

Dariusz Piskorski

Preegzystencja Chrystusa czy prehistoria Adama? : adamiczna wykładnia Flp 2, 6-11 w ujęciu J.D.G. Dunna

Collectanea Theologica 80/2, 21-37

2010

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DARIUSZ PISKORSKI, PŁOCK

PREEGZYSTENCJA CHRYSTUSA CZY PREHISTORIA ADAMA? ADAMICZNA WYKŁADNIA FLp 2, 6-11 W UJĘCIU J.D.G. DUNNA

Zdaniem większości współczesnych badaczy Flp 2, 6-11 stanowi szczególnie cenne świadectwo wczesnochrześcijańskiej wiary w osobową preegzystencję Chrystusa, na której oparta została doktryna o wcieleniu Bożego Syna. Kontrastujące z tym przekonaniem stanowisko mniejszości polega na zredukowaniu wymowy omawianego utworu do refleksji nad samym tylko ziemskim życiem i nagrodzoną przez Boga krzyżową śmiercią Jezusa. Głównym przedstawicielem tej ostatniej hipotezy jest J. D. G. Dunn, emerytowany profesor uniwersytetu w Durham w Wielkiej Brytanii, autor wielu cenionych publikacji z dziedziny badań nad Nowym Testamentem, zaliczany do nurtu protestanckiej teologii liberalnej. Proponowana przezeń wykładnia Flp 2, 6-11 jest przedmiotem niniejszego studium.

Problem obecności w Flp 2, 6-11 idei osobowej preegzystencji Chrystusa

Zdaniem Dunna, listy proto-Pawłowe w żadnym miejscu nie prezentują idei osobowej preegzystencji Chrystusa ani też związanego z nią pojmowania Jego narodzin jako wcielenia się jakiejś boskiej postaci¹. Tezę tę rozciąga on także na Flp 2, 6-11. Odmienne w tej

¹ Do problemu obecności w Listach Pawłowych idei preegzystencji Chrystusa powracał on wielokrotnie w swych publikacjach; por. J. D. G. D u n n, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1989², s. 113-125; t e n ż e, *Christ, Adam, and Preexistence*, w: R. P. M a r t i n, B. J. D o d d (red.), *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Louisville 1989, s. 74-83; t e n ż e, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids-Cambridge 2006², s. 266-293. Zdaniem Dunna, proces konceptualizacji w świadomości chrześcijan wiary w to, że Jezus Chrystus jest wcieleniem preegzystującego Bożego Syna (względnie Logosu, jako Bożej Mądrości pojmowanej na sposób osobowy), nie zaś po prostu człowiekiem, który stał się Synem Bożym w pewnym okresie

kwestii stanowisko większości badaczy miałyby być wynikiem dosłownego odczytania sformułowań mających w rzeczywistości charakter metaforyczny².

Odrzucenie przez Dunna obecności w listach proto-Pawłowych koncepcji osobowej preegzystencji Chrystusa nie jest jednak równoznaczne z zanegowaniem występowania w nich jakkolwiek pojętej idei preegzystencji. Badacz ten przyznaje otwarcie, że w 1 Kor 8, 6 (wraz z 1, 24.30) oraz w Kol 1, 15-20³ Paweł bezsprzecznie pisze o preegzystencji⁴. Dodaje jednak, że w tekstach tych nie ma mowy o osobowej preegzystencji Chrystusa, lecz o preegzystencji Bożej Mądrości, atrybutu boskiego opiewanego w niektórych tekstach Starego Testamentu przy użyciu sugestywnych metafor i literackiej personifikacji⁵. Paweł nie pisał o Chrystusie, jako o wcielonej osobowej Mądrości Bożej (choć twierdzenie to, w świetle późniejszego J 1, 14, można by uznać za dopuszczalną interpretację jego myśli), lecz głosił, że tajemnica mądrości Boga objawiona została w sposób bezprecedensowy w Jezusie Chrystusie i w Jego krzyżu (por. 1 Kor 1, 24)⁶.

swego życia (w chwili narodzin czy też rozpoczęcia publicznej działalności) lub w wyniku zmartwychwstania, rozpoczął się prawdopodobnie dopiero w latach 70. I w. Swój dojrzały wyraz wiara ta osiągnęłaby dopiero w czwartej Ewangelii; por. t e n z e, *Christology in the Making*, s. 258, 260. Z kolei ideę preegzystencji jakiegoś Praczłowieka (protoplasty ludzkości) uznaje on – w zgodzie z opinią większości badaczy – za gnostycki mit pochodzący z II w.; por. *tamże*, s. 113. Analizując fragmenty Listów Pawłowych, które zdają się zawierać myśl o osobowej preegzystencji Chrystusa, w jednej ze swych publikacji deklaruje on intencję sprawdzenia, czy nie zawierają one ewentualnych antycypacji mitu Praczłowieka (por. *tamże*), nie uwzględniając najwyraźniej możliwości analogicznej antycypacji starszej od tego mitu idei osobowej preegzystencji wcielonemu Syna/Mądrości/Logosu. Jak się wydaje, sądzi on, że Apostoł Narodów, wychowany w żydowskiej tradycji religijnej, mógł myśleć o Jezusie jako o uosobieniu boskiego atrybutu mądrości, nieraz personifikowanego w religijnej literaturze żydowskiej, nigdy jednak jako o wcieleniu jakiejś boskiej osoby preegzystującej na sposób samego Jahwe; por. t e n z e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 272-281; 292n..

² Por. t e n z e, *Christ, Adam, and Preexistence*, s. 75n.; t e n z e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 282-284.

³ Dunn, wbrew opinii wielu innych badaczy, uznaje Pawłowe autorstwo Listu do Kolosan. Jego zdaniem, byłoby to jedno z ostatnich pism Apostoła Narodów. Nie kwestionuje on natomiast zdania większości egzegatów dopatrujących się w Kol 1, 15-20 Pawłowej adaptacji hymnu przejętego z wcześniejszej tradycji; por. t e n z e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 268.

⁴ Por. *tamże*, s. 267-269; 274. Zdaniem Dunna, 1 Kor 1, 24; 8, 6 i Kol 1, 15-20 mają kluczowe znaczenie do zrozumienia Pawłowej chrystologii mądrościowej (por. *tamże*, s. 281), choć czytelne aluzje do preegzystującej mądrości Bożej odnaleźć można także w: Ga 4, 4; Rz 8, 3. 10, 6-8 i 1 Kor 10, 4; por. *tamże*, s. 277-281.

