



Dwa oblicza sprawiedliwości Bożej (Rz 3,25n)

W niemalże powszechnej opinii egezetów Rz 3,21–31 jest jednym z kluczowych tekstów dla rozumienia przesłania św. Pawła o usprawiedliwieniu. Stanowi on odpowiedź na swoisty impas przedstawiony we wcześniejszej części Listu, wynikający z faktu niemożności usprawiedliwienia z uczynków Prawa, co Autor wyraża w stwierdzeniu: *z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego [Boga] oczach. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu* (3,20). W ten sposób kończy się partia Listu zajmująca się sprawami uczynków pogan w odniesieniu do prawa naturalnego (1,18–32) oraz uczynków Żydów w odniesieniu do prawa mozaistycznego (2,17–3,20)¹.

W wierszu 3,21 św. Paweł ukazuje zaś zupełnie nową perspektywę, która objawiła się w zbawczym działaniu Boga właśnie na tle zarysowanej uprzednio krytycznej sytuacji². Ta partia tekstu (3,21–31) w swej pierwszej części (3,21–26), od strony strukturalnej stanowi jednolitą wypowiedź złożoną z kilku członów³. Jest to jednak tekst, który przedstawia pewne trudności egezytyczne co do struktury, syntaksy jak i semantyki. Spowodowane jest to zarówno faktem, że Autor Listu w 3,25n przytacza fragment zaczerpnięty z tradycji, który wkomponowuje w tok swego myślenia i pisanie oraz koncentracją licznych terminów o znacznej nośności teologicznej⁴.

Druga część tego tekstu (3,27–31) ma inny, to znaczy bardziej bezpośredni czy kolokwialny charakter. Stanowi swoistą diatrybę, wyrażającą aplikację prze-

¹ Przyjmujemy następującą artykulację pierwszej części doktrynalnej Listu: temat (1,16n), kilkuczłonowe przedstawienie antytetyczne (1,18–3,20) i wskazanie rozwiązania (3,21–31) oraz ilustrację skrypturystyczną (4,1–25).

² Wyraża to formalnie przysłówek czasowy *νυνί* wraz z enklityką *δέ*.

³ Więcej na temat struktury tego tekstu zob. R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 269.

⁴ Zob. np. E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEKNT), Göttingen 2003, 133. Więcej zob. Jewett, 270n. Tam też informacje o propozycjach rekonstrukcji tekstu przedpawłowego i wyodrębnienia dodatków Pawłowych.

słania pierwszej części i prowadzi do ostatecznej sentencji, wyrażonej w w. 31, na temat nowej relacji między Prawem a wiarą. Cały ten tekst, począwszy od w. 21, stanowi climax rozumowania św. Pawła przeprowadzonego w dotychczasowej części Listu (1,16–3,20), który jednocześnie wprowadza w dalszy ciąg argumentacji⁵.

Jak już zostało powiedziane, w pierwszej części wspomnianego fragmentu jawią się kwestie egzegetyczne wynikające z faktu kompilacji tego tekstu z wykorzystaniem wcześniejszego materiału z liturgii czy z przepowiadania. Z tego powodu występują w nim uproszczenia bądź powtórzenia⁶. W konsekwencji tekst domaga się wyjaśnienia⁷. Trudności koncentrują się w okresie zdaniowym sformułowanym w wierszach 25 i 26. Wiersze te gramatycznie tworzą zdanie względne zależne od dopełnienia poprzedniego zdania i – merytorycznie odnosząc się do Osoby Chrystusa Jezusa – stanowią proklamację nowego objawienia sprawiedliwości w obecnym czasie przez wiarę, ukazaną na tle poprzedniego, innego sposobu traktowania wykroczeń za czasu cierpliwości Boga.

Trudności w rozumieniu, a w konsekwencji w przekładzie tego tekstu polegają głównie na tym, że z jednej strony zostają wskazane dwa różne okresy czasowe (etapy) co do rodzaju objawienia się sprawiedliwości Boga, które są sobie niejako przeciwstawione, a z drugiej stwierdza się brak bliższego określenia czy sprecyzowania sposobu objawiania się tej sprawiedliwości. I tak mamy wyróżnione dwa etapy historii (ekonomii) zbawienia: czas cierpliwości Boga (ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ) i czas obecny (ἐν τῷ νῦν καιρῷ). Oczekuje się więc wskazania na specyfikę (sprecyzowanie sposobu) objawiania się sprawiedliwości Bożej w każdym z tych okresów oraz określenia różnicy w tym objawianiu się. Tymczasem wyraźne sprecyzowanie sposobu zostaje podane tylko w pierwszym przypadku, czyli za cierpliwości Bożej. Wyraża je termin *παρέσις*. Jednak termin ten nie jest jednoznaczny, co stwarza trudności w jego rozumieniu. W drugim przypadku, czyli „w obecnym czasie”, takiego określenia brak.

Krótko ujmując, problem sprowadza się do tego, czy termin *παρέσις*, odnoszący się do pierwszego okresu, należy rozumieć jako odpuszczenie grzechów na równi z *ἄφεσις*, czy też ma on inne znaczenie, a jeśli tak, to jakie⁸. Gdyby

⁵ Będzie nią ilustracja skrypturystyczna (swoisty *maszal*) w rozdziale 4, a następnie – począwszy od 5,1 – zostanie podjęta tematyka objawienia miłości Boga.

⁶ Takim jest paralelne, niemalże identyczne, podwójne sformułowanie: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (w. 25) i πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (w. 26).

⁷ Można wziąć jako przykład przekład BT, który jest trudny do zrozumienia bez dodatkowego komentarza czy wyjaśnień.

⁸ Trzeba zaznaczyć, że termin *ἄφεσις* nie należy do języka Pawłowego. Dwukrotne występowanie sformułowania *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν/ἁμαρτημάτων* (Kol 1,14 i Ef 1,7) można uważać za paralelne i należące do języka deuteropaulinów czy ogólnego języka pierwotnego

bowiem miał oznaczać odpuszczenie – odnosząc się do grzechów dawniej popełnionych (czyli do sytuacji określonej jako będąca pod znakiem cierpliwości Boga) – w sensie przebaczenia, na równi z objawieniem sprawiedliwości Bożej, takiej jak w czasie obecnym (czyli wynikającej ze zbawczego wydarzenia dokonanego w Jezusie Chrystusie), to nie byłoby racji objawienia nowego sposobu tejże sprawiedliwości. To jednak stanowi zasadniczą tezę wypowiedianą przez Apostoła w tej części Listu, która właśnie w tym miejscu uzyskuje swój climax – począwszy od wiersza 21, w szczególności w ww. 25n, z praktycznym zakończeniem wyrażonym w retorycznym pytaniu w w. 31.

Gdy przeglądamy przekłady i interpretacje tego tekstu widzimy, że idą one w dwóch rozbieżnych kierunkach. Pierwszy zdaje się nie rozróżniać sposobów objawienia się sprawiedliwości Bożej, przekładając termin *πάρεσις* pojęciami wyrażającymi odpuszczenie grzechów, co sugeruje zbyt daleko idące utożsamianie ekonomii zbawienia przed Chrystusem i po Chrystusie. To zaś stoi w sprzeczności z główną tezą Listu. Drugi kierunek natomiast widzi czas cierpliwości Bożej jako czas pobłażliwego traktowania grzechów i pozostawiania ich bez karania, co prowadzi do zbytniego przeciwstawiania tych dwóch ekonomii, tak jakby nie miały one bliższego związku. To z kolei niewystarczająco wskazuje na jedno źródło usprawiedliwienia i stopniowość realizacji całej ekonomii zbawczej⁹.

Kościoła. Podobnie też czasownik *ἀφιέναι*, tak często wyrażający w NT odpuszczenie grzechów, występuje u Pawła tylko jeden raz, i to w cytacie ze ST (Rz 4,7).

⁹ W języku polskim oddają *πάρεσις* przez „odpuszczenie” (lub „odpuszczać”) m.in.: Biblia Gdańska (Gdańsk 1632), Biblia Tysiąclecia (wydanie V i wcześniejsze), Przekład Ekumeniczny NT (Warszawa 2001), Przekład dokonany z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła (Częstochowa 2008). Natomiast Biblia Wujka (wydanie trzecie poprawione, Kraków 1962) przekłada: „Bóg znosił cierpliwie przeszłe grzechy”; Ks. S. Kowalski (Warszawa 1982) podaje przekład: „W cierpliwości swojej Bóg zaniechał był kary za dawniejsze grzechy”. Biblia Warszawsko-Praska (Warszawa 1997) mówi o „pobłażliwym znoszeniu grzechów popełnionych kiedyś”. Przekład zaś w Komentarzu Żydowskim do Nowego Testamentu (Warszawa 2004, s. 526) brzmi: „Bóg w swej cierpliwości odniósł się wyrozumiale [ani nie karząc ani nie odpuszczając] do grzechów popełnionych w przeszłości”. Przeciwstawienie tych dwóch sposobów widać też w interpretacji tego tekstu w Komentarzu Praktycznym do Nowego Testamentu, Poznań–Kraków 1999, s. 23n, gdzie m.in. czytamy: „Tak więc jeśli ST jest czasem cierpliwości Bożej, to NT uznać należy za epokę miłosierdzia Bożego”. Zob. także wyjaśnienia w Katolickim Komentarzu Biblijnym, Warszawa 2002, 1274n. Przeglądając przekłady w Bible Works spotykamy te, które przekładają *πάρεσις* przez rzeczowniki wyrażające odpuszczenie grzechów (np. EIN, IEP, LND, MGK, VUL). Z drugiej strony mamy przekłady takie jak: „God ... had left the sins committed beforehand unpunished”, „il a patienté et laissé impunis les péchés des hommes” lub podobne (np. BFC, LSG, MNT, NIB, NIV, NJB, SCH, TOB).

1. Spojrzenie na tekst Rz 3,25n

1.1. Propozycja artykulacji tekstu

Wiersze 25 i 26 stanowią rozbudowany okres zdaniowy, wprowadzony przez zaimek względny w bierniku, zależny od poprzedzającego je datiwu ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ten fakt wskazuje m.in. na użycie przedpawłowego materiału¹⁰, co też jest jedną z przyczyn złożoności tego tekstu. Zdanie względne: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ [τῆς]¹¹ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, stanowi punkt wyjścia dla dalszej części tekstu. Może więc być więc traktowane jako zdanie główne z rozwinięciem. Rozwinięcie to dokonuje się w trzech elementach, z których dwa pierwsze to równoważniki zdaniowe o charakterze celowym bądź skutkowym, a trzeci to podwójny accusativus z infinitiwem o znaczeniu skutkowym¹². Tak mamy kolejno:

1. εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων²⁶ ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
2. πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ,
3. εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Widzimy, że w tych trzech członach, a zwłaszcza w dwóch pierwszych występują pewne paralelne odpowiedniki¹³. To zauważalne odpowiadanie sobie niektórych elementów pozwala na dalszą „artykulację” tekstu. Jawią się jednak pewne trudności, gdyż te odpowiedniki nie są pełne i nie w każdym przypadku jednoznaczne. Nie ulega wątpliwości, że paralelizm zachodzi między wyrażeniami: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ i πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, mimo różnych partykuł wprowadzających i obecności lub braku rodzajnika przed rzeczownikiem ἔνδειξις. Dalej odpowiednikami są dwa określenia cza-

¹⁰ Podobnie jak to mamy np. w Flp 2,6 i Kol 1,15. Dalsze elementy to: obecne w tym krótkim tekście trzy hapaxlegomena (ἰλαστήριον, πάρεσις i προγεγονότα ἁμαρτήματα) oraz przynajmniej dwa określenia, które domagają się bliższego dookreślenia w języku Pawłowym w tym kontekście (προτίθησθαι i αἷμα).

