

## CZŁOWIEK OBRAZEM BOGA W NOWYM TESTAMENCIE

Nowy Testament, podobnie jak Stary, chociaż w inny sposób, stawia człowieka w szerokim kręgu różnych relacji. Jest to relacja do Boga, do Chrystusa, do łaski, do wiary, do Kościoła, do powołań, do drugiego człowieka. Spośród tych rozmaitych relacji może najbardziej określa człowieka w Nowym Testamencie motyw obrazu.

Fakt, że człowiek jest obrazem Boga, stawia go między Bogiem, którym nie jest, a utrzymuje w całkowitej od Niego zależności, oraz między zwierzęciem, którym też nie jest, ale z woli Stwórcy rozciąga nad nim swoje panowanie<sup>1</sup>.

### 1. Pytanie o nowotestamentową genezę motywu obrazu

Hebrajskie pojęcia *selem* i *d<sup>e</sup>mût*, określające obraz w Starym Testamencie, Septuaginta tłumaczy przez *eikon* i *morphe*. Oba te greckie terminy nieczęsto pojawiają się w Nowym Testamencie.

Termin *eikon* występuje w księgach nowotestamentowych dziewiętnaście razy. W dwóch miejscach określa relację Chrystusa do Boga (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4), w dwóch relację człowieka do Boga (Rz 1, 23; 1 Kor 11, 7), a w czterech relację człowieka do Chrystusa (Rz 8, 29; 15, 49; 2 Kor 3, 18; Kol 3, 10). U Synoptyków *eikon* użyte jest w kontrowersji Jezusa z Żydami w sprawie płacenia podatku cesarzowi i jego wizerunku (*eikon*) na denarze (Mk 12, 6; Mt 22, 20; Łk 20, 24). Raz tylko *eikon* związane jest z Prawem (Hbr 10, 1). Autor natchniony mówi tu o nim jako o «cieniu» — *eikon* (por. Kol 2, 7) w sensie szkicowej tylko zapowiedzi rzeczywistości przyszłych dóbr zrealizowanych w Chrystusie. Siedem razy *eikon* odnosi się do bestii, siły symbolizującej zło, a będącej na usługach Smoka (Ap 13, 14; 15; 14, 9; 15, 2; 16, 2; 19, 20; 20, 4).

Termin *morphe* oznacza w Nowym Testamencie postać, sytuację, aspekt zmiany, przemiany, a zachodzi tylko trzy razy i to wyłącznie w odniesieniu do Chrystusa. Raz nierozpoznanego przez uczniów w drodze do Emaus na skutek zmienionej «postaci» — *morphe* (Mk 16, 22). Dwa razy do bytującego wiecznie w postaci

<sup>1</sup> A. Gelin, *Pismo św. o człowieku (L'Homme selon la Bible)*, Paris 1971, s. 31—35.

Bożej (*morphe tou Theou*) i przebywającego na ziemi w postaci sługi (*morphe doulou*, por. Flp 2, 6. 7) <sup>2</sup>.

Poza terminem *morphe* zachodzi w Nowym Testamencie dwukrotnie analogiczny termin *morphosis* (Rz 2, 20; 2 Tm 3, 5) charakteryzujący Żyda, który rzekomo zna sens Prawa, a raz chrześcijanina, pobożnego tylko z pozorów. Kontekst, w jakim znajduje się termin *morphosis*, sugeruje, że ten rzeczownik opisuje tylko to, co zewnętrzne, powierzchowne, dostrzegane na pierwszy rzut oka, a nie wyraża zgodności między wewnętrznym i zewnętrznym motywem obrazu.

Całkowicie inny sens posiada natomiast czasownik *morphomai*. Spotykamy go tylko raz w Nowym Testamencie (Ga 4, 19) w sensie wewnętrznego kształtowania, upodabniania się do Chrystusa (*metamorphothe*), malowania obrazu upodabniającego do Chrystusa na drodze trudnego procesu rodzenia duchowego (por. Ga 4, 19). Podobny czasownik znajduje się u Pawła na oznaczenie wewnętrznej przemiany (*metamorphousthe*) dokonywanej przez «liturgię życia», obejmującego całego człowieka, co w rezultacie zakłada obraz Boga, zaplanowany przez Niego, a realizowany poprzez duchowy rozwój — „odnawiajcie waszego ducha” (Rz 12, 2).

