

ANDRZEJ SUSKI

PIEŚŃ O MIŁOŚCI CHRYSZTUSA DO KOŚCIOŁA (Ef 5, 25^b—27)

Treść: Wstęp; I. Kontekst literacki; II. Hymniczny charakter pieśni; III. Chrzcielne pochodzenie hymnu; IV. Hymn w świetle historii religii; Zakończenie.

WSTĘP

Ef 5, 25^b—27 należy do najbardziej miarodajnych wypowiedzi listu na temat zbawczego działania Chrystusa względem Kościoła. Komentatorzy zgodnie podkreślają teologiczne znaczenie tego fragmentu, który posiada cechy doktrynalnej syntezy. Dotychczasowa dyskusja nad tekstem toczyła się głównie w zakresie historii religii i skupiała się na kwestii pochodzenia idei „świętych zaślubin” Chrystusa z Kościołem. Dopiero M. Barth w erudycyjnym komentarzu do listu postawił problem genezy Ef 5, 25^b—27 na płaszczyźnie historii tradycji.¹ Według niego fragment przejawia właściwości cytowanego wyznania wiary, liturgicznej formuły lub hymnu.² Sam komentator jednak ocenił swój pogląd jako hipotezę roboczą.³ Celem artykułu jest jej weryfikacja oraz bliższe określenie formy i *Sitz im Leben* przypuszczalnego cytatu.

Zasadność pytania o historię tradycji Ef 5, 25^b—27 wynika

¹ M. Barth, *Ephesians* (The Anchor Bible 34 A), t. 2, Garden City 1974 s. 622 n. Kwestia historii tradycji Ef 5, 25^b—27 pominięta została natomiast w monografii J. P. Sampleya, „*And the two shall become one flesh*”. *A study of traditions in Ephesians 5: 21—33*, Cambridge 1971. Autor poprzestał jedynie na rozważaniach w zakresie historii religii (*hieros gamos*). Por. tamże, s. 34—51.

² M. Barth, dz. cyt., s. 622. Już wcześniej jednak zauważono liturgiczny charakter fragmentu. *Die Formulierungen von V. 25—27 sind stark liturgisch geprägt*. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich 1967 s. 226.

³ *The hymn theory is used as a working hypothesis*. M. Barth, dz. cyt., s. 623.

także z danych egzegezy historyczno-krytycznej całości listu. Przeprowadzone badania wykazały bogactwo wykorzystanych elementów różnego pochodzenia.⁴ Na szczególną uwagę zasługują fragmenty hymniczne, które prawdopodobnie pochodzą z obrzędów liturgicznych.⁵ Właśnie z listu do Efezjan wiadomo o roli hymnów w liturgicznym życiu Kościoła czasów apostołskich (Ef 5, 19 nn.). Ta cenna informacja rzuca światło na pierwotne *Sitz im Leben* wzmiankowanych „psalmów, hymnów i pieśni duchowych” (por. Kol 3, 16; 1 Kor 14, 26). Wprawdzie nie przetrwały one w oddzielnym zbiorze typu psalterza, to jednak częściowo ocalały w postaci cytowanych fragmentów w NT.

Posunięte badania nad cytatami w NT przyczyniły się do wypracowania kryteriów umożliwiających rozpoznanie przytoczonego źródła oraz określenie jego formy i *Sitz im Leben*.⁶

⁴ Według E. Käsemanna cały list do Efezjan jest mozaiką większych lub mniejszych elementów z tradycji, a udział autora listu polegałby głównie na doborze i uporządkowaniu dostępnego mu materiału. Zob. E. Käsemann, *Ephesians and Acts*. W: *Studies in Luke-Acts* (red. L. E. Keck — J. L. Martyn), Nashville 1966 s. 297 przyp. 1. Za opinią Käsemanna opowiedział się również J. P. Sampley, dz. cyt., s. 1 nn. Obydwaj egzegeci jednak zbytnio pomniejszają wkład autora listu, uważając go niemal za kompilatora. Zagadnieniem historii tradycji w liście zajął się także J. Gnülka, *Der Epheserbrief* (Herder TKNT 10 cz. 2), Freiburg i. Br. 1971 s. 21—29, a wcześniej A. C. King, *Ephesians in the Light of Form Criticism*, ExT 63 (1951) 52 s. 273—276. Szczególną uwagę poświęcono tradycjom liturgicznym. Pierwszą monografią na ten temat była rozprawa doktorska G. Schille, *Liturgisches Gut im Epheserbrief* (mps.), Göttingen 1952. Do wyników tej pracy przychylnie ustosunkował się znany komentator H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentator*, Düsseldorf (1957)⁶ 1968 s. przyp. 1. Por. J. C. Kirby, *Ephesians. Baptism and Pentecost*, London 1968 s. 126—138; A. Suski, *Wpływ liturgii na kompozycję Ef 1—3*. W: *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976 s. 121—137.

⁵ Wielu autorów zajmowało się już materiałem hymnicznym listu do Efezjan. Szczególnie zainteresowano się chrystologicznym fragmentem Ef 2, 14—18. Por. G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965 s. 24—31; J. T. Sanders, *Hymnic Elements in Ephesians 1—3*, ZNW 56 (1965) s. 216 nn.; tenże, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971 s. 88—92; R. Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967 s. 165 nn.; J. Gnülka, *Christus unser Frieden — ein Friedens — Erlöserlied in Eph 2, 14—17*. W: *Die Zeit Jesu* (Fest. f. H. Schlier), Freiburg i. Br. 1970 s. 190—217; H. Merklein, *Zur Tradition und Komposition von Eph 2, 14—18*, BZ 17 (1973) s. 79—102; C. Burger, *Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser — und Epheserbrief*, Neukirchen 1975 s. 117—139. 144—157; H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1976 s. 102—114.

⁶ Por. E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Güttersloh

Kryteria te dzieli się na zewnętrzne i wewnętrzne. Pierwsze służą ustaleniu, na ile domniemany cytat wyodrębnia się od swego kontekstu. Drugie zaś skupiają uwagę na formalnych właściwościach analizowanego fragmentu. Określenie sytuacji powstania cytatu (*Sitz im Leben*) wymaga uprzedniej analizy treściowej i porównania z tekstami o podobnych właściwościach formalno-treściowych.

I. KONTEKST LITERACKI

Znajomość kontekstu jest punktem wyjścia dla dalszych badań nad domniemanymi cytatami. W omawianym przypadku chodzi o całość parenetyczną (Ef 5, 21—6, 9), która w trzech częściach przedstawia wzajemne obowiązki żon i mężów, dzieci i rodziców oraz niewolników i panów. Wyszczególnione kategorie osób wchodziły w skład rodziny, stąd postulaty pod ich adresem nazwano kodeksem domowym (*Haustafel*).⁷

Kodeksy domowe były znaną formą parenezy we wczesnym

⁴1948 s. 316; G. Schille, dz. cyt., s. 15—18; K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Göttingen 1973 s. 110 n.

⁷ Pochodzenie nowotestamentalnych kodeksów domowych było przedmiotem dyskusji, która nie doprowadziła do bezspornych rezultatów. Niektórzy uważali *Haustafeln* za integralną część katechizmu wczesnego chrześcijaństwa. Zawarty w nich materiał łączyłby refleksję nad konkretną sytuacją adresatów z tradycjami przejętymi z katechizmu prozelitów za pośrednictwem Jana Chrzyciela i Jezusa. Por. A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1904; P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, Cambridge 1940; E. G. Selwyn, *The First Epistle of S. Peter*, London 1964 s. 363—466. Inni natomiast uważali nowotestamentalne kodeksy domowe za chrześcijańską wersję schematów zapożyczonych z hellenizmu, np. M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Tübingen 1913 (ekskurs do Kol 4, 1); K. Weidinger, *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig 1928; H. Schlier, dz. cyt., s. 250; E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1968 s. 220—232. Wysłunięto również hipotezę zapożyczeń z parenezy judaizmu, m. in. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1930 s. 152 nn. Niektórzy ze współczesnych autorów opowiadają się za chrześcijańską genezą kodeksów domowych, np. K. H. Rengstorff, *Mann und Frau im Urchristentum*, Köln-Opladen 1954 s. 25—46; D. Schroeder, *Die Haustafeln des Neuen Testaments. Ihre Herkunft und ihr theologischer Sinn*, Hamburg 1959. Pośrednie stanowisko zajął J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen 1972. Według niego materiał wykorzystany w nowotestamentalnych *Haustafeln* pochodzi z hellenizmu oraz judaizmu i w tym sensie nie jest oryginalnie chrześcijańskim produktem. Materiał ten jednak został wykorzystany przez chrześcijańskich katechistów dla rozwiązania etycznych problemów gmin i dlatego można go uważać za produkt chrześcijaństwa. Tamże, s. 147.

chrześcijaństwie. Oprócz listu do Efezjan występują one także w innych pismach NT (Kol 3, 18—4, 1; Tm 2, 8—15; Tt 2, 1—10; 1 P 2, 13—3, 7) i wczesnej patrystyki (Did. 4, 9—11; Barn. 19, 5—7; 1 Clem. 1, 3; Ign. ad Polyc. 5, 1—2). Powyższe przykłady świadczą jednak o stosunkowo późnym zastosowaniu formy i dość swobodnym jej wykorzystaniu. Pierwszy list Piotra uwzględnia tylko postulaty dla niewolników (2, 18—25), żon (3, 1—6) i mężów (3, 7). Brak w nim natomiast wskazań dla dzieci, rodziców i panów. Częściowe nawiązanie do schematu *Haustafeln* występuje również w pierwszym liście do Tymoteusza, gdzie autor oddzielnie wymienia obowiązki mężczyzn i kobiet (2, 8—15 oraz niewolników (6, 1—2). List do Tytusa wypowiada się na temat powinności niewolników, natomiast w odniesieniu do innych kategorii osób zastosowano tu kryterium wieku. Już pobieżne zapoznanie się z przykładami kodeksu domowego w NT ukazuje elastyczne potraktowanie formy przez rozczłonkowanie schematu, niekompletne wykorzystanie jego elementów, zmianę porządku, modyfikacje w formułowaniu postulatów i określaniu kategorii osób interpelowanych oraz różnice zakresowe wypowiedzi.⁸

Stosunkowo najwięcej podobieństw przejawiają kodeksy domowe Kol 3, 18—4, 1 i Ef 5, 21—6, 9. Obydwa teksty cechują się pełnym schematem oraz tym samym porządkiem przy wyliczaniu kategorii osób i ich powinności. Różnice dotyczą zakresu wypowiedzi. Kodeks domowy listu do Kolosan zawiera tylko 117 słów, z czego 19 przypada na część omawiającą obowiązki żon i mężów, 23 na część poświęconą dzieciom i rodzicom oraz 75 na część skierowaną do niewolników i panów. Inaczej zaś rozłożone są proporcje zakresowe między poszczególnymi częściami kodeksu domowego w liście do Efezjan. Z ogólnej liczby 324 słów 187 przypada na część pierwszą, 49 na drugą i 88 na trzecią. Mimo znacznych różnic zakresowych obydwie kodeksy mają 70 słów wspólnych (12 + 16 + 42). Z danych statystycznych wynika, że największa rozbieżność zakresowa zachodzi między częściami poświęconymi małżonkom, czyli kodeksami małżeńskimi.

Na kodeks małżeński listu do Kolosan składają się dwa zwięzłe sformułowane postulaty etyczne: „Żony, bądźcie poddane mężom, jak przystało w Panu. Mężowie, miłujcie żony i nie bądźcie dla nich przykrymi” (Kol 3, 18—19). Przypuszcza

⁸ *Wir haben also hier kein starres Schema vor uns, sondern eine Form, die mannigfach abgewandelt werden konnte.* W. Schrage, *Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln*, NTS 21 (1974) s. 3.

się, że cytowany tekst, wierniej niż inne, odzwierciedla pierwotną postać pierwszej części kodeksu domowego.⁹ Porównanie z pozostałymi wypowiedziami tego typu w NT pozwala na wyróżnienie następujących elementów formuł przejętych z tradycji *Haustafeln*: 1) wyszczególnienie kategorii osób interpelowanych; 2) czasownik wyrażający postulat; 3) wyszczególnienie kategorii osób będących przedmiotem działania. W formułach pod adresem żon występuje zbieżność motywu uległości (*hypotassein/hypotage*).¹⁰ Wskazania dla mężów przejawiają w tym względzie większą różnorodność.¹¹

Kodeks małżeński listu do Efezjan (5, 21—33) również zawiera formuły z tradycji *Haustafeln*, ale łączy je z rozwiniętą motywacją doktrynalną o treści chrystologiczno-eklezjologicznej. Z racji na układ słów tematycznych (*aner/gyne; Christos/ekklesia*), przyporządkowane im formy czasowników (*hypotassein, agapein*) oraz partykuły łącznikowe (*houtos, hos, kathos*) można w nim wyróżnić dwie serie wypowiedzi.¹²

I

²¹ Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej.

²² Żony niech będą poddane swym mężom jak Panu,
^{23a} bo mąż jest głową żony,

^{24b} tak (*houtos*) i żony mężom — we wszystkim.

^{25a} Mężowie, miłujcie żony,

II

^{23b} jak (*hos*) i Chrystus-Głową Kościoła: On-Zbawca Ciała. ^{24a} Lecz jak (*hos*) Kościół poddany jest Chrystusowi,

^{25b} jak (*kathos*) Chrystus umiłował Kościół ^{25c} i wydał za niego samego siebie, ^{26a} aby go uświęcić, ^{26b} oczyszczywszy obmyciem wodą, dzie-

⁹ Por. J. E. Crouch, dz. cyt., s. 9 nn.

¹⁰ Por. Kol 3, 18; Ef 5, 22; 1 P 3, 1; 1 Tm 2, Tt 2, 4 n.

¹¹ Por. Kol 3, 19; Ef 5, 25; 1 P 3, 7; Tt 2, 6.

¹² Podobny schemat podaje E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Zürich 1960 s. 107 n.

ki słowu, ^{27a} aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, ^{27b} nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, ^{27c} lecz by był święty i nieskalany.

^{28a} Tak (*houtos*) mężowie winni miłować swoje żony jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. ^{29a} Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz je żywi i pielęgnuje,

Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją i będą dwoje jednym ciałem. ^{32a} Tajemnica to wielka,

^{33a} W końcu (*plen*) więc niechaj także każdy z was miłuje swą żonę, jak siebie samego, a żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża.

Literacka struktura Ef 5, 21—33 jest dość przejrzysta. W. 21 pełni rolę wprowadzenia i zasady naczelnej, a w. 33 jest zakończeniem reasumującym treść postulatów etycznych dla mężów i żon. Między wstępem i zakończeniem zachodzi inkluzja: *en fobo* (w. 21) — *fobetai* (w. 33). Reszta tekstu stanowi część zasadniczą, która zawiera dwie serie wypowiedzi. Pierwsze cechują się terminami *aner/gyne*, stylem rozkazującym i partykułą *houtos*. Drugie zaś charakteryzują się terminami *Christos/ekklesia*, stylem oznajmującym oraz partykułami *hos* lub *kathos* dla połączenia wypowiedzi parenetycznych z doktrynalnymi.

