

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

## JEDNOSTKI LITERACKIE I TEOLOGICZNE W 1 KOR 8, 6

Tekst 1 Kor 8, 6 przedstawia Chrystusa jako pośrednika w stworzeniu. Rolę pośrednika uwypukla przyimek *διά*. Udział w stworzeniu ujawnia kosmicznie pojęty zwrot *τὰ πάντα*. Tekst jednak nie poprzestaje na wyszczególnieniu roli kosmicznej Chrystusa, lecz zestawia ją z orzeczeniem o jego roli zbawczej (*καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*). Połączenie to na pierwszy rzut oka nie budzi żadnych zastrzeżeń co do równoczesnego powstania koncepcji protologicznej z jednej a soteriologicznej z drugiej strony. Odnosi się wrażenie, że chodzi i chodziło zawsze o jedną całość zarówno kompozycyjną (na co wskazuje klasyczny paralelizm członów), jak i myślową. Nic więc dziwnego, że wśród egzegetów istnieje powszechne przekonanie o jedności literackiej 1 Kor 8, 6. Egzegeci zastanawiają się najwyżej nad tym, czy tekst istniał już przed Pawłem<sup>1</sup>, czy też sam Paweł jest jego redaktorem<sup>2</sup>. A może Paweł był tylko końcowym redaktorem wiersza i ułożył go z pewnych już przed nim istniejących części ad hoc?<sup>3</sup> O takiej możliwości dotychczas nie pomyślano. W artykule niniejszym zajmiemy się dokładnie ostatnim zagadnieniem.

#### 1. MONOTEISTYCZNA FORMUŁA WYZNANIA „JEDEN BÓG” I „JEDEN KYRIOS”

Na myśl istnienia trzeciej możliwości naprowadza monoteistyczna formuła wyznania „Jeden Bóg”, która znana była przed Pawłem i służyła jako zwrot propagandowy w szerzeniu wiary wśród pogan (1 Kor

<sup>1</sup> W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, AbhThANT, 44, Zürich 1963, s. 91—95.

<sup>2</sup> „Wahrscheinlicher ist, dass die Formulierung zwar schon vor der Abfassung des 1 Kor existierte, aber als von Paulus selbst geprägter und in seiner Predigt und Unterweisung öfter gebrauchter Kernsatz” por. W. Thüsing, *Per Christum in Deum, Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, NeutAbhNF 1, Münster 1965, s. 225. By dokładniej poznać myśl autora, zob. s. 225—232.

<sup>3</sup> Kramer (dz. cyt., s. 91—95) podkreśla również, że w skład 1 Kor 8,6 wchodzi „Jeden Bóg” jako jednostka literacka.

8, 4, Gal 3, 20; Jk 2, 19, 4, 12, por. 1 Tes 1, 9, Hbr 6, 1) i wśród żydów<sup>4</sup>. Sam tekst 1 Kor 8, 6 pozwala znów na wysunięcie dalszego wniosku, a mianowicie że środowisko pogańskie, w jakim znajdowała się pierwotna gmina chrześcijańska i do której Paweł skierował swoje pismo, nie tylko czciła różnych bogów lecz także różnych panów. Inaczej bowiem już od Pawła pochodzący zwrot, wprowadzający formułę monoteistyczną: „ale nam” — ἀλλ’ ἡμῖν jak również w samym tekście zaakcentowanie istnienia jednego tylko Pana stają się zupełnie niezrozumiałe.

Świadectwa epigraficzne i literackie grecko-hellenistycznego środowiska wniosek wysunięty nie tylko jak najbardziej potwierdzają, ale ponadto zwracają uwagę na to, że kult „różnych panów” był zjawiskiem nieomal powszechnym i że bogów z panami czczono w równy sposób. Ostatni moment, tj. równość kultu wielu bogów i wielu panów, ujawnia także sam tekst biblijny: „Ale nam jeden Bóg i jeden Pan” jeśli — a inaczej nie można — interpretuje się zwrot 1 Kor 8, 6 jako wyznanie wiary gminy chrześcijańskiej w jednego Boga i w jednego Pana w środowisku pogańskim, gdzie właśnie uprawiano politeizm<sup>5</sup>.

Jeśli kult pogański „wielu panów” był rozpowszechniony w tym okręgu, do którego docierali pierwsi chrześcijańscy „misjonarze”, to nie można sobie wyobrazić, żeby zwlekano z dołączeniem do członu monoteistycznego „jeden Bóg” i drugiego członu „jeden Pan” Ten „jeden Kyrios” znany był w najstarszych gminach chrześcijańskich, znajdujących się w środowisku pogańskim, jako Jezus Chrystus, gdyż tradycja pragminy palestyńskiej, która mówiła po aramejsku, imię Jezus wraz

<sup>4</sup> Por. E. Peterson, *Εἰς Θεός*, FRLANT NF, 24. Göttingen 1926, s. 216; E. Wissmann, *Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, FRLANT NF, 23, Göttingen 1926, s. 50—54. Odpowiednie teksty żydowskiego i chrześcijańskiego pochodzenia podaje A. Seeberg (*Die Didache des Judentums und der Urchristenzeit*, Leipzig 1908, s. 11—13); P. Dalbert (*Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, TheolFor, 4 ed. H. W Bartsch, 1954, s. 124—130 i na innych miejscach) zwraca ponadto uwagę na monoteizm hellenistyczno-żydowski, uwydatniający się w literaturze, z pominięciem jednak formuły „Jeden Bóg”

