

Ks. JANUSZ CZERSKI

Opole – Nysa

Centralne tematy teologiczne Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian

1 Kor, podobnie jak inne Listy Pawła, jest pismem okolicznościowym, został napisany w określonej sytuacji i uwzględnia konkretną problematykę, która interesowała adresatów. Poruszane w Liście tematy teologiczne nie są omówione wyczerpująco, lecz wybiórczo. Paweł nie pisze bowiem traktatu teologicznego, lecz pragnie dać teologiczne uzasadnienia ocenom sytuacji w Koryncie oraz odpowiedziom na postawione mu pytania. Wśród wielu zagadnień teologicznych, które sygnalizuje 1 Kor, na szczególną uwagę zasługują: obraz Chrystusa i Kościoła, teologię słowa o krzyżu i mądrości oraz wskazania dotyczące etyki chrześcijańskiej.

1. Obraz Chrystusa

1.1. Tytuły Chrystusa

Na rekonstrukcję obrazu Chrystusa w 1 Kor pozwalają przede wszystkim tytuły, jakie Paweł przypisuje Jezusowi. Obok takich określeń, jak: „mądrość Boża” (1 Kor 1,24), „skała” (1 Kor 10,4), „ostatni Adam” (1 Kor 15,45), najgłębsze treści teologiczne zawierają: Κύριος (Pan), i Χριστός (Chrystus, Mesjasz).

1.1.1. Κύριος (Pan)

Centralnym elementem obrazu Chrystusa u Pawła jest tytuł „Pan” (Κύριος). Genezy chrystologicznych treści tego tytułu należy szukać w Septua-

gincie, gdzie Κύριος pojawia się jako przekład hebrajskiego imienia Boga Jahwe. W najstarszych rękopisach Septuaginty imię Boga wpisywano do tekstu greckiego w oryginalnym alfabecie hebrajskim: JAHWE, a więc nie przekładano imienia Boga na język grecki¹. Κύριος występuje wprawdzie w rękopisach Septuaginty dopiero w czasach chrześcijańskich, ale w oryginalnych greckich księgach Starego Testamentu jest już technicznym określeniem Boga. W tym kierunku idzie też Paweł, który w cytatach z Septuaginty zastępuje słowo Jahwe przez Κύριος (np. 1 Tes 4,6; 1 Kor 3,20; Rz 9,29-29; 10,16; 11,3.34 i in.)²

„Pan” jako ekwiwalent Jahwe należy do najwyższych i najgłębszych teologicznie określeń Boga. Semantyczną i teologiczną treść tego imienia objaśnia tekst Wj 3,14, który można uważać za klasyczny. Z formuły tekstu w Septuagincie zdaje się wynikać, że podstawową cechą Boga jest Jego istnienie: $\delta \ \acute{\omicron}\nu$ (który jest). Inne znaczenie ma jednak tekst hebrajski: אֲנִי הוּא (jestem, który jestem). Wprawdzie zwrot ten filologicznie wskazuje na istnienie, ale czasowniki hebrajskie mają sens dynamiczny, a nie statyczny. Dwukrotnie zastosowany w tej formule czasownik הָיָה (być) podkreśla przede wszystkim działanie Boga, Jego aktywność. Potwierdza to zresztą najbliższy kontekst Wj 3,14, w którym imię Boga zostało pokazane na tle historycznego doświadczenia Izraela. Bóg–Jahwe jest tym Bogiem, który zawsze był dla swoje ludu i okazywał mu swoją zbawczą życzliwość³

Kiedy w tradycji Kościoła pierwotnego nastąpiło przeniesienie imienia Boga „Pan” na Chrystusa, jest sprawą dyskusyjną. W. Bousset opowiadał się za Kościołem hellenistycznym. Środowisko chrześcijan pochodzenia pogańskiego, jego zdaniem, pragnęło przeciwstawić Chrystusa, jedyne Zbawiciela, bóstwom czczonym w kulcie hellenistycznym⁴. Opinię tę podważa

¹ G. STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*, F.W. HORN (opr.), Berlin–New York 1996, s. 94.

² Jest sprawą dyskusyjną, czy chodzi tu o własną interpretację Pawła, czy też o wpływ tradycji przedpawłowej (D.A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986, s. 86–87).

³ J. CZERSKI, *Milosierdzie w Ewangeliu św. Mateusza. Studium semantyczno-egzegetyczne* (Rozprawy i opracowania 1), Opole 1986, s. 69.

⁴ *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, FRLANT 21 (1967⁶), s. 75–105.

jednak występująca w 1 Kor 16,22 i Ap 22,20 oraz w *Didache* 10,6 formuła aramejska *Maranatha*⁵ Kościoły hellenistyczne mogły ją przejąć tylko ze środowiska palestyńskiego, gdyż występuje ona w transkrypcji greckiej w oryginalnym brzmieniu aramejskim⁶ W formule *Maranatha* aramejski tytuł *Mare* (Pan) został połączony z sufiksem 1. os. l.mn. *Mare* (Pan) odnosi się do Boga w aramejskich tekstach Starego Testamentu: „Pan królów” (Dn 2, 47), „Pan nieba” (Dn 5,23). Określa także bóstwa orientalne w aramejskich inskrypcjach. Nigdzie jednak nie spotyka się identyfikacji *Mare* (Pan) z Jahwe⁷ W Kościele pierwotnym formuła *Maranatha* miała charakter natarczywego wołania eschatologicznego. Była wezwaniem do nawrócenia (1 Kor 16,22a; *Didache* 10,6a) i wyrazem wiary w przyjście i obecność Chrystusa–Pana w zgromadzeniu liturgicznym, w Eucharystii oraz w dniu paruzji⁸. *Mare* jest niewątpliwie wyjątkowym tytułem Chrystusa, wskazującym na Jego wielkość i godność, ale nie zawiera wyraźnych aluzji do Jego Bóstwa⁹

