

UDK 26-184.7-72-144:27-284.52

Pregledni članak

Primljeno: 6. 10. 2009.

Prihvaćeno: 3. 3. 2010.

SAVEZNO POIMANJE CRKVE U Ef 1 – 2

Marinko VIDOVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, 21 000 Split
mvidovi@kbf-st.hr

Sažetak

Budući da promatra i razrađuje domete Kristova otajstva na razini svemira i povijesti, pisac se u Poslanici Efežanima višestruko poslužio strukturom, pojmovima i teologijom saveza. Pošavši od otajstva Božjega spasiteljskoga nauma, koji je temelj Božjem savezničkom postupanju, najprije je euhološkim i kristološko-kozmičkim govorom izrazio njegove domete za sve stvoreno. Potom je to isto, ali vjeroispovijesnim govorom primijenio na Crkvu – tijelo Kristovo. To mu je poslužilo kao uvod u argumentativno-teološki govor kojim razlaže iskustvo Crkve kao novoga saveza koji je Bog u/po Kristu sklopio s čovječanstvom. Crkvu prikazuje kao novu stvarnost za odnose s Bogom, kao treći rod u kojemu su dokinute povijesne razdiobe i u kojemu je ostvareno novo stvorenje, novi čovjek. Svi su povijesni oblici saveza po Božjem obećanju bili usmjereni novomu čovjeku koji je u Kristu već ostvaren, ali koji puninu ostvarenja očekuje u eshatonu.

Ključne riječi: Crkva, savez, struktura saveza, savezni naum, kršćanin iz židovstva, kršćanin iz poganstva, tijelo Kristovo, jedinstvo, mir, novi čovjek.

Uvod

Poslanicu Efežanima¹ smatra se najvažnijim ekleziološkim spisom Novoga zavjeta, izrazom najvećega uspona pavlovske misli.² Iz samoga spisa nije posve

¹ Velika je rasprava među autorima može li ju se uopće nazvati poslanicom. Književnu vrstu ovoga spisa određuje se kao: traktat ili teološko izlaganje, liturgijski spis, meditaciju, govor, homiliju. Čini se da mu najbolje odgovara književna vrsta homilije jer u homiliji možemo naći pobožni sadržaj, teološka razmišljanja, naraciju te moralne poticaje i savjete. Usp. Ernst BEST, *Lettera agli Efesini*, Brescia, 2001., 95s.

² Usp. Pierre BENOIT, u: *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 198; Frederick F. BRUCE, *Paul, Apostle of the Heart Set Free*, Exeter-Devon, 1977., 424: »Ephesians represents the

jasno ni komu je upućena ni tko ju je napisao. Neki je autori vide kao kružno pismo upućeno većem broju mjesnih Crkava,³ možda čitave jedne regije,⁴ koje su već većinski sastavljene od kršćana poganskog podrijetla.⁵ Takva određenost Poslanice upućuje nas na povijesno stanje u kojemu se Crkva sve više odvajala od židovstva i sve više postajala Crkvom čiji su članovi većinom dolazili iz poganstva.⁶ U toj novonastaloj situaciji često je dolazilo do unutarcrkvenih napetosti⁷ koje su ugrožavale crkveno zajedništvo – *koinonia*. Pisac⁸ je svjestan toga a želi spasiti zajedništvo tumačenjem novosti kršćanskoga života, uvjeravajući kršćane poganskog podrijetla u povijesno-spasenjsko dostojanstvo Izraela kojemu su i oni bili pridruženi. Bez izrazito polemičkih tonova⁹ ili

quintessence of Paul's thought.« Razvoj Pavlove misli u mnogim svojim radovima zastupa Charles Herold Dodd, a J. Christiaan Beker smatra da se ne može govoriti o razvoju, nego o varijacijama iste temeljne misli u različitim životnim situacijama. Takav odnos on izražava sintagmom »Kontingenz und Kohärenz«. J. Christiaan BEKER, *Der Sieg Gottes. Eine Untersuchung zur Struktur des paulinischen Denkens*, Stuttgart, 1988.

³ Tako Heinrich SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Brescia, ³1973., u uvodu.

⁴ Usp. Giuseppe BARBAGLIO – Rinaldo FABRIS, *Le lettere di s. Paolo*, Roma, 1980., 191.

⁵ Usp. John R. W. STOTT, *Poslanica Efežanima. Komentar Pavlove poslanice Efežanima*, Daruvar, 1997., 26.

⁶ Možemo se složiti s J. Christiaan Bekerom da su sve autentično Pavlove poslanice (1 Sol, 1 i 2 Kor, Gal, Rim, Fil, Flm) određene situacijom zajednice kojoj se obraćaju. Druge, deuteropavlovske poslanice određuje upravo nedostatak toga situacijskoga određenja. Usp. J. Christiaan BEKER, *Der Sieg Gottes. Eine Untersuchung zur Struktur des paulinischen Denkens*, 41-45. Mi spominjemo samo općenitu povijesnu situaciju koja je mogla utjecati na nastajanje i ovakvo izražavanje u Crkvi prihvaćene Pavlove misli.

⁷ Napetost se tiče odnosa između kršćana iz poganstva i kršćana iz židovstva. Među ovim potonjima razlikuju se dvije struje: »judaizanti« i »helenisti«. Judaizanti uz vjeru u Krista vežu i opsluživanje Mojsijeva zakona, a helenisti ne povezuju navještaj evanđelja s nametanjem židovskih etnoreligioznih propisa. Usp. Anto POPOVIĆ, *Apostol Pavao i Židovi (Od 1 Sol 2,14-16 do Rim 9 – 11)*, u: Mario CIFRAK (ur.), *O kraljevstvu nebeskom – novo i staro*. Zbornik radova u čast Bonaventuri Dudi, OFM, u povodu 75. rođendana i 50 godina svećeništva, Zagreb, 2001., 285.

⁸ Književno-kritičkom raščlambom jezika i stila Poslanice Filipljanima, Pavlova životopisa i teološke misli vrlo je vjerojatno da je nije napisao Pavao. Za pisca Poslanice Pavlova osoba već pripada prošlosti, ali ne i njegova misao i nauk. Oni su inspirativni za novonastalu povijesnu situaciju, za reinterpetaciju Pavlove misli u novim okolnostima crkvenoga življenja ili, kako neki kažu, za »'pauliniziranje' tradicionalnoga materijala«. Helmut MERKLEIN, *Die Rezeption paulinischer Theologie im Kolosser- und Epheserbrief*, u: Karl KERTELGE (ur.), *Paulus in den neutestamentliche Spätschriften*, Freiburg, 1981., 25-69, ovdje 63. Pod ovim mislimo na novi način služenja predajom koju je i Pavao koristio ili na recepciju Pavlove misli koja je uvijek i inovacija u novonastalim okolnostima života. Usp. Marinko VIDOVIĆ, *Poganokršćani: okosnica Poslanice Efežanima*, u: *Crkva u svijetu*, 38 (2003.) 1, 7-40, ovdje 18-23.

⁹ Spominjanje »kockanja ljudskog« u Ef 4,14 je preopćenito da se može govoriti o nekoj polemici.

protuheretičke zauzetosti, u Poslanici je sve usmjereno na miran suživot kršćana, bez obzira jesu li porijeklom iz židovstva ili iz poganstva.¹⁰

Budući da je spis koji promatra i razrađuje domete Kristova otajstva na razini povijesne učinkovitosti u zajednici vjere koja je Crkva,¹¹ pravu teološku dubinu Poslanice uočavamo u piščevoj zaokupljenosti da što bolje izrazi otajstvo Crkve kao mjesto, prostor i pozornicu ostvarivanja Božjega spasiteljskoga nauma po Kristovu gospodstvu nad čitavim kozmosom.¹² Kako je pisac veoma zainteresiran da podsjeti i u pamet naslovnika utisne jedinstvo i to, s jedne strane, svega (τὰ πάντα) u Kristu (usp. 1,10.20-22; 3,10-11), a s druge, Izraela (kršćana iz židovstva) i pogana (kršćana iz poganstva) u jednoj Crkvi (učestalost veznika/prijedloga σύν-: 2,5-6.19.21.22; 3,6 itd.), očito je da je jedinstvo naslovnika ozbiljno ugroženo, i to ne toliko od izvanjskih čimbenika koliko od nutarnjega raslojavanja. Kršćani iz poganstva u opasnosti su da se neprijateljski postave ne samo prema kršćanima iz židovstva, da u potpunosti zauzmu njihovo mjesto, nego da se međusobno rasloje, što bi sa sobom donosilo oživljavanje neprijateljstva na etničko-religioznim temeljima.¹³ Pisac ih zato podsjeća na udioništvo na Izraelovim¹⁴ nadama i obećanjima i poziva ih na snošljivost.

Govoreći o razdiobama ili raslojavanju u Crkvi po kriteriju odnosa prema Izraelu, pisac poseže za sintagmom »savezi obećanja« u Ef 2,12. To je jedino mjesto na kojemu se izričito služi pojmom saveza. Očito je da njime smjera

¹⁰ Usp. Raymond E. BROWN, *Le Chiese degli apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia*, Casale Monferrato, 1992., 21-23.

¹¹ Takvu odrednicu Poslanice Efežanima koju autori uporno ističu možemo posve razumjeti ako prihvatimo da u Pavlovoj teologiji postoji određeni eklesiološki deficit. Naime, istina je da Pavao govori o svojim odnosima s pojedinim crkvenim zajednicama, ali ne dolazi do sustavne eklesiološke refleksije. Sadržaj njegova navještaja i teološke refleksije čine vjera u Isusa Krista i opravdanje grješnika, dakle kristološko-soteriološke teme, a ne eklesiološke. Usp. Walter KLAIBER, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis*, Göttingen, 1982. U ovoj poslanici u središtu pozornosti stoji Crkva kao čimbenik »otajstva« Božjega od vjekova naumljenoga.

¹² U Poslanici Efežanima pojam ἐκκλησία nije nikada upotrijebljen za mjesnu, nego uvijek za sveopću Crkvu (1,22; 3,10.21; 5,23-25.27.29.32). Ne može se još govoriti o nekakvoj institucionalnoj ili institucionaliziranoj Crkvi. Ovdje je Crkva predstavljena kao građevina i »Božje boravište« (2,19-22), kao tijelo koje raste iz odnosa s glavom, koja vodi i daje snagu (1,23; 4,16; 5,23), kao zaručnica u odnosu sa zaručnikom koji je ljubi i štiti (5,25-32). Svaka je od ovih slika u određenom kontinuitetu s onim što tvrdi Pavao, ali i u određenom napredovanju u odnosu na Pavlov nauk o Crkvi.

¹³ Usp. Romano PENNA, La proiezione dell'esperienza comunitaria sul piano storico (Ef. 2,11-20) e cosmico (Ef. 1,20-23), u: *Rivista Biblica*, 26 (1978.) 2, 164s.

¹⁴ Moguće je da među naslovnici Poslanice i nije bilo kršćana iz židovstva ili da ih pisac ne smatra zanimljivima za svoj pisani zahvat. Naime, »vi« kojima se obraća označuje uvijek kršćane iz poganstva, a o Židovima (Ἰουδαῖοι) ne govori nikada konkretno, nego samo o Izraelu (2,12; usp. 2,19).

na Božji odnos¹⁵ sa svojim Izabranim narodom koji, ovisno o kontekstu u kojemu se nalazi, uključuje široku lepezu značenja. Sa strane Boga, pojam *b^erît*, grč. διαθήκη, označava: obećanje, zakletvu, ugovor, obavezu, poziv, izabranje, vjernost, milost, povezanost, blagoslov, odluku, odredbu, rezultat događanja između Boga i njegova naroda, a sa strane čovjeka/naroda, koji prihvaća Božje ponudu, pojam uključuje: obrezanje, prihvaćanje volje Božje, slušanje njegove riječi, obredno slavlje, prinošenje žrtava. Iz odnosa Božja ponuda – ljudsko prihvaćanje nastaje nova stvarnost: narod Božji, određen ne nacionalnošću ili državnim uređenjem, nego pripadnošću Bogu, izdvojenošću i posvećenošću Njemu.¹⁶

Mnogostruke vidove i značenja saveza možemo, zajedno s A. Bonorom, izraziti na sljedeći način: »apsolutna i nezaslužena inicijativa Božja u spašavanju čovjeka, uspostavljanje s njim vez koji uključuje slobodni pristanak čovjeka. (...) Savez je dakle teološka kategorija vezana uz povijest Izraela. Ne postoji neka jedinstvena ideja saveza jer savez nije neki apstraktni princip, nego više heremenutičko sredstvo, intepretativna shema življenih odnosa između Boga i njegova naroda u povijesti. Savez označava ne neku ideju, nego strukturu odnosa koja ima 'povijest'. To je intersubjektivna struktura koja se oblikuje i mijenja prema različitim situacijama i ljudskim subjektima koji su u nju uključeni. Savez je nezaslužena i zahtjevna milost Boga koji se daruje čovjeku.«¹⁷

S takvim određenjem saveza, možemo reći da pisac Poslanice Efežanima često razmišlja u njegovim kategorijama i strukturi. Zato njegov izričaj da su kršćani iz poganstva bili »tuđinci savezima obećanja« (Ef 2,12) prije Krista, ne možemo ispravno shvatiti bez širokog zahvaćanja u njegovu misao. Nakon uobičajenoga poslaničnog zaglavlja (Ef 1,1-2),¹⁸ pisac započinje svoj govor blagoslovom u čijem središtu stoji Božje »otajstvo« spasenja (Ef 1,3-14). Tu nalazimo temeljne pretpostavke za shvaćanje cjelovite poruke poslanice, dakle i govora o uključenosti ili isključenosti iz »saveza obećanja«.

¹⁵ Istim pojmom Stari zavjet izražava i međuljudske odnose, primjerice, Izaka i Abimeleka (Post 26,28), Jošue i Gabaonita (Jš 9,8.11), Jonatana i Davida (1 Sam 11,3) itd. Ipak, tim se pojmom uglavnom izražava Božji odnos sa svojim Izabranim narodom

¹⁶ Za ovako različita značenja »saveza«, usp. Ivan DUGANDŽIĆ, »Neopozivi su darovi i poziv Božji« (Rim 11,29). Teologija saveza u svjetlu novijih egzegetsko-teoloških spoznaja, u: *Pred Biblijom i s Biblijom. Odgovori i poticaji*, Zagreb, 2007., 389-406. Posebno skrećem pozornost na djelo Ericha Zengera kod Dugandžića navedeno u bilj. 6.

¹⁷ Antonio BONORA, Alleanza, u: Pietro ROSSANO I DR. (ur.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Cinisello Balsamo, 1988., 31.

¹⁸ Zaglavlje (preskript) je početni dio svake Pavlove poslanice u kojemu se predstavlja pošiljatelj i naslovnici zajedno s pozdravima. U pozdravima je često najavljena glavna tema spisa, pa tako i ovdje. Uz milost koju Pavao gotovo u svim svojim spisima želi svojim naslovnicima, ovdje je spomenut i mir. Možemo reći da mir čini glavnu temu spisa.

1. Kozmičko-eklezijalna dimenzija »otajstva« Božjega savezničkoga nauma – euhološki govor (1,3-14)

Poslanica započinje blagoslovnim, euhološkim govorom, nekom vrstom pjesme u čast Božjemu spasiteljskom naumu.¹⁹ Otkrivanjem svojih nauma Moj-siju, Bog je započeo savezničke odnose s Izraelom.²⁰ Nije li to jedan od razloga zbog kojih pisac Efežana započinje poslanicu »oduševljenim«, gotovo »mističnim«²¹ govorom o Božjemu naumu?! Njegov himnički način govora upućuje na liturgijski kontekst izražavanja vjere i pohvale Boga,²² dakle na bogoštovni kontekst, što je važan vid Božjega savezničkog nauma spasenja.

Prije izravnoga obraćanja svojim naslovnici, pisac u blagoslovu ustrajava ne na individualnom, nego na zajedničarskom iskustvu Božjega djelovanja.²⁴ Takvo zajedničarsko iskustvo Božjega djelovanja spada u bit savezničkog odnosa s Bogom. Čak i Božji savez s pojedincem, primjerice Abrahamom (usp. Post 15), u službi je mnoštva potomstva, odnosno odnosa zajednice s Bogom.

Blagoslov je sastavljen od dvanaest redaka, sa sedamnaest povezanih, nabijenih i ne lako i na prvi mah razumljivih rečenica. Podijeljen je u dva dijela izrazom »sve na nebesima i na zemlji« (r. 10), a svaki dio ima dvije kitice naznačene izrazom »na hvalu Slave njegove/svoje milosti« (rr. 6.12.14).

U prvoj kitici (rr. 3-6a) autor slavi Boga²⁵ za blagoslov koji ostvaruje »u Kristu«,²⁶ očito Proslavljenomu, onomu »na nebesima«. ²⁷Blagoslov je označen kao »duhovni«, ili »daleko bolje Duhov, tj. Duh ga u sebi uključuje, on ga sam

¹⁹ Usp. Maximilian ZERWICK, *Poslanica Efežanima*, Zagreb, 1974., 15.

²⁰ Usp. Jean GIBLET – Pierre GRELOT, *Savez*, u: Xavier LÉON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1980., 1129.

²¹ Tako Alfred SCHNEIDER, *Otajstvo Crkve u Poslanici Efežanima*, u: *Bogoslovska smotra*, 58 (1988.) 1, 61-85, ovdje 62s.

²² Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 2008., 483-485.

²³ Nalazimo ga u Ef 1,15-16. Radi se o poslije-protokolarnoj zahvali, nakon koje slijedi zagovorna molitva (1,17-19) i vjeroispovijest (1,20-23).

²⁴ U pohvali Boga često koristi zamjenicu prvoga lica množine (rr. 3bis.4bis.5.6.8.9.12,14) i glagole u prvom licu množine (ἔχομεν u r. 7 i ἐκκληρώθημεν u r. 11).