¹¹ Niektóre lekcje nie mają rodzajnika.

¹² Zob. więcej w C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, Vol. I, Edinburgh 2001 (reprint with corrections), 208 oraz E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, (KEKNT), Göttingen 2003, 136. Ten ostatni uważa końcowe zdanie za celowe, a poprzedzający je równoważnik zdaniowy za Pawłowy dodatek do wcześniejszego tekstu (s. 133).

¹³ H. Schlier traktuje 25a jako zdanie główne, które jest rozwinięte w dwóch określeniach (Bestimmungen) celowych zbudowanych „nicht ganz parallel”: εἰς ἔνδειξιν (25b) i πρὸς τὴν ἔνδειξιν (26a). Zdanie skutkowe (26b) kończy całość (*Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 109).

su, czyli okresu historii zbawienia: ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ i ἐν τῷ νῦν καιρῷ¹⁴. W drugim członie dla pełnej paralelności brakuje odpowiednika sformułowania: διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων. To sformułowanie w pierwszym członie zdaje się określać „zastosowanie” czy wyrażanie się sprawiedliwości Bożej na etapie cierpliwości Bożej, który należy do przeszłości, będącej w przeciwstawieniu do czasu obecnego.

Ostatni człon wiersza 26, aczkolwiek ma pewne elementy nawiązujące do dwóch poprzednich, stanowi jednak odrębne sformułowanie (konstrukcję ACI), które – jak już zostało wspomniane – ukazuje raczej zamierzony skutek całego procesu objawienia sprawiedliwości. Przez objawienie swojej sprawiedliwości Bóg okazuje się sprawiedliwym i usprawiedliwiający. Możemy już powiedzieć, że treści wyrażone w tym wierszu odnoszą się w szczególności do drugiego etapu, czyli do czasu obecnego, chociaż nie można ich traktować jako oderwanych od poprzedniego.

Podsumowując tę krótką analizę struktury tekstu 3,25n możemy powiedzieć, że te dwa wiersze stanowią jedną wypowiedź doktrynalną, w której w. 25a stanowi zdanie główne: **a)**. Jest ono rozwinięte w dwóch równoważnikach zdaniowych o charakterze celowym: **b¹)** i **b²)**, ukształtowanych w sposób nie do końca paralelny (25b i 26a). Całość zaś tej części wypowiedzi jest podsumowana zdaniem skutkowym: **c)** (26b). Możemy to zaprezentować w sposób schematyczny:

a) ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον

διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι

b¹) εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ

διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων
²⁶ ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,

b²) πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ

ἐν τῷ νῦν καιρῷ,

c) εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

¹⁴ Określenie ἐν τῷ νῦν καιρῷ nie ma charakteru tylko czasowego, ale także historiozawczy, podobnie jak np. Rz 8,18; 13,11. Pojęcia te można odnieść do schematu przeciwstawiającego czas przeszły (czas poza Chrystusem) do czasu obecnego (czas zbawienia w Chrystusie), jak to mamy np. w Rz 11,30; Ef 2,2.13; 5;8; Kol 1,21n.

2.2. Przekład roboczy (bliski tekstowi oryginalnemu)

- a) *Jego to ustanowił Bóg prześlaniem*
przez wiarę w (dzięki) Jego krwi
- b¹) dla okazania swej sprawiedliwości**
przez „znoszenie” grzechów popełnionych dawniej
za [w czasie] cierpliwości Bożej
- b²) ze względu na ukazanie swej sprawiedliwości**

w obecnym czasie
- c) *[objawiając], że On sam jest sprawiedliwy i że usprawiedliwia każdego przez wiarę [w] Jezusa.*

Główne przesłanie całej wypowiedzi jest niewątpliwie zawarte w członach a) i c). Natomiast człony b¹) i b²) wskazują na partykularne momenty i niejako dookreślają etapy działania Bożego ukazanego w głównej wypowiedzi. Trzeba je zatem pojmować jako szczególne momenty całej ekonomii i pedagogii zbawienia. Człon b¹) odnosi się do czasu przygotowania – cierpliwości Boga, a człon b²) do obecnego czasu – czasu zbawienia.

2.3. Propozycja przekładu wolnego (opisowego)

- a) *Jego to ustanowił Bóg **prześlaniem***
[dostępnym] przez wiarę
[a dokonanym] w Jego krwi (krzyżu)
- b¹) dla okazania [jak spełniała się] Jego sprawiedliwości [-ść]**
przez „znoszenie” grzechów popełnionych uprzednio
za [w czasie] cierpliwości Bożej
- b²) ze względu na to [definitywne] ukazanie Jego sprawiedliwości**

w obecnym czasie
- c) *[co objawiło], że On sam jest sprawiedliwy i że usprawiedliwia każdego przez wiarę [w] Jezusa.*

Dla płynności językowej można przestawić kolejność członów tego okresu zdaniowego, przenosząc zdanie skutkowe z ostatniego na drugie miejsce, a dwa równoważniki zdaniowe (w tekście greckim) potraktować jako dookreślające dopowiedzenia, wskazujące na sposoby objawienia się (ureczywistnienia się) sprawiedliwości Bożej – i oddać je nowym zdaniem. Można wówczas zaproponować taki oto przykład:

Bóg ustanowił Go [Jezusa] prześlaniem [dokonanym] w Jego krwi (krzyżu) a dostępnym przez wiarę, co objawiło, że On sam (Bóg) jest sprawiedliwy i że usprawiedliwia każdego [żyjącego] z wiary w Jezusa. Okazywał bowiem [kiedyś] swoją sprawiedliwość w cierpliwości Bożej przez znoszenie popełnionych uprzednio grzechów, ze względu właśnie na to ostateczne ukazanie (ureczywistnienie) Jego sprawiedliwości w obecnym czasie (o jakim jest mowa w tym Liście, a którym jest odpuszczenie – dar Ducha Świętego).

2. Terminologia i wynikające z niej treści

Zwrócimy teraz uwagę na podstawowe terminy tego krótkiego tekstu. Są one brzemienne w treść i nie zawsze jednoznaczne.

2.1. Specyfika sprawiedliwości Bożej – usprawiedliwienie

Sprawiedliwość Boża (δικαιοσύνη θεοῦ) stanowi główny motyw pierwszej sekcji części doktrynalnej Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian¹⁵. Temat ten z jednej strony związany jest z Prawem i wypełnianiem wynikających z niego uczynków, a z drugiej odnosi się do wiary i głoszonej Ewangelii (1,17). Te dwa odniesienia odzwierciedlają dwa etapy ekonomii zbawienia: czas przygotowania, czyli czas Starego Przymierza, i czas wypełnienia obietnic spełnionych w Jezusie Chrystusie, co stanowi czas Nowego Przymierza. Te dwa aspekty są niewątpliwie ze sobą konieczne złączone, chociaż muszą być rozpatrywane i przeżywane ze świadomością ich odrębności.

Sam termin δικαιοσύνη w NT występuje blisko 100 razy, z czego ponad połowa w pismach Pawłowych, głównie w Liście do Rzymian¹⁶. Z jednej strony

¹⁵ Przyjmujemy prawie powszechnie akceptowaną opinię egzegetów, według której część doktrynalna Rz 1,16–11,36) ma dwie sekcje. Zasadniczym motywem pierwszej jest sprawiedliwość Boża (1,16–4,25), a drugiej miłość Boża (5,1–11,36).

¹⁶ Z 91 przypadków 57 przypada na Listy Pawłowe, z czego 33 razy w Rz. Zob. więcej K. Kertelge, art. δικαιοσύνη w: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart–Berlin–Koln 1992, 784–796.

zachowuje on po części znaczenie sprawiedliwości o charakterze odpłatnym, dystrybucyjnym (*iustitia remunerativa, distributiva, vindicativa* – wyrażając także aspekt jurydyczny i sądowy), jako cnoty działania odpowiadającego prawu i należności. Z drugiej – oddaje zasadniczo treści, jakie w tradycji biblijnej gromadzą się wokół pojęcia צדקה. Stąd wynika rozumienie sprawiedliwości nie tyle jako cnoty ludzkiej, czy pojmowanie jej w sensie jurydycznym (dokonywanie sądu zgodnie z obowiązującym – będącym w mocy – prawem), ile raczej jako odniesionej do prawdy i rzeczywistości Przymierza, które Bóg zawarł ze swoim ludem.

Wyrażenie δικαιοσύνη θεοῦ odpowiada hebrajskiemu biblijnemu צדקות אל i צדקות יהוה (*sidqot Jahwe* lub *sidqot El*)¹⁷. Tym określeniem zostaje wyrażona prawda o sprawiedliwych dziełach Boga i o Jego sprawiedliwym działaniu¹⁸. Przejawia się ona w okazywaniu przez Boga dobrodziejstw na rzecz człowieka, co jest wyrazem Jego wierności. W tym sformułowaniu genetivus θεοῦ wskazuje na podmiot urzeczywistniający sprawiedliwość (genetivus subiectivus)¹⁹. U św. Pawła wyrażenie δικαιοσύνη θεοῦ oznacza najwyższy przejaw suwerennego działania Boga wobec stworzenia, które ostatecznie i najpełniej objawiło się w Jezusie Chrystusie²⁰.

Sprawiedliwość Boża, wg Rz 3,21, jest niezależna od Prawa i potwierdzona przez Prawo i Proroków. Wzmianka o niezależności od Prawa wskazuje na nową jakość tej sprawiedliwości. Natomiast wzmianka o tym, że jest ona potwierdzona przez Prawo i Proroków, wskazuje na ciągłość z poprzednim etapem zbawienia. Potwierdzenie tej nowej sprawiedliwości ze strony Prawa widać w tym, że Prawo nie doprowadziło nikogo do stanu sprawiedliwości. Ukazuje się więc aspekt negatywny tego potwierdzenia ze strony Prawa. Potwierdzenie zaś ze strony Proroków to przede wszystkim zapowiedzi, jakie znajdujemy w drugiej części Izajasza i w Psalmach. W tekstach tych widzimy Boga wiernego swojemu przymierz, który zmierza do tego, by odbudować swój lud i utwierdzić go – ustanowić na nowo spadkobiercą obiecanych mu dóbr. Ukazuje się w tym bliskość dwóch szczególnych przymiotów Boga, którymi są sprawiedliwość i wierność

¹⁷ Zob. np. Sdz 5,11; 1Sm 12,7; Ps 103,6. Spotykamy je także w Qumran, np. 1QS 1,21; 11,12n.

