

# Kazimierz Romaniuk

---

## Sprawiedliwość Boża w Liście do Rzymian

---

Collectanea Theologica 48/1, 71-81

---

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK, WARSZAWA

### SPRAWIEDLIWOŚĆ BOŻA W LIŚCIE DO RZYMIAN

Wielu egzegetów sądzi, że idea sprawiedliwości Bożej należy do najbardziej centralnych w Liście do Rzymian, co więcej, niektórzy są zdania, że list ten to po prostu traktat o sprawiedliwości Bożej<sup>1</sup>. Jednakże nadal toczą się dyskusje nad różnorodnością znaczeń wyrażenia *dikaiosyne Theou* w Liście do Rzymian.

Różnorodność tę dostrzega się łatwo nawet przy pierwszej lekturze wypowiedzi Pawła, które warto może zestawzić razem w celu ułatwienia sobie częstego odwoływania się do nich<sup>2</sup>.

- 1, 17: „W niej (= ewangelii) bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi”.
- 3, 5: „Lecz jeśli nasza nieprawość uwydatnia sprawiedliwość Bożą, to cóż powiemy?”
- 3, 21—22: „Ale teraz jawną stała się sprawiedliwość Boża, niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa, dla wszystkich, którzy wierzą”.
- 3, 25—26 „Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to pokazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej — za dni cierpliwości — wyrażała się w odpuszczeniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość i (aby pokazać), że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego kto wierzy w Jezusa”.
- 10, 3: „Albowiem nie chcąc uznać, że sprawiedliwość pochodzi od Boga, i uparczywie trzymając się własnej sprawiedliwości, nie poddali się sprawiedliwości Bożej”.

<sup>1</sup> Zob. np. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen<sup>5</sup> 1975, zwłaszcza rozważania początkowe o strukturze całego listu.

<sup>2</sup> Poza Listem do Rzymian wyrażenie *dikaiosyne Theou* występuje tylko w 2 Kor 5, 21.

A oto lista problemów, które pojawiają się najczęściej przy interpretacji wyrażenia *dikaio-syne Theou* w wyżej wymienionych tekstach: 1. Sprawiedliwość Boża: atrybut Boga czy przymiot człowieka?; 2. Sprawiedliwość a miłość Boża; 3. Dlaczego sprawiedliwość; 4. Realizm usprawiedliwienia. Studium niniejsze ma na celu syntetyczne przedstawienie sposobu prezentowania tych problemów w egzegezie dzisiejszej i ewentualne propozycje własne ich rozwiązania.

### 1. Atrybut Boga czy przymiot człowieka?

Problem zasadniczy przy interpretacji tekstów zacytowanych przed chwilą sprowadza się do pytania: czy sprawiedliwość, o której tu mowa, jest przymiotem Boga (*gen. Theou* = *gen. subiectivus*)<sup>3</sup>, czy człowieka z tym, że zaistnienie tej właściwości byłoby również rezultatem zbawczego działania Boga (*gen. Theou* = *gen. auctoris*)<sup>4</sup>. Tych, którzy opowiadają się za pierwszą ewentualnością można znów podzielić na dwie grupy: jedni sądzą, że *dikaio-syne Theou* jako przymiot Boga — to sprawiedliwość, którą Bóg okazuje wtedy, gdy wymierza człowiekowi karę za jego grzechy (*iustitia vindicativa*); inni zaś są zdania, że sprawiedliwość ta — to albo kompleksywne określenie doskonałości Bożej przekazywanej człowiekowi w dziele zbawienia (*sanctitas Dei*)<sup>5</sup>, albo że jest to tzw. *iustitia exigitiva*, czyli sprawiedliwość domagająca się kary za grzechy<sup>6</sup>, albo wreszcie, że jest to synonim miłosierdzia i dobroci Boga, który ocala człowieka, przy czym tu znów zarysowują się dwie możliwości: zdaniem jednych Bóg usprawiedliwiając człowieka stwierdza jedynie, że człowiek jest sprawiedliwy w oczach Boga (*iustitia mere forensis*), zdaniem innych sprawiedliwość Boża stanowi konkretną rzeczywistość i udzielona człowiekowi powoduje jego rzeczywistą zmianę. A oto dla większej przejrzystości tematyczne zestawienie wyżej wyliczonych rozróżnień:

<sup>3</sup> Zob. szczególnie G. Schrenk, ThWNT, II, 205 nn, przy czym autor ten notuje: „*dikaio-syne Theou*... ist nicht allein Eigenschaft Gottes in Sinne hellenistischer Statik oder im Eigenschaftssinn altprotestantischer Dogmatik; Gottes *dynamis* kommt in Frage. Sie ist ebenso effektiv wie das Zorneshandeln Gottes” (s. 206).

