



Hymn o Chrystusie (Flp 2,6-11)

PIOTR KASIŁOWSKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

Hymn o Chrystusie (Flp 2,6-11) ma na celu ukazać chrześcijanom środki do osiągnięcia jedności we wspólnocie, a są nimi pokora i poddanie się sobie nawzajem¹. Jako tekst przed-Pawłowy został włączony do Listu do Filipian, dobrze jednak harmonizuje z jego kontekstem². Ma charakter poetycki, jak inne fragmenty Nowego Testamentu (J 1,1-18; Ef 2,14-16; Kol 1,15-20; 1Tm 3,16; 2Tm 2,11-13; Tt 3,4-7; 1P 3,18-22). Występują w nim różnice w stosunku do idei teologicznych Pawła, dla którego charakterystyczne jest łączenie krzyża i zmartwychwstania i mówienie o Chrystusie, Panu Kościoła. Hymn ma swoje *Sitz im Leben* w życiu Chrystusa i jak inne hymny chrystologiczne podejmuje temat Jego preegzystencji, wcieleń i wywyższenia³. Jest inspirowany przez relacje naocznych świadków, którzy oglądali Chwałę Chrystusa na Górze Przemienienia. Zbudowany na schemacie: uniżenie – wywyższenie nie mówi o zbawieniu i brak w nim wyrażenia *hyper hemon*⁴. Mógł być skomponowany do celów liturgicznych,

¹ Carolyn Osiek, *Philippians. Philemon* (Nashville: Abingdon Press, 2000), 55; Camille Focant, „La portée de la formule *to einai isa theo* en PH 2.6”, *New Testament Studies* 62, nr 2 (2016): 279 zauważa, że tekst jest uznawany za hymn, tekst katechetyczny, mądrościowy, pochwałę (*egkomion*), przykład (*paradeigma*). Sam traktuje go jako pochwałę w języku poetyckim, będącą przykładem.

² Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961), 13.

³ Mary Ann Getty, *Philippians and Philemon*, NTM 14 (Dublin: Veritas Publications, 1980), 27; Ralph. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2: 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship* SNTS.MS (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), viii: „The centre of gravity of this carmen Christi is the proclamation of Christ’s lordship over all cosmic forces”.

⁴ Joachim Gnilka, *La lettera ai Filippesi* (Brescia: Paideia Editrice, 1972), 231.

celebracji chrztu lub eucharystii. W naszych analizach odwołujemy się do tekstów biblijnych, które wydają się pomagać w rozumieniu tego hymnu. Nie twierdzimy, że istnieje bezpośrednia zależność między tymi tekstami, czy też że znamy źródło hymnu, lecz wskazując na podobne motywy, mamy nadzieję rozjaśnić logikę tekstu⁵.

Flp 2,4 μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι.

5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,

7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

καὶ σχήματι ἐὼς ῥεθεῖς ὡς ἄνθρωπος

8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπέρῴψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα

τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα,

10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων

11 καὶ πάντα γλώσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

Flp 2,4 Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich!

5 To dążenie niech was ożywia.

Ono też było w Chrystusie Jezusie,

6 który istniejąc w postaci Bożej nie miał podejścia zaborczego do bycia na równi z Bogiem,

7 lecz огоłocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się na podobieństwo ludzi, A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka

8 unizył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej.

9 Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię,

10 aby na imię Jezusa każde kolano się zgięło istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych.

11 I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM – ku chwale Boga Ojca.

⁵ Stephen E. Fowl, *Philippians* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2005), 117: „... it is not necessary to provide a precise conceptual background to this or any other passage in order to understand it. Indeed, useful parallel texts can be suggested only on the fairly substantial understanding of this passage”.

1. Kontekst hymnu

W Flp 2,4 Paweł domaga się altruistycznej postawy od chrześcijan: „Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugih”. Jest to ogólna, zawsze aktualna, zasada. Zostaje ona zilustrowana przez życie Chrystusa, który nie przyszedł, by mu służyto, lecz by zbawić ludzi (Mk 10,45). Fragment Flp 2,5 rozumiemy jako dwa zdania, ponieważ w tekstach Pawła *touto* nie występuje razem z zaimkiem względnym *ho*, a w Nowym Testamencie taka zależność jest rzadkością. Pierwsze zdanie brzmi: „To myślcie w was” (*touto phroneite en hymin*) i nawiązuje do poprzedniego stwierdzenia: „Miejcie na oku sprawy drugih”. Drugi równoważnik zdania brzmi: „Co i w Chrystusie Jezusie” (*ho kai en Christo Iesou*)⁶. Czasownik *phronein* wskazuje na duchowe życie, bo oznacza: „myśleć”, „mniemać”, „żyć sobie”, „mieć uczucia”, „mieć na uwadze”, „rozważać”. Wyrażenie *en hymin* oznacza: „w was”, „we wnętrzu” lub „między wami”⁷. Wyrażenie „w Chrystusie Jezusie” może być sparafrazowane – „jak przystało na chrześcijan”, bo mają oni specyficzną kulturę i sposób bycia; może jednak wskazywać na relację wewnętrzną wierzących z Chrystusem, jak w Ga 2,20: „Żyje we mnie Chrystus”. Chrystus nie jest tylko wzorem pozostającym na zewnątrz, a życie chrześcijańskie nie jest nigdy owocem wysiłku własnej woli, lecz wynikiem współdziałania człowieka z łaską. Wskazuje się więc na dążenia powodowane poznaniem Chrystusa, którego życie duchowe jest scharakteryzowane przez „dar”. Pragnął On zbawienia innych i takie ma być, kształtowane Jego mocą, życie duchowe chrześcijan.

2. Postać Boża (2,6)

Przedmiotem refleksji teologicznej w hymnie jest historyczna postać Jezusa Chrystusa, którą znamy ze świadectwa apostołskiego. Pierwsza część mówi o działaniu Jezusa (2,6-8), druga o działaniu Boga (2,9-11). Hymn jest włączony do listu przez zaimek *hos*, który odsyła do poprzedniego kontekstu, gdzie Jezus był ukazany Filipianom jako przykład (por. Kol 1,15; 1Tm 3,16; Hbr 1,3). Jako samodzielny tekst musiał zaczynać się imieniem Jezus. W 2,6 mowa jest o boskiej preegzystencji Chrystusa⁸. Ten

⁶ Trzeba w nim uzupełnić czasownik ad sensum (*en, ephronethe*). Martin, *Carmen Christi*, 70. Według innej interpretacji: zaimek względny *ho* podejmuje zaimek wskazujący *touto*: „To myślcie, co i w Chrystusie”.

⁷ Marvin R. Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1922), 57.

⁸ Augustyn Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, kome-*

stan określa czasownik *hyparcho* – „być”, „istnieć” użyty w formie imiesłowu czasu teraźniejszego. Jest on równoznaczny z czasownikiem *eimi* – „być”, jednak akcentuje „istnienie od początku” lub „poprzednio”, z podkreśleniem „bycia z natury”. Wskazuje na stan trwały, co jest kontrastem do „stawania się”, o którym mowa w w. 7. Zostaje podkreślona trwałość bytowania, bycie rzeczywiste. Istniejąc w pewien sposób, nie przestaje się takim być, gdy „staje się” jeszcze czymś nowym⁹. Bóstwo Chrystusa jest wyrażone przez formułę: *en morphe theou* („w postaci Boga”). *Morphe* jest terminem filozoficznym, który wpłynął w jakiś sposób na język popularny. Oznacza „formę”, trwały i niezmienny sposób bytowania. Jednocześnie przywołuje zewnętrzny przejaw, coś widzialnego i dostrzegalnego, co ukazuje najgłębszą istotę jakiegoś bytu¹⁰. Pojęcie jest bliskie „naturze”, lecz nie jest z nią identyczne¹¹. Termin występuje u Homera, gdzie oznacza „postać”, „zewnętrzny wygląd”; u Platona jest łączony z rzeczywistością boską, by mówić o sposobie manifestowania się bóstwa ludziom¹²; u Arystotelesa pojawia się w zestawieniu z „materią” (*hyle*); Filon mówi o „postaci ludzkiej” (*anthropeia morphe*). Wyrażenie *morphe theou* pojawia się w języku mitycznym, gdy jest mowa o bogach, którzy ukazują się ludziom, przyjmując różne postaci, najczęściej postać ludzką. W Starym Testamencie nie ma opisów Bożej postaci. Pojawiają się natomiast teoforyczne motywy: obłok, ogień, dym, wichur, mówiące o obecności JHWH (Rdz 15,17). W Nowym Testamencie *morphe* występuje tylko w Mk 16,12

tarz, PŚNT 8 (Poznań: Pallottinum, 1962), 113. Jan Flis, *List do Filipian*, NKBNT, XI (Częstochowa: Wyd. Edycja św. Pawła, 2011), 236.

- ⁹ William Barclay, *List do Filipian* (Warszawa: Wydawnictwo „Słowo Prawdy”, 1984), 54: *hyparchein* „opisuje to, czym człowiek jest w swojej istocie, co się w nim nie zmienia, co posiada on w niepowtarzalny sposób i ponadto taki, że nie może mu być zabrane”. Focant, „La portée de la formule *to einai isa theo* en PH 2.6”, 282.
- ¹⁰ Por. Osiek, *Philippians. Philemon*, 60: „Form expresses something of the reality it presents”; Fowl, *Philippians*, 91; Martin, *Carmen Christi*, 103: „The visible form which is characteristic of the object under consideration”; Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, 113.
- ¹¹ Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, 205. Martin, *Carmen Christi*, 101: „Lightfoot’s conclusion is clearly stated: ... the possession of the *morphe* involves participation in the *ousia*”; 102: „M.R. Vincent ...reaches a conclusion...: »to say that he was *en morphe Theou* is to say that he existed before his incarnation as essentially one with God«”.
- ¹² Pierre Grelot, „En Morphe Theou »Yparchon«”, *Revue Thomiste* 98, nr 4 (1998): 631, „Si on se réfère à l’usage du mot dans le texte de Platon, la ‘forme’ ne désigne pas la nature proprement dite, mais la façon dont la divinité se manifeste aux hommes”.

(*en hetera morphe*); 11 razy spotykamy wyrazy oparte na rdzeniu *morph*, w tym 6 form czasownikowych (Mt 17,2; Mk 9,2; Rz 12,2; 2Kor 3,18; Ga 4,19; Flp 3,10), 2 razy termin *morphosis* (Rz 2,20, Tm 3,5), dwa razy formę przymiotnikową *symmorphos* (Rz 8,29; Flp 3,21)¹³. W naszym zdaniu *morphe* jest dookreślone przez *theou*: mowa jest o istnieniu w „formie Boga”. Przyimek *en* „nie pasuje do wyłącznie zewnętrznie rozumianej postaci”¹⁴. Postać „można mieć”, tutaj jednak mowa jest o „byciu w postaci”. Ponieważ rzeczownik *morphe* przywołuje istotę i jej ogład, wyrażenie „postać Boża” wskazuje na Bożą postać Chrystusa preegzystującego i wcielonego¹⁵. Nie chodzi tylko o stwierdzenie bóstwa i równości z Ojcem, lecz o zwrócenie uwagi na chwałę, obiektywne przedstawianie się na zewnątrz – preegzystujący Chrystus ukazywał się na zewnątrz jako Bóg. Miał postać Boga, nie istniał w innej postaci, tylko boskiej¹⁶.

Należy zauważyć różnicę między *morphe*, *doksa*, *ousia*, *physis*. Termin *doksa* jest używany częściej i w sposób bardziej zróżnicowany¹⁷. W Starym Testamencie pojawia się w teofaniach: to splendor Boga, manifestacja boskich przymiotów i doskonałości, zewnętrzne ukazanie się obecności i majestatu Boga, objawienie Jego mocy i natury w stworzeniu

¹³ Flis, *List do Filipian*, 237-238.

¹⁴ Tamże, 238.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Propozycje interpretacji terminu *morphe*: 1. Termin *morphe* nawiązuje do terminu *eikon* („obraz”), por. Rdz 1,26; Rdz 3,1-5. W Rdz mowa jest o stworzeniu człowieka na obraz Boga i o kuszeniu, by być jak Bóg (LXX *hos theoi*). Chrystus, drugi Adam, nie usiłował zachować stanu równego Bogu, nie usiłował tego stanu zdobyć. 2. Termin *morphe* jest równoznaczny z terminem *doksa* („chwała”). Preegzystujący Chrystus przebywał w chwale Ojca. O chwale Boga mowa jest często w ST (Wj 16,10; Kpł 9,6). W J 17,5 Jezus modli się o chwałę: „otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał”. 3. Termin *morphe* można rozumieć jako „sposób istnienia”. Istnienie Chrystusa było Bożym sposobem istnienia. 4. Termin *morphe* oznacza „uwarunkowanie”, „status”, „stan”. Chrystus „znajdował się względem Boga w nadzwyczajnym stanie posiadania Bożego życia i jedności z Bogiem”. Zdecydował się jednak na przyjęcie ludzkich uwarunkowań (Flis, *List do Filipian*, 236-237).