⁵ Starotestamentowa Mądrość to, zdaniem Dunna, Bóg immanentny w swym mądrym działaniu na rzecz stworzeń i swego ludu; por. *tamże*, s. 272.

⁶ Por. *tamże*, s. 274n., 277.

W przeciwieństwie do wskazanych powyżej tekstów, Flp 2, 6-11 nie zawierałby elementów chrystologii mądrościowej, lecz stanowiłby świadectwo wczesnochrześcijańskiej chrystologii adamicznej odwołującej się do antytezy: pierwszy Adam – drugi Adam. Co więcej, byłby to prawdopodobnie najbardziej kompletny po Hbr 2, 5-9 produkt tego typu chrystologii, jaki da się odnaleźć w całym Nowym Testamencie⁷. Zdaniem Dunna, autor tego przed-Pawłowego hymnu, za jaki uważa go większość badaczy, ukazuje Chrystusa w roli drugiego Adama, tzn. człowieka realizującego w swym życiu to, czego nie udało się dokonać biblijnemu protoplaście ludzkości – bycie czytelnym obrazem Boga, człowiekiem wedle zamysłu Stwórcy⁸. Podczas gdy w 1 Kor 8, 6 i Kol 1, 15-20 Chrystus występuje w roli Bożej Mądrości, w Flp 2, 6-11 zostałby On ukazany w roli Adama. Prehistoria Adama, czyli poprzedzające jego ziemską egzystencję przebywanie w ogrodzie w Eden (por. Gen 2, 8-25), dałaby możliwość odniesienia do Jezusa języka równie zaskakującego jak ten chrystologii mądrościowej⁹.

W tym ujęciu Flp 2, 6-11 okazuje się hymnem pochwalnym na cześć człowieka Jezusa, którego heroiczne posłuszeństwo, aż po ofiarę z własnego życia, zostało zestawione z pychą Adama aspirującego do boskości. Dunn nie dostrzega w tym tekście żadnych aluzji do idei osobowej preegzystencji Chrystusa. Przyznaje, że dwuetapowe przedstawienie kontrastu między Chrystusem a Adamem oraz fakt użycia w w. 7 czasownika i imiesłowów w aoryście czynią uprawnioną tezę, według której pierwsza część hymnu ukazywałaby Chrystusowe przejście od preegzystencji do egzystencji, a druga od życia do śmierci. On sam pozostaje jednak przy stanowisku, że kluczem do zrozumienia tekstu jest przedstawiony wyżej paralelizm z prehistorią biblijnego Adama¹⁰. Pozostałe teksty proto-Pawłowe, zdające się zawierać podobne treści, traktuje jako „inne możliwe teksty o preeg-

⁷ Por. t e n ż e, *Christ, Adam, and Preexistence*, s. 78; t e n ż e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 286.

⁸ Szeroko dyskutowany problem autorstwa tego tekstu, zdaniem Dunna, nie ma większego znaczenia do poprawnego odczytania sensu zawartych w nim wypowiedzi, albowiem „Paul presumably made use of it as an appropriate expression of his own theology”; *tamże*, s. 281, przyp. 64.

⁹ Por. t e n ż e, *Christology in the Making*, s. 119; t e n ż e, *Christ, Adam, and Preexistence*, s. 78n.; t e n ż e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 288.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 286n.

zystencji Adama” (nie Chrystusa)¹¹. „Preegzystencja” (*preexistence*), o której mowa – słowo używane w tym kontekście zamiennie z terminem „prehistoria” (*prehistory*) – nie ma oczywiście nic wspólnego z ideą osobowej i boskiej preegzystencji Logosu wyrażoną w J 1, 1-14.

Podsumujmy. Przedstawione powyżej stanowisko jest kompozycją dwóch tez: Flp 2, 6-11 nie zawiera idei osobowej preegzystencji Chrystusa; autor utworu, pisząc o nagrodzonym przez Boga posłuszeństwie człowieka Jezusa, odwołał się do antytetycznego zestawienia postawy tego ostatniego z postępkem biblijnego Adama. Tezy te są zasadniczo niezależne od siebie. Wielu badaczy opowiadających się za adamiczną wykładnią tekstu przyjmuje jednocześnie obecność w nim idei osobowej preegzystencji Chrystusa¹². Dunn deklaruje świadomość braku bezpośredniego sprzężenia zwrotnego między obydwoma kwestiami¹³, z drugiej jednak strony, to właśnie adamiczna interpretacja tekstu pozwala mu na odwołanie się do prehistorii biblijnego protoplasty ludzkości w celu wytlumaczenia, z pominięciem idei preegzystencji, stwierdzonego w hymnie przyjęcia „formy sługi/niewolnika” przez Chrystusa będącego „w formie Boga”. W tej sytuacji, zweryfikowanie obecności w Flp 2, 6-11 czytelnych aluzji do Adama – od czego zależy wiarygodność adamicznej wykładni hymnu – będzie miało pośredni wpływ także na ocenę aktualności tradycyjnego stanowiska na temat występowania w nim idei osobowej preegzystencji Chrystusa.

Podstawy adamicznej interpretacji hymnu

Zdaniem Dunna w Flp 2, 6-11 umieszczone zostały następujące aluzje do biblijnego Adama: „w formie Boga” (w. 6a); „kuszony,

¹¹ Por. *tamże*, s. 288.

¹² Takie stanowisko zajęli m.in.: M. D. H o o k e r, *Philippians 2:6-11*, w: *tenże*, *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1978², s. 160-164; cyt. za P. T. O' B r i e n, *The Epistle to the Philippians. A commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 199, s. 264n.; N. T. W r i g h t, *The climax of the covenant. Christ and the law in Pauline theology*, London-New York 2004², s. 90-98; L. D. H u r s t, *Christ, Adam, and Preexistence Revisited*, w: R. P. M a r t i n, B. J. D o d d (red.), *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, s. 84-95.

