

LIST DO EFEZJAN

BIBLIA LUBELSKA

Wydanie pierwsze

Redakcja naukowa

Ks. Antoni Tronina (ST)

Ks. Antoni Paciorek (NT)



PISMO ŚWIĘTE
STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

w przekładzie z języków oryginalnych

LIST DO EFEZJAN

Tłumaczenie, wstęp i komentarz
O. Hugolin Langkammer OFM

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
LUBLIN 2001

Opracowanie redakcyjne
Renata Bożemska

Nihil obstat
Lublin, dnia 9 grudnia 1994 r.
Imprimatur
Lublin, dnia 9 grudnia 1994 r.
Bp dr Ryszard Karpiński, Wikariusz Generalny
Ks. dr Franciszek Przytuła, Kanclerz

© Copyright by Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001

ISBN 83-228-0381-8 (do *Biblii Lubelskiej*)
ISBN 83-228-0996-4 (do *Listu do Efezjan*)

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

Wydanie I. Zam. 123/01

Zakład Małej Poligrafii KUL

*Rodzicom, którzy
żyli w Kościele
i dla Kościoła*

poświęcam

Wprowadzenie

List do Efezjan uchodzi wśród współczesnych egzegetów za List bardzo trudny do wyjaśnienia, a na to składa się wiele przyczyn. Wymieńmy te najważniejsze, gdyż we Wstępie będą one szerzej i dokładniej rozpatrywane. Rozważymy kwestię autorstwa i zadamy pytanie, czy Paweł lub ktoś inny napisał ten List. Jeśli dzisiaj wśród czołowych komentatorów owego Listu przeważa opinia, że jest to List napisany po śmierci św. Pawła i oparty o jego doktrynę, a wcielający co najmniej jedną trzecią Listu św. Pawła do Kolosan w List do Efezjan, to trzeba jednak temu przyznać rację. Należy w takim wypadku przyjąć, że List do Kolosan jest autentycznym pismem Apostoła Narodów. W tej kwestii większość poważnych krytyków, a wśród nich znajdują się nie tylko katolicy egzegeci, ale i protestanci, nie wyrażają szczególnych wątpliwości. Niejasna jest także kwestia adresatów Listu do Efezjan. Faktem jest to, że w Liście do Efezjan została rozwinięta myśl Pawłowa o Kościele, nie tylko ta, którą Paweł przedstawił w Liście do Kolosan. W komentarzu będę na to zwracał szczególną uwagę. Należy chylić czoło i wyrazić uznanie za trud, który zadał sobie słynny biblista polski o. opat Augustyn Jankowski, który napisał obszerny komentarz do wszystkich listów więziennych św. Pawła. Trzeba zaznaczyć, iż Jankowski uważa, że to św. Paweł napisał List do Efezjan. Jego dociekania, dotyczące zależności Listu do Efezjan od doktryny Pawłowej, udokumentowanej szczególnie na obszarze pola semantycznego, przyczyniły się w nie-małej mierze do tego, że osobiście stawiam kwestię autorstwa Pawłowego inaczej, niż to czyni się w innych komentarzach.

Zwracam uwagę na to, że więcej racji – które przedstawiłem we Wstępie – przemawia za tym, iż nie Paweł napisał to pismo. Osobiście nie mówię o listach nie-Pawłowych, a nawet o listach po-Pawłowych (Deutero-Paulinach czy wtórnice Pawłowych), lecz o „Listach

Relacyjno-Pawłowych”. Oznacza to, że rozważam, w jakim stopniu dany list zależny jest od doktryny Pawła, a w jakim ją pogłębia i rozwija, i to w jakim kierunku. Jakie były, co najmniej zasadnicze punkty i tematy, które prowadzą do rozwoju myśli Pawłowych itp.

W Liście do Efezjan została w sposób szczególnie rozwinięta Pawłowa doktryna o Kościele. Jednak ta doktryna wymaga dokładniejszej interpretacji. Autor Listu do Efezjan czyni to w sposób literacki, a częściowo metaforyczny. Dlatego też – mimo starań o zachowanie tendencji popularnonaukowych właściwych tej serii, tzw. Kulowskich Komentarzy do Pisma Świętego – niekiedy odwołuję się do tekstu greckiego, przeprowadzam niezbędne dyskusje, a nawet polemiki, i poszerzam spis literatury. Zresztą, nawet najbardziej popularny komentarz do jakiegokolwiek księgi Pisma Świętego bez podania literatury, choć wybiórczej, jest niepełny. Wprawdzie do zasadniczych myśli o Kościele jest przyporządkowany krótki komentarz, wyjaśniający dany tekst, niemniej jednak historyczno-krytyczny wstęp wieńczy pewien rodzaj całościowego traktatu o Kościele w Liście do Efezjan.

Wszystkim dobroczyńcom, którzy wiedząc o tym, że pracuję nad komentarzem do Listu do Efezjan, przesłali mi najnowsze publikacje, czy to artykuły, czy książki, w których tematyka była tylko czasem zbliżona do tej poruszonej w Liście, chciałbym wyrazić jak najserdeczniejsze podziękowanie.

W szczególności dziękuję nie tylko za przesłanie literatury mojemu serdecznemu przyjacielowi ks. prałatowi prof. dr. hab. Joachimowi Gnilce, który osobiście napisał obszerny i dogłębny komentarz do tego Listu, ale także za konsultacje bardzo konstruktywne, ułatwiające mi rozwiązać niektóre bardzo zawiłe problemy interpretacyjne tego pisma. Dziękuję też serdecznie ks. prałatowi dr. Henrykowi Wieczorkowi, proboszczowi w Rheda-Wiedenbrück, który obok swojej pracy duszpasterskiej pomagał mi w pracy nad Listem do Efezjan i zasiliał mnie tym, co najnowsze w tej materii.

Uroczystość św. Franciszka z Asyżu,
Restauratora Porcjunkuli
Rok Jubileuszowy 2000

Hugolin Langkammer OFM

Wstęp historyczno-krytyczny

I. Treść i układ literacki

Wstęp obejmuje – jak w innych pismach Pawła – nadawcę, adresatów i pozdrowienia, ale nie jest rozwinięty.

1. Część teologiczno-dogmatyczna (1,3 - 3,21)

Część dogmatyczną otwiera hymn pochwalny na cześć Boga, który zarówno Żydów, jak i pogan wybrał oraz odkupił w Chrystusie, a także zapewnił udział w synostwie Bożym (1,3-14). Po hymnie następuje dziękczynienie za wiarę adresatów z równoczesną prośbą do Boga, by udzielił im łaski doskonalszego poznania wielkości i wartości otrzymanego w darze zbawienia. Polega ono na powstaniu z grzechu i uczestnictwie w życiu niebieskim (1,15-23). Adresaci przed nawróceniem byli umarłymi w swoich grzechach, z natury dziećmi gniewu, teraz zaś powołał ich Bóg do nowego życia razem z Chrystusem (2,1-10). Poganie dostąpili łaski zbawienia dzięki miłosierdziu Bożemu i na równi z synami narodu wybranego należą do „nowego człowieka”, do jednej w Panu świątyni, do Kościoła, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus (2,11-22).

Rozdział 3. podzielić można na dwie części. Jedna obejmuje w. 14-19, w którą wprowadza w. 1. – Paweł prosi Boga, aby adresaci dogłębnie mogli poznać z pomocą Ducha Bożego całą tajemnicę zbawczą Chrystusa. Tę prośbę Apostoł kończy dokso-

logią. Tekst 3,2-13 stanowi natomiast dłuższą parenezę, opisującą powołanie i zadanie Pawła głoszenia tajemnicy Chrystusa poganom.

2. Część parenetyczna (4,1 - 6,20)

Rozpoczyna ją zachęta do zachowania jedności Ducha w Kościele mimo różnorodnych charyzmatów (4,1-16). Autor upomina wiernych, by zerwali z poprzednim pogańskim sposobem życia i oblekli się w „nowego człowieka” (4,17-24). Zachęta do chrześcijańskiego życia dotyczy wszystkich czytelników pisma (4,25 - 5,21). Do niego autor dołącza tzw. „tablicę domową”. Są to wskazówki dane każdemu stanowi z osobna – żonom i mężom, dzieciom i ojcom, niewolnikom i sługom (5,22 - 6,9). Wskazania dane mężom i żonom otrzymują podbudowę teologiczną dzięki porównaniu ścisłej więzi Chrystusa z Kościołem, Jego Ciałem.

II. Problemy literackie

List nosi tytuł „do Efezjan”, potwierdzony przez wszystkie niemal rękopisy do końca II w. Ponadto większość manuskryptów, poczynawszy od IV w., wymienia adresatów: „do świętych będących w Efezie i wiernych w Chrystusie Jezusie” (1,1). Ef zalicza się do listów więziennych z uwagi na wzmiankę w 3,1; 4,1; 6,20 (por. 3,13), świadcząca o tym, że Paweł znajduje się w więzieniu. Z drugiej strony autor dowiedział się o wierze oraz miłości czytelników (1,1) i przemawia do nich jako do poganochrześcijan, którym grozi niebezpieczeństwo odłączenia się od judeochrześcijan, z którymi stanowią jedną wspólnotę (2,11 n.). Autor jest zmuszony przedstawić się gminie jako misjonarz pogan, powołany do tej funkcji przez Boga (3,2 n.). Dlatego nawiązuje do katechezy, którą gmina już usłyszała (4,21). Odnosi się wrażenie, że słyszała o tym po raz pierwszy. Brak jest natomiast poruszenia konkretnych problemów gminy, a z tego wypłynęły wnioski, że List nie był skierowany

do Efezjan. Wiemy przecież, że Paweł w swoich listach sprawy te stawia na pierwszym planie, wystarczy chociażby porównać pierwsze rozdziały 1 Kor; w Ga brak takiej aluzji, ale wynika to z racji polemicznego charakteru Listu.

Paweł przebywał w Efezie więcej niż dwa lata. Jeśli więc Apostoł jest autorem Listu, to nie mógł w takiej formie skierować go do Efezjan. Można wyciągnąć wniosek, że List nie był skierowany do Efezjan. Nagłówek, a także wzmianka o mieście w w. 1 nie są przeszkodą takiemu twierdzeniu, skoro zostały dodane do pisma wtedy, kiedy powstał pierwszy zbiór listów Apostoła Narodów.

Marcjon zaopatrzył Ef nagłówkiem „do Laodejczyków”, ale czy Marcjon oparł się na Kol 4,16 w tym względzie, czy miał inne ku temu powody – tego nie wiemy. Dlatego też nie można twierdzić, że chodzi o list do Laodejczyków. Gdyby rzeczywiście pierwotnie istniał taki napis, trudno sobie wyobrazić, by go zamieniono na inny: „do Efezjan”.

Zrodziła się więc hipoteza, że Paweł jest autorem Listu, ale o charakterze ogólnika, bez konkretnych adresatów. Ktoś miał ten brak w preskrypcie każdorazowo uzupełniać. Abstrahując od innych listów Pawła, z których każdy posiada konkretnego adresata, mielibyśmy do czynienia z wyjątkiem w epistolografii starożytności. Paweł natomiast, zwłaszcza we wstępach do swoich listów, bardzo skrupulatnie przestrzegał reguły: kto – komu – pozdrowienia.

Z tego wynikałoby, że ani nazwa adresatów nie świadczy o konkretnym piśmie skierowanym do nich, ani nie chodzi o pismo ogólne św. Pawła przeznaczone kilku Kościołom lokalnym.

Jak wobec tego wytłumaczyć wyraźną wzmiankę, że Paweł pisał swojego współpracownika Tychika do czytelników tego Listu (6,21 n.), a ta koresponduje z podobną w Kol 4,7. Jeśli Paweł rzeczywiście Tychikowi zlecił przekazanie Listu pewnej gminie, to nadal istnieje problem, dlaczego List jest ogólny. Zawiera on, obok wypracowanej teologii, aluzje do chrztu. Nie wygląda na to, że List przeznaczony jest dla młodej gminy. Wysłunięto więc hipotezę, że Paweł w tym Liście, dla nikogo nie przeznaczonym, zawarł swój testament teologiczny i przeznaczył Kościołowi – w ogóle. W ten sposób starano się uratować tezę, iż to św. Paweł jest autorem Listu do Efezjan.

III. Autentyczność

Ef ma rzeczywiście wiele wspólnego z myślą Pawła, dlatego zaliczano go od początku do pism Apostoła. Niemniej od dłuższego czasu rodziły się wątpliwości co do autorstwa Pawła. Chciano je załagodzić przez wprowadzenie sekretarza, któremu Paweł zlecił ostateczne opracowanie Listu. Z Listu nie wynika jednak, by Paweł zlecił komuś jego zredagowanie. Ponadto hipoteza sekretarza wyjaśnia, co najwyżej język i styl Listu. Nie daje natomiast odpowiedzi na zasadnicze pytania, jaka jest wyraźna zależność Ef od Kol i jak nastąpiło rozwinięcie eklezjologii Pawłowej.

1. Język i styl

Ef zawiera słownictwo rzadziej spotykane u Pawła, natomiast częściej występujące w późniejszych pismach NT i w literaturze najstarszych pisarzy kościelnych. Ef do specyficznych pojęć teologicznych używa innego nazewnictwa niż Paweł. Jednak można to przypisać Pawłowi, skoro Ef pochodzi z późniejszego okresu. Ciekawe jest to, że autor Ef mnoży synonimy i konstrukcje dopełniaczowe w jeszcze większym stopniu niż w Kol. Należy wspomnieć, że przecież już Kol tym zjawiskiem gramatyczno-stylistycznym odróżnia się od starszych listów Apostoła. Ef wykazuje także zamiłowanie do budowy długich zdań (1,15-23; 4,11-16 itd.).

W każdym razie Paweł nie posługiwał się w swoich pismach tego rodzaju stylem. Dlatego przyjmuje się dzisiaj powszechnie, że Paweł nie jest redaktorem tego Listu.

2. Stosunek Ef do Kol

Wystarczy wyjść od stwierdzenia, że mniej więcej jedną trzecią słów, a raczej słownictwa Kol, notujemy także w Ef, by niemalże postawić tezę, iż Ef zależny jest od Kol. Na tym jednak nie kończą się podobieństwa. Oprócz 2 Tes, Ef kopiuje prawie dosłownie sło-

wa, fragmenty zdań itp. z innych pism Pawła. Ograniczymy się najpierw do relacji Ef do Kol.

Nierzadko Ef, ściśle i dosłownie, opierając się na Kol, nadaje danemu terminowi nowe znaczenie; np. w Kol 1,26 n. Paweł, podobnie jak w 1 Kor 2,1.7, przez pojęcie *mystērion* określa eschatologiczne dzieło zbawcze w Chrystusie (podobnie w Kol 2,2; 4,3). Ef 3,3 n. natomiast, opierając się na Kol 1,26, przez pojęcie *mystērion* opisuje udział pogan w dziele zbawczym Chrystusa wraz z Żydami, w Ef 1,9 zaś termin ten określa zjednoczenie wszechświata w Chrystusie, a w Ef 5,32 związek pomiędzy małżonkami z jednej strony i relację Chrystusa do Kościoła z drugiej. Znaczy to, że w trzech przypadkach w Ef pojęcie „tajemnica” przybiera różne znaczenie, nie spotykane w listach Pawłowych.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na termin *oikonomia*. W Kol 1,25, podobnie jak w 1 Kor 4,1; 9,17, oznacza on mandat głoszenia tajemnicy Chrystusa, w Ef 3,2 mimo zależności od Kol 1,25, to samo pojęcie określa Boży plan zbawienia, podobnie jak w Ef 1,10; 3,9. Owszem, nie można całkowicie wykluczyć, iż Paweł nadał tym pojęciom nowe znaczenie. Skoro jednak Ef w myśl tradycyjnie ustalonej daty jego napisania powstał mniej więcej w tym samym czasie co Kol, ale takie przypuszczenie jest bardzo wątpliwe.

3. Nowe aspekty teologiczne

Teologia Ef jest różna od teologii zawartej w innych pismach Pawła. Zwróćmy najpierw uwagę na teologię tego Listu w stosunku do Kol, od którego Ef jest bez wątpienia zależny.

a) Teologia w Kol i w Ef

W Kol 2,7 spotykamy ważne określenie chrześcijan, dotyczące ich istotnego związku z Chrystusem. To oni są „w Chrystusie zakotwiczeni i zbudowani”. Ef 2,20 n. przesuwając ten akcent na apostołów i proroków: „zbudowani na fundamencie apostołów i pro-

roków, w którym kamieniem węgielnym jest Chrystus Jezus”. W stosunku do 1 Kor 3,11 zdanie w Ef oznacza całkowite oderwanie się od żelaznej zasady Pawła: „Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który został położony, a którym jest Jezus Chrystus”. Trudno Pawła posądzić o to, by zrezygnował z tej teologicznej maksymy, potwierdzonej jeszcze przez Kol 2,7.

Kol 1,26 mówi o objawieniu przeznaczonym dla „swoich świętych”. W Ef 3,5 chodzi już o objawienie tajemnicy. Odbiorcami są jednak „jego święci apostołowie i prorocy”. W Pawłowych pismach w odniesieniu do apostołów nigdy nie spotykamy eksklusywnego przymiotnika „święty”. Nigdy też nie są oni fundamentem Kościoła.

Warto się także przypatrzeć pojęciu Kościoła. Ef posługuje się nim wyłącznie w celu określenia Kościoła powszechnego. W listach i w Kol Apostoł używa ich zamiennie. Oznacza ono Kościoły lokalne, a także Kościół powszechny. W Kol 2,2 misterium Boga to sam Chrystus. W Ef 3,4 n. tajemnica ta polega na jedności pogan z Żydami w Ciele Chrystusa. I znów zauważamy przesunięcie akcentu teologicznego, tym razem z Chrystusa na Kościół powszechny, z zachowaniem Pawłowej zasady, że w centrum Kościoła znajduje się Chrystus. Autor Ef wyjaśnia więc chrystologię od strony eklezjologii. Z 1 Kor 12,28 dowiadujemy się, że Bóg ustanowił apostołów i proroków. W Ef 4,11 ustanowił ich Chrystus. W ten sposób Ef przestrzega jednak myśli Pawła. Skoro bowiem fundamentem Kościoła są apostołowie i prorocy, a nie Chrystus, Chrystus powołuje ich, stanowiąc w ten sposób przyczynę powołania.

b) Teologia w Ef i innych listach Pawła

Co jeszcze jest właściwe tylko dla Ef, a niespotykane w pismach Pawła? Ef nie rozwija w ogóle myśli o paruzji. Koncepcja małżeństwa na podstawie zjednoczenia Chrystusa z Kościołem nie widnieje w Pawłowym traktacie o małżeństwie w 1 Kor 7. W Ef 3,8 n. jest mowa o zasadniczym zadaniu Pawła, mianowicie o głoszeniu jedności Żydów i pogan. Paweł czuł się misjonarzem pogan, ale

w swoich listach nigdy nie głosił zjednoczenia Żydów i pogan; pragnął wszystkich nawrócić do Chrystusa.

W Ef występuje wiele formuł, tzw. formuły „w – en”, w Chrystusie, w zestawieniu nie znanym Pawłowi (Ef 3,11; 4,21; 1,15). Dalej Ef łączy „wiarę” z Kyriosem, a Paweł zawsze z Chrystusem. W Ef w modlitwach błagalnych widnieje tylko inwokacja Boga jako Ojca. Przykłady wyraźnych odchyłeń teologicznych, znajdujących się w Ef, można by jeszcze mnożyć; jednak nie w tym rzecz. Trzeba bowiem odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: Czy ktoś oprócz Pawła mógł napisać tak przepiękny list, który np. Schlier określił jako „Mądrość, Mądrość tajemnicy [...] Medytację nad Mądrością samego Misterium Chrystusa”, a Cerfaux jako: „Symfonię doktryny Pawłowej, transponowanej z dolnego manuału na najwyższy: Ewangelia staje się tajemnicą”.

Takie wzniosłe zdania nie rozwiązują jednak zasadniczej kwestii, czy Paweł jest autorem Listu. Dotychczasowe dociekania wskazują na to, że List nie wyszedł z rąk Pawła jako ostatecznego redaktora. Żaden z egzegetów nie broni autorstwa Pawłowego Listu do Hebrajczyków. Nie znamy po prostu jego autora. Pod względem teologicznym Hbr stoi przecież na bardzo wysokim poziomie. Hbr nie pretenduje w swojej treści do autorstwa Pawłowego. Ef uważa się jednak za pismo Apostoła; także jemu przypisywane jest pochodzenie listów pasterskich. Dzisiaj jednak przyjmuje się powszechnie, że są to listy po-Pawłowe. Zresztą większość literatury apokryficznej NT podszywa się pod autorstwo osób, przodujących w pierwotnym Kościele. Selekcja pism natchnionych i apokryficznych należy do Magisterium Kościoła. Ef jest pismem zaliczonym do kanonu, i niezależnie od tego, czy pochodzi od Pawła, czy od innego autora, jest pismem natchnionym.

Faktem jest to, że w czasach hellenizmu modna była pseudo-epigrafia; tzn. ktoś napisał list czy dzieło, przypisując je wybitnej jednostce. Nie chodziło tutaj o zmylenie adresatów. Autor danego pisma pragnął podkreślić, że przedstawia doktrynę tego męża tak dalece, że może wprost się powołać na niego. Autor Ef rozwija doktrynę Pawła i jest od niej zależny; mógł więc powołać się na jego autorytet. Czytelnicy chyba wiedzieli, iż nie jest to list Pawła.

Przypuszczalnie także czytelnicy pism apokryficznych zdawali sobie z tego sprawę, że np. powstała w II w. Ewangelia Piotra nie pochodzi od Apostoła.

Niemniej te supozycje trzeba uzasadnić, tym bardziej że chodzi o pismo natchnione i zaliczone do kanonu.

IV. Cel, historyczna sytuacja i czas powstania Ef

Teksty: Ef 1,1; 3,1; 4,1; 6,19-22 wskazują na zależność od Kol i na pochodzenie Pawłowe. Brak w tych miejscach jakiegokolwiek aluzji do sytuacji historycznej gminy w Ef. Czytelnicy są chrześcijanami nawróconymi z pogaństwa. Zauważa się brak bezpośredniego nawiązania do czytelników. Akcent spoczywa na tezie teologicznej, że poganie są dopuszczeni do udziału w przywilejach narodu wybranego w Chrystusie. Śmierć Chrystusa zadecydowała o pojednaniu pogan i Żydów, których dzielił mur – Prawo. Działalność Chrystusa jest więc uniwersalna. Bóg działa w Chrystusie. Jednoczy On wszystkich w swoim Ciele – Kościele, którego jest Głową. Tę przynależność do Kościoła należy udokumentować przez bycie w Chrystusie. To są przesłanki teologiczne, które autor Ef prawdopodobnie uzmysławia adresatom nawróconym z pogaństwa, którzy niewiele wiedzieli o przywilejach narodu wybranego. Wydaje się więc, że Ef jest pismem skierowanym do gminy (albo gmin) chrześcijan nawróconych z pogaństwa (prawdopodobnie znali Pawła), którym trzeba było przypominać, że także Żydzi należą do Kościoła. Czy autor Listu był zmuszony zająć takie stanowisko z powodu nieporozumień pomiędzy Żydami i poganami, nie jest to pewne. List bowiem w części doktrynalnej nie wnika w tego rodzaju problemy. Część parenetyczna suponuje raczej, że trzeba już uformowanej społeczności dać pewne konkretne wskazówki.

Autor Ef zna przede wszystkim Kol. Zna także inne pisma Pawła, a zwłaszcza jego teologię. Nie jest mu obca terminologia pism z Qumran. Czy w zasadniczej koncepcji pisma, tj. eklezjologii, oparł się na wzorach gnostyckich o „Praczlówieku”, jest to

wątpliwe. Język Ef oparty jest na semityzmach. Przypuszczam więc, że autor był judeochrześcijaninem o formacji hellenistycznej; znał doskonale ST. Opierając się na ST, podobnie jak Paweł, przy-swoił sobie zasadę odpowiedzialności jednostki za całość. Paweł posługiwał się typologią. Adam odpowiedzialny za cały rodzaj ludzki zgrzeszył. Nowy Adam – Chrystus, odpowiedzialny za cały rodzaj ludzki, odkupił nas i zmazał grzech Adama, czyli ludzi. Ef przerzuca tę zasadę na jednoczącą wszystkich osobę Chrystusa i Jego zbawcze dzieło. W ten sposób autor Ef mógł rozwinąć Pa-włową eklezjologię, wprowadzając do niej nowy czynnik teologiczny – Chrystus jest Głową Kościoła.

W sumie wydaje się, że autorem Ef jest wybitny teolog. Znał Kol i inne pisma Pawła (zwłaszcza 1 Kor). Swoją teologię budował na teologii Pawła. Dlatego mógł się śmiało powołać na Apostoła, jako zasadniczego autora Listu.

Pismo to powstało prawdopodobnie w jednym z Kościołów w Azji Mniejszej w latach 80-100 r. po Chr.

V. Wspólne elementy Ef z eklezjologią św. Pawła

1. Charakter teocentryczny

W Ef zaznacza się najpierw teocentryczny charakter eklezjologii tego listu; Kościół jest społecznością Bożą. Paweł podkreśla zarówno temat *ex Deo*, jak i temat *ad Deum*, w stosunku do Kościoła. W Ef te elementy przeplatają się zwłaszcza we wstępnej eulogii do tego pisma (1,3-14). Każdy stych tego hymnu na cześć Boga odnosi się do błogosławieństwa Bożego (stąd eulogia), udzielanego wiernym, i je konkretyzuje. Błogosławieństwo Boże objawia się w odwiecznym wybraństwie wiernych (por. 2,4.7), w objawieniu Bożym (por. 3,3.5) i w decyzji Bożej woli ustanowienia wiernych spadkobiercami łask Bożych. Kościół jest dziełem Boga (2,10.15; por. 3,10). Odwieczny plan zbawczy Boga (3,2.9), Jego mądrość (1,8; 3,10) i Jego „pełnia” (3,19) są podstawą darów Bożych dla Kościoła (2,8; 3,2.7.8; por. 4.7).

2. Charakter pneumatyczny

Ef podkreśla również działanie Ducha w Kościele, który jako moc wychodząca od Boga (1,13 n.17; 3,5.16; 4,23.30, 4,18; 6,7) gwarantuje Kościołowi jedność (2,22; 4,3.4).

3. Kościół „Ciałem Chrystusa”

W Ef występują również terminy: „Ciało Chrystusa” bądź „Ciało w Chrystusie” łącznie z implikacjami chrystologicznymi spotkanymi u Pawła (1,23; 4,4.12.16; 5,23.30).

4. Element współumierania i zmartwychwstania z Chrystusem

Może w nieco inny sposób niż Paweł, Ef rozwija koncepcję o współumieraniu i zmartwychwstaniu razem z Chrystusem, gdy wiąże je z myślą soteriologiczną o Chrystusie jako modelu wzorcowym (por. 5,2.25-28.29), Pawła zaś przedstawia jako archetyp Apostoła (3,1), który przez swoje cierpienia świadczy o cierpieniach Chrystusa (por. także 1 P 5,1). Bóg wskrzesił z martwych Chrystusa ponížonego i postawił Go po swojej prawicy (1,20). W podobny sposób Bóg wskrzesi wiernych do nowego życia, aby mogli zająć miejsce przy Chrystusie wywyższonym w chwale (2,5 n.).

5. Rola chrztu

Dla Pawła chrzest stanowił realną integrację wiernych w eklezjalne Ciało Chrystusa. Podobną rolę odgrywa chrzest w Ef, z tym że autor tego Listu posługuje się nieco inną terminologią i akcent z aktu integracji przesuwają bardziej na fakt Ciała Chrystusowego, którego członkami stają się wierni poprzez chrzest (por. 4,5.16.22-25; 5,4.25.26.30).

6. Charyzmaty

Pomiędzy Ef i Pawłową doktryną o charyzmatach istnieje również wiele zbieżności. Ef traktuje je, podobnie jak Paweł, jako społeczne dary dane Kościołowi przez wywyższonego Pana (4,11). Ef ponadto wzbogaca Pawłową listę darów (znanych z 1 Kor 12 i Rz 12) o nowe.

7. Bóg ostatecznym celem wiernych

Eklezjologia Pawła jest teofinalistyczna. Ten charakter podkreśla może jeszcze wyraźniej Ef. Bóg przeznaczył wiernych w swoich odwiecznych planach do dziedzictwa, jako synów przez Jezusa Chrystusa „ku uwielbieniu Jego chwalebnej łaski” (1,5 n.). Pełnia Boża jest ostatecznym celem wiernych. Bóg, który stoi u podstaw naszego zbawienia, jest równocześnie jego ostatecznym i jedynym celem (3,19). Bogu należy się cześć i chwała w Jezusie Chrystusie i w Kościele od wszystkich pokoleń (3,21). Za wszelkie dary Boże, dane Kościołowi przez Jezusa Chrystusa, należą się nieustanne dzięki składane w tym imieniu (5,20). Z powyższego widać, że autor Ef korzystał w wielu zasadniczych wątkach z eklezjologii św. Pawła. Opierając się na Pawłowej koncepcji eklezjologicznej, rozwijał własne myśli.

VI. Rola Kościoła w Ef

1. Sytuacja Kościoła

Jak już wspomniano, Ef mógł powstać ok. 90 r. po Chr. Jest to okres, w którym chrześcijaństwo przeżywa pewien kryzys, powstały pod wpływem religijnego synkretyzmu, indywidualizmu, spirytualizmu, a zwłaszcza prądów gnostyckich, fenomenologicznie wchodzących do historii. Przeciw tym prądom występuje Ef może nie zawsze w sposób bezpośredni, niemniej autor Listu pragnie wier-
nym uzmysłwić, na czym polega zbawienie Boże w swojej histo-

rycznej rzeczywistości, w której Kościół odgrywa nadrzędną rolę zbawczą. Dlatego też autor wyraźnie zachęca do wytrwania (3,13), zdając sobie sprawę z niebezpieczeństw, które Kościołowi zagrażają ze strony nauczycieli oszustów, podstępem sprowadzających wiernych na bezdroża błędu (4,14). W takiej atmosferze zrozumiałe staje się także wyjątkowe podkreślenie jedności Kościoła (2,11-22; 4,3-6), a także to, że Kościół stał się centralnym tematem Listu. U Pawła chrystologia stanowiła podstawę do rozwinięcia myśli o Kościele. W Ef jest odwrotnie – eklezjologia stała się inspiracją swoistej chrystologii Listu. Można by ją nazwać chrystologią kosmiczną. W niej Kościół ma swoje miejsce. Jako domena wywyższonego Pana rozpościera się pomiędzy „pełnią Boga a kosmosem”.

2. Uniwersalizm kosmiczny Kościoła

Jeśli u Pawła eklezjologia miała wyraźne cechy uniwersalistyczne, tzn. obejmowała wszystkie Kościoły i wszystkie członki eklezjalnego Ciała Chrystusa, to w Ef ta powszechność przeradza się w uniwersalizm kosmiczny. Trzeba jednak dodać, że autor Ef nie jest twórcą tej koncepcji. Jest ona starsza i po raz pierwszy została bardzo wyraźnie naszkicowana w hymnie chrystologicznym na cześć Chrystusa Kosmokratora w Kol 1,15-18a. Jeśli autorem tego Listu jest Paweł, to właśnie on dodał do koncepcji kosmicznej o Ciele Chrystusa myśl eklezjologiczną – „On jest Głową Ciała”, dołączył tzw. *genetivus epexegeticus* (dopełniacz dodatkowo wyjaśniający poprzedni dopełniacz: „to jest Kościoła” – Kol 1,18a).

Można więc powiedzieć, że autor Ef buduje swoją eklezjologię na fundamencie położonym przez Pawła.

VII. Problem jedności Kościoła, składającego się z Żydów i pogan

Problem jedności Kościoła nie jest obcy Pawłowi. Apostoł rozpatrywał go na bardzo szerokim tle. Żydzi i poganie stanowili tylko

jedną grupę porównawczą. Apostoł Narodów wymienia także inne grupy: mężczyzna – niewiasta, wolny – niewolnik. Autor Ef jedność Kościoła rozważa tylko w obrębie jednej grupy: „Żydzi – poganie” (2,11-22; 3,6).

Widocznie sytuacja gminy wymagała, by tę jedność wyeksponować. Dlatego autorowi Ef nie chodzi o przeszłość, mimo że do niej wraca przynajmniej w stosunku do chrześcijan nawróconych z pogaństwa (2,11). Jednakże na tle ich przeszłości widoczne są aktualne skutki zbawcze śmierci Jezusa (2,13). Przeszłość minęła, liczy się aktualna sytuacja, sytuacja nowa (2,15), zakotwiczona w jedności Kościoła (2,14.15; por. 4,3-6). Trudno jednak rozstrzygnąć, czy eschatologiczna jedność wszechświata stała się modelem dla jedności Kościoła złożonego z Żydów i pogan, czy odwrotnie – jedność Kościoła stoi u podstaw koncepcji chrystologii kosmicznej autora Listu (por. 1,10). Za ostatnią sugestią przemawia hymn chrystologiczny o zabarwieniu kosmologicznym. Autor włączył go do swojego Listu i na nim opiera koncepcję jedności Kościoła, tak więc rola Kościoła jest olbrzymia. Autor Ef widzi ją jako załączek nowego świata pojednanego przez Chrystusa. W takim kontekście aluzje do lokalnego Kościoła z jego problemami (por. 1,1; 3,13; 4,14) giną wprost w myśli o Kościele powszechnym, mającym wywrzeć wpływ na cały wszechświat.

Jeśli jeszcze u Pawła znalazły się bezpośrednie zwroty, adresowane wprost do członków lokalnych Kościołów, to w Ef już bardzo wyraźnie bieg myśli jest inny: od Kościoła powszechnego do Kościoła lokalnego.

VIII. Koncepcja przestrzeni w Ef

1. Dolna sfera

Stwierdziliśmy, że pogląd o jedności w kosmosie, którą zaprowadził Chrystus, rzutuje na koncepcję jedności Kościoła. Nic więc dziwnego, że autor Ef w ogóle widzi Kościół usadowiony we wszechświecie w myśl ówczesnych wyobrażeń przestrzennych

o kosmosie. Ef dzieli więc wszechświat (1,10 n.23; 3,9; 4,10.15) na przestrzeń górną – niebo (1,3.20; 2,6; 3,10; 6,12) i na przestrzeń dolną – ziemię (1,10). Niebo to sfery przestrzenne, sięgające od ziemi wzwyż aż do tronu Bożego. Przestrzenie te zamieszkałe są przez istoty duchowe (1,20 n.). Autor nazywa je potęgami i mocami, władcami ciemności i duchami złości (3,10; 6,12). Czy wszystkie te elementy świata (tak je nazywa św. Paweł – *stoichêia tou kosmou*) są złe, tego nie dowiadujemy się z Ef. W każdym razie wywierają wpływ na dolną sferę – na ludzi. Nad nimi u szczytu nieba króluje Bóg. Po prawicy Bożego tronu ma swoje zaszczytne miejsce wywyższony Chrystus (1,21; 4,8-10). Cały wszechświat znajduje się u Jego stóp (1,22).

2. Górna sfera

Kościół ma również swoje miejsce w niebie (1,3). Razem z Chrystusem, wywyższonym po prawicy Bożej w niebiosach (1,20b), Kościół został również wywyższony (2,5 n.). Chrystus jest Głową wszechświata i Kościoła (1,22). Kościół zaś ma świadczyć o wielorakiej mądrości Bożej (1,30). Kościół więc przenika, poczawszy od ziemi całą przestrzeń górną, napełniony pełnią Chrystusa, tj. Jego życiodajną mocą (1,23). Inaczej mówiąc: Kościół spełnia rolę pośrednika pomiędzy Chrystusem a wszechświatem. Nie przeszkadza to jednak autorowi Ef w realistycznej ocenie Kościoła, który wciąż dojrzewa i rozwija się (2,12 n.; 4,15 n.). Oznacza to, że autor Ef zawarł w tym Liście także rodzaj eschatologii. Wspólna z Pawłem jest różnica pomiędzy „teraz” a przyszłością Kościoła. W Ef jednak bardziej podkreślona została aktualna eschatologia. Wiąże się to właśnie z kategorią przestrzeni.

3. Kościół a zbawienie

Według Ef Kościół znajduje się w kosmosie przenikniętym zbawieniem. U Pawła o teraźniejszej eschatologii zdecydował fakt już

dokonanego zbawienia powszechnego. Właściwie wszyscy zostali już odkupieni przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa. Paweł więc swoją eschatologię rozwija bardziej w aspekcie czasowo-ontycznym, a Ef bardziej w aspekcie przestrzennym. Kościół już wszedł w przestrzeń niebieską, w której wszechwładztwo objął wywyższony Chrystus. Niemniej jednak jest to Kościół nadziei (1,18; 2,12; 4,4). W ten sposób autor Ef nie przekreśla kategorii futurystycznej eschatologii Kościoła, który rośnie i wciąż się rozwija. W swoim rozroście Kościół czerpie z pełni Chrystusa, płynącej z pełni Bożej (3,19), przepajając nią cały wszechświat.

4. Kościół jako budowla ciągle rosnąca

Autor Ef zdaje sobie sprawę z niedomagań i braków Kościoła (por. 4,14.17-32), dlatego porusza w nim także zagadnienie wzrostu Kościoła w kierunku doskonałości. W tym celu autor posługuje się obrazem domu, a nie ciała. Aspekt przestrzenny został tu zachowany, lecz przesunięty z wszechświata na budowlę. Ef 2,12 mówi o zwartej społeczności, do której należał Izrael, a obcymi byli dawni poganie. Ef 2,19 wraca do tego porównania, równocześnie korzystając z kategorii przestrzeni kosmicznej, i dawniejszych pogan zalicza już do owej zamkniętej społeczności, dodając, że są także współobywatelami świata aniołów (por. także 1,18). Do problematyki jedności Kościoła złożonego z Żydów i pogan autor Ef wraca jeszcze raz w 2,22, ale właściwie po to, by ją zakończyć i stwierdzić, że odtąd istnieje jedna rodzina Boża w Kościele, składająca się z Żydów i pogan. Ten właśnie Kościół w swej jedności autor określa jako budowlę, może jeszcze niecałkowicie ukończoną, ale opartą na fundamencie apostołów i proroków (por. 2,20).

Nie jest to jednak statystyczna wizja Kościoła, mimo że terminologia taka, jak „fundament” i „kamień końcowy” sugerują ją. Autor Ef bowiem zainteresowany jest dynamiką tej budowli, wzrostem ku ostatecznemu celowi. Jest nim „świętynia w Panu”. O wiernych autor mówi wprost, że zostaną „razem włączeni w bu-

dowlę (w dom)” – *synoikodomêisthê* (2,20). Czasownik ten koresponduje z *aukseis*, zasadniczym czasownikiem, wyrażającym rozrost, także użytym w czasie teraźniejszym (2,21). Taka forma czasowników oznacza, że rozrost Kościoła jest procesem ciągłym, który należy urzeczywistniać.

5. Kościół jako budowla i jako ciało

Dopiero w Ef 4,12-16 autor Listu przechodzi od wizji obrazu Kościoła, jako rosnącej budowli do koncepcji eklezjalnego Ciała.

Chrystus wywyższony do nieba (4,8-10) wspiera Kościół w swoim rozroście, przydzielając wiernym różne funkcje i udzielając darów charyzmatycznych (4,11), w celu budowy Ciała Chrystusa (4,12). Dary służą dziełu posługiwania w Kościele „aż wszyscy dojdziemy do jedności wiary i poznania Syna Bożego, do męskiej dojrzałości i dorosniemy do wymiarów pełni Chrystusowej” (4,13). Po aluzji do błędnowierczej nauki w 4,14 autor wskazuje na Chrystusa, jako na ostateczny cel procesu dojrzewania członków eklezjalnego Ciała: „Abyśmy w szczerzej miłości wzrastali pod każdym względem do Niego, który jest Głową, do Chrystusa” (4,15). Chrystus jest więc ostatecznym celem Kościoła, ale stoi także u jego podstaw. Kościół żyje dzięki Chrystusowi-Głowie: „Z Niego to całe Ciało spojone i związane przez wszystkie wzajemnie się zasilające stawy, według zgodnego z przeznaczeniem działania każdego poszczególnego członka rośnie i buduje siebie samo w miłości” (4,16; por. Kol 2,19).

IX. Kościół jako Ciało Chrystusa

1. Istota Kościoła-Ciała

Należy z kolei rozpatrzyć temat Ciała Chrystusa w Ef. Niewątpliwie autor Ef kontynuuje tu myśl Pawłową (1,23; 4,4.12.15; 5,23.30). Zasadniczą cechą Kościoła-Ciała jest jedność i nowość

(2,14-16). Stworzył ją Chrystus „w jednym Ciele przez krzyż” (2,16). W listach Pawła zaistniał problem relacji eklezjalnego Ciała do wywyższonego Chrystusa. W Ef autor mówi o relacji Ciała ukrzyżowanego Chrystusa do Jego Ciała eklezjalnego. Jaka to jest relacja? We fragmencie 2,13-18 uderza pewna dwuwarstwowość: kosmiczna i eklezjologiczna. Do kosmicznej, prawdopodobnie zaczerpniętej z hymnu chrystologicznego o Chrystusie-Pokoju, należy myśleć o Chrystusie, który sam jeden stworzył ład w kosmosie, jako nowy człowiek. Do koncepcji eklezjologicznej należy przeniesienie tego pokoju we wszechświecie, składającym się z elementów dolnego i górnego, na historię zbawczą, jednoczącą zarówno Izrael, jak i pogan w Chrystusie. Jedność kosmiczna dokonała się przez Chrystusa, nowego człowieka – takim jest Chrystus wywyższony. Jedność w Kościele dokonała się przez śmierć krzyżową Chrystusa. Kto z egzegetów nie przyjmuje, że u podstaw rozważań eklezjologicznych Ef 2,14-17 znajduje się kosmicznie potraktowany hymn o Chrystusie-Pokoju, nie będzie w stanie wyjaśnić przejścia z myśli o pojednaniu kosmicznym na koncepcję jedności Kościoła.

W hymnie Chrystus po swoim zmartwychwstaniu jest „kosmicznym” i „powszechnym” człowiekiem, niezależnie od tego, czy o tej koncepcji zdecydowały poglądy gnostyckie o uniwersalnym człowieku, czy żydowsko-hellenistyczna spekulacja o Adamie – człowieku (por. Rz 5,12-21; 1 Kor 15,45-47).

Skoro eklezjologia Ef wciąż powraca do kategorii kosmiczno-przestrzennych, nic więc dziwnego, że schemat starszej od Listu pieśni o Chrystusie nadawał się jak najbardziej do przeprowadzenia pewnej identyfikacji kosmicznego Ciała Chrystusa z ziemskim i ukrzyżowanym Ciałem Jezusa. Z tego wynika, że autor Ef nie dzieli Chrystusa na wywyższonego i ukrzyżowanego. Chrystus jest tylko jeden i w jednym Ciele ukrzyżowanym i wywyższonym jednoczy oraz spaja Kościół. Paweł starał się koncepcję jedności wyjaśnić na tle idei współumierania i wspólnego zmartwychwstania z Chrystusem, przy czym zwrot „w Chrystusie” pozwala na różne cieniowanie tej jedności. Autor Ef obrał inną drogę – koncepcję Chrystusa jako Głowy eklezjalnego Ciała.

2. Chrystus Głową Ciała-Kościola

Koncepcja Chrystusa jako Głowy eklezjalnego Ciała nie jest w stosunku do listów Pawła całkowitą nowością, gdy bierze się pod uwagę, że Paweł jest także autorem Kol, a hymn chrystologiczny o wydzwiku kosmologicznym uzupełnia dodatkiem eklezjologicznym: „On jest Głową Ciała, tj. Kościoła” (Kol 1,18a; por. także tekst 1 Kor 11,3, gdzie Chrystus jest Głową mężczyzny). Paweł jednak nie rozwija tej myśli. W Ef myśl o Chrystusie jako o Głowie eklezjalnego Ciała jest zasadnicza. Wierni są członkami Ciała (5,30; por. 4,25), a Chrystus jego Głową (1,22; 4,15; 5,23). Jako Głowa Chrystus stanowił gwarancję istnienia Kościoła i zasadę jego rozwoju. Plenipotencję Chrystus otrzymał od Boga: „Wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił ponad wszystkim Głową Kościoła” (1,22 por. 5,24). Dlatego Chrystus prowadzi także wiernych do uczestniczenia w królowaniu razem z Nim po prawicy Boga w niebie (2,6). Panowanie Chrystusa jako Głowy objawia się w Jego miłości do Kościoła (5,2.25) i w nadzwyczajnej trosce (5,2.25.29). Miłość Chrystusa do Kościoła staje się dla autora Ef odskocznią do parenezy miłości męża do żony oraz wierności i oddania żony (5,22-23).

