

# Andrzej Suski

---

## Eulogia w Liście do Efezjan

---

Studia Theologica Varsaviensia 16/1, 19-48

---

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ SUSKI

## EULOGIA W LIŚCIE DO EFEZJAN

Treść: Wstęp; I. Stan badań; II. Epistolarna i tematyczna funkcja eulogii; III. Ef 1, 3—14 w świetle historii form; IV. Ef 1, 3—14 w świetle historii tradycji; V. Eulogia a pozostały materiał hymniczny listu; VI. Geneza eulogii; Zakończenie.

### WSTĘP

Nazwa eulogia (hebr. *berakah*) pochodzi od pierwszego słowa formuły, która pełni funkcję wprowadzenia do trzech hymnicznych prologów listowych: „Błogosławiony (*eulogetos*) Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2 Kor 1, 3; Ef 1, 3 a; 1 P 1, 3). Z tekstów tych na szczególną uwagę zasługuje eulogia listu do Efezjan stanowiąca najbardziej rozbudowaną całość hymniczną (1, 3—14). Charakterystyczny dla hymnów tzw. *Wir-Stil* utrzymuje się tu aż do w. 12 włącznie, podczas gdy w obu pozostałych przypadkach pojawia się znacznie wcześniej epistolarny *Ihr-Stil* (2 Kor 1, 6; 1 P 1, 4). Ponadto tylko w liście do Efezjan po eulogii następuje formuła dziękczynna (1, 15 nn.), która wyraźnie określa literacką pozycję hymnu w strukturze listu.

Eulogia listu do Efezjan z uwagi na swą specyfikę była przedmiotem zainteresowania wielu autorów. Wysiłki ich zmierzały głównie do ustalenia literacko-tematycznego lub stroficzego podziału hymnu. Wysunięto szereg hipotez. Rozbieżność opinii zarysowała się także w kwestii pochodzenia eulogii. Jedni widzą w niej własną kompozycję autora listu, inni zaś cytaty wywodzący się z liturgicznego źródła. Wciąż żywe dyskusje na temat formy i pochodzenia eulogii listu do Efezjan, skłaniają do ponownego rozpatrzenia problemu i szukania nowych rozwiązań. W odróżnieniu od dotychczasowych propozycji opracowanie niniejsze zakłada, że Ef 1, 3—10 razem z dwoma innymi fragmentami hymnicznymi listu (1, 20—22 i 2, 4—7) stanowiły pierwotnie jedną całość liturgiczną.

Ponieważ chodzi o jeden z najstarszych tekstów liturgicznych chrześcijaństwa, próba jego rekonstrukcji stanowi przyczynek do pogłębienia wiadomości o liturgicznym życiu pierwszych gmin, niedostatecznie jeszcze znanym. Ma ona też znaczenie dla lepszego zrozumienia teologii pierwotnego Kościoła, który swą wiarę wyrażał w „psalmach, hymnach i pieśniach duchowych” (Kol 3, 16; por. Ef 5, 19). Oczywiście, wszelka próba rekonstrukcji pierwotnego materiału hymnicznego ma wartość hipotezy. Wypracowana jednak ostatnio metoda badań gwarantuje prawdopodobieństwo rezultatów, które zależy od stopnia uwzględnienia kryteriów, pozwalających ujawnić w hymnie obecność cytatu. Kryteria te dzielą się na zewnętrzne i wewnętrzne. Pierwsze służą do wykazania odrębności analizowanego tekstu względem najbliższego kontekstu, drugie zaś do wykazania charakterystycznych dla hymnów właściwości w zakresie formy, stylu, słownictwa i teologii.

## I. STAN BADAŃ

Eulogia listu do Efezjan doczekała się bogatej bibliografii, którą trudno uporządkować z uwagi na wieloaspektowość poruszanej w publikacjach tematyki. W dotychczasowych pracach można jednak wskazać na dwa zasadnicze kierunki zainteresowań autorów: struktura literacko-tematyczna oraz rekonstrukcja pierwotnego hymnu.

### 1. Opinie na temat struktury literacko-tematycznej

Już T. Innitzer zwrócił uwagę na trójczłonowość tematyczno-literacką Ef 1, 3—14 (3—6; 7—12; 13—14) uwzględniając w tekście zarówno aluzje do działalności trzech osób Bożych jak i racje natury formalnej, tj. refren *eis epainon (tes) doxes* (6. 12. 14) oraz wyróżnienie *en auto* na początku drugiej i trzeciej części.<sup>1</sup> H. Coppeters uznał powyższe kryteria za zbyt sztuczne i zaproponował podział hymnu na inne trzy części (3b—4; 5—8a: 8b—14) w oparciu o trzy imie-

---

<sup>1</sup> T. Innitzer, *Der „Hymnus“ im Epheserbrieff* (1,3—14), ZKT 28 (1904) s. 612—621.

słowy: *eulogias-prooriasas-gnorisas* (3. 5. 9).<sup>2</sup> Za Inntizerem opowiedział się J. Knabenbauer, natomiast za Coppietersem — F. Prat.<sup>3</sup> Pośrednie stanowisko zajął J. M. Brover (3b—6; 7—10; 11—14).<sup>4</sup> M. Dibelius podkreślił przede wszystkim racje treściowe: wprowadzenie (3); motyw wybrania (4—6); motyw odkupienia (7—10); motyw wybrania i odkupienia z konkretnym odniesieniem do sytuacji Żydów oraz pogan (11—14).<sup>5</sup> W zasadzie kryterium treściowym kierował się również G. Castellino wyróżniając następujące części: zapowiedź tematu (3); *ordo intentionis* (4—6); antycypacja *ordinis executionis* (7—8); *ordo executionis* (9—14).<sup>6</sup> N. A. Dahl dokonał bardziej szczegółowego podziału hymnu na trzy części w oparciu o kryteria syntaktyczno-treściowe (3. 4—12. 13—14), przy czym w drugiej części wyróżnił dwie jednostki (4—6<sup>a</sup>. 6<sup>b</sup>—12), a ostatnią rozbił na cztery fragmenty (6—7. 8—9<sup>a</sup>. 9<sup>b</sup>—10. 11—12).<sup>7</sup> Zaproponowany przez C. Maurera podział daje pierwszeństwo racjom tematycznym, ale liczy się także za syntaktycznymi, tzn. zastosowaniem imiesłowów i czasowników głównych (*eklerothemen-esfragisthete*); wychodzi ze zdania tematycznego (3—4) rozwiniętego w trzech jednostkach (5—8. 9—10. 11—14).<sup>8</sup>

H. Schlier usiłował wykorzystać wysuwane przed nim kryteria literacko-treściowe uzupełniając je własnymi spostrzeżeniami. Wśród kryteriów literackich uwzględnił: układ czasowników głównych (*exelexato-echaritosen-eperisseusen*), przyporządkowane im wyrażenia imiesłowowe (4—6. 8—7) i względne (6—7) oraz wyrażenia z *kata* (5<sup>b</sup>. 7<sup>b</sup>. 9<sup>b</sup>). Wyrażeniu *en Christo* przypisał rolę elementu łącznikowego. Strukturze lite-

<sup>2</sup> H. Coppieters, *La doxologie de la lettre aux Ephesiens*, RB 6 (1906) s. 74—106.

<sup>3</sup> J. Knabenbauer, *Commentarius in S. Pauli epistulas*, t. 4, *Ad Ephesios*, Paris 1912 ad locum; F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, t. 2, Paris 1912 s. 126—136. 152—155.

<sup>4</sup> J. M. Brover, *Doxologiae epistulae ad Ephesios logica partitio*, Bib 2 (1921) s. 458—460.

<sup>5</sup> M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Tübingen 1927 s. 45. H. Greeven w przytowanym przez siebie wydaniu, Tübingen 1953 s. 59, podtrzymuje tę opinię.

<sup>6</sup> G. Castellino, *La dossologia della lettera agli Efesini* (1,3—14). *Analisi della forma e del contenuto*, Sal 8 (1946) s. 147—167.

<sup>7</sup> N. A. Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefes*, TZ 7 (1951) s. 241—246.

<sup>8</sup> C. Maurer, *Der Hymnus von Epheser 1 als Schlüssel zum ganzen Brief*, EvT 11 (1951/52) s. 151—172.

rackiej odpowiadałby schemat tematyczny o następujących motywach: 1) wybranie i przeznaczenie; 2) obdarzenie łaską i odkupienie i 3) wprowadzenie w tajemnicę. Schlier zaproponował taki podział hymnu: wprowadzenie hymniczne (3) oraz dwie strofy (4—10. 11—14), przy czym pierwsza rozpada się na trzy mniejsze fragmenty (4—6<sup>a</sup>. 6<sup>b</sup>—7. 8—10), druga zaś na dwa (11—12. 13—14).<sup>9</sup> Wynikiem analiz syntaktyczno-treściowych był również podział wysunięty przez J. Cambiera, który oprócz wprowadzenia (3) przewiduje trzy strofy (4—6. 7—12. 13—14) złożone z mniejszych całości (tzw. *couplets*). Pierwsza strofa zawierałaby dwie (4. 5—6); druga trzy (7—8<sup>a</sup>. 8<sup>b</sup>—10. 11—12), a ostatnia ponownie dwie (13. 14) jednostki.<sup>10</sup>

H. Krämer oparł swój podział przede wszystkim na racjach syntaktycznych, tzn. na pozycji wyrażen: *en Christo* (3), *en to egapemeno* (6), *en to Christo* (11. 12) oraz na schemacie konstrukcji zdaniowej o następującym porządku: zaimek względny, czasownik główny, imiesłów, przyimek *kata* i *eis*. Dzięki tym kryteriom Krämer wydzielił trzy części (3. 4—12. 13—14) wyróżniając w drugiej trzy fragmenty (4—6. 7—10. 11—12).<sup>11</sup> Do podobnych kryteriów nawiązał niedawno R. Schnackenburg, choć uzyskał odmienne wyniki odnośnie do struktury (3—4. 5—6. 7—8. 9—10. 11—12. 13—14). Autor zastrzega się jednak, że chodzi mu nie o budowę stroficzną, ponieważ tekst jest przykładem prozy artystycznej, ale o wyróżnienie pewnych całości na podstawie składników formalno-syntaktycznych.<sup>12</sup> Nowsze komentarze do listu nie wniosły oryginalnych spostrzeżeń w związku ze strukturą eulogii. J. Gnilka opowiedział się w zasadzie za kryterium nawiązującym do funkcji imiesłowów oraz wyrażen przyimkowych i względnych; M. Barth powrócił do hipotezy trynitarnej, a J. Ernst pozostał przy hipotezie Schliera.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf (1957) 1968 s. 39 nn. Za podziałem Schliera opowiedział się także A. Jankowski, *Listy więziennie św. Pawła*, Poznań 1962 s. 362.

