

Suski, Andrzej

Tajemnica jedności Kościoła w świetle Ef 2, 11-22

Studia Płockie 11, 13-38

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Andrzej Suski

TAJEMNICA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA W ŚWIETLE Ef 2, 11—22

WSTĘP

List do Efezjan uchodzi za szczytowy wyraz teologicznych rozważań św. Pawła.¹ Charakterystycznym rysem tego pisma jest refleksja nad objawioną tajemnicą Bożą,² którą Apostoł przedstawił w aspekcie eklezjologicznym.³ Według podanego określenia misterium: „Poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez ewangelię” (Ef 3,6). Przytoczony tekst zawiera trzy znamienne terminy z przedrostkiem *syn* (*sygkleronoma*, *syssonoma*, *symmetocha*) na podkreślenie idei współuczestnictwa w dobrach zbawienia. Najmniej trudności nastręcza ustalenie znaczenia rzeczownika *syssonoma*, gdyż jego podstawowy komponent *soma* dość jednoznacznie odnosi się do Kościoła. Termin *syssonoma* wyraża więc myśl, że chrześcijanie pochodzący z pogaństwa i judaizmu tworzą razem Ciało, czyli organicznie zespoloną społeczność wiernych.⁴

¹ „List do Efezjan stanowi pewien szczyt, może nawet najwyższy szczyt dzieła Pawłowego.” P. Benoit, *Jedność Kościoła według listu do Efezjan*. W: *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań 1963 s. 77. Por. tenże, *Genèse et évolution de la pensée paulinienne*. W: *Paul de Tarse. Apôtre du notre temps* (red. L. de Lorenzi), Rome 1979 s. 96 nn. W ostatnich dziesięciokach lat niektórzy egzegeci (m.in. Conzelmann, Fischer, Gnifka, Käsemann, Kirby, Lindemann, Merklein, E. Schweizer) zakwestionowali autentyczność listu do Efezjan powołując się na odrębność literacko-teologiczną tego pisma względem wcześniejszych listów św. Pawła. Wyniki szczegółowych badań w zakresie krytyki literackiej listu do Efezjan potwierdziły jednak słuszność tradycyjnego poglądu o Pawłowym autorstwie dzieła. Por. J. Schmid, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*, Freiburg i.Br. 1928; E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946; A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians*, Leiden 1974. Za autentycznością listu opowiedziała się też większość współczesnych komentatorów (m.in. Abbott, M. Barth, Benoit, Cambier, E. Gaugler, Huby, Jankowski, Robinson, Schlier, Westcott, Vosté, Zerwick).

² Por. W. Bieder, *Das Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief*, ThZ 11 (1955) s. 329—343; J. Giblet, „Mysterium Dei” in *epistulis captivitatis*, *CollMecni* 44 (1959) s. 263 nn.; J. Coppens, *Le „mystère” dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumraniens*. W: *Littérature et théologie pauliniennes* (red. A. Descamps), Bruges 1960 s. 142—165; W. H. Mare, *Paul's Mystery in Ephesians 3*, *BullEvThSoc* 8 (1965) s. 77—84; C. C. Ryrie, *The Mystery in Ephesians 3*, *BibSacra* 123 (1966) s. 24—31; M. H. Scharlemann, *The Secret of God's Plan* (*Studies in Ephesians*), *Concordia TheolMonthly* 40 (1969) s. 532—544; C. Caragounis, *The Ephesians Mystery. Meaning and Content*, Lund 1977.

³ Por. R. Penna, II „Mysterion” Paolino. *Traiettoria e costituzione*, Brescia 1978 s. 67—79.

⁴ List do Efezjan ukazuje jedność Kościoła w aspekcie zjednoczenia pogan i Żydów. Por. S. Hanson, *The Unity of the Church in the NT. Colossians and Ephesians*, Uppsala 1946 s. 121—161; P. Benoit, *L'unité de l'Eglise selon l'Épître aux Éphésiens*. W: *Stud. Paulin. Congressus 1961*, t. 1, Roma 1963 (tł. pol. *Jedność*

W związku z przekazaną treścią tajemnicy nasuwa się pytanie o najgłębsze racje jedności Kościoła. Sformułowanie „przez ewangelię” wskazywałoby na czynnik natury pragmatycznej w postaci przepowiadania misyjnego. Najbliższy kontekst wypowiedzi odsyła jednak do bardziej kompletnych wyjaśnień: „Przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica, jaką pokrótce opisałem. Dlatego czytając (te słowa) możecie się przekonać o moim rozumieniu tajemnicy Chrystusa” (Ef 3,3 n.).⁵ Wyrażenie *kathos proeegrapsa en oligo* nawiązuje do treści dwóch pierwszych rozdziałów listu,⁶ a w szczególności do bezpośrednio poprzedzającej perykopy Ef 2,11—22,⁷ która przedstawia udział Chrystusa w zjednoczeniu pogan i Żydów.⁸ Celem możliwie pełnego rozumienia treści misterium należy przeanalizować myśli zawarte w Ef 2,11—22.

Perykopa ta stanowi zwartą całość literacką, o czym świadczy koncentryczna struktura fragmentu.⁹ Posiada on formę katechezy skierowanej do konwertytów z pogaństwa. Autor listu przypomina im przedchrześcijańską sytuację (w. 11—12), aby na jej tle wyraźniej ukazać znaczenie aktualnej egzystencji w Chrystusie (w. 19—22).¹⁰ Centralna część perykopy podkreśla doniosłość dzieła Chrystusa na krzyżu, gdzie dokonało się zjednoczenie ludzkości i pojednanie jej z Bogiem (w. 13—18).

I. SYTUACJA PRZED CHRYSYTEM

Pierwsza część omawianego tekstu jest apostrofą do adresatów listu: „Dlatego pamiętajcie, że niegdyś wy — poganie co do ciała, zwani »nieobrzezaniem« przez tych, którzy zowią się »obrzezaniem« od znaku dokonanego ręką

Kościoła według listu do Efezjan. W: *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań 1963 s. 77—96); H. Schlier, *Die Kirche als das Geheimnis Christi nach dem Epheserbrief*. W: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. 1966 s. 299; tenże, *Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus*, tamże, s. 287—292; tenże, *Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im Neuen Testament*. W: *Der Geist und die Kirche*, Freiburg i.Br. 1980 s. 179—200.

⁵ Całość fragmentu Ef 3,1—13 przejawia charakter autobiografii apostoelskiej. Por. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres*, Paris—Bruges 1962 s. 171.

⁶ Por. M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Tübingen ¹1953 s. 74; H. Conzelmann, *Der Brief an die Epheser*, Göttingen ¹1965 s. 71; H. Schlier, *Der Epheserbrief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf ¹1968 s. 149; A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1962 s. 419; J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974 s. 328.

⁷ Por. E. Percy, *dz. cyt.*, s. 350; E. Gaugler, *Der Epheserbrief*, Zürich 1966 s. 130; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg i.Br. 1974 s. 164; H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, München 1973 s. 216; tenże, *Christus und die Kirche*. Stuttgart 1973 s. 10; M. Barth, *Ephesians*, t. 1, Garden City 1974 s. 329.

⁸ Łatwo dostrzec, że termin „*syssoma*” pozostaje w relacji do wyrażenia „*en heni somati*” (2,16), natomiast zwrot „*symmetocha tes epaggelias*” wykazuje łączność z frazą „*xenoi ton diathekon tes epaggelias*” (2,12). Podobnie słowa „*dia tou euaggeliou*” stanowią aluzję do wypowiedzi „*elthon euaggeliso*” (2,17). Nadto wyrażenie „*en Christo Iesou*” znajduje dosłowny odpowiednik w Ef 2,13.

⁹ Por. G. Giavini, *La structure littéraire d'Éph. II, 11—22*, NTS 16 (1969/70) s. 209—211.

¹⁰ Fragment Ef 2,11—22 charakteryzuje się schematem „niegdyś — teraz” (2,11.13). Jest to znamieny wskaźnik formy wczesnochrześcijańskich kazań lub katechez. Por. N. A. Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*. W: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954 s. 3—9; P. Tachau, „*Einst*” und „*Jetzt*” im Neuen Testament, Göttingen 1972 s. 134—143; A. Suski, Ef 2,11—22 w świetle współczesnych metod biblijnych, *Studia Warmińskie* 12 (1975) s. 467—478.

na ciele — w owym czasie byliście poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie” (Ef 2,11—12). Partykuła „dlatego” nawiązuje do uprzednich rozważań, które ukazują ogrom łask Odkupienia (Ef 2,1—10). Z kolei czasownik „pamiętajcie” jest apelem do ustawicznej wdzięczności za dokonane dzieło zbawienia, wezwaniem do rozpamiętywania nad minioną sytuacją oraz przynagleniem do uświadomienia sobie tego zwycięstwa, jakie Chrystus odniósł nad wrogością pomiędzy ludźmi.

Jedną z istotnych przyczyn żydowskiego separatyzmu względem pogan było obrzezanie, które stanowiło zewnętrzny znak przynależności do religijnej wspólnoty Izraela i wiązało się z uczestnictwem w przymierzu oraz w przywilejach. Kontrast pomiędzy „obrzezaniem” i „nieobrzezaniem” odzwierciedla pogardliwą ocenę pogan ze strony Żydów.¹¹ Św. Paweł odcina się od tych uprzedzeń, chociaż nie kwestionuje znaczenia obrzezania dla dawnego Izraela.¹² Podział na obrzezanych i nieobrzezanych stracił sens w odniesieniu do chrześcijan, gdyż dotyczy kategorii cielesności. Jedynie w przekonaniu judaizmu, czyli „obrzezania”, zewnętrzny znak na ciele zachował swą ważność i wartość. Dwukrotnie użyte wyrażenie „na ciele” deprecjonuje znaczenie rytu obrzezania. Podobnie dwa razy zachodzący imiesłów „zwani” stwierdza z jednej strony obiektywny stan nomenklatury żydowskiej, z drugiej zaś pomniejsza różnice w zakresie zewnętrznym. Jeszcze wyraźniej negatywna ocena obrzezania ujawniła się w określeniu go znakiem „dokonanym ręką ludzką” (*cheiropoietos*). Ten sam przymiotnik występuje w LXX jako epitet bożków pogańskich (Kpł 26,1.30). NT stosuje wzmiankowany termin na oznaczenie sanktuariów pogańskich (Dz 17,24) lub świątyni jerozolimskiej, która skazana została na zagładę i utratę znaczenia (Mk 14,58; Dz 7,48; Hbr 9,11.24). W przeciwieństwie do ziemskiej świątyni, niebieski przybytek jest „mieszkaniem Boga, domem nie ręką ludzką uczynionym” (2 Kor 5,1). Podobnie chrzest wg św. Pawła stanowi „obrzezanie nie z ręki ludzkiej” (Kol 2,11).¹³ Z chrześcijańskiego punktu widzenia fizyczne obrzezanie straciło już funkcję znaku przynależności do prawdziwego Izraela, czyli Kościoła.¹⁴

Kolejne sformułowanie wskazuje na bardziej istotny rys położenia pogan: „W owym czasie byliście poza Chrystusem” (w. 12). Tytuł *Christos* odnosi się tu do oczekiwanego Mesjasza,¹⁵ którym żył naród wybrany w ciągu swej

¹¹ Podział na obrzezanych i nieobrzezanych jest typowo żydowski. Por. StrBill, t. 2, s. 705. Brak obrzezania od dawna uchodził u Żydów za okoliczność kompromitującą (por. Sdz 14,3; 15,8; 1 Sm 14,6; 17,26 itd.).

¹² Św. Paweł zaliczał obrzezanie do religijnych prerogatyw Izraela (por. Rz 2,25; 3,1). Negatywna ocena ze strony Apostoła dotyczyła tylko niewłaściwej ich interpretacji (por. Flp 3,2; Gal 5,12).

¹³ Niewykluczone, że tekst Ef 2,11 stanowi aluzję do chrztu jako obrzezania „nie z ręki ludzkiej” (Kol 2,11). Por. H. Sahlin, *Die Beschneidung Christi. Eine Interpretation von Eph 2,11—22*, SyBibU 12 (1950) s. 6 n.

¹⁴ Nazwanie adresatów listu „poganami” (Ef 2,11) ma znaczenie względne, gdyż tylko zewnętrznie takimi pozostali. Por. A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit, Gütersloh 1975* s. 147.

¹⁵ Zob. F. Mussner, *Christus das All und die Kirche, Trier 1968* s. 77. Podobnie sądzi większość komentatorów listu. Niektórzy natomiast uważają określenie „Christos” za aluzję do osoby Jezusa. Przy takim rozumieniu poprzedzający przyimek „choris” wskazywałby także na sytuację Żydów do czasów przyjścia Jezusa Chrystusa. Por. A. Lindemann, dz. cyt., s. 148. Przeciw takiej interpretacji przemawia brak imienia „Jezus” oraz fakt, że Żydzi nie będąc wprawdzie „w Chrystusie” pozostawali z Nim w łączności (Ef 1,12).

historii (por. Rz 3,21; Gal 3,16). Tekst Ef 1,12 nadmienienia o tym, że pochodzący z judaizmu jeszcze przed nawróceniem na chrześcijaństwo złożyli nadzieję w Chrystusie. W tajemniczy sposób Mesjasz już był obecny podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię (por. 1 Kor 10,4). To właśnie z Izraela pochodził Chrystus „według ciała” (Rz 9,5). Paganie nie mieli takich więzów z Mesjaszem i dlatego byli poza nim.

