

EBERHARD FAUST: *Pax Christi et Pax Caesaris, Religionsgeschichtliche, traditions-
geschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, Universitätsverlag Freiburg
Schweiz-Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1993., 523 str, DM 148

Knjiga je dopunjena disertacija, izrađena pod vodstvom Gerda Theissena na sveučilištu Heidelberg 1991. pod nazivom *Krist i car utemeljuju mir*. Moderator je među njemačkim egzegetima izraziti zastupnik sociologije vjere kao pomagala za razumijevanje novozavjetnih događaja i tekstova. Poznat je po djelu *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, koje je prvi put izdano u Tübingenu 1979. a drugi put 1983. Faust u popisu literature, uz ovu, citira još dvije njegove studije, ali ne i *Soziologie der Jesusbewegung, Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Kaiser Verlag, München, 1988., niti romansirano popularno djelo *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, München, 1989.

U predgovoru (1–18) najavljuje vidni kut studije: pokazuju li ključni izrazi kao *politeia, eirene, hoi amfoterai, ta amfotera* i sl. u Ef 2,11–22 odraz maloazijskog konflikta židovskog i grčkog svijeta nakon pada Jeruzalema god. 70? Pritom prihvaća pretpostavku da je Ef djelo nekog Pavlova učenika nakon Apostolove smrti te da je upućeno nekoj stvarnoj zajednici u Maloj Aziji, iako u važnim grčkim rukopisima nedostaje *en Efeso* iz naslova poslanice. Knjiga je podijeljena na šest nejednakih dijelova: 1) Gnoseološko shvaćanje spasenja u helenističkom židovstvu i Poslanici Efežanima (19–72); 2) Tradicijsko-povijesna egzegeza Ef 2,11–22 (73–220); 3) Povezanost ondašnje povijesti i društvenog ustrojstva (221–430); 4) 'Politički lik' Crkve u Poslanici Efežanima (431–470); 5) Pax Christi et pax caesaris: zaključci i natuknice (471–483); 6) Kazala, među kojima je i popis literature (484–522). Za uvod i svaki dio bilješke idu od 1 dalje: najviše ih je u III. dijelu (645), a najmanje u V. (8). Svega ih ima 1470. Najduža bilješka je br. 399 trećeg dijela (str. 347–348). Rijetke su stranice bez ikakve bilješke (na pr. 401 i 403). U obilnoj bibliografiji, za koju kaže da je samo odabrana, podaci za poneke naslove nisu cjeloviti. Tako npr. na str. 509 uz članak R. A. Wilda o Ef 6,10–20 donosi samo da je objavljen u časopisu *Catholic Biblical Quarterly* 1984., ali ne i stranice, a kod drugih članaka to donosi.

U predgovoru najavljuje kako će čitatelja uvesti u Filonovu gnoseološku znanost o spasenju, s posebnim naglaskom na izrazima koji dolaze i u Ef (11), a tek u zaključku donosi neke vrste definiciju tog pojma: spoznaja 'otajstva' noetičko-pneumatskom inspiracijom po kojoj vjernik biva oslobođen kozmičkih sila i uključen u Logosovu tijelo (471). Prema njegovu mišljenju, uloga Krista u Ef paralelna je Filonovu gledanju na spoznajnu funkciju Logosa (40–41). *Pleroma* u Ef 1,23b bio bi »pasivno koncipirani eklezijalni pojam koji označuje ispunjenost zajednice vjernika pneumatskim nadahnućem što utemeljuje spoznaju« (50). Kod Filona su paralelni pojmovi *soma* i *pleroma*, pa bi ih tako trebalo razumijevati i u Ef 1,23. Prema Ef 3,9–10 i 6,12 postojanje Crkve pretpostavlja proslavljenost Krista i njegov položaj *kefale* kozmosa. Faust se suprotstavlja egzegetima koji na temelju kršteničke uskrišenosti i proslavljenosti (2,4–10) eshatologiju Ef nazivaju sadašnjom ili ostvarenom te predlaže da je nazivamo gnoseološkom, jer su krštenici gnoseološki 'uzašli' iz ovog svijeta (69). Filon uči da je Bog *eirenofylax* (čuvar mira) te da će »ljudski rod imati praksu i prednost dubokog mira, kad snagom prirodnog zakona nauči

