

ZAJEDNICA NOVOGA ČOVJEKA U KRISTU
(Ef 2, 14—18; 20—24 i paral)

Dr. Mato ZOVKIĆ

U Septuaginti i u novozavjetnom grčkom postoje dva pridjeva za označavanje »novoga«: *neos* i *kainos*. Prvi označava nešto vremenski novo, svježije, neisprobano, mlado. Latinski se to kaže *recens*. Drugi uključuje kvalitetnu novost, prelaz u stanje bolje od prijašnjeg. Latinski *novus*. R. A. Harrisville smatra da je *neos* više pučki izraz, a *kainos* književni te da oba označuju u biti isto u profanom grčkom, u grčkom Septuaginti i novozavjetnom grčkom. Izjednačenje je nastalo prodiranjem pučkog izraza *neos* u književnost sa značenjem ne samo »vremenski nov« ili »mlad« nego i »kvalitetno novi, bolji«¹. Već se u Septuaginti hebrejski pridjev *hadaš* (nov) prevodi s oba grčka, a također i *na'ar* (mlad, mladić)². Drugi smatraju da je u novozavjetnom grčkom ipak ostala razlika između *neos* i *kainos*³. Ova ćemo mišljenja provjeriti na Pavlovim tekstovima o novom čovjeku u Kristu. Tema o novom čovjeku vodi nas k značenju Kristove otkupiteljske smrti i uskrsnuća, krsnom uraštanju u Krista i ustajanju na novi život s njime te misijskom obilježju Crkve koja je, kao zajednica novoga čovjeka u Kristu, poslana da uprisutnjuje u svijetu novoga čovjeka. Vidjet ćemo da je novi čovjek krsni dar pojedincima i zajednici, ali i zadatak koji treba neprestano ostvarivati.

1. »Novo« u Novom Zavjetu

Potrebno je Pavlovu temu o novom čovjeku uokviriti u novozavjetni kontekst. Pogledajmo ukratko, gdje se sve govori o »novom« u NZ. Već na prvi pogled u konkordanciju opaža se opadanje upotrebe pridjeva *neos* u odnosu na Septuagintu. Tako se u Septuaginti *neos* upotrebljava

¹ R. A. HARRISVILLE: »The Concept of Newness in the New Testament«, *Journal of Biblical Literature* 74 (1955), 69—79, osobito 69—72.

² R. A. HARRISVILLE art. c. 70.

³ D. M. STANLEY: »Lo! I Make All Things New (Apoc 21, 5)«, *Way* 9 (1969), 278—291, osobito 280. Usp. također J. L. Mc KENZIE: »The Newness of God«, *Way* 9 (1969), 267—277; I. DE LA POTTERIE: »Nov«, *RBT* 702—707, osobito 702.

oko 120 puta, *kainos* oko 60 puta, dok u NZ *neos* dolazi 23 puta, a *kainos* 42 puta. U NZ naglasak je na kvalitetnoj novosti koja dolazi s Kristom.

U sinoptičkoj tradiciji susrećemo se s pojmom »novoga« prvi puta kod dviju kratkih parabola koje su dio Isusova odgovora Ivanovim učenicima, zašto on ne traži da njegovi učenici poste dok je on s njima. Riječ je o novom suknu na staroj haljini i o novom vinu u staroj mješini (Mk 2, 21—22; Mt 9, 16—17; Lk 5, 36—39). Tu je novo vino označeno s *neos* a nove mješine s *kainos*. Odijelo, vino i svadba ovdje su simboli za vrijeme spasenja. Prije ovih parabola Marko jedini donosi radosni usklik slušača i promatrača u sinagogi u Kafarnaumu gdje je Isus istjerao zlog duha iz opsjednutog čovjeka: »Što je ovo? Nova (*kaine*) i silna nauka! Samim nečistim duhovima zapovijeda!« (1, 27). Matej jedini donosi pri kraju trinaestog poglavlja Isusov zaključak ispriповijedanim parabolama: »Zato je svaki književnik koji je postao učenicom kraljevstva nebeskoga nalik na domaćina koji iz svoje riznice vadi novo i staro (*kaina kai palaia*)«.

Slijedeća zajednička sinoptička tradicija jest izvještaj o posljednjoj večeri. Kod Marka i Mateja riječi nad čašom su: »Ovo je moja krv, krv saveza!« Neki rukopisi imaju »novoga saveza«. Kod Luke riječi nad čašom glase: »Ova je čaša novi savez u mojoj krvi!« Svi imaju *kainos* za označavanje novoga. Mt i Mk dodaju Isusovu izreku: »Sigurno neću više piti od roda trsova do onoga dana kada ću ga piti novog (*kainon*) u kraljevstvu Božjem« (Mk 14, 21). Mt i Iv spominju da je grob u koji je položeno mrtvo tijelo Isusovo bio nov (*kainos*), dok Luka to opisuje tumačeći da još nitko u njega nije bio položen.

Ivan govori o novoj zapovijedi međusobne ljubavi po kojoj se trebaju očitovati Isusovi učenici (13, 34—35). Isti motiv ljubavi kao nove zapovijedi (*entolê kainê*) razrađuje i u svojim poslanicama (1 Iv 2, 7—9; 3, 23; 4, 21; 2 Iv 5—6).

U Dj ap Atenjani se zanimaju za Pavlovo propovijedanje kojim je Isusa iz Nazareta naviještao kao radosnu vijest te ga mole neka im izloži tu novu nauku (17, 18—19).

U Pavlovim poslanicama nastavlja se sinoptička tradicija o novom savezu (1 Kor 11, 25; 2 Kor 3, 6; Hebr 8, 8—13; 9, 15). Sebe i svoje suradnike on smatra služiteljima novog saveza. Nadalje on govori o Kristu, drugom Adamu, koji je glava novog, duhovnog čovječanstva (Rim 5, 12—20; 1 Kor 15, 20—23; 45—49), o novom čovjeku i novom stvoru u Kristu.

Druga Petrova poslanica potiče kršćane da žive sveto očekujući drugi Gospodinov dolazak. S očekivanjem Gospodinova dolaska očekujemo i »nova nebesa i novu zemlju, gdje prebiva pravednost« (3, 13). Otkrivenje govori o novom imenu koje će Gospodin dati pobjednicima nad krivovjermem (2,17; 3, 12); o novom Jeruzalemu (3, 12; 21, 2), o novom putu (5, 9; 14, 3), o novom nebu i novoj zemlji (21, 1. 5).

Na svim spomenutim mjestima upotrebljen je pridjev *kainos* za oznaku kvalitetne novosti koja dolazi u svijet s Kristom Isusom. Od 23 mjesta NZ gdje se upotrebljava *neos* jedanaest ih otpada na komparativ sa značenjem »mlađi«. U Kol 3, 10 novi čovjek je *neos anthrôpos*, a u Ef 2, 15 i 4, 24 *kainos anthrôpos*. U Hebr 12, 24 novi savez je *diathêkê nea*, dok je na svim ostalim mjestima NZ *kainê*. Iz ovoga se nameće

zaključak da novozavjetni pisci ne paze strogo na razliku između *neos* kao vremenski nov i *kainos* kao kvalitetno nov, ali ipak se više služe ovim drugim da predstave novost koja je Krist Gospodin svojim djelom i svojom naukom. Novozavjetno naviještanje uključuje misao da je s Isusom ušlo u ljudsku povijest nešto posve novo, novo razdoblje, novi »eon« koji je konačna objava Božjeg djelovanja u svijetu⁴. Harrisville vidi u novozavjetnom pojmu novoga četiri uočljive oznake: elemente kontrasta obzirom na stari savez i dosadašnje stanje, zatim elemente kontinuiteta, dinamičnosti i konačnosti u eshatološkom smislu. U Kristu i po Kristu nastaje novo čovječanstvo. On je drugi Adam, nosilac Duha životvorca, na čelu je obnovljenog čovječanstva, koje od njega izvire, a živi od njegova Duha. To novo čovječanstvo sada je duhovno i sakriveno i u nj se može ući vjerom i krštenjem, a jednom će, prema Rim 8, 18—23, Otk 21, 1 i dr, sav vidljivi svijet prerasti u novu zemlju i novo nebo⁵.

2. U Krista kršteni, Krista obukli, jedan u Kristu

(Gal 3, 26—29)

Makar se u ovom tekstu izravno ne spominje novi čovjek, ipak je on važan za Pavlovu nauku o krštenju s kojom je usko povezano oblačenje novog i svlačenje starog čovjeka. Ovo je mjesto unutar drugog dijela poslanice u kojem Pavao govori o odnosu između starozavjetnog Zakona i Evanđelja tvrdeći da čovjeka pred Bogom opravdava vjera a ne Zakon. Tu Pavao polemizira s judeo-kršćanima o potomcima Abrahamovim i baštinicima obećanja danih Abrahamu. Misao vodilja odlomka 3, 15—19 jest: ljudima stoje na raspolaganju nova sredstva da postanu sudionici Abrahamovih obećanja: uraštanje u Onoga koji je jedini Potomak, u Krista⁶. Pogledajmo tekst.

26 »Dakako svi ste po vjeri sinovi Božji u Kristu Isusu,

27 jer svi koji ste u Krista kršteni, Krista ste obukli,

28 Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka; nema više ni muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Kristu Isusu.

29 A ako vi pripadate Kristu, onda ste Abrahamovo potomstvo, baštinici po obećanju.«

Vjera i krštenje čine da vjernik bude *en Hristo*, u Kristu, a time i dijete Božje. Prije toga govori Pavao kako su vjernici pod Zakonom bili kao pod pedagogom ili skrbnikom »zatvoreni u Zakonu, čuvani za vjeru koja se imala objaviti« (r. 23). Slika o novom čovječanstvu popraćena je ovdje slikom o novom eonu ili novom razdoblju povijesti. Čovječanstvo prije Krista i čovjek prije krštenja je u dobi zatvorenika ili maloljetnika. Kad u krštenju oblači Krista, oblači punoljetnost i prelazi

⁴ R. A. HARRISVILLE art. c. 73.