Następne wyrażenie wprowadza nowy motyw do opisu dawnej sytuacji pogan: „obcy względem społeczności Izraela” (w. 12). Imiesłów *apellotriomenos* występuje jeszcze w Ef 4,18 i Kol 1,21, gdzie określa stan oddalenia i nieprzyjaźni wobec Boga. W tekście Ef 2,12 chodzi o analogiczną relację do społeczności Izraela. Wydaje się mało prawdopodobne, aby św. Paweł miał na uwadze państwową instytucję izraelską, gdyż ona wówczas już nie istniała. Rzeczownik *politeia* posiada tu znaczenie religijnej wspólnoty i jej szczególnych uprawnień.¹⁶

Następstwem oddalenia od tak rozumianego Izraela było wykluczenie „z udziału w przymierzach obietnicy” (w. 12). Słowo *xenoi* charakteryzuje pogan jako obcych, którzy nie posiadali praw wynikających z przymierza. Użycie liczby mnogiej *diathekai* (por. Rz 9,4) wskazuje na różne przejawy w historii jedyne go związku Boga z narodem wybranym. Prawdopodobnie Paweł miał na myśli wielokrotnie ponawiane przymierza, co wiązało się z kolejnymi obietnicami, aż po zapowiedź Nowego Przymierza (por. Iz 55,3; Jr 31,31—34; Ez 37,26). Nie prawo, lecz obietnica była zasadą religijnego życia Izraela (por. Rz 4,13; Gal 3,16 nn.).¹⁷ Zapowiadała ona dziedzictwo (Rz 4,13), błogosławieństwo, sprawiedliwość, łaskę i dar Ducha (Gal 3,8.14.18.21).

Pozbawienie obietnicy wyraziło się także w braku nadziei, która bazuje na Bożych przyrzeczeniach. Żydzi mogli ją złożyć w Mesjaszu (Ef 1,12), gdyż on był im przyobiecany. Z różnych wypowiedzi NT wynika, że nadzieja jest istotnym czynnikiem chrześcijańskiej egzystencji. Natomiast wykładnikiem sytuacji pogan jest właśnie pozbawienie nadziei. Wypowiedź Ef 2,12 (por. 1 Tes 4,13) sugeruje, iż chodzi nie tylko o przeświadczenie piszącego, ale również świadomość samych pogan.

Kulminacyjnym stwierdzeniem w opisie położenia pogan są słowa: „Nie mający... Boga na tym świecie” (w. 12). Termin *atheos* oznaczał we wcześniejszym piśmiennictwie ateistę, bezbożnego lub pozbawionego boskiej pomocy. Prawdopodobnie Apostoł miał tu na uwadze „pozbawionych religijnego związku z Bogiem w teraźniejszości”.¹⁸ Z punktu widzenia monoteizmu izraelskiego kultu pogańskie nie miały godności religijnej (por. Pwt 32,17; Ps 78,6; 95,5; Ba 4,7), ponieważ nie zwracały się ku prawdziwemu Bogu. Podobnie św. Paweł uważał kult wielu bogów za przejaw ateizmu. Politeizm bowiem polegał na czci bóstw „w rzeczywistości nie istniejących” (Gal 4,8;

¹⁶ Zapewne chodzi o historycznego Izraela. Zob. M. Dibelius, dz. cyt., s. 68. Niektórzy komentatorzy interpretują termin „politeia” w sensie praw obywatelskich (np. F. Mussner, dz. cyt., s. 79), inni zaś przyjmują znaczenie społeczności izraelskiej (m.in. Klöpper, Soden, Abbott, Scott, Dibelius, Schlier, Jankowski, Gnlika, M. Barth). Ostatnio wysunięto pogląd, że wzmiankowana wspólnota Izraela stanowi pojęcie teologiczne, które nie utożsamia się jednoznacznie z fizycznym Izraelem. Por. H. Merklein, *Christus und Kirche*, dz. cyt., s. 21; F. J. Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht*, Frankfurt a. Main 1969 s. 56; A. Lindemann, dz. cyt., s. 148.

¹⁷ Na uwagę zasługuje fakt, że ST nie posiadał technicznego terminu na oznaczenie obietnicy. Jeśli więc Paweł łączył obietnicę z Izraelem, to czynił to już w świetle tradycji chrześcijańskiej, gdzie słowo „epaggelia” było w częstym użyciu.

¹⁸ Zob. A. Jankowski, dz. cyt., s. 402.

por. Rz 1,18—32; 1 Kor 8,5 n.; 10,20 n.; 1 Tes 4,5). Przez ubóstwienie dzieł stworzonych poganie odwrócili się od jedynego Stworzyciela. Końcowy okolicznik „na tym świecie” ukazuje niebezpieczeństwo podporządkowania się rzeczywistości materialnej, którą władają złe potęgi (por. Gal 4,3; Kol 2,8).

W treści Ef 2,11—12 wyraża się judeochrześcijańska ocena położenia pogan. Autor listu uwypuklił negatywne aspekty ich sytuacji w serii określeń na oznaczenie idei braku lub podziału (*choris, apellotriomenoi, xenoi, me echontes, atheoi*). Paganie pozbawieni religijnych wartości i prerogatyw Izraela znaleźli się tym samym w opozycji do niego. Z dalszych wypowiedzi wynika, że dystans pomiędzy obydwoma społecznościami przekształcił się w stan radykalnej wrogości. O tym, jak doszło do zespolenia skłóconych grup w jeden organizm, mówią kolejne wiersze perykopy.

II. ZJEDNOCZENIE POGAN I ŻYDÓW W CHRYSZTUSIE

Centralna część omawianego tekstu składa się ze sformułowania tematycznego (Ef 2,13) oraz rozwinięcia (w. 14—18).¹⁹ W obydwu fragmentach występują nawiązania do księgi Izajasza. Całość Ef 2,13—18 stanowi chryzologiczny komentarz do Iz 9,5 n., 52,7 i 57,19.²⁰ Wymienione teksty łączy termin *eirene* (LXX), który także zachodzi w Ef 2,14.17. Nadto występują następujące zapożyczenia: Iz 57,19 — Ef 2,13.17; Iz 52,7 — Ef 2,17; Iz 9,5 n. — Ef 2,14. Prawdopodobnie sposób wykorzystania cytatów nawiązuje do techniki egzegezy rabinistycznej.²¹ Zapowiedziany dla „bliskich” i „dalekich” pokój (Iz 57,19) urzeczywistnia się w „Księciu Pokoju” (Iz 9,5 n.) będącym także zwiastunem pokoju (Iz 52,7). Już pisma rabinów wiązały teksty Iz 9,5 i 52,7 nadając ostatniemu znaczenie mesjańskie.²² Zapewne św. Paweł przejął tę interpretację dokonawszy w niej chryzologicznej aktualizacji.

Druga część perykopy rozpoczyna się od stwierdzenia: „Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa” (Ef 2,13).²³ Przytoczone słowa określają sens poprzedzającego opisu (w. 11—12) i zapowiadają treść chryzologicznej dygresji (w. 14—18). Zaimek „wy” odsyła do zwrotu „wy poganie” (w. 11). Z kolei przeciwna partykuła „ale” sygnalizuje istotną zmianę w sytuacji pogan. Temu celowi służą także uwypuklone kontrasty: niegdyś-teraz, dalecy-bliscy, poza Chrystusem-w Chrystusie Jezusie.

Emfatycznie potraktowane słowo „teraz” stanowi korelat dla „niegdyś” (w. 11). Schemat „niegdyś-teraz” cechuje także inne wypowiedzi św. Pawła, ale Ef 2,11—22 wyróżnia się wśród nich szczególnie precyzyjnym wypunkto-

¹⁹ Większość komentatorów zalicza Ef 2,13 do pierwszej części perykopy. Jednak zwrot „teraz zaś” (w. 13) sygnalizuje już nowy temat. Nado aluzja do Iz 57,19 w w. 13 i w w. 17 łączy fragment Ef 2,13—18 w jedną całość literacką. Por. A. González Lamadrid, *Ipse est pax nostra*, *EstBib* 28 (1969) s. 216.

²⁰ Por. P. Stuhlmacher, „Er ist unser Friede” (*Eph* 2,14). W: *Neues Testament und Kirche*, Fest. R. Schnackenburg, Freiburg i.Br. 1974 s. 347.

²¹ Tamże.

²² Zob. StrBill, t. 3, s. 9 nn. 587. Por. F. Mussner, dz. cyt., s. 101 przyp. 18; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, Göttingen 1968 s. 148.

²³ „Ein programmatischer Satz (2,13)”. F. Mussner, dz. cyt., s. 79. „La afirmación del v. 13 marca et punto culminante de todo el periodo”. A. González Lamadrid, art. cyt., s. 219 n.

waniem elementów kontrastowych.²⁴ „Niegdyś” oznacza minioną sytuację pogan, natomiast „teraz” odnosi się do ich aktualnego położenia w Chrystusie. Niektórzy egzegeci zwięzają treść obydwu terminów do kategorii egzystencjalno-teologicznej. Przy takim rozumieniu „teraz” byłoby synonimem zbawienia, a „niegdys” utożsamiałoby się z jego brakiem. Według F. J. Steinmetza rozróżnienie na „niegdys” i „teraz” dotyczy tylko aspektu egzystencjalno-teologicznego, a nie obiektywnej periodyzacji czasu.²⁵ Należy jednak pamiętać o kontekście sformułowania Ef 2,13. W poprzedzającym urywku słowo „niegdys” wyjaśnione zostało zwrotem „w onym czasie”. Wprawdzie wyrażenie „staliście się bliscy” (w. 13) odnosi się do aspektu egzystencjalnego, to jednak dalsza część tekstu jasno ukazuje śmierć Chrystusa na krzyżu jako obiektywne wydarzenie historyczne, dzięki któremu nastąpiło owo zbliżenie pomiędzy poganami i Żydami (w. 14—18).²⁶ Wynika z tego, że termin „teraz” dotyczy zbawienia udostępnionego na krzyżu w określonym punkcie historii. Egzystencjalne doświadczenie zbawienia jest już następstwem tego faktu.

Radykalna zmiana w sytuacji pogan dokonała się „w Chrystusie Jezusie”.²⁷ Niegdyś byli oni „poza Chrystusem” (w. 12), obecnie zaś są „w Chrystusie” (w. 13). Ostro zarysowany kontrast obydwu wyrażen ułatwia ustalenie sensu słów *en Christo Iesou*, które pod względem gramatycznym dopuszczają różne odcienie znaczeniowe. Niektórzy egzegeci tłumaczą przyimek *en* narzędziowo sądząc, że autor listu miał na uwadze pośrednictwo Chrystusa.²⁸ Inni zaś rozumieją ten przyimek w kategorii przestrzennej (tzw. chrystosfera). Zdaniem H. Schliera „Chrystus udostępnia miejsce”, w którym dochodzi do zbliżenia z Bogiem.²⁹ Jeszcze inni nadają całemu wyrażeniu znaczenie mistyczno-modalne, które dotyczy związku chrześcijanina z Chrystusem w oparciu o sakramentalne zjednoczenie.³⁰ Za narzędziowym sensem przyimka *en* wydaje się przemawiać następny człon zdania *en haimati tou Christou*, gdzie krew Chrystusa oznacza środek Odkupienia polegającego na odpuszczeniu grzechów (por. Ef 1,9). Trudno jednak ograniczać treść formuły *en Christo* do samego aspektu narzędziowego, gdyż temu sprzeciwia się antyteza *choris Christou*. Chodzi bowiem o jednoznacznie określoną przez Chrystusa sytuację chrześcijan pochodzących z pogaństwa.³¹

Główny akcent wypowiedzi spoczywa na słowach: „wy, którzy niegdys byliście daleko, staliście się bliscy”. Przeporządkowanie terminów „niegdys” i „daleko” każe połączyć ich korelaty „teraz” i „blisko”. Wiązanie kategorii czasowych i przestrzennych należy do znamiennych cech listu do Efezjan. Słowa *makran* i *eggys* pochodzą z Iz 57,19(LXX). Pierwsze z nich odnosi się

²⁴ Zob. P. Tachau, dz. cyt., s. 143. Por. A. Suski, art. cyt., s. 472—475.

²⁵ Zob. F. J. Steinmetz, dz. cyt., s. 57.66. Por. P. Tachau, dz. cyt., s. 141; A. Lindemann, dz. cyt., s. 151 n.

²⁶ Zob. F. Mussner, dz. cyt., s. 76. Por. H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, dz. cyt., s. 76.

²⁷ Formuła „*en Christo*” występuje w liście do Efezjan około 35 razy na ogólną liczbę 164 przypadków w pismach Pawłowych, co stanowi dwukrotność średniej.

²⁸ Por. F. Büchsel, „*In Christus*” bei Paulus, ZNW 42 (1949) s. 145; J. A. Allan, *The „In Christ” Formula in Ephesians*, NTS 5 (1958/59) s. 57 n.; J. Gnilka, dz. cyt., s. 67.137.

²⁹ Zob. H. Schlier, dz. cyt., s. 122. Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 402.

³⁰ Zob. F. Mussner, dz. cyt., s. 80 przyp. 13.

