płacili pieniędzmi, lecz uznaniem tego, co w geście dawcy miało charakter boski. O ile słynna maksyma: „Dawajcie, a będzie wam dane” (Łk 6, 38) może rodzić nieporozumienia, o tyle słowa skierowane do bogatego młodzieńca są zupełnie jednoznaczne: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną” (Mt 19, 21). Wszystkie te nakazy podkreślają dług moralny.

W każdym razie taki moralny dług i pieniądz mają coś ze sobą wspólnego. Rzeczywistość tę podkreśla szczegół, zgodnie z którym należy sprzedać przed daniem, co zakłada transakcję monetarną. Dług i pieniądz wiążą się ze sobą z dwóch przyczyn. Najpierw, ponieważ pieniądz pozwala umorzyć dług. Ma zatem moc zwolnić człowieka — jak powiadają prawnicy. Płacę i staję się wolnym. Po drugie zaś, ponieważ pieniądz jest rękojmnią. Nie ma

wierzyciela bez dłużnika. Pieniądz jest rękojmią dla pewnej wspólnoty płatników. Rękojmią *na okaziciela*, gdyż w każdym momencie można z niego skorzystać przy spotkaniu ze sprzedawcą. Rękojmią powszechną, uznaną przez wspólnotę wszystkich tych, którzy akceptują mój pieniądz w spłaceniu mego długu.

O wyzwalającej mocy pieniądza mówi się od XVIII wieku — jako o nośniku dwóch wartości tak bardzo drogich Oświeceniowi, a mianowicie osobistej wolności i równości. Pieniądz pozwala uwolnić się od zależności od bliskich, a nawet przełamać więzy rodzinne, aby móc kupować dalej, u anonimowego dostawcy towaru, zgodnie z dowolnymi kryteriami ustalonymi przez tego, kto płaci. Czy to żebrak, który woli otrzymać pieniądze niż hot-doga o tej samej wartości, czy też dziecko, które wybiera kieszonkowe zamiast jakiejś konkretnej rzeczy danej mu w prezencie, oboje oni dają swym gestem do zrozumienia, że pieniądz oznacza wolność. Jest to oczywiście wolność ograniczona przestrzenią rynkową, ale przecież rzeczywista wolność (tak przynajmniej się ją odczuwa). Pieniądz wprowadza też pewien rodzaj równości. Mój pieniądz ma taką samą wartość, co twój, niezależnie od mych osobistych cech i intencji. Wiek Oświecenia bardzo daleko zabrnął w tę logikę równości spowodowanej pieniądzem. To właśnie w wieku XVIII udoskonalono technikę obliczania odsetek i aktualizację oprocentowania, która w pewnym stopniu pozwala zrównoważyć sumę pożyczki z dnia dzisiejszego z jej sumą jutrzejszą. W tej samej epoce zastosowano też rachunek prawdopodobieństwa do ubezpieczeń społecznych i po raz pierwszy stworzono system ubezpieczeń na życie, mając przy tym nadzieję, że się da — na ile to jest możliwe — złagodzić nierówności spowodowane losowymi przypadkami lub nieprzewidywanymi okolicznościami.

Ewangelie nie są przeciwne tym nowożytnym wartościom, które niesie ze sobą pieniądz. Wszakże nadają im odmienny sens, zwracając się nie ku anonimowej jednostce, lecz ku konkretnemu bliźniemu. Ani słowa nagany, ani czyny, ani też przypowieści Jezusa nie kompromitują wyzwalającej mocy pieniądza. Nie tylko powinno się spłacić swe długi, lecz — co więcej — należy oddawać z naddatkiem, czyniąc tym samym swego wierzyciela dłużnikiem. Właśnie tak postąpi Zacheusz, który zwraca poczwórnie (Łk 19, 8). Należałoby przeczytać wszystkie ewangeliczne wzmianki o pieniądzu, aby zdać sobie sprawę z tego, jak wielkiej tam nabiera on wartości w wyrównywaniu długów. Człowiek współczesny powiada: „Płacąc, jestem wolny od zobowiązań” Ewangelia natomiast sugeruje: „Płacąc, przenoszę zobowiązanie na innego”. Oto są dwie

odmienne postawy, inspirujące się dwoma różnymi mentalnościami, w których pieniądź jest tym samym i jedynym zarazem wektorem.