Część zasadnicza dzieli się na dwie całości. Pierwsza dotyczy żon (w. 22—24), druga zaś mężów (w. 25—32). Łatwo zauważyć, że zachodzi między nimi dysproporcja zakresowa. Część

^{29c} jak (*kathos*) i Chrystus-Kościół, ³⁰ bo jesteśmy członkami Jego ciała.

^{32b} a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła.

poświęcona mężom jest bardziej rozbudowana od poprzedniej. Nadto w postulatach stawianych żonom akcentuje się uległość, a we wskazaniach dla mężów podkreślona jest miłość.¹³ W części adresowanej do żon można wyróżnić trzy elementy: 1) formułę przejętą z tradycji *Haustafeln* i uzupełnioną krótkim wyjaśnieniem, że mąż jest głową dla żony (w. 22—23^a); 2) motywację doktrynalną o roli Chrystusa jako Głowy Kościoła i uległości Kościoła względem Chrystusa (w. 23^b—24^a); 3) powtórzoną formułę z tradycji *Haustafeln* o charakterze reasumującym (w. 24^b). W tej ostatniej autor listu dokonał jednak pewnej modyfikacji opuszczając słowo *idiois* i wprowadzając wyrażenie *en panti*.

W części adresowanej do mężów występuje podobny schemat elementów, choć jest ich znacznie więcej: 1) formuła przyjęta z tradycji *Haustafeln* (w. 25^a); 2) motywacja doktrynalna o miłości Chrystusa do Kościoła i skutkach zbawczej śmierci Chrystusa dla Kościoła (w. 25^b—27); 3) reminiscencja formuły z *Haustafeln* i wyjaśnienie na temat miłości do żony jak do własnego ciała (w. 28—29^b); 4) druga motywacja chrystologiczno-eklezjologiczna (w. 29^c—30); 5) cytaty Rdz 2, 24, wyrażający „wielką tajemnicę” (w. 31—32^a); 6) chrystologiczno-eklezjologiczna interpretacja cytatu starotestamentalnego (w. 32^b). Ef 5, 25^b—27 pełni więc rolę motywacji doktrynalnej dla formuły parenetycznej z tradycji *Haustafeln*. Omawiany fragment jest jedną z czterech dygresji doktrynalnych kodeksu małżeńskiego w liście do Efezjan. Nasuwa się więc pytanie, czym różni się od reszty wypowiedzi tego typu i w jakim związku pozostaje z kontekstem.

II. HYMNICZNY CHARAKTER PIEŚNI

Z uwagi na sposób wykorzystania źródła dzieli się cytaty na wyraźne i ukryte. W pierwszym przypadku sam cytujący sygnalizuje przytoczony materiał specjalnymi wyrażeniami wprowadzającymi.¹⁴ W drugim zaś rozpoznanie cytatu zależy wy-

¹³ Zwraca uwagę fakt, że kodeks małżeński listu do Efezjan bardziej akcentuje motyw miłości niż uległości: *hypotassomenoi* (w. 21), *hypotassethosan* (w. 22); *hypotassei* (w. 24) — *agapate*, *agapesen* (w. 25), *agapan*, *agapon*, *agapa* (w. 28), *agapato* (w. 33).

¹⁴ Dla przykładu można wskazać na częściej stosowane formuły wprowadzające cytaty ST w liście do Rzymian: *kathos gegraptai* (1, 17; 2, 24; 3, 4. 10; 4, 17; 8, 36; 9, 13. 33; 10, 15; 11, 8. 26; 15, 9. 21) (*he grafe, nomos, Moyses, Esaias, Elia, Kyrios) legei* (4, 3. 6; 7, 7; 9, 15. 17. 25; 10, 6. 8. 11. 16. 19. 20. 21; 11, 2. 4. 9; 12, 19; 15, 10. 12) itd.

łącznie od orientacji czytelnika. Listy św. Pawła zawierają wiele wyraźnych cytatów ze ST, natomiast sporadycznie występują w nich wyraźne cytaty źródeł pozabiblijnych (np. Ef 5, 14). Nadto w pismach Pawłowych można wskazać na ukryte cytaty ST oraz wczesnochrześcijańskich formuł wiary, formuł liturgicznych lub hymnów.

Na ogół ukryty cytat w NT jest częściowo zbędną dygresją, która wyróżnia się od kontekstu odmiennym słownictwem (*hapax legomena*), stylem i specyficzną teologią. W wielu przypadkach partykuła wprowadzająca (*gar, de, hoti* itd.) sygnalizuje początek cytatu, natomiast reasumująca (*ara oun, me oun tis* itd.) oznacza jego zakończenie. Czasami cytat zawiera wtręty wyjaśniające lub aktualizujące jego treść. Dalszymi wskaźnikami cytatu mogą być formalne cechy tekstu: budowa stroficzna, paralelizmy, tendencja do pleroforii, podniosły styl (kumulacja wyrażen imiesłowowych, względnych lub celowych), koncentracja na osobie Chrystusa (tzw. *Er-Stil*) i Jego atrybutach lub dziełach. Dłuższe cytaty pozabiblijne o właściwościach poetyckich kwalifikują się do gatunku hymnicznego. Natomiast krótkie wypowiedzi cytowane o charakterze prozaicznym zalicza się do formuł katechetycznych lub liturgicznych.

1. Zewnętrzne kryteria identyfikacji cytatu

Fragment Ef 5, 25^b—27 wyróżnia się od pozostałych dygresji doktrynalnych kodeksu małżeńskiego zakresem i autonomią gramatyczno-treściową. O pierwszej różnicy świadczą dane statystyczne. Omawiany tekst posiada 37 słów podstawowych, natomiast inne wypowiedzi chrystologiczno-eklezjologiczne liczą tylko 13, 9 i 8 słów zasadniczych. Autonomia gramatyczna Ef 5, 25^b—27 polega na tym, że tekst posiada wyraźnie sformułowany podmiot, orzeczenie, dopełnienie i podporządkowane zdania poboczne. Zawarta w nim myśl jest zrozumiała w oderwaniu od kontekstu.¹⁵ Pod tym względem reszta wypowiedzi motywacyjnych różni się znacznie. Widać to już na przykładzie pierwszej dygresji doktrynalnej, gdzie wyraże-

¹⁵ *On ne peut s'empêcher d'admirer la richesse de la doctrine de 5, 25^b—27; l'exhortation adresse aux époux n'a été que l'occasion de cette doctrine, laquelle vaut indépendamment de la parenese.* J. Cambier, *Le grand mystère concernant le Christ et son Eglise. Ephésiens 5, 22—33*, Bb 47 (1966) s. 77.

nie „jak i Chrystus — Głową Kościoła” (w. 23^b) zakłada domyślnie orzeczenie poprzedniego zdania: „mąż jest głową żony” (w. 23^a). Drugi człon tej wypowiedzi rozpoczyna się partykulami o charakterze przeciwstawnym i prównawczym: „lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi” (w. 24^a). Bezpośrednio następujące wyrażenie parenetyczne jest koniecznym uzupełnieniem doktrynalnego: „tak i żony mężom — we wszystkim” (w. 24^b). Z powyższego wynika, że pierwsza dygresja motywacyjna jest ściśle uzależniona od parenetycznego kontekstu pod względem gramatycznym i treściowym. Analogiczna sytuacja zachodzi w trzeciej dygresji. Wyrażenie „jak i Chrystus — Kościół” (w. 29^c) zakłada domyślnie orzeczenie poprzedniego zdania (w. 29^{a-b}).

Ef 5, 25^b—27 jest dygresją, której treści wykraczają poza zakres idei zawartych w parenezie. Dla uzasadnienia postulatów miłowania żon przez mężów wystarczyło sformułowanie: „jak Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego siebie samego” (w. 25^b).¹⁶ Reszta fragmentu na temat zbawczych skutków śmierci Chrystusa jest poniekąd zbędnym wyjaśnieniem. W parenezie bowiem brak postulatów, aby mężowie zadbali o piekno swoich żon. Natomiast znaczna część dygresji doktrynalnej odnosi się do niezwykłego piękna Kościoła jako skutku działania Chrystusa (w. 26—27). Ten właśnie charakter częściowo zbędnej dygresji upodabnia fragment Ef 5, 25^b—27 do znanych cytatów NT i wyróżnia od pozostałych motywacji kodeksu małżeńskiego, które w zasadzie odpowiadają treściowo wskazaniom parenetycznym.¹⁷ Dla przykładu można przytoczyć pierwszą wypowiedź chrystologiczno-eklezjologiczną i jej odpowiednik parenetyczny w układzie paralelnym.

(a) Żony niech będą poddane swym mężom jak Panu,

(b) bo mąż jest głową żony,

(b¹) jak i Chrystus — Głową Kościoła (...),

(a¹) lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi (...).

Ważnym wskaźnikiem cytowanego źródła są tzw. *hapax legomena*.¹⁸ Ef 5, 25^b—27 zawiera stosunkowo dużą ilość unikal-

¹⁶ *Strictly speaking, vs. 25 contains only one tertium comparationis between the pairs that are treated as analogous: the „love” of the male partner for the female.* M. Barth, dz. cyt., s. 623.

¹⁷ *Das Zitat erscheint in Zusammenhang dadurch als „Exkurs” oder ist wenigstens teilweise überflüssig.* G. Schille, dz. cyt., s. 17.

¹⁸ Po raz pierwszy na to kryterium zwrócił uwagę A. Seeberg,

nych lub rzadkich terminów i wyrażen: *egapesen ten ekklesian, to loutro tou hydatos, endoxon ten ekklesian, spilon e hrytida*. Wprawdzie pierwsze zdanie omawianego fragmentu (w. 25^b) pojawia się kilka razy w listach św. Pawła, to jednak według współczesnych egzegetów jest ona wariantem formuły pochodzenia liturgicznego.¹⁹ To samo prawdopodobnie należy sądzić o zwrocie *hagia kai amomos*, który występuje także w hymnicznym prologu listu (*hagious kai amomous* — 1, 4). Słusznie zauważono, że większość *hapax legomena* listu do Efezjan należy do części hymnicznych.²⁰

Ef 5, 25^b—27 wyodrębnia się również od kontekstu w aspekcie teologicznym.²¹ Samo wprowadzenie postulatów etycznych do listu wymownie świadczy o tym, że w przeświadczeniu autora Kościół jest na drodze do doskonałości. Swoją pogląd na ten temat wyraził on zresztą dość jasno w Ef 4, 13. Tymczasem z wypowiedzi Ef 5, 25^b nn. wynika, że uświęcenie i udoskonalenie Kościoła przez Chrystusa zostało już dokonane. Aorysty czasowników *hagiazein* i *paristanei* wskazują na czynność jednorazową, a nie stopniową. Słusznie na ten temat pisze A. Janowski: „próba uchylenia całego zagadnienia jako pozornego na tej zasadzie, że Kościół w sobie, w swej najgłębszej istocie, jest już nieskalanie piękny, a paruzja go takim wykaże (Tomasz z Akwinu, Bisping, Schlier), o tyle nie jest trafna, że jeden z konkretnych punktów czasowych musiał mieć Apostoł na myśli posługując się aorystem”²² Z jednej strony forma czasowników wskazuje na czynność przeszłą.²³ Trudno więc

dz. cyt., s. 50 nn. Por. E. Stauffer, dz. cyt., s. 316; G. Schille, dz. cyt., s. 16.

¹⁹ Por. K. Romaniuk, *L'origine des formules pauliniennes „Le Christ s'est livré pour nous”, „Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous”*, NT 5 (1962) s. 55—76; W. Popkes, *Christus traditus*, Zürich 1967 s. 196—200; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972 s. 55—77.

²⁰ *Most of the hapax legomena in Ephesians are found within hymnic passages*. M. Barth, dz. cyt., s. 622.

²¹ *Begriffsnuancen ebenso wie theologische Differenzen können den Hiatus aufweisen*. G. Schille, dz. cyt., s. 16.

²² A. Janowski, *Listy więzienne*, Poznań 1962 s. 485.

²³ Taką interpretację przyjęli już OO. greccy oraz niektórzy nowsi komentatorzy, np. Kajetan, Bengel, Haupt, Huby, Masson, Zerwick. Por. E. Kähler, dz. cyt., s. 113 n. Część współczesnych autorów opowiedziała się za wyjaśnieniem H. Schliera, który w wypowiedzi z *paristanei* (Ef 5, 27) dostrzegł *das eigentümliche Ineinander von Geschehenem und Geschehendem*. H. Schlier, dz. cyt., s. 258. Por. J. Gnilką, dz. cyt., s. s. 282; M. Barth, dz. cyt., s. 677 n.; J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (RbNT).

twierdzić, że autor listu miał na uwadze przyszłą paruzję Chrystusa, choć sens czasownika „stawiać” sugerowałby takie rozumienie.²⁴ Z drugiej zaś strony wiadomo, że obraz Kościoła w czasie nie odpowiada nakreślonemu ideałowi.

Powyższy dylemat wyjaśnia się przy uwzględnieniu tzw. „zrealizowanej eschatologii”, która cechuje wypowiedzi pochodzenia liturgicznego. Intensywne przeżycie zjednoczenia z Bogiem w kulcie sprawia, że jego uczestnicy odbierają eschatologiczną rzeczywistość jako aktualną. Widać to zwłaszcza na przykładzie innego fragmentu z liturgii chrzcielnej: „A Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas umarłych na skutek występków, razem przywrócił do życia z Chrystusem — bo łaską jesteście zbawieni! — i razem wskrzesił, i razem posadził na wyżynach niebieskich — w Chrystusie Jezusie” (Ef 2, 4—6). Cytowany tekst ukazuje zbawczą działalność Boga, który uczynił chrześcijan uczestnikami zmartwychwstania i wywyższenia Chrystusa (por. 1, 20—22).²⁵ Wprawdzie w Ef 5, 25^b—27 podmiotem działającym jest Chrystus, to jednak obydwa teksty przejawiają pewne zbieżności tematyczne. Wspólny dla nich jest motyw miłości ze strony Boga lub Chrystusa. W jednym i drugim fragmencie chodzi o wyniesienie wspólnoty chrześcijańskiej do szczególnej bliskości z Chrystusem w blasku chwały. Zwłasz-

Regensburg 1974 s. 386; F. J. Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht*, Frankfurt a. Main 1969 s. 92.

²⁴ Interpretacja uwzględniająca przyszłą eschatologię miała zwolenników wśród OO. łacińskich i niektórych nowszych komentatorów, np. Klöpffer, Meyer, Abbott, Jeremias, Staab, Jankowski. Por. I. A. Muirhead, *The Bride of Christ*, SJT 5 (1952) s. 175—187 szczeg. 184 n.