<sup>5</sup> Aczkolwiek rozpowszechniona jest formuła εἰς Ζεὺς Σέραπις i inne podobne (por. O. Weinrich, *Neue Urkunden zur Serapis-Religion*, Berlin 1919, s. 24n., Peterson, dz. cyt., s. 227—240), które miały pierwotnie znaczenie czystej inwokacji a później może apotropeiczne (por. Peterson, dz. cyt. s. 158.304), nie chodzi tu jednak o żaden monoteizm — o czym świadczą np. formuły kombinowane jak: εἰς Ζεὺς Σάραπις — μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία oraz inne (por. Peterson, dz. cyt., s. 253—256), ale raczej o sympatyzowanie z tym czy z innym bogiem i o wiarę w jego szczególniejszą opiekę. Mamy więc do czynienia z politeizmem w najczystszym wydaniu, z tym, że da się zaobserwować lekka skłonność do monolatrii w kułcie. W kwestii splatania się kultu bóstw egipskiego pochodzenia z bóstwami hellenistycznymi zob. Kleinknecht, ThWB, 3, 75, 44—76, 23.

z tytułem Chrystus musiała dalej przekazywać, gdyż zarówno z imieniem, jak i z tytułem wiązano podstawowe wydarzenia soteriologiczne: śmierć jako dzieło zbrodni ludzkiej w przeciwstawieniu do zmartwychwstania, czyli wywyższenia jako dzieła Boga nad ukrzyżowanym Chrystusem <sup>6</sup>.

Skoro imię Jezus i tytuł Chrystus, na który greckie gminy z początku nie mogły kłaść nacisku, choćby ze względu na paralelny kult pogański „wielu panów”, znalazł się obok tytułu Kyriosa, niepodobna, by zaniechano określić stosunek Kyriosa, którym jest Jezus Chrystus do Boga, gdyż takiej procedury domagało się zestawienie dwóch członów: jeden Bóg i jeden Pan. Na takie rozumowanie naprowadza zresztą sam tekst. Tekst nie mówi wyraźnie, że Jezus Chrystus jest synem Boga, lecz że Bóg (ὁ θεός z rodzajnikiem) jest Ojcem Kyriosa Jezusa Chrystusa. W konstelacji z terminem jeden (εἷς), odnoszącym się do Boga i do Kyriosa, treść teologiczna zwrotu może być następująca: Jeden jedyny Bóg, czyli wyłącznie Bóg jest Ojcem jedyne go Pana Jezusa Chrystusa.

Z wielkim prawdopodobieństwem tedy suponować można, że połączenia elementów „jeden Bóg” i „jeden Pan” dokonano przed Pawłem przy równoczesnym określeniu stosunku Boga — jako Ojca — do Pana Jezusa Chrystusa.

Krótko powiedziawszy: Na tekst 1 Kor 8, 6 składa się więcej elementów literackich. Pierwsza jednostka literacka już po zjednoczeniu członów „jeden Bóg” i „jeden Pan” mogła być sformułowana w sposób następujący:

εἷς θεός ὁ πατήρ — εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

Jeśli chodzi o stronę teologiczną zwrotu, należy zauważyć, że tytuł przypadający Jezusowi Chrystusowi w środowisku hellenistycznym — Kyrios — mieści w sobie (wirtualnie) myśl o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa. Fakt ten dla studium nad pochodzeniem i zawartością treściową tytułu Kyrios nie może być bez znaczenia.

Na wstępie paragrafu była mowa o jedności kultu pogańskiego. Sformułowanie z pierwszego stadium 1 Kor 8, 6: „Jeden Bóg, Ojciec — Jeden Kyrios Jezus Chrystus” na pewno zrozumieć należy jako przeciwstawienie się wielości bogów i panów w pogaństwie, co świadczy o tym, że pierwotny kult chrześcijański w gminie hellenistycznej stawiał Kyriosa obok Boga na jednej linii.

<sup>6</sup> Por. Dz 2, 23, 2, 36, 3, 15, 4, 10, 5, 30, 10, 39. Do tego schematu należy fragment mowy św. Szczepana: Dz 7, 52 mówiący o śmierci krzyżowej oraz 7, 56 mówiący o wywyższeniu.

## 2. ROZPRACOWANIE MONOTEISTYCZNEJ FORMUŁY WYZNANIA W KIERUNKU KOSMOLOGICZNYM

W monoteistycznej formule wyznania składnikiem czysto chrześcijańskim jest zwrot: εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Jedność, osobowość i transcendencja Boga są elementami podstawowymi wiary jahwistycznej i przejęte zostały przez chrześcijaństwo ze Starego Testamentu. Że Jahwe był Kosmokratozem, również należy do całokształtu wiary Starego Testamentu (aczkolwiek prawda ta nie stanowiła punktu wyjścia dla pierwotnej teologii jahwistycznej)<sup>7</sup>. Nie należy się tedy zbyt dziwić, że w środowisku hellenistycznym prawdę o Bogu stwórcy świata prześlano w gotowe już sformułowania dokonując przy tym większych czy mniejszych zmian. Przed powstaniem chrześcijaństwa i w czasie powstawania pierwszych gmin chrześcijańskich rozpowszechnione były formuły stoickie, które podkreślały pochodzenie kosmosu od pewnej wielkości, która obejmuje cały świat i do której wszystko jest skierowane, obojętnie, czy tę wielkość rozumiano osobowo czy nieosobowo. Wystarczy tutaj wskazać na słynną formułę panteistyczną M Ant IV 23:

ὁ φύσις ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα.<sup>8</sup>

1 Kor 8, 6 wzoruje się na pewno na niej lub na podobnej. Poznać to po trzech przyimkach: ἐξ — διὰ — εἰς. Widać, że tekst biblijny unika mistycznego sformułowania ἐν σοὶ względnie ἐν αὐτῷ i myśli wyłącznie historycznie i eschatologicznie. Ponadto nasz tekst przeznaczył dla Boga przyimki ἐξ i εἰς. Przyimek διὰ przypadł Chrystusowi.

