

Piskorski, Dariusz

Znaczenie zwrotu "morphé theoû" w perspektywie wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa

Studia Płockie 38, 139-152

2010

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Dariusz Piskorski

ZNACZENIE ZWROTU *MORPHÉ THEOÛ* W PERSPEKTYWIE WIARY W BÓSTWO JEZUSA CHRYSYTA

W Flp 2, 6 odnajdujemy zwrot *morphé theou* (μορφή θεοῦ – BT: «w postaci Bożej»), którego antyetycznym korelatem jest, występujące w następnym wersecie, określenie *morphé doúlou* (μορφή δούλου – BT: «postać sługi»).¹ Zrozumienie sensu tego sformułowania posiada istotne znaczenie dla poprawnego odczytania chrystologicznych wypowiedzi autora hymnu. Zadanie to okazuje się być jednak wyjątkowo trudne, albowiem sformułowanie *morphé theou* nie występuje w żadnym innym greckim tekście biblijnym (włącznie z LXX) ani pozabiblijnym, co do którego istniałoby wystarczające prawdopodobieństwo, że został on napisany przed Pawłowym listem do Filipian. Co więcej, nawet samo słowo *morphé*, pojawiające się dwukrotnie w Flp 2, 6n., użyte zostało jeszcze tylko jeden raz w Nowym Testamencie (Mk 16, 12), a w LXX zaledwie kilka razy.

W ramach nowożytnego egzegezy historyczno-krytycznej podjętych zostało wiele prób rozszyfrowania przekazu zawartego w stwierdzeniu Chrystusowego istnienia w *morphé theou*. W niniejszym artykule zostaną przedstawione (na sposób egzemplifikacyjny i w koniecznym skrócie) i ocenione stanowiska reprezentatywne dla odmiennych form interpretacji omawianego zwrotu. Celem przyświecającym autorowi opracowania jest weryfikacja wagi omawianego sformułowania dla doktryny o bóstwie Jezusa Chrystusa.

Morphé theou wskazaniem na boską naturę preegzystującego Chrystusa

Cechą wspólną przedstawionych poniżej interpretacji zwrotu *morphé theou* jest dopatrywanie się w nim stwierdzenia o charakterze metafizycznym, wskazania na tak, czy inaczej ujęty boski byt preegzystującego Chrystusa.

¹ BT = Biblia Tysiąclecia, Poznań – Warszawa (1965) 1984⁴.

Istniejący «w boskiej naturze»

W wieku XIX, a nawet jeszcze na początku XX stulecia, rozpowszechnioną wśród teologów praktyką było postrzeganie użytego w Flp 2, 6 zwrotu *morphé theou* przez pryzmat znaczenia, jakie słowo *morphé* uzyskało w filozofii greckiej okresu klasycznego. Dla przykładu, katolicki teolog H. Schumacher, zakładając Arystotelesowskie tło tej wypowiedzi, interpretował *morphé* jako dokładny odpowiednik pojęcia «natura» (*ousía*), a wyrażenie: «który, istniejąc w *morphé* Boga» ($\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu \mu\omicron\rho\phi\eta\grave{\iota} \theta\epsilon\omicron\upsilon \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$), jako wyraźne stwierdzenie Chrystusowej boskości.² Podobne konkluzje formułowane były przez badaczy, którzy – sugerując się zdaniem większości Ojców Kościoła – utrzymywali, że występujące tu słowo *morphé* jest popularno-filozoficznym równoważnikiem pojęcia *ousía* albo *physis*.³

Niedaleko od powyższych propozycji odbiega stanowisko dziewiętnastowiecznego anglikańskiego teologa i biskupa Durham J. B. Lightfoota, który w swym komentarzu do listu do Filipian z r. 1868 twierdził, że *morphé* nie jest wprawdzie równoznacznikiem pojęcia «substancja» albo «natura», tym niemniej posiadanie *morphé* implikuje udział w pewnej naturze.⁴ Niektórzy teologowie anglikańscy jeszcze w pierwszych dekadach XX w. bronili tego stanowiska.⁵

Wskazane powyżej formy interpretacji zwrotu *morphé theou*, odwołujące się do znaczenia, jakie termin *morphé* uzyskał w języku greckim okresu klasycznego (helleńskiego), prowadziły do akceptacji metafizycznego wydźwięku tegoż sformułowania. Wskazanie na Chrystusowe istnienie w *morphé theou* traktowano jako równoznaczne z przyznaniem Mu udziału w boskiej naturze.

Istniejący «w boskiej substancji i mocy»

Brak przekonujących argumentów na rzecz użycia w Flp 2, 6n. terminu *morphé* w jego helleńskim znaczeniu skłonił wielu badaczy do przyjęcia odmiennego źródłosłowu autora hymnu. Wielu z nich zdecydowało się odwołać do znaczenia, w jakim *morphé* zastosowane zostało w LXX, czy też – szerzej rzecz ujmując – do specyfiki starotestamentowych kategorii językowych. Re-

² Por. H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose*, t. II, Roma 1914, s. 141-221.

³ Które zdaniem J. Behma (por. id., „ $\mu\omicron\rho\phi\eta\grave{\iota}$ ”, w G. Kittel – G. Friedrich [red.], *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, IV, 1942, s. 753; s. 760 p. 57) nigdy nie istniało, z czym nie zgadza się E. Käsemann (por. id., *Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11*, in id., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen [1960] 1970, s. 66n.; tekst opublikowany najpierw w „*Zeitschrift für Theologie und Kirche*” 47 [1950], s. 313-360).

⁴ «Though $\mu\omicron\rho\phi\eta\grave{\iota}$ is not the same as $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ or $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, yet the possession of the $\mu\omicron\rho\phi\eta\grave{\iota}$, involves participation in the $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, a $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ for $\mu\omicron\rho\phi\eta\grave{\iota}$, implies not the external accidents but the essential attributes» (J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians* [1903], Kessinger Publishing 2003, s. 110).

⁵ Wśród nich był R. B. Strimple'a, który przyznał następnie, iż na poparcie tezy o użyciu w tym tekście terminu *morphé* w jego filozoficznym znaczeniu brak jest dostatecznych argumentów (por. id., *Philippians 2: 5-11 in Recent Studies. Some Exegetical Conclusions*, w „*Westminster Theological Journal*” [Spring 1979], s. 259).

prezentatywne dla tego nurtu propozycje zostaną omówione w dalszej części niniejszego opracowania.