²⁵ U početnoj rečenici nema glagola pa može biti prevedena kao »blagoslovljen je Bog« ili »neka bude blagoslovljen Bog«. Budući da na druga dva novozavjetna mjesta, gdje je jedino blagoslivljanje Boga spojeno s glagolom (Rim 1,25; 2 Kor 11,31), nalazimo glagol εἶναι, možemo reći da se ovdje radi o izražavanju stanja blagoslovljenosti, a ne o želji za blagoslovom.

²⁶ U kontekstu cijele Poslanice Efežanima taj izraz ima prvenstveno eklezijalno značenje. Usp. Ernst BEST, *Lettera agli Efesini*, »Excursus 2 In Cristo«, 196-198.

²⁷ Nebesa ovdje »označuju transcendentno, nadzemaljsko mjesto i snagu tome mjestu svojstvenu«. Marjan J. FUČAK, *Prepoznavatelj riječi Božje. Biblija u našim rukama*, Zagreb, 2005., 42.

proizvodi i dijeli«²⁸, zbog čega pisac može o njemu govoriti kao o blagoslovu koji se kao završnica i potpuna participacija na Kristovu uskrsnuću ostvaruje tek u budućnosti, ali i kao onomu koji je već djelatna u sadašnjosti. Taj blagoslov je i izraz Božjega izbora »prije postanka svijeta«, što znači da se ničim se ne može zaslužiti, da je plod čiste Božje milosti. On nas u Kristu Isusu određuje za Boga, što nam već sada omogućuje svet i neporočan život, život sinova koji proslavlja Božju milost i milosrđe. Božja spasiteljska volja, njegov nezasluzeni izbor i blagoslov ulaze u strukturu Božje savezne ponude i saveznih odnosa Boga s čovječanstvom.

Ova nas prva kitica euhološkoga himna mnogim izričajima upućuje na Božje savezne odnose i savezno postupanje: »blagoslovi«, »blagoslovom duhovnim«, »izabra«, »da budemo sveti i bez mane«, »u ljubavi«, »dobrohotnošću svoje volje«. Uz to što naglašavaju Božju savezno-spasiteljsku inicijativu, ti su izričaji stavljeni u kontekst »nebesa«, »Krista«, »prije postanka svijeta«, čime je naznačena transcendentna a onda i kristološko-kozmička perspektiva saveznih kategorija, ali i stabilnost saveza. Savez nije, naime, samo usvjetna, nego transcendentna stvarnost. On postoji u Božjemu naumu prije postanka svijeta, a svrha mu je privođenje čovječanstva posinstvu, »za sebe, po Isusu Kristu«. Transcendentno izvorište saveznih odnosa omogućuje piscu da o njihovu povijesnom ostvarivanju po Duhu u Crkvi progovori u univerzalnim kozmičkim razmjerima i tipično kršćanskom trinitarnom strukturom: Bog im je izvor, Duh djelatnik, a Krist – Crkva sfera ostvarenja.

U drugoj kitici (rr. 7-10) pisac precizira ono što je Bog izveo u Kristu, najprije u odnosu prema ljudima, a onda i prema svemu stvorenome. Riječi koje koristi za Božje djelo u Kristu,²⁹ s naglaskom da je ono ostvareno »u krvi Kristovoj«, upućuju nas na savezničke odnose, jer bez krvi nema valjano sklopljenoga saveza. Savez se zapečaćuje krvlju po kojoj osobe ili stvari postaju izdvojene iz profane upotrebe i stavljene u službu Bogu (usp. Izl 24,6-8).³⁰ Krv Kristova novo je sredstvo sjedinjenja s Bogom, novi način saveza s Božjom nezasluzenom dobrohotnošću i ponudom.

²⁸ Marjan J. FUČAK, *Prepoznatelj riječi Božje*, 42. Duhovno nije u oprečnosti s tjelesnim, nego označuje djelovanje Duha Svetoga. Duh je akter Božjega nauma dok se on u punini ne ostvari.

²⁹ U Kristu smo zamilovani, otkupljeni, otpušteni su nam prijestupi, a sve to njegovom krvlju i snagom neizmjerne Božje milosti. Bog nas u Kristu kao posredniku svoga nauma oslobađa iz ropstva, on je inicijator novih odnosa, »otkupljenja, otpuštenja prijestupa«.

³⁰ Usp. Jean GIBLET – Pierre GRELOT, *Savez*, 1130s.

Ponuda Božje savezne milosti u Kristu dolazi zajedno s mudrošću i razumijevanjem.³¹ Njima se može uočiti »otajstvo Božje volje«, čime se ne misli na neki budući, sada skriveni događaj u Božjemu naumu³² (usp. Dn 2,18.19.27-30.47),³³ nego na odlučno Božje djelovanje u Kristu, ovdje i sada. Pojam »otajstvo« ima, naime, u kontekstu i snažan kristološki naboj (usp. 3,4: »otajstvo Krista«). Izražava Božji spasiteljski naum ujedinjavanja čovječanstva, točnije »uglavljenja« svega u Kristu, podvrgavanja svega njegovu gospodstvu, posebno protivnih sila i moći. Po uglavljenju u Kristu svi su kozmički elementi i sile stavljeni na mjesto koje im pripada, čime je uspostavljena kozmička harmonija. U Kristu je ostvarena Božja volja koja se tiče svega svemira.³⁴ Krist je Glava pod koju je Bog naumio obuhvatiti sve stvorenje. To je cilj njegove savezne ponude i odnosa sa svim stvorenim. Poznavanje Božje volje i usklađivanje svega s njom, bitni je čimbenik savezne strukture i odnosa.

Uglavljenje svega u Kristu vrhunac³⁵ je prvoga dijela blagoslova. Tu nalazimo autorov aksiom koji u drugom dijelu himna poprima eshatološku perspektivu.³⁶ To je »uglavljenje« označeno kao dio vječnoga Božjega nauma »za provedbu punine vremena«. Za razliku od Gal 4,4,³⁷ ovdje »punina vremena« izražava sve događaje, od Kristova dolaska do njegova pojavka u slavi. U tom vremenu proslavljeni će Krist ostvariti svoje gospodstvo nad svime, obnovom svega i privođenja svega Bogu. Budući da Bog kani provesti puninu vremena, trebalo bi ovdje misliti i na vrijeme koje u Kristu dolazi do svoje punine, do Božje dimenzije. S tim mislima kozmička se perspektiva u himnu isprepleće s povijesnom. Kozmičko jedinstvo svega ostvaruje se u Kristu i u vremenu. On

³¹ Mudrost (σοφία) je teoretski, a razumijevanje (φρόνησις) praktički vid ulaženja u otajstvo.

³² Pojam se koristio u poganskim kultovima, filozofiji, profanom jeziku i gnosticizmu, a našao je svoje mjesto i u starozavjetnim, posebno mudrosnim i apokaliptičkim tekstovima. Usp. Helmut D. KRÄMER, *μυστήριον*, u: Horst BÄLTZ – Gerhard SCHNEIDER (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart – Berlin – Köln, 1992., 1098-1105.

³³ Takvo poimanje »otajstva« susrećemo kod Pavla, primjerice, u Rim 11,25. Pavao govori o Božjem planu za budućnost, o otajstvu koje čovjek ne može spoznati, nego mu samo može biti objavljeno.

³⁴ Usp. Andrew T. LINCOLN, *Ephesians (Word Biblical Commentary)*, Dallas, 1990., 35: »Nijedan vid ovoga svemira... ne ostaje isključen iz svrhe/cilja Božjega otkupiteljskoga nauka.«

³⁵ Česta upotreba sintagme ἐν Χριστῷ u prvom dijelu blagoslova kulminira u izričaju ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. Zajedno sa sinonimnim izričajima ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ, ἐν τῷ ἡγαπημένῳ i kristološkim αὐτοῦ u r. 7a, pisac u himnu 12 puta spominje Krista.

³⁶ Usp. Romano PENNA, *La proiezione dell'esperienza comunitaria sul piano storico (Ef. 2,11-20) e cosmico (Ef. 1,20-23)*, 169.

³⁷ U Gal 4,4, gdje se spominje τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, radi se o Kristovu dolasku u zemaljsku egzistenciju, o ispunjenju vremena u smislu nadolaska konačnog doba.

je cilj, ali i posrednik Božjega spasiteljskoga nauma koji se u povijesti ostvaruje postupno i saveznom odnosima. Božji savezni odnosi imaju, dakle, svoj početak, plan i svrhu. Ne mogu se označiti kao stanje, nego kao događanje.³⁸ Ta postupnost, odnosno faze provođenja otajstva Božje volje do eshatonske, nebeske³⁹ punine, bit će predmetom sljedećih dviju kitica.

U trećoj kitici (rr. 11-12) autor počinje razlikovati faze provedbe Božjega nauma u ljudskoj povijesti. Kao i do sada, govori u prvome licu množine,⁴⁰ ali na kraju 12. retka to jasno ističe. Premda se tek od Ef 2,11 u ovom »mi« i »vi« mogu jasno razlikovati kršćani iz židovstva i kršćani iz poganstva,⁴¹ nije isključeno da je ta razlika naglašavanjem onoga »mi« u r. 12, prije nego prijeđe na govor o »vi« u r. 13, prisutna već ovdje. Takvo razlikovanje pripada strukturi starih savezničkih odnosa. Upravo je savez s Bogom postao kriterijem židovske razdiobe čovječanstva na one koji su u savezu (»mi«) i oni izvan saveza (»vi«).

Premda za sve kršćane vrijedi ono što pisac izražava u prvom licu množine, ipak zbog daljnjih odrednica možemo reći da takvim govorom najprije misli na kršćane iz židovstva.⁴² Oni su se već prije, po Božjemu naumu koji sve izvodi slobodno, nadali u Kristu. Mesijanska nada je židovska posebnost. I ona je plod Božjega izbora, dio Božjega nauma u čijem je središtu oduvijek Krist. Izrael je očekivao Krista – Mesiju, bio je na određeni način uz njega i prije nego se pojavio. Mesijanska nada je važna nit provođenja Božjega nauma spasenja. Kao narod objave, Židovi su podržavali tu nadu i kao takvi imaju u njoj udjela. Božji savez je u svojoj povijesnoj realizaciji najprije bio vezan uz izabrani židovski narod. Izrael ima odlučnu ulogu u povijesti spasenja.

U četvrtoj kitici (rr. 13-14), odmah na početku pisac prelazi na dvostruko »vi«, čime naznačuje novu fazu Božjih savezničkih odnosa. Radi se o kr-

³⁸ Usp. Claus WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen, 1978., 34s.

³⁹ Za ovu kao i za Poslanicu Kološanima karakteristično je da eshatološku dimenziju izražavaju prostornim (gore – dolje), a ne vremenskim (sada – u budućnosti) kategorijama. »U uvjetima kašnjenja parusije taj koncept ima prednost u tome što je velikim dijelom rasteretio eshatologiju od Pavlova očekivanja blizine, što je na prijelazu u poslijepostolsko vrijeme postajalo sve većim problemom. To je mogao biti glavni razlog ne samo za zamjenu vremenske sheme prostornom, već i za pisanje ovih poslanica u Pavlovo ime (pseudoepigrafija).« Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 2004., 128.

⁴⁰ Pisac se često koristi razlikovanjem između jednoga »mi« i jednoga »vi«. To je razlikovanje uzrokovano stanjem u zajednici i odražava autorovo zanimanje za nagovor (»vi«) i vjeroispovijest (»mi«). Usp. Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, Freiburg – Basel – Wien, 1977., 112.

⁴¹ Tako Rudolf SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, Zürich, 1982., *ad locum*. Autor smatra da se pod ovim »mi« treba gledati sve vjernike, a pod »vi« posebno čitatelje Poslanice.

⁴² Usp. Donald JAYNE, »We« and »You« in Eph 1,3-14, u: *Expository Times*, 85 (1973.) 151s.

šćanima iz poganstva koji su u savez ušli ne prethodnim nadanjem u Kristu, nego »prigrlljivanjem evanđelja«, vjerom i opečaćenjem Duhom Svetim, odnosno krštenjem.⁴³ Kao što je u židovstvu savez nalagao prihvaćanje Tore i obrezanje kao znak toga prihvaćanja, tako je sada evanđelje umjesto Tore, a krštenje umjesto obrezanja. Na razini Božjega nauma sve je smjeralo Kristu, pa i Sinajski savez koji se povijesno ostvarivao kao nadanje u Kristu (kršćani iz židovstva) i prigrlljivanje evanđelja, Riječi istine o Božjemu naumu u Kristu (kršćani iz poganstva). To su dvije ključne faze ostvarivanja istoga Božjega od vijeka naumljenoga saveza.

Pri kraju himna, do sada razlikovano »mi« i »«vi« stapaju se u jedno »mi« (ἡμῶν) u r. 14, pokazujući da s Kristom i od njega u Duhu Svetom koji je »zalog naše baštine« nema takvoga razlikovanja. U Kristu se, opečaćenjem Duhom Svetim koji je zalog zajedničke baštine i posvojenja, doživljava nadilaženje podjela koje su nastajale kao plod savezničkih odnosa s Bogom. Pojmovi »posvojenja« i »baštine« bitno su savezni pojmovi. Dok se drugi pojam odnosi na jedno korporativno »mi« u kojemu su u Duhu Svetom nadiđene ljudske razdiobe,⁴⁴ što je predujam ili jamstvo postizanja cilja, prvi pojam⁴⁵ jasno upućuje da to zavisi o pripadnosti Bogu. Bog je i pogane riječju istine, evanđeljem spasenja svoga u krštenju opečatio Duhom Svetim i odredio za svoju svojinu isto kao što su Židovi po savezu s Bogom postajali Božja svojina, izabrani i sveti narod (usp. Izl 6,6-7; 15,16). Ta je svojina eshatonski cilj Božjega nauma kojim je Bog sve (kršćane iz židovstva i poganstva) u ljubavi predodredio za posinstvo, za sebe (usp. 1,5), za sinove, suradnike u usmjerenju prema Bogu. Svemu što se u Kristu događa izvor je, a i konačni cilj Bog. Autor je potpuno zaokupljen teocentrizmom stvarnosti koja po Kristu u Duhu ulazi u Božju »sferu« (εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ). Božja »sfera«, Božja slava cilj je svega Božjega nauma koji se savezničkim odnosima s čovječanstvom ostvaruje u povijesti i kroz povijest do eshatonske punine.

⁴³ Možemo govoriti o krštenju zato što su vjernici primili Duha, njegov pečat onoga trenutka kada su postali kršćani, kad su s poganstva prešli na kršćanstvo. Misli li se pod tim na obred krštenja ostaje otvoreno pitanje. Pisac ga samo jednom izričito spominje (usp. 4,5).

⁴⁴ Usp. Francois DREYFUS – Pierre GRELOT, Baština, u: X. LÉON DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, 38-43.

⁴⁵ U grčkom tekstu upotrijebljena je genitivna konstrukcija εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, što je pravi *crux interpretum*. Prema toj konstrukciji cilj Božjega djela u Kristu po Duhu je »otkupljenje posvojenja«, točnije – otkupljenje koje je posvojenje. Usp. Stanislav LYONNET, *De peccato et redemptione*, Romae 1960., str. 62s. Za riječ »posvojenje« u grčkom stoji imenica περιποίησις (stečeno, stečevina); usp. Rudolf AMERL, *Grčko-hrvatski rječnik Novoga zavjeta*, Zagreb, 2000., 143) ali, budući da je istaknuta Božja inicijativa svega događanja, dobar je prijevod »posvojenje, svojina«.

Budući da je zbog povijesnih okolnosti u kojima piše zainteresiran za tipičnu novost kršćanskoga života u onima koji su ga prihvatili, pisac u himnu s teološke, kristološke i soteriološke tematike ide prema eklezijologiji, barem je naznačuje. Polazi od otajstva Božjega nauma, a vidi ga ostvarena u Kristu, osobno ali i eklezijalno shvaćenu. Ovu eklezijalnu dimenziju ostvarenja svega u Kristu pisac će jasno izreći, ali tek nakon što ne samo euhološkim, nego i teološko-argumentativnim rječnikom izloži kozmičko, a onda i povijesno-spasenjsko ostvarenje otajstva: »Čitajući to, možete dokučiti kako ja shvaćam Kristovo otajstvo, koje nije bilo obznanjeno sinovima ljudskim drugih naraštaja. Ono je sada u Duhu objavljeno svetim njegovim apostolima i prorocima: da su i pogani subaštinici i 'sutijelo' i sudionici obećanja u Kristu Isusu – po evanđelju (...). Meni (...) je dana ova milost: poganima biti blagovjesnikom neistraživog bogatstva Kristova i rasvijetliti rasporedbu otajstva, pred vjekovima skrivena u Bogu, koji sve stvori, da sada – po Crkvi – Vrhovništvima i Vlastima na nebesima bude obznanjena mnogolika mudrost Božja« (Ef 3,4-6.8-10). Određeno pojmovima »subaštinici« i »sudionici obećanja« te imenicom »rasporedba«⁴⁶, otajstvo je očito izraz savezničkih odnosa s Bogom. Čovjek surađuje u ostvarenju Božjega otajstva, posebice izgradnjom »kuće«⁴⁷ za koju pisac kaže da je »tijelo Kristovo, Crkva« (1,24).

Početni blagoslov je, kako vidimo, određen kategorijama saveza. Svim glavnim glagolima subjekt je Bog: on blagoslivlja, izabire, određuje, daruje milost, daje spoznaju svoga otajstva spasenja i učinkovito ga ostvaruje, održava obećanje darujući Duha Svetoga. Sve što Bog svojom inicijativom ostvaruje u čovjeku i svijetu događa se »po Kristu«, »u Kristu«, »u njemu«: blagoslovio nas je... u Kristu (r. 3), u njemu nas je izabrao (r. 4), po Kristu nas je preodredio za posinstvo (r. 5), dao nam je svoju milost u Ljubljenome (r. 6), u njemu imamo otkupljenje (r. 7), u njemu je zasnovao otajstvo svoje volje (r. 9), želi u Kristu sve uglaviti (r. 10), u njemu smo baštinici (r. 11), u njemu smo se već

⁴⁶ Autor koristi imenicu οἰκονομία koja se semantički poklapa s izvornim značenjem pojma διαθήκη (rasporedba). Usp. John REUMANN, Οἰκονομία Covenant. Terms for Heilsgeschichte in Early Christian Usage, u: *Novum Testamentum*, 3 (1959.), 282-299. Čitavi luk ostvarenja Božjega otajstva u njegovoj koncentriranosti na Krista ili u njegovu širenju spasenja crkveni Oci (počevši s Ignacijem Antiohijskim i Irenejom) označavaju grčkim pojmom οἰκονομία. Termin se nije ustalio u novozavjetnim spisima, zbog semantičke dvoznačnosti. I hrvatski ga prijevodi različito prevode: »rasporedba« (Kol 1,25), »provedba« (Ef 1,10), »rasporedba« (Ef 3,2.9), »služba (1 Kor 9,17). Drugi vatikanski koncil nekoliko puta koristi izraz »ekonomija spasenja« (usp. LG 55).