¹³ Por. J. D. G. D u n n, *Christology in the Making*, s. 119n.; *tenże*, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 286n.

aby przywłaszczyć sobie bycie równym Bogu” (w. 6bc); przyjął „formę niewolnika” (zepsucia i grzechu) (w. 7); posłuszny aż do śmierci (w. 8); wywyższony i otoczony chwałą (w. 9-11)¹⁴. Weryfikacja tego twierdzenia jest celem przedstawionych poniżej analiz.

W formie Boga

W pierwszym wersecie omawianego utworu odnajdujemy stwierdzenie: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (*hos en morphé theou hypárchon* – „który w formie Boga będący”) określające kondycję, w jakiej znajdował się Chrystus, podczas gdy dokonały się wydarzenia wyrażone w w. 6b-8 sekwencją form czasownikowych użytych w aoryście. Zdaniem Dunna wyrażenie to stanowi czytelną aluzję do wskazanego w Rdz 1, 27 stanu pierwotnego podobieństwa do Boga (κατ’ εἰκόνα θεοῦ – *kat’ eikóna theou* – „na obraz Boga”), w jakim stworzony został pierwszy człowiek. Na zarzut, że w Flp 2, 6 użyte zostało słowo „forma” (*morphé*) a nie „obraz” (*eikón*), brytyjski badacz odpowiada, iż argument ten nie ma większego znaczenia, albowiem mamy tu do czynienia z aluzją, a do specyfiki sformułowań aluzyjnych należy właśnie to, że nie są one całkowicie jednoznaczne, nie nazywając rzeczy po imieniu¹⁵. Fakt ten nie znosi jednak konieczności udowodnienia, że *en morphé theou* jest czytelną aluzją do stanu, w jakim przed grzechem znajdował się Adam stworzony *kat’ eikóna theou*. Funkcjonowanie środka retorycznego, jakim jest aluzja, wymaga przywołania jakiegoś sformułowania czy terminu charakterystycznego dla tekstu, do którego zamierza się poczynić aluzję. W Flp 2, 6-8, poza słowem „Bóg”, nie pojawia się jednak żaden inny termin zaczerpnięty z greckiej wersji opisu stworzenia człowieka na obraz Boga (Rdz 1, 26n.) albo z narracji o upadku pierwszych ludzi (Rdz 3). Co więc pozwala sądzić, że zwrot *en morphé theou* mógł zostać zrozumiany przez słuchaczy hymnu jako aluzja do pozycji Adama stworzonego na obraz i podobieństwo Boga? „Byłaby to wyjątkowo niezdarna aluzja” – uważa L. Hurtado¹⁶.

Dunn próbuje odeprzeć ten zarzut, odwołując się do bronionej przez niektórych biblistów tezy o synonimiczności terminów *mor-*

¹⁴ Por. *tamże*, s. 284; t e n ż e, *Christ, Adam, and Preexistence*, s. 76.

¹⁵ Por. t e n ż e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 283n.

¹⁶ Por. L. H u r t a d o, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2005², s. 122.

phé i *eikón*¹⁷. Stwierdza przy tym, że autor hymnu wolał użyć zwrotu „forma Boga” (*morphé theou*) zamiast „obraz Boga” (*eikón theou*), by stworzyć paralełę z zastosowanym przezeń w następnym wersecie zwrotem „forma niewolnika” (*morphé doulou*)¹⁸. Czy wyjaśnienie to można uznać za satysfakcjonujące?

Postulowana synonimiczność *morphé* i *eikón* opiera się na sposobie użycia obydwu terminów w LXX. *Morphé* występuje tam zaledwie kilka razy (Sdz [A] 8, 18; Job 4, 16; Iz 44, 13; Dn 3, 19; Mdr 18, 1; 4 Mach 15, 4) i to w tłumaczeniach różnych terminów hebrajskich, ale we wszystkich tych przypadkach wydaje się mieć podobne znaczenie: „postać”, „wygląd”, „kształt”, „obraz”. Idąc tym tropem, J. Héring, F. W. Eltester i J. Jervell przekonują, że w LXX słowo *morphé* traktowane jest jako zasadniczo równoznaczne z terminem *eikón* („obraz”, „podobizna”, „wizerunek”)¹⁹. Stanowisko to, a przede wszystkim oparte na nim stwierdzenie, że również w Flp 2, 6 *morphé* ma to samo znaczenie co *eikón*, nie uzyskało jednak powszechnego konsensusu egzegetów, wbrew temu, co zdaje się sugerować zdawkowe potraktowanie tej kwestii przez Dunna. Współcześni badacze dystansują się od podejmowanych wcześniej prób identyfikowania *morphé* z innymi terminami greckimi, podkreślając, że słowo to, we wszystkich kontekstach lingwistycznych, w jakich je odnajdujemy, zachowało swój charakterystyczny sens („forma”, „postać”) i, z wy-

¹⁷ W celu potwierdzenia aktualności tezy o synonimiczności rzeczonych terminów odsyła on czytelnika do następujących publikacji: R. P. M a r t i n, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967, s. 102-119; S. K i m, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1984², s. 200-204; P. T. O' B r i e n, *The Epistle to the Philippians. A commentary on the Greek Text*, s. 263; por. J. D. G. D u n n, *Christ, Adam, and Preexistence*, s. 77, przyp. 18; t e n ż e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 284, przyp. 83.

¹⁸ P o r. t e n ż e, *Christ, Adam, and Preexistence*, s. 77; t e n ż e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 284.

¹⁹ J. H é r i n g dokonał analizy rzeczownika *morphé* w świetle starotestamentowych terminów *tselem* („obraz”, „wizerunek”) i *demuth* („podobieństwo”), argumentując (na podstawie Dn 3, 19 i Rdz 1, 26-28) na rzecz ich synonimiczności; por. t e n ż e, *Le royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*, Paris 1959², s. 159n.. W późniejszym okresie hipoteza synonimiczności terminów *morphé* i *eikón* znalazła oparcie przede wszystkim w pracach: F. W. E l t e s t e r, *Eikon im Neuen Testament*, Berlin 1958; J. J e r v e l l, *Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960, s. 228n.; por. P. T. O' B r i e n, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, s. 263.

jątkiem zastosowań gnostyckich pozbawionych większego znaczenia dla interpretacji Flp 2, 6-11, nie było utożsamiane z *eikón*²⁰.