Podobnie jak Chrystus jest Głową i oblubieńcem Kościoła, mąż jest głową i oblubieńcem swojej małżonki. Tak więc Ef w małżeństwie widzi odzwierciedlenie się związku Chrystusa z Kościołem w służebnej i płynącej z miłości postawie męża wobec żony. Postawa ta jest kopią całkowitego oddania się Chrystusa swojemu Kościołowi. Postawa żony wobec męża, polegająca na zaufaniu i oddaniu, wskazuje na wierność Kościoła względem Chrystusa. Kościół powinien być całkowicie skierowany ku Chrystusowi. Tę obopólną więź między Chrystusem a Kościołem Ef określa ponadto w ten sposób: „Tajemnica to wielka. Ja ją odnoszę do Chrystusa i Kościoła” (5,32). Więź pomiędzy Chrystusem a Kościołem papież Pius XII określił jako „mistyczną” w encyklice o *Mistycznym Ciele Chrystusa*. W kontekście „wielkiej tajemnicy”, którą stanowi unia Chrystusa z Kościołem, małżeństwo nie jest tylko związkiem pomiędzy mężczyzną a kobietą,

czyli związkiem ludzkim, lecz także związkiem mającym swój konkretny udział w zbawczym misterium unii Chrystusa ze swoim Kościołem.

Obraz Jahwe – oblubienca i Izraela – oblubienicy znany jest w ST. Niewątpliwie ST mógł wyrzucić wpływ na rozwinięcie eklezjologii w Ef w aspekcie porównania Chrystus–Kościół z relacją mąż–żona, pojętą jako ścisły związek. Znamienne w Ef jest to, że nie model związku małżeńskiego jest podstawą do charakterystyki unii Chrystusa z Kościołem, lecz odwrotnie: model Chrystus–Kościół ma być wzorem dla relacji mąż–żona.

ST natomiast korzysta z teologicznej koncepcji wspólnoty małżeńskiej i odnosi ją do relacji Jahwe–Izrael. Ponieważ ST więź małżeńską określał jako splot dwu osób – dwóch ciał – w jedno ciało, związek między małżonkami był z Bożego mandatu tak silny, że mógł służyć do przedstawienia łączności Izraela z Bogiem. Równocześnie jednak Izrael – oblubienica Boga – często okazywał się niewierny. ST nie mógł więc obrać za wzór małżeństwa relacji Bóg–Izrael, skoro oblubienica odstępowała tak często od Jahwe oblubienca. Inaczej sprawa Kościoła przedstawia się w NT. Kościół dopiero co zrodził się z Chrystusa. Jest więc tak ściśle Chrystusowy, że nie może być niewierny. Ta obopólna relacja, harmonia, organiczna więź stanowiły więc dla autora Ef podstawę do eklezjologicznego ujęcia wspólnoty małżeńskiej. Ta koncepcja jest tak oryginalna i autentyczna, że powinna być wykorzystana nie tylko w chrześcijańskiej etyce małżeńskiej, lecz także w podkreśleniu miejsca i roli małżeństwa w Kościele.

W toku wywodu parenezy o przykładowym małżeństwie na wzór związku Kościoła i Chrystusa, Jego Głowy, Chrystus jest określony jako *sôtêr* – Zbawiciel (5,23). Jego rola jako Zbawiciela objawia się w tym, że umożliwił wiernym udział w swym panowaniu, co Ef 2,5 n. określa jako królowanie na tronie niebieskim.

Chrystus więc nie tylko włączył wiernych w swoje Ciało ukrzyżowane, ale także umożliwił im współudział w Jego chwale po zmartwychwstaniu.

Konkluzja

Naukę o Kościele, podstawową w tym Liście, streścić można w trzech punktach: 1. Kościół porównany jest do olbrzymiego organizmu – do ciała; 2. Tym ciałem jest Chrystus, zespalający w sobie wszystkich ludzi, których odkupił śmiercią na krzyżu; 3. Chrystus w stosunku do nich, czyli do członków tego ciała-Kościola jest Głową.

Obraz Kościoła jako ciała ukazany jest już w 1 Kor i w Rz, czyli w listach, które na pewno pochodzą od Pawła. Motyw Chrystusa jako Głowy spotykamy także w 1 Kor 11,3. Jednakże w myśl tego tekstu Chrystus jest Głową mężczyzny, a nie Kościoła. W każdym razie Paweł po raz pierwszy na podstawie porównania Kościoła z ciałem pragnął uwydatnić wspólny związek pomiędzy chrześcijanami w Kościele (organizmie) oraz związek pomiędzy wierzącymi a Chrystusem. Trzeba jednak zaznaczyć, że Paweł ma także na uwadze Kościoły lokalne. Niemniej, w porównaniu Chrystus – Ciało Chrystusa głównie zawarta jest myśl o Kościele powszechnym. Rozwija ją jednak wyraźnie dopiero w Ef. Już w pierwszym rozdziale tzw. eulogii (tj. w hymnie pochwalnym na cześć Boga) Ef podkreśla, że Bóg ujawnił nam tajemnicę swojej woli, aby wszystko zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie (1,9 n.). Myśl ta zostaje dokładniej wyjaśniona w 2,14-16. Ujawnienie tajemnicy zbawczego planu Bożego polega na powołaniu pogan do Ciała Chrystusowego, do Kościoła. Podobnie jak św. Paweł w Kol 1,18a, tak i autor Ef kreśli stosunek Chrystusa do Kościoła. Chrystus jest jego Głową (5,23). Prymat Chrystusa obejmuje nie tylko Kościół, ale i wszechświat. W ten sposób autor Ef uwypuklił uniwersalność Kościoła, który podlega Chrystusowi jako Głowie wszechświata. Kościół ma swoje miejsce w świecie.

W stosunku do wszechświata Chrystus jako Głowa nim rządzi, w stosunku do Kościoła jest jego krzewicielem, który daje Kościołowi życie i go podtrzymuje. Kościół napełniony sokami życiodajnymi Chrystusa-Głowy, stanowi „pełnię Chrystusa” (1,23; 4,13). W tym sensie Kościół spełnia rolę pośrednika między Chry-

tusem a światem, napełniając go Bożym pokojem i zbawczymi owocami Chrystusa.

Oprócz obrazu Kościoła–Ciała Ef kreśli także inną wizję Kościoła powszechnego. On jest domem i rodziną Bożą, miastem Boga i Jego świątynią (2,19-22). Ponadto jest oblubienicą Chrystusa. Na kanwie relacji między Głową a ciałem, Ef rozwija także parenezę o miłości małżeńskiej (5,22 n.).

1¹ Paweł, z woli Bożej apostoł Jezusa Chrystusa, do świętych w Efezie i do wierzących w Chrystusa Jezusa. ² Łaska wam

1, 1 Rz 1,7; Kol 1,1; 1 Kor 1,2

1, 2 Kol 1,2

PRESKRYPT I POZDROWIENIA (1,1-2)

Wiersze 1-2. Preskrypt nie odbiega w zasadzie od wprowadzeń do innych listów św. Pawła bądź jego autorstwa, bądź zaliczanych do tzw. Deutero-Paulinów. Owszem, wyjątek stanowią Rz 1,1-7; Ga 1,1-5; Tt 1,1-4, ale to pod pewnymi względami, gdyż i tu mamy podobieństwa zwłaszcza z elementami właściwymi także epistolografii starożytnego wschodu. Z trójczłonowego wstępu klasycznego: kto – do kogo – pozdrowienia i życzenia, w Rz 1,1-7 znajdujemy tylko pierwszy. Reszta natomiast, czyli w. 2 – w. 7 to zarys teologii synostwa Bożego ziemskiego Jezusa – Mesjasza z rodu Dawida, z podkreśleniem roli zmartwychwskrzeszenia Go z umarłych w celu zbawczego zadania ewangelizacji Apostoła wśród pogan. W Ga natomiast mamy element pierwszy, drugi i trzeci, przy czym pierwszy i trzeci został rozwinięty. Przy pierwszym, podobnie jak w Rz, podkreśla się rolę Boga jako Ojca w dziele wskrzeszenia Jezusa z martwych, a przy trzecim znaczenie zbawczej śmierci Jezusa w ogólnej historii zbawienia, z dodatkiem króciutkiej doksologii. W (po-Pawłowym) Liście do Tytusa również znajdujemy wszystkie trzy elementy, z tym że przy nadawcy podany jest aż potrójny cel jego powołania na apostoła, a także to, że w „kerygmacie” (*en kerygmati*) Pawła Bóg objawił swoje „Słowo”. Godne uwagi jest również to, iż w preskrypcie do Ef tylko Paweł występuje jako nadawca, podobnie jak w Rz 1,1-7. We wszystkich innych pismach podany jest jeden czy nawet więcej współtowarzyszy lub współpracowników (braci), np. w Ga 1,2.

Krótkie, nie rozwinięte pod względem teologicznym wprowadzenie, nadaje Ef bardzo wyraźnie charakter pisma.

Jak już wspomniano we Wstępie, adresaci pisma nie znają osobiście Pawła. Autor pisma nazywa ich „świętymi”, podobnie jak w innych listach. Wydaje się, że autor ma tu na uwadze podstawowe i wyjściowe znaczenie. Święci – to znaczy wyjęci z tego świata, dlatego że uwierzyli w Jezusa Chrystusa. Stąd też figuruje drugie określenie *tois pistois* – wierzącym. Forma rzeczownika podkreśla ich obecny status. Uwierzyli i nadal w tej wierze „w

i pokój od Boga, Ojca naszego i od Pana Jezusa Chrystusa.

³ Błogosławiony [jest] Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa

1, 3 Ef 2,6

Chrystusie Jezusie” (dat. *loci*) trwają. Chrystus stał się jakby ich „miejscem”, w którym jako wyjęci z tego świata obecnie się znajdują. Oczywiście te precyzyjne określenia nie przeszkadzają w tym, aby to trwanie w Chrystusie przynosiło owoc, którym jest zbawcze uświęcenie.

Często także gr. *en* w połączeniu z Chrystusem przybiera znaczenie tzw. *en* przyczynowo-mediatorskiego, zbliżonego do gr. *dia* – przez. To, iż wierni są i trwają w Chrystusie, stało się za Jego przyczyną. On stoi u początków ich drogi chrześcijańskiego życia (por. 1 Kor 8,6). On – Chrystus jest „naszym uświęceniem” (*hagiasmos*). Biorąc pod uwagę, jakie synonimy w 1 Kor 1,30 ten rzeczownik okalają (*dikaioyne* – usprawiedliwienie) oraz (*apolytrosis* – odkupienie), nie ulega wątpliwości, że autor w naszym wypadku świętość wiernych łączy jak najściślej z dziełem odkupieńczym Chrystusa. Jako „wierzący” adresaci należą poprzez chrzest do Chrystusa i Jego Kościoła. W tym bowiem piśmie została rozwinięta eklezjologia Pawłowa, mająca swoje podstawy we wcześniejszych i autentycznych pismach Apostoła Narodów. W 2,8 autor wróci jeszcze do tematu wiary, deklarując ją jako „dar (prezent)” Boga. Autor nie omieszczał także wiernym powiedzieć, że pismo to adresuje do nich Paweł jako apostoł, za którym stoi Jezus Chrystus. Jest on Jego apostołem, a jego powołanie należy do całokształtu zbawczej woli Boga, którego w w. 2 wyraźnie nazwie „naszym Ojcem”. To więc, co mieści się w tym piśmie, to „słowo Boże”, które autor z woli Bożej ma przekazać wiernym.

Życzenie błogosławieństwa Bożego, kończące preskrypt, jest identyczne z innymi spotykanymi w *Corpus Paulinum* (Rz 1,7b; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Ga 1,3; Flp 1,2). To są listy, które z całą pewnością napisał (czy podyktował) Apostoł Narodów. Stąd płynie wniosek, że autor Ef mógł je stamtąd zaczerpnąć. Potwierdza to dalszy fakt. Mianowicie, że tam, gdzie pisze od siebie, przedstawia kolejność Bożych osób. Tak więc w 1,3.17 formułuje następująco: „Bóg i Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa” w zamian za: „Bóg, nasz Ojciec i Pan Jezus Chrystus”. Oczywiście w tekście występują dopełniacze.

„Łaska i pokój” są przedmiotem życzeń autora. W epistolografii greckiej *chairein* znaczyło – cieszyć się. Paweł w swoich pismach zamienił je na podobnie brzmiący leksem *charis* – łaska w sensie daru Bożego, danego każdemu, który zawierzył Chrystusowi. Zresztą i wiara, jak wspomniano wyżej, jest łaską. Ona z kolei staje się źródłem chrześcijańskiej radości, o której Paweł tak często wspominał w Liście do Filipian (1,4.25; 2,2.17.18.19.29; 4,1).

Chrystusa, który nas błogosławił wszelkim duchowym błogosławieństwem niebios w Chrystusie.

Słowo „pokój” – *eirēne* w świecie greckim miało szerokie znaczenie, obejmujące to, co przynosi człowiekowi dobro dla ciała (zdrowie, dobrobyt itp.) i duszy (zadowolenie, szczęście itp.).

W ST i w judaizmie treści te nadal zostały zachowane, ale wzbogacone o przyszłe czasy mesjańskie z ich dobrami. Do tych przepowiedni nawiązuje Jezus (Łk 4,18 n.), a szczególnie do Trito-Izajasza 61,1 (por. Iz 58,6). Sam Jezus stwierdził, że te obietnice z nim i na nim się spełniły. Pokój więc w Ef obejmuje te dobra, które wysłużył nam Jezus Chrystus przez swoje zbawcze dzieło. O tym wszystkim nasz autor opowie we wspianym hymnie o „Chrystusie – pokoju naszym” w 2,14-18. Jeśli „nasz Ojciec” i nasz „Pan Jezus Chrystus” staje się gwarantem tych wielkich dóbr zbawczych, jakimi są łaska i pokój, to życie chrześcijańskie staje się radosnym kroczeniem ku Bogu, Ojcu wszelkich łask.

Autor pisma jeszcze raz powtórzy życzenia błogosławieństwa na końcu (6,23 n.). Takie obramowanie liturgiczne Ef nadaje całości charakter sakralny. To jest „święte” Pismo, takie właśnie należało odczytać na zebraniach liturgicznych, jak i inne pisma apostołskie (por. 1 Tes 5,27; Kol 4,16; Ap 1,3). Poprzez podkreślenie powagi pisma autor pragnął przywołać autorytet apostołski Pawła. W tym bowiem piśmie są zawarte jego myśli, które zostały pogłębione i rozwinięte, a szczególnie nauka o Kościele. Nie traktujemy więc autorstwa tego listu ekskluzywnie – albo Paweł, albo nie Paweł, lecz inkluzywnie, tzn. w jakim stopniu jest tu zawarta doktryna Apostoła, która została podana w sposób rozwinięty i ukierunkowany. Taki *status quo* pozwolił także nieznanemu autorowi Ef zareprezentować pismo, jako list samego Apostoła Narodów, z odpowiednim podkreśleniem szacunku jego godności apostołskiej i jego zasług misjonarskich. Innym zagadnieniem jest to, jak bardzo znał Pawła i czy był jego uczniem itp. W każdym razie znał jego List do Kolosan.

I. ODWIECZNY ZBAWCZY PLAN BOGA (1,3 - 2,22)

1. EULOGIA NA CZEŚĆ BOGA OJCA I PANA NASZEGO JEZUSA CHRYSTUSA (1,3-14)

W listach Pawłowych po preskrypcie następuje zazwyczaj formuła dziękczynna. Wyjątek stanowią Ga i 2 Kor. W jednym i drugim wypadku sytuacja

⁴ W Nim bowiem wybrał nas przed stworzeniem świata, abyśmy byli święci i nienaganni przed Nim w miłości. ⁵ Przeznaczył nas

1, 4 J 15,16; 17,24; Ef 5,27; Rz 8,29

1, 5 J 1,12

gminy i Apostoła nie sprzyja dziękczynieniu. Ef natomiast jakby zastępuje dziękczynienie formą eulogii, podobnie jak to ma miejsce w 1 P 1,3-12 oraz w 2 Kor 1,3 n. Eulogia, od gr. *eulogeîn* – „dobrze mówić”, „wielbić”, „chwalić”, w NT odnosi się tylko do Boga, oczywiście w sensie teologicznym. Maryja np. jest *kecharitomenē* – „napelniona łaskami” (Łk 1,28). Z racji na Jezusa, „owoc Jej żywota”, Maryja jest także „błogosławioną” – *eulogomenē*, jak i błogosławione jest dziecko w Jej łonie. Rodzaj eulogii znany jest również w ST, gdyż i tam wychwalano Boga i tę cześć należną Bogu zazwyczaj uzasadniano, zwłaszcza w Psalmach – hymnach, zawierających podobne motywy dziękczynienia. Według zasady, kto wielbi Boga, ten także w taki to sposób pragnie wyrazić swoją wdzięczność wobec otrzymanych dobrodziejstw.

Eulogia w Ef stanowi pod względem gramatycznym jedno zdanie w tekście oryginalnym. Jednakże gr. zaimek względny może przybrać znaczenie zaimka względnie pozornego i wtedy tłumaczy go przez zaimek wskazujący. To pozwala na podział zdania i ułatwia czytanie tekstu. Nie pozwala jednak na wyraźny podział na strofy pod względem stylistycznym, tylko na podział treściowo-tematyczny. Całość więc rozpoczyna temat odwiecznego wybraństwa i postanowienia Bożego (4-6a). Następnie mowa jest o dokonany odkupieniu i związanym z nim odpuszczeniu grzechów poprzez ziemskiego Jezusa (6b-7). Dalej podany jest zasadniczy cel procesu zbawczego, mianowicie objawienie tajemnicy (*mysterion*), tj. ogarnięcia całego kosmosu w Chrystusie (8-10). Zakończenie stanowi obietnica dziedzictwa, w zasadzie już zrealizowanego, z tym że czeka ono na dopełnienie (11-14). Eulogia poświęcona jest Bogu Ojcu, z tym że jej rozwinięcie historiozbawcze koncentruje się wokół istotnych zagadnień chrystologicznych; przy równoczesnym zaakcentowaniu roli Ducha Świętego w afiliacji wiernych jako eschatologicznych dziedziców.

Wiersze 1-3. Na ogół komentatorowie grecki rzeczownik przymiotnikowy zamieniają na *optativus*, tłumacząc: „Niech będzie błogosławiony” (tak też BT i BP). W zasadzie na to nie pozwala ani gramatyczny zakres tak ujętego leksemu, ani jego wymowa teologiczna. Człowiek Bogu nie może życzyć tego, co jest Jego immanentną właściwością i własnością. Jeśli komuś życzymy zdrowia, to dlatego, że nie jest to immanentna ani permanentna właściwość wsobno ludzka. U Boga natomiast jest inaczej. Dlatego można najwyżej tłumaczyć: „Błogosławiony jest Bóg”, a najlepiej pozostać przy orzeczniko-

do synostwa przez Jezusa Chrystusa dla siebie, według upodobania swojej woli ⁶, ku uwielbieniu chwały swojej łaski, którą nas obdarzył w Umiłowanym.

1, 6 Mt 3,17; Kol 1,13

wym stwierdzeniu, będącym równocześnie wyrazem hołdu, adoracji i wdzięczności: „Błogosławiony Bóg”. Zresztą od razu dowiadujemy się, że ten Bóg, który jest Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa, z pełni swojej immanentnej właściwości udziela nam tego błogosławieństwa. Autor na pewno zdaje sobie sprawę z różnicy naszego synostwa Bożego, o którym wcześniej mówił, opierając się na innych preskryptach listów Pawłowych odnośnie do synostwa Jezusa Chrystusa. To rozróżnienie staje się o tyle ważne, że Jezus Chrystus, jako naturalny Syn Boży, mógł dokonać naszego zbawienia, poprzez które zostaliśmy „synami Bożymi” i dziedzicami nieba.

Powodem i okazją do eulogii jest właśnie to immanentne błogosławieństwo Boże, które Ojciec w swojej nieskończonej dobroci wylał na nas. Autor określa jego trzy aspekty. Z natury swej (gdyż Boże) jest ono duchowe, tj. nadprzyrodzone. Niekoniecznie przez to są wykluczone skutki materialne otrzymania takiego błogosławieństwa, gdyż ono dotyczy „nas”, będących „ciałem i duszą”. Drugi aspekt to pochodzenie tego błogosławieństwa. Pochodzi ono z nieba, gdyż tam znajduje się wywyższony Chrystus. To jest właśnie trzeci aspekt. Jednak przez to, że błogosławieństwo Boże otrzymujemy w Chrystusie, autor otwiera drogę do Jego drogi, która prowadzi do nas, czyli ludzi na ziemi. Z racji na synostwo Boże Jezusa, na Jego wywyższenie oraz to, że w Chrystusie otrzymujemy dary zbawcze, tzn. przez Jego pośrednictwo, Jezus stał się naszym jedynym i wyłącznym Panem. W naszym tekście z tej potrójnej racji przysługuje Mu więc ten zaszczytny, popaschalny tytuł chrystologiczny *Kyrios* – Pan. Tak ST (LXX) przetłumaczył imię Boże – Jahwe. Ono określało istotę Bożą – to, że „jest” (hebr. *hajah*) w sensie absolutnego bytu, ale także to, że jako absolutny pełny byt osobowy staje się konkretnie zbawczo obecny przy swoim ludzcie Bożym, ocalając go z niewoli egipskiej i obdarowując wyjątkowymi przywilejami i łaskami. Szczególnie te treści zbawcze mięści w sobie chrystologiczny tytuł *Kyrios*, którym Bóg obdarzył Chrystusa. To jest Jego imię paschalne, otrzymane dzięki spełnieniu zbawczej woli Bożej poprzez przyjęcie ludzkiej natury, poprzez swoje uniżenie i poprzez swoją krwawą śmierć krzyżową (por. hymn chrystologiczny Flp 2,6-11).

Wiersz 4. Udzielenie błogosławieństwa Bożego wiernym w czasie i w Kościele Chrystusowym było już od wieków postanowione przez Boga. „W Nim”, w Chrystusie – autor myśli tu o eklezjalnym Ciele Chrystusa – zostaliśmy jako

⁷ W Nim mamy odkupienie przez Jego krew [i] odpuszczenie grzechów według bogactwa Jego łaski, ⁸ której nam hojnie udzielił

1, 7 Kol 1,14,20; Ef 2,7; 3,8.16

1, 8 Kol 1,9

„członkowie Jego Ciała” predestynowani do świętości i nieskazitelności. Świętość, oprócz zasadniczych cech, tj. wyjęci z tego świata, od wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu, ma tu wyraźne ukierunkowanie. Mianowicie jesteśmy od wieków przeznaczeni do służby Bożej, po prostu dla Boga. Taka świętość ma miejsce nie tylko w ontycznych wymiarach, to znaczy przenika całe nasze jestestwo, ale niesie ze sobą postulatory etyczne, aby mogła się dokonać w egzystencjalnej sferze. To autor ma właśnie na uwadze, gdy do świętości dołącza „nieskazitelnosc”. Zresztą, czy można inaczej stanąć przed obliczem Boga, który jest samą świętością. Oczywiście, że nasze „uświęcenie” dokonuje się nie na podstawie własnych poczynań, choć nie powinno ich zabraknąć, lecz dzięki Chrystusowi, w którym przecież jesteśmy (*en Christo*). Chrystus udziela nam swojej świętości, czyniąc nas świętymi (1 Kor 1,30). Jeśli autor mówi, że to wszystko dokonuje się w miłości, to ma na uwadze dzieło Bożej miłości, które się w nas dokonuje przez miłość okazaną nam przez Jego Syna, o czym będzie mowa w w. 7a. Trzeba też mieć na uwadze Pawłowe rozumienie miłości wyśpiewane w hymnie o miłości (1 Kor 13). Można go przecież odnieść do Chrystusa, który okazał taką miłość, która powinna stać się własnością każdego wierzącego, każdego członka eklezjalnego Ciała Chrystusa. W miłości skupia się całe Prawo (Mt 22,40; Rz 13,10; Ga 5,14; Jk 2,8). Dla Pawła miłość stała się przykazaniem Chrystusowym. Chodzi także o naszą postawę miłości, a wynika to z pięciokrotnego użycia tej składni w Ef 3,18; 4,2.15 n.; 5,2.

Wiersz 5. Początek w. 5. powtarza innymi słowami początek w. 4, choć czasowniki są różne i wyrażają pewne stopniowanie. Pierwszy określa bardziej wybraństwo (*eleksato*), a drugi jakby dekretove postanowienie (*proorisas*). Zarówno w jednym, jak i drugim wypadku zostały podane skutki odwiecznej woli Bożej względem nas. Świętość i nieskazitelnosc, dokonujące się w miłości, są warunkiem naszego usynowienia. Można też dodać, że w wypadku afiliacji autor posługuje się nomenklaturą prawniczą. Bóg jakby legislacyjnie, testamentalnie dokonuje adopcji naszej na synów Bożych. Tę afiliację Bóg dokonuje przez swojego Syna. Sens legislacyjny przybiera wymiar egzystencjalny. Nie tylko prawnie, ale i faktycznie stajemy się dziećmi Bożymi. Ten fakt poprzez Chrystusa dokonuje konkretyzacji nadprzyrodzonej – Bożej. Autor mógł tu użyć dla Chrystusa tytułu „Syn”. Nie czyni tego, aby wybierając tytułaturę, podkreślając historiozbawcze czyny ziemskiego Jezusa,

we wszelkiej mądrości i rozumieniu.⁹ Oznajmiwszy nam tajemnicę swej woli, według swojego łaskawego postanowienia, które

1, 9 Ef 3,9; Rz 16,25

uniknąć nieporozumień. Poprzez Syna Bożego, który stał się ze względu na nas człowiekiem, dokonuje się akt naszej afiliacji (por. Ga 4,4). Poprzez Chrystusa i w Nim dokonuje się ta przedziwna symbioza synostwa Bożego. Jesteśmy „jedno w Chrystusie” (Ga 3,28).

Rzeczownik gr. *hyothesis* – synostwo występuje, oprócz Ef 1,5, w NT tylko w Rz 8,15.23; 9,4; Ga 4,5. Jest to więc termin z teologicznego skarbcza Pawła. Częściej spotykamy natomiast rzeczownik „dzieci” w odniesieniu do wiernych (Ga 4,19; 1 J 2,1.12.28; 4,4; 5,21). Dzieciństwo, ewentualnie synostwo Boże, różnie określone w NT, dokonuje się poprzez zrodzenie z Boga (Tt 3,5; J 1,12 n.; 3,3), w czasie chrztu św. poprzez Ducha Świętego (Tt 3,5; J 3,5). Jako dzieci Boże mamy udział w Bogu, w Jego boskiej naturze (por. 2 P 1,4; Rz 8,14; Ga 4,6; 1 J 3,1) i jesteśmy w posiadaniu „Ducha, w którym wołamy: «Abba, Ojcze»” (Rz 8,15; Ga 4,6). W Kol 1,13 św. Paweł powie, że zostaliśmy wcieleni „do królestwa Syna Jego miłości”. Tak jak Chrystus, jako naturalny Syn Boży, nazwany jest „Umiłowanym” – *ἠγαπημένος*, tak i my partycypujemy jako współdziedzice Chrystusa (Rz 8,17; por. Ga 4,7; Kol 1,11 n.; Ef 1,11) w miłości Bożej. Boże usynowienie zostaje także uzasadnione, a nadto podano jego ostateczny cel, z tym że sama afiliacja jest celem w sobie w sensie skutku zbawczego Bożego postanowienia. Ono dokonało się „według upodobania swojej woli”. To jest uzasadnienie i motywacja zarazem. *Eudokia* nie ma jednak nic wspólnego z kaprysem czy ze chceniem, dlatego że akurat tak to wypadło. *Eudokia* w sensie teologicznym jest terminem technicznym, a oznacza niezwykłą życzliwość Boga względem ludzi. Vg tłumaczy bardzo trafnie: *beneficium* (dobre, życzliwe ustosunkowanie się z postanowieniem skutecznienia). Można powiedzieć, że *eudokia* jest dalszym synonimem miłości, z tym że miłość już jest aktem, bądź czynem, a *eudokia* stoi u podstaw dobrego i życzliwego czynu, rodzi go.

Wiersz 6. Wiersz 6. podaje w pierwszej części cel naszej afiliacji, mianowicie: „uwielbienie chwały Jego łaski”. Owszem, myśl ta znana jest w NT, ale tylko w naszej eulogii została tak wyraźnie i tak często podkreślona (por. także 1, 12.14). Oczywiście, nie można tej myśli interpretować w kategoriach naszych, ludzkich, istot stworzonych. Bóg nas stworzył, abyśmy byli szczęśliwi i zjednoczeni z Nim. Czuje się za nas odpowiedzialny, dlatego że jesteśmy Jego dziełem. Odpowiedzialność ta objawiła się w całej pełni w odkupieńczym

zgodnie w Nim podjął¹⁰ dla skutecznienia pełni czasów, aby wszystko zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie, i to, co na niebie, i to, co na ziemi.

1, 10 Ga 4,4; Kol 1,16

dziele Jezusa Syna Bożego. Nie „szczędził” nawet własnego i umiłowanego Syna, abyśmy nie zginęli na zawsze. Jako stworzenia Boże partycypujemy w chwale Bożej, gdyż do niej zostaliśmy powołani. Jeśli jest mowa o tym, że Jezus Chrystus poprzez śmierć i zmartwychwstanie wszedł do swojej chwały, to po prostu – do Boga. „Chwała” – *doksa* (heb. *chochma*) jest właściwie opisem tego, co Bóg posiada w sobie, jako Ten zupełnie inny od nas osobowy absolutny byt. Jako taki obdarzył nas swoją łaską. W tym tkwi punkt ciężkości tej wypowiedzi, że to sklonienie się Boga ku nam poprzez „Umiłowanego” jest tak Bogu właściwe i płynie z tak głębokiej miłości ku nam, że nasza droga do Niego wysłużona przez Chrystusa stała się równocześnie celem. To właśnie nim jest Bóg w swojej chwale, w której dane nam jest partycypować, a w której ma udział Jezus Chrystus. W ten sposób dokonuje się najgłębszy akt uwielbienia (*epainos*). Chrystus występuje tu jako „Umiłowany”. Chrystus przedłuża linię miłości Bożej, a właściwie jest to jedna linia miłości. W takim znaczeniu Jezus jest Umiłowany Boga: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że swojego jednorodzonego Syna dał” (J 3,16). W znaczeniu Jana świat to my, grzeszna ludzkość. Równocześnie Chrystus, jako Umiłowany, jest dla nas źródłem łask. Umiłowany więc Boga powinien także być przez nas ukochany naszą ludzką, słabą, ale z dobrej woli i wdzięczności płynącą miłością.

Wiersz 7. Mówimy cały czas o eulogii, o hymnie na cześć Boga, który jako Błogosławiony dzieli się z nami Bożą właściwością. Równocześnie jednak jest to hymn o naszym odkupieniu, które w. 7a wyraża w najjaskrawszych pojęciach historiozbowczych: odkupienie – *apolytrōsis* i krew Jezusa – *haima autou*. Idea starotestamentalna krwawych ofiar przebłagalnych i ekspiacyjnych została tu scentralizowana i przeniesiona na eschatologicznego dokonawcę naszego odkupienia – Jezusa Chrystusa (por. także Hbr 1,3). Greckie słowo *apolyo* znaczy właściwie wykupić kogoś z czegoś. Tę myśl autor wypowie w drugiej części w. 7 (por. także Rz 3,24). Ona jest jakby dopełnieniem pierwszej części w formie paralelizmu syntetycznego. Przelanie krwi Jezusa za nas na krzyżu znaczy odpuszczenie grzechów. Wypowiedź ta pokrywa się z Kol 1,14, z tym że w naszym wypadku jeszcze bardziej akcent został położony na pośredniczym akcie odkupienia zawartym w odwiecznym planie Boga. Wprawdzie Jezus raz (*hapax*) umarł na krzyżu, niemniej trwają zbawcze skutki

¹¹ W Nim, w którym także zostaliśmy dziedzicami, przeznaczeni do tego od początku według postanowienia Jego, który sprawuje

1, 11 Kol 1,12; Rz 8,28

śmierci Jezusa. Zwraca na to uwagę natchniony autor, wyraźnie formułując: „w którym mamy” – *en hō echomen (praesens)*. Można by parafrazować i wyjaśnić: możemy ciągle korzystać z owoców odkupienia. Ono jest w naszym posiadaniu, co jednak nie zwalnia od troski i pielęgnacji, aby trwać i wytrwać w łasce, którą Bóg nas obdarzył w obfitości. Można także przetłumaczyć „obficie”. Wtedy jednak traci się aspekt Bożej obfitości, gdyż ona jest źródłem darów Bożych. One są obfite i przebogate, dlatego że wypływają z Bożej pełni.

Wiersz 8. Aby nie było wątpliwości, że o to właśnie chodzi, autor precyzuje: „we wszelkiej mądrości i rozumieniu”. Wielu komentatorów zwrot ten stawia na początku w. 9; jest to sprawa dyskusyjna. Gdyby brakowało uzasadnienia dla zdania o ujawnieniu „tajemnicy”, wtedy taka cezura byłaby bardziej uzasadniona. Taka jednak motywacja istnieje. Stąd mądrość i poznanie należą do poprzedniego zwrotu. Ważne jest to, że chodzi tutaj o mądrość Bożą. Podobnie myśli autor pieśni 1 QH (por. szczególnie 1,19, a także 1,7-14; 9,23 i in.). Powołanie się na Kol 1,9, jakoby chodziło o dar mądrości i roztropności udzielonej wiernym, jest tylko połowicznie uzasadnione. W Kol bowiem autor pośrednictwo pomiędzy mądrością i roztropnością Bożą a ludzką przypisuje Duchowi Świętemu.

Wiersz 9. Po raz drugi spotykamy się z rzeczownikiem „upodobanie”. Ma on takie samo znaczenie, jak w w. 5. Bóg w swojej dobroci zechciał nam objawić „tajemnicę”, którą w odwiecznych planach Bożych jest Chrystus. Jako odwieczne „Słowo” jest w Ojcu a Ojciec w Nim: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (por. J 14,10.20; 17,21). W eulogii znajdujemy nie tylko Pawłowe elementy, ale także echo autentycznych słów Jezusa o swoim synostwie Bożym, a szczególnie echa tzw. okrzyku mesjańskiego: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27 n.).

Trzeba jednak wrócić do Ef, do wypowiedzi o tajemnicy, która w tym piśmie, jeśli nie werbalnie, to treściowo zajmuje ważne miejsce. Sam termin oparty jest na Kol 1,23-27, ale znajdujemy go także w 1 Kor 2,6-9 oraz Rz 16,25-27.

Autor włącza w 3,1-6 Pawła. Według objawionej mu tajemnicy także poganie mają być współdziedzicami obietnic w Chrystusie (3,3.6). Paganie razem z Żydami, gdyż Chrystus zniósł mur, dzielący jednych od drugich (2,14),

wszystko według zamysłu swojej woli,¹² abyśmy istnieli ku chwale Jego majestatu, my, którzyśmy już wcześniej złożyli nadzieję w Chrystusie.

przekształcając ich w „jedno w swojej osobie” (2,15). To jest pierwszy aspekt „tajemnicy”. Jednakże takie zjednoczenie mogło się jedynie dokonać w Chrystusie poprzez zjednoczenie w Jego eklezjalnym Ciele: „Chrystus pośród was – nadzieja chwały” (Kol 1,27). To jest drugi aspekt; tylko poprzez obecność Chrystusa wśród nas, jako Głowy w swoim eklezjalnym Ciele, możemy przetrwać i osiągnąć cel, przeznaczony nam przez Boga: „A to nie było w dawnych czasach objawione synom ludzkim” (3,5). Pawłowi dane było, także przez objawienie (Ga 1,16), najmniejszemu ze świętych objawić Chrystusa (Ef 3,8).

Wiersz 10. Objawienie „tajemnicy” dokonuje się „w pełni czasów”. Na wypełnienie się zbawczych planów Bożych NT ma w zasadzie trzy określenia: *kairos*, *chronos*, *hemera*. Pierwsze oznacza w NT zawsze czas zbawczy, drugie poprzez tekst i kontekst otrzymuje takie znaczenie. Podobnie jest w trzecim wypadku (por. np. Hbr 1,1). Oczywiście każdemu z tych rzeczowników towarzyszą precyzujące określenia. W naszym wypadku pojęcie „pełnia czasów” (por. Ga 4,4 – tam jest *plērōma tou chronou*) sformułowane jest w liczbie mnogiej. Jest to jednak zrozumiałe na tle rozważań autora, który się do wiecznego istnienia Boga i Jego odwiecznych planów jakby chciał przypomnieć, ileż to czasu minęło, żeby w Jezusie Chrystusie została zrealizowana terminowa ekonomia naszego zbawienia. Dokonanie się planów Bożych autor określa jako *oikonomia* (Vg – *dispensatio*). Ekonomia to roztropne i bardzo rozważne jednoczące rozporządzenie (gr. *oikos* – dom, rodzina); łac. *dispensatio* jest temu bliskie, ale wszystkie czasowniki czy rzeczowniki łacińskie, zaczynające się od rozdzielczego *dis* nie mają charakteru unijnego (por. polskie: „dyspensa”). Chodzi więc o zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie.

Autor nie mówi tu na wzór Kol 1,18a, że Chrystus jest „Głową” – *kephalē*, ciała – *tou sōmatos*, Kościoła – *tes ekklesias*, lecz stosuje czasownik złożony od *ana i kephalaō*. Najlepiej tłumaczyć: „całkowicie złączyć pod jedną Głową”; Vg ma *rekapitulare*. Chrystus stał się dopiero Głową Kościoła poprzez wydarzenia paschalne. Kościół jest więc zupełnie „nową rzeczywistością”. Kościół poprzez Chrystusa i w Nim posiada charakter uniwersalno-kosmiczny. „Wszystko, co jest w niebie i na ziemi”, znajduje w Chrystusie swój ośrodek. On jest źródłem, przyczyną sprawczą i celem wszystkiego. W hymnie o potrójnym prymacie Chrystusa w kosmosie, w Kościele i dziele zbawienia w Kol 1,15-20,

¹³ W Nim również wy, którzy usłyszeliście słowo prawdy, ewangelię zbawienia waszego, w którym także przyjęliście wiarę,

1, 13 Ef 4,30; Kol 1,3,6

myśli te zostały rozwinięte (por. także Kol 2,9-15). Tutaj autor wyraża je w jednym zdaniu.

Wiersz 11. W w. 11. autor rozwija myśl o naszym dziedzictwie (por. Kol 1,12). Ono dokonuje się także w Chrystusie, który jest pierwszym i absolutnym dziedzicem uniwersalnym (por. Hbr 1,3). Dziedzictwem – *klēronomia* (heb. *nabāla*) jest królestwo Boże, suma wszelkich dóbr eschatologicznych (por. 1,3), które autor wyszczególnił w w. 18. Jako dziedzice nieba, zostaliśmy również wybrani od wieków dzięki łaskawym postanowieniom Boga.

Wiersz 12. Po raz drugi zostaje podany cel misterium zbawczego w Jezusie Chrystusie. Podobnie jak poprzednio w w. 6, autor posługuje się tym samym rzeczownikiem *doksa* – chwała. Nadzieję, że będziemy uczestnikami dóbr niebieskich, pokładamy już teraz w Chrystusie, gwarancie naszego zbawienia, którym Bóg nas pragnął obdarzyć od wieków.

Właściwie tym wierszem o wydzwiku eschatologicznym mógłby się zakończyć hymn o zbawczych planach Bożych względem nas, dokonanych w Chrystusie i poprzez Niego. Autor pragnie jednak, podobnie jak św. Paweł w Kol 1,21; 2,13, jeszcze raz i bardzo konkretnie włączyć wiernych w szeregi wszystkich wiernych Kościoła powszechnego, powołanych i wybranych do wiekuistej chwały.

Wiersze 13-14. Komentatorowie różnie rozpoczynają ten wiersz. Wydaje się jednak, że na jego początku występuje zwrot „w którym”. Cechą stylistyczną hymnu ujętego w prozie hymnodycznej są zaimki względne wskazujące na nową myśl lub kontynuację poprzedniej. W naszym wypadku mamy do czynienia z jednym i drugim. Nowością jest zaszeregowanie adresatów Listu do eklezjalnego grona wybranych, z równoczesnym podaniem okoliczności towarzyszących, powodujących nowy status zbawczy wiernych. Są one podwójne, łańcuchowo i przyczynowo związane. Pierwsza okoliczność to usłyszenie i przyjęcie „słowa prawdy”. Słowo, które jest prawdą, ma swoje źródło w odwiecznej Prawdzie, którą jest Bóg. Samo sformułowanie prawdopodobnie było w użyciu w katechezie misyjnej (por. 2 Tm; Jk 1,18) i przypomina przyjęcie chrztu św. „Słowo Prawdy” autor identyfikuje z Ewangelią. Ten zestaw opiera się na Kol 1,5. Nie chodzi jednak tylko o stronę informacyjną, a nawet nie tylko o przyjęcie Słowa Prawdy zawartego w Ewangeli (por. 1 Tm 2,4; 3,15; 4,3; 6,5 i in.), które należy pilnie strzec (Kol 1,5), lecz o skutki

zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego – Obietnicy.
¹⁴ On jest zadatkem dziedzictwa naszego dla odkupienia tych,

1, 14 2 Kor 1,22; 5,5

zbawcze związane z przyjęciem Ewangelii, po prostu o nasze zbawienie (por. Ef 2,9). Widać, że autor kontynuuje tu myśli Apostoła Narodów, którego Ewangelia zbawienia i wiara stanowią trzy aspekty jednego wydarzenia zbawczego, tj. przyjęcia Chrystusa i oddania się Jemu (por. Rz 1,16 n.). W naszym tekście autor nie musi już wyklądać Pawłowej teorii o usprawiedliwieniu przez wiarę, gdyż rodzaj hymnu jest inny. Jest to dziękczynienie za otrzymane dary zbawcze poprzez wiarę i chrzest; dary, w których udział mają adresaci pisma oraz dary, które w całej pełni będą należały do nich jako do eschatologicznych dziedziców w wieczności. Na tle chrztu św. i w kontekście sakramentu inicjacji chrześcijańskiej autor przywołuje Ducha Świętego jako pieczęć wszelkich obietnic Bożych. Gwarantem tych obietnic jest sam Duch jako „Obietnica”. Jako „Obietnicę” od Ojca, sam Jezus zapowiedział Ducha Świętego (Dz 1,5; J 14,15-17; 16,7-15). Jako „pieczęć” Duch Święty zapewnia, że chrześcijanie „są w Chrystusie”. Ponadto Duch Święty jako „pieczęć” uwierzytelnia ich chrześcijańskie wyznanie i związanie się z Chrystusem (por. Rz 8,14). W ten sposób Duch Święty staje się „zadatkem” chwalebного bytowania wiernych z Bogiem w wieczności, naszego dziedzictwa, jako dzieci Bożych (por. Rz 8,12-17). Tu autor kontynuuje myśl o odwiecznym wybraństwie wiernych chrześcijan. Podczas gdy do w. 12 posługiwał się stylem 1 os. l.mn. („my”), od w. 13. odzywa się bezpośrednio do adresatów pisma „wy”. Aby więc nie było żadnej wątpliwości, adresaci pisma są na równi z wszystkimi wierzącymi w Chrystusie objęci odwiecznym zbawczym planem Boga i na równi z wszystkimi wierzącymi partycypują w nadzwyczajnych darach Ducha Świętego, mając pełne prawo do eschatologicznych dóbr w wieczności.

Za to wszystko należą się Bogu nieustanne dzięki. Wyrażają je jeszcze raz końcowe słowa hymnu, słowa uwielbienia „chwały” Boga.

2. PROŚBA O POZNANIE BOGA „OJCA CHWAŁY” POPRZEZ DUCHA BOŻEGO W JEZUSIE CHRYSZTUSIE (1,15-23)

Po eulogii (1,3-14) autor pragnie wiernym uzmysłwić wielką łaskę wiary w Chrystusa, za którą dziękuje Bogu, równocześnie polecając ich dalszej łaskawości Ojca niebieskiego (1,15 n.). To modlitewne polecenie autor prze-

którzy stali się własnością Boga, ku uwielbieniu Jego chwały.