<sup>10</sup> J. Cambier, *La bénédiction d'Eph 1,3—14*, ZNW 54 (1963) s. 58—104.

<sup>11</sup> H. Krämer, *Zum sprachlichen Form der Eulogie Eph. 1,3—14*, WoDie 9 (1967) s. 34—46.

<sup>12</sup> R. Schnackenburg, *Die grosse Eulogie Eph 1,3—14*, BZ 21 (1977) s. 67—87.

<sup>13</sup> J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg 1971 s. 58 n.; M. Barth, *Ephesians*, t. 1, Garden City 1974 s. 97 nn.; J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974 s. 267 nn.

Przedstawione opinie na temat struktury literacko-treściowej eulogii świadczą o wykrystalizowaniu się poglądu na dwuczłonową strukturę hymnu: wprowadzenie tematyczne (3) oraz rozwinięcie tematyczne (4—14). W pierwszym członie można wyróżnić formułę uwielbienia (3<sup>a</sup>) i zapowiedź tematu (3<sup>b</sup>). Niewątpliwie imiesłowy *ho eulogesas-proorisas-gnorisas* uwydatniają związek treściowy zdania tematycznego z jego rozwinięciem, ale trudno je uznać za wskaźniki struktury literackiej tekstu lub opierać na nich podział stroficzny hymnu. To samo wypada powiedzieć o pozostałych elementach, którym przypisywano funkcję strukturalną. Fakt, że kryteria te doprowadziły do różnych rezultatów, świadczy o ich niewystarczalności.

## 2. Próby rekonstrukcji pierwotnego hymnu

Wprawdzie wskazywane elementy syntaktyczne podkreślają pewne aspekty literackie Ef 1,3—14, ale nie wyznaczają w sposób jednoznaczny samej struktury literackiej, a tym bardziej podziału na strofy. Często wysiłkom zmierzającym do wykazania regularności w budowie poszczególnych części czy strof hymnu towarzyszyło przekonanie o poetyckim charakterze tekstu. Myśl ta zresztą inspirowała innych autorów do podjęcia rekonstrukcji pierwotnego hymnu w układzie stroficznym. Opublikowany w 1926 r. artykuł E. Lohmeyera zapoczątkował nowy etap badań, ponieważ skierował uwagę autorów na poetyckie właściwości tekstu, a w konsekwencji na możliwość rekonstrukcji strof. Lohmeyer przyznał jednak, że chodzi o nieco inny typ poezji niż klasyczna. Podział jego przewiduje cztery części składające się z trójstychowych strof: 1) 4 trójstychy (3—4); 2) 4 trójstychy (5—8); 3) 4 trójstychy (9—12); 4) 3 trójstychy (13—14).<sup>14</sup>

Próba rekonstrukcji pierwotnego hymnu, zaproponowana przez W. Ochela, opiera się na założeniu, że został on przerobiony przez redaktora listu do Efezjan pod wpływem listu do Kolosan. Po wyeliminowaniu przypuszczalnych dodatków Ochel podzielił tekst na dwie części, z których pierwszą na trzy strofy, drugą zaś na dwie. Proponowany oryginał hymnu znacznie różni się od aktualnej redakcji, ponieważ zniknęły

<sup>14</sup> E. Lohmeyer. *Das Proömium des Epheserbriefes*, ThBl 5 (1926) s. 120—125.

w nim całe wyrażenia, dodano zaś słowa *en to Christo* (12) oraz zamieniono „wy” na „my” (13).<sup>15</sup>

C. Masson poprzestał tylko na zamianie osób, a przy rekonstrukcji pierwotnego hymnu kierował się podobnymi kryteriami co Lohmeyer, dzieląc całość na 50 jednostek różnometrycznych, które usystematyzował w tzw. *stanze*, te z kolei w sześć strof. Z reguły cztery stychy tworzą jedną *stanze*, dwie zaś *stanze* — jedną strofę. Jedynie początkowe *stanze* pierwszej i drugiej strofy posiadają po pięć stychów.<sup>16</sup>

J. Coutts próbował odtworzyć pierwotną postać hymnu przez zestawienie tekstu z 1 P 1, 3—12. Na podstawie zbieżności słownych między obydwiema eulogiami wnioskuje o wspólnym substrakcie hymnicznym, który miał być przerobiony dla potrzeb epistolarno-homiletycznych. Dzięki różnym zabiegom, polegającym głównie na eliminowaniu wyrażen zakłócających symetrię wyrażen, otrzymał trójstroficzy tekst przypuszczalnego oryginału, który również znacznie odbiega od tekstu aktualnego. Oprócz skreśleń i przestawień wyrażen autor wprowadził również szereg dodatków i przekształceń.<sup>17</sup>

Do opinii E. Käsemanna, który w cytacie hymnicznym Ef 1, 5—12 wyróżnił dwie strofy (5—8. 9—12<sup>a</sup>) nawiązał jego uczeń G. Schille. Określił on Ef 1, 3—12 jako pieśń inicjacji (*Initiationslied*) i wydzielił w niej: wprowadzenie (3—4) oraz dwie strofy (5—8. 9—12<sup>a</sup>) zawierające po cztery trójstychy (13—14 stanowiłyby prozaiczny dodatek redaktora).<sup>18</sup>

Dość niespotykaną propozycję rekonstrukcji hymnu, opartą na rytmie ilościowym zgłosił J. Schattennann. Dwie pierwsze z wyróżnionych przez niego czterech strof posiadałyby jednakową ilość sylab (136) i słów (60), natomiast dwie ostatnie zgadzałyby się co do ilości słów (40) różniąc się ilością sylab (77 i 92). Układ strof jest jednak skomplikowany. Uderza najpierw duże zróżnicowanie stychów pod względem zakresu,

<sup>15</sup> W. Ochel, *Die Annahme einer Bearbeitung des Kolosser-Briefes im Epheserbrief in einer Analyse des Epheserbriefes untersucht*, Marburg 1934 s. 18—32. Zdaniem autora zachodzą następujące korelacje świadczące o przeróbce hymnu Ef 1,3—14 pod wpływem listu do Kolosan: Ef 1,3 = Kol 1,3. 9; Ef 1,4<sup>c</sup> = Kol 1,22; Ef 1,6<sup>b</sup> = Kol 1,13—14. 20. 9; Ef 1,10<sup>b-c</sup> = Kol 1,20; Ef 1,12<sup>b</sup>—13<sup>b</sup> = Kol 1,5.

<sup>16</sup> C. Masson, *L'épître de Saint Paul Ephésiens*, Neuchatel-Paris 1953 s. 148—151.

<sup>17</sup> J. Coutts, *Ephesians 1,3—14 and 1 Peter 1,3—12*, NTS 3 (1956) s. 115—127.

<sup>18</sup> E. Käsemann, *Epheserbrief*. W: RGG, t. 2, s. 519; G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965 s. 65—73.

a następnie rozmieszczenia. Pierwsza strofa zawiera sześć stychów i dwustychowy refren. Druga strofa uwzględnia nowy element (tzw. *Mittelschrift*). Trzecia strofa składa się z trzech, a ostatnia z pięciu stychów; obie są zakończone refrenami o różnym brzmieniu. W celu ujednoczenia tekstu skreślono rodzajniki przed słowem *Christo* (10. 12).<sup>19</sup>

Niedawno próbę rekonstrukcji oryginalnego hymnu podjął także K. M. Fischer, wyznaczając jego początek od słów *exelexato hemas* (4). Po wyłączeniu przypuszczalnych dodatków podzielił on resztę na trzy pięciostychowe strofy, z których każda kończy się słowami *eis epainon (tes) doxes autou*. Wśród wyrażen skreślonych znalazły się także: *eis auton* (5), *charitos-hes echaritosen hemas en to egapemeno* (6) i duży fragment *en pase sofia (...)* to *euaggelion tes soterias hymon* (8—13<sup>a</sup>). Oprócz tego zamieniono osobę czasownika *esphragist-hete* na *esphragisthemen* (13).<sup>20</sup>

Niewątpliwą zasługą prac zmierzających do rekonstrukcji pierwotnego hymnu było zwrócenie uwagi na liturgiczne tradycje omawianego tekstu i możliwość rozpoznania w nim cytatu.<sup>21</sup> Krytycznie natomiast wypada ustosunkować się do prób systematyzacji stroficznej i wydzielenia redaktorskich dodatków. Przede wszystkim trzeba przyznać rację tym autorom, którzy negują ściśle poetycki charakter eulogii.<sup>22</sup> Powoływanie się na specjalny rodzaj poezji w tym przypadku nie posia-

<sup>19</sup> J. Schattenmann, *Studien zum neutestamentlichen Prosa-hymnus*, München 1965 s. 1—10.

<sup>20</sup> K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Göttingen 1973 s. 111—118.

<sup>21</sup> Oprócz wspomnianych autorów również szereg innych dostrze-ga w Ef 1,3—14 materiał cytowany, np. P. Pokorny, *Der Epheser-brief und die Gnosis*, Berlin 1965 s. 111; F. Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst*, *JbLitgHymn* 12 (1967) s. 33; J. C. Kirby, *Ephesians. Baptism and Pentecost*, London 1968 s. 126—134; M. Barth, dz. cyt., s. 6; E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Berlin 1976 s. 23. Niektórzy opowiadają się przeciw cytatowi w sensie ścisłym, ale przyznają, że tekst ten nawiązuje do liturgicznych tradycji, np. M. Dibelius-H. Greeven, dz. cyt., s. 59; N. A. Dahl, art. cyt., s. 264; J. T. Sanders, *Hymnic Elements in Ephesians 1—2*, *ZNW* 56 (1965) s. 227; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, s. 76; J. Gniska, dz. cyt., s. 60; J. Ernst, dz. cyt., s. 268; A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians*, Leiden 1974 s. 191; A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*, Gütersloh 1975 s. 91.