Boga častiti i njemu služiti« (86). Logos je posrednik božanskog mira na zemlji. To Filonu ne smeta da u djelu *Legatio ad Galum*, pisanom god. 41., cara Augusta nazove također *eirenofylax* zato što je pomirio narode koji su prije uključena pod rimsko vrhovništvo međusobno bili neprijatelji te stvorio tzv. *pax gentium* (261–266). U istom djelu Filon govori o »širem građanstvu Židova« (*peri tes katholikoterias politeias... tes Ioudaion*). On i drugi Židovi dijaspore postupaju tako da priznaju ovisnost dijasporskih politeja o jeruzalemskoj politeji, a kod Grka i Rimljana onog vremena u pojam politeje bitno su spadala svetišta i kult jednog naroda ili države. Filon i drugi Židovi dijaspore ponosili su se što imaju dvostruku politeju: Rim i Jeruzalem. Filon obraćenje prozelita na židovstvo naziva primanjem židovske politeje. Zato je povijesnim čitateljima Ef 2,12 moralo biti vrlo jasno što je pisac htio kazati tvrdnjom da su pogani prije Krista bili daleko od »Izraelova građanstva -*politeia*« (102–103).

Na temelju paralelnih tekstova helenističkog židovstva o nebeskom i zemaljskom čovjeku, Faust drži da »jedan novi čovjek« u Ef 2,15 nije eklezijalni makroanthropos nego novi tip čovjeka (128–129). Slično Filon izrazima *ta amfotera (mere)* i *hoi amfoteroi* (Ef 2,14.16) označuje socijalne konflikte između Židova i pogana u gradovima Istoka. Zato se ti izrazi u Ef ne moraju tumačiti kao mitska terminologija (137–138). U »dalekima« koji su postali »bliži« Ef vidi krštene pogane i time parafrazira Iz 52,7 LXX., a autor može kod povijesnih čitatelja aludirati na iskustvo mira među različitim narodima u rimskom carstvu: »Pod uvjetima *pax Romana* ovdje je mogla postojati predodžba o različitim narodima koji su bili podložni jednom sveopćem kyriusu i time dovedeni u međusobni mir« (163). Iz te pozadine izraz *kai elthon* u Ef 2,17 ne bi značio Isusov dolazak s njegovim djelom izmirenja na križu niti nastavak djelovanja Proslavljenoga u propovijedanju Crkve nego »dolazak proslavljenog Krista na položaj Logosa u čijem je pneumatskom tijelu mir mogao postati zbilja« (167). Faust donosi Filonov tekst o Logosu kao socijalnom pomiritelju: »Kao glasnik naviještam poruku mira stvorenjima od Onoga koji je odlučio odstraniti ratove, od Boga koji stalno bdije nad mirom« (169). Na Filona je utjecao stoički pojam univerzalnog socijalnog mira. U činjenici da strogo pavlovski tekstovi 2 Kor, Rim i Kol inicijativu za izmirenje pripisuju Bogu, a Ef 2,14–18 Kristu, Faust vidi još jedan znak nepavlovskog autorstva Ef (174–177). U socijalnom aspektu mira vidi Faust iskustvo izolacije među Židovima dijaspore. »Prema političkom iskustvu u rimskom carstvu bila je usmjerena i tradicija Iz 52,7 LXX, preuzeta u riječima *kao elthon euangelisato eirenen* (Ef 2,17), koja je opširnije zabilježena u Dj 10,36 i Rim 10,12.15 i time bila poznata na pavlovskom području tradicije. Ona apostolsko naviještanje mira Židovima i poganima nadovezuje na Iz 52,7 LXX, jer je Krist postao *panton kyrios*: na isti način car je kao *panton kyrios* bio garant za *pax gentium*« (181). Zbog antisemitskog ozračja posljednjih desetljeća prvog stoljeća u rimskom carstvu, kršteni pogani baštinili su od poganskih sugrađana prezir prema krštenim Židovima. Autor Ef podsjeća da kršteni pogani dobivaju udio na *politeia Israel* te traži socijalni mir u Crkvi i državi (220).

Židovi su bili izuzeti od građanske dužnosti vjerskog štovanja cara a uživali su i neke druge povlastice. To je kod drugih građana izazivalo zavist i prezir prema Židovima. Povlastice su bile ukinute zbog neuspjelog židovskog ustanka god. 66. do 73., koji je