¹⁷ Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, 82; Martin, *Carmen Christi*, 110-111 przytacza określenie chwały Boga: „A kind of totality of qualities which make up his divine power; it has close affinities with the holiness which is of the nature of deity and it is a visible extension for the purpose of manifesting holiness to men”. U proroka Ezechiela chwała Boża nie jest tylko manifestacją Boga w konkretnej formie, w takich fenomenach jak ogień, trzęsienie ziemi, obłok, lecz utożsamia się z Bogiem.

i odkupieniu, promieniowanie boskiego bycia: „Chwała Boga ukazała się wszystkim ludziom (Kpł 9,23)¹⁸; „Następnie zaprowadził mnie przez bramę północną ku przedniej stronie świątyni i spojrzałem: oto chwała Pańska napełniła świątynię Pańską, i padłem na twarz” (Ez 44,4). Chwała jest wyrazem wewnętrznej istoty Boga, który jest „miłosierny, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34,6). O chwale można powiedzieć, że jest w *morphe*, lecz nie jest *morphe*, które łączy się z wewnętrzną istotą Boga. *Morphe* z kolei jest wyrazem *ousia*, nie będąc jednak identyczne z *ousia* i *physis*¹⁹. Jezus w życiu ziemskim nie pozbawia się istoty Bożej (*ousia theou*), boskiej natury, chociaż przyjmuje postać sługi (*morphe doulou*)²⁰. *Morphe theou* jest użyte w hymnie na oznaczenie tożsamości Chrystusa jako Syna Bożego, jako godny Boga sposób bytowania, objawiający się na zewnątrz, w tym chwałę zewnętrzną odpowiadającą Bogu. „Postać Boga” nie oznacza czegoś innego niż Bóg, mniejszego od Boga, jak chwała nie jest mniejsza od Boga i inna niż On sam²¹. Wyrażenie to pozawala jednak na odróżnienie „istniejącego w formie Bożej” i Boga Ojca, jako dwóch Osób. Jezus nie jest oddzielnym, drugim bogiem, jak to pokazuje ostatnie zdanie hymnu, gdzie jest mowa o adoracji Jezusa, która jest adoracją Boga „ku chwale Boga Ojca”. Hymn stwierdza istnienie Chrystusa równe w istocie z Bogiem. Dalej w hymnie spotkamy paralelne do *morphe theou* wyrażenie „postać sługi” (*morphe doulou*), w którym termin *doulos* ma tę samą pozycję co *theos*. Termin *theos* jednak wskazuje na byt substancjalny, a *doulos* na funkcję postaci: sługą może być anioł, człowiek, nawet Pan (Łk 12,37: „Pan będzie im służywał”). Tak więc mówienie o *morphe theou* to wskazywanie nie na pozycję Chrystusa, nie na funkcję, na bliskość do Boga, lecz na bóstwo.

W Nowym Testamencie spotykamy termin *morphe* w tekście o Przemienieniu Jezusa²². Marek wyjaśnia ten termin, mówiąc o szatach lśniąco białych, których nie można uczynić na ziemi (Mk 9,3); Mateusz mówi

¹⁸ G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2009), 136.

¹⁹ Barclay, *List do Filipian*, 54; Joseph Barber Lightfoot, *Philippians* (London: Macmillan, 1891), 110: „The possession of the *morphe* involves participation in the *ousia* also: for *morphe* implies not the external accidents but the essential attributes”.

²⁰ Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, 83.

²¹ Hansen, *The Letter to the Philippians*, 138.

²² Lightfoot, *Philippians*, 131: „Yet I think it will be felt at once that in the account of the transfiguration *metaschematidzesthai* would have been out of place and that *metamorphousthai* alone is adequate to express the completeness and significance of the change (Matt. xvii.2, Mark ix. 2)”.

o twarzy Jezusa jaśniejącej jak słońce (17,2), co oznacza, że z terminem jest łączony element światła, wskazujący na chwałę. Gdy w Flp 3,21 mówi się o przemienieniu eschatologicznym ludzi, pojawia się temat *morphe*, bo występuje przymiotnik *symmorphon*, i termin „chwała”, który wskazuje na zewnętrzne objawienie wewnętrznej istoty: „...który p r z e k s z t a ł c i i nasze ciało poniżone, na podobne do swego c h w a l e b n e g o ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować”. W wyrażeniu *morphe theou* zakładać trzeba element zewnętrzny (chwałę Boga) i wewnętrzną treść bytu (co nazywamy boską naturą). Nalega się na element zewnętrzny, poznawalny, bo to pasuje do tematyki hymnu. Istoty nie można zmienić, może się ona jednak przejawiać na zewnątrz w różny sposób. Analogią jest sytuacja człowieka, który może się różnie ubrać, w sposób bardziej odpowiedni czy mniej, co nie zmienia jego tożsamości. Jezus egzystował na sposób chwalebny, bo istniał w „postaci Bożej”, którą charakteryzuje chwała. Można jednak „być na równi z Bogiem” i nie „egzystować” w sposób chwalebny – jak to wynika z życia Słowa Wcielonego, o czym mowa w dalszej części hymnu, gdy wspomina się ukrzyżowanie.

Przy analizie terminu *morphe* trzeba także zaznaczyć, że wskazuje on na obiektywną sytuację, a nie subiektywne przeżycie. Z czymś innym spotykamy się w opisie kroczenia Jezusa po jeziorze, gdy ewangelista Marek stwierdza, że uczniom wydawało się, iż widzą zjawę (*phantasma* – Mk 6,49). Nie ma tu mowy o obiektywnej przemianie, dokonującej się w Jezusie, lecz o percepcji uczniów, ich wyobraźni, subiektywnych domysłach, które dyktowały błędne poglądy. W użyciu terminu *morphe* należy upatrywać wskazania na obiektywną rzeczywistość, która może być poznawalna przez człowieka, jednak nie jest przez niego projektowana. Tak było w czasie przemienienia Jezusa, gdy nastąpiła realna przemiana „postaci” Jezusa, niezależnie od subiektywnych przeżyć uczniów (Mk 9,2).

Zauważmy w końcu, że w hymnie najpierw mowa jest o *morphe theou*, a później następuje odniesienie się do człowieczeństwa Chrystusa w wyrażeniach: *morphe doulou* („postać sługi”), „podobny do ludzi”, „w zewnętrznym przejawie... jak człowiek”, „uniżyć”, „śmierć na krzyżu”²³. Natomiast w Ewangeliach spotykamy się najpierw ze świadectwem apostołskim o „człowieczeństwie” Jezusa, a dopiero później ze świadectwem o „postaci boskiej” Jezusa (przemienienie w Ewangelii Marka). Mówienie o *morphe theou* to wypowiedanie się o bóstwie Jezusa w kontekście procesu poznawania Jezusa w historii zbawienia. Wyrażenie „postać [*morphe*] Boża” jest sposobem mówienia o Przegzystującym z naszego punktu widzenia, czyli odnosząc się do aktu poznania i do faktu, że ludzie poznawali Chrystusa przez człowieczeństwo (p o s t a ć l u d z k ą) na sposób zmysłowo-ro-

²³ Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, 80.

zumowy, a Jego bóstwo przez wiarę. Poznanie człowieka sięga płycej lub głębiej, a do istoty dociera on przez zewnętrznie przejawianie się bytu, poznaje postać, a istotę przez postać. Postać może być zgodna z istotą, lecz może być nieadekwatna do niej. Preegzystujący miał postać adekwatną do istoty Bożej, nie była ona zewnętrzna w stosunku do niej. Utożsamiała się ze sposobem istnienia, mocą boską, substancją, esencją. Działalność Jezusa w historii zbawienia dokonuje się natomiast w „postaci sługi”, co jest wynikiem *kenozy*²⁴. W Starym Testamencie mowa jest o doświadczeniu chwały Pana, które jest porażające – ludzie w kontakcie z Jezusem historycznym, poza górą Przemienienia, nie byli świadkami „postaci Bożej”²⁵.

3. Bóstwo jako rzeczywistość daru

Chrystus, istniejąc w postaci Bożej, nie uznał za *harpagmos* („rabunek”) „bycia na równi z Bogiem”²⁶. Czasownik *hegeomai* oznacza: „oceniać”, „uznawać”, „uważać coś za coś” i wskazuje na aktywność intelektualną, rozważanie, decyzję, duchowe nastawienie woli i umysłu. Występuje nawiązanie do początku tekstu, gdzie pojawił się czasownik *phroneo* („myśleć”, „sądzić”, „mniemać”, „uważać”, „być usposobionym”). Przedmiot rozważań jest określony słowami: „bycie na równi z Bogiem”²⁷. Przymiotnik *ison* w rodzaju nijakim *isa* (acc. pl. neutr.) służy jako przysłówek. „Równość” to pojęcie abstrakcyjne, nie nawiązujące do zewnętrznego wyglądu, lecz do obiektywnego faktu. Zakłada się odrębność i porównanie. „Bycie na równi z Bogiem” – można powiedzieć – „ma swoje prawa”, należność, odpowiedni sposób bytowania, bycia traktowanym i roszczenia. Jest to inne określenie bóstwa Chrystusa niż „postać Boża”. *Morphe* przywołuje zewnętrzne przejawy bóstwa, wskazujące na jego najgłębszą istotę, zapowiada temat objawiania się bóstwa człowiekowi, poznawania bóstwa

²⁴ Tamże, 84.

²⁵ Także po zmartwychwstaniu a przed wniebowstąpieniem chwała Jezusa „pozostawała jeszcze zakryta pod postacią zwyczajnego człowieczeństwa”; *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* (Kielce: Jedność, 2005), nr 132.

²⁶ Niektórzy proponują uznać wyrażenie *harpagmon hegeisthai* jako przysłowiowe i tłumacza: „skorzystać ze sposobności”. W kontekście jednak pojawiają się czasowniki, które wskazują na intelektualne rozważanie: *phronein*, *hegeomai*, opisujące życie zarówno chrześcijan, jak i Chrystusa. Element duchowej konsyderacji i decyzji, wydaje się istotny, co nie dochodzi do głosu w wyrażeniu „skorzystać ze sposobności”; por. Martin, *Carmen Christi*, 143-144.

²⁷ J 5,18 *ison heauton poion to theo*.

przez chwałę. Wyrażenie „bycie na równi z Bogiem” wprowadza temat równości z osobą – Bogiem (*isa theo*)²⁸. To jest idea intelektualna, a nie forma, którą się poznaje. Wyrażenie jest ogólne, odnosi się do osoby Boga. Nie specyfikuje się aspektu równości, nie mówi o statusie, ważności, pozycji. Jednocześnie wskazuje się na bóstwo Chrystusa bez użycia terminu „Bóg”, przez co nie wprowadza się idei dwóch bogów. Przedmiotem konsyderacji Chrystusa nie była „postać Boża” lecz „bycie na równi z Bogiem”. „Bycie na równi” z Bogiem podlega ocenie i refleksji Chrystusa, bo tego nie można się pozbawić bez popadnięcia w sprzeczność, a „formę” można zmienić (przemienienie Jezusa)²⁹. Hymn stwierdza, że Chrystus „bycia na równi z Bogiem” nie uznał za *harpagmos*. Najogólniej można powiedzieć, że wyklucza się z rozważań Chrystusa dotyczących Jego bóstwa motywy określany przez ten termin. Rzeczownik *harpagmos*, *nomen actionis* od czasownika *harpadzein* („porywać”, „łupić”) ma znaczenie aktywne – chodzi o rabunek, plądrowanie, porwanie, zagrabienie, wyrwanie (znaczenie czynne, zgodne z końcówką *-mos*). Nie występuje gdzie indziej w Nowym Testamencie i LXX, a w grece świeckiej rzadko. Pokrewny termin *harpagma* (*atos*, *to*) oznacza „zdobycz”, „łup”, który zazdrośnie się strzeże i nie wypuszcza z rąk³⁰. Przyjmujemy znaczenie czynne dla terminu *harpagmos* występującego w hymnie, ze względu na pierwszego Adama i jego sposób reagowania na propozycję „stania się jak bogowie”³¹. Chrystus nie uznał „bycia na równi z Bogiem” za zawłaszczenie, zagrabienie, rabunek, porwanie. Chodzi o „czynność”, a nie „rzecz” (*res*). Rabunek to bezprawne zabieranie cudzej własności w celu przywłaszczenia, zabranie siłą, zabór, by traktować coś jako swoje, o czym się samemu decyduje, co ma stać się własnością, do czego inni nie mają dostępu, co jest zazdrośnie strzeżone. To traktowanie dobra w sposób egoistyczny, zamknięcie się na innych, odizolowane od nich, co pozwala nad innymi panować i ich zniewalać. Nie

²⁸ Błędne jest stwierdzenie Osiek, *Philippians. Philemon*, 61: „It is not a metaphysical but a social statement”. Taka alternatywa jest wydumana. Idzie za nią Focant, „La portée de la formule *to einai isa theo* en PH 2.6”, 286.