Aramejskie określenie Chrystusa *Mare* Kościoły, w których posługiwano się językiem greckim, przełożyły jako Κύριος (Pan). Treść tego tytułu została jednak znacznie poszerzona w wyniku refleksji popaschalnej nad życiem i działalnością Chrystusa. Medytacja nad wydarzeniami z życia Jezusa, zwłaszcza nad Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, odsłoniła w pierwotnym Kościele wyjątkową pozycję Chrystusa oraz ukazała w całej pełni Jego dzieło zbawcze. Jezus objawił się w historii jako Pan i podobnie jak Jahwe w historii Izraela, okazuje dziś swoją moc zbawczą w Kościele¹⁰

W Listach Pawła termin Κύριος (Pan) posiada już bogatą treść teologiczną, ale trudno w niej rozdzielić to, co może pochodzić z tradycji, od tego, co jest rezultatem własnych koncepcji Apostoła. Wydaje się, że pierwszym etapem było odniesienie do Chrystusa cytatów Starego Testamentu, w któ-

⁵ *Maranatha* można odczytać jako *Marana tha* – „Panie nasz, przyjdź” lub *Maran atha* – „Pan nasz przyszedł”

⁶ M. KARRER, *Jesus Christus im Neuen Testament* (GNT 11), Göttingen 1998, s. 342.

⁷ STRECKER, *dz. cyt.*, s. 92–93.

⁸ KARRER, *art. cyt.*, s. 342.

⁹ P. POKORNÝ, *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1985, s. 63.

¹⁰ J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 59), Opole 2003, s. 258.

rych Bóg jest nazwany „Panem” W Rz 10,13 cytuje J1 2,32: „Każdy, kto przywoła imię Pana [Κυρίου], dostąpi zbawienia” Starotestamentalne określenie ludu Bożego jako wspólnotę tych, którzy wzywają imienia Pana (Pwt 4,7; Ps 98[99],6; 1 Krn 13,6), odnosi do Kościoła w Koryncie (1 Kor 1,2). Przypisuje Chrystusowi stwórczą moc Boga: „Bo przecież do Pana należy ziemia i wszystko, co w niej jest” (1 Kor 10,26; por. Ps 23[24],1; 49[50],12; 88[89],12)¹¹

W najstarszych formułach wyznania wiary Chrystus nazwany jest „Panem” (1 Kor 1,3; 8,6; 12,3). W 1 Kor 8,6 Chrystus jako Pan jest postawiony paralelnie obok Boga jako Pana: „Dla nas jest jeden Bóg Ojciec, z którego jest wszystko i dla którego my jesteśmy, i jeden jest Pan Jezus Chrystus, ze względu na którego jest wszystko i my jesteśmy ze względu na Niego” Tytuł „Pan”, w kontekście tej wypowiedzi, jest przeciwstawieniem do nazywanych „panami” bóstw orientalnych, których kult rozpowszechnił się w świecie hellenistyczno-rzymskim (1 Kor 8,4-5). W pojęciu określającym Chrystusa jako Pana zawarta jest aluzja do Jego preegzystencji i udziału w dziele stworzenia oraz do Jego panowania w wymiarze kosmicznym¹². Wiare w moc Chrystusa i jego władzę w całym kosmosie wyraża aklamacja: Κύριος Ἰησοῦς (Jezus Panem: 1 Kor 12,3; por. Rz 10,9; Flp 2,11). Sformułowana w *nominativus* przypomina syntaksę semicką, co wskazywałoby na tłumaczenie z języka aramejskiego¹³

W imię Jezusa jako Pana gromadzi się Kościół, aby rozstrzygać ważne sprawy (1 Kor 5,4-5), „w imieniu Pana, Jezusa Chrystusa” jest udzielany sakrament chrztu (1 Kor 6,11) i sprawowana jest Eucharystia (1 Kor 10,21; 11,20). Wzmianka o imieniu nie oznacza tylko zwykłej aklamacji, gdyż imię Boga w pojęciu biblijnym jest wielkością istniejącą, jest synonimem obecności Boga. Wypowiedzenie imienia Bożego nad jakimś terytorium, czy nad osobą, oznacza, że to terytorium, czy ta osoba znajduje się w obszarze mocy

¹¹ Niektórzy egzegeci uważają, że Κύριος odnosi się do Boga, nie do Chrystusa (B. FOERSTER, κύριος κτλ., TWNT 3, s. 1086; KOCH, *art. cyt.*, s. 287; CH. WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, s. 60). Przeczy temu jednak kontekst, w którym jest mowa o „kielichu Pana” i „stole Pana” (1 Kor 10,21).

¹² STRECKER, *dz. cyt.*, s. 95.

¹³ KARRER, *art. cyt.*, s. 343.

Boga, staje się Jego własnością¹⁴ Tytuł Chrystusa „Pan” ma również odniesienia do parenezy chrześcijańskiej. „Pan” normuje i określa całe życie moralne. Chrześcijanin ma obowiązek troszczyć się o to, jak „podoać się Panu” (1 Kor 7,32) i „obfitować w dziele Pana” (1 Kor 15,58).

Paweł określa Jezusa jako „Pana” zarówno w Jego historycznym etapie przedpaschalnym, jak i po zmartwychwstaniu. Historyczny „Pan Jezus tej nocy, której był wydany” spożywał ostatnią wieczerzę z uczniami i ustanowił Eucharystię (1 Kor 11,23). Ten sam Jezus po swoim zmartwychwstaniu jest nadal obecny w Kościele a cała historia zmierza do Jego powtórnego przyjścia, do „dnia Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1, 8). Gdy Paweł nazywa Jezusa Kúpłoc, wyraża przekonanie, że jest On zawsze równy Bogu¹⁵

1.1.2. Χριστός (Chrystus)

