

SPRAWIEDLIWOŚĆ BOŻA W STARYM TESTAMENCIE

1. Niecodzienna refleksja

Kosztom pewnego uproszczenia, które może się chwilowo wydawać dziwnym i naukowo nie uzasadnionym, zacznijmy z konieczności nasze rozważania w sposób paradoksalny od stwierdzenia końcowego: biblijna idea *sprawiedliwości* przypisywanej Bogu Przymierza dała człowiekowi nie tylko coś w rodzaju zakotwiczenia religijno-transcendentnego¹, ale zawiera w sobie także wartość, którą — wnikając w jej najgłębszą naturę — moglibyśmy chyba opisać następująco: jest to zbawcze i miłosierne zwrócenie się Boga ku człowiekowi, którego sam Bóg związał nierozzerwalnie ze sobą mimo słabości i braków tegoż partnera ludzkiego, połączone z nierówną, lecz «sprawiedliwą» wymianą dokonującą się w obrębie ofiarowanej już od samego początku — darmo i całkowicie — miłości.

W ramach tego opisu, a nie poza nim lub obok niego, trzeba by także umieścić szczegółowe rozważania o sprawiedliwości Bożej leczniczej, karzącej, odnawiającej porządek zakłócony przez zło, do których to rozważań przyzwyczaiała, niestety, język i myśl chrześcijan, swoista teologia «naturalna» (lecz czyż jest ona w gruncie rzeczy możliwa?).

Jak bardzo kosztowne stało się to dla Kościoła, że egzegeci, teologowie, a tym samym także lud chrześcijański, przestali już od jakiegoś czasu czerpać z tego biblijnego pojęcia sprawiedliwości, lecz je częściowo zniekształcili — oto pytanie wymagające samo przez się obszernych studiów historycznych.

Oddać każdemu to, co się jemu należy, rozdzielać równomiernie i słusznie nagrody i kary, pochwały i upomnienia, stawać przed abstrakcyjnością normy pozwalającej określić to, co się godzi i czego się nie godzi — wszystko to chrześcijanie powinni z pewnością przyjąć, lecz nie jest to jeszcze bulwersującą cechą ich posłan-

nictwa, nie może się też stać (jak się to już stało) właściwością w szczególny sposób ich wyróżniającą.

Wspomnieliśmy o wielkiej cenie dla Kościoła. I chociaż nie wchodzi to bezpośrednio w zakres naszego studium, nie możemy jednak nie wspomnieć, iż problem ten zjawia się u początków bardzo bolesnych doświadczeń Kościoła. Podział na dwa pnie na Zachodzie (katolicki i protestancki) wskazuje swymi pierwszymi pęknięciami na ten właśnie temat.

Opowiadając o swych młodzieńczych zainteresowaniach Luter pisze: „z niepokojem i uporem starałem się zrozumieć wypowiedź Listu do Rzymian 1, 17: „Sprawiedliwość Boża objawia się w Ewangelii”. Zastanawiałem się nad tym długo i usilnie. Szczególną trudność sprawiły mi słowa «sprawiedliwość Boża», które wyjaśniano zazwyczaj² następująco: „Sprawiedliwość Boża jest tą cnotą, dzięki której Bóg jest formalnie sprawiedliwy i potępia grzeszników”. Wszyscy uczeni, z wyjątkiem Augustyna, tak wyjaśniali ten passus: „sprawiedliwość Boża, to znaczy gniew Boży”. Za każdym jednak razem, gdy czytałem tekst powyższy, odczuwałem *pragnienie, by Bóg nigdy nie objawił Ewangelii*. Któż bowiem mógłby kochać Boga, który się gniewa, sędzi, potępia? W końcu jednak, oświecony światłem Ducha, przestudowałem głębiej tekst Habakuka: „sprawiedliwy z wiary żyje”. Stąd zaś wyciągnąłem wniosek, że życie zależy od wiary [...], i otworzyło się przede mną jakby całe Pismo i samo niebo”³.

Doświadczenie to, pochodzące prawdopodobnie z r. 1513, zostanie uwzględnione także w przedmowie do *Opera latina* z 1545 r., kiedy to odwołując się do Rz 1, 17, pisze „*Nie lubiłem tych słów «sprawiedliwość Boża» ponieważ powszechne ich zastosowanie przez uczonych sprawiło, że rozumiałem je w odniesieniu do sprawiedliwości formalnej bądź też czynnej, zgodnie z którą Bóg jest sprawiedliwy i karze niesprawiedliwych grzeszników*”.

Z tej odruchowej „niechęci” Luter wyprowadza własne określenie «sprawiedliwości poczytanej»: jest to sprawiedliwość samego Chrystusa, która — przyjęta przez wiarę — przyobleka człowieka, z tym jednak, że człowiek nie otrzymuje żadnej istotnej przemiany w sobie samym. Chodzi mianowicie o to, że

jeżeli sprawiedliwość Boża jest jakąś straszliwą świętością, która karze w gniewie grzech, człowiekowi będącemu ofiarą grzechu nie pozostaje nic innego, jak tylko pragnąć zostać darmo przykrytym — jak gdyby jakimś rozciągniętym płaszczem — samą sprawiedliwością Boga, daną mu w Chrystusie — jedynym sprawiedliwym: w Ewangelii bowiem ukazuje się — według Lutra — sprawiedliwość Chrystusa zasłaniająca grzesznika, który staje się tym samym, poprzez wiarę, *simul iustus* ⁴.

Przez dłuższy okres czasu powyższe teksty biblijne były pożywką i jakby usprawiedliwieniem (w tym przypadku jest to tragiczna gra słów) wielu bolesnych ran i wrogości wewnętrznokościelnej.

W różnych szkołach teologicznych będzie się dyskutowało nad usprawiedliwieniem (zbawieniem) człowieka, faktycznie jednak będzie się je konfrontowało z twardą i karzącą sprawiedliwością Boga, którą trzeba uśmierzyć, a która stanie się obsesją, jakby jakimś niemym idolem, którym da się od czasu do czasu zawładnąć, by ciskać przekleństwa i wypowiadać wojnę stronie przeciwnej.