Nim jednak przystąpiono do przydzielenia przyimka διὰ Chrystusowi w gminie chrześcijańskiej, całą formułę stoicką z trzema znanymi nam przyimkami odniesiono wyłącznie do Boga. Świadczy o tym Rz 11, 36.

Rz 11, 36 wchodzi w skład hymnu, który rozpoczyna się od w. 33, a kończy się w. 36. Na hymn składają się dwie inwokacje zredagowane w stylu hellenistycznym. Pierwsza rozpoczyna się z ὦ i z wołaczem, druga została wprowadzona przez ὡς. Po inwokacjach następują dwa cytaty ST w formie pytającej (Iz 40, 13, Job 41, 3). Przez zachowanie w cytatach stylu biblijnego podkreśla się solenność pieśni. Po cytatach zaś autor wprowadza hellenistyczną formułę modlitewną (nasz tekst). Zakończenie stanowi żydowski zwrot modlitewny, pewnie wyjęty z li-

<sup>7</sup> Por. G. von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, [W: t. aut.], *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, s. 136—147; L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung*, [W:] *Handbuch der Dogmengeschichte*, II, Fasc. 2a, Wien 1963, s. 3.

<sup>8</sup> Zobacz E. Norden, *Agnostos Theos*, Berlin 1913, s. 240—243.

turgii. W pieśni uderza na każdym kroku triadyczny podział: 1. sam układ różnych pod względem literackim i treściowym elementów; 2. rzeczowniki  $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$  —  $\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$  —  $\gamma\tilde{\nu}\omega\sigma\iota\varsigma$ ; 3. potrójne pytanie ( $\tau\iota\varsigma$ ) w ww. 34. 35; 4. trzy przyimki  $\acute{\epsilon}\xi$  —  $\delta\iota\acute{\alpha}$  —  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  w w. 36<sup>9</sup>. Pieśń składa się więc z różnych elementów. Paweł dobrał i złożył poszczególne jednostki w ten sposób, że splecione w jedną całość odzwierciedlają całą przepaść, jaka istnieje pomiędzy stwórcą a stworzeniem — stwórcą — którego miłosierdzie opiewał w fragmencie 11, 25-32.

Nas w dalszym ciągu interesuje wyłącznie w. 36. Hymn wskazuje na to, że złożony został z różnych nie należących od samego początku do siebie jednostek. A więc nasz tekst na pewno istniał przed Pawłem, a genezę jego upatrywać należy w gminie żydowskiej<sup>10</sup>, która mówiła po grecku i dobrze знаła formuły stoickie, dzięki którym wypowiedzieć mogła prawdę o Bogu Praprzyczynie, Pośredniku i Celu wszelkiego stworzenia ( $\tau\acute{\alpha}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ).

W 1 Kor 8, 6 zachowano dla Boga przyimek  $\acute{\epsilon}\xi$  i połączono ze stoickim terminem  $\tau\acute{\alpha}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ , który nosił zabarwienie wyłącznie kosmiczne. Przeznaczony zaś dla Boga przyimek  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  już nie zestawia się z wyrazem  $\tau\acute{\alpha}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ , ale z grupą wyznawców ( $\acute{\eta}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ ). Przyimek  $\delta\iota\acute{\alpha}$ , wyrażający w NT ideę pośrednictwa, tutaj odnosi się do Kyriosa i zestawiony został z kosmicznym  $\tau\acute{\alpha}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ , a drugi raz z grupą wyznawców ( $\acute{\eta}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ ).

Wydaje się, że rozszerzenie formuły: jeden Bóg i jeden Pan dokonano w kierunku kosmologicznym dopiero wtedy, kiedy określono stosunek Boga do Pana Jezusa Chrystusa, czyli innymi słowy, kiedy w wierze poznano, że Bóg jest Ojcem Pana Jezusa Chrystusa. Przypisano bowiem Kyriosowi funkcję pośrednika w stworzeniu, którą gmina żydowska odnosiła do Boga<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Por. O. Michel, *Der Brief and die Römer*, Göttingen 1963<sup>12</sup> (*Meyer-Kommentar*), s. 285 n. z podaną literaturą, ponadto, Norden, dz. cyt., s. 240 n.; G. Harder, *Paulus und das Gebet*, Göttingen 1936, s. 51 nn.

<sup>10</sup> Takiego zdania są również Michel (dz. cyt., s. 285 n.) oraz Kramer (dz. cyt., s. 94). Opinię tę częściowo potwierdza Filon, (*Spec Leg I*, 208), gdzie podobna formuła stoicka występuje z nieosobowym  $\acute{\epsilon}\nu$ , który to wyraz uchodzi jako praprzyczyna i cel wszystkich rzeczy: [...]  $\acute{\eta}\tau\omicron\iota$   $\acute{\omega}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau\acute{\alpha}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$   $\acute{\eta}$   $\acute{\omicron}\tau\iota$   $\acute{\epsilon}\xi$   $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omicron}\varsigma$   $\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu$ .