⁵ M. E. BOISMARD: »Baptism and Renewal« u kolektivnom djelu *Baptism in the New Testament*, London 1964, 211—224, osobito zaključak na str. 224.

⁶ A. GRAIL: »Le baptême dans l'épître aux Galates 3, 26—4, 7«, *Revue biblique* 58 (1951), 503—520. Usp. također H. SCHLIER: »Das Erbe Abrahams ist an Christus gebunden« u svom djelu *Der Brief an die Galater*, Göttingen¹ 1965, 142—176.

u sinovski odnos prema Bogu stičući mogućnost za izvršavanje svoga sinovskog prava. Gal 4,7 upozorava krštene vjernike da nisu više robovi nego sinovi i time baštinici⁷. Kršćanin počinje biti u Kristu po vjeri i krštenju. Formula *en Hristô* česta je u Pavlovim poslanicama. Na našem mjestu ona je protumačena kao »biti jedan u Kristu«. Kršćani su oni koji pripadaju Kristu, pa ova formula ima ekzeziološko značenje (Rim 16,7.11; 1 Kor 1,30; Gal 1,22; 1 Sol 2,14). Ona uvijek pretpostavlja krštenje po kojem se vjernici uključuju u tijelo Kristovo koje je Crkva, makar se krštenje i ne spominje izričito svaki puta. Uključuje i eshatološko značenje i često se nadomješta formulom »biti u Duhu (*en pneumatî*)«. Biti u Kristu jest isto što biti Kristov⁸.

»Kršteni u Krista« (*eis Hriston ebaptisthête*) ponavlja se još u Rim 6,3. U 1 Kor 10,2 govori se tako o onima koji su bili kršteni u Mojsija. H. Schlier smatra da ova formula znači isto što i »biti kršten u ime Kristovo« iz Dj ap 19,5 i 1 Kor 1,13.15. To je sakramentalno sjedinjenje s Kristom koje se događa u krštenju i iz kojega teče novi život⁹. U Rim 6,3 izraz je upotrebljen u vezi sa simboličnim umiranjem i ustajanjem s Kristom, odnosno sahranjivanjem starog čovjeka. Ovdje je povezan s oblačenjem Krista. Iz usporedbe s formulom »kršteni u Mojsija« može se na našem mjestu u formuli nalaziti i neki juridički smisao kojim se htjelo kršćansko krštenje razlikovati od Ivanovog ili od sličnih židovskih obreda, ali ona nije samo juridička, jer krštenje stvarno povezuje krštenika s Kristom¹⁰.

Oblačenje je slikoviti izraz u Pavlovim poslanicama koji označuje moralnu ili religioznu promjenu što zadire u najdublje dubine čovjekova bitka¹¹. Dvaputa kršćanin oblači Krista: u Rim 13,14 i na našem mjestu. Drugdje on oblači oružje svijetla (Rim 13,12), novog čovjeka (Kol 3,9), milosrdnu srdačnost (Kol 3,12), oklop vjere i ljubavi (1 Sol 5,8), neraspadljivost (1 Kor 15,53.54). Slikovita upotreba glagola *endyô* pripravljena je u Septuaginti, gdje se govori o oblačenju pravde¹², snage¹³, a Duh Jahvin oblači njegove izabranike¹⁴. Što se tiče novog čovjeka, prema Kol 3,10 već smo ga obukli (*endysamenoî* — particip aorista), a prema Ef 4,24 trebamo ga neprestano oblačiti. Ako su izrazi »obući Krista« i »obući novog čovjeka« upotrebljeni u indikativu i imperativu, oni pokazuju činjenicu ali i zadatak neprestanog oblačenja. Oni pokazuju blizinu pojma »biti u Kristu« i »biti novi čovjek« kod Pavla.

Redak 29 ističe jedinstvo krštenih ne samo s Kristom nego i međusobno. Pavao nabraja nacionalne i društvene razlike koje su vladale među ljudima njegova vremena: Židovi i svi ostali narodi koji nisu vjerovali u Boga objave, robovi i slobodnjaci, muškarci i žene. Na razlikama između Židova i onih koji to nisu zadržat ćemo se kasnije, kada budemo razrađivali pojam novog čovjeka u Ef 2,15.

⁷ D. MOLLAT: »Baptismal Symbolism« u djelu o krštenju navedenom u bilj. 5, 73—74.

⁸ R. BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1968, 312—313.

⁹ H. SCHLIER, o. c. 173.

¹⁰ Y. B. TREMEL: »Baptism — the Incorporation of the Christian into Christ« u djelu navedenom u bilj. 5, 191—194.

¹¹ A. GRAÏL art. c. 507.

¹² Usp. Septuagintin tekst Job 29, 14; Ps 131, 9; Mudr 5, 8.

¹³ Usp. Septuagintin tekst Iz 52, 1; 52, 17; Izr 31, 25; Sir 17, 3.

¹⁴ Usp. Septuagintin tekst Suci 6, 34; 1 Ljet 12, 18; 2 Ljet 24, 20.

Što se tiče razlike između muškaraca i žena, ona je postojala i u Izraelu koji se je osjećao narodom Božjim. A. Grail u svome, već citiranom, članku donosi tekst jedne židovske molitve u kojoj muškarac zahvaljuje Bogu što ga nije učinio robom i blagoslivlje ga što ga nije stvorio ženom. To znači da je ženska osoba bila u društvu podcjenjivana i roditi se kao žensko značilo je biti u lošijem položaju u odnosu na muškarca. Vrijedno je ovdje istaknuti da prema Pavlu nema razlike među robovima i slobodnima, kad jednom prihvate vjeru u Krista i postanu jedno u njemu. Drugdje Pavao traži od robova da budu poslušni svojim gospodarima (Ef 6,5—9; Kol 3,22—23; Tit 2,9—10) i nije se osjećao pozvanim da u ime svoje vjere dokida tadašnje robovlasničke društvene odnose. Ali jest tražio od robova i gospodara da se međusobno odnose kao oni koji su »u Kristu«, kao jedan u Gospodinu.

»Svi ste samo *jedan* u Kristu Isusu« može biti dvostruko shvaćeno: jedan tip čovječanstva u Kristu, jedna korporativna osoba u njemu. Ovdje je uključena i misao o kršćanima koji su članovi jednog tijela, jedni o drugima ovisni i jedni drugima potrebni (Rim 12,5; 1 Kor 12,12s.27). Pavao ne kaže da su svi kršteni *jedno* (*hen*) u Kristu, nego *jedan* (*heis*). Krštenici ne postaju neke anonimne stvari, u Kristu nego osobe koje imaju svoju osobnost, poziv i zadaću.

»Biti Kristov« u r. 29 inače kod Pavla nema samo moralni smisao. To pretpostavlja posjedovanje Duha Božjega ili Duha Kristova. Pripadnost Kristu znači sakramentalno pridržavanje Kristu¹⁵. Pripadnost Kristu uključuje u Abrahamovo potomstvo. Ovo mjesto treba povezati s Rim 4,13 gdje se obećanje Abrahamu temelji ne na njegovu krvnom potomstvu nego na njegovoj vjeri. I u poslanici Hebr Abraham je praotac i uzor vjere. Kao što je njemu vjera bila uračunata u pravednost (Rim 4,9; Gal 3,6), tako krštene vjernike pred Bogom opravdava vjera, a ne djela Zakona, kako su bili skloni misliti kršćani u Galaciji. Redak 29 nastavlja se na misao iz r. 7 istog poglavlja: »Dakle razumijte: sinovi su Abrahamovi oni koji vjeruju!« U Gal 3,26—29 krštenje je sakrament postajanja »u Kristu«. Tu postaju jedan u njemu oni koji su dotada bili razdvojeni međusobno i bez prijateljstva s Bogom. Krštenje stvara nove odnose s Bogom koji onda mogu i trebaju preobraziti odnose ljudi međusobno. Time je krštenje sakrament koji stvara novo društvo, društvo u Bogu¹⁶.

3. Krsno umiranje s Kristom i ustajanje na novi život s njime (Rim 6,1—11)

Dok je cijela poslanica Gal, a prema tome i odlomak o krštenju 3,26—29, polemički spis Pavla kršćanskoj zajednici u kojoj je osobno djelovao, dotle u Rim Pavao više zajednici koju nije osnovao i koju ne pozna po njezinim unutarnjim vjerskim problemima. Zato je 6. poglavje ove poslanice Pavlov traktat o krštenju, miran i bez polemičnog prizvuka. Poslanicom Rim Pavao pripravlja svoj dolazak u tu kršćansku za-

¹⁵ H. SCHLIER, o. c. 175.

¹⁶ A. GRAIL art. c. 519.

jednicu. S. Lyonnet smatra da tu apostol razrađuje probleme svoje, a ne probleme kršćanske zajednice u Rimu, barem one probleme koji su ga tada zaokupljali¹⁷. H. Schwarzmann vidi u cijelom 6. poglavlju teologiju krštenja i r. 1—5 stavlja pod zajednički naslov: »Kršteni u Krista«, a 6—23 pod naslov: »Novi život«¹⁸. Drugi egzegete vide nauku o krštenju u strogom smislu samo u 6,1—11. Za istraživanje Pavlova pojma novog čovjeka u Kristu r. 1—11 su dostatni. Pogledajmo sam tekst:

1 »Što ćemo dakle reći?

Da dalje ostanemo u grijehu da se poveća milost?

2 Daleko od toga! Mi koji umrijesmo grijehu, kako da još živimo u njemu?

3 Ili zar ne znate da smo svi koji smo kršteni u Krista Isusa, u njegovu smrt kršteni?

4 Dakle, s njim smo zajedno ukopani po krštenju u smrt da bismo, kao što je Krist uskrsnuo od mrtvih Očevom slavom, i mi živjeli novim životom.

5 Jer ako smo dakle postali jedno s Kristom smrću sličnom njegovoj, bit ćemo i uskrsnućem sličnim njegovu.

6 Ovo znamo: naš je stari čovjek razapet zajedno s Isusom da se uništi ovaj grešni čovjek, tako da više ne robujemo grijehu,

7 jer tko je mrtav, slobodan je od grijeha.