E. Käsemann przedstawił natomiast hipotezę, wedle której autor Flp 2, 6-11 posłużył się terminem *morphé* w znaczeniu, jakie słowo to uzyskało w epoce hellenistycznej, w efekcie kryzysu światopoglądowego wywołanego upadkiem hegemonii greckiego porządku polityczno-społecznego.⁶ W okresie hellenistycznym to, co indywidualne uległo typizacji – wyjaśnia Käsemann. W jej wyniku *morphé* przestało oznaczać coś jednostkowego jako uformowaną całość, a zaczęło wskazywać na «sposób istnienia» (*Daseinsweise*). Przyjmując, że autor Flp 2, 6-11 posłużył się pojęciem *morphé* w tym właśnie znaczeniu, Käsemann tłumaczy zwrot *en morphé theou* słowami: «w boskiej substancji i mocy» (*in göttlicher Substanz und Kraft*).⁷

W propozycji Käsemanna potwierdzone zostało przekonanie o metafizycznym znaczeniu zwrotu *morphé theou* z tą jednak różnicą, że punktem odniesienia nie jest już filozofia okresu helleńskiego, ale myśl religijna i popularno-filozoficzna zarazem – jak wierzy Käsemann – okresu hellenistycznego.⁸

Zaproponowana przez tego badacza interpretacja terminu *morphé* budzi jednak poważne obiektywności natury metodologicznej. Głównym argumentem mającym za nią przemawiać jest występowanie syngularnego sformułowania *morphé theou* w jednym z dzieł religijnej literatury hellenistycznej i to w kontekście podobnym do Flp 2, 6, jak uważa Käsemann. Dziełem tym jest pierwszy z traktatów należą-

⁶ Por. E. Käsemann, dz. cyt., s. 65-68. Odrzucając LXX jako źródłośłów autora Flp 2, 6-11 Käsemann wyjaśnia, że sposób w jaki LXX używa terminu *morphé* poświadcza jedynie brak dogłębnego rozumienia przez Żydów, w początkowym okresie procesu hellenizacji, semantycznego kolorytu tego obcego dla nich pojęcia (por. *ibid.*, s. 68).

⁷ «μορφή, meint hier nicht mehr das einzelne als gestaltetes Ganzes, sondern die Daseinsweise in einer bestimmten Ausrichtung, also etwa in göttlicher Substanz und Kraft» (*ibid.*, s. 67). Odczytanie omawianego hymnu przez pryzmat systemu pojęciowego okresu hellenistycznego pomaga też, zdaniem Käsemanna, w wyjaśnieniu sensu zastosowanego w Flp 2, 6 połączenia *morphé theou* z przyimkiem *en*. Ta specyficzna konstrukcja językowa przysparza trudności tym zwłaszcza, którzy segregują pojęcie *morphé* w zbiorze słów określających jedynie zmysłowo postrzegalną postać, albowiem postać się posiada, ale nie jest się w niej (por. *ibid.*, s. 68, co zauważył już E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, Darmstadt 1961, s. 18n. [pierwsze wyd. w „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse” (1927-1928) 4, 3-67]). Käsemann wyjaśnia, że określenie *en morphé* wskazuje na pewien obszar, w którym się stoi jak w polu siłowym, co jest zgodne ze sposobem pojmowania egzystencji w okresie hellenistycznym: «Sie [Existenz] ist jeweils in ein Kraftfeld gestellt und dadurch qualifiziert» (*id.*, dz. cyt., s. 68). Dodaje następnie, że, zgodnie z hellenistycznymi poglądami, każda energia posiada właściwy sobie metafizyczny fundament. W konsekwencji dysponowanie boską mocą zakłada z konieczności posiadanie boskiej natury (*ibid.*).

⁸ Käsemann, krytykując Behma za to, że w swej analizie nie potraktował wystarczająco poważnie literatury greckiej okresu hellenistycznego, stwierdza, że mija się on z prawdą orzekając, iż w świadectwach poglądów popularno-filozoficznych tego okresu termin *morphé* nigdzie nie oznacza *ousia* albo *phýsis*. Wniosek ten wynika raczej z faktu arbitralnego zaliczenia przezeń tekstów, które przeczą tej tezie do innego kręgu myślowego – do języka czarów i religii ezoterycznych (por., E. Käsemann, dz. cyt., s. 66n.).

cych do tzw. *Corpus Hermeticum*, znany pod nazwą *Poimandres*, w którym mityczny anthropos – «pracłowiek-zbawca» (*Urmensch-Erlöser*), jak określa go Käsemann – ukazany został jako ktoś jakościowo różny od innych ludzi, równy bogu i posiadający *morphé theou* (Her. I 13n.).⁹ Pomędzy rzeczonym mitem a przekazem zawartym w Flp 2, 6-11 występują jednak zasadnicze różnice natury doktrynalnej,¹⁰ a co ważniejsze, traktaty zawarte w *Corpus Hermeticum* powstały prawdopodobnie w II, a może nawet w III stuleciu – znacznie więc później od Pawłowego listu do Filipian.¹¹ W tej sytuacji bardziej prawdopodobnym jest to, że występujące pomiędzy obydwooma utworami podobieństwa frazeologiczne są efektem krytycznego odniesienia się gnostyckiego autora do doktryny chrystologicznej wyrażonej w Flp 2, 6-11 niż to, że autor hymnu chrystologicznego czerpał wzorce z *Poimandres*.

Istniejący «na sposób boski»

J. Gnilka w swym komentarzu do listu do Filipian opublikowanym po raz pierwszy w r. 1968 stwierdził, że zwrot *morphé theou*, jako odniesiony do preegzystującego Chrystusa, wskazuje na unikalność Jego niebiańskiego bytu, która polega na tym, że nie jest on określony po prostu przez Boga, ale przez posiadaną *morphé theou*. W konsekwencji, wymowa sformułowania *morphé theou* nie może zostać zredukowana do posiadania samej tylko zewnętrznej postaci (*Gestalt*), czy nawet pozycji (*Stellung*) albo statusu (*Status*) Boga. Koniecznym jest przyjęcie, że

⁹ Por. *ibid.*, s. 68n.

¹⁰ Fakt ten znacząco pomniejsza możliwość uznania tegoż mitu za historyczno-religijne tło chrześcijańskiej idei Chrystusowej preegzystencji (por. D. Georgi, *Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11*, w E. Dinkler [red.], *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, s. 263-293).