Przebiegając jeszcze wieki można by podać przykładowo, jak to iluminizm potrafił oderwać ideę sprawiedliwości od wszelkich więzi transcendentalnych, jak to w dziedzinie sprawiedliwości podkreślano zawsze bardziej jakiś relatywizm aksjologiczny, jak to dało się zespolic z ideą sprawiedliwości zimną bezinteresowność kontraktową, jak wreszcie doszło do rozlania się myśli kapitalistycznej, w której występuje „sprawiedliwość zredukowana do sprawiedliwości wymiennej, nie znającej innego prawa poza równością zawieranych umów, nacechowanych popytem i podażą, [i która] nie stawia ostatecznie żadnych granic dla konkurencji indywidualnej” ⁵.

Odpowiedź powinna być, wobec takiego stanu rzeczy, obszerna, umotywowana, może nawet szczegółowa, nie wydaje nam się jednak, by chrześcijanie całkowicie zapomnieli języka biblijnego.

Moglibyśmy też ukazać, jak to marksizm wkracza, w sposób coraz to bardziej zdeterminowany, na arenę chrześcijańską mimo „tragicznej sprzeczności występującej między mesjańskim dyna-

mizmem w realizowaniu królestwa wolności i sprawiedliwości, a ekonomiczno-naturalistycznym immanentyzmem [...], który niszczy równocześnie transcendentną ideę sprawiedliwości”⁶.

Również w tej dziedzinie nie powinno się dawać jakiegś uproszczonej i pochopnej analizy. Wydaje się jednak, że nie można zamykać oczu na fakt swoistej bierności chrześcijan, którą łatwo jest dostrzec na przestrzeni wzmiankowanych tu dziejów, a która przejawia się konkretnie w bezsilności kulturalnej, niezdolności twórczej, braku funkcji krytycznej i stymulującej.

Sądźmy, że gdyby udało się sięgnąć do samych korzeni problemu, stwierdziłoby się wówczas prawdopodobnie brak prawdziwej pożywki biblijnej w chrześcijaństwie: podniebienie chrześcijańskie przestało już należycie wyczuwać tę nierówność wymiany i tę dodatkową wartość daru, jaka zawiera się we właściwym biblijnym pojęciu «sprawiedliwości».

Jeżeli nawet obecnie bardziej rozwinięte opracowania dotyczące tego tematu starają się uwzględnić integralny wymiar osoby, jeżeli też się już mówi o sprawiedliwości jako o wyzwoleniu z wszystkiego, co ogranicza i okraja człowieka, jeżeli wreszcie ją się opisuje jako «zbawienie» całego wymiaru bytu, pozostaje jednak w dalszym ciągu wrażenie jakiegś kruchości na płaszczyźnie opracowań teoretycznych oraz niecałkowitej pewności w dziedzinie praktyki.

Uważamy, że pogłębiona refleksja nad biblijnym ujęciem sprawiedliwości Bożej może stać się dla Kościoła właściwym i należytym wkładem, który mógłby być przekazany tym wszystkim, którzy szukają jeszcze, na czym polega prawdziwa «sprawiedliwość».

2. Propozycja biblijna

Biblia nie odrzuca wcale filozoficzno-prawnego (lub sądowego) pojęcia sprawiedliwości «ludzkiej»: istnienie normy deontologicznej, do której należy się stosować, konieczność odróżniania dobra i zła, prawidłowość relacji międzyludzkich — wszystkie te problemy można z łatwością znaleźć w Piśmie św.⁷ Zostają one

jeszcze mocniej podkreślone poprzez wyodrębnienie związku, jaki zachodzi między sprawiedliwością człowieka a Bożym darem Prawa i który rodzi odpowiedzialność wobec jedyne go Pana dziejów⁸: sprawiedliwość pojmuje się tu jako obfitą w dobrodziejstwa (zasługi wobec) samego Boga⁹, który jako Sprawiedliwy staje się ich poręczycielem.

Tego wszystkiego nie mamy zamiaru zaprzeczać. Chcemy jednak stwierdzić, że nie jest to jeszcze myśl «własna» Biblii.

Własnością Biblii jest wypowiedanie się o sprawiedliwości Bożej wyłącznie jako o zbawieniu, jako o miłosierdziu, które nie należy się człowiekowi, a które Bóg wydobywa «koniecznie» z największej swojej głębi¹⁰.

Oczyśmy najpierw teren z drugorzędnych nurtów¹¹ myśli biblijnej. Niektórzy autorzy dostrzegają rozwój od pierwszych ksiąg Pisma św., w których sprawiedliwość Boża ukazuje się jak gdyby podzielona (na rzecz Izraela i przeciw jego wrogom), do ksiąg prorockich, w których — wprost przeciwnie — nawet zwykła przynależność do Ludu Wybranego nie stanowi już kryterium zasługi wobec sprawiedliwości Boga. Akcentuje się też niekiedy (jako „oryginalną i nowatorską”) drogę Nowego Testamentu do sprawiedliwości niefaryzejskiej; chodzi tu mianowicie o przeciwstawienie się legalizmowi zewnętrznemu, a zaakcentowanie wartości wewnętrznych: o sprawiedliwość pojętą jako „integralne wyzwolenie, zapoczątkowanie nowego życia”

Wszystko to może być równocześnie prawdą i fałszem. Prawdą z racji konkretnego ujęcia i opisu, fałszem natomiast na skutek umieszczenia w ramach jednej ogólnej syntezy.

Prawdą jest na przykład, że Pismo św. dokonuje religijnego zakotwiczenia sprawiedliwości, rozszerzając ją poza granice sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej, nadając jej — co można też spotkać u niektórych filozofów starożytnych — wymiar powszechny, w którym się mieszczą wszystkie ludzkie odniesienia i który uwzględnia pełne urzeczywistnienie się każdego człowieka. Nie powinno się jednak zapominać, że w ujęciu biblijnym wszystko to stanowi jedynie ochoczą odpowiedź człowieka na urzekającą świetność innej objawiającej się sprawiedliwości:

wzorczej i «bez normy» sprawiedliwości Boga. W rzeczy samej Bóg Biblii ukazuje się najpierw jako partner Przymierza, zanim zostanie «ujęty» jako poręczyciel ludzkiego istnienia i praw regulujących to istnienie.