²⁹ Relację ludzi do Boga określa się przez „podobieństwo” i „obraz”. Ludzie nie są „na równi” z Bogiem. Człowiek może jednak zyskać „postać Chrystusa”, o czym mowa w Flp 3,21, gdy podjęty jest temat eschatologicznej przemiany człowieka: „Chrystus przekształci nasze ciało poniżone na mające tę samą formę, co Jego ciało chwalebne”.

³⁰ Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, 20: „So wäre für *harpagmos* der Sinn von *res rapta*, nicht der von *res rapienda* anzunehmen. Aber vielleicht ist diese sprachliche Bedeutung in der Koine nicht so scharf beobachtet wie etwa in der klassischen Zeit”.

³¹ Niektórzy dopatrują się równoznaczności *harpagmos* i *harpagma*; por. Martin, *Carmen Christi*, 136, 137.

ma w tym myśli o dzieleniu się i uczestnictwie, o podziale i obdarowaniu. Gdzie jest porwanie, rabunek, tam jest pilne strzeżenie łupu, nie ma zgody na oddanie, jest tylko wola zawłaszczenia, posiadania za wszelką cenę, wbrew innym i faktycznemu prawu. Hymn stwierdza, że Chrystus nie miał do „bycia na równi z Bogiem” podejścia typu „zawłaszczenie”, bo wtedy nie zgodziłby się na rezygnację z przysługującej Mu chwały. Nie uznał „bóstwa” za rzecz do strzeżenia, za łup.. Jeśli wyklucza się myślenie w kategorii „łupu”, sponuje się myślenie w kategorii „daru”. Choć w hymnie nie ma sformułowania pozytywnego, trzeba je zakładać³². Stosunek Chrystusa do bóstwa należy określić terminem „dar”, „bycie darem”, „obdarowanie”, „bezinteresowność”, bo Chrystus sam jest absolutnym darem³³. „Równość z Bogiem” jest przeżywana jako dar, a nie jako „porwanie”, „rabunek”. Chrystus nie rości sobie pretensji do bycia źródłem w tajemnicy bóstwa i posłusznie spełnia wolę Boga. Przyjmuje zadania, które daje Mu Ojciec. Gdzie występuje obdarowanie, tam jest myśl o jeszcze większym darze. Z tego bierze się *kenoza*, czyli taki dar, że osoba nic nie zostawia dla siebie. Jest to konsekwencja uznania, że jest się darem. Chrystus traktował swoje bóstwo w taki sposób, że w momencie wcielenia zgodził się na zrezygnowanie z zewnętrznego blasku postaci Bożej, „nie skorzystał z uprawnień synostwa Bożego, ograniczając się do ram zwykłego ludzkiego bytowania”³⁴. Dokonał wolnego wyboru między warunkami bytowania. Nie pozbawił się równości z Bogiem, lecz „chwały nieba”, gdy stał się człowiekiem³⁵.

Hymn mówi o Chrystusie przez pryzmat pierwszego Adama³⁶. Ten otworzył się na kuszenie, by przez czynność zjedzenia owocu z drzewa poznania dobra i zła „zdobyć bóstwo”. W Rdz 3,5 pojawia się pokusa szatana: „Będziecie jako bogowie” (*esesthe hos theoi*). Myśli o „rabunku”

³² Gnilkka, *La lettera ai Filippesi*, 207: „In fondo *Phil. 2,6* formulerebbero negativamente solo quanto è espresso positivamente in numerose dichiarazioni neotestamentarie”.

³³ Hansen, *The Letter to the Philippians*, 143: „...equality with God consists not in getting for oneself, but in giving of oneself”; „Giving, not grasping, expresses the very nature of God. God’s essence is self-giving surrender”; Po tej linii idzie interpretacja św. Jana Chryzostoma, którą Lightfoot, *Philippians*, 136 streszcza w słowach: „Being in the form of God, He did not consider that He was plundering, when He claimed equality with God. He did not therefore look upon His divine prerogatives as a booty of which He feared to be deprived and which therefore it was necessary to guard jealously. He reigned not as a tyrant but as a lawful sovereign. He could therefore divest himself of the outward splendours of His rank without fear”.

³⁴ Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, 115.

³⁵ Hansen, *The Letter to the Philippians*, 144.

³⁶ Por. Martin, *Carmen Christi*, 151,163-164.

bóstwa może mieć tylko stworzenie: człowiek i szatan. Hymn chce ukazać Chrystusa, który działa inaczej niż pierwszy Adam (Rz 5) i dlatego użyta jest forma *harpagmos*, oznaczająca „rabunek”. Syn Odwieczny to rzeczywistość daru i obdarowania, a nie rabunku. Temat jest ten sam – „być na równi z Bogiem” – wobec niego stanął Adam w raju, z nim konfrontował się Chrystus w momencie wcielenia i życia historycznego. Chrystus podejmuje decyzję jako odpowiedź na wolę Ojca, który przygotował Mu ciało: „Przeto przychodząc na świat, mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało” (Hbr 10,5). Wcielenie Chrystusa i śmierć na krzyżu są objawieniem w historii natury Bożej miłości. Bóstwo predestynuje Chrystusa do bycia Zbawcą i nie jest przeszkodą w wydarzeniu zbawczym. Wewnętrzne życie Boga to nie rabunek lecz obdarowanie, co warunkuje sposób „bycia” Jezusa ziemi: przyszedł do nas jako dar³⁷. Jeśli Chrystus pozwala, by Bóg o wszystkim decydował, to i wierzący mają przyjąć ten sposób myślenia i oceniania³⁸. Tu tkwi wezwanie do nawrócenia, by nie przeżywać w egoistyczny sposób swego chrześcijańskiego powołania, lecz stać się sługą innych.

4. Kenoza Chrystusa (2,7)

Z tych rozważań wynikają konkretne decyzje, sposób bycia i działania. Nowe stwierdzenie rozpoczyna się partykułą *alla*, mającą znaczenie „przeciwstawienia”. Dotyczy ono dwóch członów, występujących w poprzednim zdaniu, w 2,6. Jezus dobrowolnie wybrał to, co dotychczas nie charakteryzowało Jego egzystencji. Jego wybór prowadził do wcielenia i śmierci krzyżowej. Nie zamienił jednak natury Bożej na naturę niewolnika, lecz objawił naturę (formę) Bożą w naturze (formie) niewolnika³⁹. Teraz mowa jest o działaniu Chrystusa: „Ogołocił samego siebie”. Nie jest to tylko „myślenie” czy „intelektualne roztrząsanie” (uznać coś za coś, „bycie na równi z Bogiem” nie za *harpagmon*). Tu chodzi o czynność wobec siebie, akt wolny, którego przedmiotem jest sama osoba, jej wnętrze, a nie posiadane przez nią rzeczy. Czasownik *kenoo* oznacza „czynić pustym”, „ogłocić”, „czynić bezskutecznym”, „udaremnić”, „niweczyć”. Towarzyszy mu określenie przedmiotu (Sdz 20,32; Rz 4,14)⁴⁰. Jest on antonimem

³⁷ Getty, *Philippians and Philemon*, 32: „A key to Paul’s Christology is his identification of Christ with wisdom. The hymn of Philippians celebrates the preexistence of Christ who freely gave of himself. (...) Like wisdom, Christ has come down to us as gift”.

³⁸ Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, 207.

³⁹ Por. Flis, *List do Filipian*, 244.

⁴⁰ Tamże.

czasownika *pleroo* („napęłnić”). Bywa używany metaforycznie, podobnie jak przymiotnik *kenos*. Ogołocenie oznacza czynność pozbawienia, unieważnienia. Może oznaczać wyjmowanie rzeczy z pojemnika, dopóki nie stanie się pusty, wylewanie wody ze zbiornika⁴¹. Czasownik ten występuje jednak w stronie zwrotnej: przedmiotem jednorazowej (aor.), tajemniczej czynności Chrystusa jest On sam⁴². Nie ma takiego drugiego tekstu w Biblii. Nie Ojciec, lecz Chrystus, wolny w swym działaniu, podejmuje działania wobec siebie⁴³. W zdaniu nie podaje się granicy ogołocenia, ani górnej, ani dolnej. Można postawić pytanie: Z czego się może Bóg ogołocić, a z czego nie? Odpowiedź, co oznacza „ogółocenie siebie”, musi nastąpić po analizie dalszych wypowiedzi hymnu, bo tutaj mamy jedynie użycie czasownika w stronie zwrotnej, który odsłania jakąś tajemnicę, lecz jej jeszcze nie wyjaśnia. Znaczenie czasownikowi „ogółocić się” nadaje Ewangelia, czyli życie historyczne Jezusa. Ogołocenie nie może dotyczyć tożsamości osoby („ja”), bo tej się nie zmienia. Można jednak dokonać zmian dotyczących relacji. Można także rzeczy posiadane przez siebie, co oznacza pewien typ relacji, przekazać innym, co oznacza zmianę relacji do rzeczy. „Ogołocenie się” pasuje do mówienia o Bogu, który jest pełnią wszystkiego i niczego Mu nie brakuje. Kenoza Chrystusa jest pozbawieniem się dotychczasowego sposobu istnienia, swoich prerogatyw. Dotyczy całej Jego osoby: nie przestając być sobą, przyjął na siebie „całe dziejowe ryzyko bytowania człowieka”. Nie chodzi o pomniejszenie boskiej natury, wyniszczenie istoty, pozbawienie się swojej boskiej tożsamości, bo Chrystus pozostaje Słowem, Synem Ojca⁴⁴. Chodzi o ogołocenie się z blasku zewnętrznego postaci Bożej, ukrycie majestatu przysługującego Bogu, o taką egzystencję, która pozwala na bycie z ludźmi: „Ponieważ dzieci uczestniczą w ciele i krwi, dlatego On bez żadnej różnicy stał się ich uczestnikiem” (Hbr 2,14). Kenoza bierze się z woli bycia dla innych i przybliżenia się do nich. Chwała Boża stwarza trudności w komunikowaniu się na ziemi. Mojżesz nie mógł spotykać się z ludźmi, bo jego twarz promieniowała po spotkaniu z Bogiem (Wj 34,34-35). Musiał nakładać welon, gdy z nimi rozmawiał. Chwała oddzielała go od ludzi. Po tej linii można powiedzieć, że

⁴¹ Barclay, *List do Filipian*, 56; Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, 34: „Sie ruft das Bild eines Gefäßes wach, dessen Inhalt ausgeschüttet wird, so daß die Form erhalten bleibt”.

⁴² Osiek, *Philippians. Philemon*, 61.

⁴³ Joachim Gnilka, *Lettera ai Filippesi* (Roma: Città nuova editrice, 1986), 38.

⁴⁴ Lightfoot, *Philippians*, 112: „He divested Himself, not of His divine nature, for this was impossible, but of the glories, the prerogatives, of Deity”; Janowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, 115: „ukrycie majestatu przysługującego Bogu”.

ogołocenie dotyczy blasku zewnętrznego. Chrystus w czasie ziemskiego życia pozbawia się przysługującej Mu chwały Bożej i jest Bogiem ukrytym, uchodzącym za zwykłego człowieka. Ogołocenie musi być rozumiane z perspektywy daru i dobra. Nie chodzi o metafizyczne ograniczenie Chrystusa we wcieleniu, lecz o zdefiniowanie wcielenia przez „bycie absolutnym darem”. Ogołocenie to wybór związany z wcieleniem, czyli dobrowolnym przyjęciem ciała⁴⁵. Chrystus jako równy Bogu przyjmuje egzystencję stworzenia i podlega wszelkim ograniczeniom, jak o tym świadczą Ewangelie. Jest poddany prawom stworzonego świata. Ten, który stwarza pokarm, sam musi się i o niego starać, jak inni ludzie. Gdy odczuwa głód, nie zaspokaja go używając mocy Bożej. Odczuwa niepokój, gorycz łez nad grobem Łazarza. Dokonuje cudów na prośbę ludzi, nie dla siebie. Doświadczają oni Jezusa jako człowieka podległego słabości ludzkiego ciała, o czym świadczy scena w Ogrójcu, gdy wyznaje uczniom: „Duch ochoczy, ciało słabe”. Szczególnym momentem ogołocenia jest śmierć na krzyżu, wobec której nie broni się w sposób boski. Kenoza pozwala na mówienie o pełnym bóstwie i pełnym człowieczeństwie we wcieleniu Chrystusa. Znał siebie tak, jak znał Go Ojciec, lecz dla innych Jego bóstwo było ukryte⁴⁶. Wcielenie oznaczało pokonanie różnicy między boskim i ludzkim światem. Nie chodzi tylko o zmianę sposobu objawiania się⁴⁷. Preegzystujący zostawił to, co miał, zachowując tożsamość swojego „ja”. W 2Kor 8,9 ogołocenie, które dotyczy całego życia Chrystusa prowadzącego do krzyża, jest wyrażone w zdaniu: „[Chrystus] będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim wzbogacić”⁴⁸.

