

# Ryszard Kempniak

---

## Wolni, aby służyć : bezinteresowność w służbie apostołskiej na podstawie 1 Kor 9

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 14/2, 85-116

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

KS. RYSZARD KEMPIAK SDB

## WOLNI, ABY SŁUŻYĆ. BEZINTERESOWNOŚĆ W SŁUŻBIE APOSTOLSKIEJ NA PODSTAWIE 1 KOR 9

### WPROWADZENIE

Listy Pawłowe to – jak powszechnie wiadomo – pisma okazjonalne. Wyjątkowym tego przykładem jest Pierwszy List do Koryntian. List ten został napisany bardzo żywo; poprzez poruszane problemy przedstawia obraz pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej i równocześnie ukazuje zatroskanie Pawła o los założonego przez siebie Kościoła lokalnego. Jest on pismem bardzo bogatym w tematy. Znajdujemy tu odpowiedź na problemy zarówno natury teologiczno-społecznej, jak i dogmatycznej. Apostoł Paweł wobec kolejnych zapytań Koryntian przyjął postawę, która zachwyca. Z jednej strony był zdecydowany, gdy chodziło o zasady wiary – te fundamentalne i niepodważalne. Z drugiej strony okazywał wyrozumiałość i realizm. Na wszystkie postawione przez Koryntian pytania Paweł dał odpowiedź teologiczną, która stanowi podstawę do konkretnych wskazań odnośnie do postępowania. Tak stało się również w kwestii wolności. Tutaj Paweł dał rozstrzygnięcia świadczące o jego wielkiej mądrości.

W Koryncie znane było powszechnie i powtarzane często zdanie, określające wolność chrześcijańską w następujący sposób: „Wszystko mi wolno” (1 Kor 6,12; 10,23)<sup>1</sup>. W związku z tym powiedzeniem Apostoł Paweł w Listach skierowanych do wspólnoty w Koryncie podjął się wyjaśnienia chrześcijańskiego pojęcia wolności. Jego zdaniem nie oznacza ona anarchii i bezwzględnej swobody, zwłasz-

---

<sup>1</sup>Zob. J. Murphy-O'Connor, *Corinthian Slogans in 1 Cor 6:12-20*, CBQ 40 (1978), s. 391-396. Także: J. Czerski, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, w: *Chrystus i Kościół*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 120-122.

cza w dziedzinie moralnej. Chrześcijanin musi liczyć się z pewnymi czynnikami i faktami, które stawiają pewne ograniczenia wolności<sup>2</sup>. Listy do Koryntian dają wycinek Pawłowego obrazu wolności chrześcijańskiej. Pełny obraz otrzymalibyśmy w wyniku przebadania wszystkich tekstów św. Pawła, w których podejmuje on temat wolności<sup>3</sup>. Poszukując elementów do Pawłowego obrazu wolności, przeczytamy w tej perspektywie rozdział 9 Pierwszego Listu do Koryntian<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> W obydwu listach do Koryntian można dopatrzeć się pięciu takich czynników, które stawiają granice wolności. Są to: zależność od Chrystusa (1 Kor 7,22), miłość i korzyść bliźniego (1 Kor 8,9; 10,23), korzyść osobista (1 Kor 6,12), warunki rozwoju Ewangelii (1 Kor 9,19) oraz w wypadku samego Pawła: przymus wewnętrzny, który zmusza Go do przepowiadania Chrystusa (1 Kor 9,19). Zob. Czernski, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, s. 119-127; G. Friedrich, *Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief*, ThZ 26 (1970), s. 81-98.

<sup>3</sup> Na temat wolności w ujęciu św. Pawła napisano wiele. Oto kilka przykładów: H.D. Betz, *Paul's Concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussions about Possibilities of Human Freedom*, w: *Paulinische Studien*, H.D. Betz (red.), Tübingen 1994, s. 110-125; J. Cambier, *La liberté chrétienne selon saint Paul*, *LumVie* 61 (1963), s. 5-40; Friedrich, *Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief*, s. 81-98; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et Loi de l'Esprit selon saint Paul*, w: I.D. La Potterie, S. Lyonnet (red.), *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien* (Unam Sanctam 55), Paris 1965, s. 169-195; A. Jankowski, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, RBL 40/2 (1987), s. 110-119; E. Szymanek, *Wolność ewangeliczna na podstawie Listu do Galacjan*, RBL 33/6 (1980), s. 308-314; M. Uglorz, „*Rocznik Teologiczny ChAT* 32/2 (1990), s. 11-23.

<sup>4</sup> Na temat 1 Kor 9 literatura jest bardzo bogata. Na pierwszym miejscu wymienimy kilka komentarzy, które szeroko omawiają cały rozdział, a poza tym wskazują na bogatą literaturę, której lektura może znacznie poszerzyć zrozumienie bogatej tematyki i teologii 1 Kor 9: C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, BNTC, London 1971, s. 197-218; R.F. COLLINS, *First Corinthians* (Sacra pagina 7), Collegeville 1999, s. 327-363; H. Conzelmann, *I Corinthians. A Commentary on the First Epistles to the Corinthians*. Bibliography and References by James W. Dunkley (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible), Philadelphia 1975, s. 151-163; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte NT 7), Poznań 1965, s. 211-218; F. Godet, *Commentaire sur la Première Épître aux Corinthiens. Tome Second* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel 1965, s. 26-70; W.F. Orr, J.A. Walther, *I Corinthians. A New Translation. Introduction with a Study of the life of Paul, Notes and Commentary* (AB 32), New York 1982; s. 235-243; A. Robertson, A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh 1929, s. 174-198; C. Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT. Deuxième série 7), Neuchâtel 1979, s. 116-126; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids – Cambridge 2000, s. 661-717. Na temat interpretacji 1 Kor w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zob. J.L. Kovacs, *I Corinthians*. Interpreted by Early Christian Commentators, Grand Rapids 2005, s. 144-158. Warto zob. także: G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht: Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9, Bib.* 50 (1969) s. 212-232; H.P. Nasuti, *The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostle: The Internal Dynamics of 1 Corinthians 9*, CBQ 50 (1988) s. 246-264; W.L. Willis, *An Apostolic Apologia? The Form and Function of 1 Corinthians 9*, JSNT 24 (1985) s. 33-48; J.C. Brunt, *Love, Freedom, and Moral Responsibility: The Contribution of 1 Cor. 8-10 to an Understanding of Paul's Ethical Thinking*, w K.H. Richards (red.), *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers, One Hundred Seventeenth Annual Meeting December 19-22, 1981; San Francisco, Hilton & Tower San*

Całościowe orędzie 1 Kor 9 może być w pełni zrozumiałe tylko w obrębie całego kontekstu literackiego. 1 Kor 9 jest nawiązaniem do treści rozdziału 8, a nie tylko powrotem do tematu o apostołacie omówionego w rozdziałach 1-4<sup>5</sup>. Między obydwojma rozdziałami istnieje wyraźna łączność tematyczna. W rozdziale 8 Paweł omawiał ograniczenie własnej wolności z uwagi na sumienie innych chrześcijan w Koryncie, natomiast w rozdziale 9 wskazuje na samego siebie jako ograniczającego swe prawa Apostoła dla dobra innych. 1 Kor 9 przedstawia się jako odpowiedź na znaną kwestię pokarmów składanych bożkom, która niepokoilią wspólnotę w Koryncie i która stanowi główny punkt refleksji rozdziału wcześniejszego. Tak więc po fragmencie o ograniczeniach, jakim należy się poddać z uwagi na ludzi mniej uświadomionych, Paweł mówi o zasadniczej wolności chrześcijanina oraz o swojej wolności jako Apostoła (1 Kor 9,1). Jaka jest treść jego pojęcia wolności, o tym przekonamy się, dokonując analizy retoryki, kompozycji i treści 1 Kor 9.

W tym miejscu warto zauważyć zadziwiający paralelizm rozdziałów 9 i 13, gdzie rozdział 13 to tak zwany Hymn o miłości. Rozdział ten, podobnie jak rozdział 9, znajduje się między dwoma rozdziałami opisującymi życie charyzmatyczne i jego nadużycia w Koryncie (1 Kor 12 i 14). Tak jak rozdział 13 jest objaśnieniem teologicznym, które pozwala wskazać elementy decydujące o autentyczności życia charyzmatycznego, podobnie rozdział 9 jest objaśnieniem teologicznym rozdziałów 8 i 10. To w 1 Kor 9 i 13 odnajdujemy fundamentalną odpowiedź Pawła, daną „gnostyckim anarchistom” z Koryntu. W sumie, stwierdza Apostoł, wszystko to, co jest użyteczne dla braci i wzmacnia ich w Panu, jest sposobem działania autentycznie chrześcijańskiego. Podwójne odchylenie od właściwego korzystania z wolności chrześcijańskiej, wspomniane w 1 Kor 8 i 10 oraz w 1 Kor 12 i 14, odpowiada fundamentalnym skłonnościom człowieka „cielesnego”, tego, który nie pozwala się prowadzić Duchowi Bożemu. Byli w Koryncie tacy chrześcijanie, którzy korzystali ze swej nowej „wiedzy”, korzystali z wolności, ale gorszyli innych, których św. Paweł nazywa „słabymi” (1 Kor 8,9.11n)<sup>6</sup>. Już w sposobie po-

---

*Francisco, California* (SBLSP 20), Chico, California 1981, s. 19-33. Ciekawe ujęcie problematyki 1 Kor można znaleźć także w: G. Bornkamm, *The Missionary Stance of Paul in I Corinthians 9 and in Acts*, w: L.E. Keck – J.L. Martyn – P. Schubert (red.), *Studies in Luke-Acts*, London 1968, s. 194-207; P. Iovino, „Vangelo e cultura: la testimonianza di Paolo apostolo”, *HTh* 4 (1986) 135-148; P. Iovino, *Paolo: esperienza e teoria della missione*, RStB 2/1 (1990), s. 155-183.

<sup>5</sup> Zob. tak Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, s. 211.

<sup>6</sup> 1 Kor 8,7: „Lecz nie wszyscy mają «wiedzę» [...]”. Szerokie wyjaśnienie dotyczące tożsamości „słabych” mamy np. w: Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 644-650; a także: D.A. Black, *A Note on „the Weak” in I Corinthians 9,22*, Bib. 64 (1983), s. 315-324. Także: T. Patoka, *Kim są „słabi” w Kościele koryntkim*, w: Z. Machnikowski (red.), *Słowo Boga i drogi człowieka*. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Pelplińskiego prof. dr hab. Jana Bernarda Szlaga (Biblioteka Instytutu Teologicznego 1), Pelplin 1998, s. 109-115.

stawienia pytania Apostołowi (por. 8,1) tkwił zasadniczy błąd: żądanie sztywnego prawa, wiązanie się z jasnym przepisem, to nie jest właściwe rozwiązanie. Znany odpowiedź Pawła: wolność pozwala na spożywanie ofiar złożonych bożkom (8,9). Trzeba jednak, by wolność pozostała „chrześcijańska”, tzn. aby liczyła się z wymaganiami miłości. W tym przypadku Paweł, wskazując wspólnocie siebie za przykład, stwierdza: „Jeśli więc pokarm gorszy brata mego, przynigdy nie będę jadł mięsa, by nie gorszyć brata” (8,13). Było to przywołaniem niektórych chrześcijan z Koryntu do porządku miłosierdzia, do prawa samego Chrystusa. Najgłębszą racją tej dyrektywy, by żyć prawdziwą wolnością chrześcijańską, oczywiście nie jest przykład Pawła, który jest jej ilustracją; jest to zamach na życie brata „za którego Chrystus poniósł śmierć” (8,11b). Kryterium wolności jest więc Osoba Chrystusa i „zbudowanie” życia Chrystusa w braciach<sup>7</sup>.

W 1 Kor 8 dotknął więc Apostoł delikatnej sprawy. Co jest ważniejsze: prawda czy miłość? Obiektywnie Paweł stwierdził wyraźnie, że spożywanie mięsa ofiarowanego bożkom nie powinno stanowić problemu dla Koryntian<sup>8</sup>, lecz musi być uważnie ten problem rozpatrzony, biorąc pod uwagę słabość niektórych braci. To miłość nakazuje, że nie można skorzystać z wolności, gdyby to doprowadziło innych do zguby. I nie jest ważne, czy ich zgorszenie wynika z ograniczonego umysłu, czy z innego powodu (8,13). Wolność jest tutaj ograniczona przez dobrze pojętą miłość. Poza tym, nie wystarczy także „mieć wiedzę”, trzeba jeszcze mieć miłość i w używaniu wiedzy kierować się miłością (8,1n). Ostatecznym argumentem przeciw złemu wykorzystaniu wolności jest zbawienie ofiarowane przez Chrystusa za cenę Jego śmierci. To zbawienie może być zaprzepaszczone w konkretnym przypadku także przez to, że chrześcijanin o słabym sumieniu pod wpływem zgorszenia danego przez współbrata odejdzie od wiary. Apostoł przestrzegł Koryntian przed takimi skutkami (8,11n)<sup>9</sup>. Uczniowie Chrystusa, ciesząc się pełnią wolności, muszą umieć zrezygnować z własnych praw, kiedy znajduje

<sup>7</sup> Zob. J.-M. Cambier, *Paul de Tarse, un homme libre, nous interpelle aujourd'hui*, w L. De Lorenzi (red.), *Paul de Tarse* (Série Monographique de „Benedictina”: Section biblico-oeuménique 1), Paris 1979, s. 754-756.

<sup>8</sup> 1 Kor 8,4: „Zatem jeśli chodzi o spożywanie pokarmów, które już były bożkom złożone na ofiarę, wiemy dobrze, że nie ma na świecie ani żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedynego”. Zob. G.M. Bruni, *Głosie Ewangelię. Czytanie Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, Warszawa 1999, 84-89; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty. Komentarz do Pierwszego Listu do Koryntian*, Kraków 2000, 68-74; D. Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1Cor 9, Laós 11/1* (2004), s. 18.