Jeżeli samo Przymierze zostaje na początku ukazane w kategoriach raczej prawnych, szybko jednak dochodzi do tego, że tylko jego ujęcie afektywne pozwala mu trwać nadal oraz ukazywać całą jego siłę. Zwłaszcza w ujęciach prorockich będzie ono opisywane przy pomocy symboli coraz to bardziej brzemiennych w dobroć, czułość i życzliwą opiekę aż dojdzie do ukazania go jako zaślubin i wspólnoty rodzinnej, zespolonej więzami krwi. Gdybyśmy szukali najbardziej dojrzałej i bogatej przypowieści prorockiej, powinniśmy przeczytać rozdz. 16 Księgi Ezechiela.

Miłość, darmowość, hojność, jaką okazuje Oblubieniec wobec porzuconej sieroty przyjmując ją, pielęgnując i doprowadzając aż do godności oblubienicy królewskiej (w. 1-14), spotykają się z pospolitą niesprawiedliwością, wyrażającą się z jej strony w buncie, zdradzie, pogardzie i w najgorszym upodleniu (w. 14-34): rachunek daru i posiadania, typowy dla sprawiedliwości, nie jest wcale obcy prorokowi, który w ten sposób charakteryzuje dzieje swego ludu: „Jakżeż słabe było twoje serce — wyrocznia Jahwe Pana — skoro dopuszczałaś się takich rzeczy, godnych bezwstydnej nierządniczy” (w. 30). Samo opowiadanie jednak zmierza nie tylko do surowego ukarania niewiasty, która zdradziła (jak tego można by się było spodziewać), ale raczej w kierunku ukazania jeszcze bardziej „niesprawiedliwej” („w myśl zawartego z tobą przymierza”, w. 61) „sprawiedliwości” Oblubieńca: „Ja jednak wspomnę na przymierze, które z tobą zawarłem za dni twojej młodości, i ustanowię z tobą przymierze wieczne. Ty zaś ze swej strony wspomnisz na swoje postępowanie i zawstydzisz się [...], abyś pamiętała i wstydziła się, i abyś ze wstydu ust swoich nie otwarła wówczas, gdy ci przebaczę wszystko, coś uczyniła...” (w. 60-63).

Również Księga Ozeasza jest zbudowana w formie procesu o cudzołóstwo, w którym sprawiedliwość karna jest dobrze znana: „Spór prowadźcie z waszą matką, prowadźcie spór; ona bowiem

już nie jest moją żoną, a Ja już nie jestem jej mężem” (2, 4)¹². Po tym wprowadzeniu następuje jednak długi opis najwyższej i bardzo czułej „niesprawiedliwości” rozkazu Bożego, który wywraca całe życie proroka — jakby jakiś znak tego, co przytrafia się samemu Bogu: „Pokochaj jeszcze raz kobietę, która innego kocha, łamiąc wiarę małżeńską. Tak miłuje Jahwe synów Izraela, choć się do bogów obcych zwracają” (3, 1).

Wszystko to jednak wypływa w sposób paradoksalny z innego rodzaju sprawiedliwości nieznannej dla człowieka: „I poślubię cię sobie znowu na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Jahwe” (2, 21-22).

Nowość, jaka została tu zapoczątkowana, po mistrzowsku wyraża komentarz podany przez *Bible de Jerusalem* do tego tekstu: „słowem tym («poślubię cię») posługuje się Biblia wyłącznie w odniesieniu do dziewicy. Bóg gładzi w ten sposób całkowicie niewierną przeszłość Izraela, który się staje jakby nowym stworzeniem. W wyrażeniu «poślubię cię przez [sprawiedliwość]», wyraz następujący po «przez» oznacza właściwość, jaką oblubieniec ofiaruje swojej narzeczonej”.

Wchodzimy tym samym w samo sedno problemu: wartość umowy, jaką człowiek ma na uwadze posługując się pojęciem sprawiedliwości, zostaje poszerzona na miarę samego Boga w momencie, gdy On nie pozwala sobie ograniczyć niesprawiedliwością człowieka; wówczas to Bóg decyduje o sprawiedliwości będącej jakby nowym stworzeniem i wprowadzającej człowieka w stan podziwu i powątpiewania co do natury samej sprawiedliwości: co w gruncie rzeczy oznacza termin «sprawiedliwość» z chwilą, gdy miłość staje się dominującą we wzajemnym odniesieniu? Dzieje się tak, jakby sam Bóg przekazał człowiekowi „w posagu” własny sposób pojmowania sprawiedliwości; człowiekowi nie pozostaje więc nic innego, jak tylko pokornie to przyjąć.

Podobne spostrzeżenie można by uczynić w odniesieniu do tekstu, w którym jest opisana — na sposób odniesień ojcowsko-synowskich — relacja zachodząca między Bogiem a człowiekiem.

W samym toku zdania ukazana zostaje w sposób określony wiel-

ka niesprawiedliwość człowieka — dziecka zbuntowanego przeciw Bogu: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu. *Im więcej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode mnie. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli...*” (11, 1nn). Jednak i ta postawa „niesprawiedliwa” wywołuje nie tyle zmęczenie sprawiedliwości Bożej, co nowy jej wybuch w odniesieniu do kontaktu, który nie powinien być przerwany, tak że powstaje wrażenie jakoby sam Bóg domagał się w sposób paradoksalny (i „niesprawiedliwy”) „nawrócenia” *od siebie samego*: „Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim? Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności” (11, 8).

W podobny sposób Jeremiasz opisuje trudną sytuację Boga, który kocha: „Czy Efraim nie jest dla mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ilekroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się poruszają wnętrzności moje dla niego; muszę mu okazać miłosierdzie” (Jr 31, 20).

Zdumienie, jakie musi się rodzić z lektury słów Pisma św., wynika nie tyle z faktu, że Biblia mówi w ten sposób o miłości Boga i o Jego «wiecznej miłości», co ze stwierdzenia, że objawienie to zespoliło w swej głębi w sposób nieodwracalny także wykład o «sprawiedliwości» Bożej, ujmując ją ostatecznie jako najgłębszy motyw tejże miłości. Nie: Bóg kocha nieprzezwyćzajalnie człowieka, *choć* jest sprawiedliwy, *lecz: ponieważ* jest sprawiedliwy.