5. Postać sługi

Kolejne imiesłowy wyjaśniają istotę czynności ogołocenia: z czasownikiem *kenoo* jest połączony imiesłów *labon*. „Ogołocenie” oznacza przyjęcie „postaci sługi/niewolnika” (*morphe doulou*), przez co przeciwstawiona zostaje rzeczywistość boska i ludzka⁴⁹. Trzeba mówić o parale-

⁴⁵ Fowl, *Philippians*, 95: „The following clauses emphasize Christ’s willingness to take on flesh”. Martin, *Carmen Christi*, 186: „Jeremias boldly says that *heauton ekenosen* refers not to the *kenosis* of the Incarnation but to the surrender of His life upon the Cross”.

⁴⁶ Hansen, *The Letter to the Philippians*, 148.

⁴⁷ Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, 211.

⁴⁸ Przejście od bogactwa do ubóstwa w hymnie *Magnificat* określone jest właśnie przez przymiotnik *kenos* (Łk 1,53).

⁴⁹ Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, 14: „Nicht Sündigkeit und Heiligkeit, nicht Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit,

lizmie i koegzystencji formy Bożej i formy sługi w Chrystusie Jezusie⁵⁰. *Morphe doulou* oznacza sposób istnienia jako sługa, paralelnie do sposobu istnienia jako Bóg. Warto szczególnie zwrócić uwagę na to, że kenoza nie jest definiowana przez „świadomość”, „poznawanie Ojca”, „kontakt Słowa z Ojcem”, lecz przez służbę. Mamy tu problem spełnianej funkcji, a nie natury boskiej i jej nieziennej tożsamości. Termin *doulos* oznacza „niewolnik”, „sługa”, „poddany”⁵¹. Tu należy przyjąć znaczenie „sługa”. Wiemy bowiem z Ewangelii, że Jezus nie był niewolnikiem lecz wolnym człowiekiem, przyszedł służyć i oddać życie za wielu (Mk 10,45). Hymn odróżnia „bycie sługą” od kolejnego etapu uniżenia, którym jest śmierć na krzyżu. Jednak także śmierć na krzyżu nie była zarezerwowana wyłącznie dla niewolników, bo i ludzie niemający rzymskiego obywatelstwa, uznani za niebezpiecznych buntowników, spiskujących przeciwko Imperium, byli krzyżowani. Śmierć na krzyżu Jezusa nie jest więc argumentem, że należy nazywać Go „niewolnikiem”. Termin *doulos* nie wskazuje także na zniewolenie przez namiętności czy elementy świata (Ga 4,8-9). Rozumiemy go bowiem w świetle wiary Kościoła, który daje świadectwo o bezgrzeszności Chrystusa⁵². „Sługa” to funkcja, status społeczny, typ relacji do innych ludzi⁵³. Sługa pozostaje do dyspozycji innych. O jego życiu i działaniu decydują potrzeby innych ludzi. Jest zależny, poddany, wykonuje polecenia i zapiera się swojej woli. Ktoś inny o nim decyduje. Jezus, będąc sługą, był wydany w ręce ludzi, którzy swoimi potrzebami narzucali mu sposób bycia i dysponowania sobą. Taki był Jego program, bo przyszedł na świat w celu zbawienia ludzi (Hbr 10,5-9). Zamiast zewnętrznego blasku i chwały, Jezus przyjął postać sługi, spełniając prorocтва dotyczące Jego osoby, a zawarte w tekstach o postaci *ebed JHWH* (Dt-Iz)⁵⁴. To, co stało się z Chrystusem,

nicht Macht und Ohnmacht treten einander gegenüber, sonder eben menschliche und göttliche Gestalt”; Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, 116: Chrystus „przyjął naturę pozbawioną rajszych przywilejów, podległą cierpieniu i śmierci”.

⁵⁰ Focant, „La portée de la formule *to einai isa theo* en PH 2.6”, 283.

⁵¹ Gnilka, *Lettera*, 38 tłumaczy *forma di schiavo*; Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, 59: „Only *morphe doulou* must not be taken as implying a slave-condition, but a condition of service as contrasted with the condition of equality with God”.

⁵² Por. Osiek, *Philippians. Philemon*, 61-62. Informacje podane na temat zniewolenia są nie na miejscu.

⁵³ Martin, *Carmen Christi*, 176: „*Doulos* emphasizes obedience to the will of another person”; 177: „...he has a lord, whose will is influential for him. He has to subordinate his will to that of his master to whom his life is one of obedience”.

⁵⁴ Jednak w Pieśni o Słudze Jahwe tytuł „sługa” jest tytułem honorowym i rozbudowany jest motyw odkupienia („za nasze grzechy”). W naszym

jest odwrotne do tego, co uczynił pierwszy Adam, który nie szukał służby, lecz chciał być jak „bogowie”. Termin „sługa” należy do pola semantycznego obdarowania, co potwierdza perspektywę daru, a nie zawłaszczenia. Syn obdarowany oddaje się Ojcu, jest sługą, żyje w relacji miłości, czyniąc dar z siebie dla innych.

6. Podobieństwo do ludzi

Kenoza jest przedstawiona także jako stanie się „podobnym do ludzi”. Czasownik *ginomai* (118 w listach proto-Pawłowych) oznacza „wydarzyć się”, „stać się”, w kilku przypadkach można go tłumaczyć jako „urodzić się” (J 8,58; Rz 1,3; Ga 4,4; Mdr 7,3). W naszym tekście imiesłów *genomenos* (w aor.) tłumaczyć trzeba jako „stawszy się” (od czasownika „stać się”). Imiesłów „stawszy się” (*genomenos*) odnosi się do historii zbawienia i kontrastuje z imiesłowem czasu teraźniejszego *hyparchon*, wskazującym na trwałą preegzystencję⁵⁵. Chodzi o wydarzenie, którego skutki trwają. Pojawia się termin *anthropos*, przez co jest wprowadzony temat natury, a nie funkcji (sługa). Stanie się człowiekiem oznacza przyjęcie ludzkiego ciała, co oznacza, że „bycie sługą” realizuje się w człowieczeństwie. Jezus, pozostając synem Bożym, przyjmuje tożsamość człowieka i postać sługi/niewolnika. Mowa jest o podobieństwie (*en homoiomati*), a nie o identyczności⁵⁶. Podobieństwo zakłada tożsamość i różnicę w tożsamości, czyli jakiś dystans. Tożsamość dotyczy przyjęcia natury ludzkiej podległej cierpieniu i śmierci. W tym Jezus jest tożsamy z ludźmi, bo nie przyjął natury z rajskimi przywilejami, lecz z konsekwencjami wynikającymi z grzechu. Chrystus jednak to więcej niż człowiek, więc nie może być tylko utożsamienia, trzeba mówić o podobieństwie. Człowiekiem staje się ten, który istniał w postaci Bożej⁵⁷. To nie jest sytuacja człowieka, który od początku jest

hymnie „sługa” wskazuje na uniesienie i wskazuje się na wywyższenie Sługi, nie mówiąc o korzyściach dla ludzi.

⁵⁵ Barclay, *List do Filipian*, 57 nieściśle się wyraża, gdy mówi, że człowieczeństwo Jezusa było rzeczywiste, ale było też czymś, co przeminęło, że jest etapem przejściowym, „do którego przyszedł ze swej boskości i z którego do swej boskości powrócił”. Takie zdania mogą być rozumiane w duchu gnostyckim, jako lekceważenie przyjęcia natury ludzkiej przez Słowo na własność.

⁵⁶ Martin, *Carmen Christi*, 200: „*Homoioma* emphasizes a similarity which may imply a congruence, or admit a difference”. Jezus przyjął naturę ludzką z wyjątkiem grzechu (2Kor 5,21).

⁵⁷ Jankowski, *Listy więziennicze świętego Pawła*, 116: „Przyjął człowieczeństwo, nie wyzbywając się Bóstwa”.

stworzony jako człowiek. Chrystus był bez grzechu i nosił w sobie tajemnicę bóstwa, stał się sługą, „bez wdzięku i blasku” (Iz 53,2). „Podobieństwo” wskazuje na to, że termin „człowiek” nie wyraża całego bytu Chrystusa i każe pamiętać o „postaci Bożej”⁵⁸. Inni widzą tu naleganie na to, jak bardzo Chrystus był podobny do ludzi. W swoim życiu nie różnił się niczym od nich⁵⁹. Uczniowie widzieli Go w postaci ludzkiej (poza Górą Przemienienia), z wyglądu zewnętrznego był człowiekiem (Rz 1,23; Ap 9,7).

7. Uznany za człowieka

To wyrażenie skupia się na percepcji Jezusa przez ludzi. Był uznany za człowieka, gdy chodzi o zewnętrzny przejaw (*schemati*), co oznacza, że nie tylko istniał jako człowiek, lecz że tak postrzegali Go inni⁶⁰. Termin *schemata* oznacza całokształt tego, co zmienne, co ukazuje się zmysłom i nie odzwierciedla najgłębszej istoty, aspekt zewnętrzny, postawę, coś kontrolowanego⁶¹. Dativus *schemati* oznacza „w zewnętrznym przejawie” i wprowadza motyw historyczny⁶². Imiesłów *heuretheis* odnosi się do ludzi, którzy o Jezusie wydawali opinie. Przywołuje się konkretność, doświadczenie, przejaw, poznawanie. Ludzie nie poznają bezpośrednio serca człowieka, lecz jego wygląd. Nie mają poznania właściwego Bogu, dla którego wszystko jest jawne. Nie znali ducha Jezusa, lecz Jego słowa i działanie. To, jak się Jezus na zewnątrz przejawiał, prowadziło ludzi do wniosku, że był takim samym człowiekiem jak oni. Na tym się koncentrowali, to było oczywiste i poznawane na drodze zmysłowo-rozumowej. Gdy chodzi o wygląd, nie można było powiedzieć, że Jezus jest inny, czy że jest Bogiem. W Nazarecie mieszkańcy zgorszyli się Jego wystąpieniem, w którym dał do zrozumienia, że ma wyjątkowy autorytet, bo to zderzało się z ich dotychczasowymi opiniami na Jego temat (Mk 6,3). Tylko wiarą można było ująć pełną tajemnicę Chrystusa. Także przeciwnicy, którzy w Niego nie wierzyli, poznawali Go jako zwykłego człowieka. Poznanie bóstwa Jezusa było zarezerwowane dla wiary, a znalazło swój szczególny wyraz w takich wydarzeniach jak cuda, przemienienie czy chrystofanie.

⁵⁸ Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, 59.

⁵⁹ Flis, *List do Filipian*, 248.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Lightfoot, *Philippians*, 127: „The *schema* is often an accident of the *morphe*”; tamże, 130: „This word retains the notion of »instability, changeableness«”. W 1Kor 7,31 użyty jest termin *schema*, by mówić o „postaci tego świata”, która przemija. Gdy chce się wskazać na przemianę dogłębną wewnętrznego bytu człowieka na wzór Chrystusa, używa się tematu *morphe*, a nie *schema*.

⁶² Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, 60.

8. Uniżył samego siebie (2,8)

Mowa jest o czynności podjętej przez Chrystusa, która dotyczy Jego osoby: Chrystus uniżył samego siebie⁶³. Czasownik *tapeinoo* jest użyty w formie zwrotnej, nie mówi się o tym, że ktoś Jezusa uniżył, lecz że On sam tak siebie potraktował. Istniejąc w postaci Bożej, nie mógłby być przez nikogo poniżony⁶⁴. Nie jest dookreślony przedmiot czasownika, tak jak poprzednio nie mówiło się o przedmiocie ogołocenia. W Flp 3,21 uniżenie jest interpretowane przez przywołanie rzeczywistości ciała: *to soma tes tapeinoseos* („ciało poniżone”). Tekst odniesiony do Chrystusa wskazuje na to, że z jednej strony Chrystus ogołocił się z chwały i zewnętrznego boskiego blasku, z drugiej przyjął prawdziwe ciało z jego słabością, a w człowieczeństwie stał się sługą. Tradycja mądrościowa podkreśla wagę uniżenia: „On się naśmiewa z szyderców, a uniżonym udziela swej łaski” (Prz 3,34); „Bojaźń Pańska jest szkołą mądrości, uniżenie poprzedza sławę” (Prz 15,33); „O ile wielki jesteś, o tyle się uniażaj, a znajdziesz łaskę u Pana” (3,18). Nowy Testament także pochwała uniżenie: „Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony” (Mt 23,12). W *Magnificat* zostaje ono ukazane jako cenna wartość w oczach Boga, który wywyższa ludzi uniżonych: „Wejrzał na uniżenie swojej Służebnicy” (Łk 1,48; por. Łk 1,52). Wielkość w królestwie niebieskim zależy od tego, czy człowiek uniży się jak dziecko (Mt 18,4); w Liście Jakuba stwierdza się, że Bóg pokornym daje łaskę (4,6). Teksty te wskazują na obdarowywanie ludzi uniżonych przez Boga. W naszym zdaniu znajduje się paralela do Pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52,13 – 53,12). Dotyczy ona aktu wywyższenia Sługi, dokonanego przez Boga jako konsekwencja Jego uniżenia. Zarówno w tekście Izajasza jak i w Liście do Filipian występuje ta sama terminologia (Iz 53,8 – Flp 2,8; Iz 53,11 – Flp 2,7). Uniżenie jest cenne, bo przeciwstawia się postawie Adama, przez którego grzech wszedł na świat. Chciał on sam siebie wywyższyć i stać się bogiem na własną rękę, co oznacza wynoszenie się nad naturę stworzoną. Doprowadziło to do upadku i nieposłuszeństwa Bogu, który pragnie wielkości człowieka, lecz dokonuje tego na drodze daru. Jezus podejmuje inny wybór niż Adam. Dobrowolnie się uniaża i w ten sposób staje się dla człowieka wzorem, by nie szukał wielkości przez pychę,

⁶³ Bernhard Mayer, *Philippenerbrief/Philemonbrief* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1986), 32-33: „Das Christuslied nennt Erniedrigung und Erhöhung als die bedeutsamen heilsgeschichtlichen Faktoren, die Theologie des Paulus aber stellt Kreuz und Auferstehung in die Mitte des Erlösungsgeschehens”.