¹⁵ Toteż i ja, usłyszawszy o waszej wierze w Pana Jezusa

1, 15 Kol 1,4,9

radza w prośbę (w. 17-19), która nawiązuje do obietnicy wyrażonej w w. 13 n. Druga część tego fragmentu stanowi rodzaj hymnodycznego wyznania wiary (20-23). Tego rodzaju dyspozycję (po dziękczynieniu – prośba) spotykamy także w autentycznych więziennych listach Pawłowych (por. Flp 1,4; Flm 6).

a. DZIĘKCZYNIENIE ZA WIARĘ (1,15-16)

Wiersze 15-16. Podwójna racja skłania autora do głębokiej i radosnej modlitwy dziękczynnej. Racje te nakładają się na siebie i są konsekwencją Pawłowej maksymy, że wiara weryfikuje się w miłości. Dlatego autor nie mówi tylko – wierzę, ale o wierze „w Panu Jezusie”. *Kyrios Jesus* nie jest tu li tylko przedmiotem wiary, lecz przede wszystkim Ten, w którym wiara w Niego rozwija się jako immanentna właściwość chrześcijańska, a zarazem jako pozytywny proces głęboko tkwiący w życiu wiernych. Gdyby było inaczej, nie byłoby mowy o czynnej miłości okazanej „świętym”. O wierze i miłości jako nieodzownej parze życia chrześcijańskiego mówi także Flm 5 oraz Kol 1,4. Ostatni tekst dodaje jeszcze „nadzieję”, o której nasz autor będzie mówił dopiero w w. 18. Autor prawdopodobnie nie znał dokładnie i osobiście adresatów, skoro powołuje się na wiadomości, które mu przekazano, gdyż „słyszał” o chrześcijańskiej postawie Efezjan (jeśli oni są adresatami listu). Wprawdzie z nieco podobnym zjawiskiem spotykamy się w Rz 1,8, ale tu mamy jednoznaczne argumenty, poświadczające autorstwo Pawła tego Listu.

Nie można natomiast powiedzieć, żeby modlitwa dziękczynna autora była bez jego własnej inwencji i mijala się z rzeczywistością, choć taka spotykana jest u Pawła częściej (Rz 1,9 n.; Flp 1,3; 1 Kor 1,4; 1 Tes 1,2) i przypomina nam podobną w Kol 1,9.

W każdym razie wiersze te stwierdzają dwie wielkie sprawy: 1) życie chrześcijańskie jest nadzwyczajnym darem miłosiernego Boga; 2) za ten dar trzeba nieustannie dziękować.

b. PROŚBA O BOGACTWO POZNANIE CHRYSTUSA (1,17-19)

Wiersze 17-19. Nawiązując do 1,3, autor pragnie jeszcze raz i w sposób szczegółowy wyeksponować dzieło zbawcze Boga, którego dokonanie w

i o miłości do wszystkich świętych,¹⁶ nieustannie dziękując [Bogu] za was, wspominam w moich modlitwach.¹⁷ A Bóg naszego

1, 16 Kol 1,3n.5

1, 17 Kol 1,10

historii powierzył swojemu Synowi. Bóg tu otrzymuje tytuł: „Ojciec chwały”. O niej to już kilkakrotnie była mowa. Wieloraki aspekt „chwały”, jako zastępcze określenie Boga, przybiera znaczenie, wynikające z kontekstu. Chodzi o okazanie potęgi i majestatu twórczego i odkupieńczego Boga. Owszem, preambule znaczeniowe w tym obszarze zna także ST, jednakże występuje tu brak chrystoperspektywy, jak np. w Ps 29,3: „Głos Pana brzmi nad wodami. Bóg Chwały zagrział. Pan ponad potęgę morza” (por. także Dz 7,2; Hbr 9,5). W 1 Kor 2,8 oraz w Jk 2,1 Chrystus otrzymuje tytuł: „Pana Chwały”. Chwała jest mocą Bożą, która wskrzesiła Jezusa z umarłych, a wiernym otwiera drogę do życia (por. 3,16-18). Widać, że w naszym tekście „chwała” i „moc” (*dynamis*) uzupełniają się, jako wyjaśniające synonimy (por. Rz 6,4; 1 Kor 6,14). Rodzi się pytanie, dlaczego jakby powtórnie autor pisma prosi o Ducha mądrości i objawienia dla wiernych, skoro w 1,13 wierni już zostali objęci Duchem Świętym jako „pieczęcią” oraz „zadatkiem” przyszłej chwały. Trzeba tu dobrze odróżnić czynność dokonaną przez samego Ducha Świętego od potrzeby wsparcia i pomocy Ducha Bożego dla życia chrześcijańskiego wiernych, które jest procesem zdążającym do Boga w wieczności. W tym procesie Duch Święty jest konieczny. Do uformowania tych myśli mógł służyć Kol 1,9-10. Jednakże zwrot „Duch objawienia” tam nie występuje. Należy się więc liczyć z własną inwencją autora, nawiązującą do 1,8-10. Bóg, który w swojej mądrości objawił wiernym swoje odwieczne postanowienia, zsyła Ducha Świętego, aby ta mądrość Boża stała się udziałem wiernych, kierowała ich życiem chrześcijańskim (por. 1 Kor 2,10-12) i pozwalała im coraz lepiej i głębiej poznać Boga oraz Jego zbawczą wolę. Doświadczenie Ducha Bożego nie jest więc jednorazowym aktem, lecz procesem, pozwalającym wiernym zdążyć do ostatecznego celu, jakim jest Bóg w swojej chwale. Bez „poznania” wspartego oświeceniem Ducha Świętego nie jesteśmy zdolni wierzyć i wiarę urzeczywistnić w miłości. W niej bowiem oświecone są „oczy serca”. Autor myśli tu po semicku. Serce bowiem jest siedliskiem życia. A ono ma pokierować naszymi czynami tak, aby poznawszy swoje powołanie chrześcijańskie, wszystko było zgodne z nim. W ten sposób otwieramy się ku Bogu, wypowiadamy swoje „tak” względem łask, którymi nas obdarzył (Rz 6,17). Takie nastawienie „serca”, tj. naszych

Pana Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, niech was obdarzy Duchem

uczuciu i pragnień, jest potrzebne, aby mogło zaświecić w nas „światło chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga” (2 Kor 4,6).

Jak potrzebna jest oprócz światła serca nadzieja chrześcijańska, ukazuje w. 18. Ona jest dana jako łaska przez powołanie i pozwala przekroczyć nie tylko przyziemne myślenie, ale ukierunkować nasze jestestwo w stronę Boga, który nas uczynił swoimi dziedzicami w Chrystusie. Nadzieja dopiero ukazuje bogactwo chwały dziedzictwa Bożego rozdzielonego wśród „świętych” i przeznaczonego dla nich. Skoro wśród „świętych” – to znaczy, że autor nasze powołanie wiąże także z Kościołem jako miejscem i ośrodkiem nadziei chrześcijańskiej. Tu, w eklezjalnym Ciele Chrystusa doświadczamy tej nadziei chrześcijańskiej i przeżywamy ją, jako dar łączący wiernych w jedno zgromadzenie spadkobierców przyszłej chwały, w której już teraz partycypujemy poprzez niepojętą „moc” Boga.

Wiersz 20. Autor utożsamia i zarazem porównuje tę potęgę kreacyjną Boga, udzieloną nam z mocą z jaką, wskrzesił Jezusa z umarłych.

Okazuje się tedy, że kreacyjna i nieopisana potęga Boża nie jest celem w samym sobie, lecz przybiera charakter mocy historiozabawczej, gdyż Bóg udziela ją Kościołowi Chrystusowemu. Moc Boża tedy staje się przedmiotem i celem nadziei chrześcijańskiej (por. Kol 1,5), gdyż ona także nas, na wzór zmartwychwstałego Chrystusa, przeniesie z ziemi na wyżyny niebieskie (por. 2,5-7).

c. CHRYSZTUS – PANEM WSZECHŚWIATA I GŁOWĄ KOŚCIOŁA (1,20-23)

Wiersze 20-21. W tym fragmencie, również ułożonym w prozie hymnodycznej, autor z poprzednich modlitewnych strof przechodzi do podstawowych orzeczeń chrystologicznych. O śmierci krwawej Chrystusa była już mowa poprzednio (1,7). Tutaj autor rozpoczyna od zmartwychwstania Chrystusa. Nie jest to jednak zdanie oderwane od kontekstu. Nawiązuje bowiem do poprzednich wypowiedzi o nieograniczonej potędze i mocy Bożej. Prawda o zmartwychwskrzeszeniu Jezusa należy do najstarszych wyznań wiary (Rz 1,3 n.; 4,24 n.; 10,9; 1 Kor 15,4.6.14; Ga 1,1; 1 P 1,21). Wszystkie Ewangelie również opisują to wydarzenie zbawcze. W Dz (np. 3,15) formuła wiary o zmartwychwstaniu jest jakby ujęta kontrastowo, w przeciwieństwie do śmierci krzyżowej jako zbrodni ludzkiej. Najczęściej ujęta w tzw. *passivum divinum* („został wskrzeszony” z domyślnym przez Boga) wskazuje, jak w

mądrości i objawienia, aby Go poznać.¹⁸ Niechaj oświeci oczy waszego serca, abyście wiedzieli, czym jest nadzieja, do której

1, 18 Pwt 33,3-4; Kol 1,5.11

naszym wypadku, na czyn mocy Boga, który powołuje swojego Pomazańca do chwalebego życia. Rzadko po formule wiary o zmartwychwstaniu następuje, jak tutaj, orzeczenie o wywyższeniu Chrystusa na prawicę Boga (por. Ps 110,1; 1 Kor 15,25.27; Flp 3,21). Na ogół wywyższenie następuje po motywie unieżenia. Choć są także wyjątki, jak w Hbr 1,4, gdzie Chrystus po dokonaniu naszego oczyszczenia z grzechów (o własnej mocy) „zasiadł po prawicy” Ojca na wysokościach. W naszym tekście wywyższenie związane jest z objęciem władzy, która mu się należy jako Synowi Bożemu od wieków.

Władza Chrystusa jest uniwersalna i wychodzi ponad wszelkie inne złowrogie moce Bogu i ludziom. Do tej myśli autor jeszcze raz powróci w 4,10. Wylicza on cztery kategorie potęg kosmicznych: zwierzchności (trony), władze, moce, panowania. Dodatek, że Chrystus jest ponad każdą istotą, każe myśleć o bytach osobowo-duchowych. Należy przypuszczać, że te pojęcia pokrywają się z identycznymi lub podobnymi, występującymi także w innych pismach NT (Flp 2,6 n.; Kol 1,16). W Kol 2,18.20-23 św. Paweł mówi o „elementach tego świata” (*stoicheia tou kosmou*). Być może, że jest to określenie, dotyczące wszystkich kategorii bytów (duchowo)-kosmicznych, których czczono obok Chrystusa, a może nawet stawiano je ponad Niego.

W pierwotnym znaczeniu do elementów świata, tj. do podstawowych czynników niezbędnych do życia zaliczano ziemię, wodę, powietrze i ogień. Słońce, księżyc i gwiazdy przydziela się do ognia, lub też uważa się, że powstały z piątego elementu (częściowo pochodzącego z wszystkich czterech) z eteru. Niebo stanowi górną część elementów, z których składa się człowiek. Duch i dusza powstały z elementów, z których wywodzą się ciała niebieskie. Według greckiego filozofa Empedoklesa (ok. 490-430 prz. Chr.) te podstawowe składniki wszelkiego życia istnieją od wieków i są niezniszczalne. Z nich wywodzą się inne rzeczy poprzez pozytywną wzajemną relację, co równa się w sferze duchowej miłości, a poprzez negatywną i złowrogą relację zostają uszkodzone lub zniszczone. W sferze duchowej mówi się o nienawiści. Tak Empedokles tłumaczy zanikanie i powstawanie rzeczy i istot. Ta filozofia, później poszerzona, wpłynęła także na życie religijne starożytnego świata. Jej zgubne wpływy opisuje dość wyraźnie Mdr 13,1-2: „Głupi [już] z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr,

was powołał, i czym jest bogactwo chwały Jego dziedzictwa wśród

powietrze zdrowe konstelacje gwiazd dookoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie”. Skoro uważano, że to one rządzą światem i kierują życiem ludzkim, trzeba je czcić i należy się ich bać.

W Kol wyjaśnienia chrystologiczne, w których centrum stoi absolutna władza kosmiczna i pośrednictwo zbawcze, zrodziły się na skutek herezji, twierdzącej co innego. Po prostu, że istnieją inne moce, z władzą zbawienia. W Ef mamy tylko do czynienia z informacją chrystologiczną i trudno dociec, czy powstała ona na tle innej i błędnej nauki zagrażającej gminie kościelnej. Nie wiemy też na ile odzwierciedla się w pojęciach, widniejących w Ef 1,21, kult aniołów i co więcej podkreślony jest osobowy charakter tych kosmicznych potęg, czy fenomenologiczny, czy też są to bardziej spontanicznie lub ślepo reagujące „moce”? Jedno jednak jest pewne i wspólne informacji chrystologicznej w Kol i Ef, przeradzające się w alternatywną soteriologiczną tezę: albo Chrystus, albo moce. Dla chrześcijanina znaczy to tylko i wyłącznie Chrystus. Dlatego autor uzasadnia to w sposób podwójny? Pierwszy, o którym była już mowa, to czyn absolutnej mocy Boga-Stworzyciela (przecież także aniołów i „elementów świata”), ukazanej na swoim Jednorodzonym Synu – tylko Jego wywyższył do swojej wiekuistej chwały. Dlatego autor posługuje się schematem drabiniastym: „wysoko ponad każdą moc [...]” (w. 21). Jednocześnie wskazuje na absolutną wyższość, wynikającą z udzielenia pełnej władzy Bożej wywyższonemu Chrystusowi nad wszelkim dziełem Bożym, nad wszelkim stworzeniem. Jednak żeby nie było wątpliwości, autor wspomina o jakimkolwiek innym bycie, dosł. „wszelkim imieniu”, które można by jeszcze wymienić (*pantos onomatos onomazomenou*). Trzeba zwrócić uwagę na to, że autor myśli tu po semicku, gdzie imię określa istotę i funkcję. Po prostu nie ma czegokolwiek w świecie stworzonym przez Boga, co nie podlegałoby Chrystusowi; co więcej – w w. 22 autor powie, że Bóg złożył wszystko Chrystusowi pod Jego stopy.

Autor, posługując się wyobrażeniami apokaliptyki żydowskiej, poszerza absolutną władzę Chrystusa także na przyszły *eon*. Apokaliptyka żydowska uważała bowiem ten obecny *eon* za zły, który zastąpi nowy dobry. *Eon* jest leksemem temporalnym, określającym świat w swoim trwaniu. Zły *eon* – obecny – zostaje wyparty przez dobry *eon*. Te myśli wyrażone w aspekcie chrystologicznym oznaczają, że Chrystus zwyciężył zły świat poprzez swoją zbawczą śmierć na krzyżu. Opanował więc także i złowrogie moce. One więc w nowym *eonie* w wieczności istnieć nie będą. Zostały bowiem zniszczone.

świętych,¹⁹ czym jest niezwykły ogrom Jego mocy dla nas wierzących, widocznej na Jego potędze i sile,²⁰ jaką okazał w Chrystusie,

1, 19 2 Kor 13,4; Kol 1,11; 2,12

1, 20 Ps 110,1

W chwale Ojca nie ma miejsca dla innych potentatów. Jeden jest tylko zwycięzca – Chrystus. Jego zwycięstwo nie rozpoczęło się jednak dopiero od zasiadania po prawicy Ojca. Przyszły, zwycięski *eon* rozpoczął się już obecnie, urzeczywistnia się w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa.

Wiersze 22-23a. Jeśli już poprzez wywyższenie Chrystusa do chwały Ojca została wyrażona myśl o Jego absolutnej wyższości, to w. 22. nie tylko tę myśl potwierdza, pogłębia i zasilą, ale także zwraca uwagę na skutki nieograniczonej mocy Chrystusa, wiążąc je z przedmiotem władzy pełnomocnictwa Syna Bożego. Autor przywołuje Ps 8,7: „Powołałeś go na władcę dzieła rąk Twoich, położyłeś wszystko pod Jego stopy”. W taki to sposób wyrażano na ogół całkowite poddaństwo pokonanego wroga, składającego hołd zwycięzcy.

Wypowiedź chrystologiczna zdążyła jednak do eklezjologicznej. Jako zwycięzca i władca wszechświata Chrystus staje się Głową Kościoła. Równocześnie pada lapidarna definicja Kościoła: jest on Ciałem Chrystusa oraz jest pełnią tego, który napelnia wszystko we wszystkim.

Określenie „Ciało Chrystusa” w odniesieniu do Kościoła jest Pawłowe, oczywiście nie zawsze w połączeniu identyfikacji, jak w Ef, tj. Kościół to Ciało Chrystusa (1 Kor 10,17; 12,12.13; 12,27; Rz 12,5). Paweł mówi też o wiernych jako o członkach Ciała Chrystusowego (1 Kor 6,15; 12,27; Rz 12,5). Nowe dla Kol i Ef jest to, że do tego obrazu Kościoła wprowadza się pojęcie *kephalē*, czyli „głowa” dla Chrystusa (Kol 1,18; 2,19; Ef 1,22 n.; 4,15 n.; 5,23). W jakim stopniu Pawłowi służyły jakieś wzory z filozofii, z antropologii lub z innych ościennych religii – trudno powiedzieć. Zresztą sam Paweł wyrażał unię wiernych z Chrystusem także w inny sposób, i to bardzo precyzyjny. „Przez” (*dia*) Chrystusa powstaliśmy do życia chrześcijańskiego, gdyż oddał samego siebie „za” (*hyper*) nas (*hēmōn*), tworząc unię egzystencjalną „z” (*syn*) nami, tak dalece idącą, że jesteśmy „w” (*en*) Chrystusie. Zresztą obraz o ciele jako o organizmie (także państwowym) był znany i obiegowy, a z nim związany jest motyw „głowy”. Ponadto Paweł zna metaforę ze ST o Adamie – głowie ludzkości, co łatwo było przenieść na nowego Adama – Chrystusa. Tradycja Jezusowa zna także metafory, wyrażające rzeczywistość egzystencjalnej unii wiernych z Chrystusem. Najbardziej wymowna jest alegoreza o winnym szczepie (J 15,1-8). Jakkolwiek by nie było, Paweł posługuje się metaforą o organizmie

kiedy Go wskrzesił z umarłych i posadził po swojej prawicy w nie-

(ludzki), pragnąc wyrazić inną rzeczywistość. Nie chodzi więc tylko o metaforę, ona ma jedynie ułatwić zrozumienie rzeczywistości zbawczej i zarazem tajemnicy, jaką stanowią unia Chrystusa z wiernymi.

Pod określeniem „Ciało Chrystusa” należy rozumieć Chrystusa *osobowo* – jako tego, który za nas umarł na krzyżu, który został wskrzeszony z martwych i wywyższony, który w swoim uwielbionym jestestwie obejmuje swoich wiernych, ich przenika oraz ożywia sobą przez Ducha Bożego. W Rz 6,3-11 Apostoł rozwija katechezę chrzcielną, mówiąc o realno-sakramentalnym wcieleniu wiernych w Chrystusa, w Jego eklezjalne Ciało. Tę katechezę jakby powtarza Apostoł w Kol 2,12 n. (por. Kol 3,15; Ef 2,16), podkreślając, że Kościół jest Ciałem Chrystusa. Skoro tak, to może istnieć tylko jeden Kościół, jak istnieje tylko jeden Chrystus i jeden Duch (Ef 4,4).

Jaka jednak jest relacja Głowy do Ciała w tej jedności? Chrystus jako Głowa, mimo swojego indywidualnego jestestwa, nie zatracą zrośnięcia się z Kościołem. Inaczej np. autor w Ef 5,23-32 nie mógłby mówić o Chrystusie, że jako Głowa zbawia swój Kościół. Obraz o Kościele jako oblubienicy również nie miałby racji. W małżeństwie przecież mąż i żona stanowią jedno ciało, mimo zachowania własnej tożsamości osobowej. Wierni natomiast, nie tracąc ludzkiej i osobistej tożsamości, dopiero poprzez wiarę i chrzest w Duchu Świętym mogą być „wcieleni” w Kościół – w Ciało Chrystusa, w którym On jest Głową a wierni członkami.

Relacja wiernych jako członków do Głowy jest z jednej strony relacją poddaństwa. Nie jest to jednak niewolnicze podporządkowanie się, z przymusu, lecz płynące z wiary i z przeświadczenia zakotwiczonego w nadziei chrześcijańskiej, że tylko w Chrystusie, w Jego Kościele uzyskujemy wolność, uświęcenie i zbawienie. Od Chrystusa – Głowy – Kościół otrzymuje Boże życie i moc doskonalenia się (Kol 1,19; Ef 4,16). Znaczy to, że Chrystus buduje, jednoczy i przepaja swoim Duchem swoje eklezjalne Ciało (1 Kor 12,13). Pomimo mocy Ducha Świętego, który scala członki Ciała Chrystusa w jedno i udziela im obficie swoich darów (łaski indywidualne i społeczne, czyli charyzmaty), Kościół na ziemi skierowany jest ku pełni i ku doskonałości (Ef 4,13.15). Chrystus stoi u podstaw Kościoła – jest jego Głową oraz jego celem. Owszem, siły żywotne wychodzą od Głowy, ale odbierają je poszczególne członki Kościoła jako wolne istoty. Dlatego też ciąży na nich odpowiedzialność za żywotność Kościoła. Każdy otrzymuje na tyle energii (charyzmaty), że może skutecznie działać i współdziałać zarówno z Głową,

bie.²¹ Ponad wszelką zwierzchnością, potęgą, mocą, panowaniem i ponad wszelkim imieniem, które ma być wymienione nie tylko w tym wieku, ale i w tym, który przyjdzie.

1, 21 Kol 1,16; 2,10

jak i z innymi członkami Kościoła. Dlatego działanie Ducha Świętego w Kościele jest nieodzowne (Kol 2,19; Ef 4,16). Kościół żyje w świecie, ale nie jest z tego świata, ponieważ utworzył go Chrystus jako swoje Ciało poprzez misterium paschalne. Stąd w Kościele kontynuuje się wydarzenia zbawcze, a owocują trwałe skutki tajemnic paschalnych. Mimo obrazowości, przez którą Paweł i autor Ef usiłują nam udostępnić zrozumienie rzeczywistości zbawczej, jaką jest eklezjalne Ciało Chrystusa, a poprzez personalny charakter nadal żyjący Chrystus wśród swoich a oni w Nim; Kościół pozostaje tajemnicą. Chciał to zaznaczyć Pius XII w swojej encyklice o Kościele, *O mistycznym Ciele Chrystusa*.

Wiersz 23b. W formie opozycji następuje zdanie: On jest „pełnią Tego, który wszystko we wszystkim wypełnia”. *Plērōma* – „pełnia” występuje w Kol i Ef sześć razy; podobnie także w wielkich listach św. Pawła, jednakże nie wszędzie w tym samym znaczeniu. W Ef 23b „pełnia” oznacza całkowite przeniknięcie, napełnienie i dopełnienie Kościoła Chrystusem, jako Głową swojego Ciała. Jeśli tłumaczymy „we wszystkim”, to rozumiemy, że pod każdym względem, co chyba bardziej odpowiada intencji autora natchnionego, niż osobowe ujęcie. Zresztą, pierwsze drugiego nie wyklucza, drugie natomiast, osobowe, osłabia pierwsze.

W Kol 1,19; 2,9 *plērōma* ma inne znaczenie. „W Nim (Chrystusie) zamieszkała cała pełnia”; można dodać – „bytu”, w rozumieniu Bożego. Takie rozumienie zachowuje wszechstronne znaczenie „pełni” zarówno ktizeologiczne, nawiązujące do pierwszej części hymnu Kol 1,15-18a, jak i historiozbawcze, wyeksponowane w drugiej zwrotce pieśni (18b-20) o uniwersalnej władzy Chrystusa. Chrystus napełniony „pełnią”, poprzez misterium zbawcze włącza wiernych do swojego eklezjalnego Ciała jako ich Głowa. Z tej Bożej pełni, będącej w Chrystusie, Kościół otrzymuje moce życiodajne, integracyjne i rozwojowe ku „pełni”, jaką jest Bóg (Ef 3,19). Trzeba jednak także pamiętać o tym, że dwuczłonowa wypowiedź o Kościele jest dalszym ciągiem orzeczenia o uniwersalnej władzy Chrystusa, a więc także kosmicznej. Głową Kościoła stał się wywyższony Chrystus jako pantokrator – wszechwładca. W ten sposób Kościół został przez samego Chrystusa wciągnięty w relację

²² Wszystko też poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił ponad wszystkim Głową Kościoła, ²³ który jest Jego ciałem, pełnią Tego, który sam wszystko we wszystkim wypełnia.

1, 22 Ps 8,6; Mt 28,18; Ef 4,15; Kol 1,18

1, 23 Rz 12,5; Kol 1,19; 1 Kor 12,27; Ef 4,10

z kosmosem, z wszechświatem. Ten Kościół napelniony pełnią Chrystusa, równocześnie otrzymał kriteologiczne wymiary. Z Kościoła Chrystus będzie przenikał świat, a równocześnie poprzez świat Kościół będzie zdązał do Chrystusa – Głowy całego kosmosu, staczając zwycięski bój z wszelkimi potentatami tego kosmosu, wrogimi Bogu i Kościołowi (por. 3,10).

Autor Ef jakby więc święcił tryumf Kościoła, a co najmniej jest o nim przekonany. Może jednak trzeba inaczej spojrzeć na sprawę. W mowie obrazowej, którą się autor posługuje w tym fragmencie (1,20-23), można uchwycić kilka zasadniczych myśli.

Po pierwsze – Chrystus, jako zmartwychwstały i wywyższony władca wszechświata, pokonał wszystkie moce kosmiczne zwłowrogie Bogu i ludziom. Po drugie – Kościół stworzony przez Chrystusa jako Jego Ciało, którego jest Głową, może istnieć, żyć, rozwijać się, gdyż Chrystus zaprowadził ład kosmiczny. Po trzecie – ten rozwój jednak jest pomyślany nie tylko wewnątrz Kościoła, lecz Kościół, jako Ciało Chrystusa, ma przeniknąć świat. To z kolei znaczy, że przy wszelkim pozytywnym zaangażowaniu się w tę uniwersalistyczną misję, nie może tego uczynić bez swojej Głowy, bez Chrystusa, który jest równocześnie „Głową” wszechświata. Bez Chrystusa Kościół nie miałby ani kosmicznej, ani niebiańskiej perspektywy, ale i odwrotnie – według Ef bez Kościoła Chrystus wywyższony nie byłby na ziemi urealniony.

2¹ I wy umarliście wskutek występków i grzechów waszych,
² w których dawniej postępowaliście za przykładem tego świa-

2, 1 Kol 1,21; 2,13

2, 2 Ef 6,12; Tt 3,3; J 12,31; Kol 1,13

3. BYĆ CHRZEŚCIJANINEM

– BYCIEM W KOŚCIELE CHRZYSTUSOWYM (2,1-10)

Autor kontynuuje jeszcze temat wielkości i potęgi wszechmocnego Boga, po czym porusza centralny temat listu, tj. temat Kościoła. Jeśli przedtem motyw mocy Bożej otrzymał ukierunkowanie chrystocentryczne, gdyż dzieło zbawcze dokonało się przez Chrystusa, to obecnie autor zwraca uwagę na trwałe skutki tajemnic paschalnych. Ponadto w w. 1 wraca do mowy bezpośredniej („wy”), a w w. 3 identyfikuje się z postawą wiernych przed przyjęciem chrztu św. („my” – por. 1,12.13). Autor z radością stwierdza, że po sytuacji zguby i niewoli pożądlivości (w. 2 n.) nastąpił radykalny zwrot, umożliwiający nowe i inne życie (w. 10). Dokonało się to tylko i wyłącznie dzięki łasce, którą Bóg udzielił swoim wiernym (w. 4-4.8 n.). Oby już nigdy nie nastąpiło to, co było kiedyś.

a. ŻYCIE GMINY PRZED I PO NAWRÓCENIU (2,1-7)

Wiersz 1. W mowie bezpośredniej autor Listu zwraca się do wiernych, określając ich stan przed przyjęciem chrztu św., jako okres śmierci spowodowany występkami i grzechami. Ten sposób przypomnienia wiernym ich przeszłości nie jest obcy zwłaszcza w parenezie NT (np. Kol 3,5.8; Tt 3,3; 1 P 1,14). Umarłym dla Boga jest człowiek, żyjący tak, jakby Boga nie było. Grzech i występki zamykają drogę do życia z Bogiem, a więc prowadzą do śmierci duchowej. Grzech i śmierć, jako przyczyna i skutek, św. Paweł wiąże już ze sobą jako parę w Rz 6,21.23; 5,12.15-18; 1 Kor 15,56.

Wiersz 2. Grzech jest śmiertelny, ale rodzi się w środowisku zła. Takim w pogańskim świecie był „*eon* tego świata”, to znaczy duch tego świata stojący pod władzą demona (por. 2 Kor 4,4), który istniał przed Chrystusem, ale poza Nim i obok Niego. Należy bowiem przypuszczać, że autor Ef ma także na uwadze czas przed Chrystusem. Panoszące się zło w pogańskim świecie odczuli także sami poganie; np. Tacyt w *Germania* określa ducha tego czasu jako tego, który „kusi i powoduje upadek”. Jeśli „duch tego świata” jest

ta, opanowani przez władcę potęg powietrza, to jest ducha, który teraz działa w synach buntu.³ Tak jak oni żyliśmy kiedyś w pożądlivościach cielesnych, czyniwszy to, co pragnęło ciało i zdrożne myśli. I byliśmy z natury dziećmi gniewu, podobnie jak inni.⁴ Ale

2,3 Kol 3,6

określony fenomenologicznie i bardziej ze strony zgubnych skutków, to druga przyczyna katastrofy moralnej pogan została dokładnie sprecyzowana. Jest nim demon – szatan, nazwany tutaj „władcą państwa powietrza”. Według ówczesnych przekonań obszar pomiędzy ziemią a firmamentem był miejscem zamieszkałym przez demony (por. Wniebowzięcie Izajasza – WnbIzs 10,29; 11,23; HenSłow 29,5). Jeśli w Kol 1,20 czy w Ef 1,10 spotykamy się ze sformułowaniem: „to, co na ziemi, i to, co w niebiosach”, to drugie określenie ma właśnie oznaczać ten obszar duchów czy potentatów kosmicznych.

Podobnym gruntem działalności szatana jest bunt przeciwko Bogu, objawiający się w nieposłuszeństwie, w niespełnieniu zbawczej woli Bożej.

Wiersze 3-4. Autor zwraca się do judeochrześcijan. Ze zmiany stylu „wy” (poganie) na „my” (Żydzi) wynikałoby, że jest Żydem. W Ef znajdują się także elementy greckiej czy hellenistycznej filozofii religijnej. Jednak nie były one obce także Pawłowi. Wtargnęły w świat judaistyczny, zwłaszcza na te tereny, które były pod ich wpływami.

Na czym polegało nieposłuszeństwo Żydów względem Boga, dowiadujemy się dosyć dokładnie od św. Pawła (por. szczeg. Rz 7,14-25). Pożądlivości ciała to nie tylko grzechy przeciw szóstemu czy dziewiątemu przykazaniu. Zwłaszcza z 1-2 Krł, a jeszcze bardziej z 1-2 Krn dowiadujemy się, na czym polegał jeden z głównych grzechów Izraela, ciągle powtarzający się w historii ST: bałwochwalstwo i w parze z nim idące inne przestępstwa. Nie można powiedzieć, że Izrael nie był upominany i pouczony szczególnie przez proroków, że takie odstępstwo od Boga grozi kataklizmem. Autor Ef wyraża się delikatnie, nie mówiąc o tym. Podkreśla natomiast to, że Izrael zasłużył na gniew Boży. Autora interesuje wprawdzie przeszłość, lecz nie w detalach, tylko na tyle, by pokazać, jak wielkie jest miłosierdzie Boże wobec przestępstw Izraela. Gdyby wspomniał o karach, o niewoli babilońskiej itp., to po ludzku myśląc, osłabiłby wielkość Bożego przebaczenia, płynącego z ogromnej miłości Boga względem nas.

Jeśli główny grzech Izraela polegał na bałwochwalstwie, to rozumiemy, dlaczego autor Ef stawia Żydów na równi z poganami. Przypomnienie to ma

Bóg, który jest bogaty w miłosierdzie, w wielkiej swojej miłości, którą nas umiłował,

⁵ nas, którzy byliśmy umarli przez nasze przewinienia, ożywił wraz z Chrystusem przez łaskę zostaliście zbawieni!

⁶ Nas też wskrzesił z umarłych i umieścił w niebie w Chrystusie Jezusie razem z Nim.

2, 5 Łk 14,24,32; Ef 5,14; Rz 6,13

2, 6 Rz 8,10; Flp 3,20

jednak wyraźny cel. Autor Ef pragnie podkreślić niepojętą dobroć Boga. Czyny to aż trzykrotnie, łącznie ze skutkiem Bożego miłosierdzia.

Wiersz 5. Jednakże skutek ten łączy już z Chrystusem. Zabrzmiało tu Pawłowe *syn* – „razem” z Chrystusem, w połączeniu z czasownikiem *zōopoiein*. Dosłownie znaczy to „czynić (powodować) życie”. Autor włącza tu poprzednie dociekania o wskrzeszeniu Jezusa do życia w chwale poprzez zmarłychwstanie. Tutaj także zawarta jest myśl o śmierci zbawczej Chrystusa za nas. Inna jednak była śmierć wiernych w stanie grzechu, prowadzącego do śmierci, a inna śmierć odkupieńcza Jezusa. Włączenie więc wiernych do Kościoła dokonało się dzięki tajemnicy paschalnej. Jakżeż inaczej to podsumować, jak powołując się na łaskę Bożą, która ujawniła się w Chrystusie, w Jego śmierci i zmarłychwstaniu, które to przyniosły wiernym zbawienie. Czasownik złożony *sesōzō*, rzadko spotykany w NT, oznacza ocalenie od podstaw, całkowite. O takie tu chodzi, gdy ktoś ze śmierci przechodzi do życia.

Temat nowego życia nawiązuje prawdopodobnie także do sakramentu chrztu (por. Tt 3,5; 1P 1,3, a szczeg. Kol 2,13). Wprawdzie autor Ef nie mówi wyraźnie o śmierci Jezusa jako przyczynie odkupieńczej, gdyż jego wypowiedzi należy rozumieć w kontekście już zarysowanej eklezjologii. Nie można jednak powiedzieć, że odbiega w tym punkcie od Pawła, który chrzest i nowe życie chrześcijan wyraźnie określa jako „obumieranie i zmarłychwstanie” (por. Rz 6,4,8; 1 Tes 5-18). Skoro jednak z Chrystusem wierni powstałi ze śmierci do nowego życia, to myśl o zbawczej śmierci Jezusa zawarta jest w tym twierdzeniu Ef 2,5.

Wiersz 6. Poprzednia łączność z Chrystusem (gr. *syn*) doznaje rozwinięcia eschatologicznego. Powstajemy bowiem z Chrystusem razem z martwych (*syn̄geirēen*) oraz razem z Nim zostaliśmy posadzeni (*synekathisen*) w niebie. Mimo że gr. *syn* (razem) podkreśla egzystencjalną łączność z Chrystusem, autor ją jeszcze pogłębia, kończąc w. 6 z dat. *loci* „en Christo”, w Chrystusie. Oczywiście aspekt personalny pozostaje, niemniej trzeba powiedzieć, że

⁷ Aby w przyszłym świecie obwieścić przeobfite bogactwo swojej łaski w Chrystusie Jezusie przez dobroć wobec nas. ⁸ Z łaski

2,7 Ef 1,7

2,8 Ga 2,6

zostaje poszerzony na wydarzenia zbawcze, o których była poprzednio mowa. Skoro wszystkie czasowniki złożone z gr. *syn* – „razem z [...]” występują w czasie przeszłym, już obecnie jesteśmy dziedzicami nieba. Ten zbawczy proces dokonuje się w eklezjalnym Ciele Chrystusa, do którego zostaliśmy inkorporowani, stanowiąc „jedno” z Chrystusem – Głową (1,22; Ga 3,28).

Kościół wprawdzie żyje w świecie. Skoro jednak wierni są w Chrystusie, są także „w niebiesiach”.

Wiersz 7. Znaczenie i doniosłość obecnego stanu wiernych w porównaniu z poprzednim, zostaje jeszcze raz podkreślona w w. 7. Bóg wkraczając zbawczo w dzieje ludzkości, „gdy nadeszła pełnia czasu”, (Ga 4,4) poprzez swojego Syna – Jezusa Chrystusa, objawił światu po wsze czasy ogrom swojego miłosierdzia i swojej dobroci. Nie jest to jednak wydarzenie oderwane od rzeczywistości, gdyż dokonuje się w Kościele Chrystusowym. Kościół doznawszy „przeobfitego bogactwa łaski”, objawia światu i przekazuje to, co się dokonało w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa. Kościół więc staje się znakiem, objawiającym nowe życie w Bogu, ale i nawołującym do nawrócenia się, aby wszyscy ze śmierci powstałi do życia. W ten sposób Ef wskazuje także na misjonarski charakter Kościoła, równocześnie kładąc obowiązki na członków tego eklezjalnego Ciała Chrystusa, aby byli godnymi reprezentantami łask Bożych udzielonych im w Chrystusie.

Czy autor Ef mówiąc o „przyszłych czasach – *en tois aiōsin tois eperchomēnois*”, myśli także o potentatach kosmicznych (por. 1,21; 2,2; 3,9.11) – jak sądzą niektórzy komentatorowie. Gdyby nie przymiotnik: „które nadszły”, czyli „przyszłe”, można by się zgodzić na taką interpretację. Chodzi tutaj po prostu o świat i o przyszłe pokolenia ludzi, które poprzez wiarę i przyjęcie chrztu mogą doznać tego miłosierdzia Bożego, które Bóg udzielił Kościołowi Chrystusa, i poprzez Kościół objawia światu.

b. WSPANIAŁOŚĆ ŁASK BOŻYCH (2,8-10)

Wiersz 8. Właściwie w. 7 stanowi wspaniałe zakończenie traktatu o czynach Bożych dokonanych poprzez Chrystusa na wiernych. Autor jednak pragnie jeszcze raz podkreślić darmowy charakter łask Bożych. Na pierwszy

bowiem jesteście zbawieni przez wiarę, a nie z was samych; Boży to dar.⁹ Nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił.¹⁰ Albowiem Jego

2, 9 1 Kor 1,29

2, 10 Tt 2,14

rzut oka wydawałoby się, że autor, wprowadzając po raz pierwszy element wiary w swoje dociekania, chciał jakby włączyć aktywność wiernych w tym procesie zbawczym. Przecistawiając jednak wiarę czynom, nie włącza przecież wiary do „czynów”. Widać tu, jak dalece w pierwotnych gminach chrześcijańskich, które powstały bądź bezpośrednio od Pawła, bądź pośrednio poprzez jego towarzyszy lub misjonarzy, zakorzeniona była nauka Pawłowa o „usprawiedliwieniu przez wiarę” (por. podobne sformułowania np. w Rz 3,28 czy w Ga 2,16). Autor Ef tej nauki nie rozwija ani nie uzasadnia, tylko przypomina. Należy wnioskować, że była więc znana. Jest zrozumiała na tle egzaltacji Tory i przypisywaniu jej mocy zbawczej. Właściwie nie Torze, tylko uczynom, które się spełnia przy przestrzeganiu Prawa. Prawdą jest, i o tym przekonany jest ST, a także św. Paweł, iż w Prawie objawia się wola Boża (por. szereg. Rz 7,7-13). Mędrzec powie, że największą mądrością jest zachowanie Tory (1 Krl 2,2-3b). Historia zbawienia ST jednak wykazała, że Tora była bezsilna wobec grzechu i odstępstw od Boga. Dlatego Paweł mógł powiedzieć, że była śmiertelna. Nastąpił jednak przełom. Bóg zesłał Syna swojego, aby nas wykupić z niewoli grzechu i Prawa, które nie dało gwarancji zbawczych, aby uczynić nas wolnymi dziećmi łaski Bożej. Z przełomem historiozbawczym jednak wiąże się wiara w Jezusa Chrystusa – jedyne Zbawiciela, podobna do ślepej wiary praojca Izraela – Abrahama. O takiej wierze myśli także autor Ef. Ona wprawdzie także jest łaską, ale wdzięcznie przyjętą przez wierzącego w Jezusa i w Jego Ewangelię (*fides ex auditu*) i realizowaną w miłości (*fides in caritate perficitur*) Boga, za dar łaski, i w miłości bliźniego, jako dzieci jednego Boga. Ponieważ wiara w Jezusa Chrystusa przypieczętowana chrztem św., w którym otrzymujemy Ducha Świętego, czyni nas dziećmi Bożymi, nie może być tylko i wyłącznie naszym aktem, gdyż wtedy równałaby się z „uczynkiem”, który nie ma mocy zbawczej. Jedynie Bóg nas obdarowuje wiarą, przenosząc z martwoty przewinień do sfery życia Bożego, czyniąc nas „nowym stworzeniem” (por. 4,24; Kol 3,19; 2 Kor 5,17; Ga 6,15). Widać jednak, że Ef mniej jest zainteresowany ukazaniem niemocy Prawa, co dla Pawła jest tak bardzo charakterystyczne, a bardziej ukazaniem Bożego działania łaski w Kościele Chrystusowym otoczonego światem, który wciąż jeszcze daleki jest od Boga i Chrystusa. Niemniej

dziełem jesteśmy, stworzeni w Chrystusie Jezusie do dobrych czynów, do których przeznaczył nas Bóg, abyśmy w nich kroczyli.

sytuacja wiernych, którym autor przypomina przeogrom łask Bożych otrzymanych w Kościele, nie powinna ich napawać dumą. To byłoby sprzeczne z podstawową prawdą, że jesteśmy tylko stworzeniami, a jako tacy całkowicie zależni od Stwórcy.

Wiersz 10. Jako stworzenie, które popadło w grzech, doznaliśmy odkupieńczej łaski „nowego stworzenia”. Przyrównanie stworzenia w Chrystusie do odkupienia, a zarazem łączenie tej myśli z chrztem św. wyraża najsilniejszy czasownik gr. z obszaru protologicznego *ktizein*, odpowiadający hebr. *bara*, czyli stworzenia z niczego. Tak jak Bóg stworzył wszechświat z niczego (*ex nihilo*), tak i dzieło odkupieńcze jest stworzeniem zupełnie nowym na mocy odkupieńczej śmierci Jezusa. Grzech bowiem, który przedtem istniał, nie może być brany pod uwagę jako baza pozytywna, z której coś powstało; wręcz odwrotnie – grzech musiał najpierw zniknąć, aby mogło powstać nowe życie w Chrystusie (por. 2 Kor 5,17; Ga 6,15).

Jak się jednak ma niemość uczynków, z których nie można być zaszczyconym (w. 9), z „dobrymi uczynkami”, o których mówi w. 10, używając tej samej terminologii (*ta erga*). Ta różnica jest istotna, gdyż dobre czyny wypływają z łaski wiary i z życia Bożego w nas. Skoro działa w nas łaska Boża, to i czyny muszą być dobre. Nie znaczy to jednak, że nie wymagają od nas jakiegoś wkładu. Właściwie mamy tu do czynienia z etyczną parenezą, z rodzajem napomnienia, z wyraźną motywacją teologiczną i chrystologiczną zarazem. Jesteśmy stworzeniami Boga i należymy dzięki łasce Bożej do Chrystusa. W Nim zakwitło życie Boże w nas, a ono z natury swej ukierunkowane jest na czynienie dobra. Już Jezus nas pouczał, że dobre drzewo wydaje dobre owoce (Mt 7,17-20; 12,33). W chrzcie św. otrzymaliśmy predyspozycję do dobrych czynów. W konkretnym życiu chrześcijańskim należy je realizować z łaską Bożą, daną nam w Chrystusie i w Kościele.

Można w końcu zapytać, jakie konkretne postulaty pragnął wyrazić autor Ef w tych wierszach 2,1-10; albo też inaczej, dlaczego tak, a nie inaczej formułuje – raczej dogmatycznie niż etycznie? Brak polemiki przeciw jakiegś fałszywej nauce o usprawiedliwieniu. O gnozie czy tendencjach typu gnostycznego nie ma tutaj mowy. Wprawdzie gnostyk lubi się szczycić swoją wiedzą, ale o takiej tekst nie mówi. Być może, że grupy w Kościele, czyli Żydzi i poganie przechwalali się nawzajem. Akcent położony został natomiast

¹¹ Dlatego pamiętajcie o tym, że wy, ongiś poganie w ciele, nazywani „nieobrzezaniem” przez tych, którzy na podstawie ob-

2, 11 Ef 5,8

na dwóch sprawach – na darmo otrzymanej łasce Bożej, która spowodowała przełom w dotychczasowym życiu wiernych: od śmierci do życia, oraz na obecnym uzyskanym stanie zbawczym w Kościele Chrystusowym, którego trzeba strzec i pogłębiać, aby nie popaść w letarg, lecz przynieść owoce wśród pokus i niebezpieczeństw tego świata. Wydaje się, że spotykamy się tu z podobną sytuacją, jaka istniała w gminie kościelnej, do której skierowany został List do Hebrajczyków: ospałość w wierze, letarg, zanik pierwszej gorliwości oraz brak inicjatywy.