²⁵ Na temat „zrealizowanej eschatologii” w Ef 2, 4—7 zob. J. Gniska, dz. cyt., s. 122—127; F. J. Steinmetz, dz. cyt., s. 39 nn. *Wichtig ist für uns, dass die Exegeten bei allen Differenzen bezüglich der religionsgeschichtlichen Relationen von Eph 2, 5 ff in einem Punkt einig sind: sie konstatieren das Phänomen der präsentischen (oder realisierten) Eschatologie*. Tamże, s. 40 przyp. 17. Prawdopodobnie fragment Ef 2, 4—10 jest cytatem hymnicznym i pochodzi z liturgii chrzcielnej. Por. G. Schille, dz. cyt., s. 53—60. Pod względem „zrealizowanej eschatologii” Ef 2, 4—10 przypomina niektóre hymny qumrańskie. Ho-dajot, na co zwrócił już uwagę F. Mussner, *Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes*. W: *Praesentia Salutis*, Düsseldorf 1967 s. 200 m. Zjawisko „zrealizowanej eschatologii” w hymnach qumrańskich omówione zostało szczegółowo przez H.-W. Kuhna, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, Göttingen 1966 s. 44—188. Według D. E. Aune *Aspects of final eschatological salvation were realized within a cultic and communal setting by members of the Qumran community*. D. E. Aune, *The cultic setting of realized eschatology in early christianity*, Leiden 1972 s. 44.

cza to ostatnie podobieństwo przemawia za liturgicznym pochodzeniem Ef 5, 25^b—27.

Pozostaje do wyjaśnienia funkcja partykuły *kathos*, która łączy omawiany fragment Ef 5, 25^b—27 z parenetycznym kontekstem. Wszyscy się zgadzają, że słowo *kathos* pełni tu rolę wprowadzenia dla motywacji chrystologicznej. Niektórzy zawiązują jego znaczenie do sensu porównawczego, inni natomiast opowiadają się za sensem przyczynowym lub porównawczo-przyczynowym.²⁶ Trzeba jednak pamiętać, że partykuła *kathos* dość często występuje w formułach wprowadzających cytaty starotestamentalne. Podobną rolę może pełnić w przypadku innych cytatów ukrytych. Zresztą różne funkcje partykuły nie wykluczają się nawzajem.²⁷ O ile w Ef 5, 29^c służy ona tylko wprowadzeniu motywacji doktrynalnej, to prawdopodobnie w Ef 5, 25^b wskazuje nadto na pochodzenie motywacji z cytowanego źródła. Taki bowiem wniosek nasuwa się z analizy tekstu Ef 5, 25^b—27 w świetle zewnętrznych kryteriów identyfikacji cytatu.

Dla uzupełnienia należy dodać, że tekst Ef 5, 25^b—27 jest jednym z kilku cytatów motywujących postulatory etyczne nowotestamentalnych kodeksów domowych. Niektóre z nich pochodzą ze ST, inne zaś z wczesnochrześcijańskich źródeł liturgicznych. W samym kodeksie domowym listu do Efezjan można wskazać na dwa cytaty starotestamentalne. Pierwszy z Rdz 2, 24 uzasadnia zachętę dla mężów (Ef 5, 31), drugi z Wj 20, 1 motywuje wezwanie do dzieci (Ef 6, 2 n.). Z kolei kodeks domowy pierwszego listu Piotra łączy fragmenty z Rdz 18, 12 i Prz 3, 25 dla uzasadnienia postulatów dla żon (1 P 3, 6). Autor listu powołał się tu na przykład Sary posłusznej Abrahamowi.

Ciekawszym materiałem porównawczym dla Ef 5, 25^b—27 są dwie dygresje doktrynalno-soteriologiczne, które motywują apele do niewolników (Tt 2, 11—14; 1 P 2, 22—25). Prawdopodobnie pierwsza z nich jest cytatem wczesnochrześcijań-

²⁶ Za porównawczym znaczeniem partykuły *kathos* opowiadają się m. in. Ewald, Haupt, Gnllka. Jednak większość komentatorów przyjmuje sens przyczynowy lub porównawczo-przyczynowy, np. Dibelius, Schlier, Zerwick, Jankowski, Barth, Ernst. Por. K. Romaniuk, *De usu particulae „kathos” in epistulis Paulinis*, VD 43 (1965) s. 71—84; tenże, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Poznań 1971 s. 12—20; J. P. Sampley, dz. cyt., s. 127.

²⁷ Według Bartha partykuła *kathos* pełni wieloraką funkcję. *It introduces a reason, a comparison, and a quote*. M. Barth, dz. cyt., s. 557. 622.

skiego hymnu chrzcielnego, który zawiera także Tt 3, 5—7.²⁸ Partykuła *gar* (2, 11) i formuła *pistos ho logos* (3, 8) wyznaczają zakres hymnu podzielonego aktualnie na dwie części. Analogie między hymnem w liście do Tytusa i Ef 5, 25^b—27 są tym ściślejsze, że obydwaj teksty przejawiają szereg zbieżności słowno-stylistycznych. Będzie o nich mowa w dalszej części artykułu. Podobne wnioski nasuwają się również w odniesieniu do 1 P 2, 22—25. Zdaniem wielu egzegetów fragment pochodzi z liturgicznego źródła i posiada formę hymnu.²⁹ Cytat ukazuje dobrowolnie podjęte cierpienia Chrystusa, na wzór Sługi Jahwe z Iz 53, oraz ich zbawcze skutki. Powyższe przykłady świadczą o praktyce cytowania w kodeksach domowych hymnicznych fragmentów o treści soteriologicznej dla umotywowania postulatów etycznych.

2. Wewnętrzne kryteria identyfikacji cytatu

Wewnętrzne kryteria kierują uwagę na formalne cechy przypuszczalnego cytatu. Z jednej strony więc służą określeniu formy tekstu, z drugiej zaś weryfikują trafność wniosków analizy opartej na zewnętrznych kryteriach identyfikacji cytatu. Hymniczna forma tekstu stanowiłaby dodatkowy argument na rzecz hipotezy cytowanego źródła.³⁰

Fragment Ef 5, 25^b—27 łatwo dzieli się na stychy, które tworzą trzy jednostki dwustychowe na zasadzie paralelizmu.³¹ Z kolei zachodzące paralelizmy wpływają na rytmikę całości i ułatwiają jej recytację. W tym sensie można mówić o poetyckich właściwościach tekstu, który przejawia następujący układ stychometryczny.

Chrystus umiłował Kościół
i wydał za niego samego siebie,

²⁸ Por. A. Suski, *Hymn chrzcielny w liście do Tytusa*, STV 14 (1976) nr 2 s. 99—127.

²⁹ Por. R. Bultman, *Bekenntnis-und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*. W: *Coniectanea Neotestamentica XI* (in honorem A. Fridrichsen), Lund 1947 s. 1—14; M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961 s. 111—132; R. Deichgräber, dz. cyt., s. 140—143; K. Wengst, dz. cyt., s. 83 nn.

³⁰ Por. G. Schille, dz. cyt., s. 18 n.; K. M. Fischer, dz. cyt., s. 111.

³¹ Barth uwzględnił także podział dwustroficzny. Nadto wysunął mało prawdopodobne przypuszczenie, że do pierwotnego hymnu należała formuła Ef 5, 2. Zob. M. Barth, dz. cyt., s. 622 przyp. 50. Przeciw drugiej sugestii przemawia fakt epistolarnego charakteru Ef 5, 2 (*egapesen hymas*).

aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, dzięki słowu, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz by był święty i nieskalany.

W omawianym fragmencie Ef 5, 25^b—27 zauważa się również podniosłość stylu, który cechuje pozostałe części hymniczne listu (np. 1, 3—14; 2, 14—18). Polega on na łańcuchowym wiązaniu wyrażen w jeden rozbudowany okres zdaniowy.³² Typowym przykładem „barokowego” stylu liturgicznego jest wstępna eulogia listu (1, 3—14), niegdyś nazwana przez E. Nordena „monstrualnym konglomeratem zdań”.³³ Niezrozumiała monstrualność okazała się później charakterystyczną właściwością stylu liturgicznego i hymnicznego.³⁴ Wprawdzie tekst Ef 5, 25^b—27 nie dorównuje zakresowo wstępnej eulogii, to jednak przypomina ją pod względem konstrukcji gramatycznej. Cały fragment składa się z wyrażen kolejno sobie podporządkowanych. Innym przejawem patetycznego stylu liturgicznego jest kumulacja synonimów, które określają piękno Kościoła w aspekcie pozytywnym (chwalebny, święty, nieskalany) i negatywnym (nie mający skazy czy zmarszczki lub czegoś podobnego).

Już pierwszy stych wypowiedzi skupia uwagę na Chrystusie — podmiocie działającym, i Kościele — przedmiocie działania Chrystusowego. Zarówno podmiot w 3 os. l. poj. (tzw. *Er-Stil*), jak forma aorystu czasowników wyrażających akcję Chrystusa upodabniają Ef 5, 25^b—27 do znanych hymnów chrystologicznych NT.³⁵ Zamiast wspólnotowego „my” (tzw. *Wir-Stil*) występuje tu bardziej obiektywne określenie wspólnoty kościelnej terminem *ekklesia*.

Z uwagi na formalne właściwości Ef 5, 25^b—27 należałoby

³² Już przed odkryciami qumrańskimi zauważono, że analogiczne cechy stylu występują w liturgicznych tekstach judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa. Zob. E. Percy, *Probleme der Kolosser — und Epheserbriege*, Lund 1946 s. 38. Dalszych paraleli tego typu dostarczyły hymny Hodajot. *Alle diese Besonderheiten, die im Epheserbrief so gehäuft auftreten, sind genau auch die Kennzeichen des hebräischen Sprachstils der Qumrantexte, ihrer „liturgischen”, besser hymnischen Sprache.* G. Kuhn, *Der Epheserbriege im Lichte der Qumrantexten*, NTS 7 (1960/61) s. 335.

³³ E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1923 s. 253.

³⁴ Por. A. Suski, *Eulogia w liście do Efezjan*, STV 16 (1978) nr 1 s. 34 n.

³⁵ Podobnym stylem cechują się także hymny ST. Por. H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966 s. 51. 76; K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen 1967 s. 199.

omawiany fragment zaliczyć do następującej grupy tekstów NT: Flp 2, 6—11; Kol 1, 15—20; Ef 2, 14—18; 1 Tm 3, 16; 1 P 3, 18—22. Łączy je bowiem poetycki sposób wyrażania myśli, które koncentrują się na przymiotach lub dziele Chrystusa. Współcześni egzegeci nazywają te fragmenty hymnami chrystologicznymi. Powyższe określenie może jednak budzić pewne zastrzeżenia, jeśli przez hymn rozumie się uwielbiające wyszczególnienie przymiotów lub dzieł bóstwa.³⁶ We wzmiankowanych fragmentach chrystologicznych brak uwielbiającej formuły, która rozpoczyna hymny ST i wzorowane na nich hymny NT na cześć Boga (np.: Łk 1, 46 n.; 1, 68; Ef 1, 3; 1 P 1, 3). Charakter chrystologicznych wypowiedzi jest bardziej doktrynalny niż doksologiczny.³⁷ Z drugiej strony trudno je zaliczyć do wyznań wiary, które nie posiadają poetyckiej ekspresji. Niektórzy autorzy niemieccy wprowadzili określenie „hymnicznych wyznań wiary”, wyróżniając tym samym formę pośrednią między hymnem i wyznaniem.³⁸

Wyeksponowanie aspektu doktrynalnego w pieśniach wczesnego chrześcijaństwa podyktowane było potrzebą pouczenia o Chrystusie. Hymny odegrały znaczną rolę w katechezie kościelnej. Wynika to z wypowiedzi św. Pawła, który ustosunkowując się do zjawiska glossolalii w gminie korynckiej postulował, aby recytowane modlitwy podczas zgromadzeń liturgicznych były jasne i zrozumiałe dla wszystkich. Charyzmatykom w związku z tym wypominał: „Ty wprowadzie pięknie dzięki czynisz, lecz drugi się tym nie buduje” (1 Kor 14, 17). Prawdopodobnie Pawłowi chodziło tu o pouczenie neofitów lub katechumentów, jak można sądzić na podstawie poprzedniego w.: „Bo jeśli będziesz błogosławił w duchu, jakże na twoje dziękczynienie odpowie „Amen” ktoś nie wtajemniczony, skoro nie rozumie tego, co ty mówisz” (14, 16). To samo kryterium przydatności zastosował Apostoł do kompozycji psalmicznych: „Kiedy się razem zbieracie, każdy z was przynosi

³⁶ Taką definicję hymnu przyjmuje m. in. R. Deichröder, dz. cyt., s. 22.

³⁷ Wohl treffen sich Hymnen und Verkündigungsformeln bis zu einem gewissen Grade in ihrer Thematik: Es geht um die Taten Christi. Tamże, s. 110.

³⁸ Por. G. Dellling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen 1952 s. 81; E. Lohse, *Ein hymnisches Bekenntnis in Kol 2, 13^c—15*. W: *Melanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Duculot 1970 s. 427—435.

psalm lub naukę (...): niech wszystko służy zbudowaniu” (14, 26).³⁹

Instrukcja dla wiernych Kolossy jeszcze wyraźniej podkreśla doktrynalny aspekt hymnów: „Słowo Chrystusa niech w was zamieszkuje z (całym swym) bogactwem, z wszelką mądrością nauczając (*didaskontes*) i napominając się nawzajem przez psalmy, hymny i pieśni duchowe, z wdzięcznością śpiewając Bogu w sercach waszych” (Kol 3, 16). W przytoczonej wypowiedzi, treści zdania głównego i pobocznego wzajemnie się warunkują. Z tego wynika, że Słowo Chrystusa, zamieszkujące w wiernych, uzewnętrznia się jako nauka w postaci psalmów, hymnów i pieśni duchowych. Zarazem jednak owe kompozycje, będące środkiem nauczania, przyczyniają się do zupełnego zamieszkania słowa Chrystusa w uczestnikach liturgii.⁴⁰ Paralelny tekst Ef 5, 15—20 wyraża tę myśl nieco inaczej. Tu bowiem mówi się o psalmach, hymnach i pieśniach duchowych jako źródle poznania woli Pana (w. 17) i środka „napełniania się Duchem” (w. 18). Mimo odmiennych sformułowań obydwie wypowiedzi podkreślają tę myśl, że pieśni wczesnego chrześcijaństwa umacniały w wiernych więź z Chrystusem, będąc streszczeniem Jego nauki. Doktrynalny charakter chrystologicznych hymnów NT tłumaczy się ich funkcją w formowaniu świadomości chrześcijańskiej.

III. CHRZCIELNE POCHODZENIE HYMNÓW

W badaniach nad historią form zwraca się uwagę na *Sitz im Leben*, czyli sytuację determinującą powstanie danej formy. Już H. G u n k e l wiązał genezę hymnów ST z kultem.⁴¹ Podobne przypuszczenie nasuwa się w odniesieniu do hymnów wczesnego chrześcijaństwa, aczkolwiek pojęcie liturgii uległo znacznej modyfikacji w nowej religii. Wiadomo, że od początku praktykowano w Kościele różne obrzędy liturgiczne. Oprócz

³⁹ Czasownik *echei* wskazuje tu na kompozycje chrześcijańskie, a nie psalmy ST. Zob. W. Bauer, *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen*, Tübingen 1930 s. 171. Por. E. Schweizer, *The Service of Worship. An Exposition of 1 Corinthians 14*, Interpr 13 (1959) s. 400—408; P. Y. Emery, *Le service de la parole selon 1 Cor 14*. W: *Parole dans la liturgie*, Paris 1970 s. 65—79.