⁶⁴ Flis, *List do Filipian*, 249; Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, 117 mówi o praktykowaniu przez Chrystusa cnoty pokory przez całe życie.

lecz przyjął prawdę o swojej egzystencji, ufając w działanie Boga. Obawy przed uniesieniem nie ma tam, gdzie jest przekonanie o miłości, która obdarowuje i nie zabiera niczego. Wywyższanie siebie jest szkodliwe. To jest pycha, wynikająca z buntu przeciw Bogu i z lęku, że stworzenie samo musi o sobie pomyśleć. Uniesienie jest uznaniem wielkości Boga i prośbą, by nas sobą obdarował.

9. Posłuszny aż do śmierci

Akt uniesienia i postawa posłuszeństwa są zbieżne ze sobą i są trwałąmi postawami. Imiesłów *genomenos* należy rozumieć w znaczeniu „być” – Chrystus był zawsze posłuszny⁶⁵. Chociaż posłuszeństwo jest pojęciem relacyjnym i Chrystus był posłuszny ze względu na ludzi, akcent kładziony jest na samym akcie posłuszeństwa⁶⁶. Nie mówi się o tym, komu Chrystus był posłuszny, ani nie mówi się, że Jezus uczynił to z miłości do ludzi. W Dz 7,39 mowa jest o tym, że Izraelici nie chcieli być posłuszni Mojżeszowi (*hypekooi genesthai*); w 2Kor 2,9 Paweł chce wiedzieć, czy Koryntianie są mu posłuszni. Takie sformułowanie problemu ma swoją wagę – posłuszeństwo Chrystusa nie potrzebuje uzasadnień, bo określa tożsamość Jego osoby i wynika z Jego ducha; nie jest ono dla Niego przymusem, lecz wolnością, jest nieporównywalne w swojej wielkości⁶⁷. Ono objawia Jezusa i kontrastuje z nieposłuszeństwem Adama. Nowy Testament kilkakrotnie wypowiada się o posłuszeństwie Chrystusa. Harmonizowało ono z godnością Syna Bożego: „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5,8); było związane z wielkim cierpieniem: „Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej u l e g ł o ś c i (*apo tes eulabeias*)” (Hbr 5,7); przejawiało się na zewnątrz: „Gdy Mu zlorzeczono, nie zlorzeczył, gdy cierpiał, nie groził, ale oddawał się Temu, który sędzi sprawiedliwie” (1P 2,23). Przez swoje posłuszeństwo Chrystus uzyskał dla ludzi usprawiedliwienie: „Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5,19)⁶⁸. Posłuszeństwo Chrystusa Bogu było okazywane przez zupełne podporządkowanie się Jego woli (J 4,34; Hbr 10,7). Był posłuszny w tym

⁶⁵ Flis, *List do Filipian*, 250.

⁶⁶ Osiek, *Philippians. Philemon*, 62; Martin, *Carmen Christi*, 216: „The line... says nothing about the inner relationships between the Father and the Son in the Godhead. His obedience is simply noted as a fact”.

⁶⁷ Gnilka, *Lettera*, 39.

⁶⁸ Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, 117.

znaczeniu, że przyjął ograniczenia płynące ze stworzoności⁶⁹. O posłuszeństwie ludziom świadczy to, że nie przyszedł, by Mu służyło, lecz by służyć (Mk 10,45; Łk 19,10). W hymnie posłuszeństwo Jezusa jest konfrontowane ze śmiercią: „Posłuszny aż do śmierci”. Takie przedstawienie posłuszeństwa pasuje do tekstów ukazujących modlitwę Jezusa w Ogrójcu, gdy nie mówi się o interwencji Ojca (Mk Mt, Hbr), i przypomina Jego słowa wypowiedziane w momencie śmierci na krzyżu: „Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 15,34). Jezus jest sam ze swoją śmiercią i jest posłuszny. W wyrażeniu „aż do śmierci” można widzieć określenie czasowe lub jakościowe⁷⁰. Termin *mechri* występujący w Nowym Testamencie 14 razy, na oznaczenie przestrzeni, czasu, miary i stopnia. W 1Tes 2,30 jest wyrażenie *mechri thanatou* – „aż do śmierci”, w 2Tm 2,9 *mechri desmon* – „aż do więzów”, w Hbr 12,4 *mechris haimatos* – „aż do krwi”. Jan mówi o miłości Jezusa aż do śmierci (*eis telos egapesen autous*, J 13,1). Kresem podporządkowania Chrystusa Ojcu i ludziom było przyjęcie śmierci, która weszła na świat przez grzech człowieka i jest właściwa dla człowieka i stworzeń. Nie podlegają jej aniołowie i nie podlega jej Syn Boży. Jako człowiek jednak Jezus podlega śmierci. Czas Jego życia człowieczego jest określony narodzinami i śmiercią. W Jego przypadku przyjęcie śmiertelnego człowieczeństwa jest unizieniem. Ten, który nie podlegał śmierci, zgodził się na jej przyjęcie, przyjmując życie ludzkie. Ten fakt jest nazwany „posłuszeństwem”. Wcielenie zostaje przedstawione jako posłuszeństwo do śmierci, czyli ostatniego momentu życia i jako niecofanie się przed śmiercią w pełnieniu woli Boga (por. Iz 53,4-6.8.10). Ukazany jest cały paradoks życia Chrystusa, bo nie ma nic bardziej sprzecznego z formą Bożą jak śmierć, i nic bardziej nie pasuje do Boga jak utrata życia⁷¹. Śmierć nie jest tu przedstawiona jako moc osobowa, którą należy pokonać. Jest ona kresem, granicą, tajemnicą i zagadką dla człowieka, który na świecie nie doświadcza własnej śmierci, tylko widzi umierających ludzi. Także Jezus w prawdziwy sposób stanął wobec tej tajemnicy, co ukazuje Jego płacz nad grobem Łazarza.

10. Ukrzyżowanie

Pojawia się nadliczbowy wers: „...śmierci zaś krzyżowej” (*thanatou de staurou*). Mogła to być glosa Pawła, ukonkretniająca stwierdzenie obecne w hymnie, forma zachęty do dania świadectwa męczeństwem⁷². Śmierć

⁶⁹ Osiek, *Philippians. Philemon*, 63.

⁷⁰ Flis, *List do Filipian*, 251.

⁷¹ Gnilka, *Lettera*, 39.

⁷² Wyrażenie „śmierci zaś krzyżowej” uważane jest za dodatek Pawłowy do hymnu, który został przejęty z tradycji. Przy tym zwrocie jest użyta figura

krzyżowa jest bowiem w centrum przepowiadania apostoła (1Kor 1,18), który ukazuje jej sens zbawczy⁷³. Jezus był posłuszny nie do naturalnej śmierci, lecz do śmierci zadanej Mu przez wrogich ludzi. Śmierć na krzyżu była najbardziej haniebna, co zostaje szczególnie podkreślone w Hbr 12,2, gdzie mowa jest o pokonaniu hańby przez ukrzyżowanego Jezusa: „On to zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na jego hańbę, i zasiadł po prawicy tronu Boga”⁷⁴. Paweł nie podkreśla tego tematu, lecz w swoich listach (Ga 3,13) łączy ze śmiercią na krzyżu przekleństwo, o którym mowa w Pwt 21,23 („Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie”, Ga 3,13). Istotą tej kary było pohańbienie godności człowieka i pozbawienie go czci. Ci, którzy wydawali wyrok, chcieli ukazać niemoc ukrzyżowanego i nasycić się swoim nad nim panowaniem. Ciała skazańców pozostawiano na krzyżach, by stały się łupem drapieżnego ptactwa, pozostałości wrzucano do wspólnego grobu. Krzyż był pomyślany jako kara dla niewolników, największych kryminalistów i buntowników, niemających obywatelstwa rzymskiego. Nawet poganie uważali ukrzyżowanie za najbardziej okrutną ze wszystkich kar (Cyceron, *In Verrem* V 64,165: *crudelissimum taeterriumque supplicium*). Chrystus przez śmierć na krzyżu utożsamiał się z ludźmi, znajdującymi się na marginesie społeczeństwa. Taka śmierć kontrastuje z chwałą Boga, „bytem niebieskim”, nieśmiertelnością, preegzystencją, Bogiem⁷⁵. Ukazuje ogołocenie Chrystusa, który istniał w postaci Bożej. Identyfikacja Chrystusa z ludźmi osiągnęła kres. Nie tylko zrezygnował On z chwały Bożej i był uznany za człowieka, lecz dobrowolnie przyjął śmierć, inaczej niż ludzie, którzy muszą umierać⁷⁶. Przyjmując śmierć, przyjął jej najbardziej haniebną postać, był osądzony, opuszczony, wyszydzony, torturowany. W ten sposób wyrzekł się egzystencji jako Pan oraz przysługującej mu chwały. Chwała Boża objawiająca się w Starym Testamencie, jest jakąś tajemniczą – na zasadzie kontrastu – zapowiedzią krzyża. To, że Jezus został ukrzyżowany, było Jego największym upokorzeniem; to, że zmartwychwstał, jest potwierdzeniem „boskiej postaci” Jezusa.

stylistyczna anadiploza albo epifraza. Występuje ona często w listach proto-Pawłowych (Rz 9,30; 1Kor 15,55-56). Spotykamy ją gdzie indziej w Biblii, np. w Psalmach. Ta figura to retoryczne *expolitio*. Wskazuje się na śmierć na krzyżu jako na krańcowy wyraz uniżenia Chrystusa.

⁷³ Gnilka, *Lettera*, 40; Otfried Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11* (Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1976), 12 proponuje inny podział hymnu, w którym element „do śmierci krzyżowej” należy do pierwotnego tekstu, stanowiąc o jego strukturze.

⁷⁴ Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, 17.

⁷⁵ Osiek, *Philippians. Philemon*, 63.

⁷⁶ Flis, *List do Filipian*, 253.

11. Wywyższenie (2,9)

Następuje przełom. Krzyż mógł się wydawać końcem, jednak nim nie był. Po słowie „krzyż” pojawia się słowo „Bóg”, przez co śmierć jest przeciwstawiona bezpośrednio Bogu („dlatego też Bóg...”). Ze śmiercią jest skontrastowane nie zmartwychwstanie i życie, lecz osoba Boga, bo On jest samym życiem i wskrzesza umarłych. Zwrot *dio kai* wprowadza relację przyczynowości⁷⁷. Nie mówi się tylko o obiektywnym działaniu Boga, lecz o takim, które jest odpowiedzią na postawę Jezusa. Jego wywyższenie nastąpiło na skutek śmierci przyjętej z posłuszeństwem. Schemat uniżenie – wywyższenie, jest obecny w Biblii (Iz 53,12LXX; Mdr 4,14; Ez 21,31; Łk 14,11; Mt 23,12; Jk 4,6.10). Nie ma tu jednak motywu wyrachowania, czyli działania, które miałyby na celu egoistyczny skutek⁷⁸. Chrystus zasłużył na nagrodę Boga, jednak Bóg sam działa w sposób dobrowolny, w odpowiedzi na Jego uniżenie. Staje się jasne, że życie Jezusa było życiem dla Boga. Występujące czasowniki *hyperypsozen* i *echarisato* nie wyrażają następstwa czasowego, lecz jednoczesność realizacji⁷⁹. Możemy mieć tutaj aor. *ingressivum* (akcent na początkowym punkcie działania) lub aor. *complexivum* (działanie jako całość, lecz bez uwzględnienia jego trwałości w czasie)⁸⁰. Wskazuje się na działanie Boga, które daje początek nowej rzeczywistości, polegającej na wywyższeniu Jezusa. Pierwszy czasownik przywołuje tylko wywyższenie (*hyperypsoo* – wyrazowy pleonazm). Nie mówi się, na czym ono polega, w stosunku do czego następuje, jedynie stwierdza się fakt. Czasownik *hyperypsoo* oznacza „niezmiernie wywyższać”, „ponad wszystko wynosić”⁸¹. Wyraża wywyższenie, z którym nic nie może być porównane⁸². Nie chodzi o odzyskanie tego, co Chrystus miał przedtem *en morphe theou*, lecz o osiągnięcie najwyższej pozycji, którą teraz otrzymał. W Starym Testamencie czasownik *hyperypsoo* występuje

⁷⁷ *Dio kai* występuje: 2x w Rz; 3x w 2Kor, 1x w Flp; 2x w Dz; 2x w Hbr, 1x w Łk. W Rz 4,22-24 Paweł wypowiada się o Abrahamie: „Dlatego też [*dio kai*] poczytano mu to za sprawiedliwość”, gdzie mowa jest o odpłacie za wiarę.