Należy ponadto zwrócić uwagę na fakt, że nawet przyjęcie problematycznej tezy o synonimiczności *morphé* i *eikón* nie implikuje jeszcze konieczności uznania, że także zwroty *en morphé theou* i *kat' eikóna theou* winny być rozumiane jako określenia synonimiczne. Jak słusznie zauważa Hurtado, w świetle nowoczesnej lingwistyki znaczenie słów jest pochodną ich zastosowania w konkretnych wyrażeniach i zdaniach, czyli wespół z innymi terminami. Zasadniczą kwestią nie jest więc to, czy słowa *morphé* i *eikón* używane były zamiennie, lecz to, czy w tenże sposób podchodzono do wyrażen *en morphé theou* i *eikón theou*. Odpowiedź na tak postawione pytanie jest jednoznacznie negatywna. O ile sformułowanie *eikón theou*, wyrażające w Księdze Rodzaju szczególny status i godność człowieka, jakiego nie mają inne stworzenia, stosowane jest w tym samym znaczeniu także w innych miejscach Biblii, w tym w *Corpus Paulinum*, to tego samego nie da się powiedzieć o całkowicie unikalnym zwrocie *en morphé theou*, który nigdzie indziej nie został użyty w odniesieniu do Adama. Co więcej, nie pojawia się on w ogóle ani w greckiej wersji Starego Testamentu, ani prawdopodobnie w żadnym innym tekście greckim napisanym przed listami Apostoła Narodów²¹. Ze względu na unikalny charakter tegoż sformułowania oraz brak przekonujących ustaleń co do znaczenia, jakie dla autora hymnu miało kluczowe w nim słowo *morphé*, w jego interpretacji większą niż dotychczas wagę przywiązuje się dziś do potencjału hermeneutycznego tkwiącego w bezpośrednim kontekście literackim, w jakim je odnajdujemy, w szczególności zaś do sensu antytetycznego względem niego określenia *morphé doulou* (w. 7). Obydwa zwroty traktowane są jako wyrażenia metaforyczne²², za pomocą których autor tekstu próbuje określić, w poetyckiej aproksymacji, status posiadany

²⁰ Por. W. Pöhlmann, μορφή, w: H. Balz, G. Schneider (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia 2004, k. 426. Pöhlmann odrzuca jednoznacznie hipotezę Jervella o uleganiu przez anonimowego autora hymnu wpływom gnostyckim: „La gnosi ha su Flp 2, 6-11 (...) un influsso scarso quanto quello dei papiri magici greci“; *tanže*.

²¹ Por. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, s. 121n.; *tenże*, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids-Cambridge 2005, s. 97-99.

²² Pöhlmann powołuje się tu na książkę: O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, Tübingen 1979¹², s. 58.

przez Chrystusa przed i w trakcie Jego ziemskiej działalności²³. *Morphé doulou* rozumiane jest jako to, co ujawnia kondycję sługi, a *morphé theou* jako to, co ujawnia kondycję równą kondycji Boga²⁴.

Kuszony, aby przywłaszczyć sobie bycie równym Bogu

Wyrażenie: „kuszony, aby przywłaszczyć sobie bycie równym Bogu”, w przeciwieństwie do sformułowania: „będący w formie Boga”, zdaje się wystarczająco jasną aluzją do prehistorii Adama. Sens pokusy, której uległ biblijny protoplasta ludzkości, wyrażony został w zapewnieniu węża: „będziecie jak bogowie” (Rdz 3, 5 w tłumaczeniu LXX: ἔσεσθε ὡς θεοὶ – *ésesথে hos theoi*). Czy jednak słowa: „kuszony, aby przywłaszczyć sobie bycie równym Bogu” oddają w sposób adekwatny sens greckiego stwierdzenia οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἰσα θεῶ (ouch *harpagmón hegésato to einai isa theó* – Flp 2, 6)? Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia – „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem” – różni się w sposób zasadniczy od przekładu zaproponowanego przez Dunna²⁵. Z czego wynikają tak daleko idące różnice w sposobie rozumienia tej części szóstego wersetu hymnu? Są one, przede wszystkim, pochodną trudności, jakich przysparza zrozumienie jednego z *hapax legomena* Nowego Testamentu, rzeczownika ἄρπαγμός (*harpagmós*), dokładniej zaś rzecz ujmując, sensu, jaki ma on w sformułowaniu οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο (ouch *harpagmón hegésato* – BT: „nie skorzystał ze sposobności”). Wykazano, że mamy tu do czynienia z kolokwialnym zwrotem językowym wyrażającym postawę przeciwną do tej, jaką ludzie zwykle zajmują wobec tego, co jawi im się jako cenna zdobycz, szczęśliwy traf, oferowany dar, gratka, wygrana²⁶. Na tej podstawie

²³ Por. W. Pöhlmann, μορφή, k. 425.

²⁴ Por. tamże, k. 426. Pöhlmann podąża za wyjaśnieniem *morphé doulou* podanym w: H. Cremer, J. Kögel, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, Stuttgart-Gotha 1923¹¹, s. 736. Na temat znaczenia zwrotu *morphé theou* zob. też D. Piskorski, *Znaczenie zwrotu „morphé theou” w perspektywie wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa*, Studia Płockie XXXVIII/2010.

²⁵ Por. *Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1984⁴.

²⁶ „Sich so zu etwas stellen, wie «jedermann» sich zu etwas stellt, das sich ihm als zu ergreifende Beute, Glücksfund oder Geschenk darbietet (...) etwas für ein gefundenes Fressen halten, für einen Gewinn halten“; W. Foerster, ἄρπαγμός w: G. Kittel, G. Friedrich (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, Stuttgart 1933, s. 472n.; cyt. za: J. Gnialka, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief*, Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 116.

przyjmuje się, że także w Flp 2, 6 *harpagmós* oznacza coś cennego, coś, co zwykle pragnie się zachować dla siebie. Egzegeci różnią się natomiast w ocenie tego, czy w tym konkretnym przypadku chodzi o rzecz już posiadaną (*res rapta*), czy też możliwą dopiero do zdobycia (*res rapienda*)²⁷.