¹¹ Por. H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart – Berlin – Köln 1996*, s. 152. Czas powstania pism tworzących *Corpus Hermeticum* jest niepewny. Niektórzy badacze przyjmują, że kilka z nich mogło powstać już w I w. po Chr., a zawarte w tych utworach nauki mogły być wcześniej głoszone ustnie (por. Ch. K. Barrett – C.-J. Thornton [red.], *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen [1959] 19912, s. 124). Są i tacy, którzy postulują uznanie ich za przykład przedchrześcijańskiej gnozy (por. E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen [1971] 200010, s. 193n.). Inni z kolei przekonują, że autor pierwszego z traktatów zawartych w *Corpus Hermeticum* – pismo, do którego odwołał się Käsemann – znał już ewangelię Janową, a nawet myśl teologów aleksandryjskich (Klemensa i Orygenes). W tej sytuacji, *Poimandres* byłby przykładem gnozy antychrześcijańskiej, a nie przedchrześcijańskiej (por. J. Büchli, *Der Poimandres, ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum*, Tübingen 1987, s. 16-30). Tę ostatnią hipotezę Klauck komentuje w następujący sposób: «Angesichts der Datierung der Hermetica erscheint diese These nicht unmöglich, auch wenn sie noch nicht gesichert sein dürfte», dodając jednocześnie: «Als Kronzeuge für eine außer- oder vorchristliche Gnosis taugen die hermetischen Schriften jedenfalls nicht» (H.-J. Klauck, dz. cyt., s. 152). W świetle powyższego stwierdzenia, powoływanie się na *Corpus Hermeticum*, jako na świadectwo gnozy niezależnej od chrześcijaństwa albo wręcz przedchrześcijańskiej, musi zostać uznane za stanowisko co najmniej kontrowersyjne.

chodzi tu o wskazanie na taki sposób istnienia (*Daseinsweise*), który jest pochodną posiadanej natury. *Morphé* jest więc bliskożnaczne pojęciu «natura», choć znaczenie obydwu słów nie jest do końca tożsame.¹²

Zdaniem Gnilki, w Flp 2, 6-11 mamy do czynienia z pierwszymi przemyśleniami na temat bytu preegzystującego Chrystusa, choć w tekście tym nie dostrzeżę się jeszcze spekulacji o dwóch naturach Jezusa. Poza tym, pierwszoplanową rolę odgrywa tu nie tyle sam Preegzystujący, ile pochodzące od Niego wydarzenie zbawcze.¹³

Postulując użycie przez autora hymnu zwrotu *morphé theou* w celu wskazania na boski sposób istnienia (*Daseinsweise*) preegzystującego Chrystusa, będący pochodną posiadanej przezeń boskiej natury, Gnilka – podobnie jak badacze, których propozycje zostały zreferowane powyżej – opowiada się za metafizycznym charakterem tegoż stwierdzenia. Nie przedstawia on jednak argumentów, które zmuszałyby do przyjęcia tej hipotezy.

Morphé theou w świetle synonimicznego użycia *morphé* i *eikón*

Brak przekonujących argumentów na rzecz zastosowania w Flp 2, 6-11 słowa *morphé* w znaczeniu, jakie uzyskało ono w filozofii greckiej okresu klasycznego, czy też w greckiej literaturze religijnej okresu hellenistycznego, sprawił, że poważniej potraktowano starotestamentowe tło niniejszej wypowiedzi, w szczególności zaś możliwość odwołania się autora hymnu do języka LXX. Niestety, w LXX *morphé* występuje 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. We wszystkich tych przypadkach jego sens wydaje się być jednak podobny: postać, wygląd, wyraz, obraz. Idąc tym tropem, J. Héring, F. W. Eltester i J. Jervell przekonują, że użyty dwukrotnie w Flp 2, 6n. termin *morphé* posiada w tym tekście znaczenie podobne do słowa *eikón* (εἰκών – obraz, podobizna, wizerunek). Synonimiczność obydwu terminów miałyby osiągnąć w LXX poziom równoznaczności.¹⁴ Badacze opowiadający się za tą hipotezą traktują rozpoczynający hymn

¹² «Das himmlische Sein Christi ist eben darin in einzigartige Weise ausgezeichnet, daß es nicht bloß durch Gott, sondern durch die morphé, Gottes bestimmt und geprägt ist. Das kann dann aber nicht die Gestalt und auch nicht die Stellung oder der Status sein, es ist die das Sein von seinem Wesen her prägende Daseinsweise, ein Begriff, der an Natur herankommt, sich jedoch mit ihr nicht deckt» (J. Gnilka, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief*, Freiburg – Basel – Wien 2002, s. 114 [Der Philipperbrief wydany został po raz pierwszy w r. 1968]). W innej swej publikacji Gnilka stwierdza: «Μορφή jest egzystowaniem w określonym stanie, jest to istnienie w Boskim bycie» (id., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 29 [wyd. oryg.: *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg im Breisgau 1994]).

¹³ «Jedoch muss man, um Mißverständnisse auszuschließen, gegenüber dogmatischen Interessen mit aller Deutlichkeit sagen, daß hier nicht ein Spekulieren über die Naturen Christi vorliegt. Es sind die ersten Anfänge eines Nachsinnens über das präexistente Sein Christi, aber es ist viel mehr an dem vom Präexistenten herkommenden Heilsgeschehen als an diesem selbst orientiert» (J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, s. 114).

¹⁴ J. Héring (*Le royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre*

zwrot: «który, istniejąc w *morphé* Boga» jako równoważny ze sformułowaniem: «który jest obrazem Boga» (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4).