Jezus uczy, że nie można służyć zarazem Bogu i Mamonie (Mt 6, 24; Łk 16, 13), lecz dzieje się tak nie dlatego, jakoby między Chrystusem a pieniądzem była jakaś konkurencja. Prawdziwym motywem tego jest fakt, iż Bóg bierze pod uwagę sytuację tego, kto wie, że zawsze pozostaje dłużnikiem swego bliźniego. Mamona obrazuje natomiast iluzoryczną niezależność od mocnego. Niezależność iluzoryczną, ponieważ — jak mówił Kierkegaard — wobec Boga zawsze będę dłużnikiem. *Kazanie na Górze* skłania nas do zmiany naszego sposobu patrzenia, do uwolnienia się od wizji Boga jako niemiłosiernego Sędziego, który wtrąca do więzienia i każe zwrócić aż do ostatniego grosza (por. Mt 5, 26), aby się pojednać ze swoim bratem. Także wyzbycie się wszystkich swych dóbr przez tego, kto chce zostać uczniem Chrystusa (Łk 14, 33), jest konieczne dlatego, że uczeń jest pełen długów wobec swego Pana. A przebywanie Jezusa w domu bogatych (por. Mt 9, 10; Mk 2, 15; Łk 5, 29) należy interpretować nie tylko jako taktykę apostołską, lecz także jako uznanie zależności człowieka od Boga. W tym właśnie sensie Jezus przyjmuje posługę zamożnych kobiet (Łk 8, 3) i otwarcie posługuje się pieniędzmi (J 13, 29; Mt 17, 27).

W świetle Ewangelii, która na serio traktuje pieniądź, zauważając w nim dwuznaczne oblicze, wolność i zależność, reguła przeobrażona w przysłowie: „Kto spłaca swe długi, wzbogaca się” odzwierciedla postawę drobnomieszczanina, który śni o niezależności. Nielitościwy dłużnik (Mt 18, 24) jest obrazem każdego człowieka, który zaciągnął ogromny i niespłacalny dług wobec Boga. Przypowieść ta nie tyle budzi pragnienie uwolnienia się od takiego długu, ile potrzebę uznania go, okazując braciom takie samo przebaczenie. Należy zaprosić na ucztę tych, którzy nie będą mogli się za to odwdzięczyć (Łk 14, 13-14), oraz prosić — zgodnie ze słowami modlitwy *Ojczy nasz* — o umiejętność przebaczenia braciom w taki sam sposób, w jaki Bóg nam przebacza. Prosimy Ojca, aby darował nam winy, jako i my je odpuszczamy naszym winowajcom (Mt 6, 12; Łk 11, 4a). A jest tak dlatego, że nic nie może uiścić Bogu należnej Mu zapłaty — jak powiada psalmista, ponieważ przebaczenie winowajcy jawi się jako wyraz miłości, czy też — zgodnie z inną wypowiedzią — jako realizacja niesłuchanego przykazania.

## Niesłuchane przykazanie

Bogaty nie może być zbawiony. Tego jednak, co jest niemożliwe dla człowieka, może dokonać Bóg. Odwracając ten obraz, Apostoł pragnął, by Bóg w Jezusie Chrystusie ubogacił nas swym ubóstwem. Stajemy wobec wielkiej aporii. Jeśli się doda, że nie chodzi tu o oksymoron zestawiający obok siebie zobowiązujący nakaz i niemożliwość jego wykonania, i gdy się jeszcze stwierdzi, że Ewangelie nie uprawiają igraszki słownej, wówczas chrześcijanin nie będzie już skazany na rozdarcie między dwoma przeciwstawnymi pozycjami: między woluntaryzmem, który usiłuje spłacić swe długi, aby uzyskać wolność osobistą, i fideizmem, który ustępuje w imię wspaniałomyślności Bożej.

Na aporię pieniądza w Ewangeljach, w których jest on z jednej strony potępiony, z drugiej zaś jawi się jako symbol Królestwa, należy patrzeć w świetle danego przez Chrystusa przykazania miłości. Zdarza się więc, że grzesznica swymi uczynkami miłości pokazuje nie swój niepokój o to, iż jest dłużniczką (jak gdyby mogła zapłacić za Boże przebaczenie), lecz swe uznanie (Łk 7, 47). Podobnie też Jezus chwali wdowę, która wrzuca do skarbony świątynnej „wszystko, co miała na utrzymanie” (Łk 21, 4). Również wydając trzysta denarów na drogocenny olejek, nie czyni się krzywdy potrzebującym, ponieważ gest ten wyraża miłość, którą powinna okazywać wobec biednych najpierw grzesznica, a następnie każda inna osoba. To pokonanie aporii pieniądza w Ewangeljach przeżywa się w radości, na sposób szalonych wydatków, które nie ciążyą tak bardzo, gdyż wypływają z miłości, podczas gdy wydają się do zniesienia, kiedy wynikają z obowiązku lub są zbyt anonimowe.

Pełniejsza koncepcja pieniądza pomaga pokonać pozorne sprzeczności ewangeliczne. Pieniądz daje wolność dłużnikowi tylko wtedy, gdy przenosi na wierzyciela inny dług, kolektywny. Pieniądz przenosi władzę w formie solidarnej rękojmi. On nie jest tak po prostu, jak głosiła ideologia Oświecenia, władzą dającą osobistą wolność; jest on także częścią wolności kolektywnej, przekazanej innym, sposobem oddania się w ich ręce.