8 A ako smo dakle umrli s Kristom, vjerujemo da ćemo i živjeti s njime,

9 jer znamo da Krist, koji je uskrsnuo od mrtvih, više ne umire: smrt nad njime više ne gospodari.

10 Njegova je smrt bila, jedanput zauvijek, smrt grijehu, a njegov život — život Bogu.

11 Tako i vi smatrajte sebe mrtvima grijehu, a živima Bogu u Kristu Isusu!«

Ovaj odlomak sačinjava cjelinu kojoj je glavni dio u r. 3—5 o krsnom umiranju vjernika s Kristom i ustajanju na novi život u njemu. Krštenje ovdje oslobađa čovjeka od robovanja grijehu i ulijeva mu novi život koji ima svoj izvor i duhovnu efikasnost u Kristovoj smrti i uskrsnuću¹⁹.

Redak prvi u obliku retoričkog pitanja slika krivi stav krštenih pred grijehom. To je objekcija koju Pavao donosi iz svoga vlastitog iskustva. U Rim 3,8 Pavao donosi načelo: »Činimo zlo da ispadne dobro« kojim su se neki služili da tobože još više zasja veličina Božjeg milosrđa koje daje opravdanje bez prethodne zasluge. Aludirajući na ovo lažno načelo na našem mjestu apostol izvodi teološku misao u obliku pitanja: ne bi li kod »spašenih« sklonost grijehu od kojega ih Krist oslobađa pridonosila očitijem manifestiranju njegove milosti? Smiju li činiti zlo da poraste dobro?

R. 2 govori o ispravnom stavu vjernika pred grijehom. Riječ je o krštenim *vjernicima*, iako se u ovom krsnom tekstu ne spominje izričito vjera kao u Gal 3, 26—29. Pavlovi se tekstovi o krštenju odnose

¹⁷ S. LYONNET: *Exegesis epistolae ad Romanos c. I ad IV*, Roma P. I. B. 1963. 10.

¹⁸ H. SCHWARZMANN: *Zur Theologie des Hl. Paulus in Röm 6*, Heidelberg 1950.

¹⁹ P. E. LANGEVIN: »Le Baptême dans la Mort-Résurrection. Exégèse de Rm 6, 1—5«, *Sciences ecclésiastiques* 17 (1965), 29—65, osobito 30—32. Usp. M. MANDAC: »Tumačenje Rim 6, 1—14 s posebnim osvrtom na krsni nauk«, BS 43 (1973), 225—23; 44 (1974), 485—506.

uvijek na odrasle osobe koje ulaze u zajednicu vjernika nakon određene pripreme i položivši ispovijest vjere. To ne znači da se krštenje djece, koja još ne mogu znati što time prihvaćaju, ne bi moglo uklopiti u Pavlovu teologiju, ali u okviru vjere njegovih roditelja²⁰. Krsno umiranje izraženo je aoristom koji označuje jedinstvenu i završenu radnju. »Umrijeti grijehu« je dativ odnosa, umrijeti obzirom na grijeh. Futur *zēsomen* (da još živimo) odnosi se na sadašnjost i budućnost. Svojim književnim stilom apostol hoće istaknuti da život i smrt ne idu zajedno: onaj koji se je odazvao na milost življenja s Kristom treba izbjegavati duhovnu smrt koja je grijeh.

R. 3 kaže da krštenje ujedinjuje vjernike s Kristom. Ovdje se apostol poziva na nešto već poznato njegovim čitateljima: »Zar ne znate da...« P. E. Langevin misli da on ovdje podsjeća Rimljane na pouku koju su primili prilikom spremanja za krštenje. Sada apostol želi to, već poznato, razraditi te izvući zaključke za sadašnji život iz krštenja koje nije samo jedan prošli događaj koji se ne tiče sadašnjosti. »Biti kršten u Krista« moglo bi ovdje pretpostavljati obred krsnog uronjavanja, ali je sve veći broj egzegeta koji smatra da je Pavlova teologija nadahnula krsni obred, a nije krsna liturgija nadahnula Pavlovu nauku o sakramentu krštenja. Ovdje »krstiti« (*baptizein*) ima tehničko značenje i ne dopušta siguran zaključak da je obred uranjanja i izranjanja nadahnuo Pavlovu krsnu teologiju u Rim 6, 1—11²¹. S. Lyonnet uspoređuje Rim 6, 3 s Gal 3, 27 te vidi da su u posljednjem tekstu strogo paralelni izrazi »biti kršten u Krista« i »Krista obući«. U tom smislu treba tražiti značenje istog izraza u Rim 6, 3²². Oni koji u izrazu »krstiti se u Krista« na našem mjestu vide krsno liturgijsko uranjanje pozivaju se na Mk 1, 9 gdje »biti kršten« znači »biti uronjen«. Drugi se pozivaju na tehničko značenje glagola *baptizô* u novozavjetnim spisima gdje se govori o krštenju u ime Isusovo: Mt 28, 19; Dj ap 2, 38; 8, 16; 19, 3—5; 1 Kor, 1, 13—15. Postoji povezanost između izraza »biti kršten u Krista« i »vjerovati u Krista«.

R. 4a govori da su se krštenjem vjernici pridružili ne samo Kristovoj smrti, nego i ukopu. Ovo doziva u pamet najstariji izvještaj o Kristovu uskrsnuću iz 1 Kor 15, 3—4 gdje Pavao podsjeća vjernike da im je predao ono što je i primio: kako je Isus umro i sahranjen po Pismima te uskrsnuo treći dan²³. Nameće nam se pitanje, zašto su prvi kršćani smatrali važnom ne samo smrt Isusovu nego i sahranu? E. Stommel na temelju uvida u stare tekstove gdje se govori o grobu ili podzemlju smatra da oba pojma znače isto. Tako je u kršćanskoj tradiciji do četvrtog stoljeća vjeroispovjesna formula »Descendit ad inferos« značila isto što i »mortuus et sepultus est«. Tek ukopom osoba potpuno prelazi u carstvo mrtvih. Krist koji je sahranjen jest potpuno mrtav. A kršćanin koji se krštenjem pridružuje ne samo Kristovoj smrti nego i sahrani, ulazi u punu sferu Kristove smrti u specifičnom značenju koje se odnosi na vrijeme između njegova izdahnuća i uskrsnuća²⁴. Time je krštenje

²⁰ D. E. H. WHITELEY: *The Theology of St. Paul*, Oxford 1970, 174—178.

²¹ P. E. LANGEVIN art. c. 42.

²² S. LYONNET: *Exegesis epistulae ad Romanos V—VIII*, Roma P. I. B. 1965, 33.

²³ Egzegezu ove vjeroispovijesne starokršćanske formule donosi na hrvatskom A. REBIC: *Isusovo uskrsnuće. Izvješće, vjera i činjenice*, Zagreb KS, 1972, 56—69.

²⁴ E. STOMMEL: »Begraben mit Christus« (Röm 6, 4) und der Taufeneritus«, *Römische Quartalschrift* 49 (1954), 1—20, osobito 10.

najuže vezano s misterijom Kristove smrti i uskrsnuća koje je središte Pavlova propovijedanja već od početka njegova apostolata. Umrijeti i biti sahranjen s Kristom po krštenju u Rim 6, 3. 4. 5. 8 znači puno prihvaćanje njegove smrti i pridruženje njegovoj osobi u smrti. Cilj je toga prihvaćanja i pridruženja sudjelovanje na novom životu Krista uskrslog prema načelu: »Kao što je Krist... tako i mi«.

R. 4b kaže da je Krist uskrišen Očevom slavom. U SZ »slava Jahvina« označuje »Boga samoga ukoliko se objavljuje u svome veličanstvu, moći, sjaju svoje svetosti, dinamizmu svoga Bića«. Po svojoj slavi Bog se pokazuje prisutnim u svome narodu²⁵. Mesija će na posebni način objaviti slavu Jahvinu. Stoga Pavao, kada u Rim 6, 4b i Kol 2, 12 govori da je Isus uskrsnuo slavom ili snagom Očevom, hoće reći da je Isusovo uskrsnuće znak posljednjih vremena, gdje se objavljuje Bog koji ljude spašava i ljubi. Isusovo je uskrsnuće zalag novog života koji krštenik dobiva na krštenju, ali koji će neizgubivo posjedovati tek u vječnosti.

Novost krštenikova života u r. 4c je sadašnjost i budućnost u isto vrijeme: »Da bismo (*hina*)... i mi živjeli novim životom (*en kainotēti zoēs peripatēsōmen*)«. Kako u novozavjetnom grčkom veznik *hina* zna biti upotrebljen i mjesto posljedičnog *hoste*²⁶, na našem mjestu *hina* može biti namjerno i posljedično. Krštenjem smo pristali na suumiranje i susaхранjivanje s Kristom da bismo imali udjela u novom životu; umrli smo i posljedica toga slobodno prihvaćenog suobličjenja Kristu jest novi život s njim uskrsnim. Naša Biblija prevodi »da živimo«, a izvorni tekst ima »da hodamo u novosti života (*hina peripatēsōmen*)«. Ovaj glagol osim doslovnog značenja (putovati, hodati) ima i preneseno. Kada stoji s prijedlogom *en*, kao na našem mjestu, označuje »stanje u kojem netko živi ili treba živjeti«²⁷. Konjuktiv aorista na našem mjestu »da živimo« znači prezent i imperativ, činjenicu i zadaću²⁸. U Rim 7,6 novi život pokazan je kao služenje u novom duhu nasuprot starom slovu: »A sad, umrijevši onomu koji nas je držao u ropstvu, postali smo slobodni od Zakona tako da služimo novom duhu (*hōste douleuēin hēmas en kainotēti pneumatōs*), a ne starom slovu«. M. Zerwick za akuzativ s infinitivom ovdje kaže da je posljedična rečenica a mogao bi biti i namjerna²⁹. I u ovom je tekstu istaknuta sadašnjost novog života. Iz futura u r. 5 i 8 (bit ćemo, živjet ćemo) vidi se da novi život u sadašnjosti počinje ali će se razviti do punine tek u budućnosti. Novi život primljen na krštenju ima kod Pavla eshatološko obilježje, raste prema punini o konačnom uskrsnuću. Tako se u ovom Pavlovom pojmu isprepliću prošlost, sadašnjost i budućnost. P. E. Langevin kaže da bi isključivanje kojega od ovih elemenata značilo osiromašenje Pavlove misli: »Uz spomen *prošlog* čina krštenja vezana je *sadašnjost* kršćanskog života koja će u vrijeme *paruzije* u vječnosti prijeći u puno sudjelovanje krštenika na novom životu uskrslog Krista«³⁰.