Χριστός (Chrystus, dosłownie: Pomazaniec) jako określenie chrystologiczne występuje w 1 Kor 61 razy. Termin ten jest odpowiednikiem hebrajskiego מָשִׁיחַ (Mesjasz). Terminologia pierwotnego Kościoła posługiwała się słowem Χριστός zarówno w znaczeniu imienia Jezusa, jak i Jego tytułu. W listach Pawła nie można jednoznacznie rozpoznać, czy Χριστός występuje jako tytuł, czy też imię. Przypuszcza się, że na tytuł wskazuje rodzajnik, natomiast Χριστός bez rodzajnika należałoby interpretować jako imię¹⁶ W każdym razie wydaje się, że określenia Ἰησοῦς i Χριστός oraz ich złożenia nie mają synonimicznego znaczenia, lecz wyrażają odmienne treści¹⁷

W Starym Testamencie termin „Mesjasz” był tytułem królów (1 Sm 24,7; 2 Sm 1,14; Ps 2,2 i in.) i kapłanów (Lb 4,3.5.16; 6,15), którzy byli namaszczani i konsekrowani na urząd. „Pomazańcami” nazywano także proroków (1 Krl 19,15-16; Iz 61,1). W szczególny sposób odnoszono jednak ten tytuł do mającego przyjść „Mesjasza”, króla, kapłana i proroka, odnowiciela królestwa izraelskiego i Zbawcy.

¹⁴ J. CZERSKI, *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do Liturgii Eucharystycznej Kościoła Wschodniego* (Opolska Biblioteka Teologiczna 28), Opole 1998, s. 37–38.

¹⁵ K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 51.

¹⁶ Tak sądzi, z pewnymi jednak zastrzeżeniami, STRECKER, *dz. cyt.*, s. 100.

¹⁷ ROMANIUK, *dz. cyt.*, s. 61.

U Pawła tytuł „Chrystus” wskazuje na uniwersalne i soteriologiczne funkcje Jezusa. Jezus jako Chrystus jest przede wszystkim Zbawcą wszystkich ludzi, zarówno Izraela, jak i pogan. Obraz ten kreśli Apostoł przy pomocy idei śmierci Jezusa na krzyżu za grzechy wszystkich ludzi (1 Kor 1,13.17.23; 5,7; 8,11; 10,16; 15,3) oraz Jego zmartwychwstania (1 Kor 15,12.13.15.16.17.20). Inną charakterystyczną cechą Pawłowej interpretacji tytułu „Chrystus” jest wprowadzenie aspektu eklezjalnego i określenie Kościoła jako $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ (ciało Chrystusa: 1 Kor 6,15; por. 10,16.17; 12,12-20.27). Wreszcie „Chrystus” jest przedmiotem kerygmy głoszonej przez Pawła (1 Kor 15, 1-8) i stanowi centralną treść jego Ewangelii. Wskazuje na to techniczny zwrot w listach Pawła: εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (Ewangelia o Chrystusie: 1 Kor 9,12; por. 2 Tes 3,2; Rz 15,19; 2 Kor 9,13; 10,14; 11,12; Ga 1,7; Flp 1,27).

U Pawła starotestamentalne idee mesjańskie zostają zatem oczyszczone z treści nacjonalistycznych i otrzymują nowe treści. Chrystus nie jest Mesjaszem, restauratorem królestwa Izraela, lecz Mesjaszem–Zbawcą. Poszczególne elementy tego obrazu Jezusa jako Chrystusa mogą pochodzić z tradycji przedpawłowej, lecz na pewno nie ze środowiska palestyńskiego. Obraz Mesjasza zatracił swoje pierwotne znaczenie jako ideał przywódcy politycznego i odnowiciela państwa izraelskiego i otrzymał nowe, uniwersalne i soteriologiczne aspekty. Dokonało się to niewątpliwie w Kościele judeochrześcijan w środowisku hellenistycznym¹⁸

1.2. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa

Paweł znał niewątpliwie historię męki i śmierci Jezusa, ale bardziej zajmowała go interpretacja teologiczna tych wydarzeń, niż fakty historyczne. W 1 Kor są tylko krótkie wzmianki o śmierci Jezusa jako ofierze zastępczej za grzechu ludzkie (8,11; 11,26; 15,3). Więcej miejsca zajmuje zmartwychwstanie Chrystusa. Jest to oryginalny element obrazu Chrystusa w 1 Kor. Zmartwychwstanie Jezusa nie jest jednak głównym tematem listu, lecz punktem wyjścia w dyskusji z tą częścią adresatów, którzy odrzucali powszechne zmartwychwstanie umarłych.

¹⁸ STRECKER, *dz. cyt.*, s. 100–101.

W 1 Kor 15,3-4 przytacza bardzo precyzyjną i chronologicznie najstarszą formułę wiary: „Naprzód przekazałem wam to, co otrzymałem: że Chrystus umarł za nasze grzechy, zgodnie z Pismem, i że został pogrzebany, i że zmartwychwstał dnia trzeciego, zgodnie z Pismem, i że objawił się”¹⁹ Charakterystyczne dla tej formuły są cztery czasowniki: umarł – pogrzebany – zmartwychwstał – objawił się. Jezus umarł jako człowiek, czego dowodem jest Jego pogrzeb. Brak tutaj wzmianki o pustym grobie. Paweł znał zapewne tradycję o pustym grobie, ale widocznie uważał, że nie pusty grób jest argumentem zmartwychwstania Jezusa, lecz Jego ukazywanie się, czyli chrystofanie. O ile identyczność Chrystusa historycznego, tego, który umarł i został pogrzebany z Chrystusem zmartwychwstałym, nie ulega wątpliwości, to jednak nie oznacza to, według 1 Kor 15,35-49, identyczności cielesnej. Ciało, w którym człowiek umiera, σῶμα ψυχικόν (ciało ożywiane duchem, ciało ziemskie), nie jest identyczne z ciałem po zmartwychwstaniu, σῶμα πνευματικόν (ciało duchowe). Zmartwychwstanie nie oznacza powrotu do egzystencji cielesnej. Ciało po zmartwychwstaniu ma inny wygląd oraz inny sposób egzystencji niż obecne. W tej sytuacji wzmianka o pustym grobie nie wydawała się konieczna²⁰

Historyczny fakt zmartwychwstania Chrystusa potwierdzają liczne chrystofanie (1 Kor 15,5-8). Wśród świadków, którzy doświadczyli pojawienia się Jezusa zmartwychwstałego, na pierwszym miejscu znajduje się Piotr, którego imię przytoczone zostało w oryginalnym, pierwotnym brzmieniu: *Kefas*. Na końcu Paweł powołuje się na własne świadectwo, na chrystofanie, którą przeżył osobiście (1 Kor 9,1; 15,8).