⁴⁷ Pojam οἰκονομία, složen od imenica οἶκος (kuća) i νομή (upravljanje i briga za kuću u slici pastirstva: νομεύω 'pâsti'), to lijepo izražava. Izgradnjom Crkve u kojoj je kao svoje tijelo »Krist glava« (1,18) ostvaruje se Božji spasiteljsko-saveznički plan.

prije nadali (r. 12), u njemu ste opečaćeni Duhom Svetim (r. 13). Krist je središte i vrhunac Božje milosne inicijative spašavanja svemira. Teme i pojmovi koji se pojavljuju u euhološkom himnu jasno upućuju na starozavjetni govor o savezu, obogaćen kristološkom perspektivom.

Ne samo teme nego struktura ovoga himna održava saveznu strukturu. Ako uzmemo u obzir formulare saveza (*Bundesformular*),⁴⁸ vidljivo je da u blagoslovu nalazimo mnoge elemente savezne strukture. Blagoslovi koji u saveznoj strukturi dolaze na kraju, ovdje su na početku i izražavaju Božja dobročinstva i Božji izbor, istina na natpovijesnoj razini, ali s povijesnim učincima. Božji izbor, što je bit pojma »savez«, ujedno je i obećanje (»u ljubavi nas predodredi za posinstvo«, r. 5) i zahtjev, obaveza (»da budemo sveti i bez mane pred njim«, r. 4). Posrednik saveza je Krist, svojom krvlju, on nam očituje Božju volju i njezinu svrhu, bez čega nema savezničkih odnosa. Saveznički odnosi, kolikogod su iz Božje perspektive vječni i stabilni, ostvaruju se povijesno i to u dvije faze: najprije, kao mesijanska nada u židovstvu, a onda kao njezino ostvarenje prigrbljivanjem vjere i opečaćenjem Duhom obećanim kao zalogom baštine, otkupljenja i posvojenja. Savez je piscu Efežana dinamička stvarnost otvorena budućnosti, Bogu kao cilju svih savezničkih odnosa.

Otkrivši u Kristu vrhunac Božjega spasiteljskoga nauma – uglavljenje svega u njemu – pisac će u nastavku najprije vjeroispovijesnim govorom izložiti kozmičko-eklezijalnu dimenziju savezničkih odnosa u Kristu, a onda i teološko-argumentativnim govorom usmjeriti pozornost na eklezijalnu, povijesnu dimenziju savezničkih odnosa s Bogom.

2. Kozmičko-eklezijalna dimenzije saveza – vjeroispovijesni govor (1,15-23)

Nakon blagoslovnoga, pisac prelazi na pravi poslanički govor. Najprije izražava zahvalu za vjeru i ljubav svojih naslovnika (1,15-16). Potom moli da im Bog udijeli Duha mudrosti i objave za spoznaju Boga, za životno zajedništvo s njim, moli za njihovo prosvjetljenje da spoznaju veličinu Božje ponude u Kristu, očitovanu njegovim uskrsnućem i proslavom (1,17-19). Nakon molitve prelazi na vjeroispovijest, čiji su sadržaj kozmički učinci onoga što je Bog izveo u Kristu (1,20-23). Kristovo gospodstvo iznad svih svjetskih sila i moći sadašnjega i budućega svijeta stvarnost je vjere i vjerničkoga uvjerenja.

⁴⁸ Usp. Paul BEAUCHAMP, Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale, u: *Recherches des sciences religieuses*, 58 (1970.), 161-193.

Vjera u kozmičko Kristovo gospodstvo oslonjena je na uskrsnuće kojim je Bog pokazao svoju silu i snagu, posjevši Krista sebi zdesna na nebesima (r. 20), i krajnji je domet novozavjetne kristološke misli. Važno je, međutim, uočiti da su svečane kristološke izjave u rr. 20-22a uokvirene autorovim eklezijalnim iskustvom. Čini se da ga je upravo to iskustvo i dovelo do govora o Kristovu kozmičkom gospodstvu.

U r. 19 izražena je snažna piščeva eklezijalna svijest. Sve za što moli, on usmjerava prema »nama koji vjerujemo«. Ovo »mi« je jasno eklezijalno i nadilazi ono »vi« iz r. 18. Crkveno »mi« je cilj Božje »prekomjerne veličine u moći njegovoj«. U rr. 22b-23 piščeva eklezijalna svijest još je jasnije izražena. Tu je Crkva izričito označena kao »njegovo [= Kristovo] tijelo, punina Onoga koji sve u svima ispunja«. Krist, kozmički gospodar, kozmokrator iz rr. 20-22a, po njoj doseže puninu svoje povijesno-spasenjske učinkovitosti. Po Crkvi kao punini Krista – a samo je Krist Punina, tjelesna punina božanstva (usp. Kol 1,19; 2,9) – sam Bog sve stvoreno uvlači u otajstvo svoje volje, čija je srž i cilj »uglavljenje« svega u Kristu (1,10), povezivanje i dovođenje svega do punine. Kristova kozmička punina, možemo reći, povijesno je prisutna i ostvaruje se u Crkvi, zapravo preko nje se prelijeva na sav svijet.⁴⁹ Crkva je bitan čimbenik Božjega odnosa sa svijetom u Kristu, povijesnom i proslavljenom. Kozmička kristologija je ovdje ekzeziološki protumačena. Kozmičko gospodstvo proslavljenoga Krista ima svoju povijest i ostvaruje se po Crkvi kao zajednici vjernika i Tijelu proslavljenoga Krista.

Uskrsnućem i nebeskom intronizacijom Krist je pobjednik svih moći, nebeskih i zemaljskih, sadašnjih i budućih. To je Božje djelo,⁵⁰ vrhunac Božje moći »u Kristu«. Kao činjenica vjere, uskrsnuće je protumačeno kao »sjedanje [Krista] sebi zdesna na nebesima, iznad svakog Vrhovništva i Vlasti i Moći i Gospodstva...« (r. 20s)⁵¹. Po njemu je Krist u nadsvjetskoj stvarnosti (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις), ostvaruje svoje božansko gospodstvo: »sve mu [Kristu] podloži pod noge« (Ps 8,7 u r. 20b)⁵². Njegova kozmokratorska uloga nije ovdje, kao

⁴⁹ Usp. Ignace de LA POTTERIE, *Le Christ, Plérôme de l'Église* (Eph 1.22-23), u: *Biblica*, 58 (1977.), 500-524.

⁵⁰ Od r. 17 subjekt svih izričaja je »Bog Gospodina našega Isusa Krista, Otac slave«.

⁵¹ Za ovakav govor o Kristu pisac je našao predložak u starozavjetnom psalamskom govoru. U r. 20b možemo uočiti navod Ps 110,1, a u r. 22a navod Ps 8,6s. »Sjedanje zdesna« (Ps 110,1 u r. 20b) izražava Kristovu uzvišenost koja ne trpi suparnike. Ovdje je očito prisutna polemika o Kristu kao jedincatom posredniku između Boga i kršćana, odnosno očitovanje Kristova primata kao i u Poslanici Kološanima (1,16; 2,10.15.18s).

⁵² Navođenjem Ps 8,7 pisac očito smjera na kozmičko Kristovo gospodstvo koje je postignuto uskrsnućem. Psalam govori o čovjeku općenito i njegovu gospodarenju nad djelima Božjih ruku, a Novi zavjet, pa i naš pisac, to primjenjuje na Krista, novoga čo-

drugdje u Novom zavjetu, vezana uz njegovo posredništvo u stvaranju (usp. 1 Kor 8,6b; Kol 1,16; Heb 1,2b; Iv 1,3) nego uz uskrsnuće, što znači uz njegovo povijesno djelo⁵³ koje je Bog okrunio uskrsnućem.

Krist nije samo gospodar svega nego je glava Crkve, svoga tijela, ali ne na potpuno isti način kao kozmosa. Između pojma »glava« i pojma »Crkva« pisac je umetnuo ono ὑπὲρ πάντα. Na taj je način razdvojio i unio razliku između njegova kozmičkoga gospodstva i njegove uloge u Crkvi. U ovomu je kontekstu upotrijebio neobičan i neočekivan dativ: τῆ ἐκκλησίᾳ. Umjesto da kaže »glava Crkve« s genitivom (usp. 5,23), on kaže »glava Crkvi«. Očito je da Kristovo kozmičko gospodstvo ima veze s njegovim gospodstvom i autoritetom u Crkvi,⁵⁴ ali nisu na istoj razini.

Kao uskršli i proslavljeni, kao kozmokrator, Krist je veći i od Crkve, ali kao onaj koji je »dan« (ἔδωκεν) Crkvi (τῆ ἐκκλησίᾳ) i upravo kao kozmokrator, Krist ne postoji odvojeno od Crkve. Njegovo gospodstvo u Crkvi prelijeva se u kozmos, jer njegova »punina« ne određuje kozmos, nego Crkvu. Premda je kozmokrator, Krist je u posebnom odnosu s Crkvom. Takvo uviđanje omogućuje piscu da u »saveze obećanja«, u Božju spasiteljsku zauzetost uključi i one koji su, po uvjerenju naroda saveza, bili izvan njih.

Za izražavanje posebnoga Kristova odnosa s Crkvom pisac se služi sintagmom »njegovo [Kristovo] tijelo« (τὸ σῶμα αὐτοῦ). Sintagma kao i govor o »glavi« u povezanosti s njom ima i svoju kozmološku pozadinu,⁵⁵ ali joj naš

vjeka, kojemu nije samo sve podloženo (τὰ πάντα ὑπό, r. 22a), nego je on iznad svega (κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα, u r. 22b).

⁵³ Zanimljivo je zapaziti da se sva tri pojavljivanja Ps 8,6s u Novom zavjetu (1 Kor 15,27; Heb 2,6-9; Ef 1,22) nalaze u kontekstu pashalne kerigme ili kateheze.

⁵⁴ Kristovo kozmičko gospodstvo i njegova veza s Crkvom može se višestruko protumačiti: 1) Krist, koji svojom moći i darovima ispunja svu stvarnost, u Crkvi trajno širi svoje darove dok je ne ispuni potpunim bogatstvom. Ispunjena Kristovim bogatstvom, Crkva ga očituje u svijetu. Bogatstvo Kristovih darova prelijeva se svijetu kao voda u rimskim vodokocima; 2) Krist, koji je ispunjen Bogom, ispunja Crkvu. Kao njegovo tijelo, Crkva je mjesto u kojem Krist izljuje sve svoje bogatstvo; 3) Krist po Crkvi ispunja novi svijet svojim obnoviteljskim utjecajem koji se širi na cijeli svemir. Krist je u svome tijelu-Crkvi prisutan u svijetu, ali i ispunjen i svijetom, tako da je trajno i progresivno u rastu (usp. Kol 1,24) dok ne postigne puninu, povijesnu puninu po rastu Crkve svoga tijela. Svim ovim tumačenjima zajedničko je da je samo Crkva Kristovo tijelo kojemu je on glava na poseban način. Kao gospodar svega, Krist je darovan Crkvi kao njezina glava. U Crkvi i po Crkvi on povijesno očituje i ostvaruje svoje kozmičko gospodstvo i svoju božansku puninu. Po njemu Bog svemu stvorenomu nudi svoj poziv i daje udjela u svojoj baštini, ali po njemu glavi Crkve. Bog se u Kristu glavi Crkve očituje kao Bog ne jednoga naroda (bit savezničke formule su riječi: »Vi ćete biti moj narod, a ja ću biti vaš Bog« [Jer 11,4]), nego svih naroda.

⁵⁵ Platon je govorio o »kozmosu kao živom tijelu«, a Seneka da smo »mi [ljudi] udovi velikoga tijela«. Filon je definirao Logos kao »univerzalnu vezu, koja drži zajedno svu

autor daje povijesno značenje primjenjujući je na Crkvu. Krist je »glava« svega i kao takav je posebno darovan Crkvi. Kao glava kozmosa, Krist je njegov gospodar, a kao glava Crkve, Krist je njezin gospodar i životni princip.⁵⁶ Zato autor i ne govori da je kozmos Kristovo tijelo, nego samo Crkva. Sintagma je kristološka, ali i snažno ekzeziološka. Krist kozmički gospodar, onaj koji privodi ostvarenju Očev plan jedinstva, ima poseban odnos sa zajednicom ljudi, Crkvom svojim tijelom. Crkva- tijelo je dinamična stvarnost, Kristov organizam u svijetu, posrednica između nebeskoga, proslavljenoga Krista i svijeta. Po tome posredništvu Crkva kao i Krist ulazi u strukturu saveza Božjih odnosa sa svijetom. Kao što bez Crkve Krist ne bi imao svoje vidljivo, povijesno tijelo, tako bi bez Krista Crkva bila samo ljudska organizacija, bez transcendentne dimenzije proslavljenoga, po čemu i jest povijesno ostvarenje i prostor u kojemu Božji saveznički odnosi s ljudima tematizirano rastu do eshatonske punine.

S euhološkim govorom o Božjem otajstvu i vjeroispovijesnim govorom o Kristovom kozmičkom gospodstvu koje se ostvaruje u/po Crkvi, autor je pripremio svoje arugmentativno-teološko izlaganje⁵⁷ o tomu kako je Bog izveo i kako povijesno u Crkvi ostvaruje svoj naum »uglavljenja« svega u Kristu, odnosno kako ostvaruje svoj Savez sa čovječanstvom, svoj odnos sa svijetom koji je naumio prije stvaranja svijeta.

3. Savez kao eklezijalna stvarnost – argumentativno-teološki govor (2,1-22)

Budući da je novozavjetni pojam ἐκκλησία, osobito u Pavlovoj misli, oslonjen na pojam i ideju naroda Božjega,⁵⁸ posve je razumljivo da u tumačenju otajstva Crkve autor Efežana poseže za strukturom i kategorijama saveza. Naime, pojam i ideja naroda Božjega bitno pripada savezu koji je Bog sklopio sa svojim Izabranim narodom. U svijesti Božjega izbora, Izrael je sve druge narode is-

stvarnost«. Navodi preuzeti iz: Heinrich SCHLIER, *Lettera agli Efesini, ad locum*. Usp. Romano PENNA, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Bologna, 1984., 80.

⁵⁶ Pojam κεφαλή može u fiziološkom smislu označavati počelo kohezije i životnosti tijela, ali u prostorno-vremenskom smislu može označavati superiornost i izvorište tijela. Ovdje ne treba isključivati nijedno značenje.

⁵⁷ Tekst Ef 2,11-22 ima povijesno-teološku narav. Složen je od dvije dimenzije: konstatiranja činjenica i tumačenja njihova značenja. Druga dimenzija omogućuje piscu da izrazi ekzeziološku plodnost događaja Krist, ali i kristološku plodnost za razmišljanje o Crkvi. Usp. Romano PENNA, *La proiezione dell'esperienza comunitaria sul piano storico (Ef. 2,11-20) e cosmico (Ef. 1,20-23)*, 169.

⁵⁸ Usp. Klaus BERGER, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »ekklesia«*, u: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 73 (1976.), 167-207; Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 115-117.

ključivao iz savezničkih odnosa s Bogom, a naš pisac, u svjetlu Božjega djela u Kristu, pokazuje i dokazuje da je stvarnost drukčija.

U prvom dijelu drugoga poglavlja (2,1-10) pisac soteriološkim kategorijama izražava jednakost ekleziološkoga »vi« i »mi« koja je postignuta Božjim djelom u Kristu. Kristovo djelo prikazuje kao izraz Božje zauzetosti i ostvarenja spasenja. U drugom dijelu (2,11-12), koji je djelomično paralelan prvomu,⁵⁹ pisac je usmjeren na Kristovo djelo koje je od razdijeljenoga čovječanstva stvorilo jedinstvo. U trećemu dijelu (2,13-18) pokazuje stanje u kojemu su razdobe, koje su se temeljile i na odnosu prema Bogu, u Kristu nadidene.

Promjenu koja se u Kristu dogodila za odnose s Bogom i među ljudima pisac izražava vremenskim, prostornim, antropološkim i arhitektonskim pojmovima. Vremensko-prostorno, razlikuje »nekoć« i »sada pak« (rr. 11.13), »udaljeni« (r. 12), »daleko« i »blizu« (r. 13). Antropološki, služi se najviše pojmovima društveno-obiteljskoga podrijetla: građanstvo, tuđinci, dvoje – jedno, zakon, neprijateljstvo – mir, pomiriti, novi čovjek, tijelo, pristup, Otac, pridošlice, sugrađani, ukućani. Arhitektonski govori o: pregradi razdvojnici, izgrađenosti, temelju, zaglavnom kamenu, građevini, hramu, prebivalištu. Takav rječnik, osim što objedinjuje govor o Kristovu djelu, snažno je obojen savezničkom teologijom.

Različite korake svoga razmišljanja autor izražava jasnim književnim naznakama na temelju kojih možemo izdvojiti i književnu strukturu odlomka. Na početku r. 11. nalazimo jedan διό (stoga, zato) kojim se obično naznačuje prijelaz u razmišljanju, ali u snažnoj povezanosti s prethodnim mislima.⁶⁰ Odmah nakon toga slijedi vremensko ποτέ (nekoć) kojemu je suprotstavljeno vuvι δέ u r. 13. Ova druga vremenska naznaka označuje rr. 11-12 kao jednu cjelinu, nakon koje slijedi nova cjelina. U r. 19 nalazimo zaključno ἄρα οὖν (tako dakle, sada dakle, u skladu s time, prema tome) kojim su rr. 13-18 označeni kao prethodna cjelina. Obje su cjeline zaključene u rr. 19-22.