Innym źródłem kłopotów z uzgodnieniem znaczenia omawianego stwierdzenia jest zwrot: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (*to einai isa theó* – BT: „na równi być z Bogiem” – w. 6). W tym przypadku platforma porozumienia sprowadza się do uznania, że za jego pomocą autor hymnu wyjaśnił, czym jest to, co wcześniej zostało określone jako *harpagmós*. Dalsze ustalenia zależą już od stanowiska zajmowanego w kwestii znaczenia rzeczownika *harpagmós* oraz omówionego wcześniej wyrażenia *en morphé theou*. Na odczytaniu *harpagmós* w sensie *res rapienda* oparta została tzw. hipoteza pokusy. Jej zwolennicy uważają, że słowa *to einai isa theó* uściślają przedmiot owej pokusy, wskazując na to, czego Chrystus nie miał, co musiałoby więc wykraczać poza domenę *morphé theou*, w której się znajdował²⁸.

Proponując tłumaczenie w. 6b słowami: „kuszony, aby przywłaszczyć sobie bycie równym Bogu”, Dunn opowiada się za słusznością tej właśnie wykładni tekstu. Sposób, w jaki uzasadnia on swój pogląd, ujawnia zaskakujący brak konsekwencji w toku jego rozumowania. Odrzuca on hipotezę *res rapta*, jako wyraz niedopuszczalnej w tym przypadku egzegezy „albo – albo”, narzucającej jedno z możliwych znaczeń terminu *harpagmós*, podczas gdy nie da się wykluczyć znaczenia alternatywnego ze względu na szerokie spektrum semantyczne tego słowa, hipotetyczny charakter ustaleń dotyczących jego wymowy i poetycki styl wypowiedzi, w której został on użyty. Przestrzegając przed formułowaniem zbyt daleko idących konkluzji, opierając się na sensie niejednoznacznego terminu *harpagmós*, sam jednak w analogiczny sposób forsuje hipotezę *res rapienda*, wpadając w głębokie koleiny krytykowanej przez siebie egzegezy „albo – albo”²⁹. W tej sytuacji trudno oprzeć się wrażeniu, że za kategorię odrzuceniem

²⁷ Na temat odmiennych sposobów interpretacji tegoż sformułowania zob. *tamże*, s. 115-117.

²⁸ Por. *tamże*, s. 115.

²⁹ Por. J. D. G. D u n n, *Christ, Adam, and Preexistence*, s. 77; t e n z e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 285. Odwoływanie się przez zwolenników hipotezy pokusy do tego typu nadinterpretacji zwrotu *ouch harpagnón hegésato* zostało zauważone także przez J. G n i l k e; por. t e n z e, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief*, s. 116n.

przez Dunna hipotezy *res rapta* kryje się nie tyle siła przemawiających przeciwko niej argumentów, ile chęć udowodnienia słuszności adamicznej wykładni Flp 2, 6-11.

Stereotypowy charakter wyrażenia: *ouch harpagmón hegésato* („nie uznał za gratkę” albo „nie skorzystał ze sposobności”) dopuszcza możliwość odczytania go zarówno w sensie *res rapta*, jak i w sensie *res rapienda*. Sformułowanie to informuje nas jedynie o tym, że Chrystus nie podszedł do bycia „równym Bogu” (*to einai isa theó*) jak do skarbku pożądanego zwykle dla własnej korzyści. Tego, czy bycie „równym Bogu” znajdowało się już w Jego posiadaniu, czy też stanowiło coś realnie albo jedynie pozornie możliwego dlań do zdobycia, nie da się wywnioskować ze znaczenia słów *ouch harpagmón hegésato*. Przesłanek pozwalających udzielić rzetelnej odpowiedzi na to pytanie należy szukać w kontekście literackim, w jakim zwrot ten został umieszczony.

Dunn, pozostając przekonany, że otwierający frazę zwrot *en morphé theoû* jest aluzją do pozycji Adama stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, a słowa *ouch harpagmón hegésato* wyrażają odrzucenie przez Chrystusa pokusy analogicznej do tej, której uległ biblijny protoplasta ludzkości, w następującym po nich określeniu *to einai isa theó* skłonny jest widzieć aluzyjne wskazanie na Rdz 3, 5 (w LXX: ἔσεσθε ὡς θεοὶ – *éses the hos Theów* – „będziecie jak bogowie”)³⁰. Czy jednak dostrzeżenie w sformułowaniu *to einai isa theó* aluzji do zwrotu *éses the hos theói* byłoby w ogóle możliwe bez uprzedniego założenia, że także tutaj musi kryć się jakaś aluzja do Adama? Hurtado zauważa, że zwrot *to einai isa theó*, podobnie jak omówione wcześniej *en morphé theoû*, nie pojawia się w żadnej innej rozpoznawalnej aluzji do Adama, odnajdujemy go natomiast w licznych tekstach potępiających arogancję ludzi pretendujących do boskości lub do bycia honorowanymi jak bogowie. Występuje on także w J 5, 18, w relacji na temat analogicznych zarzutów, jakie stawiano Jezusowi³¹.

Również w tym przypadku, jak widać, brak jest przekonujących dowodów na to, że anonimowy autor hymnu zamierzał odwołać się do antytetycznego zestawienia postawy Jezusa z postępowaniem

³⁰ Por. J. D. G. Dunn, *Christology in the Making*, s. 115; t e n z e, *Christ, Adam, and Pre-existence*, s. 77; t e n z e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 285.

³¹ Por. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, s. 122. Na ten temat zob. też J. Gnillka, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief*, s. 117.

biblijnego Adama. Wskazane wyżej precedensy, dotyczące użycia sformułowania *to einai isa theó*, czynią natomiast uprawnionym przypuszczenie, że sięgnął on po ten zwrot w celu stwierdzenia, iż w gestii Chrystusa, jako będącego w formie Boga, znajdowało się to, do czego aspirowanie ze strony ludzi byłoby bluźnierstwem³².

Obecności aluzji do biblijnego Adama w ww. 7-8

Zdaniem większości komentatorów hymnu, w. 7-8 zawierają stwierdzenia na temat kenozy Tego, który, preegzystując w formie Boga, postanowił nie wykorzystywać dla siebie samego przysługującego Mu bycia równym Bogu (w. 6).³³ Dunn, odrzucając obecność w tekście idei osobowej preegzystencji Chrystusa, w tej części hymnu dostrzega wyłącznie refleksję nad przykładowym posłuszeństwem człowieka Jezusa, antytetycznie zestawionym z nieposłuszeństwem pierwszego człowieka Adama. Zajmując tego typu stanowisko, brytyjski badacz zmuszony jest znaleźć takie wyjaśnienie motywu wyraźnie zaznaczonej w tekście cezury rozgraniczającej w. 6 od w. 7-8, w ramach którego nie byłoby potrzeby sięgania po ideę preegzystencji i kenozy.