Na płaszczyźnie języka zjawia się jednak tutaj problem wcale nie błahy. Chodzi mianowicie o to, że kto zbliża się do tekstu Biblii za pośrednictwem tłumaczeń, ten nie ma niejednokrotnie żadnej możliwości dojść do nauki Pisma św. na temat sprawiedliwości Bożej: poczynając już od greckiego przekładu Septuaginty terminy «sprawiedliwość», «miłosierdzie», «dobroć», «wierność» nakładają się wzajemnie na siebie, wszystkie one bowiem mają na uwadze relację do jedynej postawy Bożej. O ile zaś czytelnik przyzwyczaił się do języka biblijnego dotyczącego «miłosierdzia», to inaczej rzecz się przedstawia w zakresie sprawiedliwości-zba-

wienia; prawie nikt bowiem nie przypuszcza, że bardzo czułe słowa z języka ludzkiego wyrażają w oryginale zdumiewające zawierzenie się człowieka sprawiedliwości Bożej¹³. W tej zatem dziedzinie konieczne jest dalsze wyjaśnienie.

Przymierze Boga z człowiekiem stwarza między nimi, zgodnie z mentalnością hebrajską, więzy krwi¹⁴. Skoro zaś raz zaistniało to pokrewieństwo, ta wspólnota krwi (duszy), sprawiedliwość nie dotyczy już tylko wymiany dóbr i wzajemnej wierności, ani też tylko podsycańca i wzrostu obopólnych odniesień, lecz zakłada zasadniczą nierozzerwalność tych więzi, podobną jak w małżeństwie: najwyższą sprawiedliwością jest zdolność, także jednego tylko z tych dwojga, podtrzymywania związku i niedopuszczenie do prowokacji prowadzącej do definitywnego jego zerwania, a więc — jednym słowem — ochrona swego partnera również przed nim samym, przy pomocy „sprawiedliwego” przebaczenia posiadającego w sobie siłę twórczą, siłę odnowy: „Przez wzgląd na Syjon nie umilknę / przez wzgląd na Jerozolimę nie spocznię / dopóki jej sprawiedliwość nie błysnie jak zorza / i zbawienie jej nie zapłonie jak pochodnia [...] / Nie będą więcej mówić o tobie „Porzucona”, / o krainie twej już nie powiedzą „Spustoszona” / Raczej nazwą „Moje w niej upodobanie” / a krainę twoją „Poślubiona” Albowiem spodobałaś się Jahwe / i twoja kraina otrzyma męża. / Bo jak młodzieniec poślubia dziewicę / tak twój Budowniczy ciebie poślubi / i jak oblubieniec weseli się z oblubienicą / tak Bóg twój tobą się rozraduje” (Iz 62, 1. 4-5). W innym zaś miejscu myśl ta zostanie wyrażona jeszcze dobitniej: „Nie lękaj się, bo małżonkiem ci jest twój Stworzyciel” (Iz 54, 4-5).

Dlatego to Debora, która „powstaje jako matka w Izraelu”, ażeby ocalić swój lud, wyśpiewuje „dobrodziejstwa [sprawiedliwości] Jahwe” (Sdz 5, 11), określając w ten sposób odniesione wspaniałe zwycięstwa.

Podobnie Samuel, gdy się już zestarzał, chce przed swoim odejściem porozmawiać z ludem „w obecności Jahwe w sprawie do-drodziejstw [sprawiedliwości] Jahwe, jakie świadczył wobec was i waszych przodków” (1 Sm 12, 7).

Również w procesie sądowym wytoczonym przez proroka Mi-

cheasza ludowi (rozdz. 6), lamentacji Boga — która znalazła swe szczególne miejsce w liturgii Wielkiego Piątku („Ludu mój, cóżem ci uczynił? W czym ci się uprzykrzyłem? Odpowiedz Mi!”) — towarzyszy wykaz «sprawiedliwości» Jahwe, wskazujący na przedziwność Jego niezliczonych interwencji zbawczych¹⁵.

Prawdą jest jednak, że te wszystkie teksty, w których się mówi w liczbie mnogiej o «sprawiedliwościach Boga» mając na uwadze Jego zbawcze dzieła, nie przemawiają jeszcze zdecydowanie za wzmiankowaną wyżej ewolucją pojęcia sprawiedliwości; można je bowiem także rozumieć pod kątem sprzeciwu-przychylności, jako że Bóg okazuje swoją sprawiedliwość Izraelowi przeciw ludom niesprawiedliwym i prześladowczym, którym — przeciwnie — wymierza swój gniew. Tak to na przykład ujmuje Septuaginta w pieśni dziękczynnej Mojżesza: „Pełen potęgi zniszczyłeś przeciwników Twoich, Twój gniew im okazałeś, a spalił ich jak słomę [...]. Prawicę swą wyciągnąłeś i pożarła ich ziemia. Wiodłeś Twą łaską (sprawiedliwością, hebr. hesed) lud oswobodzony” (Wj 15, 7. 12-13).

Byłaby to zatem w dalszym ciągu jakaś forma sprawiedliwości rozdzielczej, przejawiającej się we wzywaniu miłosiernej sprawiedliwości dla Izraela, również wtedy, kiedy sam Izrael staje się dobrowolnie «nieprzyjacielem Boga». Na szczególną uwagę w tym względzie zasługują głośne «wyznania» zespolone często z obszernym streszczeniem całej historii świętej Przymierza.

Trzeba by tutaj odczytać słowa Nehemiasza (rozdz. 9), wypowiedziane podczas nabożeństwa pokutnego — w momencie powstawania judaizmu pobabilońskiego: Boga się wielbi za wszystkie Jego przedziwne dzieła zdziałane od chwili stworzenia, za wybór Abrahama i za uczynione mu obietnice: we wszystkich tych dziełach Bóg okazał się „sprawiedliwym” (w. 8); następnie wspomina się wyjście z niewoli egipskiej, połączone z wielu przedziwnymi wydarzeniami, oraz przejście przez pustynię, obfitujące także w liczne cuda (w. 9-16); tu i tam jednak do dawnych grzechów dołączają się nowe, splatając się z niezliczonymi dobrodziejstwami Boga, który daje nieustannie „swego Ducha dobrego” (w. 20); wreszcie lud otrzymuje, mimo swego nieposłuszeństwa

i ciągłych odstępstw, chociaż „byli oporni i zbuntowali się przeciw Tobie, i wzgardzili Twoim prawem” (w. 26), ziemię obiecaną oraz to wszystko, czego tylko pragnął; całe jego dzieje przedstawiają się zatem jako zdumiewająca mieszanina przebaczenia ze strony Boga oraz przebiegłego korzystania ze strony człowieka, kar i przebaczeń (w. 27-30), są dziejami cierpliwości, która trwa „przez wiele lat” (w. 30) aż do wypędzenia i niewoli.