<sup>11</sup> Inaczej H. Hegermann (*Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, TU 82, Berlin 1961, s. 137): „Bedenkt man weiter, dass die Schöpfungsmittlerschaft die wichtigste und älteste (1 Kor 8,6) inhaltliche Bestimmung der Gottheit des Christus ist, so wird die Wahrscheinlichkeit nahezu zur Gewissheit, dass die eigentliche Gottheitsvorstellung aus der Schöpfungsmittlerchristologie der hellenistischen Gemeinde vor Paulus abzuleiten ist“. Jeszcze skrajniejszy pogląd na powstanie wiary w synostwo Chrystusa prezentuje G. Lindeskog (*Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsge-danken* 1, Uppsala Universitets Arsskrift, 11, Uppsala 1952, s. 11). „Die Individu-

Tytuł Kyrios dla Jezusa Chrystusa, postawienie Pana w relacji do Boga jako Syna z tym, że nie jego wyraźnie określono jako Syna, ale Boga jako Ojca, świadczą o początkach koncepcji o Synu Bożym w gminie hellenistycznej. Krótkość formuły zaś (dla określenia funkcji kosmicznej zarówno Ojca, jak i Kyriosa nie użyto nawet czasownika, jak *κτίζειν*, *ποιεῖν* lub *γίγνομαι*) przemawia za bardzo wczesnym powstaniem koncepcji o Chrystusie jako pośredniku w akcie stworzenia.

Nim jednak dojdziemy do konkluzji w sprawie sprecyzowania formuły monoteistycznej pod aspektem protologii, należy przypatrzeć się jeszcze raz Rz 11, 36 z innego powodu.

Tekst ten, jak się nam wydaje, operuje wyłącznie terminologią kosmologiczną. Przemawia za takim zdaniem 1. przejście w tekst biblijny kosmologicznej formuły stoickiej, tzw. „Pan — Formułę”. 2. Przyimek *διά*, którym wyraża się ideę pośrednictwa, nie mógł być rozumiany w sensie soteriologicznym. Albowiem ani ST, ani NT nie zna Boga jako pośrednika w ekonomii zbawienia, tylko jako tego, który po prostu zbawia, a sam posługuje się pośrednikami. Przyimek *διά* w Rz 11, 36 nosi tedy cechę wybitnie kosmologiczną i w formule pierwotnej, używanej w synagodze, mógł nawet więcej podkreślać opiekę Bożą nad światem niż ideę pośrednictwa<sup>12</sup>. 3. W Rz 11, 36 stoickie *τὰ πάντα* występuje w połączeniu z wszystkimi trzema przyimkami (*ἐξ — διά — εἰς*). Jeśli przy przyimku *διά* wyraz *τὰ πάντα* posiada na pewno wyłącznie znaczenie protologiczne, to i pozostałe cechuje ten sam charakter<sup>13</sup>.

Uwagi nasze w sprawie kosmicznie ujętej formuły hellenistycznej w Rz 11, 36 o tyle mają znaczenie, że Thüsing w swojej pracy habilitacyjnej usiłuje wykazać, iż zwłaszcza w 1 Kor 8, 6 przyimek *διά*, połączony nawet z *τὰ πάντα*, nabiera znaczenia soteriologicznego.

Wydaje mi się, że takiego rozumowania nie da się podtrzymać. Przeciw argumentacji Thüsinga prócz już wysuniętych można jeszcze postawić inne zarzuty.

1. Pierwsze trzy wiersze hymnu chrystologicznego Kol 1, 15-20 noszą znamiona wyłącznie kosmologiczne. Taka jest ogólna opinia egze-

---

alisierung des Sohngottes Begriffes, der im AT überwiegend kollektiv ist und die Identifizierung des Sohnes Gottes mit Jesus von Nazareth ist das Werk der neutestamentlichen Theologen”

<sup>12</sup> Por. Michel (dz. cyt., s. 286): „Menschheit und Geschichte bilden ein Ganzes, das von Gottes Hand geschaffen und erhalten, aber auch zu seinem endzeitlichen Ziel geführt wird”.

<sup>13</sup> Dz. cyt., zwłaszcza s. 225—233. Różne znaczenia filologiczne pojęcia *πᾶς* omawia krótko W. Bauer w *Wörterbuch*, 1251—1255, znaczenie teologiczne w NT Bo. Reicke, *ThWB*, V, 885—888, 891—895.

getów. W tych wierszach autor użył nieomal identycznego zwrotu dobrze nam znanego z 1 Kor 8, 6:

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Nawet skierowanie stworzenia do Chrystusa (εἰς αὐτόν) nosi znamię protologiczne, co potwierdza nasze rozumowanie poprzednie o znaczeniu wyłącznie kosmologicznym Rz 11, 36.

2. Hbr 1, 2 użył dla podkreślenia prawdy o Chrystusie pośredniku w stworzeniu tego samego przyimka (διὰ). Koncepcja wyłącznie kosmologiczna zwrotu zagwarantowana jest a) starotestamentalną budową zdania: (θεὸς) ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, przypominającą biblijną i powtarzającą się formułę: Bóg stworzył niebo i ziemię, b) znaczeniem czasownika ποιεῖν, który raczej w ST czy NT nie występuje w splotach soteriologicznych, lecz protologicznych<sup>14</sup>.