⁴⁰ Por. O. Söhnngen, *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik. Die Begründung des Singens im Neuen Testament*. W: *Leiturgia*, t. 4, München 1961 s. 2—15; A. Suski, *Najstarsze świadectwa o hymnach chrześcijańskich*, STV 14 (1976) nr 1 s. 30—35.

⁴¹ H. G u n k e l, dz. cyt., s. 88 nn.

liturgii słowa, prawdopodobnie wzorowanej na nabożeństwach synagogałnych, sprawowano Eucharystię, udzielano chrztu, odmawiano modlitwy nad chorymi itd. Dzisiejsza znajomość liturgii wczesnego chrześcijaństwa jest dość fragmentaryczna, ponieważ najstarsze świadectwa na ten temat mają charakter ogólnikowy. Tym cenniejsze są próby określenia *Sitz im Leben* nowotestamentalnych cytatów hymnicznych, które poszerzają zakres wiadomości o liturgicznym życiu pierwszych gmin chrześcijańskich. Na ogół ustalenie „siedliska życiowego” cytatu hymnicznego jest wynikiem analizy treściowej fragmentu i porównania z innymi źródłami liturgicznymi o podobnych motywach i frazeologii.

1. Analiza treściowa

a. Pierwsza strofa (w. 25^b)

W. 25^b jest zdaniem głównym, które wyraża zasadniczą myśl fragmentu. Autor hymnu posłużył się tu stereotypową formułą soteriologiczną, odpowiednio ją adaptując do całości wypowiedzi. Podobne sformułowania występują w Ef 5, 2 i Ga 2, 20. Jednak Ef 5, 25^b przejawia odrębność w ukazaniu przedmiotu miłości Chrystusa. Chodzi bowiem o Kościół (*egapesen ten ekklesian*), a nie adresatów listu (*egapesen hymas* — Ef 5, 2) czy też samego Apostoła (*tou agapesantos me* — Ga 2, 20). Dalszym materiałem porównawczym są krótkie formuły soteriologiczne z czasownikiem *didonai*, które podkreślają dobrowolność ofiary Chrystusa bez wyraźnego odniesienia do motywu miłości (Gal 1, 4; 1 Tm 2, 6; Tt 2, 14). Według niektórych autorów, formuła „Chrystus wydał się za nas” pochodzi ze wspólnej tradycji pierwotnej katechezy i posiada charakter chrzcielnej formuły wiary.⁴²

Już pierwsze zdanie hymnu eksponuje osobę Chrystusa i Kościół. List do Efezjan odzwierciedla rozwiniętą chrystologię i eklezjologię. Łatwo przy tym zauważyć zachodzące korelacje treściowe między wypowiedziami chrystologicznymi i eklezjologicznymi. Chrystologicznemu tytułowi *egapemenos* odpowiada idea Kościoła jako wybranego ludu (1, 4—6). Dalsza część listu podkreśla, że zmartwychwstałemu i uwielbionemu Panu towarzyszy wspólnota chrześcijan wskrzeszonych

⁴² K. Romaniuk, *L'origine des formules pauliniennes*, art. cyt., s. 68.

do życia i przeniesionych do sfery Bożej (1, 20; 2, 5—6). Z jednej strony mówi się o Chrystusie przynoszącym pokój, z drugiej zaś o ludzie pojedyńczym z Bogiem i wewnętrznie zespolonym (2, 14—18). Podobne związki zachodzą między chrystologiczną metaforą kamienia węgielnego i eklezjologiczną przenośnią świątyni (2, 20—22), między tytułem Zbawiciel i wzmianką o społeczności zbawionych (5, 23; 2, 5. 8), jak również między przenośnią Głowy i Ciała (1, 22—23; 4, 16).

Ef 5, 25^b—27 wprowadza nową obrazowość, ukazując Chrystusa w roli oblubieńca i Kościoła w roli oblubienicy. Podobnie przedstawiano w judaizmie Boga i naród wybrany. ST nie odnosi jednak tego obrazu do Mesjasza.⁴³ Idea Mesjasza — Oblubieńca pojawia się dopiero w targumie do Ps 45 i midraszu do *Pieśni nad Pieśniami*.⁴⁴ Wprawdzie w ewangeljach synoptycznych występuje motyw Chrystusa — Oblubieńca (Mk 2, 18 nn.; Mt 22, 1 nn.; 25, 1nn.), to jednak brak w nich eklezjologicznej symboliki oblubienicy. Tak samo alegoryczna wypowiedź Jana Chrzciciela (J 3, 29) nie uwzględnia zaślubin Mesjasza z Kościołem. Chodzi w niej jedynie o ukazanie relacji między Jezusem i Jego poprzednikiem. Idea eschatologicznej oblubienicy Chrystusa pojawia się dopiero w Apokalipsie (19, 7. 9; 21, 2. 9; 22, 17). Eschatologiczne tło tej obrazowości wyróżnia ją od metafory zastosowanej w Ef 5, 25^b—27. To samo można powiedzieć o innych wypowiedziach Pawłowych (2 Kor 11, 2; 1 Kor 6, 15 nn.; Rz 7, 4).⁴⁵ Tekst 2 Kor 11, 2, przejawia stosunkowo najwięcej podobieństw terminologicznych z hymnem Ef 5, 25^b—27. Jednak w pierwszym przypadku obraz oblubienicy odnosi się do gminy korynckiej, w drugim zaś do powszechnego Kościoła. Nadtę, według 2 Kor 11, 2 Apostoł pośredniczy w zaślubinach Chrystusa z Kościołem lokalnym, natomiast Ef 5, 25^b—27 nie uwzględnia udziału pośrednika.

Egzegeci dyskutują nad znaczeniem eklezjologicznego obrazu oblubienicy w Ef 5, 25^b nn. Zdaniem H. Schliera autor listu zamierzał ukazać preegzystującą wielkość.⁴⁶ Do takiej interpretacji jednak nie uprawniają ani przesłanki z historii religii, ani sens wyrażenia: „wybrał nas przed założeniem świata” (1, 4).⁴⁷ W świetle Ef 2, 11—22 mało prawdopodobne wy-

⁴³ Por. J. Jeremias, *Nymphe*. W: TWNT, t. 4 (1942) s. 1099—1106.

⁴⁴ Zob. StrBil, t. 3 (1965) s. 679 n.

⁴⁵ Por. F. J. Steinmetz, dz. cyt., s. 90 n.

⁴⁶ H. Schlier, dz. cyt., s. 255.

⁴⁷ Por. J. Gnilką, dz. cyt., s. 279.

daje się wyjaśnienie N. A. Dahla, który uważa Kościół za kontynuację starego Izraela.⁴⁸ Trudno również przyjąć opinię Klöppera, że chodzi o wąskie grono uczniów Chrystusa.⁴⁹ W omawianym tekście brak wyraźnych aluzji do sytuacji z życia historycznego Jezusa. Wszystko raczej wskazuje na to, że autor hymnu miał na uwadze Kościół powszechny, który swoje istnienie zawdzięcza śmierci Chrystusa na krzyżu (por. 2, 16).

Aoryst *egapesen* określa akt miłości Chrystusa względem Kościoła. Następujące czasowniki wskazują na pewien proces działania Chrystusa. Stąd wielu egzegetów uważa formę *egapesen* za tzw. *aoristus ingressivus*.⁵⁰ W hymnie jednak brak definicji miłości. Narracyjne sformułowania informują, w czym objawiła się miłość Chrystusa do Kościoła i opisują jej wielkość. W aktualnej redakcji listu formuła „Chrystus umiłował Kościół” występuje bezpośrednio po wyrażeniu przejętym z tradycji kodeksu domowego: „Mężowie, miłujcie żony”. Porównawczo-przyczynowa partykuła *kathos*, łącząca wypowiedź doktrynalną z parenetyczną, kieruje uwagę na *agapein* jako *tertium comparationis*. Z kontekstu wynika, że miłość Chrystusa do Kościoła jest czymś więcej niż miłość męża do żony. Chrystus bowiem dla Kościoła jest Zbawcą (5, 23), czego nie można powiedzieć o mężu w stosunku do żony.

W przeżyciu ludzkim niejednokrotnie osoba miłowana stanowi ucieleśnienie wymarzonego ideału dobroci, piękna itp. Dzięki miłości do drugiej osoby człowiek może dostrzec nawet sam ideał. Miłość jest wreszcie siłą wyzwalającą od egoizmu i kierującą ku służbie dla wyższych celów. Chociaż miłość Chrystusa — Oblubienica do Kościoła — Oblubienicy przejawia pewną analogię do miłości małżeńskiej, to jednak różni się od niej stopniem intensywności i niepowtarzalnymi cechami.⁵¹ Słusznie podkreślono stwórczy aspekt miłości Chrystusa

⁴⁸ H. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt 1963 s. 259 n.

⁴⁹ Relacja z komentarza J. Gnilki, dz. cyt., s. 279.

⁵⁰ M. in. J. Schmid, *Der Epheserbrief des Apostols Paulus*, München 1927 s. 268; A. Jankowski, dz. cyt., s. 483; J. Gnilka, dz. cyt., s. 279.

⁵¹ *Bien que l'amour du Christ pour les hommes soit analogue à l'amour humain (...), il est néanmoins évident que littéralement l'egapesen n'a pas des deux côtés la même intensité e la même degré de signification.* K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de saint Paul*, Romae 1961 s. 48. *Though Christ's love includes features found in many a strong, wise and devoted man's love,*

do Kościoła, który zawdzięcza swoje istnienie i naturę tejże miłości. B. F. Westcott pisze na ten temat, iż Chrystus umiłował Kościół nie dlatego, że był doskonale godny miłości, lecz aby go takim uczynić.⁵²

Spójnik *kai* rozpoczyna wyjaśnienie, na czym polega zbawcza miłość Chrystusa: *heauton paredoken hyper autēs*. W niektórych wypowiedziach Pawłowych podmiot czasownika *paredoken* jest Bóg, „który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32; por. 4, 25).⁵³ Natomiast wyrażenie Ef 5, 25^b należy do typu formuł wskazujących na Chrystusa jako podmiot działania, określonego czasownikiem *paradidonai* (por. Ef 5, 2; Ga 1, 4; 2, 10; 1 Tm 2, 6; Tt 2, 14). Prawdopodobnie nawiązują one do czwartej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52, 13—53, 12).⁵⁴ Nie ulega wątpliwości, że na powstanie formuł wpłynął także logion Chrystusa podejmujący motyw pieśni o Słudze: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45; por. Mt 20, 28).

Formuła „Chrystus wydał samego siebie za nas” podkreśla ideę dobrowolnie podjętych cierpień i śmierci oraz zbawczego znaczenia tej ofiary. Pierwszy aspekt uwidacznia się wyraźnie w porównaniu z tekstem 1 P 2, 18, gdzie zamiast czasownika *paradidonai* występuje *epathen*. Pod tym względem Pawłowe formuły soteriologiczne przypominają raczej wypowiedź ewangelii Janowej: *tithenai ten psychen* (J 10, 11. 15. 17. 18; 13, 37. 38). Wyrażenie z przedimkiem *hyper* uwypukla soteriologiczne znaczenie śmierci, którą Chrystus podjął dobrowolnie „za nas”, tzn. „za nasze grzechy” (Ga 1, 4). Chodzi więc o zadośćczynną ofiarę oraz jej zbawcze skutki (Ef 5, 2).⁵⁵

Połączenie czasowników *agapein* i *paradidonai* (Ef 5, 25^b; por. 5, 2; Ga 2, 20) wskazuje na związek między miłością

there is something unique in his love: this lover has the will, the power, and the success to make his bride perfect. M. Barth, dz. cyt. s. 676.

⁵² Zob. B. F. Westcott, *St. Paul's Epistle to the Ephesian*, London 1906 s. 84.

⁵³ Bierna strona czasownika *paradidonai* (Rz 4, 25) jest semickim określeniem działającego Boga. Obydwa teksty Rz 4, 25 i 8, 32 przekazują materiał przejęty z tradycji. Por. W. Popkes, dz. cyt., s. 193—196; K. Wengst, dz. cyt., s. 55 n.

⁵⁴ Por. K. Romaniuk, art. cyt., s. 57—61. Natomiast Wengst kładzie większy akcent na wpływ środowiska judaizmu hellenistycznego. Zob. K. Wengst, dz. cyt., s. 62—71.

⁵⁵ Cel śmierci Chrystusa określony został w zależnych zdaniach celowych (por. Ef 5, 26; Ga 1, 4; Tt 2, 14).

Chrystusa do Kościoła i Jego śmiercią za Kościół. Miłość Chrystusa przyjęła konkretną postać w śmierci krzyżowej. Trudno jednak zawęzić treść czasownika *egapesen* do jednego wydarzenia historycznego, ponieważ miłość Chrystusa do Kościoła ma charakter trwały. Wszelkie dobro wyświadczone Kościołowi posiada jednak ostateczne uzasadnienie w historycznym wydarzeniu krzyża. Wzmiankowana miłość Chrystusa nie jest pobożną ideą, ani wzruszającym obrazem, lecz „krwawą” rzeczywistością. Przy okazji warto nadmienić o różnicy zachodzącej między treścią Ef 5, 25^b i znanymi motywami powieściowymi, poetyckimi lub mitologicznymi. Te ostatnie często ukazują, że miłość ludzi na ziemi osiąga swój szczyt i dopełnienie w dobrowolnej lub tragicznej śmierci. Według Ef 5, 25^b nn. miłość Chrystusa do Kościoła nie kończy się śmiercią. Właśnie jako ukrzyżowany działa On zbawczo na Kościół, uświęcając i oczyszczając go z wszelkiej niedoskonałości.⁵⁶

b. Druga strofa (w. 26—27^a)

Treść drugiej strofy hymnu posiada doniosłe znaczenie dla określenia *Sitz im Leben* fragmentu. Na strofę składają się dwa paralelne zdania celowe, które zależą od poprzedniego zdania głównego. Wyjaśniają one cel śmierci Chrystusa. Egzegeci dyskutują, czy obydwa zdania celowe należy traktować współrzędnie, czy podrzędnie względem siebie. Według tej drugiej interpretacji w. 25^b wskazuje na *terminus a quo* działalności Chrystusa, w. 27 określa jej *terminus ad quem*, natomiast w. 26 skupia uwagę na celu pośrednim.⁵⁷ Podrzędne łączenie zdań pobocznych w jeden łańcuch jest charakterystyczną cechą hymnicznego stylu listu do Efezjan. Prawdopodobnie więc z podobnym zjawiskiem należy się liczyć w Ef 5, 26—27.

W. 26 rozpoczyna się od łącznika celowego (*hyna*), po którym następuje zaimbek *auten* w funkcji dopełnienia wyprzedzającego orzeczenie *hagiase*. Taki układ elementów dziwił niektórych egzegetów. Na tej podstawie H. Schlier wnioskuje, że autor tekstu chciał wskazać na Kościół jako wyłączny przedmiot uświęcenia.⁵⁸ Wydaje się jednak bardziej prawdo-

⁵⁶ Szczegółowiej na ten temat wypowiada się M. Barth, dz. cyt., s. 684 nn.