<sup>9</sup> Miłość, w pewnym sensie, stanowi dla chrześcijanina jedyne ograniczenie własnej wolności; relacja pomiędzy tymi dwoma wartościami w myśli Pawłowej znajduje swoją najlepszą syntezę Ga 5,13: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni słuźcie sobie wzajemnie!”. Por. PINDEL, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 72-73.

się w niebezpieczeństwie zbawienie braci; z tego powodu dyskusja na temat mięsa składanego na ofiarę bożkom została zamknięta lapidarnym, lecz zdecydowanym zdaniem: „Jeśli więc pokarm gorszy brata mego, przynigdy nie będę jadł mięsa, by nie gorszyć brata” (8,13).

Rozdział 9 stanowi teologiczne pogłębienie, w którym św. Paweł wyjaśnia szerzej, czym jest chrześcijańska wolność. Następnie w rozdz. 10 podjęta zostaje kwestia ofiar składanych bożkom, aby doprowadzić do cierpliwości i pokory „niektórych” z Koryntu. Apostoł jako przykład podaje naród hebrajski, w czasie Wyjścia: przez antycypację, oni również byli uświęceni przez „chrzest” i przez „pokarm duchowy” (10,1-4), tak jak chrześcijanie (por. 12,13). Jednakże dali się usidlić przez bałwochwalstwo i nieczystość (10,5-11). Paweł wraca do argumentu jedności wszystkich chrześcijan; komunikując to samo Ciało Chrystusa, wszyscy formują jedno ciało. Nie można komunikować jednocześnie przy stole Pańskim i stole demonów (10,14-22). Ostrzeżenie tutaj podane dotyczy z pewnością „pseudo-mocnych” (por. 8,1n i 10,23n), którym Paweł przypomina ostrożność (10,12). Powracając do reguły fundamentalnej, przypomina on prawdziwą wolność chrześcijańską. „Wszystko mi wolno” (10,23), lecz tam, gdzie jest brane pod uwagę braterskie miłosierdzie i „zbudowanie” wspólnoty, w której się żyje. Apostoł dorzuca: niech wszystko dokonuje się w dziękczynieniu i na chwałę Bożą. I kończy przykładem swego własnego postępowania, jak to już uczynił wcześniej (10,23 – 11,1)<sup>10</sup>.

Rozdział 9 należy więc rozważać we wskazanej wcześniej perspektywie, jako praktyczny przykład z życia Pawła: również on rezygnował z praw, które przysługiwały mu jako apostołowi, podobnie on korzystał z własnej wolności, podporządkowując ją służbie braci, w perspektywie głoszenia Ewangelii. Nie wystarcza posiadać jakieś prawo – wydaje się twierdzić Apostoł – ale należy zdobyć umiejętność rozeznania, jak z niego korzystać w różnych okoliczności. Chrześcijanina nie określa się jako *człowieka praw*, lecz jako *człowieka miłości*, i jeśli więc wolność stawiałaby w cieniu ten fundamentalny element tożsamości, to mielibyśmy do czynienia z fałszywą wolnością<sup>11</sup>.

Poprzez bardzo wyważoną technikę argumentacji, lecz nie zawsze linearną i bezpośrednią, Paweł pragnie wykazać, że prerogatywy wpisane w służbę apostołską winny być postawione na pierwszym miejscu, aby stworzyć odpowiedni klimat dla przyjęcia przez ludzi ewangelicznego orędzia.

<sup>10</sup> Bardzo szeroko rozwija ten problem Cambier, *Paul de Tarse, un homme libre, nous interpelle aujourd'hui*, s. 751-794.

<sup>11</sup> Por. Iovino, *Vangelo e cultura: la testimonianza di Paolo apostolo*, s. 137-140; Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1Cor 9*, s. 19-20.

## 1. STRUKTURA PERYKOPY

Rozdział 1 Kor 9, tak jak cały Pierwszy List do Koryntian, jest napisany przez człowieka wyrosłego w kulturze hellenistycznej i jest skierowany do adresata greckiego pochodzenia. Cechuje go bardzo przemyślana budowa, która przemawia za retorycznym schematem argumentacji. Retoryka jako teoria argumentacji miała wpływ na autorów pism Nowego Testamentu<sup>12</sup>.

Dwukrotne występowanie terminu ελευθεροί, „wolny” (w w. 1 i 19) sugeruje podział rozdziału na dwie główne części (ww. 1-18; ww. 19-27). Pierwsza z nich (ww. 1-18) może być z kolei podzielona na różne sekcje na podstawie kryteriów leksykalnych:

W w. 1-6 są wydzielone ze względu na słownictwo związane z działaniem (w. 1: εργον, „dzieło, czyn”; w. 6: εργασται, „pracować”, „działać”).

W w. 7-14, które stanowią łagodną argumentację, są wydzielone poprzez wskazanie „pochodzenia” wsparcia (w. 7: εκ του γαλ ακτοί; w. 14: εκ του ευαγγελιου); wewnątrz tej części jednakże jest możliwe wyróżnienie dwóch podsekcji: 7-12a i 12b-14. Werset 12b bowiem wyróżnia się zdecydowanie od tego, co poprzedza, małe *digressio*, które antycypuje stwierdzenie wiersza 15 na temat dobrowolnej rezygnacji Apostoła z korzystania z własnych praw. W 12b pierwsze wystąpienie czasownika κραμαι, poprzedzonego zaprzeczeniem, stanowi inkluzję w odniesieniu do w. 18 (ειν το μη καταρΗΣασαι); małą inkluzję (zawsze opartą na użyciu sensu negatywnego κραμαι) zauważa się także pomiędzy w. 15 i w. 18.

<sup>12</sup> W pismach Pawła znajdujemy obok siebie elementy retoryki grecko-rzymskiej, rabinackiej egzegezy i doktryny chrześcijańskiej. Wszystko to tworzy jeden konglomerat i przyczynia się do realizacji zamierzonych celów. Jednak dzisiaj nie ma wątpliwości, że aby zrozumieć w pełni starożytne teksty, a do nich należą teksty Nowego Testamentu, konieczne jest odwołanie się do analizy retorycznej. Przez retorykę rozumiemy w najszerszym sensie tego słowa, idąc za wybitnym badaczem tej problematyki, George'em A. Kennedym, sztukę przekonywania słowami – sztukę perswazji. Możemy mówić o audytorium listów Pawła – były one przeznaczone do słuchania; my jesteśmy już tylko czytelnikami. Analiza retoryczna tekstu pozwala nam dojść do takiego jego rozumienia, które pierwotni słuchacze mieli zapewnione dzięki pozajęzykowym zabiegom odczytującego oraz istniejącym poza tekstem szczególnym okolicznościom. Na temat analizy retorycznej, zob. R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 18), Kampen 1996; G.A. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento. La interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica* (Colección Sagrada Escritura), Madrid 2003. W j. polskim: H. Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002; M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998; S. TORBUS, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej* (Biblioteka Diecezji Legnickiej 26), Legnica 2006. Także: J.N. Aletti, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes: propositions de méthode*, NTS 38 (1992), s. 385-401; J.N. Aletti, *Paul et la rhétorique: État de la question et propositions*, w: J. SCHLOSSER (red.), *Paul de Tarse*. Congrès de L'ACFEB (Strasbourg, 1995) (LD 165), Paris 1996, s. 27-50. Krótki zarys teorii retoryki grecko-rzymskiej, której rozwój był długim i złożonym procesem przedstawił: W. Rakocy, *Retoryczny schemat argumentacji w 1 Kor 1-4*, RBL 48/4 (1995), s. 231-234.

Fragment ww. 1-18 można więc podzielić następująco:

- I. 1-6
- II. 7-12a
- III. 12b-14
- IV. 15-18

Część druga (ww. 19-27) jest natomiast wydzielona przez inkluzję na temat „nie-woli” (19: εἰδούλῃ wsα; 27: δούλῃ agwgwł): może być podzielona na dwie części: ww. 19-23 (wolność w posłudze apostołskiej) i ww. 24-27 (wolność względem ciała)<sup>13</sup>.

## 2. ODKRYWANIE STRUKTUR I ZASTOSOWANIE FIGUR RETORYCZNYCH

Odkrywanie struktur i zastosowanie figur retorycznych może postawić nas w sytuacji odpowiadającej pierwotnemu odbiorcy-słuchaczowi – nasz sposób odbioru będzie wtedy najbardziej odpowiadał sposobowi napisania<sup>14</sup>. Tekst o strukturze zbudowanej według reguł retoryki należy czytać, posługując się metodą retoryczną. Do takiego schematu argumentacji mogła skłonić autora sytuacja zaistniała w Koryncie. Skoro Koryntianie odwoływali się do idei *sophia* i kładli nacisk na formę przepowiadania, Paweł dał im próbkę własnych umiejętności, w niczym jednak nie przedkładając formy nad treść. W pismach Pawła obfite występowanie figur retorycznych nie sprowadza się do czystej troski o zademonstrowanie swoich możliwości oratorskich i literackich, lecz stanowi ważny element w funkcji przekazu orędzia.

Tutaj dla zilustrowania zasady, że w pewnych wypadkach trzeba zrezygnować nawet z rzeczy dozwolonych dla wyższych celów, Paweł powołał się na własny przykład. Apostoł Paweł w pracy ewangelizacyjnej, gdy zakładał nowe Kościoły i gdy podejmował jakiegokolwiek działania duszpasterskie, musiał się zmierzyć z problemem zdobycia środków utrzymania. Z jego osobistych wypowiedzi zawartych w Listach wynika, że różnie pod tym względem bywało. Spotykał takich słuchaczy słowa Bożego, którzy domyślali się, że głosiciel musi z czegoś żyć, coś jeść i czymś się okrywać. Ci spieszyli z pomocą Apostołowi, dając mu nawet środki na działalność gdzie indziej. W niektórych wspólnotach było wielu „niedomyślnych”, jeżeli idzie o sprawy materialne. Do takich należał także Kościół w Koryncie. W takiej sytuacji Paweł nie korzystał z prawa do

<sup>13</sup> Na temat dynamiki wewnętrznej w 1 Kor 9 zob. Nasuti, *The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostle: The Internal Dynamics of 1 Corinthians 9*, s. 246-264.

<sup>14</sup> Argumenty za analizą retoryczną 1 Kor 9 przedstawia M.M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (HUTH 28), Tübingen 1991, s. 184-185 243-250, a także 130.



utrzymania przez wiernych, aby nie stwarzać przeszkód Ewangelii, lecz dodatkowo pracował fizycznie<sup>15</sup>.

Rozdział 9 jest szczególnie bogaty w pytania retoryczne. Jeśli to prawda, że one odpowiadają, z punktu widzenia koncepcji, ukrytemu twierdzeniu (lub zaprzeczeniu), to ich siła argumentacji jest decydująca, gdyż „zapraszają” czytelnika do dobrowolnego dania osobistej odpowiedzi.

Szukając innych figur retorycznych, należy zauważyć *anaforę*, która daje swoisty rytm argumentacji i przede wszystkim uwypukla kluczowe terminy całej spekulacji: na przykład, pojęcie *εκουσία* jest kilka razy podjęte w ww. 4-6; w w. 10 mamy powtórzenie w emfazie *δι’ ἡμᾶς*, „dla nas”.

W. 7 ma 3 części: w pierwszej jest bardzo ważna informacja, gdyż jest to pierwszy element z potrójnego paralelizmu syntetycznego i formalnego, przy czym ostatnie czasowniki w drugim i trzecim elemencie są jednakowe. Poza tym werset ten przedstawia w dwóch ostatnich zdaniach pytajnych, będących w doskonałym paralelizmie, połączenie *anafory* z *epiforą*, czyli figurę retoryczną zwaną *kompleksją*<sup>16</sup>:

czy ktoś uprawia winnicę i *nie* spożywa z jej owoców?

czy pasie ktoś trzodę, a *nie* posila się jej mlekiem?

Paweł odwołuje się także dość często do *antytezy*, która poprzez przeciwstawienie pojęciowe różnych terminów wyjaśnia sens argumentacji: w. 8: „Czyż mówię to tylko na zwykły ludzki sposób? Czy nie wspominam o tym także Prawo?”; w. 11: „Jeżeli więc my zasialiśmy wam dobra duchowe, to cóż wielkiego, że uczestniczymy w żniwie waszych dóbr doczesnych?”; w. 17: „Gdybym to czynił z własnej woli, miałbym zapłatę, lecz jeśli działam nie z własnej woli, to tylko spełniam obowiązki szafarza”; w w. 19 są zbliżone i przeciwstawione idea wolności („Tak więc nie zależąc od nikogo [będąc wolny od wszystkich]”) i służby („stałem się niewolnikiem wszystkich”). Tutaj w języku greckim dwa terminy „wszystkich – wszystkim,„ są jednakowe i znajdują się w kontakcie – jest to figura *reduplikacji*, stosowana w poetyce, a w omawianym kontekście jest oznaką *genus grande*, który ma na celu wzbudzenie patosu<sup>17</sup>. To wszystko w tym celu, aby wprowadzić następną tezę, że w posłudze apostołskiej idea wolności i służby mogą się ze sobą łączyć; w. 21: „Dla nie podlegających Prawu byłem jak nie podlegający Prawu – nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu – by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem”.

W. 15 przynosi kolejną figurę retoryczną, *hiperbolę* („Wolałbym raczej umrzeć”), która wyraża napięcie i powagę całej argumentacji Pawłowej i przedstawianych motywacji.

<sup>15</sup> O pracy fizycznej Apostoła, zob. 4,12; Dz 18,3; 20,33n; 1 Tes 2,9.