3. Powołać się można również na Prolog Janowy. Jeden człon wiersza trzeciego: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο powtórzony jest nieomal dosłownie w wierszu dziesiątym. Na miejsce pojęcia πάντα wkracza termin o tym samym zabarwieniu kosmicznym — κόσμος.<sup>15</sup>

Ostatnio wprawdzie P. Lamarche usiłował wykazać, że γίνομαι nie znaczy „être créé”, lecz „devenir” i dlatego (autor podaje i inne racje) wiersz trzeci mówi o całkowitej realizacji zbawczego planu Boga, o całym dziele zbawczym Chrystusa<sup>16</sup>. Lamarche jednak nie zauważył, że po tej jak najbardziej szeroko pojętej wypowiedzi o całokształcie zbawczego dzieła Chrystusa następuje orzeczenie zacieśniające to dzieło zbawcze dosłownie do jednego tylko momentu, gdyż końcówkę wiersza trzeciego: ὁ γέγονεν Lamarche łączy z wierszem czwartym i tłumaczy „ce qui est arrivé en lui 'était vie' ou 'est vie'!”, przekreślając tym sposobem walor całej poprzedniej argumentacji o realizacji planu zbawczego przez Chrystusa, tym bardziej jeszcze że w pojęciu ζωὴ chciałby ujrzeć wyłącznie ideę życia nadprzyrodzonego, co znowu kłóci się z kosmicznie zabarwionym terminem stoickim πάντα z trzeciego wiersza, do którego jednak nawiązuje wiersz czwarty.

W Prologu św. Jana niepodobna ponadto nie zauważyć pewnej gry słów. O Logosie powiedziano, że był (ἦν). Niewątpliwie chodzi tu o podkreślenie preegzystencji Logosu. Wiersz trzeci mówiący o powołaniu do bytu wszystkiego nie zmienia podmiotu logicznego. Ten sam odwieczny Logos przez stwarzanie zainicjował historię, gdyż „przez niego

<sup>14</sup> Inne możliwe znaczenia czasownika ποιεῖν podaje W. Bauer, *Wörterbuch*, 1350—1355.

<sup>15</sup> Zob. H. S a s s e, ThWB, III, 867—896.

<sup>16</sup> *Le Prologue de Jean*, RScR, 52 (1964) 497—537 za T. E. P o l l a r d, *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel*, Vig Chr, 12 (1958) 147—153.

wszystko się stało”. Czasownik γίνομαι należy tedy zrozumieć jako przeciwstawienie do słowa posiłkowego ἦν. Logos był — a wszystko powstało przez tego, który był, a więc tu chodzi o wieczność i o powstanie świata, a nie o koncepcję soteriologiczną.

Dodać można jeszcze jedno spostrzeżenie. Z wielkim prawdopodobieństwem do Prologu wpracowana została starsza od niego pieśń o Logosie, do której należą m. in. pierwszy i trzeci wiersz. Są one bardzo proste, przejrzyste, utrzymane w stylu wyznania (Bekennntnisstil). Autor pieśni, który musiał sobie zdawać sprawę z pogmatwanych wówczas a bardzo aktualnych teorii o bytach pośrednich, w pierwszym wierszu wprowadza „Słowo” jako pojęcie absolutne, nie nadające się do spekulacji<sup>17</sup>. Zarówno prostota i jasność w układzie zdań i myśli, jak i wprowadzenie „Słowa” jako osobę (ὁ λόγος z rodzajnikiem) świadczą o tym, że obce mu są spekulacje o Logosie jako „dessein salvifique”, które Lammarche chciałby przypisać autorowi pieśni o Logosie.

W konkluzji więc powiedzieć można, że zarówno sam tekst 1 Kor 8, 6, jak i miejsca paralelne nie pozwalają raczej na to, by w połączeniu przyimków ἐξ — διά — εἰς z pojęciem τὰ πάντα widzieć już zawartą myśl soteriologiczną.

Dlatego najstarsze gminy hellenistyczne mogły śmiało dokonać rozpracowania monoteistycznej formuły wyznania w kierunku wyłącznie kosmologicznym:

εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ τὰ πάντα εἰς αὐτόν —  
(καὶ) εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα.

### 3. DODATEK SOTERIOLOGICZNY

Warto się zapytać, czy najstarsze gminy hellenistyczne zdołałyby w ogóle dokonać włączenia wypowiedzi soteriologicznych do orzeczeń czysto kosmologicznych.

Zwróćmy tylko krótką uwagę na pieśń o Logosie w Prologu św. Jana (tutaj nie będziemy się zajmować odgraniczeniem pieśni od dodatków Janowych). Pieśń ta zbudowana jest w znanym i stosowanym wówczas schemacie epifanijnym: 1. Praistnienie Logosu, 2. Pośrednictwo jego w akcie stworzenia, 3. Epifania Logosu (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Por. H. Langkammer, *Zur Herkunft des Logostitels im Johannesprolog*, BZ, 19 (1965) 91—94.

<sup>18</sup> Na schemat epifanijny w literaturze ST, u Filona, w NT oraz w literaturze po okresie apostołskim występujących pisarzy kościelnych zwrócił baczną uwagę H. Hegermann (dz. cyt.). Oto konkluzja jego wnikliwych badań: Po orzeczeniu o preegzystencji i udziale w stworzeniu danej wielkości (w wypadku Lo-



Pieśń chrześcijańska o Logosie na pewno zrodziła się w hellenistycznym środowisku i trzeba się liczyć z bardzo wczesnym jej powstaniem. Pieśń kończy się epifanią. Obce jej są wszelkie zwroty, którymi posługuje się najstarsza katecheza palestyńska dla uwypuklenia myśli soteriologicznej:

1 Tm 2, 6: ὁ δοῦς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων

2 Kor 5, 15: καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν

Formuła ὑπὲρ powtarza się w nowszych pismach Hbr 2, 9:

[...] ὑπὲρ πάντος — γεύσεται θανάτου

i jest w ścisłym związku z logiami Chrystusa o Jego śmierci:

Mt 20, 28: [...] καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν z logiami Ostatniej Wieczery:

Łk 22, 19: [...] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (por. 1 Kor 11, 24: [...] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν)

Mt 26, 28: [...] τὸ περὶ πολλῶν [...] (por. Mk 14, 24: [...] τὸ [...] ὑπὲρ πολλῶν); Rz 5, 8: [...] ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.