⁵⁷ Za podrzędnym połączeniem zdań celowych w Ef 5, 26—27 opowiedział się Haupt. Por. E. Kähler, dz. cyt., s. 116 n. Inaczej zaś Schlier, Jankowski, Gnilka i in.

⁵⁸ H. Schlier, dz. cyt., s. 256.

podobne, że wysunięcie dopełnienia na początek zdania poddyktowane zostało intencją ścisłego połączenia orzeczenia i imiesłowa *katharisas* z uwagą na ich wspólny podmiot. Imiesłowe wyrażenie (*katharisas loutro tou hydatos en hremati*) stanowi określenie dla podmiotu.

Celem zbawczej miłości Chrystusa, posuniętej do ofiary z życia, jest uświęcenie Kościoła. Forma czasownika *hagiase* (*coniunct. aor.*) wskazuje na czynność jednorazową. Następujący imiesłów *katharisas* wyjaśnia bliżej jej charakter. W języku biblijnym podmiotem czynności wyrażonej czasownikiem „uświęcać” jest zawsze sam Bóg. Tylko On oddziela osoby lub rzeczy od spraw ziemskich, przenosi do swojej sfery działania i czyni wyłączną własnością.⁵⁹ W innych fragmentach hymnicznych listu mówi się o tym, że Bóg wybrał chrześcijan (1, 4) i przeniósł ich razem ze zmartwychwstałym Chrystusem „na wyżyny niebieskie” (2, 5 n.). Uświęcające działanie Boga jest wyrazem Jego miłości.⁶⁰ Ten sam motyw uzasadnia uświęcenie Kościoła przez Chrystusa, któremu przysługuje Boża prerogatywa. Ef 5, 25^b—26 wskazuje nie tylko na związek między śmiercią Chrystusa i uświęceniem (por. Hbr 13, 12), ale również podkreśla sakramentalny wymiar uświęcenia we chrzcie.⁶¹

Większość egzegетów widzi w następującym wyrażeniu imiesłowym czytelną aluzję do chrztu. Tylko nieliczni sądzą, że chodzi o wewnętrzne oczyszczenie przez Ducha Św. bez udziału rytu chrzcielnego.⁶² Już wczesna katecheza kościelna łączyła

⁵⁹ Por. O. Procksch, *Hagiazo*. W: TWNT, t. 1 (1933) s. 112 nn. Wydaje się mało prawdopodobne, aby termin „uświęcać” posiadał w Ef 5, 26 sens znany z późnej literatury rabinistycznej (TB Keddushin), gdzie oznacza wydzielenie żony od reszty świata (jakby osoby poświęconej), czyli zawarcie małżeństwa. Taką sugestię wysunął J. P. Sampley, dz. cyt., s. 42 n. Por. M. Barth, dz. cyt., s. 625. 689. Materiał porównawczy jest zbyt późnego pochodzenia. Nadto należałoby przyjąć, że hymn Ef 5, 25^b—27 powstał w środowisku judeochrześcijańskim. W takim przypadku niezrozumiałe jest zastosowanie hymnu w argumentacji do czytelników pochodzących z hellenizmu.

⁶⁰ Por. *en agape* — Ef 1, 4; *dia ten pollen agapen autou hen egapesen hemas* — 2, 4.

⁶¹ Związek między chrztem i uświęceniem zaznaczony został wyraźnie w sformułowaniu: „Zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana (naszego) Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga (naszego)” (1 Kor 6, 11). Chrześcijanie, dla których Chrystus jest uświęceniem (1 Kor 1, 30), są przez Niego uświęceni (1 Kor 1, 2). Ochrzczeni poganie „stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16).

⁶² Por. E. K. Simpson — F. F. Bruce, *Commentary on the*

zbawczą śmierć Chrystusa z sakramentalnym uświęceniem przez chrzest, który uważano za środek przekazujący zbawienie (por. 1 Kor 1, 13; Rz 6, 1 nn.; Kol 2, 12). W tym względzie autor hymnu Ef 5, 25^p—27 jest kontynuatorem tradycji. Jednak niewątpliwą nowością jest pojęcie chrztu jako celu zbawczej męki.⁶³ Nadto tekst mówi o chrzcie całego Kościoła. W odróżnieniu od innych wypowiedzi NT, które ukazują skutki chrztu dla poszczególnych jednostek, Ef 5, 26 podkreśla konstytutywną rolę tego sakramentu dla całego Kościoła. Nie znaczy to jednak, aby sugerowany w tekście chrzest Kościoła dotyczył jednorazowego wydarzenia na krzyżu lub zesłania Ducha Św. podczas Zielonych Świąt.⁶⁴ Gdyby bowiem chodziło o chrzest we krwi Chrystusa, wzmianka o obmyciu wodą nie miałyby sensu.⁶⁵ Można przypuszczać, że działanie Chrystusa względem całego Kościoła konkretyzuje się w akcie chrzcielnym każdego z członków wspólnoty.⁶⁶ Prawdopodobnie idea chrztu całego Kościoła zainspirowana została przenośnią oblubienicy i znanej w judaizmie kąpieli przedślubnej.

Z logicznego punktu widzenia oczyszczenie powinno poprzedzać uświęcenie.⁶⁷ Jednak w omawianym tekście Ef 5, 26 brak podstaw dla takiego rozróżnienia. Imiesłów aorystu *katharisas* wyraża czynność czasową określoną przez aoryst *hagiase*.⁶⁸ Nadto przeciwnie logicznemu porządkowi przemawia podobny tekst 1 Kor 6, 11: „zostaliście obmyci, uświęceni usprawiedliwieni” Z powyższego wynika, że uświęcenie i oczyszczenie stanowią dwa aspekty jednej rzeczywistości. Skutek działania Chrystusa przedstawiony jest pozytywnie (uświęcenie) i nega-

Epistles to the Ephesians and Colossians, Grand Rapids (Michigan) 1970 s. 131 n.; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1970 s. 162 nn.; M. Barth, dz. cyt., s. 691—699.

⁶³ Por. H. Schlier, dz. cyt., s. 256; A. Jankowski, dz. cyt., s. 484.

⁶⁴ Hipotezę chrztu Kościoła na krzyżu wysunął J. A. T. Robinson, *The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology*, SJT 6 (1953) s. 268.

⁶⁵ Por. R. G. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Exeter 1962 s. 201 n.

⁶⁶ *Was an der Kirche geschah, konkretisiert sich in jedem einzelnen Taufakt*. J. Gnilka, dz. cyt., s. 280.

⁶⁷ Por. J. A. Robinson, *St. Paul's Epistles to the Ephesians*, London 1922 s. 205; T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary to the Ephesians and to the Colossians* (ICC 8), Edinburgh 1897 s. 168.

⁶⁸ Pierwotnie imiesłowy nie pełniły funkcji czasowej, lecz służyły na określenie rodzaju czynności (*Aktionsart*). Ich znaczenie czasowe wynika ze związku z czasownikiem głównym (*verbum finitum*). Por. F. Blass — A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1965 s. 209 § 339.

tywnie (oczyszczenie). Obydwa pojęcia występują już w ST, gdzie posiadają znaczenie kultyczne. Teksty qumrańskie wzmiankują oczyszczenie i uświęcenie w związku z rytualnymi obmyciami (np. 1 QS 3, 4; 1 QH 11, 10 nn.). Jednak w NT brak wyraźnego odniesienia czasownika *katharizein* do rytu chrzcielnego. Tylko nieliczne teksty z tym terminem czynią aluzję do sytuacji chrzcielnej (por. Dz 15, 9; 1 P 1, 9).⁶⁹ Dlatego Ef 5, 26 wyjaśnia sens imiesłowu *katharisas* wyrażeniem: *to loutro tou hydatos en hremati*.

Rzeczownik *to loutro* określa sposób, w jaki dokonuje się oczyszczenie. Z uwagi na wzmiankową tu kąpiel w wodzie trudno rozumieć oczyszczenie mocą samego słowa, czyli objawienia (por. J 15, 3).⁷⁰ Rodzajniki przed rzeczownikami *loutron* i *hydor* świadczą, że chodzi o dobrze znaną kąpiel w wodzie. Już starożytni Grecy praktykowali obmycia sakralne, które określano terminem *loutron*.⁷¹ W całym NT termin ten występuje tylko dwa razy (Ef 5, 26; Tt 3, 5). Chrzcielne znaczenie rzeczownika w hymnicznym fragmencie listu do Tytusa nie budzi wątpliwości. Mówi się tu o darmowym zbawieniu „przez obmycie odrodzenia i odnowienia w Duchu Świętym” (3, 5).⁷² Należy również uwzględnić chrzcielne znaczenie czasownika (*apo*)*louein*, który występuje częściej od formy rzeczownikowej. Oprócz wyżej cytowanego tekstu 1 Kor 6, 11 można przytoczyć inną wypowiedź z wyraźną aluzją do chrztu: „Ochrzcij się (*baptisai*) i obmyj (*apolousai*) z twoich grzechów, wzywając Jego Imienia” (Dz 22, 16).⁷³ Techniczne zastosowanie ter-

⁶⁹ Por. H. Schlier, dz. cyt., s. 256 n. Do uwzględnionych przez Schliera tekstów można dołączyć także Tt 2, 14, w połączeniu z 3, 5.

⁷⁰ Hipoteza sugerowana przez M. Dibeliusa — H. Greevena, *An die Kolosser Epheser, an Philemon* (HNT 12), Tübingen ¹1952 s. 94. Przeciw niej jednak przemawia długa lista tekstów biblijnych, które łączą oczyszczenie z wodą, np. Wj 19, 10; Kpł 14, 8—9, 15, 5—10; Lb 5, 16—31; Ez 36, 25—29; Zach 14, 1; Ps 51, 2. 7 itd. *Obviously purification is more often connected with the use of „water” than with a „word”*. M. Barth, dz. cyt., s. 625 n.

⁷¹ Por. J. Ysebaert, *Greek baptismal terminology. Its origins and early development*, Nijmegen 1962 s. 12—20.

⁷² Za chrzcielnym rozumieniem terminu *loutron* w Tt 3, 5 opowiada się zdecydowana większość komentatorów listu (m. in. Barret, Brox, Dibelius, Easton, Guthrie, Holtz, Holtzmann, Jeremias, Meinertz, Kelly, Lock, Roux, Scott, Simpson, Spicq). Por. W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London 1948 s. 101—105; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950 s. 8—14; E. Dinkler, *Die Taufsaussagen des Neuen Testaments*. W: *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, Gütersloh 1971 s. 108 nn. i in.

⁷³ Por. *Kai lelousmenoi to soma hydati katharo* (Hbr 10, 22). Nowo-

minologii *loutron*-(*apo*)*louein* na określenie chrztu częściej występuje w literaturze wczesnochrześcijańskiej.⁷⁴

O ile przeważająca większość egzegetów dostrzega w zwrocie „oczyszczeni obmyciem wodą” czytelną aluzję do rytów chrzcielnych, to ich opinie różnią się znacznie w rozumieniu końcowych słów w. 26 (*en hremati*). Ogólnie można powiedzieć, że aktualnie przeważa tendencja do łączenia zwrotu *en hremati* z poprzedzającym wyrażeniem *to loutro tou hydatos*. Tylko nieliczni komentatorzy odnoszą rzeczownik do imiesłowu *katharisas* lub czasownika *hagiase*, nie kwestionując przez to związku między słowem i chrztem.⁷⁵ Chodziłoby więc o słowo towarzyszące rytowi chrzcielnemu.⁷⁶ Nasuwa się jednak pytanie, do czego konkretnie odnosi się termin *hrema*. Niektórzy sądzą, że autor fragmentu miał na uwadze słowo Boże w ogólności lub samą ewangelię.⁷⁷ Inni zawężają znaczenie terminu do mandatu Chrystusa, który zlecił Apostołom udzielanie chrztu.⁷⁸ Rozważano także możliwość wyznania wiary składanego przez neofity.⁷⁹ Często wskazywano na samą formułę sakramentalną,⁸⁰ a zwłaszcza imię Chrystusa w niej zawarte.⁸¹

testamentalne terminy *loutron* i (*apo*)*louein* stanowią techniczne określenie chrztu. A. Oepke, *Louo, apolouo, loutron*. W: TWNT, t. 5 (1954) s. 305 n.; J. Ysebaert, dz. cyt., s. 62 n.

⁷⁴ Termin *loutron* odnosi się do chrztu w AkJ 84; AkTm 25; 132 (P); AkPwT 40; Justyn, *Apol.* I, 61, 1. 3. 10. 12 itd.; *Dial.* 13, 1; 14, 1; itd. Podobne znaczenie czasownika (*apo*)*louein* występuje w AkPwT 34; AkJ 95; Justyn, *Apol.* I, 61. 7. 10. 13 itd.; *Dial.* 12, 3; 18, 2; 44, 4.

⁷⁵ Abbott, Dibelius, Haupt i in. Por. A. Oepke, art. cyt., s. 306; E. Kähler, dz. cyt., s. 113 n.; J. Cambier, art. cyt., s. 75; F. Mussner, *Christus das All und die Kirche*, Trier 1968 s. 149 przyp. 350.

⁷⁶ Zdaniem Bartha, który kwestionuje aluzję do chrztu w Ef 5, 26, chodzi o słowo Chrystusa-Oblubienca do Kościoła-Oblubienicy na wzór deklaracji męża podczas zaślubin. Komentator dostrzega tu analogię do formuły przymierza: „Ja będę waszym Bogiem, wy będziecie moim ludem” Zob. M. Barth, dz. cyt., s. 690 n.

⁷⁷ Rozumienie przyjęte przez Augustyna, Hieronima, Estiusa, Bispinga, i in. Por. E. Kähler, dz. cyt., s. 115; J. D. G. Dunn, dz. cyt., s. 164 n.

⁷⁸ Hipoteza wysunięta w komentarzu Klöppera.
⁷⁹ Zwolennikami są komentatorzy Westcott i Scott. Por. A. Seeberg, dz. cyt., s. 178. 197 n.; J. C. Kirby, dz. cyt., s. 152. Hipoteza uwzględniana również przez F. F. Flemingtona, dz. cyt., s. 65 oraz E. Dinklera, art. cyt., s. 106.

⁸⁰ Takie znaczenie przyjmuje większość dawniejszych i współczesnych komentatorów, m. in. Chryzostom, Teodoret, Jan Damascyński, Erazm, Korneliusz a Lapide, von Soden, Haupt, Belsler, Knabenbauer, Meinertz, Huby, Staab.