Na założeniu bliskości, czy wręcz zamienności *morphé* i *eikón*, zbudowana została tzw. «adamiczna» interpretacja Flp 2, 6-11. W jej ramach tekst ten odczytywany jest jako skomponowany w oparciu o znany z listów Pawłowych (por. Rz 5, 18n. i 1 Kor 15, 45 – 47) schemat: «pierwszy Adam – drugi Adam».¹⁵

Spośród teologów opowiadających się za tą hipotezą jedni – idąc śladem mniejszości pisarzy patrystycznych (Ambrożyjaster, Pelagiusz) i Lutra – przyjmują, że bohaterem hymnu jest wcielony Syn Boży, inni zaś – dystansując się od doktryny o bóstwie Chrystusa – w omawianym utworze dostrzegają jedynie parenetyczny przekaz o nagrodzonej przez Boga pokorze i posłuszeństwie człowieka Jezusa z Nazaretu. W gronie tych pierwszych znajdują się badacze tacy jak O. Cullmann,¹⁶ H. Ridderbos,¹⁷ N. T. Wright,¹⁸ czy L. D. Hurst.¹⁹ Prominentnym przedstawicielem drugiego stanowiska jest natomiast J. D. G. Dunn, emerytowany profesor teologii uniwersytetu w Durham w Wielkiej Brytanii, autor wielu cenionych prac z zakresu badań nad Nowym Testamentem. Zakładając synonimiczność greckich terminów *morphé* i *eikón*, przekonuje on, że słowa o Chrystusowym istnieniu en *morphé theou* należy rozumieć jako analogię do Adamowego bycia stworzonym kat' *eikóna theou* (Rdz 1, 27 według LXX: κατ' εἰκόνα θεοῦ – BT: «na obraz Boży»). Autor hymnu miałby się odwołać do tej analogii w celu przedstawienia Jezusa, jako człowieka realizującego w swym życiu to, czego nie udało się zrealizować Adamowi – bycie czytelnym obrazem Boga, człowiekiem wedle zamysłu Stwórcy.²⁰ Założona we wskazanych powyżej próbach «adamicznej» interpretacji Flp 2, 6-11 sy-

Paul, Paris [1937] 1959²) dokonał analizy rzeczownika *morphé* w świetle starotestamentowych terminów *tselem* (obraz, wizerunek) i *demuth* (podobieństwo), postulując (na podstawie Dn 3, 19 i Rdz 1, 26-28) ich synonimiczne znaczenie (ibid., s. 159n.). Za synonimicznością terminów *morphé* i *eikón* opowiedzieli się następnie F. W. Eltester (Eikon im Neuen Testament, Berlin 1958) i J. Jervell (Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960, s. 228n.). Por. P. T. O'Brien, The Epistle to the Philipians. A commentary on the Greek Text, Series: New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 1991, s. 263.

¹⁵ Tak np. H. Ridderbos, Paul. An Outline of His Theology, Grand Rapids – Cambridge 1997², s. 74n. [wyd. oryg.: Paulus. Ontwerp van zijn theologie, Kampen 1966].

¹⁶ O. Cullmann dostrzeża w bohaterze hymnu preegzystującego niebiańskiego Człowieka, będącego doskonałym obrazem Boga (por. id., Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen (1957¹) 1975⁵, 178-186).

¹⁷ H. Ridderbos uważa, że jako drugi Adam ukazany tu został Chrystus preegzystujący na sposób boski (por. id., dz. cyt., 77).

¹⁸ Por. N. T. Wright, The climax of the covenant. Christ and the law in Pauline theology, London – New York (1991) 2004, s. 90-98.

¹⁹ Por. L. D. Hurst, Christ, Adam, and Preexistence Revisited, w R. P. Martin – B. J. Dodd (red.), Where Christology Began. Essays on Philippians 2, Louisville 1989, s. 90.

²⁰ Por. J. D. G. Dunn, Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, London (1980¹) 2007³, s. 113-128; id., Christ, Adam, and Preexistence, w R. P. Martin – B. J. Dodd (red.), dz. cyt., s. 74-79; id., The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids – Cambridge (1998¹) 2006², s. 281-288.

nonimiczność *morphé* i *eikón*, jak i oparta na niej bliskoznaczność *en morphé theou* i *kat' eikóna theou*, nie przekonuje jednak większości egzegetów i teologów. W następnej części tychże rozważań przedstawione zostaną alternatywne względem niej hipotezy. W tym miejscu ograniczymy się jedynie do przytoczenia jednego, godnego uwagi zastrzeżenia, co do równoznaczności zwrotów *en morphé theou* i *kat' eikóna theou*, jakie zgłosił L. Hurtado.

Polemizując z Dunnem, zwraca on uwagę na fakt, że w świetle nowoczesnej lingwistyki znaczenie słów jest pochodną ich zastosowania, wespół z innymi terminami, w konkretnych wyrażeniach i zdaniach. W tej sytuacji, zasadniczą kwestią jest nie to, czy słowa *morphé* i *eikón* są bliskoznaczne, ale to, czy w tekstach greckich wyrażenie *en morphé theou* bywa rzeczywiście używane w sposób zamienny z wyrażeniem *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 posiadają inne stworzenia, używane 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 nie pojawia się w ogóle w greckiej wersji Starego Testamentu i prawdopodobnie w żadnym innym tekście greckim powstałym przed listami Apostoła Narodów.²¹

Dunn, próbując odeprzeć zastrzeżenia zgłoszone względem reprezentowanego przezeń sposobu interpretacji Flp 2, 6-11, powołuje się na aluzyjny charakter zawartych rzekomo w tekście odniesień do biblijnego Adama. Do specyfiki sformułowań aluzyjnych należy to, że nie są one wyraźne i nie nazywają rzeczy po imieniu – stwierdza.²² Uwaga ta, choć zasadniczo słuszna, nie znosi jednak konieczności udowodnienia, że *en morphé theou*, jak i inne wskazywane przez Dunna sformułowania zawarte w omawianym hymnie, są aluzją do postaci biblijnego Adama. Hurtado wskazuje, że funkcjonowanie aluzji wymaga zaadaptowania przynajmniej jednego lub dwóch słów z tekstu, do którego czyniona jest aluzja, tymczasem w Flp 2, 6-8 poza słowem «Bóg» nie pojawia się żaden inny termin zaczerpnięty z greckiego tekstu opisu stworzenia człowieka na obraz Boga (Rdz 1, 26n.) ani z zawartego w Rdz 3 opisu upadku pierwszych ludzi. Na jakiej więc podstawie zwrot *en morphé theou* mógłby zostać odczytany jako aluzja do pozycji Adama stworzonego na obraz i podobieństwo Boga? Byłaby to wyjątkowo niezdar-na aluzja – konkluduje Hurtado.²³

Dunn jest przekonany, że wystarczającym w tym względzie argumentem jest postulowana przezeń synonimiczność *morphé* i *eikón*,²⁴ tymczasem hipoteza bliskoznaczności obydwu terminów jest dziś mocno krytykowana. Co więcej, istotą

²¹ Por. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids – Cambridge (2003¹) 2005², s. 121n.; id., *How on Earth Did Jesus Become a God?. Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids – Cambridge 2005, s. 97-99.