Przez cały powyższy tekst przewija się jednak następująca ocena: „ojcowie nasi postępowali zuchwale, byli krnąbrnymi i nie słuchali Twoich przykazań. I uchylali się od posłuszeństwa [...]. Byli twardego karku i uwzięli się [...]. Lecz Ty jesteś Bogiem przebaczenia, jesteś łaskawy i miłosierny, cierpliwy i wielkiej dobroci; i nie opuściłeś ich” (w. 16-17). *„Ty jesteś sprawiedliwy we wszystkim, co na nas przyszło. Tyś bowiem postąpił słusznie, myśmy natomiast zawinili”* (w. 33) ¹⁶.

Jeszcze jaśniej myśl ta zostaje wyrażona w wyznaniu Ezdrasza (rozd. 9): „wina nasza wzbiła się do nieba” (w. 6), „a przecież Ty, Boże nasz, wymierzyłeś karę poniżej naszej winy i pozostawiłeś nam tylu ocalonych” (w. 13): właśnie dzięki tej umniejszonej karze przeżyła nieoczekiwanie grupa osób — wyłącznie za sprawą sprawiedliwości właściwej samemu Bogu: „Jahwe, Boże Izraela, to łaska (sprawiedliwość) Twoja, żeśmy tym razem zostali ocaleni” (w. 15).

Również w modlitwie Daniela (rozd. 9), poprzedzającej wzniosłą przepowiednię o 70 tygodniach, cały lud powinien się zaczerwienić ze wstydu przed Bogiem („Wstyd na twarzach niech okrywa nas, naszych królów, naszych przywódców i naszych przodków, bo zgrzeszyliśmy przeciw Tobie” — w. 8): „Cały Izrael przekroczył Twoje Prawo i pobłądził” (w. 11). Kiedy jednak prorok prosi Boga, by uśmierzył swój gniew (w. 16), czyni to „nie na podstawie naszej sprawiedliwości”, lecz ze względu na „*Twoje wielkie miłosierdzie (sprawiedliwość)*” (w. 18) — mając na uwadze tyle zbawczych wspomnień, jakie lud nosi w swym sercu.

Poświęciliśmy dosyć dużo miejsca stylowi literackiemu «wyznań» w przekonaniu, że stwarza on właściwe ramy, by mówić

o sprawiedliwości Bożej jako o źródle kary, cierpienia. Mimo to jednak sprawiedliwość wiąże się zawsze z nadzieją, z oczekiwaniem na większe jeszcze przebaczenie, które nikomu się nie należy, a któremu Bóg dał, niejako w zaliczce, «wszelkie prawa». Chodzi bowiem o sprawiedliwość, która ratuje umiłowanego partnera. Księga Pocieszenia Deutero- i Trito-Izajasza oraz niektóre modlitwy z Psalmów przynoszą nam pełne wyrównanie między dwoma pojęciami sprawiedliwości.

W rozdz. 45 Księgi Izajasza ziemia została niejako uporządkowana przez «sprawiedliwego» (*sedeq*)¹⁷, który powinien nadejść jakby deszcz odświeżający (w. 8); pragnie też tylko tego, by się otworzyć po macierzyńsku i zrodzić w czasie „*sprawiedliwość i zbawienie*”. Na to jej pragnienie Pan odpowiada z mocą Stwórcy: „Izrael zostanie zbawiony przez Jahwe zbawieniem wiecznym. [...] Ja jestem Jahwe, który mówi co *śluszne (sprawiedliwe)*, oznajmia to, co *godziwe*. [...] Nie ma innego boga prócz Mnie. *Bóg sprawiedliwy i zbawiający* nie istnieje poza Mną. Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata [...]. Przysięgam na siebie samego, z moich ust wychodzi *sprawiedliwość* [...]. Jedyne u Jahwe jest *sprawiedliwość i moc!* [...] W Jahwe uzyska swe prawo i chwały dostąpi całe plemię Izraela” (45, 17-19. 21-25).

W rozdz. 46 stwierdza się z zaskakującym realizmem, że ludzie twardego serca mają „*daleko do sprawiedliwości*”, podczas gdy — w sposób paradoksalny — *sprawiedliwość Boża „już jest niedaleko*. Nie opóźni się moje zbawienie”, ponieważ „*zbliżyłem moją sprawiedliwość*” i dlatego to „*złożę w Syjonie zbawienie*” (46, 12-13).

W rozdz. 51 ludzie domagający się *sprawiedliwości* otrzymują obietnicę, że Jahwe na Eden zamieni ich pustynię, a stepy ich „na ogród Jahwe” (w. 3), a stanie się to wówczas, gdy Bóg okaże swoją *sprawiedliwość* „jako światłość dla ludów”. Wtedy to ludy dostrzegą, że „*bliska jest moja sprawiedliwość, zbawienie moje się ukáže*” (w. 4-5).

Człowiek powinien, według Iz rozdz. 56, przestrzegać *sprawiedliwości*, ponieważ — jak stwierdza Bóg — „*moje zbawienie już wnet nadejdzie i moja sprawiedliwość ma się objawić*” (w. 1).

Nie będzie się z pewnością dalekim od prawdy, jeśli się stwierdzi, że właśnie to utożsamienie sprawiedliwości ze zbawieniem nadaje Księdze Izajasza właściwy jej smak i sprawia, iż staje się ona orędziem pocieszenia dla człowieka.

To samo zjawisko występuje również w Psalmach, których atmosfera jest wciąż przesiąknięta zaufaniem Bogu ¹⁸.

Przedziwne dzieła Pana, opiewane w Ps 98, kiedy to On „wspomniał na dobroć i na wierność swoją dla domu Izraela”, polegają właśnie na tym, że „Jahwe okazał swoje zbawienie: na oczach pogan objawił swą sprawiedliwość” (w. 2-3), a to w tym sensie, że ludy pogańskie zobowiązane są uznać za *sprawiedliwe*, iż Bóg troszczy się o Izraela.