<sup>16</sup> Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, § 633.

<sup>17</sup> Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, §1079, 3c.

*Paradoks*, który w pewnym sensie dominuje w całej perykopie, można wskazać w kilku punktach kluczowych. Mamy paradoksalne, na przykład, przejście od w. 14 – który zawiera polecenie, dane przez Pana, aby żyć Ewangelią – do w. 15, gdzie Paweł uroczyście ogłasza, że nie chce korzystać z należnych mu praw. Jak to jest możliwe, aby postąpić wbrew poleceniu Jezusa? To następane wersety, w których jest zawarta argumentacja, „rozwiążą” paradoks, wskazując ukrytą logikę w takim dobrowolnym wyborze. Najbardziej wyraźną formę paradoksu mamy w w. 18, który podsumowuje i zamyka wcześniejszą argumentację: dla Apostoła zapłata polega na bezinteresownej ewangelizacji! Również ww. 19-22 zawierają tezy o charakterze paradoksalnym: jako człowiek całkowicie wolny Paweł wybrał dobrowolnie bycie niewolnikiem; on, który przyszedł na świat jako Żyd, mówi, że stał się Żydem; on, który nie podlega Prawu, poddał się jemu, itd.; wszystkie te paradoksy nie są jednak znakami braku jakiejś logiki, lecz mają na celu zaproponowanie innej logiki, według której Apostoł pragnie układać swoje życie. To, co jest paradoksalne dla świata, kryje w sobie mądrość Bożą: mamy do czynienia z tym „głupstwem”, które na Krzyżu stanie się zbawieniem dla ludzi<sup>18</sup>.

W w. 19-23 charakteryzują się wyjątkowo częstym użyciem terminów, które mają podobny lub ten sam rdzeń: efekt nie jest tylko natury „akustycznej”, lecz sprawia, że argumentacja staje się oddziałująca i przekonująca. Szczególnie w ww. 20-22 występuje kilka razy figura retoryczna *polyptoton*: ten sam leksem zostaje powtórzony z różnymi funkcjami składniowymi („Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów. Dla tych, co są pod Prawem, byłem jak ten, który jest pod Prawem – choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem – by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem. Dla nie podlegających Prawu byłem jak nie podlegający Prawu – nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu – by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem. Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych [...]”); różne występowanie *kerdaifw*, „zyskać, zarobić”, wyraża głęboką rację wyborów Pawła, zaś liczne powtórzenia *pa* (w wielorakiej formie gramatycznej) przekazują ideę całkowite-

<sup>18</sup> 1 Kor jest listem Pawłowym, który najszerzej traktuje relację „mądrość” – „głupota”. Przypomnijmy niektóre wersety bardziej znaczące: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1,18); „Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. [...] My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1,21.23-25); „Niechaj się nikt nie ludzi! Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga. Zresztą jest napisane: On udaremnia zamysły przebiegłych” (3,18-19).

go poświęcenia, bez oszczędzania siebie, dla posługi apostołskiej. Podobny sens leksykalny, jednak wokół tematu ewangelizacji, spotykamy w ww. 16-18, aby wyrazić element konstytutywny apostołatu<sup>19</sup>.

### 3. TECHNIKA ARGUMENTACYJNA

Zdawałoby się, że szlachetna postawa Pawła jako bezinteresownego głosiciela zyska mu uznanie wśród wierzących Kościoła w Koryncie. Tymczasem przeciwnicy Pawła taką postawę wyciągnęli jako argument przeciw niemu. Zakwestionowali jego kwalifikacje i autorytet jako głosiciela Ewangelii. Przy powszechnym utrzymywaniu innych apostołów przez Kościoły Paweł i Barnaba byli jedynymi, którzy nie domagali się gwarancji materialnej ani zabezpieczenia dla działalności ewangelizacyjnej (9,4-6)<sup>20</sup>.

Paweł więc z zamiarem wskazania racji dla własnych wyborów, korzysta z bogatej techniki argumentacyjnej, układając cały tekst w tak mądry i przemyślany sposób, aby uczynić swoją apologię jak najbardziej przekonującą.

Ww. 7-14, jak zobaczymy dalej w szczegółowej analizie tekstu, cechuje narastający sposób stawiania argumentów: zasady o charakterze ogólnym (w. 7), argument skrypturystyczny (w. 9), i po nim bezpośrednio aktualizujące zastosowanie (w. 10), rozumowanie *a fortiori* (w. 11-12a); porównanie o charakterze liturgicznym (w. 13); nakaz Pana (w. 14). To wyjątkowe nagromadzenie argumentów spełnia określoną funkcję: ukazać zasadę głoszoną przez Apostoła, i uczynić ją praktycznie „nie do odrzucenia”; w konsekwencji, następująca deklaracja odmowy przyjęcia wsparcia otrzymuje nadzwyczajną moc retoryczną.

Paweł, w swoistej apologii własnego apostołatu, początkowo zaczyna od czegoś ogólnego, uniwersalnego i zmierza do szczegółu, do konkretnego: od tego, co jest ważne zawsze dla wszystkich, wyprowadza on to, co ma jeszcze większe znaczenie dla apostołów. I tak, kiedy przechodzi do wykazania powodów dokonanej przez niego odmowy przyjęcia środków na utrzymanie (ww. 15-18), nie może przytoczyć zasad ogólnych (ze względu na osobisty wybór!), lecz odwołuje się do własnego osobistego stanu, do sytuacji sługi wezwanego do wypełnienia posłannictwa bez jego własnej inicjatywy (w. 17: *akwn*).

<sup>19</sup> Por. Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1Cor 9*, s. 19-21.

<sup>20</sup> Por. Zob. J.N. Aletti, *L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique*, w: A. Vanhoye (red.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministre* (BETL 73), Leuven 1986, s. 230-237; J.C. Ingelaere, „Paul et l'exercice de l'autorité apostolique”, w J. Schlosser (red.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995) (LD 165)*, Paris 1996, s. 125-129, a także: D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul. The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*, Philadelphia 1971; R.N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, New York, 1964, s. 230-231. A także: Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 75-82.

W drugiej części rozdziału Paweł, powołując się na osobiste doświadczenie, poprzez metaforę sportową, która zamyka rozdział, ponownie powraca do prowadzenia argumentacji o charakterze dedukcyjnym. Apostoł „odnosi” do życia chrześcijańskiego (i do siebie samego) obraz biegnących sportowców, którzy pragną zdobyć wieniec zwycięstwa. Jak każde porównanie, także i to jest niedoskonałe, stąd lepiej raczej mówić o analogii, co jasno wynika chociażby z w. 26: „Ja przeto biegnę nie jakby na oślep; walczę nie tak, jakbym zadawał ciosy w próżnię”.

W ww. 13 i 24 argument dowodowy jest wprowadzony przez szczególną formę pytania retorycznego: „Czyż nie wiecie [...]?”. Siła ekspresji takiego wyrażenia tkwi w tym, że odwołuje się ono do pewnego poznania, które za sprawą Pawła otrzymali czytelnicy. W obu wersetach owo poznanie staje się zasadą ogólną zastosowaną do konkretnego, szczególnego przypadku: jednak podczas gdy w. 13 broni prawa do utrzymania sług Ewangelii, w. 24 natomiast jest wezwaniem do naśladowania biegu sportowców, a szczególnie ich powściągliwości, gdyż powściągliwość oznacza panowanie nad sobą, rezygnowanie z zaspokożenia wszystkich pragnień. Kontrast pomiędzy obu wersetami jest wyraźny: w pierwszym przypadku przypomina się o prawie (o możliwości uczynienia czegoś), w drugim wskazuje się, jak odmowa (również odmowa czegoś, co słusznie się należy!) może mieć decydującą rolę, „aby otrzymać nieprzemijającą nagrodę zbawienia” (w. 25).

Z całą pewnością wśród różnorodnych technik argumentacyjnych, które mają na celu stać się nośnikami dokładnie określonej treści teologicznej i moralnej<sup>21</sup>, należy jeszcze wspomnieć, że św. Paweł stosuje bardzo przemyślane zamienne użycie liczby pojedynczej i mnogiej<sup>22</sup>.

Pierwsze trzy wiersze wyróżniają się poprzez „ja” Pawła, lecz od w. 4 zauważa się przejście do apostołskiego „my” (w. 6: Paweł i Barnaba). W. 7 jest charakterystyczny ze względu na użycie anaforyczne zaimka nieokreślonego *tij*; w ww. 10-12 powraca pierwsza osoba liczby mnogiej; i potem, począwszy od w. 15, aż do końca rozdziału zauważa się powrót „ja” Apostoła Pawła. Czy to czysty przypadek takie przejścia od pierwszej osoby liczby pojedynczej do pierwszej osoby liczby mnogiej (i odwrotnie)? Z uważnej analizy tekstu wynika, że owe zmiany stanowią integralną część techniki argumentacyjnej.

Ww. 1-3 są w liczbie pojedynczej ze względu na ich szczególny charakter apologetyczny (w. 3: „Oto moja obrona”): Paweł broni własnej tożsamości apostołskiej wobec przeciwników.

<sup>21</sup> Por. Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 22-23.

<sup>22</sup> E. Verhoef, *The Senders of the Letters to the Corinthians and the Use of „I” and „We”*, w: R. Bieringer (red.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125), Leuven 1996, s. 417-425 (do 1 Kor szczególnie, 419-420). Także: J. Murphy-O'Connor, *Co-Authorship in the Corinthian Correspondence*, RB 100 (1993), s. 562-579.

W ww. 4-6, natomiast zakończenie jest inne: chodzi o wykazanie istnienia wspólnych praw wszystkich apostołów i dlatego przechodzi się do „my”.

Łatwo zrozumieć zastosowanie zaimka nieokreślonego *tij* w w. 7: to początek argumentacji, w której Paweł pragnie przekonać o tym, że każdy człowiek ma udział w owocach własnej pracy. W ten sposób, poprzez takie uogólnienie, sytuacja apostołów jest postrzegana przez pryzmat zasady obowiązującej wszystkich.

W odniesieniu do ww. 10-12a można powtórzyć to samo, co zostało już powiedziane wobec ww. 4-6: cel jest taki, aby udowodnić istnienie prawa apostołskiego „wspólnego”; tym razem jednak do apostołów zostaje odniesiona nie jakaś zasada płynąca z mądrości ludzkiej, lecz twierdzenie zaczerpnięte z Pisma Świętego („zostało napisane dla nas”).

Na szczególną uwagę zasługuje w. 12b; także tutaj mamy pierwszą osobę liczby mnogiej („Nie korzystaliśmy jednak z tej możliwości”), lecz interpretacja tego faktu może opowiedzieć się za dwoma możliwościami: bądź chodzi o „my” rzeczywiste, do którego Paweł pragnie włączyć tych, którzy tak uczynili jak on, czyli dokonali wyboru niekorzystania z przysługujących praw (może Barnaba, jak sugeruje w. 6), lub chodzi o „my” literackie, które w znaczeniu odpowiada „ja”. Ponieważ w. 12b – jak już zauważyliśmy – antycypuje to, co Paweł powie później w pierwszej osobie liczby pojedynczej (w. 15: „Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem”), druga możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna<sup>23</sup>.

Od w. 15 i dalej „ja” Pawła dominuje aż do końca rozdziału. Wybór dokonany przez Apostoła jest bowiem czynem osobistym, podjętym w sposób wolny, co staje się dla niego powodem „chluby”. Jeśli prawo do utrzymania mu przysługuje, tak jak wszystkim innym apostołom, i mu pozwala używać „my”, rezygnacja z takiego prawa jest tylko i wyłącznie wyrazem jego osobistej woli. Postawa Pawła wobec wspólnoty nie chce być narzuceniem pewnej normy dla wszystkich apostołów, i nie chce zaprzeczyć prawom apostołskim: przeciwnie, czerpie swoją moc właśnie z istnienia takich praw. Stąd ze względu na to, że nie jest to wymóg konieczny, rezygnacja Pawła ze środków utrzymania ze strony Kościoła jawi się jako wybór dokonany wspaniałomyślnie i bezinteresownie, który go „wyróżnia”: w tym sensie użycie „ja” rozumiemy doskonale, gdyż podkreśla wyjątkowość postawy Apostoła<sup>24</sup>.

Przechodzeniu od „ja” do „my” towarzyszy także przechodzenie od twierdzenia do zaprzeczenia. To ostatnia z technik argumentacyjnych, którą warto jeszcze wyodrębnić. Można ją rozważać na dwóch płaszczyznach: gramatycznej i pojęciowej. Nie zawsze istnieją jednak punkty zbieżne, co wynika w większości przypadków z użycia pytań retorycznych. Zaprzeczenie w pytaniu retorycznym często bowiem odpowiada twierdzeniu, i odwrotnie, pytanie retoryczne o charakterze pozytywnym zakłada odpowiedź negatywną.

<sup>23</sup> Tak: Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 33.

<sup>24</sup> Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 33-34.

W w. 1.4-6 dają nam wiele przykładów pytań retorycznych negatywnych, które odpowiadają pojęciowo twierdzeniom: Paweł stwierdza, że jest wolnym apostołem (w. 1) i broni istniejących różnych praw apostołatu (ww. 4-6). Odwrotnie, w. 7 przedstawia pytania retoryczne pozytywne, które mają na celu wzbudzić odpowiedź negatywną: nikt nie walczy za własne pieniądze; nikt nie sadi winnicy po to, aby potem nie korzystać z jej owoców; w wersetach następnych mamy zmianę obu form: pytania negatywne, aby potwierdzić, pytania negatywne, aby zaprzeczyć. Te różne warianty formalne służą jednemu zamierzeniu: w ww. 1-12a Paweł stara się wykazać, że jest prawdziwym apostołem, któremu przysługują odpowiednie prawa, wynikające z tego faktu.