²² Por. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 283n.

²³ Por. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, s. 122.

²⁴ Por. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, s. 284.

przedstawionej przez Hurtado argumentacji jest przypomnienie, że nawet przyjęcie synonimiczności *morphé* i *eikón* nie implikuje jeszcze konieczności uznania, że także zwroty *en morphé theou* i *kat' eikóna theou* są bliskoznaczne. Z punktu widzenia tematu niniejszego opracowania uwaga ta ma istotne znaczenie.

Próby wyjścia poza alternatywę: natura albo postać, wygląd, obraz

Przedstawione dotychczas propozycje interpretacji zwrotu *morphé theou* zmierzają w dwóch przeciwstawnych kierunkach. Podczas gdy jedni badacze dopatrują się w tym określeniu wyraźnego wskazania na boską naturę preegzystującego Chrystusa, inni widzą w nim jedynie metaforyczne przedstawienie ludzkiego życia Jezusa, jako doskonałej realizacji «obrazu Boga», jakim w zamyśle Stwórcy miał być Adam (człowiek). Wielu współczesnych egzegetów i teologów uważa jednak, że to alternatywne podejście – albo natura albo postać, wygląd, obraz – nie znajduje uzasadnienia w terminologii i wymowie Flp 2, 6-11.

Okryty boską «chwałą»

J. Behm odrzuca jako bezpodstawną hipotezę o użyciu w Flp 2, 6n. słowa *morphé* w znaczeniu, jakie uzyskało ono w filozofii greckiej okresu klasycznego, jak i możliwość traktowania zwrotu *morphé theou* jako popularno-filozoficznego określenia bliskoznacznego terminom takim jak *ousia* albo *physis* (tego typu popularno-filozoficzne pojęcie, jego zdaniem, nigdy nie istniało, wbrew opinii większości Ojców Kościoła). Wyklucza on też, aby autor hymnu mógł odwołać się do terminologii, względnie idei, znanych z religijnej literatury hellenistycznej, ze względu na zbyt duże różnice pomiędzy głoszonymi w niej naukami a doktryną chrystologiczną dochodzącą do głosu w Flp 2, 6-11. Według niego, singularny zwrot *morphé theou*, nie werbalnie wprowadza, ale treściowo zakorzeniony jest wyłącznie w biblijnym rozumieniu Boga.²⁵

Behm przyznaje, że w LXX *morphé* oznacza: postać, obraz, wyraz (*Gestalt, Bild, Ausdruck*), analizując jednak użycie tego słowa w Flp 2, 6n. dochodzi do wniosku, że traktowanie zwrotu *morphé theou* jako równoznacznego sformułowaniu *eikón theou* jest błędem.²⁶ Jego zdaniem, sens określenia *morphé theou* najlepiej oddaje biblijne pojęcie *doxa*, oznaczające postać, czy formę, w jakiej objawia się Bóg. Słowa *en morphé theou hypárchon* wyrażałyby więc Chrystusowe bycie okrytym boską chwałą (*doxa*) jak szatą (*Gewand*), w której objawia się Bóg (*Erscheinungsform*).²⁷

Zauważmy, że Behm – wbrew niektórym błędnym interpretacjom jego stanowiska – nie głosi synonimiczności *morphé* i *doxa*. To prowadziłyby do nonsensow-

²⁵ Por. J. Behm, „μορφή”, w G. Kittel – G. Friedrich (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, IV, 1942, s. 760.

²⁶ Por. *ibid.*, s. 756-760.

²⁷ Por. *ibid.*, s. 758n.

nego tłumaczenia występującego w Flp 2, 7 zwrotu *morphé doúlou* (μορφὴ δούλου), jako mówiącego o chwale sługi (niewolnika). Opowiada się on natomiast za bliskoznacznością zwrotu *morphé theou* i odnoszonego w Biblii do Boga pojęcia *doxa*.²⁸

Niektórzy badacze, skupiając się na stwierdzeniu, że *doxa* określa zmysłowo postrzegalną formę (objawiającego się Boga), potraktowali wyjaśnienie Behma jako komplementarne względem hipotezy o synonimiczności *morphé* i *eikón*.²⁹ Takie ujęcie jest jednak niezgodne z sednem propozycji przedstawionej przez tego ostatniego, mającej stanowić remedium na niedoskonałości rzeczony hipotezy. Po pierwsze, pojęcie *doxa* odsyła do biblijnych przedstawień objawiającego się Boga, podczas gdy *eikón theou* każe raczej myśleć o przewyższającym inne stworzenia statusie istoty ludzkiej. Ponadto Behm, odwołując się do pojęcia *doxa*, nie redukuje sensu określenia *morphé theou* do poziomu samej tylko zmysłowo postrzegalnej postaci. Według niego, *morphé theou*, jako bliskoznaczne pojęciu *doxa*, oznacza szatę, po której rozpoznaje się naturę równą tej, jaka przynależy Bogu.³⁰ Fundamentem przedstawionego tu rozumowania jest przeświadczenie o tym, że autor Flp 2, 6-11 myślał w kategoriach charakterystycznych dla pism Starego Testamentu, na których nie odcisnęło się jeszcze greckie dzielenie bytu na wewnętrzną istotę i zewnętrzny wygląd (jedno i drugie ujmowane było łącznie, jako niepodzielna i unikalna zarazem całość).

Podsumowując, choć *morphé* nie jest równoznaczne pojęciu «natura», a *morphé theou* nie równa się *ousía theou* (natura Boga), to jednak zwrot *morphé theou* nie może być też traktowany jako równoznaczny odniesionemu w Rdz 1, 27 do Adama określeniu *kat' eikón theou*. Nie wskazuje on na samą tylko zewnętrzną postać, ale – odsyłając do biblijnych opisów Bożych epifanii – na to, po czym rozpoznaje się boską naturę.

Posiadający «boski status»

E. Schweizer, dostrzegając w Flp 2, 6-11 obecność idei Chrystusowej preegzystencji,³¹ wyklucza użycie przez autora hymnu terminu *morphé* w sensie wskazującym na samą tylko zmysłowo postrzegalną postać (mając konkretnie na myśli arystotelesowskie znaczenie tego terminu: *hýle* – możliwość bytu; *morphé* – ufor-

²⁸ «Die μορφὴ θεοῦ in der der präexistente Christus war, ist nichts anderes als die göttliche doxa» (ibid., s. 759).