Kiedy Izrael staje wobec problemu coraz to ściślejszego zespalania się ze swoim Bogiem ¹⁹, zjawia się wówczas jako warunek «radosna nowina»: „Głosiłem Twoją sprawiedliwość w wielkim zgromadzeniu; oto nie powściągałem warg moich — Ty wiesz, o Jahwe. *Sprawiedliwości Twojej nie kryłem w głębi serca*. Głosiłem Twoją wierność i pomoc (zbawienie). Nie tałem Twej łaski ani Twej wierności przed wielkim zgromadzeniem” (Ps 40, 10-11). W takim to dążeniu do spełniania woli Bożej i należenia do Niego tak dalece, by Jego prawo mieszkało we «wnętrzu» człowieka (w. 9), wszelkie postawy Boga zlewają się w jedno i stają się treścią tej samej «ewangelii».

Nawet najbardziej bolesny Ps 22 — który sam Jezus Chrystus odmówi na krzyżu, czując się opuszczonym przez Boga — kończy się, mimo wszystko, ufnym stwierdzeniem, że skoro „Tobie mnie poruczono przed urodzeniem, Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki” (w. 11), wszyscy zaś, „którzy Go szukają: Niech serca ich żyją na wieki” (w. 27); Psalm więc kończy się słowami: „A moja dusza będzie żyła dla Niego / potomstwo moje Jemu będzie służyć / opowie o Panu pokoleniu przyszłemu / a *sprawiedliwość Jego ogłoszą* ludowi, który się narodzi: Jahwe to uczynił” (w. 30-31).

Analizę taką można by jeszcze kontynuować ²⁰, nie wydaje nam się jednak to konieczne.

Pozostaje niewątpliwie jedno pytanie: cóż leży u kresu tej niezapomnianej wędrówki oblicza Bożego, które karze człowieka złego i którego gniew czyha na człowieka, który Go unika? ²¹ Gdybyśmy starali się odpowiedzieć uciekając się jedynie do innych pojęć biblijnych, groziłoby nam niebezpieczeństwo sprowadzenia całego problemu do terminologii; ukazaliśmy tymczasem, przynajmniej na przykładzie sprawiedliwości, wielką płynność pojęć aż do miłosierdzia włącznie, co teologicznie nie ma większego znaczenia. W rzeczy samej natomiast chodzi tutaj o rozwój teologiczny, mogący rzucić pewne światło na ideę — której nie powinno się nigdy pominąć ²² — Boga osądzającego grzech ludzki na podstawie swojej własnej wyjątkowej «świętości».

Nie da się zbyt łatwo zapomnieć wspaniałej definicji-inwokacji, jaką prorok Habakuk skierowuje (choćby nawet w sposób polemiczny) do Pańa: „Zbyt czyste oczy Twoje, by na zło patrzyły, a nieprawości pochylać nie możesz! [...]” (1, 13).

Trzeba tu uczynić dwa podstawowe spostrzeżenia:

Przede wszystkim zapowiedź zbawczej sprawiedliwości nie wyklucza sama przez się, lecz zawiera w sobie jako element ważny, z pedagogicznego punktu widzenia, cierpienie (karę), poprzez które Bóg prowadzi człowieka do przyjęcia zbawienia, czyli do tego, by był sprawiedliwym jak On jest sprawiedliwy. W tym jednak przypadku działanie Boże jest zawsze powodowane przez cierpienie człowieka, Jego sprawiedliwość bowiem nie jest nigdy zimnym stosowaniem prawa, lecz przejawia się w ojcowskiej trosce korygującej wypaczenia — co nie tylko że nie stoi w żadnej sprzeczności ze zbawczą wolą Bożą, lecz ją rzeczywiście i w pełni wyraża.

W tej perspektywie dostrzec można łatwo krótkowzroczność, jaką przejawia człowiek usiłujący odróżnić sprawiedliwość od miłości: obawiać się pierwszej, a wybierać drugą. Miłość jest nie tylko, jak to pięknie wyraża Teresa z Lisieux, bardziej wymagająca od sprawiedliwości, ale sama jest sprawiedliwością bezgranicznie wymagającą, albowiem jest bezgranicznym pragnieniem zbawienia: słaby i grzeszny człowiek powinien powierzyć się sprawiedliwości Bożej tym samym poruszeniem swego serca,

którym powierza się Jego miłości²³, tej miłości, która zbawia lecząc, choćby nawet boleśnie, rany.

Chodzi tu dalej o problem sprawiedliwości Boga, który powinien by potępić definitywnie człowieka, zakładając, iż człowiek ten dochodzi do kresu swego życia w postawie całkowitej wrogości wobec swego Pana. Również to zagadnienie nie jest obce Pismu św. i teologii. Słowo Boże jednak podaje, także w tej kwestii, pewne sugestie mówiąc w konkretnych przypadkach nie tyle o «sprawiedliwości», co o «gniewie Bożym». Nie powinno się oczywiście nigdy zapominać, że gniew nie mieści się wcale w pojęciu Boga, który jest «cierpliwy» (Wj 34, 6), daleki od gniewu, oddalający zagniewanie od siebie. Co więcej, wybuch gniewu Bożego przewidywany jest na czasy ostateczne (Ap 6, 16; 14, 10; 19, 15), kiedy to może się zdarzyć, że ludzie zamkną się ostatecznie w nieskruszałnej otoczce własnego grzechu²⁴. W tym jednak przypadku nie będzie można już mówić o «sprawiedliwości Boga», lecz jedynie o przejmującym cierpieniu wybranym przez człowieka. Termin «gniew Boży» wskazuje bowiem wyłącznie na zerwanie więzi, zamierzone i zdecydowane przez samego człowieka wbrew zbawczej woli Boga, który musiał się powstrzymać wobec wolnego wyboru dokonanego przez swoje stworzenie²⁵.