Pierwotna katecheza zna ponadto formułę zupełnie podobną, gdzie na miejsce πολλῶν, ὑμῶν względnie ἡμῶν wstępuje ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

1 P 3, 18: [...] ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν

W 1 Kor 15, 3 Paweł wyraźnie mówi o przekazanym kerygmacie:

ὁ καὶ παρέλαβον [...] ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν

Rz 4, 25: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν

Rz 5, 7: ὑπὲρ δικαίου (w zdaniu pytającym)

Gal 1, 4: [...] ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν<sup>19</sup>.

Formuły powyższe, jak widać, zacieśniają wydarzenie soteriologiczne

---

gosu czy Chrystusa chodzi oczywiście o osobę) następuje wypowiedź o epifanii, a nie o wywyższeniu, jak to np. można zauważyć w Kol 1, 15—20 lub w Hbr 1, 1—4.

<sup>19</sup> Wydawać by się mogło, że sformułowanie prostsze, mianowicie ὑπὲρ πολλῶν itp. są starsze od formuły ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν itp. Paweł jednak mówiąc o przekazanym kerygmacie, powołuje się na drugą formułę. Obie tedy są równie stare. Aczkolwiek brak nam dokumentacji, która by wskazywała wyraźnie na pochodzenie formuł — ὑπὲρ z mówiącej po aramejsku pragminy (por. K r a m e r, dz. cyt., s. 32), to niewątpliwie sformułowanie greckie powstać mogło tylko w żydowskich kołach, które posługiwały się językiem greckim, gdyż za tą formułą kryje się myśl żydowska, obojętnie już, czy miała na uwadze ofiarę zadośćuczynną (por. R. B u l t m a n n, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958<sup>3</sup>, s. 47, 84, 290), czy w centrum zainteresowania stawiała cierpienie zastępcze sprawiedliwego (por. E. S c h w e i z e r, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, AbhThANT 28, Zürich 1965<sup>2</sup>, 73).

do ludzi względnie do grzechów ludzkich. W ostatnim wypadku często występuje po wyszczególnieniu grzechów zaimiek osobowy ἡμεῖς w drugim przypadku.

Pieśni chrześcijańskiej o Logosie nie znana jest również najstarsza i prymitywna formuła soteriologiczna, powstała w gminie czysto hellenistycznej, tzw. formuła: διὰ κυρίου.

Pieśń o Logosie kończy się po prostu na epifanii i nie jest zainteresowana dalszą działalnością soteriologiczną Słowa Wcielonego, pomijając już absolutne milczenie o wywyższeniu, znaczy to, że w gminie hellenistycznej mogła powstać pieśń, która opiewała wyłącznie wieczne istnienie Logosu, Jego współdziałanie w stworzeniu oraz Jego objawienie się w ciele. Fakt ten pozwala nam na dalszą konkluzję: Jeśli myśl protologiczna mogła być wyrażona w pieśni o Logosie bez dodatków ściśle soteriologicznych, to dlaczego podobne zjawisko nie mogło mieć miejsca w gminie również hellenistycznej, w której znana była formuła monoteistyczna? Innymi słowy, istnieje możliwość rozszerzenia formuły wyznania jednego Boga i jednego Pana w aspekcie wyłącznie protologicznym, a na podstawie powyższych wywodów można nawet zaryzykować zdanie, że niewytłumaczalne byłoby łączenie elementów protologicznych z soteriologicznymi w najstarszych gminach chrześcijańskich.

Do powyższej myśli dorzucić można jeszcze następujące uzasadnienie: 1 Kor 8, 6 posiada jeden element najstarszych formuł katechetycznych wyżej wyszczególnionych, mianowicie pojęcie zacieśniające wydarzenie zbawcze do ludzi — w naszym wypadku zaimiek osobowy ἡμεῖς. W 1 Kor 8, 6 spotykamy go w splocie z przyimkiem διὰ odniesionym do Kyriosa. Ten sam zaimiek zestawiony został również z przyimkiem εἰς i odnosi się do Ojca. Łączenie διὰ z Kyriosem stawia nam przed oczyma jedną z najstarszych formuł chrystologicznych powstałych w gminach hellenistycznych dla oznaczenia myśli soteriologicznej:

διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> W listach Pawła znajduje się 26 zwrotów, w których przyimek διὰ odnosi się do Chrystusa:

1. 5 razy [...] διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Tes 5,9; 1 Kor 15,57; Rz 5,1.11; 15, 30);

2. 2 razy [...] διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν (Rz 5,21; 7,25 oraz w zdaniach końcowych rozdziału siódmego);

3. 1 raz [...] διὰ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ (1 Tes 4,2 por. w. 1. „w Panu Jezusie”);

4. 4 razy [...] διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal 1,1; Rz 1,8; 5,17: διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ; Fil 1,11);

5. 1 raz [...] διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ (Rz 2,16);

6. 3 razy [...] διὰ (τοῦ) Χριστοῦ (2 Kor 1,5; 3,4 z rodzajnikami; 5,18 bez rodzajnika);

Zwrot z 1 Kor 8, 6: *καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* (tzn. Pana) mieści w sobie 1. soteriologicznie określony zaimek *ἡμεῖς* z pierwotnej katechezy palestyńskiej, 2. wszystkie elementy najstarszej formuły chrystologicznej (*διὰ — κύριος — Ἰησοῦς Χριστός — ἡμεῖς*) gminy hellenistycznej, dzięki której to formule wyrażono co najmniej to, że gmina uroczyście wyznaje Kyriosa i potwierdza Jego wyłączne pośrednictwo w uzyskaniu nowej — chrześcijańskiej egzystencji<sup>21</sup>.