<sup>22</sup> Por. N. A. Dahl, art. cyt., s. 255; R. Deichgräber, dz. cyt., s. 67. Inni piszą o prozie rytmicznej: G. Castellino, art. cyt., s. 147; C. Maurer, art. cyt., s. 153; H. Schlier, dz. cyt., s. 41.



da wystarczających podstaw. Z drugiej jednak strony trudno zaliczyć tekst ten do czystej prozy. Podniosły styl oraz uroczyste słownictwo skłaniają do uznania go za prozę liturgiczną, która nawiązuje do greckiej tradycji prozodii hymnicznej oraz liturgicznych tekstów judaizmu.<sup>23</sup> Przesadne akcentowanie poetyckiego charakteru i próby systematyzacji stroficznej są skutkiem przeoczenia właściwości formalnych tekstu, który należy raczej do prozy liturgicznej. Słuszna przeto wydaje się krytyka A. Debrunnera, atakującego zasadę podziału, jaką wprowadził E. Lohmeyer.<sup>24</sup> Krytykę tę odnieść można także do pracy Massona. Próby zaś Ochela, Couttsa i Fischera, zmierzające do wyeliminowania z hymnu redaktorskich naleciałości oraz przywrócenia mu pierwotnej postaci za cenę przekształceń i dodatków, odznaczają się zbytnim subiektywizmem.<sup>25</sup> Daleko idąca rozbieżność wyników tych prac świadczy o brakach metody ze względu na jej wątpliwe kryteria.<sup>26</sup> Podobne zastrzeżenia można wysunąć pod adresem metody Schattenmanna opierającej się na kryteriach liczby i rytmu (*Zahl und Rhythmus sind geistige Prinzipien*), których przydatność odniesienia do tekstów NT nie została przez autora uzasadniona.<sup>27</sup>

## II. EPISTOLARNA I TEMATYCZNA FUNKCJA EULOGII

### 1. Funkcja epistolarna

List do Efezjan jako jedyny przypadek tego rodzaju w NT posiada podwójne wprowadzenie: eulogię (3, nn.) i dzięk-

<sup>23</sup> Za wpływami greckiej prozodii hymnicznej na hymny NT opowiada się J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, Darmstadt 1968 s. 8 n. Natomiast E. Percy wyraża się następująco o genezie stylu hymnicznego w liście do Efezjan: *Wir haben es hier mit einem liturgisch-hymnischen Stil zu tun, der tiefe Wurzeln in der liturgischen Stiltradition des vorderen Orients hat*. E. Percy, *Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946 s. 38.

<sup>24</sup> A. Debrunner, *Grundsätzliches über Kolometrie im Neuen Testament*, ThBl 5 (1926) s. 231—234.

<sup>25</sup> Por. R. Deichgräber, dz. cyt., s. 67—72.

<sup>26</sup> Dla przykładu można wskazać na kryterium stosowane przez J. Couttsa, który skreśla szereg wyrażań tylko dlatego, że powodują zachwianie proporcji stychów (*upset the balance of the clauses*). J. Coutts, art. cyt., s. 121. Zasada ta może być z pewnym umiarem stosowana w tekstach poetyckich, np. psalmach, natomiast budzi poważne zastrzeżenia w odniesieniu do tekstów o charakterze prozaicznym.

<sup>27</sup> Na braki hipotezy Schattenmanna wskazuje R. Deichgräber, dz. cyt., s. 18. 71 n.

czynienie (15 nn.).<sup>28</sup> Podczas gdy drugie nawiązuje do pewnych tradycji epistolografii hellenistycznej, pierwsze tłumaczy się wyłącznie wpływami epistolografii judaizmu.<sup>29</sup> N. A. Dahl przytacza kilka przykładów korespondencji żydowskiej, gdzie *barakah* pełni rolę wstępu listowego. Analogie z listem do Efezjan nie wydają się jednak tak bliskie, jak autor sugerował.<sup>30</sup>

Cytowany przez Dahla list mieszkańców Jerozolimy do diaspyry egipskiej (2 Mch 1, 10 nn.) łączy wprawdzie hellenistyczną formę dziękczynienia (*eucharistoumen* — 1,11) z judaistyczną *berakah* (*kata panta eulogetos hemon ho theos, hos* (...) — 1, 17), ale w tym przypadku formuła dziękczynna wyprzedza eulogię, podczas gdy w liście do Efezjan zachodzi odwrotna kolejność. Ponadto formuła eulogiczna 2 Mch 1, 17 zależy grammatycznie od poprzedzającego kontekstu, zaś formuła Ef 1, 3 jest jednostką syntaktycznie niezależną. Najważniejsza jednak różnica dotyczy motywacji eulogii. W 2 Mch chodzi o konkretne dobrodziejstwo Boga: „za wszystko niech będzie błogosławiony Bóg, który wydał na śmierć tych, którzy się dopuścili bezbożności”. Eulogia zaś listu do Efezjan odwołuje się do całej serii dobrodziejstw Bożych w porządku nadprzyrodzonym.

Inny przykład podany przez Dahla z 2 Krn zawiera *berakah*, której treścią jest opis działania Boga w odniesieniu do konkretnej sytuacji adresata: „Błogosławiony Jahwe, Bóg Izraela, który uczynił niebiosa i ziemię, który dał królowi Dawidowi syna mądrego, roztropnego i rozumnego, tak iż będzie budował dom dla Jahwe, a dla siebie pałac królewski” (2, 10 n.). Indywidualny bardzo konkretny ton tej *berakah* ma niewiele wspólnego — poza samą formą — z eulogią listu do Efezjan o charakterze kolektywnym i ogólnym. Wskutek tego należałoby się zastanowić nad słusznością konkluzji Dahla, który uważa, że Ef 1, 3—14 jest typową *Briefeingangs-Eulogie*, a nie wprowadzonym do listu hymnem.

Pewne racje przemawiałyby jednak za tym, że analizowany tekst został wprowadzony do listu z wcześniejszego źródła.

<sup>28</sup> Wprawdzie w 2 Kor po eulogii pojawia się czasownik *eucharisthe* (1,11), ale nie tworzy charakterystycznej dla innych listów formuły dziękczynnej. W tym przypadku zresztą chodzi o dziękczynienie wiernych za Apostoła, a nie odwrotnie.

<sup>29</sup> Paralele epistolografii hellenistycznej podaje P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlin 1939 s. 158—179.

<sup>30</sup> N. A. Dahl, art. cyt., s. 250 nn.

Z punktu widzenia bowiem formularza listów Pawłowych eulogia stanowi element dodatkowy, skoro po niej następuje pełna formuła dziękczynna. Granica między tymi dwoma tekstami jest dość wyraźna, chociaż redaktor listu usiłował ją zniwelować przechodząc od cytatu do kontekstu: autor kontynuuje własne dziękczynienie za adresatów wychodząc z wypowiedzi kolektywnego hymnu. Eulogia wielbi Boga za dar mądrości, roztropności i poznania (8 n.), natomiast epistolarna formuła dziękczynna zawiera prośbę o udzielenie tego daru dla odbiorców listu (17). Połączenie uwielbienia, dziękczynienia i prośby jest zrozumiałe w świetle liturgicznych tradycji judaizmu. Wiadomo bowiem, że eulogiczna formuła uwielbienia często służyła dla wyrażenia podziękowania Bogu, a w niektórych przypadkach inspirowała prośbę.<sup>31</sup> Można więc przypuszczać, że autor listu do Efezjan wprowadził po adresie liturgiczną eulogię, nawiązując do praktyki epistologii żydowskiej, która znała podobne przypadki. W aktualnej redakcji eulogia wraz z dziękczynieniem pełni funkcję epistolarnego wprowadzenia.

Obecność eulogii na początku listu tłumaczy się również innymi racjami. Po wyeliminowaniu z pierwszych trzech rozdziałów listu części typowo epistolarnych, tzn. dziękczynienia (1, 15—2, 10) i autobiografii (3, 1—13) reszta tekstów stanowi dość harmonijną całość liturgiczną o następującym porządku: 1) eulogia (1, 3—14); 2) homilia do tekstów Izajasza (2, 11—22); 3) modlitwa wstawiennicza (3, 14—19); 4) doksologia (3, 20—21).<sup>32</sup> Istnieją więc uzasadnione motywy, by przypuszczać, że na kompozycję Ef 1—3 wpłynęła wczesnochrześcijańska liturgia słowa, w której eulogia pełniłaby funkcję hymnicznego wprowadzenia. Trudno powiedzieć, czy wpływy liturgiczne dotyczyły tylko samego schematu i form poszczególnych perykop. Być może, autor listu przejął także z liturgii, przynajmniej częściowo, gotowe teksty po odpowiedniej ich adaptacji. W każdym razie w badaniach nad epistolarną funkcją eulogii wypada uwzględnić liturgiczną perspektywę Ef 1—3 i miejsce hymnu Ef 1, 3—14 w tej całości.

<sup>31</sup> Por. F. Buhl, *Über Dankbarkeit im Alten Testament und die sprachlichen Ausdrücke dafür*, BZAW 33 (19118) s. 7—82; E. J. Bickermann, *Bénédiction et prière*, RB 69 (1962) s. 524—532.

<sup>32</sup> Zagadnienie to zostało szerzej omówione w artykule: A. Suski, *Wpływ liturgii na kompozycję Ef 1—3*. W: *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976 s. 121—137.

## 2. Funkcja tematyczna

Przyjęcie tytułem hipotezy roboczej założenia, iż eulogia została przejęta z wcześniejszego źródła liturgicznego, nie wyjaśnia jeszcze celu, jaki przyświecał wprowadzeniu cytatu bezpośredniego po adresie listowym. Nietrudno go rozpoznać w świetle całości listu, w którym eulogia pełni funkcję prologu tematycznego.<sup>33</sup> Analogiczne przykłady stanowią: prolog ewangelii św. Jana, chrystologiczny hymn Kol 1, 15—20, fragment hymniczny Hbr 1, 1—4. Następujące wyrażenia lub motywy eulogii znalazły reperkusje w pozostałych częściach listu: 1) wyrażenie *en tois epouranois* (1, 3; 1, 1, 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12); 2) wyrażenie *hagioi kai amomoi* (1, 4; por. 5, 27); 3) motyw woli Boga (1, 5. 9. 11) odniesiony do sfery moralnej (5, 17; 6. 6); 4) motyw łaski Boga (1, 6. 7) podkreślany przy różnych okazjach (2, 5. 7. 8; 3, 2. 7; 4, 7. 32); 5) motyw tajemnicy (1, 9) objawionej i głoszonej przez Apostoła (3, 3. 4. 9; 5, 32; 6, 19); 6) motyw mądrości (1, 8) wykorzystany w kilku innych miejscach (1, 17; 3, 10; 5, 15); 7) wyrażenie *anakefalaiosathai en Christo* (1, 10), które przygotowuje temat Chrystusa-Głowy w odniesieniu do Kościoła (4, 15; 5, 23) oraz kosmosu (1, 22); 8) rozróżnienie między „my” i „wy” (1, 12—13) zapowiadające temat relacji między chrześcijanami żydowskiego i pogańskiego pochodzenia (por. 2, 1—10; 2, 11—22; 3, 1—13).

Eulogia posiada jednak także jej tylko właściwe motywy i słownictwo: 1) motyw wybrania przed założeniem świata (4, 4—5); 2) *oikonomia* w sensie kosmicznym (1, 10), nie zaś eklezjalnym (3, 2. 9); 3) *pleroma* w znaczeniu chronologicznym jako pełnia czasów (1, 10), a nie chrystologicznym (por. 1, 23; 3, 19; 4, 13); 4) *hyiothesia* (1, 5); 5) motyw odpuszczenia grzechów (1, 7); 6) *en agape* w połączeniu z ideą wybrania Bożego (1, 4), czyli nie w odniesieniu do miłości braterskiej (3, 18; 4, 2. 15. 16; 5, 2). Z jednej więc strony Ef 1, 3—14 przejawia związku z całością listu na zasadzie prologu, z drugiej sprawia wrażenie całości niezależnej, zwłaszcza że brak w niej aluzji do idei *ekklesia-soma*, tak charakterystycznej dla listu.