završio nasilnim uključivanjem pobunjenika u pax Romana. Židovima dijaspore je rat u Judeji donio prezir ostalih građana. Od Theissena i drugih sociologa religije Faust preuzima pojam »strukturne homologije«: socijalne ili političke strukture bivaju na prilagoden način reproducirane u vjerskom svijetu simbola kao sredstvo za razmišljanje. Pritom autor ne mora biti posebno svjestan svojega postupka. Tako je autor Ef mogao imati na umu političko iskustvo Židova u rimskom carstvu nakon pada Jeruzalema. Cezar je Židovima dijaspore dao povlasticu *collegia licita*, a August ih izuzeo od plaćanja gradskog poreza i vojne obveze, iako su imali status *kathoikoi* (= pridošlice s pravima i dužnostima) u gradovima Male Azije. To je bio dio politike zvane pax gentium. *Prisilno uključivanje malih naroda u pax Romana ideolozi carstva opravdavali su time što »bolji« ima pravo i dužnost štiti »nesposobne za mir«.* Car je zapovijedao rimskim građanima kao otac djece, a žiteljima pokorenih provincija kao gospodar robovima (280–283). Rimski su pisci cara zvali glavom tijela koje je carstvo te pax gentium izvodili iz pax Romana: budući da jedan Rim vlada svim podložnim narodima, ti su narodi sposobni živjeti u miru. Car je proglašavan mentalnim počelom države i mira, a pravedni car držan je ikonom Boga koji svime upravlja (295). Seneka u djelu *De clementia*, koje je namijenjeno vladarima, kaže da vladar na zemlji nadomješta bogove. Plinije Mlađi nazvao je Trajana pomiriteljem gradova. Povjesničar i filozof Plutarh pisao je oko godine 65. svoj pohvalni govor o Aleksandru velikom, imajući na umu ulogu rimskog cara. Naziva ga pomiriteljem i čuvarom mira. Aleksandar je proglasio ništetnim zakone pokorenih naroda i svima donio univerzalni mir. Slično govori Filon o miru koji mali narodi nalaze u rimskom carstvu. Faust ovdje vidi srodnost Plutarhova i Plinijeva pojma sveopćeg mira s onim što govori Ef 2,14–18 o Kristu sveopćem pomiritelju (310–311). Čak bi Filonovi predikati o Augustu bili slični onima koje autor Ef pridaje Kristu (322–323).

Od Klaudijeva vremena uvukla se u rimsko carstvo predrasuda da židovski nacionalizam djeluje dezintegrativno te da bi ga država trebala ograničiti. Značajnu potkrepu svojoj tezi o strukturnoj homologiji Faust vidi u činjenici da je Klaudije u pismu građanima Aleksandrije ujesen god. 41. neprijateljsko raspoloženje Grka i Židova u istom gradu prikazao izrazima *ta amfotera* i *hoi amfoteroi* koje donosi i Ef (353–354). U to je doba skupljanje hramskog poreza među Židovima dijaspore držano važnim izrazom pripadnosti židovskoj politeji, a rimske vlasti to počinju gledati kao znak dezintegrativnog nacionalizma. Zato su Tit i Vespazijan držali potrebnim razorenje hrama kao središta lojalnosti nečim što je protivno Rimu. Jedinstvo rimske države tražilo je ograničenje centrifugalnih vjerskih obreda (369). God. 71. proslavili su Flavijevci završetak židovskog ustanka trijumfom i pritom naglašavali ponovno uspostavljeni mir u carstvu. Kovani novac iz tog vremena sadrži natpise o miru: »Trijumfalni ophod i mnogi novčići s natpisom 'Judaea capta' (= kad je bila zauzeta Judeja) te godine trebali su javnu pažnju skrenuti na to da je upravo pokoravanje buntovnih Židova bilo odlučni i glavni čin za ponovnu uspostavu mira diljem carstva. Tada su Židovi na prezriv način kao pobijedeni narod reintegrirani u pax gentium, rimski red i mir« (385–386). Razaranjem jeruzalemskog svetišta Rimljani su željeli jednom zauvijek ugušiti dezintegrativni nacionalizam koji se hranio kultom. Flavi-

jevci su god. 75. u Rimu podigli hram u čast božici mira. Tako je Plinije Stariji u djelu *Naturalis historia* god. 77. Rim nazvao stvarateljem drugog svijeta, humanosti i domovinom svih naroda. Faust zaključuje: »Ono što je prema Ef 2,14–18 Krist kao stjecište i utemeljitelj socijalnog mira među Židovima i Nežidovima kao 'dvojom' koji su nekoć bili neprijatelji, to je na analogan način bio flavijevski car prema ondašnjoj ideologiji« (400). Vespazijan je, međutim, Židove silom priključio u corpus imperii, a Krist milom uključuje krštene pogane u politeju Izraelovu! To je strukturna homologija, u kojoj je Krist protumodel caru. Tako je u Ef 2,17 Krist vjerski protumodel ondašnjoj politici rimskog carstva. Takvo je razmišljanje ondašnjim povijesnim naslovnici bilo to prihvatljivije što su državni ideolozi cara proglašavali zamjenikom bogova (in terris deorum vice), vjerskim posrednikom između državljana i bogova (409–410). Upravo u Vespazijanovo doba usko se povezivao mir vjerski i mir socijalni (426). Rimljani su mnoštvo Židova u Jeruzalemu god. 70. pogubili smrću na križu. Faust ističe važnost Krista kao vjerskog protumodela caru: Krist nije ubijao nevine ljude koji su tražili svoja nacionalna prava, nego neprijateljstvo. U imperijalističkoj propagandi Rima križ je postao simbol nametnutog mira. Prema Ef Krist je *na križu, u svojem tijelu* ubio neprijateljstvo među različitim narodima te pogane uključio u građanstvo Izraelovo.