¹⁸ W literaturze greckiej spotykamy sformułowanie, iż sprawiedliwość jest prawem Boga (τὴν δικαιοσύνην θεοῦ νόμον), gdyż prowadzi ludzi do prawego działania i obwarowuje działanie ludzkie lękiem przed karą po śmierci. Jest też pojmowana jako zebranie wszystkich cnót – cnotliwego działania (ἐν δὲ δικαιοσύνηι συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ ἐστι). Zob. więcej R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Mineapolis 2007, 272.

¹⁹ Zob. więcej w E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 2003, 78–82, z bogatą bibliografią.

²⁰ Zob. R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Mineapolis 2007, 272.

(δικαιοσύνη i ἀλήθεια). Opierając się na fakcie Przymierza Izraelici przywoływali sprawiedliwość Boga (odwoływali się do niej). Stawało się to prawdziwym aktem wiary w wierność Boga. Jest to widoczne m.in. w Psalmie 143(142), do którego Paweł nawiązuje i którego fragment przywołuje²¹. Psalmista ma świadomość tego, że jeśli Bóg przeprowadzałby sąd, to nie ma możliwości, aby on (człowiek) okazał się sprawiedliwy, dlatego odwołuje się do wierności i sprawiedliwości Boga (תְּהִלַּת לַיהוָה LXX ἀλήθεια i תְּהִלַּת לַיהוָה LXX δικαιοσύνη)²².

Potrzeba i zamysł objawienia „narzędzia” sprawiedliwości – „przebłagania”

Zapowiedzi dokonane w Starym Przymierzu miały się spełnić w Nowym. Ten fakt zostaje wyrażony w stwierdzeniu o ustanowieniu Jezusa owym „narzędziem” objawienia się sprawiedliwości Boga: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον. Kwestie interpretacyjne koncentrują się na rozumieniu użytych tutaj terminów: czasownika i rzeczownika. Czasownik προτίθημι oznacza postawić przed, wystawić do przodu, ustanowić w miejsce czegoś²³. Zawiera też aspekt wskazujący na charakter publicznego wystawienia. W grece LXX wyraża działanie związane z kultem (zob. np. Wj 29,23; 40,23; Kpł 25,28). Wszystkie te niuanse są zapewne po części do uwzględnienia w interpretacji w. 25²⁴.

Jezus został ustanowiony i publicznie ukazany właśnie jako ἰλαστήριον w celu otwarcia nowej relacji człowieka z Bogiem – a więc także wprowadzenia nowej formy kultu. Stało się to faktem ogólnie dostępnym w wydarzeniu krzyża na Golgocie przez Jego krew, w odróżnieniu od tego, co podczas Jom Kippur raz w roku, w zarezerwowanym miejscu świątyni spełniał arcykapłan. W czasie wydarzenia krzyża rozdarła się zasłona w przybytku świątynnym²⁵.

²¹ Zob. przypis do Rz 3,20 w BJ.

²² Zob. więcej S. Lyonnet, *Etudes sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 92. Trzeba pamiętać o tym, że jak zaznacza S. Lyonnet, św. Paweł w Rz 3,20 odwołując się do jednego wiersza tego Psalmu, odnosi się do przesłania całego Psalmu. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na określenie sprawiedliwości u św. Pawła, które podaje F. Zorell: *justitia est donum illud divinum quo homo qui filius irae Dei nascitur, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei translatus ex injusto vere justus et ex inimico amicus Dei fit, ut sit heres secundum spem vitae aeternae* (Lexicon Graecum NT, Parisiis 1961, 317).

²³ Aspekt czasowy i przestrzenny. Zob. A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Milano 2001, 166.

²⁴ Zwrócimy później uwagę na czasownik παρίστημι w Rz 12,1.

²⁵ Trudno jest twierdzić z całą pewnością, że Paweł świadomie chciał wzbudzić w odbiorcach Listu wszystkie te konotacje i treści. Kierując jednak ten List do wspólnoty, która przynajmniej po części była zaznajomiona z teologią świątyni, kultu i tradycji judaistycznych, mógł liczyć na rozumienie tych odniesień. Trzeba więc dziś te wszystkie aspekty w jakiejś mierze mieć na uwadze. Zob. więcej np. J.D.G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC), Dallas 1988, 170; R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 283n.

Termin *ἱλαστήριον* może odnosić się bezpośrednio do hebrajskiego kapporet²⁶, czyli złotego przykrycia (wieka) arki przymierza²⁷. Może też być rozumiany jako związany z przebłagalną ofiarą sprawiedliwego, z którą spotykamy się w tradycji machabejskiej. Przelanie krwi przez sprawiedliwych jest widziane jako ofiara przebłagalna (4Mch 17,21n). Apostoł Jan używa terminu pokrewnego, z tego samego rdzenia, mianowicie *ἱλασμός*, który oznacza ofiarę przebłagalną²⁸. Tym terminem zostaje określony Jezus Chrystus jako ofiara za grzechy (1J 2,2; 4,10).

Wracając do terminu *ἱλαστήριον* w Rz 3,25 musimy mieć na uwadze jego związek z kapporet, aczkolwiek nie możemy jego znaczenia zacieśnić tylko do tego aspektu. Trzeba uwzględnić szersze i bardziej ogólne znaczenie wyrażające przebłaganie, ekspiację, oczyszczenie. Narzuca się więc, z jednej strony, łączenie tego terminu z rytym pokropienia krwią podczas obrzędów Jom Kippur (zob. Kpł 16,15–22), ale z drugiej, także z przelaniem krwi przez sprawiedliwego, co było znacząco obecne w przepowiadaniu i życiu pierwotnego Kościoła²⁹. Zarówno słownictwo, jak i cały kontekst prowadzą nas do stwierdzenia, że Autor Listu, używając tutaj terminu *ἱλαστήριον*, wskazuje na wydarzenie zbawcze Jezusa dokonane na krzyżu jako na nowy sposób przebłagania Boga i pojednania ludzi (uczynienia ich ludem, ciałem), wyrażającego się w Nowym Przymierzu we krwi Jezusa. Niezależnie od tego, czy będziemy wdzieli *ἱλαστήριον* bardziej w odniesieniu do kapporet czy do ofiary przebłagalnej, trzeba zawsze pojmować to określenie jako odniesione do Osoby Jezusa i Jego krzyża. Tak można wnioskować z dopowiedzenia: *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*³⁰.

Jezus przeznaczony od wieków w zamyśle Bożym, teraz został wprowadzony w historię ludzkości właśnie po to, aby być owym miejscem, w którym przebywa Bóg, z którego przemawia i przez które działa. Jezus jest tą tajemnicą, która stale realizuje obietnice, jednając człowieka z Bogiem. Jest to tajemnica obecności

²⁶ W LXX *ἱλαστήριον* występuje blisko trzydzieści razy i zasadniczo oddaje hebrajski termin kapporet. Występuje głównie w Księdze Wyjścia i Księdze Kapłańskiej. Sam termin *ἱλαστήριον* jest rzeczownikiem utworzonym z przymiotnika *ἱλαστήριος*. Przymiotnik wyraża treści odnoszące się do przebłagania, ekspiacji. Rzeczownik rodzaju nijakiego utworzony z przymiotnika wskazuje na jakiś konkretny przedmiot. Wobec tego rzeczownik *ἱλαστήριον* należy przekładać stosując pojęcia takie jak środek czy narzędzie przebłagania, czyli to, co służy przebłaganu (*Sühnmittel, Sühnemal, Sühnendes*). Zob. więcej H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 110n.

²⁷ Takie znaczenie termin ten ma niezaprzeczalnie w Hbr 9,5. W NT występuje tylko dwa razy (Rz 3,25 i Hbr 9,5).

²⁸ Zob. J. Roloff, art. *ἱλασμός* w: EWNT, 455.457. Odpowiadający znaczeniem czasownik *ἱλάσκομαι* występuje w NT tylko dwa razy (Łk 18,13 i Hbr 2,17).

²⁹ Zob. więcej E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 2003, 135 z bibliografią.

³⁰ H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 111.

Boga między ludźmi, w której spełnia się ostatecznie Nowe Przymierze polegające na utworzeniu Ludu, który należy do Boga, gdyż doświadczył przebaczenia³¹. Proponuję więc, by termin *ἰλαστήριον* w Rz 3,25 przekładać przez „przebłaganie”, mając na uwadze właśnie te konotacje i odniesienia do Przymierza.

To Jezus Chrystus przez swoją ofiarę na krzyżu objawił przebaczącą sprawiedliwość, która potencjalnie istniała w Bogu od samego początku historii zbawienia. Dotychczas nie było jednak skutecznego narzędzia dla objawienia tej sprawiedliwości. Na nikim (z grzeszników) nie mogła bowiem w pełni objawić się ta sprawiedliwa miłość i miłująca sprawiedliwość. To objawienie domagało się bowiem również okazania gniewu wobec nieprawości i bezbożności (1,18). Usprawiedliwienie grzesznika, to znaczy podniesienie go do godności dziecka Bożego przez dar Ducha Świętego (Rz 5,1–11; 8,1–30), nie mogło odbyć się bez ofiary i objawienia się gniewu Boga³². Przyjął to na siebie Ten, który zgodnie z stał się zamysłem Boga „przebłaganem”³³.

Realizacja usprawiedliwienia (we krwi) i dostęp do niego (przez wiarę)

Z dwóch określeń, które występują po wskazaniu na Jezusa jako na *ἰλαστήριον*, pierwsze: *διὰ πίστεως* jest uważane za Pawłowe, natomiast drugie: *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, za element wcześniejszego tekstu³⁴. Pierwsze – jak możemy sądzić, zgodnie z intencją św. Pawła – określa sposób czy środek, dzięki któremu człowiek może uczestniczyć w dokonanej przez Jezusa pojednaniu, drugie natomiast wskazuje na sposób realizacji samego dzieła odkupienia³⁵.

Określenie: *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, widziane w odniesieniu do teologii Jom Kippur, wskazuje na krew Jezusa jako na nową instytucję i nowy przejaw tego, co było zawarte w obrzędach Jom Kippur jako typie³⁶. Przez przelanie krwi Jezusa

³¹ Jest to głównie przesłanie m.in. Jr 31,31–34. Zob. Zbigniew Kiernikowski, *Rola przebaczenia grzechów w Nowym Przymierzu według Jr 31,31–34*, w: „Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!»”. Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin”, oprac. ks. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 190–203. Na temat *ἰλαστήριον* jako „miejsca” pojednania zob. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*. A cura di G. Miegge, Milano 1989, 79–81.

³² Por. wyżej definicję sprawiedliwości Bożej za F. Zorell, przypis 22.

³³ Sformułowanie: On jest / Bóg uczynił Go „przebłaganem” można widzieć jako stojące w pewnym paralelizmie z takimi formułami jak: „On jest naszym pokojem” (Ef 2,14; por. Mi 5,4; Iz 12,2; Dz 13,47 itp.).

³⁴ Zob. np. R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Mineapolis 2007, 270–271, z propozycją rekonstrukcji tekstu przedpawłowego, i inne opracowania już wcześniej wskazane (zob. przypis 4).

³⁵ Zob. np. J.A. Fitzmeyr, *Lettera ai Romani*, Casale Monferrato, 1999, 417–18 i 420. Jest to sformułowanie, które występuje w Nowym Testamencie tylko tutaj.