³¹ Por. H. Merklein, *Christus und Kirche*, dz. cyt., s. 24.

u Izajasza do Żydów przebywających na wygnaniu w Babilonii, drugie zaś do zamieszkałych w ojczystym kraju. W literaturze rabinistycznej pojawia się już misyjna interpretacja tego tekstu. Według rabinów „bliskimi” byli Żydzi, natomiast „dalekimi” prozelici z pogaństwa.³² Paweł posłużył się wprawdzie podobnym rozróżnieniem, ale nadał mu sens chrześcijański przez odniesienie do Chrystusa i Kościoła. Żydzi byli bliskimi, ponieważ tworzyli lud Boży, który w pełni urzeczywistnił się w Kościele. Paganie zaś stali się takimi dzięki przynależności do Kościoła. Tak więc według Pawła chrześcijanie pochodzący z pogaństwa i żydostwa stanowią jedną społeczność Kościoła w Chrystusie. Niektórzy egzegeci dostrzegają w słowach „staliście się bliscy” aluzję do chrztu.³³ Apostoł miał jednak na względzie przede wszystkim fakt śmierci Chrystusa, jak na to wskazuje końcowy zwrot w. 13.

Wyrażenie „przez krew Chrystusa” podaje zasadniczą rację pojednania pogan z Bogiem i ich zjednoczenia z Żydami. Krew Chrystusa, będąc żertwą ekspiacyjną (por. Hbr 9,22), usuwa przeszkodę dzielącą grzeszników od Boga (por. Ef 2,16). Jednakże krew Chrystusa jest nie tylko ekspiacyjną ofiarą za grzechy ludzkości oddalonej od Boga, ale także „krwią przymierza” (Wj 24,8), oczywiście nowego (por. 1 Kor 11,25). Jej przelanie ustanawia społeczność nowego ludu Bożego, czyli Kościół.

Fragm. Ef 2,14—18 przejawia cechy chrystologicznej dygresji do wypowiedzi w. 13. Wskazuje na to m.in. motywacyjna partykuła *gar* (w. 14). Następujące po niej sformułowania wyjaśniają, jak doszło do zjednoczenia pogan i Żydów oraz ich pojednania z Bogiem. W ostatnich dziesiątkach lat wiele dyskutowano nad genezą tego urywka. Niektórzy egzegeci widzą w nim cyt. wcześniejszego hymnu, który usiłowano zrekonstruować przez wyróżnienie redakcyjnych uzupełnień.³⁴ Inni z kolei krytycznie przyjmują tę hipotezę.³⁵ Pod względem tematycznym fragment dzieli się na trzy części. Pierwsza ukazuje, na czym polegało dzieło Chrystusa (w. 14—15^a). Druga określa cel zbawczego działania (w. 15^b—16). Trzecia przedstawia jego teologiczne znaczenie (w. 17—18).

Chrystologiczna dygresja rozpoczyna się stwierdzeniem: „On jest naszym pokojem” (w. 14^a). Emfaticznie użyty zaimek *autos* oraz rodzajnik przed orzecznikiem *eirene* przedstawiają Chrystusa jako uosobienie pokoju.³⁶ Grecki termin *eirene* przekłada w LXX hebrajski odpowiednik *šhalôm*, który w ST

³² Zob. StrBill, t. 3, s. 586. Paralele qumrańskie zaś zamieszcza J. Gnilka, dz. cyt., s. 137.

³³ M.in. F. Mussner, dz. cyt., s. 80; H. Schlier, dz. cyt., s. 122; J. Gnilka, dz. cyt., s. 137.

³⁴ Pomimo wielu podejmowanych prób rekonstrukcji chrystologicznego hymnu w Ef 2,14—18 brak powszechnie akceptowanych ustaleń co do zakresu wykorzystanego źródła. Por. G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965 s. 24—31; J. Sanders, *Hymnic Elements in Ephesians 1—3*, ZNW 56 (1965) s. 214—232; tenże, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971 s. 14 n. 88—92; J. Gnilka, *Christus unser Friede — ein Friedens-Erlöserlied in Eph 2,14—17*. W: *Die Zeit Jesu*, Fest. H. Schlier, Freiburg i.Br. 1970 s. 190—207; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972 s. 181—186; K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Göttingen 1973 s. 131—137; C. Burger, *Schöpfung und Versöhnung, Neukirchen 1975 s. 117—139*; H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1976 s. 102—114.

³⁵ Zob. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967 s. 167 nn.; H. Merkley, *Zur Tradition und Komposition von Eph 2,14—18*, BZ 17 (1973) s. 79—102; P. Stuhlmacher, art. cyt., s. 337—358.

³⁶ Por. M. Barth, dz. cyt., s. 262.

wyraża bogatą treść teologiczną. Stanowi on m.in. synonim dobrobytu, szczęścia, sprawiedliwości i zbawienia.³⁷ Starotestamentalne wyrażenie „Bóg pokoju” (Sdz 6,24) wskazuje na ostateczne źródło tych dóbr. Nauka prorocka wiązała je także z nadejściem czasów mesjańskich. Izajasz nazwał Mesjasza „Księciem Pokoju” (Iz 9,5; por. Zch 9,9 n.), gdyż „wielkie będzie Jego panowanie w pokoju bez granic na tronie Dawida i nad Jego królestwem, które On utwierdzi i umocni prawem i sprawiedliwością odtąd i na wieki” (Iz 9,6). Zbliżone określenie występuje u Micheasza: „Ten będzie pokojem” (Mi 5,4). Wiele innych tekstów prorockich w bogatej obrazowości ukazuje nadejście pokoju mesjańskiego. Mówią one m.in. o tym, że w czasach mesjańskich cała przyroda podda się człowiekowi, dwa oddzielone królestwa dojdą do porozumienia, a narody będą żyły w zgodzie (por. Iz 2,2 nn.; 11,1 n.; 32,15—20; 65,25). Echem tych tradycji były wypowiedzi rabinów. R. Jehoschua (ok. r. 90) powiedział: „Wielki będzie pokój, skoro sam Bóg przyjmuje imię pokoju”. Z kolei R. Jose Galilejczyk (ok. r. 110) nauczał: „Także Mesjasz nosi imię pokoju, jak zostało napisane: Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju”. Tenże rabbi zaznaczył: „Wielki będzie pokój; kiedy bowiem król, Mesjasz, objawi się Izraelowi, wtedy przyniesie pokój, jak zostało napisane: O jak pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radości zapowiadającego pokój”.³⁸

Sformułowanie Ef 2,14 utożsamia Chrystusa z „naszym pokojem”. Związek omawianego fragmentu z tekstami Izajasza każe rozumieć pokój w sensie zbawienia, które według najbliższego kontekstu polega na zniesieniu wrogości pomiędzy Żydami i poganami oraz pomiędzy ludzkością i Bogiem.³⁹ Chrystus ustanawiając pokój zaprowadził ład nie tylko w relacjach międzyludzkich, ale także w odniesieniu ludzi do Boga. Pokój oznacza więc tu przede wszystkim powszechny porządek, gdyż pojednanie z Bogiem ściśle wiąże się ze zjednoczeniem ludzkości. Jedno bez drugiego nie może być zrealizowane (por. Gal 3,27—28; Rz 10,12; 1 Kor 12,13; Kol 3,11).

Bezpośrednio następujące wyrażenie imiesłowowe dotyczy już dzieła Chrystusa: „uczyniwszy obie części (ludzkości) jednością” (*ho poiesas ta amfotera hen*). Wprawdzie w. 14^b zawiera pojęcia abstrakcyjne (*amfotera-hen*), to jednak ma na uwadze ludzi. Podobne zastosowanie rodzaju nijakiego wykazują już autorzy klasyczni oraz inne pisma NT (np. J 3,6; 1 Kor 1,27 n.; Hbr 7,7; 1 J 5,4).⁴⁰ Nawet H. Schlier uznał osobowe znaczenie słów *ta mora tou kosmou* (1 Kor 1,27), choć w przypadku Ef 2,14 opowiedział się za sensem kosmicznym terminu *ta amfotera*.⁴¹ Według wzmiankowanego komentatora list do Efezjan powstał w wyniku polemiki św. Pawła z gnostykami, co w konsekwencji zaznaczyło się w zapożyczeniach idei gnostyckich, które Apostoł zinterpretował w duchu chrześcijańskim.⁴² H. Schlier uważa, iż określenie *ta amfotera* nawiązuje do gnostyckiej koncepcji o świecie podzielonym na dwie sfery. Wielu egzegetów ustosunkowało się jednak krytycznie do hipot-

³⁷ Por. W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, Gütersloh 1920; H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, Trier 1967; H. H. Schmid, *Šalôm*, „Frieden” im Alten Orient und im Alten Testament, Stuttgart 1971.

³⁸ Według StrBill, t. 3, s. 587.

³⁹ Mało prawdopodobny wydaje się pogląd, że Ef 2,14 jest aluzją do ofiar pokoju, jak to sugerował F. D. Coggan, *A Note on Ephesians 2,14*, *ExpT* 53 (1941/42) s. 242.

⁴⁰ Zob. F. Blass — A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1965 s. 92 § 138.

⁴¹ Zob. H. Schlier, *dz. cyt.*, s. 124.

⁴² Tamże, s. 19.

tezy gnostyckiego ła listu i wskutek tego proponowane wyjaśnienie jest nader problematyczne.⁴³

Zresztą najbliższy kontekst wypowiedzi każe rozumieć *ta amfotera* w sensie osobowym. Chodzi bowiem o dwie grupy ludzkości nazwane uprzednio „obrzezaniem” i „nieobrzezaniem” (w. 11) oraz „bliskimi” i „dalekimi” (w. 12). One to zespolone zostały przez Chrystusa w jedno. Użycie rodzaju nijakiego służy w tym przypadku zaznaczeniu kontrastu pomiędzy wcześniejszą dwuczęściowością i aktualną jednością. W dalszej części autor listu posłużył się już formą rodzaju męskiego *hoi amfoteroi* (w. 16), ponieważ miał na uwadze nie tylko zjednoczenie Żydów i pogan, ale także pojednanie ich z Bogiem. E. Pax wskazał nadto na inną funkcję rodzaju nijakiego przymiotników i liczebników oraz wyrażeń o charakterze abstrakcyjnym. Według niego streszczają one całe bogactwo różnych aspektów zbawienia bez potrzeby wyliczania ich oddzielnie.⁴⁴ W przypadku zwrotu *ta amfotera* chodziłoby nie tylko o zasygnalizowanie samego podziału ludzkości, ale również szeregu czynników determinujących go.

Chrystus jest „naszym pokojem” ponieważ dwie części ludzkości uczynił jednością. Motywi jedności często powraca w omawianym fragmencie: „jeden nowy człowiek” (w. 15), „jedno ciało” (w. 16), „jeden Duch” (w. 18). Udział Chrystusa w ukonstytuowaniu tej jedności zaznaczony został czasownikami: „uczynić” (w. 14), „stworzyć” (w. 15), „pojednać” (w. 16). We wszystkich wymienionych przypadkach podmiotem działającym jest osoba Chrystusa. Jedność, o jakiej mowa w liście do Efezjan, polega na zniwelowaniu różnic dzielących ludzi oraz ustanowieniu nadprzyrodzonej więzi między nimi. Ten ostatni aspekt podkreślony został na początku parenetycznej części listu: „Usiłujcie zachować jedność Ducha, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który (jest i działa) ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4,13).

Drugie sformułowanie imiesłowowe wyjaśnia, jak doszło do zjednoczenia pogan i Żydów: „zburzywszy rozdzielający je mur — wrogość” (*kai to mesotoichon tou fragmou lysas, ten echtran*). Wypowiedź w. 14^c łączy się z poprzedzającymi spójnikiem *kai*, który posiada tu znaczenie uzasadniające („przez to, że”). Nadal podmiotem przedstawionej czynności jest Chrystus. Obraz zburzonego muru występuje już w ST. W księdze Ezechiela wyraża on karę Boga: „Zburzę mur, któryście pokryli tynkiem, powalę go na ziemię, tak że ukażą się jego fundamenty i upadnie, a wy pod nim zginiecie” (Ez 13,14). Adresatami tej groźby są fałszywi prorocy. Czasownik *lyo* lub *katalyo* występuje też szereg razy w NT w sensie zburzenia świątyni lub budowli (por. Mt 24,2; 26,61; 27,40; J 2,19; Dz 6,14; Gal 2,18; 2 Kor 5,2) albo zniesienia prawa (Mt 5,17; J 5,18; 7,23; 10,35). Forma aorystu *lysas* wskazuje na ten moment w historii, kiedy Chrystus zniósł barierę dzielącą Żydów i pogan.

Słowa *to mesotoichon tou fragmou* nastrożają pewne trudności interpretacyjne. Termin *mesotoichon* oznacza mur środkowy, zaś wyraz *fragmos* odnosi się do płotu, parkanu lub palisady (por. Mt 21,33; Mk 12,1; Łk 14,23). Większość komentatorów traktuje dopełniacz *tou fragmou* jako wyjaśniają-

⁴³ Por. E. Percy, Zu den Problemen der Kolosser und Epheserbriefes, ZNW 43 (1950/51) s. 178—194; tenże, Der Leib Christi in den pln. Homologumena und Antilegomena, Lund 1942; F. Mussner, dz. cyt., s. 1—8; J. Gnllka, dz. cyt., s. 33—45.

⁴⁴ Zob. E. Pax, Stilistische Beobachtungen an neutralen Redewendungen im Neuen Testament, Liber Annus 17 (1967) s. 335—347.

cy.⁴⁵ Sens zwrotu byłby następujący: środkowy mur polegający na ogrodzeniu. Zgodnie z kontekstem chodzi o mur dzielący, a nie jednoczący. Nasuwa się więc pytanie o konkretną wymowę obrazu. Zdaniem E. Haupta cała struktura religii Izraela wyodrębniła go od sąsiednich narodów pogańskich.⁴⁶ Natomiast według C. Schneidera autor listu miał na uwadze nieprzyjaźń pomiędzy Bogiem i ludźmi.⁴⁷ H. Schlier dostrzegł w rzeczowniku *fragmos* aluzję do przedziału kosmiczno-soteriologicznego, który według koncepcji gnostyckich dzieli sferę niebiańską od ziemskiej.⁴⁸ Jednak najwięcej zwolenników zyskało wyjaśnienie odwołujące się do relacji Józefa Flawiusza (BelJud V,5,2; por. AntJud XV,11,5).⁴⁹ Wzmiankowana przez niego „przegroda kamienna” (*dryfaktos lithinos*) oddzielała w świątyni jerozolimskiej dziedziniec Żydów od dziedzińca pogan zabraniając im pod karą śmierci wejścia na teren zastrzeżony dla Izraelitów.