## 2. Wątpliwe wiązanie motywu obrazu z ideą mesjanizmu i przymierza

W Starym Testamencie *selem* oznacza obraz zewnętrzny, bez powiązania ze sferą duchową i moralną. Hebrajskie *d<sup>e</sup>mût* natomiast wskazuje w kontekście stworzenia (Rdz 1, 16) na podobieństwo człowieka do Boga poprzez uzdolnienie do myślenia, mówienia, działania i osądzania własnego czynu. Zakłada nadto dwa ważne elementy <sup>3</sup>. Element podobieństwa obrazu do prototypu i element zasadniczej różnicy między obrazem a prototypem. Podobieństwo ma charakter istotny i wewnętrzny (por. Rdz 1, 17; 5, 1). Tak określony sens terminu *d<sup>e</sup>mût* (*morphe*) sugeruje też interpretacja Ps 8. Psalm ten jest pieśnią pochwalną na cześć Boga-Stwórcy. Bóg-Stwórca absolutnie transcendentny pamięta o człowieku, obdarza go chwałą i majestatem oraz podporządkowuje mu jako królowi całe stworzenie. Człowiek jest zatem po-

<sup>2</sup> F. Büchsel, *eikon*, ThWNT, 2, 394; J. M. Bover, „*Imaginis*” *notio apud Paulum*, Bib 4 (1943) 174—179; J. Behm, *morphe ...*, ThWNT 4, 750—767; H. K. Moulton, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1970, s. 270. 651.

<sup>3</sup> H. Junker, *Der Mensch im AT*, w: *Das Bild vom Menschen* (Festschrift F. Tillmann), Düsseldorf 1934, s. 3—13.

dobny do Boga na zasadzie dominacji nad niższymi od siebie stworzeniami.

Na gruncie Nowego Testamentu motyw obrazu ulega zmianie w sensie treściowego poszerzenia i pogłębienia. O zmianie tej nie decyduje identyfikacja obrazu z teologią Syna Człowieczego (por. Dn 7, 14). Sugeruje ją co najwyżej podobieństwo pomiędzy człowiekiem z Edenu a Synem Człowieczym z wizji Daniela. Jeden i drugi Człowiek jako obraz (*eikon*) Boga pokonuje dzikie zwierzęta: „...abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkim zwierzętkiem naziemnym” (Rdz 1, 28); „...na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy ... będą mu służyły wszystkie moce i będą mu uległe...” (Dn 7, 13. 27; por. 7, 15-27). To podobieństwo uwidacznia się również w Nowym Testamencie, gdzie jest mowa o przebywaniu Syna Człowieczego na pustyni kuszenia z dzikimi zwierzętami i panowania nad nimi: „Przebywał na pustyni..., żył tam wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu” (Mk 1, 13)<sup>4</sup>. Trudno jednoznacznie rozsądzić, czy istnieje związek z ukazaniem na początku pierwszym człowiekiem i proroczco później zapowiedzianym Synem Człowieczym. Nie jest całkowicie wykluczone, że mesjański Syn Człowieczy jest nowym obrazem (*eikon*) Boga co do sensu, bez odwoływania się do samej nazwy. Pozostajemy w sferze hipotezy, ale takiej, która zdaje się mieć dwukrotne poparcie w Nowym Testamencie: „Nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich śmierć, to o ileż obficie spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży przez jednego Człowieka” (Rz 5, 15). Tekst ten widzi w Chrystusie centralną Osobę, nowego Adama, reprezentanta ekonomii łaski, Człowieka wyczekiwana<sup>5</sup>. Ktoś to stwierdził na innym miejscu uroczyście, mówiąc: Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, albo Syn Człowieczy, że się troszczysz o niego..., chwałą i czią uwieńczyłeś go. Wszystko poddałeś pod nogi jego” (Hbr 2, 6). Tu hagiograf patrzy na Chrystusa w perspektywie wybitnie mesjańskiej jako na Człowieka wyczekiwania z Ps 8 i Człowieka wyczekiwania z prorocstwa Daniela. W tłumaczeniu Septuaginty słowa „niewiele mniejszym od aniołów” dobrze służą natchnionemu autorowi do opisanego życia Chrystusa, który szedł w czasie niedługiego ziemskiego bytowania drogą poniżenia, cierpienia i męki, a potem na zawsze został wywyższony i uwieńczony chwałą. Z mesjańską interpretacją Ps 8 zawartą w Liście do Hebrajczyków (2, 6) zbie-