²⁹ Por. R. P. Martin, Carmen Christi. Philippians 2, 5-11 in recent interpretation and in the setting of Early Christian Worship, Cambridge (1967¹) 2005, s. 115n. (za P. T. O'Brien, dz. cyt., s. 263).

³⁰ «Die μορφὴ θεοῦ ist das Gewand, das sein gottgleiches Wesen zu erkennen gibt» (J. Behm, dz. cyt., s. 760; por. też s. 759, p. 51).

³¹ Jego zdaniem uniżenie się bohatera hymnu, o którym jest mowa w w. 7, może być zrozumiane jedynie jako stanie się człowiekiem (por. E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, w W. Eichrodt – O. Cullmann [red.], Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 28, Zürich [1955¹]1962², s. 94n., p. 379n.).

mowanie, konfiguracja bytu). Prowadziłoby to, jego zdaniem, do konieczności zrozumienia nakreślonego w w. 6n. przejścia z *morphé theou* do *morphé doulou* jako metamorfozy (zmiany wyglądu – zdolność przypisywana istotom pozaziemskim), czyli ukazania się bohatera hymnu w odmienionej postaci. Takie ujęcie jest niezgodne z sensem użytego w w. 7 określenia *morphé doulou*, oznaczającego posłuszeństwo prowadzące do ostatecznego wywyższenia i stanowiące centralną ideę hymnu.³²

Schweizer wyklucza też, aby *morphé* mogło oznaczać substancję (jak sądzi Käsemann), co implikowałoby konieczność uznania, że w w. 6n. mowa jest o jakiejś przemianie substancjalnej.³³ Przyznaje wprawdzie, że w okresie hellenistycznym nie odwoływano się już do właściwego dla klasycznej myśli greckiej rozróżnienia «*morphé* – *hýle*», skutkiem czego termin «forma» (*morphé*) przestał być pojmowany jako to, co ustanawia «materię» (*hýle*) w bycie, nadając jej jednocześnie indywidualną konfigurację. Zgadza się też z opinią, że w okresie tym punktem wyjścia w interpretacji człowieka było rzeczywiście pojęcie substancji.³⁴ Nie widzi jednak możliwości przypisania autorowi Flp 2, 6-11 woli posłużenia się słowem *morphé* w znaczeniu «substancja», ze względu na zastosowane w w. 7 określenie *morphé doulou*, które w takim razie musiałyby zostać odczytane jako «substancja sługi (niewolnika)».³⁵

Odrzucając w ten sposób zarówno helleńskie, jak i hellenistyczne tło zwrotu *morphé theou*, Schweizer postuluje konieczność odwołania się do starotestamentowych kategorii językowych, które w ogóle nie знаły jeszcze rozróżnienia pomiędzy istotą rzeczy, a jej widzialną postacią, ujmując łącznie obydwa aspekty bytu (w tym punkcie jego propozycja zbliża się do stanowiska Behma). Powołując się następnie na Rdz 1, 26, w którym ludzkie bycie obrazem Boga oznacza otrzymanie władzy nad innymi stworzeniami, czyli posiadanie statusu panującego, proponuje uznać *morphé* za pojęcie synonimiczne względem terminów takich jak: status (*Status*), pozycja (*Position*), czy stanowisko (*Stellung*).³⁶ Jednocześnie przypomina, iż winno być ono interpretowane w świetle stwierdzenia autora hymnu, iż Chrystus zrezygnował z swej *morphé theou* nie traktując swego bycia równym Bogu jak łup.³⁷

Warto podkreślić fakt, że Schweizer, zakładając synonimiczność *morphé* i *eikón*, nie sprowadza tego pierwszego terminu do poziomu samej tylko zmysło-

³² Por. *ibid.*, s. 95, p. 381.

³³ Por. *ibid.*, s. 95, p. 382.

³⁴ Por. *ibid.*, s. 95, p. 381n. Schweizer przyznaje, że w myśli Arystotelesa *morphé* może oznaczać także istotę, ale jedynie w klasycznym rozumieniu tego pojęcia, wedle którego istota określana jest przez *morphé* jako coś indywidualnego (por. *ibid.*, s. 95, p. 381).

³⁵ Por. *ibid.*, s. 95, p. 382.

³⁶ *Ibid.*, s. 95n. i p. 383. Według Schweizera, przyjęcie alternatywnej wykładni Rdz 1, 26, sprowadzającej wymowę ludzkiego podobieństwa do Boga do samej tylko wyprostowanej postawy ciała, nie niweczy wskazanego przezeń sposobu interpretacji użytego w Flp 2, 6n. słowa *morphé*.

³⁷ Por. *ibid.*, s. 96.

wo postrzegalnej postaci, jak można by sądzić sugerując się słownikowym znaczeniem drugiego słowa, ale – odwołując się do sensu, jaki *eikón* otrzymuje w kontekście Rdz 1, 26 – uznaje, że *morphé theōū* (podobnie jak *eikón theōū*) oznacza status, pozycję, czy stanowisko równe Bogu. Tym niemniej, interpretując ów Chrystusowy status w świetle Rdz 1, 26 mówiącym o ludzkiej wyższości względem innych stworzeń, w nieunikniony sposób pomniejsza on rangę wypowiedzi zawartej w Flp 2, 6, tak że jego końcowy apel o uwzględnienie w interpretacji hymnu Chrystusowej rezygnacji z owej *morphé theōū* brzmi paradoksalnie.

Na koniec kwestia najważniejsza. Schweizer założył, ale nie udowodnił, że w omawianym hymnie *morphé* znaczy zasadniczo to samo, co *eikón* w Rdz 1, 26, tymczasem we wskazanym przez niego tekście nie występuje słowo *morphé* tylko *eikón*, a synonimiczność obydwu terminów jest dziś mocno kwestionowana. Na jakiej więc podstawie można by uznać za zasadne odwołanie się do znaczenia, jakie *eikón* przybiera w Rdz 1, 26, w celu wyjaśnienia sensu użytego w Flp 2, 6n. terminu *morphé*?