R. 5 povezuje sadašnju novost života u Kristu s budućim uskrsnućem. Riječ *symfitoi* (suobličeni, susrasli, susasađeni) odlučna je za smi-

²⁵ D. MOLLAT: »Slava«, RBT, 1180—1187, Navedeni tekst 1181.

²⁶ M. ZERWICK: *Graecitas biblica*, n. 352—353.

²⁷ W. BAUER: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1288; navodi primjere: Ef 2, 10; Heb 13, 9; Rim 6, 4 i dr.

²⁸ P. E. LANGEVIN art. c. 58

²⁹ M. ZERWICK: *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1966, 346.

³⁰ P. E. LANGEVIN art. c. 57; koso tiskane riječi istaknuo on.

sao cijelog retka. Pitanje je s kojom se riječju ona ima povezivati: s *autô* (suobličeni njemu), koja nije napisana ali se može pretpostaviti kao logična cjelina, ili s *tô homoiômati* (suzasađeni obzirom na sličnost s njegovom smrću)? Stara je Vulgata uzela ovu drugu mogućnost: »*Si enim complantati facti similitudini mortis ejus: simul et resurrectionis erimus*«. Većina sadašnjih egzegeta odlučuje se za prvu mogućnost. Ta je uzeta i u Zagrebačku Bibliju: »Jer ako smo dakle postali jedno s Kristom . . .« umetnuvši riječ »Krist« mjesto pretpostavljene zamjenice »on«. U tome se oslanja na svoj uzor, *Bible de Jérusalem*. Kod ovog se mišljenja više naglašava identičnost krsnog suumiranja i suuskrsavanja s Kristom. Za potvrdu se navodi Kol 2, 12 gdje je krsno uskrsnuće s Kristom prezent, a ne futur kao u našem tekstu. Ovo odgovara bolje paralelnoj misli iz r. 3—4 gdje su krštenici sahranjeni s Kristom po krštenju pa u r. 5 *tô homoiômati* treba razumjeti instrumentalno³¹.

R. 6 i 7 povezuju smrt grešnog ili starog čovjeka (*palaios anthrôpos*) s oslobođenjem od grijeha koje se zbiva kod krštenja. Stari je čovjek u Kol 3, 9 i Ef 4, 22—24 opreka novom čovjeku (*kainos anthrôpos*). To su dva stanja iste osobe ili istog čovječanstva. U Rim 8, 3 »grešno tijelo« (*sarx hamartias*) jest sinonim za starog čovjeka. S. Lyonnet vidi u razlikovanju starog i novog čovjeka židovsko dijeljenje povijesti na dva razdoblja, mesijansko i post-mesijansko, te možda podsjećanje na nauku o dva Adama koju Pavao iznosi u prethodnom poglavlju 5, 12—29³². Ovdje se dotičemo pitanja Pavlove nauke o čovjeku. Pavao, kao i cijelo SP, promatra čovjeka u odnosu prema Bogu: Bog je čovjeka stvorio i sam postao čovjekom da ga spasi. Nauka o čovjeku u SP neodvojiva je od nauke o Kristu. Čovjek pred Bogom je ili grešnik ili nov stvor: »Ovi aktualiziraju oba pralika, objavljena u povlaštenim trenucima svete povijesti: pralik Adama i pralik Sluge Jahvina, ostvarena u Isusu Kristu«. Isus je ostvarenje Božjeg plana o čovjeku, on ima svoj pralik u prvom Adamu, on, drugi ili nebeski Adam oličan je u zemaljskom³³. Pavlova se nauka o čovjeku kreće oko tri temeljne misli: čovjek je stvor Božji svojom psihofizičkom konstrukcijom; on je cjelina, jedan, jer Pavao ne zna za dualizam; sve čovječanstvo je jedno pa kao što su neposluhom prvog Adama svi oštećeni, tako su djelom drugog Adama svi obnovljeni³⁴.

R. 8 i 9 povezuju budući rascvat novog života o uskrsnuću sa stalnošću Kristova proslavljenog stanja koje je neizgubivo. R. 10 i 11 potiču na život s Bogom ovdje na zemlji, jer se novi život ima pokazati i ostvarivati već ovdje na zemlji. Kršćanin treba u konkretnom zemaljskom svijetu svjedočiti i uprisutnjivati novi život koji dariva Krist. U Rim 6, 1—11 više je naglašen negativni elemenat novog života: oni koji su umrli grijehu trebaju se opirati zlu. Poslanica Kol i Ef razradit će kasnije pozitivnu stranu novog života i tamo će biti govor ne samo o novom životu, nego i o novom čovjeku. U tekstu koji smo promatrali uočljiva je sadašnjost i budućnost novog života i novog čovjeka. U 1 Kor 15, 20—22, 44—49 novo čovječanstvo, kojemu je Krist početnik, ostvarit će se u budućnosti, a u Rim 5, 12—21 ono je sadašnja stvarnost. Slično je i

³¹ B. REY: *Crées dans le Christ Jésus*. La création nouvelle selon saint Paul, Paris 1966, 101.

³² S. LYONNET u djelu navedenom u bilj. 22, 43.

³³ X. LEON-DUFOUR: »Čovjek«, RBT, 150—160, navedeni tekst 150.

³⁴ D. E. H. WHITELEY o. c. 41—44.

novi život kod Pavla buduće dobro (Rim 1, 17; 2, 7; 8, 13, 18—23) ali i sadašnja stvarnost (Rim 6,4; 7,6; 12,2). Time je novi život dar, ali i zadatak, indikativ i imperativ, kako bi rekao R. Bultmann.

4. Novi čovjek: Krist, sva Crkva i svaki vjernik

Dosada smo promatrali Pavlove tekstove koji govore o oblačenju Krista po krštenju i novom životu u Kristu. Sada ćemo prijeći na tri odlomka koji govore o novom čovjeku.

a) »... da od dvaju naroda stvori u sebi jednoga novoga čovjeka...«
Ef 2, 14—18

Ef 2, 14—18 jest starokršćanski himan o Kristu koji je naš mir. Egzegete u njemu pokušavaju otkriti predložak ili izvorni himan koji je autor poslanice ugradio u svoj spis i male preinake koje je unio u ovu pjesmu, da je uskladi sa svojom naukom o Kristu, glavi čovječanstva po Crkvi koja je njegovo tijelo³⁵. Evo najprije samog teksta³⁶:

14 »On je, naime naš jedini mir, on, koji od obadvaju naroda učini jedan tim što pregradu koja ih je rastavljala — neprijateljstvo — sruši u svome tijelu,

15 tim što sruši Zakon zapovijedi s njegovim odredbama, da od dvaju naroda stvori, u sebi, jednoga novoga čovjeka, tvoreći mir.

16 i da oba u jednome tijelu pomiri s Bogom po križu — ubivši u sebi neprijateljstvo.

17 On je došao 'da navijesti mir' vama koji bijaste 'daleko' i mir onima koji su bili blizu:

18 po njemu naime jedni i drugi imamo u jednome Duhu pristup k Ocu.«

Pjesma govori o pomirenju Židova i Nežidova međusobno po tijelu Kristovu te o pomirenju s Bogom. Motiv pomirenja s Bogom iz r. 17 sadrži djelomični citat iz pjesme utjehe, Iz 57, gdje Bog najavljuje da je s potlačenima i poniženima i da se neće srditi do vijeka na svoj narod u babilonskom sužanjstvu. R. 19 glasi: »Mir, mir onom tko je daleko i tko je blizu, govori Jahve, ja ću te izliječiti«. Motivom o miru naš himan Kristu podsjeća i na Iz 52, 7 gdje se slavi glasonoša radosti »koji oglašava mir, nosi sreću i spasenje naviješta«. Sličan se motiv nalazi u Zah 9,10 gdje se za Mesiju najavljuje: »On će navijestiti mir narodima«.

O kakovom se neprijateljstvu radi u Ef 2, 14—18? Poslanica razlikuje »vi« kojima se autor obraća i »mi« u koje svrstava i sebe. Upućena je kršćanskoj zajednici sastavljenoj od obraćenih osoba, pogana. Himan je autorova reinterpretacija pokazuje da od Kristove smrti na Križu i od ulaska u Crkvu koja je njegovo tijelo nema više podjele na »vi« i »mi«. »Mi« su Židovi koji su ušli u Crkvu. R. 15 tumači da je Krist otklonio neprijateljstvo time što je srušio Zakon zapovijedi, a r. 17 da je u svome tijelu po križu uništio neprijateljstvo koje vladalo među ljudima i Bogom. U r. 15 neprijateljstvo se odnosi na odvojenost Izraela i ostalih naroda, a u r. 17 ono je obuhvaćalo i Izraelce i pogane u odnosu

³⁵ J. LNILKA: »Ein älteres Christus-Lied«, u svom djelu *Der Epheserbrief*, 147—152.