Zmartwychwstanie Jezusa nie jest tylko jednym z istotnych elementów Jego obrazu, lecz ma wpływ na obecne i eschatologiczne życie wiernych. Nadaje sens całemu życiu religijnemu i działalności apostołskiej. Jest podstawą przepowiadania w Kościele (1 Kor 15,12), uzasadnia sens wiary i paternezy chrześcijańskiej (1 Kor 15,15.30-32.58).

¹⁹ R. GIESRIEGL, *Die Sprengkraft des Geiste. Charismen und Apostolischer Dienst des Paulus im 1. Korintherbrief*, Thaur 1989, s. 266–267.

²⁰ STRECKER, *dz. cyt.*, s. 115–116; por. K. ROMANIUK, *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób i pojawienie się zmartwychwstałego Chrystusa*, Poznań 1985, s. 70.

2. Kościół

2.1. Określenia Kościoła

2.1.1. Ἐκκλησία (Kościół)

Centralną funkcję w określeniach Kościoła w 1 Kor spełnia niewątpliwie termin Ἐκκλησία (zebranie, zgromadzenie, Kościół), który występuje 22 razy. Ἐκκλησία w języku greckim hellenistycznym, w czasach nowego Testamentu, to określenie zgromadzenia ludu w celach politycznych, religijnych lub innych. W 1 Kor ma wyłącznie religijne znaczenie, co podkreśla wyraźnie *genetivus* τοῦ Θεοῦ, że chodzi o zgromadzenie Boże (1 Kor 1,2; 10,32; 11,16. 22; 15,9).

Ἐκκλησία może wskazywać na miejsce, w którym gromadzi się Kościół lokalny: Kościół w Koryncie (1 Kor 1,2), Kościoły w Azji (1 Kor 16,19), dom prywatny Akwili i Pryscylli, w którym gromadzą się wierni (1 Kor 16,19). Może oznaczać wiele wspólnot chrześcijańskich (1 Kor 11,16; 14,34) lub konkretne zgromadzenie liturgiczne, na przykład: „Kto prorokuje, buduje Kościół” (1 Kor 14,4; por. 14,5.12.19.28.34.35). Uniwersalny, w przestrzeni i w czasie, charakter Kościoła uwydatnia termin Ἐκκλησία w liczbie pojedynczej, na przykład: „Nie stawajcie się powodu do upadku dla Judejczyków, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego” (1 Kor 10,32); „I niektórych ustanowił Bóg w Kościele” (1 Kor 12,28); „Prześladowałem Kościół Boga” (1 Kor 15,9) i in.

2.1.2. Ciało Chrystusa

Źródła literackie metafory Kościoła jako „Ciała Chrystusa” (σῶμα Χριστοῦ) są wciąż sprawą dyskusyjną. Liczą się zasadniczo dwie hipotezy. Według jednej, metafora ciała wskazuje na wpływ terminologii i poglądów gnozy na eklezjologię Pawła. Według tej hipotezy, σῶμα Χριστοῦ (Ciało Chrystusa) jest pojęciem eklezjalno-kosmologicznym. Chrześcijanie są więc członkami Pracłowieka, który wchodzi w świat materii i wyzwala ludzi z jej więzów. Człowiek z racji swego pochodzenia jest spokrewniony, a nawet identyczny ze swoim zbawicielem i ma udział w jego losie. Słabym punktem tej hipotezy jest fakt, że system wyzwolenia człowieka z materii przez Pracłowieka

nie był znany w okresie przedchrześcijańskim, lecz ukształtował się dopiero w gnozie chrześcijańskiej. Bardziej prawdopodobna wydaje się druga hipoteza, która powołuje się na źródła judaistyczne. W tradycji judaistycznej znana jest koncepcja ciała jako metafory solidarności i przynależności rodowej (np. 2 Sm 19,13-14)²¹ Występuje w niej też pojęcie jednej osoby jako metafora całej ludzkości, na przykład w obrazie winnego krzewu, czy w osobie Adama jako przedstawiciela całej ludzkości. Również i ta hipoteza nie wyjaśnia całkowicie metafory „Ciała Chrystusa”. Interpretacje Pawła wykraczają poza obydwie hipotezy i w rezultacie trudno wskazać źródła obrazu Kościoła jako „Ciała Chrystusa”²².

Pierwsza wzmianka o „Ciele Chrystusa” w znaczeniu eklezjalnym pojawia się w kontekście pouczeń na temat udziału chrześcijan w ucztach pogańskich o charakterze kultowym i spożywania pokarmów pochodzących z ofiar pogańskich. Paweł stwierdza, że udział w takich ucztach jest sprzeczny z udziałem w Eucharystii i wyjaśnia sens Eucharystii:

Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest wspólnotą [κοινωνία] we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest [wspólnotą] w Ciele [τοῦ Σώματος] Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, jesteśmy jednym Ciałem. Wszyscy bowiem jesteśmy uczestnikami jednego chleba (1 Kor 10,16-17).

Tekst wyraża myśl, że przyjmowanie Chleba eucharystycznego jest udziałem, wspólnotą, zjednoczeniem z „Ciałem” Chrystusa. Ponieważ wszyscy, którzy biorą udział w Eucharystii, przyjmują ten sam Chleb, mają wspólnotę z Chrystusem i tym samym tworzą „jedno ciało” „Ciała Chrystusa” jest w tym tekście obrazem Kościoła w aspekcie eucharystycznym. Kościół w Koryncie jako lokalna wspólnota chrześcijan jest dlatego „Ciałem Chrystusa”, ponieważ bierze udział w liturgii eucharystycznej, w której przyjmuje Ciało Chrystusa²³

W 1 Kor 12,12-27 sens metafory „Ciało Chrystusa” zostaje poszerzony i określa Kościół jako wspólnotę tych, którzy przyjęli chrzest:

²¹ H. LANGKAMMER, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 13–14.