U tom svjetlu Faust vidi odredbe o mužu i zeni, djeci i roditeljima te gospodarima i robovima (Ef 5,21 – 6,9) kao provedbu kršćanske politeje. Poziv na duhovni boj pri zalaganju za evanđelje mira u povijesnom svijetu (6,10–20) je daljnji korak u suprotstavljanju cara koji mir nameće silom i Krista koji mir dariva te jača duhovne borce. »Upravljajući ovoga mračnoga svijeta« (Ef 6,12) su prvenstveno zla duhovna bića, ali ona su na djelu u ondašnjem rimskom carstvu: »Njihova spremnost na ometanje očituje se i u okovima koje je carstvo stavilo na Pavla, a Crkva se protiv njih bori kad evanđeljem o miru između Židova i pogana (6,15) vojuje protiv dnevne politike rimskog carstva« (470).

U zaključku Faust kaže da je Ef 2,14–18 oprečna alternativa caru kao vojnom i političkom mirotvorcu: »Crkva pod svojom glavom Kristom nastupa kao sveopća socijalna veličina, suprotna od rimskog carstva kojemu na čelu stoji car kao glava. Ovom autoru koji je vjerojatno kršćanin židovskog porijekla povod je vjerojatno bilo njegovo negativno iskustvo s carskim mirom nakon židovskog rata« (482). Oktroiranom jedinstvu i miru naroda u rimskom carstvu on suprotstavlja od Krista darovano pomirenje koje biva prihvaćeno krsnim pridruženjem različitih jednom Isusu. Natuknica 'mir' za njega je providnosni znak države i evanđelja.

Među katoličkim recenzentima djela prvi se javio R. Schnackenburg u *Biblische Zeitschrift* 1994., 148–151. Prihvaća korekturu svojega shvaćanja pojma »Izraelova politeja«, obrađenog u jednom članku iz 1981. i vlastitom komentaru Ef (izdanom u nizu EKK kao svezak X). To je etnokulturni pojam, a ne ponajprije teokratski izričaj židovskog načina življenja. Neke druge Faustove zaključke drži pretjeranima, ali glavnu pozitivnu stranu cijele studije vidi u tome što »na nov način osvjetljava društveno-povijesnu pozadinu Ef«.

U primjerku knjige koji sam nabavio na desetak stranica ispušteno je pri dnu nekoliko redaka ili se ponavlja na slijedećoj stranici isti tekst (94–95; 98–99; 100–101; 102–103;

106–107; 111–112; 113–114). Pedantnim njemačkim izdavačima takva mamutska pogreška rijetko se potkrada. Na mahove knjiga djeluje razvučeno, jer donosi obilne navode iz onovremenih profanih autora; po nekoliko puta iste, dakako u različitim dijelovima. Već je J. Gnilka u svojem komentaru *Der Epheserbrief* (HThKNT X,2 – 1971, drugo izd. 1977, treće 1982) uputio na brojne paralele iz Filonovih djela. Ovdje imamo obilje citata iz Filona, Josipa Flavija, Cicerona, Plutarha, Plinija Starijeg i Mladeg te drugih autora. Ti citati pomažu razumjeti Ef u svjetlu rimske države koja je garantirala mir svim uključenim narodima. Faustov glavni zaključak dovodi u pitanje gnostičko »čitanje« pojmova *mysterion*, *exousia*, *soma*, *pleroma*, *ta panta*, *ta epourania* koje je od tridesetih do osamdesetih godina našeg stoljeća bilo nazočno kod uvaženih egzegeta (H. Schlier, E. Käsemann, A. Lindemann, P. Pokorny, W. Schmithals i dr.). On svakako pokazuje da s većom pozornošću trebamo istraživati društvenu situaciju povijesnih naslovnika novozavjetnih poslanica. Međutim, sociovjerska egzegeza ne pribavlja sve što trebamo za cjelovit smisao svetog teksta. Ona je jedan od oblika, nikako jedini ni sveobuhvatni.

Mato Zovkić