³⁶ Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 111.

zostaje publicznie obwieszczony i udostępniony nowy system naprawy relacji człowieka z Bogiem i pojednania go z całą historią jego życia przez odpuszczenie grzechów. To sam Bóg „uczynił” i ustanowił Jezusa owym „narzędziem”, przez Jego krew (dosłownie: w Jego krwi, czyli dzięki Jego krwi)³⁷. Jezus więc w swojej śmierci jest nowym miejscem, nowym nośnikiem, nowym sposobem sprawiedliwości Boga, która leczy człowieka, wprowadzając go w nową relację z Bogiem.

Chodzi więc o Osobę Jezusa Chrystusa w odniesieniu do przelanej krwi, czyli do wydarzenia krzyża. Z drugiej strony, gdy jest tu mowa o krwi, nie można tego ograniczyć tylko do krwi jako takiej czy krwi jakiegokolwiek ofiary ekspiacyjnej (co mogłoby być pojmowane niejako magicznie lub też czysto rytualnie), lecz trzeba to rozumieć jako fakt i akt przelania krwi przez Jezusa na krzyżu. Jezus ukrzyżowany (wydarzenie – tajemnica) jedna człowieka z Bogiem w swoim ciele i w swojej krwi. Jako ἱλαστήριον, publicznie ustanowiony, jest dostępny dla każdego człowieka przez wiarę.

Pawłowe określenie διὰ πίστεως wskazuje na sposób dostępu człowieka do wysłuszonego przez Jezusa dobra³⁸. Wyraża ono dwa aspekty: pozytywny i negatywny. Pierwszy wskazuje na to, że aby człowiek mógł mieć udział w dobru, które płynie ze zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, potrzebna jest jego odpowiedź w wierze. Drugi aspekt, który jest konsekwencją pierwszego, wskazuje, że nie ma innej drogi skorzystania z tego dobrodziejstwa, jak tylko przez wiarę. Jakakolwiek próba dojścia do tego daru drogą ludzką, to znaczy przez wysiłek i uczynki (zasługi) człowieka, zostaje wykluczona³⁹. Dokonuje się to jedynie przez głoszenie prawdy Ewangelii, mocy Bożej (1,16n) i przez przyjęcie jej w wierze.

Jak w Starym Przymierzu relacja człowieka do Boga miała wyrażać się w wierności przykazaniom Przymierza (czyli przez pełnienie uczynków wymaganych przez Prawo), tak w Nowym Przymierzu ta relacja wyraża się przez wiarę. Wiara oznacza ukierunkowanie siebie na Boga w zaufaniu i zawierzeniu, że to On poprowadzi życie człowieka. Trzeba odnieść się do pierwocin wiary, ukazanej przez osobę i figurę Abrahama, co zresztą św. Paweł przywoła bezpośrednio

³⁷ Krew, czyli jej przelanie, wskazuje na fakt śmierci Jezusa jako złożonej przez Niego ofiary pojednania. Zob. C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, Vol. I, Edinburgh 2001 (reprint with corrections), 210.

³⁸ Przyimek διὰ z rzeczownikiem w bierniku oznacza przez, w znaczeniu z powodu, ze względu na, stosownie do itp. Czasem może też przybierać znaczenie: na mocy, mocą, przez czyjeś zasługi. Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 113. J.A. Fitzmeyr, *Lettera ai Romani*, Casale Monferrato, 1999, 420 przekłada w sposób opisowy, mówiąc o usprawiedliwieniu dla wszystkich, którzy mają wiarę.

³⁹ Cfr. C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, Vol. I, Edinburgh 2001 (reprint with corrections), 210.

po zakończeniu swej argumentacji w 3,31⁴⁰. Ta wiara pozwala Abrahamowi iść w nieznaną (po ludzku nie do opanowania i nie do pokonania) i dawać świadectwo o tym, że *Bóg przewidzi* (zob. Rdz 22,8.14). W Nowym Przymierzu, które jest wypełnieniem Przymierza opartego na obietnicy, a nie na uczynkach Prawa, decydującym faktorem jest właśnie wiara.

2.2. Stare i nowe ukazanie sprawiedliwości

Jak zauważyliśmy już wcześniej, w środkowej części badanego tekstu mamy dwa po części paralelne człony (b^1 i b^2), które dwukrotnie wskazują na ukazanie się sprawiedliwości Boga. W obydwu jest użyty, rzadko spotykany w grece, rzeczownik ἔνδειξις. Określa on (wyraźny) znak, dowód czy okazanie czegoś⁴¹. Niewiele różni się on od ἐπιδείξις, wyrażającego dogłębne wykazanie i udowodnienie czegoś przez interpelację i zaangażowanie tego, do kogo się odnosi⁴². Taki angażujący odbiorcę sposób argumentacji zastosuje Autor w dalszej części Listu (5,1–11), by wykazać, że to okazanie sprawiedliwości objawiło się ostatecznie w paradoksalnej i darmowej miłości Boga objawionej w Chrystusie.

W Rz 3,25 i 26 termin ἔνδειξις jest dwukrotnie odniesiony do pojęcia sprawiedliwości Bożej. Merytorycznie św. Paweł nawiązuje do postawionego wcześniej w 3,3n pytania i danej już odpowiedzi, z odwołaniem się do Ps 50(49),6 oraz 51(50),6⁴³. To Bóg jest tym, który okazuje i wykonuje sprawiedliwość.

Nowy sposób okazania się sprawiedliwości Bożej, o jakim mowa w wierszu 26, dokonał się na tle poprzedniego (w. 25). To zestawienie jest wyraźne. Natomiast jaka jest między tymi dwoma sposobami objawienia się sprawiedliwości Bożej relacja, musimy dociekać. Mając na uwadze zarówno strukturę, jak i terminologię tego tekstu, możemy stwierdzić, że między jednym a drugim zachodzi związek, ale nie jest to związek typu ewolucyjnego. Pierwszy zdaje się

⁴⁰ Autor Listu podejmie to w następnym rozdziale. Bezpośrednio nawiązuje do wiary Abrahama w Rz 4,3 przytaczając tekst Rdz 15,6: *Abram uwierzył Bogu i to stało się dla niego sprawiedliwością* (tzedaka). Należy zwrócić uwagę na przekład Rdz 15,6 w BT.

⁴¹ Zob. H. Paulsen, art: ἔνδειξις w: EWNT, Band I, 1098n. W NT występuje czterokrotnie. Oprócz dwóch przypadków wspomnianych w rozważanym przez nas tekście występuje jeszcze w 2Kor 8,24 i Flp 1,28. Pokrewny czasownik ἐνδείκνυμαι występuje w NT około dziesięciu razy (tylko w Listach) w znaczeniu okazać, wykazać itp., np. Rz 2,15; 9,17.22.

⁴² A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Milano 2001, 169 z podaną literaturą dotyczącą terminu ἐπιδείξις. Termin ten nie występuje w NT. Występuje natomiast siedmiokrotnie czasownik ἐπιδείκνυμι (Mt 16,1; 22,19; 24,1 itd.).

⁴³ *Bo i cóż? Jeśli niektórzy stali się niewierni, czy ich niewierność miałaby zniweczyć wierność Boga? Żadną miarą! Bóg przecież musi okazać się prawdomówny, każdy zaś człowiek kłamliwy, zgodnie z tym, co napisane: Abyś się okazał sprawiedliwy w słowach Twoich i odniósł zwycięstwo, kiedy Cię sądzą* (Rz 3,3n).

uzyskiwać swoje zamknięcie i kres w sformułowaniu ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. Drugi natomiast podejmuje motyw ukazania się sprawiedliwości na nowo. Nie wynika on samoistnie z pierwszego. Nowe objawienie się sprawiedliwości nie jest zatem prostym rozwinięciem czy kontynuacją poprzedniego. Jest natomiast nowym *programem*, chociaż zakorzenionym w pierwszym i pochodzącym od tego samego sprawiedliwego Boga. Wyraża Jego sprawiedliwość, którą realizuje On od początku stosownie do swego zamysłu wyzwolenia człowieka od grzechu.

W Starym Przymierzu, za dni cierpliwości Boga, sposób wyrażania się Bożej sprawiedliwości wobec ludzkich grzechów jest określony jako διὰ τὴν πάρεσιν. W Nowym Przymierzu jest on inny. Jednakże ten nowy sposób ukazania się sprawiedliwości nie zostaje w tym tekście bezpośrednio określony przez żaden termin analogiczny do πάρεσις. Zakładamy więc, że wynika to z całego kontekstu i tenoru Listu, a tutaj uzyskuje swoje bliższe określenie w sformułowaniu przedstawiającym cel i skutek całego działania Boga: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Chodzi więc o definitywne usprawiedliwienie, w którym nie tylko dokonuje się πάρεσις wobec grzechów człowieka, lecz dzięki wierze dokonuje się wyposażenie go w takie usprawiedliwienie, które pozwala mu zachować pokój (5,1) i przez umieranie dla siebie wprowadza go w życie w wolności od grzechu (6,3–7), gdyż Duch Święty jest w nim zasadą nowego życia (8,1–4 z następującym rozwinięciem).

Trzeba nadto zwrócić uwagę na to, że rzeczownik ἔνδειξις w tym drugim przypadku, w odróżnieniu od tego w wierszu poprzednim, jest opatrzony rodzajnikiem. Stąd możemy wnioskować, że Autor chce teraz wyrazić to, co stanowi specjalny i określony sposób wykazania Bożej sprawiedliwości, że właśnie to jest określonym przedmiotem jego argumentacji. To wszystko po to, by wykazać sprawiedliwość Boga, w której ujawnia się prawda, że to właśnie On i jedynie On jest tym, który usprawiedliwia. Ten nowy sposób ukazania się sprawiedliwości Boga musi być więc rozumiany jako radykalnie inny w stosunku do tego, co było wyrażone w πάρεσις τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων.

Sformułowanie πρὸς τὴν ἔνδειξιν uwypukla czy wydobywa na światło to, co w poprzednim wierszu mogło nie być wystarczająco jasne, a co wiąże się ze znaczeniem terminu πάρεσις⁴⁴. Po zakończonym czasie, w którym była stosowana πάρεσις wobec τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων, następuje teraz okazanie nowego sposobu „traktowania” przez Boga ludzkich grzechów, a właściwie nowy sposób traktowania człowieka z natury grzesznego, który w usprawiedliwieniu zostaje wyposażony w moc życia wolnego od grzechu (6,5–7 i dalej). Poprzedni okres został zakończony. Teraz zaistniał nowy, radykalnie odmienny od poprzedniego. Nie polega on na odniesieniu do Prawa, czyli nie jest związa-

⁴⁴ Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 114.

ny z uczynkami człowieka, w których dostosowywałyby się on do Prawa, lecz do mocy Ewangelii, co też jest poświadczane przez Prawo i Proroków (3,21).