<sup>4</sup> W związku z tym rozróżnieniem zob. Th. Häring, *Dikaio-syne Theou bei Paulus*, Tübingen 1896. Szczególnym rzecznikiem takiego rozumienia *dikaio-syne Theou* w Rz 3, 5 jest E. Plutta — Messer — Schmidt, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Tübingen 1973; R. Bultmann, *Dikaio-syne Theou*, w: *Eregetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 470—475.

<sup>5</sup> Zob. np. R. Cornely, *In Ep. ad Rom.*, 192.

<sup>6</sup> Zob. np. J. Huby, *Saint Paul, Epître aux Romains*, 156.

SPRAWIEDLIWOŚĆ BOŻA	{ ATRYBUT BOGA (MACHT, GEN. SUBJECT.) PRZYMIOT CZŁOWIEKA JAKO WYNIK OBDAROWANIA PRZEZ BOGA (GABE, GEN. AUCTORIS)	{ <i>iustitia vindicativa</i> <i>sanctitas Dei</i> <i>iustitia exigitiva</i> <i>caritas</i>
		{ <i>iustitia mere forensis</i>  <i>iustitia realis</i>

a) Za przypuszczeniem, że zwrot *dikaioisyne Theou* w Liście do Rzymian oznacza przymiot Boga przemawia przede wszystkim tekst Rz 1, 17, w którym o pojawieniu się sprawiedliwości Bożej mówi Paweł w sposób zupełnie taki sam jak o manifestacji gniewu Bożego *orge Theou*. Wiadomo zaś, że ten ostatni to pewien — antropomorficznie przedstawiony — atrybut Boga<sup>7</sup>.

W Rz 3, 21 mówiąc o sprawiedliwości Bożej, Paweł musiał chyba pozostawać jeszcze — argumentują niektórzy<sup>8</sup> — w kręgu tych myśli, które nasuwał obficie cytowany w kontekście bezpośrednio poprzedzającym Ps 142. Otóż nie ulega wątpliwości, że wspomiana w tym psalmie sprawiedliwość jest przymiotem Boga.

b) Według niektórych tezę głoszącą, iż *dikaioisyne Theou* oznacza przymiot, właściwość człowieka odkupionego, a nie Boga zbawiającego, formalnie odrzucił Sobór Trydencki, w którego orzeczeniach znajdują się między innymi takie oto słowa: „*iustitia Dei, non qua Deus ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur sed vere iusti nominamur et sumus*”...<sup>9</sup>. Słusznie jednak zwrócono uwagę, że ojcom soborowym wcale nie chodziło o rozstrzygnięcie problemu samej natury sprawiedliwości Bożej, lecz o mocne wyakcentowanie istoty usprawiedliwienia, które polega nie na przypisaniu tylko, lecz na rzeczywistym udzieleniu nam sprawiedliwości Bożej<sup>10</sup>. Niezależnie od tego — a może jednak pod pewną sugestią orzeczenia soborowego, chociaż źle rozumianego —

<sup>7</sup> Zob. w związku z tym G. Herold, *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1, 16—18*, Bern 1973.

<sup>8</sup> „Citantur nonnulla verba Psalmi 142 (143), ad quorum rectam interpretationem plurimum confert, sicuti solet apud S. Paulum, contextus ipsius psalmi” S. Lyonnet, *De iustitia Dei in Epistola ad Romanos*, VD 25 (1947) 27. W dalszym ciągu swych rozważań wykazuje S. Lyonnet, że takie rozumienie zwrotu „sprawiedliwość Boża” było prawie jedyne w Starym Testamencie (por. Iz 45, 21; 46, 13; 51, 5; Ps 35, 7; 39, 11; 70, 2; 102, 17 itp.). W końcu pyta: „Quomodo dubitari potest, quin Apostolus termino in V. T. tam fixo et noto in contextibus tam similibus eundem sensum tribuerit?” (s. 29).

<sup>9</sup> Por. DS 1529.