<sup>4</sup> W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1965, s. 35.

<sup>5</sup> H. W. Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Berlin 1963, s. 100—101.

gają się dwa inne teksty nowotestamentowe (por. Mt 21, 16; 1 Kor 15, 27) <sup>6</sup>. Te odwoływania się Nowego Testamentu do Ps 8 i nadawania mu sensu mesjańskiego mogą przemawiać na korzyść hipotezy, że geneza mesjanizacji Człowieka ma pewien związek z motywem obrazu (*d'mût — eikon*).

### 3. Nowotestamentowe poszerzenie motywu obrazu

Na przełęczu Starego i Nowego Testamentu znajduje się ważny tekst, który nie tylko poucza, ale przede wszystkim bardziej teologicznie wyjaśnia sens obrazu Boga: „Dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka — uczynił go obrazem (*eikona*) swej własnej wieczności...” (Mdr 2, 26). Cytowany tekst sapiencjalny świadczy o wyraźnym dowartościowaniu duszy człowieka. Jest ona duchowa i nieśmiertelna. To stanowi istotną podstawę, że człowiek jest obrazem Boga (*eikon tou Theou*) i partycypuje w Jego nieśmiertelności. Obraz (*eikon*) ten niweczy grzech pociągający za sobą karę śmierci. Przytoczony tekst starotestamentowy wiąże się tematycznie z nowotestamentową myślą zbawczą, gdzie znajduje swe inne i głębsze wyjaśnienie. Nowy Testament bowiem jednoznacznie objawia prawdę, że człowiek przestaje być obrazem Boga na skutek grzechu, a staje się nim na nowo dzięki nowemu stworzeniu w chrzcie (Kol 3, 10) <sup>7</sup>, darmowo w wyniku działania Jezusa, a nie w rezultacie własnych wysiłków i osobistych zabiegów. To zaś wykreśla z motywu obrazu człowieka jako obrazu Boga przypuszczenie, jakoby ten obraz polegał na samym naśladowaniu. Idea naśladowania w tym przedmiocie nie ma miejsca w Nowym Testamencie. Odwrotnie, sam obraz Boga pociąga za sobą konieczność naśladowania. Zachodzi tu więc proces skutkowy, a nie przyczynowy. Podobnie trudno byłoby wiązać ideę naśladowania z motywem obrazu w Starym Testamencie, gdzie łączy się ona z hierogamią, alegorią Oblubieńca i Oblubienicy. W Nowym Testamencie można się prawdopodobnie zgodzić z hipotezą, że idea naśladowania jest jedynie konsekwencją motywu obrazu (por. Rz 4, 12), ale nie spełnia w nim roli przyczyny, bo to w szerszym kontekście zbawczym byłoby w sprzeczności z fundamentalną zasadą: „... Jeden jest tylko Bóg, który usprawiedliwia obrzezanego dzięki wierze, a nieobrzezanego przez wiarę” (Rz 3, 30). „Łaską jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił” (Ef 2, 8-9). Obrazu Boga nie może więc tworzyć w Nowym Testamen-

<sup>6</sup> O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1963, s. 139. 193.