2.3. Wobec braku możliwości przebaczenia – pairesis

Termin πάρεσις w grece występuje rzadko⁴⁵. Jego znaczenie oscyluje między odesłaniem czy odprawieniem, darowaniem długów i przyzwalającym przepuszczeniem lub zaniechaniem czegoś, czyli pobłażaniem, i zbliża się do znaczenia wyrażającego przebaczenie czy odpuszczenie, a więc definitywne „zlikwidowanie” winy i kary. Czasownik złożony παριέναι (παρά i ίέναι, czyli „obok” i „kłaść”) znaczy: opuścić, porzucić, ominąć, przeoczyć, zaniedbać, ale także odpuścić, w znaczeniu darować i przebaczyć. Jąką wymowę ma πάρεσις w odniesieniu do προγεγονότων ἁμαρτημάτων w Rz 3,25? Czy oznacza pobłażanie lub definitywne odpuszczenie, analogicznie do ἄφεσις? A może raczej wielokrotne odpuszczanie w sensie czasowego i merytorycznego odkładania⁴⁶.

Nawet jeśli nie można z całą pewnością zdecydować o treści rzeczownika πάρεσις w jego relacji do rzeczownika ἄφεσις, to jednak trzeba raczej skłaniać się ku rozumieniu go jako pewnego pobłażania, przepuszczenia czegoś przez palce czy tolerowania, niż jako odpuszczenia czy przebaczenia. Chociaż między tymi dwoma terminami nie ma zasadniczej różnicy i w obydwu przypadkach chodzi o jakieś odpuszczenie, to użycie πάρεσις i παριέναι wskazuje na odłożenie konsekwencji, na pewną „wymuszoną” tolerancję czy też brak ostatecznego odpuszczenia⁴⁷. Termin πάρεσις nie wyraża więc pełnego przebaczenia i wprowadzenia

⁴⁵ W NT spotykamy go tylko w badanym tekście. Nie występuje w LXX. W greckiej literaturze pozabiblijnej też nie występuje często i trudno ustalić jednoznaczne określenie jego treści. Zob. artykuł *Perdono*, w DCBNT, 1272n i 1275 oraz art. πάρεσις, w: EWNT, Band III, 92, zob. też H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 112n.

⁴⁶ M. Zerwick w *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, (Romae 1953, ad locum) proponuje przekład przez łacińskie *praetermissio, indulgens toleratio*. Dodaje jednak: *sed etiam remissio* i stawia znak równości z ἄφεσις. Przegląd propozycji przekładu tego terminu w Rz 3,25 podaje S. Lyonnet, *Etudes sur l'epître aux Romains*, Roma 1989, 96–106. Tenże Autor tak precyzuje relację między terminami πάρεσις i ἄφεσις: Nie można jednak przyjmować, by ktoś z wyczuciem języka greckiego (Grek) mógł pojmować określenie πάρεσις ἁμαρτιῶν w znaczeniu niedopełnienie karanie grzechów. Podobnie jak ἀφιέναι oznacza też nie tylko przebaczyć, ale także opuścić, zbagatelizować, jak np. Mk 7,8 – *Uchyliliście przykazanie Boże, a trzymacie się ludzkiej tradycji*. Podobnie też Mt 23,23 i Łk 11,42. A mimo to nikt nie próbuje przełożyć wyrażenia ἄφεσις ἁμαρτιῶν inaczej niż odpuszczenie grzechów (tamże, 100).

⁴⁷ Świadomi bliskości i różnic zachodzących między terminami πάρεσις i ἄφεσις możemy z całą pewnością twierdzić, że sens występującego w Rz 3,25 terminu πάρεσις nie może być zrównany z tym, jaki ma termin ἄφεσις w Kol 1,14 i Ef 1,7, wyrażający pełne

nowego typu relacji między człowiekiem a Bogiem. To stało się możliwe dopiero przez usprawiedliwienie w Jezusie Chrystusie.

Termin *πάρεσις* w Rz 3,25 nie oznacza zatem odpuszczenia (jakoby w przeszłości Bóg przebaczał grzechy) ani też „odpuszczenia częściowego”, lecz wyraża jakby odpuszczające odłożenie czy jurydyczne odroczenie konieczne z powodu braku możliwości urzeczywistnienia pełnego odpuszczenia. Dla Pawła stara ekonomia charakteryzuje się tym, że nie ma w niej usprawiedliwienia, czyli pełnego pojednania i odpuszczenia grzechów, a dominuje odłożenie (odkładanie) gniewu Bożego. Tak czynił Bóg ze względu na swoje miłosierdzie i swoją wielkoduszność oraz cierpliwość (zob. Rz 2,3n). Dostrzegamy zatem, że problem leży nie tyle w samym terminie *πάρεσις* czy w jego relacji do terminu *ἄφεσις*, ile w pojmowaniu odpuszczenia grzechów w odniesieniu do daru Ducha Świętego, dzięki któremu dokonuje się zachowanie nas od karzącego gniewu (5,1–11).

Grzechy uprzednio popełnione

Sformułowanie *τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* odnosi się do konkretnych indywidualnych czynów grzesznych, widzianych jako skutek grzesznego postępowania: zarówno do niezachowywania Prawa danego na Synaju, jak też do wszystkich innych wykroczeń ludzi⁴⁸. Chodzi o wszystkie grzeszne czyny popełnione do czasu wydarzenia zbawczego. Czas „tolerancji”, czyli znoszenia, a więc swoistego zawieszenia był oczekiwaniem na przyjście Odkupiciela. Kiedy On przyszedł i w swoim ciełe dokonał aktu odkupienia i pojednania, nie ograniczyło się to tylko do czasu (*chronos*) następującego po tym wydarzeniu, lecz miało odniesienie także do przeszłości, a więc do grzechów popełnionych uprzednio, za dni cierpliwości Boga. W 1P (3,18–22) znajdujemy wypowiedź o zstąpieniu Jezusa do otchłani w celu ogłoszenia przodkom zbawienia i usprawiedliwienia⁴⁹. Do tej myśli nawiązują też często Ojcowie Kościoła.

Gdy jest mowa o uprzednio popełnionych grzechach, można i trzeba pojmować to nie tylko w kategoriach chronologicznych, ale też jakościowych. Czas przeszłości to czas braku obecności zbawienia. Czas obecny to czas, w którym znajduje się ten, do kogo dotarło przesłanie o wydarzeniu zbawczym Jezusa. Chodzi więc także o wszystkie sytuacje grzeszne, które zachodzą (chronologicznie) po wydarzeniu zbawczym, u ludzi, do których (jeszcze) nie dotarła Ewangelia obwieszczająca nowy sposób dostępu do sprawiedliwości Bożej przez

i definitywne odpuszczenie grzechów dokonane w Jezusie Chrystusie. Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 112. A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Milano, 2001, 168.

⁴⁸ Zob. R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 290, z dalszymi wskazaniem bibliograficznymi.

⁴⁹ Zob. przypis BJ do 1P 3,19.

wiarę. W związku z tym, mimo faktycznej obecności i potencjalnego dostępu do tej sprawiedliwości, są tacy, którzy jej nie znają i z niej nie korzystają. Pozostają więc nadal w tym, co zawiera się w określeniu ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.

Pozostawanie pod znakiem cierpliwości Boga nadal funkcjonuje wszędzie tam, gdzie ze względu na brak dotarcia Ewangelii, ludzie pozostają zdani na tolerancję i pobłażliwość Boga, gdyż w stosunku do nich nie ma (jeszcze) zastosowania przebaczenie dokonane w Jezusie Chrystusie⁵⁰. Dotyczy to czasu objętego Starym Przymierzem oraz, chociaż w inny sposób, także pogan nieznających Chrystusa – czy to w przeszłości, czy też w czasie już po Chrystusie, ale przeżywanym bez Niego. Wszędzie tam mamy do czynienia z rzeczywistością τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων. Ich πάρεσις dokonuje się jednak nie bez odniesienia do Chrystusa. Tę myśl dostrzegamy w orzeczeniu Soboru Watykańskiego II o różnego rodzaju przynależności do zbawczego dzieła Chrystusa (KK 16n).

„Cierpliwość” Boga i jej kres

Termin ἀνοχή oznacza przerwę, zatrzymanie, wstrzymywanie się, cierpliwość, wyrozumiałość⁵¹. W NT termin ἀνοχή zachodzi tylko dwa razy – oprócz badanego tekstu, jeszcze w Rz 2,4, gdzie jest ulokowany między χρηστότης i μακροθυμία. Chodzi tutaj o danie człowiekowi czasu (warunków) do nawrócenia. W Rz 3,26 tym terminem zostaje określona sytuacja (stan i czas), kiedy to Bóg wstrzymywał swój gniew i potępiający sąd (ὀργή i δικαιοκρισία)⁵².

Skoro więc tutaj jest mowa o takim stanie czy czasie „wstrzymania” Bożego, czyli cierpliwego znoszenia, to jest czymś oczywistym, że w tym kontekście termin πάρεσις nie może oznaczać definitywnego czy skutecznego przebaczenia (to znaczy mającego konkretny efekt „likwidowania” grzechu i winy). Musi zatem wyrażać czynność czy sposób układania relacji Boga z człowiekiem, który można określić jako tolerowanie grzechów, czyli chwilowe znoszenie tej sytuacji, oraz przyjmowanie wszystkich wysiłków człowieka zmierzających do nawiązania relacji z Bogiem przez ofiary itp. To wszystko jednak jest etapem „cierpliwości” ze względu na definitywne rozwiązanie, które nieodwołalnie miało nastąpić, gdy nadejdzie pełnia czasu (por. Ga 4,4). Nie oznaczało to, że owe grzechy nie miały

⁵⁰ Nie mają możliwości korzystania z przebaczenia, które wynika z krwi Jezusa i jest wyrażone w picciu z eucharystycznego kielicha. Na temat pedagogii Bożej prowadzącej do pojednania mocą krwi zob. Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, 46–51 i 110n oraz 320–325.

⁵¹ Zob. hasło ἀνοχή, w EWNT, Band I, 256 oraz ἀνέχομαι, tamże 235. Czasownik ἀνέχομαι w Iz 64,11; 42,14; 63,15 oznacza cierpliwość Boga, która przekracza ludzkie możliwości. Więcej zob. R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Mineapolis 2007, 290n, gdzie jest podana dalsza literatura.

⁵² Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 113.

swej ciężkości i wagi, i że Bóg nie brał ich serio, lecz dlatego, że był to jeszcze czas przygotowania i oczekiwania na pojawienie się narzędzia przebłagania i przebaczenia⁵³.

Czas owej cierpliwości Boga, w którym miała miejsce *πάρεσις*, skończył się z chwilą zbawczego wydarzenia dokonanego w Jezusie Chrystusie. W Nim bowiem objawiła się w sposób ostateczny sprawiedliwość Boża. Objawienie się sprawiedliwości Bożej jest objawieniem Jego łaski i usprawiedliwiającym człowieka w jego wnętrzu darem Ducha Świętego. Sąd Boży ukazuje się (staje się) bardzo konkretny właśnie w relacji do łaski – darmowego usprawiedliwienia. Kto otrzyma i przyjmie usprawiedliwiający dar Ducha Świętego, ten poddaje się osądowi Bożemu i przyjmuje wszystko, co jest wyrazem karzącego gniewu Boga, a co jednocześnie wprowadza w nową relację z Bogiem usprawiedliwiającym człowieka. Wówczas spełnia się to, o czym św. Paweł powie później, że nic nie odłączy takiego człowieka od Boga (zob. 8,31–39 na tle poprzedzającego tekstu). Dostęp do tej sprawiedliwości (usprawiedliwienia), która jest łaską, nie dokonuje się przez wypełnianie uczynków Prawa, lecz przez wiarę. Jest to ostatecznie spełnienie w Duchu Świętym wszystkich obietnic zapowiadanych przez Prawo i Proroków za pomocą różnych obrazów wskazujących na Nowe Przymierze⁵⁴. Ta sprawiedliwość nie ma już charakteru odpłatnego (*iustitia remunerativa* lub *vindicativa*), lecz jest czystym darem Boga wynikającym z Jego wierności, z Jego prawdy, z Jego chwały⁵⁵. To stanowi kres cierpliwości Boga.