Wyjaśnienie E. Haupta nie odpowiada w pełni kontekstowi Ef 2,14 i zbytnio zuboża obraz muru. Podobnie interpretacja H. Schliera nastrecza trudności m.in. dlatego, że pisma gnostyckie mówią o przedziale wertykalnym, a nie horyzontalnym. Natomiast kontekst analizowanego sformułowania wyraźnie sugeruje myśl o barierze społecznej. Jej zewnętrznym wyrazem na terenie świątynnym była niewątpliwie przegroda separująca Żydów i pogan. Choć tekst Ef 2,14 odnosi się przede wszystkim do podziału między tymi społecznościami, to jednak należy także pamiętać o rozlicznych barierach wewnątrz samej wspólnoty izraelskiej. W ceremoniach świątynnych oddzielnie uczestniczyli mężczyźni i niewiasty, kapłani i laicy, a nawet w klasie kapłańskiej nie wszyscy mieli jednakowe uprawnienia kultyczne. Chrystus zniósł wszelkie podziały i otworzył wszystkim dostęp do nowej świątyni (w. 19—22). Obrazowość końcowego urywka perykopy stanowi ważki argument na rzecz hipotezy traktującej wyrażenie *to mesotoichon tou fragmou* jako aluzję do świątynnej przegrody. Bliższym wyjaśnieniem przenośni muru jest słowo „wrogość” (*echtran*), które wskazuje na wzajemną niechęć pomiędzy Żydami i poganami. Echa tych konfliktów zachowały się w starożytnej literaturze pogańskiej i żydowskiej,⁵⁰ a nawet w Biblii (por. Est 3,8. 13; Dz 18,12—18;

⁴⁵ List do Efezjan zawiera wiele przykładów zastosowania dopełniacza wyjaśniającego. Por. E. Percy, *Die Probleme*, dz. cyt., s. 186.

⁴⁶ Por. E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbrieife*, Göttingen 1902 ad locum.

⁴⁷ Zob. C. Schneider, *Mesotoichon*. W: TWNT, t. 4, s. 629.

⁴⁸ Zob. H. Schlier, dz. cyt., s. 127 nn. Por. H. Hegemann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961 s. 145 n.; G. Schille, dz. cyt., s. 27 n. Krytykę tego stanowiska przeprowadził już E. Percy, *Die Probleme*, dz. cyt., s. 280 przyp. 34 n. Inni egzegeci usiłowali połączyć interpretację gnostycką z tradycyjnym poglądem. Przegroda w świątyni jerozolimskiej stanowiłaby odzwierciedlenie muru kosmicznego. Por. N. A. Dahl, *Kurze Auslegung des Epheserbriefes*, Göttingen 1965 s. 35. Według J. Gnliki (dz. cyt., s. 140) pierwotne znaczenie muru kosmicznego odniesione zostało przez autora listu do żydowskiego Prawa.

⁴⁹ Za aluzją do kamiennej przegrody w świątyni opowiedziało się wielu komentatorów, m.in. J. A. Robinson, Abbott, Lueken, Lock, E. F. Scott, Huby, Jankowski, M. Barth. Por. E. J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians*, Chicago 1956 s. 37; F. Mussner, dz. cyt., s. 83 n.; A. González Lamadrid, art. cyt., s. 229 n.

⁵⁰ Por. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien aux temps de NSJC*, t. 2, Paris 1935 s. 99—110; StrBill, t. 3, s. 589—592; t. 4, s. 353—414; Cycero, *De provinciis cons.* 5 (10); Flawiusz Filostrat, *Vita Apollonii*, 5,33; Józef Flawiusz, *Contra Apionem* 1,310; 2,121. 148; Juwenalis, *Saturnalia* 14,103 n.; Rutilius Namatianus, *De reditu suo* 1,387; Tacyt, *Historia* 5,4 n.

1 Tes 2,15 n.). Główną przyczyną zaistniałych napięć był żydowski separatyzm.

Trzecie wyrażenie imiesłowowe ukazuje sposób, w jaki Chrystus zniósł uprzednio wzmiankowaną wrogość: „w swym ciele pozbawiwszy mocy Prawo przykazań (wyrażone) w zarządzeniach” (*en te sarki autou ton nomon ton entolon en dogmasin katargesas*). Zwrot „w swym ciele” dopuszcza różne powiązania z kontekstem. Niektórzy komentatorzy odnoszą te słowa do rzeczownika *echtran*, inni zaś do imiesłowu *lysas*. Większość jednak opowiada się za związkim z następującym imiesłowem *katargesas*, dzięki czemu szyk wyrazów staje się bardziej potoczny i zrozumiały.⁵¹ Sformułowanie w „swym ciele” może sugerować dzieło Wcielenia lub Odkupienia. Towarzyszące określenia przemawiają za drugim znaczeniem, gdyż w. 13 wzmiankuje o krwi Chrystusa, a z kolei w 16 nadmienia o krzyżu. Ten sens potwierdzają również analogiczne wypowiedzi Kol 1,22 i 2,14.

Według Ef 2,15 nn. ukrzyżowane ciało Chrystusa stało się środkiem zjednoczenia ludzkości, bo w nim straciła moc główna przyczyna podziałów: „Prawo przykazań (wyrażone) w zarządzeniach” (w. 15). Szereg tekstów Pawłowych wyraża negatywną ocenę Prawa. Ono bowiem dało świadomość przestępstwa (Rz 3,20; 7,7) i spotęgowało grzech (Rz 5,20; 7,17) stając się jego siłą (1 Kor 15,56). Nikt też nie będzie usprawiedliwiony z uczynków Prawa (Gal 3,11; Rz 3,20). Z drugiej strony Paweł przyznaje, że Prawo było przewodnikiem narodu wybranego aż do Chrystusa (Gal 3,24) i wyrazem woli Boga (Rz 2,18). Z tej racji Apostoł napisał: „Prawo samo jest bezsprzecznie święte; święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie” (Rz 7,12). Ten niedjednolity stosunek św. Pawła do Prawa zakłada różniczenie między prawodawstwem będącym dziełem Bożym i szczegółowymi interpretacjami, które tradycja rabinistyczna powiększyła do rozmiarów nieznośnego brzemienia. Prawdopodobnie w Ef 2,15 chodzi o to ostatnie rozumienie Prawa, gdyż na taki sens wskazują określenia: „przykazania” i „zarządzenia”. Dopelniacz *entolon* pełni funkcję wyjaśniającą, tzn. Prawo polega na przykazaniach. Dodatkowe wyjaśnienie *en dogmasin* podkreśla wielość mnożonych przepisów, jakie często wypaczały ducha Prawa Bożego. Sprowadzające się do przykazania miłości moralne prawo dekalogu nie straciło swej mocy wiążącej (por. Rz 2,14; 13,10). Chrystus pozbawił mocy jedynie błędne interpretacje Prawa, wyrażone w rozlicznych przepisach ludzkich (*dogmata*). One bowiem stanowiły mur dzielący Żydów i pogan. Literatura judaistyczna porównuje Prawo do muru separującego Żydów od pogan (Ps-Arysteasz § 139.142).⁵²

Druga część chrytologicznego fragmentu rozpoczyna się sformulowaniem w. 15^b: „aby z dwóch stworzyć w sobie jednego nowego człowieka wprowadzając pokój” (*hyna tous dyo ktise en auto eis hena kainon anthron pon eirenen*). Zburzenie muru wrogości, przez zniesienie separatystycznego prawodawstwa żydowskiego, miało na celu stworzenie jednego nowego człowieka. Wyrażenie „z dwóch” nawiązuje do uprzednio przedstawionego podziału na Żydów i pogan (por. Rz 1,16; 2,9.10; 3,9.29; 9,24; 10,12; 1 Kor 1,24; Gal 2,15 itd.). Słowo *dyo* lepiej niż *amfoteroi* oddaje myśl o dwóch blokach ludzkości. Rodzajnik *tous* przed *dyo* ma znaczenie wskazujące: tych dwóch (tzn. *anthropous*), o których była mowa. Z kolei czasownik *ktizein* określa akt Chrystu-

⁵¹ Por. F. Mussner, dz. cyt., s. 38. Podobnie: Dibelius, Schlier, Jankowski, M. Barth i in.

⁵² Inne przykłady zamieszcza F. Mussner, dz. cyt., s. 82 nn.

sa jako stwarzanie. W innych wypowiedziach listu ten sam czasownik odnosi się do czynności Boga (Ef 2,10; 3,9; 4,24). Według pierwszej chrześcijanie są dziełem (*poiema*) Boga, „stworzeni w Chrystusie Jezusie” (2,10). Drugi tekst ukazuje Boga stwarzającego wszechświat (3,9). Trzeci zaś mówi o nowym człowieku, „stworzonym według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (4,24). Ef 2,15 stanowi jedyne sformułowanie listu na temat stwórczego aktu Chrystusa. W takim kontekście określenie „w sobie” nabiera specyficznego znaczenia.⁵³ Narzędziowe rozumienie zwrotu nie wystarcza,⁵⁴ gdyż w tej interpretacji byłby on zbędnym wyjaśnieniem. Już bowiem podmiot ukryty w czasowniku *ktise* wystarczająco informuje, iż stwórczy akt dokonany został przez Chrystusa. Proponowany przez niektórych sens „mistyczny” wydaje się również problematyczny.⁵⁵ Tekst mówi nie o chrzcie, lecz o dziele Chrystusa na krzyżu. Prawdopodobnie więc chodzi o znaczenie przestrzenne: Chrystus stworzył z dwóch społeczności jednego nowego człowieka, gdyż je zawarł w sobie.⁵⁶

Treść czasownika *ktizein* każe widzieć coś więcej niż połączenie w jedno grup dotąd rozdzielonych. Stwórczy akt Chrystusa powołał do istnienia nową rzeczywistość, którą autor listu nazwał „jednym nowym człowiekiem”. Sformułowanie to o tyle zastanawia, że zgodnie z poprzedzającym kontekstem należało się spodziewać wzmianki o jednym nowym ludzie.⁵⁷ Być może św. Paweł posłużył się tu terminem *anthropos*, gdyż miał na uwadze prawdziwy akt stwórczy, który przypomina stworzenie człowieka według opisu Rdz 1,26 n.⁵⁸ Niewykluczone, iż termin *anthropos* wiąże się z judaistycznymi spekulacjami o Adamie. Apostoł wykorzystał je w swej nauce o dwóch Adamach (por. 1 Kor 15,22.45), będącej u podstaw wielu twierdzeń chrystologicznych w listach więziennych (np. Flp 2,8—11; Kol 3,9 n.; Ef 3,16 n.; 4,22—24; 5,31).⁵⁹

Przymiotnik *kainos* wskazuje na rzeczywistość zupełnie nową, cudowną i eschatologiczną.⁶⁰ W tekście Ef 2,15 chodzi więc o człowieka absolutnie nowego, który reprezentuje „nowe stworzenie” (por. 2 Kor 5,17; Gal 6,15). Nadto tekst mówi o „jednym człowieku”. Termin *heis* stanowi przeciwstawny korelat dla *tous dyo*.⁶¹ Całość wyrażenia *eis hena kainon anthropon* przedstawia z jednej strony człowieka ukonstytuowanego z Żydów i pogan, z drugiej zaś samego Chrystusa, który jako Nowy Człowiek zawiera w sobie ludz-

⁵³ Na ogół list do Efezjan mówi o działaniu Boga „w Chrystusie”. Większość przypadków zastosowania formuły przejawia charakter stereotypowy. Ef 2,15 wyróżnia się jednak odrębnym podmiotem, którym jest osoba Chrystusa. Z tej racji zwrot „en auto” nabiera tu specjalnego znaczenia.

⁵⁴ Za narzędziowym rozumieniem słów „en auto” opowiedzieli się: F. Büchsel, art. cyt., s. 148; J. A. Allan, art. cyt., s. 60. Słuszną krytykę tej interpretacji przeprowadzili: F. Mussner, dz. cyt., s. 85; H. Merklein, *Christus und Kirche*, dz. cyt., s. 42.

⁵⁵ Według F. Mussnera (dz. cyt., s. 85) zwrot „en auto” posiada sens mistyczny: „d.h. der »eine neue Mensch« wird durch den pneumatisch-sakramentalen »Eintritt in die Christugemeinschaft« erschaffen”. W tym sensie wypowiedział się też E. Best, *One Body in Christ*, London 1955 s. 153.

⁵⁶ Zob. H. Merklein, *Christus und Kirche*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁷ Por. M. Dibelius, dz. cyt., s. 70; H. Schlier, dz. cyt., s. 134.

⁵⁸ Zob. F. Mussner, dz. cyt., s. 86 n.

⁵⁹ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 407.

⁶⁰ Por. J. Behm, *Kainos*. W: *TWNT*, t. 3, s. 451 n.