⁸¹ Schlier, Jankowski, Gnilka. Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la*

Na poparcie ostatniej hipotezy przytacza się argument natury gramatycznej i paralele NT, gdzie występuje wzmianka imienia Chrystusa w związku ze chrztem.⁸² Interpretacja harmonizuje dobrze z całością wypowiedzi, nawiązującą do rytu chrzcielnego. Z drugiej strony jednak brak rodzajnika w wyrażeniu *en hremati* świadczy, że autor fragmentu nie precyzuje bliżej, o jakie słowo chodzi i traktuje je w kategorii ogólnej. Zresztą rzeczownik *hrema* nie posiada w innych tekstach NT znaczenia formuły chrzcielnej. Raczej w listach Pawłowych, podobnie jak rzeczownik *logos*, oznacza on ewangelię — słowo Boże i jego przepowiadanie (Rz 10, 8. 17. 18; Ef 6, 1), a niekiedy wyznawanie tego słowa (Rz 10, 8 n.).⁸³ Przyjmując takie rozumienie w Ef 5, 26, należałoby odnieść *hrema* do czasownika *hagiase*. Zresztą przyjęcie ogólnego znaczenia (słowo Boże lub ewangelia) wymagałoby dodatkowego uzupełnienia typu *tes pisteos* (Rz 10, 8), *to euaggelisthen* (1 P 1, 25) itp.⁸⁴ Oprócz tego rzeczownikowi *to loutro* towarzyszy pleonastyczne wyjaśnienie dopełniaczowe *tou hydatos*. W świetle powyższych uwag wypada przyjąć interpretację uwzględniającą słowo głoszone w ewangelii, wyznawane przez neofitę z okazji chrztu i wzywane nad nim w formule chrzcielnej. Niektórzy egzegeci przyjmują możliwość wszystkich tych aspektów.⁸⁵

Drugi stych strofy ukazuje cel, dla którego Chrystus wydał się z miłości do Kościoła, uświęcając i oczyszczając go przez chrzest: *hyna parastase autos heauto endorxon ten ekklesian* (w. 27^a). Emfaticzny zaimek *autos* świadczy, że Chrystus nadal jest podmiotem działania określonego czasownikiem *paristanein*. Kolejny zaimek *heauto*, nawiązujący do uprzedniego *heautos* (w. 25), pełni rolę dopełnienia dalszego. Dopełnieniem bliższym jest wyrażenie *endorxon ten ekklesian*. Przy-

théologie de saint Paul, Paris 1951 s. 267 przyp. 1; J. P. Sampley, dz. cyt., s. 132.

⁸² Według Schliera *en hremati* jest celownikiem narzędziowym, który w świetle Ef 6, 2 należałoby rozumieć w sensie: *unter Begleitung von*. Komentator przytacza również teksty wzmiankujące imię wzywanego Chrystusa: 1 Kor 6, 11; Dz 2, 18 (por. Dz 10, 43 itd.); Jk 2, 7; Did. 9, 5 itd. H. Schlier, dz. cyt., s. 257.

⁸³ Rzeczownik *hrema* posiada sens bardziej konkretny od rzeczownika *logos*. Por. G. Schrenk, *Lego*. W: TWNT, t. 4 (1942) s. 91.

⁸⁴ Tym się tłumaczy, że łacińskie przekłady (vl, vg) wprowadziły sformułowanie *verbum vitae*, które prawdopodobnie jest połączeniem Ef 5, 25 i J 1, 1—4.

⁸⁵ Por. G. R. Beasley-Murray, dz. cyt., s. 204; R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 4 n.; J. Ernst, dz. cyt., 385 n.

miotnik *endoxon* użyty jest orzecznikowo, ponieważ występuje przed rzeczownikiem poprzedzonym rodzajnikiem.

Czasownik *paristanein* stanowi *hapax legomenon* listu do Efezjan, ale w pozostałych pismach NT zachodzi 40 razy i przybiera różne odcienia znaczeniowe: oddać do czyjejs dyspozycji, przedstawić, reprezentować, stawić, uczynić, złożyć (ofiary), stanąć (przed sędzią), udowodnić, itd.⁸⁶ Zbieżna obrazowość Ef 5, 25^b—27 i 2 Kor 11, 2 sugeruje podobne znaczenie czasownika *paristanei* w obydwu tekstach. Chodzi o przedstawienie Kościoła — Oblubienicy Chrystusowi — Oblubieńcowi. Trzeba jednak dodać, że obrazowość tekstu 2 Kor 11, 2, przejęta ze zwyczajów ceremonii ślubnych judaizmu, uległa przekształceniu w Ef 5, 27 na skutek różnicy rzeczywistości obrazowanej. O ile w pierwszym przypadku przedstawiającym jest Apostoł w roli drużby, to w drugim funkcję tę pełni sam Chrystus jako oblubieniec.⁸⁷ Nadto wypowiedź 2 Kor 11, 2 ma na uwadze czynność przyszłą (tzn. paruzję), natomiast Ef 5, 27 wskazuje na czynność dokonaną, jako rezultat zbawczej śmierci Chrystusa.⁸⁸

Kultyczny charakter niektórych terminów Ef 5, 25—27 przemawia za rozumieniem czasownika *paristanei* w sensie złożenia ofiary. Według tej interpretacji Kościół stanowiłby świętą i nieskalaną ofiarę (por. w. 27^b). Jako analogię przytacza się wypowiedź św. Pawła: „Proszę was (...) abyście dali (*parastesai*) ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12, 2).⁸⁹ Licząc się z proponowanym znaczeniem w Ef 5, 27 należy jednak pamiętać, że składającym ofiarę jest Chrystus, a nie wspólnota chrześcijańska. Analogia tekstów jest więc tylko częściowa.

⁸⁶ B. Beicke — G. Bertram, *Paristanein*. W: TWNT, t. 5 (1954) s. 835—840.

⁸⁷ Wedłu żydowskich zwyczajów weselnych obowiązek przedstawienia panny młodej panu młodemu powierzano drużbie, która czuwała również nad przebiegiem uroczystości weselnych, a wcześniej uczestniczyła w ceremoniach zaręczynowych. Por. Str. Billl, t. 1 (1965) s. 500—517. Traktat Bab. Kidd. 41a—46b zabrania mężczyźnie zawarcia zaręczyn bez udziału pośrednika. Rabini przyznawali przyjacielowi pana młodego ważną rolę z uwagi na tekst Rdz 2, 22, który nadmienia o Bogu przyprowadzającym do Adama pierwszą niewiastę. Por. L. Ginzberg, *The Legends of Jews*, t. 1, Philadelphia 1954 s. 68; Str. Billl, t. 1 (1965) s. 503 n.

⁸⁸ Por. H. Schlier, dz. cyt., s. 258.

⁸⁹ Por. J. P. Sampley, dz. cyt., s. 135 n. Kultyczne znaczenie terminu występuje już w LXX, np.: „Weźmie dwa kozły i postawi (*stesei*) je przed Panem” (Kpł 16, 7). Czasownik może określać także służbę kapłańską w świątyni. Do obowiązków pokolenia Lewiego należało *parestanai enanti Kyriou* (LXX Pwt 10, 8; 18, 5; 7; 21, 5).

Materiału porównawczego dostarcza także fragment listu do Kolosan: „I was, którzy byliście niegdyś obcymi (dla Boga) i (Jego) wrogami (...), teraz znów pojednał w doczesnym Jego ciełe przez śmierć, by stawić (*parastesai*) was wobec siebie jako świętych i nieskalanych, i nienaganych” (1, 21 n.). Wypowiedź stanowi komentarz do uprzednio cytowanego hymnu (1, 15—20) i opisuje działanie Chrystusa w wyniku Jego śmierci. Łatwo dostrzec podobieństwa słowno-treściowe przytoczonego tekstu z Ef 5, 25^b—27. W obydwu przypadkach występuje czasownik *paristanein* i przymiotniki *hagioi* oraz *amomoi*. Odpowiednikiem zaimka *heauto* (Ef 5, 27) jest przyimek *kat-enopion*. W cytowanym fragmencie Kol 1, 21 n. brak jednak obrazowości „świętych zaślubin” Chrystusa z Kościołem. Tekst raczej sugeruje obraz przejęty z dziedziny sądowniczej.⁹⁰ Według nauki św. Pawła wszyscy niegdyś staną przed trybunałem Boga (Rz 8, 33 n.). Pojednanie przez Chrystusa sprawia, że chrześcijanie staną jako nienaganni (*anegklektoi* — Kol 1, 22). Dzieło Chrystusa owocuje już w terażniejszości, dzięki temu mogą oni prowadzić życie święte, nieskalane i nienaganne.

Z uwagi na specyfikę treściową fragmentu Ef 5, 25^b—27 czasownik *paristanein* posiada tu znaczenie: sprawić, ustanowić, itp. Z jednej strony bowiem podmiotem działania określonego tym terminem jest sam Chrystus, który ma moc uświęcenia i oczyszczenia Kościoła. Z drugiej zaś chodzi o Kościół, który jest chwalebny (*endoxon*), tzn. bez jakiegokolwiek niedoskonałości. Tylko Chrystus jest w stanie udoskonalić Kościół. Treść przymiotnika *endoxon* oraz jego orzecznikowe zastosowanie świadczą przeciw uproszczonej interpretacji, że Chrystus w tym celu spotkał „chwalebny Kościół”, aby go następnie przyprowadzić do siebie. Chrystus uczynił Kościół chwalebnym.⁹¹ Inny fragment hymnu chrytologicznego w liście do Efezjan nazywa tę czynność stworzeniem jednego nowego człowieka (2, 15).

Prawdopodobnie przymiotnik *endoxon* nawiązuje do treści biblijnego rzeczownika *doxa*, który w listach św. Pawła posiada sens historiozbawczy.⁹² Już w ST chwala Jahwe ozna-

⁹⁰ Por. E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1968 s. 108.

⁹¹ Takie rozumienie czasownika *paristanein* w Ef 5, 27 przyjmuje wielu współczesnych komentatorów, m. in. H. Schlier, dz. cyt., s. 258; J. Gnilka, dz. cyt., s. 282; M. Barth, dz. cyt., s. 627. 678—684.

⁹² *Die in der Taufe gereinigte und geheiligte Kirche stellt sich Christus selbst als endoxon dar (Eph 5. 27). Selbst in diesem recht griechischen Wort hat Paulus wahrscheinlich den alten Sinn von doxa noch mit-*

czała samego Boga, gdy ukazuje się w mocy, blasku i majestacie. Chwała Boga miała więc charakter epifanijny. Jako rzeczywistość widzialna stanowiła zjawisko olśniewającego promieniowania, które na Synaju przybrało postać płomieni opasujących górę (Wj 24, 15 nn.; Pp 5, 22 n.). Zbliżywszy się do chwały Boga w obłoku, Mojżesz „miał promieniającą skórę na twarzy” (Wj 34, 29). Św. Paweł nawiązując do tego faktu dodaje: „synowie Izraela nie mogli spoglądać na oblicze Mojżesza z powodu blasku jego oblicza” (2 Kor 3, 7). Teksty ST nadmieniają o zamieszkaniu chwały Jahwe w sanktuarium (Wj 29, 43; 40, 34), a następnie w świątyni jerozolimskiej (1 Krl 8, 10 nn.). Od tego czasu naród wybrany żył w jej blasku (Wj 40, 46 nn.; Lb 16, 1—17, 15; 20, 1—13). Wizje Ezechiela ukazują działanie chwały Boga nad odnowioną społecznością przez Ducha Bożego (Ez 36, 23 nn.; 39, 21—29). W końcowych rozdziałach księgi Izajasza mówi się o panowaniu Boga w odrodzonej i uświęconej Jerozolimie, która opromieniona została Jego obecnością (Iz 60, 1). Z Jerozolimy chwała Boża miała jaśnieć na wszystkie narody (Iz 60, 3).

Teksty NT łączą chwałę Bożą z osobą Chrystusa. Hymniczny prolog listu do Hebrajczyków nazywa Chrystusa „odblaskiem chwały i odbiciem istoty” Boga (1, 3). Według nauki św. Pawła chwała Boża widnieje na obliczu Chrystusa (2 Kor 4, 6) i od Niego promieniuje na ludzi (3, 18). Nawet na krzyżu nie przestał być On „Panem chwały” (1 Kor 2, 8). Uwielbienie Chrystusa polegało na wejściu do chwały: „wzięty został w chwale” (1 Tm 3, 16); „Bóg wzbudził Go z martwych i udzielił Mu chwały” (1 P 1, 21) itd. Odtąd ludzkość oczekuje „błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa” (Tt 2, 13). Motyw chwały Boga i Chrystusa dość często występuje w tekstach pochodzenia liturgicznego.⁹³

Można przypuszczać, że przymiotnik *endoxos* określa chwałę, jaka stała się udziałem oblubienicy Chrystusa.⁹⁴ Dzięki temu

gehört” H. Schlier, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff. W: Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg i. Br. 1964 s. 316. Autor artykułu zebrał także bogatą bibliografię na temat biblijnego znaczenia terminu *doxa*. Tamże, s. 307 n. przyp. 1.

⁹³ Por. Ef 1, 6. 12. 14; 1 Tm 3, 16; Tt 2, 13; Hbr 1, 3. Kościół pierwotny wielbił chwałę Boga i Chrystusa w formie doksolologii. Por. A. Suski, *U źródeł doksolologii*, Studia Płockie 2 (1974) s. 7—16.

⁹⁴ Przymiotnik *endoxos* w znaczeniu „wspaniały”, „jaśniejący” itp. odnosi się do rzeczywistości Bożej. Może określać imię Boga (*eulogeton* to *onoma sou to hagion kai endoxon* — Tob 8, 5; por. Iz 24, 15; 59, 19)

Kościół upodabnia się do „Pana chwały” i jaśniej blaskiem Bożego majestatu, jak Mojżesz po spotkaniu z Bogiem na Synaju. Epifanijny charakter tego promieniowania wskazuje na rzeczywistą przemianę Kościoła. Jest ona wynikiem miłości Chrystusa do Kościoła. W tym względzie zachodzi pewna analogia między Ef 5, 25^b—27 i Ef 2, 4 nn. Drugi tekst, prawdopodobnie pochodzenia hymnicznego, opisuje udział Kościoła w chwale Chrystusa następującymi słowami: „Bóg nas razem wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich — w Chrystusie Jezusie” Z tekstu wynika, że Kościół stał się uczestnikiem chwały uwielbionego Chrystusa, którego Bóg „wskrzesił z martwych i posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich” (1, 20). Miłość Boga do Kościoła stanowi ostateczną rację tej rzeczywistości („przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował” — 2, 4).

Przy okazji warto nadmienić o zbieżności motywów w opisie działania Boga i Chrystusa względem Kościoła. Wstępna eulogia listu ukazuje cel, dla którego Bóg wybrał chrześcijan, aby byli święci i nieskalani (*hagioi kai amomoi*) przed Jego obliczem: *eis epainon doxes tes charitos autou* (1, 4—6). Tekst podkreśla, że działanie Boga na rzecz Kościoła jest zarazem objawieniem chwały Bożej. Podobnie działanie Chrystusa względem Kościoła, ustanawiające go chwalębnym, czyli świętym i nieskalanym (*hagia kai amomos*), ma na celu nie tyle gloryfikację Kościoła, ile chwałę samego Chrystusa. Taki bowiem wniosek nasuwa się z użycia zaimków *autos heauto* (Ef 5, 27).⁹⁵

c. Trzecia strofa (w. 27^b)

Końcowa strofa hymnu wyjaśnia w dwóch paralelnych stykach treść przymiotnika *endoxon*. Pierwszy z nich jest wy-

lub dzieła Boże (*enopion pantos tou laou sou poieso endoxa* — Wj 34, 10). W NT występuje tylko cztery razy (Łk 7, 25; 13, 17; 1 Kor 4, 10; Ef 5, 27). Biorąc pod uwagę znaczenie przymiotnika *endoxon* u Łk 7, 25, gdzie określa on jakoś szat noszonych na dworze królewskim, można także sądzić, że autorowi hymnu Ef 5, 27 chodziło o wspaniały wygląd Kościoła, porównanego do królewskiej oblubienicy. Ps 44, 14 (LXX) następująco opisuje piękno księżniczki: „Cała pełna chwały (*pasa he doxa autes*) wchodzi córka królewska; złotogłów jej odzieniem”. Pewną analogię przejawia również tekst Ez 16, 10—14, który opisuje wspaniałość ubioru podarowanego Izraelowi przez Jahwe. Zbieżność Ef 5, 25^b—27 jest tym ściślejsza, że obydwa teksty wykorzystują podobną alegorię zaślubin.

