

O. Augustyn Jankowski OSB, Tyniec

## „TAJEMNICA TO JEST WIELKA“ (Ef 5, 32)

### Zagadnienia

Klasyczny tekst Nowego Testamentu dotyczący małżeństwa — określenie św. Pawła Apostoła z Listu do Efezjan 5, 32 — przy całej swej doniosłości nie należy do łatwo zrozumiałych. Przeciwnie — nasuwa szereg zagadnień. Pierwsze z nich to sprawa: jak należy tłumaczyć tekst Wulgaty? Brzmi on po łacinie: „*Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*“. Dawniejsze polskie przekłady dokonywane z Wulgaty tłumaczyły pierwszy wyraz zgodnie z jego najbardziej potocznym znaczeniem teologicznym, nawet katechizmowym, jako „sakrament“. Stąd tłumaczenie zdania brzmiało: „Sakrament to wielki jest, a ja mówię w Chrystusie i w Kościele“<sup>1)</sup>. Tłumacz tym samym brał na swoją odpowiedzialność to, że czytelnik nie wtajemniczony w brzmienie tekstu oryginalnego i nieświadomy wielu znaczeń łacińskiego terminu „sacramentum“, uważał tutaj „sakrament“ za znane określenie katechizmowe. W ślad za takim przekładem idzie zazwyczaj posługiwanie się tym tekstem przez kaznodziejów czy katechetów. Taki właśnie przekład z użyciem słowa „sakrament“ pojawia się np. jako tekst naczelný pouczenia o małżeństwie odczytywanego rokrocznie z ambon polskich w uroczystość Najświętszej Rodziny. Podobnie w bieżącym roku Wielkiej Nowenny na portalu czy w kručnie niejednego kościoła widnieje jako przypomnienie hasła rocznego ten sam tekst posługujący się terminem „sakrament“. Nowsze jednak przekłady polskie, dokonywane również z Wulgaty, tłumaczą termin „sacramentum“ przez „tajemnica“<sup>2)</sup>. Ostrożność nowszych tłumaczy ma za sobą pełne poparcie ze strony tak filologii jak i historii dogmatów. Obie bowiem nie pozwalają na to, by — *crudo modo* — postawić znak równości między „sacramentum“ Wulgaty z wieku co najmniej IV a naszym potrydenckim „sakramentem“, jednym z siedmiu. Powstaje więc zagadnienie: czy tłumacząc po dawnemu „sakrament to jest wielki...“ popełnia się niedopuszczalny w zestawieniu z oryginałem kontrsens, czy też mimo tej niewątpliwiej nieścisłości tekst może służyć za dowód, że małżeństwo jest sakramentem.

Przyjęcie w tłumaczeniu poprawnej metodologicznie i zgodnej z greckim oryginałem „tajemnicy“ nasuwa nowe zagadnienia: jaki jest jej związek z bezpośrednio następującym zdaniem równorzędnym, które w przekładach z Wulgaty brzmi: „a ja mówię w Chrystusie i Kościele“ — zadaniem zresztą wieloznacznym.

1) Tak ma np. przekład Nowego Testamentu Ks. Jakuba Wujka w opracowaniu Ks. Arcybiskupa A. Szlagowskiego, Kraków<sup>4</sup> 1928.

2) Tak ma nowe opracowanie tekstu Wujkowego NT dokonane przez Ks. Wł. Lohna TJJ, Kraków<sup>3</sup> 1951, i wszystkie wydania tłumaczenia Ks. E. Dąbrowskiego.

Ale nawet po usunięciu tej wieloznaczności, której nie ma tekst oryginalny, pozostaje zagadnienie, na czym polega stwierdzona tu analogia zachodząca między małżeństwem a stosunkiem Chrystusa do Kościoła, zagadnienie z punktu widzenia pasterskiego najważniejsze.

Na wszystkie te pytania odpowiedzi może udzielić egzegeza tekstu tylko oryginalnego w zestawieniu z danymi teologii biblijnej Nowego Testamentu.

## I.

## E G Z E G E Z A

**Tekst grecki, jego krytyka i przekład**

Wiersz komentowany — Ef 5,32 — w tekstach rezultatywnych ma brzmienie: TO MYSTERION TOUTO MEGA ESTIN, EGÓ DE LEGO EIS CHRISTON KAI EIS TEN EKKLESIAN. Aparaty krytyczne sygnalizują w tym wierszu tylko jedno odchylenie, i to nieznaczne: brak drugiego EIS w kilku kodeksach. Szeregując je według rodzin, otrzymamy następujący wykaz:

a) z recenzji H (Hezychiańskiej, egipskiej): naczelný kodeks uncjalny B (= Vaticanus);

b) z recenzji C (cezarejskiej), z rodziny a<sup>2</sup>: minuskułowe — 489, 2143 z rodziny a<sup>3</sup>: minuskułowe — 920,337

z rodziny b<sup>2</sup>: minuskułowe — 440,216,1149;

c) z recenzji K (*koine*, Lucjanowej, antiocheńskiej): uncjalny K. Z tekstów zaś patrystycznych ten sam brak wykazują: Marcjon, grecki tekst św. Ireneusza i pisma św. Cypriana. W ślad więc za powyższymi świadkami tekstu spośród wydawców opuszcza ten wyraz B. Weiss.

Przeciw temu świadectwu kilkunastu rękopisów występuje przytłaczająca masa pozostałych, wśród których wybijają się jako cenni świadkowie spośród teje recenzji Hezychiańskiej: o wiek starszy od kodeksu watykańskiego papirus P<sup>40</sup>, dalej kodeks S (= Sinaiticus), nadto uncjalne rękopisy: D, G, L. Większość więc wydań krytycznych, jak: Tischendorfa, Westcott-Horta, von Soden, Vogelsa, Merka, Bovera, przyjmuje bez zastrzeżeń lekcję dłuższą z drugim EIS.