2.4. Nowy etap zbawienia

W wierszu 26 spotykamy elementy paralelne do wiersza 25. Trzeba więc te wypowiedzi wiersza 26 traktować na tle poprzedniego. Służy to uwypukleniu tego, co nie zostało w pełni wyrażone w wierszu 25, który mówił o czasie cierpliwości Boga⁵⁶. W w. 26 nie ma określenia, które odpowiadałoby terminowi *πάρεσις*, wskazującego na sposób traktowania grzechów przez Boga. Przyjmujemy, jak wyżej wspomniano, że określenie tego nowego sposobu traktowania grzechów stanowi główne przesłanie Listu – dar usprawiedliwienia. Ostrość tego przesłania ukazuje się na tle wspomnianej uprzednio cierpliwości Boga⁵⁷.

⁵³ Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 113.

⁵⁴ Zob. S. Lyonnet, *Etudes sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 103 i 231–241.

⁵⁵ Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 114.

⁵⁶ H. Schlier zwraca uwagę, że być może dlatego w tym nowym wierszu, oprócz zmiany przyimka *εἰς* na *πρός* przed rzeczownikiem *ἔνδεξις*, mamy jeszcze rodzajnik. Zob. *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 114.

⁵⁷ Mamy nawiązanie do w. 2,4 mówiącego o bogactwie cierpliwości i wielkoduszności Boga. Ten czas cierpliwości to czas poza Chrystusem, czas odłożenia cięższej nad wszystkimi

Uaktualnienie definitywnego zbawienia

Czas obecny to czas zbawienia. Jest on objęty zbawczym działaniem Jezusa Chrystusa. Tenor wypowiedzi wskazuje na nowy czas – ἐν τῷ νῦν καιρῷ. Chodzi nie tylko o czas (chronos), lecz o sytuację, która zaistniała dzięki wydarzeniu zbawczemu. W teologii Pawłowej ten nowy czas pozostaje w kontraście do czasu braku zbawienia, który jest określanymi przysłówkiem „kiedyś” – ποτέ (zob. Ef 2,12n; Kol 1,21n; zob. także Rz 11,30; por. Ef 5,8 i 1P 2,10). Nowy czas to stosowny czas zbawienia – ἐὺπρόσδεκτος (2Kor 6,2).

Wyrażenie ἐν τῷ νῦν καιρῷ obejmuje dwa aspekty. Pierwszy odnosi się do wydarzeń zbawczych dokonanych w Jezusie Chrystusie, a więc do Jego męki i zmartwychwstania. Drugi to aktualny czas proklamacji Ewangelii: realizuje się on, ilekroć przepowiadanie Ewangelii o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie dociera do konkretnego odbiorcy⁵⁸.

Objawienie pełni sprawiedliwości

Całą wypowiedź kończy zdanie bezokolicznikowe (ACI) z dwoma orzecznikami: przymiotnikiem δίκαιος i imiesłowem δικαιοῦντος⁵⁹. Ma ono znaczenie skutkowe⁶⁰, chociaż trzeba je widzieć w kontekście celowości. Jest to doprowadzenie do zamierzonego celu. Objawienie się sprawiedliwości Bożej posiada dwa wymiary: Bóg jest sprawiedliwy i usprawiedliwia (działa sprawiedliwie). Termin δίκαιος, odniesiony do Boga, występuje u Pawła tylko tutaj. Trzeba więc ustalić jego znaczenie, biorąc pod uwagę cały kontekst. Określenie Boga jako sprawiedliwego i działającego sprawiedliwie obejmuje zarówno przejściowy czas przygotowania (πάρεσις i ἀνοχη), jak i nową sytuację – definitywne zbawienie w Jezusie Chrystusie. Oto jest sprawiedliwy sędzia, który w swojej łaskawości sądzi i dokonał sądu w Jezusie Chrystusie. Jest to ten sąd usprawiedliwienia, o którym mówiliśmy wyżej⁶¹. Ten sąd prowadzi do usprawiedliwienia człowieka grzesznego wszędzie tam, gdzie spotyka się z wiarą w Jezusa Chrystusa, który

kary, czyli odłożenia urzeczywistnienia się gniewu Boga. Zob. A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Milano, 2001, 169.

⁵⁸ Zob. więcej w C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, Vol. I, Edinburgh 2001 (reprint with corrections) 212n. Czas „teraz” to czas pełni, jednak nie ze względu na upływ czasu, lecz na obecność Syna Bożego posłanego przez Ojca (por. Ga 4,4). Piękne jest sformułowanie M. Lutra: „non enim tempus fecit filium mitti, sed et contra missio filii fecit tempus plenitudinis” (Vorlesung über den Galaterbrief, 1516–1517, 18 (za A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Milano, 2001, 169).

⁵⁹ Więcej na temat tego rodzaju konstrukcji zob. E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), Tübingen, 1973, 93.

⁶⁰ Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 114.

⁶¹ Zob. przypis 22.

jest ἰλαστήριον. Ma tu bowiem zastosowanie nowa ekonomia, czyli nowy system czy nowa „taryfa” relacji, jaką jest usprawiedliwienie grzesznika przed dar Ducha Świętego i uzdolnienie go do uczestnictwa w dziele pojednania, czego wyrazem jest rozumna służba Boża (12,1–2).

Sformułowanie określające Boga jako sprawiedliwego (δικαίος εἶναι) wskazuje na to, że Bóg w swojej cierpliwości nie był i nie jest obojętny wobec grzechów popełnionych wcześniej, lecz że osądza je i odpuszcza dopiero teraz w Jezusie Chrystusie. W Nim objawia się ta Boża sprawiedliwość. Podobnie dokonuje się to w każdym, kto usprawiedliwiony przez wiarę przeżywa owoce usprawiedliwienia, przyjmując na siebie skutki grzechu i niesprawiedliwości. Taki postępuje w nowości życia (6,4), umierając z Chrystusem dla siebie i żyjąc w przebaczeniu i niosąc przebaczenie innym. Jest to misja powierzona Kościołowi. Tam zaś, gdzie misja wierzących w Chrystusa i usprawiedliwionych przez Niego nie dotrze, z konieczności trwa nadal logika cierpliwości i oczekiwania (różne formy πάρεσις) oraz logika ciężącego gniewu Boga, który może stać się definitywny tam, gdzie usprawiedliwienie nie zostanie przyjęte.

Sprawiedliwość Boga okazuje się nie tylko przez to, że On jest sprawiedliwy, to znaczy kimś, kto ma taki przymiot, stosuje określoną „normę” sprawiedliwości, ale także przez to, że usprawiedliwia. Wyraża to drugi człon, który określa Boga jako δικαιούντος. Ta prawda została już wyrażona w w. 24, tu zostaje wskazana jako ostateczny cel i skutek działania Bożego, a właściwie jako przejaw Jego natury. On jest tym, który usprawiedliwia. Biorąc to wszystko pod uwagę, dostrzegamy, jak myśl wraca do w. 22n. Objawienie się sprawiedliwości Bożej jest jakby uwarunkowane gotowością przyjęcia tego daru z wiarą (w wierze), by niejako „pozwolić” Bogu być tym, kim jest – miłością usprawiedliwiającą grzesznika. Patrząc zaś ze strony człowieka, to wiara, możliwa dzięki dziełu Jezusa Chrystusa i przepowiadaniu Ewangelii, pozwala ludziom poznać Boga jako usprawiedliwiającego. Można w pewnym sensie powiedzieć, że wiara człowieka przyjmującego dar usprawiedliwienia niejako pozwala Bogu być „bardziej” Bogiem.

Wiara w Jezusa

Wszystko, o czym mowa wyżej, jest możliwe dzięki wierze. Określenie o charakterze gramatycznego dopełnienia: τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ wskazuje na konieczność osobistej wiary⁶². Wierzący, który dostępuje usprawiedliwienia, jest określony jako ὁ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Sformułowanie εἶναι ἐκ oznacza to, z czego ktoś żyje, skąd pochodzi, co jest podstawą jego życia, co określa jego życie i stanowi o jego tożsamości (zob. 4,12.16; Ga 3,7.8.10 itd.)⁶³. W sformułowaniu πίστις

⁶² Na temat samego sformułowania zob. więcej w: R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 292n.

⁶³ Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 115.

Ἰησοῦ imię Jezus należy rozumieć jako genetivus obiecti. Jezus jest „gramatycznym” przedmiotem aktu wiary – podobnie jak w w. 22 (por. Ga 2,14.20; 3,22; Flp 3,9)⁶⁴. Trzeba też zauważyć, że imię Ἰησοῦς jest bez dalszych określeń, takich jak np. Χριστός lub κύριος. Możliwe, że św. Paweł ma tutaj na myśli przede wszystkim Jezusa w Jego ziemskim wymiarze życia, co wiąże wiarę z realizmem Jego męki i krzyża⁶⁵. Tylko przyjęcie w wierze prawdy objawionej i urzeczywistnionej w Jezusie jako ἰλαστήριον daje człowiekowi dostęp do usprawiedliwiającej grzesznika sprawiedliwości Bożej.

3. Obfitość sprawiedliwości Bożej

3.1. Zamyśl Boży – etap prowadzący do krzyża

Pełne objawienie Boga jako sprawiedliwego i usprawiedliwiającego dokonało się na tle Jego „cierpliwego znoszenia” grzechów dopiero wtedy, gdy Jezus został ustanowiony ἰλαστήριον. Poprzednie formy okazywania przez Boga sprawiedliwości w odpowiedzi na spełniane przez człowieka rytmy przebłagania, w szczególności w obrzędach Jom Kippur, były tylko typem i zapowiedzią. W obecnym czasie człowiek przez wiarę otrzymał nowy sposób pojednania (ekspiacji) i dostępu do Boga. Płyne on z usprawiedliwienia – jak to wyraża Rz 5,1⁶⁶.

Naturalnie to rozróżnienie czasowe nie istniało i nie istnieje w samym Bogu. Bóg od początku miał zamiśl pełnego usprawiedliwienia człowieka (od Rdz 3,15). Do ludzi mogło jednak to dotrzeć w procesie historii zbawienia. Dlatego potrzebne było ukazanie najpierw braku możliwości wejścia w pełne pojednanie z Bogiem przez działanie tylko ze strony człowieka (prawo naturalne), oraz niewystarczalności typologicznego rytu pojednania spełnianego podczas Jom Kippur i podobnych aktów (w odniesieniu do Prawa). Stąd Bóg w swojej pedagogii doprowadził do tego doświadczenia niemocy, aby ostatecznie mogła objawić się sprawiedliwość wynikająca z Jego absolutnej i suwerennej wierności wobec stworzenia⁶⁷.

⁶⁴ Zob. E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), Tübingen, 1973, 94. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 115.