Pismo św. zna z pewnością także gniew Boży, który się objawia podczas ziemskiej historii człowieka²⁶ i antycypuje się niejako w czasie. To zapoczątkowanie gniewu eschatologicznego²⁷, ta jego jakby zapowiedź mieści się jednak także w zbawczej sprawiedliwości Boga, gdyż odpowiada głębokiej potrzebie człowieka: „tylko ten, kto zna wielkość gniewu, jest zaskoczony wielkością miłosierdzia, i na odwrót, ten tylko, kto doświadczył wielkiej dobroci Boga, może mieć jakieś wyobrażenie o wielkości gniewu Bożego”²⁸.

Dochodzimy w ten sposób do prognozy Nowego Testamentu, gdzie oba objawienia dokonują się bez jakichś terminów pośrednich lub fałszywego wstydu. Z jednej strony „gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1, 18). Z drugiej zaś strony „teraz jawną się stała *sprawiedliwość Boża niezależna*

od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy..." (Rz 3, 21-22).

Ewangelia jest głoszeniem tej sprawiedliwości (Rz 1, 17), jest historią człowieka-Boga, „Świętego i Sprawiedliwego” (Dz 3, 11).

Człowiek nie powinien szukać wykrętów: „Jedno z dwóch — pisze św. Ignacy Antiocheński — albo się lękamy gniewu przyszłego, albo kochamy łaskę obecną” (Ef 11, 1). Łaską zaś obecną jest ostateczna i stała sprawiedliwość Boża w Chrystusie, która się ukazuje w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu.

Ten tylko, kto umieści się w tym centrum, gdzie sprawiedliwość Boża rodzi w sercu i w umyśle człowieka pragnienie sięgające niewyobrażalnych otchłani, ten tylko potrafi w sposób chrześcijański postawić pytanie: co oznacza „łaknąć i pragnąć sprawiedliwości”; nie chodzi bowiem w tym wypadku o głód i pragnienie równowagi społecznej, o równowagę między tym, co się daje i co się posiada; chodzi o przeżycie jednego z «błogosławieństw».

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹ To zakotwiczenie dostrzec można także u Platona: „Kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie pewnie postępował, jak należy i w stosunku do bogów i do ludzi, bo by nie był rozumny, gdyby postępował, jak nie należy [...]. A znowu, postępując jak należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie, a w stosunku do bogów: zbożnie. A kto postępuje sprawiedliwie i zbożnie, musi być sprawiedliwy i zbożny”. *Gorgiasz*, LXII (przekład: W. Witwicki, Lwów—Warszawa 1922, s. 124—125).

² Nawet powierzchowna analiza odnośnej myśli tradycyjnej pozwoliłaby Lutrowi dostrzec jak mało jego osobiste przekonanie odpowiada prawdzie. Ojcowie i pisarze kościelni (np. Orygenes, Chryzostom, Ambrożyjster, Tomasz z Akwinu, Anzelm) odrzucali zdecydowanie takie ciasne „odczytywanie” sprawiedliwości Bożej.

³ „In illud: «Benedic mihi pater mi». Gen. 27, 34”. Opera latina exegetica 7, s. 74. Przekład własny. Tekst oryginalny podaje S. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos*, Romae 1963³, s. 84nn, poświęcając zagadnieniu „sprawiedliwości” wiele uwagi.

⁴ Polemika katolicko-protestancka skoncentrowała się natychmiast nad problemem, jak należy rozumieć przekazywanie sprawiedliwości Bożej człowiekowi; obie strony zapomniały przy tym bardzo szybko początków tego problemu. W gruncie rzeczy natomiast sprawiedliwość Boga, o której mówi św. Paweł, jest — zgodnie zresztą z jej ujęciem w całym Piśmie św. — zbawieniem ofiarowanym wciąż przez Boga swojemu ludowi, udostępnionym zaś każdemu człowiekowi i objawionym dzięki Ewangelii. Przy tak ujętym zagadnieniu polemika teologiczna toczyłaby się chy-

ba podobnie, mniej by w niej jednak było „zawziętości”, nie wywodziłaby się bowiem z luterskiego lęku.

⁵ J. M. Diez-Alegria, *Giustizia. Storia del problema*, E. T. VII, Bre- scia 1975, s. 304—307.

⁶ Tamże.

⁷ Por. Oz 12, 8-10; Pwt 1, 16; 5, 21; 16, 18-20; 24, 14-15. 17-19; Kpł 19, 15. 36; Prz 16, 13; 22, 22-23; 25, 5; 29, 7; Wj 23, 6-8; Iz 3, 14-15; 5, 8; Am 5, 7; 6, 12; Mi 3, 9-11; Jr 22, 13. 15; Koh 7, 20-21; Syr 33, 25-33; Hi 24, 2-4.

⁸ Por. Ez 3, 20nn; 18, 5-20.

⁹ Por. Ps 24, 3nn.

¹⁰ Zobaczymy jeszcze nieco dalej, w jakim znaczeniu mówi się o ka- rach i o gniewie Bożym. W tym miejscu wystarczy podkreślić fakt, że idea sprawiedliwości oczyszcza się stopniowo z tych aspektów. Aspekty te pojawiają się z kolei na nowo w teologii zbawczej.

¹¹ Występujących na przykład, jak się wydaje, pod hasłem «Giustizia» w *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma 1973, s. 417nn.

¹² Wyrażenie takie występuje w prawie mezopotamskim jako prawne określenie rozwodu. Formułą tą posługiwał się prawdopodobnie także nar- ód izraelski.

¹³ Przykładem wszystkich tego typu ujęć może być Iz 56, 1. W orygi- nale hebrajskim czytamy: „Tak mówi Jahwe: Zachowujcie prawo i prze- strzegajcie sprawiedliwości (*sedaqá*), bo moje zbawienie już wnet nadej- dzie i moja sprawiedliwość (*sedaqá*) ma się objawić”. Septuaginta to tłu- maczy: „...bo moje zbawienie już wnet nadejdzie i moje miłosierdzie (*eleos*) ma się objawić”. Włoski zaś przekład Biblii wydanej przez Editrice Fiorentina tak to ujmuje: „...i moja miłość wkrótce się objawi”. Niekiedy spotykamy się z przypadkiem odwrotnym: termin hebrajski *hesed*, okre- ślający czułe i pełne życzliwości przywiązanie Boga zespolonego Przymie- rzem (tak w Wj 15, 13), oddawany jest w tłumaczeniu poprzez „sprawie- dliwość” (Septuaginta: *dikaiosyne*).