⁹⁵ Por. M. Barth, dz. cyt., s. 683.

rażeniem imiesłowowym, drugi zaś zdaniem celowym (tzw. *oratio variata*).⁹⁶ Pierwszy podaje negatywny komentarz, drugi natomiast naświetla znaczenie przymiotnika *endoxon* od strony pozytywnej. Przymiotnik *hagia* z drugiego stychu wskazuje na rezultat działania Chrystusa, wyrażonego uprzednio czasownikiem *hagiazein*. Tak więc treść ostatniej strofy wiąże się z poprzednimi wypowiedziami, które mówią o zbawczej śmierci Chrystusa i jej skutkach.

Chwalebny charakter Kościoła wyraża się m. in. w tym, że nie posiada on skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego. Negatywne sformułowanie *me echousan* (...) stanowi częściowo ekwiwalent treściowy dla zwrotu *echousan ten doxan tou Theou* (Ap 21, 11). Podobieństwo między Ef 5, 27 i Ap 21, 10 n. wynika także z faktu, że w obydwu przypadkach chodzi o Kościół w roli oblubienicy Chrystusa.⁹⁷ Kościół chwalebny (*endoxon*), czyli posiadający chwałę (*ten doxan*) Boga i Chrystusa, jest wolny od niedoskonałości. Termin *spilos* rzadko występuje w NT (por. 2 P 2, 13). Brak go w LXX, a w późnej greczyźnie stał się synonimem klasycznego *kelis*.⁹⁸ Rzeczownik *spilos* dosłownie oznacza plamę, przenośnie zaś skazę moralną. W tekście 2 P 2, 13 wyrażenie *spiloi kai momoi* odnosi się do postępowania błędnowierców. Termin *hrytis* jest wręcz unikalnym słowem w Biblii. U klasyków oznaczał zmarszczkę jako objaw starości człowieka.⁹⁹ Prawdopodobnie więc hymn uwydatnia ideę trwałej młodości Kościoła.¹⁰⁰ W sformułowaniu „czy czegoś podobnego” wyrażona została myśl, że jeszcze inaczej można zobrazować tę nadprzyrodzoną rzeczywistość (por. Gal 5, 21).

Ostatni stych hymnu rozpoczyna się od partykuły *alla*, która zazwyczaj posiada sens przeciwstawny. Tym razem chodzi nie o kontrast trzeciego zdania celowego z dwoma poprzednimi, lecz wyróżnienie treści końcowego stychu od przedostatniego.

⁹⁶ Zamiast wprowadzającego *all'hyna* należało się spodziewać *all'ousan*.

⁹⁷ Za związkiem Ef 5, 27 z Ap 21, 11 opowiedział się także A. Jankowski, dz. cyt., s. 486. Inaczej zaś G. Kittel, *Endoxos*. W: TWNT, t. 2 (1935) s. 257.

⁹⁸ Por. H. G. Liddel — R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940 s. 949. 1628. Rzeczownik *kelis* oznaczał wrodzoną wadę lub skażenie skóry na skutek chorób (np. syfilis, trąd, itp.).

⁹⁹ Np. Platon, *Symposion* 190 E; Aristofanes, *Plutus* 1051; Plutarch, *Moralia* 798 D. Por. W. Straub, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tübingen 1937 s. 62.

¹⁰⁰ Wniosek wyprowadzony przez H. Schliera, dz. cyt., s. 259. Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 486. Inaczej natomiast M. Barth, dz. cyt., s. 628.

Stwierdzenie, że Kościół nie posiada skazy czy zmarszczki, niezbyt jasno wyraża ideę jego doskonałości. Autor hymnu posłużył się więc frazeologią biblijno-liturgiczną dla wyrazistszego podkreślenia stanu nieskazitelnej świętości Kościoła. Wyrażenie *hagia kai amomos* łączy przymiotniki o znaczeniu kultycznym, które gdzieindziej określają świętość żertw ofiarnych (Hbr 9, 14; 1 P 1, 19; Wj 29, 37 n. wg LXX). Sens kultyczny schodzi jednak na dalszy plan w Ef 5, 27. Raczej autor hymnu miał na uwadze piękno i doskonałość oblubienicy Chrystusa.¹⁰¹ Podobnie wyraża się autor Pnp 4, 7 (LXX): *kai momos ouk estin en soi*. Zwrot *hagioi kai amomoi* występuje także w Ef 1, 4 i Kol 1, 22. Liczba mnoga odnosi się tu do poszczególnych członków społeczności chrześcijańskiej, natomiast liczba pojedyncza w Ef 5, 27 wskazuje na przymiot całego Kościoła.

2. Porównanie z hymnem chrzcielny w liście do Tytusa

Treść Ef 5, 25^b—27 pozwala sądzić, że pierwotnym *Sitz im Leben* fragmentu była liturgia chrzcielna. Potwierdzają to analogie słowno-tematyczne z hymnem chrzcielny w liście do Tytusa, który obejmuje dwie części (2, 11—14; 3, 5^b—7). Każda z nich dzieli się na dwie strofy o pięciu i trzech stychach.¹⁰² Prawie wszyscy komentatorzy przyjmują, że wyrażenie „obmycie odrodzenia i odnowienia w Duchu Świętym” (Tt 3, 5) nawiązuje do chrztu. Z kolei hymn w liście do Tytusa przejawia podobieństwa do innych fragmentów hymnicznych NT o chrzcielny *Sitz im Leben* (por. Ef 2, 4—7; 1 P 1, 3—5).¹⁰³

Analogie w zakresie słownictwa dotyczą przede wszystkim terminu *loutron* (Tt 3, 5; Ef 5, 26). Poza tymi dwoma przypadkami nie występuje on więcej w NT. Różnica zachodzi tylko w dopełniaczowych określeniach tego rzeczownika. Sformułowanie *paliggenesias kai anakainoseos* (Tt 3, 5) wskazuje na duchowe skutki chrztu, natomiast słowo *tou hydatos* (Ef 5, 26) kieruje uwagę na sam ryt chrzcielny. Kolejna zbieżność terminologiczna zaznacza się w użyciu czasownika *katharizein* (Tt 2, 14; Ef 5, 26). W obydwu przypadkach przedmiotem dzia-

¹⁰¹ Por. J. Gniska, dz. cyt., s. 283.

¹⁰² Na temat rekonstrukcji hymnu zob. A. Suski, *Hymn chrzcielny w liście do Tytusa*, STV 14 (1976) nr 2 s. 116—125.

¹⁰³ Por. A. T. Hanson, *Elements of a Baptismal Liturgy in Titus*. W: *Studies in the Pastoral Epistles*, London 1968 s. 78—96. M. — E. Boismard, dz. cyt., s. 15—23.

łania wyrażonego tym czasownikiem jest Kościół (*he ekklesia* — Ef 5, 25^b; *laos periousios* — Tt 2, 14). Chodzi przy tym o działanie Chrystusa ukierunkowane ku Niemu samemu (*heauto* — Tt 2, 14; Ef 5, 27). Obydwa hymny ukazują także ostateczną rację skuteczności tego działania w zbawczej śmierci Chrystusa (*edoken heauton hyper hemon* — Tt 2, 14; *heauton paredoken hyper autes* — Ef 5, 25^b). Po każdej z obydwu formuł następuje zdanie celowe z łącznikiem *hyna*.

Do podobieństw tematycznych wypada zaliczyć wzmiankę o uwolnieniu ludu wybranego od wszelkiej nieprawości (Tt 2, 14) i Kościele wolnym od skazy i zmarszczki lub wszelkiej innej niedoskonałości (Ef 5, 27). Hymn w liście do Efezjan podkreśla ideę miłości Chrystusa do Kościoła (5, 25^b), natomiast hymn w liście do Tytusa uwypukla motyw Jego łaski (3, 7), która jest wyrazem łaski i miłosierdzia samego Boga (2, 11; 3, 5^b). Wiadomo, że w odniesieniu do Boga i Chrystusa treść czasownika *agapein* implikuje treści wyrażone terminami *charis* i *eleos*.¹⁰⁴

IV. HYMN W ŚWIETLE HISTORII RELIGII

Geneza motywu "świętych zaślubin" Chrystusa i Kościoła była przedmiotem ożywionej dyskusji między komentatorami w ostatnich dziesiątkach lat. Idea *hieros gamos* pojawiła się już w mitologii wschodniej i greckiej. Odegrała także znaczną rolę w misteryjnych kultach hellenizmu.¹⁰⁵ Trudno jednak przyjąć, aby stanowiły one tło dla hymnu Ef 5, 25^b—27. W rachubę wchodzi tylko prądy gnostyckie i ST. Obydwie hipotezy zyskały sobie zwolenników.

1. Hipoteza wpływów gnostyckich

Zwolennicy szkoły historyczno-religijnej utrzymują, że list do Efezjan przejawia wpływy środowiska gnostyckiego. Różnie jednak określano ich charakter i przyczyny. Na szczególną uwagę zasługuje pogląd H. Schliera, ponieważ zaważył na innych interpretacjach tego typu. Komentator opowiedział się przeciw bezpośrednim wpływom gnozy na idee tego listu, ale uznał prawdopodobieństwo wpływów pośrednich w kon-

¹⁰⁴ Por. K. Romaniuk, dz. cyt., s. 185—192. 197 nn.

¹⁰⁵ Przykłady u H. Schliera, dz. cyt., s. 266 n. Por. J. A. Robillard, *Le symbolisme du mariage selon S. Paul*, RSPT 21 (1932) s. 242—247.

tekście polemiki św. Pawła z gnostykami. Apostoł miał wykorzystać do tego celu terminologię oraz pewne schematy gnostyckie interpretując je w duchu chrześcijańskim.¹⁰⁶

Zdaniem Schliera obrazowe wypowiedzi ST o zaręczynach lub zaślubinach Jahwe z Izraelem nie wpłynęły na powstanie idei *hieros gamos* w liście do Efezjan. Nikle prawdopodobieństwo oddziaływania przyznał on także koncepcjom rabinistycznym lub judaistycznym w ogólności. Natomiast Schlier podkreślił paralele między Ef 5, 22 nn. i niektórymi tekstami gnostyckimi lub gnostycyzującymi (m. in. 2 Clem 14; różne fragmenty Hermasa; Ign Eph 17, 1; Sm 8, 2; Pol 5, 1).¹⁰⁷ Wykorzystane źródła w znacznej mierze pochodzą z II w. po Chr., ale według komentatora przekazują starszy materiał. Schlier ostrożnie sformułował opinię na temat genezy podobieństw w zakresie idei *hieros gamos*. Jego zdaniem analogia jest wynikiem wspólnego podłoża, na które inaczej zareagował autor listu do Efezjan i autorzy wyżej wzmiankowanych źródeł. Apostoł znał idee gnostycyzmu związanego z judeo-hellenistycznym środowiskiem, gdzie rozważano temat zaślubin Zbawiciela (*soter*) i soterycznych skutków tej syzygii. Św. Paweł przejął z gnostycyzmu problematykę, ale odrzucił mityczne treści. Rozprawa z mitem ukazującym zaślubiny Mądrości (*sophia*) i Człowieka (*anthropos*) polegała głównie na interpretacji poszczególnych elementów mitycznych według założeń chrystologicznych i zgodnie z potrzebami parenetycznymi.¹⁰⁸

Do poglądów Schliera nawiązali P. Pokorny i R. A. Batey.¹⁰⁹ Ten ostatni usiłował wykazać, że symbolika małżeńska w liście do Efezjan pochodzi ze środowiska żydowskiego gnostycyzmu, który także zainspirował dzieło Justyna Gnostyka pt. *Baruch*. Występujący w nim mit gnostycki przejawia szereg podobieństw tematycznych z Ef 5, 22 nn. Świadczą one o ekspansji kosmogonicznego obrazu świata (*Weltbild*) w myśli greckiej, która w pierwszym stuleciu po Chr. dostarczyła materiału dla spekulacji żydowskich i eklezjologii chrześcijańskiej.

¹⁰⁶ H. Schlier, dz. cyt., s. 19.

¹⁰⁷ H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930 (Nedeln 1962) s. 60—75; tenże, *Der Brief an die Epheser*, s. 267—275 (ekskurs pt. *Hieros Gamos*).

¹⁰⁸ Tamże, s. 275 n.

¹⁰⁹ P. Pokorny, *Der Epheserbrief und die Gnosis*, Berlin 1965 s. 121 n.; R. A. Batey, *Jewish Gnosticism and the „Hieros Gamos” of Eph V, 21—33*, NTS 10 (1963) s. 121—127; tenże, *The „mia sarks” Union of Christ and the Church*, NTS 13 (1966) s. 270—281.

Podobnie K. M. Fischer wyszedł od źródeł cytowanych przez Schliera, aby wykazać wpływ mitu gnostyckiego na Ef 5, 22. Według niego należy wyróżnić dwa podstawowe typy mitu, w zależności od ukazanej w nich soterycznej funkcji Mądrości: 1) *Sophia salvator*; 2) *Sophia salvanda*. W drugim typie chodzi o odkupienie upadłej Mądrości przez Zbawiciela.¹¹⁰ Taki mit stanowiłby tło dla Ef 5, 25—27. Nie znaczy jednak, aby list do Efezjan był produktem gnostykiem. Fischer wyraźnie podkreśla, że myśl gnostycka uległa tu chrześcijańskiej interpretacji.¹¹¹

Hipoteza wpływów gnostyckich na list do Efezjan została zakwestionowana przez wielu współczesnych autorów.¹¹² Tym samym również krytycznie ustosunkowano się do poglądu o gnostyckim pochodzeniu idei *hieros gamos* w Ef 5, 25^b—27.¹¹³ Podkreśla się szereg zasadniczych różnic między mitem gnostykiem i treścią omawianego fragmentu listu do Efezjan. Kościół bowiem nie stanowi preegzystującej wielkości, jak jego odpowiednik mityczny. Nadto w liście do Efezjan chodzi o historyczne przyjście, śmierć i działanie Chrystusa, a nie o pozaczasowe początki i syzygie bohaterów mitycznych. Brak tu również typowo gnostyckiego dualizmu. Według M. Bartha różnice pomiędzy Ef 5 i gnostyckimi systemami o syzygii są tak zasadnicze i wystarczające, że trudno byłoby o nich zapomnieć lub je pomniejszyć.¹¹⁴

2. Tło starotestamentalne

Miłość Jahwe do Izraela, na wzór miłości narzeczeńskiej lub małżeńskiej, jest częstym tematem literatury prorockiej, która

¹¹⁰ K. M. Fischer, dz. cyt., s. 176—193.