⁷⁸ Martin, *Carmen Christi*, 232: „The idea of Christ’s receiving his exaltation as a reward was repugnant to the Reformed theologians”.

⁷⁹ Flis, *List do Filipian*, 254-255.

⁸⁰ Tamże, 255.

⁸¹ Występujący w nim przedrostek *hyper* jest chętnie przez Pawła stosowany w czasownikach złożonych; Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, 61.

⁸² Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, 27: „Nicht komparativische, sondern superlativische Bedeutung”.

wielokrotnie w odniesieniu do Boga, który jest jedynym, z którym nikt nie może się równać: „Pan najwyższy [*hypsistos*] na całej ziemi i bardzo wywyższony [*hyperypsothes*] pośród wszystkich bogów” (Ps 97,9). W Nowym Testamencie czasownik *hypsoo* („wywyższam”) jest używany w odniesieniu do wywyższenia Jezusa (J 8,28; 12,32-34; Dz 2,33). W J 3,14 mowa jest o wywyższeniu Syna człowieczego: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego”. W naszym hymnie *hyperypsoo* wyraża nadzwyczajne wywyższenie Chrystusa, wyniesienie do najwyższej chwały, czyli boskiej, jak wynika z dalszego tekstu⁸³. Jest to zasiadanie po prawicy Boga (Rz 8,34; Kol 3,1), panowanie nad żyjącymi i umarłymi (Rz 14,9), królowanie w chwale (1Kor 15,25). Wywyższenie to cel, szczyt i kres, poza który się nie sięga. Taka jest sytuacja Jezusa na wieki, Jego tożsamość i byt. Pomija się kolejne etapy wywyższenia: zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zajęcie miejsca po prawicy Boga. Pojawia się ono po uniżeniu, jednak nie jako logiczne następstwo, lecz wolny akt Boga, Jego osobowa interwencja⁸⁴. Tylko Bóg może tak działać, bo wielkość jest Jego przymiotem. W Starym Testamencie wielokrotnie znajduje się zapowiedź, że pokorni będą wywyższeni, a pyszni ponizeni (1Sm 2,4-5; Ps 31,8; Iz 2,9; Ez 21,31), czego nie należy rozumieć jako zachęty do działania z motywów egoistycznych, lecz jako objawienie się prawdziwej relacji człowieka do Boga. Sam Chrystus podał tę zasadę: „Kto się wywyższa, będzie ponizony, a kto się poniża, będzie wywyższony” (Mt 23,12; por. Łk 14,11; 18,14). Różne doświadczenia spadające na sprawiedliwego są drogą do otrzymania aprobaty ze strony Boga, który ma do dyspozycji całą swoją wszechmoc, by udzielić życia. Objawione jest działanie Boga, do którego należy ostatnie słowo w historii⁸⁵. Przyczyna wywyższenia Chrystusa zawarta jest w kolejnych aktach Jego uniżenia, bo istnieje wewnętrzny związek między męką i chwałą. W słowie „Bóg” zawarta jest treść wywyższenia. Jest ono doskonałe, bo na miarę Boga i przez Niego sprawiane. Odpowiada naturze boskiej i naturze tego, który jest wywyższony. Uwzględnia to, że Chrystus jest wcielonym Synem Bożym. Zrezygnował On z egzystencji na równi z Bogiem jako Pan. Teraz jednak Bóg daje mu tę godność jako człowiekowi, który był sługą⁸⁶.

⁸³ Flis, *List do Filipian*, 255.

⁸⁴ Hansen, *The Letter to the Philippians*, 161.

⁸⁵ Mayer, *Philipperbrief/Philemonbrief*, 30: „Es geht weniger um einen Lohn als vielmehr um die göttliche Bestätigung seiner Heilstat”.

⁸⁶ Por. Flis, *List do Filipian*, 256.

12. Darowanie imienia

Wywyższenie jest ściśle związane z aktem darowania imienia, w czym wyraża się przekazanie najwyższego panowania: Bóg darował Chrystusowi imię ponad wszelkie imię⁸⁷. Czasownik *charidzomai* podkreśla niezależność obdarowującego i Jego wspaniałomyślność: relacja między Bogiem i Chrystusem jest typu *charis* („dar”)⁸⁸. Obdarowanie jest charakterystyczne dla hojnej miłości, która pragnie uwielbienia i chwały. Nie można mówić o nabyciu daru, tylko o jego przyjęciu. Dar polega na otrzymaniu imienia, które wyraża istotę, godność, władzę noszącej je osoby, reprezentację. Jest ono czymś realnym, częścią natury osobowości, bo uczestniczy we właściwościach osoby⁸⁹. Dla ludzi starożytnego Wschodu imię czyniło daną osobę wprost obecną⁹⁰. Dzięki imieniu można kogoś wzywać i trwać z nim w relacji, jednoczyć się w akcie adoracji. Nadanie imienia to temat biblijny, znak nowego powołania i etapu ludzkiego życia. Abram stał się Abrahamem, Jakub Izraelem; wierzącym obiecanie jest nowe imię (Ap 2,17; 3,12); w Hbr 1,4 mowa jest o „odmiennym” imieniu Chrystusa. Ponieważ imię wskazuje na istotę, otrzymanie nowego imienia przez Jezusa oznacza, że nie miał go do tej pory, a teraz będzie je miał na stałe. Nie chodzi więc o imię posiadane z natury, lecz związane z historią Jezusa, a więc warunkowane Jego wcieleniem. Jezus ma nowy aspekt w swojej egzystencji. Syn Boży, który stał się człowiekiem, przez wywyższenie, wyniósł człowieczeństwo do poziomu życia Bożego. To jest nowość, związana z historią, wcieleniem, wydarzeniami życia. Tej nowości nie było dotąd, bo Syn Boży nie był człowiekiem. Przez wywyższenie dokonuje się coś nowego w tak radykalny sposób, jak to oznacza otrzymanie nowego imienia. Istnienie Jezusa zostaje zmodyfikowane, gdy zmartwychwstaje do nowego życia. Hymn nie podaje imienia Wywyższonego. Pojawia się tu figura retoryczna zwana antonomazją⁹¹. Nowe imię zostaje określone bliżej przez przyimek „ponad”: „imię ponad każde imię”. Jezus jest nie tylko innym bytem, lecz ponad wszystkimi innymi bytami. Z Nim nikt nie może konkurować. Ta relacja wskazuje na władzę Jezusa i na poddanie ze strony stworzeń, w tym ludzi, Synowi Bo-

⁸⁷ Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, 51: „Der Begriff der Gestalt begegnet in der zweiten Hälfte des Psalmes nicht mehr, um so vielfältiger der Begriff des »Namens«”.

⁸⁸ Por. Flis, *List do Filipian*, 256; Martin, *Carmen Christi*, 244: „*Harpagmon hegesato* and *echarisato* are correlatives”.

⁸⁹ Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, 222; Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, 119.

⁹⁰ Flis, *List do Filipian*, 256.

⁹¹ Tamże, 257.

zemu, który stał się człowiekiem. Pozycja Chrystusa jest jedyna w swoim rodzaju i nikt nie może być ponad nim. Ponieważ kontekst mówi o adoracji, Imieniem może być tylko *kyrios* – Pan, imię nieporównywalne, jedyne, własne Boga⁹². W Starym Testamencie imię Boga jest określane jako „wielkie” (Joz 7,9; 2Krn 6,32; Ez 36,23), „święte” (Kpł 20,3; Am 2,7; Ps 33,21), „chwalne” (Ps 72,19). Oznacza ono prawo do bycia Panem nad całym wszechświatem. Jezus natomiast otrzymał od Ojca autorytet wobec ludzi, którego w wieczności nie miał, nie będąc człowiekiem⁹³. Jako prawdziwy człowiek jest uznany za Pana ku chwale Boga Ojca. Chrystus Pan ma władzę nad całym stworzeniem, równą JHWH. W wyrażeniu „imię nad wszelkie imię” można dopatrzeć się aluzji do świata duchów (Iz 45,4n.19; 49,7).

13. Adoracja Jezusa (2,10)

Wywyższenie Jezusa ma na celu Jego adorację ze strony wszystkich stworzeń. Partykuła *hina* wskazuje na konsekwencje lub celowość; wyrażenie *en to onomati* pojawia się w formule chrzcielnej w Dz 10,48; występuje też inna formuła: *eis to onoma tou kyriou Iesou* (Dz 19,5). Pojawia się historyczne imię Preegzystującego, który stał się człowiekiem – imię „Jezus”. Podkreśla ono rzeczywistość ziemską, ludzką tego, który jest wywyższony. Nie przedstawia się takiej sytuacji, że panowanie dotyczy postaci niebieskiej, Syna Bożego, lecz postaci historycznej – Jezusa z Nazaretu. Ten, który był sługą i nad którym inni panowali, otrzymuje imię Pana. Otrzymał On taką godność (nowe imię), że przed Nim zgina się każde kolano. Nie chodzi o otrzymanie nowego imienia werbalnie, lecz o nadanie nowej godności. Wobec godności i władzy, jaką otrzymał Jezus, oddaje Mu cześć całe stworzenie. Można sparafrazować wyrażenie „wobec godności i władzy, jaką otrzymał Jezus”, „wobec majestatu Jezusa”⁹⁴. Jest to adoracja o zasięgu kosmicznym wszystkich stworzeń⁹⁵. Wykracza się poza ramy historyczne i możliwości, jakie mają ludzie na tym świecie. Podczas gdy w mitologiach pogańskich występuje motyw ślepego przeznaczenia, Biblia uznaje absolutne panowanie Boga. Także w hymnie mowa jest o Panu, który nad wszystkim panuje. Oddanie mu czci wyraża się w „zgięciu każdego kolana”. Mamy tu *synekdochę*, gdzie „kolano” oznacza osobę. Jest to jak

⁹² Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, 27: „Gleichwertige Wiedergabe des Tetragramms”.

⁹³ Por. Flis, *List do Filipian*, 257.

⁹⁴ Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, 119.

⁹⁵ Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, 60: „Es ist kosmische, nicht ekklesiastische oder kultische »Betrachtung«, und Herr sein bedeutet darum zunächst Herr der Welt, nicht aber Herr einer Gemeinde sein”.

najbardziej uzasadnione, bo adoracja ludzi wyraża się przyjęciem postawy uniżenia przez człowieka w stosunku do drugiej osoby. Użycie liczby pojedynczej dla wskazania wielości („każde”), czyli zgromadzenia, które wszystkich obejmuje, sprawia, że wypowiedź jest bardziej abstrakcyjna⁹⁶. Podkreślona jest idea uniwersalności, by mówić o wszystkich osobach bez wyjątku. Gdy chodzi o gest klęknienia, był on znany w kulcie i handlu niewolnikami. Popularny także w kulturze helleńskiej, nie wyrażał tam jednak treści religijnej. W Biblii jest to gest modlitewny, znak uniżenia i błagania, wykonywany przez poszczególnych ludzi jak i całe zgromadzenie. Jest prostszy od *proskynazy*, a miał stać się charakterystyczny dla chrześcijan pochodzenia pogańskiego (por. Łk 22,41; Dz 7,60; 9,40; 20,36; 21,5). Zgięcie „kolana” odpowiada temu, że Chrystus stał się człowiekiem i miał ludzkie ciało („według ciała”, Rz 1,3). Gest może być źle rozumiany w społeczności ludzkiej, bo człowieka można upokorzyć w ten sposób, że każe się mu klęknąć. Zajmuje on wtedy pozycję niższą od swego pana, przyjmując postawę, która objawia jego słabość. Jednak gest ten uczyniony wobec Boga jest uznaniem Jego bóstwa i prośbą o zmiłowanie. Nie poniża to człowieka, lecz wyraża prawdę o tym, że jest on stworzeniem zależnym od Boga miłości i wolności. Grzechem jest próba stania się bogiem na własną modłę, czyli nieklękanie przed Stwórcą. Za pomocą tego obrazu mówi się o władzy Jezusa nad wszystkimi stworzeniami: na Imię Jezusa wszyscy będą klękać (*en to*). Ten obraz objawia prawdę o tym, że jest On Panem i odbiera cześć równą Bogu. W stwierdzeniu dotyczącym aklamacji można dostrzec wyrażenie z Iz 45,23: „Przedemną się zegnien wszelkie kolano”. Kontekst hymnu modyfikuje jednak ten tekst Starego Testamentu. U Izajasza znajdujemy obraz uniwersalnej adoracji JHWH, który jest zbawcą. W naszym hymnie to Bóg decyduje o akcie adoracji, a wszystko skoncentrowane jest na Jezusie, któremu oddaje pokłon całe stworzenie. Cześć będzie oddana bezpośrednio Jezusowi, przy czym nie mówi się w hymnie o funkcji sędziego i zbawcy, jak w tekście Izajasza⁹⁷.