<sup>10</sup> Zob. w związku z tym S. Lyonnet, *De iustitia Dei in Epistola ad Romanos 1, 17 et 3, 21—22*, VD 25 (1947) 24 nn.

większość egzegetów i teologów katolickich tak właśnie jeszcze do niedawna pojmowała naturę sprawiedliwości Bożej: jest to dar otrzymany przez człowieka od Boga, zwany dziś inaczej, po prostu łaską Bożą<sup>11</sup>. W argumentacji biblijnej zwolennicy tego stanowiska odwołują się zazwyczaj do takich tekstów paralelnych jak Flp 3, 9, oraz 2 Kor 5, 21, gdzie jest wyraźnie mowa o sprawiedliwości pochodzącej od Boga i przekazywanej człowiekowi. Szczególnie tak zdają się rozumieć niektórzy wyrażenie *dikaiosyne Theou* w Rz 3, 25—26<sup>12</sup>. Miałaby być w tym tekście rzekomo mowa o dwu okresach w dziejach ludzkości. Okres I — czas cierpliwości i tolerancji Bożej, kiedy to grzechy nie były jeszcze zgładzone i konsekwentnie ludzie wcale nie znali łaski Bożej oraz okres II — czas zbawienia, kiedy to Bóg obdarzył ludzi swoją sprawiedliwością.

c) Z analizy wartościującej te dwie alternatywne propozycje — sprawiedliwość jako przymiot Boga lub jako właściwość człowieka — zrodziło się (jak to zazwyczaj bywa w podobnych sytuacjach) rozwiązanie trzecie, syntetyzujące pewne elementy obydwu alternatyw. Tak więc sądzą niektórzy, że wyrażenie *dikaiosyne Theou* oznacza przymiot Boga zbawiającego ludzi, ale także pewną właściwość moralną tych ludzi, którzy przez chrzest i wiarę ustosunkowali się pozytywnie do działania Boga sprawiedliwego<sup>13</sup>.

Wydaje się, iż jest to rozwiązanie najbardziej właściwe, głównie dlatego, że sprawdza się w odniesieniu do prawie wszystkich wypowiedzi Pawła na temat sprawiedliwości Bożej. Tak np. sprawiedliwość objawiająca się ludziom w Rz 1, 17 — to niewątpliwie przymiot Boga, prawie synonim, antytetyczny zresztą, gniewu Bożego, wzmiarkowanego zaraz w następnym wierszu (1, 18)<sup>14</sup>. W Rz 3, 5 sprawiedliwość Boża jest niewątpliwie przymiotem Boga. Przymiot ten ujawni się szczególnie w dniu Pańskim, przy osądzeniu dobrych i złych uczynków ludzkich. Z drugiej strony o istnieniu tej właściwości Boga świadczy również postępowanie prawnego człowieka<sup>15</sup>. Hipoteza interpretacji syntetycznej sprawdza się

<sup>11</sup> Zob. G. Frutsaert, *La justice de Dieu dans saint Paul*, RSR 10 (1911) 167—182; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris<sup>o</sup> 1927, t. II, 291—295; 549 n.

<sup>12</sup> Tego zdania jest między innym M. J. Lagrange, u którego czytamy: „Il reste donc que c'est dans les deux cas la justice de Dieu communiquée, celle dont parle l'apôtre au 21” (*Saint Paul. Epître aux Romains*, 78). Zob. także A. Médebielle, *Expiation*, DBS III, 170—174.

<sup>13</sup> „Der entscheidende Schritt auf dem Wege, Paulus angemessen zu verstehen, erfolgt erst dann, wenn man der unlöslichen Verbindung von Macht und Gabe in unserem Begriff innerwird” — E. Kasemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, ZThK 58 (1961) 367—378.

<sup>14</sup> Zob. w związku z tym G. Herold, *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1,16—18*, Bern 1973, 275—329.

<sup>15</sup> Ślusznie tedy zauważa P. Bläser: „Dabei kann das eine Mal der Nachdruck mehr darauf liegen, dass es das Handeln Gottes ist, während an

chyba najbardziej przy tekście 3, 21—22: obydwa ujęcia sprawiedliwości Bożej — jako przymiotu Boga i jako właściwości człowieka — mają zastosowanie w odniesieniu do tego tekstu. To samo należy powiedzieć o tekście 3, 25—26. Jeżeli w w. 25 *dikaiošyne Theou* oznacza przymiot Boga, dokonywującego dzieła zbawienia przez Jezusa Chrystusa, to w w. 26 obydwa ujęcia tej sprawiedliwości dochodzą do głosu. W Rz 10, 3<sup>16</sup> jest najprzód mowa zdecydowanie o sprawiedliwości jako przymiocie człowieka, potem zaś sprawiedliwość Bożą, przymiot i określenie działania Bożego, jest przedstawiona jako źródło sprawiedliwości człowieka odkupionego, przy czym obydwie te sprawiedliwości — Boża i człowieka zbawionego — są przeciwstawione tzw. sprawiedliwości ludzkiej, będącej synonimem postępowania grzesznego. Otóż ten paralelizm w traktowaniu obydwu sprawiedliwości pozwala stwierdzić z całą pewnością, że wzmiankowana tu sprawiedliwość Boża jest również przymiotem Boga<sup>17</sup>.