Nakon početnoga prilično apstraktnoga izlaganja milosnoga Božjega djela pomirenja u Kristu (2,1-10), gdje je pomirenje s Bogom, a ne ljudi međusobno savezna kategorija, s r. 11. pisac prelazi na konkretno dokazivanje povijesnoga ostvarenja savezničkih odnosa s Bogom u Kristu u i po Crkvi. Tu je savez povijesna stvarnost međuljudskih odnosa koja nas posebno zanima. Pisac

⁵⁹ Autor polazi od jednoga »vi« kojemu se ponovno vraća nakon što je izložio novo »mi« u Kristu. Usp. Léonard RAMAROSON, Une lecture de Éphésiens 1,15 – 2,10, u : *Biblica*, 58 (1977.), 388-410.

⁶⁰ Usp. Horst BALTZ – Gerhard SCHNEIDER (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 811.

razmišlja o njemu argumentativno-teološki u tri koraka: 1. stanje podijeljenosti (2,11-12); 2. Kristov zahvat koji ujedinjuje (2,13-18); 3. savezna stvarnost Crkve kao plod Kristova zahvata (2,19-22).

3.1. Stanje razdijeljenosti čovječanstva

U dosadašnjem govoru pisac nije nigdje izričito odredio značenje onoga trajno prisutnoga poslaničnoga »vi«. Sada jasno kaže da se u tom »vi« kriju kršćani iz poganstva. Izravno ih apostorfira (ὕμεις τὰ ἔθνη) i jasno razlikuje od onih »koji se zovu obrezani« (τῆς λεγομένης περιτομῆς). Razdijeljenost između obrezanih i neobrezanih, što je za kršćane iz židovstva znak (ne)pripadnosti savezu s Bogom, jasno je izrečena, ali je stavljena u prošlost: »spominjite se da nekoć...« (μνημονεύετε ὅτι ποτέ..., r. 11), »da bijaste« (ὅτι ἦτε..., r. 12). Očito je da pisac razmišlja iz sadašnje, kršćanske perspektive u kojoj je takvo stanje već promijenjeno, nadiđeno, ali svoj govor započinje »sjećanjem«, čime ga unosi u saveznu strukturu.⁶¹ Oni koji su bili pogani sada su kršćani, ali u konkretnom povijesnom trenutku Crkve u kojemu žive upravo je za njih vrlo važno znati svoje stanje prije promjene. U teologiji saveza gotovo uvijek se govori o stanju prije i poslije sklapanja Saveza, o sjećanju na prošlost.

Kolikogod se stanje kršćana iz poganstva promatra iz kršćanske perspektive, ono je stavljeno u odnos prema Izraelu kao savezničkom narodu.⁶² Pisac to naznačuje s nekoliko negativnih odrednica, onim što kršćani iz poganstva nisu imali u odnosu na one koji su živjeli u savezu s Bogom. Prva negativna odrednica kršćana iz poganstva, njihova neobrezanost na kojoj ustrajava saveznički narod, odmah je isključena kao znak razlikovanja jer one koji se njome koriste pisac označava kao »one koji se zovu obrezani« i »obrezani, rukom, na tijelu«. S oba izričaja, posebno drugim, obrezanje je stavljeno u negativni kontekst. Takva odrednica uvijek ima negativni prizvuk u Novom zavjetu (usp. Mk 14,58; Dj 7,48; 17,24; Heb 9,11.24). Njome se izražava privremenost i beznačajnost obrezanja iz kršćanske perspektive.⁶³ (Ne)obrezanje, potpuno na tragu Pavlove misli iz izvornih poslanica (usp. Gal 6,15), ne igra nikakvu

⁶¹ »Biblijsko se sjećanje odnosi na susrete koji su se odigrali u prošlosti i u kojim je uspostavljen Savez. Podsjećajući na te iskonske događaje, sjećanje jača Savez; dovodi do toga da se ljudsko 'danas' proživljava intenzitetom prisutnosti koja proistječe iz Saveza.« Jean CORBON, Sjećanje (Spomen), u: Xavier LÉON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, 1173.

⁶² Značajno je zapaziti da je u 4,17-19 novo stanje kršćana iz poganstva određeno njihovim odnosom prema prethodnom stanju u poganstvu.

⁶³ Usp. Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, 134.

ulogu za njihovo sadašnje stanje. Bitno je »novo stvorenje« ili, kako naš autor u nastavku kaže, »novi čovjek«.

I daljnje negativne odrednice kršćana iz poganstva izražene su iz židovske, ali i kršćanske perspektive. »U ono vrijeme«, dakle, prije kršćanstva, bili su »izvan Krista«. To je piscu najvažnija negativna odrednica iz koje proizlaze ostale. One su samo njezino tumačenje, tako da ih pisac spominje u dvama parovima: »udaljeni od građanstva izraelskoga i tuđi savezima obećanja« (prvi par), te »bez nade i neznabošci u svijetu« (drugi par).

Biti »izvan Krista«, u kontekstu poslanice,⁶⁴ upućuje misao na Krista Mesiju i na mesijansko iščekivanje u Izraelu,⁶⁵ što ulazi u sklop židovske prosudbe kršćana iz poganstva. Ipak, budući da se ta odrednica nalazi u antitetičkoj poziciji s onim ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ u r. 13, očito je da pisac ne misli toliko na iščekivanje Mesije. Perspektiva mu je kršćanska, tako da biti »izvan Krista« ima ne samo kristološko ili soteriološko značenje, nego prije svega ekleziološko.⁶⁶ Biti »u Kristu« ili »izvan Krista«,⁶⁷ za pisca ove poslanice gotovo uvijek ima eklezijalnu vrijednost. Takvim se izričajima ističe Kristovo posredništvo, njegova uloga u djelu spasenja na razini zajednice vjere – Crkve.⁶⁸ Biti u Kristu ima isto značenje kao biti u Crkvi koja je njegovo tijelo.

U tumačenju stanja »izvan Krista« pisac poseže za kategorijama kojima je židovstvo izražavalo svoj specifičan, saveznički odnos s Bogom. Na taj način neizravno govori da se sada saveznički odnos s Bogom ostvaruje u Kristu. Kršćani iz poganstva prije nego su prihvatili Krista bili su »udaljeni/otučeni« (ἀπηλλοτριωμένοι) »od građanstva Izraelova« (τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ). Udaljenost se ne odnosi na nešto što su prije imali,⁶⁹ a građanstvo nije ovdje politička kategorija pripadnosti židovskom narodu,⁷⁰ nego kategorija zajed-

⁶⁴ Zanimljivo je da se to tumačenje oslanja na Pavlovu misao o povijesnim, a ne spasenijskim prednostima Izraela u Rim 9,4-5. Usp. Jean-Noell ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma, 1997., 48-64.

⁶⁵ Takvo se tumačenje nalazi kod većine komentatora Poslanice Efežanima.

⁶⁶ Usp. Romano PENNA, *La proiezione dell'esperienza comunitaria, sul piano storico (Ef. 2,11-20) e cosmico (Ef. 1,20-23)*, 171.

⁶⁷ Ti se izričaji mogu shvatiti u prostornom (biti prostorno zahvaćen Kristom) ili modalnom (biti u stanju koje Krist određuje) smislu. Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 1999., 77-80.

⁶⁸ Usp. Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, »Exkurs 2«, 66-69.

⁶⁹ To je prvotno značenje upotrijebljenoga pojma, ali se on koristi i u općenitomu smislu »bez odnosa, odijeljeni od«. Usp. Andrew T. LINCOLN, *Ephesians*, 137.

⁷⁰ To se vidi iz činjenice da pisac govori o »Izraelu«, što je odrednica naroda Božjega, naroda saveza, a ne etničke pripadnosti, ali i iz parenetskoga konteksta poslanice, gdje se istim terminom ἀπηλλοτριωμένοι izražava udaljenost »od Božjega života« (Ef 4,18; usp. Kol 1,21). Usp. William S. CAMPBELL, *Israele*, u: Gerald F. HAWTHORNE – Ralph C. MARTIN – Daniel REID (ur.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo,

ništva i povezanosti s Bogom.⁷¹ Kršćani iz poganstva su prije/izvan Krista bili bez zajedništva s Bogom. Zajedništvo s Bogom omogućivalo je udioništvo na »savezima obećanja«. Bez njega su kršćani iz poganstva bili »tuđi«, ne savezu kojim se Izreal ponosio kao svojim specifikumom, nego »savezima«, dakle, višestrukim Božjim povijesnim zahvatima⁷² kojima je on nudio svoje obećanje.

Jedinstvena uporaba pojma διαθήκη u množini⁷³ smjera na višestruke Božje ponude tijekom povijesti spasenja,⁷⁴ posebno, čini se, u svjetlu Pavlove misli iz izvornih poslanica, na Božji savez s Abrahamom otvoren svima. Ta se otvorenost vidi u izravnom povezivanju Božjega obećanja⁷⁵ s pojmom saveza. Obećanje je dinamička kategorija savezničkih odnosa Boga s Izraelom, otvara ih nepredvidivoj budućnosti. Ono je, a ne obrezanje,⁷⁶ konstitutivno i za Izraelove odnose s Bogom. U prethodnom govoru o Kristovu kozmičkom gospodstvu i uglavljenju svega u njemu, pisac je već izrazio svoje uvjerenje da se usmjerenost savezničkih odnosa prema budućnosti po obećanju već ostvarila. Ta je ostvarenost ipak nijansirana. Što se tiče Krista osobno, obećanje se već ostvarilo, a što se tiče Krista eklezijalno shvaćena, ono je već ostvareno, ali još ne u potpunosti. Oni koji su u Kristu ostvaruju »građanstvo Izraela«, nisu tuđi Izraelovoj usmjerenosti i odnosima s Bogom, odnosno Božjem obećanju.

1999., 894-902, ovdje 894s. Slično razlikovanje između »Izrealca« i »Židova« nalazimo i u Ivanovu evanđelju koje je nastalo u istom kulturnom i religioznom ozračju (usp. Iv 1,47s, primjerice, 3,1).

⁷¹ O različitim značenjima pojma πολιτεία vidi u: Rudolf SCHNACKENBURG, Die Politieia Israels in Eph 2,12, u: *De la Torah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cayelles*, Paris, 1981., 467-474.

⁷² Pitanje je radi li se o višestrukim savezima koje je Bog sklapao s patrijarsima (Abrahamom [Post 15,7-21; 17,1-21], Izakom [Post 26,2-5], Jakovom [Post 28,13-15], Izraelom [Izl 24,1-8], Davidom [2 Sam 7]) ili o jednom te istom savezu koji je u povijesti imao različite modalitete. Za ovo drugo rješenje zalaže se Calvin ROETZEL, Διαθήκαι in Romans 9,4, u: *Biblica*, 51 (1970.) 3, 377-390, posebno 386s.

⁷³ Susrećemo je još samo u Rim 9,4, gdje tekstualno nije sigurna i u Gal 4,24, gdje se govori o dva tipa Božjega postupanja u kontekstu izlaganja o Abrahamovim ženama Hagari i Sari: »ove su [žene] dva saveza« (αὐται γὰρ εἰσιν δύο διαθήκαι). Usp. William S. CAMPBELL, Alleanza e nuova alleanza, u: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 43-48, ovdje 46; Calvin ROETZEL, Διαθήκαι in Romans 9,4, 377-390, ovdje 384.

⁷⁴ Usp. Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, 136. Može se raditi o savezu s Abrahamom (Post 15,7-21; 17,1-22), sa židovskim narodom po Mojsiju (Izl 24,1-11), ali i o novom savezu koji su najavljivali proroci (Jr 31,31-34; Ez 37,26; Iz 55,3). Sve je to jedan savez, jedan Božji spasiljski naum koji povijesno poprima različite modalitete.

⁷⁵ Obećanje je u Pavlovoj misli posebno vezano uz Abrahama (usp. Gal 3-4). Ono je nosilo i Izraela i svekoliko čovječanstvo. Njime je Bog uvijek bio otvoren svekolikom čovječanstvu. Zato je pisac već na početku isključio (ne)obrezanje kao negativnu ili pozitivnu odrednicu odnosa s Bogom. Obećanje prethodi obrezanju, koje je samo znak prihvaćene Božje ponude, i njime je, u Pavlovoj misli, Bog oduvijek smjerao na Krista.

⁷⁶ U 2,1-10 je i stanje kršćana iz židovstva prije Krista opisano kao stanje neobrezanja.

Kao dionici istoga obećanja po pripadnosti Kristu, kršćani nisu odijeljeni od Izraela, premda je Izrael tako tumačio u svjetlu Sinajskoga saveza.

Pojmovima »beznađe« i »bezboštvo« pisac tumači da se stranost »savezima obećanja« prije svega ticala odnosa s Bogom, a tek posredno s Izraelom. Istina je da je savez kao oslonjenost na Božju riječ i obećanja bio specifikum Izraela,⁷⁷ ali je taj specifikum, po našem piscu, bio samo vremenski, a nikada prostorno i nacionalno. U Kristu je i ta vremenska savezna specifičnost Izraela pala. Odnos s Bogom ostvaruje se u Kristu, izvan kojega se ostaje u beznađu.⁷⁸ Prvi mu je korak dolazak jednoboštvu (usp. 1 Sol 4,13).

Bezboštvo je, premda se o njemu ni u Starom ni u Novom zavjetu se ne govori⁷⁹ ovim pojmom (ἄθεος),⁸⁰ sadržajno prisutno u Pavlovoj misli.⁸¹ Kao i Pavao, i naš autor promatra svijet u odnosu prema Bogu i iz toga odnosa definira stanje kršćana iz poganstva, ali ga označuje sintagmom »izvan Krista«. Time donekle ispričava njihovu prošlost, upućujući da svijest o njoj stječe tek prihvaćanjem Krista. Prihvativši Krista, znaju da je njihov odnos s Bogom bio zapravo odnos s kozmičkim silama i tvarnim počelima od kojih se sastoji svemir. Zato je pojam »bezboštva« preciziran dodatkom ἐν τῷ κόσμῳ. Prije Krista, kršćani iz poganstva vjerovali su u određenost silama kozmosa,⁸² a sada su Kristovom osobom i djelom toga oslobođeni. U pozadini očito stoji misao o Kristovoj kozmičkoj ulozi, o njegovu podvrgavanju svih kozmičkih sila, što ima i svoje povijesno, crkveno ostvarenje. Savezni odnosi su odnosi s Bogom, a ne s kozmosom i njegovim silama.

Etničko-religiozne razlike koje su se formirale iz različitoga odnosa prema Bogu i koje su postojale prije i izvan Krista, sada po Kristovu djelu, u Cr-

⁷⁷ Usp. Andrew T. LINCOLN, *Ephesians*, 138.

⁷⁸ I u izvorno Pavlovim spisima nada, koja nije oslonjena na navještaj Krista, označena je kao beznađe (usp. 1 Sol 4,13).

⁷⁹ Pojavljuje se međutim sadržaj ovoga pojma. Govori se o nepoznavanju i nepoštivanju Boga (usp. Jr 10,25 LXX, 1 Sol 4,5; Gal 4,8; Rim 1,21).

⁸⁰ To bi nas moglo upućivati da je poimanje bezboštva ovdje određeno profanom grčkom kulturom. A tu pojam »bezbožnik« označava onoga tko je napušten od boga/bogova, tko se ponaša izvan božjih odredbi (*impius*) ili tko odbacuje štovanje boga/bogova prema državnoj religiji. Usp. Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, 136.

⁸¹ Tu se bezboštvom smatra služenje bogovima koji po naravi to nisu (usp. Gal 4,8), služenje nemoćnim i bijednim počelima (usp. Gal 4,9), kozmičkim silama koje djeluju u svijetu (usp. Gal 4,3).

⁸² Vjerovali su da zvijezde određuju budućnost, služili su se magijom da bi zaštitili život od pogubnih sila i duhova, prirodne nepogode su tumačili nadnaravnim uzrocima, bili su podvrgnuti usudu. Nisu imali okrepju koju su uživali Židovi koji nikada nisu bili bez Boga i nade u njegovu zaštitu. Sada i kršćani iz poganstva imaju istu zaštitu i nadu kao i kršćani iz židovstva. Usp. Howard Clark KEE, *Medicine, Miracles and Magic in New Testament*, Cambridge, 1986., 95-121.

kvi, nemaju više nikakva značenja. Istina, Izrael je u svojoj usmjerenosti na Božju riječ, na Božje obećanje, iz življenja nade u Božje ostvarenje spasenja bio u boljem stanju, bio je povlašten, ali ograničavanjem svega toga na »obrezanje, rukom, na tijelu« (r. 11) i on se udaljio od Božjega spasiteljskoga nauma koji je otvoren svima.⁸³ Štoviše, i Židove koji nisu postali kršćani pisac označuje kao »sinove neposlušne« (Ef 2,2). U Božjem naumu usmjerenu prema Kristu, odnosno u Kristu sve su razlike za odnos prema Bogu dokinute. U sljedećem odlomku pisac će povijesno-teološkim kategorijama izraziti Kristovo djelo kojim su razlike dokinute.