Trzy rodzaje stworzeń oddają cześć Jezusowi. Ci, którzy adorują, to istoty niebieskie, ziemskie i podziemne⁹⁸. Przymiotniki *epouranios* i *epigeios* występują wielokrotnie w *Corpus Paulinum*; *katachthonios* („pod-

⁹⁶ Flis, *List do Filipian*, 259.

⁹⁷ Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, 224.

⁹⁸ Martin, *Carmen Christi*, 46: „Possible only as a Greek expression”; tamże, 219-220: „It may be questioned whether the reference to *ta katachthonia* implies that these infernal powers are hostile to Christ. At all events, there is no hint of a mythical combat; and no clear indication that they are angelic beings at all. The expression in verse 10 may be a poetic pleonasm to signify the whole cosmos”.

ziemny”) jest nowotestamentowym *hapax legomenon*. Przymiotniki występują w funkcji rzeczownikowej rodzaju nijakiego i oznaczają stworzenia. Według greckich wyobrażeń świat był podzielony na trzy sfery: niebo, ziemię, podziemie. W judaizmie kosmos dzielił się na dwie strefy: niebo i ziemię. Paweł mógł jednak przyjąć podział Greków, by ukazać Jezusa jako Pana, któremu wszystko podlega⁹⁹. Jezusa adoruje świat duchów czystych, czyli aniołów, ludzi, zmarłych, czyli mieszkańców Szeolu¹⁰⁰. Ta perspektywa jest uniwersalna i obejmuje cały kosmos. W Iz 49,6 władztwo suwerenne rozciąga się na wszystkie narody; w Rz 8,39 będzie mowa o wymiarach, w których Chrystus panuje (wysokość, głębokość), które nie mogą nas odłączyć od Jego miłości. Wymienianie stworzeń zaczyna się od istot niebieskich, które mogłyby pretendować do tego, że są wyjątkowe i mają większą moc. Człowiek dowiadyuje się, że wszystkie podlegają Jezusowi. Mowa jest o maksymalnym zakresie bytów stworzonych, które Mu podlegają. Człowiek nie powinien się lękać innych stworzeń, bo nie mogą one działać bez przyzwolenia Jezusa, który ma na celu zbawienie ludzi. Niektórzy upatrują w tym sformułowaniu wyrażoną prawdę o tym, że wszystkie moce, także demoniczne, uznają, że Jezus jest Panem świata¹⁰¹. Chodziłoby o potęgi, które do tej pory panowały nad światem, a które by Jezus pokonał¹⁰². Adoracja byłaby znakiem odzyskania przez świat wolności i możliwości bycia sobą¹⁰³. Pojawia się jednak trudność, bo mamy tu wyznanie wspólnoty pierwotnej. Czy ta wspólnota dołączałaby do swojego wyznania także moce wrogie Bogu? W zdaniu mowa jest o adoracji, do której dołącza się wspólnota chrześcijan. Trudno upatrywać w tej adoracji udziału złych duchów. Czymś innym jest stwierdzenie, że wszystko podlega władzy Pana, bo wtedy należy mówić o absolutnym panowaniu nad całym stworzeniem, i w tym upatrywać zwycięstwo nad demonami, a czymś innym jest przedstawienie społeczności, wyznającej w akcie adoracji, że Jezus jest Panem. W zdaniu mowa jest o adoracji całego stworzenia, które jest do zdolne do tego aktu (Ap 5,13)¹⁰⁴. W 1Kor 12,3 Paweł stwierdza, że nikt bez pomo-

⁹⁹ Flis, *List do Filipian*, 264.

¹⁰⁰ Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, 230.

¹⁰¹ Martin, *Carmen Christi*, 264: „It is their response to the divine epiphany which declares the sovereignty of the lordly Christ; and it is a response that they dutifully, if unwillingly, make”. Należy jednak zauważyć, że Paweł nie łączy duchów złych ze sferą podziemną; Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, 120.

¹⁰² Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, 225.

¹⁰³ Tamże, 246; Martin, *Carmen Christi*, 50: „Cosmic submission rather than the religious worship”.

¹⁰⁴ Mayer, *Philipperbrief/Philemonbrief*, 30-31.

cy Ducha nie może powiedzieć „Panem jest Jezus”, co oznacza, że adorację rozumie jako zastrzeżoną dla tych, którzy uznają Boga. Wypowiedzi demonów w tradycji synoptycznej nie są adoracją, lecz podaniem informacji, przy czym Jezus nakazuje demonom milczenie (Mk 3,11-12)¹⁰⁵. Gdzie indziej mówi się o śpiewaniu pieśni nowej, której mogli nauczyć się tylko wybrani (Ap 14,3). Oprócz adoracji Chrystusa jest przewidziana paruzja, gdy całe stworzenie będzie wyzwolone i będzie uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych (Rz 8,21)¹⁰⁶. W hymnie pojawiają się kontrasty: za skrajne uniżenie się Chrystus otrzymuje godność najwyższą, za posłuszeństwo – posłuch ze strony wszystkich; za bycie sługą – władzę Pana.

14. Ku chwale Ojca (2,11)

Obraz „zgiętych kolan” nie jest pełny. Gest klęknienia może być rozumiany dwuznacznie: podporządkowanie się dobrowolne lub gest, za którym nie idzie zgoda woli, czyli wymuszone uznanie poddania. Gest „zgiętego kolana” domaga się więc dopowiedzenia, by pokazać, że cały człowiek uznaje władzę Chrystusa. Stworzenia to nie tylko kolana, lecz także świat duchowy. Obraz „ukłknienia” jest uzupełniony obrazem „rozumnej adoracji”, by nie przedstawiać panowania Jezusa jako zewnętrznego, wymuszonego na kruchych stworzeniach: „Wszelki język wyzna, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca”. Termin *glossa* („język”) może być rozumiany jako organ fizjologiczny lub jako narzędzie komunikacji między ludźmi. Może mieć znaczenie metaforyczne, wskazując na czynność mówienia, z czym często spotykamy się w Psalmach (Ps 5,10)¹⁰⁷. Kolana i język wskazują na cielesność i na duchową sferę człowieka, do której zaliczamy intelekt, wolę, uczucia, miłość, wolność. Proponuje się dwa sposoby odczytania tekstu: „I każdy język wyzna, że Panem jest Jezus Chrystus ku chwale Boga Ojca” lub: „I każdy język wyzna ku chwale Boga Ojca, że Panem jest Jezus Chrystus”. Pierwsze tłumaczenie jest bardziej prawdopodobne, bo śledzi porządek wyrazów w zdaniu. Wskazuje się na świat ducha, który adoruje myślą i wyraża to przez słowo. Pojawia się czasownik *eksomologeō*, który oznacza „zgadzać się”, „wyznawać”, „uznawać”, „wysławiać”, „wychwalać”,

¹⁰⁵ Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, 32: „Wo das Motiv der Proklamation im Rahmen der Inthronisations-Vorstellung expressis verbis erscheint, die Verkündigung der Königsherrschaft Jesu Christi nicht an die dämonischen Mächte, sonder an die Völkerwelt ergeht”.

¹⁰⁶ W znaczeniu eschatologicznym termin „paruzja” pojawia się w odniesieniu do Chrystusa w 1Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Tes 2,1.8; 1Kor 15,23.

¹⁰⁷ Jankowski, *Listy więziennie świętego Pawła*, 121. „Język” może także oznaczać szczerp lub naród (Iz 66,18; Dn 3,4; Ap 5,9; 7,9).

„wielbić”, „wyznawać z dziękczynieniem”, „dziękować”¹⁰⁸. Ma on w Biblii znaczenie religijne. W Łk 22,6 oznacza „zgodzić się”; w innych tekstach Nowego Testamentu używany jest w znaczeniu: „wychwalać” Boga lub „wyznawać” grzechy. Znaczenie „wychwalać” jest odpowiednikiem *jd*, które w koniugacji *hi*. oznacza: „wychwalać Boga” (Ps 18,50), w *hitp.* „wyznawać grzechy przed Bogiem” (Dn 9,4.20); w *ho*. wskazuje na kult o charakterze publicznym. Czasownik oznacza akt religijny, obejmujący wyznanie, oddawanie czci, postawę wewnętrzną. Chodzi o akt analogiczny do wyznania wiary, a nie uznanie wymuszone przez zarządzenia prawne¹⁰⁹. Zakłada się wyznanie szczere, z wolnej woli, nie z przymusu, objawiające wewnętrzny świat człowieka. Jest to widoczna zewnętrznie akceptacja osoby obdarzonej imieniem. Dzięki językowi może zostać zwerbalizowane doświadczenie duchowe i wyrażona relacja posłuszeństwa między stworzeniem i Stwórcą, związanego z miłością. Wypowiedzi języka precyzyjnie określające rzeczywistość są zrozumiałe przez wszystkich i zapewniają jedność między ludźmi. Wyznanie może być pokorne, modlitewne, publiczne, prywatne. Tu chodzi o jawne głoszenie wobec wszystkich tego samego słowa uwielbienia.

Treścią wyznania jest: „Jezus Chrystus jest Panem”. W tekście greckim jest tu zdanie bezorzecznikowe. Imię „Jezus” występuje ponad 900 razy w Nowym Testamencie; tytuł „Chrystus” ponad 500 razy; „Jezus” z określeniem „Chrystus”, które po nim następuje 135 razy, „Jezus” z określeniem „Chrystus”, które je poprzedza, 95 razy. Tytuł „Chrystus” używany jest często jako imię własne, dlatego terminy „Jezus” i „Chrystus” są rozumiane jako równoznaczne i używane zamiennie. Jeszcze przed Pawłem tytuł „Chrystus” stał się częścią składowo imienia własnego Chrystusa Jezusa i Jezusa Chrystusa. W naszym zdaniu określenie „Chrystus” nie jest tytułem, lecz drugą częścią imienia własnego. Tytuł *Kyrios* występuje bez rodzajnika, jest więc orzecznikiem. Mamy tu jedno z najwcześniejszych wyznań wiary: „Jezus jest Panem” (Rz 10,9; 1Kor 12,3), w postaci formuły, która streszcza kerygmat apostołski. Wyraża ona zamysł Boży, którego celem jest nadejście dnia ostatecznego, gdy całe stworzenie będzie wyznawało, że Jezus jest Panem¹¹⁰. W świecie grecko-rzymskim *kyrios* oznaczał „pana”, „władcę” (źródłosłów: mający *kyros*, tj. „znaczenie”)¹¹¹. W LXX *Kyrios* jest używane, gdy mówi się o Abrahamie (Rdz 18,12) czy Józefie (Rdz 42,33), jednak odnosił się przede wszystkim do Boga praw-

¹⁰⁸ Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, 63.

¹⁰⁹ Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, 39: „Als einen reinen Rechtsakt”.

¹¹⁰ Barclay, *List do Filipian*, 61.