4. JEDNOŚĆ ŻYDÓW I POGAN W CHRYSZTUSIE (2,11-22)

Na fragment 2,11-12 składają się trzy różne części pod względem tematycznym. Pierwsza (w. 11-13) kreśli stan pogan przed ich nawróceniem. Jest to więc część historyczna, jakkolwiek autor poprzez mowę bezpośrednią zamienia ją na memoracyjną. Druga część jest chrystologiczna i ma wszelkie dane, żeby ją określić jako hymn na cześć „Chrystusa – naszego pokoju” (tak np. J. Gnilka, G. Schille, T.J. Sanders), a co najmniej jako włączona w całość część hymnodyczna (np. H. Schlier, J. Ernst). Ostrożniej wyrażają się H. Conzelmann i R. Schnackenburg, widząc tu rodzaj skondensowanej egzegezy chrystologicznej opartej na Iz 9,5 n.; 52,7; 57,19. Trzecia część jest wybitnie eklezjologiczna, traktująca o Kościele jako „budowli” (w. 19-22). Nawiązanie do poprzedniego fragmentu (2,1-10) następuje poprzez przyczynowe *dia* – dlatego.

a. SYTUACJA POGAN (2,11-13)

Wiersz 11. Przypomnienie dawnej historii skierowane w mowie bezpośredniej do poganochrześcijan nawiązuje jednak do obecnej sytuacji tej grupy wiernych (por. także Ga 2,10; 1 Tes 1,3; 2,9). Oni poganami byli w ciele (*en sarki*), tak dosłownie. Żydzi nazywali ich nie obrzezanymi, podkreślając w ten sposób istotną różnicę pomiędzy nimi jako narodem wybranym a „narodami” (*ta ethnē – gentes*), tj. poganami, którzy nie otrzymali obietnic Bożych, związanych ze znakiem przynależności do „ludu Bożego” – według ich przeko-

rzezki, dokonanej ręką na ciele, nazywają się „obrzezaniem”,¹² że wy żyliście w tym czasie bez Chrystusa, oddaleni od społeczności izraelskiej i obcy przymierzom i obietnicom, bez nadziei i bez Boga w tym świecie.¹³ Ale teraz wy, którzyście kiedyś byli dalecy, staliście się bliscy w Chrystusie Jezusie, dzięki Jego krwi.

2, 12 Rz 9,4; 1 Tes 4,13

2, 13 Iz 57,19; 52,7; Kol 1,20

niania. Autor przemawia tutaj jakby z punktu widzenia żydowskiego. Intencją zasadniczą jest jednak co innego. Pragnął podkreślić drastyczny podział pomiędzy Żydami a poganami, który istniał przed Chrystusem, a przez Jego zbawcze dzieło został zniesiony. Dlatego też ani jedni, ani drudzy nie odpowiadali zamysłem Stwórcy, który nie pragnął podziałów wśród ludzkości. To, że stan Żydów nie był doskonały, autor kwituje znamienną, jakby niepozorną uwagą, mówiąc o „tak zwanym” – „*lego menēs* – obrzezaniu na ciele”, dokonanym ręką. Czy ta ostatnia uwaga nie ma przypominać „rękami uczynionych bożków” przez pogan (por. Kpł 26,1.30; Mdr 14,8; Iz 31,7; 46,6)? W NT zwrot ten też jest znany (Mk 14,58; Dz 7,48; 17,24; Hbr 9,11.24). W pewnym sensie więc nie ma różnicy pomiędzy poganami i Żydami, choć autor zaznacza w inny sposób uprzywilejowaną sytuację ostatnich, podkreślając poczwórną odległość pogan – od społeczności Izraela, od „obietnic”, od nadziei i od Boga. Wspólne jest to, że jednych i drugich przywołał do swojej społeczności dopiero Chrystus.

Wiersz 13. Wszystkie poprzednie wywody zdążają jednak do najważniejszego stwierdzenia, do tego, co się teraz dokonało. Uzyskanie obecnego stanu łaski autor uzasadnia podwójnie – ogólnie i konkretnie. W pierwszym wypadku, zwrot: „w Jego krwi” można wprawdzie potraktować jako wyjaśnienie do pierwszego *en Christō*, ale wydaje się, że mają tu być wyrażone dwie prawdy – owszem zązębiające się. „W Chrystusie” przybiera tutaj już znaczenie eklezjalne. Innymi słowy: przewrót z pogaństwa na chrześcijaństwo dokonuje się w Kościele Chrystusowym. To on jest miejscem spotkania się tych wszystkich, którzy obojętnie z jakichkolwiek powodów znajdowali się poza Chrystusem. Schemat więc historyczno-czasowy: ongiś i teraz, przeraźdza się w schemat historyczno-przestrzeniowy: „daleko – blisko”, aby usadowił się w schemacie historyczno-lokalnym – „w eklezjalnym Ciele Chrystusa”. Klamrą zaś wiążącą wszystkie schematy stała się odkupieńcza krew Chrystusa. Gdyby nie śmierć zbawcza Jezusa, pozostałoby „ongis”; byłoby

- ¹⁴ On bowiem jest naszym pokojem.
 On, który obie części uczynił jednością,
 bo zburzył rozdzielającą przegrodę.
- ¹⁵ Nieprzyjaźń zniweczył w swoim ciecie,
 prawo przykazań wyrażone w zarządzeniach,
 aby z dwóch stworzyć w sobie jednego nowego człowieka
 wprowadziwszy pokój.
- ¹⁶ I aby obydwu jednać z Bogiem w jednym ciecie przez krzyż
 zgładziwszy w nim (w sobie) nieprzyjaźń.

2, 14 Iz 9,5; Ga 3,28; Kol 2,14

2, 15 2 Kor 5,17

2, 16 Kol 1,20.22

nadal bardzo daleko i nie byłoby gdzie się spotkać z Chrystusem (por. 1,7; Kol 1,20). Trzeba zwrócić uwagę na to, że autor nie mówi o bliskości „do Izraela”, lecz o bliskości jednych i drugich „do Chrystusa”. Owszem, Izrael był brany pod uwagę w proporcjach oddalenia. W tym sensie poganie byli daleko także od Izraela. Z tego jednak wynika jeszcze inna prawda. Żadna zasługa w tym, że poganie zbliżyli się do Chrystusa. To jest wyłączna zasługa zbawczej śmierci Jezusa. Dlatego mimo sformułowania *en tō chaimatī*, również myśl o pośrednictwie (gr. *dia* – przez) zawarta jest w tym zwrocie. Myśl o zbliżeniu się nie tylko występuje w NT w relacji do ludzi czy do wiernych. Coś podobnego spotykamy także w Qumran, gdzie wejście w obręb „społeczności określone jest jako zbliżenie się” (1 QS 6,12.22; 1 QH 14,14 i inne). W Ewangeliach czytamy także o zbliżeniu się królestwa Bożego, które potrafiło się tak zbliżyć, że „jest wśród was”, a nawet, „że jest w was” (Łk 11,20; 17,21). Tu paralela nie dotyczy podmiotów (paganie – królestwo Boże), lecz przedmiotów z transpozycją bliskości do miejsca: poganie w Kościele – królestwo Boże w wiernych.

b. CHRYSZTUS – NASZYM POKOJEM (2,14-18)

Wiersz 14-16. Nie ulega wątpliwości, że autor pragnie mówić o pokoju w sensie zbawczego dzieła Chrystusa, dokonanego przez Niego na krzyżu. O tym świadczy najpierw terminologia. W sensie pozytywnym aż czterokrotnie jest mowa o pokoju (2,14.15.17a,b), a w negatywnym dwukrotnie, jako „zniesienie nieprzyjaźni” (2,14.16). Za Kol 1,20.22 zaprowadzenie pokoju

¹⁷ A przyszedłszy zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy są blisko,

2, 17 Iz 57,19; Za 9,10

równa się pojednaniu, choć wydaje się, że proporcja przyczynowa nie została przez to naruszona: zaprowadzenie pokoju jako przyczyna – pojednanie, jako skutek. Pierwszemu aktowi bowiem poświęcono więcej uwagi, niż to miało miejsce w Kol.

Po pierwsze – według Ef pokój nastąpił pomiędzy Żydami i poganami, którzy żyli w nieprzyjaźni. Kol 1,21 natomiast obciąża adresatów Listu nieprzyjaźnią, ale w stosunku do Boga.

Po drugie – sam akt zbawczy dokonał się jakby w etapach. Najpierw jest mowa o zerwaniu przez Jezusa ściany, która dzieliła Żydów i pogan. Następnie dowiadujemy się, czym był ten mur rozdzielający: Tora (2,16). Przez to Prawo zostało zniesione (*katargēsas*) – w. 15. Nawet Paweł tak ostro tego nie formułował. Apostołowi raczej chodziło o całkowite zastąpienie Prawa przez Chrystusa, przy czym wartości etyczne zawarte w Prawie, w którym objawiła się wola Boża, nie zostały naruszone. W naszym wypadku autor na pewno nie o tym myśli. Pragnie tylko podkreślić, że to Prawo, które dzieliło, przestało już istnieć. Zdanie to trzeba łączyć jako paralelne do poprzedniego, o rozwaleniu muru dzielącego obie strony, w sensie paralelizmu synonimicznego, z tym że każdy człon przez inną treść wyraża jedną myśl: całkowite zlikwidowanie przeszkody. Po usunięciu przeszkody następuje odbudowa, ale nie tego, co zostało zniszczone, gdyż to do niczego by nie doprowadziło. Powstaje jednak zupełnie coś nowego.

Wzmianka o murze stanowi aluzję do muru, który odgradzał dziedziniec przeznaczony dla pogan od dziedzińca dla Żydów w świątyni jerozolimskiej (por. Dz 21,28-29). W nowej świątyni, którą jest Kościół, takiego muru już nie będzie. Jednak żeby powstało coś zupełnie nowego, potrzeba twórczej mocy Bożej. Wyraża ją czasownik *ktizein*, używany szczególnie w takim to znaczeniu (por. 2 Kor 5,17; Ga 6,15; Ef 3,9; 2,10; 4,24; Kol 1,15 n.).

Jednostkowe zawężenie dwu grup do dwóch osób ułatwia autorowi wyrazić efekt ktizeologiczny: „nowy człowiek”. Jest nim Chrystus dzięki zmarłych wskrzeszeniu poprzez Ducha (Rz 1,4), który swoje ziemskie jestestwo, swoje ziemskie ciało przeobraził w niebiańskie jestestwo, w uwielbione ciało (1 Kor 15,46). Pozostając sobą, jako Bóg i człowiek Chrystus Jezus, stworzył realną możliwość włączenia wielu członków w swoje Ciało, jednocząc ich między sobą. Tylko w „nowym człowieku” i w tak pojętym jestestwie mógł

¹⁸ bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca.

2, 18 Ef 3,12

powstać pokój. Nic więc dziwnego, że autor na początku tej części identyfikuje Chrystusa z pokojem, precyzując, że „jest naszym pokojem” (por. Iz 9,3; Mi 5,4). Akt zbawczy został dokonany poprzez krew Jezusa (2,13), w Jego ciele (2,14), w Jego osobie (2,15.16) i poprzez krzyż (2,16). Dzięki zbawczej śmierci Chrystusa mają „oboje”, czyli Żydzi i poganie, dostęp do Boga, który jest Ojcem wszystkich (1,7), w jednym Duchu (2,18; por. 3,12; Rz 5,7; 1 P 3,18).

Podkreślenie, że chodzi o „jedno jedyne ciało” (*en keni sōmati*), w którym dokonało się pojednanie z Bogiem (2,16), całość fragmentu 2,11-22 ukierunkowuje eklezjologicznie. Pojednanie i pokój z Bogiem może nastąpić tylko wtedy, kiedy zniknie nienawiść pomiędzy poważnionymi stronami. Ten proces dokonać się może tylko poprzez inkorporację i integrację wrogich sobie stron w jednym jedynym Kościele Chrystusowym. Widać, że autor, jakkolwiek zależny od Kol 1,20-22, idzie jeszcze dalej w swoich eklezjologicznych dociekaniach.

Wiersze 17-18. Krzyż Chrystusa, Jego krew przelana za nas w procesie pojednania skuteczniają się w Kościele. Innej drogi pojednania pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy ludźmi i Ojcem w niebie nie ma. Chrystus po to przyszedł na świat, aby nam – wszystkim – zwiastować pokój. Pokój natomiast w kontekście 2,11-22 znaczy uskutecznione pojednanie z Bogiem w Duchu Świętym w Kościele Chrystusowym. To jest myśl Pawłowa (Rz 3,21-24; 5,1; 1 Kor 12,13; por. także Kol 3,14). Myśl o „jednym Duchu” (w. 18) koresponduje z myślą o „jednym Ciele” (w. 16). Zwaśnione strony znalazły się poprzez misterium paschalne w eklezjalnym Ciele Chrystusa, którego przenika Duch Święty, w którym członkowie Kościoła mają dostęp do Ojca. Jeśli rację mają zwolennicy starszej pieśni o Chrystusie – „naszym pokoju”, włączonej przez autora Ef do swojego pisma, a ściślej: do tekstu o jedności Żydów i pogan w Kościele, to starsza warstwa prawdopodobnie była pozbawiona elementów historyzujących. Hymn pierwotny miałby tedy charakter bardziej kosmiczny, jak również temat pojednania. Pieśń nasza pod tym względem nie byłaby odosobniona, gdyż niemal wszystkie hymny chrystologiczne NT, co najmniej w pierwszej części, mają taki charakter proteologiczny, może bardziej akcentując pośrednictwo Chrystusa w dziele stworzenia. Jednak w Kol 1,15-20 w drugiej zwrotce (18b-20) jest mowa o pojednaniu

¹⁹ Przeto nie jesteście już obcymi i przychodniami, lecz współobywatelami świętych i domownikami Boga. ²⁰ Zbudowani

2, 19 Ef 3,6; Hbr 12,22-23

2, 20 Mt 16,18; Iz 28,16

kosmosu przez Chrystusa, ściślej: „to, co na ziemi, i to, co w niebiosach”. W ekskursie starałem się dokładniej wyjaśnić problematykę związaną z Ef 2,14-18.

c. NOWA OJCZYZNA W BUDOWLI BOŻEJ (2,19-22)

Wiersz 19. Pieśń o pokoju zakończyła się w w. 18. Obecnie autor zwraca się ponownie do poganochrześcijań, których tragizm opisał krótko, ale dosadnie w w. 12. To, co było, autor wyraża w innych kategoriach niż poprzednio. Schemat historyczno-czasowy i schemat historyczno-lokalny zostaje zamieniony na schemat osobowo-historiozbawczy z zachowaniem wariantu dzielącego, ale ukierunkowanego w stronę aktualnej sytuacji.

Stan poprzedni wyrażają rzeczowniki: „obcy” (*ksenoi*) i „przychodni” (*paraikoī*), a stan obecny wzmocniony jest przez wykluczające *alla* – „lecz”, „współobywatele” (*sympolitaī*) oraz „mieszkańcy” (*oiketoi*). Podczas gdy określenie „obcy” i „przychodni” (właściwie krążący obok domu, do którego trafić nie mogą) nie domaga się wyjaśnień, czyli dopełniacza lub przymiotnika, to „współobywatele” i „mieszkaniec” tego nie potrzebuje. W pierwszym wypadku dopełniacz brzmi: „świętych – *tōn hagiōn*. Kto został inkorporowany do Kościoła i uświęcony poprzez Ducha Świętego w czasie chrztu św., jest „świętym”. Poganie więc zostali zaliczeni w poczet członków Kościoła. Nie sądzę, aby autor myślał tu o świętych w niebie. Takich przemyśleń spotykanych w Ap, w Ef raczej nie należy się spodziewać. Również nie mamy podstaw, aby antycypować w Ef myśli późnego judaizmu, gdzie aniołowie nazwani są „świętymi” (por. 1 QS 11,7,8) lub też gmina w Qumran czuje się złączona ze światem niebieskim (1 QH 3,20-22; por. 1 QSb 3,25 n.).

Wprawdzie autor Ef wiąże Kościół na ziemi z Chrystusem w niebie (1,14,18; 2,5 n.), ale raczej tutaj nawiązuje do tradycji Pawłowej. Apostoł Narodów często zwłaszcza w preskryptach do swoich listów nazywa wiernych „świętymi” (Rz 1,7; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,1; Kol 1,2). Zdaje się, że taką interpretację potwierdza także uzupełniający zwrot: „domownicy Boga”. Jeśli autor Ef kreślił poprzednio obraz o Kościele, jako o nowym

na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus.

„mieszkanii Boga w Duchu Świętym” (w. 22), to ma na uwadze wiernych Kościoła Chrystusowego na ziemi. Zresztą według 2,6 wierzący w Chrystusa inkardynowani w eklezjalne Ciało Chrystusa już są złączeni poprzez Chrystusa jako Głowę Kościoła z niebiańskim światem. Inną sprawą jest to, że ta antycypacja dziedzictwa niebiańskiego powinna być strzeżona, gdyż Kościół żyje w świecie.

Wiersz 20. Ten Kościół tu, na ziemi posiada mocne fundamenty. Nie sądzę, że autor „z nieba wraca na ziemię”, jak uważają niektórzy komentatorowie. To jest kontynuacja poprzednich myśli. Fundament wiernych ma potrójne oparcie. Wymienieni są apostołowie i prorocy w jednym rzędzie, a Chrystus jako podstawowy fundament – nośny i pewny. Autor Ef myśli tu podobnie jak Paweł. Nie chodzi już o Dwunastu, jakkolwiek nie można ich wykluczyć, jako zasadniczych przekazicieli nauki Chrystusowej, lecz autor wyraża się tutaj w sensie tradycji, która znalazła także swoje odzwierciedlenie w 1 Kor 12,28, gdzie Paweł mówi o nich, a także o prorokach i nauczycielach, jako o tych, którzy otrzymali charyzmat do odpowiedniej działalności kerygmatycznej. Skoro w w. 19 zabrzmiała terminologia obywatelska i domowa, to zrozumiałe, że trzeba też zwrócić uwagę na fundament tego domu, jakim jest obecnie Kościół.

Jaka jest jednak logika w tym, że autor określa Chrystusa jako Głowę Kościoła, a równocześnie mówi o nim jako o zasadniczym fundamencie. Właściwie chodzi o dwie metafory, które jednak pragną wyrazić jedną rzeczywistość; w obrazie Kościoła, jako Ciała Chrystusa; On jest Głową. W obrazie o Kościele jako budowli, Chrystus jest kamieniem węgielnym; a rzeczywistość jest jedna. Bez głowy nie ma ciała, a bez fundamentu nie ma budowli. Widać, że autor Ef nie ma trudności, aby pogodzić te dwa obrazy Kościoła. Zacznijmy od fundamentu. Na nim zbudowany jest Kościół, ale równocześnie jako eklezjalne Ciało Chrystusa nie może istnieć bez Głowy. Obraz budowli pozwala natomiast rozwinąć myśl o silnym i scalonym domu. Można i trzeba go jeszcze rozbudować, ale tylko w jedną stronę, w świątynię Bożą. Włączenie Ducha Świętego w proces rozwoju Kościoła jest także myślą Pawła, z tym że Apostoł opiera ten rozwój na charyzmatach. Gdy Paweł podkreśla jedność, to czyni to integralnie. Włącza w ten proces wszystkie

²¹ W Nim wzrasta cała zespolona budowla w świętą w Panu świątynię.

²² W Nim także wy wzrastacie razem na mieszkanie Boże w Duchu.

2, 21 Kol 2,19

2, 22 1 P 2,5

czynniki zbawcze osobowe i sakramentalne. W 1 Kor 12,1-3 w dzieło zbawcze włącza Trójjedynego Boga. W Rz 6,1-11 włącza sakrament inicjacji chrześcijańskiej. Być może, że autor Ef pragnie także przypomnieć wiernym, pochodzącym z dawnego Izraela, że Kościół jest inną świątynią, niż świątynia jerozolimska zbudowana rękami ludzkimi (por. Dz 7,48; 17,24).

Drugi rozdział Ef jest związany z poprzednimi wywodami o tajemnicy, która została teraz objawiona. Kościół objęty jest tą tajemnicą z racji na Chrystusa. Autor nawet poprzez syntaktyczną ekspresję konkretyzuje cały proces urealnienia tej tajemnicy w eklezjalnym Ciele Chrystusa. Trzy czasowniki złożone z *syn* – „z” z w. 1,5-6 w połączeniu z trzema leksemami również znakowanymi przyrostkiem *syn* – „z” występującymi w w. 20.21.22, stanowią tematyczną klamrę do całości, która doznała odpowiedniego rozwinięcia eklezjologicznego. Chodzi o jedność Kościoła: Żydów i pogan. Jeszcze raz w Ef 3,6 autor nawiąże do tej jedności nie tylko tematycznie, ale także syntetycznie. Czytając dogłębnie Ef 2,11-21 ma się wrażenie, że odmawiamy wyznanie apostołskie w jeden (w. 16), święty (w. 21), powszechny (w. 19) i apostołski (w. 20) Kościół.

3¹ Przekazałem ja, Paweł, jestem więźniem Chrystusa za was, pogan.
² Zapewne słyszeliście o udzieleniu mi łaski Bożej danej mi dla

3, 1 Flp 1,7,13; Kol 1,24

3, 2 Kol 1,25

II. PAWEŁ JAKO APOSTOŁ MISTERIUM ZBAWCZEGO CHRYSZTUSA (3,1-13)

Po wywodach na temat Kościoła przedstawionych w rozdziale drugim autor Listu oddaje głos samemu Pawłowi. Całość 3,1-13 można podzielić na dwie części. W pierwszej (w. 1-7) następuje opis sytuacji, w której znajduje się Apostoł, a po nim łaska wybraństwa i misji apostołskiej wśród pogan. W drugiej części (w. 8-13) mowa jest o realizacji posłannictwa misyjnego Pawła. Wiersz 13 nawiązuje do w. 1, czyli do sytuacji więziennej Apostoła.

Wiersz 1. Odnosi się wrażenie, że w. 1 stanowi początek modlitwy dla wiernych. Zostaje ona jednak przerwana i kontynuowana dopiero w w. 14. W autentycznych listach Pawła wyszczególnione przez Apostoła *egō* – „ja” wprowadza zawsze ważne wypowiedzi (2 Kor 10,1; Ga 5,2; 1 Tes 2,18; Flm 19). Tutaj, podobnie jak w Kol 1,23, znajduje się na początku reminiscencja, którą autor Ef wiąże z sytuacją Pawła jako więźnia. To, że Paweł jest uwięziony, przynosi korzyści zbawcze poganom. Tak można by zrozumieć w. 1. Jeśli jednak ma stanowić modlitwę, to sens byłby nieco inny. Uwięziony Paweł modli się za pogan. W każdym bądź razie poganie za pośrednictwem Pawła korzystali z Jego zbawczego działania apostołskiego, które zlecił mu Bóg.

Wiersz 2. Zadanie misjonarskie Pawła autor Ef określa jako *oikonomia* – „sprawowanie”, „zarządzanie” (por. 1,10; 3,9). Paweł więc jest szafarzem dóbr nadprzyrodzonych powierzonych mu przez Boga. Pojęcie to znane jest także z przypowieści Jezusa o niewiernym zarządcy (Łk 16,1-3). Według 1 Kor 1,1 n.9 apostołowie są *oikonomoi* – ekonomami. W 1 Kor 9,17 rzeczownik ten przybiera znaczenie „zlecenia”, „obowiązku”, a w Kol 1,25 „urzędu”. W Ef spotykamy się jeszcze z innym odcieniem znaczeniowym.

W 1,9 *oikonomia* ma znaczenie (postanowionego od wieków) zbawczego planu Bożego; w 3,9 chodzi natomiast o wyjawienie tajemnicy tego planu Bożego. Skoro Bóg Pawłowi powierzył zarządzanie dobrami zbawczymi, to w kontekście znaczeniowym „ekonomii” zadanie jego polega na wiernym przekazaniu „tajemnicy Chrystusa”, którą Bóg mu objawił.

waszego dobra,³ że przez objawienie została mi odślonięta tajemnica, którą krótko opisałem powyżej.⁴ Kiedy więc to czytacie, będziecie mogli pojąć moje rozumienie tajemnicy Chrystusa.⁵ Nie była ona znana ludziom dawnych pokoleń, teraz zaś została

3, 3 Ef 1,9.10; Kol 1,26

Wiersz 3-4. Autor już nie musi objaśniać sensu i znaczenia „tajemnicy”. O niej była mowa poprzednio (1,9; 2,14-18). Mając na uwadze wcześniej zarysowaną treść tajemnicy Chrystusa z mandatem apostołskim Pawła, można powiedzieć, że Bóg powierzył mu nadzwyczajną misję przeprowadzenia zbawczego planu Bożego, rozpoczętego w życiu Chrystusa, a szczególnie w tajemnicy paschalnej poprzez wszczęcie tego planu w życie Kościoła, aby w nim jako w Ciele Chrystusa objął cały świat, prowadząc Kościół do pełni, a świat do Boga poprzez Kościół.

Powiązanie Bożej ekonomii zbawczej z Kościołem jest w stosunku do opisanej w Kol 1,26 n.; 2,2 oraz 4,3 nowością i zasługą autora Ef. Powołanie się Pawła na specjalne objawienie Boże, w którym został odchylony rąbek tajemnicy Chrystusa, jest niezbędne z dwóch powodów. Bez szczególnej łaski Bożej, w tym wypadku „objawienia” (*apokalypsis*), ludzkie przemyślenia nie dojdą do jej zrozumienia i wyjaśnienia. Z drugiej strony „objawienie” czyni przekaz Apostoła wiarygodnym, albowiem pochodzącym bezpośrednio od Boga. W Ga 1,12 Paweł posługuje się tym samym rzeczownikiem, gdzie wyraźnie podkreśla ten właśnie charakter dowodowy „objawienia”. W 1 Kor 15,8 również powołuje się na swój apostołski autorytet. W związku z chrystofanią używa jednak czasownika *ōpthe* (*horaō*) – Chrystus „okazał” mu się, jak też Piotrowi i innym apostołom.

Wiersz 4. W Kol 1,9 oraz 2,2 Paweł prosił w modlitwie o udzielenie wiernym łaski poznania tajemnicy Chrystusa. W naszym wypadku sam Paweł przekazuje treść tej tajemnicy na podstawie udzielonego mu objawienia. Wierni będą mieli okazję zapoznania się z „tajemnicą” w czasie liturgii słowa Bożego. Tak zdaje się należy rozumieć „czytanie”, o którym tu mowa. To, co następuje, stanowi więc zasadniczą treść czytania liturgicznego i wysłuchania jej. Treść objawiona przedstawiona jest w odpowiedniej formie, w trzeciej osobie. Paweł jakby rezygnuje ze swojego „ja” na rzecz objawionej mu tajemnicy, do której w. 5 bezpośrednio nawiązuje.

Wiersz 5-6. Schemat objawieniowy składa się z dwóch części, poprzednio już sygnalizowanych. Pierwsza posługuje się schematem kontrastu historycz-

objawiona jego świętym apostołom i prorokom przez Ducha, ⁶ że poganie są współdziedzicami, członkami jednego Ciała i współu-

3, 6 Ef 2,13.18.19

no-temporalnego. Mówiąc o innych generacjach, autor ma głównie na uwadze dawniejsze pokolenia, po prostu te przed Chrystusem. Na to wskazuje czasowo pojmowane *nyn* – „teraz”, „obecnie”. Ciekawe jednak jest to, że autor nie określa te „inne pokolenia” wyraźnie czasowo (np. przez „dawne”). Można z tego wywnioskować, że pragnie bardziej zaakcentować sam fakt objawienia misterium zbawczego, w którym udział mają poganie dzięki orędziu apostołskiemu Pawła. W Kościele Chrystusowym działa Duch, dlatego też autor powołuje się na Niego, który uskutecznił poznanie tajemnicy Chrystusa w apostołach i prorokach. Oni to w 2,20 zostali określani jako fundamenty budowli, którą jest Kościół, zasadzający się na kamieniu węgielnym, jakim jest sam Chrystus. Należy tedy suponować, że nie chodzi tylko o grupę Dwunastu, tak jak w poprzednim tekście, ani o proroków ST, tylko o mężów Kościoła obdarzonych charyzmatami Ducha Świętego do pogłębiania i szerzenia Ewangelii. Charyzmaty bowiem są darami powszechnego użytku. W 1 Kor 12,28 Paweł przedstawia właśnie wielkich charyzmatyków w takiej kolejności: najpierw (*prōton*) apostołów, na drugim miejscu (*deuteron*) proroków, na trzecim (*triteron*) nauczycieli, potem (*epeita*) cudotwórców itd. Ciekawa rzecz, że pierwsze trzy grupy Apostołów wyraźnie szereguje, a resztę, nie negując ich znaczenia, wylicza jakby w jednym szeregu. Właśnie pierwsza grupa obarczona jest mandatem przekazu Ewangelii, a to w objawieniu tajemnic wiary jest pierwszorzędne i istotne. Trudno ustalić, w jakim znaczeniu Ef 3,5 używa przymiotnika „święty” w odniesieniu do apostołów i proroków. Zdaje się, że nie odbiega ono od Kol 1,26, gdyż tekst ten porusza podobną tematykę. W naszym tekście zawężenie do apostołów i proroków jest uzasadnione zadaniem przekazania przez nich Ewangelii. W Kol wierni, jako święci, są odbiorcami Ewangelii. Czy autor Ef nazywa apostołów i proroków świętymi dlatego, że spełnili już swoją rolę jako mężowie pierwszej generacji Kościoła i należy im się cześć (tak np. J. Pfammatter), jest raczej wątpliwe. Treść tego przymiotnika nie odbiega chyba od innych tekstów Pawłowych (Rz 1,7; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Ef 1,1; Flm 1,1; Kol 1,2). Ponadto autor Ef nie mówi o pojedynczych osobach, lecz o grupach, zbliżając w ten sposób wspomnianych do wszystkich chrześcijan.

Wiersz 6. Przedmiotem treści objawieniowej jest to, że poganie stali się dzięki Chrystusowi pełnymi członkami Kościoła na równi z Żydami. Tę pełną

czestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie poprzez ewangelię.
⁷ Jej służą zostałem ja dzięki darowi łaski Bożej, udzielonej mi przez Jego wszechmocne działanie. ⁸ Mnie, najmniejszemu ze

3, 7 Kol 1,25,29

3, 8 1 Kor 15,9-10; Ef 1,7; Ga 1,16

inkorporację do eklezjalnego Ciała Chrystusa autor Ef wyraża przez trzy rzeczowniki złożone z *syn* – „współ”, „razem”, łącznie z odpowiednim rzeczownikiem. Jeśli na pierwszym miejscu widnieje rzeczownik „współdziedzicze”, to jest to tylko zrozumiałe w kontekście obietnic, dziedzictwo ludu Bożego ST. W porządku logicznym trzeba by najpierw zostać współczłonkiem Kościoła. Jednakże to, że poganie na równi z Żydami są członkami Kościoła, nie zależało od obietnic danych Izraelowi, lecz od obietnicy w Jezusie Chrystusie. W Chrystusie zazębia się nowa i eschatologiczna obietnica, jej realizacja z równoczesnym objawieniem tajemnicy, tj. wiecznego planu zbawczego Boga.

W duchu Pawła autor mówi o znaczeniu Ewangelii w nowej ekonomii zbawienia. To, co autor szerzej omawiał w 2,11-22, streszcza w formie testamentu Pawła o realizacji tajemnicy Chrystusa w Kościele, w którym wszelkie różnice rasowe i narodowościowe zostały zniesione. Poganie na równi z dziećmi Abrahama są współdziedzicami obiecanych dóbr mesjańskich. Łączy ich wiara w jedną Bożą i Chrystusową Ewangelię o powszechnym zbawieniu w Chrystusie, który jako Głowa jednoczy wszystkich wierzących w jeden potężny, święty, powszechny i apostołski Kościół, w Jego eklezjalne Ciało.

Wiersz 7. W w. 7 autor przywraca tekstowi formę sprawozdawczego i uzasadniającego spostołskiego „ja” Pawła. On znów przemawia. Przy powierzeniu mu objawienia tajemnicy Chrystusa przemawiał bardziej urzędowo. Stał się bowiem odpowiedzialnym „ekonomem” w wyjątkowej i decydującej sprawie zbawczej. Faktycznie jednak jego rola w tym procesie zbawczym, a w sposób szczególnie w głoszeniu Ewangelii, jest rolą służebną. Z drugiej strony jest niczym nie zasłużoną łaską. Wprawdzie Paweł nie wspomina o swojej wrogiej wobec Kościoła działalności przed swoim nawróceniem, ale zaszeregowanie siebie do rzędu „najmniejszego ze wszystkich świętych”, świadczy o świadomości swojej niegodności i wyjątkowym miłosierdziu Bożym oraz łasce powołania (por. Ga 1,13 n.; 1 Kor 15,8-10).

Wiersz 8. On, Paweł, został powołany na Apostoła Narodów. Ma pogańskiemu światu zwiastować o przeobfitym bogactwie, jakim jest sam Chrystus, oraz jakie bogactwo przyniósł Chrystus światu, i jakie łaski on sam umożliwia

wszystkich świętych, została dana ta łaska, abym głosił poganom niewyczerpane bogactwo Chrystusa⁹ i abym wyjawiał, jak się skutecznia tajemnica, ukryta od wieków w Bogu, stwórcy wszechświata.

¹⁰ Aby teraz zwierzchności i władze w przestworzach poznały poprzez Kościół wieloraka mądrość Boża.¹¹ zgodnie z odwiecz-

3, 9 Rz 16,25; Kol 1,26-27

3, 10 1 P 1,12; Rz 11,33; Kol 1,26

3, 11 Ef 1,11

uskutecznić w Duchu Świętym w swoim Kościele. Tajemnica Chrystusa sięga wieczności. Bóg zawsze, od wieków, postanowił zbawienie ludzkości w Chrystusie. Autor tu przeskakuje etapy przygotowawcze w postanowieniu realizacji planu zbawczego przez enigmatyczne mówienie Boże w ST (por. Hbr 1,1). Jego interesuje punkt wyjściowy tajemnicy Chrystusa, sięgającej Boga – Stwórcy wszechświata, i punkt docelowy. Bóg Stwórcy od wieków postanowił w Chrystusie stworzyć nowy porządek i ład nadprzyrodzony. To, co było ukryte, a nawet pogrążone w ciemnościach, szczególnie w świecie pogańskim przez całe wieki, Paweł ma pokazać światu, oświetlić ciemności niewiary, zła, ignorancji i zepsucia. Ci, którzy żyli w ciemności – poganie – otrzymują łaskę światła wiary.

Wiersz 10. Jednak ten odwieczny plan Boży, znajdujący swój cel i zarazem punkt kulminacyjny w Chrystusie aby mógł się w pełni zrealizować, Chrystus zorganizował i założył Kościół. Autor tę organizację Kościoła zakłada i o tym już nie musi mówić. Kościół jest dla niego rzeczywistością zbawczą, która istnieje i spełnia funkcje misjonarskie, funkcje objawieniowe. Kościół nie znajduje się *in statu fieri*, lecz *in statu esse in abundantia* (w stanie pełnego bytu i rozkwitu). Poprzez Kościół obecnie świat ma dojść do Boga; jakby zmieniły się role. Od chwili urzeczywistnienia misterium Chrystusa w Kościele – On – Kościół spełnia rolę obwieszczenia, czym jest Bóg w swojej odwiecznej mądrości, w swoim majestacie oraz w swojej mocy twórczej i zbawczej, płynącej z miłości do stworzenia. Autor ma właśnie to na uwadze, kiedy mówi o różnorodnej (*polypoikilos*) mądrości Bożej. Obwieszczenie tajemnic Bożych przez Kościół powinno przeniknąć cały kosmos, ten wszechświat, który został stworzony w Bożej Mądrości i który bez Boga nie istniałby. Skoro jednak wszelkie władze kosmiczne zostały Chrystusowi, jako „Głowie” eklezjalnego Ciała, przez Boga poddane, to nie „moce kosmiczne” panują nad Kościołem i zniewalają go, lecz Kościół poprzez Chrystusa i razem z Nim objął panowanie nad nimi (por. komentarz do 1,21).

nym postanowieniem, które urzeczywistnił w Chrystusie Jezusie, Panu naszym.¹² W Nim mamy nieskrępowany dostęp do Boga, przez ufną wiarę w Niego.¹³ Dlatego proszę was, abyście nie upa-

3, 12 J 14,6; Hbr 4,16; Rz 5,2

3, 13 Kol 1,24

Kościół złączony z Chrystusem jako Głową, Kościół jako Ciało Chrystusa, łączący w sobie Boskie z ludzkim, Kościół, w którym żyje i działa Chrystus przez Ducha Świętego, jest wtedy jako punkt docelowy Bożego twórczego i zbawczego działania także szczytowym aktem tej działalności Bożej w świecie. Dlatego też staje się najwspanialszą manifestacją Bożej mądrości. On nią był objęty od wieków, aby w „pełni czasów” objawić ją światu. Skoro wszystko zdążyło do Kościoła, a obecnie przez Kościół zdąży do Boga, Kościół jest przez Boga wybranym i przez Chrystusa powołanym ośrodkiem historii zbawienia.

Wiersze 12-13. Skoro tak, można całą nadzieję pokładać w Kościele Chrystusowym. W nim zagwarantowany jest dostęp do Boga. Możemy żyć bez lęku i bez trwogi (Hbr 4,16). Kościołowi nie mogą zagrozić żadne moce, gdyż zostały pokonane. Temu Chrystusowi, który stoi u podstaw swojego Kościoła i jest Głową swojego Ciała, wierni całkowicie zaufali i w wierze zapieczętowanej chrztem św. z Nim związali się egzystencjalnie. Tej jedności z Chrystusem nic już więc nie może wzruszyć. Widocznie takie przypomnienie wiernym, jaką mocą związani są z Chrystusem, było potrzebne, aby nie zachwiali się w wierze w czasach trudnych i ciężkich.

Autor Ef przedstawia przykrą sytuację więźnia Pawła, którą wprawdzie bratersko znosi. Jednak obawia się, że wierni z powodu cierpień Pawła mogą zwątpić. Czy sytuacja Pawła więźnia nie stoi w dysproporcji z mocą Chrystusa, który pokonał wszelkich potentatów kosmicznych, oraz ze zleceniem Pawłowi obwieszczenia odwiecznej tajemnicy, jaką jest Chrystus? Do istoty tej tajemnicy należy także kerygmat o krzyżu Chrystusa i o przelanej krwi za swój Kościół, aby mógł powstać, żyć i rozwijać się. Dlatego udręki Pawła – więźnia jak najbardziej mieszczą się w ramach tajemnicy Chrystusa, a ta tajemnica objawia nieskończoną mądrość i chwałę Bożą (por. szczeg. 1 Kor 1,20-25).

W wierszu 13. autor związał więc cierpienia Pawła z gminą kościelną. One to przynoszą wiernym „chwałę”. Zapewne nie chodzi tu o ziemską chwałę (por. 2 Tm 2,10). To jest chwała *hyper hymōn*. Można przetłumaczyć: „dla was”, czyli wam przynosi chwałę, bądź: „za was”, zbliżając ten zwrot do najstarszych formuł o zadośćuczynnej śmierci Jezusa. Tą formułą posłużył się Jezus

dali na duchu z powodu udręki, które za was znoszę. Wszak to wasza chluba.

¹⁴ Przeto zginam kolana moje przed Ojcem, ¹⁵ od którego wszelkie ojcostwo w niebie i na ziemi otrzymuje swoją nazwę,

w wieczniku, ustanawiając Eucharystię: „Ciało za was wydane – Krew za was przelana” (por. Mk 14,22-25; par.). Jeśli tak, to cierpienia Pawła przynoszą korzyści zbawcze Kościołowi. Jest to także zgodne z tezą Pawłową o czynnym włączeniu się wiernych do misterium paschalnego poprzez ofiarę i cierpienie dla Chrystusa i Jego eklezjalnego Ciała.

III. MODLITWA PAWŁA ZA KOŚCIÓŁ (3,14-21)

Pierwszą część Ef kończy modlitwa Pawła za Kościół. Konstrukcja tej części jest przemyślana zarówno pod względem stylistycznym, jak i treściowym. Po uzasadnieniu modlitwy za wiernych (w. 15) następują trzy zdania (w. 16. 18 i 19b), wprowadzone przez gr. *hina* – „aby”, z tym że dwa pierwsze zdążają do trzeciego, które stanowi podsumowanie prośby. Wiersze 20 i 21 wprawdzie kończą modlitwę i strukturalnie do niej należą, jednakże prośba zmienia się na dziękczynne uwielbienie Boga w kształcie rozwiniętej doksologii.

Wiersz 14. Uzasadniające „przeto (dlatego)” – *toutou charin* rozpoczyna końcowe wiersze części pierwszej Ef. Równocześnie autor nawiązuje bezpośrednio do początku rozdziału trzeciego, gdzie identycznie rozpoczął modlitwę, przerywając ją teologicznym traktatem o objawieniu tajemnic Chrystusa poganom przez Pawła. Ponieważ ten memoriał Pawłowy streszcza poprzednie wywody na ten temat, w różny sposób zaprezentowany, można śmiało twierdzić, że w. 14-19 stanowią rekapitulację poprzednich trzech rozdziałów. Akt modlitewny Paweł podnosi do liturgicznego wydarzenia. Odbywa go w formie adoracyjnej proskynezy przed „Ojcem”. Taką pokorną postawą jest także wyrazem własnego zdumienia przed najważniejszym wydarzeniem zbawczym w historii świata i ludzkości. Bóg zdradza swoje odwieczne plany i realizuje je w świecie i wśród ludzi, pogrążonych w ciemności pogaństwa (por. Rz 14,11; 2,10). Absolutna inwokacja „Ojciec” (w Ef jedyna) do Boga świadczy także o świadomości Pawła swojego, niczym nie zasłużonego, wybraństwa na herolda tajemnic Bożych, oraz o wdzięczności synowskiej, którą Apostoł pragnie w ten sposób wyrazić.

¹⁶ aby sprawił według bogactwa swej chwały, abyście byli przez Ducha utwierdzeni Jego mocą w samym sobie. ¹⁷ Aby Chrystus

3, 16 Ef 1,6; 6,10; Kol 1,11

3, 17 J 14,23; Kol 1,23; 2,7

Od Ojca Stworzyciela i Zbawiciela wszelka społeczność Boża bierze swoje istnienie. „Nazwa” ma tu znaczenie semickie; gr. *patria* (dosł. ojcostwo) określa tu społeczność w swoich początkach, kiedy została przez Boga zrodzona, i jako istniejąca, dalej się rozwija, przekazując Bożą inwencję ojcowską na dalsze pokolenia. Niewątpliwie tą społecznością na ziemi jest Kościół, zawdzięczający Bogu swoje istnienie i swoją dynamikę rodzicielską. Wulgata ten tekst niewłaściwie przełożyła *ex quo omnis paternitas* [...] – jakoby „wszelkie ojcostwo” na ziemi było odbłaskiem niebieskiego ojcostwa Boga. Niestety, w wielu komentarzach występuje przekład Wulgaty. Bliżej tego sensu, jaki włożył w to zdanie autor Ef, są już ci komentatorzy, którzy z *patria* łączą myśl o dziecięctwie Bożym wiernych tu, na ziemi.