Wszystko wskazuje na to, że owa ambiwalencja pojęcia sprawiedliwości Bożej<sup>18</sup> była zamierzona przez samego Pawła, a wobec tego hipotezę interpretacji syntetycznej uznać należy za najwłaściwszą przy wyjaśnianiu tekstów Pawła zawierających wyrażenie *dikaiošyne Theou*.

## 2. Sprawiedliwość a miłość

Kolejne zagadnienie, związane z pojęciem sprawiedliwości Bożej w Liście do Rzymian sprowadza się do pytania: jaki jest stosunek sprawiedliwości do gniewu i miłości Bożej?

a) Tak sformułowany problem pojawił się po raz pierwszy dopiero w czasach L u t r a. Nie znała go ani patrystyka ani teologia

einer anderen Stelle fast ausschliesslich das Ergebnis dieses Handelns, eben die vor Gott geschenkte Gerechtigkeit des Menschen, im Blickpunkt liegt" (Gerechtigkeit, w: Bauer BThW I, 516).

<sup>16</sup> Znaczenie tego tekstu dla zrozumienia istoty sprawiedliwości Bożej wyraźnie pomniejsza E. Grässer, ThLZ 93 (1968) 32—36 polemizując z tezami P. Stuhlmachera, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965, 11—78.

<sup>17</sup> L. Cerfaux jest zdania, że *dikaiošyne Theou* z tekstów Rz 1,17; 3, 21—22 oraz 10, 3 jest określeniem nie tyle przymiotów Boga, co pewnych wartości eschatologicznych, które staną się kiedyś udziałem wszystkich zbawionych: „Cette justice qui est un bien appartenant essentiellement à Dieu et au monde céleste, futur, devient nôtre sans cesser pour cela d'être une chose céleste... l'attention se porte sur les biens que constituent concrètement le salut" (*Justice, justification*, DBS IV, 1488). Zob. także S. Lyonnet, *De iustitia Dei in Epistola ad Romanos 10, 3 et 3, 5*, VD 25 (1947) 118.

<sup>18</sup> H. Lietzmann, na wyrażenie tej samej rzeczywistości użył po raz pierwszy formuły „schillernde Doppelbedeutung" (*An die Römer*, 52). Zob. w związku z tym Chr. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 11 n.

scholastyczna<sup>19</sup>. Pierwszy M. L u t e r wystąpił z tezą, że sprawiedliwość jest w działaniu Boga prostym zaprzeczeniem dobroci i miłosierdzia Bożego. Mówiąc inaczej: Bóg okazując się sprawiedliwym gdy dokonuje jakby zemsty na człowieku (*iustitia vindicativa*) lub ogólniej: gdy wyrównuje swoje rachunki z człowiekiem, albo jeszcze inaczej: gdy wymierza człowiekowi karę za jego grzechy. Przez grzech została bowiem naruszona równowaga w stosunkach między Bogiem a człowiekiem. Pan Bóg przywraca tę równowagę właśnie przez okazanie swojej sprawiedliwości. Przedstawiając powyższą tezę M. L u t e r twierdził, że znajduje dla niej pełne potwierdzenie u większości ojców Kościoła, wyjąwszy św. A u g u s t y n a<sup>20</sup>.