⁶¹ F. Mussner (dz. cyt., s. 87) usiłował nadać słowu „heis” znaczenie jakościowe z wykluczeniem sensu ilościowego. Braki tej hipotezy wykazane zostały przez H. Schliera, dz. cyt., s. 134 przyp. 1. Por. H. Merklein, dz. cyt., s. 40.

kość jednocząc ją w taki sposób, iż stanowi ona „jednego nowego człowieka”.⁶²

Tytuł *kainos anthropos* dotyczy zmartwychwstałego Chrystusa jako prototypu nowej ludzkości, wolnej od podziałów na skutek wrogości. Główną przyczyną rozłamów między ludźmi był grzech (por. Rdz 3—11), „a siłą grzechu Prawo” (1 Kor 15,56). Jak z Chrystusem na krzyżu umarła ludzkość poddana grzechowi i Prawu, tak również z Nim zmartwychwstała ludzkość usprawiedliwiona od dawnych obciążeń (2 Kor 5,21; Rz 6,2.11; 7,6; 8,3 n.; Gal 2,19 itd.). Owocem zmartwychwstania Chrystusa było powołanie do istnienia wewnętrznie zjednoczonej i pojednanej z Bogiem społeczności ludzkiej (Gal 3,27 n.; 1 Kor 12,13; Kol 3,9—11; Rz 5,1 n.). Tekst Ef 2,15 w nawiązaniu do wcześniejszej nauki Pawła ukazuje najgłębsze podstawy prawdy o nowym stworzeniu.⁶³ Wyraża on również centralną myśl teologiczną perykopy. Według niej zjednoczenie Żydów i pogan wykracza poza płaszczyznę społeczno-polityczno-religijną. Ostateczną racją tej jedności jest osoba Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego.

O ile uprzednie aorysty (*poiesas, lysas, katargesas*) dotyczyły dokonanego czynu Chrystusa, to kolejny imiesłów czasu teraźniejszego (*poion*) uwypukla trwałość tego aktu. Zwrot „wprowadzając pokój” określa przeto stwórcze dzieło Chrystusa jako ustanowienie trwałego pokoju. Zapewne autorowi listu chodziło o pokój między Żydami i poganami, gdyż o pokoju z Bogiem mówi następny wiersz: „i w (ten sposób) jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem, w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości” (w. 16). Odkupienie dokonane przez Chrystusa polegało nie tylko na zjednoczeniu Żydów i pogan, ale także na pojednaniu tak Żydów, jak i pogan z Bogiem.

Czasownik *apokatallassein* (pojednać) jest neologizmem Pawłowym.⁶⁴ Występuje on jeszcze w liście do Kolosan (1,20.22). Jako jedyny z autorów NT używa Apostoł także prostszej formy *katallassein* (Rz 5,10; 1 Kor 7,11; 2 Kor 5,18.9.20),⁶⁵ z tym, że podmiotem jest tu zawsze Bóg dokonujący wobec świata zmiany w sensie odnowienia stosunków oraz wznowienia bliskości. Strona bierna określa stan pojednania ludzkości z Bogiem. Środkiem tegoż pojednania jest śmierć Chrystusa, wynikiem zaś odpuszczenie grzechów, nowa sprawiedliwość pojednanych (2 Kor 5,21) oraz życie kierowane miłością do Odkupiciela (5,14). Te same treści wiążą się z czasownikiem *apokatallassein*.⁶⁶

Charakterystycznym rysem wypowiedzi Ef 2,16 jest to, że ukazuje ona Chrystusa w roli sprawcy pojednania. Tekst mówi o pojednaniu „jednych i drugich” z Bogiem. Biernik *tous amfoterous* określa przedmiot wymagający

⁶² Zob. H. Schlier, dz. cyt., s. 135. Stosunkowo najwięcej zwolenników zyskał pogląd utożsamiający „jednego nowego człowieka” z Chrystusem. Por. S. Hanson, dz. cyt., s. 144 n.; J. Jervell, *Imago Dei*, Göttingen 1960 s. 245; B. Rey, *Crées dans le Christ Jésus*, Paris 1966 s. 137; A. González Lamadrid, art. cyt., s. 236 nn.; H. Merklein, *Christus und Kirche*, dz. cyt., s. 43. Inni natomiast odnoszą to sformułowanie do Kościoła (*Vosté*) lub natury chrześcijanina (Masson, Jankowski).

⁶³ Por. B. Rey, dz. cyt., s. 137 n.

⁶⁴ Por. F. Büchsel, *Apokatallasso*. W: TWNT, t. 1, s. 259.

⁶⁵ Tamże, s. 255—258. Por. A. Nygren, *Die Versöhnung als Gottestat*, Gütersloh 1932; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*, Bruges—Paris 1953; C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, t. 1, Freiburg—Göttingen 1978 s. 407—411; K. Romaniuk, *Teologia pojednania w listach św. Pawła*. W: *Biblia księga życia ludu Bożego*, Lublin 1980 s. 153—163.

⁶⁶ Zob. F. Büchsel, art. cyt., s. 259.

nawiązania przyjaźni z Bogiem.⁶⁷ Z najbliższego kontekstu wynika, że św. Paweł miał na uwadze dwie grupy ludzkości, tzn. Żydów i pogan. Nie tylko bowiem poganie, ale również Żydzi potrzebowali tak rozumianego pojednania. Fragment Rz 2,1—3,20 wyraźnie poucza, iż nad Żydami ciąży tak samo gniew Boga, jak nad poganami. Podobne stwierdzenie zawiera list do Efezjan: „Pośród nich także my wszyscy niegdyś postępowailiśmy według żądz naszego ciała, spełniając zachcianki ciała i myśli zdrożnych. I byliśmy potomstwem z natury zasługującym na gniew, jak i wszyscy inni” (2,3).

Wyrażenie *dia tou staurou* wyjaśnia, że środkiem pojednania był krzyż Chrystusa. Paweł poświęcił wiele uwagi zbawczemu znaczeniu krzyża.⁶⁸ W sformułowaniu Ef 2,16 wzmianka o nim stanowi aluzję do śmierci Chrystusa. Podobna wypowiedź znajduje się w liście do Rzymian: „będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna” (5,10). Kontekst Ef 2,16 upewnia o tym samym w słowach: „przez krew Chrystusa” (w. 13) i „w swym ciele” (w. 14).

Zwrot „w jednym ciele” stanowi *cruz interpretum*. Niektórzy egzegeci uważają, iż chodzi tu o historyczne ciało Chrystusa na krzyżu.⁶⁹ Za takim bowiem rozumieniem wydaje się przemawiać poprzedzający kontekst, paralelizm z wyrażeniem „w jednym Duchu” (w. 18) oraz porównanie z równoległym tekstem Kol 1,22. Inni z kolei sądzą, że słowa *en heni somati* mogą dotyczyć tylko Kościoła.⁷⁰ Mówiąc o ukrzyżowanym ciele Chrystusa użył Paweł terminu *sarx* (w. 14), natomiast w omawianym tekście występuje słowo *soma*, które w liście do Efezjan zawsze (tzn. 7 razy) odnosi się do Kościoła. Nadto rzeczownik *soma* poprzedzony został wyrazem *hen*. Wyrażenie „w jednym ciele” tworzy paralelizm z wypowiedzią „jeden nowy człowiek”. Jedno ciało stanowi więc jedność powstała „z dwóch” (tzn. Żydów i pogan). Gdyby św. Paweł miał na uwadze ciało ukrzyżowanego Chrystusa, to powinien użyć określenia *en to somati autou* (w swoim ciele) lub *en to heni somati autou* (w swoim jednym ciele). Zwolennicy pośredniego rozwiązania przypuszczają, że Apostoł celowo zamierzył dwuznaczność, a może lepiej „dwupiętrowość” terminu *soma*. Jest nim na pierwszym miejscu fizyczne ciało Chrystusa, w którym na krzyżu dokonano się pojednanie. Ponieważ jednak w historycznym Chrystusie jako Głowie i Nowym Adamie zawiera się już wirtualnie i potencjalnie odkupiona ludzkość, należy sens „ciała” rozszerzyć na Kościół.⁷¹ Różnie przy tym wyjaśniano *Sitz im Leben* idei ciała

⁶⁷ Bóg nie jest przedmiotem pojednania, lecz tym, z którym następuje pojednanie (celownik: to Theo). „Die Versöhnungst Christi ist keine Schlichtung eines Streites zwischen zwei Streitpartnern, sondern die Hinführung eines der Versöhnung Bedürftigen (= „die beiden”) zu einem über jeden Streit, und damit über jede Versöhnung erhabenen Gott.” H. Merklein, Christus und Kirche, dz. cyt., s. 44 n. Por. F. Mussner, dz. cyt., s. 98; F. Büchsel, art. cyt., s. 259.

⁶⁸ Por. G. Dellling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972 s. 17—45.

⁶⁹ Chryzostom, Efreim, Teodoret, Teofilakt, Bengel, Haupt, Z nowszych prac zob. E. Percy, Die Probleme, dz. cyt., s. 281; tenże, Der Leib Christi, Leipzig 1942 s. 29; J. Schneider, Stauros. W: TWNT, t. 7, s. 577 przyp. 40; M. Barth, dz. cyt., s. 298.

⁷⁰ Ambrozjaster, Ekumeniusz, Tomasz z Akwinu, Kajetan, Abbott, Knabenbauer, Meinertz, Vosté, Huby, Staab, Masson, Gnilka. Por. także F. Mussner, dz. cyt., s. 100; E. Best, dz. cyt., s. 153; H. Merklein, dz. cyt., s. 46—51.

⁷¹ Haupt, Dibelius, Schlier, Jankowski. Por. L. Cerfaux, Le Christ dans la théologie de saint Paul, Paris 1951 s. 184 n.; P. Benoit, Corps, Tête et Plérome dans les Épîtres de la Captivité. W: Exégèse et théologie, t. 2, Paris 1961 s. 125; A. González Lamadrid, art. cyt., s. 240 n.

Chrystusa w odniesieniu do wspólnoty chrześcijan. Hipoteza wpływów gnostyckich odwołuje się do mitycznego Pracźłowieka-Odkupiciela.⁷² Hipoteza wpływów stoickich uwzględnia kosmiczne rozumienie terminu *soma*.⁷³ Hipoteza tła starotestamentalnego kieruje uwagę ku biblijnej koncepcji osobowości zbiorczej.⁷⁴ Natomiast interpretacja sakramentalna podkreśla aspekt uczestnictwa w Chrystusie przez chrzest i eucharystię.⁷⁵

Niewątpliwie treść fragmentu Ef 2,13—18 sugeruje ścisły związek pomiędzy historycznym Chrystusem i Kościołem.⁷⁶ Paweł jednak nie precyzuje, na czym ten związek polega. Według H. Schliera w ukrzyżowanym ciełe Chrystusa zawiera się wirtualnie Kościół.⁷⁷ Natomiast zdaniem J. Gniki słowa *en heni somati* należy rozumieć wyłącznie w sensie eklezjologicznym. Niemniej tenże komentator dodaje, że jedność Kościoła jest owocem śmierci Chrystusa na krzyżu.⁷⁸

Końcowe słowa w. 16 brzmią następująco: „w sobie zadawszy śmierć wrogości”. Zwrot „w sobie” można odnieść do Chrystusa (Vg: *in semetipso*) lub do krzyża, co nie zmienia istotowo wyrażonej treści. Podwójną interpretację dopuszcza też rzeczownik *echtran*. Według niektórych egzegetów oznacza on tu wrogość względem Boga,⁷⁹ zdaniem innych zaś określa wrogość między Żydami i poganami.⁸⁰ Zwolennicy pierwszego rozumienia uważają, że imiesłów *apokteinas* wskazuje na czynność równoczesną z aktem pojednania. Chrystus „obydwóch” pojednał z Bogiem, ponieważ uśmiercił wrogość. Z kolei reprezentanci drugiego poglądu sądzą, że wzmiankowany imiesłów wyraża czynność wcześniejszą względem dokonanego pojednania. Według nich Chrystus „obydwóch” pojednał z Bogiem po uśmierceniu wrogości między ludźmi. Zestawienie imiesłowu aorystu (*apokteinas*) z uprzednim imiesłowem czasu teraźniejszego (*poion eirenen*) przemawia raczej za drugim rozwiązaniem.⁸¹ Imiesłów *poion* podkreśla równoczesność akcji z czynnością zaznaczoną czasownikiem *ktise*. Natomiast użycie imiesłowu aorystu *apokteinas* wskazywałoby na to, że autorowi listu zależało na zaznaczeniu czynności wcześniejszej względem faktu określonego czasownikiem *apokataallaxe*.

⁷² Do głównych rzeczników hipotezy wpływów gnostyckich zaliczają się: R. Bultmann, *Gnosis*. W: TWNT, t. 1, s. 688—719; H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933; A. Wikenhauser, *Die Kirche als mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937.

⁷³ Zob. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, Louvain 1949 s. 427 przyp. 1.

⁷⁴ A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff 1942; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948; J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges 1959; P. Benoit, art. cyt., s. 122 n.

⁷⁵ Por. A. Feuillet, *Les épîtres aux Corinthiens*. W: DBS, t. 7, kol. 182; L. Ouellette, *L'Église Corps du Christ*, Montreal 1962 s. 85—93.

⁷⁶ Por. J. Ernst, dz. cyt., s. 318; R. Schnackenburg, *L'Idée de „Corps du Christ” dans la lettre aux Éphésiens*. W: *Paul de Tarse. Apôtre du notre temps* (red. L. de Lorenzi), Rome 1979 s. 670.

⁷⁷ Zob. H. Schlier, *Der Epheserbrief*, dz. cyt., s. 135.