Wiersz 16. Wiersz 16 rozpoczyna pierwszą prośbę – jak już zaznaczono – gr. *hina* – „aby”. Jest to wyraźne ukierunkowanie prośby modlitewnej za wiernych o udzielenie im łask „według bogactwa swojej chwały”, to znaczy bez granic, gdyż chwała Boża takich nie ma. Przeobfitość łask w pierwszej prośbie dotyczy wzmocnienia jestestwa chrześcijańskiego otrzymanego przez Ducha Świętego w czasie chrztu św., a Ten, który stoi u podstaw życia chrześcijańskiego, także swoją mocą ma je podtrzymywać i pogłębiać. „Wewnętrzny” człowiek to właśnie ten, który żyje według Ducha i jest wsparty Duchem Świętym, mieszkającym w człowieku, czyniąc to mieszkanie świątynią Boga (por. 2 Kor 4,16). Duch Święty strzeże wiernych od zła i zepsucia, od tego, abyśmy nie żyli według ciała (*kata sarka*), bez Boga, bez Chrystusa (por. Rz 7,22 n.). Życie chrześcijańskie to życie w Chrystusie tak przepojone Jego życiem, że On „mieszka” w nas (Ga 2,22). Tego Paweł życzy wiernym. Właściwie życzenie skierowane jest do Chrystusa, jakkolwiek dotyczy wiernych. W sumie jednak tylko wtedy, kiedy Chrystus przepoi sobą nasze życie, otrzyma ono sens i najwyższą wartość. Dopiero w drugiej części w. 17 autor zwraca się bezpośrednio do wiernych, wymagając postawy godnej zamieszkania w nich Chrystusa; a o niej decyduje miłość. Ona musi podobnie jak sam Chrystus, objąć jestestwo wiernych, i to całkowicie i bez reszty. To bowiem określają dwa przymiotniki na pozór synonimiczne: wkorzenieni (*errizōmenoi*) i ugruntowani (*tethemeliōmenoi*). Pierwszy przymiotnik prezentuje proces wtargnięcia miłości do życia chrześcijańskiego. Ona musi zapuścić głębokie

zamieszkał w waszych sercach przez wiarę i żebyście wy byli wko-
rzeni i ugruntowani w miłości.¹⁸ Zdołając pojąć ze wszystkimi
świętymi, jaka jest szerokość i długość, wysokość i głębokość¹⁹
i poznać miłość Chrystusa, która przewyższa wszelkie pozna-
nie. abście zostali napełnieni całą pełnią Bożą.

3, 18 Kol 2,2

3, 19 Kol 2,3

korzenie w wiernych, aby była stabilna, niezachwiana i wydawała owoce; a to
może zrobić tylko jako miłość „ugruntowana” (por. Kol 1,23; 2,7).

Wiersze 17-19. Jeśli te warunki są spełnione, a szczególnie miłość zakwit-
nie w sercach gminy, to wtedy dopiero będą w stanie pojąć ogrom niepojętej
miłości samego Chrystusa. Wtedy będą na tym etapie, na którym są wszyscy
ci, którzy zrozumieli, że bez miłości nie ma życia chrześcijańskiego; i którzy
otwarcie na działanie Ducha Świętego ubłagali największy charyzmat wśród
charyzmatów, jakim jest miłość (por. 1 Kor 13). Wtedy i oni zostaną zasze-
regowani do tych wiernych, których autor nazywa świętymi. Zauważmy, że
do pojęcia świętości w sensie określenia wiernych jako tych, którzy poprzez
wiarę i chrzest są pełnymi członkami eklezjalnego Ciała Chrystusa, dochodzi
miłość jako istotny element i etyczny postulat zarazem.

Razem z Kościołem powszechnym i w Kościele, w którym kwitnie
miłość, można dopiero poznać miłość Chrystusa względem swojego Koś-
cioła. To, że jest ona niepojęta i bez granic, autor Ef pragnie wyrazić przez
metaforę przestrzeni, kreśląc wszystkie jej możliwe warianty, a więc szeroko-
ść i długość oraz wysokość i głębokość (por. Kol 2,2). Oczywiście niepo-
jętej miłości Chrystusa nie można poznać ludzkim myśleniem, nawet najsub-
telniejszym i prawym. Do tego potrzebny jest Duch Święty, który umożliwia
poznanie prawd Bożych (por. Flp 3,10. 12 n.; Kol 2,2). Duch Święty, działają-
cy w Kościele, oświecał także wielkich Ojców Kościoła. Zwrot o niepojętej
miłości Chrystusa, wyrażonej symbolicznie, przenieśli oni na Ciało Chrys-
tusa zawisłe na krzyżu. Wyraźnie o tym mówi św. Augustyn, ale prawdopo-
dobnie powtarza czyjś w ten sposób wyrażoną interpretację (np. Apokry-
ficzne Akta Andrzeja; Męczeństwo Piotra; Akta Filipa). Niekoniecznie au-
tor Ef myślał tu o krzyżu. Określił jednak, choć enigmatycznie, niepojętą
miłość Chrystusa względem nas.

Owocem „poznania” Chrystusa w swojej największej tajemnicy, w swojej
miłości jest „wypełnienie pełnią Bożą” wiernych. To jest szczyt bytowania

²⁰ Temu zaś, który działającą w nas mocą może uczynić daleko więcej niż to, o co prosimy, lub to, co myśłą dosięgamy,

3, 20 Kol 1,29

ludzkiego tu, na ziemi po upadku Adama, po ciemnościach pogaństwa, po daremnych usiłowaniach przygotowania Izraela na przyjęcie Mesjasza. Przelanie swojej Bożej pełni w ludzką próżnię i pustkę dokonało się bowiem tylko i wyłącznie poprzez miłość Zbawiciela względem nas. Pełnia Boża obejmuje wszystko i wszystkich, a więc także miłość Chrystusa wobec wiernych, zjednoczonych w jednym Kościele Chrystusowym.

1. BOGU NAJWYŻSZA CZEŚĆ I CHWAŁA (3,20-21)

Wiersz 20. Zakończenie pierwszej części Ef (1-3) stanowi rozwinięta doksologia. Harmonizuje ona z formą modlitewną tych trzech rozdziałów, wprowadzie rozszaną na kilku miejscach (por. 1,3-5 – Eulogia; 1,15 – modlitwa dziękczynna; 1,17 – prośba; 1,20-22 – wyznanie; 3,3-5 – Eulogia; 3,14-19 – prośba). Forma modlitewna jest jednak wskaźnikiem tego, że tylko klęcząc (3,14) można się zbliżyć do zrozumienia „tajemnicy” objawionej w Chrystusie i poprzez moc Bożą, który jest w stanie uczynić o wiele więcej, niż my możemy uprosić czy nawet wymyśleć (20). Dlatego najpewniejszą drogą zbliżenia się do tajemnic Bożych jest adoracja, uwielbienie Boga, dziękczynienie, po których może dopiero nastąpić jakakolwiek prośba.

Takiego uzasadnienia teologicznego nie znajdujemy nawet w doksologiach autentycznych listów Pawłowych, choć w elementach, stanowiących strukturę doksologii widnieją podobieństwa. Do doksologii rozwiniętych zaliczyć można: Rz 16,25-27; 1 Tm 1,17; Jud 24-25. Do mniej rozbudowanych: Rz 9,5b; 11,36b; Ga 1,3; Flp 4,10; 2 Tm 4,18.

We wszystkich doksologiach spotykamy trzy zasadnicze elementy strukturalne: 1) adresat: Bóg, któremu oddaje się cześć; 2) forma stanowiąca o tym, że chodzi o doksologię, czyli uwielbienie „chwały” Boga; 3) aklamacja: Amen jako potwierdzenie całkowitego zjednoczenia się wyznawców z treścią wyrażoną w doksologii. Tutaj wyraźną nowością jest relacja doksologii z Kościołem dołączona do trzeciego elementu. Odtąd przez Kościół i w Kościele ma się odbywać akt uwielbienia Boga po wsze czasy. Ciągła i ścisła łączność Kościoła z Chrystusem, o której mówią rozdz. 1-3, wyrażona także w 3,21, nie oznacza jednak przyrównania jakościowego, lecz chodzi o podkreślenie

²¹ Jemu niech będzie chwała w Kościele i w Chrystusie Jezusie przez wszystkie pokolenia na wieki wieków. Amen.

eschatologicznego urzeczywistnienia zbawienia w Kościele, który „w Chrystusie” jako w Jego Ciele (por. 1,22 n.) jest miejscem, możliwością i realnością zjednoczenia się człowieka z Bogiem, właśnie przez Chrystusa, przez Jego dzieło zbawcze w Duchu Świętym (por. 2,14-16). Raz powołana rzeczywistość zbawcza, jaką jest Kościół, który jest Ciałem Chrystusa, nie ma już granic czasowych, a zbawcza moc Chrystusa poprzez Kościół przenika cały świat i ma kosmiczny zasięg.

4¹ Przeto napominam was ja, więzien w Panu, abyście godnie postępowali, jak przystało na powołanie wasze.² Z całą po-

4, 1 Kol 1,10

4, 2 Kol 3,12

IV. KATECHEZA ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W RAMACH WSPÓLNOTY KOŚCIELNEJ (4,1 - 6,20)

Druga część Ef ma charakter parenetyczny, ale utrzymana jest w formie żywej katechezy. Autor Listu porusza tu temat bardzo konkretny: jak powinno się kształtować życie wiernych w Kościele, którego członkowie żyją w świecie. Można tu wyróżnić sześć wielkich tematów: 1. Życie w Kościele jako alternatywa do pogańskiego życia (4,1-24); 2. Konieczność miłości (4,25 - 5,2); 3. Życie w świetle wiary (5,3-14); 4. Czas jako czas zbawienia (5,15-20); 5. Życie chrześcijanina w rodzinie i w społeczeństwie (5,21 - 6,9); 6. Podsumowanie parenetyczne (6,10-20).

1. KOŚCIÓŁ JAKO OGNISKO CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA (4,1-6)

Nie bez powodu autor Ef rozpoczyna swoją parenezę katechetyczną od nawoływania do jedności w Duchu Świętym (4,1-6). Wszak w pierwszej części pokazał, że jedność ta uzyskana przez Chrystusa na krzyżu, przez Jego krew, zawierała się w odwiecznych planach Bożych. Dopiero po tych upomnieniach do jedności autor przechodził do tematu różnych darów Ducha Świętego (4,7-11), aby wyprowadzić praktyczne wnioski konkretnych zadań w Kościele (4,12-16).

a. JEDNOŚĆ W DUCHU ŚWIĘTYM (4,1-6)

Wiersz 1. Upomnienia są Pawła, co autor wyraźnie akcentuje przez kontynuację stylu „ja” – Paweł, cechującym także poprzednią modlitwą błagalną i dziękczynną. Autor także podkreśla sytuację Pawła – więźnia. Upomnienia z więzienia mają inną siłę przebiccia, gdyż pisze je człowiek, sam jest doświadczony i narażony na różne kryzysy i załamania. Chce ostrzec wiernych przed takimi problemami i przypomina społeczności kościelnej najogólniejszą zasadę. Jest ona jednak związana z wszelkimi łaskami, których wierni doznali, zarówno poganie, jak i Żydzi. O powołaniu ich do życia w Kościele powstałym

korą, łagodnością i cierpliwością, znosząc jedni drugich z miłością,³ aby w ten sposób zachować jedność Ducha w więzi pokoju.

4, 3 Kol 3,14-15

dzięki „krwi” Chrystusa, mówiono w poprzedniej części dogmatycznej. Obecnie z teologicznych uzasadnień należy uczynić teologię stosowaną. Życie chrześcijańskie we wspólnocie w Kościele Chrystusowym jest nie tylko sprawdzianem słuszności zasad teologicznych, lecz czyni z nich normy etyczne dla Kościoła, bez których przestałby być wiarygodnym, świętym i misyjnym.

Wiersze 2-3. Celem tematycznym napomnień Pawła jest jedność Ducha społeczności wiernych. Cztery przymioty są nieodzowne, aby taka jedność powstała, utrzymała się i promieniowała na zewnątrz; są nimi: pokora, łagodność, cierpliwość oraz wzajemna miłość (por. Kol 3,12). Są to niezbędne cnoty harmonii, zgody, współpracy, po prostu jedności w Kościele. O taką jedność tu chodzi. Nie jest ona tylko wynikiem wymienionych warunków, ale nimi uwarunkowana. Nie może zabraknąć ani jednej z nich. (Podobnie jak w łańcuchu nie może zabraknąć jednego ogniwa). Także kolejność cnót jest przemyślana, a co najmniej pierwsza, godząca w egoizm ludzki, staje się podstawą do rozwoju następnych.

O znaczeniu pojęcia „pokój” była już mowa w Ef 2,14.17 i jedności w Ef 2,14 n.16.8. Znaczenie nie zmienia się. Zostaje tylko sprecyzowana ich funkcja w życiu Kościoła. Pokój po prostu jest więzią, zespalającą wszystkich wiernych w jedno. A jedność staje się istotą ochrzczonych w jednym Duchu, który z Chrystusem-Głową stanowią jedno eklezjalne Ciało. „Jedność” – *henotēia* jest *hapax* w NT i występuje jeszcze w Ef 4,13. Duch, a chodzi na pewno o Ducha Świętego, mający w naszym tekście gramatyczną pozycję dopełniacza podmiotu (*genetivus subiectivus*), jest więc przyczyną sprawczą jedności w Kościele. Temat ten zostanie rozwinięty w następnych trzech wierszach.

Aby wierni pamiętali o tym, co już było wyrażone w poprzednim dziale dogmatycznym, a mianowicie, że ta jedność już istnieje w Kościele i jest rzeczywistością zbawczą, Paweł błaga o jej pielęgnację, o strzeżenie jak skarbu nadzwyczajnego, gdyż jest ona istic eklezjalnym darem Ducha Świętego i stanowi istotę tego daru.

Czasownik parenetyczny, jakim autor tu się posłużył (gr. *spondazontes*), uderza w ambicję wiernych, aby za wszelką cenę strzegli jedności Kościoła i w Kościele.

⁴ Jedno [bowiem jest] ciało i jeden Duch, jak i wy powołani jesteście do jednej nadziei waszego powołania. ⁵ Jeden [też jest] Pan,

4, 4 Rz 12,5

4, 5 J 10,16; 1 Kor 8,6

Wiersz 4. Zwrot: „jedno Ciało – jeden Duch” jest reminiscencją do myśli, zawartych w 2,16-18. Tu i tam chodzi o stwierdzenie jedności eklezjalnego Ciała Chrystusa jako daru Ducha Świętego, który ożywia Kościół. Jedność zatem jest objawem życia w Kościele i żyjącego Kościoła. Również w 2,11-22 spotkaliśmy się z pojęciem nadziei przyłączonej do Ciała i Ducha, jak w naszym wypadku. Tam jednak była mowa o braku nadziei, jaka istniała przed przyłączeniem pogan do Kościoła. W tym kontekście staje się zrozumiałe, że poprzez Kościół i w Kościele dana jest nadzieja, którą jest Chrystus ze swoim dziełem zbawczym. W czasie chrztu wierni otrzymali Ducha Świętego, Ducha obietnicy (1,13), będącego gwarantem dziedzictwa wiernych w niebie (1,14). Teraz już jako dzieci Boże w Kościele wierni partycypują w dobrach nadprzyrodzonych oraz w darach Ducha Świętego. Przypomnienie chrztu w w. 5 świadczyłoby również o tym, że mamy tu do czynienia z formułą (jej częścią?) liturgii chrztu św. W każdym bądź razie autor w tych wierszach przypomina, na czym polega jedność Kościoła i jakie ma uzasadnienie.

Wiersz 5. Po pierwszej trójczłonowej formule: Jedno Ciało – jeden Duch – jedna nadzieja następuje druga trójczłonowa formuła: Jeden Pan – jedna wiara – jeden chrzest. Zawiera ona elementarne treści chrześcijańskiego wyznania. Ta formuła otrzymuje tak chrześcijańskie znaczenie dzięki sakramentowi chrztu św. Tego sakramentu nie było w żadnej innej religii ani w judaizmie. Wprawdzie w heterogenicznym judaizmie, szczególnie w Qumran przykładano wielką wagę do obmyć rytualnych, wiążąc z nimi rodzaj oczyszczenia z grzechów, brak jednak tego, co czyni chrzest sakramentem, mianowicie otrzymania Ducha Świętego, nie mówiąc już o powołaniu sakramentu inicjacji chrześcijańskiej przez Chrystusa (por. Mt 28,18-20). Pewną analogię mamy także do uczt – biesiad sakralnych w ościennych religiach, które nie mają jednak nic wspólnego z sakramentem Eucharystii. Tytuł chrystologiczny *Kyrios* – Pan dla Chrystusa świadczy również o aklamacyjnym charakterze tekstu. Najstarsze wyznanie Chrystusa mogło bowiem brzmieć: Panem jest Jezus (por. Flp 2,20). W 1 Kor 8,6 trzeba się liczyć z formułą wiary mającą misyjne zastosowanie, gdzie w proklamacji kładzie się akcent na „jedynego” Boga i „jedynego” Pana Jezusa Chrystusa w kontekście politeizmu pogańskiego. Chrzest jako sakrament wyprzedza wiara, która odtąd będzie znamiem

jedna wiara, jeden chrzest.⁶ Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest ponad wszystkimi i [działa] przez wszystkich i we wszystkich.

4, 6 1 Kor 12,6

chrześcijanina przyjętego do Kościoła, oczywiście wiara w Jezusa Chrystusa, która „usprawiedliwia”. Tego „usprawiedliwienia”, czyli zmiany egzystencjalnej z grzesznika na „świętego”, członka Kościoła, jeszcze inaczej: uświęcenia chrześcijańskiego, dokonuje Duch Święty. Pomimo że mamy do czynienia z dwoma trójczłonowymi formułami z różnymi podmiotami, to są one ściśle powiązane i stanowią jedną całość. Jeśli chcielibyśmy uszeregować je w paralelnym zestawieniu z uwzględnieniem bezpośredniej relacji podmiotów, to graficznie otrzymalibyśmy taki obraz:

Ciało – nadzieja – Duch

Pan – wiara – chrzest

Wiersz 6. Obie triady zdążają do konkluzji. Kościół ma jednego Boga. Jego ojcostwo obejmuje wszystko, co należy do Kościoła i z nim się wiąże. Stąd to określenie Boga jako Ojca ma tu specyficzne znaczenie. Autor Ef wyraża myśl, którą Paweł przedstawiał na różny sposób i w różnych pismach. Z Bogiem Ojcem Paweł wiąże apostołat, a także Ewangelię. Skoro fragment 4,1-6 ma charakter eklezjalny, wydaje się, że pierwsze „panta” trzeba potraktować osobowo, a więc „Jeden Bóg i Ojciec wszystkich” (*pantōn* jako masc.). Chodziłoby tedy o członków Kościoła. Drugie *pantōn* z przymimkiem *epi* – „nad” może nie tyle wyraża majestat Boży (ponad), chociaż go nie wyklucza, ile aspekt ktizeologiczny. Bóg jako Stwórca obejmuje również Kościół, przenikający kosmos swoją ojcowską opieką i mocą. Trzecie *pantōn*, które wyprzedza przymimek *dia* – „przez”, nie traci aspektu personalnego, z tym że wszystko, co dzieje się w Kościele, a dzieje się w jego członkach i przez nich, dzieje się według ojcowskiego planu odwiecznego Boga. Ostatnie *en pasin*, już z racji gramatycznego użycia, należy rozumieć osobowo. Jednakże nie można z tego wykluczyć aspektu przyczynowego. A mianowicie Bóg, który powołał w Chrystusie Kościół do istnienia, jest z nim, jako Ojciec w swoim Kościele, twórczo i sprawczo związany, a właściwie Kościół jest w Bogu.

Mimo że *ta panta* w filozofii stoickiej jest formułą panteistyczną, autor nie obawia się posłużyć tutaj tym określeniem. Formuluje bez rodzajnika (por. jednak 1 Kor 8,6) nie w rodzaju nijakim (*neutrum*), lecz osobowo, wskazując wyraźnie, że myśli o Kościele, który przenika kosmos. Ten Kościół składa się z ludzi uświęconych przez jednego Ducha, stanowiących razem

⁷ A każdemu z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego. ⁸ Dlatego powiedziano: „Wstępując na wysokości

4, 7 Rz 12,3,6; 1 Kor 12,11

4, 8 Ps 68,18; Kol 2,15

z jednym Panem jako Głową jedno eklezjalne Ciało, jeden Kościół Boży. Autor Ef kreśli więc obraz Kościoła, który pojmuje siebie jako jedność przez Boga powołaną do bytu, który reprezentuje świat i ludzi zjednoczonych przez Chrystusa (por. hymn o Chrystusie – pokoju naszym). Powołując się na Boga jako Ojca Kościoła, ale i Boga Stworzyciela, wizja Kościoła nie zamyka się w jakiś granicach ściśle zamkniętych. Granice są, ale otwarte dla wszystkich z ludzi paszportem dobrej woli, którzy kiedyś, jak poganie, uwierzyli Chrystusowi, że tylko On jest Zbawicielem świata i tylko On realizując odwieczne plany Ojca, potrafi ten świat zjednoczyć i zjednać. Takie zjednoczenie dokonało się już w Kościele.

2. RÓŻNE DARY DUCHA ŚWIĘTEGO W JEDNYM KOŚCIELE (4,7-16)

Wiersz 7. Autor przechodzi z pierwszej osoby („ja Paweł”) i bezpośredniej mowy, dotyczącej adresatów katechezy parenetycznej („wy”), do tzw. „my eklezjalnego”. Rozpoczyna od ogólnego stwierdzenia, ale ważnego i wynikającego z jedności Kościoła, w którym działa jeden Duch. Tu jednak autor bierze pod uwagę relację Chrystusa jako Głowy do swojego Ciała, gdyż mówi o podziale sprawiedliwym, dotyczącym wszystkich, a nie tylko wyróżniających się mężów, obdarzonych szczególnymi charyzmatami Ducha Świętego. Chrystus więc dzieli dary. To jest po prostu aspekt chrystocentryczny, oparty na bezpośredniej relacji Chrystusa do członków Jego eklezjalnego Ciała.

Wiersz 8. Autor ten uniwersalny gest charyzmatodawczy Chrystusa pragnie uzasadnić powołując się na w. 19 z Ps 68(67). Psalm ten należy do rzędu Psalmów dziękczynnych, czyli hymnów śpiewanych przy pielgrzymkach do Jerozolimy na cześć Jahwe, który jako Zwycięzca po pokonaniu nieprzyjaciół wstępuje na Syjon, prowadząc ze sobą nieprzyjaciół, którzy składają Mu w hołdzie dary. Nasz tekst zostawia w centrum dary, ale zmienia podmiot i przedmiot. Dary rozdaje Chrystus swoim wiernym. W tym kierunku poszła też interpretacja rabinistyczna tego Psalmu: Bóg przyjmuje dary od pokonanych, aby je rozdać ludziom (swoim? zasługującym na nie?). W każdym bądź razie zastanawia, że autor Ef mówiąc o przeszłości na pod-

powiódł za sobą jeńców, a ludziom rozdał dary.⁹ To, że wstąpił, cóż innego oznacza, aniżeli to, że również zstąpił na niskości ziemi.¹⁰ Ten, który zstąpił, to ten sam, co i wstąpił ponad wszystkie

4, 9 J 3,13

stawie Psalmu (dał – *edōken*), przerzuca akcent na teraźniejszość Kościoła, posługując się tym samym czasownikiem, nie zmieniając formy czasu, czyli *aorist edōken* w w. 11. Oznacza to: dał raz na zawsze, czyli to, co dał, będzie miało trwałe istnienie i znaczenie. Właściwie w. 11. nawiązuje do w. 7. Jednakże wstawka autora zgłębia myśl teologiczną, którą kontynuuje po cytacie Psalmu w. 9 i 10.

Wiersz 9-10. W sposób luźny, ale kunsztowny autor dane Psalmu o pochodzie zwycięskim Boga wykorzystuje do myśli chrystologicznej. Najpierw bierze pod uwagę wydarzenie wywyższenia Chrystusa, posługując się grą słowną „wstąpił” i „zstąpił”. Stawia jednak pytanie retoryczne. Może autor pragnie uzasadnić, dlaczego w ogóle miało miejsce „wstąpienie” Chrystusa, który zawsze był przy Ojcu (por. Prolog Ewangelii św. Jana). Po dokonaniu dzieła zbawczego Chrystus wstępuje do nieba, by stamtąd hojnie rozdzielić swoje dary. Skoro jednak Chrystus istniał od wieków, co wyrażają w sposób bardzo precyzyjny hymny chrystologiczne (oprócz Prologu Janowego; Kol 1,15; Flp 2,6; Hbr 1,3), musiało przed „wejściem w niebo” odbyć się „zejście z nieba”. Zejście to prowadziło Chrystusa do przyjęcia wszelkich konsekwencji związanych ze „staniem się człowiekiem” (por. J 1,14: „a Słowo stało się ciałem = *sarx*, czyli pełnym człowiekiem). „Niskości ziemi”, w sensie najniższych regionów ziemi, prowadzą tam tylko poprzez śmierć i po śmierci (por. Ps 63(62),10; Rz 10,7; hymn pasyjny w 1 P 3,18-22). Chrystus doznał więc goryczy życia ludzkiego, łącznie ze śmiercią i jej konsekwencjami według wyobrażeń judaizmu o podziemiach.

Wniebowstąpienie nastąpiło po tych doświadczeniach związanych z człowieczeństwem, które Chrystus dobrowolnie przyjął dla nas. Myśli te powtarzamy w Składzie Apostolskim: „Który dla nas i naszego zbawienia zstąpił z nieba”.

Wstąpienie ponad niebiosą znaczy pokonanie po drodze wszelkich potentatów kosmicznych. Widać, jak te myśli harmonizują z poprzednim cytatem z Psalmu o zwycięstwie Boga nad nieprzyjaciółmi. O „mocach” mieszających „pod niebem” autor Ef mówił już kilkakrotnie (2,2; 3,10; 6,12; a także 2 Kor 12,2). „Napelnienie” na razie ma ogólny przedmiot: „wszystko”.

niebiosa, aby wszystko napełnić. ¹¹ On też ustanowił jednych apostołami, drugich prorokami, innych ewangelistami, [jeszcze]

4, 11 1 Kor 12,28; Dz 21,8

Dopiero wywyższony Chrystus w chwale jakby wraca do swoich przywilejów, do swojej władzy, którą miał od wieków przy boku Ojca. Skoro „pierwsze” napełnienie, czyli pośrednictwo w akcie stworzenia miało miejsce przed wcieleniem („wszystko przez Niego powstało” – J 1,3; Kol 1,15-18a; Hbr 1,2; 1 Kor 8,6), to drugie napełnienie wywyższonego Chrystusa ma charakter zbawczy.

Wiersz 11. Wprawdzie w. 11. mógłby stanowić bezpośrednie nawiązanie do w. 7, okazuje się jednak, że wstawka autora bynajmniej nie jest zbyteczna. Dowiadujemy się bowiem, jakie uprawnienia posiada Chrystus do rozdawania darów. Teraz chodzi już o dary związane ze szczególnym i odpowiedzialnym zadaniem. Na pierwszym miejscu znajdują się apostołowie. Czy autor myśli w kategoriach powołań grona Dwunastu przez ziemskiego Jezusa, w to należy wątpić. Wynika to choćby z zestawienia „apostołów” z „prorokami”, z „ewangelistami”, z „pasterzami” i z „nauczycielami”. Tu odzywa się tradycja Pawłowa o charyzmatach funkcyjnych dla Kościoła, w odróżnieniu od *charis* – łaski, którą otrzymuje każdy ochrzczony (por. Rz 12,6; 1 Kor 12,28-30, gdzie grupy charyzmatyków są liczniejsze). Jak autor Ef pojmuje poszczególne funkcje, nazwijmy je szczegółowe, można wywnioskować z poprzednich tekstów. O apostołach i prorokach już wspomniał (2,20; 3,5). Wprowadza natomiast ewangelistów. Chyba chodzi o tych, którzy w sposób szczególnie uprawiali katechezę wewnątrz Kościoła. Czy pasterze i nauczyciele obejmowali funkcje „prezbiterów” i „biskupów” (*episkopoi*)? Nie jest to wykluczone, gdyż ktoś przewodniczył Kościołowi w Efezie. W każdym razie tytuły te są znane w różnych tradycjach, począwszy od Dz (*presbyter*: Dz 14,23; 1 Tm 5,17; Tt 1,5). W Rz 12,8 Paweł wzmiankuje także tzw. *proistomenoi* – przewodniczących (por. także 1 Tm 5,17). Jeśli Paweł mówił o charyzmatach (1 Kor 12,8-11. 28-31), to ich zasięg obejmował jakby całe życie kościelne. Autor Ef w swoim wyliczeniu bierze bardziej pod uwagę kerygmat i nauczanie. Dlatego też lista „urzędowych” funkcji w Kościele obejmuje w Ef tylko niektóre. Autor Ef zdawał sobie sprawę z tego, że nie wyczerpując limitu darów, na co wskazał na samym początku tego traktatu, może je ograniczyć, a raczej dokładniej określić, żeby właśnie te grupy czynić odpowiedzialnymi za życie Kościoła w jedności.

innych pasterzami i nauczycielami,¹² aby przygotować świętych do dzieła posługi, do budowania Ciała Chrystusowego,¹³ aż dojdziemy wszyscy do jedności wiary i do poznania Syna Bożego, do

4, 12 1 P 2,5; 2 Tm 3,17

4, 13 Kol 1,28

Wiersz 12. Cel ten zostaje sprecyzowany. Charyzmaty funkcyjne (dawniej nazwane urzędowe) mają właśnie taki cel. Służą do budowy Ciała Chrystusowego. W niej mają mieć udział „święci”, a więc każdy wierny. Budowa Kościoła jest zatem zadaniem wspólnym, wypływającym z jedności Kościoła i zdążającym do umocnienia tej jedności. Ponieważ Kościół składa się z ułomnych ludzi, a jedność ontyczna została już osiągnięta przez dzieło zbawcze Chrystusa, to jedność powszechnie urealniona staje się procesem, który ciągle musi być podsycany w dojsciu do perfekcji. Przygotowanie do dzieła posługi ma tu taki sens: doskonalenie Kościoła we wszystkich kierunkach i pod każdym względem.

Wiersz 13. Cel procesu budowy Kościoła zostaje wyraźnie podany przez autora: Jedność w wierze, poznanie syna Bożego oraz udoskonalenie człowieczeństwa na miarę Chrystusa. Bez pierwszego celu, który warunkuje zarazem drugi, nie można osiągnąć trzeciego. Już w 4,4 autor wyliczył wiarę jako niezbędny element struktury jedności w Kościele. Prowadzi on do „poznania”, które również konieczne jest do budowy Ciała (por. Rz 15,14; 1 Kor 14,6; 1 Klem 48,5; Did 11,2), a także jest procesem opartym o wiarę i wynikającym z niej oraz zdążającym do oglądania Boga „twarzą w twarz”. Skoro tak, to nie może tu chodzić o poznanie czysto ludzkie, intelektualne czy teoretyczne, lecz o ukierunkowanie w stronę Syna Bożego i poznanie w świetle daru wiary. Te dwa czynniki ludzkie – poznanie i poznanie w wierze jako łaska ilustruje dobitnie pochwała Jezusa po Piotrowym wyznaniu Synostwa Bożego pod Cezareą Filipową: „nie objawiły ci tego ciała i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16,17). Proces dążenia do doskonałości chrześcijańskiej ma jednak model, z tym że model pokazuje nie tylko szczyty, lecz także drogę do nich. Autor wprawdzie tej drogi nie pokazuje tak wyraźnie, jak to uczynił św. Paweł w hymnie chrystologicznym o uniżeniu i wywyższeniu Chrystusa (Flp 2,6-11), wskazał jednak zarówno na największą przeszkodę w dorastaniu do wielkości na miarę Chrystusa, jak i na podstawowy element, łączący wiernych jako członków eklezjalnego Ciała z Jego Głową, czyli z Chrystusem.

męskiej dojrzałości i dorośniemy do wymiarów pełni Chrystusa.¹⁴ Wtedy nie będziemy już dziećmi, igraszką fal, pędzeni lada wiatrem nauki opartej na oszustwie ludzkim i podstępnie, zmierzającym ku bezdrożom błędu.¹⁵ Żyjąc jednak według praw miłości, będziemy dorastać pod każdym względem do Niego, tj. Chrystusa, który jest Głową.¹⁶ W Nim całe Ciało ma zespolenie i powiązanie dzięki wzajemnym zasilaniu się poszczególnych członków, według wy-

4, 14 1 Kor 14,20; Hbr 13,9

4, 15 Ef 1,22; 5,23

4, 16 Kol 2,10

Wiersze 14-16. Najpierw autor Ef apeluje do rozsądku i rozważliwych wiernych, którzy nie powinni się zachowywać jak dzieci, skoro są dorośli. Dziecko łatwo można zwieść różnymi obietnicami, nie mającymi żadnego pokrycia w rzeczywistości przedmiotowej. Dotychczas w Ef raczej nie zauważono tonów polemicznych przeciw jakiejś błędnej nauce. Metafora igraszki fal morskich, rzucających to, co na nie napotka, tu i tam, a także mogących pogrążyć w głębinach morskich, jest znanym elementem w pareniezie typu ostrzegawczego (por. np. Jk 1,6; 3,4; Jud 12). Skoro przedtem autor uwypuklił wiarę jako niezbędny czynnik w budowie jedności Kościoła, a także w ukierunkowaniu poznania Syna Bożego, może być ona zagrożona przez inne błędne teorie ze strony nie znanych nam bliżej ludzi (por. 2 Tes 2,11; 1 J 4,6). Ludzkiej przebiegłości autor przeciwstawia więź miłości, jako konieczną w drodze do doskonałości chrześcijańskiej, która objawia się w jedności wiary i w zjednoczeniu egzystencjalnym członków eklezjalnego Ciała Chrystusa z Jego głową. Miłość jest budulcem wzrostu Ciała. Obowiązuje ona wszystkich członków, gdyż każdy spełnia w Kościele funkcje budownicze. Oczywiście im poważniejsze zadanie w budowie Kościoła, tym większa odpowiedzialność. Czy autor w w. 16 myśli tylko o funkcjach wyszczególnionych w w. 11 n. (por. Kol 2,19), nie wynika to przynajmniej z bezpośredniego kontekstu, w którym „Paweł” odzywa się do wszystkich i wszystkich czyni odpowiedzialnymi za rozkwit życia chrześcijańskiego w Kościele. Bez miłości, pojętej na pewno jako charyzmat społeczny (por. 1 Kor 13), ten rozkwit jest niemożliwy. Wzrost Kościoła rozpoczyna się od Chrystusa i do Niego zdąża. Jedynie takie jednolicie ukierunkowane życie wiernych może wydać owoce miłości i poprzez miłość udoskonalać się.

znaczonego im do spełnienia zadania. Tak dokonuje się wzrost Ciała, które buduje się samo w sobie w miłości.

¹⁷ To więc mówię, zaklinając was w Panu, abyście już nigdy nie postępowali, jak to czynią poganie w próżności swego umysłu,¹⁸ mający przyćmiony umysł, oddaleni od życia z Bogiem przez nieświadomość, która tkwi w nich, przez zatwardziałość swoich serc.¹⁹ A zatraciwszy wszelkie wzniosłe wycucie, oddali

4, 17 Rz 1,21; Kol 2,4,6

4, 18 Ef 2,12; Kol 1,21; 1 P 1,14

4, 19 Kol 3,5

3. CHRYSYTUS U PODSTAW NOWEGO ŻYCIA WIERZĄCYCH (4,17-19)

Pareneza, dotycząca zasad chrześcijańskiego życia, nabiera coraz bardziej konkretnych kształtów. W poprzedniej części (4,1-16) autor wprowadzie ostrzeżenie i zachęcał, nie zrezygnował jednak z wielkiego podsumowania teologicznego o wroście i budowie eklezjalnego Ciała Chrystusa. W części 4,17-27 najpierw przypomina wiernym niedorzeczność i tragedię życia bez Boga w pogaństwie, równocześnie ostrzegając ich, aby nie powrócili do okresu, który przezwyciężyli w Chrystusie. Od w. 20 upomnienia idą w kierunku życia w Chrystusie, jako że w Nim rozpoczęła się dla wiernych nowa era jako życie „nowego człowieka w Chrystusie”.

a. DROGA Z POGAŃSTWA DO ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO (4,17-19)

Wiersze 17-19. Upomnienie „Paweł” rozpoczyna przysięgą. Jest ona jednak związana z „Panem”. Autor jakby identyfikuje napomnienie Pawła z napomnieniem samego Chrystusa. Tytuł chrystologiczny „Pan” ma tu swoje uzasadnienie, gdyż poganie Chrystusowi zawdzięczają swoje nawrócenie. W ten sposób nastąpiła nie tylko radykalna zmiana „służby” nawróconych, ale także zmiany „władzy”. Przedtem ich umysł skierowany był na sprawy tego świata, dlatego że pogrążony był w ciemnościach politeizmu. Życie bez Boga, o którym nic nie wiedzieli, sprowadziło ich na manowce moralne. Te z kolei tak potrafiły ich uwikłać, że nie było nadziei na wyjście z nich – upadek powodował upadek, zatwardzając coraz bardziej ich serca ku dobremu. Objawami tej zatwardziałości była rozpusta i nieczystość. Mówiąc o rozpuście, autor ma na uwadze nie tylko nadużycia w dziedzinie seksualnej, lecz na

się rozpuście, dopuszczając się wszelkiego rodzaju nieczystości bez opamiętania.²⁰ Ale wy nie tak doświadczyliście Chrystusa.

pewno wszystko to, co plami i hańbi człowieka. Kto żyje bez Boga, nie jest w stanie „być sobą”, być człowiekiem, i tarza się w błocie (por. Dn 9,15; Test Jud 19,4). Człowiek, który zamyka się w sobie, nie może znaleźć ani zadowolenia, ani szczęścia (por. Rz 1,24 nn.). Politeizm jest wymownym świadectwem szukania czegoś, czego w rzeczywistości nie ma, a próżnia nie daje żadnej satysfakcji.

4. NOWY CZŁOWIEK W CHRYSZTUSIE (4,20-24)

Wiersz 20. Fragment o nowym człowieku w Chrystusie autor rozpoczyna od przypomnienia kerygmatu, kiedy to poganie poznali Chrystusa i Jego Ewangelię (por. Kol 2,6; Flp 4,9). Poznanie to na pewno miało dwie fazy, które wzajemnie się zazębiają: głoszenie słowa Bożego i jego przyjęcie. Przyjęcie Ewangelii oznacza przyjęcie Chrystusa i całkowite złączenie się z Nim. Dokonuje się ono w darze wiary, a sakramentalnie poprzez chrzest św. Kto przyjmuje Chrystusa przyjmuje „prawdę”. Ma ona tu znaczenie kerygmaticzne i znaczenie egzystencjalne. W kerygmacie poznajemy Chrystusa – jedyną prawdę, a przyjęcie egzystencjalne za przyczyną chrztu św. oznacza całkowitą zmianę naszego jestestwa. Porzucamy „starego człowieka”, aby się złączyć z Chrystusem, z życiem Bożym w Duchu Świętym (por. Rz 13,12; Jk 1,21; 1P 2,1 i in.). Jeśli w w. 21 tak mocno podkreślona została prawda, to z pewnością po to, aby ją przeciwstawić błędowi pogan, pogrążonych w ciemności i chaosie bezradności.

Radykalna zmiana, do której nawoływał sam Jezus na początku swojej ziemskiej działalności (por. Mk 1,15), nazwana przez NT *methanoia*, jest ukierunkowana. To nie tylko odwrócenie się od tego, co było, i porzucenie dawnego sposobu myślenia i bycia, ale wkroczenie na nową drogę, na drogę Ewangelii. Tak również ujął to programowo Jezus: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1,15). Te myśli powtórzył autor Ef, może w bardziej egzystencjalnej wersji. Przyoblec nowego człowieka – znaczy bowiem stać się zupełnie innym. Nie może się to odbyć bez pomocy Ducha Świętego, który stoi u podstaw uświęcenia, o którym jest mowa w w. 24. Z racji na wyraźną reminiscencję do chrztu św. nie chodzi w w. 23 o ducha ludzkiego, lecz Bożego, o którym autor już

²¹ Słyszeliście przecież o Nim i w Nim też zostaliście pouczeni, że w Nim jest prawda. ²² Zrzućcie więc z siebie starego człowieka

4, 22 Rz 8,13; Kol 3,9; Ga 6,8

mówił (3,15) i jeszcze o Nim będzie mówił (5,18). W w. 1,13 podkreślił, że tym Duchem wierni zostali „znakowani” w czasie chrztu św. Dlatego w. 23 tłumaczy: „i odnowić w Duchu myśli [wasze]”.

Paweł posługując się metaforą porzucenia starego człowieka, mówi o ubraniu Chrystusa w pozytywnym członie tego obrazu, który przez to staje się rzeczywistością. Autof Ef mówi o „ubraniu nowego człowieka”. Wyjaśnia jednak, jak ten „nowy człowiek” przedstawia się po zmianie. Wraca on poprzez egzystencjalną zmianę swojego „ja” do pierwotnego stanu, jakim się cieszył przed pierwszym upadkiem (grzech pierworodny). Stworzony został przecież na obraz Boga. Sprawiedliwość jest tu synonimem świętości. Człowiek przed upadkiem nie potrzebował jako „obraz” Boga usprawiedliwienia, a jako bezgrzeszny był święty. W pismach Pawłowych jednak wierni są „ikonami” Chrystusa (Rz 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18), a Chrystus jako „święty” i „sprawiedliwy” ikoną Boga. W ten sposób Paweł rozpoczyna hymn o powszechnym panowaniu Chrystusa: „On jest obrazem (*eikōn*) Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). Mając na uwadze Pawłową teologię człowieka jako „obrazu Boga”, można powiedzieć, że Chrystus poprzez Ducha Świętego, jako nieskalany wizerunek Boga, przywraca nam to, co pierwszy człowiek utracił i co wciąż tracimy przez nasze grzeszne upadki. Upomnienia autora w tym fragmencie idą więc w tym kierunku, aby wiernym przypomnieć, kim są dzięki Chrystusowi w Jego eklezjalnym Ciele i czym powinni być, gdyż odrzucenie starego człowieka, ontycznie wprawdzie dokonane (por. Kol 3,9 n.; Rz 6,6), wymaga czujności, walki i ciągłej odnowy.

5. NAWOŁYWANIE DO MIŁOŚCI OPARTE NA PRZEBACZENIU NASZYCH WIN PRZEZ BOGA W CHRYSZCIE (4,25 – 5,2)

Wiele imperatywów, cechujących ten fragment, wskazuje również na szczegółową paranezę, zajmującą się wieloma konkretnymi sprawami. Prawdopodobnie domagały się one poruszenia, podobnie jak w Kol 3,8-17. Jednak tu są nowe elementy, np. częsty rekurs do ST (4,25a.26a.29a.30; 5,2). Takiej częstotliwości powoływania się na ST w krótkim stosunkowo frag-

z jego dawnym postępowaniem, którego gubią zwodnicze żądze,²³ odnowicie ducha i myśli,²⁴ przyobleczcie się w nowego człowieka, stworzonego na obraz Boga w sprawiedliwości i prawdziwej świętości.

²⁵ Przeto, odrzuciwszy kłamstwo, niech każdy mówi prawdę swemu bliźniemu, gdyż jesteśmy wszyscy na równi członkami [jed-

4, 23 Rz 12,2

4, 24 Rdz 1,26

4, 25 Za 8,16; Kol 3,8

mencie nie spotkamy już w Ef. Uzasadnienie imperatywów ma charakter motywacji teologicznej poprzednio już opracowanej. Dotyczy to powoływania się na chrzest (4,25.27.30), na jedność Kościoła (4,25b), na przykład Chrystusa (4,32; 5,1 n.) oraz na korzyści dla społeczności wiernych (4,29b.c.). Ponadto każdy imperatyw ostrzegający otrzymuje dopełnienie w upomnieniu zachęcającym, wyrażającym pozytywny sposób postępowania jako przeciwieństwo do złego zachowania się: chamstwo – prawda (4,25); kradzież – uczciwe zarobkowanie, aby móc coś dobrego uczynić (4,28); niegodziwe mowy – budujące mowy (4,29); grzechy złości i podłości – dobroć i miłosierdzie (4,31 n.). Celem pozytywnej parenezy jest budowa eklezjalnego Ciała Chrystusa. Mamy więc do czynienia z kontynuacją poprzedniego tematu, jednakże bardzo konkretnie rozwiniętego poprzez wyszczególnienie wad i bolączek wiernych. Dokładna ich analiza ma wesprzeć szczegółowy rachunek sumienia, aby móc po zrzuceniu „starego człowieka” godnie zareprezentować się jako „nowy człowiek w Chrystusie”.