Ta różnica w tekście nie ma zasadniczego znaczenia dla sensu. Lepiej udokumentowana pod względem krytycznym i powszechnie przyjmowana lekcja dłuższa, która powtarza przyimek, lepiej też uwydatnia zamierzone tu przez Apostoła wyodrębnienie Chrystusa, jako Głowy czyli Oblubieńca, od Kościoła, jako Jego Ciała i zarazem Oblubienicy.

Tekst więc oryginalny w przekładzie winien brzmieć:

„Tajemnica to jest wielka, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła“.

**Kontekst dalszy i bliższy**

wymaga uwzględnienia, zanim się przystąpi do szczegółowego komentarza.

List do Efezjan w części swej dogmatycznej traktuje o misterium Chrystusa w Kościele, poruszając kolejno takie tematy, jak: 1) tajemniczy odwieczny plan zbawienia pogan; 2) Chrystus Głową Ciała, jakim jest Kościół, który łączy Żydów i pogan w jedną świątynię Bożą; 3) Apostoł Paweł jest wykonawcą części planu Bożego dotyczącego pogan. Temat więc mistycznego Ciała Chrystusa należy uważać za naczelný w tej części.

Ale część moralna Listu nawiązuje do dogmatycznej zarówno co do

wniosku zasadniczego, jakim jest konieczność życia zgodnego z tak wzniosłym powołaniem, jak i argumentacji. Szczególnie to widać w dłuższym wywodzie o życiu rodzinnym (5,21—6,9). Pierwsza część tego wywodu dotyczy małżonków (5,22—33). Przytaczamy ją wraz z wypowiedzią komentowaną w przekładzie z oryginału:

<sup>22</sup> Niechaj żony będą poddane swym mężom jak Panu, <sup>23</sup> bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała. <sup>24</sup> Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom — we wszystkim. <sup>25</sup> Mężowie, miłujcie żony, jak i Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego Siebie, <sup>26</sup> aby go uświęcić oczyszczywszy obmyciem wody przez słowo, <sup>27</sup> aby go stawić przed sobą samym jako Kościół chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, ale aby był święty i nienaganny. <sup>28</sup> Tak i mężowie winni miłować swe żony jako własne ciała. Kto miłuje swą żonę siebie samego miłuje. <sup>29</sup> Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do swego ciała, lecz (każdy) żywi je i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół. <sup>30</sup> A jesteśmy członkami Jego Ciała. <sup>31</sup> Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. <sup>32</sup> TAJEMNICA TO JEST WIELKA, A JA MÓWIĘ: W ODNIESIENIU DO CHRYSZTUSA I DO KOŚCIOŁA. <sup>33</sup> W końcu więc niechaj każdy z was miłuje swą żonę jak siebie samego. A żona niechaj z czcią się odnosi do swego męża.

W urywku tym św. Paweł na sposób sobie właściwy uzasadnia zależność żon od mężów na podstawie rozprawdzonej analogii dogmatycznej, jaka zachodzi między mistycznym Ciałem a małżeństwem. Chrystus ma się tak do Kościoła, jak mąż do żony. Przy tym *tertium comparationis* stanowi Pawłowe pojęcie „głowy” (*kefalé*). Tutaj zestawia je Apostoł ściśle z funkcją Zbawcy (*sotér*). Wniosek moralny stąd płynie taki, że miłosna troska męża o żonę ma się wzorować na ofiarnej miłości Chrystusa, który oczyszcza swój Kościół źródłami sakramentalnymi odkupienia i czyni go pięknym. Wzniosły altruizm męża ma nadto swoje uzasadnienie w tym, że — zgodnie z naturą małżeństwa określoną już w Księdze Rodzaju — mąż i żona stanowią „jedno ciało” (Rdz 2,24), miłość więc ta nie kieruje się ku komuś obcemu, lecz ostatecznie ku sobie. Bezpośrednio po przytoczeniu słów Genезy następuje zdanie komentowane o „tajemnicy”, a po nim tylko wniosek reasumujący całość wywodu: mąż ma żonę miłować, żona zaś męża czcić.

Kontest więc tak dalszy, jak bliższy, o tyle toruje drogę egzegezie szczegółowej zdania komentowanego, że każe połączyć „wielką tajemnicę” małżeństwa z prawdą o mistycznym Ciele Chrystusa. Sam zaś bliższy kontekst nasuwa zagadnienie, jak ściśle należy połączyć wypowiedź komentowaną z przytoczonym bezpośrednio przedtem zdaniem z Księgi Rodzaju: czy „wielka tajemnica” dotyczy się tylko prawdy zawartej w cytacie, czy ma szersze zastosowanie?

### Analiza poszczególnych wyrazów

TAJEMNICA. Tak tłumaczymy tutaj bogaty w treść termin *mysterion*<sup>3)</sup>.

W języku hellenistycznym poza-biblijnym, który był znany Apostołowi, termin ten ma następujące znaczenia: 1) przeważnie jako rzeczownik

<sup>3)</sup> Por G. Bornkamm, *mysterion, myéō*, ThW IV, 809—834, zwłaszcza 829 n; R. Follet — K. Prüm m, *Mysteres*, DBS VI, 1, 2—225 zwłaszcza 178 n; 223 n; P. van Imschoot, *Mysterion, Mysterien*, Bibel-Lexicon 1180—1186; K. Prüm m, „*Mysterion*“ von Paulus bis Origenes, ZkTh 61 (1937) 391—425; J. Schneider, „*Mysterion*“ im NT, Studien und Kritiken 104 (1932) 255—278.

w liczbie mnogiej (*ta mystéria*) oznacza on tajemnicze obrzędy religijne, dostępne tylko dla wtajemniczonych (mistów), którzy tą drogą usiłują osiągnąć zbawienie; 2) od czasów Platona oznacza on tajemniczą i niezrozumiałą naukę; 3) w języku magii oznacza bądź formułę zaklęcia, bądź czynność czarodziejską; 4) w języku potocznym jest synonimem tajemnicy; 5) w terminologii gnostyckiej oznacza tajemne objawienie Boże.