Nagła zmiana zachodzi w w. 12b („Nie korzystaliśmy jednak z tej możliwości”): w tym przypadku, zaprzeczenie gramatyczne odpowiada negacji zasady, gdyż Paweł stwierdza, że nie korzysta z praw dopiero co obronionych.

Po ww. 13-14, które stanowią, jak zaznaczyliśmy, punkt kulminacyjny argumentacji na temat istnienia praw apostołskich, negacja w. 12b zostaje podjęta w w. 15; w tym wersecie ton negatywny jest wyjątkowy: zaraz potem bowiem Paweł zaprzecza, jakoby to napisał w innym celu („Piszę zaś to, nie żeby coś osiągnąć w ten sposób”), i że ktokolwiek może go pozbawić tej chluby („Nikt mię nie pozbawi mojej chluby!”).

W w. 16 właśnie „chluba” staje się przedmiotem ponownej negacji („Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię”), lecz widzieliśmy, że to nie zaprzecza wersetu wcześniejszego, gdyż sens kauchma jest inny.

Negacje odnoszące się do korzystania z przysługujących praw osiągają idealne podsumowanie w w. 18: „Jakąż przeto mam zapłatę? Otóż tę właśnie, że głosząc Ewangelię bez żadnej zapłaty, nie korzystam z praw, jakie mi daje Ewangelia (εἶναι το. μὴ. καταρῆσασθαι τῆ|εὐουσίᾳ)”: tutaj użycie czasownika καταρῆσθαι zamyka podwójne wystąpienie καταρῆσθαι w w.12b i w w. 15.

Od w. 19 aż do końca rozdziału nie pojawiają się już negacje odnoszące się do korzystania z praw apostołskich: jednak właśnie w tej drugiej części widać najistotniejszą konsekwencję rezygnacji z korzystania z przysługujących praw, mianowicie „oddanie się służbie” dla dobra wspólnoty. Można zatem powiedzieć, że gdy ww. 12b-18 stanowią *la pars destruens* argumentacji (wyraźne odrzucenie udziału w przysługujących prawach) i ww. 19-27 pełnią rolę *pars construens*, w tym sensie, że ukazują, że wcześniejsze odrzucenie z korzystania z praw nie stanowiło celu samo w sobie, lecz znajduje najgłębsze uzasadnienie w postawie służby.

Czyli chociaż z punktu widzenia formalnego nie mamy już więcej negacji, w w. 19 odrzucenie praw (wspomniane w w.12b i później rozwinięte w ww.15-18) dochodzi do najwyższej racji takiego stanu rzeczy, aby „stać się służą”.

Odkryte figury retoryczne i zastosowana technika argumentacyjna z pewnością ułatwi dokonanie treściowej analizy tekstu.

#### 4. ANALIZA TEKSTU

Ww. 1-6 stanowią z punktu widzenia retoryki *propositio*. *Propositio* jest zwięzle sformułowaną kwestią, która ma być poddana dyskusji. Właściwe określenie *propositio*, czyli tezy, której będzie dowodził autor, odgrywa kolosalne znaczenie w zrozumieniu tekstu. Może ona przybrać formę złożoną, ale nie aż do tego stopnia, że odbiorca nie będzie w stanie uchwycić jej istoty. Tutaj konkretnie Paweł przedstawia własną tezę, to znaczy że Apostoł ma prawo do wsparcia i utrzymania ze strony wspólnoty.

W. 1 przedstawia cztery pytania retoryczne, które zakładają odpowiedź twierdzącą; szczególnie ważne są dwa pierwsze („Czyż nie jestem wolny? Czy nie jestem apostołem?”), gdyż zostaną one w odwróconym porządku podjęte na nowo i rozwinięte w trakcie całej argumentacji 1 Kor 9: apostołat będzie centrum tematycznym pierwszej części (ww. 1-18), natomiast temat wolności zostanie szeroko ukazany w drugiej (ww. 19-27).

Paweł rozpoczyna od proklamowania prawdziwości swego apostołatu (w. 1n). Trzy pierwsze pytania retoryczne (w. 1), w istocie twierdzenia, są ściśle powiązane: ponieważ widział Pana, Paweł jest apostołem; ponieważ jest apostołem, jest wolny, inaczej mówiąc, ma dostęp do praw, które są właściwe każdemu apostołowi (εκουσία ww. 4.5.6.12.18). Jak inni apostołowie został wezwany do posługi apostoła przez zmartwychwstałego Chrystusa, który objawił mu się na drodze do Damaszku (Ga 1,12-15; 1 Kor 15, 8; por. Dz 9,3nn)<sup>25</sup>.

O jakich „innych”, którzy nie uznają jego apostołatu, Paweł może myśleć (w. 2)? O tych, spośród judeochrześcijan, którzy nawet po uzgodnieniach na tzw. soborze w Jerozolimie (Ga 2,1-10; Dz 15) nadal uważali go za odstępcę? Czy jest to już aluzja

---

<sup>25</sup> Cała teologia Pawła stoi pod znakiem wydarzenia, które dokonało się pod bramami Damaszku. Jezus-Człowiek pokonał Pawła-człowieka, łamiąc w nim sprzeciw wobec siebie i wobec ustanowionego przez siebie Kościoła. W tym momencie Paweł został powołany przez samego Chrystusa, i to powołany na apostoła pogan. Chrystus nie objawił się Pawłowi tylko dla jego dobra. Od chwili spotkania z Jezusem Paweł czuje się wysłannikiem samego Boga! To, czego sam doświadczył, ma „objawić” poganom. Także do nich ma dotrzeć Dobra Nowina o zbawieniu dokonany na krzyżu, na którym umarł Jezus Chrystus. Paweł czuł się apostołem w całym tego słowa znaczeniu. Przedstawiając swoje zadanie głoszenia Ewangelii, ogłaszał się zawsze jako wysłannik i reprezentant Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Nie jest apostołem z własnej chęci, ani też z ustanowienia ludzkiego. To Jezus jest Tym, który go posyła. Sam Paweł jest tylko sługą, zobowiązanym do posłuszeństwa. „U źródeł jego posłania znajduje się jakieś szczególne powołanie. Jako apostoł, jest «posłany» nie przez ludzi (choćby to byli sami Apostołowie!), lecz przez Jezusa osobiście” (por. G. Pani, *Vocazione di Paolo, o conversione?*, w: L. Padovese (red.), *I Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turchia: La Chiesa e la sua storia 5), Roma 1993, 46-63; G. Pani, *Vocazione di Paolo, o conversione? La documentazione della lettera ai Galati e ai Romani*, w: L. Padovese (red.), *Atti del II Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turchia: La Chiesa e la sua storia 7), Roma 1994, s. 73-79).

do innych „misjonarzy”, z którymi wkrótce zderzy się w otwartej walce (2 Kor 10 – 13)? Odpowiedź na pytanie retoryczne jest w zasadzie domyślna, mimo to w w. 2 Paweł sam stara się odpowiedzieć wyraźnie na drugie pytanie, dotyczące jego własnej tożsamości apostoła: „[...] Jeżeli nawet nie jestem apostołem dla innych, dla was na pewno nim jestem. Albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu”; sami więc mieszkańcy Koryntu są żywym przykładem apostołowskiej tożsamości Pawła! Jakkolwiek by więc było, dla Kościoła w Koryncie Paweł jest apostołem i przez samo swoje istnienie jest on pieczęcią, która czyni autentycznym jego apostołstwo (por. 2 Kor 3,2n)<sup>26</sup>. Sam fakt istnienia Kościoła w Koryncie, założonego przez Pawła, powinien wystarczyć za uzasadnienie, że Paweł zasługuje na miano apostoła (ww. 2-3).

W w. 3 rozpoczyna się prawdziwa i w pełnym tego słowa znaczeniu „apologia” Pawłowego apostołatu<sup>27</sup>. Co jest argumentem uznanym przez Pawła za tym, że słuchacze słowa Bożego są zobowiązani utrzymywać jego głosicieli? Apostoł uznaje słusność praktyki powszechnie przyjętej przez innych apostołów. Dlatego, po potwierdzeniu własnej tożsamości apostołowskiej (ww. 1-2)<sup>28</sup> Paweł, w formie pytań retorycznych (ww. 4-6), wskazuje na wynikające z tego konsekwencje: prawo „jedzenia i picia” (w. 4), prawo, aby mieć żonę (w. 5), prawo, by nie pracować (w. 6), gdyż sam apostołat jest „pracą” (por. w. 1: „Czyż nie jesteście moim dziełem w Chrystusie?”). Tak dotarliśmy do samego centrum rozważanej kwestii, która wypełni następującą argumentację.

Ww. 7-14 stanowią długą argumentację, tworzącą *klimaks* (inaczej *gradację*), która cechuje się wzrastającym zastosowaniem różnych aspektów za i przeciw, aż do odwołania się do „nakazu Pana”, co stanowi swoisty „punkt dojścia” (w. 14).

W kilku wersetach Apostoł ilustruje, poprzez obrazy z życia codziennego (w. 7) i poprzez odwołanie się do Pisma (ww.8-10), prawo każdego pracownika, aby podsumować, że jeśli zrezygnował ze swego prawa, to w całkowitej wolności i z troski o skuteczność jego przepowiadania Ewangelii (w. 12). W w. 7 trzy przykłady mówią same za siebie. Paweł odwołuje się tutaj do stosunków panujących w świecie. Mamy ponownie tutaj trzy pytania retoryczne, które zakładają odpowiedź negatywną. Tak więc żołnierz nie musi się troszczyć o utrzymanie,

<sup>26</sup>Por. Bruni, *Głoscie Ewangelię*, s. 97-98; Collins, *First Corinthians*, s. 328-329; Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s. 117.

<sup>27</sup>Willis, *An Apostolic Apologia? The Form and Function of 1 Corinthians 9*, s. 33-48.

<sup>28</sup>Paweł jako apostoł nie był akceptowany przez wszystkich. Dlatego z całą mocą podkreśla fakt powołania przez samego Jezusa Chrystusa. Jest również świadkiem Zmartwychwstałego, którego spotkał na drodze do Damaszku. Spotkanie to całkowicie odmieniło jego życie. Od tego spotkania stanął on pośród tych, którzy swoim życiem dają świadectwo o Zmartwychwstałym. Dzięki temu doświadczeniu Paweł nabrał przekonania, że prawda o Zmartwychwstaniu jest fundamentem chrześcijańskiego przepowiadania, stoi w jego centrum. Zob. Aletti, *L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique*, s. 230-237; Bruni, *Głoscie Ewangelię*, 98; Ingelaere, *Paul et l'exercice de l'autorité apostolique*, s. 125-129.



ogrodnik korzysta z owoców swego ogrodu, pasterz ma dostęp do mleka zwierząt, które pasie.

W. 8 znaczy pierwszy stopień „retorycznego wstępowania” (*gradacji*): od świeckich przykładów zaczerpniętych z codziennego życia następuje przejście do argumentacji skryptyrystycznej. Tutaj najpełniej ujawnia się myślenie ucznia rabina, gdy Paweł płynnie przechodzi do argumentu z Pisma. Paweł oświadcza, w formie pytania retorycznego, że to, za czym on się opowiada, nie wynika ze zwykłej mądrości ludzkiej (kata.  $\alpha\eta\rho\omega\pi\omicron\nu$ ), lecz znajduje potwierdzenie w samym Prawie. W w. 9 pojawia się cytat z Pwt 25,4 („Nie zawiążesz pyska wołowi młócaćemu”)<sup>29</sup>, po którym mamy bezpośrednio interpretację. Paweł, według znanej metody hellenistycznych egzegetów żydowskich, przenosi znaczenie cytowanych słów (z pewną dozą humoru?) na wyższy poziom: woły młócaące to w rzeczywistości służy Boży i o troskę wobec nich tutaj chodzi (w. 10: „Bo przecież ze względu na nas zostało napisane”).

W Koryncie Paweł ciężko pracował, głosząc słowo Boże. Miał więc prawo oczekiwać owoców. Ale oczywiście innego gatunku, bo za trud w sferze duchowej Apostoł spodziewał się utrzymania. I tak zmienia się typ argumentacji: chodzi o dwa argumenty *a fortiori*. Pierwszy (w. 11) jest oddany za pomocą pytania retorycznego: „Jeżeli więc my zasialiśmy wam dobra duchowe, to cóż wielkiego, że uczestniczymy w żniwie waszych dóbr doczesnych?”. W tym zdaniu dwa wyrażenia tworzą doskonały paralelizm z punktu widzenia struktury, a jednocześnie z czterema terminami w wyraźniej semantycznej opozycji („dobra duchowe” – „dobra doczesne”; „zasialiśmy” – „zbierzemy”):

hmeij umih ta pneumatika. espeiramen

hmeij umwh ta sarkika. qerisomen

Paweł wyraża w ten sposób pewność, jeśli chodzi o jego prawa. Jest bowiem czymś normalnym, że pracownik otrzymuje część zbiorów, jakie jego praca zapewniła, a więc czy nie wynika jeszcze bardziej samo z siebie, że ten, kto zasiał ziarno duchowe, otrzymuje korzyści swojej pracy – dobra materialne, których potrzebuje, aby przeżyć? Jeśli inni (ci, którzy po Pawle stanęli na czele wspólnoty? lub ci, którzy próbowali go zastąpić w Koryncie?) będą domagali się prawa do utrzymania ze strony wspólnoty Kościoła, to Paweł Apostoł, któremu Kościół z Koryntu zawdzięcza swe istnienie, tym bardziej może to uczynić.