3.2. Kristov zahvat ujedinjuje

Promijenjeno stanje onih koji su bili »izvan Krista« pisac najprije vremenski određuje (adverzativno *vuvì dé* na početku r. 13). Nastupilo je novo savezno i eshatološko vrijeme⁸⁴ koje je suprotstavljeno onom »nekoć« (r. 11), i to »u Kristu Isusu«. Krist ovdje nije toliko predstavljen kao posrednik nego kao prostor, modus Božjega djela.⁸⁵ Posrednička, odnosno instrumentalna vrijednost njegova djela više je izražena sintagmom »u/po Krivi Kristovoj« (*ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ*). Vremenska novost je u službi prostorne i izričito je povezana s prostornom terminologijom: »vi koji некоć bijaste daleko, postali ste blizu«. Pisac ne kazuje od koga ili čega su bili blizu ili daleko, ali ova prostorna antiteza ima starozavjetnu ukorijenjenost (usp. Iz 57,19), oslonjena je na ideju naroda Božjega,⁸⁶ dakle na savezničku strukturu odnosa s Bogom. Kao narod Božji Izrael je bio blizu, a svi ostali – pogani – to su postali, ne postavši prethodno dijelom Izraela, nego pripadnošću Kristu, koji ostvaruje novi prostor – Crkvu. U njoj se formira eshatološki narod Božji koji je Bog pripravljaio u Izraelu. U Kristu se dogodilo proširenje saveza s Izraelom, ono čemu je taj savez smjerao, ali ne tako da novi članovi saveza zaborave ili odbace Božju zauzetost za Izraela. Izrael je bio povlašten, ali samo prije Krista.

⁸³ Usp. Romano PENNA, *La proiezione dell'esperienza comunitaria, sul piano storico* (Ef. 2,11-20) e *cosmico* (Ef. 1,20-23), 172.

⁸⁴ To potvrđuju brojne upotrebe ovoga vremenskoga veznika u Ef (2,2; 3,5.10; 5,8), ali i u izvorno Pavlovim spisima (usp. Rim 5,9.11; 2 Kor 6,2). Njime se označuje povijesnu novost Božjega spasiteljskoga zahvata. Nije beznačajno spomenuti da je ovo *vuvì/vuv* u 2 Kor 3 označeno kao *καινή διαθήκη*.

⁸⁵ Izraz *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* kao suprotnost prethodnom izrazu *χωρὶς Χριστοῦ* ima prostorno (»u Kristovoj sferi«) ili modalno (»u stanju koje je određeno Kristom«) značenje.

⁸⁶ I vremenska struktura »nekoć – sada« smjera na Božji saveznički narod. Najbolji primjer tomu nalazimo u 1 Pt 2,10: »Vi, некоć Ne-narod, a sada Narod Božji; vi Ne-mili, a sada Mili«.

U rr. 14-18,⁸⁷ autor odmah na početku ističe kristološko αὐτός kojim tumači (γάρ) novonastalo stanje. To αὐτός je subjekt glagola ἔστιν u prezentu indikativa. Takav prezent indikativa naći ćemo još samo u r. 18 (ἔχομεν). Svi ostali glagoli su u participu (ποιήσας, λύσας, καταργήσας, ἀποκτείνας) ili konjuktivu aorista (κτίσει, ἀποκαταλλαξή), u participu prezenta (ποιῶν) i samo još jedan u indikativu aorista, ali spojenom s participom aorista (ἐλθὼν εὐηγγελίσατο). Na temelju takve uporabe glagola vidljivo je na što pisac smjera. Glavne radnje su da je Krist naš mir (r. 14) i da se u Duhu ima pristup Ocu (r. 18), a sve ostalo tumači kako je to ostvareno i s kojim ciljem. Sadašnje iskustvo Krista, koji je subjekt i svim ostalim glagolima u aoristu, određuje piščevo razmišljanje nad prošlošću.⁸⁸

Za razliku od Pavla u izvornim poslanicama,⁸⁹ naš pisac iskustvo Božjega djela u Kristu najprije izražava kategorijom mira (εἰρήνη). Krist nije samo ostvario mir, nego on jest mir. U takvom rečeničnom sklopu »mir« nije nikakva teorija ili filozofija, nego je osobno određen, štoviše potpuno je identičan sa spomenutom osobom. Mir je ovdje prikladna kategorija za Božje djelo u Kristu zbog prethodno istaknute razdiobe čovječanstva koju je upravo Krist – mir dokinuo.

Premda mu je pojam mira dobro poznat iz okruženja,⁹⁰ pisac ga označuje kao stvarnost Kristove osobe, uspostavu nečega što je s Kristom povijesnim i proslavljenim nastalo, a prije njega nije postojalo.⁹¹ Ta osobna dimenzija mira, osim što ima kozmičke razmjere i nije zatvorena, na novi način označuje i savez. U nastavku se vidi da je kristološki govor (Krist-mir) u funkciji ekleziološkoga i da je autoru stalo do ekleziološke tematizacije mira kao osobne Kristove stvarnosti.

⁸⁷ Moglo bi se raditi o obradi prije postojećega himna. Usp. Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, »Exkurs 5«, 147-152. Tomu se suprotstavlja Ernst BEST, *Lettera agli Efesini*, 298-300. Zanimljivo je da pisac Efežana, kad navodi neki himan, to izričito i kaže (5,14).

⁸⁸ Usp. Romano PENNA, La proiezione dell'esperienza comunitaria, sul piano storico (Ef. 2,11-20) e cosmico (Ef. 1,20-23), 172.

⁸⁹ On iskustvo Božjega djela u Kristu izražava različitim kategorijama: spasenje, opravdanje, oprostjenje, otkupljenje, pomirenje, sloboda, proslava, novo stvorenje itd. Usp. Joseph A. FITZMYER, *Pauline Theology*, u: Raymond E. BROWN I DR. (ur.), *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, 1993, 1400-1402.

⁹⁰ U Starom zavjetu mir (*šalom*) je stvarnost unutarnje i vanjske cjelovitosti, izraz sveukupnoga blagostanja osobe koje se duguje Bogu i njegovu zahvatu. Za Grka mir je stanje bez rata, a za Rimljanina sigurnost pojedinca i države utemeljena na različitim ugovorima. Usp. Nicolò M. LOSS, Pace, u: Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GIRLANDA, *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Cinisello Balsamo, 1988., 1056-1064.

⁹¹ Usp. Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, 138s.

Mir je kategorija saveza, ali kao Kristovo djelo koje je gotovo po važnosti jednako onomu što je Bog stvaranjem učinio na početku,⁹² on označuje i novo poimanje saveza. Premda prvi učinak Kristova djela, nije posve jasan: ποιήσας τὰ ἀμώφτερα ἔν,⁹³ iz nastavka se vidi da je misao ekleziološka, i to ne u kozmičkim,⁹⁴ nego u osobnim kategorijama. Mir označuje da je od dvoje nastalo jedno tek po trećemu – »u jednome Tijelu« (ἐν ἐνὶ σώματι, r. 16). Kategorija »tijela« ovdje ne označuje Kristovo tijelo na križu – o njemu se govori sintagmom ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ (r. 14) – kao ni na kozmički prostor, barem ne prvenstveno.⁹⁵ Kako zbog broja ἐνὶ tako i zbog pojma σώμα, »tijelo« u poslaničinu kontekstu ima ekleziološko značenje. Time se ne isključuje njegovo kristološko značenje. »Tijelo« nije samo društvena, nego i individualna Kristova stvarnost, ali s društvenim posljedicama i očitovanjem.⁹⁶ Savezni pojam mira, osim što je kristološka, i crkvena je stvarnost.

Tijelo Kristovo povezuje i ujedinjuje osobe. O tomu vidu Kristova tijela pisac je u nastavku vrlo jasan. Govori ο τοὺς δύο (r. 15), τοὺς ἀμωφτέρους (r. 16), ὑμῖν (r. 17), οἱ ἀμώφτεροι (r. 18), što sve upućuje na različite osobe kojima je Krist osobno i crkveno mir. »U izrazu τὰ ἀμώφτερα mogu se kriti različite narodne skupine, a u izrazu ἔν može se vidjeti neki novi, treći rod koji nije plod miješanja ili stapanja, nego povezivanja preko nečega/nekoga trećega.«⁹⁷ Kao što je snažno istaknuo podijeljenosti koja je prije Krista vladala, tako sada snažno ističe jedinstvo koje je po Kristu nastalo: ἔν (r. 14); εἰς ἓνα καινὸν

⁹² Usp. Mato ZOVKIĆ, Mir s Bogom i s ljudima prema Poslanici Efežanima, u: Marko JOSIPOVIĆ – Mato ZOVKIĆ (ur.), *Crtajte granice ne precrtajte ljude*. Zbornik radova u povodu imenovanja vrhbosanskog nadbiskupa Vinka Puljića kardinalom, Sarajevo – Bol, 1995., 195. Božje stvarateljsko djelo hebrejska Biblija izriče glagolima *bar'a*, *'asah*, *jacar* a Septuaginta ih prevodi glagolima κτίζω i ποιέω. Oba ova glagola nalazimo u Ef 2,15. U r. 15 to će djelo biti označeno kao stvaranje »novoga čovjeka«, što je individualna, ali i komunitarna kategorija.

⁹³ Zbog pridjeva u množini srednjega roda i broja u srednjem rodu, sintagma može izražavati povezivanje dviju stvari ili osoba. Kad bi u pozadini piščeve misli bila gnostička ili predgnostička misao, kako misle neki autori, radilo bi se o dva prostora – nebeskom i zemaljskom – koji stoje jedan uz drugoga, koji nisu propusni i od kojih je Krist učinio jedan prostor. Misao bi, dakle, bila kozmička, barem pozadinski. Usp. Clinton E. ARNOLD, Efesini, lettera agli, u: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 488-504, ovdje 496; Alfred SCHNEIDER, Otajstvo Crkve u Poslanici Efežanima, *passim*; Petr POKORNY, *Der Epheserbrief und die Gnosis. Die Bedeutung des Hauptglieder-Gedankens in der entstehenden Kirche*, Berlin, 1965.

⁹⁴ Autor je upotrijebio srednji rod da jasno izrazi totalitet dviju različitih stvarnosti: kršćana iz židovstva i kršćana iz poganstva.

⁹⁵ U tom slučaju Krist bi dokinuo razliku između nebeskog i zemaljskog svijeta prodorom ili provalom nebeskoga u zemaljski, dakle svojim utjelovljenjem. Tematika utjelovljenja, međutim, nije prisutna u ovoj poslanici.

⁹⁶ To se vidi iz paralelne upotrebe ἐν αὐτῷ u r. 15 i ἐν ἐνὶ σώματι u r. 16.

⁹⁷ Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, 139.

ἄνθρωπον (r. 15b); ἐν ἐνὶ σῶματι (r. 16); ἐν ἐνὶ πνεύματι (r. 18). Jedinstvo je omogućeno ἐν τέ σαρκὶ αὐτοῦ (r. 14), ἐν αὐτῷ (r. 15), διὰ τοῦ σταυροῦ (r. 16), δι' αὐτοῦ (r. 18). Po ovim ἐν/ διὰ izričajima pisac naglašava Kristovu posredničku ulogu, ali ne toliko u smislu sredstva, koliko u smislu dinamičkog Kristova utjecaja na kršćane. Kršćanin je dionik svega Krista, povijesnoga i proslavljenoga Krista. U njemu i po njemu kao dioniku tijela Kristova djelatan je sam Krist.⁹⁸ Svi ovi prijedložni izričaji pojašnjavaju zaokret iz r. 13 koji se dogodio ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. Kristova krv, njegovo pashalno otajstvo, glavni je čimbenik jedinstva koje se ostvaruje približavanjem onih koji su bili »daleko«, koji nisu imali tjelesnoga obrezanja, koji su bili bez građanstva izraelskoga, tuđi savezima obećanja, bez nade i neznabošci na svijetu (usp. 2,11s).

Krist – mir i njegovo djelo mira ulaze u saveznu strukturu. Stari zavjet poznaje izričaj »savez mira« (Br 25,12; Ez 34,25; 37,26; Iz 54,10). Njime se označava uspostava prijateljstva s Bogom⁹⁹ te sloga među ljudima koju Bog dariva i nalaže. Krist – mir je osobno savez mira, a to je povijesno vidljivo najprije i najviše u miru među osobama.

Savezno i osobno značenje mira vidi se i iz toga što pisac govori o načinu njegova ostvarenja. Tumačiteljsko καί (r. 15), kojim pisac razjašnjava prethodno upotrijebljeni particip πειρήσας, pokazuje da je Krist uspostavio mir »razrješenjem«, »rušenjem« (λύσας) onoga što je dijelilo ljude: τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ (pregrada razdvojinica). Izraz već samim porijeklom upućuje na određeno značenje,¹⁰⁰ ali da ne bi bilo nikakve zabune, pisac srušenu pregradu izričito označuje kao »neprijateljstvo« (τὴν ἔχθραν, r. 14) i »zakon« (τὸν νόμον, r. 15). U piščevu pleonastičkomu stilu izražavanja moguće je povezati ova dva izričaja i reći da se radi o osobnomu neprijateljstvu koje je uzrokovao Zakon.

⁹⁸ Usp. Joseph A. FITZMYER, *Pauline Theology*, 1409.

⁹⁹ Saveznički mir je istoznačnica za pravdu, spasenje i sigurnost koji dolaze od Boga. Usp. Mato ZOVKIĆ, *Mir s Bogom i s ljudima prema Poslanici Efežanima*, 182s.

¹⁰⁰ Izraz ima svoje paralele u helenističkom židovstvu. U Aristejevu pismu stoji: »On (Mojzije) nas (Izraelce) je okružio neprobojnom pregradom i časnim zidovima, da ne bismo njegovali zajedništvo s bilo kojim drugim narodom, čisti u tijelu i duši, slobodni od ljudih uvjerenja...« (§ 139). »Da se ne bismo po zajedništvu s drugima uprljali i odnosima s njima pokvarili zloćom, okružio nas je sa svih strana zakonima o čistoj hrani, piću i dođirima...« (§ 142). Tu je Božji zakon tumačen kao ograda koja izdvaja Židove kao izabrani narod od ostalih naroda. Različite su pregrade postojale i u Jeruzalemskom hramu, pregrade koje su odvajale pogane od Židova, zatim židovske muškarce od žena. I njih bi pisac, posebice u svjetlu govora o »pristupu Ocu« (r.18) i kasnijega govora o »hramu« (r. 21), mogao imati na pameti, ali on izričito poistovjećuje »pregradu razdvojinicu« sa Zakonom. U tome su mu podijele u Hramu teško mogle poslužiti kao predložak, ako je uopće imao neki predložak. Naime, kad bi se radilo o rušenju hramske pregrade, tada bi kršćani iz poganstva bili pripušteni židovskim povlasticama, a to nije tema Poslanice Efežanima. Usp. Ernst BEST, *Lettera agli Efesini*, 304-309.

Govor o »neprijateljstvu« posve je u skladu s prethodno spomenutim mirom, a govor o »zakonu«, očito Mojsijevu, oslanja se na Pavlovu misao iz izvornih poslanica, gdje u odnosu na Krista Zakon gubi spasiteljsku snagu. Zakon nije isključivo vrijedan put do Boga,¹⁰¹ »obeskrjepljen« (καταργήσας, r. 15) je, s precizacijom da se radi o »zapovijedima u propisima« (τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν). Uz to što je pleonastički govor o Zakonu posve u skladu sa stilom ove Poslanice, »taj pleonazam ima svoje teološko značenje. Ističe težinu tereta koji je Zakon ljudima nametao.«¹⁰² Ne radi se o Zakonu kao izrazu Božje spasiteljske volje i nauma,¹⁰³ ne radi se ni o kazuističkoj primjeni Zakona u židovstvu,¹⁰⁴ nego najvjerojatnije o Zakonu kao isključivom putu spasenja koji je Kristovim djelom dokinuti.¹⁰⁵ Takav je Zakon mnogima postao zapreka zajedništvu (usp. Gal 2,11-14), »granica saveznog naroda«¹⁰⁶, razdvajao je čovječanstvo na dva dijela, na one kojima je objavljen i imaju put spasenja (Židovi), s jedne strane, i sve ostale, s druge strane. Židovska isključivost, oslobođena na Zakon kao put spasenja i izraz saveza s Bogom, izazivala je »neprijateljstvo« i »mržnju« (ἔχθραν) kod onih koji nisu bili Židovi. Nije bila rijetkost da su oni Židove proglašavali »neprijateljima svih drugih«,¹⁰⁷ neprijateljima ljudskoga roda. Premda se rušenje »pregrade razdvojnice« i »neprijateljstva«, ne neprijatelja, prvenstveno odnosi na horizontalne odnose u zajednici, ono se prenosilo i na Boga u kojega su Židovi vjerovali.¹⁰⁸ Krist je u svomu tijelu srušio obje vrste neprijateljstva: horizontalnu i vertikalnu.

Kako je pregrada srušena? Tako što je Krist svojim životom i smrću (διὰ τοῦ σταυροῦ, r. 16) svima omogućio isti pristup Bogu.¹⁰⁹ Svi trebaju izići iz

¹⁰¹ Usp. Romano PENNA, *Il problema della Legge nelle lettere di San Paolo*, u: *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo, 1999., 496-518; Romano PENNA, *Legge e libertà nel pensiero di San Paolo*, u: Jan LAMBRECHT (ur.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1:1-4:1)*, Roma, 1993., 249-276.

¹⁰² Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, 141.

¹⁰³ Taj vid Zakona ima svoju vrijednost i za one koji put do Boga traže u Kristu (usp. Rim 7,11). U Ef 6,2 nalazimo ponovno pojam ἐντολή u značenju zapovijedi Dekaloga. Tu je jasno da one i dalje imaju svoju vrijednost.

¹⁰⁴ Tako brojni komentatori (odredbe o obrezanju, prehrani, obredi čišćenja, dani počinka i svetkovanja), premda kontekst ničim ne upućuje na nekakvu podjelu Zakona. Prikladnije je govoriti o cijelomu Zakonu.

¹⁰⁵ Usp. Ernst BEST, *Lettera agli Efesini*, 312s.

¹⁰⁶ James D. G. DUNN, *Jesus, Paul and the Law*, Louisville, 1990., 193.

¹⁰⁷ Tacit, *Hist.* 5,5: »Adversus omnes alios hostile odium.«

¹⁰⁸ Usp. Scot McKNIGHT, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis, 1991., 11-29.