<sup>7</sup> A. Jankowski, *Listy więzienne (Do Kolosan)*, Poznań 1962, s. 285.

cie idea naśladowania Oblubieńca Boga, Oblubieńca-Chrystusa, co stanowi fundament Przymierza w Starym Testamencie.

#### 4. Obraz Boga zakłada uczestniczenie w Chrystusie

W Nowym Testamencie, na płaszczyźnie chrześcijańskiej, w pełnym i istotnym sensie obrazem Boga jest przede wszystkim Chrystus. Ta prawda teologiczna znajduje dwa razy swoje potwierdzenie, ale w każdym przypadku na inny sposób wyjaśniający decydującą rolę Chrystusa w przywracaniu i tworzeniu obrazu Boga w człowieku. Pierwszy tekst przedstawia Chrystusa wyraźnie jako *eikon-obraz* Boga. „On jest obrazem Boga Niewidzialnego” (Kol 1, 15)<sup>8</sup>. Apostoł posługuje się tutaj w swoim dowodzeniu biblijnym terminem «obraz» z Księgi Rodzaju (1, 17) i Księgi Mądrości (7, 26), zastosowanym tam w znaczeniu przenośnym. Określenie „obraz Boga” (*eikon tou Theou*) oznacza tutaj podobieństwo i pochodzenie Chrystusa od Ojca. Fakt, iż „obraz Boga” oznacza podobieństwo i pochodzenie Chrystusa od Boga Ojca, potwierdza zastosowane do Niego w najbliższym kontekście (por. Kol 1, 13) określenie „Umilowany Syn”, czyli Jednorodzony. Paweł zapożycza ewidentnie i bezspornie motyw obrazu Boga ze Starego Testamentu. A wraca do niego chętnie w ważnych twierdzeniach eschatologicznych, gdzie stosuje go do Chrystusa jako „ostatniego Adama” — „Człowieka Niebieskiego”, zdecydowanie transcendentnego. Do niego to według teologii św. Pawła mają upodabniać się, tzn. stawać się Jego obrazami wszyscy ci, którzy dostępują zbawienia (por. 1 Kor 15, 45-49; Rz 8, 29)<sup>9</sup>.

Chrystus jest obrazem Boga Niewidzialnego. Znaczy to, że Bóg z natury swej Niewidzialny, a więc niepoznawalny, objawia się przez Syna-Chrystusa, w Nim i przez Niego staje się widzialny dla ludzi (por. Mt 11, 27; J 17, 26)<sup>10</sup>.

Motyw obrazu (*eikon*) Boga powraca w bliskoznacznym terminie *morphe tou Theou* i *morphe tou doulou* (Flp 2, 6. 7) w hymnie chrystologicznym, przejętym przez Apostoła z pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Sam termin *morphe*, przejęty z języka filozoficznego Greków, otrzymuje w Nowym Testamencie swoiste znaczenie. Ojcowie łacińscy tłumaczą przez *effigies*, *figura*. W chrystologii nowotestamentowej określa on sytuację Syna Bożego, chwałę zewnętrzną odpowiadającą Bogu, objawiający się na zewnątrz sposób bytowania godny Boga.

<sup>8</sup> A. Jankowski, dz. cyt., s. 227.

<sup>9</sup> W. Michaelis, *prototokos*, ThWNT 6, 155—171.

<sup>10</sup> O. A. Pieper, *The Saviour's Eternal Work. An Exegesis of Col 1, 9-29*, Interpreter 3 (1949) 286—298.