Septuaginta, której wpływ na język Pawłowy nie ulega wątpliwości, posługuje się nim tylko w księgach najpóźniej napisanych, i to w następujących znaczeniach: 1) kultów tajemnych (Mdr 14, 15,23) odpowiednio do świeckiego znaczenia podanego wyżej na pierwszym miejscu; 2) tajemnicy — sekretu w znaczeniu potocznym (Tob 12,7,11; Jdt 2,2; Syr 22,22; 27,16n.21; 2 Mch 13,21); 3) tajemnic Bożych, ale — w przeciwieństwie do koncepcji hellenistycznej — nie zastrzeżonych wyłącznie dla mistów, lecz objawionych ludziom celem obdarzenia ich Mądrością (Mdr 2,22; 6,22—24); 4) tajemniczych planów Bożych objawionych w snach (Dn 2,18n.27—30).

Te dwa ostatnie znaczenia stosuje najczęściej apokaliptyka pozakanoniczna judaizmu, przy czym silnie podkreśla w nim rys eschatologiczny — planów dotyczących końca wszechrzeczy (Hen 103,2n). Literatura rabinistyczna zna nawet termin przyswojony z języka greckiego: *mistir*, którym oznacza najgłębszy sens przepisów Tory.

Teksty z Qumran<sup>4)</sup> przyniosły cenne dodatkowe światło w tej sprawie. Okazuje się z nich, że Qumrańczycy w swoich koncepcjach mesjańskich chętnie posługiwali się terminami: aramejskim *raz* z Księgi Daniela, tłumaczonym przez Septuagintę, właśnie przez *mysterion*, oraz hebrajskim *sod*, (np. Am 3,7, Prz 11,13.13; 20,19; 25,9). Oba one oznaczają tajemnicę, sekret. W pismach qumrańskich Boże tajemnice określane są jako przedziwne; stanowią one objawienie Bożej potęgi, mądrości i chwały; otrzymują je w objawieniu słudzy Boga — prorocy. Doniosłość tych danych polega na tym, że wykazują istnienie pojęcia „tajemnicy“ w znaczeniu bliskim dla pism NT w tradycji judaizmu współczesnego św. Pawłowi. Tym samym zmniejsza się konieczność przyjmowania wpływu świata pojęć hellenistycznych poprzez pisma Filona na pisarzy księgi NT, głównie na św. Pawła. Stary Testament i tradycja judaizmu, gdy posługują się terminem „tajemnicy“ w odniesieniu do Boga prawdziwego lub religii Izraela, znają tylko jego znaczenie dogmatyczne, natomiast obce im jest znaczenie kultyczne, tak znamienne dla hellenizmu.

W Nowym Testamencie wyraz *mysterion* zachodzi ogółem 28 razy, w tym — 21 u samego św. Pawła. Synoptycy posługują się nim w sumie tylko 3 razy, i to w jednym i tym samym kontekście zachodzi on u wszystkich trzech. Jest to znany logion o celu nauczania w przypowieściach (Mt 13,11 = Mk 4,11 = Łk 8,10). Oznacza on tam tajemnice królestwa Bożego — zgodnie ze szczególną pedagogią Bożą — objawione tylko skromnej trzódce wybranych, przy czym środkowe miejsce wśród tych tajemnic zajmuje sama osoba Chrystusa. Jest On jednocześnie i tym, który przekazuje objawienie, i przedmiotem objawienia<sup>5)</sup>.

Apokalipsa św. Jana stosuje termin *mysterion* w znaczeniach: a) tajemniczego, symbolicznego sensu wizji (1,20), b) symbolicznego imienia „Babilon“ (17,5,7) oraz c) podobnie jak u św. Pawła, powziętego

<sup>4)</sup> Por. W. K. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls and the NT*, *Studia Catholica* 26 (1951) 288—299; K. Prümm, *DBS* VI,1,178n.; E. Vogt, „*Mysteria*“ in *textibus Qumran*, *Bib* 37 (1956) 247—257.

<sup>5)</sup> Por. nadto u Synoptyków: Mt 11,25—28 par.; Łk 12,32, a w Czwartej Ewangelii analogiczne pojęcie, choć bez użycia terminu: J 1,18. przez Boga tajemniczego planu zabawczego (10,7).

Sw. Paweł<sup>6)</sup> posługując się terminem *mysterion* (przeważnie w liczbie pojedynczej, bo 18 razy) nawiązuje głównie do znaczeń znanych z Księgi Mądrości, Proroctwa Daniela i apokaliptyki pozakanonicznej. Termin ten na ogół oznacza dla niego Bożą tajemnicę (Kor. 4,1; 13,2; 14,2), najpierw ukrytą, potem poznawalną dla wszystkich dzięki objawieniu (Ef 1,9; 3,3), która stanowi treść wiary (1 Tym 3,9), i daje prawdziwą mądrość (1 Kor. 2,7). Za najbardziej klasyczne teksty dla poznania tego znaczenia ogólnego *mysterion* jako Bożej tajemnicy objawionej uchodzą: 1 Kor. 2,7, który o nim mówi w kontekście traktującym o prawdziwej i fałszywej mądrości na fle posłannictwa Apostoła, oraz Rz 16,25 n, ukazujący wszystkie trzy fazy jego istnienia: ukrycia głoszenia i wyznawania.