¹⁰⁹ To je u potpunom skladu s Pavlovom mišlju da smo od Zakona oslobođeni Isusovom smrću (usp. Rim 7,4), da je ona kraj (usp. Gal 4,4s) ili svrha Zakona (usp. Rim 10,4). Otkad je Krist umro, Zakon više nema moć dijeljenja ljudi, pregrada koja ih je dijelila međusobno, i u toj podijeljenosti i od Boga, odstranjena je. Pavlova misao o Zakonu je

sebe prema nečemu novomu, prema novomu entitetu koji se ostvaruje »u jednom tijelu Bogu/za Boga«. U tome se »tijelu« povijesno ostvaruje trajno pomirenje koje je Krist ostvario na križu.¹¹⁰ Tijelo je novi entitet, entitet Kristove pomiriteljske i mirotvorne nazočnosti u povijesti. Ono je savezno-eklezijalni pojam¹¹¹ i izražava stvarnost Crkve ne toliko kao »miješanoga roda« (*corpus mixtum*), nego kao »trećega roda« (*tertium genus*). Taj treći rod, neka vrsta novoga čovječanstva i jezgra novoga društva povijesno se najprije ostvaruje kao približavanje kršćana iz židovstva i onih iz poganstva, dakle kao promjena međuljudskih odnosa, ali pisac nikada ne gubi iz vida i vertikalne odnose s Bogom (τῷ θεῷ, r. 16; πρὸς τὸν πατέρα, r. 18).

Vjeran svojoj kozmičkoj perspektivi,¹¹² i svrhu Kristova djela pomirenja pisac, barem uključno, kozmički određuje (ἵνα ... κτίση, r. 15).¹¹³ Ipak, prije svega stalo mu je do njegova značenja za međuljudske odnose:¹¹⁴ τοὺς δύο... εἰς ἓνα... (r. 15). Kristovo djelo »stvaranja mira« (ποιῶν εἰρήνην) i »pomirenja« (ἀποκατάλλαξη) određuje oblikovanje »novoga čovjeka« (εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον, r. 15). Novi čovjek je, na temelju izvorno Pavlove misli, istodobno

vrlo raznolika i teško ju je svesti pod zajednički nazivnik. Općenito se može reći da on ne odriče Zakonu spasiteljsku vrijednost u Božjemu planu, da nikada ne ide tako daleko da govori o potrebi dokidanja Zakona. Usp. Heikki RÄISÄNEN, *Paul and Law*, Tübingen, 1983; Ed Parish SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, London, 1985. Naš pisac ide korak dalje i govori o »dokidanju« (καταργήσας) Zakona, ali u njegovim odredbama i normama koje dijele ljude i čovječanstvo.

¹¹⁰ Zato Heinrich SCHLIER, *Lettera agli Efesini, ad locum*, može reći: »u tijelu Kristovu na križu, koje u sebe uključuje i Židove i pogane (...) virtualno i potencijalno je prisutna Crkva«.

¹¹¹ Sintagma »jedno tijelo« može imati starozavjetno, stoičko, gnostičko ili euharistijsko podrijetlo. Usp. Romano PENNA, *Nodi della teologia di Paolo*, u: Rinaldo FABRIS (ur.), *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia, 1981., 327-348, ovdje 338s.

¹¹² Bog je Stvoritelj (usp. Ef 2,10) i prije stvaranja svijeta ima svoj plan sa stvorenjem (usp. Ef 1,4). Taj plan ima svoje kristološke odrednice ukoliko dolazi svom ostvarenju »uglavljenjem« svega u Kristu (Ef 1,10). On uključuje pobjedu nad neprijateljskim silama i moćima koje vladaju ovim svijetom (usp. Ef 2,2; 6,11-12) te nad neprijateljstvom koje se očituje u ljudskom životu (usp. 2,14-18). Kristovo je djelo u ovoj poslanici smješteno u okvir vječnoga Božjega plana s kozmičkom posljedicama. Krist je smisao i svrha stvorenja.

¹¹³ Tematika je starozavjetna i odnosi se na Jahvu koji »je stvorio« Izraela kao svoj narod (usp. Pnz 32,6; Iz 54,1.15; Mal 2,10). Ipak, ovo je jedino mjesto u Novomu zavjetu gdje se Kristu osobno pripisuje stvaranje, gdje se on ne pojavljuje samo kao posrednik Božjega stvarateljskoga djela (usp. 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Heb 1,2; Iv 1,3) nego kao djelatnik u prvom licu. O Kristovu posredništvu u stvaranju može se vidjeti u: Ferdinand HAHN, *Die Schöpfungsmittlerschaft Christi bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, u: Cesare MARCHESELLI (ur.), *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimo Cipriani*, Brescia, 1982., 661-678.

¹¹⁴ I Pavao i njemu suvremeno židovstvo čvrsto povezuju čovjeka i kozmos u odnosima s Bogom. Usp. Stanislav LYONNET, *Rom 8,19-22 et la rédemption de l'univers*, u: *Etudes sur l'épître aux Romains*, Romae, 1989., 242-254, ovdje 247.

Krist¹¹⁵ i obnovljeno čovječanstvo.¹¹⁶ Novi čovjek je »treći rod« u kojemu nisu pomiješane, nego transcendirane prethodne podijele. On već ima povijesno ostvarenje i u kristološkom i u eklezijalnom smislu,¹¹⁷ ali je njegova potpuna ostvarenost eshatonska.¹¹⁸ Ovdje se već nazrijeva savez kao antropološka stvarnost, na osobnoj i komunitarnoj razini.

U kontekstu govora o novosti zanimljivo je da pisac ne govori o »njegovu/Kristovu Tijelu« nego o »jednomu tijelu«. Naglašavanjem jednote¹¹⁹ ističe se jedinstvo kao najdublji dinamizam Tijela. Tijelo je jedno, Kristovo tijelo, povijesno i proslavljeno, ono se svima nudi kao već ostvareno jedinstvo. Ljudi sami ne mogu ostvariti jedinstvo, mogu ga samo prihvatiti kao ponudu u Kristovu Tijelu – Crkvi, a tu se ono nudi svima na isti način i pod istim uvjetima. Jedno tijelo je pojam korporativnog identiteta¹²⁰ kršćana s Kristom.

»Tijelo« izraz za samoga Krista.¹²¹ Jedino Krist pomiruje u sebi ljudske različitosti,¹²² a Crkva, njegovo Tijelo, njegova povijesna nazočnost participira na tomu.¹²³ Ona je stvarnost novoga, pomirenoga stvorenja u povijesti, ali

¹¹⁵ U 2 Kor 5,17 »novi stvor« je vezan uz stanje »biti u Kristu«.

¹¹⁶ Pavao koristi za to izričaj »novo stvorenje« (2 Kor 5,17; Gal 6,15), ono u kojemu su odstranjene razlike između kršćana iz židovstva i onih iz poganstva. To je posebno vidljivo u Gal 6,15, gdje »novo stvorenje« isključuje razlikovanje obrezanih i neobrezanih.

¹¹⁷ Iz paralelnih izričaja εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον (r. 15b) i ἐν ἑνὶ σώματι (r. 16a) vidljivo je da novi čovjek i ima individualno-kristološku i komunitarno-crkvenu dimenziju. Novi čovjek je prije svega Krist, ali i njegovo tijelo-Crkva. U Kristu je prisutna Crkva, ali i u Crkvi je realno prisutno Kristovo tijelo. Jer je Krist jedan, i Crkva je jedno tijelo. Crkva i Krist su uzajamni i recipročni.

¹¹⁸ To se jasno vidi u poticajnomu dijelu Poslanice, gdje pisac zahtijeva od naslovnika da trebaju »obučiti novoga čovjeka« (4,24).

¹¹⁹ Sigurno nije bez značenja da se imenica ἐνότης pojavljuje samo u Ef 4,3.13 kao novoza-vjetni *hapax legomenon*.

¹²⁰ Usp. Ed Parish SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 175. Autor smatra da je taj naziv određen time što još uvijek nije postojao kolektivni pojam »kršćani«.

¹²¹ Naznake za kretanje u tomu smjeru značenja pojma »tijelo« nalazimo i kod Pavla. U Rim 12,5 Pavao govori o »jednom tijelu u Kristu« (ἐν σώμα ἕσμεν ἐν Χριστῷ). I ovdje se radi o množini udova s različitim djelovanjem, dakle o povezanosti kršćana međusobno, ali i o njihovoj zajedničkoj povezanosti s Kristom. U 1 Kor 12,12s Pavao tvrdi: »Doista, kao što je tijelo jedno te ima mnogo udova, a svi udovi tijela iako mnogi – jedno su tijelo – tako i Krist.« Umjesto očekivanoga »tako i mi«, Pavao kaže »tako i Krist«. Tijelo nije zbroj udova nego stvarnost Krista, njegova osoba.

¹²² Tu je misao Pavao jasno izrazio u Gal 3,28: »Nema više: Židov – Grk! Nema više: rob – slobodnjak! Nema više: muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu.« Različita gramatička konstrukcija ovih binoma, koja se u prijevodu ne vidi – u prva dva binoma veznik je negativan (οὐδέ), a u zadnjem poveznici (καί) – navodi na pomisao da se prva dva odnose na kulturalnu datost koju uzrokuje povijest, a treći se binom odnosi na stvoriteljsku datost. To je vrlo važno uočiti jer Pavao ne vidi u Kristu nadiđene samo kulturalne razdjelnice, nego i one kreaturalne.

¹²³ Ovu ideju pisac izražava upornim govorom o ἑν σώμα. Nikada ne govori o μία ἐκκλησία. Jedinstvo u različitosti moguće je samo u Kristu.

njezino postojanje nije jednoznačno. Crkva jest tijelo Kristovo, odnosno ona jest Krist u svome tijelu, i u tomu smislu je personalizirana,¹²⁴ ali se ne poistovjećuje potpuno s Kristom. Kao »tijelo Kristovo« ona je Krist pod određenim vidom.¹²⁵ Crkva naime postoji prije pojedinih njezinih članova – ne konstituiraju članovi tijelo, nego tijelo konstituira članove uključujući ih u sebe – a opet vjernici tvore tijelo kao njegovi udovi. Očito se radi o vidljivoj dimenziji otajstvene stvarnosti Kristova tijela. U Kristovu tijelu, povijesnom i otajstvenom (proslavljenom) mir je već ostvaren, a pojedinci i narodi se uključuju u nj, na njemu participiraju posredstvom međusobnoga pomirenja u jednom tijelu Crkve.¹²⁶ To je novost saveza: pomirenost ljudi međusobno i s Bogom u jednomu Tijelu.

Kao tvorac pomirenja i novosti,¹²⁷ čiji je zadnji cilj Bog,¹²⁸ Krist dokida povijesno uvjetovana razlikovanja ljudi, premda ih se ne apsorpira. Pisac i dalje

¹²⁴ Personalizirano shvaćanje Crkve bitna je ekleziološka novost našega autora, premda se ono nazire u semitskoj ideji korporativne osobnosti. Usp. Joachim GNILKA, Exkurs 3: Die Ekklesiologie, u: *Der Epheserbrief*, 101-103.

¹²⁵ U pozadini stoji semitsko shvaćanje tijela. Čovjek nema tijelo, nego jest tijelo (R. Bultmann) pod određenim vidom. Kao što čovjek može svoje tijelo promatrati kao sebi izvanjski objekt i prema njemu se odnositi kao prema objektu, tako i Krist može Crkvu. Piščev govor u Ef 5,21-32 to jasno potvrđuje. Tu se govori o odnosu Krista prema Crkvi kao modelu odnosa za kršćanske muževe i žene, a ne obrnuto. Usp. Joachim GNILKA, Exkurs 6: Hieros Gamos, u: *Der Epheserbrief*, 290-294.

¹²⁶ O značenju pomirenja u novozavjetnim spisima, posebno Pavlovim/pavlovskim, može se vidjeti izvrsno djelo: Hans-Jürgen FINDEIS, *Versöhnung – Apostolat – Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2 Kor, Röm, Kol, Eph)*, Würzburg, 1983.

¹²⁷ Možda je upravo to izraženo ovdje upotrijebljenim glagolom. Dok Pavao o pomirenju koje Bog izvodi uvijek govori glagolom καταλλάσσω (spojiti dvije stvari ili osobe), ovdje se o pomirenju govori složenim glagolom ἀποκαταλλάξῃ. Složeni glagol može izražavati i pomirenje ljudi međusobno (usp. 1 Mak 1,5) i pomirenje s Bogom (2 Mak 7,33; 8,29). Čini se da pisac smjera upravo na tu dvoznačnost pomirenja u Kristu. Vidi opširnije u: Otfried HOFIUS, Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, u: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 77 (1980.), 186-199.

¹²⁸ Za Pavla je pomirenje uvijek Božje djelo. »Bog je u Kristu svijet sa sobom pomirio« (2 Kor 5,19). »Dok smo još bili grješnici, Bog nas je sa sobom pomirio« (Rim 5,10; 2 Kor 5,18-20). Pomirenje je pavlovski pojam kojim se izražava činjenica da je Kristovim djelom uništeno neprijateljstvo između Boga i ljudi, ili između različitih ljudskih grupacija, i uspostavljen odnos mira. Pojam »mir« označava objektivni mir, a ne samo osjećaj mira. Premda Pavao koristi ovaj pojam i u profanom smislu pomirenja među supružnicima u slučaju kad je jedno od njih vjernik, a drugo nije (usp. 1 Kor 1,11.15), ovaj pojam općenito ima teološko značenje. Pavao ga izražava različitim terminima, a najčešće imenicom καταλλαγῆ i glagolom καταλλάσσω, ili imenicom ειρήνη i njezinim izvedenicama. Prva dva termina potječu iz grčke profane literature, ili one koja je pod snažnim helenističkim utjecajem, što nas upućuje da ih možemo shvatiti samo iz te kulturne pozadine. U tom ambijentu pojam označava prestanak neprijateljstava i uspostavu pomirljivih odnosa. U 2 Kor 5,18-19 Bog promiče i ostvaruje pomirenje »po Kristu«. Premda je glavna rečenica 19. retka problematična, možemo je prevesti: »Bog je pomirio svijet sa sobom u Kristu«. U tomu slučaju Pavao je prvi među grčkim autorima koji govori o inicijativi uvrijeđene

razlikuje židovsku i pogansku komponentu Crkve, ali kao izmirene i povezano u jednom Kristovu tijelu, u novomu čovjeku. Osim što pisac govorom o novomu čovjeku povezuje horizontalni i vertikalni vid pomirenja,¹²⁹ nije isključeno da takav govor krije u sebi i misao o novom savezu. I Jeremijin (31,31-34) i Ezekijelov (36,25-28) govor o »novom savezu« računaju s transformacijom ljudskoga srca, s Božjim djelovanjem u čovjekovoj nutрини. S tom transformacijom moguće je pomirenje i mir, unatoč različitostima, moguć je istinski savez univerzalnih razmjera. Najveću univerzalizaciju saveza s Bogom naš pisac izriče kad o njemu progovara personalnim pojmom »novoga čovjeka«.

Govoreći o Kristovu miru (r. 17), pisac se služi riječima proroka Izaije (57,19; 52,7).¹³⁰ Za proroka je pomirenost dalekih i blizih, oni koji su ostali u Babilonu i onih koji su se vratili u Domovinu, preduvjet uspješne obnove.¹³¹ Piscu Poslanice ta je obnova već ostvarena u Kristu po kojemu se ima pristup Ocu.

Zanimljivo je da se o miru govori kao o nečemu što Krist navješta: »došavši navijestio je/evangelizirao mir« (ἐλθὼν εὐαγγελίστατο εἰρήνην, r. 17). Takav govor krije u sebi više značenja,¹³² ali čini se da je u piščevoj logici najprikladnije značenje po kojemu Krist dolazi u zajednicu po onomu što autor Poslanice govori svojim naslovnici.¹³³ Krist je prisutan u Crkvi po navještaju mira. Navještaj mira je tako bitna označnica novih eklezijalno-savezničkih odnosa s Bogom.

strane (Boga) u procesu pomirenja. Glagol je u aktivu. Usp. Stanley E. PORTER, Pace, Riconciliazione, u: Gerald F. HAWTHORNE – Ralph C. MARTIN – Daniel REID (ur.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 1123-1124.

¹²⁹ Povezanost ovih dvaju pomirenja specifičnost je našega teksta. Usp. Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, 143; Joseph A. FITZMYER, *Pauline Theology*, 1398s.

¹³⁰ U navodu autor ne slijedi ni LXX ni TM. Dodaje jedno ὅτινι da bi tekst prilagodio svojim potrebama i na taj način pokazuje da mu nije toliko stalo do ispunjenja starozavjetnih proroštava. Isto tako razdvaja Izaijino ponavljanje: »mir, mir« tako da jednom mir veže uz one daleko, a drugi put uz one blizu, čime pokazuje da je mir za obje ove grupe plodonosan na isti način.

¹³¹ Usp. Luis ALONSO SCHÖKEL – José Luis SICRE DIAZ, *I Profeti. Traduzione e commento*, Roma, 1989., 401.

¹³² Može izražavati Isusovo povijesno djelo uprisutnjenja Božje dobrote svima (usp. Mk 1,1.14-15), ali može izražavati i Kristov dolazak u Duhu, u navještaju apostola ili vjesnika vjere.

¹³³ Između različitih tumačenja ovoga Kristova »dolaska« kao navjestitelja mira (prije utjelovljenja, u utjelovljenju, u zemaljskom životu, u uskrsnuću, u daru Duha nakon smrti itd.) Ernst BEST (*Lettera agli Efesini*, 323-326) kao najprikladnije vidi ovo tumačenje. Pozadinu izričaja tvori Iz 52,7 koji u duhu gleda glasnike kralja Kira kako oglašuju njegovo dopuštenje o povratku prognanika u svoju domovinu. Izaija ih naziva »glasonošama radosti«, »onima koji oglašavaju mir« (εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην). Naš pisac koristi upravo taj izričaj, što znači da Krist dolazi po glasonošama, po onima koji oglašavaju radosnu vijest kao mir. U 6,15 on će izričito označiti evanđelje kao »evanđelje mira«.