Wiersz 25. Wprowadzenie całości nawiązuje do ogólnej zasady „rzucicie starego człowieka”. Dalsze wywody charakteryzują „starego człowieka” w szczegółach, kim on był i jak postępował. Nie bez powodu na pierwszym miejscu autor wymienia kłamstwo; życie w pogaństwie, to życie w kłamstwie. Adoruje się coś, czego nie ma. Św. Paweł w 1 Kor 8,4 wyraźnie mówi o bożkach pogańskich, iż nie istnieją. Skoro religia, a więc fundament postępowania etycznego, religia, z której powinno się czerpać zdrowe zasady moralne, jest złudzeniem, to w jakimś innym kierunku może być ukształtowany model postępowania w każdej sferze życia ludzkiego? O „prawdzie” mówił już autor w w. 21 w sensie teologicznym jako fundament egzystencji nowego człowieka w Chrystusie, który jest drogą, prawdą i życiem (por. J 14,6). Tu także o to chodzi. Zostaje tylko bardziej skonkretyzowane i uzasadnione.

nego Ciała].²⁶ Gniewacie się, nie grzeszcie jednak! Niech słońce nie zachodzi nad waszym gniewem.²⁷ Nie dawajcie przystępu diabłu.²⁸ Kto kradł, niech przestanie kraść i niech się zabierze do pracy, zdobywając trudem własnych rąk dobra, aby miał z czego

4, 26 Ps 4,5 Jk 1,19-20

4, 28 1 Tes 4,11

Prawda bowiem wiąże członków eklezjalnego Ciała Chrystusa między sobą. Skoro jednak prawda tkwi i wyrasta z samego Chrystusa, to zespala wiernych z Chrystusem. Ten element jest nowy w stosunku do parenezy o prawdzie, spotykanej zarówno w ST (Za 8,6), jak i w apokryfach ST (TestDan 1,3; 2,1-4; 5,2; TestIss 7,4; TestRub 3,9). Taką natomiast myśl spotykamy także w autentycznych pismach św. Pawła (por. Rz 12,4 n.; 1 Kor 12,12).

Wiersze 26-27. Następane upomnienie dotyczy gniewu. Autor posługuje się w tym wypadku cytatem z Ps 4,5 (LXX). Chociaż sam gniew już w sobie jest grzechem, a to może spowodować jeszcze większe nieszczęście. Człowiek rozgniewany jest zdolny do wszystkiego. Do pierwszego upomnienia dołączone jest drugie, także znane w tradycji biblijnej i w literaturze hellenistycznej. Chodzi o szybkie opanowanie gniewu, aby nie przysparzał coraz więcej przewinień, szkodzących nie tylko bliźniemu. Gniew szarga autorytet własnego „ja”, czyni człowieka w oczach innych nieodpowiedzialnym za jego czyny i rodzi obawę przed nim oraz utratę nawet najbliższych przyjaciół.

Upomnienie, aby szatan nie miał żadnego dostępu do człowieka, w w. 27 można potraktować jako osobne, ale odnoszące się do wszystkich. W ostatnim wypadku jednak zastanawiałoby, dlaczego autor to upomnienie uplasował właśnie tu. Wydaje się jednak, że chodzi o powiązanie szatana z gniewem powodującym „grzech”, można by dodać: wszelkiego rodzaju. Rozgniewany człowiek może przecież nawet bluźnić przeciwko Bogu. Nie bez powodu demon przez św. Pawła nazwany jest „księciem tego świata” z racji na opanowanie człowieka w jego myśleniu i dążeniu. O to chodzi przecież autorowi w naszym wypadku. Podobne myśli spotykamy także w innych, zwłaszcza późniejszych pismach NT (por. 1 Tm 3,6 n.; 2 Tm 2,26; Jk 4,7; 1 P 5,8).

Wiersz 28. Od grzechów natury egzystencjalnej, kielkujących w ludzkim wnętrzu, autor przechodzi do grzechów, mających wyraźną relację do spraw społecznych. Do tych grzechów należy złodziejstwo materialne i złodziejstwo duchowe. Pierwsze dotyczy wszelakiej kradzieży, którą jako „nowy człowiek” należy koniecznie zaprzestać. Nowy człowiek zarabia uczciwie na swo-

wspierać potrzebującego.²⁹ Niech z ust waszych nie wyjdzie żadne nieprzyzwoite słowo, ale tylko dobre, służące zbudowaniu,

4, 29 Ef 5,4; Kol 3,16-17; 4,6

je utrzymanie i wszystkich mu powierzonych. Jednak poza rodziną, o czym nie trzeba wspominać, chrześcijanin wspiera biednych. Tak było od zarania Kościoła (por. Dz 2,45; 4,35) i taką tradycję, będącą szczególną cechą chrześcijan, pielęgnuje także późniejsze chrześcijaństwo (por. 1 Tes 4,11; 2 Tes 3,11 n.). Dobre uczynki spełnione na ubogich doznały także uznania w Księgach Mądrościowych ST (Prz 28,19; Syr 7,15), w późniejszym judaizmie (Iz 5,3, a nawet u filozofów greckich (np. Epiktet I 16,16 n.).

Wiersz 29. Kradzież duchowa dotyczy pozbawienia drugiego człowieka jego godności przez oszczerstwo czy obmowę, ale autorowi nie tylko o to chodzi. „Złe” słowo, to każde słowo niszczyliście, obojętnie w jakim by nie poszło kierunku. Można kogoś obrazić, ludzi i Boga, przez przekleństwa, bluźnierstwa, złowieszczenia, urągania, kpiny i szyderstwa – żeby wymienić choć kilka grzechów języka. Autor nawołuje więc do odpowiedzialności za każde słowo i mowę. A kto wie, czy nie ma także na uwadze błędnej nauki, o której krótko wspomniał poprzednio w 4,14, a która prowadzi przez „oszustwo i przebiegłość ludzką na manowce”.

„Złemu słowu” (*sapros logos*) autor przeciwstawia „dobre słowo” (*agathos*), które ma służyć dobru powszechnemu Kościoła. Ma więc ono swój udział w „budowie Ciała Chrystusa”. Autor jakby dzieli „słowo” na dwie kategorie: pierwsza to słowo pocieszające, przynoszące ulgę w cierpieniu, słowo podobne do dobrej rady, słowo „budujące”; druga to słowo pouczające, katecheza, upomnienia, ewangelia, przynoszące łaski i błogosławieństwo wszystkim słuchającym, którzy dają posłuch treści zbawczej zawartej w „słowie” i w kerygmacie.

Jeśli weźmiemy pod uwagę charyzmaty dane głosicielom słowa wyliczone w 1 Kor 12, to do nich trzeba by zaliczyć apostołów, proroków, nauczycieli i języki. Pierwsze trzy wymienia także Ef 4,11, a nadto ewangelistów i pasterzy. Nie dziwny się więc, że mówi o „obrażeniu Ducha Świętego” w ścisłym związku ze „słowem” (por. Iz 63,10, który potępia Izrael za bunt przeciwko Bogu). Skoro wszystkie charyzmaty służą budowie Ciała Chrystusowego, to nie może być inaczej z mową chrześcijanina, który jest znakowany Duchem Świętym jako zadatkim dnia spotkania się z Chrystusem w czasie paruzji (por. 1,13 n.). „Dzień odkupienia” to nic innego, jak pełne i ostateczne zjed-

gdzie zachodzi potrzeba, aby przyniosło błogosławieństwo tym, którzy go słuchają.³⁰ A nie zasmucajcie Ducha Świętego, którego pieczęcią jesteście znakowani na dzień odkupienia.³¹ Wszelka gorzkość, gwałtowność, gniew, krzyki czy złorzeczenia – wraz z wszelką

4, 30 Ef 1,13; Iz 63,10

4, 31 Kol 5,8

noczenie się z Chrystusem i poprzez Niego z Bogiem. Złe mowy, przewrotne i podle słowa, błędne nauki – to wszystko niszczy dzieło Ducha Świętego, nas samych, jako świątynię Boga i mieszkania tegoż Ducha Świętego (1 Kor 3,16 n.).

Wiersz 31. Po stanowczym upomnieniu a zarazem przypomnieniu, kim jesteśmy poprzez Ducha Świętego i kim powinniśmy być, autor Ef przytacza, w krótkiej wersji, katalog wad. Podobne katalogi spotykamy także w innych pismach NT (np. Kol 3,8; Ga 3,20-23; 1 Tm 6,4). Zna je także literatura Qumrańska (np. 1 QS 4,10). Były one także zadomowione w pismach popularno-filozoficznych antycznego świata (np. Seneka, Laktancjusz, Epiktet). Różnice pomiędzy tego rodzaju katalogami w NT i u stoików dotyczą szczególnie motywacji. Stoika powinien cechować spokój i umiar. Dlatego gniew staje się wadą największą. Chrześcijanina powinna cechować miłość bliźniego, dlatego największą wadą są wszystkie wykroczenia przeciw miłości bliźniego. W Ef dochodzi do tego nowy element, te wady są najbardziej szkodliwe w „budowie” eklezjalnego Ciała Chrystusa. Autor Ef wycisza pięć grzechów przeciw bliźniemu: gorzkość, gwałtowność, gniew, krzyk oraz złorzeczenia. Najpierw człowieka żyjącego „według ciała” opanuje gorzkość powodująca gwałtowność, następnie obracająca się w gniew, a ten z kolei uzewnętrznia się w krzyku, w przewiskach, w złorzeczeniach, kłótwach itp. Chrześcijanin, który w mocy Ducha Świętego opanuje swoje namiętności, będzie mógł stawić czoło „wszelkiemu złu”. Autor w ten sposób określa poprzednio wyliczone grzechy (por. Jk 1,21; 1 P 2,1). Nie możemy jednak wykluczyć, że nie ma na uwadze innych wad, gdyż w jakiś sposób każdy grzech wypływa z gorzkości i zapalczowości (gwałtowności), a swoje siedlisko ma w sercu ludzkim.

Wiersz 32. Po wyciszeniu wad autor przechodzi do pozytywnych upomnień, służących „budowie Kościoła” (por. Kol 3,19). Przypominają nam one naukę Jezusa o wzajemnym przebaczeniu win (por. Mt 6,12.14; 18,21-35).

złością niech znikną z waszego środka. ³² Bądźcie natomiast uprzejmi jedni dla drugich, pełni miłosierdzia, wybacząc sobie nawzajem, jak i wam przebaczył Bóg w Chrystusie.

4, 32 Mt 6,14; 18,22-35; Kol 3,12-13

Upomnienia te spotykamy także w innych, nawet większych zestawach, czyli w katalogach cnót (Ga 5,22; 1 P 3,8; por. Jk 3,17; 1 Klem 14,3; 1 QS 2,42 n.; TestSal 4,4). Nie zawsze one jednak występują jako ich bezpośrednie przeciwstawienie, jak w naszym tekście (np. 1 P 3,8). Tutaj przede wszystkim zwraca się uwagę na dwie sprawy, na życzliwą relację do drugiego, uzewnętrzniającą się w uprzejmości i serdeczności, oraz na wzajemne przebaczenie win. Jedno z drugim zresztą zazębia się. Złość trzeba przewyciężyć dobrocią (Rz 12,21), gdyż i Bóg w swoim wielkim miłosierdziu odpuścił nam nasze winy.

5¹ Bądźcie więc naśladowcami Boga jako dzieci umiłowane,
² i życie w miłości, jak i Chrystus was umiłował i wydał sa-

5, 1 Mt 5,48; Kol 3,12

5, 2 Ga 2,20; Hbr 10,10; Kol 3,13; Ps 40,6; Wj 29,18; Ez 20,41

a. WSTĄPIĆ W ŚLADY BOGA (5,1-2)

Wiersz 1. Poprzednio autor Ef powołał się na miłosierdzie Boże jako wzór i przykład, obowiązujący we wspólnotowym życiu chrześcijańskim. Obecnie tę myśl poszerza. Po prostu trzeba starać się o to, aby naśladować Boga we wszystkim (por. Mt 5,45-48). Zasadnicza motywacja tkwi w tym, że jesteśmy „dziećmi Bożymi”. Obraz ludzkich relacji jest tu przeniesiony w sferę nadprzyrodzoną. Każdy ziemski ojciec cieszy się z tego, gdy jego dzieci odwierciedlają dobre cechy, talenty i zdolności rodzica. Tym bardziej Bóg, który stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje. Motyw naśladowania bóstwa czy wyjątkowych ludzi był także zadomowiony w starożytnym świecie pogańskim i w judaizmie. W filozofii greckiej, począwszy od Platona, brakowało jednak czynnika etycznego w relacji „idea wzorcowa” do podobieństw, a tzw. egzemplaryzm był ograniczony do sfery ontycznej. Jeśli natomiast Paweł siebie stawia jako przykład do naśladowania, to ma na uwadze nie tyle swoją osobę, ile apostołską działalność, zleconą mu przez Boga (por. 1 Kor 4,16; 3,17; 1 Tes 1,6 n.). Społeczność kościelna przejęta gorliwością apostołską Pawła może znów posłużyć za model dla innych Kościołów (por. 1 Tes 1,7). Wydaje się, że autor Ef zachęcając do naśladowania Boga, wychodzi z założenia, że chrześcijanie są już dziećmi Bożymi (4,13) poprzez darowanie im przewinień przez Ojca niebieskiego w Chrystusie (4,23). To dziecięctwo Boże obowiązuje i nie można go wypaczyć. Dlatego też kierowany jest tu apel do chrześcijan o coraz doskonalsze postępowanie w doskonałości chrześcijańskiej opartej na miłości Chrystusa.

Wiersz 2. Nic więc dziwnego, że autor mówił o naśladowaniu, wyprzedzając tę myśl upomnieniem do wzajemnej miłości. Równocześnie wyjaśnia, o co głównie chodzi w naśladowaniu Boga. Widać, że w Ef element ontyczny (stan dziecięctwa Bożego) jest w ścisłym związku z postulatem etycznym. A czy u Chrystusa było inaczej. W Flp 2,6-11, gdzie św. Paweł stawia Chrystusa za wzór do naśladowania, mówi najpierw o jego ontycznym jestestwie, że „był (jest) w postaci (w naturze) Bożej”. Tę odwieczną egzystencję przeradza w proegzystencję. Nie przestając być Bogiem, obiera człowieczeństwo z miłości ku nam. Tę to myśl podkreśla lapidarnie autor Ef,

mego siebie za nas jako dar i jako ofiarę na wdzięczną wonność Bogu.

rozwijając ją o cztery szczegóły. Pierwszy to „oddanie się za nas”. Zwrot sam w sobie wyraża ekspiacyjną ofiarę zadośćuczynną. Formuła *paradidōmi* (wydać) *hyper hēmōn* (za nas) należy do prastarych wyznań paschalnych o zadośćuczynnej śmierci Jezusa (Rz 8,32; 2 Kor 12,15; Ga 1,4; i in.). Znamienne jest, że uzasadnienie upomnienia („wy” – 2 os.l.mn. w w. 1) formułowane jest w formie zbiorowego „za nas”. Autor więc włącza także siebie i wszystkich chrześcijan w dzieło odkupieńcze Chrystusa, przechodząc do drugiego szczegółu – była to śmierć dobrowolna (dar – *prosphora*) i śmierć poprzez ofiarę (*thysian*) własnego życia dokonana zbawczo. Pierwszy rzeczownik nawiązuje do „wydania się”, a drugi rzeczownik do miłosego aktu krwawej śmierci krzyżowej. W ten sposób drugi szczegół został połączony z pierwszym i trzecim, prowadząc do czwartego szczegółu jako celowego. Jest nim taka ofiara, która Bogu była miła. Jakkolwiek motyw daru i ofiary znany jest w ST (por. Ps 40(39) 7; Hbr 10,5,8), gdzie liturgia ofiarnicza zajmowała w kulcie naczelną miejsce, to skuteczność ofiar była inna. Na to zwraca szczególną uwagę autor Listu do Hebrajczyków w swojej teologii kultu Bożego, dokonanego przez Chrystusa (Hbr 9,11 - 10,18). „Wonność” ofiary (Rdz 8,21; Wj 29,18 i inne) Chrystusa była Bogu miła, jako że była to ofiara doskonała, ofiara dobrowolna, płynąca z miłości do ludzi i posłuszeństwa wobec Ojca, który nie pragnie zguby człowieka, lecz jego zbawienia.

6. CHRZEŚCIJANIE OBRAZEM BOGA (5,3-7)

Wiersze 3-4. Po wyeksponowaniu godności chrześcijan jako dzieci Bożych i płynących z niej obowiązków, autor przechodzi do upomnień szczegółowych. Polegają one na wyliczeniu wad, cechujących w sposób szczególnie pogan. Katalog wad otwierają dwa grzechy, często razem występujące, podobnie jak w naszym tekście (por. Mk 7,21 n.; Kol 3 n.), mianowicie „nierząd” i „nieczystość”. Wypływają one z nieokiełzanej żądzy używania tego świata z wszelkimi jego złudnymi przyjemnościami, czyniąc człowieka niewolnikiem swoich namiętności (Flp 3,19). Urastają one do rangi „bożków”, podobnie jak pieniądź potrzebny do życia w przepychu i niedozwolonej rozkoszy (por. Mt 6,24). To wszystko rodzi nową wadę – „chciwość”, nie liczącą się z dobrem i potrzebami drugiego człowieka. Autor wprawdzie nie wspomina o tym, że takie grzechy mają miejsce wśród chrześcijan, apeluje natomiast do

³ A nierząd i wszelka nieczystość lub chciwość niech nawet nie będą wspomniane wśród was, gdyż tak przystało świętym.

5, 3 Ef 4,19; Kol 3,5

sumienia i honoru „świętych”, żeby nawet o nich nie mówiono. Autor ma także na uwadze prowadzenie dwuznacznych rozmów i robienie dowcipów, związanych z tą kategorią wad, łącznie z gadaniem, które nie przynosi żadnej korzyści duchowej sobie i bliźniemu. Stąd następuje dodatkowa zachęta do modlitwy. Autor nazywa ją *eucharistia*. Jest ona przeciwieństwem zarówno *norologia* (czcze gadanie), jak i *eutrapelia* (nieprzyzwoite, dwuznaczne rozmowy czy dowcipy).

Eucharistia jest ulubionym rzeczownikiem św. Pawła, używanym szczególnie wtedy, kiedy pragnie wypowiedzieć podziękowanie Bogu za dary zbawcze, które otrzymały gminy kościelne (np. Rz 1,8; 1 Kor 1,4; Flp 1,3; Kol 1,3 i in.), oraz wtedy, gdy upomina wiernych, aby składali Bogu dzięki w kulcie (1 Kor 14,6 n.; Kol 1,12; 3,17 i inne) i prywatnie (2 Kor 4,15; 9,11 n.; Flp 4,6; Kol 2,7; 4,2; 1 Tes 5,18). Jeśli Apostoł w 1 Tes 5,18 pisze *en panti eucharisteite* – „we wszystkim dziękujcie”, to ma na uwadze to, co cechuje chrześcijanina, który nieustannie dziękuje Bogu za dary otrzymane w Chrystusie i za łaskę służenia Bogu w pełnieniu Jego świętej woli.

Wiersz 5. Upomnienia przeradzają się w stanowczą przestrożę. Chrześcijanie powinni „wiedzieć”, a właściwie „wiedzą” (por. 1 Kor 6,8 n.; 15,50; Ga 5,21), jakie sankcje czekają tego, kto wraca do tego stylu życia, który prowadzą poganie. Rzeczowniki, wyrażające poprzednio rozpustę i nierząd, a właściwie wszelkie nadużycia w dziedzinie płciowej, nazywają po imieniu tę kategorię ludzi, którzy dopuszczają się takich przestępstw, jak *porneia* – *pornos* (rozpusta, nierząd; rozpustnik), *akarthasia* – *akarthartos* (bezwstyd, nieczystość; bezwstydnik). Identyczna zamiana ma miejsce także przy chciwości: *pleoneksia* – *pleonektēs*. Szczególnie ta prowadzi do bałwochwalstwa (por. Kol 3,5). Żądza posiadania czegoś lub kogoś za wszelką cenę, prawnie czy bezprawnie, niszcząc drugiego człowieka, urasta do kultu własnego „ja” i staje się pseudoświętością, czyli bożkiem. Konsekwencją bałwochwalstwa jest pozbawienie siebie praw „dzieci Bożych”, którym należy się jako dziedzictwo królestwo Chrystusa i Boga. Jest to królestwo „umiłowanego Syna Jego” (por. Kol 1,12 n.), które stało się już udziałem wiernych poprzez chrzest św. Wtedy po raz pierwszy, ale także definitywnie, „ciemność” została przezwyciężona przez „światłość” (w. 8). Chrzest z kolei zakotwiczony jest w tajemnicy paschalnej. Poprzez śmierć i zmartwychwstanie wywyższony Chrystus rozpoczął swoje powszechne pa-

⁴ Podobnie rozpusta i czcze gadanie lub nieprzyzwoite żarty, to nie przystoi, lecz dziękczynna modlitwa. ⁵ O tym musicie ko-

5, 4 Ef 4,29; Kol 3,8

5, 5 1 Kor 6,9-10; Kol 3,5; Dz 8,21

nowanie w kosmosie i w Kościele (por. 1,22; Kol 1,15-18). Do tego królestwa zdążają wierni jako prawne dzieci Boże i dziedzice nieba.

Wiersze 6-7. Z uwagi na drugą część w. 6, która zaostrza myśl o wykluczeniu z królestwa Bożego, można twierdzić, że pewna grupa ludzi o wykrzywionych poglądach moralnych zachęca do takiego trybu życia, który poprzednio autor Ef potępiał. „Słowa próżne” (*kenoi logoi*) w tym wypadku to nie tylko takie mowy, które mają indferentny charakter, lecz i takie, które wyraźnie szkodzą i prowadzą do zguby. One bowiem wypływają z *apatē*, czyli z wyraźnej chęci sprowadzenia kogoś na złą drogę. Trudniej już o identyfikację „kusicieli”. Tu zdania wśród uczonych są podzielone. Czy chodzi o tę samą grupę, która doktrynalnie wypaczała ewangelię w Kolosach (por. Kol 2,8), czy o inną o tendencjach antynomistycznych, gdzie nie istnieją żadne normy, obowiązki czy zasady? Z podobnymi poglądami walczy już św. Paweł w Koryncie (por. 1 Kor 6,12-20).

Zarówno zwrot „gniew Boży”, jak i „synowie buntu” (nieposłuszeństwa) znane są w NT. Paweł z gniewem Bożym niejednokrotnie wiąże sąd ostateczny (np. Rz 2,5; 5,9; 9,22; 1 Tes 5,9), a także karzące wkroczenie Boga w konkretnej chwili (np. Rz 1,18-20; 3,5; 13,4.5). „Synowie buntu” to poganie (2,2 n.). Jednak nie tylko oni za swoje przestępstwa zasługują na gniew Boży, lecz właściwie każdy, kto tak postępuje jak poganie. Stąd to ostatnie ostrzeżenie, by nie dzielić z nimi zasłużonej kary. *Symmetochoi autōn* (masc.) ma bowiem na uwadze współnictwo z nimi (por. 3,6; 1 Hen 31,4; 97,4; 104,6). Oczywiście w konsekwencji oznacza to współnictwo w ich grzechach, o których była poprzednio mowa.

7. CHRZEŚCIJANIE DZIEĆMI ŚWIATŁOŚCI (5,8-14)

Wiersz 8. Już ST ujmuje zło i dobro w różne metafory. Jedną z nich jest „światłość i ciemność”, mająca wyobrażać życie z Bogiem i życie bez Boga. Pierwsze owocuje w błogosławieństwo Boże i świętość: „Jahwe światłem i zbawieniem moim” – śpiewa psalmista (Ps 27 (26), 1). Drugie zaś przynosi przekleństwo i zgubę. Dlatego w Torze dość często wyrażona jest zachęta do życia zgodnego z wolą Bożą: „Postępujmy w światłości Jahwe” (Iz 2,5; por. 9,1; Ps 36 (35), 10). W NT te przeciwstawne pojęcia są szczególnie charakte-

niecznie wiedzieć, że żaden rozpustnik lub bezwstydnik czy chciwiec, co równa się bałwochwalstwu, nie ma udziału w królestwie

rystyczne dla Janowej Ewangelii, ale zna je także św. Paweł (np. Rz 2,19; 13,12; 2 Kor 4,6; 6,14; 1 Tes 5,4-7). W naszym tekście chodzi także o brak znajomości Boga, wskutek czego postępowanie wiernych przez przyjęcie ewangelii było pogrążone w grzechach, które autor wyliczył. Nastąpiła istotna zmiana, nie gradacyjna, tylko całkowita – od grzechu do uświęcenia. To właśnie autor ma na myśli, gdy mówi o życiu w światłości – w Panu. Ta zmiana nastąpiła dzięki dziełu zbawczego Jezusa Chrystusa i na Jego mocy. Jedynie On – Pan mógł zmienić synów ciemności na „dzieci światłości”. Po prostu chrześcijanie „są światłością w Panu”; podobny zwrot spotykamy w Mt 4,16 (Iz 49,1); Łk 2,32; Dz 13,47 (Iz 42,6; 49,6); Rz 2,19. W Janowej Ewangelii Chrystus jest światłością: 1,5; 1,7 n. 9; 8,12; 9,5; 12,35. 46; 1 J 1,5; 2,8. Chrześcijanie jako światło spełniają funkcję światła, podobnie jak Chrystus, a więc nie tylko wywodzą się ze światła albo znajdują się w jego obrębie, jak np. w Hbr 6,4; 10,32 (por. 1,18), lecz sami, będąc światłem, promieniują nim. Tej przemiany z ciemności do światła dokonał Chrystus. Dlatego *en Kyriō* nie jest zbytecznym dodatkiem, ale istotnym elementem, wyjaśniającym, dlaczego chrześcijanie „są światłem”. Z ontycznym byciem światłem wiąże się egzystencjalny postulat: mają także być „dziećmi światła” (8 b). Kto jako „światło” nie świeci, zaprzecza istocie światła. Funkcyjny charakter przedmiotowych wielkości, jak „dzieci światła” (1 Tes 5,5; J 12,36; Łk 16,8), przypisuje się w NT szczególnie „mądrości” – *tekna sophias* (Łk 7,35; 1 P 1,14; 2 P 2,14), a w literaturze późnego judaizmu także sprawiedliwości (1 Hen 93,2) i „prawdzie” (1 Hen 105,2). Przeciwwstawienia, jak „dzieci światłości” i „dzieci ciemności” odgrywają w parenezie qumrańskiej wielką rolę.

Wiersz 9. Skoro światło z istoty swej wydaje promienie, także autor Ef pragnie je wyeksponować, ograniczając się jednak do trzech. Na pierwszym miejscu figuruje „wszelka dobroć”. Mówiąc o „wszelkiej” (*pasa*) „dobroci” (*agathōsynē*), jakby pierwszy owoc poszerza na wszystko, cokolwiek ma jakąś relację do bardzo ogólnego pojęcia dobroci (por. także Rz 15,14; Ga 5,22; 2 Tes 1,11; Ba 2,9; LXX: 2 Krn 24,16; Ps 52(51),5. Przeciwnieństwem do dobroci jest „zło” – *kakia*, które również ma szeroki zakres znaczeniowy. Na drugim miejscu autor wymienia „sprawiedliwość” (4,24; 6,14; Rz 4,13; 6,13. 16. 18 n. i inne), a na trzecim „prawdę” (por. 4,15. 21. 24; 6,14). To jest jednak jeden owoc (*karpos* l. poj.) światła, gdyż udziela go jeden Duch i związany jest z jednym chrztem. „Dzieła ciemności” przybierają natomiast różne formy i prowadzą do zguby. Ich „owocem” w sensie skutku jest „śmierć” (por. Rz 7,5).

Chrystusa i Boga. ⁶ Niech nikt was nie zwodzi podchwytliwymi mowami, bo to wszystko sprowadza gniew Boży na buntowników.

5, 6 Rz 1,18; Kol 2,4,8

Jeśli sprawiedliwość i prawda stoją w relacji do dobroci, to ją także wyjaśniają. Nie można bowiem być dobrym, jeśli nie przyłożę do mojego postępowania tej miary, którą Bóg określił w przykazaniach, a to oznacza być sprawiedliwym pełniąc całkowicie wolę Bożą (por. także 1 QS 1,5; 8,2). Prawda zaś (heb. *'emet*) znaczy stabilność w prawym postępowaniu opartą o niezachwianą wiarę w „wiernego” Boga, któremu całkowicie zaufam. Te pojęcia trzeba więc wyprowadzić z Bożej sfery, którą zostaliśmy przesiąknięci, i w niej żyjemy „w Panu” jako „dzieci światłości”. Pareneza biblijna, znajdująca w tym tekście w Ef swoją szczególną wymowę, jest więc zgoła inna od etyki filozoficznej opierającej się na wyidealizowanych wzorach istoty ludzkiej, gdzie także dobroć zajmuje pierwsze miejsce jako podstawowa cnota (por. np. Filon LegAll III, 78; Cher 127).

Wiersz 10. Jeśli jednak dzieci światłości pragną wydać „owoc”, powinny czuwać nad swoim postępowaniem, ciągle je kontrolować, korygować i zdecydowanie polepszać. To wszystko może oznaczać gr. *dokimazein*, gdy je porównujemy z innymi tekstami, gdzie właśnie ma takie znaczenie (por. np. Rz 1,28; 12,2; 14,22; 1 Kor 3,13; 16,3; 2 Kor 8,22; Did 11,11; Ign.Smyrn. 8,2) i staje się celem ciągłej troski o prawe życie chrześcijańskie, takie, które może się podobać Panu. Sam zwrot *euareston tō kyriō* znany jest w Biblii i pismach wczesnych apologetów chrześcijańskich. Stosuje go także św. Paweł (Rz 12,1; 14,18; 2 Kor 5,9; Flp 4,18; Kol 3,20; Hbr 13,21). We wszystkich tekstach jednak podano warunek, który należy spełnić, aby podobać się Panu. W naszym wypadku jest nim stanowcze „tak” na życie pełne dobroci, sprawiedliwości i prawdy, które jest owocem światła, po prostu wiernych, gdyż oni nim są w Chrystusie.

Wiersz 11. Jednakże nie na tym kończą się upomnienia autora Ef. Nowe, a częściowo wyjaśniające upomnienia autor rozpoczyna negatywnie. Łączy ono jednak poprzednią część z następującą. Poprzednia była pozytywna i następna ma taki sam charakter. W upomnieniu negatywnym autor ostrzega przed jakimkolwiek zbliżeniem się do świata ciemności. Ciemność nie może wydać żadnych owoców, natomiast czyny są złe i stąd są *erga akarpa* (bezowocne). Św. Paweł także odróżnia pomiędzy „czynami ciała” (Ga 5,19) a „owocem Ducha” (Ga 5,22; Rz 13,12 n.). Ciemność jako metafora zła przedstawia jej zgubną rzeczywistość, a o to w tym tekście chodzi. Potępienie jakiegokolwiek związku z czynami ciemności jest tylko jednym elementem

⁷ Niech was nic z nimi nie łączy. ⁸ Wprawdzie kiedyś byliście ciemnością, ale teraz jesteście światłością w Panu. Postępujcie więc

5, 8 Ef 2,11.13; Łk 16,8; 1 P 2,9; J 12,36

walki przeciw złu i dotyczy właściwie tylko własnego obozu. Jednak chodzi także, i to przede wszystkim o tępienie zła, na pewno nie tylko i wyłącznie we własnych szeregach. Walka ze złem dochodzi tu do rozmiarów misyjnych.

Wiersz 12. Zresztą w. 12 taką myśl potwierdza, gdyż grzechy pogan, z którymi może nie zawsze się obwieszczają, kwalifikują się do tego, że wstyd o nich w ogóle wspominać. Zło w nich zawarte ma potencjał kusicielski, mogący sięgnąć poza granice własnego zła.

O misjonarskim charakterze w. 11 i 12 świadczy specyficzny czasownik *eleghete* (w. 11) – „potępić”. Trzeba jednak sobie uświadomić, że potępienie uprzedza „zbadanie sprawy” i jej krytyczne „osądzenie” (np. 1 Kor 24 n.). Na samym potępieniu rozpoczęty proces osądzenia nie kończy się. Jeśli ma być skuteczny, to potępienie ma cel pedagogiczny i ma prowadzić do dobrego, na ścieżki Boże. Takie znaczenie ma *elegchein* w wielu tekstach NT (J 8,46; 16,8; 1 Tm 5,20; 2 Tm 4,2; Tt 1,9. 13; 2,15; Jk 2,9; Jud 15; Ap 3,19). Tę myśl zresztą wyrazi w innych słowach w. 13 i 14, nawiązując ponownie do symboliki światła.

Wiersz 13. Należy, potępiając złe czyny pogan, łączyć potępienie z uświadczeniem zła i zachętą do dobrego. Na tym zresztą polega rola ludzi światła. Świecąc oświełają innych. Z nocy stanie się jasny dzień, oparty na Chrystusie – „światłości świata” (J 8,12) i Jego ewangelii. Ostatecznym wynikiem misjonarskich poczynań ludzi światłości jest także promieniowanie, które zdoła zapalić innych. Tak jak zapala się jedną świecę od drugiej, tak chrześcijanie mają zapalić innych światłem Chrystusa. Wydaje się, że proces istotnej przemiany, dokonanej „w Chrystusie” poprzez chrzest św. w życiu wiernych, pogrążonych w swoich grzechach, staje się teraz aktualny w akcji misyjnej, wychodzącej z ludzi światłości. Stąd to w tym procesie również podstawą przemiany jest nie kto inny, jak Chrystus. On jest także tym „światłem” dla nowo nawróconych, o jakim mówi w. 13. Można powiedzieć, że w. 13 przygotowuje w. 14, w którym już wyraźnie dowiemy się, kto jest tym światłem, od którego wszystko inne zapala się i otrzymuje blask roztaczający dalsze promienie świetlne.

Wiersz 14. Fragment zatytułowany „Chrześcijanie – dziećmi światłości” kończy cytat wprowadzony w podobny sposób, jak cytuje się tekst biblijny (*dio legei*). W Ef spotykamy oprócz tego miejsca tylko jeden tekst wyraźnie wprowadzony jako cytat. W 4,8 jednak chodzi o faktyczny tekst ST (Ps

jak przystało dzieciom światłości.⁹ Owocem zaś światłości jest wszelka dobroć, sprawiedliwość i prawda.¹⁰ Zważajcie na to, co

5, 10 Rz 12,2

68,19). W naszym wypadku nie wiadomo jednak, skąd autor zaczerpnął cytat, który prawdopodobnie przytacza dosłownie, w odróżnieniu od 2,14-18. Chodzi o hymn chrystologiczny o Chrystusie – Pokoju, który doznał uzupełnień interpretacyjnych przez autora Ef. W historii egzegezy podejmowano próby wyjaśnień, skąd ten cytat może pochodzić. Jednakże za dużo jest hipotez (kombinacja tekstów ST; apokryficzny tekst bądź zespół urywanych tekstów), które przez szukanie za wszelką cenę wyjaśnienia osłabiają siłę dowodową wątpliwych argumentacji. Św. Hieronim również był zainteresowany tym tekstem, ale po bardzo wnikliwym przebadaniu ST i pism późnego judaizmu nie znalazł w nich tego cytatu (*numquam hoc scriptum inveni*). Dzisiaj przyjmuje się na ogół za Theodoretom i innymi apologetami wczesnego chrześcijaństwa, a szczególnie za Severianem z Gabala (zm. po 408 r.), że chodzi o fragment chrystologicznego hymnu chrzcielnego. Przypuszcza się też, że u Klemensa Aleksandryjskiego znajdujemy kontynuację tej pieśni lub drugą część (fragmentarycznie zacytowanej):

„On [który] jest słońcem zmartwychwstania,

Który zrodzony jest przed jutrzenką,

Który daje życie przez swoje promienie”

(Clem. Alex. Protr. IX, 84,2 – Przemówienie upominające dla pogan).

Nasz tekst, ze względu na treść, nazwać można „apelem do pobudki” (*Weckeruff*), a z racji na formę trójwierszem typu semickiego. Na to wskazują czasowniki uplasowane na początku wierszy i kolejność gramatycznej figuracji (imperatyw + spójnik *kaī* + futurum – tzw. *homoioteleuton*, tzn. „uskutecznione”). Nie znaczy to jednak, że mamy tu do czynienia z przekładem greckim semickiego podkładu. Skoro Klemens z Aleksandrii interpretuje nasz tekst, który przecież cytuje (swoim?) dodatkiem jako hymn chrzcielny, należy przypuszczać, że miał takie zastosowanie.

Treść dodatku odzwierciedla myśli o chrzcie zawarte w Rz 6, a co do formy przypomina także Syryską Didaskalię 21, w której Chrystus – Światło stoi w relacji do chrztu św.:

„A wy wszyscy,

którzy uwierzyliście,

nad wami

zajaśniało światło wielkie

Jezus Chrystus, nasz Pan”.

jest miłe Panu.¹¹ Niechaj was nic nie łączy z bezowocnymi czynami ciemności, odwrotnie – potępiajcie je.¹² Nawet wstyd mówić

5, 11 J 16,8

5, 12 Rz 1,24

W naszym tekście znajdują się aż dwa apele treściowo zsynchronizowane w formie paralelizmu synonimicznego. Pierwszy człon dotyczy letargu wiary, jakby ją opanowała noc; drugi – realności ontycznej. Grzech doprowadził do śmierci, a więc trzeba z niej powstać, na wzór Chrystusa, który sam bez grzechu pokonał noc grzechu i śmierci poprzez swoje chwalebne zmartwychwstanie. Wtedy Chrystus zmartwychwstały stanie się światłością, przezwyciężając noc letargu, grzechu i śmierci.

Tekst Klemensa zdradza cechy hymnów chrystologicznych. Wskazuje na to tytuł (nagłówek) – w naszym wypadku „Chrystus”; styl zdania relatywnego – w naszym wypadku „którzy” lub On (zaimek względno-pozorny). Ten trzywierszowy hymn jest wyraźną pieśnią na cześć Chrystusa-Światła, który jako zmartwychwstały *Kyrios* ożywia zbawczo wszystkich wiernych promieniami swego światła, sam istniejący w światłości Ojca przed wiekami.

Jeśli chodzi o przykłady apelu do pobudki ze snu, to znajdujemy je w literaturze mandejskiej, a także późnego judaizmu oraz qumrańskiej. Ten motyw jest tak zrośnięty z codziennym życiem człowieka, że znajduje zastosowanie w różnych dziedzinach, a więc także w moralnej. Nie trzeba jednak sięgać daleko; w Rz 13,11 n. Paweł upomina wiernych: „Nadeszła bowiem godzina, aby powstać ze snu [...] odrzućmy więc uczynki ciemności” (por. także 1 Tes 5,5 n.).

Dla naszego tekstu, jak i dla jego uzupełnienia, ważna jest motywacja apelu. Wszystko zdąży do tego, aby wiernym uświadomić celowość życia w świetle, a tym celem jest sam Chrystus – Światłość świata. Od Niego otrzymujemy światło i Nim się stajemy, aby żyć dla Chrystusa. Wierni powinni tak Nim promieniować, aby zarazić Chrystusem innych „bliskich i dalekich” (Ef 2,17). Celowość symboliki światła była także zadomowiona w ST. Jahwe przychodzący z pomocą swojemu ludowi przyrównany jest do światła, które wspomaga lud Boży a oślepia wrogów Boga i Jego narodu (por. np. Pwt 33,2; Ps 50,2; 80,2; 94,1; także 1 QH 4,23; 9,31; 4,5 n.; Dam 20,25 n.).

W NT motyw mesjańskiej ideologii światła ST (Jdt 24,1; Kpł 18,3 n.; Lb 24, 17 n.) znalazł swój oddźwięk szczególnie w „Benedictus” Zachariasza: jako „Wschodzące Słońce” przyjdzie Mesjasz do swojego narodu, aby oświecić tych, którzy siedzą w ciemności i w cieniu śmierci (por. Łk 1,78-79 n.). Jeśli apel do pobudki ma swoje siedlisko w chrzcie św., to jego zasadniczym

o tym, co się u nich w ukryciu dzieje.¹³ Wszystko zaś co jest godne potępienia, wychodzi na jaw dzięki światłu.¹⁴ Wszystko zaś co zostaje ujawnione, staje się światłem. Tak bowiem powiedziano:

5, 13 J 3,20-21

5, 14 Iz 26,19; 60,1; Rz 13,11; 6,13

celem było wskazanie, co dzieje się z nowo ochrzczone, a mianowicie, że powstał ze śmierci grzechu do życia Bożego, z ciemności do światła, którym jest Chrystus, opromieniający wiernych swoim blaskiem. W takim sensie chrzest dla nowo ochrzczonego miał znaczenie apelu, aby przyjąć Światło-Chrystusa, a dla wiernych, aby trwać w świetle – w Chrystusie i tym światłem promieniować. Jednak to znaczenie podkreślić, autor Ef otoczył pieśń kontekstem misjonarskim.

8. CHRZEŚCIJAŃSKA MĄDROŚĆ (5,15 - 6,9)

W dalszym toku swojej parenezy autor Ef podejmuje poprzedni charakter antytezy, przerzucając go na inną parę pojęć przeciwstawnych – na „głupich” i „mądrych”. Całość można podzielić na dwie części. Pierwsza kończy parenezę, która rozpoczęła się w 4,17 i w 5,15-20 znajduje konkretyzację, dotyczącą trzech dziedzin życia chrześcijańskiego, które wspiera „mądrość” i roztropne postępowanie. Upomnienia te znajdują swój punkt kulminacyjny w aklamacji dziękczynnej na cześć Boga Ojca w imię Jezusa Chrystusa. Druga część (5,21 - 6,9) stanowi rodzaj tzw. tablic domowych skoncentrowanych w naszym wypadku wokół przywilejów i obowiązku członków rodziny. Wiersz 21 jakby łączy obie części, chociaż wykazuje związek syntaktyczny z w. 18b.

a. CHRZEŚCIJAŃSKIE POWOŁANIE DO ROZTROPNEGO POSTĘPOWANIA (5,15-20)

Wiersze 15-16. Po raz ostatni autor zachęca do prawego postępowania wiernych. Dokładne (*akribós*) i uważne zważanie (*blepeta*) na to, „jak” (*pōs*) postępować (*peripateite*) w życiu chrześcijańskim, pozwala na odróżnienie dobra od zła. Jednak może się ono wkraść w każdą dziedzinę życia chrześcijańskiego. Aby uniknąć zła, potrzebna jest mądrość jako postawa zasadnicza wszelkiego poczynania chrześcijańskiego (por. 1,17; Kol 3,16). Ona jest darem Ducha Świętego i trzeba o to prosić, aby Duch Boży napełnił wiernych. Prośba bowiem dotyczy „otwarcia się” na ten ważny dar mądrości. Kto prosi,

„Obudź się, który śpisz,
i powstań z martwych,
a zajaśniej ci Chrystus”.

liczy się z tym, że także jego prośba zostanie wysłuchana, i otwiera się na dary Boże. To właśnie autor ma na uwadze, gdy w w. 18b mówi: „pozwólcie, aby napełnił was Duch Święty”. Ten zwrot znajduje się na końcu upomnień, dotyczących życia codziennego, do którego należy jedzenie i picie. Nawet tu jest potrzebny dar mądrości, pochodzący od Ducha Świętego; podobnie jak i w życiu modlitewnym, o którym mówią w. 19-20. Na konstrukcję części 5,15-20 składają się bowiem trzy pary orzeczeń przeciwstawnych (w. 15,17,18) wprowadzone przez „nie” (*mē*), stojące na początku przestrogi, oraz przez „lecz” (*alla*) otwierające pozytywną zachętę.

Wiersz 15. Autor stawia ogólną zasadę, ważną także w następnych dwóch parach oraz ich motywacyjnych uzasadnieniach. Do roztropnego postępowania w życiu codziennym należy wykorzystanie czasu. Wiersz 15. otrzymuje w ten sposób uzasadnienie temporalne: „wykorzystajcie czas” (w. 16a). Jednak także ta motywacja ma swoje uzasadnienie. Czas jest także darem Bożym ofiarowanemu służbie Bożej, gdyż takie jest uczciwe życie chrześcijańskie (por. Kol 4,5). Jednakże „potęgi” tego świata, „złe moce” mimo ich pokonania przez Chrystusa (1,21), będą wciąż usiłowały buntować się, czyli zechcą narzucić wiernym swój złowrogi reżim. Dlatego trzeba się także liczyć ze „złym czasem” (*hai hēmerai*). Obecny czas stoi pod znakiem Ducha Świętego, który napełnia wiernych. On też pomoże przygotować się na „czas ostateczny”, na dzień paruzji.

Wiersz 17. Jeśli w. 17 rozpoczyna się od *dia touto* (dlatego właśnie), to autor nawiązuje do poprzedniej wypowiedzi. Nie jest wprawdzie powiedziane w szczegółach, jak należy sobie ten czas „kupić” lub „zdobyć” (*eksagorazomenoi*), ale wiadomo, że takie postępowanie należy do „mądrych” (*sophoi*). Z czasu więc, z którym jesteśmy kategorycznie związani, jako stworzenia, trzeba uczynić czas zbawczy (por. Ga 6,10). Aby każda chwila była poświęcona Bogu, trzeba dobrze poznać, jak ją wypełnić, co uczynić, czego zaniechać. Mądrość, pochodząca od Ducha Bożego pozwoli nam także poznać wolę Bożą, która powinna stać się drogowskazem, normą, a czasem hamulcem w naszym chrześcijańskim postępowaniu. Tu wola Boża (1,1; 6,6) jest skoncentrowana wokół „woli Pana” (w Ef tylko tutaj). Chodzi o wywyższonego Chrystusa, który objął chrześcijańską egzystencję wiernych jako Pośrednik w dziele zbawienia (por. 1 Kor 8,6) i kieruje Kościołem przez swojego Ducha, którym wierni zostali napełnieni w czasie chrztu św.