W. 12b w niespodziewany i w nieoczekiwany sposób przerywa łańcuch argumentacji na rzecz prawa apostołów do utrzymania po to, aby Paweł mógł podać prawdziwy powód swego postępowania: z prawa, którego nikt mu nie może odmówić, otrzymywania zapłaty zrezygnował bez jakiegokolwiek przymusu od

<sup>29</sup> Zob. D.I. Brewer, *1 Corinthians 9.9-11: A Literal Interpretation of „Do not Muzzle the Ox”*, NTS 38 (1992) 554-565; oraz: J.T. Noonan, *The Muzzled Ox*, JQR New (1980), s. 172-175.

kogokolwiek. Jeśli bierze na siebie trud pracy manualnej, to aby nie tworzyć żadnej przeszkody w głoszeniu Ewangelii („[...] byle nie stawiać żadnych przeszkód Ewangelii Chrystusowej”). Chce uniknąć nawet pozorów interesowności własnego postępowania<sup>30</sup>. By nie zdarzyła się taka sytuacja, że jakaś grupa ludzi nie usłyszałaby o Chrystusie tylko dlatego, że nie zatroszczyła się o potrzeby materialne głosiciela słowa Bożego. Taka postawa Apostoła jest przejawem jego wolności w Chrystusie (9,1.15).

W. 12b, winien więc być odczytany w łączności z w. 15 (zob. w obu przypadkach użycie czasownika *εραμαί*), gdzie to oświadczenie zostaje ponowione, lecz z pewną różnicą: w pierwszym przypadku mamy pierwszą osobę liczby mnogiej („Nie korzystaliśmy jednak z tej możliwości”), zaś w drugim – pierwszą osobę liczby pojedynczej („Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem”), gdyż uwaga coraz bardziej koncentruje się na osobie Apostoła Pawła<sup>31</sup>.

Po tej krótkiej wstawce (w. 12b) zostaje na nowo podjęty w ww. 13-14<sup>32</sup> łańcuch argumentów w sprawie praw apostołskich, aż dochodzi się do punktu kulminacyjnego. W w.13 Paweł przypomina regułę dotyczącą sprawujących kult, regułę znaną każdemu – „czyż nie wiecie?” – i przestrzeganą tak u Żydów, jak i u pogan. Pod pewnymi względami zauważamy podobieństwo do w. 7 (użycie czasownika *εσκιω*, „jeść”), lecz tutaj słownictwo jest bardziej odpowiednie do sfery liturgicznej: „Czyż nie wiecie, że ci, którzy trują się około ofiar (οἱ τα ἱερα. ergazomenoi), żywią się ze świątyni, a ci, którzy posługują przy ołtarzu, mają udział w ofiarach ołtarza?”. Interesujące jest inne zastosowanie czasownika *εργαζομαι*, „pracować”, w w. 6 i w. 13: najpierw się stwierdza prawo Pawła i Barnaby, aby nie pracować, natomiast później Paweł utrzymuje, że ci, którzy „pracują” (οἱ... *εργαζομενοι*) w zakresie świątyni żyją, zwyczajnie z tego, co czynią. Nie trzeba już dopowiadać, że apostoł nie jest zobowiązany do jakiejś dodatkowej pracy, aby się utrzymać, gdyż jego dzieło apostołskie już jest wielką „pracą”, a zarazem wystarczającym tytułem, aby cieszyć się utrzymaniem.

Ostatnim argumentem za obowiązkiem utrzymania głosiciela słowa Bożego przez słuchaczy jest analogia do prawa kapłanów świątyni do części składanych w niej ofiar. Konkluduje Apostoł: „Tak też i Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię” (w. 14)<sup>33</sup>. Słowa te stanowią punkt dojścia

<sup>30</sup> Por. Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s. 120; SANGIORGIO, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 24.

<sup>31</sup> Zob. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, s. 248.

<sup>32</sup> Szerokie opracowanie 1 Kor 9,13-14 mamy: P. Richardson, *Temples, Altars and Living from the Gospel* (1 Kor. 9.12b-18), w: L.A. Jervis P. Richardson R.N. Longenecker (red.), *Gospel in Paul, Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker* 108, Sheffield 1994, s. 98-102.

<sup>33</sup> Paweł stanowczo odwołuje się do autorytetu słowa Pana mającego wartość dyrektywy je-

całej argumentacji opartej na *climax*: po przedstawieniu różnych argumentów za prawem do utrzymania apostołów ze strony wspólnoty Kościoła Paweł odwołuje się do argumentu rozstrzygającego wszystko, a mianowicie do polecenia samego Pana Jezusa. Rodzi się pytanie, z jakiego źródła Paweł zaczerpnął taki nakaz Pana: nie jest to wyraźny cytat, lecz swobodne odniesienie się do słowa Pana Jezusa. Zwyczajnie odsyła się do Łk 10,7 („W tym samym domu zostacie, jedząc i pijąc, co mają: bo zasługuje robotnik na swoją zapłatę. Nie przechodźcie z domu do domu”), cytowane także w 1Tm 5,18 właśnie obok Pwt 25, 4 (por. wyżej, w. 9). Dla dokładności, Łk 10,7 nie zawiera jakiegoś prawdziwego i właściwego polecenia, lecz jedynie mówi, że służa Ewangelii ma prawo do utrzymania; takiemu prawu, bez żadnej wątpliwości, odpowiada „obowiązek” ze strony wspólnoty wobec sług Ewangelii. Jest to znaczące i wyjątkowe, że Paweł w w. 14 nie mówi o poleceniu danym wspólnocie, lecz do samych sług Ewangelii („Tak też i Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię [...]”)<sup>34</sup>.

Z punktu widzenia zasad retoryki taka „interpretacja” słowa Jezusa ma rozstrzygające znaczenie, gdyż daje element determinujący w całej argumentacji i znaczy przejście od pojęcia *εκουσία*, „prawa”, do pojęcia „obowiązku”. Jeśli „żyć z Ewangelii” nie jest tylko jakimś prawem, lecz poleceniem Jezusa, a mimo to Apostoł wyłącza się z tej normy, to jego motywacje muszą być naprawdę bardzo solidne!<sup>35</sup>.

Nagła zmiana zachodzi w w. 15 (mimo wcześniejszej antycypacji w 12b):

---

dynie w 1 Kor 9,14 i 7,10 (12.25). Wielu komentatorów zauważa, że to nie może być przypadek, że w obydwu sytuacjach chodzi o uregulowania dotyczące zasad życia wspólnoty. Poza tym w 1 Kor 9,8 i 9,13, gdy chodzi o dowartościowanie praw służi Ewangelii do ich utrzymania, Paweł odwołuje się do *Tory* (Pwt 25,4; Lb 18,8.31; Pwt 18,1nn), a następnie do rady Jezusa. Jeśli rada Jezusa w 1 Kor 9,14 jest umieszczona tuż obok analogicznej rady z *Tory*, to aby podkreślić obowiązkowy charakter emanujący z władzy (por. H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? Exégèse et théologie* (LD 93), Paris 1977, s. 119-121). Także: Richardson, *Temples, Altars and Living from the Gospel (1 Cor. 9.12b-18)*”, s. 102-104.

<sup>34</sup>Paweł nie zna Mt 10,8: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie”, słowo zakazujące z pewnością czynić z Ewangelii źródło korzyści. Odnotujemy, że Apostoł nie cytuje dosłownie tradycji synoptycznej: oddaje ideę wyrażając ją swoim własnym językiem: *głosić Ewangelię, żyć z Ewangelii*. Por. J. Murphy-O'Connor, *What Paul Knew of Jesus*, *ScrB* 12 (1982), s. 35-40; F. Neirynck, *Paul and the Sayings of Jesus*, w: A. VANHOYE (red.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministre* (BETL 73), Leuven 1986, s. 304-306; także: F. Neirynck, *The Sayings of Jesus in 1 Corinthians*, w: R. Bieringer (red.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125), Leuven 1996, s. 174-176.

<sup>35</sup>Zob. G. Didier, „Le salaire du désintéressement (I Cor. IX, 14-27)”, *RSR* 43 (1955) 228-251; także D.G. Horrell, „*The Lord Commanded...But I Have not Used...*” *Exegetical and Hermeneutical Reflections on 1 Cor 9.14-15*, *NTS* 43 (1997), s. 587-603; oraz D.G. Horrell, *Theological Principle or Christological Praxis? Pauline Ethics in 1 Corinthians 8.1-11.1*, *JSNT* 67 (1997), s. 83-114. Interesujący jest artykuł: C. Tassin, *Finances et mission selon Saint Paul*, *Spiritus* 33 (1992), s. 452-467.

„Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem. Piszę zaś to, nie żeby coś osiągnąć w ten sposób. Wolałbym raczej umrzeć niż... Nikt mię nie pozbawi mojej chlubny!” Rozważania poprzednich wersetów nie dotyczyły jeszcze istotnego punktu. Zmienia się optyka, refleksja przechodzi na inny poziom. Paweł oświadcza otwarcie, że nie skorzystał z żadnych praw wcześniej podanych i że nie chce także z tych praw korzystać w przeszłości. Oświadczenie w. 15, jest więc pod pewnym względem w opozycji do tego, co mamy w ww.1-6: opozycja jednak nie odnosi się ani do tożsamości apostołskiej (obronionej w ww.1-2), ani do praw wynikających z takiej tożsamości (ww. 4-6), lecz tylko do zrzeczenia się przysługujących praw. Aby nie było żadnej wątpliwości, Apostoł dopowiada, że nie pisze tego z jakimś innym zamiarem, aby w następstwie tego inaczej w przyszłości go traktować, i kończy stwierdzeniem, że nikt nigdy go nie pozbawi tej „chluby”. Czyli Paweł rezygnuje z praw mu przysługujących (por. w. 18b), aby przede wszystkim sobie pokazać i także Bogu, jak pragnie być wolny w służbie, która została mu zlecona. Paweł długo kładł nacisk na swoje prawa apostoła. Lecz nie myślimy, że czynił to, aby ostatecznie żądać tego, co do tej pory odrzucał. Konstrukcja zdania jest przerywana, znak emocji Apostoła. Roszczenie dotyczące kauchma, przedmiotu chluby, nie sprzeciwia się teologii łaski: to czym Apostoł chce za wszelką cenę się chlubić nie jest wbrew pozorom dziełem nadobowiązkowym, które dałoby mu specjalną rekompensatę. Jego akt rezygnacji jest w nim samym – następne wersety pokażą, w jaki sposób jest jego przedmiotem chluby i jego rekompensatą.

O sukcesie ewangelizacji w Koryncie zadecydowało przede wszystkim to, że Chrystus chciał tego głoszenia, i to właśnie przez usta Pawła. Apostoł podjął się tego zadania – po ludzku bez szans powodzenia – ze świadomością, że chodzi o zadanie, od którego nie może się wymówić: „Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (w. 16). Ten ciężący na nim obowiązek wyraża Apostoł przez greckie słowo *anagkh* kojarzone w pogańskiej Grecji z nieubłaganym i nieodwołalnym losem, któremu podlegali tak ludzie, jak i bogowie. W związku z tym można myśleć o pewnej sytuacji, która zdaje się ograniczać wolność chrześcijańską Pawła. Do głoszenia Ewangelii zmusza Pawła „konieczność” i nie wyobraża sobie, aby mógł zrezygnować z pracy apostołskiej. Ta konieczność to wola Boga, to głos Boga żywego. W istocie on nie wybrał dobrowolnie tego zadania, zostało mu jakby „narzucone” w trakcie jego spotkania z Chrystusem pod Damazkiem. Paweł przypomina dyskretnie w Ga 1,15n Jeremiasza, proroka mimo swej woli (Jr 1,4-7; 20,9)<sup>36</sup>. Paweł, mówiąc o „konieczności”, zapewne miał na myśli wydarzenie pod Damazkiem i dlatego nie dziwi oświadczenie Pawła: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (w. 16).

Nie jest to jednak przymus absolutny, rodzaj determinizmu, który cechował

<sup>36</sup>Zob. Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s.121.

filozofię i religię grecką. Bóg nie zmusza do głoszenia Ewangelii, lecz powołuje, a powołanie można odrzucić. Na Pawła nie wpłynęły żadne czynniki zewnętrzne. To on sam odczuwał wewnętrzną konieczność, aby pójść za głosem Boga w wyniku osobistego poznania wartości: Chrystusa i Ewangelii. Paweł miał świadomość, że wola Boga, powołując go na apostoła, przeniosła go na inny, wyższy poziom wolności i z tych względów nazywał się wolnym apostołem (9,1.19). Chrystus i Ewangelia nie ograniczają więc wolności, ale podnoszą jej wartość i przynoszą ludziom zaszczyc<sup>37</sup>.

Wiersze następne (ww. 16-18) są objaśnieniem zasady podanej w w. 15: wskazują na motywacje, które stają się siłą przekonującą argumentacji, a mają usprawiedliwić wybór Pawła przeciwny „poleceniu” Jezusa. Nade wszystko wyjaśnia się naturę wspomnianej „chluby”: nie jest motywem do chluby dzieło ewangelizacji samo w sobie, gdyż chodzi o prawdziwą „konieczność”, z której Paweł nie mógłby się nie podporządkować; oczywiście należy to rozumieć, w tym sensie, że Paweł nie mógłby być nieposłuszny otrzymanej misji, gdyż nieposłuszeństwo byłoby tak absurdalne i pociągałoby za sobą poważne konsekwencje, że nie może być brane pod uwagę (16b: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!”).