Jeżeli w czasach późniejszych byli tego zdania także niektórzy katolicy, to mieli na względzie przede wszystkim trudny tekst Rz 3,25—26. Utrzymywano niekiedy, że mowa w tym tekście o sprawiedliwości, którą Bóg okazuje wtedy, kiedy karze grzeszników i domaga się od nich poprawy życia<sup>21</sup>. Konsekwentnie autorzy ci tłumaczą Rz 3, 26 w sposób następujący: „Bóg jest sprawiedliwy mimo, że wymierza sprawiedliwość” albo: „Bóg jest sprawiedliwy, ponieważ wymierza sprawiedliwość”. Nie ma wątpliwości, że w obydwu przypadkach sprawiedliwość ma charakter karzący, windykatywny.

b) Pomijając inne względy, być może również oddziaływujące na M. L u t r a, należy zauważyć, że jego stanowisko w sposobie interpretowania pojęcia sprawiedliwości Bożej było wynikiem filozoficznego tylko — jak to sam wyznał — pojmowania tego tak bardzo ważnego teologumenu. Rzeczywiście zarówno termin *dikaiošyne*, jak i słowa jemu pokrewne, w grece i w innych językach, kojarzą się najczęściej z ideą kary, sądu, wyroku potępienia. Wiadomo jednak, że filozofia nie jest jedyną drogą do odkrywania znaczeń poszczególnych terminów. Nic tedy dziwnego, że stano-

<sup>19</sup> Zob. w związku z tym H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Rom 1,17) et iustificatio*, Mainz 1905; K. Holl, *Die iustitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes*, w: *Festschr. A. v. Harnack*, Tübingen 1921, 73—92.

<sup>20</sup> Oto wymowne zdanie M. L u t r a: „Oderam enim vocabulum istud iustitia Dei, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia ut vocant formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit” — przedmowa do dzieł własnych (wyd. P. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, I, 2).

<sup>21</sup> Oto np. F. Prat: „Dieu l'a = le Christ Jésus) publiquement constitué instrument de propitiation par la foi... pour faire éclater sa justice (obscurcie), par la tolérance de péchés qu'il a supportés avec patience pour faire éclater sa justice à l'heure actuelle... (*Théologie de saint Paul*, I, 242); podobnie wśród katolików J. Sickenberger, *Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer*, Freiburg i. Br. 1932; u protestantów M. Sanday — A. K. Headlam, J. Weiss, M. Goguel i inni.

wisko Lu tra spotkało się z dość zdecydowaną opozycją zwłaszcza ze strony egzegetów katolickich. Ci ostatni utrzymują coraz powszechniej, że sprawiedliwość jako przymiot Boga jest synonimem z jednej strony wierności, z drugiej zaś dobroci i miłości Bożej<sup>22</sup>.

aa) Rozumieniu tekstu Rz 3, 25—26 w sensie sprawiedliwości mszczącej (*iustitia vindicativa*) stoi na przeszkodzie przede wszystkim kontekst, w którym wyrażenie — zwłaszcza w 1, 18 i w 3, 21 — jest mowa o sprawiedliwości zbawczej, przedstawianej zresztą jako coś wprost przeciwnego pojęciu gniewu Bożego. Nic w tekście tym ani w całej teologii Pawła nie daje podstaw do utożsamienia gniewu Bożego ze sprawiedliwością Bożą<sup>23</sup>.

bb) Pewną odmianą miłości Bożej jest również wierność Boga względem obietnic dawanych człowiekowi. O tym, że sprawiedliwość jest synonimem wierności Bożej świadczy przede wszystkim tekst Rz 3, 5<sup>24</sup>. Zawarte w tym tekście pytanie — „Jeśli nasza nieprawość uwydatnia sprawiedliwość Bożą to cóż powiemy?” — wyraźnie nawiązuje do pytania nieco wcześniejszego: „Bo cóż jeżeli niektórzy stali się niewierni, czyż ich niewierność miałaby zniweczyć wierność Boga?” (3, 3). Tak więc Bóg okazuje się sprawiedliwym wtedy, kiedy objawia swoją wierność obietnicom, dawany zazwyczaj przy zawieraniu z człowiekiem przymierza<sup>25</sup>. Jeżeli w sytuacjach tego rodzaju, Bóg właśnie na mocy swojej sprawiedliwości karze wrogów Izraela, to dlatego, że chce być wiernym względem obietnic, które dał Izraelowi<sup>26</sup>. Wiadomo zaś, że samo przymierze oraz związana

<sup>22</sup> Traktując te przymioty łącznie S. Lyonnet posługuje się, chyba jako pierwszy, formułą następującą: „iustitia Dei est... attributum quo promissionibus fidelis remanet”. *De iustitia Dei in Epistola ad Romanos*, VD 25 (1947) 135.

<sup>23</sup> S. Lyonnet słusznie zauważa: „Etenim concedendum esse videtur auctores hanc sententiam propugnantes revera duos conceptus practice confundere scilicet irae et iustitiae, neque raro ab uno ad alterum quasi inconscie transire” — *De iustitia Dei in Epistola ad Romanos*, 25 (1947) 132.