Zaključujući kristološko-ekleziološki govor o Kristovu djelu mira i pomirenja, pisac ga u r. 18. usmjerava prema Ocu. Započeo je govorom o Božjemu naumu i na kraju opet sve privodi k njemu. Zanimljivo je, međutim, da pisac više ne govori o jednomu tijelu, nego o »jednomu duhu« u kojemu i kršćanin Židov i kršćanin poganin imaju pristup Ocu. Očito je da se ovdje ne radi o ljudskom raspoloženju, ljudskom duhu,¹³⁴ nego Božjem Duhu koji ispunja tijelo Crkve. Otac, Sin i Duh su povezani (usp. Ef 3,1ss), a da pritom ne moramo odmah misliti na izričitu trinitarnu formulaciju iz kasnijega nauka Crkve. Kao stvarnost saveza Crkva je istodobno teološka, kristološka i pneumatološka. Jedno tijelo Crkve, Kristovo tijelo, vidljiva je stvarnost djelovanja jednoga Duha koji dolazi od Oca i Sina i sve usmjerava Ocu. »Mir se uspostavlja zajedničkim ciljem. Zajednički cilj je pristup Ocu – jednome Ocu, zajednički put je Krist, a zajednička snaga Duh Sveti.«¹³⁵ Pristup Ocu cilj je svih saveza koje je Bog kroz povijest sklapao sa svojim izabranim narodom. Prema poslanici Hebrejima »bolji/snažniji savez« (7,22) određen je »boljom nadom po kojoj se približavamo Bogu« (7,19). Približavanje Bogu u Kristu i Duhu uvijek ima saveznu, ali i kultnu¹³⁶ konotaciju. Savez se ponazočuje u kultu, u njemu se najbolje doživljavaju plodovi savezničkih odnosa s Bogom.

Kao transcendentna, nebeska stvarnost proslavljenoga Krista te posrednica i prostor saveznoga mira s Bogom i međusobno, Crkva je novi savezni entitet novih odnosa među različitim. U njoj nema tuđinaca, nego su svi uključeni u Božje saveze obećanja.

3.3. Savezna stvarnost Crkve

Nakon što je izložio otajstvo Crkve kao tijela Kristova koje se formiralo dokidanjem razdioba, pisac prelazi na govor o stvarnosti Crkve, o novomu stanju čovječanstva. Služi se drugom terminologijom u jednoj jedinoj rečenici u četiri retka (rr. 19-22). Oslanjajući se na upotrijebljenu terminologiju, možemo reći da govori o Crkvi kao ostvarenju saveza.¹³⁷

¹³⁴ Autori zastupaju i takvo mišljenje. Usp. Romano PENNA, Efesini, u: Pietro ROSSANO I DR. (ur.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, 442.

¹³⁵ Maximilian ZERWICK, *Poslanica Efežanima*, 54.

¹³⁶ Upotrijebljeni termin προσαγωγή (pristup), osim što izražava dolazak k osobama koje imaju neki autoritet, upotrebljava se za prinos žrtvenih darova (usp. Lev 1,2.3.10 itd.). Suprotstavljajući se političkom, kultno značenje termina zastupa Andrew T. LINCOLN, *Ephesians*, 149.

¹³⁷ Rečenica ima četiri indikativa i tri participa. Prva dva indikativa nalazimo u r. 19. Jedanput se indikativ ἐστὲ nalazi u niječnom, a drugi put u afirmativnom izričaju. Druga dva indikativa nalazimo u r. 21 (αὐξέι) i r. 22 (συννοικοδομείσθε). Indikativi

Novo savezno stanje tiče se najprije onoga što naslovnici Poslanice nisu, a onda onoga što jesu. Obrćajući se kršćanima iz poganstva,¹³⁸ pisac im najprije odriče ono što su prije ulaska u Crkvu bili (usp. 2,11-12), i to obrnutim redosljedom. Bili su smatrani »tuđincima savezâ obećanja« (r. 12),¹³⁹ a sada više nisu »tuđinci i pridošlice« (ξένοι και πάροικοι, r. 19a). Promijenjeno stanje tumači iz odnosa prema Izraelu, savezničkom narodu.¹⁴⁰ Obje se odrednice tiču pripadnosti Božjemu narodu, što je u židovstvu bilo neodvojivo i od građanske pripadnosti društvu i državi. Kršćani iz poganstva nisu više tuđinci i pridošlice u Božjemu narodu, ali ne tako da su se pridružili povijesnom Izraelu,¹⁴¹ ali ne ni bez njega.

Bili su otuđeni, tuđi Izraelovu građanstvu (r. 12), a sada su συμπολίται – sugrađani. Zanimljivo je da pisac ne kaže da su postali »sugrađani Izraelova građanstva«, nego »sugrađani svetih« (τῶν ἁγίων, 19b). Sugrađanstvo je određeno pripadnošću Crkvi – Kristovu tijelu¹⁴² i eshatonski je usmjereno. Pripadnici Crkve su »sugrađani« povijesne dinamike savezničkih odnosa s Bogom, ali i konačne ostvarenosti saveza. I »izraelsko građanstvo« (r. 12) i »sugrađanstvo svetih« (r. 19) nalazi svoje ostvarenje u onomu što Pavao naziva »domovina« (πολίτευμα) na nebesima (Fil 3,20).

Prije Krista, kršćani su iz poganstva bili »bez nade« i »bezbošci« (r. 12), a sada su »ukućani Božji« (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ). Priključenjem Kristu postali su Božji, povezani s Bogom i međusobno. Njihova pripadnost Bogu ne zavisi o

izražavaju postignuto ili stanje koje se treba postići u budućnosti iz već postignutoga, a participi (ἐποικοδομηθέντες u r. 20; ὄντος u r. 20b; συναρμολογουμένη u r. 21) način na koji je takvo stanje postignuto. Zanimljivo je da pisac sada ne upotrebljava nijedan konjuktiv i da su gotovo svi glagoli u prezentu. I particip aorista pasiva ἐποικοδομηθέντες uključno izražava sadašnje stanje. Pisac je, dakle, usmjeren na ostvarenost saveza u Kristu.

¹³⁸ Glagoli u indikativu su u drugom licu množine.

¹³⁹ U r. 12 to je spomenuto kao druga označnica njihova stanja, nakon otuđenosti od Izraelova građanstva.

¹⁴⁰ Pojmovi ξένοι i πάροικοι preriču hebrejske pojmove *gēr* i *tōšāb* kojima su članovi Izraelove zajednice kao izabranoga Božjega naroda označivali sve one koji nisu bili dionici Božjih obećanja i saveza i to samo zato što su imali drukčije nacionalno podrijetlo i identitet. Jednom su ih riječju označavali kao *gōjim*, ali su razlikovali one koji su bili tuđinci i prolaznici te nisu ni tražili integriranje u Izraela (*gēr* – ξένοι), od onih koji su slobodno mogli boraviti u njihovoj zemlji, ali bez punoga građanskoga prava (*tōšāb* – πάροικοι). Usp. Bonaventura DUDA – Marijan J. FUČAK, *Novi zavjet*, s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije, Zagreb, 1992., bilješka t uz tekst Ef 2,19. Ovi drugi su mogli postati prozeliti, ali ne prije isteka razdoblja od dvanaest mjeseci boravka u židovskoj zemlji.

¹⁴¹ U raznim radovima M. Barth ustrajava u pridruženju povijesnom Izraelu. Usp. Markus BARTH, *The Broken Wall*, London, 1965., 105ss.122 i 128.

¹⁴² Svetost je pojam kojim se u prvim kršćanskim zajednicama označuju kršćani (usp. 1,1; 4,12; 5,3; 6,18), ali i oni koji su postigli konačnu svrhu prošavši kroz smrt, koji su po smrtni već ostvarili potpuno zajedništvo s proslavljenim Kristom (usp. 2,6).

pripadnosti židovstvu jer su »sugrađani svetih«. Štoviše, i oni i Izrael su u Kristu »ukučani Božji«. I Izrael i Crkva svoje postojanje zahvaljuju Božjemu zahvatu.

Važno je uočiti da se pisac u izlaganju novoga stanja pomiče od pojma sugrađanstva na pojam kuće, točnije na obitelj Božju. Kao »ukučani Božji«¹⁴³, kršćani su upućeni na uzajamno služenje i brigu, na zajednički identitet, pripadnost i zaštitu, upravo na ono što je savez omogućivao i ostvarivao. Saveznički odnosi u Crkvi mijenjaju međuljudske odnose. Nisu oslonjeni na narodnu pripadnost, nego na pripadnost Kristu. Kako je do toga došlo, pisac izražava participnim rečenicama.

Prvi particip (*ἐποικοδομηθέντες*, r. 20) odmah nas upućuje na građevinski rječnik.¹⁴⁴ Particip je u aoristu pasivu, što znači da je subjekt te građevine sam Bog (*passivum divinum*). Time je sačuvana Božja savezna inicijativa. Građevina o kojoj je riječ stoji na nečemu, diže se nad nečim ili nekim,¹⁴⁵ što je istaknuto ponavljanjem prijedloga *ἐπί* prije izričitog spominjanja temelja građevine. Crkva stoji na apostolima i prorocima,¹⁴⁶ ali joj je Krist vrhunac, ono čemu teži. On je je *ἀκρογωνιαίος*. Radi se terminu koji se još samo jednom pojavljuje u Novomu zavjetu (usp. 1 Pt 2,6), zbog čega autori dvoje o njegovu značenju.¹⁴⁷ J. Jeremias u ovom pojmu otkriva »zaglavni kamen«, kamen koji

¹⁴³ Treba zamijetiti da se u našem odlomku na tomu ustrajava pojmovima koji su povezani s riječju *οἶκος*: *πάροικοι, οἰκείοι, ἐποικοδομηθέντες, οἰκοδομή, συνοικοδομείσθε, κατοικητήριον*.

¹⁴⁴ O Crkvi kao građevini mogu se konzultirati dva vrlo dobra djela: Josef PFAMMATTER, *Die Kirche als Bau*, Romae, 1960; P. S. MINEAR, *Image of the Church in the New Testaments*, Philadelphia, 1975. Sliku građevine zahtijeva i u 14. retku upotrijebljeni izraz »pregrada razdvojnica«.

¹⁴⁵ To jasno izriče prijedlog *ἐπί* + glagol *οικοδομέω*. Usp. Josef PFAMMATTER, *οικοδομή, οικοδομέω*, u: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 1211-1218, ovdje 1217.

¹⁴⁶ Poslanica ih spominje još dvaput, i to jednom zajedno s drugim nositeljima službi u Crkvi. Postavio ih je proslavljeni Krist (4,11) i oni su primili objavu otajstva (3,5). Pod pojmom »apostoli« kriju se ovdje priznati autoriteti u Crkvi, ali još se ne radi o instituciji apostolstva, nego o označnici onih koji djeluju kao i Pavao. Pod »prorocima« se ne misli na starozavjetne proroke, jer oni nisu integrativni dio novozavjetne Crkve u ovoj poslanici, nego na novozavjetne proroke kao služitelje Riječi. Usp. Maximilian ZERWICK, *Poslanica Efežanima*, 56s; Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, 157; Rudolf SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1982., 123.134s; Andreas LINDEMANN, *Der Epheserbrief*, Zürich, 1985., 54. Spominjući apostole i proroke, i to baš tim redoslijedom, pisac naznačuje da Crkva nije jednostavni nastavak Izraela. Usp. Ernst BEST, *Lettera agli Efesini*, 335.

¹⁴⁷ Neki autori ovdje vide »ugaoni kamen« koji više od temelja određuje izgled građevine. Paralela bi mu bila psalmistov pojam *κεφαλή γωνίας*. (Ps 117,22) kojim novozavjetni autori tumače Kristovo pashalno otajstvo smrti i uskrsnuća (usp. Mk 12,10 parr; Dj 4,11; 1 Pt 2,7). Za različita tumačenja ovoga pojma vidi: Mato ZOVKIĆ, Rast Crkve

se zadnji stavlja u svodnu građevinu i čitavu je drži u postojanju.¹⁴⁸ S takvim tumačenjem Krist je označen kao cilj kojemu građevina teži, a to znači da pisac ostaje u okvirima govora o Crkvi kao živom organizmu koji raste¹⁴⁹ prema dovršenju, prema »uglavljenu« svega u Kristu. Ideja o rastu Crkve, o njezinoj dinamici a ne statici prisutna je i u činjenici da se govori o osobama kao građevnom materijalu. Osobe su u temelju i osoba je u vrhuncu, dovršetku građevine, a osobe su i oni (»vi«) koji su »nazidani« i »ugrađeni« u građevinu. Isticanje osoba i rasta više odgovara savezničkim odnosima s Bogom, nego govor o temelju koji je statičan.¹⁵⁰ U nastavku će pisac izričito istaknuti da mu je stalo do »rasta« građevine (r. 21).

Koliko god važna, povezanost građevine, izražena participom,¹⁵¹ predstavlja podređenu radnju. Glavna je radnja izražena glagolom $\alpha\upsilon\acute{\xi}\alpha\nu\omega$ u indi-

kao građevine i tijela u Ef 2,19-22; 4,11-16, u *Bogoslovska smotra*, 64 (1994.) 1-4, 281-312, ovdje 288s.

¹⁴⁸ Zovkić pokušava odbaciti Jeremiasovo tumačenje, oslanjajući se na realiziranu eshatologiju ove poslanice, na njezino isticanje Uskrsloga a ne parusijskoga Krista, na nesklad ove slike u svijetu građevine. Upravo ovaj zadnji argument, po mome sudu, ide u prilog valjanosti Jeremiasova tumačenja. Naime, sva ekleziologija ove poslanice je »idealizirana« (usp. Raymond E. BROWN, *Le Chiese degli Apostoli. Indagine esegetiche sulle origini dell'ecclesiologia*, Casale Monferrato, 1992., 55-62), pa i nesklad upotrijebljene slike pripada toj idealizaciji. S Jeremiasovim je tumačenjem složan i Joachim GNILKA (*Der Epheserbrief*, 158) i Andrew T. LINCORN (*Ephesians*, 154-156).

¹⁴⁹ Istina je da je Crkva već uzvišena, da se njezini članovi zajedno s Kristom uskrišeni i postavljeni na nebesima (Ef 2,6), pa stoga o rastu treba govoriti kao o nutarnjem, kao o intenzitetu uronjenosti u Krista.

¹⁵⁰ Određujući Krista kao cilj i dovršetak građevine, pisac ga ne može zanemariti i kao temelj i kao dinamiku građevine. Zato kaže da je »u njemu« ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omega}$), u Kristu Isusu, kojega je izričito spomenuo na kraju prethodnoga retka (r. 20), sva građevina povezana i raste. Dakle, i apostoli su »u njemu«. Bez njega nema ni njih, ali samo je Krist završetak građevine, prema njemu su usmjeren njezina dinamika i rast. U odnosu na građevinu koja je u Kristu povezana i raste, susrećemo se s jednom tekstualnom poteškoćom. Neki rukopisi govore o $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta$ (svaka građevina), a drugi o $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \eta\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta$ (sva građevina). U drugom slučaju radilo bi se o univerzalnoj Crkvi, a u prvom o pojedinim mjesnim Crkvama koje tek u povezanosti s drugim mjesnim Crkvama rastu u univerzalni hram. B. M. Metzger se opredjeljuje za prvu soluciju zbog težine izvanjske evidencije rukopisa, ali i zbog mogućnosti da su prepisivači dodali određeni član radi jasnoće teksta. Usp. Bruce M. METZGER, *A textual Commentary on the greek New Testament*, Stuttgart, ³1975., 603. Prema tekstu, dakle, radilo bi se o pojedinačnim mjesnim Crkvama, što više odgovara Pavlovoj misli iz autentičnih poslanica, ali komentatori prevode sa »sva građevina«, tvrdeći da ovakav izričaj predstavlja hebraizam koji je moguć u *koiné* jeziku. Usp. Andrew T. LINCORN, *Ephesians*, 124.156; Friedrich BLASS – Albert DEBRUNNER – Friedrich REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, ¹⁴1976., § 275.2 br. 4; Maximilian ZERWICK, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Romae, ⁵1966., § 190.

¹⁵¹ Upotrijebljeni particip $\sigma\upsilon\nu\alpha\rho\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ kao složenica od prijedloga $\sigma\upsilon\nu$ i glagola $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$ pojavljuje se samo u kršćanskim spisima, a pripada kao i jednostavni glagol tehničkom jeziku gradnje. Izražava povezanost, ujedinjenost, ali s naglaskom

kativu. Glagol izražava ekstenzivni rast pripajanjem novih članova, ali može izražavati i rast u zrelosti članova, intenzivni rast. U smislu savezne stvarnosti, nijedno se ni drugo značenje ne smije isključiti. Savez ima i intenzivni i ekstenzivni rast, premda se ovdje, možda, više inzistira na intenzitetu uronjenosti članova Crkve u Krista.

Savezno poimanje Crkve jasno je istaknuto govorom o njezinu izrastanju u »hram svet u Gospodinu« (εις ναὸν ἁγίον ἐν κυρίῳ, r. 21). U židovstvu je hram i hramska građevina bitna komponenta savezničkih odnosa Boga sa svojim narodom. U hramu Bog saveza boravi među Izraelcima (usp. Izl 40,34.35). Hram je, osobito u kasnožidovskom poimanju o podudarnosti nebeskoga sa zemaljskim hramom,¹⁵² o uranjanju sve stvarnosti u Boga,¹⁵³ dolazište i vrhunac savezničkih odnosa s Bogom. U Crkvi kao »svetom hramu u Gospodinu« nadiđen je partikularizam koji je sugerirao židovski hram kao privilegirano mjesto življenja saveza s Bogom. U njoj je transcendentni Bog nazočan na immanentan način. Taj spoj je bitno savezna kategorija.

Ugrađenost u (συνουκοδομεῖσθε) u Krista,¹⁵⁴ povezanost s njime izrasta u »prebivalište Božje u Duhu« (εις κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι). Ovaj zadnji izričaj, osim što naglašava trojstvenu stvarnost Crkve,¹⁵⁵ ponovno ističe nadilaženje židovskoga partikularizma izabranja. Prema židovskom tumačenju saveza u kategorijama hrama svi se narodi trebaju okupiti na Sionu i iskazati čast Bogu Izraelovu,¹⁵⁶ a prema našem piscu iskazivanje časti Bogu nije vezano uz pristupanje Izraelu, nego uz zajedništvo kršćana u Kristu. Prebivalište Božje u Duhu je živo i osobno zajedništvo svih u Kristu. Nije, dakle,

baš na spoju, vezu, sastavu, mjestu spajanja dvaju tijela (imenica ἄρμός), građevinski rečeno »fugi«. Usp. συναρμολογέω, u: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 715s. U Ef 4,16 ova je slika prenesena na Tijelo Kristovo (ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβασζόμενον), a zbog parenetskog konteksta izražava zajedničko djelo svih članova određeno i povezano »glavom Tijela« (r. 15).