³⁶ Strukturirani raspored himna preuzeo sam od H. SCHLIER: *Der Brief an die Epheser*, 118. J. GNILKA o. c. 150—151 smatra da su r. 16 i 18 autorova reinterpretacija.

prema Bogu. Pavlu se svijet do Krista sastojao iz Židova i Helena (Rim 1, 16; 2, 9, 10; 3, 9; 10, 12; 1 Kor 1,24). Drugdje on dijeli svijet na *Ioudaioi kai ethnê* — Židovi i pogani (Rim 3, 29; 9, 24; Gal 2, 15). Iz činjenice da poslanice Kol i Ef govore o kozmičkom miru koji je Krist donio te o neprijateljskim silama u zraku, H. Schlier zaključuje da se na našem mjestu pod neprijateljstvom misli i na kozmičko stanje napetosti što ga prouzročuju sile i moći izvan i iznad ljudskih međuodnosa. On navodi neke tekstove iz židovskih apokrifnih spisa i židovske gnoze. Neprijateljstvo među ljudima uvjetovano je neprijateljstvom među tim višim silama. Schlier kod toga navodi *stoiheia tou kosmou* (prirodne sile svijeta) iz Kol 2, 8, 20 kojima su se osjećali podvrgnuti kršćani u toj mjesnoj Crkvi te *arhai kai exousiai* (poglavarstva i vlasti) iz Kol 2, 10, 15 koje su razoružane Kristovom smrću na križu i kojima je on glava. Sasvim paralelan tekst za Ef 2, 15—16 jest Kol 1, 20: »I po njemu pomiri za nj sve što je na zemlji ili na nebu, uspostavljajući mir krvlju njegova križa«. U oba teksta smrt Isusova na križu sredstvo je općeg izmirenja, u oba se spominje glagol *katallassô* (izmiriti). U kol 1, 20 prijateljstvo koje je Krist uspostavio proteže se i na kozmos, ne samo na ljude pa bi se ista misao imala podrazumijevati i u Ef 2, 15—16. Autor uokviruje djelo Kristovo u kategorije životnog nazora njegovih čitalaca, koji su pod utjecajem židovske gnoze, ali ono što on govori nije ni židovsko ni gnostičko već kršćansko³⁷.

S dvije namjerne rečenice (*hina ktisê kai apokatallaxê* r. 15b i 16) prikazan je cilj Isusova djela: iz podijeljenih naroda svijeta stvoriti jednog novog čovjeka.

Zadržat ćemo se na поблиžoj analizi retka 15. Prvi dio retka je nastavak participske konstrukcije iz r. 14: Krist je razorio Zakon zapovijedi da dvojicu (*tous dyo*) učini jednim novim čovjekom. Izvorni tekst ne spominje »dva naroda« nego samo »dvojicu«, ali se očito misli na židovski narod kao nosioca Zakona na jednoj strani i sve ostale narode na drugoj strani. Naša Biblija s drugim modernim evropskim prijevodima dodaje riječ »narod«. Glagol *ktizein* (stvoriti) upotrebljava se u Ef 2, 10 gdje u vezi s r. 8 označava novo stvaranje kršćanina po milosti i vjeri. U 2, 15 on se odnosi na cjelokupno novo stvorenje, dok u 2, 10 na pojedinog kršćanina. Glagolom *ktizein* opisuju Pavlove poslanice prvo i drugo stvaranje Božje³⁸. Spasenje je novo stvaranje, jer omogućuje novi život koji je život u Kristu. Kao što kod prvog ulaska u život čovjek ništa nije sam doprinio, tako ne može ni kod drugog³⁹. Naša poslanica ne kaže da je od dvojice stvoren jedan novi *narod*. Prema Schlieru stoga, što je na liniji Ef 1, 23 ovdje podloga židovska spekulacija o Adamu. Pojam *jednog čovjeka* mogao bi biti shvaćen brojčano i kvalitetno. F. Mussner uspoređujući ovo mjesto s 1 Kor 10, 17 i Gal 3, 28 smatra da se radi o kvalitetno jednom, ne brojčano⁴⁰.

Novog čovjeka stvorio je Krist u »sebi«, u »jednome tijelu« (*en autô, en heni sômati*). Ovakva formulacija uključuje vrlo široko pojmovanje novog čovjeka: to je najprije Krist osobno, zatim Crkva koja je

³⁷ H. SCHLIER o. c. 131—133, osobito bilj. 1 na str. 133.

³⁸ Prvo stvaranje: Rim 1, 25; 1 Kor 11, 19; Ef 3, 9; Kol 1, 16; 1 Tim 4, 4; drugo stvaranje: Ef 2, 10, 15; 4, 22; Kol 3, 10.

³⁹ H. SCHLIER o. c. 116—117; 133—134.

⁴⁰ F. MUSSNER: *Christus das All und die Kirche*, 86—87.

njegovo tijelo (*sôma*), sastavljena od obraćenih Židova i pogana, konačno otkupljeno čovječanstvo na čelu s Kristom. Jedno tijelo ovdje je raspeto tijelo povijesnog Krista, ali virtualno i potencijalno ono je i Crkva⁴¹. P. Benoit obrađujući Ef 2, 15—18 u okviru pojmova »tijelo, glava, pleroma« u poslanicama sužanjstva kaže: »To jedno jedino tijelo u koje su vjernici pozvani (Kol 3, 15) i u kojem su izmireni Židovi i Pogani (Ef 2, 16) nije samo neko moralno ili socijalno tijelo prema klasičnoj metafori. To je prvenstveno i osobito osobno tijelo Krista koji je umro na križu, u kojem je ubijena mržnja, tijelo u kojem je dokinut Zakon ukratko stari Čovjek kojega je on razdijeljenog milostivo promijenio i zamijenio stvarajući jednog novog Čovjeka u kojem vlada mir sa sobom i s Bogom (Ef 2, 15—18). To raspeto i uskrslo tijelo, taj Čovjek stvoren u novom stanju najprije je sam Krist; ali to su i svi koje on nosi u sebi po svojoj ulozi Novog Adama što djeluje, umire i uskršava za cijeli ljudski rod. Svi ljudi polažu u njega svoju sudbinu snagom tog jedinstva koje nije samo moralno nego ontološko, jer ih ujedinjuje s njime kao s predstojnikom. On obuhvaća sve kao stvaralačka i obnoviteljska slika (*eikôn* Kol 1, 15—20), njegova djela vrijede za sve. Pravno ujedinjenje postaje stvarnim ujedinjenjem, ako ga slobodno prihvate krštenjem i vjerom. Krist je Novi Čovjek i oblačeći Krista (Gal 3, 27) oblačeći Novog Čovjeka (Kol 3, 10; Ef 4, 24)⁴²«.

E. Schweizer vidi veliku literarnu i misaonu sličnost između himna Kristu u Kol 1, 15—20 i u Ef 2, 14—18. U vezi s Ef 1, 10, 22; 4, 10, 13 on razumijeva kao kolektivno jednog novog čovjeka jedinstvo krštenih u Crkvi. Himan potječe, prema Schweizeru, iz kozmičke teologije Ef i Kol koja bi mogla imati kao temelj misao o Sinu čovječjem koji kao novi Jakob uključuje u sebi novi narod Božji ili kao eshatološki Adam novo čovječanstvo⁴³. Pod slikom jednog novog čovjeka u tijelu Kristovom krije se i misionarsko obilježje Crkve koja uprisutnjuje i čini dostupnim Kristovo djelo u svijetu. Ivan Hrisostom u svom komentaru poslanice Ef uz 2, 15 primjećuje da nije Grk postao Židovom, da bi mogao biti obnovljeni čovjek u Kristu, nego i Grk i Židov ulaze u nešto novo (PG 62, 40). Ef 2, 15 je najobuhvatniji novozavjetni tekst o novom čovjeku u Kristu. U njemu se prikazuje Crkva kao zajednica jednog novog čovjeka koji ima rasti, prikupljati se iz svih naroda svijeta. Propovijedanjem radosne vijesti koja je Krist budi se u ljudima vjera koja vodi krsnom uključenju u Krista, novog čovjeka i oblačenju novog čovjeka.

b) »Jer ste svukli staroga čovjeka, a obukli novoga« (Kol 3, 9—11).

Kol 3, 9—11 spada u drugi dio poslanice u kojem se čitaoci potiču na život u skladu s vjerom, prema načelu iz 2, 6: »Kako ste primili Gospodina Isusa, tako nastojte u njemu živjeti!«. U 2, 12 vjernici su zajedno s Kristom ukopani u krštenju, a s njim su »i uskrsnuli vjerom u snagu Boga koji ga uskrisi od mrtvih«. Njih nekoć mrtve Bog je oživio zajedno s njime (2, 13); s Kristom su umrli (2, 20), s njim uskrsnuli

⁴¹ H. SCHLIER o. c. 135; Takoder E. SCHWEIZER: *sôma*, ThWNT VII, 1075; I. DE LA POTTERIE: »Nov«, RBT, 706.

⁴² P. BENOIT: »Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité«, *Revue biblique* 63 (1956), 20.

⁴³ E. SCHWEIZER: *Neotestamentica*, Zürich 1963, 303—305.

(3, 1). Novi život na koji su ustali za sada je skriven s Kristom u Bogu (3, 3). U taj kontekst treba smjestiti 3, 9—11:

- 9 »Ne lažite jedan drugome, jer ste svukli staroga čovjeka s njegovim djelima
10 a obukli novoga koji se uvijek obnavlja za stanje prave spoznaje »prema slici« svoga »Stvoritelja«.
11 Tu nema više ni Grka ni Židova, ni barbara ni Skita, ni roba ni slobodnjaka, već samo Krist, koji je sve i u svemu.«

Ovdje postoji dvostruka mogućnost razumijevanja participia aorista *apekdysamenoí* (svući) u r. 9 i *endysamenoí* (obući) u r. 10, od čega ovise dva načina tumačenja Kol 3, 9—11. Oba se participia nastavljaju na imperativ »ne lažite«, nisu dakle samostalne rečenice. Particip aorista po sebi ne označuje vrijeme nego aspekt radnje. Ako mu ovdje dadnemo smisao podsjećanja na prošli čin krštenja, tada je značenje: ne lažite, jer ste svukli starog a obukli novog čovjeka. Tako su ga razumjeli priređivači Zagrebačke Biblije zajedno s drugim suvremenim egzegetama. Particip bi mogao imati vrijednost imperativa na ovom mjestu, kao inače često kod Pavla. Tada bi tekst značio: ne lažite, svucite starog i obucite novog čovjeka. B. Rey s pravom primjećuje da se ovi participi nastavljaju na niz imperativa prezenta pa bi i oni trebali biti u prezentu, ako imaju imperativno značenje. Osim toga bolje se razumiju, ako se odnose na krsni događaj koji se je već zbio ali njegove učinke i obveze kršćanin mora u sebi uvijek oživljavati⁴⁴. Sličnu pojavu imamo u 1 Pet 1, 23 gdje se u krsnoj parenezi na particip aorista oslanja imperativ.