⁶⁵ U Pawła – poza formułami wziętymi z tradycji – takie użycie imienia Jezus występuje tylko tutaj (ewentualnie jeszcze Flm 5). Chociaż akcent może być położony na wymiar ziemskiego życia i śmierci Jezusa, to jednak tego aspektu nie można oderwać od wymiaru Jezusa Chrystusa uwielbionego. Zob. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT), Freiburg 1977, 114n.

⁶⁶ Szczególnie jeśli weźmiemy lekcję ἔχομεν, czyli w indyktywie.

⁶⁷ Do tego momentu mogła się dokonywać sprawiedliwość retrybutywna, czyli odpłatna albo wendykatywna – stosownie do Prawa, które człowiek naruszył przez swoje grzeszne uczynki.

Człowiek musiał mieć okazję poznania, że dawana mu szansa powrotu do relacji z Bogiem na drodze Prawa prowadziła go do doświadczenia, że po grzechu ten powrót nie jest możliwy do zrealizowania przez niego samego. Nie mógł (nie był w stanie) bowiem zaprzeczyć się samego siebie i w pełni poddać się Bogu przez przyjęcie śmierci jako skutku grzechu, zgodnie z Prawem (zob. Rdz 2,17). Mógł to uczynić jedynie Syn Boży, który jest objawieniem miłości Boga w najbardziej radykalnej formie. Tylko bowiem Bóg jest zdolny do tego, by zwracać się przeciwko samemu sobie dla zbawienia człowieka⁶⁸. Jest to jednak postawa i koncepcja bytu radykalnie odmienna od mentalności człowieka. Tego człowiek sam z siebie nie mógł spełnić, choć stale pretendował do tego⁶⁹. Stworzenie musiało poznać swoją niemoc i zobaczyć (publicznie) owo znizenie się Boga w Jezusie i Jego wydanie się. Zobaczyć, że Jezus przez swoją krew, to znaczy przez swój krzyż, stał się *ἱλαστήριον*. Ten właśnie moment wyznacza różnicę pomiędzy dwoma sposobami objawiania się sprawiedliwości Bożej: na etapie przygotowania i spełnienia jej w Jezusie Chrystusie.

Trzeba było tego etapu znoszenia grzechów popełnionych dawniej, aż do tego momentu, jakim był krzyż. Dni cierpliwości Bożej i tolerancji wobec grzechu człowieka (ludzi) prowadziły do wypełnienia miary wielkości grzechu człowieka i miary cierpliwości Boga, czyli do krzyża jako momentu objawienia się gniewu Boga wobec wszelkiej nieprawości i bezbożności (por. 1,18). Bóg – przez cały czas, gdy miała zastosowanie *πάρεσις* – przygotowywał rozwiązanie w krzyżu (we krwi Jezusa). Przez proroków wzywał do nawrócenia i karał swój lud wygnaniem oraz innymi doświadczeniami. To jednak nie było w stanie doprowadzić człowieka do prawdziwego nawrócenia i wejścia w relację z Bogiem. Posłużyło raczej jakby do zaostrzenia tych relacji: przez Prawo i w świetle nawoływania Proroków jeszcze bardziej odsłonił się grzech i ukazało się zagubienie człowieka w sobie. Ta sytuacja niemocy ujawniła konieczność działania innego niż ludzkie. Toteż w wielu tekstach prorockich znajdujemy zapowiedź nadchodzącej nowości działania Boga⁷⁰.

⁶⁸ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, pkt. 10 i 12.

⁶⁹ Ujawnia się to w takich momentach, jak wyrażona przez lud gotowość zachowania Przymierza (zob. Wj 19 i 24). Następnie możemy ją dostrzec w postawie Piotra, który był przekonany, że nie zaprze się Jezusa i o tym zapewniał. Musiał jednak przeżyć to zaparcie się Jezusa, aby wreszcie wejść we właściwą relację z Jezusem i być świadkiem Jego miłości i przebaczenia. Dalej, także w postawie Szawła/Pawła, który przed nawróceniem w swojej faryzejskiej koncepcji życia był przekonany, że służył Bogu i Jego sprawiedliwości (zob. Flp 3,4–10).

⁷⁰ Ten motyw jest obecny w tradycji deuteronomistycznej, np. w wątku obrzezania serca (por. Pwt 10, 16 i 30,6 oraz teksty podejmujące ten temat – zob. przypis i marginalia w BJ). Rozwinięty jest dalej w głównych tekstach prorockich zapowiadających nowość działania Bożego, jak np. Iz 61–66; Jr 31,31–34; Ez 36–37.

Okazało się, że zastosowanie jakkolwiek pojętej sprawiedliwości, która choćby w jakiejś tylko mierze opierałaby się na człowieku, nie prowadzi do rozwiązania – naprawy relacji między człowiekiem a Bogiem. Doprowadziło natomiast do krzyża. I wtedy nastąpiła nowość. Dopiero bowiem w krzyżu Jezusa mogło nastąpić pełne i absolutne, niczym nieuwarunkowane objawienie się sprawiedliwości Bożej, która usprawiedliwia człowieka i wprowadza go w życie według Ducha Bożego. Gdy mówimy „niczym nie uwarunkowane” objawienie sprawiedliwości, mamy na myśli niezależność od jakiegokolwiek uwarunkowania ze strony człowieka – poza tym, że człowiek grzeszył i w ten sposób „przygotowywał” krzyż. Nowe objawienie sprawiedliwości Bożej dokonało się nie tylko na tle grzechu ludzkiego i ludzkiej niesprawiedliwości, ale także na tle dopuszczonego przez Boga usiłowania człowieka zmierzającego do zdobycia usprawiedliwienia przez uczynki, które miałyby odpowiadać oczekiwaniom Boga wyrażonym w Prawie. Ta droga okazała się nieskuteczna i jeszcze bardziej ukazała niesprawiedliwość i niemoc człowieka (zob. Rz 3,20; 7,7–25). W tej sytuacji Bóg, w Jezusie Chrystusie, dokonał tego, co odpowiadało Jego pierwotnemu zamysłowi. *On to tego, który nie znał grzechu, uczynił grzechem, abyśmy w Nim stali się sprawiedliwymi Bożą* (2 Kor 5,21). Człowiek może poznać tę bezinteresowną i niczym nie uwarunkowaną miłość Boga dopiero w krzyżu Jezusa Chrystusa.

3.2. Przygotowanie „narzędzia”, czyli „przebłagania”

Od początku – i to w bezpośrednim kontekście grzechu pierwotnego (Rdz 3,15) – istniał w Bogu zamiysł powołania i zastosowania „narzędzia” naprawy relacji człowieka z Bogiem. Ta naprawa miała polegać nie na zmianie ustosunkowania się Boga do człowieka⁷¹, lecz na przemianie samego człowieka, którą zapowiedział i spełnienia której podjął się sam Bóg. Protoewangelia zapowiada *potomka niewiasty*, który stanie do walki właśnie ze sprawcą innej mentalności niż Boża. Dokona się to więc w *człowieku*, ale nie przez człowieka.

Potrzebny był zatem czas przygotowania – czas obietnic i czas Prawa. Był to czas, w którym Bóg *pracował* nad człowiekiem (nad ludzkością) jakby w dwójaki sposób. Pierwszy to „przygotowanie” *człowieka*, który miał być narzędziem dokonania tego procesu. Drugi to doprowadzenie ludzi (ludzkości) do takiego stanu, by to „narzędzie”, czyli ten specjalny człowiek (potomek Niewiasty) mógł się znaleźć w *stosownym* środowisku, to znaczy w takim środowisku, w którym wobec Niego jako Mesjasza Pańskiego ujawni się grzech, i to aż do odrzuce-

⁷¹ Używamy naturalnie sformułowania mówiącego o przebłaganiu Pana Boga. Jest to jednak spojrzenie ze strony człowieka. Tego przebłagania nie mógł uczynić sam człowiek – ani z własnej inicjatywy, ani własnymi środkami.

nia i ukrzyżowania samego Boga. Miało to się stać w Synu Bożym – potomku Niewiasty. To przez Niego i w Nim Bóg mógł objawić pełnię swej sprawiedliwości – usprawiedliwiająca miłość⁷².

Pierwsze zadanie było dla Boga „stosunkowo łatwe”, bo zależne tylko od Niego i od Niewiasty, którą Bóg przygotował w Niepokalanym Poczęciu. Chodziło o posłanie Syna, a więc o Jego „zgodę”. Była to najpierw wewnętrzna sprawa Trójcy Świętej – odwieczny zamysł realizowany przez Syna. Dalej chodziło o znalezienie, czyli stworzenie Osoby, która ze strony ludzkości mogłaby przyjąć tę propozycję Boga. Czyli o taką osobę, która będąc człowiekiem nie byłaby jednocześnie uwikłana w sytuację wynikającą z grzechu. Stąd „przygotowanie” Niewiasty, Maryi jako Niepokalanie Poczętej.

Drugi aspekt tego przygotowania wymagał – można powiedzieć – więcej zabiegów. Trzeba było przygotować ludzi do przyjęcia daru pojednania, a więc niejako przekonać ich, że potrzebują pojednania (przebaczenia) i że to może dokonać się nie inaczej, jak tylko w tak radykalny sposób. Bóg musiał niejako wykazać człowiekowi (ludzkości) potrzebę pojednania, którego człowiek nie był w stanie dokonać, a które było i jest wyłącznie darem Boga. Trzeba było więc, aby ukazał się grzech i jego skutki. Człowiek potrzebował nie tylko uświadomienia sobie własnej sytuacji grzechu, ale także tego, że wchodząc na jakąkolwiek drogę samousprawiedliwienia, wbrew pozorom i swoim odczuciom, oddala się od Boga, czyli grzeszy (por. J 16,2n). Temu służyło Prawo, które – naturalnie obok prowadzenia człowieka drogami Bożymi – miało także wykazać grzech (Rz 3,20; 7,7; por. Ga 2,16) i tym samym ujawnić konieczność naprawy w świetle objawienia się gniewu Boga wobec nieprawości i bezbożności (Rz 1,18).

W zamysłu Boga istniała świadomość, że człowiek sam z siebie nie zachowa Prawa i nie przywróci straconej relacji do Boga, chociaż usiłował to uczynić⁷³. Dla dobra człowieka musiało się więc okazać, że to dążenie – z powodu zatwardziałości serca – doprowadziło do przewidywanego przez Boga odrzucenia i ukrzyżowania Mesjasza Pańskiego ze współdziałaniem także osób i instytucji,

⁷² Pierwociny realizacji tego zamysłu widzimy w teofanii podczas Chrztu Jezusa w Jordanie, kiedy „stając z grzesznikami”, widzi niebo otwarte, doświadcza zstąpienia Ducha Świętego i gdy daje się słyszeć głos obwieszczający, iż jest Synem umiłowanym, w którym Bóg Ojciec ma upodobanie (zob. Mk 1,10n i paral.).