<sup>24</sup> Chyba jako jeden z pierwszych na ten aspekt sprawiedliwości Bożej zwrócił uwagę H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh<sup>2</sup> 1900; podobnie A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart 1935. Z nowszej literatury w związku z tym tekstem zob. przede wszystkim A. Pluta, *Gottes Bundes-treue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3, 25a*, Stuttgart 1969.

<sup>25</sup> To pojęcie sprawiedliwości Bożej pojawia się dość często w Starym Testamencie. Zob. np. Iz 46, 13; 51, 6. 8; Jer 9, 23; Oz 2, 21; Ps 143, 1.3; Dn 9, 14. W Pwt 32, 4 czytamy: „Wszystkie drogi Jego są słuszne; on Bogiem wiernym, a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i Prawy”. Zob. w związku z tym J. Rouwet, *Misericordia et iustitia Dei in Vetere Testamento*, VD 25 (1947) 89—98.

<sup>26</sup> Por. np. Wj 9, 27; Iz 10, 22. Ideę wierności suponuje sprawiedliwość również w Rz 3, 21—26. Zob. w związku z tym G. Herold, *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1,16—18, 251*; H. Tye n, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen 1970, 163 nn.



z nim obietnica jest wyrazem dobroci Boga, pragnącego przybliżyć ku sobie człowieka<sup>27</sup>. Otóż ów dobroczynny, pełen miłości charakter sprawiedliwości Bożej wyrażają dosadnie takie między innymi stwierdzenia: „... zgodnie z pochwałą, jaką Dawid wypowiada o człowieku, którego Bóg usprawiedliwia niezależnie od uczynków...” (4, 6); „Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości... (5, 17); „łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego...” (5, 21).

c) Ostatnio nie brak autorów, którzy sądzą, że *dikaiosyne Theout* określa stosunek Boga do całego stworzenia. Obdarzywszy wszechświat istnieniem, Bóg ma w swej szczególnej pieczy każde stworzenie i w tym właśnie przejawia się Jego sprawiedliwość<sup>28</sup>. Nawet w tekstach, które mówią o sądzie i wyrokach Bożych sprawiedliwość jako przymiot Boga nie zatracą swego dobroczynnego charakteru głównie dlatego, że u Boga nie ma względu na osobę: każdemu odda według jego uczynków (Rz 2, 11; Ef 6, 9; Kol 3, 25; Jk 2, 1) i w tym właśnie przejawia się Jego sprawiedliwość.

d) Najpełniejszą manifestacją sprawiedliwości Bożej jest jednak, według Pawła, zbawcza działalność a zwłaszcza śmierć Jezusa na krzyżu<sup>29</sup>. I tu dochodzi do głosu synonimiczność sprawiedliwości i miłości. Śmierć Chrystusa na krzyżu jest bowiem dla Pawła nade wszystko przejawem miłości Boga Ojca do całej ludzkości oraz Jezusa Chrystusa — do Boga Ojca i do wszystkich ludzi. Chrystus Jezus dla Pawła to ten, który nas ukochał i wydał siebie samego za nas<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> O. Kuss, *Der Römerbrief*, 119.

<sup>28</sup> „Paulus zum Apostel der Völker berufen, verkündigt ein universales Evangelium, das Juden und Völkern gilt... Dieses Evangelium versteht den Christus nicht allein aus seinen Bezug auf die dem David gegebene Verheissung, sondern aus seiner Konfrontation mit Adam als dem zweiten oder letzten Adam; dementsprechend ist Gottes Gerechtigkeit als sein Heilshandeln nicht allein auf den Bund, sondern mit Schöpfung bezogen” — W. Grundmann *Zur gegenwärtigen Diskussion um das Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“ in der neutestamentlichen Wissenschaft*, Theologisches Jahrbuch 1970, 108 n; „Rechtfertigung ist für Paulus ein Schöpfungsvorgang, und zwar der Aufgang der verbindlichen Treue des Schöpfers zu seiner Schöpfung über der Existenz des einzelnen” — P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 257.

<sup>29</sup> Opinię tę podzielają egzegeci najróżniejszych odcieni. Zob. ostatnio G. Herold, *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 254 nn.; W. H. Cadman, *Dikaiosyne in Romans 3, 21—26*, Berlin 1964, 532—534.