Druga jezična zanimljivost jest izraz *neos* za novog čovjeka. U tekstovima koje smo dosada obrađivali upotrebljen je pridjev *kainos* za oznaku kvalitetne novosti. Ovdje *neos anthrôpos* stoji u opreci prema *palaios anthrôpos*. Ed. Lohse zaključuje da *neos* ovdje znači isto što i *kainos* povezujući ovo mjesto s 2 Kor 4, 16 gdje se govori o obnavljanju našeg unutarnjeg čovjeka i Rim 8, 29 gdje je riječ o Kristu prvorodencu među mnogom braćom⁴⁵. Stari je čovjek oznaka za cijelu ljudsku osobnost, podložnu grijehu. Ovo je također oznaka za pripadnost starom, adamskom čovječanstvu.

Novi čovjek kojega su vjernici obukli neprestano se obnavlja (*anakainoumenon*, isti particip prezenta kao u 2 Kor 4, 16). Novost je jedna stvarnost u kršćanima, ali se ona mora uvijek iznova prihvaćati i provoditi. Ovaj se novi čovjek obnavlja na sliku onoga koji ga je stvorio (*kat eikona tou ktisantos auton*). U Kol 1, 15 Krist je nestvorena slika Božja, prvorodenac svakog stvorenja. Ako smo za Ef 2, 15 mogli zaključiti da je novi čovjek tu prvenstveno Krist osobno, ovdje to ne možemo, jer Pavao nigdje ne kaže da je Krist stvoren. Ipak ni ovdje nije novi čovjek sasvim različit od Krista. Ako se on mora obnavljati prema slici svoga stvoritelja te ako je u Kol 1, 15 Krist savršena slika Očeva, onda novi čovjek mora poprimati lik Krista u različitim životnim putovima svakog vjernika. Proslavljeni Krist je slika po kojoj se čovjek može i treba obnavljati⁴⁶. M. E. Boismard vidi u Kol 3, 10 povezivanje ideje o novom čovjeku s idejom o novom stvaranju. Ideja o novom stvaranju jest iz

⁴⁴ B. REY o. c. 11—112, n. 23.

⁴⁵ Ed. LOHSE: *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1968, 205—207.

⁴⁶ N. KEHL: *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, Stuttgart 1967, 56—57.

židovske književnosti a odnosi se na povratak prvotnom redu, kada je čovjek bio stvoren na sliku Božju prema Post 1, 26—27. Obnovljeni čovjek čeka opću kozmičku obnovu najavljenju u Rim 8, 18—23, a obnova mu daje pravu spoznaju da može razlikovati dobro i zlo, spoznaju koju je on pokušao zloupotrebiti u doba svoga izvornog grijeha⁴⁷.

Prema R. Schnackenburgu misao o novom čovjeku iz Kol 3, 9—11 uključuje u sebi tri aspekta: milosna, skrivena obnova koju je Bog izveo nad čovjekom u Kristu; nada u dovršenje obnove čovjeka i svijeta, koja nije prazna, jer se temelji na »prvorođencu od mrtvih« (Kol 1, 18); promjena moralnog ponašanja koja postaje moguća za pojedinca i zajednicu ljudi. Schnackenburg zaključuje: »Svi ovi aspekti su nerazdvojivo međusobno povezani te se protežu od čovjeka također i na svijet u kojem on živi. Odatle raste jedan novi pogled na lik svijeta koji sada postoji i koji čovjek doživljava iskustveno«⁴⁸. S novim čovjekom u Kristu postoji mogućnost i zadatak za nastajanje novog društva u kojem neće biti Grka ni Židova, barbara ni Skita, roba ni slobodnjaka. Svi sa svojim različitim darovima i mentalitetom postaju nova zajednica u Kristu. Spoznaja o kakovoj se radi na našem mjestu nije filozofska ni intelektualna nego prihvaćanje odnosa prema Bogu u Kristu. To je prihvaćanje da budemo spoznati i pripušteni u Božji plan ljubavi otkriven u Kristu Isusu.

- c) Neprestano odlaganje starog i oblačenje novog čovjeka (Ef 4, 20—24).

U dosadašnjim tekstovima susretali smo novog čovjeka kao stvarnost u krštenim vjernicima, ali i kao zadatak. Ovdje se susrećemo s tekstom koji je sličan dosadašnjim po upotrebljenim riječima i gramatičkoj konstrukciji, ali naglašava samo dužnost neprestanog svlačenja staroga i oblačenja novog čovjeka. Ipak i ovdje apostol, pozivanjem na Krista kojega su čitaoci naučili, podsjeća na krsnu katehezu, a spominjanjem prijašnjeg načina života dozivlje im u pamet vrijeme prije krštenja.

- 20 »A vi niste naučili takvog Krista,
21 samo ako ste ga čuli i u njemu poučeni kako je u Isusu istina.
22 Velim i zaklinjem da sa sebe skinete i odložite staroga čovjeka koji pripada prijašnjem načinu života, čovjeka koji u varavim požudama ide u propast,
23 te da se iz dana u dan obnavljate duhom u kojem mislite
24 i da se obučete u novoga čovjeka, stvorena na sliku Božju, u istinskoj pravednosti i svetosti.«

Gramatički r. 22—24 su akuzativi s infinitivom koji se nastavljaaju na indikativ »naučili ste, čuli ste Krista«. Oni ovdje imaju značenje imperativa: Isus kojega su naučili traži da odlažu starog čovjeka te da oblače novoga obnavljajući se u duhu⁴⁹. Sa slikom oblačenja susreli smo se u Gal 3, 26—29. Schlier ističe da je Pavao upotrebljava u kontekstu sakramentalnog, moralnog i eshatološkog razmišljanja. U sva tri slučaja

⁴⁷ M. E. BOISMARD art. c. 219—220.

⁴⁸ R. SCHNACKENBURG: »Der neue Mensch — Mitte christlichen Weltverständnisses (Kol 3, 9—11)« u djelu J. B. METZ: *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1966, 192—193.

⁴⁹ H. SCHLIER o. c. 217.

označuje ili novu egzistenciju u koju čovjek ulazi ili novi način života koji preuzima ostavljajući stari.

Naš tekst govori o obnavljanju duha i uma (*ananeousthai tô pneumati tous noos*). Glagol je u infinitivu prezenta medijalnog, a može biti i pasivnog: kršćanin prihvaća da bude obnavljan. U Kol 3, 10; 2 Kor 4, 16; Rim 12, 2 i Tit 3, 5 ovaj je glagol u aktivu. Stvarne razlike u značenju nema: kršćanin se obnavlja i prihvaća inicijativu obnove koja dolazi od Boga. Naš je prijevod stvorio glagol od imenice *nous* u r. 23. Doslovno bi bilo: »... da se iz dana u dan obnavljate obzirom na duh svoga uma«. Um kod Pavla ne označuje razum nego »znanje o nečemu, razumijevanje i prosuđivanje, što je vlastito čovjeku kao takvom i što određuje njegovo vladanje«⁵⁰. Um je subjekt čovjekova htijenja. U Ef 4, 23 kao i u Rim 12, 2 um omogućuje razlikovanje između dobra i zla. Duh uma (*pneuma tou noos*) na našem mjestu, čini se, znači duhovno držanje i osvjedočenje⁵¹, čovjekov duh ukoliko je sjedište nadnaravnog života⁵². Međutim, ako ovaj odlomak shvatimo kao krsnu parenezu i usporedimo ga s drugim krsnim tekstovima, opažamo da je krsni preporod vezan uz djelovanje Duha Svetoga. Tit 3, 5 kaže izričito da nas Bog »spasi kupelju ponovnog rađanja i obnove (*dia loutrou palingenias kai anakainôs*) koju čini Duh Sveti«. Hebr 6, 4—6 govori da je nemoguće opet obnoviti one koji su jednom postali dionici Duha Svetoga pa otpali od vjere. Novi se čovjek i novi život u Kristu usko veže uz djelovanje Duha Kristova. Stoga bi i u Ef 4, 23 *pneuma* mogao biti ne samo duh čovjekov ukoliko je otvoren djelovanju Božjem nego i Duh Božji. J. Gnilkka misli upravo tako: »To je Duh Božji kojim su već zapečaćeni (1, 13), ali kojemu trebaju omogućavati da sve više dolazi do izražaja u njima samima. U njima samima znači u njihovom *nous*, mišljenju, planiranju, iskustvu. Obnova se ispunjava prvenstveno i bitno iznutra. Spomenuto načelo: 'Postani što jesi' postavlja se ovdje u novoj povezanosti. Obdarenost Duhom koja se je dogodila kod krštenja uodit će novim mišljenjem koje novog čovjeka usmjerava k novom životu. Postati kršćaninom ne znači magičnu promjenu nego traži praktični kršćanski život koji čovjeka uvodi u trajni proces obnove«⁵³. Napomenimo još da je *pneuma* u Ef 3, 16; 2 Kor 4, 16; Rim 8, 13 kršćaninovo oružje u borbi protiv tijela.

5. Nov stvor i novo stvaranje (*kaine ktisis* — Gal 6, 15; 2 Kor 5, 17)

U Pavlovu temu o novom čovjeku u Kristu spadaju i ova dva teksta gdje se govori o novom stvoru. Oba su mjesta polemična, u prvom Pavao raspravlja s judeo-kršćanima koji su nametali obrezanje obraćenicima s poganstva, a u drugom brani svoj apostolski ministerij po kojem se on osjeća suradnikom Krista u svijetu.

⁵⁰ R. BULTMANN o. c. 211—212; M. ZERWICK: *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, 433 tumači *nous* u Ef 4, 23 kao »mens in quantum praelucet vitae moralis«.

⁵¹ W. BAUER o. c. 1340, gdje navodi Ef 4, 23 s ovim značenjem.

⁵² M. ZERWICK o. c. 433.

⁵³ J. GNILKA o. c. 230—231.

Gal 6, 11—18 je završetak poslanice, Pavlov vlastoručni potpis i zadnje napomene. U r. 12 vraća se još jednom na one koji novoobraćenike prisiljavaju da prime obrezanje. Zatim nastavlja:

13 »Ta ni sami obrezani ne drže Zakon a hoće da vi primite obrezanje da bi se mogli ponositi vašim tijelom.