Wielu egzegetów źle zrozumiało, lub nawet zrezygnowało ze zrozumienia trudnego wersetu 17, a on wydaje się tylko powtórzeniem, w innej formie, w. 16. Cała trudność interpretacyjna tkwi w słowie *akwn*, które oznacza zazwyczaj „wbrew sobie, przeciwko sobie”. Jeśli przyjmiemy takie znaczenie, widzimy, że Paweł przeciwstawia zadaniu wypełnionemu z gorliwością, które zasługuje na zapłatę, pracę, przed którą ktoś się wzbrania. Tak jakby mówił: Jeśli głoszę Ewangelie świadomie (jak to jest w tym przypadku), mam prawo do zapłaty; jeśli to byłoby *wbrew* mojej woli, byłbym tylko funkcjonariuszem. W jakim sensie więc w. 17 byłby objaśnieniem w. 16? Otóż Paweł wyjaśnia, że jeśli dobrowolnie wybrałby swoją posługę apostoła, miałby prawo do zapłaty. Lecz on podkreśla, że działalność ewangelizacyjna nie jest jakąś wolną i osobistą inicjatywą (*ekwn*) Apostoła, lecz zadaniem, które nie pochodzi od niego (*akwn*), stąd musi być traktowana jako posługa, za którą nie ma co oczekiwać jakiejś rekompensaty. Traktuje siebie jako prostego administratora, powierzonego mu dobra (por. 4,1), nie oczekuje więc ani zapłaty, ani chluby: czyni tylko to, co powinien<sup>38</sup>.

W tej sytuacji zaskakujący jest początek w. 18 („Jakaż przeto mam zapłatę?”), gdyż zawiera odniesienie do rekompensaty, mimo że prawdziwy apostoł nie powinien jej oczekiwać: mamy do czynienia z kolejnym paradoksem i jako taki nie brzmi on jako zaprzeczenie, lecz jako potwierdzenie tego, co zostało wcześniej powiedziane. Innymi słowy, wynagrodzenie dla Pawła polega... na

<sup>37</sup> Por. Czernski, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, s. 124-125.

<sup>38</sup> W tym sensie: Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s. 121-122.

nieotrzymaniu żadnej rekompensaty (w. 18b: „głosząc Ewangelię bez żadnej zapłaty, nie korzystam z praw, jakie mi daje Ewangelia”), co jest równoznaczne z niekorzystaniem z praw, które słusznie by mu przysługiwały, gdyż mają one oparcie w samej Ewangelii.

Wypowiedź Apostoła w w. 18 może być dobrze zrozumiana jedynie w świetle całej perykopy i głębokiej refleksji na temat posłuszeństwa i wolności. Dlatego warto w tym momencie uczynić małe uściślenie: w ww. 4-6 Apostoł wykazał prawo apostołów do utrzymania, a w ww. 12b.15 wyraził zamiar niekorzystania z tego prawa. W w. 17 jednak refleksja posuwa się dalej: nie mamy tutaj zwykłego „zrzeczenia się” przysługującego prawa, lecz wydaje się, że samo prawo do zapłaty nie istnieje, od chwili gdy apostołat staje się wymuszoną „administracją”. Czy chodzi o zaprzeczenie tego, co zostało powiedziane ww. 4-6? Można odpowiedzieć, mówiąc że *εκουσία* (lub „prawo”) do utrzymania, o którym mowa w ww.4-6 nie odpowiada rekompensacie, o której mowa w w. 17. W pierwszym przypadku jest mowa o prawie, w którym apostoł miałby udział, ze strony wspólnoty kościelnej; zapłata, o której mowa w w. 17, byłaby natomiast ze strony Pana. Paweł, który gorąco bronił istnienia prawa apostołskiego wobec Kościoła, neguje w sposób równie zdecydowany jakiegokolwiek prawo do zapłaty ze strony Pana. Można powiedzieć, że Paweł chce wyrazić absolutny brak jakichkolwiek roszczeń wobec Pana poprzez niekorzystanie z praw przysługujących ze strony wspólnoty.

W. 18 w takim kontekście jawi się jako doskonała synteza logiki Pawła: Apostoł, nie oczekując od Pana żadnej zapłaty (*μισθός*), pragnie jeszcze czegoś więcej, zrzekając się praw (które mu przysługiwały) do utrzymania ze strony wspólnoty. W takim kontekście staje się bardziej zrozumiały temat „chluby”: powód do chwały istnieje (w. 15b: „Nikt mię nie pozbawi mojej chwały!”), lecz nie dotyczy on samego apostołatu (w. 16: „Nie jest dla mnie powodem do chwały to, że głoszę Ewangelię”), gdyż głoszenie Ewangelii jest wpisane w naturę powołania apostołskiego i dlatego nie ma w związku z tym żadnej zapłaty. Czego dotyczy więc „chluba”? Najprawdopodobniej, powód do chwały tkwi w dokonanym wyborze, aby przekształcić brak praw w odniesieniu do Boga, w zrzeczeniu się praw ze strony Kościoła<sup>39</sup>.

Paweł nie jest wolny w obliczu Boga (w. 16: „Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!”), lecz jest wolny wobec wspólnoty (w. 1: „Czyż nie jestem wolny?”); a więc, on, który jest *slugą Boga* (stąd nie może oczekiwać jakiejś zapłaty!), uczynił dobrowolnie siebie sługą także *Kościola*. Konsekwentnie, jak nie może wyczekiwać czegoś ze strony Boga (gdyż nie ma ku temu żadnego prawa), podobnie *nie* chce otrzymywać nic ze

<sup>39</sup> Tak: Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuité nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 27.

strony Kościoła (gdyż zrzekł się wobec niego przysługujących mu praw). Rodzaj „niewoli” niewybranej wobec Pana staje się „niewolą” dobrowolną (a więc paradoksalnie wolnością!) wobec wspólnoty chrześcijańskiej.

W. 19 rozwija temat wolności (podejmuje bowiem retoryczne pytanie początkowe: „Czyż nie jestem wolny?”)<sup>40</sup>; tutaj można wskazać na kolejne *propositio*, w odniesieniu do dobrowolnego zrzeczenia się samej wolności. Po tej „programowej deklaracji” następuje dalsza argumentacja, przedstawiona w dwóch etapach: w ww. 19b-23 podaje się motywy odrzucenia wolności w posłudze apostołskiej (motywy wyrażone w sposób znaczący przez powtórzenie czasownika *kerdainw*, „zarabiać, zyskiwać”)<sup>41</sup>; w ww. 24-27, poprzez metaforę nawiązującą do sportu, zostają uwypuklone racje „poddania” własnego ciała (tutaj dominuje pojęcie przyszej nagrody, którą poprzez brak powściągliwości można utracić).

W. 19 ma wyraźną budowę chiazmu:

- (a) Tak więc nie zależąc (będąc wolnym)
- (b) od nikogo
- (b') wszystkich
- (a') stałem się niewolnikiem.

Z punktu widzenia formalnego mamy opozycję „wolności” (a) do „niewoli” (a'), lecz stwierdza się, w głębi, że pierwsza czyni możliwą tę drugą; po raz kolejny spotykamy się z paradoksem: właśnie dlatego, że Paweł jest prawdziwie wolny, może wybrać zostanie sługą. Wolność, o której mówi, nie polega na czynieniu jakiejś rzeczy, lecz na braku uwarunkowań zewnętrznych, które pozwalają traktować życie jako akt wolny (ponieważ dobrowolny), aż do wyboru służby. Poddanie się wspólnocie nie zaprzecza jej, lecz wprost wyraża wolność Apostoła.

W tej wewnętrznej wolności Paweł nie zabiegał o względy ludzkie, o przypodobanie się komukolwiek. Będąc wewnętrznie wolny, nie wahał się

<sup>40</sup> Niektórzy tłumaczą 1 Kor 9,19 następująco: „Będąc wolny od wszystkiego, stałem się sługą wszystkich, aby pozyskać jak najwięcej ludzi”. Inni autorzy, jak ks. S. Kowalski i ks. K. Romaniuk, tłumaczą pierwszą część tego wiersza inaczej: „Będąc wolny od wszystkich”. Daje to zresztą symetrię: wolny od wszystkich – sługa wszystkich. Drugi przekład jest oczywiście możliwy i gramatycznie poprawny (ek *pañtwn* jest rodzaju męskiego), ale nazbyt zacieśnia pojęcie wolności. Zgodnie z takim tłumaczeniem Apostoł chciałby powiedzieć, że nie podlega żadnemu człowiekowi. Wydaje się, że w tym tekście można jednak szerzej interpretować wolność, nadać jej sens bardziej uniwersalny: niezależność od wszystkiego (por. 1 Kor 3,21-22). Zob. na ten temat: CZERSKI, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, s. 124.

<sup>41</sup> S.C. Barton, „*All Things to All People*”: *Paul and the Law in the Light of 1 Corinthians 9.19-23*, w: J.D.G. Dunn (red.), *Paul and the Mosaic Law*, The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1994) (WUNT 89), Tübingen 1996, s. 271-285; B. HALL, *All Things to All People: A Study of 1 Corinthians 9:19-23*, w: J.L. Martyn – R.T. Fortna – B. Roberts Gaventa (red.), *The Conversation Continues*. Studies in Paul & John In Honor of J. Louis Martyn, Nashville, Tennessee 1990, s. 137-157.

wypowiedzieć słów trudnych do przyjęcia czy przykrych dla słuchaczy. Równocześnie jednak ta wolność i przejęcie się misją zaowocowały tym, że stał się „niewolnikiem wszystkich” (w. 19). Nie dla jakiegokolwiek osobistej korzyści, ale po to, by pozyskać dla Ewangelii jak najwięcej jej słuchaczy. Dla pozyskania dla wiary usunął więc Apostoł wszystko, co by tylko mogło utrudniać jej przyjęcie. W w. 19 („[...] aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam”) po raz pierwszy pojawia się czasownik *κερδαίνω*<sup>42</sup>, „zarabiać, zyskiwać”, który powróci kilkakrotnie w wierszach następnych i stanowi *leit motiv* argumentacji, aż do punktu kulminacyjnego w zakończeniu w. 22b, w którym czasownik *κερδαίνω* ustępuje miejsca czasownikowi *σώζω*, „zbawiać” („[...] żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych”).

Łatwo zauważyć łączność pomiędzy w. 19 i w. 22b, jak widać to na schemacie:

<b>19</b>	<b>22b</b>
Tak więc nie zależąc od nikogo,	–
wszystkich	dla wszystkich
stałem się niewolnikiem	stałem się wszystkim
aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam	żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych

Paweł starał się upodobnić w zwyczajach do środowiska słuchaczy (ww. 20-22). Motywem dominującym jest „wszystko”: wolny od wszystkich, Paweł stał się niewolnikiem po to, aby pozyskać jak najliczniejszych (w. 19); co więcej, Apostoł stał się wszystkim dla wszystkich, aby zbawić za wszelką cenę przynajmniej niektórych (22b).

Wewnątrz tych swoistych „ram” (ww. 19.22b) wersety ww. 20-21 stanowią coś w rodzaju przykładu tego „wszystkiego”, czym stał się Paweł dobrowolnie w swojej posłudze apostołskiej. Trzy przykłady są tym bardziej wymowne, gdyż nie chodzi w żadnym przypadku o ustępstwa w sprawach najważniejszych dla wiary w Chrystusa.

Pierwsze twierdzenie może wzbudzić pewne wątpliwości: „Dla Żydów stałem się jak Żyd”. Jaki sens ma „stać się” Żydem dla kogoś, kto przyszedł na świat w rodzinie żydowskiej?<sup>43</sup> Oczywiście Paweł pragnie powiedzieć, że będąc Żydem z urodzenia, on już nie uważa się za takiego, gdyż stał się wolnym od Prawa: jednakże jest gotowy „wrócić” do stanu Żyda, jeśli to mogłoby przyczynić się do zbawienia Żydów, co zresztą zaznacza w tym samym wersecie („aby pozyskać

<sup>42</sup> Zob. D. Daube, *κερδαίνω as a Missionary Term*, HThR 40 (1947), s. 109-120.

<sup>43</sup> Por. Flp 3,4b-5: „Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciebie, to ja tym bardziej: obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz”.



Żydów”). Paweł tutaj mówi o swojej osobistej postawie. Nie mówi, że ze względu na Żydów mógłby na przykład narzucić obrzezanie na nawróconych pogan. Lecz on sam jest gotów, jeśli wymagają tego okoliczności, żyć po żydowsku, aby uniknąć przed odcięciem się z góry, przez nieużyteczne prowokacje, od spotkania, które może przynieść owoce. Może działać w ten sposób, nie zdradzając prawdy Ewangelii i nie zaprzeczając samemu sobie, ponieważ wolność, jaką żyje wobec Prawa i jego nakazów, nie jest warunkiem zbawienia, które powinien narzucić innym jako prawo; i może tak postępować, ponieważ Ewangelia i powołanie Boże nie chcą uczynić z Żyda nie-Żyda, wyrwijąc go z praktyk Prawa (por. 7,18a), lecz Żyda, który znalazł w łasce Jezusa Chrystusa swoją sprawiedliwość i swoją wolność (por. Ga 2,15nn)<sup>44</sup>.

Dwa następne przykłady (ww. 20b-21) mają jako temat Prawo, lecz w podwójnej perspektywie, jako kogoś, kto jest poddany Prawu (toij upo. nomon) i pogan (toij anomojj).

Istnieje doskonały paralelizm treściowy i formalny:

**20b**

- (a) Dla tych, co są pod Prawem
- (b) byłem jak ten, który jest pod Prawem
- (c) choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem
- (d) by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem.

**21**

- (a') Dla tych, którzy nie podlegają Prawu
- (b') byłem jak nie podlegający Prawu
- (c') nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu
- (d') by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem.

Pierwszy element (a-a') wskazuje, dla kogo Paweł podejmował w sobie zmiany; drugi element (b-b') wyraża „cel” stawiania się i cechuje się poprzez Wj, „jak”, które jakby wskazuje na sens „transformacji” (chodzi o podobieństwo, a nie o doskonałą zgodność); trzeci element (c-c') stanowi rodzaj wtrącenia, które podkreśla umiejętność Apostoła do przyjęcia takich warunków, które osobiście jemu nie odpowiadają; i wreszcie, ostatni element (d-d') wskazuje cel zmiany, wyrażony przez czasownik kerdaɪnw („aby pozyskać [...]”)<sup>45</sup>.