<sup>30</sup> Swoje rozważania na temat sprawiedliwości Bożej u Pawła O. Kuss kończy w taki sposób: „Gerechtigkeit Gottes — das ist für Paulus: Gott hat sich im heilsgeschichtlichen Jetzt in barmherziger Liebe seinem Volke... zugewandt... er hat seine heils — schaffende Gnade erwiesen in seinem Handeln durch Jesus Christus... offenbart Gottes Liebe gerade als Gottes Liebe...” — *Der Römerbrief*, 121.

### 3. Dlaczego sprawiedliwość?

Lecz owa bliskość treściowa dwu przymiotów Bożych — sprawiedliwości i miłości — każe się z kolei zastanowić, dlaczego Paweł w ogóle wprowadził do swej teologii to tak wieloznaczne pojęcie sprawiedliwości, tym bardziej, że wieloznaczność owa była do przewidzenia ze względu na bardzo szczególne miejsce tematu sprawiedliwości w teologii judaistycznej. Referując tę teologię Paweł sam mówi o sprawiedliwości Prawa: „Izrael, który zabiegał o prawo usprawiedliwiający (*nomon dikaiosynes*), do celu Prawa nie doszedł” (Rz 9, 31)<sup>31</sup>. Istnieje więc w pełni uzasadnione przypuszczenie, że miał Paweł jakieś — i to ważne — powody, dla których wprowadził pojęcie sprawiedliwości Bożej do swych rozważań w Liście do Rzymian<sup>32</sup>.

a) Jednym z tych powodów — być może najważniejszym — zdaje się być polemika z żydującymi. Ci ostatni utrzymywali, że na miano sprawiedliwego zasługuje tylko ten, kto zachowuje Prawo. Otóż wiadomo, że w przekonaniu Pawła nie ma nic bardziej błędnego od tej tezy. Pragnąc wykazać jej niesłuszność, musi Paweł posługiwać się językiem i terminologią podobną do tej, której używali propagatorzy wspomnianej przed chwilą tezy: całą Ewangelię nazywa również sprawiedliwością lub sprawiedliwością Ewangelii. Lecz podczas gdy Żydzi mówili o swojej sprawiedliwości, jako że posiadali ją na mocy własnych uczynków, żaden wyznawca Chrystusa nie mógł się chlubić własną sprawiedliwością; jest to sprawiedliwość będąca darem Bożym czyli rezultatem działania Boga, do którego przymiotów najzakomitszych należą dobroć i miłosierdzie.

b) Istnieje też przypuszczenie, że Paweł usprawiedliwia się niejako publicznie ze swojego własnego, dawnego sposobu myślenia. Jako jeszcze do niedawna faryzeusz — i to wyróżniający się gorliwością — też w Prawie pokładał Szawel całą nadzieję. Obecnie wartościuje ten sposób rozmowania<sup>33</sup>.

Tezy tej nie podtrzymuje jednak dziś zbyt wielu autorów. Wydaje się natomiast, że rolę zasadniczą odegrała chęć nawiązania kontaktu terminologicznego z żydującymi.

<sup>31</sup> Warto też zauważyć, że w Liście do Galatów, który porusza przecież problematykę podobną do Listu do Rzymian, termin sprawiedliwość pojawia się tylko jeden raz, i to też jako cytat poglądów jednej z głównych tez teologii judaistycznej (por. Ga 2,21).

<sup>32</sup> Zob. w związku z tym S. Lyonnet, *Dei iustitia Dei in Epistola ad Romanos*, VD 25 (1947) 33.

<sup>33</sup> „Aber Paulus muss sich doch hier zuerst vor seinem eigenen ehemaligen Denken rechtfertigen und seine ganze Theologie wurzelt in dieser radikalen Klärung der Gesetzesfrage”. W. Schrenk, ThWNT, II, 205,

#### 4. Realizm usprawiedliwienia

Tu z kolei nasuwa się nowe pytanie: jeżeli człowiek nie może powiedzieć, że posiada własną sprawiedliwość, to czy tzw. sprawiedliwość Bożą można uważać w ogóle za jakąkolwiek rzeczywistość? Czy w gruncie rzeczy nie można by rozumować w sposób następujący: wiadomo, iż mimo przyjęcia chrztu, człowiek nie wyzwala się całkowicie spod prawa grzechu; lecz pozostaje grzesznikiem do śmierci. Jeżeli Bóg mimo to usprawiedliwia go, to jedynie w tym sensie, że ogłasza go sprawiedliwym. Inaczej nie mógłby udzielić mu zapłaty wiecznej, zakładając, że człowiek będzie pokładał ufność niezachwianą w zasługach czyli w sprawiedliwości Chrystusa. Tak więc sprawiedliwość Boża w odniesieniu do człowieka posiada charakter wyłącznie zewnętrzny, imputacyjny<sup>34</sup>.