<sup>33</sup> *Man möchte fast sagen, dass sie die Funktion des johanneischen Prologes in unserem Brief ausübt.* H. Schlier, dz. cyt., s. 38. Por. C. Maurer, art. cyt., s. 167—172; J. T. Sanders, art. cyt., s. 230 nn. Ten ostatni jednak nie jest konsekwentny. Z jednej bowiem strony przypisuje eulogii funkcję prologu listowego, z drugiej zaś kwestionuje prawdopodobieństwo cytatu właśnie z uwagi na podobieństwa słowno-tematyczne z kontekstem.

## III. EF 1,3—14 W ŚWIETLE HISTORII FORM

Prolog listu do Efezjan w swej zasadniczej strukturze zawiera trzy istotne elementy hymnu starotestamentalnego: formułę uwielbienia, zapowiedź tematyczną oraz rozwinięcie hymniczne czyli część motywacyjną.<sup>34</sup> H. Gunkel wskazał na różne warianty wprowadzenia hymnicznego, m. in. na formułę *baruk yhw̄h*.<sup>35</sup> Teksty poetyckie lub prozaiczne, rozpoczynające się od tej formuły i stąd nazwane *berakot*, występują często w ST i literaturze późnego judaizmu, a zwłaszcza w liturgicznych tekstach synagogałnych. Warto zbadać na tym tle eulogię Ef 1, 3—14, która stanowi przykład takiej formy hymnicznej.

## 1. Elementy formalne eulogii

Elementem, który nadaje ton całej perykopie jest uwielbiające Boga wprowadzenie (3<sup>a</sup>). Literalna jego zgodność z 2 Kor 1, 3 i 1 P 1, 3 wskazywałaby na istnienie wykrystalizowanej formuły, której ślady uwidacznia również 2 Kor 11, 32 (por. Rz 1, 25; 9, 5). Jest ona chrześcijańską wersją eulogicznych formuł judaizmu. Akcent typowo chrześcijański wnosi druga część formuły (*kai pater tou kyriou hemon Iesou Christou*), która stanowi wyjaśnienie pierwszej w sensie: Bóg, który jest Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa. Słowa „Pan nasz Jezus Chrystus” wyrażają wiarę pierwotnej gminy w zmartwychwstanie Chrystusa i Jego nową egzystencję jako uwielbionego Mesjasza. Wyznając w Nim swego Pana chrześcijanie wielbili Boga jako Jego Ojca. Specyficznie chrześcijański rys tej formuły staje się bardziej czytelny w zestawieniu z hymnicznym wprowadzeniem kantyku *Benedictus*, który uchodzi za cytat psalmu z późnego judaizmu (*Eulogetos kyrios ho theos tou Israel*, Łk 1, 68), gdzie jednak *kyrios* odnosi się do Boga Izraela, tzn. Jahwe.

Tradycyjna formuła eulogiczna w judaizmie zawierała za zwyczaj następujące składniki: 1) imiesłów *baruk* (= *euloge-*

<sup>34</sup> Formalne elementy hymnów ST omówił znany pionier kierunku *Formgeschichte* H. Gunkel, *Formen der Hymnen*, ThR 20 (1917) s. 265—304; *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 21966 s. 32—94. Por. E. Lipiński, *Psalmes. Formes et genres littéraires*. W: SDB, t. 9, kol. 7—15.

<sup>35</sup> *Alle diese Einführungsformeln lassen sich also auf drei ursprüngliche zurückführen: „singest Jahve”, „ich will Jahve singen” und „Jahve ist gesegnet”.* H. Gunkel, dz. cyt., s. 40.

tos); 2) wzmiankę imienia Bożego, najczęściej tetragram *yhw* (= *kyrios*); 3) inne tytuły lub atrybuty Boże. Te ostatnie odzwierciedlają sytuację religijną — indywidualną lub kolektywną — podmiotu wypowiadającego się w *berakah*.<sup>36</sup> Z punktu widzenia gramatyki wyrażenie *baruk yhw* stanowi zdanie podmiotowe: Jahwe jest *baruk*. Nieliczne przykłady ze ST, w których po imiesłowie *baruk* występuje zaimek „ty”, pochodzą z późniejszego okresu niż formuły prostsze. Dzięki temu dodatkowi uwielbienie nabrało cech bezpośredniego zwrotu do Boga, podobnie jak w modlitwach wstawieniowych.<sup>37</sup> Natomiast w eulogiach NT, wbrew powszechnemu zastosowaniu formuł bezpośrednich w późnym judaizmie, występują tylko formuły pośrednie.

Drugim typowym dla hymnów ST elementem jest zapowiedź tematyczna, którą H. Gunkel pominął w swoich studiach nad psalmami. Słusznie na nią zwrócił uwagę K. Koch, nazywając ją ogniskową całego hymnu, czyli streszczeniem zasadniczych motywów rozwinięcia.<sup>38</sup> W przypadku eulogii listu do Efezjan chodzi o następujące sformułowanie: „który ubłogosławił (*ho eulogesas*) nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich w Chrystusie”. Zdanie tematyczne łączy się z formułą eulogiczną za pośrednictwem imiesłowu *ho eulogesas*. Jest to znany rodzaj przejścia od wprowadzenia do motywacji w hymnach judaizmu, obok pryncypowania *ki (hoti)* lub względnego *aser (hos)*.<sup>39</sup> Podobna konstrukcja występuje w pozostałych prologach eulogicznych: *ho parakalon* (2 Kor 1, 4):*ho (...)* *anagannesas* (1 P 1, 3), podczas gdy *Benedictus* (Łk 1, 68) stosuje przyczynowe *hoti*.

Najbardziej rozbudowany zakresowo jest trzeci element hymnów, tj. rozwinięcie tematyczne. W eulogii listu do Efezjan rozpoczyna się ono od partykuły *kathos* (4). Część ta wyjaśnia bliżej, na czym polega pełnia błogosławieństwa, o jakiej ogólnie mówiła zapowiedź tematyczna. Mianowicie kolejne imiesłowu, których podmiotem jest Bóg, precyzują tematyczny imiesłów *ho eulogesas*: *proorisas* (5), *gnorisas* (9) oraz aorysty:

<sup>36</sup> Por. F. Ascensio, *Trayectoria historico-teologica de la „Benediction” biblica de Yahveh en labios del hombre*, Gr 48 (1976) s. 225 nn.

<sup>37</sup> Por. W. S. Towner, „Blessed be Yhweh” and „Blessed are Thou Yhweh”, CBQ 30 (1968) s. 386—399.

<sup>38</sup> K. Koch, *Was is Formgeschichte? Neue Wege der Biblexegese*, Neukirchen 1967 s. 198 n.

<sup>39</sup> Inne przykłady tego rodzaju podaje G. Deling, *Partizipiale Gottesprädikationen in den Briefen des Neuen Testaments*, ST 17 (1963) s. 2—15.

*exlexato* (4), *echaritosen* (6), *eperisseusen* (8). Ukazują one historiozbawczą perspektywę działania Bożego: wybranie w Chrystusie przed założeniem świata, ubogacenie pełnią łaski, przeznaczenie do synostwa przez Jezusa Chrystusa, objawienie odwiecznego planu Bożego, którego treścią jest podporządkowanie całego kosmosu Chrystusowi-Głowie (*anakephalaiothai ta panta en to Christo* — w. 10). Na uwagę zasługuje fakt, że sceneria opisanych interwencji zbawczych Boga rozpoczyna się „na wyżynach niebieskich” (3) i „przed założeniem świata” (4), następnie przenosi się na ziemię w konkretny moment historii (wzmianka o krwi Chrystusa, 7), by znów wznieść się na wyżyny niebieskie, gdzie zmartwychwstały Chrystus z nastaniem pełni czasów przejmuje funkcję Głowy względem kosmosu (10; por. 20—23).

Ze względu na ten historiozbawczy rys można mówić o analogii Ef 1, 3—14 z hymnami ST, które w części motywacyjnej wyszczególniają historyczne interwencje Jahwe.<sup>40</sup> Termin „historia” należy jednak rozumieć szeroko, ponieważ chodzi także o dzieła Jahwe wobec natury czy poszczególnych jednostek. Hymny ST cechuje zastosowanie czasownikowej formy *perfectum*, która służy uwydatnieniu aspektu wydarzeniowego. Podobną funkcję pełnią aorysty w omawianej eulogii. Znamienna dla hymnów starotestamentalnych jest też ich koncentracja na osobie Boga, który jest gramatycznym podmiotem utworów (tzw. *Er-Stil*).<sup>41</sup> Podobny styl utrzymuje się w eulogii (do w. 10). Kolektywny charakter hymnów starotestamentalnych znalazł odbicie w częstym użyciu zaimka *he-meis*, który świadczy wymownie, że podmiotem wypowiedzi eulogii jest wielbiąca Boga wspólnota, przedmiotem zaś *mirabilia Dei* na rzecz całego ludu. Oprócz tego rodzaju eulogii (określonej przez C. Westermana jako *der berichtende Lobpsalm des Volkes*) występują w ST również takie, których podmiotem wypowiedzi jest jednostka, a przedmiotem jedno konkretne dobrodziejstwo Boże.<sup>42</sup>

## 2. Historia formy

Spośród autorów zajmujących się historią formy *berakah-eulogia* na szczególną uwagę zasługuje J.—P. Audet, któ-

<sup>40</sup> *Verherrlicht der Hymnus Tater Jahwes in der Vergangenheit*. H. Gunkel, dz. cyt., s. 76.

<sup>41</sup> Por. H. Gunkel, dz. cyt., s. 51; K. Koch, dz. cyt., s. 199.

<sup>42</sup> Por. C. Westerman, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1968 s. 61—67.

ry słusznie zauważył, że jej początków należy szukać w życiu codziennym jednostek, a nie w sytuacjach kolektywnych i sakralnych.<sup>43</sup> Najstarsze przykłady ze ST świadczyłyby o tym, że *berakah* powstała jako spontaniczny wyraz wdzięczności człowieka względem Boga w specyficznych okolicznościach życia. Np. można do niej zaliczyć błogosławieństwo wypowiedziane przez sługę Abrahama po udanej misji znalezienia żony dla Izaaka (Rdz 24, 27). Z punktu widzenia formalnego wypowiedź ta obejmuje dwie części: formułę uwielbienia *baruk yhwh* oraz wyrażenie względne, które uzasadnia formułę eulogiczną. Drugi element wyraża spontaniczny podziw człowieka z racji na doświadczone dobrodziejstwo Boga.