W w. 20b Apostoł deklaruje, że stał się takim jak ten, kto „podlega Prawu” dla tych, którzy podlegają Prawu, chociaż nie będąc sam podległy Prawu. To stwierdzenie jest w ścisłym paralelizmie do tego, które odnosiło się do Żydów, ale nie chodzi tutaj o zwykłe powtórzenie: zakres tego stwierdzenia jest szerszy, gdyż

<sup>44</sup> Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s. 124.

<sup>45</sup> Por. Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 29-30.

wśród tych, którzy są podlegli Prawu, nie należy widzieć Żydów z urodzenia, lecz tych którzy przyjęli Prawo i go przestrzegają (na przykład tak zwani prozelici). Pozostaje ta sama natomiast celowość tego ponownego poddania się pod Prawo ze strony Pawła: „zdobyć” braci w Chrystusie.

W. 21 jest skupiony wokół tych, którzy żyją „bez Prawa”, czyli jest to werset tematycznie w opozycji do w. 20b (odnoszący się do tych, którzy „są pod Prawem”): sam Paweł, który dopiero co wyraził gotowość ponownego podporządkowania się Prawu, teraz stwierdza, że jest gotowy stać się jak ktoś, kto nie jest pod Prawem! Jak usprawiedliwić taką otwarcie sprzeczną postawę? Jedyna możliwa odpowiedź jest taka: dla Apostoła wszystko jest względne wobec najwyższej wartości, jaką jest dla niego przyłgnięcie do Chrystusa. Różna pozycja, jaką zajmuje wobec Prawa, ma dla Pawła bowiem, jedyny cel, ten, aby „zdobyć” dla Chrystusa braci, jak na to wskazują zdania końcowe, które zamykają obydwa wersety: (w. 20b: „by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem”; w. 21: „by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem”).

Jeszcze inna sprzeczność, dużo trudniejsza do rozwiązania, wynika z konfrontacji dwóch zdań wtrąconych w ww. 20b-21. W pierwszym przypadku Paweł twierdzi, że „w rzeczywistości nie byłem pod Prawem”, to jednak się jemu poddał; w drugim przypadku Apostoł deklaruje, że „nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu”, stał się „jak nie podlegający Prawu”<sup>46</sup>.

Sprzeczność jest wyraźna: z jednej strony Apostoł nie jest „pod Prawem”, z drugiej zaś strony stwierdza, że nie jest wolny od Prawa Bożego, więcej, jest pod Prawem Chrystusa. Jeśli te stwierdzenia odnoszą się do tych samych rzeczywistości, to w żaden sposób nie można zrozumieć wypowiedzi Pawła. Możemy więc zapytać: czy Paweł odnosi się do dwóch różnych typów Prawa. W tym względzie zauważamy, że podczas gdy w w. 21 Prawo jest jasno zdeterminowane poprzez dwa dopełniacze *Θεου*/i *Cristou*, natomiast w w. 20b „prawo” nie posiada żadnych określeń. Wydaje się czymś logicznym założyć, że Paweł nawiązuje tutaj do Prawa Mojżeszowego: temu Prawu nie on uważa, że nie podlega, lecz z tego nie wynika, że obce jest mu Prawo Boże i Prawo Chrystusa, które są czymś innym od Prawa Mojżeszowego. U Pawła to „prawo wiary”, która zbawia (Rz 3,27), „prawo Ducha”, które daje życie i wyzwala od śmierci (Rz 8,2), „prawo miłości”, które nakazuje nosić brzemiona drugich (Ga 6,2).

W. 22 wyraża po raz kolejny cel przemiany Pawła: „Dla słabych stałem się

---

<sup>46</sup>Podobne i enigmatyczne określenie „Prawo Chrystusa” znajduje się również w Ga 6, 2. Szerokie omówienie sensu tego wyrażenia można znaleźć w: C. Pigeon, *“La loi du Christ” en Galates 6, 2*, „Studies in Religion/ Sciences Religieuses” 29/4 (2000), s. 425-438; Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, s. 117-144.

jak słaby, by pozyskać słabych”<sup>47</sup>. Aby wyjaśnić sens takiej „słabości”, można odnieść się do poprzedzającego kontekstu, to znaczy do dyskusji na temat mięsa składanego bożkom na ofiarę, a szczególnie do 8,9 („Bacście jednak, aby to wasze prawo [bycie wolnym] do takiego postępowania nie stało się dla słabych powodem do zgorszenia”): „słabi” to chrześcijanie, których męczą skrupuły, którym należy przyjść z pomocą w praktykowaniu własnej wolności, tak aby nie wzbudzać zgorszenia. Także to jest przykładem, jak *εἰκονία* może doprowadzić do samoograniczenia wobec najwyższej wartości, jaką jest miłość.

W. 22a zamyka się słowami, które również nawiązują do czasownika *κερδαίνω* („aby pozyskać słabych”). Choć więc nie jest to element nowy, kontekst jest inny: w poprzednich zastosowaniach *κερδαίνω* bowiem (por. ww. 19-21) „pozyskanie” było rozumiane w sensie misyjnym (doprowadzić do Chrystusa tych, którzy go jeszcze nie przyjęli), natomiast tutaj odnosi się do osób, które były już włączone do wspólnoty kościelnej. Może wydawać się zbędnym mówienie o „zysku” i dlatego niektórzy interpretują użycie tutaj *κερδαίνω* w sensie „zachować, ustrzec”. Jednak konfrontacja ze słownictwem stosowanym w poprzednim rozdziale wskazuje, że także w środowisku wewnątrzkościelnym pierwotne znaczenie czasownika znajduje swoje uzasadnienie. W 8,11, bowiem zawsze w kontekście sprawy spożywania mięsa ofiarowanego bożkom, stwierdza się, że „słaby”, z powodu wiedzy oddzielonej od miłości, może „się zgubić” („I tak to właśnie «wiedza» twoja sprowadziłaby zgubę na słabego brata, za którego umarł Chrystus!”): wobec tak bardzo konkretnej perspektywy zdolność stania się „słabym dla słabych”, aby nikt się nie stracił, może być ukierunkowaniem na prawdziwą i właściwą „zapłatę”<sup>48</sup>.

W. 22 zamyka się formułą trzyczęściowej rekapitulacji, znaczonej ideą „wszyscy”:

„dla wszystkich (toij pašin)  
stałem się wszystkim (gegona panta),  
aby zbawić za wszelką cenę ocalić niektórych (iħa pantaj tinaj swsw)”.

Bez wątplenia toij pašin pragnie ująć razem wszystkie wymienione wcześniej „kategorie” (Żydzi, ludzie podlegli Prawu, ludzie bez Prawa, słabi) i odwołuje się

<sup>47</sup> Raczej niekoniecznie w Koryncie Paweł miał okazję by stać się słabym dla słabych; być może spotkał w innych miejscach wielokrotnie analogiczne przypadki i przyjął, wobec sumień niecałkowicie wyzwolonych, tę linię postępowania. Wobec wszystkich, w całkowitej wolności, Paweł porzucił swoją wolność, aby dać całkowitą wolność Ewangelii (zob. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 644-648; także: Patoka, *Kim są „słabi” w Kościele korynckim*, s. 109-115).

<sup>48</sup> Podobne zastosowanie czasownika *κερδαίνω* w odniesieniu do braci w wierze mamy u Mt 18,15: „Gdy brat twój zgrzeszy przeciw tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz (εκερδῆσαι) swego brata”.

do w. 19 („stałem się niewolnikiem wszystkich”); *gegona paṅta* natomiast podsumowuje wszystko to, że Paweł stał się dla innych (Żydem dla Żydów, podległym Prawu itd.). Zauważa się jednak wewnątrz w. 22 przejście (*variatio*) od aorystu *egenomhn* (w. 22a: *egenomhn toij asqenesin asqenhj*) do *perfectum* *gegona*, tak aby wskazać na obecność w terażniejszości tego, kim Paweł stał się w przeszłości. Drugie przejście (*variatio*) jest obecne w zdaniu końcowym podsumowującym („żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych”): czasownik *swzw*, „zbawiać” zastąpił czasownik *kerdaṅw*, „pozyskać, zyskać”, aby ukazać ostateczny sens tego, co Paweł dobrowolnie uczynił; naturalnie, użycie pierwszej osoby lp (*iḥa... swsw*, dosł. „abym... [ja] zbawił”) nie burzy chrystologicznej soteriologii Pawłowej: Apostoł pozostaje tylko pośrednikiem spotkania z Chrystusem, który zbawia.

Paweł przyjął więc taktykę służi wobec wszystkich, zarówno Izraelitów, jak i pogan, a celem takiej formy pracy apostołskiej było pozyskanie dla Chrystusa jak najwięcej ludzi. Tak Paweł pojmował swój apostołat i swoją wolność chrześcijańską. Wobec Izraelitów odnosił się ze czcią i szacunkiem do Prawa i zwyczajów Starego Testamentu i wypełniał jego nakazy, aby ich nie zrażać. Do tych praktyk nie był oczywiście zobowiązany (9,20-21a; zob. także Ga 2,19-20a). Przez swój związek z Chrystusem Paweł znalazł się w sytuacji, która stawiała go ponad praktykami Starego Testamentu. W środowiskach pogańskich, którym obce były prawa i praktyki starotestamentowe, a formy życia i sposób myślenia bardzo różniły się od form występujących w środowisku judaistycznym, Paweł nie afiszował się swoimi powiązaniem z judaizmem. W środowiskach greckich odwoływał się do innych zasad i szukał innego sposobu przekazywania Ewangelii (9,21b-22). Tak więc Paweł nie korzystał beztrąsko z wolności, ale dostosowywał się do środowiska, do zewnętrznych zwyczajów wszystkich ludzi. Wszystko to podporządkowane było jednemu celowi: zdobyć ludzi dla Ewangelii, o czym Paweł pisze w w. 23<sup>49</sup>.

W. 23 zamyka sekcję, mającą początek w w. 19, ma charakter podsumowujący: rekapitułuje wcześniejsze czynności (opisane przy użyciu aorystu i *perfectum* *gḡnomai*) wyrażeniem: „Wszystko zaś czynię dla Ewangelii”: warto zauważyć przejście do czasu terażniejszego (*paṅta de poiw*) i wyraźne wskazanie tego, co stanowi cel wszystkiego, całej pracy apostołskiej Pawła, to znaczy – Ewangelii (*dia to euaggelion*); i jeszcze, jak w wersetach poprzednich, również w. 23 mamy zdanie końcowe („by mieć w niej swój udział”), które wyraża nadzieję Apostoła dostąpienia udziału w obietnicach zbawczych, które płyną z samej Ewangelii. Będąc Apostołem, który żyje tylko dla Ewangelii, Paweł jest także wierzącym, który żyje tylko przez Ewangelię. Jego posługa jest miejscem, które Bóg, wzywając do apostołatu, mu przydzielił, aby w nim żył swoją wiarą.

<sup>49</sup> Tak: Czerni, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, s. 124.

Sekcja zamykająca rozdział (ww. 24-27) rozwija metaforę z odniesieniem do sportu<sup>50</sup>, która służy Pawłowi, aby skierować do wspólnoty wezwanie do powściągliwości. Porównanie życia chrześcijańskiego z zawodami sportowymi na stadionie przemawiało do wyobraźni Koryntian, ponieważ starożytny świat grecki uwielbiał sport. Apostoł wymienia dwie popularne konkurencje: biegi i walkę na pięści. Posłużenie się tego rodzaju metaforą jest dowodem przystosowania się Pawła do kultury i obyczajów greckiego Koryntu. Krótkotrwała sława sportowców jest rezultatem wielu wyrzeczeń, ofiar i wysiłków.

Formuła otwarcia ponownie jest pytającym zdaniem retorycznym, w którym przypomina się reguła wszystkich zawodów sportowych: wielu spośród sportowców, mimo starań, nie zdobywa nagrody. Liczą się tylko najlepsi. Ta zasada nie odpowiada życiu chrześcijańskiemu. W życiu chrześcijańskim bowiem każdy wysiłek, każde umartwienie będzie nagrodzone. Paweł przypomina Koryntianom, którzy mieli okazję oglądać zawody sportowe w swoim mieście, że zwycięża ten, kto jest do zawodów dobrze przygotowany (w. 24n). To zresztą sugeruje następane zdanie (οὐτῶν τρεπέτε ἰθα κἀταλαβήτε), które zawiera zwykle stwierdzenie: „Przeto tak biegnijcie, abyście ją [nagrodę] otrzymali”, lecz nagrodę innej natury, która nie jest „wyłączna”, lecz może być współdziałaniem z innymi<sup>51</sup>. Właściwa zachęta odnosi się do „powściągliwości” (ἐγκρατεία), której wierzący muszą być wierni, aby zdobyć nagrodę. Gdy zaś chodzi o naturę nagrody, Paweł stwierdza: „oni, aby zdobyć przemijającą nagrodę, my zaś nieprzemijającą”.