W ramach tego ogólnego znaczenia można u niego wyróżnić kilka znaczeń bardziej precyzyjnych. Pierwsze — to centralna tajemnica odkupienia, jaką jest „Chrystus w nas, nadzieja chwały“ (Kol 1,27) czyli połączenie Żydów i pogan w jednym Ciele mistycznym (Ef 1,9n; 3,1—11). Można je krótko nazwać „misterium Chrystusa“ (Ef 3,4). Lepiej tu zachować brzmienie oryginalne terminu, by w ten sposób podkreślić to swoiste znaczenie: „jest to więcej niż teoretyczna nauka, dotąd po prostu nie znana a obecnie ujawniona, lecz zbawczy czyn Boga, ukazany w Chrystusie...“<sup>7)</sup> Znaczenie to nawiązuje do koncepcji z Mdr 2,22; 6,22, ale też i po części do języka hellenistycznego (zob. wyżej pod 1) bez zapożyczeń jednak treściowych, gdy chodzi o pogańskie misteria. Ma ono swoje przeciwstawienie w „misterium nieprawości“ (2 Tes 2,7). Drugie znaczenie dotyczy poszczególnych etapów czy też czynników poprzednio scharakteryzowanego misterium Chrystusa i zbliża się do znaczenia potoczego: idzie o szczególnie tajemnicze zrządzenie Boże lub fakty w ramach tego wielkiego planu zbawczego; zatwardziałość Żydów, która przyczynia się do zbawienia pogan (Rz 11,25), i przemiana w dniu powszechnego zmartwychwstania (1 Kor 15,51). W obu wypadkach związek z planem Bożym jest ścisły.

Powyższe zestawienie bogactwa znaczeniowego terminu *mysterion* przygotowuje dopiero właściwą egzegezę komentowanego miejsca. Na pierwszy rzut oka nie można rozstrzygnąć, czy jedno ze znaczeń powyższych znajduje tu zastosowanie, czy może mamy tu do czynienia z jakimś nowym odcieniem. Dopiero zanalizowanie sensu całego zdania pozwoli na taką decyzję. Na razie uchodzić może za najstosowniejsze drugie ze znaczeń szczegółowych — konkretnej tajemnicy wiary, stojącej w związku z misterium *par excellence* — mistycznym Ciałem Chrystusa.

„TO...“ dosłownie trzeba by tłumaczyć „ta tajemnica“, bo TOUTO — bliżej określa wyraz *mysterion*. Po polsku jednak ta dokładność jest zbędna. Sens gramatyczny przyimka wskazującego każde odnieść zwrot „ta tajemnica“ raczej do bezpośredniego kontekstu — do słów Genezy.

„JEST WIELKA“. Wśród egzegetów panuje powszechna zgoda co do tego, że przymiotnik „wielka“ jest tu synonimem określenia „doniosła“, nie podkreśla zaś stopnia tajemniczości, jak to czyni nasz potoczny zwrot: „to jest wielki sekret“. Dla Apostoła bowiem tajemnice Boże nie są

<sup>6)</sup> Por. D. Deden, *Le „mystère“ paulinien* *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 13 (1936) 405—442. K. Prümm, *Zur Phänomenologie des Paulinischen Mysterion*, *Bib.* 37 (1956) 135—161: A. Wikenhauser, *Die Christusbystik des Apostel Paulus*, Münster 1/W<sup>2</sup> 1956.

<sup>7)</sup> „Es ist mehr als eine theoretische Lehre, die einfach unbekannt war und jetzt bekannt gemacht wird: es ist eine Heilstat Gottes, die in Christus sichtbar wird“. M. Meinertz, *Theologie des NT*, Bonn 1950, 2,58.

czymś ezoterycznym: jego zadaniem jest głosić je ludziom (por. Rz 11,25; Ef 3,3).

„A JA MÓWIĘ“... W języku *koine*, podobnie jak w klasycznej grece, użycie zaimka osobowego przy czasowniku stanowi zawsze pewien akcent. Tu Apostoł podkreśla przeciwstawienie: rzecz sama i mówiący o niej<sup>8)</sup>. To przeciwstawienie, jak i sam kontekst naprowadza niektórych komentatorów na to, by słowu *lego* nadać tu odcień bądź: „mam na myśli” — zgodnie z użyciem hebrajskiego *amar* i zwyczajem Pawłowym (np. Rz 15,8; 1 Kor 1,12; 10,29), bądź — bardziej nowocześnie: „tłumaczę“.

„W ODNIESIENIU DO CHRYSTUSA I DO KOŚCIOŁA“. Wulgata przyimek *eis* oddała przez statyczne *in* z narzędnikiem. Tymczasem zjawisko zacierania się różnicy między *eis* a *en* zachodzące w *koine* nie dotyczy listów św. Pawła<sup>9)</sup>. Trzeba więc tu zachować dla *eis* jedno z jego znaczeń klasycznych: „w odniesieniu do“. Dwukrotne powtórzenie zaś przyimka uwypukla, że relacja wspomniana zachodzi między Chrystusem a Kościołem — czyli Głowa jest odróżniona od Ciała.