¹⁵² Vidi: Giovanni BISSOLI, *Il tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria. Studio sulla corrispondenza fra tempio celeste e tempio terrestre*, Jerusalem, 1994.; N. CASALINI, *Il tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria*, u: *Rivista Biblica*, 43 (1995.), 181-210.

¹⁵³ Prisjetimo se ovdje Pavlove misli iz 1 Kor gdje je čitavo Kristovo djelo podvrgnuto Bogu Ocu: »I kad mu sve bude podloženo, tada će se i on sam, Sin, podložiti Onomu koji je njemu sve podložio da Bog bude sve u svemu« (1 Kor 15,28).

¹⁵⁴ Izraz ἐν ᾧ na početku r. 22 mogao bi se odnositi i na »hram« spomenut pri kraju r. 21, na »Gospodina« koji je spomenut na kraju r. 21, ali zbog paralelizma između 21. i 22. retka odnosi se na Isusa Krista koji je spomenut na kraju r. 20.

¹⁵⁵ Jasno je da se tu trojstvenu stvarnost shvaća ekonomijski, a ne u smislu kasnijega teološkoga razlikovanja naravi, supstancije i osobe.

¹⁵⁶ Usp. Ed Parish SANDERS, *Paul*, Oxford, 1991., 2-3.

neko mjesto, nego pletivo iskustava i međusobnih odnosa,¹⁵⁷ kako je i Jeremija najavio govorom o novom savezu.¹⁵⁸

Novi savez s Bogom u Crkvi – tijelu Kristovu i građevini (πᾶσα οἰκοδομή) nadilazi sve, izuzev funkcionalnih podjela (τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν). Dinamička je i još nedovršena stvarnost. Raste prema eshatonu, i to ne toliko u ekstenzivnom koliko u intenzivnom smislu.¹⁵⁹ U rastu prema cilju, kao mjesto i sfera novih odnosa s Bogom Crkva je i u procesu usavršavanja. Ona uprisutnjuje Božje »saveze obećanja«. U njoj se kao Božjemu prebivalištu ostvaruje jedinstvo čovječanstva u različitosti, novi tip odnosa, novo stvorenje kojemu su bili usmjereni svi savezi obećanja. Štoviše, u Crkvi tijelu Kristovu i građevini od ljudskih osoba nije samo Bog prisutan u svijetu, ona nije samo Božje boravište u svijetu, nego u njoj i po njoj ljudi borave u Bogu. Takav boravak ostvaruje savez kojemu je Bog oduvijek smjerao. U Crkvi hramu Božjemu ostvaruju se obećanja dana Izraelu (usp. Lev 26,11s; Ez 37,26s; Zah 8,8), ono čemu su ona smjerala. Ostvarenje Božjih obećanja, uvijek je ostvarenje Božjega saveza s ljudima.

Umjesto zaključka: obećanje kao eklezijalno ostvarenje saveza

Govoreći o »savezima obećanja« kao onomu što kršćani iz poganstva nisu imali prije Krista, pisac Poslanice Efežanima nužno doziva u pamet Pavlov govor o »savezima« u Rim 9,4-5.¹⁶⁰ To je jedino mjesto gdje Pavao govori o savezima u množini, unatoč tomu što je ta množinska uporaba kod njega dvojbena.¹⁶¹ Za

¹⁵⁷ Sličnu misao nalazimo i u Kumranu, gdje se za zajednicu kaže da je »boravište Svetinja nad Svetinjama« (1 QS 8,8).

¹⁵⁸ Usp. Luis ALONSO SCHÖKEL – José Luis SICRE DIAZ, *I Profeti*, 645s. Izričito se tvrdi: »Superato lo scoglio di una legge inoperante, si possono ristabilire le relazioni personali, vera sostanza dell'alleanza«, 645.

¹⁵⁹ Rast se ostvaruje u »spoznaj« (ἐν ἐπιγνώσει, 1,17; 4,13) Boga i Božjega Sina i njegove punine.

¹⁶⁰ Usp. Martin RESE, Die Vorzüge Israels in Rom 9,4s. und Eph 2,12, u: *Theologische Zeitschrift*, 31 (1975.), 211-222; Martin RESE, Church and Israel in the Deuteropauline Letters, u: *Scottish Journal of Theology*, 43 (1990.), 19-32. Pavao spominje saveze u kontekstu nabravanja Izraelovih povlastica (Izraelci, posinstvo, Slava, zakonodavstvo, bogoštovlje, oci, od njih je, po tijelu, i Krist), a naš pisac u kontekstu nabravanja nedostataka koje su kršćani iz poganstva imali prije/izvan Krista.

¹⁶¹ U najstarijem rukopisnom svjedočanstvu Pavlovih spisa, u P⁴⁶ pojam saveza nalazimo u jednini, a u velikoj većini rukopisa u množini. U autentičnim Pavlovim poslanicama pojam saveza se pojavljuje osam puta: Rim 9,4; 11,27; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6.14; Gal 3,15.17; 4,24. Osim u Gal 4,24 gdje govori o »dva saveza« i Rim 9,4 gdje govori o »savezima« u množini, na svim drugim mjestima pojam saveza je u jednini, pa i onda kad govori o »novom« (2 Kor 3,6) ili »starom« (2 Kor 3,14) savezu. Jednina je ovdje odbačena kao *lectio faciliior*.

razliku od Pavla, međutim, koji razdvaja »saveze« i »obecanja«¹⁶², naš ih pisac povezuje i govori o savezima u množini, a o obećanju u jednini.

Premda grčka množina διαθήκαι može označavati i jedan jedini savez u množtvu njegovih rasporedbi,¹⁶³ ostaje činjenica da je Pavao rabi pri govoru o Izraelovim povijesno-spasenjskim povlasticama. U kontekstu biblijske povijesti spasenja množina očito označava ne samo različite rasporedbe istoga Saveza nego i različite saveze kojima je Bog začetnik.¹⁶⁴ Govoreći o savezima u množini, Pavao koristi određeni član uz imenicu, što znači da kani govoriti o savezima koji su dobro poznati. Nije mu nakana izraziti razliku među različitim savezima, nego njihovu povezanost u pozitivnoj perspektivi.

Na drugim mjestima Pavao razlikuje različite saveze (usp. Gal 3,15.17), i to tako da izričito suprotstavlja Sinajski savez savezu obećanja sklopljenu s Abrahamom (usp. Gal 4,24).

U 2 Kor Pavao razlikuje »novi« (2 Kor 3,6) i »stari« (2 Kor 3,14) savez. Tim razlikovanjem ne izražava dokidanje jednoga radi uspostave drugoga saveza,¹⁶⁵ nego promiče ideju o novomu pogledu¹⁶⁶ na savez. Kontekst 2 Kor 3,4-18 jasno pokazuje da, govoreći o starom savezu/rasporedbi, Pavao misli na Sinajski savez, a ne na savez s Abrahamom. Između saveza s Abrahamom i kršćanske vjere postoji kontinuitet, a između Sinajskoga saveza i kršćanskoga stanja Pavao vidi razliku, ako ne i oprečnost (usp. Gal 4,22-31).

Pavlovo razmišljanje o savezima potka je razmišljanja piscu Poslanice Efežanima. Govoreći o stanju razdijeljenosti čovječanstva prije Krista, on označuje kršćane iz poganstva kao one koji su bili »tuđinci savezâ obećanja«. Spominjanje »saveza« u takvu kontekstu upućuje misao na Božji saveznički odnos s Izraelom. Označujući njihovo promijenjeno stanje koje je nastalo »u Kristu« kao rušenje »pregrade razdvojnice« koju poistovjećuje sa Zakonom, usmjera-

¹⁶² Svojedobno se na hrvatskoj teološkoj sceni, u odnosu na prijevod riječi *b'rit*, *diathēkē*, pojavilo mišljenje da su obećanje i savez u biti jedna te ista stvarnost. Usp. Ljudevit RUPČIĆ, *Zavjet ili savez?*, u: *Bogoslovska smotra*, 38 (1968.) 2, 223-232, ovdje 228. U Pavlovoj misli, ipak, čini se, nije tako.

¹⁶³ Usp. John J. HUGHES, *Hebrews IX 15ff. And Galatians III 15ff. A Study in Covenant Practice and Procedure*, u: *Novum Testamentum*, 21 (1979.), 27-96, ovdje 64.

¹⁶⁴ Savez – obećanje Abrahamu (Post 15,18; 17,2) i njegovu potomstvu (17,7); Izaku (17,19.21); Abrahamu, Izaku i Jakovu (Izl 2,24; 6,4); Sinajski savez (Izl 19,5; 24,7-8); savez s Pinhasom (Br 25,12-13; usp. Sir 45,24), s Davidom (2 Sam 23,5; Jer 33,19-22) itd.

¹⁶⁵ O takvom uobičajenom mišljenju pri spominjanju ovih saveza usp. Norbert LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg, 1989., 21s.

¹⁶⁶ Nešto slično mi kažemo kad govorimo o »novom mjesecu«. Radi se o istom mjesecu, ali viđenom u novome svjetlu. Usp. William S. CAMPBELL, *Alleanza e nuova alleanza, u: Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 43-48, ovdje 47.

va misao na Sinajski savez, koji je sklopljen Mojsijevim posredništvom. Ipak, unatoč takvoj upućenosti misli, sintagma »savezi obećanja«, gdje je pojam savez u množini i u izravnoj povezanosti s obećanjem, ima šire značenje i ne može se ograničiti samo na Sinajski savez. Pogani su »izvan Krista« bili tuđinci mnogobrojnih saveza kojima je Bog obećavao spasenje. Pojam »obećanje« u izravnoj povezanosti s pojmom »savezi« upućuje nas na zaključak da se radi o povijesnom događanju koje smjera ostvarenju u budućnosti. I u židovstvu se, premda u središtu njegova vjerničkog i nacionalnog identiteta stoji Sinajski savez, spominju i drugi savezi: s Noomi i Abrahamom. Naš pisac najvjerojatnije misli na ovu širu perspektivu saveza, ali ne tako široko da bi se moglo govoriti i o savezu s Noom. Naime, i židovstvo priznaje da je u Noi Bog sklopio savez s čitavim čovječanstvom, a u tomu slučaju ni pogani ne bi bili tuđi tomu savezu. Budući da je savez izravno povezan s kategorijom obećanja, a na tragu Pavlove misli, možemo reći da pisac Efežana misli na saveze s patrijarsima,¹⁶⁷ posebno s Abrahamom, koje je židovstvo povezivalo i tumačilo iz perspektive Sinajskoga saveza. U svjetlu židovskoga tumačenja on može reći za pogane da su bili tuđi savezima obećanja.

Određujući pojam »savezi« pojmom »obećanje«, možemo reći da se pisac Efežana malo zanima za unutarnju konstituciju Izraela, određenu »Zakonom saveza«, a da više misli na buduće Božje ostvarenje za koje pretpostavlja da je naslovnicima poznato. Možemo čak reći da sinajski Zakon, budući da ga je trebalo srušiti kao pregradu razdvojnici koja je priječila pristup obećanju, vidi kao privremenu fazu saveza. Štoviše, nije isključeno da u njemu, osobito u njegovim »zapovijedima i propisima« vidi prepreku istinskom, novom savezu.

U Kristu se stanje promijenilo. Njegovom osobom i djelom obećanje, koje je u povijesti Izraela bilo rezervirano za vršitelje Zakona, dovedeno je do njegova izvornoga značenja. U Kristu, točnije u njegovu tijelu – Crkvi, osobno i komunitarno, ostvaren je novi način povezanosti s Bogom. U njemu i po njemu ni pogani više nisu tuđinci savezâ jednoga te istoga obećanja, nego su sugrađani svetih i ukućani Božji. Uključeni su u Božje obećanje, čiji je početak Abraham, obećanje koje je tek kasnije na Sinaju zakonski raspoređeno. Uključenje se ne događa po pristupu Izraelu, nego po trećem entitetu u koji može pristupiti i Izrael pod istim uvjetom kao i pogani: vjerom u Krista i njegovo spasiteljsko djelo ostvareno pashalnim otajstvom.

U Kristu je ostvaren »novi čovjek«, novo stvorenje, ali i novo stvaranje. Pisac Efežana hvata se za tu misao. U Kristu osobno i u njegovu Tijelu, koje je

¹⁶⁷ Takvomu se tumačenju suprotstavlja Calvin Roetzel (Διαθήκαι in Romans 9,4), tvrdeći da se množinski pojam odnosi na odredbe, pravila, zakletve, zakone (390).

Crkva, Bog ostvaruje savez kozmičkih razmjera, onaj koji je u njegovu naumu odvijeka, a čiji su prvi plodovi u povijesti vidljivi na razini međuljudskih odnosa, na razini promijenjenih odnosa između onih koji su porijeklom iz židovstva i onih iz poganstva. Kao glava Crkve i uglavljenje svekolike stvarnosti, Krist je osobno i eklezijalno novi Božji savez, nova Božja ponuda spasenja u kojoj obećanje Abrahamu dostiže vrhunac.

Premda pisac Poslanice Efežanima nijednom riječju ne spominje »novi savez«,¹⁶⁸ ali budući da govori o miru, pomirenju, pristupu Bogu u pronađenom jedinstvu, o građevini i prebivalištu Božjem u Duhu, što sve veže uz Krista koji stvara jednoga novoga čovjeka pomirena s Bogom, možemo se s razlogom pitati: nije li u tom govoru o novom čovjeku aluzivno prisutan i govor o novom savezu?! Tek se, naime, unutarnjom promjenom čovjeka ostvaruju istinski saveznički odnosi s Bogom. Tako su to vidjeli i proroci koji izričito govore ili aludiraju na novi savez. Bez unutarnje promjene čovjeka, nema istinskih savezničkih odnosa po kojima se ulazi u zajedništvo s Bogom. To je jedna od snažnijih misli autorova govora o savezu.

Savez je izraz Božje vjernosti čovječanstvu. Ona se u povijesti različito manifestira, ali joj je kontinuitet omogućen i zajamčen vjerom. Iskustvo Crkve u kojoj su već prisutni kršćani iz poganstva omogućilo je kršćanima da shvate njezino univerzalno poslanje, ne nekakvim prozelitizmom, nego uvjerenjem da je samo odgovor Kristu temelj na kojemu Bog poziva osobe svakoga naroda i jezika, ostvarujući svoj naum sa stvorenjem.

Najvažniji vid saveza o kojemu govori pisac Efežana jest nadilaženje religiozne razdiobe u čovječanstvu, ostvarenje novoga zajedništva u Kristu koje je uvjetovano osobnom promjenom i univerzalno otvoreno. Svi Božji savezi, čija je okosnica jedno i isto Božje obećanje, u Kristu, odnosno u njegovu tijelu Crkvi nalaze svoju realizaciju. Iz nje se Božja spasiteljska volja i naumi prelijevaju u/na sav svemir, dok sve ne bude uglavljeno u Kristu. Pisac je pošao od kozmičkih razmjera Božjega nauma spasenja, progovorio o njegovu povijesnom ostvarenju u Kristu i na kraju sve usmjerio Bogu i njegovu nadvijetu. Takav krug misli potpuno odgovara židovskoj logici saveza koja često govori o savezu veže uz stvaranje. U toj se povezanosti savez u Kristu očituje kao ostvarenje Božjega spasiteljskoga nauma sveopćih razmjera.

Ostvarenje Božjega obećanja u Crkvi ne dokida budućnost obećanja. Premda pisac Efežana ustrajava na već ostvarenoj eshatologiji, ne zanemaruje ni onu buduću. Ostvarenost Božjih obećanja još nema svoju puninu. Ona se

¹⁶⁸ »Ni iz čega nije jasno da je izričaj 'novi savez' bio u širokoj uporabi u počecima Crkve.« William S. CAMPBELL, *Alleanza e nuova alleanza*, u: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 47.

u Crkvi i po Crkvi, u kontinuitetu s Izraelom, ali i u kvalitativnoj novosti, postupno ostvaruje kroz povijest, zahvaćajući sav svemir. Savez obećanja u potpunosti će biti ostvaren kad dohvati Krista, »zaglavni kamen«, Krista proslavljenoga u kojemu se ostvaruju svi Božji naumi. Kao individualno i komunitarno tijelo Krista, Crkva je novi saveznički rod. Za odnose s Bogom u Duhu ona je nova stvarnost po kojoj svi mogu biti sugrađani svetih i ukućani Božji, svi mogu izrasti u hram svet u Gospodinu.

Summary

THE COVENANTAL NOTION OF THE CHURCH IN THE EPISTLE TO THE EPHESIANS 1 – 2

Marinko VIDOVIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Split
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, 21 000 Split
mvidovi@kbf-st.hr

Seeing that it observes and analyses the scope of Christ's mysteries on the level of the universe and history, in the Epistle to the Ephesians the author frequently uses covenantal structure, notion and theology. Starting from God's mystery of his redeeming intention which is the foundation of God's covenantal action, firstly in euchological and Christological-cosmic speech he expresses his scope for all creation. Then he applies the same but through a religiously historical speech to the Church – the body of Christ. This serves as an introduction for argumentative-theological speech with which he explains the experience of the Church as a new covenant that God in/through Christ made with mankind. The Church is portrayed as a new reality in relation to God, as a third gender in which historical divisions have been abolished, in which new creation is realised, a new man. All historical forms of the covenant by God's promise were directed to the new man who is already realised in Christ but who expects the true fulfilment in eschaton.

Key words: Church, covenant, structure of the covenant, covenantal intention, Christian from Judaism, Christian from paganism, Body of Christ, unity, peace, new man.