Posiadający «boską moc i chwałę»

Interesujący sposób odczytania przypisanej Chrystusowi w Flp 2, 6 *morphé theōū* przedstawiony został przez Otfrieda Hofiusa.³⁸ Według niego, tego co w hymnie oznaczają antytetyczne określenia: *morphé theōū* i *morphé doúlou* nie da się wysnuć z badań nad historią wieloznacznego pojęcia *morphé*, lecz wyłącznie z toku zawartej w hymnie narracji.³⁹

Hofius zakwestionował ponadto przyjmowaną powszechnie (za Lohmeyerem) hipotezę, wedle której występujące w ostatniej części v. 8 wskazanie na rodzaj śmierci bohatera hymnu (*θανάτου δὲ σταυροῦ* – *thanátou de stauroú* – BT: «śmierci krzyżowej») byłoby Pawłowym dodatkiem do przejętego przezeń z wcześniejszej tradycji utworu.⁴⁰ Jego zdaniem, wskazanie na krzyż – wyjątkowo sugestywny obraz stanu ludzkiej bezsilności i hańby – jest dziełem autora hymnu, który widział w nim radykalną antytezę względem wyjściowego stanu bohatera utworu określonego sformułowaniami: *en morphé theōū hypárchon* i *eínai ísa theó*.⁴¹ Jeśli tak, to sens tych dwóch ostatnich sformułowań ujawnia się dopiero w antytetycznym odniesieniu ich do sytuacji skrajnej bezsilności i pohańbienia, która jest udziałem ukrzyżowanego człowieka. To zaś oznacza, że nie są one wskazaniem na ontyczną naturę Przegzystującego (tak jak *morphé doúlou* nie wskazuje na ludzką naturę wcielonego Bożego Syna), ale na równą Bogu moc i chwałę, z których to atrybutów Chrystus dobrowolnie zrezygnował.

W sformułowaniach *morphé theōū* i *eínai ísa theó* dochodzi do głosu starotestamentowe rozumienie tego, na czym polega bycie równym Bogu. Gdziekolwiek

³⁸ O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, Tübingen (1976¹) 1991².

³⁹ Por. *ibid.*, s. 58.

⁴⁰ Por. *ibid.*, s. 3-18; 56.

⁴¹ Por. *ibid.*, s. 56.

w Starym Testamencie pojawia się stwierdzenie, że nikt nie jest Mu równym, to zawsze oznacza ono, że nikt nie posiada równej Bogu mocy i chwały.⁴²

Hofius, dzieląc opinię Schweizera o konieczności wyjścia poza obcą wymowę hymnu alternatywę «natura – obraz», uznaje też zasadność wskazanego przez tego ostatniego tłumaczenia *morphé theou* terminami: status, pozycja, stanowisko.⁴³ Zauważmy jednak, że w interpretacji Hofiusa to, co konkretnie oznacza ów Chrystusowy status, pozycja, czy stanowisko nie jest zdeterminowane przez analogię do pozycji Adama ukazanej w Rdz 1, 26, ale przez analogię do nierównanej mocy i chwały Jahwe.

Istniejący «w boskiej kondycji»

W. Pöhlmann podkreśla konieczność uwzględnienia w interpretacji zwrotu *morphé theou* znaczenia pojawiającego się w następnym wersecie antytetycznego względem niego zwrotu *morphé doulou*. Jego zdaniem, najlepszym i najczęściej przyjmowanym dziś sposobem wyjaśnienia nakreślonego w Flp 2, 6n. przejścia bohatera hymnu z *morphé theou* do *morphé doulou* jest uznanie, że w w. 6 mowa jest o preegzystującym, a w w. 7 o wcielonym Logosie.⁴⁴ Przejścia tego nie da się sprowadzić do zmiany samego tylko wyglądu zewnętrznego kogoś, kto pozostaje niezmienny w swej istocie, albowiem słowo *morphé* bardzo rzadko jedynie wskazuje na aspekt zewnętrzny w opozycji do istoty rzeczy. Z drugiej jednak strony, dopatrywanie się w nim jakiejś substancjalnej transformacji albo zmiany sposobu istnienia również nie odpowiada wymowie hymnu, która nie grawituje wokół pojęcia substancji i nie stanowi antycypacji doktryny o dwóch naturach. Co więcej, zupełnie obca jest jej alternatywa: «natura (substancja) – obraz».⁴⁵ Zwroty *morphé theou* i *morphé doulou* są określeniami metaforycznymi,⁴⁶ przy pomocy których autor tekstu próbuje określić w poetyckiej aproksymacji status Chrystusa przed i podczas jego ziemskiej działalności – przekonuje Pöhlmann.⁴⁷

Idąc tym tropem, dochodzi on do wniosku, że słowo *morphé* w Flp 2, 6n. oznacza to, od czego zależy i co wskazuje na tożsamość i status. W konsekwencji, *morphé doulou* jest tym, co unaoacza kondycję sługi, a *morphé theou* tym, co unaoacza kondycję równą kondycji Boga.⁴⁸

⁴² Por. *ibid.*, s. 56n.

⁴³ Por. *ibid.*, s. 57n.

⁴⁴ W. Pöhlmann, *μορφή*, w H. Balz – G. Schneider (red.), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Brescia 2004, k. 425 (wyd. oryg.: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-III, Stuttgart 1978 – 1981 – 1983).

⁴⁵ Por. *ibid.*, k. 425n.

⁴⁶ Pöhlmann powołuje się tu na O. Hofius, *dz. cyt.*, s. 58.

⁴⁷ Por. W. Pöhlmann, *dz. cyt.*, k. 425.

⁴⁸ *Ibid.* Pöhlmann podaje za wyjaśnieniem *morphé doulou* podanym w H. Cremer – J. Kögel, *Biblich-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gracitat*, Stuttgart – Gotha 1923¹¹, s. 736.