Próbując zająć właściwe stanowisko wobec powyższej argumentacji przyznać należy, że jest rzeczywistość coś paradoksalnego w określeniu terminem *dikaioisyne* daru Bożego. Lecz określenie to nie jest tylko pewną odmianą prawnej fikcji. To, co od Boga otrzymujemy, jest rzeczywistością, dzięki której człowiek jest w stanie być istotnie sprawiedliwym w oczach Bożych lub jeszcze inaczej: jest to rzeczywistość, dzięki której człowiek może swoim życiem ukazywać doskonałości Boga zwane inaczej sprawiedliwością<sup>35</sup>. Sprawiedliwość, o której mowa w związku ze zbawieniem człowieka, posiada jak już mówiliśmy, charakter przymiotu nie tylko Boskiego, lecz także ludzkiego, stanowi integralną część nowej osobowości ludzkiej, co Paweł stwierdza dość jednoznacznie między innymi w tym oto tekście: „Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo jednego wszyscy staną się (*katastathesontai*) sprawiedliwymi” (Rz 5, 19). Czasownik *kathistemi* nie ma nic wspólnego z orzecnictwem sądowym. Jest to termin pochodzenia raczej filozoficznego.

<sup>34</sup> Jest to w streszczeniu rozumowanie M. Lutra i wielu nawet dzisiejszych protestantów. T. Beer, w sposób chyba trochę uproszczony, usiłuje zbliżyć Lutra do katolicyzmu, gdy między innymi pisze: „Rechtfertigung versteht Luther weder als forensischen Freispruch noch als ockhamistische acceptatio” — *Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung*, w: *Theologisches Jahrbuch 1967*, 558. Nieco wcześniej autor ten, cytując następującą wypowiedź Lutra: „Wir sagen, dass die Erbsünde, obwohl sie imputative nachgelassen ist und so weggenommen wird...” (*tamże*, 557). Zob. jednak J. Lortz, *Luthers Römerbriefvorlesungen. Grundanliegen, tamże*, 246 n.

<sup>35</sup> „La justice qui juge, la misericorde qui pardonne sont des attributs divins. La justice qui sauve en pardonnant ne peut se nommer de ce nom gue parce que son terme est la justice ne venant pas de l'homme, mais cependant pénétrant dans l'homme pour lui être acquise par fii” — M. J. Lagrange, *Saint Paul, Epître aux Romains*, 121.

Oto w kilku punktach wyniki naszych rozważań:

1. Wyrażenie *dikaiošyne Theou* w Liście do Rzymian oznacza pewien przymiot Boga, przejawiający się w działaniu, które ma za przedmiot człowieka i w wyniku którego człowiek partycypuje niejako we właściwościach samego Boga.
2. Sprawiedliwość Boża nie jest przeciwieństwem, lecz swoistym synonimem zbawczej miłości Boga.
3. Paweł posłużył się pojęciem sprawiedliwości, z natury dość niejednoznacznym, gdyż, być może, chciał znaleźć wspólny język w polemikach z żydującymi. Nie wykluczone, że chodziło mu również o pewne skorygowanie swojego jeszcze faryzejskiego zapatrywania się na sprawiedliwość Bożą.
4. O rzeczywistości, a nie pozornym tylko charakterze, usprawiedliwienia świadczy nade wszystko bardzo wyraźne stwierdzenie, że wskutek usprawiedliwienia człowiek staje się sprawiedliwym.

**LA JUSTICE DE DIEU  
DANS L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL  
AUX ROMAINS**

L'expression *dikaiošyne Theou* dans l'Épître aux Romains signifie l'attribut se manifestant dans les actes divins qui ont comme objet l'être humain et grâce auxquels l'homme est capable de participer aux perfections de Dieu Lui-même. La justice de Dieu n'est pas opposition mais synonyme de l'amour de Dieu.

Paul se sert de la notion de justice assez ambiguë en elle même parce qu'il voulait trouver un langage commun dans sa polémique avec les judaïsants. Il n'est pas exclu qu'il voulait aussi corriger ses anciennes fautes à propos de la justice de Dieu. La constatation que par la justification l'homme devient juste permet de considérer la justice de Dieu comme une réalité concrète.