Wiele światła na pełniejsze zrozumienie słynnego hymnu o kenozie Chrystusa rzuca nauka (typologia) Pawła o Chrystusie jako nowym Adamie, nowym Człowieku (por. Rz 5. 45. 47). W teologii Pawłowej pierwszy Adam był obrazem Boga. Nie liczył się jednak z tym, że obraz zakłada podobieństwo i zależność oraz związane z tym posłannictwo (por. Rdz 1, 28), a nie równość i niezależność. Pierwszy Adam uległ pokusie wyniesienia się, dlatego zniszczył w sobie obraz Boga i skazał się na wygnanie, tzn. na oddalenie od Boga, utratę przyjaźni z Bogiem. Droga więc pierwszego Adama przebiegała mylnie: obraz Boga — wywyższanie się — upadek i kara. Drugi i zarazem nowy Adam-Chrystus poszedł inną drogą, jak to wyjaśnia właśnie tekst kenotyczny, osadzony w parenetycznym (a już nie w liturgicznym) *Sitz im Leben* <sup>11</sup>. Drugi Adam nie wykorzystał swej sytuacji wyjątkowej (*morphe*), swej równości z Bogiem pod względem natury (*morphe tou Theou*) przez fakt przebywania na ziemi dla wywyższenia się, zmanifestowania swej chwały. Przeciwnie, ogołocił się z chwały, przyjął wszystko, co jest związane z *morphe doulou*, za co został wywyższony. Droga Chrystusa-Nowego Adama biegła więc diametralnie w innym kierunku: Bóg Wcielony (*morphe tou Theou*) uniża się (ogolaca), za co zostaje wywyższony, nagrodzony <sup>12</sup>.

## 5. Chrystus przemienia człowieka w obraz Boga

Chrystus jest doskonałym obrazem (*eikon*) Boga Niewidzialnego, transcendentnego (por. Kol 1, 15; Flp 2, 6). Nie jest tylko wierną kopią. „On trwały obraz Boga posiada zalety oryginału”, i władny jest upodabniać wierzących do oryginału — do Boga, przywracać im podobieństwo-obraz Boga. Wyjście z tych biblijnie udokumentowanych założeń pozwala właściwie odczytać i zinterpretować teksty apostoła Pawła:

„... przyoblekli nowego [człowieka], który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył” (Kol 3, 10),

„Przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa ...” (Rz 13, 14).

Te dwa teksty mówią o przyoblekaniu się w Chrystusa. Wskazują więc na Chrystusa jako „Nowego Człowieka”, przyczynę wzorczą oraz sprawczą nowego człowieka-chrześcijanina. Końcowe słowo centralnego tekstu (Kol 3, 10) „według obrazu Tego,

<sup>11</sup> J. Gnlika, *Der Philipperbrief*, Freiburg—Basel—Wien 1968, s. 111—126.

<sup>12</sup> A. Jankowski, *Listy Więzienne* (Do Filipian), Poznań 1962, s. 113—120; A. Oepke, *kenoo*, ThWNT 3, 661—662.

który go stworzył” są bezpośrednim nawiązaniem do Rdz 1, 26, gdzie jest mowa o Bogu Stworzycielu, co podkreśla predykat *tou ktisantos*. Idzie tu o nowe podobieństwo, nowy obraz, nowe stworzenie dokonujące się w chrzcie. To właśnie też podkreśla imię słów grecki *anakainoumenon*, który zawiera w sobie myśl o odnawianej (odradzanej) naturze człowieka w kąpieli chrzcielnej. Dowodzenie to wspiera paralelny tekst nowotestamentowy: *esosen hemas dia loutrou palingenesias kai anakainoseos Pneumatos Hagiou ...* — „zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym” (Tt 3, 5).

*Palingenesia* (por. Mt 19, 28; 1 P 1, 3) oznacza odrodzenie duchowe, obdarowanie na stałe nowym życiem. *Anakainosis* (por. Rz 12, 2) określa działanie, wskutek którego ten sam przedmiot i podmiot nie staje się inny, lecz znów (*palin*) nowy i to w sensie ulepszenia<sup>13</sup>.

Treść tekstu Kol 3, 10 jest wiele bogatsza aniżeli mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Jest tu bowiem jedno słowo, które nadaje sens specjalny i teologiczny wywodom Apostoła: „ku głębszemu poznaniu” (Boga). *Epignosis*, o którym tu mowa, stanowi sposób poznania właściwy nowemu człowiekowi, a dokonujący się przez miłość.