### Sens wyrazowy komentowanego zdania

Zdanie to łatwo jest przetłumaczyć, natomiast znacznie trudniej sprecyzować jego sens. Kluczem do właściwej interpretacji jest wyraz *mystérion*, a ten — jak widać z poprzednio przytoczonych danych leksykalnych — może mieć wiele znaczeń. Dobrać spośród nich właściwe lub wyceniować nowe można jedynie w ścisłej łączności z kontekstem bliższym tego zdania, skoro jego podmiot wyraźnie do niego nawiązuje: „ta tajemnica“. Co jest tą tajemnicą według kontekstu? Możliwości są trzy: 1) słowa przytoczone z Księgi Rodzaju, mianowicie ich znaczenie typologiczne 2) całe poprzednie porównanie czyli: małżeństwo jako symbol zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, 3) samo to zjednoczenie. Trzecią z tych możliwości można z góry odrzucić, gdyż w razie przyjęcia jej powstałaby nieznośna tautologia: „tajemnica ta, tzn. zjednoczenie Chrystusa i Kościoła jest wielka, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła“<sup>10)</sup>. Możliwość druga w samym kontekście ma słabe uzasadnienie, bo rzeczownik *mystérion* musiałby w tym wypadku bez dostatecznie uzasadnionej w tekście racji tajemniczości streszczać rozprowadzone porównanie: Chrystus — Kościół = mąż — żona. Niemniej ta interpretacja może się okazać dalszym poprawnym wnioskiem wyprowadzonym z sensu wyrazowego. Pierwsza więc możliwość, ostaje się zarzutem, ale nie tylko eliminacja ją uzasadnia. Są racje pozytywne: 1) sens gramatyczny zwrotu „*touto mystérion*“ każe szukać swego desygnatu jak najbliższej, więc w zdaniu bezpośrednio poprzedzającym czyli w cytacie Genezy, 2) „tajemniczość“ znajduje pełne uzasadnienie — słowa bowiem Rdz 2,24 na pierwszy rzut oka wcale nie odnoszą się do Mesjasza, lecz do Adama, 3) znamienne uściślenie „a ja mówię“ nabiera wyraźnego znaczenia: spośród wielu istniejących interpretacji znanego tekstu Genezy Apostoł wydobywa swoją, 4) tak w Tradycji począwszy od św. Jana Chryzostoma, jak i w egzegezie lat ostatnich łączenie terminu *mystérion* ze słowami Genezy ma najwięcej zwolenników.

<sup>8)</sup> Por. F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik der nt. Griechisch*, Göttingen<sup>8</sup> 1949, § 277.

<sup>9)</sup> Por. M. Zerwick, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, Romae<sup>3</sup> 1955, § 76.

<sup>10)</sup> Tak eliminuje ją F. Prat, *La théologie de S. Paul*, Paris<sup>16</sup> 1929, II, 327 n. Sądzi on nadto, że dwie pierwsze w istocie się pokrywają ze sobą.

Nasuwa się z kolei zagadnienie, co w słowach Rdz 2,24 stanowi przedmiot owej „tajemnicy”. I tutaj dzieje egzegezy notują trzy odpowiedzi<sup>11)</sup>: 1) sam tekst biblijny stanowi tajemnicę (Chryzostom, Teodor z Mopswe-stii, Teodoret z Cyru, Ambrozjaster, Hieronim; Bengel; Dibelius), 2) tajemnicą jest instytucja małżeństwa w nim ukazana zwłaszcza porzucenie rodziców dla żony (Tomasz z Akwinu; Estius; Belser), 3) tajemnicą jest relacja: typ — antytyp, zachodząca między prarodzącami i naśladowującymi ich małżonkami monogamicznymi z jednej — a Chrystusem i Kościołem z drugiej strony (Knabenbauer, Meinertz, Schmidt, Huby, Médebielle, Staab, Bornkamm, Imschoot, Schlier). Trzecia odpowiedź — dziś reprezentowana przez ogromną większość biblistów wszystkich obozów — ma najlepsze uzasadnienie w tekście. Termin bowiem „*mystérion*” przybiera od-cięty tajemnicy wymagającej szczególnej interpretacji, mianowicie egzegezy natchnionej<sup>12)</sup>, tajemnicy — symbolu, analogicznie do przytoczonego wyżej znaczenia z Ap 1,20; gdzie „tajemnica“ oznacza znaczenie wizji symbolicznych. Tu jednak trzeba powiedzieć wyraźniej: typologiczne zna-czenie małżeństwa jest przedmiotem „wielkiej tajemnicy“. Na to wskazuje uściślający dodatek: „a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Ko-ścioła”, który wyodrębnia tę Pawłową interpretację od innych. Przeci-wstawienie zyskuje wówczas pełny sens: znane słowa Genezy miały wiele interpretacji, ale Paweł odkrywa ich znaczenie typologiczne względem misterium Chrystusa i Kościoła. — Termin „*mystérion*” ma więc tu nową szczególny odcień znaczeniowy — tajemniczego, bo typologicznego zasto-sowania słów Pisma św.<sup>13)</sup>.

## II.

### TEOLOGIA

Zdanie komentowane jako zwięzła a kluczowa sentencja wśród ważnego pod względem teologicznym wywodu, jako posługujące się nadto bogatym w treść terminem *mystérion*, budziło w dziejach egzegezy zrozumi-iałe zainteresowanie, skłaniając komentatorów do wydobywania na jaw jego bogactw doktrynalnych i snucia daleko idących wniosków. Najstar-szych autorów interesowała typologiczna egzegeza, jaką tu stosuje Apo-stoś, oraz związek tej prawdy z całością jego nauki o mistycznym Ciele. Badania nowoczesnej egzegezy skierowały się w stronę szukania genezy tej doktryny, bądź przynajmniej odkrywania znamiennych analogii dla niej w środowiskach, które mogły mieć wpływ na Apostoła. Zabrały więc głos w tej sprawie historia porównawcza i psychologia religii. Ostatnie lata cechuje nawrót do kierunku egzegezy typologicznej. Ze względu na szczupłe ramy artykułu trzeba się ograniczyć tutaj do szkicu tylko infor-macyjnego w zakresie trzech żywotnych punktów, problematyki teolo-gicznej tego tekstu: genezy, powiązań i wniosków dogmatycznych.