Z czasem *berakah* weszła do liturgii i stała się jedną z częściej stosowanych form w kulcie. Niektórzy przypuszczają, że z niej powstały psalmy.<sup>44</sup> Znamiona liturgicznego zastosowania widoczne są już w 1 Krl 8,15 nn. Zdaniem Audeta nowe *Sitz im Leben* wpłynęło na pewne modyfikacje w zakresie formy *berakah*. Przede wszystkim rozwinęła się część motywacyjna: miejsce wzmianki o jednym dobrodziejstwie Boga, najczęściej udzielonym jednostce, zajął wykaz cudownych interwencji Jahwe na rzecz całej społeczności. W poszczególnych przypadkach formuła *baruk yhwh* przeszła w *invitatorium*. Nadto pojawiła się inkluzja nawiązująca do formuły eulogicznej, która dała początek doksologii. Innymi słowy, pod wpływem liturgii *berakah* zbliżyła się do hymnu.<sup>45</sup> W ST występuje jednak niewiele hymnów poetyckich, które rozpoczynałyby się od formuły typu *baruk yhwh* (np. Ps 144). Przeważnie starotestamentalne *berakot* należą do podniosłej prozy liturgicznej, podobnie jak tego rodzaju modlitwy synagogalne.<sup>46</sup> Tylko w qumrańskich tekstach hymnicznych daje się znów zauważyć zastosowanie tej formuły w poezji.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la „bénédiction” juive et de „eucharistie” chrétienne*, RB 65 (1958) s. 375—384. Por. G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament*, Basel 1970 s. 119—128; P. Scharbert, *Die Geschichte der baruk-Formel*, BZ 17 (1973) s. 1—28.

<sup>44</sup> Por. A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesang*, Trier 1961 s. 11—15; C. Westermann, dz. cyt., s. 64 nn.

<sup>45</sup> J. P. Audet, art. cyt., s. 378 nn.

<sup>46</sup> *Diese Formel kommt sehr häufig am Anfang hymnischer Dankgebete, die in Prosa gehalten sind*. H. Gunkel, dz. cyt., s. 40. Por. S. Lyonnet, *La bénédiction de Eph. 1, 3—14 et son arrière plan juif*. W: *A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, Le Puy 1961 s. 341—352; J. C. Kirby, dz. cyt., s. 133.

<sup>47</sup> Np. 1 QH 5, 20; 10, 14; 11, 27; 29, 82; 16, 8; 1 QS 11, 15. Por.



Wczesne chrześcijaństwo, przynajmniej w początkowej fazie, kontynuowało tradycję liturgiczną *berakah*. Jedno z pierwszych świadectw o chrześcijańskiej liturgii słowa (1 Kor 14,16) wyszczególnia eulogię obok modlitw wstawienniczych, dziękczynień, psalmów itp. Zapewne odgrywała ona też pewną rolę w liturgii eucharystycznej i chrzcielnej. Istnieją więc uzasadnione racje, by w przypadku tej konkretnej eulogii uwzględnić jej tło liturgiczne, zwłaszcza że epistolar-na praktyka judaizmu nie tłumaczy w pełni specyfiki tego tekstu.

#### IV. EF 1,3—14 W ŚWIETLE HISTORII TRADYCJI

Prawdopodobnie wspólne tradycje liturgiczne łączą tekst Ef 1,3—14 z eulogicznym prologiem 1 P 1,3—12, który uchodzi za cytat hymnu chrzcielnego.<sup>48</sup> Powstaje jednak pytanie: jak daleko sięgają wpływy liturgiczne na kompozycję eulogii listu do Efezjan? Część egzegetów uważa, że autor listu wykorzystał liturgiczne słownictwo i frazeologię komponując *ad hoc* prolog hymniczny, większość jednak dostrzega w nim obce źródło, które redaktor listu adaptował dla potrzeb epistolarnych.

##### 1. Prawdopodobieństwo cytatu

Zjawisko ukrytych cytatów w listach NT jest faktem ogólnie znanym. Zazwyczaj na ślady cytowanych źródeł naprowadza charakterystyczna dla nich frazeologia, ale przypuszczenia te należy zweryfikować za pomocą odpowiednich kryteriów.<sup>49</sup>

Kryteria zewnętrzne pozwalają stwierdzić, w jakiej mierze domniemany cytat wyróżnia się od kontekstu. Na przykładzie cytatów ze ST zauważano, iż stanowią one częściowo zbędną dygresję, którą wprowadzają partykuły o znaczeniu recytatywnym, a zamykają partykuły o znaczeniu konkluzyjnym.

K. G. Kuhn, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexten*, NTS 7 (1960/61) s. 335; R. Deichgräber, dz. cyt., s. 72 nn.

<sup>48</sup> Por. J. Coutts, art. cyt., s. 115—127. Liturgiczne tradycje 1 P 1, 3—5 omówił P. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961 s. 15—56.

<sup>49</sup> Na temat kryteriów rozpoznawania ukrytych cytatów hymnicznych w NT por. E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1948 s. 316; G. Schille, dz. cyt., s. 15—18; K. M. Fischer, dz. cyt., s. 110 n.

W przypadku cytatów ze źródeł liturgicznych podkreśla się także różnicę stylistyczną: na ogół liturgiczne „my” kontrastuje z epistolarnym „wy”. Pewną rolę może odgrywać odrębność słownictwa. Trudno jednak przyznać temu kryterium wartość rozstrzygającą, ponieważ nikt nie cytuje nieznanych sobie zupełnie tekstów.<sup>50</sup> Eulogię w liście do Efezjan cechuje *Wir-Stil* (poza w. 13). Stanowi ona całkiem zbędny element epistolarny z punktu widzenia formularza listów Pawłowych. Wyrażenie *dia touto* o znaczeniu konkluzyjnym (15) zdaje się wskazywać na koniec cytatu. Omówione zaś właściwości słownictwa świadczą, że eulogia ta zarówno przejawia zbieżności słowne z resztą listu na zasadzie prologu, jak i sprawia wrażenie całości niezależnej.

Kryteria wewnętrzne skłaniają do sądu o prawdopodobieństwie cytatu na podstawie właściwości literackich tekstu, ze względu na jego specyficzną frazeologię i odrębność w stosunku do kontekstu. Przede wszystkim na uwagę zasługują właściwości formalne, ale również nie bez znaczenia jest związana z nimi struktura tematyczna oraz teologia. Forma Ef 1,3—14 zbliża się najbardziej do liturgicznych hymnów judaizmu, których wprowadzenie zawiera formułę typu *baruk yhw*. Omawiany tekst posiada zresztą szereg semityzmów potwierdzających te analogie.<sup>51</sup> Przy tym sama jego konstrukcja zdaniowa jest argumentem na rzecz hymnicznego stylu z okresu późnego judaizmu. Łatwo zauważyć, że na eulogię tę składa się właściwie jeden rozbudowany okres zdaniowy, który sprawia wrażenie niespotykanego w języku greckim konglomeratu zdań.<sup>52</sup> Badania przeprowadzone nad właściwościami słowno-stylistycznymi hymnów qumrańskich (1 QH) wyjaśniły jednak tę zagadkę: eulogia wiernie naśladuje „tasiemcowe zdania” hymnodyki qumrańskiej.<sup>53</sup> W tekście tym zachodzi wyjątkowe nagromadzenie wyrażen imiesłowowych, względnych, bezokolicznikowych i przyimkowych luźno ze sobą powiązanych. Tworzą one prawdziwy łańcuch zdaniowy, którego ilustracją może być zastosowanie konstrukcji przyimkowych.

3            *en — en — en*

4            *en — pro — katenopion — en*

5 — 6      *eis — dia — eis — kata — eis — en*

<sup>50</sup> Por. G. Schille, dz. cyt., s. 16.

<sup>51</sup> Por. R. Deichgräber, dz. cyt., s. 72 nn.

<sup>52</sup> Por. E. Norden, *Agnostes Theos*, Darmstadt 1923 s. 253.

<sup>53</sup> Por. K. G. Kühn, art. cyt., s. 335.

- 7        *en — dia — kata*  
 8        *eis — en*  
 9 — 10 *kata — en — eis — en — epi — epi — en*  
 11       *en — kata — kata*  
 12       *eis — eis — en*  
 13       *en — en*  
 14       *eis — eis*

Nagromadzenie tego rodzaju wyrażeń świadczy o tendencji do obfitości słów (pleroforia), która charakteryzuje teksty pochodzenia liturgicznego, a zwłaszcza hymnicznego i wyraziła się tu także w połączeniach z dopełniaczem (*kata ten eudokian tou thelematos autou, eis epainon tes charitos autou, to ploutos tes charitos*), w dużej ilości synonimów (*hagioi-amomoi, eudokia — thelema-boule, epainos-doxa, apolytrosis-afesis, sofia-fronesis*), w słownictwie o podobnym rdzeniu (*eulogetos-eulogesas-eulogia, en agape-en to egapemeno, tes charitos-echaritosen-tes charitos*) i w pleonazmach (*en pase eulogia, ploutos, eperisseusen, en pase sofia, pleroma, ta panta*).

Wprawdzie trudno wskazać w eulogii na ścisłe paralelizmy, które cechują poezję hebrajską, ale można w niej dostrzec pewną tendencję do takiego sposobu wyrażania myśli. Ujawniła się ona w syntetycznym łączeniu synonimów (*sofia kai fronesis*) oraz dodatkowych rozwinięciach wyrażeń (*ten apolytrosis dia tou haimatos autou — ten afesin ton paraptoton*). W pewnych przypadkach daje się też zauważyć paralelizm treściowy między wyrażeniami, które chociaż nie następują bezpośrednio po sobie, pozostają w widocznych związkach, np.: „w Nim wybrał nas przed założeniem świata” (4), „przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (5). Taki sposób wyrażania myśli wpływa na wewnętrzny rytm tekstu, wzmacniany przy pomocy innych środków służących do wywołania efektu rytmiczności, np. przez częste zastosowanie zaimka osobowego *hemeis* bezpośrednio po czasowniku (*eulogesas hemas, exelexato hemas, einai hemas, echaritosen hemas, eperisseusen hemas, gnorisas hemas*).<sup>54</sup> Podział na stychy nie sprawia większych trudności, ponieważ eulogia rozpada się na szereg luźno ze sobą połączonych wyrażeń dających się graficznie zapisać w jednym wierszu i stanowiących zamknięte całości treściowe. Brak im co prawda regularnej długości, ale tekst nie posiada charakteru

<sup>54</sup> Por. A. v a n R o o n, dz. cyt., s. 135—164.