⁷⁸ Zob. J. Gnika, dz. cyt., s. 144. Por. H. Merklein, dz. cyt., s. 51 nn.

⁷⁹ Por. H. Schlier, dz. cyt., s. 135 n.; F. Mussner, dz. cyt., s. 99; M. Barth, dz. cyt., s. 291.

⁸⁰ Por. T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary to the Ephesians and to the Colossians*, Edinburgh 1897 s. 66. Natomiast M. Dibelius (dz. cyt., s. 70) i A. Jankowski (dz. cyt., s. 408) przyjmują obydwaj znaczenia wzmiankowanej wrogości.

⁸¹ Por. H. Merklein, dz. cyt., s. 55.

W. 17—18 stanowią końcowy element wypowiedzi na temat Chrystusa w roli pokoju. Słowo *eirene* osiąga pełny wymiar znaczeniowy, gdyż dotyczy zarówno dzieła zjednoczenia Żydów i pogan jak też ich dostępu do Boga. Najpierw autor listu podaje chrystologiczną interpretację sformułowań przejętych z księgi Izajasza: „A przyszedłszy zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy blisko” (w. 17). Z tekstu Iz 57,19 (LXX) pochodzą słowa: „Pokój., dalekim i bliskim”. Natomiast czasownik „zwiastował” (*euaggelisato*) nawiązuje do Iz 52,7, gdzie jest mowa o radosnej nowinie dla Syjonu (LXX: *hos podes euaggelizomenou akoen eirenes*).

Imiesłów „przyszedszy” (*elthon*) doczekał się różnych wyjaśnień.⁸² Niektórzy uważają, że określa on pierwsze przyjście Chrystusa w cieles, czyli Wcielenie.⁸³ Inni dostrzegają tu aluzję do przyjścia Chrystusa w Duchu Św. lub w przepowiadaniu apostoelskim.⁸⁴ H. Schlier wyjaśnia to słowo w świetle motywu intronizacji z Ef 4,8—10.⁸⁵ Taki pogląd byłby uzasadniony, gdyby we fragmencie Ef 2,14—18 dało się wykazać schemat: zstąpienie—wstąpienie. Poprzedzające wypowiedzi nie nadmieniają jednak o zstąpieniu Chrystusa. Trudno więc traktować imiesłów *elthon* jako określenie wstąpienia Chrystusa do nieba celem proklamacji dla świata anielskiego.⁸⁶ Treść wzmiankowanego przyjścia zależy od sensu czasownika „zwiastował”.

Aoryst *euaggelisato*, podobnie jak pozostałe aorysty w w. 14—16, uwypukla jednorazową czynność Chrystusa. Z tej racji jest mało prawdopodobne odniesienie do ziemskiego przepowiadania Jezusa lub apostołów. Czasownik *euaggelizomai* zachował swe znaczenie z Iz 52,7, gdzie mówi się o proklamacji zwycięstwa Jahwe nad światem. Zwiastun zapowiada początek nowych czasów. Dzięki jego przepowiadaniu głoszona treść staje się rzeczywistością.⁸⁷ W przypadku Ef 2,17 zwiastującym nową rzeczywistość jest Chrystus. Zaznaczona jednorazowość czynności wskazuje na śmierć krzyżową. Umierając na krzyżu Chrystus ogłasza pokój, a dokładniej utożsamia się z pokojem, gdyż w Nim jako w nowym stworzeniu dokonano się zjednoczenie Żydów i pogan oraz ich pojednanie z Bogiem (w. 14—16). Tak więc imiesłów *elthon* przedstawia Chrystusa w roli eschatologicznego wysłannika Bożego.

Treść proklamacji Chrystusa brzmi następująco: „pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy blisko”. Wypowiedź Iz 57,19 (LXX: *eirenen ep'eirenen tois makran kai tois eggys ousin*) przekształcona została w ten sposób, że podwójnie użyty rzeczownik *eirene* przyporządkowano słowom *tois makran* i *tois eggys*. Dokonana zmiana świadczy o tym, że Paweł miał przede wszystkim na uwadze pokój między Bogiem i ludzkością. Zgodnie z kontekstem przez dalekich i bliskich należy rozumieć odpowiednio pogan i Żydów. Zaimek „wam” (por. w. 11) jest apostrofą do adresatów listu. Aposto-

⁸² Na temat różnych interpretacji zob. H. Schlier, dz. cyt., s. 137 nn.; A. Jankowski, dz. cyt., s. 408 n.; J. Gnilka, dz. cyt., s. 145 n.

⁸³ Chryzostom, Haupt, Knabenbauer, Meinertz, Staab, Masson. Por. F. Mussner, dz. cyt., s. 101.

⁸⁴ Klöpffer, Ewald, Abbott, Scott, Zerwick. Por. G. Schille, dz. cyt., s. 30.

⁸⁵ Zob. H. Schlier, dz. cyt., s. 137. Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 409; J. Gnilka, dz. cyt., s. 150.

⁸⁶ Por. H. Merklein, dz. cyt., s. 57 n.

⁸⁷ „Der Bote ruft es aus, und damit beginnt die neue Zeit. Er kündigt nicht an, dass die Gottesherrschaft bald hereinbrechen werde, sondern er proklamiert sie, er ruft sie aus, und damit wird sie Wirklichkeit.” G. Friedrich, *Euaggelizomai*. W: TWNT, t. 2, s. 706.

zachował rozróżnienie chrześcijan pochodzących z judaizmu i pogaństwa, aby wyraźniej uwydatnić ich równe prawa do uczestnictwa w eschatologicznym zbawieniu.

Chrystologiczny fragment perykopy kończy się słowami: „bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (w. 18). Uzasadniają one poprzednią wypowiedź (w. 17) i pogłębiają ją teologicznie przez utożsamienie pokoju z przystępem do Boga. Poganie i Żydzi będąc już w Chrystusie mają przez Niego — jako jedyne go pośrednika — otwartą drogę do Ojca. Termin *prosaogoge* (por. 3,12; Rz 5,2) stanowi amalgamat różnych odcieni znaczeniowych: dworskiego prezentowania przed władzą, prawniczego przyprowadzenia przed trybunał, a przede wszystkim kultowego przedstawienia darów ofiarnych lub osób poświęconych Bogu. Wyrażenie „w jednym Duchu” koresponduje ze słowami „w jednym ciele” (w. 16). Przystęp do Boga dokonuje się w sferze Ducha, który jest zasadą nowej egzystencji w Chrystusie. Pokój jednoczący Żydów i pogan sięga głębiej niż powiązania na płaszczyźnie międzyludzkiej. Jest to bowiem pokój w wymiarze Chrystusa, który daje przystęp do Boga.

III. NOWA SYTUACJA W CHRYSZTUSIE

Po fragmencie o treści chrystologicznej następuje część przedstawiająca skutki jednoczącego dzieła Odkupienia dla aktualnego położenia nawróconych z pogaństwa (w. 19—22). Zasadnicza zmiana w ich sytuacji dokonała się dzięki zbawczej śmierci Chrystusa na krzyżu. Na takie rozumienie końcowych wypowiedzi perykopy wskazuje konstrukcja: *ara oun ouketi este... alla...* (w. 19). Zwrot *ara oun* ma znaczenie wynikowe. Termin *ouketi* stanowi aluzję do określonego momentu czasowego, który wyznaczył granicę między „niegdyś” (w. 11.13) i „teraz” (w. 13). Z kolei partykuła *alla* wyraża z jednej strony kontrast względem minionej sytuacji adresatów listu, z drugiej zaś podkreśla ich nowe położenie w Chrystusie. Temu celowi służą także antytetyczne odniesienia do wypowiedzi z pierwszej części perykopy: *xenoi* (w. 12) — *ouketi este xenoi* (w. 19), *apellotriomenoi tes politeias* (w. 12) — *sympolitai* (w. 19), *atheoi* (w. 12) — *oikeioi tou Theou* (w. 19).

Charakterystyka nowej sytuacji nawróconych z pogaństwa rozpoczyna się słowami: „A więc nie jesteście już obcymi i przychodniami” (w. 19^a). W przekładzie LXX termin *xenos* (obcy) odnosi się do cudzoziemców w ogólności, zaś termin *paroikos* (przychodzień) określa cudzoziemców przebywających na terytorium izraelskim, gdzie cieszyli się pewnymi uprawnieniami w zamian za nałożone na nich świadczenia.⁸⁸ Nie wydaje się jednak celowe rozróżnienie tych kategorii ludzi w Ef 2,19. Połączenie bliskoznacznych słów posłużyło raczej uwydatnieniu wspólnego im aspektu treściowego, czyli idei wyłączenia z danej społeczności.⁸⁹ Ciekawym materiałem porównawczym może być tekst qumrański 4 QFlor 1,1—4: „To jest dom, który zbuduje ci przy końcu dni... To jest dom, do którego nie powinien wejść żaden z nieulecalną (skazą na swym cielem?), ani Ammonita, ani Moabita, ani obcokrajowiec (*ben nekar=xenos*), ani przybysz (*ger=paroikos*) na wieki, gdyż Jego święci będą

⁸⁸ Por. G. Stählin, *Xenos*. W: TWNT, t. 5, s. 1—36; M. A. Schmidt, *Paroikos*. W: TWNT, t. 5, s. 840—848.

⁸⁹ Por. H. Schlier, dz. cyt., s. 140.

tam... na zawsze". Jest to komentarz do 2 Sm 7,10—14.⁹⁰ Wspólnota qumrańska uważała się za eschatologiczną świątynię Boga, do której nie będą mogli wejść fizycznie upośledzeni i wyłączeni ze społeczności izraelskiej. Łatwo dostrzec szereg analogii między sformułowaniami 4 QFlor 1,1—4 i Ef 2,19 nn. W obydwu przypadkach występuje idea żywej świątyni Bożej, świętych jako członków eschatologicznej wspólnoty oraz wzmianka o cudzoziemcach i przybyszach. O ile jednak tekst qumrański zapowiada wyłączenie pogan z eschatologicznej społeczności, to właśnie analizowany fragment listu do Efezjan przyznaje nawróconym z pogaństwa pełne prawa w Kościele.⁹¹ Dawni pogaanie nie tylko przestali być obcymi, jak *gojim* wobec Izraela, ale też nie są bynajmniej obywatelami drugiej kategorii, jak osiedleńcy według ustawodawstwa Tory.⁹²

Oryginalny charakter treści wyrażonej w Ef 2,19 uwidacznia się także w świetle paralelnych wypowiedzi NT. Tekst Hbr 11,13 odnosi termin *xenoi* do patriarchów: „W wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z dala i pozdrawiali, uznawszy siebie za gości (*xenoi*) i pielgrzymów (*parepidemoi*) na tej ziemi”. Na podstawie tego stwierdzenia można by sądzić, że autor listu do Hebrajczyków widział dopełnienie oczekiwań patriarchów w Chrystusie i w Kościele. Jednak w. 15 n. utożsamia sytuację chrześcijan z położeniem patriarchów zdążających ku niebieskiej ojczyźnie w roli gości i pielgrzymów. Tę samą myśl potwierdza dalszy urywek listu: „winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach” (12,1). Chodzi więc o taki stan, który jeszcze zmierza do swej pełni. Podobny kontekst treściowy wykazują wypowiedzi 1 P 1,17 i 2,11, gdzie występują terminy *paroikoi* i *parepidemoi*. O ile jednak teksty Hbr i 1 P łączą omawianą terminologię z eschatologiczną przyszłością, to Ef 2,19 kieruje uwagę ku zrealizowanej już eschatologii.

Tekst Ef 2,19^b wyraża pozytywnie tę samą myśl, którą pierwszy członek wiersza przedstawia przez negację. Nowa sytuacja adresatów listu polega na tym, że są oni „współobywatelami świętych i domownikami Boga”. Rzecznik *sympolitai* (biblijny *hapax legomenon*) sugeruje ideę współuczestnictwa w tych dobrach, jakie tradycja ukazywała pod obrazem miasta (*polis*). Prawdopodobnie chodzi tu o nawiązanie do tradycji dotyczących Jeruzolimy,⁹³ którą uważano za miasto wybrane przez Boga i święte miejsce.⁹⁴ Od niewoli babilońskiej coraz wyraźniej krystalizowały się oczekiwania na nową Jeruzolimę, będącą symbolem rzeczywistości eschatologicznej.⁹⁵ W związku z tym chętnie posługiwano się obrazem budowli, fundamentu i świątyni.⁹⁶

⁹⁰ Por. J. M. Allegro, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrashim*, JBL 77 (1958) s. 350—354; Y. Yadin, *A Midrash on 2 Sam VII and Ps I—II (4QFlorilegium)*, IEJ 9 (1959) s. 95—98.

⁹¹ „The text uses the same themes as 4 QFlor, but fills them with new meaning.” B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965 s. 62.

⁹² Np. Wj 12,45; 20,10; 22,21; 23,12; Kpl 19,33; 25,6; Lb 9,14 itd.

⁹³ Na temat znaczenia Jeruzolimy w ST zob. K. Wennemer, *Die heilige Stadt Jerusalem*, GuL 31 (1958) s. 331—340.

⁹⁴ O wybraństwie Jeruzolimy mówi się m.in. w Pwt 12,5; 2 Krn 6,28; 1 Krl 8,44; Ps 46,5; 48,2; 86,2. Świętość tego miejsca została podkreślona u Iz 48,2; 52,1; 66,20; Dn 3,28; 9,24; 2 Ezd 21,1; 2 Mch 1,12; 3,1; 9,14; Tb 13,10.