Wnioski

W celu wyjaśnienia znaczenia syngularnego zwrotu *morphé theou* starano się w pierwszym rzędzie ustalić historyczno-kulturowe tło Flp 2, 6-11, dokładniej zaś rzecz ujmując, poszukiwano wzorców terminologicznych, czy choćby tylko ideowych, do których – jak zakładano – odwołał się autor tego utworu. Większość współczesnych badaczy zdystansowała się od hipotez bazujących na użyciu w omawianym hymnie terminu *morphé* w sensie, jaki uzyskał on w grece okresu hellenistycznego, czy też hellenistycznego, podkreślając rolę wpływu, jaki na myśl i język autora wyrzucić mogły pisma Starego Testamentu. Poważnym ograniczeniem dla tej linii interpretacyjnej pozostaje jednak fakt, że zwrot *morphé theou* obcy jest literaturze starotestamentowej, a kluczowe w nim słowo *morphé* w LXX pojawia się zaledwie kilka razy i to w ograniczonym zakresie znaczeniowym. Nie należy przy tym lekceważyć podniesionej przez Käsemanna kwestii stopnia znajomości ze strony żydowskich tłumaczy LXX niuansów semantycznych tego obcego im terminu. Pod tym względem sytuacja autora Flp 2, 6-11 mogła być już nieporównywalnie lepsza.

Na skutek fiaska podjętych prób wyjaśnienia zwrotu *morphé theou* w oparciu o starożytną literaturę pozabiblijną oraz wynikającej ze wskazanych powyżej ograniczeń niemożliwości odnalezienia w LXX «gotowych» wzorców lingwistycznych, do których odwołałby się autor wypowiedzi o Chrystusowym istnieniu w *morphé theou*, na znaczeniu zyskało przekonanie o nowatorskim charakterze użytego przezeń zwrotu. W zaistniałej sytuacji, w analizach egzegetycznych opublikowanych w ostatnich dziesięcioleciach w większym niż dotąd stopniu zwraca się uwagę na potencjał hermeneutyczny tkwiący w bezpośrednim kontekście literackim, w jakim odnajdujemy określenie *morphé theou*. Mocno akcentowane jest dziś to, że podejmując się wyjaśnienia jego znaczenia nie można abstrahować od sensu antytetycznego względem niego określenia *morphé doulou*, albowiem opiewana w w. 6n. postawa bohatera hymnu polega na dobrowolnym ogołoceniu się z *morphé theou* i przyjęciu *morphé doulou*.

Pomimo podjętych w XX w. prób odnowienia i przeforsowania takiej interpretacji omawianego hymnu, w której obydwa te zwroty odnoszone są do ludzkiego życia Jezusa, ciągle jeszcze przeważa opinia, że *morphé theou* określa Chrystusa preegzystującego, podczas gdy *morphé doulou* stosuje się do Jego ziemskiej egzystencji, postrzeganej przez autora hymnu jako samouniżenie się Tego, który uprzednio istniał w *morphé theou*.

Ze względu na wskazany powyżej nowatorski charakter omawianego określenia (brak przekonujących ustaleń, co do wykorzystania przez autora hymnu wzorów lingwistycznych, które byłyby nam skądinąd znane), dokładniejsze ustalenie tego, co konkretnie przyznane zostało preegzystującemu Chrystusowi, za pośrednictwem stwierdzenia Jego istnienia w *morphé theou*, okazuje się być trudne i obciążone stosunkowo dużym ryzykiem błędu. Wśród współczesnych badaczy zdaje się przeważać opinia, wedle której stwierdzenie to należy odczytywać w duchu myślenia starotestamentowego, które nie znało charakterystycznego dla

filozoficznej mentalności greckiej dzielenia bytu na istotę i zmysłowo postrzeganą właściwość. W tym świetle tradycyjne rozumienie zwrotu *morphé theou*, jako wskazującego bezpośrednio na boską naturę Chrystusa, jawi się jako mało prawdopodobne. Z tych samych jednak powodów nieuzasadnionym byłoby arbitralne ograniczanie wymowy tej wypowiedzi do wskazania na samą tylko widzialną postać. Ponieważ brak jest też dostatecznego uzasadnienia dla pojmowania omawianego zwrotu jako synonimicznego względem wyrażenia *kat' eikóna theou* (Rdz 1, 27), najbardziej przekonującym sposobem jego interpretacji jest hipoteza, wedle której *morphé theou* stanowi wyobrażeniowe ujęcie kondycji, jaka przynależy Bogu.

Podsumowując, autor hymnu, pisząc o Chrystusowej egzystencji w *morphé theou*, nie wypowiada się na temat Jego uczestnictwa w naturze Boga (nie bezpośrednio przynajmniej), ale wskazuje na Jego uprzednie, względem życia ziemskiego, istnienie w kondycji równej kondycji Boga.

SOMMARIO

Oggetto dell'indagine presentata in questo articolo è il valore teologico della singolare espressione *morphé theou* (Fil 2, 6) considerato in prospettiva di fede nella divinità di Gesù Cristo.

L'autore del saggio prende in esame modi diversi, a volte contrapposti, di intendere la frase, quali sono stati proposti nell'ambito dell'esegesi storico-critica del Fil 2, 6-11, cercando di verificare l'affidabilità di ciascuna interpretazione e di stabilire l'influenza di ognuna di loro sulla valutazione teologica della frase *hos en morphé theou hypárchon*. L'indagine ha portato alle seguenti conclusioni.

La ricerca dedicata alle radici semantiche del concetto *morphé* usato nell'espressione esaminata ha fatto avvalorare sempre di più l'ipotesi, secondo la quale la terminologia dell'autore del Fil 2, 6-11 va intesa in conformità al modo di esprimersi proprio degli autori veterotestamentali, senza separare cioè, a modo greco, la natura di un essere dalle sue apparenze. D'altra parte però, l'espressione *morphé theou* non ricorre in nessun testo della LXX (e probabilmente in nessun altro scritto greco antecedente alla lettera ai Filippesi) e, per di più, i traduttori della LXX mostrano poca familiarità con le sfumature semantiche del concetto greco *morphé*. Tutto ciò mostra l'originalità dell'espressione *morphé theou*, per motivo della quale l'approccio più adatto al suo significato è quello dell'esame approfondito del contesto immediato in cui essa si trova. Bisogna, in particolare, trarre conseguenze dal raccontato nel testo passaggio del Cristo dalla *morphé theou* alla *morphé doulou*. Secondo la spiegazione più convincente, la prima espressione va riferita al Cristo preesistente, mentre la seconda alla sua vita terrena. Il concetto *morphé*, usato in ambedue le espressioni, non ha qui un significato filosofico o popolare-filosofico (ellenico o ellenistico). Esso indica piuttosto ciò che rende visibile la condizione di una persona. Di conseguenza, la *morphé theou* non è la natura divina ma ciononostante, attraverso la *morphé theou* si mostra la condizione divina del Cristo preesistente.