Próbując rozwiązać ten problem, Dunn tłumaczy, że w Flp 2, 6-8 całe życie Jezusa, a nie tylko Jego śmierć (jak w Rz 5, 15-19), ujęte zostało w schemat analogii/kontrastu wobec postawy Adama. Wiersz 6 stanowiłby relację o odrzuceniu przez Niego pokusy, której uległ Adam (sięgnięcia po bycie równym Bogu) i o pokornym zaakceptowaniu faktu bycia członkiem rodzaju ludzkiego, podczas gdy treścią w. 7-8 byłoby Jego posłuszeństwo aż do śmierci, kontrastujące z nieposłuszeństwem Adama, które uchyliło wrota grzechowi i śmierci (zgodnie ze schematem przyjętym w Rz 5, 19)³⁴.

Wyjaśnienie sposobu dojścia do tej konkluzji odnajdujemy w jednej z wcześniejszych publikacji tegoż autora. Czytamy w niej, że za-

³² J. Gnilk a nie ma wątpliwości, że *to einai isa theó* należy rozumieć jako znajdujące się już w posiadaniu Chrystusa będącego *en morphé theou* (zob. *tamże*, s. 117). L. Hurta do stwierdza, że bycie *en morphé theou* przedstawione zostało jako fundament, czy warunek Chrystusowej możliwości zdecydowania o sposobie wykorzystania swej wyjątkowej pozycji, określonej jako bycie *isa theó*; por. *t e n ż e*, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, s. 122n.; *t e n ż e*, *How on Earth Did Jesus Become a God?* s. 100.

³³ Dyskusję egzegetyczną na temat sensu każdego z występujących tam określeń relacjonuje m.in. J. G n i l k a, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief*, s. 117-124.

³⁴ Por. J. D. G. D u n n, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 285n.

warte w w. 7 wyrażenia „przyjąwszy formę niewolnika” i „stawszy się podobnym do ludzi” należy ujmować w korelacji do umieszczonych w w. 6 określeń „w formie Boga będący” i „kuszony, aby przywłaszczyć sobie bycie równym Bogu” (jak pojmuje on greckie *ouch harpagmón hegésato to einai isa theó*). Idąc tym tropem, Dunn uznaje, że sformułowania występujące w w. 7 są wyrazem tej samej myśli chryologicznej, co ich korelaty umieszczone w w. 6, tzn. stanowią aluzję do opisu stworzenia i upadku pierwszych ludzi (Rdz 1–3). Skoro istnienie w „formie Boga” (*morphé theou*) odnosi się prawdopodobnie do kondycji Adama stworzonego na obraz Boga (*eikón theou*) i obdarzonego boską chwałą (*doxa*), przyjęcie „formy niewolnika” (*μορφή δούλου*) stanowi prawdopodobnie wskazanie na to, czym Adam stał się w wyniku swego grzechu – człowiekiem pozbawionym udziału w Bożej chwale i poddanym jak niewolnik przemijalności (w nawiązaniu do Rz 8, 18–21) albo też duchom rządzącym, jak wierzone, ludzkim losem (w nawiązaniu do Ga 4, 3; BT: „żywioty tego świata”). Skoro określenie „być równym Bogu” (*to einai isa theó*) stanowi prawdopodobnie aluzję do słów „będziecie jak bogowie” (*ésethe hos Theów* – Rdz 3, 5), to stanie się „podobnym do ludzi” (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* – *en homoiómati anthrópon genómenos*) jest prawdopodobnie wskazaniem na ten rodzaj człowieka, jakim Adam stał się po grzechu i jakimi są teraz wszyscy ludzie (w nawiązaniu do Rz 1, 23 albo 7, 7–11)³⁵.

Powyższe wyjaśnienie oparte zostało, jak widać, na adamicznej wykładni w. 6, potraktowanej jako punkt wyjścia i główny argument przemawiający za koniecznością analogicznego podejścia do interpretacji kolejnych wersów hymnu. W tej sytuacji, negatywna weryfikacja obecności w w. 6 aluzji do biblijnego protoplasty ludzkości, zreferowana w poprzednim paragrafie, czyni bezpodstawnymi spekulacje Dunna na temat treści w. 7 oraz sensu nakreślonego w w. 6–7 przejścia bohatera hymnu od bycia „w formie Boga” (*en morphé theou*) do przyjęcia „formy niewolnika” (*morphé doulou*) i stania się „podobnym do ludzi” (*en homoiómati anthrópon*).

Wskazówką pozwalającą właściwie zrozumieć wspomniane przejście jest otwierające w. 7 stwierdzenie *ἐαυτὸν ἐκένωσεν* (*heautón ekénosen* – „ogolił samego siebie”). Zdaniem Dunna, oznacza ono dobrowolne zaakceptowanie przez Chrystusa losu, jaki przypadł

³⁵ Por. t en z e, *Christology in the Making*, s. 115n.

wszystkim ludziom – człowieczego podlegania śmierci i zepsuciu, stanowiącego przeciwieństwo Bożej nieśmiertelności i doskonałości.³⁶ Sensu stwierdzenia *heautón ekénosen* nie da się jednak ograniczyć do akceptacji nieuniknionego stanu rzeczy, albowiem czasownik *ekénosen* (tryb wskazujący, aoryst aktywny, 3 osoba l. poj. czasownika *kenóo*) oznacza dokonany w przeszłości akt rezygnacji, a przez to domaga się udzielenia odpowiedzi na pytanie, z czego Chrystus dobrowolnie zrezygnował. Dostrzegając tę trudność, Dunn tłumaczy, że Chrystus stanął w obliczu tego samego archetypicznego wyboru, co Adam i postanowił „ogłocić” się z „chwały Adama”, przyjmując los, który stał się udziałem protoplasty ludzkości i wszystkich innych ludzi.³⁷ Nie wyjaśnia on jednak, jak należy rozumieć to stwierdzenie. W jednej z późniejszych publikacji tegoż autora na temat znaczenia sformułowania *heautón ekénosen* odnaleźć można już tylko, umieszczoną w przypisie, przestrożę przed traktowaniem czasownika *ekénosen* jako wypowiedzi o charakterze dogmatycznym, co nieuchronnie prowokuje pytanie o to, z czego Chrystus miał się ogłocić. Dunn proponuje, cytując G.D. Fee, potraktować to sformułowanie jako „czystą i prostą metaforę”³⁸.