⁹⁵ Por. LXX Jr 38,38 nn.; Iz 32,18; Jl 4,17; Za 8,3.

⁹⁶ Zob. H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, dz. cyt., s. 130 przyp. 79—81, gdzie autor zamieścił wykaz tekstów z piśmiennictwa judaistycznego.

Judaistyczna koncepcja eschatologicznego miasta została przyjęta przez chrześcijaństwo, które ubogaciło ją własnymi treściami (por. Gal 4,26; Hbr 11,9 n.; 12,18; 13,14; Ap 3,12; 21; 22,14.19). Termin *sympolitai* w Ef 2,19 wskazuje więc na pełne uczestnictwo dawnych pogan w dobrach eschatologicznych. Według autora listu do Efezjan są one już aktualnie istniejącą rzeczywistością.

Niektórzy egzegeci sądzą, że wzmiankowani „święci” to inaczej byty anielskie.⁹⁷ Na takie rozumienie terminu *hagioi* wskazywałyby paralelne wyrażenia „domownicy Boga” oraz analogiczne teksty qumrańskie.⁹⁸ Wprawdzie utożsamienie świętych z aniołami wydaje się tu bardziej prawdopodobne niż z judeochrześcijanami,⁹⁹ to jednak nie znajduje potwierdzenia w najbliższym kontekście.¹⁰⁰ W liście do Efezjan bowiem idea aniołów nie odgrywa żadnej roli, co najwyżej jest mowa o wrogich potęgach niebieskich. Podobnie obraz domowników Boga nie implikuje z konieczności identyfikacji ich z aniołami. Natomiast pozostaje stwierdzonym faktem, że w judaizmie określenie „święci” odnosiło się do eschatologicznego Izraela zwanego niekiedy świętą resztą, jako przeciwstawienie pogan.¹⁰¹ Podobny kontrast zachodzi w omawianej perykopie, gdzie mówi się o „społeczności Izraela” i „nie mających nadziei ani Boga na tym świecie” (w. 12). Skoro w dalszej części fragmentu nadmienia się o poganach w roli „współobywateli świętych”, to tym samym stwierdza się ich uczestnictwo w oczekiwanych dobrach eschatologicznego Izraela, czyli Kościoła. Paganie wespół z Żydami tworzą lud Boży czasów końcowych.

Wyrażenie „domownicy Boga” sugeruje z kolei odniesienie do obrazu domu Bożego, związanego z symbolem Jerozolimy.¹⁰² W obydwu przypadkach chodzi o ukazanie końcowego zbawienia. Kościół jest nie tylko niebieskim miastem, ale również niebieskim domem Bożym. Aplikacja określenia *oikeioi* do chrześcijan świadczy o tym, że autor listu miał na uwadze Kościół egzystujący na ziemi. Według F. Mussnera słowa *oikeioi tou Theou* podkreślają udział nawróconych z pogaństwa w eschatologicznym kulcie społeczności izraelskiej.¹⁰³ Niewątpliwie idea zawarta w zwrocie „dom Boży” wiąże się z kultem.¹⁰⁴ Echem tradycji starotestamentalnych jest także 1 P 2, gdzie obraz domu Bożego implikuje pojęcie kultu: „wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania ofiar duchowych, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (w. 5). Podobna myśl występuje w liście do Hebrajczyków, gdzie

⁹⁷ M.in. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930 s. 106 nn; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1940 s. 160; H. Schlier, dz. cyt., s. 140 n.; J. Gnlika, dz. cyt., s. 154.

⁹⁸ Por. H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, Göttingen 1966 s. 91 przyp. 3; F. Mussner, *Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes*. W: *Neutestamentliche Aufsätze*. Fest. J. Schmid, Regensburg 1963 s. 188 n.

⁹⁹ Por. M. Dibelius, dz. cyt., s. 71; F. Mussner, dz. cyt., s. 105 n. W. Bieder, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche*, Zürich 1941 s. 24.

¹⁰⁰ Por. Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1939 s. 123 n.; H. Merklein, dz. cyt., s. 131.

¹⁰¹ Zob. O. Procksch, *Hagios*. W: *TWNT*, t. 1, s. 87—97. Por. H.-W. Kuhn, dz. cyt., s. 91 n.

¹⁰² *Np. TestLew* 10,5; *HenEt* 89,50.65.72.73; 90.

¹⁰³ Zob. F. Mussner, dz. cyt., s. 107.

¹⁰⁴ Zob. O. Michel, *Oikos*. W: *TWNT*, t. 5, s. 123.

chrześcijanie zostali nazwani „Jego (tzn. Chrystusa) domem” (3,6), sam zaś Chrystus nosi tytuł Arcykapłana (3,1). Opinia F. Mussnera wymaga jednak pewnego komentarza. Kult chrześcijański nie stanowi przedłużenia żydowskiej liturgii świątynnej, lecz polega na duchowej egzystencji wiernych w oparciu o doskonałą ofiarę Chrystusa (por. Hbr 9,11 nn.; 1 P 2,5).¹⁰⁵ O ile dawniej pogaństwo nie mieli dostępu do kultu izraelskiego, to chrześcijanie nawróceni z pogaństwa uczestniczą w Kościele na równi z innymi w nowym kulcie, gdyż przez Chrystusa „jedni i drudzy mają przystęp do Ojca” (Ef 2,18).

Końcowy urywek perykopy rozwija temat zasugerowany słowem *oikeioi*. Następuje jednak zmiana obrazowości. Metafora domowników Boga przechodzi w obraz Bożej budowli: „zbudowani (*epoikodomethentes*) na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Jezus Chrystus. W Nim zespalana cała budowla (*oikodome*) rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu (*synoikodomeisthe*), by stanowić mieszkanie (*katoiketerion*) Boga przez Ducha” (2,20—22). Pod względem gramatycznym imiesłów *epoikodomethentes* odnosi się do podmiotu wyrażonego w w. 19. Trudno twierdzić, że jedynie nawróceni z pogaństwa opierają się na fundamencie apostołów i proroków. To samo trzeba powiedzieć o chrześcijanach pochodzących z judaizmu.¹⁰⁶ Tak więc sytuacja adresatów listu odzwierciedla istotę całego Kościoła.¹⁰⁷

Kościół jako żywa budowla spoczywa „na fundamencie apostołów i proroków”. Przenośne zastosowanie terminu „fundament” (*themelios* albo *themelion*) występuje u św. Pawła szereg razy (np. Rz 15,20; 1 Kor 3,10—12; por. 2 Tm 2,19; Hbr 2,10). Poza pismami Pawłowymi cenną paralelę stanowi Ap 21,14.19, gdzie tenże rzeczownik łączy się ze wzmianką o apostołach. Według 1 Kor 3,11 fundamentem jest Jezus Chrystus. Pod wpływem tej wypowiedzi niektórzy egzegeci usiłowali w podobny sposób zinterpertować sformułowanie Ef 2,20 traktując słowa *ton apostolon kai profeton* jako tzw. *genetivus auctoris, possessivus* lub *obiecti*.¹⁰⁸ Fundamentem byłby sam Chrystus, który bądź kładzie apostołów jako fundament, bądź przez nich jest kładziony. Zarówno przesadna harmonizacja tekstów 1 Kor 3,11 i Ef 2,20, jak ich radykalne kontrastowanie kłóć się z zasadami poprawnej egzegezy, która każe uwzględniać specyfikę kontekstu.¹⁰⁹ List do Efezjan przedstawia funkcję Chrystusa w obrazie kamienia węgielnego. Przez fundament zaś rozumie się zazwyczaj czworoboczną podstawę budowli, czyli najniższą część murów.¹¹⁰ Ana-

¹⁰⁵ Na temat spiritualizacji kultu w NT zob. H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT*, Leipzig 1932 s. 114 n. 130. 145. 161 n. Por. A. Feuillet, *Les „sacrifices spirituels” du sacerdoce royal des baptisés (1 P 2,5) et leur préparation dans l’Ancien Testament*, NRT 96 (1974) s. 704—728.

¹⁰⁶ Por. Ph. Vielhauer, dz. cyt., s. 125 n.

¹⁰⁷ „Es ist ja geradezu die Konzeption unserer Verse, dass sie am Sein der Heidenchristen das Sein der Kirche entfalten.” H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, dz. cyt., s. 135.

¹⁰⁸ Anzelm, Tomasz z Akwinu, Beza, Bengel, Eadie.

¹⁰⁹ „Diese Verschiedenheit hat dazu geführt, beide Stellen entweder auseinanderzureissen oder (künstlich) zu harmonisieren.” H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, dz. cyt., s. 138.

¹¹⁰ Por. A. Fridrichsen, *Themelios*. 1 Kor 3,11, *ThZ* 2 (1946) s. 316 n. Por. J. Gnlika, dz. cyt., s. 156; H. Merklein, dz. cyt., s. 137. Inni zaś w nawiązaniu do Mt 16,18, z uwzględnieniem obrazowości Iz 28,16, przez „themelios” rozumieją skałę lub utwardzone podłoże, na którym wznosi się budowla. Por. J. Pfammatter, *Die Kirche*

logiczną funkcję w Kościele pełnią apostołowie i prorocy. Obecnie większość komentatorów uważa wyrażenie *ton apostolon kai profeton* za dopełniacz wyjaśniający: „fundament, którym są apostołowie i prorocy”. Według 1 Kor 3,11 n. Chrystus jest fundamentem, ponieważ stanowi normatywną treść przepowiadania Apostoła. Z kolei Ef 2,20 ukazuje apostołów i proroków jako fundament w Kościele, gdyż ich przepowiadanie, mające Chrystusa za normatywną treść, stanowi normę dla dalszego przepowiadania.¹¹¹

Wzmianki o apostołach i prorokach występują nadto w kolejnych rozdziałach listu do Efezjan (3,5; 4,11) oraz w 1 Kor 12,28, gdzie obydwie grupy wyraźnie zostały rozróżnione (*proton apostolous, deutron profetas*). Niektórzy egzegeci zwięzają znaczenie terminu *apostoloi* do samego grona Dwunastu,¹¹² inni zaś obejmują nim szerszy krąg sprawujących apostołski urząd w Kościele.¹¹³ Kontekst Ef 2,20 zdaje się przemawiać za drugim rozumieniem (por. 4,11). Pewne wątpliwości może budzić również treść słowa *profetai*. F. Mussner dostrzegł tu aluzję do proroków ST.¹¹⁴ Przeciw temu przypuszczeniu przemawia fakt, że według Ef 3,5 prorocy wespół z apostołami są adresatami objawionej tajemnicy Kościoła.¹¹⁵ O samych prorokach jako charakterystycznych głosicielach słowa Bożego w Kościele nadmienią także inne teksty NT.¹¹⁶ Wspólnym zadaniem apostołów i proroków było przepowiadanie, które stanowi zasadę budowania Kościoła, jak na to wskazuje imiesłów *epoikodomethentes*.

Przedmiotem dyskusji jest również znaczenie terminu *akrogoniaios* na określenie roli Chrystusa w Kościele. Rzeczownik ten kieruje uwagę ku wypowiedzi Iz 28,16 (LXX), gdzie mówi się o kamieniu węgielnym, cennym, do fundamentów założonym (por. 1 P 2,6; Barn 6,2). Według upowszechnionego poglądu od czasów Chryzostoma tekst Ef 2,20 przedstawia funkcję Chrystusa w obrazie kamienia węgielnego, tzn. łączącego dwie ściany ze sobą i z fundamentem.¹¹⁷ Zastosowanie obrazu do dwóch grup, czyli Żydów i pogan, wydaje się tu całkiem zrozumiałe. W roku 1925 J. Jeremias wysunął nową interpretację uzasadniając, że autor listu do Efezjan miał na względzie końcowy kamień wieńczący (*der Abschlussstein des Baues*).¹¹⁸ Hipoteza ta zyskała wielu zwolenników.¹¹⁹ Opiera się ona na następujących argumen-

als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zu Ekklesiologie der Paulusbriefe, Rom 1960 s. 140 nn.

¹¹¹ „Aus den verkündigenden Aposteln sind die »verkündigten Apostel« geworden, sie sind selbst Traditionsnorm.” H. Merklein, dz. cyt., s. 139.

¹¹² Por. J. Pfammatter, dz. cyt., s. 86. Podobny pogląd wyrazili komentatorzy: Schlier, Zerwick, Jankowski.

¹¹³ Por. W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung, Göttingen 1961 s. 223 nn.; H. Merklein, dz. cyt. s. 342 nn.

¹¹⁴ Zob. F. Mussner, dz. cyt., s. 108.

¹¹⁵ Większość współczesnych komentatorów (m.in. Beare, M. Barth, Conzelmann, Dibelius, Ewald, Gnilka, Haupt, Jankowski, Masson, Schlier, Scott, Zerwick) dostrzeżę w Ef 2, 20 aluzję do proroków chrześcijańskich.

¹¹⁶ Por. Mt 23,34; Dz 8,11.28; 13,1; 15,32; 21,10; 1 Kor 14,3; Apk 16,6; 18,20.24; 22,9.

¹¹⁷ Wykaz zwolenników tradycyjnej interpretacji podaje K. T. Schäfer, Zur Deutung von akrogoniaios Eph 2,20. W: Neutestamentliche Aufsätze. Fest. J. Schmid, Regensburg 1963 s. 218 n.

¹¹⁸ Zob. J. Jeremias, Der Eckstein, Aggelos 1(1925) s. 65—70. Por. tenże, Kefale gonias- akrogoniaios, ZNW 29(1930) s. 264—280; tenże, Akrogoniaios. W: TWNT, t. 1, s. 792 n.