²² STRECKER, *dz. cyt.*, s. 195–196.

²³ J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993, s. 102.

Jak bowiem jedno jest ciało, a ma wiele członków, i wszystkie członki ciała, chociaż liczne, są jednym ciałem, tak samo i Chrystus. Ponieważ w jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało: czy to Judejczycy, czy Grecy, niewolnicy, czy wolni: i wszyscy zostaliśmy napojeni jednym Duchem. Bo i ciało nie jest jednym członkiem, lecz wieloma (1 Kor 12,12-14).

Wypowiedź ta znajduje się w szerszym kontekście problematyki poświęconej fenomenowi darów charyzmatycznych oraz ich funkcji w Kościele. Różnorodność charyzmatów, które są udziałem poszczególnych chrześcijan, ukazuje Kościół jako jeden organizm, ponieważ wszystkie je scala jeden Duch Święty. Jednoczącą funkcję Ducha Świętego podkreślają dwa czasowniki w formie *pasivum*: ἐβαπτίσθημεν (zostaliśmy ochrzczeni) i ἐποτίσθημεν (zostaliśmy napojeni). To Duch Święty włącza osobę ochrzczonego do jednego organizmu i gwarantuje jego jedność. Scalenie wiernych nie oznacza więc solidarności i zjednoczenia wyłącznie w sensie socjologicznym. Jedność członków ciała jako jednego organizmu porównuje Paweł do Chrystusa: „tak i Chrystus” i następnie określa sens tego porównania: „Otóż wy jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12,27). Obydwa zwroty: „tak i Chrystus” oraz „jesteście Ciałem Chrystusa” nie oznaczają identyfikacji Kościoła z Chrystusem, lecz określają sferę obecności i zbawczej działalności Chrystusa²⁴

2.1.3. Rola, budowla i świątynia Boża

Kościół jest także przedstawiony w obrazie roli uprawnej i budowli (1 Kor 3,9-15). Metafora roli uprawnej nie jest rozwinięta, posłużyła tylko jako ilustracja pracy misyjnej apostołów. Apostołowie są tylko sługami Boga a powodzenie oraz wzrost ich pracy nie zależy tylko od wniesionego trudu, lecz od Boga (1 Kor 3,4-9a).

W obrazie Kościoła jako budowli apostołowie są metaforą budowniczych, a fundamentem tej budowli jest Jezus Chrystus (1 Kor 3,9b-11). Ten fundament został już położony przez kerygmę apostołów. Cała wspólnota Kościoła jako budowli opiera się zatem na Chrystusie i jej egzystencja całkowicie zależy od Niego. Praca ewangelizacyjna kolejnych misjonarzy buduje na tym fundamencie. Różne metafory budowlane, jak złoto, srebro, dro-

²⁴ Tamże, s. 108.

gie kamienie, drzewo, siano, czy słoma (1 Kor 3,12), są symbolami wkładów poszczególnych misjonarzy do rozbudowy Kościoła. Wartość pracy ludzi w budowaniu Kościoła zależy od dwóch czynników: od rodzaju wniesionego wkładu i od tego, czy buduje się na Chrystusie. Tylko Chrystus gwarantuje jedność i stabilność Kościoła. Metafora budowy jest zatem chrystocentrycznym obrazem Kościoła.

„Budowanie” ma sens parenetyczny. Jego przedmiotem jest zawsze drugi człowiek (1 Kor 8,1.10; 14,4.17) jako członek wspólnoty Kościoła (1 Kor 8, 11) lub ten, który jeszcze znajduje się poza nią, lecz powinno się go pozyskać dla Chrystusa (1 Kor 9,19-23; 10,32). Kościół buduje się, gdy pozyskuje się ludzi dla Chrystusa, umacnia się ich we wierze oraz integruje się całą wspólnotą chrześcijan²⁵

Do metafory budowli nawiązuje obraz Kościoła jako świątyni Boga i sanktuarium Ducha Świętego: „Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży w was mieszka? Jeżeli ktoś niszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,16-17; por. 6,19). Pojęcie świętości świątyni było zrozumiałe zarówno dla Judejczyków, jak i dla Greków. Dla Judejczyków świątynia jerozolimska była miejscem obecności Boga, a według przekonań Greków, w ich świątyniach zamieszkiwały bóstwa. Pojęcie świętości świątyni otrzymuje jednak w 1 Kor wyższą, chrześcijańską treść. Obraz Kościoła jako świątyni występuje w kontekście napomnień do jedności. Kościół — świątynia Boga jest jeden, kto narusza jego jedność, niszczy tę świątynię.

2.1.4. Wspólnota świętych

W adresach Listów Pawłowych występuje często określenie członków Kościoła ἅγιοι (święci: 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Flp 1,1 i in.). Termin ἅγιος w Septuagincie tłumaczy hebrajskie שָׂדֵךְ o podstawowym znaczeniu: oddzielony, przewyższający i odnosi się przede wszystkim do Boga. Bóg odróżnia się od świata i przewyższa wszystkie byty swoją wielkością, majestatem i potęgą. W odniesieniu do ludzi termin שָׂדֵךְ ma przede wszystkim kultyczny sens, określa tych, którzy mają dostęp do miejsca świętego, mogą

²⁵ J. PFAMMATTER, οἰκοδομή κτλ., EWNT 2, s. 1215.

stawać przed Bogiem i składać Mu ofiary. Ludzie, miejsca i przedmioty nazywane świętymi są poświęcone Bogu i wydzielone z powszechnej, świeckiej sfery (Kpł 10,10; 16,32; 2 Krm 23,6; 31,18; Ez 42,13-14). Te aspekty pojęcia ἅγιος przejął Nowy Testament. Określenie chrześcijan ἅγιοι w terminologii Pawłowej wskazuje na oddzielenie od świata i przeniesienie do sfery Boga²⁶ Chrześcijanin zostaje włączony w sferę świętości Boga przez Chrystusa we chrzcie: „Obmyliście się, zostaliście uświęceni (ἡγιασθητε), usprawiedliwieni w imieniu Pana Jezusa Chrystusa” (1 Kor 6,11). Kościół jako wspólnota świętych jest więc oddzielony od świata, chociaż jest w świecie. Z pojęciem świętości łączy się idea „wybrania”, którą wyraża termin κλητοί (powołani). Kościół jest wspólnotą powołanych (1 Kor 1,2.24; por. Rz 1,6.7; 8,28).