¹⁴ Komentując Wj 24, 3-8, P. Van Imschoot pisze: „Krew będąca duszą zostaje rozlana na ołtarzu uobecniającym Jahwe oraz Jego lud; tak więc dwaj kontrahenci poprzez kontakt z jedną i tą samą duszą stają się sami jedną duszą” (*Theologie de l'A. T.*, II, s. 244nn). Jest to zgodne z zasadą Kpł 17, 11: „bo życie ciała jest we krwi”.

¹⁵ Biblia Jerozolimaska komentuje w przypisie: „Chodzi o wielkie wy- darzenia z historii świętej, za pomocą których Pan podtrzymywał swoje zo- bowiązania wynikające z Przymierza. I jak samo Przymierze pochodzi z inicjatywy Bożej, tak też ta sprawiedliwość jest czystą łaską”. W tłu- maczeniu włoskim jednak (CEI), gdzie zamiast o „sprawiedliwościach” mówi się o „dobrodziejstwach”, uwaga powyższa, umieszczona w przypisie, tra- ci swój sens. W tym, jak i w dwu poprzednich przypadkach, tłumaczenia nie zachowują prawie wcale oryginalnego wyrażenia hebrajskiego „spra- wiedliwości Jahwe”, tłumacząc je, stosownie do kontekstu, jako: zwycię- stwa, dobrodziejstwa. (Tę samą uwagę można odnieść do Biblii Tysiąc- lecia, cytowanej w niniejszym tłumaczeniu — przyp. tłumacza).

¹⁶ Bóg jest «sprawiedliwy», działał bowiem «słusznie»: jest to wyraże- nie techniczne, pozwalające ukazać, że Bóg dochował ze swej strony wier- ności, że pozostał w granicach wspólnoty ze swoim ludem.

¹⁷ Liturgia Adwentu personifikuje tę przepowiednię w duchu mesjań- skim.

¹⁸ E. Beaucamp pisze: „W Psalterzu często mówi się o sprawiedliwo- ści, ani razu jednak nie jest to sprawiedliwość karząca lud wybrany, nawet

wtedy, gdy się akcentuje jego niewierność" (*La theophanie du Ps. 50*, NRT 81 [1959] 95).

19 „Nie chciałeś ofiary krwawej ani obiaty, lecz otwarłeś mi uszy / Całopalenia i zertwy za grzech nie żądałeś. / Wtedy powiedziałem: Oto przychodzę / w zwoju księgi o mnie napisano: Jest moją radością, mój Boże, czynić Twoją wolę, / a Prawo Twoje mieszka w moim wnętrzu" (40, 7-9). Pragnienie zjednoczenia z Bogiem było tak wielkie, że w Nowym Testamencie tekst powyższy stanie się wskaźnikiem ofiarniczego zespolenia woli Syna z wolą Ojca (Hbr 10, 5-7).

20 Por. Ps 50, 16; 69, 25-28; 89, 17; 111, 1nn; 145, 7.

21 Trzeba między innymi zauważyć, że idei sprawiedliwości Bożej jako rzeczywistości wyłącznie zbawczej nie podzielają niektórzy egzegeci; nie biorą oni jednak pod uwagę — jak to trafnie zauważył Lyonnet (dz. cyt., s. 92nn) — różności języka mieszając ze sobą różne pojęcia. Przykładem może być utożsamianie pojęć hebrajskich *daqa* (sprawiedliwość) i *d'n* (sąd) oraz greckich *dikaosyne* (sprawiedliwość) i *dike* (proces sądowy).

22 By nie pozostała niewytłumaczalna, w Nowym Przymierzu, rzeczywistość centralna, jaką jest zbawczy krzyż Chrystusa.

23 „Bóg okazał mi nieskończone miłosierdzie; przez nie wpatruję się i uwielbiam inne doskonałości Boże. Wszystkie one promieniują miłością, nawet sprawiedliwość (i to chyba bardziej od jakiegokolwiek innej doskonałości Boga) ukazuje mi się jako przyobleczona w miłość. Jakąż radością jest myśleć, że Bóg jest sprawiedliwy, to znaczy, że zna doskonale nasze braki i słabość naszej natury; czegóż w takim razie miałabym się lękać?" (*Autobiografia*, Roma 1969, MA 237).

24 Por. Hbr 10, 31; Jk 4, 12; Łk 12, 5; Mt 10, 28.

25 Wypada w tym miejscu przytoczyć słowa O. Clementa: „Groźby ewangeliczne odnoszą się do m n i e, ukazują tragiczny ogrom mego przeznaczenia, zmuszają mnie do wielkiej metamorfozy, do uświadomienia sobie, że jest się w piekle i że się jest odpowiedzialnym za piekło; mimo to jednak nie wątpię, że będę uczestniczył, dzięki pokorze, w obecności Chrystusa zwycięzcy piekła na zawsze. Gdy chodzi zaś o c i e b i e, o nieprzełiczonego bliźniego, to mogę tylko służyć, modlić się, spodziewać, że zostaniesz zbawiony, że Chrystus pokona cię swą czułością i swym pięknem tak dalece, że twe wątpliwości, wahania, obawy ustąpią miejsca „wielkiej radości" (*Riflessioni sull'uomo*, Milano 1975, s. 167). Także te słowa mogą coś wniesić do ludzkiego pragnienia poznania, co znaczy czynić sprawiedliwość.

26 Mt 3, 7; Łk 3, 7; 21, 23; J 3, 36; Rz 1, 18; 1 Tes 2, 16.

27 Z eschatologicznego punktu widzenia gniew Boży oznacza definitywne zamknięcie się człowieka w grzechu (potępienie). Nim to nastąpi, kary wymierzane przez Boga człowiekowi w trakcie jego życia stanowią jakąś część tego gniewu eschatologicznego, o ile ten gniew antycypują (istnieje „gniew nadchodzący"); stwierdzić to jednak można tylko *a posteriori*, którego nie da się zweryfikować. W rzeczywistości historycznej natomiast jakakolwiek kara wymierzona przez Boga człowiekowi ma zawsze charakter leczniczy; należy więc tym samym do jego sprawiedliwości-miłosierdzia-woli zbawczej.

28 G. Sthaelin, *Orge*, GLNT, VIII, Brescia 1972, s. 1195.