7. 1 raz [...] *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* (1Tes 4,14);

8. 3 razy [...] *δι' αὐτοῦ* (1 Kor 8,6; 2 Kor 1,20, Rz 5,9);

9. 5 razy [...] *δι' οὗ* (1 Kor 8,6; Gal 6,14; Rz 1,5; 5,2.11);

10. 1 raz [...] *διὰ τοῦ ἀπαγῆσαντος ἡμᾶς* (Rz 8,37).

Pierwszeństwo formuły nr 1 uzasadnił Kramer (dz. cyt., s. 81—84). Dla naszej argumentacji stwierdzenie Kramera nie jest wcale obojętne, ale z drugiej strony nie tak decydujące, by od niego zależała nasza konkluzja. Wystarczy przyjąć, że połączenie przyimka *διὰ* z Kyriosem, o którym wiadano, że jest Jezusem Chrystusem, należy do najstarszych zwrotów chrystologicznych gminy hellenistycznej.

<sup>21</sup> Teologiczną treścią zwrotów „przez Pana” zainteresowano się już od dawna. A. Schettler (*Die paulinische Formel „Durch Christus”*, Tübingen 1907) widział w nich raczej zarysowaną koncepcję o działalności pneumatycznej „Wywyższonego Kyriosa”. G. J. Jonker (*Die paulinische Formule, door Christus*, ThSt, 27 (1909) 173—208) skorygował jednostronną koncepcję Schettlera, wskazując równocześnie na szerszy zakres treściowy formuł, pozwalający na umieszczenie w nim akcentów soteriologicznych związanych już z samą śmiercią zbawcą Chrystusa. O. Kuss (*Die Formel „Durch Christus” in den paulinischen Hauptbriefen*, TrThZ, 65 (1956) 193—201) nawiązał do wypracowania Jonkera i podzielił teksty, które zawierają formułę „przez Pana”, na dwie główne grupy. Jedna z nich (Rz 5,11 b, 2 Kor 5, 18, Rz 5,2, 8,37), zdaniem autora, stawia przed oczy osiągniętą przez Chrystusa relację ludzi z Bogiem dzięki samemu obiektywnemu dziełu zbawczemu Chrystusa. Druga grupa 2 Kor 1, 4, 2 Kor 1, 5, 2 Kor 1, 20, Rz 5, 1 (niepewna aluzja do Chrystusa), Rz 5, 11 a, 1, 8, 16, 26 raczej ma na uwadze naszą nową egzystencję chrześcijańską, wywodzącą się głównie z obecnej działalności Chrystusa wywyższonego. Co do tekstów pozostałych autor nie ma zdecydowanego zdania. Trudno będzie zgodzić się na sentencję Kramera (dz. cyt., s. 86): „Hinter der *διὰ*-Formel [a ma na uwadze najstarsze formuły] werden lediglich folgende Züge der Kyriosvorstellung sichtbar: Machtstellung und Autorität des Kyrios sind vorausgesetzt. Der Kyrios ist eine Grösse der Gegenwart, denn seine Macht und Autorität werden in der Gegenwart gottesdienstlicher Lebensäusserungen in Anspruch genommen”, gdyż 1. niepodobna, by tytuł Kyrios nie wywodził się z aramejskiej prgminy, inaczej bowiem niezrozumiałe stanie się istnienie inwokacji aramejskiej znanej dobrze Pawłowi: Maranatha — Panie nasz przyjdź (1 Kor 16,22). Por. także krytykę teorii Bousseta o przejęciu tytułu Kyrios dla Jezusa z pogańskiej mistyki (*Kyrios, Christos*, FRLANT 4, Göttingen 1913) przeprowadzoną przez Schweizera (dz. cyt., s. 77—86). 2. Niewytłumaczalne pozostaje, że tytuł Kyrios, którego gmina hellenistyczno-żydowska, posługująca się przy funkcjach liturgicznych językiem greckim, odnosiła pierwotnie wyłącznie do Boga (najstarsze kodeksy LXX zachowały tetragram, co świadczy o wyjątkowej czci dla imienia Bożego) jako tytuł przysługujący wyłącznie Bogu, po przyjęciu chrześcijaństwa, mogła odnieść do Chrystusa, jeśli w nim nie widziała Syna Bożego i wywyższonego Zbawiciela.

Oczywiście, w proklamacji „przez Pana naszego” gmina podkreśla raczej moment wspólnego posiadania Pana, przez którego uzyskała nowe bytowanie. Zwrot natomiast „my przez niego” kładzie akcent na samym fakcie nowego sposobu istnienia uzyskanego przez Pana, zbliżając w ten sposób znaczenie teologiczne zaimka ἡμεῖς bardziej do myśli soteriologicznej tradycji palestyńskiej, która wydarzenie soteriologiczne, mianowicie śmierć Chrystusa, rozumie jako wydarzenie zbawcze dotyczące właśnie „nas”, wkraczające do naszej egzystencji, konieczne w niej dokonując przemiany. Tak zresztą należy pojąć rozwiniętą formułę soteriologiczną ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, która już wyraźnie wskazuje na to, na czym polega istota tej zmiany: jest nią nowy sposób życia gminy powstałej przez Chrystusa, żywot bez grzechu<sup>22</sup>.