¹⁵ Zważajcie więc usilnie na to, jak postępujecie, nie jako nierozsądni, lecz jako mądrzy, ¹⁶ wykorzystując czas, gdyż nadeszły

5, 15 Mt 10,16; Kol 4,5

Wiersz 18. Można się zastanowić, dlaczego autor w ogólniejszą parenezę pneumatologiczną włącza szczegół o upijaniu się winem, co wyjaśnia uzasadnienie ostrzeżenia. Otóż skutkiem nadmiernego użycia wina jest rozwiąłość. Greckie słowo *asōtia*, określa m.in. taki stan zachowawczy, który przekracza ogólne zasady ludzkiego i normalnego postępowania z powodu braku kontroli nad wszystkimi sferami psychosomatycznymi człowieka (rozumu, woli, uczuć). Z tym wiąże się to, że we wszystkich dziedzinach życia można być „rozwiązłym, nieroztropnym, bezradnym i zagubionym”. *Asōtia* bardzo często doprowadzała pogan do degeneracji szczególnie w życiu seksualnym, gdzie potrzebny jest wyraźny hart woli, opanowanie, a nawet umartwienie (*Bacchus et Venus convertuntur*). Nic więc dziwnego, że nie tylko w Ef 5,18 spotykamy się z ostrzeżeniem, dotyczącym nadużycia picia wina. Wystarczy tu wskazać na Test XII, gdzie kilkakrotnie jest o tym mowa (Jud 11,2; 12,3; 13,6; 16,1), a w Jud 14,1 sformułowanie ostrzeżenia jest identyczne: „A więc (dosł. *nym* – teraz) dzieci moje, nie upijajcie się winem”. Podobnie formuluje Prz 23,31: *mē methyskethe oinō*. Nie znaczy to jednak, że autor Ef powołuje się na ten tekst, jako na cytat ze ST.

Niezależnie od skutków upijania się winem, które autorowi na pewno znane były z nadużyć świata pogańskiego, takie szczegółowe ostrzeżenie mogło być także uzasadnione przypadkami, zdarzającymi się w gminie kościelnej, której przeznaczony był List. Czy chodziło tylko o pojedyncze wypadki, czy o ucieczkę od problemów codziennego życia, czy o poważne nadużycia, tego nie wiemy.

Jeśli weźmiemy pod uwagę 1 Kor 11,17-34, gdzie Paweł piętnuje nadużycia przy liturgicznym zebraniu eucharystycznym, stanie się także bardziej zrozumiałe dalsze upomnienie w Ef 5,19, dotyczące służby Bożej, która ma stanowić środek i cel życia chrześcijańskiego, a nie jakieś libacje, obojętne już, z jakimi zgubnymi skutkami. W w. 17. autor przeciwstawił poznanie woli Bożej – ludzkiej bezmyślności. W w. 18. w trzeciej i ostatniej parze zdań przeciwstawnych nadużycie wina przeszkadza działaniu Ducha Świętego. Właśnie tego kontrastu nie spotykamy w literaturze ST czy późnego judaizmu. Z tego wynika, jak autor Ef bardzo podkreśla rolę Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim, który udzielając nam daru mądrości i roztropności,

dni niedobre. ¹⁷ Dlatego nie bądźcie bezmyślni, lecz starajcie się zrozumieć, jaka jest wola Pana. ¹⁸ Nie upijajcie się winem, bo

5, 17 Rz 12,2

5, 18 Prz 23,31; Łk 21,34

chroni i zabezpiecza zarazem przed wszelkim złem, a szczególnie przed takim, które plami i niweczy życie Boże w nas.

Wiersz 19. Myśl o wspólnotowej liturgii potwierdza w. 19. Autor bowiem mówi o niej wyraźnie (*heautois* – wspólnie, razem). Liturgiczne śpiewy dzieli na psalmy, hymny i pieśni. Zamiast określenia pieśni „duchowe” (*pneumatikoi*), lepiej powiedzieć „pieśni w Duchu”. Czy mówiąc o psalmach, autor ma na uwadze tylko psalmy ST – nie jest takie pewne, chociaż Psalterz ST na pewno stał się także stałym repertuarem modlitewnym wczesnego chrześcijaństwa. O różnych rodzajach modlitwy mówi także 1 Kor 14,26. Nie można jednak przeprowadzić podziału ściśle formalnego pomiędzy nimi; np. już LXX nazywa Psalmy hymnami (Ps 39,4; 2 Krn 7,6; 2 Mch 1,30), a Ap podaje określenie *ōdē* (pieśni). W NT istnieje wiele pieśni (hymnów) na cześć Chrystusa (np. Flp 2,6-11; Kol 1,15-20; 1 Tm 3,16; Ef 2,14-17; J 1,1-20) i na cześć Boga (np. *Magnificat*; *Benedictus*; *Nunc dimittis*; Eulogia w Ef 1,1-18, nie mówiąc już o Ap).

Wyrazem zewnętrznym „napelnienia Duchem Świętym” są właśnie różne pieśni. Ich treść na pewno ma służyć także wzajemnemu budowaniu się, choć autor tego wyraźnie nie mówi, jak np. św. Paweł w 1 Kor 14,26. Tu jednak nie tylko pieśni są środkiem do budowy wspólnoty, która spotyka się w mniejszych czy większych grupach. O wzajemnym pouczeniu i napomnieniu mówi także Kol 3,16. Na tym tekście opiera się autor Ef. Wzajemne pouczenie ogranicza do śpiewów, mających jednak wypływać z serca, siedliska szczerości, miłości i wzajemnego zrozumienia. A śpiewać mają Panu, tj. Chrystusowi. Jeśli porównujemy treść hymnów chrystologicznych NT wyżej wzmiankowanych, to zauważamy, jak różnorodne były te pieśni na cześć Chrystusa w pierwotnych gminach i jak bogate w myśli teologiczne, wyrażające szczególnie preegzystencję Chrystusa, Jego odwieczne i naturalne synostwo Boże, Jego pośrednictwo autonomiczne w dziele stworzenia i Jego dzieło zbawcze poprzez wcielenie, krzyż oraz zmartwychwstanie. W kontekście Ef 5,19 nabiera także wyrażnych kolorów sprawozdanie Pliniusza Młodszeo o chrześcijanach: *carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem* (ep. 10,96; por. 2 Clem. 1,1).

Wiersz 20. Od wzajemnego, budującego wspólnotę śpiewu dla Pana, płynącego z serca ożywionego Duchem Bożym, autor przechodzi do zachęty do modlitwy dziękczynnej. Ona jest skierowana do Boga – praprzyczyny

skutkiem tego jest rozwiążność, lecz napełnieni Duchem¹⁹ odmawiacie wspólnie psalmy i hymny oraz pieśni duchowe, śpiewając

5, 19 Kol 3,16; Ps 33,2-3

naszego zbawienia. Skuteczność dziękczynienia gwarantuje Jezus Chrystus, w imieniu którego wierni zwracają się do Boga, Ojca Jezusa Chrystusa i Ojca „dzieci światła”. Ciekawą rzeczą jest to, że zwrot „w imię Jezusa” (bądź Chrystusa czy Pana) ma częste i różne zastosowanie w liturgii modlitewnej pierwotnych wspólnot kościelnych (por. 1 Kor 5,4; Flp 2,10 n.; 2 Tes 3,6; Jk 5,14). Jednakże tylko w naszym tekście opartym na Kol 3,17, ale przekształconym, występuje w połączeniu z czasownikiem *eucharistein*. W Kol 1,17 pośrednictwo Chrystusa jest podwójnie zaznaczone: „w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego” (*di'autou*).

Należy zaznaczyć, iż w Kościele w Efezie na pewno praktykowano Eucharystię i śpiewano w czasie tej liturgii pieśni, a szczególnie „pieśni eucharystyczne”. Czy jednak nasz tekst nawiązuje do sakramentalnej Eucharystii, nie można tego wykazać. Bardzo możliwe jest natomiast to, że istniały już wtedy „nabożeństwa wspólnotowe” mniejszych grup w „Kościołach domowych”, gdzie modlono się w Duchu Świętym i uprawiano rodzaj katechezy, polegającej na wzajemnym budowaniu się, na upominaniu braterskim, a szczególnie na wielbieniu Boga w imię Jezusa Chrystusa, jedyne Pana chrześcijańskiej egzystencji i Głowy swojego eklezjalnego Ciała (por. 1 Kor 14,16 n.).

Niezależnie od tego, czy modlitwa dziękczynna (*eucharistia*) odbywa się prywatnie czy oficjalnie, w większej czy mniejszej grupie, jej zasięg jest powszechny czasowo i zakresowo. To ma na uwadze jędrne sformułowanie *pantote hyper pantōn* – „zawsze za wszystko”. Przy temporalnym „zawsze” włączone jest także lokalne „wszędzie”, znów przy neutralnym „za wszystko” osobowe „za wszystkich”. To znaczy, że każda społeczność chrześcijańska bezustannie powinna składać dzięki Bogu za wszelkie otrzymane łaski, za dary zbawcze, ale i doczesne, służące ku zbawieniu, jak np. czas, o którym autor mówił poprzednio. Dary zbawcze chronią nas od złego i dlatego dziękczynienie sięga także tej sfery. Dziękować również trzeba za drugiego człowieka. Jednak skoro dziękujemy w „imię Pana”, Jego pośrednictwo nadaje naszej Eucharystii takie treści, które służą budowie Kościoła na jego drodze do pełni. Poprzez pośrednictwo Chrystusa nasza Eucharystia staje się równocześnie prośbą, a dotyczy ona również otrzymania łaski dziękczynienia Bogu. W sumie Kościół dziękując Bogu w akcie homologii, napełniony Duchem Świętym (w. 18) uświadamia, że Jemu wszystko zawdzięcza (por. Ef 2,8-10).

Panu z całego serca i uwielbiajcie Go.²⁰ Dziękujcie zawsze za wszystko Bogu i Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa.

5, 20 Kol 3,17

b. CHRZEŚCIJAŃSKA RODZINA (5,21 – 6,9)

Druga część parenezy poświęcona jest poszczególnym grupom wewnątrz gminy kościelnej. Najważniejszą i podstawową, a zarazem jednostką składową jest rodzina. Mamy jednak przed sobą obraz rodziny starożytnego świata. Ta zaś składała się nie tylko z rodziców (męża – żony) i dzieci, lecz także ze służby (niewolników). To oni razem tworzyli tzw. dom. Pareneza uwzględniająca te wymienione grupy, posiadała specyficzną formę. Określono ją jako tablice domowe (*Haustafeln*). One były także znane w przedchrześcijańskiej greckiej filozofii popularnej czy w Księgach Mądrościowych ST. Najstarszą formę tego rodzaju katechezy NT znajdujemy chyba w Kol 3,18 - 4,1, na której wyraźnie wzoruje się nasz tekst, ale w odróżnieniu od niego przerzuca akcenty. Krótkie upomnienia dla małżonków w Kol doznają poważnego poszerzenia i motywacji teologiczno-eklezyjalnej. Dłuższe upomnienia dla niewolników występujące w Kol, zostały w Ef ujęte bardzo skrótowo. Wyraźne formy tablic domowych znajdujemy w NT jeszcze w 1 P 2,18-3,7; 1 Tm 2,8-15 oraz Tt 2,2-10.

Najważniejsza różnica pomiędzy nimi a pozabiblijnymi to chrześcijańska motywacja. Ef 5,21 - 6,9 można dzielić na trzy części zgodnie z wyróżnieniem grup, które otrzymują swoje „stanowe” wskazania: w. 22-33 – małżonkowie; w. 6,1-4 – rodzice i dzieci; w. 6,5-9 – niewolnicy i ich panowie.

MAŁŻONKOWIE (5,21-33)

To jest najobszerniejsza część „tablicy domowej” w Ef 5,21-33, którą także można nazwać „upomnienia stanowe”. Po ogólnym wprowadzeniu autor kreśli obowiązki żon wobec mężów (w. 22-24), następnie mężów wobec swoich żon (w. 25-32) z teologicznym zakończeniem (w. 33).

Wiersz 21. Wiersz 21 syntaktycznie należy właściwie do poprzedniego fragmentu, a gramatycznie nawiązuje do 15,18b: „Pozwólcie napelnić się Duchem [...] wzajemnie się upominając [...] śpiewając [...] dziękując [...] wzajemnie się podporządkowując”. Wiersz 21 treściowo jednak stanowi jakby nagłówek do tego, co następuje, i obejmuje wszystkie upomnienia. Chodzi

²¹ Bądźcie podlegli jedni drugim w bojaźni Chrystusowej.
²² Żony niech będą podległe swoim mężom, jak Panu, ²³ gdyż

5, 21 1 P 5,5

5, 22 Rdz 3,16; Kol 3,18; 1 P 3,1

5, 23 1 Kor 11,3; Kol 1,18

o taką wzajemną relację, która respektuje prawa, przywileje i obowiązki każdego stanu dla dobra wspólnego, czyli całego domu, całej rodziny. Takie rozumienie „podporządkowania się” stanowi fundament chrześcijańskiej rodziny, a także życia obywatelskiego w państwie (por. Rz 13,1-5; Tt 3,1; 1 P 2,13). Przypuszczalnie autor obawia się o wykorzystanie naturalnych danych w niewłaściwy sposób w stosunku do stanu jakby podporządkowanego. Dlatego apel, aby z *niewłaściwie* zrozumianego „podporządkowania” (gr. *hypotassesthai*) nastąpiło *właściwie*, a to znaczy utrzymane w takim porządku, który godny jest postawy chrześcijanina. W tym celu autor przywołuje Chrystusa jako „porządkowego” dla każdego stanu. Wprawdzie autor nie czyni tu wyraźnego rekursu do 4,1-6, traktatu o wzajemnym szacunku i miłości z racji na członkostwo w jednym eklezjalnym Ciele Chrystusa, ale tej myśli nie porzucił i jest ona wiodąca w eklezjologii i parenezie tego pisma. Zresztą motywacja „podporządkowania się wzajemnego” w naszym tekście jest wybitnie eklezjologiczna. Trzeba więc spojrzeć na Chrystusa, na Jego miłość do Kościoła i oddanie się dla niego. Takie spojrzenie prowadzi do czci Chrystusa, ale i wprowadza bojaźń (*timor reverentialis*), gdyż aby wejść w ślady tej miłości, którą Chrystus okazał każdemu członkowi Kościoła, trzeba będzie zdać sprawozdanie ze swojego postępowania wobec drugiego, którego Chrystus tak ukochał, jak mnie (por. 2 Kor 5,10 n.). W ten sposób życie rodzinne zostaje także poświęcone Chrystusowi i ułatwia znosić ciężary i niesnaski związane z codziennymi kłopotami. Oddając się Chrystusowi, przez Niego i od Niego zyskujemy swoją godność, obojętnie kim tu, na ziemi jesteśmy. Ważne jest natomiast to, kim jesteśmy wobec Niego i w Jego oczach.

Wiersz 22. Pierwsze wspomnienie dotyczy kobiet-mężatek; gr. *hōs* dosł. „jak” – pragnie w naszym wypadku uzmysłowić relację żony do męża, jednakże w świetle ogólnej zasady, tj. ze względu na Chrystusa. Tak jakby Chrystus był jej Panem, czyli mężatka ma w swoim mężu, jak zresztą w każdym człowieku, upatrywać Chrystusa, ale Chrystusa jako Pana. Akcenty więc pewnej zwierzchności dochodzą tu niewątpliwie do głosu. Autor przechodzi od razu do kreślenia relacji pomiędzy małżonkami, zaczynając od strony podporządkowanej. Taki status zachowa także przy dalszych wspomnieniach. Nie prowadzi się natomiast nad istotą małżeństwa jako pochodzącego od Boga i nad

mąż jest głową dla żony, jak Chrystus Głową Kościoła, On – Zbawiciel Ciała.²⁴ Jak Kościół podległy jest Chrystusowi, tak też żony

tym, że wzajemne obowiązki, płynące z obopólnego partnerstwa, płyną z woli Bożej (por. 1 Kor 7). Przekonany jest więc o tym, że te podstawowe wiadomości o świętości związku małżeńskiego są znane. Czasownik z w. 21 jest też aktualny dla w. 22. Dlatego występuje odpowiednia konstrukcja zdania: „Wy, mężatki” (nom. zamiast voc.). Zwrot *idioi andres* – „właśni mężowie” znaczy tyle, co małżonkowie. Autor pragnie tylko zwrócić uwagę na wzajemną relację istniejącą pomiędzy partnerami (por. 1 P 3,1), gdyż ona służy jako odskocznia do teologicznej argumentacji. Nie może dziwić, że autor zwraca się najpierw do mężatek. Tak starożytny świat pojmował stan i rolę kobiety-mężatki. Nowością natomiast jest motywacja, gdyż zwrot „jak Panu” oznacza również, że Jezus Chrystus obejmuje władanie nad każdym członkiem swojego eklezjalnego Ciała. Motywacja w Ef 5,22 jest jędrna i krótka, ale głębsza i bardziej kategoryczna niż w Kol 3,8; w tekście, który autor korygował. Tam bowiem czytamy: „jak przystało na Pana”. 1 P 3,1 zwraca uwagę na to, że mężatki mogą swoich mężów zdobyć dla sprawy Chrystusa przez przykładne życie chrześcijańskie. W Ef 5,22 jednak zwrot „jak Panu” znaczy, że w chrześcijańskim małżeństwie małżonka zajmuje względem męża taką pozycję, jaką zajmuje Kościół wobec Chrystusa – Głowy. Wszelkie analogie czy paralele, czy to ta z Rdz 3,16 o panowaniu (LXX: *kyrieusei*) mężczyzny nad niewiastą, która do niego będzie lgnęła, czy rabinackie pouczenia o dominacji męża nad niewiastą (nakrycie głowy u niewiast, por. 1 Kor 11,10), nie są w stanie wyjaśnić eklezjologicznej analogii, która w naszym wypadku staje się wykładnikiem relacji pomiędzy partnerami chrześcijańskiego małżeństwa.

Wiersz 23. Jeśli już poprzednio spotkaliśmy się z uzasadnieniem, dlaczego żony mają być podległe swoim mężom, to teraz znajdujemy odpowiedź na pytanie, jak ma się kształtować ta (zależność) podległość. Nie jest to jednak pragmatyczne wyjaśnienie, choć nie można go całkiem wykluczyć, lecz historyzobawcze, sięgające nawet poza ramy interpretacji eklezjologicznej. Od niej jednak autor rozpoczyna. Myśl o Chrystusie jako Głowie Kościoła nie jest obca eklezjologii Pawła, ale jej nie rozwija (por. Kol 1,18a). Także myśl, iż mąż jest głową niewiasty spotykamy u Pawła w 1 Kor 11,3, lecz w innym kontekście: Bóg jest Głową Chrystusa, Chrystus – Głową mężczyzny, mężczyzna – głową niewiasty. Te zestawy: mężczyzna głową w małżeństwie – Chrystus Głową w Kościele są nowe, ale nierówność i różnica w tych zestawach nie jest tylko podmiotowa (małżeństwo – Kościół), lecz także skutkowa. Wynika to z dodatku o charakterze eksplikacyjnym, wyrażonym w zdaniu

niech będą podległe we wszystkim swoim mężom. ²⁵ Wy zaś mężowie miłujcie żony wasze, bo i Chrystus umiłował Kościół

5, 25 Kol 3,19

pronominalnym bez słowa posiłkowego (*estin* – jest) zawartym w zaimku wskazującym: On – *autos*. Nie ulega wątpliwości, że autor pragnie nam powiedzieć, że Zbawicielem – Odkupicielem – Wybawcą (*Sōtēr*) jest tylko Chrystus w ogóle, a szczególnie dla swojego eklezjalnego Ciała. Nie można bowiem z pojęcia *sōtēr*, odnoszącego się do Chrystusa, wykluczyć ogólnej idei zbawienia powszechnego, w pełni i jednorazowo (*hapax*) raz na zawsze dokonanego.

Św. Paweł rzadko używa tytułu ontyczno-funkcyjnego – *sōtēr*. W Flp 3,20 akcent położony jest na finał dzieła odkupienia przy paruzji (podobnie 1 Tes 1,10). Według Ef 2,5.8 akcent spoczywa na skutkach dzieła zbawczego *sotera*, urealniony w wiernych. Jeśli w naszym tekście jest mowa o tym, że Chrystus jest Zbawicielem swojego Kościoła, to owo pojęcie na pewno zawiera aspekt urealnionego odkupienia wiernych, członków eklezjalnego Ciała Chrystusa, którego skutki ciągle trwają. Inaczej po prostu Kościół nie mógłby istnieć. Eksplikacja eklezjologiczna (Chrystus – Głowa) doznała więc implikacji soteriologicznej. Chrystus jest nie tylko „nad” Kościołem, ale także i głównie „dla” Kościoła, udzielając swojemu Ciału życia, opieki i wzrostu (Ef 4,15 n.), aby mógł się stać wspaniałą budowlą w Panu napełnioną Duchem Świętym. Jeśli tedy implikację soteriologiczną przeniesie się na parę: żona – mąż, to mąż również nie jest tylko „nad” żoną, lecz głównie „dla” niej, na wzór Chrystusa-Zbawiciela „dla” swojego Kościoła. Skoro pojęcie *sōtēr* zawiera ideę zbawienia, rola mężczyzny w małżeństwie i w rodzinie powinna być skoncentrowana wokół dóbr zbawczych, natomiast wokół ziemskich w takim stopniu, w jakim są potrzebne i służą zbudowaniu Kościoła.

Wiersz 24. Jeśli tak rozumiemy relację męża wobec żony, łatwiej będzie wytłumaczyć w. 24, w którym występujące *en panti* – „we wszystkim” utrudnia interpretację tekstu nawet najwybitniejszym komentatorom (H. Schlier, J. Gnilka, R. Schnackenburg). Posłuszeństwo Kościoła swojej Głowie dotyczy spraw zbawczych, którymi Chrystus obdarzył poprzez Ducha Świętego swój Kościół. Żona, podobnie jak Kościół, powinna ze szczerym sercem przyjąć wszystko to, co mąż czynił dla małżeństwa i dla rodziny oraz jej zbawienia. Zachowując więc supremacyjny porządek męża względem żony, zgodny z tendencjami antycznego świata i z edukacją żydowsko-rabinistyczną, autor akcenty z terażniejszości i ziemskich porządków przerzuca na sferę religijną.

i wydał za niego samego siebie,²⁶ aby go uświęcić, oczyściwszy go przez obmycie wodą w łączności ze słowem,²⁷ aby przygotować

5, 26 Tt 3,5

5, 27 Ps 45,13; 2 Kor 11,2

Wspólne życie w małżeństwie pojmuję jako życie płynące z wiary i oparte na darach Ducha Świętego.

Jaka jest różnica pomiędzy poglądami Jezusa na małżeństwo a naszym tekstem, częściowo opartym na wzorach z Kol 3,18? Jezus poruszył kwestię istoty małżeństwa w aspekcie teologiczno-antropologicznym: „na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek swego ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mk 10,7 n.; par.). Autor Ef rozważa małżeństwo w aspekcie eklezjologicznym, z tym że nie małżeństwo jest modelem dla Kościoła, lecz Kościół jako Ciało Chrystusa jest przykładem dla małżeństwa.

Wiersz 25. O zbawczym charakterze relacji męża do żony mówi już bardzo wyraźnie w. 25, z dokładnym uzasadnieniem. Dotyczy ono dwóch spraw. Najpierw autor powie, na czym polegała miłość Chrystusa do swojego Kościoła i jaki jest zasadniczy cel tej miłości. Wzór Chrystusa dla małżonków nie polega jednak tylko na miłości, lecz także na „wydaniu samego siebie” za Kościół. „Miłości” od „wydania” nie można rozłączyć, na co nawet wskazuje gramatyczny szyk zdania. Jeden podmiot (Chrystus) i jeden przedmiot (Kościół) w dwu zespolonych zdaniach (*kai-i*). I w tym wypadku autor Ef odbiega od wzoru Kol 3,19, gdyż tam miłość została przeciwstawiona rozgoryczeniu (*mē pikrainesthe*). Tekst nasz jest w NT unikalny. Nawet w porównaniu z Ga 1,4, gdzie śmierć odkupieńcza Jezusa na krzyżu miała charakter wyzwolenczy (od zła, mocy ciemności, grzechu), w naszym wypadku „oddanie się” Chrystusa ma charakter pozytywny. Jego celem jest „uświęcenie” tak pojedynczych członków, jak i całego Kościoła. Uświęcenie to dokonuje się wciąż, kiedy w czasie chrztu św. następuje inkorporacja nowego członka w grono uświęconych wiernych. Autor jednak ma na uwadze nie tylko jednorazowe uświęcenie. Ono jest procesem, który ma swój ontyczno-sakramentalny początek we chrzcie i zdąża do swojego prapoczątku, tj. założyciela Kościoła, czyli Chrystusa – Głowy, który w tym procesie jest celem Kościoła. Chrystus prowadzi Kościół do siebie w chwale bez plam, bez skazy, bez jakichkolwiek uchybień. Miłość Chrystusa, o której tu mowa, koresponduje więc z myślą o oddaniu się Chrystusa za Kościół. Skoro jednorazowy akt historyczny oddania się na

sobie Kościół chwalebny, bez skazy, bez uchybień i tym podobnych braków, aby był święty i nieskalany.²⁸ Mężowie powinni miłować

krzyżu owocuje, to także miłość ma taki charakter. Nie jest to więc akt jedno-razowy, jednakże znajdujący swoją celowość w Kościele. To jest miłość do Kościoła, po prostu Kościoła; tu występuje termin *ekklesia*. Nastąpiła więc zmiana obrazowości (Głowa – ciało) na konkretną pojęciowość. Jednakże jaką? Nie mamy jednak powodu, by w tym miejscu inaczej zrozumieć pojęcie Kościoła niż w innych tekstach tego Listu. Dla autora Ef początek eklezjalnego Ciała Chrystusa wiąże się ze śmiercią krzyżową (por. 2,16). W 5,2 autor posługuje się tą samą terminologią, jak w 6,25, a więc czasownikiem *agapein* oraz prastarą formułą śmierci ekspiacyjnej Jezusa: *paredōken heauton hyper hēmōm* – „wydał samego siebie za nas” (por. Ga 3,13; 2 Kor 5,14.21).

Znaczący jest także czasownik *agapein* – miłować (por. Kol 3,19). W NT ma znaczenie miłości chrześcijańskiej w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest w nim zawarta miłość Boga i miłość bliźniego z ogromnym zasięgiem znaczeniowym. Znaczy to, że dominujący jest aspekt personalny. Miłość personalna obejmuje także miłość naturalną pomiędzy małżonkami. Nie wyklucza również erosu, tj. miłości sublimowanej, ani przyjaźni (*philia*), z tym że miłość personalna wychodzi od siebie w myśl maksymy starotestamentalnej: „miłuj bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19,18). Według tej zasady największy egoiści powinni także najprzykładniej miłować drugiego człowieka. Tak niestety nie jest, gdyż ofiarności i zaparcia trzeba się uczyć od Chrystusa, który w nowym przykazaniu stawia siebie za miernik miłości drugiego: „[...] abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15,12). Nic więc dziwnego, że autor miłość małżeńską sprowadza do oddania się Chrystusa za nas, stanowiących jedno eklezjalne Ciało Chrystusa. Kościół dla autora Ef stanowi obiektywną rzeczywistość nie tylko dlatego, że składa się z wiernych, ale także dlatego, iż powstał w obiektywnym i realnym wydarzeniu zbawczym, jakim jest śmierć Chrystusa.

Uświęcenie Kościoła, składającego się z poszczególnych członków, dokonuje się poprzez chrzest św. Można śmiało powiedzieć, że autor uwzględnia tu nie tylko skutek chrztu św., czyli uświęcenie przez Ducha Świętego, lecz także elementy składowe chrztu jako sakramentu. Zwrot „obmycie wodą w słowie” obejmuje to, co nazywamy od czasów św. Augustyna materią (obmycie wodą) oraz formą. Słowo – *en rēmati* jest sformułowaniem semickim i znaczy tyle, co „razem ze...”, łącznie z...”, „pod znakiem...”, „w towarzystwie...”. 1 Kor 6,11 wyraża się bardziej precyzyjnie, łącząc „słowo” chrzcielne z Chrystusem i z Duchem Świętym (por. także Dz 2,38; 10,43 i in.; Jk 2,7; Did. 9,5). Chodzi więc

swoje żony jak swoje własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, sam siebie miłuje.²⁹ Przecież nikt nie ma w nienawiści swojego włas-

o formułę chrzcielną znaną Kościołom od czasów Jezusa zgodnie z nakazem misyjnym, który nam przekazała Mateuszowa Ewangelia (Mt 28,16-20). Z teologii małżeństwa autor teraz wyjmuje inny aspekt znany w ST szczególnie u proroków, mianowicie aspekt relacji oblubieńca–Pana (Jahwe) do oblubienicy–małżonki (Izraela): Oz 2; Iz 54,1-8; 62,4 n; Jr 2,2; 3,20. Obraz ten przejmują także Jan Chrzciciel, nazywając się „przyjacielem oblubieńca” (J 3,29), a także Jezus jako oblubieniec w prefiguracyjnych tekstach eklezjalnych (Mk 2,18-20; Mt 22,1-14). Św. Paweł już wyraźnie porównuje Kościół koryncki z oblubienicą, którą pragnie jako „czystą dziewicę” przyprowadzić do Chrystusa. W naszym tekście występuje ten sam czasownik *paristēmi* – „postawić”, jak w 2 Kor 11,2. Jednakże w ceremonii ślubnej może przybrać znaczenie „doprowadzić”. Jeśli w ten sposób tłumaczymy, przedłuża się jakby proces od pierwszej miłości do zaślubin. A w tym procesie odbywa się to, co autor pragnie uzmysłowić przez konstrukcję łańcuchową, gdyż jeden leksem wiąże się z drugim, wyrażając w inny sposób jedną prawdę o „świętości” oblubienicy.

Endoksos – „chwalebny”, „wspaniały”, odnosi się w ST szczególnie do Boga i Jego imia itp. (por. Tb 8,5; Iz 24,15; 59,19; Wj 34,10; także 1 Clem. 43,2; 58,1; PHerm v.3,3,5; 4,1,3. Następne dwa negatywne leksemy mają jednak pozytywny wydźwięk. Kościół nie może więc mieć plamy – *ho stilos* (por. 2 P 2,13; Jk 3,6; Jd 2), nie może mieć zmarszczki *hē rytis*, która jest oznaką starości. To pojęcie jednak trzeba interpretować w kontekście młodości oblubienicy. Czystą – nieskażoną niczym młodą oblubienicę sam Chrystus prowadzi do siebie, do Jego domu. Ostatni zwrot: „lub cokolwiek podobnego” (por. Ga 5,21) wyklucza jakąkolwiek niedoskonałość, jakiejkolwiek braki panny młodej, gdyż to godziłoby w jej świętość. Obok świętości występuje przymiotnik *amōmos* (por. Ef 1,4; Kol 1,22; Flp 2,15; Ap 14,5; Jd 24,1; 1 Clem. 50,2; Ign.Trall.). Oznaczałoby to, że świętość Kościoła jest dziewicza – nieskażona. Właściwie w świętości zawiera się ostatnia myśl. Nie wiadomo, czy autor w tym wypadku tylko kopiował swój wzór, mianowicie Kol 1,22, czy pragnął dodatkowo uwytknić relację oblubieniec–oblubienica.

W każdym razie w. 21-27 są trudne do wyjaśnienia. Trzy zasadnicze myśli można jednak łatwo uchwycić.

1. Pareneza małżeńska oparta jest na eklezjologicznym wzorze: Chrystus – Głowa swoich członków stanowiących jedno eklezjalne Ciało – Kościół razem z Chrystusem.

nego ciała, lecz je żywi i troszczy się o nie, tak jak Chrystus o Kościół,³⁰ gdyż jesteśmy członkami Jego Ciała.³¹ Dlatego też męż-

5, 30 Ef 1,23; 1 Kor 6,15; Rdz 2,23

5, 31 Rdz 2,24

2. Chrystus kocha swój Kościół i wydał samego siebie za niego, aby go uświęcić poprzez chrzest św.

3. Uświęcony Kościół Chrystus prowadzi do siebie jak oblubieniec oblubienicę. Poprzez obrazy Kościół-mężatka (w. 22-24; 28-32), Kościół-oblubienica nastąpiła personifikacja Kościoła, powstałego poprzez założycielski i historyczny akt zbawczy na krzyżu (1,16).

Wiersz 28. Zasadnicza i wiodąca motywacja miłości mężów do swoich żon oparta była na miłości Chrystusa do swojego Kościoła. Obecna motywacja czerpie logikę z Rdz 2,24. Tam czytamy, że mąż i żona stanowią jedno ciało. Jeśli tak, to mąż kochający swoją żonę, kocha właśnie siebie. Jednak nie tylko motywacja jest inna od poprzedniej, również nakaz jest ostrzej sformułowany: „Mężowie powinni...”. Jest też zmiana w osobach z drugiej na trzecią. W sumie jednak nie chodzi o to, aby mąż siebie kochał z racji na żonę, z którą stanowi jedno. Już w w. 29c autor wyjaśnia, że i te myśli wyprowadza z zasadniczego argumentu: „tak jak Chrystus – Kościół”. Ten Kościół jest Jego Ciałem (por. w. 23c). Do całościowej argumentacji miłości Chrystusa do Kościoła, na której powinna się wzorować miłość męża do żony, dochodzi – po obrazie uświęcenia oblubienicy przez oblubienca – następna metafora: naturalna i uzasadniona miłość do własnego ciała. Ono jednak składa się z dwu osób, podobnie jak Kościół stanowiący Jedno Ciało posiada swoją Głowę i swoje członki. A cytat z Rdz 2,24 tę prawdę o jednym ciele potwierdza. Jeśli już poprzez kontekst egoistyczna interpretacja jest wykluczona, to dalsze potwierdzenia znajdujemy w wyjaśnieniu, jak ta miłość „swojego własnego ciała” ma się przedstawiać. Cytując tekst z Rdz, autor zachowuje sformułowanie LXX: ciało – *sarks*. Od siebie mówiąc, wybiera rzeczownik *sōma*, gdy ma na uwadze personalny aspekt obojga małżonków. Gdy mówi o nienawiści własnego ciała, posługuje się natomiast rzeczownikiem *sarks*, zamiast zaimka względnego „siebie” i zamiast pozytywnego sformułowania „miłować”. To ostatnie przypominałoby przykazanie miłości bliźniego: „[...] jak samego siebie” (Kpł 19,18). Jeśli św. Paweł mówi o *sarks* (Rz 6,19; 7,18; 2 Kor 4,11; Kol 1,24), to raczej ma na uwadze naszą śmiertelną i grzeszną naturę. Jednak w naszym tekście o to nie chodzi; raczej na wybór *sarks* wpłynął cytat ze ST. Autor jednak nie przestaje na negatywnym sformułowaniu. Przeciwwstawia mu pozytywny aspekt, posługując się dwoma czasownikami. Pierwszy *ektrephein* (częśćciej w NT *trephein*) znany jest z

czynna opuści ojca i matkę i przyłączy się do swojej żony, a tych dwoje staną się jednym ciałem.³² Tajemnica to wielka. Ja ją odno-

5, 32 Ap 19,7

kontraktów małżeńskich, ale ma także znaczenie przenośne obok zwyczajnego (np. LXX: Rdz 45,7. 11; 47,17; Ps 22,2). Drugi czasownik *thalpein* znaczy „pielęgnować, troszczyć się” (por. 1 Tes 2,7). W obrazie o Kościele ma on szczególne znaczenie, gdyż członkowie eklezjalnego Ciała Chrystusa to *nēpioi* – „dzieci” (por. 4,14), które się rozwijają i „rosną” (por. 2,41; 4,15 n.). Oba te czasowniki stają się więc dopiero w pełni zrozumiałe, kiedy włączamy je w sferę eklezjalną, w relację Chrystus (Głowa)–Kościół (członkowie Jego eklezjalnego Ciała). Tu nie chodzi tylko o odpowiedni model relacyjny dla małżonków, lecz głównie o rzeczywistość zbawczą, jaką jest Kościół, w którym wszyscy, a więc także małżonkowie, uświęceni poprzez chrzest, dorastają w Chrystusie do doskonałości chrześcijańskiej. To, że autor na równi traktuje wszystkich chrześcijan w świetle i w kontekście wzajemnej miłości, mającej swoje źródło w samym Chrystusie – Głowie swego Ciała, świadczy sformułowanie „my jesteśmy członkami Jego Ciała” (w. 30; por. 4,16; 1 Kor 12,2). Czy autor, zwłaszcza poprzez czasownik „żyć”, nawiązuje do Eucharystii, drugiego podstawowego sakramentu po chrzcie św. (w. 26), nie da się wykazać, tym bardziej że czasownik „pielęgnować” raczej wskazuje na kierunek pedagogii miłości, bez której żadna doskonałość (obraz Kościoła w. 26 i w. 27) Kościoła i w Kościele nie jest możliwa (por. 1 Kor 13).

Wiersz 31. Bez powołania się na cytat ST autor przytacza Rdz 2,24, przygotowany już poprzednio treściowo i hasłowo przez rzeczownik *sarks*. Nie można jednak tego cytatu zrozumieć bez wyjaśnienia, które stanowi w. 32. Bez tego wiersza można by bowiem myśleć o miłości męża do swojej żony w ramach etyki małżeńskiej, uwzględniającej porządek Stwórcy. Jednak nie tylko w. 32 wyklucza taką interpretację. Dosłownie przytoczony cytat (LXX) stanowi zdanie uzasadniające. W pierwotnym *Sitz im Leben*, czyli w Rdz 2,18-25, tekst nawiązuje do „stworzenia” Ewy z żebra „Adama – człowieka”. W wypadku Ef 5,31 cytat Rdz nawiązuje jednak do relacji Chrystus–Kościół. W LXX zarówno „ojca”, jak i „matkę” cechuje zaimek posiadający (*pronomēn possessivum*), czyli „swojego” ojca i „swoją” matkę. W naszym tekście brak zaimków. To jest zrozumiałe, skoro podmiotem logiczno-ukrytym zdania jest Chrystus, a przedmiotem domyślnym Kościół.

W komentarzach o profilu badawczym spotykamy także przykłady wykorzystania tekstu Rdz przez różne kierunki filozoficzno-religijne. Tam jednak wszystkie elementy doznały swoistej lub alegorycznej interpretacji. Na

szę do Chrystusa i Kościoła.³³ A zatem niech każdy z was miłuje

przykład u Hieronima (MPL 26,533) ojcem jest Bóg, a matką niebieskie Jeruzalem. W gnozie często matką jest Duch Święty. W naszym tekście opuszczenie „ojca” i „matki” podkreśla jedynie zasadniczą myśl, mianowicie jedność pomiędzy Chrystusem i Kościołem.

Wiersz 32. W w. 32 autor jasno wypowiada się, jaki sens widzi w tekście Rdz 2,24. „Wielka tajemnica” odnosi się do Chrystusa i Kościoła. Małżeństwo z niej nie jest wyjęte, gdyż autor interpretuje je w świetle jedności Chrystusa i Kościoła i w świetle konsekwencji, wynikających z tej jedności. „Wielkość” tajemnicy w tym wypadku nie polega na jej niepojętności, która w pewnym sensie należy do istoty tajemnicy, lecz na jej znaczeniu dla istoty Kościoła, egzystencjalnej jedności Chrystusa z Kościołem (por. 1 Tm 3,16). Autor Ef zdaje sobie widocznie sprawę z tego, że jego interpretacja Rdz 2,24 jest odosobniona – po prostu jego własna (por. absolutny zaimek osobowy *egō* – „ja” oraz 1 os.l.poj. w formie czasownikowej w *praes*: „Ja zaś mówię”). Znaczy to, że wiedział o innych interpretacjach tego tekstu. Wiadomo, że Mk 10,7 n.; Mt 19,4; 1 Kor 6,16 stanowi podstawę do tezy o nierozzerwalności małżeństwa, wypływającego z wyraźnej instytucjonalnej woli Boga – Stworzyciela.

Rodzi się jednak pytanie, jak nazwać postępowanie autora, który „porównuje” relację Chrystus–Kościół z relacją: mąż–żona. Nie jest to czyste porównanie, gdyż takie można by nazwać parabolą lub nawet alegorią. Nie jest to także metoda względnej identyfikacji (relatywna – *secundum quid*) podmiotów, jak np. wypowiedzi Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z metodą porównawczej identyfikacji orzeczeń: Mężowie miłujcie swoje żony – tak jak – Chrystus umiłował swój Kościół. Nie jest to więc absolutna identyfikacja, gdyż Chrystus pozostaje Chrystusem a Kościół Kościołem. Miłość Chrystusa jest inna niż miłość mężczyzny do niewiasty, choć do takiej miłości ma zdążać. Temu celowi służy identyfikacja, która jednak nie wykracza poza bazy porównawcze. Mówimy o orzeczeniu, dlatego że mamy do czynienia z pełnym zdaniem, gdzie czasownik także podlega pod kategorię metody. Niestety, komentatorowie Ef nie zastanawiali się nad metodą eklezjalnej interpretacji małżeństwa. Metoda ta przekracza krąg analogii, gdyż analogia (np. R. Schnackenburg) może mieć charakter apelacyjny, ale nie musi. To samo można powiedzieć o alegorii, którą obok typologii posługuje się św. Paweł.

swoją żonę jak siebie samego, a żona niech odnosi się z szacunkiem do swojego męża.

Nasza interpretacja ma także znaczenie w celu odpowiedniego wyjaśnienia rzeczownika „tajemnica”. Niewątpliwie obejmuje ona także małżeństwo. Nie jest ono wyjęte ze świata, jak i Kościół, ale nie może być świeckie. Jest „uświęcone”, jak i Kościół jest „święty”. Nie bez powodu część Kodeksów Wulgaty (za Vetus Latina) *mysterion* oddaje przez *sacramentum*. Jeśli – tak mi się wydaje – nie możemy w sposób bezpośredni wyprowadzić z tego terminu sakramentalnego charakteru małżeństwa, można to zrobić w sposób pośredni, włączając w interpretację główną ideę dogmatyczną kontekstu. Skoro małżonkowie włączeni są jako członkowie Ciała Chrystusowego w obszar zbawczego i uświęcającego działania Chrystusa – Głowy, a w parezie małżeńskiej zostaje w sposób szczególnie podkreślony związek mężczyzny i niewiasty z odniesieniem identyfikacji porównawczej do związku Chrystusa z Kościołem, można mówić o małżeństwie jako o sakramencie Kościoła (podobnie M. Schmaus, J. Ratzinger, H. Greeven, J. Gnllka, H. Schlier, R. Schnackenburg). Zdaniem teologów protestanckich Ef 5 nie upoważnia do takiej tezy. Małżeństwo chrześcijańskie istotowo nie różni się od innych małżeństw. Różnica jest przypadłościowa z racji na przykład Chrystusa względem Kościoła i przynależności do Kościoła poprzez chrzest św. A to zobowiązuje do przykładowego życia małżeńskiego w miłości i wzajemnym zrozumieniu oraz zachęca do ufności w dary Boże i łaski, których Chrystus nie skąpił swojemu Kościołowi.

Wiersz 33. Wiersz 33. stanowi konkluzję poprzednich dociekań. Autor wprowadza ją przez *plēn*, które tutaj znajduje się na początku podsumowania („a więc”, „w każdym razie”, „stąd to”), a nie – jak na ogół – wprowadza zdanie przeciwstawne („ale”, „jednakże”). Autor tu już nic nowego nie wprowadza. Zachęta dotyczy mężów (powtórka z w. 28 b) i kobiet (powtórka z w. 24). Upomnienie niewiast przybiera w kontekście w. 21 znaczenia eklezjalnego, gdyż cały Kościół – wszyscy jego członkowie powinni się odnosić do Chrystusa z należytą czcią i szacunkiem. Konkluzje cechuje przypomnienie. Czasownik *phobeistai* ma tu takie znaczenie (*timor reverentialis*). Autor jeszcze raz w krótkich zdaniach przypomina małżonkom to, co teologicznie rozważał poprzednio. W sumie Ef 5 nie jest traktatem o Kościele, lecz parenezą o chrześcijańskim małżeństwie.