¹¹⁹ Za interpretacją J. Jeremiasa opowiedzieli się następujący komentatorzy: M. Barth, Conzelmann, Dibelius, Ernst, Gnilka, Huby, Schlier. Por. Ph. Vielhauer, dz. cyt., s. 126; O. Michel, Naos. W: TWNT, t. 4, s. 892; tenże, Oikos. W: TWNT,

Isou) wyznacza sens Ef 2,20. Apostołowie i prorocy są wprawdzie fundamentem, ale nie stanowią podstawy, tzn. początku Kościoła. To Chrystus jako kamień węgielny wyprzedza zadanie fundamentu będąc jego nieodzownym założeniem.¹²⁵

Obraz kamienia węgielnego posiada doniosłą wymowę chrystologiczną. Już w judaizmie odnoszono zwrot *roš pinnah* do Abrahama, Jakuba, Dawida i Mesjasza.¹²⁶ Przekład LXX nadał terminowi *akrogoniaios* sens mesjański, jak na to wskazuje wyrażenie *ho pisteuon ep'auto* (Iz 28,16). Jeszcze wyraźniej znaczenie mesjańskie zostało uwydatnione w Targ. Iz 28,16. Interpretacja eschatologiczno-mesjańska uwidacznia się również w innych sformułowaniach ST, gdzie zachodzi wzmianka o kamieniu (por. Dn 2,34 nn.; Iz 8,14; Zch 4,7,10; Rdz 28,18).¹²⁷ Z kolei NT (por. Mk 12,10; Mt 21,42; Łk 20,17; Dz 4,11; 1 P 2,7) odnosząc do Jezusa wypowiedź Ps 117,22 (LXX) o kamieniu odrzuconym przez budujących, który stał się głowicą węgla, uwypuklił zarówno fakt odrzucenia Mesjasza przez Żydów jak również Jego wywyższenie u Boga. Tekst Ef 2,20 uchodzi za najstarszy komentarz do Łk 20,17 i par.¹²⁸ Termin *akrogoniaios* wyraża przeto w omawianej perykopie ów podwójny aspekt: odrzucenia i wywyższenia Chrystusa. Przez swoje zmartwychwstanie Chrystus stał się kamieniem węgielnym nowej świątyni, czyli Kościoła.

Eklezjologiczna wymowa metafory jest również wystarczająco czytelna. Kamień węgielny wyznacza kierunek dla całej budowli zespalać fundament ze ścianami konstrukcji i tworząc z nich jedną całość. Obraz podkreśla normatywną rolę Chrystusa, który jest zarazem zasadą jedności Kościoła. Łatwo dostrzec tu nawiązanie do uprzednio wyłożonych myśli o zjednoczeniu Żydów i pogan, czego efektem jest nowa społeczność (*tertium genus*). Sugerowany przedtem obraz ciała (w. 16) znalazł swe rozwinięcie w metaforze budowli (w. 19 n.), aby znów ubogacić ją o nowe treści (w. 21).

Kolejne sformułowanie fragmentu wychodzi już od chrystologicznego znaczenia terminu *akrogoniaios* za pośrednictwem słów *Christou Isou*: „W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię” (w. 21). Zwrot „w Nim” odnosi się bezpośrednio do Chrystusa i dlatego brak oczekiwanego przyimka *epi*, jak w w. 20. Pojawia się natomiast Pawłowe *en*.¹²⁹ Właśnie dlatego, że Kościół istnieje w Chrystusie, wzrasta jako zespalana budowla. Wyrażenie *pasa oikodome* potwierdza w tym przypadku zjawisko języka *koine*, jakim jest użycie słowa *pas* bez rodzajnika w znaczeniu „całego” (por. Mt 2,3; Dz 2,36; 17,26; Rz 11,26).¹³⁰ Kontekst Ef 2,20 sugeruje całościową wizję Kościoła. Określający imiesłów czasu teraźniejszego *synarmologoumene* wyraża wciąż jeszcze trwający proces zespalania i harmonizuje z faktem wzrostu. Czasownik *auxein* ukazuje dynamizm Bożej budowli. I tym razem forma czasu teraźniejszego podkreśla trwałość procesu wzrastania. Ciągłe stawanie

¹²⁵ „Das ist Christus, der Eckstein, der zuerst gelegt wird und so Voraussetzung des Fundamentes ist.” H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, dz. cyt., s. 151. Por. E. Gaugler, dz. cyt., s. 121.

¹²⁶ Por. J. Jeremias, *Golgotha*, Aggelos 1(1925) s. 77.

¹²⁷ Tamże, s. 51 nn. Na temat Łk 20,17 i par. zob. H. Muszyński, *Chrystus kamień węgielny w tradycji synoptycznej*, *Studia Pelplińskie* 15(1979) s. 65–74.

¹²⁸ Zob. J. Jeremias, *Golgotha*, art. cyt., s. 79.

¹²⁹ „Kyrios, according to the Pauline usage, must be Christ.” T. K. Abbott, dz. cyt., s. 75. Inaczej zaś F. Mussner, dz. cyt., s. 110.

¹³⁰ Zob. M. Dibelius, dz. cyt., s. 73; H. Schlier, dz. cyt., s. 143; A. Jankowski, dz. cyt., s. 414.

się jest istotnym rysem życia Kościoła. Chrystus udziela mu nie tylko spoi-
 stości, lecz także wzrostu, co stanowi pewną niekonsekwencję w obrazie bu-
 dowli. Nałożenie obrazów budowli i organizmu umożliwiło jednak syntetycz-
 ne przedstawienie roli Chrystusa wobec Kościoła oraz samej natury Ko-
 ścioła.

Ostatni element przytoczonego sformułowania wskazuje na cel całej budo-
 wy: „na świętą w Panu świątynię”. Okolicznik „w Panu” precyzuje, że Chry-
 stus stanowi źródło świętości budowli. Motyw świątyni kontynuuje temat
 domowników Boga (w. 19). Przenośne zastosowanie rzeczownika *naos* łączy
 się u Pawła z zagadnieniem moralnej świętości w życiu chrześcijan (por.
 1 Kor 3,16 n.; 6,19; 2 Kor 2,16). List do Efezjan nadał temu terminowi głę-
 bsze znaczenie odnosząc go do Kościoła jako świątyni czasów mesjańskich.
 Geneza tej idei sięga ST (por. Iz 56,7; Ez 40; Zch 6,6—15). Cennym materia-
 łem porównawczym jest także piśmiennictwo qumrańskie.¹³¹ W zakresie NT
 na szczególną uwagę zasługuje 1 P 2,4—10, gdzie wprowadzie brak słowa
 „świątynia”, lecz występuje równoważny obraz „domu duchowego” z „du-
 chowymi ofiarami” i „świętego ludu Bożego” w roli „świętego, królewskiego
 kapłaństwa”.

Końcowe stwierdzenie perykopy konkretyzuje treść uprzednich wypowie-
 dzi odnosząc je do sytuacji adresatów listu: „W Nim i wy także we wspólnej
 budowie jesteście wznoszeni, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha”
 (w. 22). Zwrot „w Nim” z naciskiem podejmuje okolicznik poprzedniego
 wiersza. W ten sposób autor listu podkreślił, że Chrystus będący zasadą jed-
 ności i wzrostu całego Kościoła jest również źródłem nadprzyrodzonej rze-
 czywistości dla każdego z wiernych. Słowa „i wy także” sumują uprzednie
 apostrofy do czytelników (por. w. 11—13.17.19) ukazując zrównanie dawnych
 pogan w planie zbawienia.

Zasownik *synoikodomein* (*hapax legomenon* w NT) występuje u klasyków
 począwszy od Tukidydesa i w LXX (np. Ezd 5,68). W omawianym przypadku
 termin ten oznacza współuczestnictwo w eschatologicznej rzeczywistości Ko-
 ścioła. Sens „wbudowania”, sugerowany przez niektórych komentatorów,¹³²
 jest trudny do przyjęcia.¹³³ Adresaci listu, do których odnosi się to słowo,
 już zostali wbudowani (*epoikodomethentes*) i obecnie (forma czasu terażniej-
 szego) wnoszą się jako jedna świątynia, aby stanowić mieszkanie Boga.

Rzeczownik *katoiketerion* występuje w NT jeszcze w Ap 18,2, gdzie ma
 znaczenie „siedliska demonów”. Przekład LXX określa nim domostwa ludzi
 oraz miejsce przebywania Boga. Tekst Wj 15,17 nadaje terminowi sens mie-
 szkania Boga na Synaju. Ps 32,14 mówi o mieszkaniu Boga w niebie, a 3 Krl
 8,13 o świątyni jerozolimskiej. Krótsza forma *oiketerion* wraz ze słowami
oikodome i *oikia* służy do wyrażenia idei „niebieskiego przybytku”, którym
 ma być każdy chrześcijanin (2 Kor 5,1 n.). W liście do Efezjan paralelizm
 pomiędzy *naos hagion* i *katoiketerion* wyznacza ostatniemu rzeczownikowi
 treść eklezjologiczną. Raz jeszcze uwypuklona została myśl, że Kościół w swej
 całości stanowi Bożą świątynię.

Okolicznik „przez Ducha” (*en Pneumati*) wskazuje na uświęcającą misję
 Ducha Świętego wobec wiernych (por. 1 Kor 6,11). Łatwo dostrzec tryni-

¹³¹ Por. B. Gärtner, dz. cyt., s. 60—66.

¹³² Por. H. Schlier, dz. cyt., s. 144; Ph. Vielhauer, dz. cyt., s. 143.

¹³³ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 416; H. Merklein, dz. cyt., s. 156.

tarą strukturę wypowiedzi, które wyszczególniają osobę Chrystusa, Ducha i Ojca (w. 18). W analizowanym wierszu zmienia się kolejność: *Kyrios-Theos-Pneuma*. Umieszczenie wzmianki o Duchu Świętym na trzecim miejscu posiada tu teologiczną wymowę. Do Ducha bowiem należy wykończenie dzieła zbawienia. Dzięki Duchowi Świętemu Kościół jest duchową świątynią, w której są składane duchowe ofiary (por. 1 P 2,5). Tym niemal doksologicznym akcentem kończy się perykopa Ef 2,11—22. W swej formie i treści przejawia ona cechy katechezy skierowanej do konwertytów z pogaństwa.

KOŚCIÓŁ WIDZIALNYM SAKRAMENTEM ZBAWCZEJ JEDNOŚCI

ZAKOŃCZENIE

Analiza treści zawartych w tekście Ef 2,11—22 pozwala na określenie najgłębszych racji jedności Kościoła według rozumienia podanego w Ef 3,6. Druga z wypowiedzi przedstawia realizację misterium jako wynik ewangelizacji. Dzięki niej „poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie”. Św. Paweł miał szczególnie tytuł do takiego stwierdzenia, gdyż był świadkiem skuteczności swego misyjnego przepowiadania wśród pogan. Dzieło ewangelizacji zaowocowało w jedności Kościoła skupiającego dawnych Żydów i pogan. Kościół jako nowy organizm (*tertium genus*) wykazywał niezwykle dynamiczny rozwój budząc z tej racji podziw samego Apostoła. Wewnętrzna jedność Kościoła kojarzyła mu się z silnie zespoloną budowlą, która swą stabilność zawdzięcza dobremu fundamentowi, a przede wszystkim kamieniowi węgielnemu. Architektoniczna obrazowość sugeruje myśl, że jedność Kościoła umacniana przepowiadaniem apostołów i proroków ma swe źródło w osobie zmartwychwstałego Chrystusa.

Św. Paweł był świadom, iż skuteczność głoszonej przez niego ewangelii wypływa z mocy dobrej nowiny o pokoju, który został proklamowany przez Chrystusa (Ef 2,17). Zgodnie z myślą Apostoła pokój ten oznacza zjednoczenie Żydów i pogan w Kościele oraz ich pojednanie z Bogiem (2,15 n.). Chrystus jest nie tylko głosiцеlem pokoju, ale także jego sprawcą. Paweł nie zawahał się nawet utożsamić Chrystusa z „naszym pokojem” (2,14). To osobowe rozumienie pokoju zostało wyjaśnione w sformułowaniach mówiących o tym, iż zjednoczenie ludzkości i pojednanie jej z Bogiem dokonało się w ciele Chrystusa, tzn. w Nim samym. Wzmianka o ukrzyżowanym ciele Chrystusa każe widzieć ostateczną rację jedności Kościoła w zbawczej męce i śmierci (2,16). Tematyczna fraza „On jest naszym pokojem” (2,14) sugeruje jednak coś więcej. Chrystus nie przestał być po swej śmierci źródłem jedności ustanowionej na krzyżu. Tę samą funkcję pełni nadal jako zmartwychwstały Pan. Potwierdza to również wyrażenie „jeden nowy Człowiek” (2,15). Z jednej strony bowiem wskazuje ono na eschatologiczny aspekt Kościoła, z drugiej zaś stanowi jakby tytuł Zmartwychwstałego.

Teologiczne uzasadnienie jedności Kościoła uwzględnia nadto udział innych osób Trójcy Świętej. Zbawcze dzieło Chrystusa polegało nie tylko na zjednoczeniu skłóconych grup ludzkości w Kościele, ale również na pojednaniu „jednych i drugich... z Bogiem” (2,16). Odtąd wszyscy bez względu na pochodzenie mają „przystęp... do Ojca” (2,18). Nadprzyrodzona więź z Ojcem stanowi inny aspekt ostatecznej racji jedności chrześcijan. Podobny motyw powraca w słowach określających Kościół rodziną Bożą (2,19) i mieszkaniem