ściśle poetyckiego. Zresztą analogiczna sytuacja zachodzi w innych przykładach psalmodii późnego judaizmu.<sup>55</sup>

Przy omawianiu kwestii prawdopodobieństwa cytatu należy wreszcie uwzględnić wyżej już zaznaczony rys historyczno-zbawczy eulogii, który uwydatniają wypowiedzi akcentujące aktualność eschatologicznego zbawienia (tzw. zrealizowana eschatologia) oraz rolę Chrystusa jako początku, celu i pełni wszystkiego (tzw. protologiczna chrystologia).<sup>56</sup> Wypowiadająca się w eulogii wspólnota chrześcijańska ma świadomość otrzymanych od Boga dobrodziejstw, które noszą rys eschatologiczny. Chodzi o pełnię błogosławieństwa na wyżynach niebieskich (3), wybranie przed założeniem świata (4), przeznaczenie do synostwa Bożego (5), obdarowanie łaską (6), odkupienie i odpuszczenie grzechów (7), szczodre wylanie łaski w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia (8), oznajmienie tajemnicy dotyczącej pełni czasów, której treścią jest prawda o poddaniu wszystkiego Chrystusowi jako Głowie (9—10).

Zrealizowanej eschatologii odpowiada protologiczna chrystologia. Wszelkie bowiem błogosławieństwo Boga udzielone wspólnocie dokonano się w Chrystusie. Formuła *en Christo* lub jej odpowiedniki wyjątkowo często występują w omawianym tekście. Zdaniem jednak R. Bultmanna formułę tę stosowano stereotypowo, co uniemożliwia dokładne określenie jej znaczenia.<sup>57</sup> Natomiast J. Gnilką z uwagi na aspekt zaangażowania Boga, wyrażony w formule *en Christo*, widzi możliwość dokładniejszego sprecyzowania sensu tych słów, w kontekście wypowiedzi o Bogu i wspólnocie: Chrystus jest Pośrednikiem wielkich dzieł Bożych począwszy od odwiecznego wybrania chrześcijan (4) aż do zjednoczenia kosmosu z nastaniem pełni czasów (10). Protologiczną chrystologię zespala więc ze zrealizowaną eschatologią charakterystyczną dla eulogii trójbiegunowość tematu: Bóg-my-w Chrystusie.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Por. J. Carmignac, *Etude sur les procédés poétiques des Hymnes*, RQum 8 (1960) s. 514—532.

<sup>56</sup> Nazwa „zrealizowana eschatologia” pochodzi od J. Gnilkę, dz. cyt., s. 122—128, który zagadnieniu eschatologii listu do Efezjan poświęcił specjalny ekskurs. Autor stara się też wyjaśnić jej genezę w świetle hymnicznych tekstów qumrańskich. Por. F. J. Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief*, Frankfurt am Main 1969 s. 75—81.

<sup>57</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1951 1965 s. 528.

<sup>58</sup> J. Gnilkę, dz. cyt., s. 67.

Zjawisku zrealizowanej eschatologii towarzyszy entuzjazm teologiczny, zrozumiały w sytuacji liturgicznej. W liturgii bowiem następuje intensywne przeżycie Boga i Jego zbawienia, co z kolei usprawiedliwia przeświadczenie uczestników kultu, że zbawienie to weszło w stadium pełnej realizacji.<sup>59</sup> To samo da się powiedzieć o protologicznej chrystologii. Najbardziej stosowną okazją do wyrażenia wiary w boskość Chrystusa, a więc Jego preegzystencję, udział w dziele stwarzania i panowanie nad kosmosem, była liturgia. Od początku swego istnienia Kościół wypowiadał w niej uwielbienie dla Chrystusa poprzez „psalmy, hymny i pieśni pełne ducha” (Ef 5,19). Świadczy o tym również relacja Pliniusza (*carmen Christo quasi deo dicere*).<sup>60</sup> Sprawdzianem tego są też cytaty liturgicznych hymnów chrystologicznych w NT (np. Kol 1,15—20).

## 2. Zakres cytatu

Zwolennicy budowy stroficznej Ef 1,3—14 nierzadko uciekali się do wyłączenia wyrażen i różnych przekształceń w środku hymnu. Inni zaś (np. E. Käsemann, G. Schille, R. Deichgräber) zawężali go do w. 12, ponieważ w w. 13 następuje zmiana stylu: „my” przechodzi w „wy”. Trzeba jednak przyznać, że oprócz zmiany osób w tym punkcie brak innych śladów, które świadczyłyby o końcu cytatu. Wiersze 11—14 stanowią dość zwartą całość syntaktyczno-tematyczną. H. Schlier słusznie zauważył podobieństwa w strukturze dwóch części tej całości (11—12 i 13—14): obydwie jednostki rozpoczynają się od wyrażenia *en ho*, po którym następuje czasownik w stronie biernej i imiesłów oraz formuła o prawie identycznym brzmieniu (*eis epainon (tes) doxes autou*). Wskutek tego Schlier stwierdził, że do błogosławieństwa (3) i jego rozwinięcia (4—10) została dołączona podwójna strofa ze szczególnie wyeksponowanym wyrażeniem *en auto* (4—10). Naddo zauważył, że w. 13 stanowi zapewnienie dla pogan o ich współuczestnictwie z Żydami w błogosławieństwie Bożym, udzielonym w Chrystusie. Natomiast w punkcie, kiedy Apostoł przerywa rozważania nad błogosławieństwem Boga, aby

<sup>59</sup> Zagadnienie to szeroko omawia D. E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972.

<sup>60</sup> Por. A. Suski, *Najstarsze świadectwa o hymnach chrześcijańskich*, STV 14 (1976) nr 1 s. 29—41.

zwrócić się do chrześcijan pochodzenia pogańskiego, rozpocząć się rozluźnienie formy rytmicznej.<sup>61</sup>

Uwagi Schliera mogą posłużyć za punkt wyjścia dla określenia zakresu cytatu. Wydaje się, że wyznaczają go ww. 3—10, podczas gdy 11—14 stanowią dodatek redaktorski. Za opinią tą przemawiają następujące racje. 1. Łatwo zauważyć, że eulogia rozpada się na dwie części: pierwsza zawiera czasowniki na stronie czynnej (4—10), druga zaś biernej (11—14). 2. Obydwie części łączy luźno dołączone wyrażenie przyimkowe *en auto*,<sup>62</sup> które jedni wiązali z w. 10, inni zaś z w. 11.<sup>63</sup> W pierwszym jednak wypadku stanowiłoby ono zbędne powtórzenie uprzedniego wyrażenia *en Christo*, w drugim zaś zakłócałoby strukturę 11—14 z uwagi na odpowiedniki *en ho* w pozycji pierwszoplanowej (11. 13). Innymi słowy, wyrażenie *en auto* zostało wprowadzone w celu połączenia dwóch części eulogii (4—10 i 11—14). 3. Pierwsza część eulogii (4—10) stosuje zaimek „my” w funkcji dopełnienia, gdyż podmiotem jest Bóg. Natomiast w 11—12 i 14 „my” pełni w zasadzie funkcję podmiotu zawartego już w czasowniku *eklerothemen* (11). 4. Inne jest również znaczenie pierwszego i drugiego „my”: 4—10 odnoszą *hemeis* do wszystkich chrześcijan bez względu na pochodzenie, podczas gdy 11—14 wprowadzają rozróżnienie na chrześcijan pochodzenia pogańskiego (13), do których skierowany jest list, oraz chrześcijan pochodzenia żydowskiego (11—12).<sup>64</sup> Autor listu jest jednym z tych ostatnich i dlatego stosuje „my” pisząc o judeo-chrześcijanach.

Kontekst listu wyjaśnia cel, dla którego autor wprowadził do pierwotnego cytatu 4—10 swój komentarz modelując go

<sup>61</sup> H. Schlier, dz. cyt., s. 40.

<sup>62</sup> Por. N. A. Dahl, art. cyt., s. 257.

<sup>63</sup> Za pierwszą możliwością opowiedzieli się m. in.: Dahl, Dibelius, Greeven, Masson, za drugą zaś: Bover, Cambier, Robinson, Westcot, Vostè.

<sup>64</sup> Takie rozumienie „my” i „wy” w 11—14 przyjmuje większość komentatorów: Abbott, Barth, Beare, Dibelius, Ernst, Jankowski, Meinertz, Schlier, Scott. Por. P. Joüon, *Notes philologiques sur quelques versets de l'épître aux Ephésiens*, RSR 26 (1936) s. 454; C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians. Its Origin and Purpose*, Oxford 1951 s. 227; C. Maurer, art. cyt., s. 166; S. Lyonnet, art. cyt., s. 349; R. Schnackenburg, art. cyt., s. 78. Inną nieco interpretację podają J. T. Trinidad, *The Mystery Hidden in God. A Study of Eph 1, 3—14*, Bib 31 (1950) s. 22; R. A. Wilson, „We” and „You” in the Epistle to the Ephesians. W: *Studia Evangelica* (TU 87), t. 2, Berlin 1964 s. 676—680; P. R. Ackroyd, „We” and „You” in Ephesians 1, 3—14, ExpT 85 (1973) s. 151 n.

stylistycznie na wzór przytoczonego źródła. Na uwagę zasługuje wypowiedź Ef 3,2—6, gdzie autor listu sformułował własne rozumienie tajemnicy Chrystusa, które — jak sam zaznacza — wcześniej skrótowo opisał: „poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusa przez Ewangelię”. Prawdopodobnie ten skrótowy opis zawarł w rozdziale drugim, gdzie wyraźnie mówi o zniesieniu w Chrystusie wszelkich podziałów między dotychczas skłóconymi częściami ludzkości: Żydami i poganami (por. 2,14 nn.). Wcześniej jednak autor listu dał wyraz własnemu rozumieniu tajemnicy Chrystusa w Ef 1,11—14. Doskonałą okazją ku temu było sformułowanie eulogii na temat tajemnicy woli Bożej (9), której treścią jest zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie jako Głowie (10). Kosmiczno-chrystopologiczne rozumienie tajemnicy zostało tu zinterpretowane w sensie historiozbawczo-eklezjologicznym (11—14) jako współuczestnictwo Żydów i pogan w błogosławieństwie Bożym, udzielonym w Chrystusie. Podobieństwa między Ef 1,11—14 i 3,6 dotyczą nie tylko motywów, ale także słownictwa, co potwierdzałoby redakcyjny charakter końcowych wierszy eulogii. Można wskazać na następujące korelaty: *eklerothemen* (1,11) — *kleronomia* (1,14 — *syngkleronomia* (3,6); *tes epaggelias* (1,14) — *tes epaggelias* (3,6); *to euaggelion* (1,13) — *dia tou euaggeliou* (3,6).