#### Pozytywny wkład badań porównawczych

Słowa „geneza“ odnośnie do nauki św. Pawła o mistycznym Ciele jako centralnym misterium, a tym samym o powiązaniu z nim instytucji mał-żeństwa, należy używać bardzo ostrożnie. Sam Apostoś bowiem stwierdza, że właśnie jemu misterium to zostało objawione (Ef 3,3 n). Podobnie

<sup>11)</sup> Por. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf<sup>2</sup> 1958, 262.

<sup>12)</sup> Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris 1951, 281.

<sup>13)</sup> Por. K. Prüm m, *Mystères*, art. cyt., 223.

i w tekście omawianym zwrot „a ja mówię“ zdaje się akcentować znów „prawa autorskie“ Apostoła. Można więc mówić co najwyżej o pewnej antycypacji nauki Apostoła. Szukać jej należy najpierw w Starym Testamencie. I tak obraz małżeństwa, w którym jedną stroną jest Bóg, a druga ludzka społeczność, zachodzi w Proroków (Iz 54,5; 62,5; Jer 2,20—25; Ez 16,1—63; Oz 2,4—25) i w Pieśni nad pieśniami. W Nowym zaś sam Chrystus określa siebie mianem Oblubieńca (Mk 2,19 n), otrzymuje je również od Jana Chrzciciela (J 3,29). Czasy mesjańskie są ucztą godową Syna Bożego (Mt 22,1—14). Społeczność zaś Kościoła ukazuje się w roli oblubienicy w Pawła w 2 Kor 11,2. Ostatecznie wykończy tę naukę Apokalipsa (21,2. 9n; 22,17).

Próby wyprowadzenia misterium Pawłowego z misteriów hellenizmu spełży na niczym (R. Reitzenstein, A. Loisy); niemniej badania porównawcze dały trwałe i pozytywny wkład: ukazała się z jednej strony oryginalność myśli Pawłowej, z drugiej zaś — jej ciągłość z tradycją judaizmu i jej umiejętność nawiązania do pojęć hellenizmu. Dane szczegółowe dotyczące pojęć *mystérion* i nauki o *hieros gamos* — zdaniem niektórych uczonych katolickich — rzucić mogą pewne światło na omawiane zagadnienie:

O ile na polu historii porównawczej religii próby postawienia znaku równości czy choćby istotnego podobieństwa między misteriami religijnymi hellenizmu a *mystérion* u św. Pawła nie dały rezultatów, o tyle część autorów katolickich skłonna jest włączyć do treści pojęcia tego u Pawła spostrzeżenia poczynione przez psychologię religii, mianowicie cechy pojęcia „świętości“<sup>14)</sup>. Podkreśla się mianowicie następujące momenty: 1) obiektywnej świętości tzn. wyłączenia spoza sfery spraw świeckich i połączenia z Bogiem jako źródłem życia nadprzyrodzonego, 2) drżenia i zdumienia człowieka wobec *numinosum tremendum*, 3) uszczęśliwiającej cudowności w związku z *fascinum*, 4) świętości moralnej ludzkiego podmiotu — drogą dostosowania się do praw obiektywnej świętości Boga<sup>15)</sup>. Wszystkie te spostrzeżenia wzbogacają o tyle teologiczne pojęcie małżeństwa jako „tajemnicy“, o ile termin ten w komentowanym tekście da się rozciągnąć i na samo małżeństwo, co rozważymy w następnej części.

Drugim pojęciem, które zestawiano z miejscem komentowanym jest *hieros gamos*. Określenie tym mianem „świętych zaślubin“ pierwsze małżeństwo naczelnej pary bóstw Olimpu greckiego Zeusa i Hery miało dla Greków stanowić pierwowzór każdego małżeństwa między ludźmi<sup>16)</sup>. Misteria eleuzyjskie zawierały obrzęd zaślubin hierofanty z kapłanką bogini Demeter jako naśladowanie związku bóstw, a zarazem drugi stopień wtajemniczenia<sup>17)</sup>. Przypuszcza się, że Paweł skorzystał ze sposobności nawiązania w tym wypadku do wierzeń religijnych środowiska pogańskiego, by przeciwstawić im jako legendom własne objawienie jako prawo Boże<sup>18)</sup>. W istocie, urywek poprzedzający nasz tekst, nawiązuje do sta-

<sup>14)</sup> Klasycznym studium w tym względzie wciąż pozostaje praca R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1922.

<sup>15)</sup> Tak zestawia H. Schumacher, *Das Ehe-Ideal des Apostels Paulus*, München 1932, 97—119, zwł. 112.

<sup>16)</sup> Por. H. Graillet, *Hieros gamos* art. w encyklopedii C. Daremberg — E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, III, 177—181.

<sup>17)</sup> Por. M. J. Lagrange, *Les mystères d'Eleusis, et le christianisme*, RB 28 (1919) 157—217.

<sup>18)</sup> Por. J.-A. Robillard, *Le symbolisme du mariage selon S. Paul*, RScPhTh 21 (1932) 242—247, zwł. 246.



rożytnych obrzędów przedślubnych. I tak np. zwrot o oczyszczeniu Kościoła „obmyciem wody przez słowo“ (5,26) nawiązuje wyraźnie do *loutron nymphikón*, tj. kąpieli oblubienicy<sup>19)</sup>. Inny moment zaślubin uzmysławia czasownik „stawić przed...“, jak w 2 Kor. 11,2. Hipoteza ta jednak natrafia na tę zasadniczą trudność, że u Pawła *mysterion* nigdy nie oznacza w tajemniczenia. Toteż w zupełnie inną stronę skierowaną polemikę Apostoła widzi tu H. Schlier, dowodząc swej tezy z niebywałą erudycją<sup>20)</sup>. *Hieros gamos* tu zachodzi jako zasadniczy temat całego urywku traktującego o małżeństwie, lecz ostrze polemiki skierowane jest przeciwko groźnym dla adresatów Listu spekulacjom wczesnej gnozy, przeciw koncepcji tzw. syzygii — łączonych w pary emanacji bóstwa, w tym wypadku może syzygii: Anthropos i Sophia. Apostoł więc stwierdza, że jedynie objawiony jest zbawczy związek: Chrystus i Kościół, zamierzony już przez Stwórcę w raj.