14 A ja sam daleko od toga da se ičim ponosim osim križem Gospodina našega Isusa Krista, po kojemu je meni razapet svijet i ja svijetu.

15 Uistinu ne vrijedi ni obrezanje ni neobrezanje, već novi stvor«.

Novi stvor postavlja se nasuprot obrezanju i neobrezanju u starom svijetu. Stare su vrednote prestale pred novom mogućnošću koja se ljudima pruža Kristovim djelom otkupljenja. P. Stuhlmacher vidi u izrazu *kaine ktisis* tehnički termin koji uključuje glavne teme Pavlove teologije: kristologiju s tipologijom Adam-Krist, nauku o krštenju i moralnom životu, ekleziologiju i nauku o Duhu te konačno teologiju opravdanja koje više nije vezano uz djela Zakona⁵⁴. Postoje u SZ neka mjesta koja govore o novom Božjem zahvatu u povijest svoga naroda i svijeta. Iz 43, 19, Izraelcima u sužanjstvu Bog najavljuje novi izlazak iz ropstva koji će biti popraćen čudesima ravnim onima u egipatskom ropstvu: »Evo činim nešto novo; već nastaje. Zar ne opažate?« Najvažniji tekst je Iz 66,22: »Jer kao što će nova nebesa i zemlja nova koju ću stvoriti trajati preda mnom, tako će vam ime i potomstvo trajati«. Misao o novoj zemlji i novim nebesima ušla je u Otkr 21,1 i 2 Petr 3,13.

U rabinskoj literaturi postoji termin »novi stvor« (*berijjah hadašah*) i odnosi se na primanje prozelita u židovsku vjersku zajednicu. Tim činom obraćenik postaje novi stvor, kao novorođeno dijete, jer mu se briše grešna prošlost. Ove dvije oznake obraćenika: prekid s prošlošću i oprost grijeha, vidi Boismard i u Gal 6, 14—16, kada Pavao govori o novom stvoru. Prekid s prošlošću izražen je time što nema više obrezanih i neobrezanih pred Bogom, a oprost grijeha izražen je pojmom novog stvora⁵⁵. Novi stvor ovdje nije jednostavno čovjek, nego nova egzistencija čovjeka po novom odnosu prema Bogu u Kristu. To je prihvaćanje novih odnosa s Bogom⁵⁶. Može se reći da je *kaine ktisis* Pavlov protupojam za stari svijet ili stari eon. To je posadašnjenje onoga što se očekivalo od mesijanskih vremena spasenja.

2 Kor 5, 14—21 razlikuje dva razdoblja Božjeg djelovanja u Kristu. Prvo je izraženo aoristom u r. 14—21 te se odnosi na opću i konačnu vrijednost Kristova djela na križu. Drugo u obliku inhoativnog imperfekta u r. 19—21 govori o onome što još treba učiniti u svijetu. Prvo je vrijeme mogućnost, a drugo nužda za misionarsko djelovanje Crkve⁵⁷. Prvo se razdoblje može gledati i kao učinak otkupljenja, drugo kao posljedica za kršćansku egzistenciju.

14 »Ljubav Kristova potpuno nama ovladava pri ovoj pomisli: jedan je umro mjesto sviju, dakle, oni su svi umrli.

15 A on je umro mjesto sviju, da živi ne žive više za same sebe, nego za onoga koji je umro i uskrsnuo za njih.

⁵⁴ P. STUHLMACHER: »Erwägungen zum ontologischen Charakter der *kaine ktisis* bei Paulus«, *Evangelische Theologie* 27 (1967), 1—35, osobito str. 1.

⁵⁵ BOISMARD art. c. 215—218.

⁵⁶ W. FOERTSTER: *ktizō*, *ThWNT* III, 1033.

⁵⁷ D. von ALLMEN: »Reconciliation du monde et christologie cosmique de II Cor 5, 14—21 à Col 1, 15—23«, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 48 (1968), 32—45, osobito 33—38.

- 16 Zato mi odsada ne poznajemo nikoga po tijelu.
Ako smo dosada poznavali Krista po tijelu, sada ga više ne poznajemo.
- 17 Dakle, ako je tko u Kristu, on je nov stvor; staro je nestalo, novo je, evo, nastalo.
- 18 A ovo sve dolazi od Boga koji nas je po Kristu pomirio sa sobom i povjerio nam službu pomirenja,
- 19 kao što je sigurno da Bog bijaše onaj koji je u Kristu pomirio svijet sa sobom,
koji nije uračunao ljudima njihovih prekršaja i koji je stavio u nas riječ pomirenja.
- 20 Prema tome, mi vršimo poslaničku službu u ime Krista — kao da Bog opominje po nama.
U ime Krista molimo: pomirite se s Bogom!
- 21 Njega koji je bio bez ikakva grijeha Bog učini mjesto nas grijehom, da mi u njemu postanemo pravednošću Božjom.«

P. Stuhlmacher kao hermeneutski ključ ovog odlomka uzima tipološko značenje Pavlova apostolskog ministerija. Tu on vidi paralelu između apostolskog poziva i kršćanskog odaziva na vjeru i krštenje; zatim između apostolske poslušnosti i poslanja kršćanske zajednice. Ovdje je uključeno i pitanje odnosa između stvarateljske riječi Božje, evanđelja i Duha Svetoga te theologia crucis kao smisao bivanja. Odatle Stuhlmacher postavlja svoju tezu: »*Kaine ktisis* znači kod Pavla pravo novo stvaranje; temelji se na daru Duha, na svom povijesnom putu ima vršiti ulogu prave doksologije u odnosu prema Bogu, doksologije koja počinje usmjeravati svijet vremenski i stvarno prema njegovu stvoritelju«⁵⁸.

R. 17 povezuje Pavlov pojam »biti u Kristu« s pojmom »novog stvora«. Znamo već da je »biti u Kristu« specifično krsni izraz za one koji su vjerom Krista prihvatili, postali jedno s njime i međusobno. Biti kršćaninom ovdje je slika i početak novog svijeta koji ima doći⁵⁹. J. F. Collange vidi paralelu izraza »ne poznavati Krista po tijelu« ni bilo koga drugoga iz r. 16 i »biti u Kristu« iz r. 17. Prema njemu »staro je nestalo« iz r. 17 odnosi se na poremećene odnose između Boga i ljudi te između Pavla i njegovih vjernika u Korintu. Kod toga je naglasak na novoj sadašnjosti ljudskog roda⁶⁰.

U ova dva teksta dotičemo se pitanja obnove ljudskog roda po Kristu. Ovdje se obnova povezuje s vjerom i krsnim ucjepljenjem u Krista uskrslog. U Rim 6 bilo je riječi o novom životu krštenika koji su s Kristom umrli i uskrsli. U Ef 2, 15, Kol 3, 9—10 novi je čovjek jednom obučen ali se mora neprestano oblačiti, kako bi kršćanin sve više postajao ono što jest. Ideja novog stvora ili novog stvaranja, oslonjena na starozavjetne tekstove o novoj zemlji i novom nebu, prelazi u kozmičke razmjere obnove koja ulazi s Kristom u svijet. Ona uključuje vjeru da se svijet razvija u skladu s Božjim planom prema konačnom rascvatu i punini.

⁵⁸ P. STUHLMACHER art. c. 27.

⁵⁹ A. VOEGTLE: *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 176—177.

⁶⁰ J. F. COLLANGE: *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Etude exégétique de 2 Cor 2, 14—7, 4*, Cambridge 1972, 263—265.

6. Povijesno religijska pozadina Pavlove ideje o novom čovjeku

Odakle Pavlu izraz i pojam *kainos anthropos, kaine ktisis*? Ovdje nas to pitanje zanima samo ukoliko pomaže da bolje razumijemo novozavjetne tekstove u svijetlu povijesno-kulturne slike svijeta u doba kada su oni pisani.

Ideja o preporodu pojedinaca ili cijelog ljudskog roda postoji u doba, kada Pavao piše, najprije u SZ, zatim u rabinskoj literaturi, u židovskoj gnozi i u qumranskoj sekti⁶¹. E. Sjöberg pokazuje na konkretnim primjerima gdje se govori o obrezanju djeteta ili prozelita u židovstvu, da se obrezanje nikada izričito ne naziva novim rođenjem ili obnovom. Obračenu se ne računa više život prije ulaska u židovsku vjersku zajednicu, grijesi su mu oprošteni i u tom je smislu on kao dijete. Židovska egzegeza spominje novo stvorenje komentirajući Ez 37, 14 gdje se govori da će Bog u posljednja vremena staviti svoj duh u pokojne pravednike i oživjeti ih. Ideju o novom životu metaforički primjenjuje na moralni život vjernika. O blagdanu Nove godine oslanjajući se na Iz 66, 22 Židovi vjeruju da Bog oprašta grijeh svome narodu pa Izrael počinje novi život kao novi stvor. Nov stvor je značilo novi početak, ne unutarnju religiozno-etičku obnovu čovjeka. Postojale su ideje o obnovi svijeta u mesijanska vremena. Sjöberg zaključuje: »Već oko 100 godina prije Krista postoji dakle ne samo predodžba o eshatološkom novom stvaranju nego i izraz »novo stvaranje (*die neue Schöpfung*)« s eshatološkim sadržajem kao dobro poznat⁶².

U qumranskoj sekti ulazak u zajednicu naziva se novim stvorenjem⁶³. F. Mussner donosi jedan tekst iz jedanaeste qumranske spilje u kojem se predstavlja preoblikovanje grešnog čovjeka u novi stvor kao proces od tri stupnja: čišćenje od krivnje, uzdizanje iz praha, ulazak u nebesku zajednicu. Cilj je toga da se čovjek »obnovi (*lehithhadeš*) zajedno sa svime što će biti i s anđelima u zajedničkom klicanju«. Mussner nalazi zanimljivu sličnost u izrazima između ovog teksta i Ef 2, 15. Za cijelo drugo poglavlje Ef on vidi dosta odgovarajućih izraza i pojmova u qumranskim tekstovima⁶⁴. K. G. Kuhn primjećuje da je u poslanici Ef semitska sintaksa četiri puta češća nego u ostalim Pavlovim poslanicama, osobito prijedložni izrazi, niz genitiva, obilje sinonima i opća težnja prema pleroforiji. U Ef je sasvim izvorna kristologija i nema paralela u qumranskim tekstovima, ali parenetski dijelovi imaju sličnih motiva⁶⁵.