#### V. EULOGIA A POZOSTAŁY MATERIAŁ HYMNICZNY LISTU

E. Käsemann dostrzegł w liście do Efezjan mozaikę różnych tradycji, w której dominują elementy pochodzenia liturgicznego.<sup>65</sup> Zagadnieniem materiału liturgicznego w liście zajął się jego uczeń G. Schille, zwracając przede wszystkim uwagę na fragmenty o charakterze hymnicznym i próbując określić ich gatunek. Oprócz 1,3—12 (*Initiationslied*) wyróżnił: 1,15 nn. (*Geistbitte*); 1,20—22 (*Christus-Hymnus*); 2,4—10 (*Versögnungslied*); 2,5<sup>b</sup> (*Heilsruf*); 2,14—18 (*Erlöserlied*); 5,14 (*Wec-klid*).<sup>66</sup> Opinia G. Schille zyskała wielu zwolenników m. in.

<sup>65</sup> E. Käsemann, *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes*. W: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 2, Göttingen 1964. s. 155.

<sup>66</sup> G. Schille, *Liturgisches Gut im Epheserbrief*, Göttingen 1953 (mps) s. 135—145. Cytowana pozycja jest rozprawą doktorską dotąd nie opublikowaną. Wyniki tej pracy Schille częściowo wykorzystał w swym dziele wyżej cytowanym.

dzięki temu, że została pozytywnie przyjęta przez H. Schliera.<sup>67</sup> W związku więc z przeprowadzonymi badaniami nad materiałem hymnicznym listu wypada postawić pytanie, czy i jakie współzależności zachodzą między eulogią a dalszymi fragmentami hymnicznymi. Dotyczy to przede wszystkim 1,20—22 i 2,4—10, ponieważ w odróżnieniu od pozostałych posiadają charakter teocentryczny i należą do wspólnej części listu, tzw. dziękczynienia.

### 1. Hymny teocentryczne (1,20—22 i 2,4—10)

Współcześni egzegeci niemal powszechnie opowiadają się za hymnicznym charakterem Ef 1,20—23, ale różnie interpretują zawarte w tym tekście tradycje.<sup>68</sup> Niektórzy mówią o formułach wiary ujętych w paralelizmy, inni zaś skłonni są uznać tu cytat paleochrześcijańskiego hymnu.<sup>69</sup> Wysuwane przez R. Deichgräbera trudności przeciw opinii tych ostatnich sprowadzają się do dwóch: zaskakujący początek hymnu, tj. brak wprowadzenia oraz niekompletność motywów hymnicznych. Tenże autor jednak przyznaje, że właściwości stylu i słownictwa przemawiają na korzyść hipotezy cytatu hymnicznego.<sup>70</sup> Dygresyjny charakter tekstu wskazywałby raczej na prawdopodobieństwo obcego źródła. Dziękczynienie listu do Efezjan winno się kończyć na 1,18, czyli motywie eschatologicznym, który w większości przypadków jest sygnałem dolnej granicy formuł dziękczynnych.<sup>71</sup> Tymczasem formuła wprowadzająca zasadniczą część listu występuje dopiero w 2, 11. Z powyższego można wnioskować, że 1, 20—23 i 2, 1—10 stanowią doktrynalną dygresję w granicach dziękczynienia, podobnie jak znany hymn chrystologiczny Kol 1,15—20.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> H. Schlier, dz. cyt., s. 123 przyp. 1.

<sup>68</sup> Właściwości hymniczne Ef 1, 20 nn. dostrzegli m. in.: M. Dibelius, dz. cyt., s. 64; W. Ochel, dz. cyt., s. 38; H. Schlier, dz. cyt., s. 86; J. T. Sanders, art. cyt., s. 220 n.; R. Deichgräber, dz. cyt., s. 161—165; M. Barth, dz. cyt., s. 153; K. Fischer, dz. cyt., s. 118 nn.

<sup>69</sup> Za wyznaniem wiary lub formą zbliżoną opowiadają się m. in.: A. C. King, *Ephesians in the Light of Form Criticism*, ExpT 63 (1951/52) s. 274; J. Gnilka, dz. cyt., s. 94; J. Ernst, dz. cyt., s. 284.

<sup>70</sup> R. Deichgräber, dz. cyt., s. 162 nn.

<sup>71</sup> Por. R. Schubert, dz. cyt., s. 34.

<sup>72</sup> Por. A. Suski, *Geneza Pawłowych dziękczynień listowych*, STV 15 (1977) nr 2 s. 93 nn.



Ef 1,20—23 zawiera pewne wyrażenia, które wykrystalizowały się w liturgicznej tradycji pierwotnego Kościoła. Do nich można zaliczyć formułę „wskrzesiwszy Go z martwych” (*egeiras auton ek nekron*) oraz parafrazowane cytaty Ps 110,1 (*kathisas en dexia autou*) i Ps 8,5 (*kai panta hypetaxen hypotous podas autou*). Niektórzy dostrzegali w nich reminiscencję formuł wiary lub tzw. *testimonia*. Bardziej jednak prawdopodobna jest hymniczna interpretacja tego materiału. Nawiązanie do ST nie zostało podkreślone specjalną formułą typu *kata tas graphas*, jak to miało miejsce w wyznaniu wiary 1 Kor 15,3 n. Nadto 1, 20 nn. cechuje właściwa dla stylu hymnicznego tendencja do pleroforii (por. powtarzające się *panta*), której brak formułom wiary, oraz pewne upodobanie do paralelizmów. Z innych właściwości hymnicznych można wymienić styl imiesłowowy (*egeiras, kathisas*), stosunkowo wyrazisty podział na stychy i wyczuwalną rytmikę. Komentatorzy zwracają uwagę na to, że 1,20—23 łączy wspólnie tradycje hymniczno-liturgiczne z podobnymi tekstami NT: 1 P 3,18—22; Flp 2,5—11; Kol 1,15—20.

Licząc się z prawdopodobieństwem wykorzystanego źródła hymnicznego w 1,20—23 egzegeci wskazywali na przypuszczalne dodatki redaktorskie. Do nich zaliczono przede wszystkim w. 23 i ostatnie słowo w. 22 (*te ekklesia*), które stanowi eklezjologiczną interpretację treści kosmicznych. Niektórzy uważali za prozaiczny dodatek także wyrażenie w. 21<sup>b</sup>: „i ponad wszelkim innym imieniem wzywanych nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym”.<sup>73</sup> Po wyeliminowaniu ewentualnych glos redaktora otrzymuje się trzy dwustychowe jednostki.

- (1) wskrzesiwszy Go z martwych  
i posadziwszy po swojej prawicy na wyżynach  
niebieskich
- (2) ponad wszelką Zwierchnością i Władzą,  
i Mocą, i Panowaniem,
- (3) i wszystko poddał pod Jego stopy,  
a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową.

Bardzo zbliżona tematycznie do Ef 1,20—22 jest druga dygresja doktrynalna w ramach dziękczynienia listu (2,4—10).

<sup>73</sup> Por. R. Deichgräber, dz. cyt., s. 164 n.; K. Fischer, dz. cyt., s. 118 nn.

Zwraca uwagę wadliwa budowa wierszy wprowadzających (1—3), która najlepiej tłumaczy się presją cytowanego źródła. To samo zdaje się potwierdzać partykuła *de* (4) o znaczeniu recytatywnym oraz glosa „łaską jesteście zbawieni” (5. 8).<sup>74</sup> Z innych właściwości hymnicznych należałoby wymienić: *Wir-Stil*, ton obiektywno-historyczny (podmiot w 3 osobie, orzeczenia wyrażone w aorystach), zastosowanie imiesłowów (*Theos plousios on, ontas hemas*), tendencję do przesadnych wyrażań (np. *hyperballon ploutos*). Szczególnie zaś trzeba podkreślić specyfikę teologiczną tego tekstu, tzn. wizję zrealizowanej eschatologii.<sup>75</sup> Wypowiadająca się w nim wspólnota ma świadomość współmartwychwstania i współuwielbienia z Chrystusem na wyżynach niebieskich (5—6). Dowodzą tego zastosowane aorysty (*synezoopoiesen, syegeiren, synekathisen*). Warto wspomnieć, że katecheza chrzcielna listu do Rzymian w analogicznym przypadku stosuje formę czasu przyszłego (*esomentha, 6,5; syzesomen, 6,8*).

Biorąc pod uwagę całokształt właściwości tekstu trzeba przyznać słuszność tym autorom, którzy dostrzegają w nim cytaty źródła liturgicznego. Do wyjaśnienia pozostaje jednak zakres cytatu. Zdaniem G. Schille obejmuje on ww. 4—10.<sup>76</sup> Bardziej jednak prawdopodobna jest opinia K. M. Fischera, który wskazuje na w. 7 jako dolną granicę przypuszczalnego cytatu. Następny bowiem wiersz powtarza głosę redakcyjną z w. 5, a kolejno po nim następujące wyrażenia treści parenetyczne. Wiersz 10 powtarza myśl ww. 1—2 na zasadzie antytezy, a przez to ujawnia pochodzenie od autora listu.<sup>77</sup>

## 2. Hipoteza wspólnego źródła liturgicznego

G. Schille uważa, iż wyróżnione fragmenty hymniczne stanowią odrębne hymny tworzące jednak pewną całość liturgiczną o schemacie podobnym do 1QS 10 (ryt inicjacji). Ponadto dostrzega w 2,4—10 swoistą mikroliturgię o następujących elementach: wyznanie grzechów, *credo*, wyrzeczenie się zła i zobowiązanie do dobrego postępowania oraz aklamację

<sup>74</sup> Por. G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, dz. cyt., s. 53 n.

<sup>75</sup> Por. J. Gnilkę, dz. cyt., s. 122.

<sup>76</sup> G. Schille, dz. cyt., s. 54.

<sup>77</sup> K. Fischer, dz. cyt., s. 121.

chórową.<sup>78</sup> J. C. Kirby zaś traktuje wyszczególnione fragmenty hymniczne jako części składowe rozbudowanej eulogii Ef 1—3. Zdaniem autora, tylko części typowo epistolarne trzech pierwszych rozdziałów listu (1,15—23; 3,1—13) nie należały do pierwotnej *berakah*, która powstała w kontekście chrześcijańskiego święta *Pentecostes*.<sup>79</sup>

Pod adresem obydwu hipotez można wysunąć szereg trudności, które każą szukać innego rozwiązania. Przede wszystkim poważne zastrzeżenia budzi klasyfikacja materiału hymnicznego według gatunków, zaproponowana przez G. Schille. Zalicza on bowiem do jednego gatunku fragmenty różne pod względem struktury (1,3—12 i 2,4—10). Pierwszy z nich posiada wprowadzenie hymniczne (1,3), którego brak drugiemu. Schille, rozbijając materiał hymniczny na różne fragmenty, nie rozważył możliwości jednej eulogii jako całości integrującej wszystkie trzy części o charakterze teocentrycznym, tzn. 1,3—12; 1,20—22; 2,4—10. Rozwiązanie J. C. Kirby poszło wprawdzie w tym kierunku, ale nie ustrzegło się drugiej skrajności, ponieważ autor zamknął w jednej eulogii części gatunkowo, stylistycznie i tematycznie różne.