¹¹¹ Tamże, s. 194—200.

¹¹² Ogólną krytykę założeń szkoły historyczno-religijnej i jej interpretacji NT w świetle gnostyckiego mitu o Zbawicielu przeprowadził C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961. Natomiast przeciw hipotezie gnostyckiego tła w liście do Efezjan wypowiedział się F. Mussner, dz. cyt., s. 1—8. Por. J. Gnilka, dz. cyt., s. 33—45; E. Best, *One Body in Christ*, London 1955 s. 154 nn.; E. Percy, *Der Leib Christi (Soma Christou) in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lund-Leipzig 1942 s. 39 nn.

¹¹³ Por. C. Colpe, *Zur Leib Christi Vorstellung im Epheserbrief*. W: *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Fest. f. J. Jeremias), Berlin 1960 s. 187 przyp. 42; F. Mussner, dz. cyt., s. 149 n.; J. Cambier, art. cyt., s. 51—55; J. Gnilka, dz. cyt., s. 291 (ekskurs pt. *Hieros Gamos*); M. Barth, dz. cyt., s. 738—744.

¹¹⁴ M. Barth, dz. cyt., s. 742.

w ten sposób korygowała zbyt formalistyczne podejście do przymierza. Na szczególną uwagę zasługują teksty ksiąg Ozeasza, Jeremiasza i Ezechiela. Prawdopodobnie księga Ozeasza jest najstarszym przykładem piśmiennictwa prorockiego, ukazującego związek Jahwe z narodem wybranym w obrazie małżeństwa.¹¹⁵ Prorok wprost nazywa Boga „małżonkiem”, a Izraelowi przypisuje tytuł „żony” (2, 4. 18). W drugim rozdziale mówi się o pedagogii Boga, który wszelkimi środkami zaradza niewierności narodu wybranego. Celem kary Bożej było doprowadzenie Izraela do wyznania: „Pójdę i wrócę się do męża mego pierwszego, bo mi lepiej było naonczas niżli teraz” (2, 7).

Motyw niewierności małżeńskiej, obrazującej niewierność Izraela względem Jahwe, podjęty został także przez Jeremiasza. Prorok wyraźnie związał tę myśl z ideą przymierza. Przypomnienie dawnej miłości narodu do Jahwe miało skłonić Izraela do posłuszeństwa: „Tak mówi Jahwe: Pamiętam ci miłość twej młodości i miłość czasu twego narzeczeństwa, gdy chodziłaś za mną na puszczy, po ziemi nieuprawnej” (Jr 2, 2). Okres poprzedzający wyprowadzenie z niewoli egipskiej, to czas narzeczeństwa, które uwieńczone zostało przymierzem synaickim.¹¹⁶ W przekonaniu proroka był to najświetniejszy okres dla Izraela. Przymierze rozpoczęło nowy etap stosunków między Bogiem i narodem na wzór związku małżeńskiego.

Ezechiel również poruszył temat niewierności Izraela, porównując ją do niewierności małżeńskiej (Ez 16, 15—63). Fragment Ez 16, 1—14 ukazuje troskę Jahwe o piękno Jerozolimy, która symbolizuje naród wybrany. Cały opis przejawia cechy alegorii małżeńskiej. Po krótkiej charakterystyce sytuacji Izraela przed przymierzem („szamotałaś się we krwi” — w. 6; „byłaś naga i odkryta” — w. 7), następuje aluzja do samego przymierza pod symbolem zaślubin.¹¹⁷ „Oto przechodziłem obok cie-

¹¹⁵ Por. E. Osty, *Osee, le prophète de l'amour de Jahwe pour son peuple*, Cahiers Sieniens 4 (1951) s. 309—320; A. Neher, *Le symbolisme conjugal; expressions de l'histoire dans l'Ancien Testament*, RHPR 34 (1954) s. 30—49; F. Buck, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee*, Rom 1953.

¹¹⁶ Prorok ma na myśli zarówno okres narzeczeństwa jak zaślubin (zawarcie przymierza), chociaż wyraźnie wymieniony jest tylko pierwszy. Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967 s. 98. Zdaniem Wienera chodzi tylko o czas małżeństwa. Zob. C. Wiener, „*Fiançailles*” ou „*épousailles*”, RSR 44 (1956) s. 403—407.

¹¹⁷ Por. A. Fleuillet, *Les origines de l'allégorie du mariage de Jahwe et d'Israel*, Dieu Vivant 23 (1953) s. 133—144; J. Kudasiwicz, *Historia i teologia przymierza*. W: *Materiały pomocnicze do wydań Kłódów z biblistyki*, Lublin 1975 s. 139 n.

bie i ujrzałem cię. Był to twój czas, czas miłości. Rozciągnąłem poję płaszcz mego nad tobą i zakryłem twą nagość. Związałem się z tobą przysięgą i wszedłem z tobą w przymierze — wyrocznia Jahwe-Pana — stałaś się moją” (w. 8). Zewnętrzny znakiem przy zawieraniu małżeństwa było rozciąganie płaszczu nad niewiastą (Rt 3, 9).¹¹⁸ Prorok przeniósł ten obraz z życia ludzkiego na związek Jahwe ze swym ludem, aby plastycznie ukazać przymierze w kategorii małżeństwa. Wyrażenie „i zostałam moją” oznaczało przynależność żony do męża (por. Rt 1, 12; Kpł 21, 3). Kolejny wiersz opisuje oczyszczenie Izraela przez Jahwe: „Obmyłem cię wodą, otarłem z ciebie krew i namaściłem olejkim” (Ez 16, 9). Końcowa część fragmentu szczegółowo wylicza ozdoby podarowane Izraelowi przez Jahwe i piękno oblubienicy Boga dzięki otrzymanym darom (w. 10—14).

Wielu autorów słusznie uważa Ez 16, 1—4 za tło dla Ef 5, 25^b—27.¹¹⁹ Zbieżność motywów dotyczy inicjatywy zaślubin, która pochodzi od Boga lub Chrystusa. Następnie w tekstach mówi się o oczyszczeniu oblubienicy (*kai elousa se en hydati* — Ez 16, 9 (LXX); *katharisas to loutro tou hydatos* — Ef 5, 26). Trzeba przy tym dodać, że dokonującym oczyszczenia jest Bóg lub Chrystus. Zwrócono również uwagę na treściowe podobieństwo wyrażen: „związałem się z tobą przysięgą i wszedłem z tobą w przymierze” (Ez 16, 8); „aby go uświęcić” (Ef 5, 26). Jak wiadomo, odpowiednikiem greckiego czasownika *hagiazein* jest aramejski *kadas*, który niekiedy w literaturze rabinistycznej oznacza „poślubić żonę”.¹²⁰ Z dużą emfazą obydwa teksty podkreślają piękno partnerki będące rezultatem działania drugiej strony. Jednak tekst Ez 16 bardziej rozwija myśl niezwykłego splendoru, niż hymn w liście do Efezjan.

Uzupełniającym materiałem porównawczym dla Ef 5, 25^b—27 jest także księga *Pieśni nad Pieśniami*, którą już w judaizmie interpretowano alegorycznie. Prawdopodobnie rabbi Akiba uznał ten utwór za najświętszy ze wszystkich pism ST dlatego, że pod obrazem miłości oblubieniczej przedstawia związek Jahwe z Izraelem. Motyw miłości często występuje

¹¹⁸ Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris 1958 s. 48 n.

¹¹⁹ M. in. A. Jankowski, dz. cyt., s. 568; J. Gnilka, dz. cyt., s. 290; J. Jeremias *Nymphe-Nymphios*. W: TWNT, t. 4 (1942) s. 1098; K. Romaniuk, dz. cyt., s. 50 n.; J. Cambier, art. cyt., s. 54; J. P. Sampley, dz. cyt., s. 39—45.

¹²⁰ Por. J. P. Sampley, dz. cyt., s. 42 n.

w inwokacjach do oblubienicy.¹²¹ W jednej z nich czytamy: „O jak piękna jesteś, jakże wdzięczna, umiłowana (hebr. *ahabach*; grec. *agape*), pełna rozkoszy” (PnP 7, 7). Prawdopodobnie idea miłości Jahwe do Izraela kryje się w słowach: „sztandarem Jego nade mną jest miłość” (2, 4).¹²²

Motywy piękna oblubienicy pojawia się wiele razy. W trzech przypadkach nazwano ją „najpiękniejszą z niewiast” (1, 8; 5, 9; 6, 1), w trzech innych autor kieruje do niej słowa „jesteś piękna” (1, 15; 4, 1). Zwracają na siebie uwagę emfaticzne wypowiedzi typu „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie skazy” (4, 7; por. 7, 7). Określenia dotyczące doskonałości oblubienicy uzupełniają obraz jej niezwykłego splendoru. W dwóch tekstach występuje hebrajski termin *tammati* (5, 2; 6), który w LXX przetłumaczono przymiotnikiem *teleia*. Wprawdzie w Ef 5, 25^b—27 brak przymiotnika *teleia*, to jednak mówi się o doskonałości Kościoła jako nie mającym skazy, zmarszczki lub czegoś podobnego. Odpowiednikiem zaś przymiotnika *amomos* (Ef 5, 27) jest opisowe wyjaśnienie: *kai momos ouk estin en soi* (PnP 4, 7).

ZAKOŃCZENIE

Z formalnej i treściowej analizy fragmentu Ef 5, 25^b—27 nasuwa się kilka wniosków, które przynoszą odpowiedź na pytanie dotyczące pochodzenia omawianego tekstu. Pełni on funkcję motywacji doktrynalnej w ramach kodeksu domowego. Wyróżnia się jednak od pozostałych sformułowań motywacyjnych zakresem oraz autonomią gramatyczną i treściową względem parenetycznego kontekstu. Nadto Ef 5, 25^b—27 jest częściowo zbędną dygresją o stosunkowo dużej ilości unikalnych (*hapax legomena*) lub rzadkich terminów i wyrażen, podniosłym stylu liturgicznym oraz poetyckiej budowie stroficznej z uwagi na zachodzące paralelizmy. W tekście występuje także zjawisko „zrealizowanej eschatologii”. Powyższe właściwości pozwalają sądzić, że fragment Ef 5, 25^b—27 jest ukrytym cytatem hymnicznym. List do Efezjan obfituje w materiał tego typu. W ramach innych kodeksów domowych podobną funkcję pełnią cytaty hymniczne Tt 2, 11—14 i 1 P 1, 22—25.

¹²¹ Por. PnP 1, 9. 15; 2, 2. 10. 13; 4, 1. 7; 5, 2; 6, 4.

¹²² Por. A. Robert — R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1963 s. 24 nn.

Hymn Ef 5, 25^b—27 wysławia miłość Chrystusa do Kościoła oraz jej zbawcze skutki. Porównanie Chrystusa do oblubieńca i Kościoła do oblubienicy wzorowane jest na tekstach starotestamentalnych, które w podobny sposób przedstawiają związki między Jahwe i narodem wybranym. Autor hymnu jest więc kontynuatorem liryki znanej z *Pieśni nad Pieśniami* i wcześniejszych ksiąg prorockich. Natomiast mało prawdopodobne wydają się wpływy mitycznych schematów gnostyckich.

Motywy fragmentu wyraźnie naprowadzają na sytuację chrzcielną. Hymn nadmienia o oczyszczeniu Kościoła przez obmycie wodą i wzmiankuje towarzyszące słowo. Opisuje także zbawcze skutki tej kąpieli i jej związek ze śmiercią Chrystusa. Analogie słowno-treściowe z hymnem w liście do Tytusa potwierdzają chrzcielne *Sitz im Leben* fragmentu.

Inno all'amore di Cristo per la Chiesa

(Ef 5, 25^b—27)

Sommario

M. Barth nel suo recente commentario sulla lettera agli Efesini suppone che il testo di Ef 5, 25^b—27 sia una citazione dalla fonte liturgica. Il presente articolo riprende quest'ipotesi verificandola¹ nel corso dell'esame critico della forma e del contenuto del brano. La pericope Ef 5, 25^b—27 è una delle quattro motivazioni dottrinali della parenesi nei limiti della prima parte del codice domestico. Il brano differisce però dalle altre espressioni del genere per la sua stesura e la sua autonomia rispetto al contesto. I vv. 25^b—27 comprendono 37 parole importanti dal punto di vista del significato, mentre le altre tre espressioni di carattere dottrinale comprendono 13, 9 e 8 parole di questo tipo. La compattezza e l'autonomia dei vv. 25^b—27 consiste nel fatto che il contenuto di questo frammento è comprensibile indipendentemente dal contesto vicino. Infatti la frase è completa secondo le regole della grammatica. Invece le altre tre espressioni di carattere dottrinale dipendono strettamente dall'immediato contesto sia sul livello del contenuto che sul livello della costruzione grammaticale.

In caso di Ef 5, 25^b—27 si tratta della digressione con notevole numero degli *hapax legomena* oppure delle espressioni rarissime nel linguaggio di S. Paolo (p.e. *egapesen ten ekklesian, to loutro tou hydatos, endoxon ten ekklesian, spilon e hrytida*). Anche sul piano dottrinale il frammento differisce dal contesto, perchè gli aoristi *hagiase* e *parastese* (v. 26 s.) rivelano la santificazione e la perfezione della

Chiesa come un fatto già compiuto da Cristo. Invece le altre espressioni della lettera fanno vedere la Chiesa sulla strada verso la santità e la perfezione. Questa prospettiva in Ef 5, 25^b—27 si spiega alla luce del fenomeno della „escatologia realizzata” presente nei altri passi della lettera di origine liturgica. La particella *kathos* all'inizio del brano sembra svolgere la doppia funzione, cioè introduce la motiva-

Inoltre i vv. 25^b—27 dimostrano certe caratteristiche della forma l'inizio della citazione (il significato recitativo).

Inoltre i vv. 25^b—27 dimostrano certe caratteristiche della forma poetica. Il testo si lascia dividere facilmente in sei cola i quali formano tre unità a due cola in base dei parallelismi. Nel complesso questi versetti danno l'impressione di una silizzazione cosciente e di una certa ritmicità. L'accumulo dei sinonimi rivela uno stile pleroforico e solenne. Poi è da notare la presenza delle preposizioni finali che seguono, per così dire, il tema generale del brano, in cui è nominato Cristo come il soggetto e la Chiesa come l'oggetto dell'azione espressa con il verbo *egapesen*. Tutto sommato i vv. 25^b—27 si possono designare come un inserto di natura innica su Cristo e suo amore per la Chiesa.

L'autore dell'inno si è servito dei motivi veterotestamentari rievocandosi specialmente alla tradizione dell'alleanza presentata sotto l'immagine del matrimonio tra Dio ed Israele. La provenienza gnostica del brano sembra poco probabile. Dall'analisi del contenuto risulta piuttosto che si tratti di una citazione dalla fonte liturgica tipicamente cristiana. Il carattere battesimale viene confermato dall'espressione: *katharisas to loutro tou hydatos en hremati* (v. 26). Inoltre Ef 5, 25^b—27 assomiglia agli altri frammenti linnici del Nuovo Testamento di probabile origine liturgica-battesimale-(p.e. Tt 2, 11—14; 3, 4—7).

A. Suski