2.2. Jedność Kościoła

Problem jedności Kościoła jest obecny w różnej formie w całym Liście. W Kościele w Koryncie nie było rozbicia, lecz brak jednomyślności, której konsekwencją były wewnętrzne podziały. Podejmując temat jedności, Paweł pozytywnie nakreślił wspólną teologię jedności Kościoła, opartej na Chrystusie. Kościół określa jako ὁ Χριστός (Chrystus: 1 Kor 1,13) i τὸ σῶμα Χριστοῦ (Ciało Chrystusa: 1 Kor 12,27)²⁷. Brak jedności jest zatem dziełem Chrystusa i Jego Ciała.

Przyczyny podziału były różne: fascynacja ludzką mądrością, przekonanie o własnej doskonałości i możliwościach osiągnięcia już teraz najwyższego poziomu życia chrześcijańskiego, o czym miałyby świadczyć dary charyzmatyczne. Apostoł krytykuje te postawy i przeciwstawia im swoją teologię krzyża (1 Kor 1,18-25).

Jedność Kościoła naruszają grzechy przeciw czystości (1 Kor 5; 6,12-20), oraz procesowanie się przed sądami pogańskimi (1 Kor 6,1-11). Chrzestowanie przez chrzest stali się bowiem „święci i sprawiedliwi w Imię Jezusa Chrystusa” (1 Kor 6,11). Symptomaticznym o podziale wspólnoty jest

²⁶ J. CZERSKI, *Pojęcie świętości Boga w terminologii Nowego Testamentu*, RTSO 1 (1968), s. 110–132; H. BALZ, ἅγιος κτλ., EWNT 1, s. 46.

²⁷ G. FRIEDRICH, *Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1978, s. 153.

spór o spożywanie ofiar składanych bóstwom pogańskim (1 Kor 8). Wprawdzie udział w ucztach, na których podaje się takie pokarmy jest zasadniczo dozwolony, lecz gdyby mogło to gorszyć innych chrześcijan i wprowadzać podziały, to trzeba z nich zrezygnować.

Ideę jedności Kościoła w Koryncie ukazuje także bogactwo charyzmatów, darów Ducha Świętego (1 Kor 12–14). Kościół jako „Ciało Chrystusa” (1 Kor 12,27) jest przestrzenią, w której On realnie działa. Charyzmaty są darem udzielonym Kościołowi i dla dobra całej społeczności kościelnej, a nie dla celów indywidualnych, prywatnych (1 Kor 14,3-5.17.26). Darów nadprzyrodzonych nie można klasyfikować i na tej podstawie różnicować tych, którzy je posiadają. We wszystkich charyzmatach działa bowiem „ten sam Duch”, „ten sam Pan” i „ten sam, jeden Bóg” (1 Kor 12,4-6). Chociaż charyzmaty są cennymi darami Ducha Świętego, to jednak nie należy ich przeceniać. Największą wartość posiada bowiem miłość (1 Kor 13). Miłość jednoczy wspólnotę, gdyż ma na uwadze dobro drugiego człowieka, odrzuca egoizm i spory, znosi przykrości, aktywnie angażuje się w dobro.

3. Teologia słowa o krzyżu

Paweł przedstawił swoją teologię krzyża w związku z podziałami w Kościele Korynckim. Rozłam powstały nie na tle sporów dogmatycznych, lecz sposobu przedstawiania prawd teologicznych i retoryki. Koryntian fascynowała retoryka i σοφία (mądrość) hellenistyczna. Oczekiwali więc od głosicieli Ewangelii pięknej, estetycznej formy i wszechstronnej erudycji. Tymczasem przepowiadanie Ewangelii ma zupełnie inne cele, chodzi o znalezienie się wierzącego „w Chrystusie Jezusie (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1,30). Zbawienie, jako zjednoczenie chrześcijanina z Chrystusem, nie dokonuje się przez głoszenie mądrości w rozumieniu hellenistycznym, lecz jest rezultatem śmierci Chrystusa na krzyżu. Dlatego centralnym tematem przepowiadania misyjnego jest ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ (słowo o krzyżu): „Nie posłał mnie bowiem Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa (ἐν σοφίᾳ λόγου), aby nie pozbawić [mocy] krzyża Chrystusa” (1 Kor 1,17).

Krzyż Chrystusa przynosi ludziom rozczarowanie i podważa styl życia oparty na własnych koncepcjach religijnych. Do Judejczyków przemawiają cuda (σημεία, znaki), do Greków znowu mądrość (σοφία). W ocenie jednych i drugich krzyż jest absurdem, gdyż nie mogą sobie wyobrazić, aby Bóg mógł działać w poniżeniu i bezsilności (1 Kor 1,22-23).