Prawdą jest, że utworu poetyckiego, jakim prawdopodobnie jest Flp 2, 6-11, nie należy czytać tak, jak gdyby był to traktat teologiczny. Nie oznacza to jednak jakoby wyrażenia poetyckie pozbawione były, z zasady, jakiegokolwiek treści. Z kontekstu, w jakim umieszczone zostały słowa „ogłocił samego siebie”, możemy wnioskować, że podmiotem aktu ogłocenia jest Chrystus będący „w formie Boga” (*en morphé theou*), jego przedmiotem – „bycie równym Bogu” (*to einai ísa theó*), względnie wynikające z tego przywileje, a efektem – przyjęcie „formy niewolnika” (*morphé doulou*) i stanie się „podobnym do ludzi” (*en homoiómati anthrópon*).

Takie odczytanie zwrotu *heautón ekénosen* domaga się oczywiście uznania, że owa równość Bogu była faktycznie w gestii Chrystusa istniejącego „w formie Boga”. W tej konfiguracji sformułowanie „ogłocił samego siebie” współbrzmi doskonale z poprzedzającym je stwierdzeniem, że w dysponowaniu tą wyjątkową pozycją Chrystus nie miał na względzie własnej korzyści, a także z następującymi po nim słowami: „przyjawszy formę niewolnika, stawszy się podobnym

³⁶ Por. *tamże*, s. 117.

³⁷ Por. *tamże*.

³⁸ T e n z e, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 286, przyp. 92.

do ludzi”. Odrzucenie przez Dunna obecności w tekście idei osobowej preegzystencji Chrystusa i potraktowanie słów „być równym Bogu”, jako wskazujących na przedmiot złudnej pokusy (a więc coś, czego On nie miał), sprawia, że stwierdzenie „ogłosił samego siebie” jawi się jako bezprzedmiotowe, jako metafora pozbawiona treści.

Aluzje do Adama w ww. 9-11

Dunn rozumie, że udowodnienie słuszności proponowanej przezeń wykładni hymnu wymaga wykazania, że motywy chrystologii adamicznej pojawiają się w całym tym utworze, a nie tylko w jednej z jego części.³⁹ Aby sprostać temu wymaganiu, przy poszczególnych wersach hymnu umieszcza on odnośniki do tekstów ze Starego i Nowego Testamentu.⁴⁰ W przypadku większości z nich nie podaje jednak żadnego wyjaśnienia, dlaczego wskazane teksty winny zostać uznane za potwierdzające fakt, że słuchacze hymnu byli w stanie odczytać poszczególne sformułowania jako aluzje do biblijnego Adama. Zamiast oczekiwanych argumentów oferuje on czytelnikowi głośłowne zapewnienie, że aluzje te są rozpoznawalne już na pierwszy rzut oka. Sprzeczność tego zapewnienia z faktycznym stanem rzeczy została już wykazana w przypadku w. 6-8. Do zbadania pozostały nam jeszcze w. 9-11 poświęcone tematowi Chrystusowego wywyższenia.

Aby wykazać, że aluzje do biblijnych relacji o Adamie występują także w tej części hymnu, Dunn postuluje istnienie w w. 10, oprócz bezsprzecznego nawiązania do Iz 45, 23 („przede Mną się zegniewszelkie kolano”), także paralelizmu z Ps 8, 6.⁴¹

Słowa Ps 8, 6 odniesione zostały do wywyższonego Chrystusa w Hbr 2, 9, brak jest jednak przekonujących argumentów potwierdzających analogiczne użycie tekstu w Flp 2, 10. Nie występuje tu żaden termin charakterystyczny dla greckiego tłumaczenia Ps 8, 6, który pozwoliłby słuchaczom hymnu skojarzyć ze sobą obydwie teksty. I tu, i tam pojawia się wprawdzie motyw wywyższenia,

³⁹ Por. t e n ż e, *Christology in the Making*, s. 118.

⁴⁰ Do w. 6: Rdz 1, 27; 3, 5; do w. 7: Mdr 2, 23; Rz 8, 3, 18-21; 1 Kor 15, 42, 47-49; Ga 4, 3-4; Hbr 2, 7a, 9a, 15; do w. 8: Rdz 2, 17; 3, 22-24; Mdr 2, 24; Rz 5, 12-21; 7, 7-11; 1 Kor 15, 21-22; do w. 9-11: Ps 8, 5b-6; 1 Kor 15, 27-45; Hbr 2, 7b-9b; por. J. D. G. D u n n, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 284, przyp. 78-82.

⁴¹ Por. t e n ż e, *Christology in the Making*, s. 118.

ale charakter wyniesienia opisanego w Flp 2, 10 słowami Iz 45, 23 mówiącymi o hegemonii Jahwe jest jakościowo różny od władzy i chwały udzielonej człowiekowi stworzonemu na obraz Boga – nawet temu, który dzierży królewską koronę – o czym jest mowa w Ps 8, 6-9. W każdym bądź razie, istnienie paralelizmu między Flp 2, 10 i Ps 8, 6 wymaga udowodnienia, czego Dunn nie czyni. Tymczasem ten, założony ale niepotwierdzony, związek obydwu tekstów jest jedynym przedstawionym przezeń argumentem na rzecz obecności w tej części hymnu aluzji do biblijnego Adama.