Zauważyliśmy więc, że najstarsze w ogóle w NT istniejące formuły soteriologiczne wiążą myśl zbawczą z ludźmi. Jest wprost rzeczą niemożliwą, by zwrot δι’ οὗ τὰ πάντα o zabarwieniu wyraźnie kosmologicznym mógł zawierać myśl soteriologiczną. Znaczenie soteriologiczne, i to wyłącznie soteriologiczne, posiada tylko zwrot καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ.

Ponadto pewne jest, że zarówno formuły soteriologiczne tradycji palestyńskiej, jak i formuły chrystologiczne pierwotnych gmin powstałych w środowisku pogańskim nigdzie w NT nie występują w zestawieniu z wypowiedzią o Chrystusie pośredniku w akcie stworzenia. Wyjątek stanowi 1 Kor 8, 6.

Rodzi się tedy pytanie: któż mógł być autorem połączenia koncepcji profologicznej z soteriologiczną. Pierwotne gminy odpadają ze znanych nam już przyczyn. Przypuszczenie pada wyraźnie na Pawła.

1. Apostoł wprowadza formułę monoteistyczną w ten sposób: ἀλλ’ ἡμῖν. Na pewno ma na uwadze gminę, do której skierowuje swoje pismo i która dlatego, że przez Pana została powołana do nowego życia, powinna się wyraźnie odróżnić od środowiska pogańskiego, hołdującego wielu bogom i wielu panom. Zaimek ἡμεῖς zaś w samym tekście 1 Kor 8, 6

Kramer, skoro dalej mówi, że „Im Akklamationsruf blickt die Gemeinde aber auch nicht primär auf den Akt der Einsetzung des Kyrios (etwa in der Auferstehung, die als Erhöhung verstanden ist), sondern sie akklamiert ihn zu seiner Herrenstellung, ohne zunächst darüber reflektieren, wie diese Herrenstellung zustande gekommen ist” pozbawia pierwotną gminę wszelkiego krytycyzmu i narzuca jej ślepe przyjęcie innowacji. Thüsing poprawnie patrzy na zawartość teologiczną formuł „przez Chrystusa”, gdyż w nich odzwierciedla się śmierć zbawcza i wywyższenie Kyriosa „dessen jetziges Leben und Wirken die Frucht seiner Heilstat ist” (dz. cyt., s. 234). Szkoda tylko, że autor przy swoich wywodach skierował uwagę na Pawła, a nie na pierwotną gminę chrześcijańską, rodzicielkę formuł „przez Pana”.

<sup>22</sup> Por. myśl Pawłową w Gal 1,4 nawiązującą do formuły: ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν lub 1 P 1,18 koniec wiersza: celem śmierci Chrystusa za grzechy nasze jest nowe życie.

nawiązuje do tego samego zaimka postawionego w trzecim przypadku w wprowadzeniu. Jeśli introdukcja pochodzi od Pawła, to raczej tylko jemu przypisać należy splot wypowiedzi protologicznej z soteriologiczną.

2. A to tym bardziej, że w innych listach Pawłowych późniejszej daty napotykamy już na rozwiniętą soteriologię kosmiczną. Wydaje się tedy, że w naszym tekście dopatrywać się trzeba początków soteriologii kosmicznej w ogóle, której twórcą jest Paweł. Czy Paweł połączenia elementu protologicznego z soteriologicznym dokonał przed napisaniem listu 1 Kor, nie da się w żaden sposób wykazać. Kontekst przemawia za sformułowaniem ad hoc. Dlatego wydaje mi się, że opinia Thüsinga odnośnie do używania 1 Kor 8, 6 przez Pawła w swojej katechezie przed napisaniem 1 Kor, pozostaje raczej postulatem.

Dodać tylko należy, że Paweł gminę, która zawdzięcza Chrystusowi swoją nową egzystencję, skierowuje do Boga (*καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*), od którego wszelkie stworzenie wzięło swój początek. Myśli te wspaniale rozwinął Thüsing w swojej pracy: *Per Christum in Deum*.

\*

1. Tekst 1 Kor 8, 6 składa się z trzech literackich i teologicznych jednostek.

2. Końcowym redaktorem wiersza jest Paweł.

3. Element soteriologiczny z protologicznym nie istniał od samego początku w zestawieniu znanym nam z 1 Kor 8, 6.

4. Za twórcę chrystologii kosmicznej uznać należałoby Apostoła Narodów.

#### LITERARISCHE UND THEOLOGISCHE EINZELSTÜCKE IN 1 KOR 8, 6

1 Kor 8, 6, ein klassischer Parallelismus Membrorum, bringt es mit sich, dass man ihn als literarische Ganzheit betrachtet und dementsprechend vor Paulus auftauchen lässt (Kramer), oder auch durch Paulus verfasst, doch schon vor dem Niederschlag von 1 Kor durch den Apostel selbst in seinen Unterweisungen angewendet sieht (Thüsing).

Der Verf. erwägt eine dritte Möglichkeit, gemäss welcher 1 Kor 8, 6 drei verschiedenen Einzelstücke enthält: 1. Die monotheistische Bekenntnisformel — „Ein Gott der Vater und Ein Herr Jesus Christus“ 2. die vorerst rein kosmologisch ausgedehnt wird — „von dem alles und alles auf ihn, durch den alles“ 3. und dann von Paulus den soteriologischen Zusatz erhält — „und wir auf ihn, und wir durch ihn“.

Dass eine kosmologische Erweiterung ohne eigentliche soteriologische Ausprägungen möglich ist, und das im hellenistischen Raum, beweist, um hier nur ein schlagendes Argument zu bringen, das Lied im Johannes-Prolog, das am bekannten Epiphanie-Schema orientiert ist (Hegermann) und daher mit der Fleischwerdung schlechthin endet.