Słowo o krzyżu urzeczywistnia zbawienie w sposób obcy ludzkiej mentalności: w słabości, smutku, hańbie i poniżeniu, a nie w mocy, radości, sławie i w chwale (1 Kor 1,26-29). Ma odniesienia moralne, zmierza do zmiany życia, stawia człowieka przed decyzją. Krzyż można przyjąć albo odrzucić. Nie ma postawy neutralnej: „Bo słowo o krzyżu jest głupotą dla idących na zatracenie, natomiast jest mocą Bożą dla nas zbawiających się” (1 Kor 1,18). Odrzucenie słowa o krzyżu jest aktem niewiary i głupoty, którą określa słowo μωρία (głupota). Μωρία nie wyraża krytyki myśli filozoficznej. Stosunek Pawła do hellenistycznej σοφία nie jest całkowicie negatywny. Chodzi tylko o podkreślenie niewystarczalności do zbawienia mądrości ludzkiej²⁸ Paweł nie przeciwstawia głupocie mądrości, lecz δύναμις (moc), czyli działanie Boga w historii i w świecie. Według Apostoła taką moc posiada „słowo o krzyżu” Ta moc gwarantuje skuteczne oddziaływanie przepowiadania o krzyżu Chrystusa. Skuteczność oddziaływania przepowiadanego słowa nie zależy zatem od sztuki retorycznej, zdolności tego, który głosi słowo, ani też od żadnych nadzwyczajnych, spektakularnych fenomenów. Słowo o krzyżu działa na człowieka „mocą Boga”, a nie erudycją, czy sztuką retoryczną (1 Kor 1,18)²⁹. Kryterium prawdziwości przepowiadanej Ewangelii nie jest więc ludzka mądrość, lecz krzyż Chrystusa.

W słowie o krzyżu objawia się mądrość Boża, którą należy pojmować w innych kategoriach niż mądrość ludzką, niż filozofię i retorykę hellenistyczną. Jest ona dostępna jedynie τελείοις (doskonałym, dojrzałym): „Głosiemy zaś mądrość doskonałym, mądrość nie tego eonu” (1 Kor 2,6). „Doskonali”, to ludzie „duchowi” (πνευματικοί), to ci, których przenika i oświeca Duch Święty: „Otrzymaliśmy (...) Ducha, który jest z Boga (...). I to właśnie

²⁸ E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian*, PNT 7, Poznań 1965, s. 132.

²⁹ KOCH, *art. cyt.*, s. 274.

głosimy, nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha” (1 Kor 2,12-13)³⁰

Wyjaśnienia Pawła na temat słowa o krzyżu nie ma charakteru teoretycznego, lecz parenetyczny. Jego celem było doprowadzenie do porozumienia, jedności i zgody w Kościele w Koryncie. Niemniej jednak przedstawił on w 1 Kor 1–4 głęboki wykład teologii mądrości i słowa Bożego³¹

4. Etyka chrześcijańska

W 1 Kor na szczególną uwagę zasługują trzy zagadnienia moralne: (1) etyka seksualna; (2) małżeństwo i dziewictwo; (3) wolność chrześcijańska.

4.1. Etyka seksualna

1 Kor 5–7 poświęcił Paweł problematyce seksualnej. Środowisko kulturowe adresatów Listu cechowały trzy sprzeczne postawy odnośnie spraw seksu: libertynizm głoszący swobodę seksualną, degradacja godności ciała i gnostycki ascetyzm, który odrzucał małżeństwo jako mnożenie złej materii. Swoboda seksualna nie ma nic wspólnego z pojęciem wolności chrześcijańskiej: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko jest pożyteczne. Wszystko mi wolno, ale nic nie może mieć władzy nade mną” (1 Kor 6,12). Pozorna wolność w dziedzinie seksualnej prowadzi do niewoli, do uzależnienia od rozpusty i rozwiązłości³². Libertynizm traktował sprawy seksualne na płaszczyźnie fizjologicznej i twierdził, że są one tej samej kategorii, co jedzenie i picie. Emancypacja seksualna jest manifestacją wolności osoby, całkowicie autonomicznej w rozporządzaniu sobą według własnego uznania. Paweł przeciwstawia się tym poglądom, twierdząc, że „nie wszystko jest pożyteczne” i przytacza dwa argumenty:

³⁰ H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, t. II: *Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993, s. 121.

³¹ *Tamże*, s. 139.

³² *Tamże*, s. 147.

- (1) Seksualność, w przeciwieństwie do pokarmu, angażuje całego człowieka, jego ciało i osobę. Nie można więc na sprawy seksualne patrzeć z perspektywy fizjologicznej. Cały człowiek jest własnością Chrystusa: „Ciało nie [jest] dla nierządu, ale dla Pana” i przeznaczone do zmartwychwstania (1 Kor 6,13-14). Czystość jednoczy z Chrystusem, gdy grzechy nieczyste łączą z „nierządnicą” (1 Kor 6,15-17).
- (2) Wykroczenia seksualne są skierowane przeciw własnemu ciału, które jest świątynią „Świętego Ducha” (1 Kor 6,19). Dla podkreślenia świętości Ducha Paweł umieścił określenie „Święty” przed słowem Duch³³. Duch Święty od chwili chrztu „mieszka” w człowieku ochrzczonego. Ciało staje się miejscem i przestrzenią Jego uświęcającego działania. Chrześcijaнин nie należy już do siebie, lecz do Boga, jest Jego własnością. Fakt ten postuluje szczególny szacunek do ciała ludzkiego, co jest nie do pogodzenia z wykroczeniami przeciw czystości³⁴.

4.2. Małżeństwo, dziewictwo, celibat (1 Kor 7)

Na początku 1 Kor 7 Paweł motywuje małżeństwo w formie negatywnej i stawia zasadę, że jest ono normalnym stanem człowieka, gdyż pozwala utrzymać równowagę fizyczną i psychiczną (1 Kor 7,2,9)³⁵. Zachęca jednak do czasowej wstrzemięźliwości za obopólną zgodą oraz ze względu na modlitwę (1 Kor 7,5). Momenty wstrzemięźliwości powinny obudzić pamięć, że czas małżeństwa, czas życia ludzkiego jest ograniczony i przemija jak postać tego świata (1 Kor 7,29,31)³⁶. Małżeństwo chrześcijańskie jest jedno i nierozwalne (1 Kor 7,10-11), ale Paweł dopuszcza możliwość rozwodu, gdy jedna ze stron jest niewierząca (tzw. przywilej pawłowy: 1 Kor 7,12-16).