¹¹¹ Martin, *Carmen Christi*, 237: „The root meaning of *Kyrios* is rulership based on competent and authoritative power, the ability to dispose of what one possesses”.

dziwego (JHWH). Nowy Testament przenosi tytuł Pana także na Chrystusa (w Nowym Testamencie *kyrios* 450 razy określa Jezusa; 150 razy Boga), niejednokrotnie stosując do Niego cytaty ze Starego Testamentu, zawierające imię JHWH (Rz 10,11-13 = Iz 28,16). Paweł, używając w listach tytułu „Pan” w odniesieniu do Chrystusa, mówi o panowaniu Mesjasza lub wcielonego Syna Bożego. Użycie tytułu „Pan” wobec Chrystusa w zdaniu, w którym występuje w bliskim sąsiedztwie słowo „Bóg”, jest sposobem wyrażania boskiej tożsamości Jezusa¹¹². Tytuł *kyrios* wskazuje na wywyższenie Jezusa w tajemnicy paschalnej i określa działanie Boga. Od zawsze w postaci Bożej, Jezus Chrystus został wywyższony przez Boga jako człowiek, otrzymując w czasie intronizacji boskie imię „Pan”¹¹³. Panowanie nad wszystkimi jest znakiem posiadania władzy boskiej wobec świata, który ma odpowiadać na nie posłuszeństwem. Tytuł „Pan” jest łączony ze zmartwychwstaniem i wywyższeniem (por. Mt 28,18), co zakłada zwycięstwo nad grzechem i śmiercią przez krzyż: „Panem jest historyczny, z czasem uwielbiony Chrystus – człowiek, mający prawo do tytułów Bożych”¹¹⁴. Wkracza On w niedostępną bliskość panowania boskiego, a Jego triumf wyraża się w nowej egzystencji człowieczeństwa w boskiej rzeczywistości, co jest wyjściem z doczesności i wejściem w wieczność. Nie jest to panowanie odwiecznego, lecz wcielonego Syna Bożego, udoskonalonego przez cierpienie. „»Chrystus nie otrzymał tego, czego by nie miał przedtem, lecz jako człowiek otrzymał to, co miał jako Bóg« (Teofilakt)”¹¹⁵.

Hymn wspominał o Bogu w 2,9. Teraz także musi się kończyć odniesieniem do Boga, bo pochwała Syna jest uwielbieniem Ojca. Wyznanie, że Chrystus jest Panem, dokonuje się „ku chwale Boga Ojca”. To jest właściwy sposób przedstawiania relacji do Boga, któremu należy się chwała. Oddawanie chwały to rzeczywistość, która się nie kończy i trwa na wieki. W niebie pozostaną tylko owoce dzieła zbawczego, to znaczy możliwość oddawania chwały Bogu. Sprawa grzechu będzie rozwiązana. Przyimek *eis* ma znaczenie dynamiczne, kierunkowe (*en* ma znaczenie statyczne). Wyrażona jest prawda o jedności Boga Ojca i Pana Jezusa (Pwt 6,4)¹¹⁶. Wyznanie prawdy o Chrystusie jako Panu zmierza do chwały Boga Ojca, jak cały zbawczy plan (Rz 15,7-9), gdyż On wskrzesił Jezusa z martwych (Rz 10,9). W teologii Pawła wszystko bierze początek od Ojca i do Nie-

¹¹² Mayer, *Philipperbrief/Philemonbrief*, 31: „Engste Nähe zu Gott”.

¹¹³ Flis, *List do Filipian*, 267; Martin, *Carmen Christi*, 141: „In His eternal status, Chris was in the image of God, but not then King of the universe”.

¹¹⁴ Jankowski, *Listy więziennie świętego Pawła*, 121.

¹¹⁵ Tamże, 122.

¹¹⁶ Martin, *Carmen Christi*, 248: „Christ is no rival of God, no »second God«, although in fact coequal with God and partner of His throne”.

go zmierza. W teologii Jana charakterystyczne jest wzajemne powiązanie chwały Ojca i Syna. Wewnętrzną racją powiązania jest wspólność natury boskiej. Zewnętrzną, która zobowiązuje istoty rozumne do takiej chwały, jest posłannictwo Chrystusa, który jako jedyny pośrednik objawia w pełni Ojca i jako Arcykapłan Nowego Przymierza oddaje Mu prawdziwy kult. Hymn nie mówi o paruzji, lecz kończy się doksologią. Liczy się aklamacja mająca teraz miejsce¹¹⁷. W centrum jest działanie Boga, który wywyższa Chrystusa.

* * *

W czasie kuszenia na pustyni Chrystus nie skorzystał z uprawnień Synostwa Bożego, lecz ograniczył się do ram zwykłego ludzkiego bytowania (Mt 4,1-11). Nie przemieniał kamieni w chleb, mając moc stwórczą, nie rzucał się z narożnika świątyni, by wszyscy go podziwiali, lecz oddaje chwałę Ojcu. Rezygnuje z okazania „na zewnątrz” Bożego majestatu. Na Górze Przemienienia został przemieniony przez Ojca, ukazał się w postaci Bożej, jako równy Bogu. O Nim powiedział Bóg: „...mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie”. Chrystus jednak nie miał postawy wskazującej na chęć „zawłaszczenia bóstwa” i nie potraktował tego wydarzenia jako okazji do zostania w niebie. Przyjmował to, co czyni Ojciec, a sam – ogołocoony – pozostał jako sługa pośród uczniów. Hymn, który zamieszcza Paweł w swoim Liście do Filipian, wyraża w formie poetyckiej to, co było doświadczeniem naocznych świadków i było głoszone w Ewangelii. Jezus w czasie swojego ziemskiego życia nie dążył do objawienia swojej „chwały” eschatologicznej i ukrywał swoją tajemnicę mesjańską. Jego celem była służba ludziom, mająca doprowadzić ich do zbawienia. To dzieło stanowi podstawę Jego uwielbienia jako prawdziwego człowieka i Syna Bożego.

Bibliografia:

- Barelay William. *List do Filipian*. Warszawa: Wydawnictwo „Słowo Prawdy”, 1984.
Flis Jan. *List do Filipian*. NKBNT XI. Częstochowa: Wyd. Edycja św. Pawła, 2011.
Focant Camille. „La portée de la formule *to einai isa theo* en PH 2.6”. *New Testament Studies* 62, nr 2 (2016): 278-288.
Fowl Stephen E. *Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2005.

¹¹⁷ Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, 228.

- Getty Mary Ann. *Philippians and Philemon*. NTM 14. Dublin: Veritas Publications, 1980.
- Gnilka Joachim. *La lettera ai Filippesi*. Traduzione Germano Re. Brescia: Paideia Editrice, 1972.
- Gnilka Joachim. *Lettera ai Filippesi*. Traduzione Fortunato Frezza. Roma: Città nuova editrice, 1986.
- Grelot Pierre. „En Morphe Theou »Yparchon«?”. *Revue Thomiste* 98, nr 4 (1998): 631-638.
- Hansen G. Walter. *The Letter to the Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Hofius Otfried. *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*. Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1976.
- Jankowski Augustyn. *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. PŚNT 8. Poznań: Pallottinum, 1962.
- Lightfoot Joseph Baber. *Philippians*. London: Macmillan, 1891.
- Lohmeyer Ernst. *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- Martin Ralph. P. *Carmen Christi. Philippians 2: 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*. SNTS.MS. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Mayer Bernhard. *Philippenerbrief/Philemonbrief*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1986.
- Osiek Carolyn. *Philippians. Philemon*. Nashville: Abingdon Press, 2000.
- Schlier Heinrich. *Der Philippenerbrief*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980.
- Vincent Marvin R. *The Epistles to the Philippians and to Philemon*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1922.

Hymn o Chrystusie (Flp 2,6-11)

STRESZCZENIE

Przedmiotem analiz egzegetycznych jest hymn Flp 2,6-11, tekst przed-Pawłowy, włączony do Listu do Filipian, jako zachęta do zachowania jedności we wspólnocie chrześcijan, przez przyjęcie postaw Chrystusa, które szczególnie objawiły się w Jego wcieleniu i męce. Autor odwołuje się w analizach do tekstów biblijnych, które wydają się pomagać w rozumieniu hymnu. Przedmiotem refleksji teologicznej w hymnie jest historyczna postać Jezusa Chrystusa, którą znamy ze świadectwa apostołskiego.

Pierwsza część mówi o działaniu Jezusa (2,6-8), druga o odpowiedzi na nie Boga (2,9-11). Chrystus, którego życie duchowe jest scharakteryzowane przez „dar”, jest wzorem życia chrześcijańskiego. On myślał o innych, pragnął zbawienia innych i takie ma być życie duchowe chrześcijan. Mówienie o *morphe theou* to wypowiadanie się o bóstwie Jezusa w kontekście poznawania Jezusa w historii zbawienia. Stosunek Chrystusa do bóstwa należy rozumieć w ramach „obdarowania”, „bezinteresowności”, bo On sam jest absolutnym darem (*ouch harpagmon hegesato*). Gdzie występuje obdarowanie, tam jest myśl o jeszcze większym darze, i z tego bierze się kenoza Chrystusa. Znaczenie czasownikowi „ogłosić się” nadaje Ewangelia, czyli świadectwo o życiu historycznym Jezusa. Ogołocenie nie może dotyczyć tożsamości osoby („ja”), bo tej się nie zmienia. Wyraża się ono we wcieleniu, gdy Chrystus, nie przestając być sobą, przyjął na siebie „całe dziejowe ryzyko bytowania człowieka”. Szczególnym momentem ogołocenia jest śmierć na krzyżu, wobec której Chrystus nie broni się w sposób boski.

Hymn mówi o Chrystusie przez pryzmat pierwszego Adama: podczas gdy Adam chciał stać się „jak bogowie”, Chrystus stał się sługą ludzi (por. Rz 5). Pomija się kolejne etapy wywyższenia: zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zajęcie miejsca po prawicy Boga. Wywyższenie nie jest logicznym następstwem, lecz wolnym aktem Boga, który dał Synowi godność Pana, jako człowiekowi, który był sługą. W hymnie mowa jest o adoracji całego stworzenia, które jest zdolne do tego aktu (Ap 5,13). Panowanie nad wszystkimi jest znakiem posiadania władzy boskiej wobec świata, który ma okazywać posłuszeństwo. Wyrażona jest prawda o jedności Boga Ojca i Pana Jezusa: wyznanie prawdy o Chrystusie jako Panu zmierza do chwały Boga Ojca, jak cały zbawczy plan (Rz 15,7-9). Jest to zgodne z teologią Pawła, który nalega na to, że wszystko bierze początek od Ojca i do Niego zmierza. Hymn, który zamieszcza Paweł w swoim Liście do Filipian, wyraża w formie poetyckiej to, co było doświadczeniem naocznych świadków i było głoszone w Ewangelii. Poddano teologicznej refleksji fakty objawienia. Jezus w czasie swojego ziemskiego życia nie dążył do objawienia swojej „chwały” eschatologicznej i ukrywał swoją tajemnicę mesjańską. Jego celem była służba ludziom, mająca doprowadzić ich do zbawienia. To dzieło stanowi podstawę Jego uwielbienia jako prawdziwego człowieka i Syna Bożego.

Słowa kluczowe: Chrystus, Św. Paweł, hymn, kenoza, objawienie

Christ Hymn (Phil. 2:6-11)

SUMMARY

The subject of exegetical analyses is the hymn Phil. 2:6-11, the pre-Paul text, included in the Letter to the Philippians as an encouragement to maintain unity in the Christian community by adopting Christ's attitudes which manifested themselves in His incarnation and torment. The author refers in his analyses to Biblical texts that

seem to help to understand the hymn. The subject of theological reflection in the hymn is the historical figure of Jesus Christ known from the apostolic testimony. The first part speaks of the actions of Jesus (2:6-8), the second part is the reaction of God to Jesus' deeds (2:9-11). Christ, whose spiritual life is characterised by "a gift", is the model of Christian life. He thought about others, He wanted the salvation of others and this is what the spiritual life of Christians is meant to be. To talk about *morphe theou* is to speak about the deity of Jesus in the context of getting to know Jesus in the history of salvation. The attitude of Christ to deity should be understood as part of "giving" and "selflessness" because He is an absolute gift (*ouch harpagmon hegesato*). Where there is endowment, there is the thought of an even greater gift, and from this comes the kenosis of Christ. The meaning of the verb "to be made nothing/to make oneself of no reputation" is given by the Gospel, i.e. the testimony of the historical life of Jesus. Making oneself nothing can not refer to the identity of a person ("I"), because it does not change. It is expressed in the incarnation, when Christ, without ceasing to be himself, took upon himself "the entire historical risk of human existence". A special moment of being made nothing is His death on the cross, against which Christ does not defend himself in a divine way. The hymn speaks of Christ in the context of first Adam: while Adam wanted to become "like the gods", Christ became a servant of men (see Rom 5). The successive stages of exaltation are omitted: resurrection, ascension, taking the place at the right hand of God. Exaltation is not a logical consequence, but a free act of God who gave the Son the dignity of the Lord as a man who was a servant. The hymn speaks of the adoration of all creation which is capable of this act (Rev 5:13). The dominion over all is a sign of having divine authority over the world which should show its obedience. The truth about the unity of God the Father and the Lord Jesus is expressed: the confession of the truth about Christ as Lord is directed to the glory of God the Father, as the entire saving plan (Rom 15:7-9). This is in accordance with Paul's theology, who insists that everything takes from the Father and goes towards Him. The Hymn that Paul includes in his Letter to the Philippians expresses in a poetic form what the experience of eyewitnesses was and what was proclaimed in the Gospel. The facts of revelation were subjected to theological reflection. During his earthly life Jesus did not seek to reveal his eschatological "glory" and hid his messianic mystery. His purpose was to serve people to bring them to salvation. This work is the basis for His worship as a true human being and the Son of God.

Keywords: Christ, Saint Paul, hymn, kenosis, revelation