### Więź instytucji małżeństwa z misterium Chrystusa

Ostrożna egzegeza sensu wyrazowego komentowanego zdania kazała nam wyżej widzieć w *mysterion* określenie tajemniczego symbolizmu zawartego w słowach Księgi Rodzaju, symbolizmu — objawionego dopiero po wiekach — związku Chrystusa z Kościołem. Integralna jednak egzegeza teologiczna tej sentencji musi się liczyć z rolą, jaką ma ona w całym urywku traktującym o małżeństwie. Za punkt wyjścia obrać należy stwierdzenie: rola świętego i proroczego znaku przysługuje monogamicznemu małżeństwu jako instytucji zamierzonej przez Stwórcę już od samego początku, już w ekonomii Starego Prawa. Schematyzując można powiedzieć: typ Adam — Ewa znajduje swą pełną realizację w antytypie Chrystus — Kościół.

Rozumowanie to ma paralele u św. Pawła — jego teorię dwóch Adamów<sup>21)</sup> rozprawdzoną szeroko w Rz 5,12—21, gdzie służy zobrazowaniu powszechności Odkupienia, i w 1 Kor. 15,22,44—49, gdzie stanowi podstawę argumentacji za powszechnym zmartwychwskrzeszeniem w Chrystusie. Przygotowała ją do pewnego stopnia już tradycja judaistyczna. W komentarzach rabinów i Filona zawiera się przekonanie o tym, że Adam *hariszon*, człowiek idealny, popsuty przez grzech odzyska przez Mesjasza swą wielkość pierwotną, oraz nauka o preegzystującym Mesiaszu jako *bar-nasza*. Paweł-teolog skorzysta z obydwu nauk: nazwie Chrystusa „pierworodnym całego stworzenia“ (Kol 1,15), a Ps 8 o „synu człowieczym“ — człowieku w ogóle — zastosuje do Niego w 1 Kor 15,27 n. Chrystus jako „Drugie“ czy „Ostatni Adam“ (1 Kor 15,45,47) zapoczątkowuje soba nowe już odkupione stworzenie. Odpowiednikiem zaś Ewy, według opisu Gezezy „wziętej“ z boku Adama i stawionej przed nim (Rz 2,21n) jest tu Kościół, który również „bierze się“ z Chrystusa i stawiony jest naprzeciw Niego<sup>22)</sup>. Takim „alter ego“ dla męża ma być właśnie żona. Opisane czynności Chrystusa: wydania siebie, obmycia i upiększenia do ostatnich granic Kościoła-Oblubienicy — to całe dzieło Odkupienia zapoczątkowane Ofiarą Golgoty, a kontynuowane poprzez działanie sakramentalne aż do końca

<sup>19)</sup> Por. cyt. art. A.-J. Robillarda, a nadto, P. Sergianopoulos, *Die Lutra und ihre Verwendung bei der Hochzeit und im dem Totenkultus der alten Griechen*. Athen 1922. O. Casel, *Die Taufe als Brautband der Kirche*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) 144—147.

<sup>20)</sup> Por. cyt. jego komentarz — ekskurs, 264—276.

<sup>21)</sup> Por. J. Jeremias, *Adam ThW I*, 147—143; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, 269—271.

<sup>22)</sup> Por. H. Schlier, kom. cyt., 277.

czasów, aż do eschatologicznych godów Baranka i Oblubienicy, jak to ukazuje Apokalipsa (17,7,9; 21,2,9.17).

Typologia Adam—Chrystus = Ewa—Kościół tak była droga Ojcom Kościoła, iż komentując zdanie Ef 5,32 chcieli oni widzieć pełną realizację słów Genезy dopiero w Chrystusie, zastanawiając się nad tym, w jaki sposób Chrystus opuścił Ojca i w jaki Matkę, aby się połączyć z Oblubienicą Kościołem. Nowocześni bibliści są pod tym względem powściągliwsi, snując wnioski raczej w sprawie związku, jaki zachodzi między małżeństwem wiernych a misterium Chrystusa i Kościoła. Przejdźmy więc do niego.

Symbol, czy też mówiąc językiem Pawła „typ przyszłości“ (Rz 5,14) jest zrośnięty z samą instytucją małżeństwa: naturalny składnik każdego małżeństwa, jakim jest wzajemne oddanie się sobie dwóch istot ludzkich, tak iż zdają się stanowić już jedną istotę, odnajduje dopiero swój ostateczny sens w jedności i nierozzerwalności związku nadprzyrodzonego zachodzącego między Chrystusem a Kościołem. Ale trzeba zauważyć, że cały poprzedni wywód Apostoła — napomnienie dla mężów — zakłada także inną relację, idącą w odwrotnym kierunku. Oto małżeństwo chrześcijan, bo tacy są adresaci napomnienia, jest też aktualnym odbiciem, nawet naśladowaniem związku miłości: Chrystusa i Kościoła. Różnica jest zrozumiała: rośnie świętość związku małżeńskiego z nastaniem okresu Nowego Prawa — prawa miłości. Ta sama miłość, jaką Chrystus wykazuje wobec Kościoła, ma stanowić podstawę współżycia małżonków. Małżeństwo zatem chrześcijan jest czymś więcej niż samym znakiem przypominającym ów związek nadprzyrodzony, bo jest „widzialną, ponawianą manifestacją misterium Ciała Chrystusowego“<sup>23</sup>, jest jego „odgałęzieniem i organem“<sup>24</sup>. Fakt uczestniczenia małżeństwa chrześcijan w misterium Chrystusa i Kościoła uprawnia wielu dogmatyków i biblistów do tego, by i samo to małżeństwo określić jako w pewnym sensie misterium. Ostatni ten wniosek płynie jednak nie z zastosowania w naszym tekście słowa *mysterion*, lecz z poprzednich wywodów Apostoła o nadprzyrodzonym źródle miłości małżonków — o *agápe*. Stąd już łatwo przejść do części ostatniej, jaką są:

### Wniski co do sakramentalności małżeństwa

Dobrze jest tu zacząć od wciąż jeszcze aktualnego stwierdzenia K a j e t a n a († 1534): „Non habes ex hoc loco, prudens lector, a Paulo coniungium esse sacramentum“<sup>25</sup>. Bardzo też ogólnie mówi o tym tekście Sobór Trydencki: „Gratiam vero quae naturalem illum amorem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus Apostolus in n u i t, dicens: »Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea« (Eph 5,25), mox subiungens: «Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico, in Christo et Ecclesia» (Eph 5,32)“<sup>26</sup>. Encyklika „Casti connubii“ korzystając parokrotnie z tego tekstu nie posuwa dalej porzedniego stwierdzenia. Tekst więc Ef 5,32 nie został dotąd przez

<sup>23</sup>) K. A d a m, *Die sakramentale Weihe der Ehe*, Freiburg i/Br., 1930, 10n.

<sup>24</sup>) M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums...* hrsg. von S. Hofer, Freiburg i/Br. 1941, 499.

<sup>25</sup>) Przytaczam za dziełem T.K. Abbot, *A critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Edinburgh<sup>4</sup> 1922, 175.

<sup>26</sup>) Sessio 24 (11. XI. 1563) — Denz. 964.

Kościół zdogmatyzowany: możemy pozostać w zakresie szerokiego „in-nuit“...

Istotnie, wszystkich składników definicji sakramentu tekst nasz, a nawet cały urywek poprzedzający nie dostarcza: granica obu ekonomii Staro- i Nowego Przymierza nie jest wyraźnie zaznaczona, stąd nie ma i cechy ustanowienia przez Chrystusa; nie widać też koniecznej łączności między znakiem zewnętrznym a łaską skutecznie przezeń udzielaną *ex opere operato*. Słowo „łaska“ nawet tu nie zachodzi w przeciwieństwie do 1 Kor 7,7. Z drugiej jednak strony prawidłowe są następujące wnioski oparte na rozprawdzonej analogii między obu związkami: jak związek Chrystusa z Kościołem jest nadprzyrodzony i uświęcający, tak i związek małżonków musi odznaczać się nie tylko świętością nadaną przez Stwórcę, lecz być źródłem uświęcenia dla stron. Skoro na małżonków nakłada on obowiązki wykraczające poza wymagania samej natury: bezgraniczne poświęcenie na wzór Chrystusa i uległość na wzór Kościoła, musi do tego udzielać odpowiedniej, nadprzyrodzonej pomocy — więc łaski. Symbol musi być skutecznym jej środkiem. „Małżeństwo, które ongi było typem połączenia Chrystusa z Kościołem, zmienia znaczenie odkąd to połączenie dopełnia się na Golgocie: ze znaku proroczego staje się przypominającym (commémoratif): z teoretycznego — praktycznym, z bezwładnego — skutecznym”<sup>27)</sup>.

Na podstawie więc całego urywku Ef 5, 22—33, nie zaś samej sentencji 5,32, uprawniony jest wniosek, że małżeństwo wiernych niesie ze sobą łaskę uświęcenia obu stron. Dowodu sakramentalności małżeństwa wprawdzie tu nie ma, ale jest podstawa dla późniejszych definicji. Tak sądzą wszyscy katolicycy komentatorzy doby ostatniej. „Kościół najpierw będzie żył tą nauką, zanim ją wyraźnie sformułuje wraz ze wszystkimi jej następstwami; w chwili stosownej pod wpływem nauki Chrystusa i św. Pawła wystarczy mu zastanowić się nad swoją praktyką, by z niej wysnuć definicję małżeństwa jako sakramentu”<sup>28)</sup>. Ale i *vice versa*: dla praktyki np. uznawania za nierozwiązalne tylko *matrimonium ratum et consummatum*, można właśnie w tym urywku znaleźć uzasadnienie także teoretyczne: dopiero gdy małżonkowie stają się „jednym ciałem“, nabiera w nich pełnego sensu symbolizm więzi nierozzerwalnej Chrystusa z Kościołem<sup>29)</sup>.

Kontrsemem więc jest posługiwanie się tekstem Ef 5,32 zwłaszcza w przestarzałym tłumaczeniu „Sakrament to wielki jest“, jako dowodem na sakramentalność małżeństwa, natomiast w pełni uprawnione jest komentowanie go, ale na tle całego urywku Ef 5,22—33, jako podstawy nauki Kościoła, która dojrzała po wiekach praktyki i refleksji.

Tynieć

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

<sup>27)</sup> F. Prat, *La théologie de S. Paul*, Paris<sup>16</sup> 1929, II, 330.

<sup>28)</sup> J. Huby, *St. Paul, Les Épîtres de la captivité*, Paris<sup>13</sup> 1947, 247 n.

<sup>29)</sup> „Only when man and woman are in fact made one flesh do they represent most perfectly the indissoluble bond by which the Son of God is joined alike to His physical and to His mystical body“ C. Lattey, *Six Sacraments*, London 1930, 229.