⁷³ Bóg przyjmował zobowiązania człowieka do wytrwania w Przymierzu, mimo „przewidywalności”, że człowiek z nich się nie wywiąże. Tak możemy spojrzeć na zapewnienie wyrażone przy okazji zawarcia Przymierza pod Synajem (Wj 19,8; 24,3.7) i fakt pierwszego aktu człowieka po zawarciu tegoż Przymierza, jakim był kult złotego cielca (Wj 32,1–6). Możemy w tym widzieć zamysł Boga, który zawarł to Przymierze z ludem niebędącym w stanie dochować wierności, aby na tle niewierności człowieka okazała się całkowicie suwerenna i darmowa Jego wierność wyrażająca się w darze przebaczenia.

które były postawione i działały w mocy dotychczasowego porządku religijnego i społecznego (zob. Dz 4,27n). Ujawnienie się niesprawiedliwego działania człowieka⁷⁴ Bóg „wykorzystał” do objawienia swojej sprawiedliwości. Wyznacza to nowy etap wszystkich relacji i wprowadza Boży porządek, by człowiek mógł żyć według zamysłu Boga, czyli powrócić do życia w jedności z Bogiem – jako obraz i podobieństwo Boga.

3.3. Przeciwna kontynuacja – przeobfita (przelewająca się) sprawiedliwość

Między jednym a drugim etapem, czyli etapem przygotowania i wypełnienia, istnieje ścisły związek, ale występuje też zasadnicza różnica. Należą one do jednolitego i spójnego planu całej ekonomii zbawienia, która od początku (od momentu grzechu człowieka) ma swoje jedyne źródło w Bogu. Celem pierwszego etapu było wykazanie, że działanie człowieka nie jest wystarczające, chociaż było i jest potrzebne. Ten czas ekonomii zbawienia przed Chrystusem wyraża termin *πάρεσις*. Znoszenie grzechów w cierpliwości „domagało” się definitywnego odkupienia i udostępnienia człowiekowi możliwości przyjęcia Bożej sprawiedliwości, w której z jednej strony musiał objawić się gniew Boga wobec nieprawości i bezbożności, a z drugiej – miało dokonać się usprawiedliwienie człowieka przez odpuszczenie grzechów i uzdolnienie go do trwania w logice pojednania. Dokonało się to w Jezusie Chrystusie jako „przebłągnię” – *ἰλαστήριον*. Dokonało się to, by ta prawda i ta rzeczywistość trwała i spełniała się w dziejach ludzkości.

Tak jak określenie cierpliwości Boga, a więc także *πάρεσις*, możemy zastosować również do wszystkich sytuacji, w których człowiek pozostaje poza świadomym odniesieniem do zbawczego misterium Jezusa Chrystusa (także w obecnym czasie), tak też – w kluczu pewnej analogii – możemy myśleć o trwającej logice *ἰλαστήριον* w tych, którzy przyjęli usprawiedliwienie i stają się niejako uaktualnieniem tego usprawiedliwienia w konkretnych sytuacjach. A zatem tam, gdzie nie została obwieszona Ewangelia i gdzie nie ma dostępu do *ἰλαστήριον*, nadal trwa logika *πάρεσις*, czyli logika starego systemu *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*. Wszędzie tam bowiem, gdzie nie ma relacji do Jezusa Chrystusa jako do *ἰλαστήριον*, i tam, gdzie nie przeżywa się pojednania w oparciu o Niego, niejako z konieczności nadal trwa to znoszenie grzechów – *πάρεσις*. Nie ma bowiem odpuszczenia grzechów poza zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa. Natomiast wszędzie tam, gdzie dotarła Ewangelia, moc Boża, która niesie usprawiedliwienie (1,16), doko-

⁷⁴ W Dz 4,27 jest mowa o Herodzie i Piłacie, o poganach i pokoleniach Izraela, a więc o całej ludzkości.

nuje się ukonkretnienie prześlągania i tym samym budowanie jedności – Ciąła Chrystusa, gdyż On jest obwieszczany i dostępy jako $\iota\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$.

Ci, którzy spotkali Jezusa Chrystusa (są w relacji do Jego zbawczego dzieła) i wierzą w Niego, to znaczy akceptują logikę zbawienia spełnioną przez Niego w Jego krwi (krzyżu), żyjąc w tej logice niosą ją również światu. Korzystając z tego odpuszczenia, są tak nim przeniknięci (usprawiedliwieni), że stają się świadkami i nośnikami tego rodzaju naprawy relacji człowieka z Bogiem oraz relacji międzyludzkich. Poznali, że nie ma innego sposobu pojednania, jak tylko przez krew Jezusa, i w wierze oddają się temu procesowi jednania. Nie zadowolają się jakimkolwiek regulowaniem tych relacji w znaczeniu $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, lecz wydają siebie, swoje ciała na podobieństwo wydania się Jezusa Chrystusa. Autor Listu poruszy ten aspekt na początku parenezy: *A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyscie dali ($\pi\alpha\rho\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\iota$)⁷⁵ ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej (Rz 12,1).*

Dalej myśl Apostoła zmierza do tego, co jest wymiernym celem i skutkiem odpuszczenia grzechów, dokonującym się przez wydanie siebie, spełnionym w Jezusie Chrystusie i spełnianym w tych, którzy wierzą w Niego. Jest nim pojednanie i tworzenie jednego ciała, Ciąła Chrystusa (12,4n). Pojednanie dokonuje się w Jezusie Chrystusie, który stał się $\iota\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, i jest uaktualniane w Jego Ciele – Kościele przez to, że jego członki wydają swoje ciało na ofiarę żywą jako wyraz rozumnej służby Bożej. Jest to realizacja Nowego Przymierza, wierności Boga wobec Jego obietnic, czego owocem jest Ciało Chrystusa – wspólnota pojednanych. To w tym Ciele nadal dokonuje się (trwa i jest przekazywana) tajemnica zbawienia, czyli ekspiacji i pojednania. Dokonuje się ona mocą krwi Jezusa w członkach, które spożywając tę krew jednocześnie są gotowe wydawać siebie dla spełnienia tej tajemnicy, w której same uczestniczą jako beneficjenci, ale w której biorą udział także jako współdziałające⁷⁶. Są w służbie jednającej sprawiedliwości Bożej.

To, co się dokonało w Jezusie Chrystusie i co trwa w tych, którzy wierzą, jest możliwe tylko na tle tego doświadczenia, które wykazało niewystarczalność i niemożność pierwszego sposobu traktowania grzechów. W tym sensie jest to kontynuacja, a jednocześnie całkowita nowość, która nie jest oparta na wysiłku człowieka, lecz na całkowitym przyjęciu darmości – łaski (zob. Rz 3,24!),

⁷⁵ Czasownik $\pi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\tau\eta\mu\iota$ może być widziany w paralelnym odniesieniu do $\pi\rho\omicron\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\iota$ z 3,25.

⁷⁶ Zob. Zbigniew Kiernikowski, *Ciało i Krew Pana*, Warszawa–Siedlce, 2007, 22–28. 42–51. 59–62. 82–85 oraz *Rola przebaczenia grzechów w Nowym Przymierzu według Jr 31,31–34*, w: „Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!»». Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin”, oprac. ks. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 190–203.

która przyjmującego uzdalnia do stawania się świadkiem, a więc narzędziem, miejscem prześlągania i pojednania na podobieństwo *ἰλαστήριον*. Relacje między logiką Prawa (sprawiedliwością na etapie przygotowania) i logiką łaski (darmowym usprawiedliwieniem) możemy określić jako relację *przeciwstawnej kontynuacji*.

Dla tych, którzy poznali Jezusa Chrystusa i żyją w tej świadomości, nie ma już miejsca na inne sposoby przebaczenia, jak tylko radykalne wejście w wydanie własnego ciała na ofiarę miłą Bogu, jako wyraz rozumnej służby Bożej, w celu jednania i pojednania świata. Należałoby rozwinąć ten wątek pod względem pastoralnym. To pomogłoby lepiej rozumieć tożsamość i misję Kościoła w dzisiejszym świecie.

Na zakończenie możemy nawiązać do słów Jezusa z Kazania na Górze: *Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego* (Mt 5,20). Występujący tu czasownik *περισσεύω* bywa zazwyczaj przekładany: „być większym” w znaczeniu porównawczym. Ten czasownik wyraża jednak także sens przekroczenia: być ponad czymś, stanowić nadwyżkę, przekroczyć miarę itp. W takim przypadku wskazuje na nową jakość sprawiedliwości, która przekracza dotychczasową. Można więc widzieć tu wskazanie na nową kategorię sprawiedliwości, odmienną od stosowanej przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Nie jest to zatem odwołanie się tylko do kategorii wielkości czy intensywności w tym samym systemie, lecz wskazanie na konieczność przejścia do innego rodzaju sprawiedliwości, czyli do innej jakości sprawiedliwości⁷⁷.

Sprawiedliwość w kategorii uczonych w Piśmie i faryzeuszów była co do wielkości maksymalna i doprowadziła do ukrzyżowania Sprawiedliwego. On w swojej misji objawienia Bożej sprawiedliwości stanął po stronie grzeszników. Sprawiedliwość Boga i tych, którzy ją przyjmują (zostają usprawiedliwieni), realizuje nadal w świecie dzieło usprawiedliwienia grzesznika przez wiarę. To staje się jednak w tym, kto do tej sprawiedliwości przystępuje i wchodzi w logikę wyrażoną w *ἰλαστήριον*. Oznacza to życie z usprawiedliwiającej sprawiedliwości Boga i przeżywanie doświadczania niesprawiedliwości ze strony świata, by nieść mu orędzie przebaczenia. Tak należy rozumieć sens przesłania Kazania na Górze (np. 5,11 na tle wszystkich błogosławieństw; 5,44–48 na tle poprzednich

⁷⁷ Aspekt porównania i wielkości pozostaje. Na to wskazuje przysłówek *πλείον* (stopień wyższy). Nie można jednak na nim poprzestać. Ukrzyżowany stał się *ἰλαστήριον*, w którym już nie dokonuje się żadna forma *πάρεσις*, lecz jest obecna moc Ducha Świętego, która usprawiedliwia i wprowadza w życie w przebaczeniu przyjmowanym od Boga i okazywanym bliźnim, w szczególności nieprzyjaciołom (zob. Rz 12,17–21 w kontekście całego 12 i 13, a także 14 rozdziału).

poleceń; 6,14–15 na tle poprzedzających wezwań). Do tego też zmierza pareneza zawarta w końcowej części Listu do Rzymian – w szczególności 12,14; 15,1–13. Jest to też w pełnej harmonii z pouczeniami, jakie – w kluczu powszechnego kapłaństwa (1P 2,9) – daje św. Piotr poruszając kolejno prawdę o obecności chrześcijan w świecie pogańskim, kwestie stosunku chrześcijan do władzy czy sposób przeżywania relacji w społeczności i w rodzinie i między członkami wspólnoty stosownie do ich stanu (1P 2,11–5,11). Wszędzie zakłada się wynikające z wiary powołanie i moc do tego, aby znosić niesprawiedliwość i przez przebaczenie dawać świadectwo obecności i działania w nich Ducha Bożego (1P 4,14).

Two faces of divine justice (Rom 3,25f)

Summary

The article consists of a deep analysis of Rom 3,25. Kiernikowski argues that the text is of a crucial importance for our comprehension of the Pauline teaching on the manifestation of divine justice revealed in Christ Jesus. In the course of his study the author arrives at conclusions that allow determining two stages of salvation. He believes that on each of the two respective stages one may detect a different face of divine justice.