## Zbawienie a wykupienie

W starożytnym Izraelu istniała praktyka określana mianem *kopher* („wykupienie”, „odkupienie”). Kiedy ktoś nieumyślnie spowodował śmierć jakiegoś człowieka, można było zażegnać konflikt, przekazując pewną sumę pieniędzy, która oznaczała zaniechanie

zemsty dopuszczanej przez prawo (por. Wj 21, 30). Zaakceptowanie zasady *kopher* (do zastosowania której nie można było przymusić ani stronę pokrzywdzoną, ani też winną) równało się zatem ulaskawieniu, nie tyle przez zastąpienie jednej kary inną (ludzkiego życia nie da się zrównoważyć żadną sumą pieniędzy), ile przez pragnienie pojednania i odrzucenie przemocy. Sam Bóg jest gotów dać przykład takiej postawy miłosierdzia (zob. Iz 43, 3-4, tekst, który można z pożytkiem porównać ze sposobem rozwiązania konfliktu bez pojednania, ukazanym w 1 Krl 2).

W dziedzinie kultycznej, *żertwa ofiarna* otrzymuje rolę analogiczną do funkcji *kopher* w życiu cywilnym. Bóg jawi się tu jako *Goel* (Wybawca), bliski krewny, który dokonuje wykupu i „za-dośćuczynienia” za tego, kto sam nie może się wykupić.

Tym, co daje Bóg, jest *kwę* odkupienia: „Ja dopuściłem ją dla was tylko na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie” (Kpł 17, 11). Dlaczego kwę? Dlatego, że „życie ciała jest we krwi” (Kpł 17, 11. 14; por. Rdz 9, 4; Pwt 12, 23). Ponieważ człowiek powinien dać swe życie (przebaczenie nie jest możliwe bez naprawy) i zarazem „nie jest w stanie uścić Bogu ceny swego wykupu” (por. Ps 49, 8-10), Bóg sam daje rzeczywistość symbolizującą życie, aby człowiek ze swej strony mógł je dać z powrotem, wiedząc, że także ta zdolność dania jest darem Bożym: w żadnym wypadku nie wchodzi tu w grę pragnienie zysku, pod wpływem którego Bóg żądałby od człowieka daru. Jak pisze św. Ireneusz: „Pan otwarcie nauczał, iż jeśli Bóg domaga się od człowieka ofiary, to tylko ze względu na tego, który ją składa, czyli ze względu na samego człowieka”<sup>8</sup>.

W Jezusie, Baranku Bożym, który przelał swą kwę „na okup za wielu”, staje się rzeczą jawną, iż Bóg postanowił siebie samego uczynić dłużnikiem na miejscu człowieka i za niego uścić zapłatę. Jeśli więc jest zapłata, to komu została ona uiszczona? Na pewno nie Szatanowi, jak gdyby on miał prawa nad człowiekiem (wbrew dawnej teorii, która przyznawała właśnie Szatanowi pewną władzę nad nim). W gruncie rzeczy prawdą jest, że zostaliśmy nabyci za wielką cenę (1 Kor 7, 23). Wszakże logika Bożej miłości obaliła logikę dłużnika i wierzyciela. W swej ofierze paschalnej Jezus posłużył się roztropnie pieniędzem i winą na swoją korzyść, działając tym sposobem jak „Syn światłości” w ścisłym tego słowa znaczeniu i przeobrażając logikę poddaństwa „synów tego świata” w logikę zbawienia.

Drogocenny olejek, którym Jezus został namaszczony „na dzień

<sup>8</sup> Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, IV, 17, 1.

Jego pogrzebu” (J 12, 7), odpowiada innemu olejkowi, którego wartość podkreśla bliskie sąsiedztwo złota, a mianowicie olejkowi, który przynieśli Mędrcy do żłóbka Betlejemskiego (Mt 2, 11). Można by wręcz powiedzieć, że całe życie Jezusa, od żłóbka aż po grób, jest nasycone słodką wonią pieniądza. Wszakże można też stwierdzić ze słuszością, iż nigdy w Ewangeliach nie pojawia się problem pieniędzy. Chodzi w nich raczej o sprawę zbawienia. O zbawienie, które przychodzi od Boga w Jezusie Chrystusie i które się wyraża ludzkimi środkami, a pośród nich także przy pomocy pieniądza. Ewangelie mówią o nim bez uprawiania jakiegś ideologii. Wskazują raczej na to, że na pierwszym miejscu jest miłość, owa *discreta caritas*, która otwiera drogę prostą, możliwą do przejścia i niosącą zbawienie, drogę, która daleka jest od mrzonek i fascynacji.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

### Bibliografia

- M. Bellet, *La seconde humanité de l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie*, Desclée de Brouwer 1993.
- R. Minnerath, *Les chrétiens et le monde*, Paris 1973.
- L. Pareydt, *La peur de la séduction, les chrétiens et le témoignage*, Assa-édition 1993.
- A. de Salins — F. Villeroy de Galhau, *Le développement moderne des activités financières au regard des exigences éthiques du christianisme*, Cité du Vatican 1994.
- M. Shell, *Money, Language and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*, Los Angeles 1982.