Powołanie przez miłość wchodzi w zakres powołania chrześcijan zgodnie z wypowiedzią Apostoła: „... tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór Jego Syna...” — *symmorphous tes eikonos tou Hiou autou* (Rz 8, 29). Jest tu wyeksponowane słowo *symmorphos* — przemieniony, przekształcony (*symmorpho*). Chrześcijanin ma być przemieniony, przekształcony na podobieństwo (obraz) Chrystusa, ma stać się Jego obrazem (*eikon*)<sup>14</sup>.

Przemiana, przekształcenie, jakie dokonuje się w chrześcijaństwie, jest skutkiem działania Pana Jezusa, jest łaską, a nie «samousprawiedliwieniem», «samoprzemianą»: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się (*metamorphoumetha*) do Jego obrazu (*ten auten eikona*, 2 Kor 3, 17-18).

Chrześcijaństwo mają niedoskonałe poznanie chwały Pana. To niedoskonałe poznanie, które ilustruje metafora zwierciadła, odnosi się do chwały Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego. Poznanie to, równoznaczne z miłością sprawia, że chrześcijanin

<sup>13</sup> J. Behm, *kainos*, ThWNT 3, 451—452; por. G. Holtz, *Die Pastoralbriefe*, Berlin 1965, s. 233—234.

<sup>14</sup> O. Cullmann, dz. cyt., s. 181. 300.

przemienia się wewnątrz, przekształca (*meta-morphomai*) na wzór uwielbionego Chrystusa, przemienia się w ten sam obraz (*eikon*), tzn. upodabnia się do Niego wewnątrz.

Motyw obrazu powraca jeszcze inaczej w teologii Pawła. Ogląda on chrześcijanina jako obraz Boga w perspektywie pracy apostoelskiej, przyrównanej do duchowego rodzenia: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (*morphothe*, Ga 4, 19). Czasownik *morphoun* znajduje się w Nowym Testamencie tylko tutaj. Posiada on sens «uformować», a w stronie biernej ukształtować formę, obraz (Chrystusa)<sup>15</sup>.

Prześledzenie tematyki „Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie” ukazuje jej wyraźny rozwój i pogłębienie w Biblii. Najpierw człowiek jest obrazem Boga w tym znaczeniu, że Bóg wyznacza mu zamierzone przez siebie posłannictwo, władzę panowania nad światem, uprzywilejowane miejsce we wszechświecie (Rdz 1, 27). Na dalszym etapie rozwoju myśli zbawczej człowiek jest obrazem Boga, bo posiada duchową i nieśmiertelną duszę (Mdr 2, 23). Motyw obrazu dochodzi do szczytu w Nowym Testamencie, w teologii św. Pawła. On to dowodzi, że w najwyższym stopniu obrazem Boga jest Chrystus. Chrystus też wnosi cechy obrazu Boga w życie chrześcijan. Istotną i zasadniczą cechą motywu obrazu jest tu nowe stworzenie, pociągające za sobą przemianę bytową (ontologiczną). Teologia dogmatyczna nadaje jej miano „łaska uświęcająca”, „łaska usprawiedliwienia”, teksty biblijne natomiast przedstawiają tę przemianę w sposób jasny, obrazowy, funkcjonalny: „Jesteśmy Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie...” (Ef 2, 10; Kol 3, 10). Przyoblekliście „człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 24). „Jeżeli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 7, 17). Człowiek więc jako obraz Boga w Nowym Testamencie, to chrześcijanin żyjący w łączności i przyjaźni z Chrystusem, uzewnętrzniający ją przez cnoty, będące jakby jego ubiorem (por. Kol 3, 12-14).

<sup>15</sup> A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1961, s. 108—109; R. Hermann, *Über den Sinn des Morphousthai Christon en hymin in Gal 4, 19*, w: ThLZ 80 (1955) 714—726; por. C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament*, Paris 1959, 2, s. 233—243.