Obnova svijeta u filozofiji stoicizma polazi od panteističkog pojmovanja kozmosa kao božanstva, koje sve iz sebe emanira i periodično

⁶¹ Literatura kojom sam se služio: W. D. DAVIES: *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1965. Knjiga sadrži tri poglavlja važna za našu temu: »Staro i novo čovječanstvo — prvi i drugi Adam« 36—57; »Stari i novi čovjek: I Pavao kao propovjednik pojedincu« 86—110; »Stari i novi čovjek: II Pavao kao učitelj pojedinca« 111—146. Zatim G. SCHNEIDER: »Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund«, *Trierer Theologische Zeitschrift* 68 (1959), 257—270; E. SJOEBERG: »Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum«, *Studia Theologica* 4 (1951), 44—85.

⁶² E. SJOEBERG art. c. 69.

⁶³ E. SJOEBERG: »Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen«, *Studia Theologica* 9 (1955), 131—136.

⁶⁴ F. MUSSNER: »Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes«, 208—210.

⁶⁵ G. K. KUHN: »The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts« u djelu J. MURPHY—O'CONNOR: *Paul and Qumran*, London 1968, 115—131.

opet u sebe uzima. Stoicizam govori o *apokatastasis panton* ili *palingenesia*, a kod toga se uvijek radi o povratku vječno istoga. Ideja obnove ili preporoda u gnozi uvjetovana je potrebom da jednom prestane sadašnje stanje pomiješanosti u svijetu i da se opet vrati prvotna, radikalna odvojenost nebeskog od zemaljskog svijeta⁶⁶.

G. Schneider uspoređuje pojam novog čovjeka i novog stvora kod Pavla s istim pojmom kod izvanbiblijske židovske literature i kod drugih religija onog vremena. Opaža da se svi Pavlovi tekstovi kreću između »Jetzt-schon« i »Noch-nicht«, onoga što je već stvarnost i što se još ima ispuniti. Novo je kod Pavla da nigdje ne naučava povratak na staro. Pavlov Krist kao donositelj novoga nije restaurator, donosi mnogo više od prijašnjeg čovjekova stanja. Schneider zaključuje: »Pavlovim dakle shvaćanjem povijesti prevladava ideja o novom stvoru, ne o povratku. Pavao nije ovisan o stoičkoj nauci o obnovi svijeta niti o gnostičkoj nauci o apokatastazi. Isti Bog koji je svijet pozvao u bivovanje stvara također i novi stvor konačnog vremena«. Pavao je ovisan o Jeremiji i Ezekijelu. »Religijsko-povijesnu pozadinu Pavlove ideje o novom stvoru treba tražiti kod proroka SZ. Vlastitost Pavlove ideje ipak leži u njezinom kristološkom obilježju⁶⁷.

Schlier misli da je ideja o novom čovjeku, osobito u Ef 2, 15 inspirirana židovskom gnozom. Drugi misle da se neke ideje o novom čovjeku i novom stvoru nalaze prilično slično upotrebene u qumranskim spisima kao i kod Pavla. Ako je Pavao želio osloniti se na nešto već poznato njegovim čitaocima, morao je računati na njihove ideje o obnovi čovjeka, bilo da one dolaze od Židova bilo od obraćenih pogana. Tako na pr. D. Kelly tumačeći krsni tekst Tit 3, 4—5 kaže: »Rano je kršćanstvo rastumačilo krštenje u svijetlu postojećih eshatoloških ideja o restauraciji svijeta u mesijansko doba, koje je imalo doći, pokazujući da je to doba već osvanulo. Ta je misao dalje razrađena u Pavlovom opisu krštenja kao obnove⁶⁸.

Z a k l j u č a k

Pod novim čovjekom misli Pavao najprije Krista Gospodina kao novog Adama i ostvaritelja Božjeg nauma o čovjeku. Novi je čovjek Pavlu i svaki kršteni vjernik koji je po sakramentima kršćanske inicijacije urastao u Krista, Krista obukao, počeo živjeti u Kristu. Kako je krštenje ne samo inkorporacija u Krista uskrslog nego i u Crkvu, novi je čovjek i cijela Crkva kao zajednica krštenih koji su postali jedno s Kristom i međusobno. Ideja o Crkvi kao zajednici novog čovjeka uključuje i misionarsko obilježje kršćanske zajednice koja je pozvana i poslana da naviješta i uprisutnjuje obnovu donešenu od Krista. Najdublja i najobuhvatnija misao o novom čovjeku nalazi se u Ef 2, 15.

Tekstovi Gal 6, 15 i 2 Kor 5, 17 prelaze iz antropološke u kozmičku perspektivu stojeći na liniji židovske egzegeze o obnovi svijeta u mesi-

⁶⁶ G. SCHNEIDER art. c. 263.

⁶⁷ G. SCHNEIDER art. c. 269—270.

⁶⁸ J. N. D. KELLY: *A Commentary on the Pastoral Epistles 1 and 2 Tim, Titus*, New York 1964, 252.

janska vremena. Ovdje i u ostalim tekstovima koje smo proučavali obnova je za sada skrivena ali će se jednom pokazati vidljivo s novim nebom i novom zemljom. Djelovanje Crkve i život vjernika u svijetu odvija se u znaku onoga što se je već dogodilo i u sudjelovanju na pripremi onoga što ima doći.

L I T E R A T U R A

- VON ALLMEN D.: »Reconciliation du monde et christologie cosmique de II Cor 5, 14—21 à Col 1, 15—23«, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 48 (1968), 32—45.
- Baptism in the New Testament**, London 1964.
- BENOIT P.: »Exhortation à l'unité (Eph 4, 1—24)«, *Assemblées du Seigneur* 71 (1963), 14—26.
- BENOIT P.: »Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité«, *Revue biblique* 63 (1956), 5—44.
- BOISMARD M. E.: »Conversion et vie nouvelle dans saint Paul«, *Lumière et Vie* 47 (1960), 71—94.
- BONNARD P.: »Création et nouvelle création dans le Nouveau Testament«, *Foi et Vie* 58 (1959), 3, 19—32.
- EORNKAMM G.: »Taufe und neues Leben bei Paulus« u svom djelu **Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien**, München 1952, 34—50.
- CIPRIANI S.: »L'amore di Cristo e la nostra vita in Lui (2 Cor 5, 14—17)«, *Rivista biblica* 18 (1970), 269—277.
- COUNE M.: »Revcitir l'homme nouveau (Eph 4, 23—28)«, *Assemblées du Seigneur* 74 (1963), 15—32.
- DAVIES W. D.: **Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology**, London 1965.
- ELIADE M.: **Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions**, Paris 1949.
- GRAHL A.: »Le Baptême dans l'épître aux Galates 3, 26—4, 7«, *Revue biblique* 58 (1951), 503—520.
- KEHL N.: **Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12—20**, Stuttgart 1967.
- LANGEVIN P. E.: »Le Baptême dans la Mort-Résurrection. Exégèse de Rm 6, 1—5«, *Sciences Ecclésiastiques* 17 (1965), 29—65.
- LARSSON E.: **Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Elkostekten**, Uppsala 1962.
- M. MANDAC: »Tumačenje Rim 6, 1—14 s posebnim osvrtom na krsni nauk«, *Bogoslovska smotra* 43 (1973), 225—238; 44 (1974), 485—506.
- MATTHIAS W.: »Der alte und der neue Mensch in der Anthropologie des Paulus«, *Evangelische Theologie* 17 (1957), 385—397.
- MURPHY J.—O'CONNOR: **Paul and Qumran**, London 1968.
- MUSSNER F.: »Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes«, u svom djelu **Præsentia Salutis**, Düsseldorf 1967, 197—211.
- REY B.: **Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul**, Paris 1966.
- SCHNEIDER G.: »Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund«, *Trierer Theologische Zeitschrift* 68 (1959), 257—270.
- SCHNACKENBURG R.: »Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6, 1—11«, *Münchener Theologische Zeitschrift* 6 (1955), 32—53.
- SCHNACKENBURG R.: »Der neue Mensch — Mitte christlichen Weltverständnisses (Kol 3, 9—11)«, u djelu J. B. METZ: **Weltverständnis im Glauben**, Mainz 1966, 184—202.
- SCHWARZMANN H.: **Zur Theologie des hl. Paulus in Röm 6**, Heidelberg 1950.
- SCHWEIZER E.: »Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena« u svom djelu **Neotestamentica**, Zürich 1963, 293—316.
- SCHWEIZER E.: »The Church as the Missionary Body of Christ«, u istom djelu, 317—329.
- SJÖBERG E.: »Wiedergeburt und Neuschöpfung palästinischen Judentum«, *Studia Theologica* 4 (1950), 44—85.
- SJÖBERG E.: »Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen«, *ondje 9* (1955), 131—136.
- SHIRES H. M.: **The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship**, Philadelphia 1963.
- STOMMEL E.: »Begraben mit Christus' (Röm 6, 4) und der Taufritus«, *Römische Quartalschrift* 49 (1954), 1—20.
- STOMMEL E.: »Das 'Abbild seines Todes' (Röm 6, 5) und der Taufritus«, *ondje 50* (1955), 1—21.
- STUHLMACHER P.: »Erwägungen zum ontologischen Charakter der *kaine ktisis* bei Paulus«, *Evangelische Theologie* 27 (1967), 1—35.
- TESTA E.: **Gesù pacificatore universale** (Col 1, 20), Assisi 1956.
- VOGTLE A.: »Die Adam-Christus-Typologie und der 'Menschen-sohn'«, *Trierer theologische Zeitschrift* 60 (1951), 309—328.
- VOGTLE A.: »*Kaine ktisis*« u svom djelu **Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos**, Düsseldorf 1970, 174—183.