W jednej ze swych późniejszych publikacji autor ten próbuje odeprzeć zarzut dotyczący braku podstaw postulowanego przezeń związku obydwu tekstów, powołując się na paralelizm między Flp 2, 10 a 1 Kor 15, 24-28 nawiązującym do kontrastu: „Chrystus – Adam” (por. 1 Kor 15, 21n.) i zawierającym aluzję do Ps 8, 6 (por. 1 Kor 15, 27).⁴² To, że zarówno Flp 2, 9-11 jak i 1 Kor 15, 24-28 poświęcone zostały tematowi Chrystusowego wywyższenia, nie dowodzi jednak, że echa chrystologii adamicznej, słyszalne w 1 Kor 15, 24-28, rozbrzmiewają także w Flp 2, 9-11, tym bardziej że teksty te prawdopodobnie nie są nawet dziełem jednego autora. Oczekiwanym dowodem nie jest też zwrócenie uwagi na pojawienie się w refleksji judaistycznej tematu przyjęcia do nieba i uwielbienia Adama⁴³. Nie wystarczy stwierdzić, że idea wywyższenia Adama znana była we współczesnym autorowi hymnu judaizmie, konieczne jest udowodnienie, że w opisie wywyższenia Chrystusa, zawartym w Flp 2, 9-11, odniósł się on do tego typu myśli.

Szukając dowodów na to, że elementy chrystologii adamicznej występują we wszystkich częściach hymnu, Dunn koncentruje uwagę na konieczności wykazania, iż są one obecne także w w. 9-11, pomniejszając wagę przyznania wywyższonemu Chrystusowi uniwersalnego hołdu eschatologicznego przynależnego samemu Bogu – o czym mówi Iz 45, 23 przywołany w w. 10 – a także imienia Pan (κύριος – *kýrios* – w. 11), które w w. 9 określone zostało jako „imię ponad wszelkie imię” (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα).⁴⁴ Tymczasem to, że anonimowy autor Flp 2, 9-11 w proklamacji Chrystusowe-

⁴² Por. tenże, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 286.

⁴³ Por. tamże

⁴⁴ Por. B. Byrne, *List do Filipian*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1405.

go wywyższenia posłużył się bezprecedensową aplikacją prerogatyw boskich, jest bezsprzecznym faktem, podczas gdy obecność w tych wersetach odniesień do biblijnego Adama pozostaje jedynie nieopowiedzianą hipotezą.

W pierwszej części studium zostało zauważone, że stanowisko brytyjskiego badacza wyróżnia krytyczny stosunek do dominującej w historii egzegezy omawianego utworu tezy o obecności w nim idei osobowej preegzystencji Chrystusa oraz przekonanie, że podstawową matrycą hymnu jest wczesnochrześcijańska chrystologia adamiczna. Te dwie kwestie są zasadniczo niezależne jedna od drugiej. Większość zwolenników adamicznej interpretacji Flp 2, 6-11 opowiada się jednocześnie za występowaniem w tym tekście odniesień do osobowej preegzystencji Chrystusa. W przypadku interpretacji zaproponowanej przez Dunna jest jednak inaczej. Opierając się na adamicznej wykładni hymnu, badacz ten próbuje wyjaśnić Chrystusowe przejście od bycia „w formie Boga” do przyjęcia „formy sługi/niewolnika” bez odwoływania się do idei preegzystencji. W tej sytuacji, od wyniku badań na temat obecności w Flp 2, 6-11 czytelnych aluzji do biblijnego Adama uzależniona jest nie tylko wiarygodność adamicznej interpretacji tekstu, ale i opartej na niej hipotezy, według której sformułowania uznawane tradycyjnie za odnoszące się do osobowej preegzystencji Chrystusa byłyby w rzeczywistości aluzjami do biblijnej prehistorii Adama.

W drugiej części artykułu dokonana została weryfikacja dostrzeżonych przez Dunna w różnych sformułowaniach hymnu aluzji do osoby i postawy biblijnego protoplasty ludzkości. Okazało się, że w przypadku żadnego z nich nie dysponujemy argumentami potwierdzającymi w dostatecznym stopniu ten ich aluzyjny charakter. Poza tym, w interpretacji Dunna zauważone zostały pewne niedostatki natury metodologicznej: uznanie, wbrew zasadom przyjętym we współczesnej hermeneutyce, że rzekoma synonimiczność słów *morphé* i *eikón* jest wystarczającym dowodem synonimiczności zwrotów *en morphé theou* (Flp 2, 6) i *kat' eikóna theou* (Rdz 1, 27); brak konsekwencji w formułowaniu wniosków płynących z dostrzeżonej niejednoznaczności zwrotu *ouch harpagmón hegésato* (w. 6); nieuzasadniona minimalizacja rangi obecnych w hymnie konstatacji szczególnie trudnych do wkomponowania w postulowaną przezeń

wykładnię tekstu, takich jak stwierdzenie Chrystusowego огоłozenia samego siebie (w. 7) czy też przypisanie Mu uniwersalnego hołdu eschatologicznego należnego Jahwe (w. 10) oraz boskiego imienia Pan (w. 9. 11). Zwrócono też uwagę na brak rozpatrzenia ze strony Dunna interesujących precedensów w użyciu sformułowania *to einai isa theó* (w. 6), sugerujących możliwość odmiennej od preferowanej przez niego formy jego interpretacji. Ponadto, zauważone zostało, że główny ciężar argumentacji na rzecz adamicznej wymowy Flp 2, 6-11 opiera się na wyrażeniach zawartych w w. 6. Analogiczna interpretacja w. 7-8 i 9-11 okazuje się całkowicie uzależniona od uprzedniego względem niej uznania, na podstawie w. 6, że autor hymnu posłużył się schematem „pierwszy Adam – drugi Adam”. Tymczasem, zgodnie z zasadą respektowaną także przez Dunna, przyjęcie adamicznej wykładni hymnu nie jest możliwe bez wykazania, że czytelne aluzje do biblijnego protoplasty ludzkości odnaleźć można w całym utworze, a nie tylko w jednej z jego części.

Uznanie za niewystarczające zaprezentowanych przez Dunna argumentów na rzecz adamicznej interpretacji Flp 2, 6-11 nie może pozostać bez wpływu na ocenę jego stanowiska w kwestii obecności w tekście idei osobowej preegzystencji Chrystusa. W tym świetle hipoteza, według której sformułowania uznawane tradycyjnie za odnoszące się do osobowej preegzystencji Chrystusa byłyby w rzeczywistości aluzjami do prehistorii biblijnego protoplasty ludzkości, jawi się jako bezpodstawna.

ks. Dariusz PISKORSKI