Innym charyzmatem jest dziewictwo i celibat (1 Kor 7,7). Osoby, które żyją w stanie bezzennym „troszczą się o to, co należy do Pana, jak przypo-

³³ Jest sprawą kontrowersyjną, czy Paweł rozumie przez świątynię Ducha Świętego pojedynczego chrześcijanina, czy też cały Kościół. Sens jednostkowy jest bardziej prawdopodobny, gdyż w kontekście 1 Kor 6,19 jest mowa o grzechach osobowych, a nie zbiorowych; por. A. JAN-KOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 73.

³⁴ S. KURAS, *Święty Paweł o chrześcijańskiej czystości* (AL XIII), Katowice 1987, s. 70–77.

³⁵ K. ROMANIUK, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994, s. 144–147.

³⁶ 1 Kor 7,29 dosłownie: συσεταλμένος (czas jest skrócony). Słowo to pochodzi od czasownika συστέλλω (związać żagle).

dobać się Panu” (1 Kor 7,32). Całkowicie, duchowo i cieleśnie, w sposób niepodzielny są oddane Chrystusowi i Jego służbie (1 Kor 7,34). Paweł wskazuje także inne racje, dla których warto żyć w bezżeństwie: (1) uniknięcie różnych prób i udręk, jakie dotyczą małżonków; (2) wolność od rozmaitych trosk i niepokojów, które powodują rozdarcie małżonków pomiędzy sprawami życia codziennego i sprawami Boga. Dlatego Paweł kończy parenezę skierowaną do dziewic stwierdzeniem: „szczęśliwsza (μακαριώτερα) jest, jeśli tak pozostanie” (1 Kor 7,40)³⁷

4.3. Wolność chrześcijańska

Podstawą wolności chrześcijańskiej jest dzieło zbawcze Jezus Chrystusa. Chrystus wykupił ludzi z niewoli grzechu i śmierci przez swoje uniżenie i śmierć na krzyżu (1 Kor 7,23). Teologia wolności w 1 Kor ma charakter pragmatyczny. Została przedstawiona w związku z konfliktem, jaki powstał w Kościele w Koryncie na tle spożywania mięsa ofiarowanego bożkom. Strony konfliktu określa Paweł jako „mocnych” i „słabych” „Mocni”, to ci, którzy posiadali wiedzę, że bóstwa nie mają realnego istnienia, dlatego spożywali bez skrępowań mięso ofiarne (1 Kor 8,4-6). Natomiast „słabi” nie mając takiej wiedzy gorszyli się postawą „mocnych” (1 Kor 8,7.9.11-12). Według Pawła, chrześcijanin jest powołany do wolności, nie powinien odczuwać ograniczenia w wyborze pokarmów (1 Kor 8,8), bo „wszystko mu wolno” „Wszystko wolno, ale nie wszystko przynosi pożytek. Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje” (1 Kor 10,23). Wolność chrześcijanina nie jest bowiem bezwzględna, istnieją granice których nie powinno się przekraczać. Granice wolności wyznaczają: (1) zgorszenie (1 Kor 8,9-12); (2) miłość, która „buduje” (1 Kor 8,1); (3) niebezpieczeństwo bałwochwalstwa (1 Kor 10,1-12).

Ograniczenia wolności wymagają wyrzeczeń. Paweł przytacza dwa przykłady: pozytywny — przykład rezygnacji Pawła jako apostoła z przysługujących mu praw (1 Kor 9) i negatywny — z historii Izraela: Izrael został ukarany na pustyni za to, że uległ bałwochwalstwu (1 Kor 10).

³⁷ KURAS, *dz. cyt.*, s. 77-104.

Theologische Zentralthemen der Ersten Briefes des Apostels Paulus an die Korinther

ZUSAMMENFASSUNG

Im 1 Kor versucht der Apostel Paulus die Situation in der Gemeinde theologisch zu begründen und die vorgelegenen Fragen zu beantworten. Deswegen bringt er mehrere theologische Themen zur Sprache. Als die Zentralthemen seines Briefes könnte man aber die folgenden nennen: das Christusbild und das Kirchenbild, die Theologie des Wortes vom Kreuz und von der Weisheit, sowie die christliche Ethik.

Das Christusbild im 1 Kor erlauben die Titel Jesu zu rekonstruieren, wie: die Gottes Weisheit (1 Kor 1, 24), der Fels (1 Kor 10, 4), der letzte Adam (1 Kor 15, 45), Κύριος (der Herr) und Χριστός (Christus, Messias). Die letzten zwei Titel Jesu sind von der besonderer Bedeutung. Die Bezeichnung Κύριος weist im 1 Kor auf Christus als Gott hin. Das Messiasbild hat bei Paulus seine ursprüngliche jüdische Bedeutung als Vorbild des politischen Restaurators des Staates Israels verloren und neue, universale sowie soteriologische Aspekte bekommen. Mit dem Tod und der Auferstehung Jesu interessiert sich Paulus aus der theologischen Sicht. Im 1 Kor wird der Tod Jesu als Sühne für die Sünde der Menschen kurz erwähnt, dagegen ausführlicher seine Auferstehung erörtert.

Im 1 Kor wird die Kirche als die Kirche Gottes, der Leib Christi, das Gottes Ackerfeld, der Gottes Bau und der Gottes Tempel vorgestellt. Die Kirche gilt für Paulus als die Gemeinschaft der Heiligen. Er bemüht sich um die Einheit der Kirche in Korinth wiederherzustellen. Die innerlichen Spaltungen in der Gemeinde teilen Christus selbst und zerrissen seinen Leib. Im Zusammenhang mit der Frage der Einheit der Kirche kommt auch die Theologie des Wortes vom Kreuz und von der Weisheit zur Sprache. Das Kreuz nach Paulus ist die radikale Infragestellung jeglicher menschlicher Weisheit und Selbstbehauptung.

Unter moralischen Problemen, die Paulus im 1 Kor behandelt, werden ausführlicher drei besprochen und zwar: die Sexualethik, die Ehe und Ehelosigkeit, die christliche Freiheit.