Najbardziej prawdopodobne wydaje się rozwiązanie pośrednie. Trzy fragmenty hymniczne (Ef 1,3—10; 1,20—22; 2,4—7) stanowiły pierwotnie jedną eulogię, którą autor listu wykorzystał w częściach jako tworzywo do kompozycji wstępu. Tym się tłumaczy podwójne wprowadzenie (tzn. eulogia i formuła dziękczynna), szeroki zakres dziękczynienia listowego (1, 15—2,10) oraz obecność w nim fragmentów hymnicznych. Podobieństwa słowno-stylistyczne i teologiczne między trzema omawianymi tekstami hymnicznymi potwierdzają te przypuszczenia. Zwłaszcza na uwagę zasługuje harmonia tematyczna kolejno po sobie następujących cytatów. W perspektywie pierwotnej jedności kompozycyjnej upadają także zarzuty R. Deichgräbera w odniesieniu do Ef 1,20—22.

Kontakty słowne między pierwszym i pozostałymi cytatami dotyczą głównie następujących przypadków: *en tois epouraniois* (1,3. 20; 2,6), *panta* (1,20. 22), *ploutos tes charitos* (1,7; 2,7), słów pochodnych od *agapein* — *agape* (1,4), *en egapemeneo* (1,6), *agapen* (2,4), *egapesen* (2,4). Można je stwierdzić także między drugim i trzecim fragmentem: *ek nekron* (1,20) — *nekrous* (2,5); *egeiras kai kathisas* (1,20) — *synegeiren kai sy-*

<sup>78</sup> G. Schille. *Liturgisches Gut*, dz. cyt., s. 135—145; *Frühchristliche Hymnen*, dz. cyt., s. 59.

<sup>79</sup> J. C. Kirby, dz. cyt., s. 126—134.

*nekathisen* (2,6). Styl trzech części hymnicznych cechuje idencjonalność podmiotu (tzw. *Er-Stil*), forma orzeczenia w aoryście, zaimek *hemeis* w funkcji dopełnienia (*Wir-Stil*), oraz tendencja do pleroforii. Analogie na płaszczyźnie teologii to przede wszystkim koncentracja na protologicznej chrystologii i fenomenen tzw. zrealizowanej eschatologii, która wyraźnie daje o sobie znać w pierwszym i trzecim fragmencie. Ważna jest także ciągłość tematyczna. Drugi fragment hymniczny kontynuuje pierwszy w tym sensie, że w słowach *kai auton edoken kefalen hyper panta* (1,22) wyjaśnia końcowe sformułowanie pierwszego cytatu o dość enigmatycznej treści *anakefalaiosasthai ta panta en Christo* (10). Progres tematyczny między drugim i trzecim cytatem nie wymaga komentarzy. Warto tylko dodać, że zdanie tematyczne hymnu (1,3<sup>b</sup>) zapowiada motywy wszystkich trzech fragmentów. Pełnia błogosławieństwa Bożego w Chrystusie i na wyżynach niebieskich m. in. polega na tym, że Bóg ochrzczonych, razem z Chrystusem, przywrócił do życia i posadził na wyżynach niebieskich (por. 2,5—6).

## VI. GENEZA EULOGII

Ustalenie *Sitz im Leben* jakiegoś tekstu dokonuje się na podstawie analizy treściowej lub w oparciu o świadectwa zewnętrzne, jeśli takie istnieją. Trudno w ramach jednego artykułu omówić szczegółowo motywy występujące w eulogii listu do Efezjan. Nawet jednak pobieżna lektura tego tekstu pozwala przypuszczać, że chodzi o szereg aluzji do sytuacji chrzcielnej, która prawdopodobnie stała się okazją powstania omawianej całości liturgicznej. Samo wprowadzenie tematyczne (1,3<sup>b</sup>) dość jednoznacznie sugeruje taki wniosek. Skoro błogosławieństwo Boże zstąpiło na „nas”, odnosi się bez wątpienia do członków Kościoła, którzy — jak wskazuje aoryst — otrzymali je jednorazowo, tj. w momencie stawania się chrześcijanami czyli w chrzcie.<sup>80</sup> Za chrzcielną genezą Ef 1,3—14 opowiedziało się wielu komentatorów bez względu na to, czy uznawali w tekście cytat czy też nie. Tradycje chrzcielne wystąpiły jeszcze wyraźniej w Ef 2,4 nn.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Por. H. Schlier, dz. cyt., s. 44.

<sup>81</sup> Por. R. Schnackenburg, „*Er hat uns auferweckt*”. *Zur Tauflehre des Epheserbriefes*, LJB 2 (1952) s. 159—183.

Na poparcie tej hipotezy można przytoczyć także pewne analogie z judaizmem, który zna przypadki odmawiania *berakah* podczas rytu inicjacji.<sup>82</sup> Świadczenia chrześcijańskie są stosunkowo późne, ale przemawiają za podobną praktyką Kościoła pierwszych wieków (por. Const. Apost. VII, 43). W jednej z katechez wygłoszonych przed udzieleniem chrztu (XVIII, 35) św. Cyryl Jerozolimski zapowiadał katechumenom, że wkrótce będą mogli uwielbić Boga słowami eulogii listu do Efezjan.<sup>83</sup> Rzecz znamienna, że cytując jej tekst umieścił 2,4 nn. bezpośrednio po 1,3 nn. Zarówno więc treść zrekonstruowanej z trzech fragmentów eulogii, jak i świadectwa zewnętrzne, pozwalają przypuszczać, że powstała ona na użytek liturgii chrzcielnej.

#### ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza pozwala na zestawienie wniosków odnośnie do formy, zakresu i pochodzenia eulogii w liście do Efezjan. Pod względem formy stanowi ona hymn skomponowany w podniosłej prozie liturgicznej. Właściwości stylistyczne upodabniają go do znanych przykładów psalmodii późnego judaizmu (1 QH, Ps. Sal.). Dzięki zewnętrznym i wewnętrznym kryteriom można zweryfikować prawdopodobieństwo cytatu źródła liturgicznego (chodzi konkretnie o Ef 1,3—10, ponieważ 11—14 sprawiają raczej wrażenie redakcyjnego dodatku).

Do podobnych wniosków prowadzi analiza literacka dwóch innych dygresji doktrynalnych w ramach dziękczynienia listowego. Istnieją uzasadnione podstawy, by uznać Ef 1,20—22 i 2,4—7 za fragmenty cytowanych źródeł liturgiczno-hymnicznych. Wszystkie trzy części (1,3—10; 1,20—22; 2,4—7) zbliża do siebie podobne słownictwo, styl oraz wspólna im perspektywa teologiczna. Ważne również jest to, że razem stanowią harmonijną całość syntaktyczno-treściową, co przemawiałoby za pierwotną jednością tych tekstów. Motywy zrekonstruowa-

<sup>82</sup> Por. bab. Pesachim 7 b; 1 QS I, b. 19. Słusznie wskazuje na to Dahl: *Es scheint mir unbedingt wahrscheinlich zu sein, dass die Benediktion beim Untertauchen der Urzell der christlichen Taufgebete ist.* N. A. Dahl, art. cyt., s. 263.

<sup>83</sup> Na temat liturgicznego aspektu katechez św. Cyryla Jerozolimskiego por. A. Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète* (Lex Orandi 29), Paris 1959 s. 177—205.

nej eulogii dość wyraźnie wskazują na sytuację chrzcielną, jako prawdopodobne *Sitz im Leben*.

Wydaje się więc, że autor listu wykorzystał w częściach znaną mu eulogię chrzcielną. Pierwszą (1,3—10) wraz z własnym komentarzem (1,11—14) wprowadził bezpośrednio po adresie, a przed formułą dziękczynną w charakterze prologu tematycznego listu, dwie zaś następne (1,20—22 i 2,4—7) włączył w zakres dziękczynienia, które dzięki temu rozrosło się nieproporcjonalnie w stosunku do innych przykładów tego rodzaju.

### L'eulogie dans l'épître aux Ephésiens

#### Résumé

L'eulogie dans Eph. 1, 3—14 a acquis une importante bibliographie. Les efforts des auteurs visaient tout d'abord à déterminer la division littéraire-thématique ou par strophe du texte. On a avancé toute une série d'hypothèses témoignant de la différenciation des opinions à ce sujet. Il s'est aussi esquissé une divergence d'opinions concernant la question de l'origine de l'eulogie. Les discussions n'ayant pas abouti à des résultats satisfaisants, inclinent à examiner de nouveau ce problème et à chercher de nouvelles solutions. Le but de cet article est la tentative de démontrer que Eph. 1, 3—10 ainsi que deux fragments hymniques successives de l'épître (1, 20—22 et 2, 4—7) constituaient primitivement un ensemble liturgique.

L'analyse littéraire qui a été effectuée a permis d'établir les formes du texte. Il s'agit d'un hymne composé sous forme de la prose liturgique sublime. Les traits caractéristique du style le rendent semblable aux exemples connus de la psalmodie du judaïsme. Grâce aux critères extérieurs et intérieurs aidant à reconnaître les citations, on peut vérifier la probabilité des présomptions de ces auteurs qui dans l'hymne Eph. 1, 3—14 ont discerné une citation d'origine liturgique. Ceci concerne les vers 3—10, car les vers 11—14 font effet d'annexe de rédaction.

A des pareilles conclusions aboutit aussi l'analyse littéraire de deux digressions doctrinales successives dans les limites d'action de grâces par lettre. Il existe des fondements suffisants pour reconnaître Eph. 1, 20—22 et 2, 4—7 comme fragments de sources liturgiques — hymniques citées. Toutes les trois parties (1, 3—10; 1, 20—22; 2, 4—7) sont rapprochées l'une à l'autre par une pareille terminologie, un style pareil aussi que par une perspective théologique commune

à toutes. Ce qui est aussi important, c'est le fait qu'elles constituent un harmonieux ensemble syntactique et de teneur, ce qui intercéderait pour l'union primordiale de ces textes. Les motifs de l'eulogie reconstruite désignent assez distinctement la situation baptismale comme le *Sitz im Leben* vraisemblable. Il semble alors que l'auteur de d'épître ait profité en partie de l'eulogie baptismale connue à lui. Il a introduit le premiers fragment (1, 3—10) ainsi que son propre commentaire (1, 11—14) immédiatement après l'adresse et avant la formule d'action de grâces, en caractère de prologue thématique de l'épître, quant aux deux suivants (1, 20—22 et 2, 4—7) il les a — au contraire — inclu dans le schéma de l'action de grâces, qui vu cela, s'est disproportionnement accru par rapport aux autres exemples de ce genre.

A. Suski