Troska o pozyskanie jak największej liczby słuchaczy dla Ewangelii sprawia, że Paweł porównuje siebie z ambitnymi i mądrymi sportowcami. Porównuje siebie z biegaczami, którzy biorą udział w zawodach i startują tak, by wygrać. Porównuje siebie też z bokserami, którzy umiejętnie zadają ciosy (w. 26). Konsekwencją przyjęcia zleconej misji jest odpowiednie przygotowanie duchowe głosiciela Ewangelii. Chodzi w tym wypadku nie tylko o owocność głoszenia Dobrej Nowiny, ale także o osobiste dobro głosiciela. Paweł sam sobie narzuca wysiłki, których wymaga od innych. Paweł więc „walczy sam ze sobą”. Można pomyśleć o zmęczeniu nadmiernym zadaniem, o trosce, jaką powodują jeszcze ciągle słabe Kościoły (2 Kor 11,28n) i odbierają sen; o pracy fizycznej, którą wykonuje, aby zarobić na własne utrzymanie (4,12; 9,6), o wyrzeczeniach, które zdarza mu się cierpieć (Flp 4,12), być może również o chorobie (2 Kor 12,7), mimo której kontynuuje swoje dzieło. Dlatego, w w. 27 Apostoł dodaje, że powściągliwość jest panowaniem nad własnym ciałem: „poskrwiam moje ciało i biorę je w nie-

<sup>50</sup> R. Garrison, *Paul's Use of the Athlete Metaphor in 1 Corinthians 9*, „Studies in Religion/ Sciences Religieuses” 22 (1993), s. 209-217.

<sup>51</sup> W tym sensie οὐτῶν, wprowadzając analogię, jednocześnie odnosi się tylko do faktu „biegu” (sportowców i chrześcijan), a nie do rodzaju nagrody do osiągnięcia.

wolę”. Czasownik tutaj użyty (doul agwgw/ „uczynić niewolnikiem”) przywołuje edoul wsa z w. 19, i stwarza semantyczną opozycję do tematu wolności rozwinętego w tej perykopie. Jednak ta opozycja semantyczna służy do wyrażenia z większą jasnością paradoksu wolności: człowiek prawdziwie wolny to ten, który jak Apostoł umie stać się sługą innych i umie także panować nad ciałem, aby ono nie panowało nad nim i nie wzięło go w niewolę.

Rozdział zamyka się zdaniem końcowym, podobnym do tego w ww. 19-23, lecz z bardzo ważną różnicą: tam wyrażało cel działań apostoelskich Pawła, jego pragnienie „zyskania” ludzi dla zbawienia, tutaj mamy bardzo wyraźny aspekt osobisty: „[...] abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego”. Innymi słowy, Paweł nie zapomina o tym, że oprócz tego że jest apostołem, uczniem; i życie apostoelskie – cała perykopa w głębi to potwierdza – jest samo w sobie paradoksem: ten, który staje się narzędziem zbawienia dla braci, winien najpierw sam walczyć o to, aby dobiec do końca, zachowując wierność!

## PODSUMOWANIE

Wartość wolności, wymagania wolności (w liczbie mnogiej) są przedmiotem zainteresowania wielu współczesnych. Próbując odkryć to, czym jest autentyczna wolność chrześcijańska i chcąc wskazać sposób jej przeżywania, wydaje się pomocne odwołanie do św. Pawła, którego słusznie nazywa się apostołem chrześcijańskiej wolności chrześcijańskiej. Analizując 1 Kor 9, odnieśliśmy się do wolności nauczanej i przeżywanej przez Apostoła Pawła, która ciągle stanowi wezwanie dla współczesnego człowieka. Przypomnieliśmy sobie wyjaśnienia Apostoła o wolności chrześcijańskiej, a szczególnie doświadczenie wolności, jakie on sam przeżył. Jego osobowość, jego doktryna i jego przykład stanowią idealną pomoc dla poszukiwań nowych wyrażeń prawdziwej wolności chrześcijańskiej. Jesteśmy zaproszeni, by we współczesnym świecie żyć jako ludzie i chrześcijanie wolni. Przykład Pawła nie jest do powielenia: byłoby to zaprzeczeniem wolności! Jego życie, jako człowieka wolnego, traktujemy jako wyzwanie.

Wezwanie do głoszenia Dobrej Nowiny Paweł przyjął w czasie swojego nieoczekiwanego spotkania z Chrystusem pod Damaszkiem. Owocem przekonania, że to sam Chrystus powołał go do głoszenia Jego Ewangelii w Koryncie, stała się wewnętrzna wolność. Wolność ta wyrażała się przede wszystkim w tym, że Apostoł był spokojny o owoce swojej działalności. On starał się być „wiernym szafarzem tajemnic Bożych” (9,17), pozostawiając Bogu troskę o owocność jego apostołowania i wzrost zakładanego Kościoła.

Szczegółowa analiza tekstu 1 Kor 9 pozwoliła zrozumieć sposób, poprzez który Paweł, zaczynając od obrony własnych praw apostołskich, dochodzi do deklaracji, że nie pragnie, aby mu służyono. Punktem kluczowym tej złożonej argumentacji jest przejście od stwierdzenia absolutnego braku praw wobec Pana, do deklaracji podjęcia rezygnacji z praw, które przysługiwałyby mu ze strony wspólnoty. Ale dlaczego Apostoł mówi o braku praw wobec Boga, gdy podejmuje się rezygnacji z praw wobec Kościoła?

Pierwsza motywacja znajduje się w w. 12b: „zносimy wszystko, byle nie stawiać żadnych przeszkód Ewangelii Chrystusowej”. Wybór, aby nie stać się ciężarem utrzymania przez wspólnotę, jak widzimy, jest uzasadniony tym, aby nie stawiać żadnej „przeszkody” (εγκοπή) dla Ewangelii. To stwierdzenie przywołuje wcześniejsze, już zresztą przypomniane, z 1 Kor 8,9: „Bacząc jednak, aby to wasze prawo *do takiego postępowania* nie stało się dla słabych powodem do zgorznięcia”. Bliskość tych dwóch wersetów tkwi w tym, że obydwa mówią o wielkiej trosce, aby wykorzystanie własnej wolności nie przekształciło się w „przeszkodę – zgorznięcie”<sup>52</sup>, lecz podczas gdy w 9,12 chodzi o przeszkodę Ewangelii, w 8,9 narażeni mogą zostać „słabi”. Jednak stać się przeszkodą dla odbiorców Ewangelii oznacza nie co innego jak stać się przeszkodą dla samej Ewangelii. Ewangelia, jeśli bowiem trafi na serca słuchacza źle nastawionego, może stracić swoją moc przekonywania! To sprawia, że oba fragmenty są ze sobą ściśle powiązane: w 9,12 stwierdza się, że odrzucenie z praw do utrzymania ma na celu niestwarzanie przeszkody dla Ewangelii, lecz tego rodzaju przeszkoda – w świetle 8,9 – winna być rozumiana jako efekt przeszkody stojącej przed ludźmi. Mówiąc krótko, według Pawła, ewentualna sprawa utrzymania ze strony wspólnoty może doprowadzić niektórych do myślenia, że głównym motywem całej wielkiej pracy ewangelizacyjnej jest chęć zysku i głód zapłaty. Takie „podejrzanie” niewątpliwie uczyniłoby słuchaczy mniej gotowymi do przyjęcia Ewangelii, i mogłoby zrodzić brak ufności i wiarygodności wobec samej Ewangelii. Bezinteresowność posługi Pawła jest niczym innym jak odzwierciedleniem darmości zbawienia, które stanowi centrum jego przepowiadania<sup>53</sup>: życie Apostoła w ten sposób samo staje się orędziem i doskonałym potwierdzeniem, że wierzy w to, co głosi.

Zauważyliśmy na początku, że rozdział może być podzielony na dwie główne części (1-18; 19-27) na podstawie kryterium leksykalnego. Ta struktura jest potwierdzona także na płaszczyźnie tematycznej, dlatego – jak widzieliśmy – pierwsza część rozwija temat apostołatu, podczas gdy druga zatrzymuje się na

<sup>52</sup> Warto zauważyć wspólne rdzenie pomiędzy εγκοπή, (9,12) i προσκομμα (8,9) i obydwa leksemy pochodzą *dall'unione di una preposizione con il verbo kopw*.

<sup>53</sup> Interesujące jest to, że Paweł używa tego samego przysłówka *dwrean*, aby wyrazić te dwie formy bezinteresowności: darmość zbawienia ze ofiarowanego przez Boga (Rz 3,24) i to, że Apostoł bezinteresownie ewangelizuje (2 Kor 11, 7); por. również Mt 10,8.

idei wolności. Widoczny jest jednak brak proporcji pomiędzy dwoma częściami: przestrzeń poświęcona sprawie apostołatu jest dużo szersza od tej poświęconej tematowi wolności. Nie chodzi oczywiście o zwykły element literacki, lecz o strukturę, która odzwierciedla zamysł teologiczny Pawła. Wolność bowiem nie jest pojmowana jako wartość „autonomiczna”, lecz w odniesieniu do wymagań miłości (por. 1 Kor 8) i wyznaczonego celu, aby „pozyskać” ludzi dla zbawienia.

Paweł, aby przekazać wspólnocie własne przesłanie, posłużył się dwustowem: „apostoł” – „wolny”: w trakcie lektury 1 Kor pojęcia apostołatu i wolności są przedmiotem stopniowej precyzacji semantycznej. Na początku apostoł jest ukazany przede wszystkim jako podmiot praw, lecz stopniowo wyłania się inny obraz: apostoł jest tym, który potrafi podporządkować własną wolność służbie dla innych i zrezygnować z własnych, przysługujących mu praw w imię miłości. Wolność, konsekwentnie, nie jawi się jako absolutna „autonomia” jednostki wobec innych, lecz takim stanem, który pozwala uczynić z siebie dar dla innych: nie chodzi tyle w życiu chrześcijanina, aby być „wolnym od”, lecz aby być „wolnym do”. W tym sensie jest możliwy paradoks Pawłowy, a więc wolność, która staje się służbą, „niewolą” (w. 19: „Tak więc nie zależąc od nikogo [dosł. będąc wolnym], stałem się niewolnikiem wszystkich”): zresztą tylko człowiek prawdziwie wolny, to znaczy niczym nieskrępowany i niczym nieuwarunkowany, może, podobnie jak Paweł, stać się „wszystkim dla wszystkich” w perspektywie ich zbawienia.

Ta relacja pomiędzy wolnością i niewolą staje się bardziej zrozumiała w metaforach sportowych w ww. 24-27. Wolność sportowca tkwi w wyborze celu, jaki pragnie osiągnąć, lecz raz dokonany wybór spontanicznie narzuca pewne „warunki”. Również Paweł dobrowolnie wybrał własny cel, to znaczy swoje i innych zbawienie: niewola, której się poddaje, ma wymiar „instrumentalny”, aby osiągnąć cel, jest warunkiem, aby upragnionej nagrody nie stracić.

Potwierdzenie wolności stanowi główny punkt całego rozdziału 9, lecz argumentacja służy określeniu tej wolności jako dyspozycyjności, aby stać się sługami; jednak w tym „staniu się sługą wszystkich” wolność nie zostaje zanegowana, lecz zostaje ukazana w swoim najwyższym stopniu, gdyż tylko ktoś, kto jest wolny od siebie samego i od innych uwarunkowań zewnętrznych może dobrowolnie oddać się na służbę braciom, i to na dodatek bezinteresownie!

Ukazane aspekty pozwalają lepiej docenić funkcje 1 Kor 9 w łączności z problemem spożywania mięsa składanego w ofierze bożkom, omówionego w rozdziale wcześniejszym. Z tego kontekstu wynika jasna norma zachowania: żyć w pełni otrzymaną wolnością, zachowując jednak we wszystkim prymat miłości. Norma ta znajduje wspaniałe odbicie w postawie i życiu Pawła: potrafił on „odczytać” własną tożsamość apostołską, nie jako źródło praw i prerogatyw, lecz jako bezinteresowną „służbę” dla dobra wspólnoty. Paweł, będąc apostołem Chrystusa, nie postawił w centrum samego siebie, lecz „innego, drugiego”, gdyż „sługa” to ten,



którego istnienie jest dla innych, dla drugih. Dokonując takiego wyboru, z całą pewnością uczynił coś sprzecznego z panującą logiką, ale w ten sposób jego życie stało się wyzwaniem dla wspólnoty Koryntu, ukazując, że niekorzystanie z pewnych przysługujących praw, nie osłabia chrześcijanina, a wprost przeciwnie, staje się wezwaniem do ewangelicznej doskonałości.

## COMPENDIO

### *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*

Il messaggio del capitolo 9 della Prima lettera ai Corinzi può essere compreso pienamente soltanto all'interno del suo contesto letterario. 1Cor 9, infatti, si presenta come una risposta alla nota questione degli „idolotiti” che agitava la comunità di Corinto e che è al centro del capitolo precedente. L'è Paolo aveva già risposto al problema dal punto di vista teorico, affermando con chiarezza che il consumo della carne immolata agli idoli *oggettivamente* non rappresenta un problema per i Cristiani, ma deve essere attentamente valutato tenendo conto della debolezza di alcuni fratelli. L'Apostolo afferma, che pur godendo di piena libertà, i discepoli di Cristo devono saper rinunciare *all'esercizio* dei propri diritti quando sia in pericolo la salvezza dei fratelli. Il cap. 9 si pone sulla linea già tracciata, offrendo l'esempio pratico della vita di Paolo, il quale ha scelto di comunicare il proprio messaggio servendosi del binomio „apostolo” – „libero”. L'apostolo è presentato soprattutto come soggetto di diritti, ma gradualmente se ne delinea un'immagine differente: l'apostolo è colui che sa mettere la propria libertà a servizio degli altri e rinunciare ai propri diritti in nome della carità. La libertà, di conseguenza, non appare un'assoluta „autonomia” dell'individuo rispetto agli altri, ma la condizione stessa che permette il dono di sé ai fratelli: non si tratta tanto di essere „liberi *da*”, ma di essere „liberi *per*”. In questo senso è possibile il paradosso paolino di una libertà che si fa servizio, „schiavitù” (v. 19: „pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti”): del resto solo un uomo profondamente libero, cioè privo di condizionamenti, potrebbe, come Paolo, farsi „tutto a tutti” in vista della loro salvezza.

Słowa kluczowe: bezinteresowność, służba, apostołskość