6¹ Dzieci, bądźcie posłuszne swoim rodzicom ze względu na Pana, gdyż tak powinno być. ² „Czcij ojca swego i matkę

6, 1 Kol 3,20

6, 2 Wj 20,12

RODZICE I DZIECI (6,1-4)

Podobnie jak w pareziezie tzw. przepisów domowych dla małżonków w drugiej części „tablicy domowej”, autor rozpoczyna swoje instrukcje od strony „słabszej”, czyli – od dzieci. Korzystanie ze wzoru, tj. Kol 3,20-4,1, jest ewidentne, ale jak poprzednio, autor wprowadza korektury, chociaż nie są już takie radykalne i uzupełniające. Pierwsze upomnienie uwzględni rodziców, czyli ojca i matkę, i jest utrzymane w trybie rozkazującym: *hyakouete* – „bądźcie posłuszne”, po czym następuje wyjaśnienie motywacyjne. Drugie upomnienie stanowi cytata z Wj 20,12, które również wprowadzone jest przez tryb rozkazujący: *tima* – „czcij”. Podobnie jak poprzednio, następuje wyjaśnienie motywacyjne, oparte na cytacie z Pwt 5,16. Dopiero po upomnieniu dzieci autor zwraca się (tylko) do ojców z podwójnym upomnieniem, negatywnym i pozytywnym, utrzymanym w schemacie konstrukcyjnym *mē – alla* – „nie – lecz”.

Wiersz 1. Wychowanie dzieci i młodzieży nie jest w NT tematem wiodącym, a raczej rzadko i krótko poruszonym, podobnie jak w naszym wypadku. W ST w Księgach Mądrościowych tym zagadnieniom poświęca się więcej uwagi, ale często w łączności z ogólniejszym tematem z życia rodzinnego (np. Syr 7,22-28; 22,3-6; 30,1-13). W hellenizmie problem ten rozważany jest w świetle antropocentryzmu filozoficznego, a w judaizmie na kanwie monocentryzmu religijnego. W hellenistycznym judaizmie (Filon z Aleksandrii, Józef Flawiusz) przeplatają się żydowskie i greckie modele wychowawcze. O bezpośredniej zależności ogólnego modelu wychowawczego naszego tekstu od pewnych wzorów raczej nie ma mowy. Pewne elementy, zwłaszcza subordynacyjne, są wspólne we wszystkich szkołach pedagogicznych. Nasz tekst różni się szczególnie tym, że wykazuje zdecydowany kierunek chrystocentryczny, który autor mógł zaczerpnąć z Kol 3,20. Czwarte przykazanie Dekalogu, na które powołuje się autor, nie zmienia tego kierunku zważywszy, że NT jest kontynuacją ST nie tylko pod względem czasowym (drugi Testament), lecz także pod względem dopełnienia i realizacji chrystoperspektywicznej wizji ST, stąd też mówimy o Nowym Testamencie. Jeśli model subordynacyjny nie wykazuje większych różnic, to pewne odstępstwa zauważa się w praktycznym przeprowadzeniu modelu. W kręgach hellenistycznych wychowaniem dziecka

swoją” – to jest pierwsze przykazanie z obietnicą: ³ „aby ci się dobrze wiodło i abys długo żył na ziemi”. ⁴ Wy zaś, ojcowie, nie

6, 3 Pwt 5,16

6, 4 Kol 3,21; Iz 50,5; Prz 2,3; 3,11; 19,18; Pwt 6,7.20-25; Ps 78,4

do roku siódmego zajmowała się matka, a w bogatszych rodzinach „guwer-nantka”. W judaizmie za wychowanie odpowiedzialny był ojciec. W praktyce to różnie wyglądało, choć przy potomkach męskich najczęściej ojciec zajmował się dzieckiem. Na tym tle łatwiej nam zrozumieć, że po upomnieniach danych dzieciom tylko ojciec otrzymuje parenetyczną instrukcję. Znika jednak uprzywilejowane traktowanie synów na niekorzyść dziewcząt.

Pewną trudność stanowi natomiast chrystocentryczny element w. 6b, który równocześnie całości nadaje piętno eklezjologiczne, zważywszy, że w poprzedniej parenezie małżeńskiej odegrał zasadniczą rolę. Tam wprawdzie występował w duecie relacyjnym Chrystus–Kościół (mąż–żona), tu ze zrozumiałych racji relacja jest inna: rodzice–dzieci. Zwrotu „przed Panem” (tj. Chrystusem) brakuje w niektórych ważnych rękopisach, znajduje się jednak w Kol 3,20. Wypadnięcie to można sobie jednak tłumaczyć brakiem eklezjologicznego rozumienia tekstu. Wtedy rzeczywiście wystarczy się powołać na ST, na IV przykazanie Dekalogu (Wj 20,12). Zresztą na nie powołuje się także autor Ef, nazywając je „pierwszym przykazaniem w obietnicy” (dosł.). Nie skreślając natomiast zwrotu „przed Chrystusem”, nie wrywamy parenezy wychowania z kontekstu i nadajemy jej charakter wychowania chrześcijańskiego, pamiętając o tym, że rodzice poprzednio wyraźnie zostali określani jako członkowie eklezjalnego Ciała Chrystusa. Dzieci przez rodziców należą do Chrystusa i do Kościoła. Dzieci rodziców chrześcijańskich powinny więc tak postępować, aby ich dojrzewanie do pełni członkostwa w Kościele (chrzest dorosłych) było godziwe. To bowiem w naszym tekście oznacza gr. *dikaion* (por. Flp 1,7; 2 Tes 1,6; Dz 4,19; 2 P 1,13).

Jeśli judaizm porównywał oddanie czci rodzicom przez dzieci uczczeniem samego Boga (TestRub 3,8; Filon spec.leg. 23 n. 225; 2,224-6; TestJud 1-4 n.; OrSib 593 n.; Tb 4), to tym bardziej w chrześcijaństwie cześć dzieci wobec rodziców mieści się w chrystocentrycznej etyce NT.

Wiersz 2. Podobnie jak formuły prawne, zawierające istotę nakazu lub zakazu w ościennym świecie Izraela doznały interpretacji, tak i Dekalog. Wystarczy tu chociażby wziąć pod uwagę tytuł tej księgi, która stanowi wyjaśnienie i uzupełnienie Dekalogu, ale nie tylko, tj. Księga Powtórzonego Prawa – Deuteronomium („Drugie Prawo” w sensie interpretacji „pierwsze-

rozniewajcie waszych dzieci, lecz wychowujcie je w karności i w pouczeniu Pana.

go”). Podobnie jest z IV przykazaniem Dekalogu, gdzie obowiązki dzieci wobec ojca i matki są czasem bardzo drobiazgowo wyszczególnione (por. np. Tos, Qid 1,11; bQid 31b i inne: Strack-Billerbeck I, 705-717). Co jednak znaczy pierwsze czy podstawowe przykazanie w obietnicy (bądź z obietnicą). Pomijając różne mniej prawdopodobne interpretacje, wydaje się, że Filon z Aleksandrii wskazuje na właściwą interpretację, która widocznie miała swoją tradycję. To przykazanie następuje jako pierwsze po przykazaniach, dotyczących bezpośrednio obowiązków wobec samego Boga. Jest ono połączone z obietnicą. Nie jest jednak wykluczone, że autor myśli o najważniejszym przykazaniu dla dzieci, mimo zwięzłości legislacyjnej, streszczającej parenezę do „czci” dla rodziców. Podczas gdy w NT *epaggelia* – „obietnica” dotyczy przeważnie dóbr nadprzyrodzonych, to tutaj może także dotyczyć dobra doczesnego i materialnego. Autor Ef streszcza jednak obietnicę w Wj 20,12 do istotnych elementów. Tam ma charakter przyszłościowy i dotyczy zdobycia ziemi Kanaanu. Przedmiot obietnicy już w ST był różnie interpretowany (por. np. Syr 3,9). Filon zaś dokonał jego alegoryzacji (np. długie życie = nieśmiertelność, por. SpecLeg 2, 262). Czy autor Ef nawiązuje może do „obietnicy” z 1,16 n.? Taką możliwość widział już św. Tomasz z Akwinu. Większe prawdopodobieństwo ma jednak powołanie się na Mt 5,5, gdzie mamy do czynienia z obietnicą wraz z jej przedmiotem: „posiadanie ziemi”. Tu ziemia jest metaforą dziedzictwa niebieskiego, inaczej mówiąc: królestwa niebieskiego. Analogię stanowią także dzieci, gdyż, podobnie jak w „błogosławieństwach”, grupa „pokornych”, cichych” i „ubogich” w ST to ci, którzy oddali się Bogu i w Nim pokładają ufność i nadzieję. Podobnie błogosławieństwo spoczywać będzie na dzieciach szanujących i kochających swoich rodziców w oddaniu się, czci i posłuszeństwie.

Wiersz 4. Upomnienie skierowane do ojców także wzoruje się na „tablicy domowej” z Kol 3,21 n., ale tu mamy korektę autorską. Nie jest wykluczone, że autor myśli o rodzicach w ogóle, a nie tylko o ojcach. Leksem grecki *pateres* takiej interpretacji nie wyklucza. Niemniej ościenna literatura zwraca szczególną uwagę ojcom, aby nie zaniedbywali swoich obowiązków wychowawczych, do których należy także upominanie, karcenie, a nawet fizyczne strofowanie (np. Filon SpecLeg II, 229-232). W ST również jakby w parze szły wychowanie i karcenie (por. Syr 30,1-13; Prz 19,18; Pwt 21,18-21). Nierzadko jednak wkradły się nadużycia w sposobie użycia swojego ojcowskiego

⁵ Słudzy, bądźcie posłuszni waszym ziemskim panom, z szacunkiem i bojaźnią w prostocie waszego serca, jak Chrystusowi.

6, 5 Kol 3,22-25; Tt 2,9-10; 1 P 2,18

autorytetu i obowiązków wychowawczych. Przeciw tego rodzaju rygorystycznym i niezdrowym tendencjom wychowawczym występuje także ówczesna literatura hellenistyczna (por. także Ef 4,26; Kol 3,21). Nasz autor jednak nie poprzestaje na negatywnym upomnieniu, do którego ogranicza się tekst analogiczny w Kol 3,21. Pozytywne upomnienie zawiera dwa pojęcia, które miały w świecie greckim swoje jednoznaczne znaczenie. *Paideia* ustalała tam reguły, dotyczące strony materialnej wychowania, łącznie ze strofowaniem. Słowo *nouthesia* określało natomiast bardziej edukację intelektualną i woliwną, a nawet wychowanie do cnót obywatelskich (*praxis – virtus*). Skoro *paideia* w Ef przeciwstawia się niewłaściwemu wychowaniu, (gr. *alla – „lecz”*), otrzymuje pozytywne znaczenie. Skoro jednak znajduje się przed *nouthesia*, to jest pojęciem nadrzędnym i obejmuje chyba cały proces pozytywnego, ale także chrześcijańskiego wychowania. Ma ono bowiem kształtować się według Pana. Dopełniacz *kyrion* bez rodzajnika może tu mieć znaczenie gen. *qualitativus* (jakościowego), czyli wychowanie ma się opierać na Chrystusie – na normach chrześcijańskich. Należy jednak wątpić, że *paideia – „karność”* i *nouthesia* (w NT tylko jeszcze w 1 Kor 10,11; Tt 3,10) są synonimami. A może chodzi o rodzaj nadbudowy intelektualno-duchowej do całościowego wychowania oczywiście w duchu chrześcijańskim. W każdym bądź razie tam, gdzie wychowanie dzieci i młodzieży ma się odbywać według Pana, według wzorów chrześcijańskich (por. poprzednie *en kyrō – „w Panu”* w 6,1), tam nie ma miejsca na gniew, złość i rozgoryczenie.

PANOWIE I NIEWOLNICY (6,5-9)

W wierszach 6,5-9 spotykamy obszerniejszą parenezę, niż w poprzednich poleceniach wychowania dzieci. Grupa, która najbardziej interesuje autora, to niewolnicy. Od nich rozpoczyna swoje wywody i im poświęca więcej uwagi niż grupie dominującej w ówczesnych społeczeństwach, składającej się z wolnych i niewolników. Konstrukcja tego odcinka jest podobna do poprzedniego – imperatywy na początku upomnień dla obu grup; kontrastowe ujęcia wprowadzone przez *mē – „nie” – alla – „lecz”* (5,6; Kol 3,22 b). Upomnienia mają swoje uzasadnienie (w. 8 i w. 9b, podobnie jak w Kol 3,24; 4,1b). Autor w tym odcinku mniej przepracowuje swój wzór (Kol 3,22 - 4,1). Wspólne jest m.in.

⁶ Nie służcie im dla oka, jako byście chcieli przypodobać się ludziom, lecz jako słudzy Chrystusa, którzy z całej duszy pełnią wolę

uzasadnienie rzutujące na całość, że Kyrios (Chrystus) dla wszystkich, a więc panów i niewolników, będzie sędzią, który nagradza za dobre czyny, a karze za złe (6,8; Kol 3,24).

Wiersz 5. W ówczesnych społeczeństwach niewolnicy znajdowali się w podporządkowanej sytuacji. Według prawa rzymskiego niewolnik był pozbawiony praw i przywilejów, przysługujących osobie, a więc był traktowany jak rzecz. Oczywiście wiele zależało też od charakteru i kultury osobistej pana domu. Do tej na pewno apeluje autor w upomnieniu skierowanym do panów, ale jego motywacja podporządkowania się niewolników i braterskiego ich traktowania przez pana domu jest inna i nie znana w całym starożytnym świecie. Autor Ef upominając niewolników do uległości, nie zamierza przez to zmienić ich socjalnego stanu w sprawie istotnej. A tą byłoby nawoływanie panów do dania niewolnikom wolności. Motywacja uległości jest religijna i właściwie w niej pośrednio zawarta jest zgoda na taki, a nie inny status niewolników. Jedyłą nadzieją, wprawdzie odległą i nieziemską, jest nagroda w niebie. Służbę niewolników autor porównuje ze służbą Bożą, jeśli wypływa z przekonania (w. 5) i czystej intencji (w. 6 n.). Autor jednak próbuje wnieść do stanu niewolnictwa elementy, które wpłyną na inne spojrzenie na swój stan, równocześnie apeluje do drugiej strony, aby postulowana zmiana wewnętrzna mogła się stać rzeczywistością. Do tych elementów można zaliczyć następujące: 1. Łatwiejsza będzie służba niewolnika, gdy w swoim panu będzie widział Chrystusa; 2. Niech jednak pan liczy się z tym, że i on odpowiada za skuteczenie zmian wewnętrznych, gdyż na równi z niewolnikiem – on pan – stanie przed swoim Panem – Chrystusem na sądzie ostatecznym, aby zdać sprawozdanie „z włodarstwa swojego”, tj. z tego jak traktował swojego niewolnika. 3. Zarówno niewolnik, jak i pan mają jednego wspólnego Pana, któremu powinni służyć. Takie nastawienie w relacji wewnętrznej przelamuje również bariery zewnętrzne. W chrześcijańskiej wizji niewolnictwa, którą autor tu prezentuje (za Kol 3,11), pan dla niewolnika staje się bratem w Chrystusie; 4. Na podstawie takiej wewnętrzno religijnej relacji staje się także zrozumiały apel autora do panów, wprawdzie ogólny, ale zasadniczy, aby tak postępowali wobec niewolników, jak oni wobec swojego pana (w. 9).

Wiersz 9. Motywacja równego traktowania niewolników jest podwójna. Jedna to otrzymanie nagrody w niebie (w. 8), a druga – zamykająca „tablicę domową”. „Czynić to samo” nie może się jednak odnosić do „czynienia

Bożą,⁷ służąc z życzliwością jako Panu, a nie ludziom.⁸ Bądźcie przekonani, że każdy, czy to niewolnik, czy też wolny, jeśli czyni

6, 8 2 Kor 5,10

dobrze” z w. 8, chociażby z racji gramatycznych (zmiana liczby). Zrównanie jednych z drugimi w relacji czynnej i biernej ma swoje uzasadnienie w eklezjalnej strukturze jedności, gdzie wszyscy członkowie Ciała Chrystusowego są równi, co tu wyraża bezpośrednio myśl o wywyższonym Panu w niebie. W relacji zewnątrzinstytucyjnej pan ma prawa rządzenia, kierowania i wymagania. W relacji wewnątrzchrześcijańskiej panowie powinni swoją władzę sprawować w łagodności i dobroci, które to właściwości, choć nie wymienione, wynikają z zakazu dotyczącego groźby jako cechy charakterologicznej typów władczych i bezkompromisowych. Taka postawa, już obojętnie, w jakich relacjach w Piśmie św., nigdy nie znalazła aprobaty; wręcz przeciwnie (por. Kpł 25,43; Koh 5,7; Mt 1,22; Mk 16,19; Dz 10,34 n.).

Autor skuteczność swojego apelu o równouprawnienie w strukturach wewnętrznej relacji pan–niewolnik uzależnił od ich postawy wobec Chrystusa, na Jego dobroć i na Jego sprawiedliwość. Wskazał przestrzegając obie strony przed postępowaniem niegodnym członków jednego eklezjalnego Ciała. Każdy dom, w którym wspólnie mieszkają małżonkowie, rodzice i dzieci, panowie i niewolnicy, może stać się „małym Kościołem” (*ecclesiola*), jeśli w nim jedynym „Panem” i „Głową” będzie Chrystus. W Kol 4,1 zamiast negatywnego sformułowania, występuje pozytywne: „zezwołcie na to, co jest słuszne i godziwe”. W Kol natomiast przypomnienie o Panu w niebie odnosi się tylko do panów (Kol 4,1 b), a przypomnienie o przyszłej zapłacie tylko do niewolników (3,24 n.).

W zdaniu kończącym całość autor zwraca jeszcze raz uwagę i na dobroć, i na sprawiedliwość „Pana w niebie”, która jest ważna dla obu stanów. Jego nie da się przekupić i nikt z ludzi, czy to pan, czy niewolnik nie jest chroniony immunitetem.

9. WEZWANIE DO WALKI ZE ZŁEM (6,10-20)

Ostatni fragment części parenetycznej (4,1 - 6,22) poświęcony jest sytuacji chrześcijan w Azji Mniejszej, ale sięga poza ramy geograficzne, aby wiernych uzbroić do walki ze złem, które opanuje cały świat w swojej czasowej rozciągłości. W tym sensie pareneza tego fragmentu jest inna od poprzedniej, dotyczącej życia wiernych w Kościele i w rodzinie. W części

dobrze, otrzyma za to od Pana nagrodę.⁹ A wy, panowie, tak samo odnoście się do nich. Zaniechajcie groźby, świadomi tego, że za-

6, 9 Kol 4,1; 2 Krn 19,7; Dz 10,34

6,10-22 można odróżnić trzy bloki tematyczne: 1. Apel do duchowej walki ze złem (10-13); 2. Jaką broń ma do dyspozycji chrześcijanin w walce ze złem (14-17); 3. Znaczenie modlitwy w tym boju (18-22).

a. APEL DO WALKI ZE ZŁEM (6,10-13)

Wiersz 10. Autor w. 10 rozpoczyna stereotypową formułą, zapowiadającą konkluzję swoich dociekań: *tou loipou* – „w końcu” (Vg – *de cetero*). Zachęcając do wzmocnienia się w Panu Jego potęgą, autor równocześnie daje znać, że mimo triumfu Chrystusa nad mocami (1,21), mimo partycypacji w zbawczych skutkach tego zwycięstwa (2,6,8), chrześcijanin dopóki żyje w tym świecie, narazony jest na zgubne wpływy mocy ciemności. Myśl ta obca jest gnozie, gdyż gnostyk uważa, że z chwilą wyzwolenia się ze zła (materii) już odniósł całkowicie zwycięstwo. Jednak aby nie ulec wpływom zła, nie dać się ani przechrztyć, ani pokonać, potrzebna jest odpowiednia broń. Żadna ludzka broń ani własna najlepsza chęć tu nie wystarczy. Nie jest to bowiem walka człowieka z człowiekiem, gdzie można zmierzyć swoje siły. Chodzi tu o wroga, którego może pokonać tylko Bóg. Na scenie walki pojawiają się te same potęgi, które nam są już znane z 1,21. Tam nie została jednak odsłonięta ich istota, a jest nią wrogość do Boga i Jego spraw. Stoją one w służbie szatana i stąd to, podobnie jak demoni, są panami królestwa ciemności i duchami zła, zajmującymi przestworza. Autor posługuje się mitologicznym językiem nie po to, aby opisać świat demoniczny, lecz aby zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo, jakie grozi wiernym ze strony mocy zła. Tego wroga jednak można pokonać „w sile mocy Pana”. Podobny zwrot spotykaliśmy już w 1,19. Tam była mowa o mocy, dzięki której Bóg wskrzesił Jezusa z umarłych. Moc Boża daje więc zwycięstwo także człowiekowi, i w tę moc trzeba się uzbroić. Ona jest łaską daną nam do pokonania zła (3,16). Trzeba tylko z niej korzystać i posłużyć się nią, a o tym mówi już w. 11.

Wiersz 11. Jak żołnierz, przygotowujący się do walki, tak też chrześcijanin ma przywdziać zbroję Bożą. W w. 14-17 autor powie, jakie uzbrojenie jest potrzebne, aby stoczyć zwycięski bój z diabłem. On bowiem jest wymieniony na pierwszym miejscu przed innymi potęgami zła. Metafory militarne zna także św. Paweł (Rz 13,12; 6,13; 2 Kor 6,7; 10,4; 1 P 4,1). W Qumran również

równy wy, jak i oni, mają Pana w niebie, a On nie ma względu na osoby.

posługiwano się terminologią militarną. Tam jednak przy stoczeniu boju ostatecznego na końcu czasów znika charakter przenośni broni (1 QM 6,2 n. 5 n. 15 n.). Sam czasownik *endysasthe* (*imperativus*) – „włóście” zdradza ślady parenezy chrzcielnej (por. 4,24, a także IgnPol 1,2). *Panoplia tou Theou* – „zbroja Boża” należy tak zrozumieć, że Bóg (gen. *auctoris*) udziela odpowiedniej mocy do walki, co zresztą koresponduje z wypowiedzią z w. 10. Uzbrojenie potrzebne jest do walki, a o nią tu przede wszystkim chodzi. To jest walka z diabłem. Termin *diabolos* nie spotykamy raczej w *Corpus Paulinum*. Często natomiast używany jest we wczesnych aktach męczeńskich (np. Mar.Pol 3,1), gdzie chodzi już o krwawy bój. O takim nasz autor chyba nie myśli. Jemu nie chodzi o jakoś walki, czy krwawa czy inna, lecz o zwycięski efekt. Chrześcijanin w walce z demonem zawsze zwycięży, jeśli przy jego boku stanie sam Bóg.

Wiersz 12. W w. 12 jest mowa o „krwi i ciele”. Jest to semicki sposób określenia człowieka jako osoby. Wynika to także z odpowiedzi, jakiej Jezus udzielił Piotrowi pod Cezareą Filipową: „[...] nie ciało i krew [czyli Piotr] objawiły to tobie, lecz Ojciec mój” (Mt 16,17). Czasem w tym zwrocie zawiera się myśl o ludzkiej niedołężności fizycznej i duchowej (por. 1 Kor 15,50; Ga 1,16). W naszym tekście krew występuje na pierwszym miejscu. Podobna kolejność zachowana jest jeszcze tylko w Hbr 2,14. Trudno jednak dociec, dlaczego nie ma jednolitej kolejności. Podobnie trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w pozytywnym apelu, dotyczącym zbroi Bożej, kolejność przeciwników jest taka a nie inna. W każdym razie mocom tutaj wymienionym przewodniczy diabeł (w. 11). *Archai* i *eksousiai* – „zwierzchności” i „moce” znane są z 1,21 i 3,10. Dalsze dwie nazwy są nowe. Kosmokrator występuje tu w liczbie mnogiej z dodatkiem. Pierwotnie określano tym terminem gwiazdy, a w magii bóstwa (np. Sarapis, Hermes, Helios). W TestSal 8,2; 18,2; 20,12B występują one jako „moce”, podobnie jak w Ef. Dodatek lub bliższe określenie wyjaśnia, nad czym owe *kosmokratores* to *skotos toutou* panują. Ciemność (a ściślej: *eon* tej ciemności) oznacza obszar nad ziemią, który ze względu na powietrze stanowi aktualnie miejsce zamieszkania ludzi. Obszar ten jest jednak zagrożony, na co wskazuje gr. termin *skotia* (por. Kol 1,13; Dz 26,18, a szczególnie 1 J).

Dalsze zagrożenie przychodzi ze strony (*pros* – występuje przed wszystkimi nazwami potentatów kosmicznych) *pneumatika ponera* – „duchów zła”. Forma *pneumata* rozwinięta tutaj w *pneumatika* określa gatunek odpowiedniego zgrupowania duchów (podobnie jak *politikon* lub *hiptikon*). Ostatnia kategoria

- ¹⁰ W końcu, umacniajcie się w Panu i w mocy Jego potęgi.
¹¹ Włóżcie na siebie zbroję Bożą, abyście mogli przeciwstawić się napaściom diabła.

6, 10 1 Kor 16,13; 1 J 2,14

6, 11 Ef 4,14; 2 Kor 10,4

zrzeszenia duchów znana jest w literaturze ościennej jako niebezpieczni wrogowie ludzkości o sile niszczyielskiej (por. np. Jub 10,3.5.13; 11,4.5; 12,20; 1 Hen 15,8 n.; 19,1; 99,7; Iren.I, 10,1 i inne). Duchy te są zdecydowanie mocniejsze od ludzi. Opanują bowiem „atmosferę” bytowania ludzkiego i walczą jakby na przedpolu, za którym kryje się diabeł, najgłówniejszy wróg Boga i ludzi. W 2 Kor 4,4 św. Paweł nazywa go wprost „bogiem tego eonu”.

Wiersz 13. Jeszcze raz zabrzmiał apel o włożenie na siebie zbroi Bożej. Ten „zły dzień”, w którym przyjdzie stoczyć walkę, nie może być dniem ostatecznym. Zresztą nigdzie w Piśmie św. nie ma takiego określenia. Jeśli natomiast jest, to dzień pokus, ataku i walki. To natarcie wroga nie jest stałe, ale może przyjść zniemacka. Niemniej może być przygotowane i zaskoczyć wiernych. Ta niepewność zmusza do czujności. Z dniem ostatecznym „zły dzień” w Ef 6,13 ma właśnie to wspólne, że jego termin nie jest określony. Nie jest jednak wykluczone, że nasz autor oscyluje pomiędzy dwiema koncepcjami. Jedna to heterogeniczny judaizm, według którego wyczekuje się terminu, w którym zostanie stoczony ostateczny bój pomiędzy „synami światłości” a „synami ciemności” (1 QM 1,10). Druga to apokaliptyka żydowska, według której przed końcem świata oczekuje się nadejścia wielkiego ucisku, prześladowania itp.

Wydaje się, że w naszym wypadku dzień oznacza czas, w którym trzeba będzie stoczyć zwycięski bój i pokonać zło. Apel więc jest skierowany do gminy kościelnej i dlatego można też liczyć się z tym, że autor przygotowuje wiernych na mające nastąpić prześladowanie Kościoła. Zresztą, ono wtedy chyba jeszcze nie istniało w formie nieco późniejszych krwawych prześladowań, ale było wyczuwalne. Porównując apel z Ef z apelem do gminy z 1 P, pisma powstałego mniej więcej w tym samym czasie, jeden i drugi autor przygotowuje swoich wiernych na przetrwanie w wierze. Wspólne jest także to, że w obu pismach nadzieja na zwycięstwo jest zakotwiczona w Chrystusie, który pokonał wszelkie zło. Nikt i nic więc nie jest w stanie zniewolić chrześcijan. Nie bez powodu autor na początku i na końcu w. 13 posługuje się czasownikami (*anti*) *stēnaī*, apelując do mężnego „stawiania oporu”, do „przetrwania” i „niezachwiania się”, aby wyjść zwycięsko z walki ze złem.

¹² Albowiem toczymy bój nie z krwią i z ciałem, lecz ze zwierzchnościami, rządcami świata ciemności i złymi duchami w przestworzach.

6, 12 Ef 2,2; J 14,30; Kol 1,3; 1 P 5,8-9

b. ZBROJA BOŻA (6,14-17)

Wiersz 14. W tym fragmencie chodzi właściwie o dwie sprawy: o jakość wielorakiej broni (widocznie jedna nie wystarczy), aby uzyskać perfekcyjne uzbrojenie, oraz o samego szermierza w tej walce. Dopiero po kompletnym przygotowaniu do walki można do niej przystąpić. Idea, występująca pod techniczną nazwą *militia Dei* („wojsko Boga” albo „niebieskie”) jest znana w pogańskim micie, a także w ST. W Iz 59,17 Jahwe określony jest jako wojownik, który karze nieprzyjaciela (por. także Mdr 5,18-20). W NT obraz ten występuje w Łk 1,13; 1 P 1,18. Autor zna te metafory, użył je w swojej parenzezie prawdopodobnie nawiązującej do chrztu, podobnie jak w 6,11.

Wiersz 14 autor rozpoczyna wiodącym w w. 13 czasownikiem *stête* – „stańcie”. Uzbrojenie rozpoczyna się od pasa i pancerza. Przepasanie się pasem wzięte jest z konkretnego życia, odnosi się nie tylko do przygotowania się do walki zbrojnej. Stąd ma to szerokie zastosowanie i stanowi odniesienie do różnych przenośni, gdzie podkreśla się przygotowanie do niełatwego zadania (w NT por. Łk 12,35; 1 P 1,13).

W Iz 11,5 obraz pasa łączy się z prawdą i sprawiedliwością. W naszym tekście drugi przymiot występuje w związku z pasem, a pierwszy (właściwie wierność) z pancerzem. Tekst Iz odnosi się do Mesjasza. Jego więc przymioty autor Ef przenosi na wiernych. O prawdzie autor mówił już w 1,13, gdzie niemal nastąpiła identyfikacja z *Ewangelią zbawienia*. Jeśli tak, to tą prawdą trzeba żyć i zweryfikować w wierności Chrystusowi i w miłości braci (4,15). „Pancerz sprawiedliwości” staje się metaforą niezłomnej i prawej postawy wiernych wobec Boga, którzy w wierze w Chrystusa szukają mocy do walki ze złem, nie ufając własnym siłom (por. Flp 3,9). W 1 Tes 5,8 św. Paweł wiąże z pancerzem wiarę i miłość.

Wiersz 15. Walki ze złem nie można staczać boso czy w sandałach. Pewną analogię do naszej metafory o niesieniu pokoju w mocnym obuwiu znajdujemy w Iz 52,7: „O jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie”. Łącząc nasz tekst z pieśnią o Chrystusie – „pokoju naszym”, wizja Mesjasza ST została tu przeniesiona na wiernych. To znaczyłoby, że są oni nie tylko pasywnymi odbiorcami ewangelii pokoju, lecz taką mają głosić światu, pokonując w ten

¹³ Dlatego włóżcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście mogli stawić opór w złym dniu, a pokonawszy wszystko, ostać się [jako

6, 13 Mdr 5,17-21; Rz 13,12; 1 Krl 20,11

sposób złowrogie siły kosmiczne niosące niepokój, burzące ład i godzące we wszystko, co piękne, dobre i harmonijne w świecie i wśród ludzi, na czele z grzechem niszczącym Boży pokój w człowieku. Jeśli poprzednie metafory przygotowywały wiernych do walki, to ten obraz kreśli wizję ataku i woli zwycięstwa. Chrześcijanin uzbrojony w moc Bożą nie czeka na atak, lecz sam atakuje. Metafora obuwia w takim wypadku spełnia podwójne zadanie. Trzeba mocno stać na własnych nogach i krok po kroku iść do przodu. Niosąc pokój, rozgromi się niszczycielskie, skłócone i poważnione z Bogiem potęgi tego świata. Wierni pojednani z Bogiem przez Chrystusa – księcia pokoju (Ef 2,14-17), razem z Chrystusem mogą przystąpić do szturmu na wroga.

Wiersz 16. „Tarcza wiary” to następna metafora. Tarcza, a tu chodzi o dużą, by zasłaniała niemal całe ciało, potrzebna jest tak do obrony, jak i do ataku. Tak jak tarcza chroniła nawet od płonących strzał (por. Sallust, *De bello Jugurthino* 57; Herodot 8,52 o zdobyciu Aten przez Persów; także Józef Flawiusz, *Ant.*1,203), tak głęboka i niczym nie zachwiana wiara sprosta wszelkim atakom mocy ciemności. Już w 2,8 autor przypominał wiernym o skuteczności wiary: „Z łaski bowiem jesteście zbawieni przez wiarę, a nie dzięki wam: darem Bożym jest ona”. Wiara więc jest tą siłą, która w każdej sytuacji, zawsze i wszędzie potrafi zwyciężyć zło. W metaforze właśnie wiara przyrównana jest do *thyreos* – „tarczy”, która gasi płonące strzały. Przez przekroczenie ram obrazowych metafory autor wskazuje na aktywność wiary, a więc wiara nie tylko chroni, ale także zwycięża.

Wiersz 17. Dwie ostatnie zbroje – to przyłbica i miecz. I tę broń otrzymuje chrześcijanin od Boga („weźcie” – *deksasthe*). „Przyłbica zbawienia” stanowi zwrot przejęty żywcem z Iz 59,17 (LXX). W 1 Tes 5,8 Paweł, cytując proroka, zamienia zbawienie na nadzieję. Nie zmienia to specjalnie sensu, gdyż Apostołowi chodzi o „nadzieję zbawienia”. W Ef akcent położony został z **przyszłości** na **pewność**. Chrześcijanin uzbrojony w moc Bożą nie ulegnie mocom zła, gdyż wspiera go sam Bóg poprzez Chrystusa – Głowę swojego eklezjalnego Ciała. Hełm właśnie ma uzmysłowić odporność jednego z najczulszych punktów ataków wroga – głowę. Oczywiście nie mamy tu wyraźnej aluzji do Głowy wiernych, do Chrystusa, ale co najmniej nasuwa się myśl, że Chrystus jako Głowa Kościoła wszystko podporządkował sobie przez zwycięstwo krzyża, tak też chrześcijanin, tkwiący w Chrystusie, uchroni się od wszelkiego zła i z walki tej wyjdzie zwycięsko.

zwycięscy].¹⁴ Bądźcie więc przygotowani [do walki], przepasawszy swoje biodra prawdą i włożywszy pancerz sprawiedliwości,

6, 14 Iz 11,5; 59,17; Łk 12,33; 1 P 1,13; 1 Tes 3,8

Mówiąc o mieczu, autor ma na uwadze krótki miecz (*machaira*), w odróżnieniu od długiego miecza (*romysshaia*), o którym wspomina Mdr 5,20, łącząc go z „nieubłagalnym gniewem Bożym”. *Machaira* miał zastosowanie w walce, gdzie trzeba było przebić się przez pierwsze szeregi i dojść do ostatnich, aby odnieść pełne zwycięstwo. Krótkim mieczem łatwiej można było manipulować. Nic więc dziwnego, że już ST łączył go ze słowem Bożym, a Duch Święty sprawia, że staje się skuteczną bronią w walce ze złem. Sługa Jahwe w Iz 49,2 wyznaje, że Jahwe z ust jego uczynił ostry miecz. Podobną myśl spotykamy u Oz 6,5. Tu znów Jahwe poprzez jego słowa niszczy bezbożników. U rabinów Torę porównuje się do miecza. Podobne metafory spotykamy u Filona (np. Qu.rer.div. 130; Cherub. 28). NT kontynuuje tradycję ST o mieczu, kładąc czasem nowe akcenty, np. w Hbr 4,12 miecz stanowi jeden z elementów metafory obok „życia” i „mocy”. W Ap nie ma związku miecza (obosiecznego) ze słowem Bożym (Ap 1,16; 2,12; 19,15.21). 1 P 1,24 n. utożsamia słowo Boże z Ewangelią: „To słowo (*rēma*) Pana trwa na wieki”.

W naszym tekście także chodzi o Ewangelię. Oddziałowuje ona na wiernych podobnie, jak działa miecz. W jakim stopniu autor Ef myśli o skutkach misjonarskich Ewangelii, trudno powiedzieć. Na pewno jednak stanowi ona broń do pokonania zła. Ewangelia nie tylko zamyka szereg wyszczególnionej broni chrześcijanina, którą otrzymał od Boga, a więc prawdę, sprawiedliwość, pokój, wiarę i zbawienie, lecz także jest skutecznym nośnikiem tej chrześcijańskiej broni, nie do pokonania, gdyż jest to broń Boża. Wręcz odwrotnie – chrześcijanin w ten sposób uzbrojony może także śmiało przejść z obrony do ataku, pewny swojego zwycięstwa. Jednak na tym autor nie kończy swojej parenezy. Przechodzi do kreślenia dalszej strategii walki, która powinna mieć miejsce zawsze i wszędzie, jako uzbrojenie zasadnicze i przygotowawcze, a jest nią modlitwa i czujność.

c. MODLITWA ZA KOŚCIÓŁ (6,18-22)

Zachęta do wytrwałej modlitwy kończy parenetyczną część Ef. Na początku pisma (1-15-19) autor modlił się za wiernych. Obecnie prosi wiernych, aby modlili się za siebie, za Kościół i za autora Pisma (domniemanego Pawła). Ten potrójny przedmiot jasno wskazuje na charakter pisma. Jest to pismo

¹⁵ a na nogi włóżcie obuwie, gotowi do zwiastowania ewangelii pokoju. ¹⁶ W każdej sytuacji osłaniajcie się tarczą wiary, za pomocą

6, 15 Iz 52,7; 40,3,9

6, 16 1 P 5,9; 1 J 5,4

o powszechnym Kościele, o którym trzeba wciąż pamiętać w modlitewnych błaganiach. Jeśli chodzi o strukturę tego końcowego fragmentu parenezy, to kształtują ją dwa participia (*proseuchomenoi* – „modląc się” oraz *agrypnoentes* – „czuwając”), zależne gramatycznie od *deksate* – „weźcie” (w. 17). Nie znaczy to jednak, że czuwanie należy bezpośrednio łączyć z postawą militarną, o której poprzednio była mowa. Nie chodziło tam jednak o czuwanie, lecz o aktywną zwycięską walkę. Modlitwa i czuwanie należą do wyjściowej pozycji, a także do trwałej postawy, która poprzez swój permanentny charakter zamienia się w czyn modlitewny, o który tu chodzi; w w. 19-20 wprowadzone przez *hina* – „aby”. Podobnie jak w Kol 4,4, autor kończy parenezę modlitewną zwrotem potwierdzającym autorytatywny charakter swojego apostołatu, w zakresie którego wchodzi także napisanie obecnego pisma do Kościoła w Efezie.

Wiersz 18. Apel o modlitwę dotyczy wszelkiego rodzaju modlitwy, z każdej okazji i w każdym położeniu. Z modlitwą połączone jest czuwanie. Tutaj ono nie stanowi osobnego aktu, lecz dotyczy trwałości i nieustannej modlitwy (por. Mt 26,41 par.; Łk 21,36). Już ten fakt nie pozwala interpretować czuwania jako ścisłą i bezpośrednią relację do postawy uzbrojonego żołnierza. Jeśli nawet nie potrafimy wszystkich leksemów, a szczególnie „czuwania” łączyć z modlitwą „z całą wytrwałością”, to na pewno autor apeluje do wszelkich sił i możliwości chrześcijanina, aby go zachęcić do modlitwy. Tak bardzo mu na niej zależy. Przy pareniezie militarnej wspólnym mianownikiem była „zbroja Boża”, czyli każda broń, którą ma przywdziać chrześcijanin. Ona pochodziła od Boga jako Jego dar do walki ze złem. Przy modlitwie z jej zakresem, intesywnością, formą, łącznie z intencją (za siebie, za cały *pantes bagioi*, Kościół i za Apostoła) wspólnym mianownikiem jest Duch Święty (*en pneumatii*). Św. Paweł w swoich pismach również apeluje do ciągłej i wytrwałej modlitwy (1 Tes 3,16-18), modląc się nieustannie (1 Tes 3,10; por. 2 Tm 1,3,16). Czuwanie wymienia obok trudów i postu (2 Kor 6,5). Paweł także mówi o modlitwie w Duchu Świętym. Szczególnie wymowne jest jego zdanie o konieczności wsparcia Ducha Świętego w swojej modlitwie i o jej skuteczności: „Duch wspiera nas w niemocy naszej. Nie wiemy bowiem, o co się modlić, aby dobrze się modlić. Jednak sam Duch wstawia się za nami w westchnieniach bez słów. A ten, kto bada serca, wie, jaki jest zamysł Ducha,

której zgasicie wszelkie ogniste pociski przeciwnika.¹⁷ Weźcie też przyłbicę zbawienia i miecz Ducha, a jest nim słowo Boże.

6, 17 1 Tes 5,8; Oz 6,5; Iz 11,4; 49,2; 51,16

aby zgodnie z myślą Bożą wstawiać się za świętymi (por. Rz 8,26 n.; por. 1 Kor 4,5). Duch Święty także w Ef odgrywa ważną rolę. Duch jednoczy chrześcijan (2,18), w Nim zdążają wspólnie do jednej budowli Bożej, jaką jest Kościół (2,22), w Nim dana jest możliwość otwarcia się na Jego pełnię (5,18), łącznie ze stałym dostępem do Boga i swojego Pana.

Mimo wszechstronnego naświetlenia modlitwy autor nie wspomina o modlitwie dziękczynnej. Być może dlatego, że uczynił to już w 5,20. Podana jest natomiast wyraźnie intencja modlitwy połączona z czuwaniem, a mianowicie „za wszystkich świętych”. Chodzi więc o modlitwę za Kościół powszechny, za uniwersalne Ciało Chrystusa, które jest napełnione miłością Chrystusa – Głowy (por. 3,18 n.).

Wiersz 19. Druga intencja to modlitwa za Apostoła. Paweł w swoich autentycznych pismach również prosił o wstawiennictwo modlitwowe (2 Kor 1,11; Flp 1,19; Rz 15,30). Pisma popawłowe powtarzają tę prośbę (2 Tes 3,1; Hbr 13,18). W Kol 4,5 Paweł pisząc z więzienia prosi Boga o otwarcie drzwi w celu głoszenia poprzez słowo tajemnicy Chrystusa. Jeśli w Ef autor podobnie przez usta Pawła prosi o słowo, to ma na uwadze Ewangelię. Jednak tu nie chodzi o to czy tylko o to, aby Apostoł miał możliwość „otwarcia ust”, by przemówić z więzienia, którego sytuację postuluje autor, lecz o kerygmat. „Otwarcie ust” ma różne znaczenia w Piśmie św. (Mt 5,2; Dz 8,35; 10,34 n.). Sygnalizuje początek przemówienia; w Prz 31,8 n. dotyczy jasnej i przejrzystej mowy; w 2 Kor 6,11 znów otwarte i szczere słowa. Najczęściej jednak wskazuje na pośredniczący charakter słowa Bożego (np. Ez 3,27; 20,21; 33,22; Syr 24,2; 51,25; 15,5; Mdr 10,21).

W myśl naszego tekstu Bóg „otwierając usta”, wkłada w nie swoje słowo, aby obwieścić tajemnicę Ewangelii *en parrësia* – w otwartości (dosł.). Przecinka nie należy więc postawić po przydawce, jak to czyni Wulgata: „[...] *cum fiducia, notum facere*”, gdyż otwarte głoszenie dotyczy tajemnicy Ewangelii. Takiej interpretacji domaga się zresztą główna myśl pisma, która dotyczy misterium zbawczego w historii w tym czasie, w którym powstał i żyje Kościół. Ewangelia zaś stanowi treść tej tajemnicy, która przez otwarte i odważne głoszenie w Kościele i poprzez Kościół dociera w świat. W Kościele tajemnica ta doznała swojego urzeczywistnienia poprzez zjednoczenie Żydów i pogan przez krzyż Chrystusa za pomocą dzieła ewangelizacji, którego powołanym przez

¹⁸ W każdej modlitwie i prośbie, o każdej też porze módlcie się w Duchu, czuwając wytrwale w modlitwie błagalnej za wszystkich

6, 18 Mt 26,41; Kol 4,2-3

Boga apostołem był Paweł (3,5-8). Poprzez ponowne spojrzenie wstecz autor jednak pragnie aktualizować to, co było, i nadać temu zbawcze i misjonarskie perspektywy. A to znaczy realizować poprzez Kościół zbawcze misterium ewangelii, objawione przez Boga (1,9 n.), jako ewangelię zbawienia (1,13) i ewangelię pojednania i pokoju (6,15) w jednym powszechnym i apostołskim Kościele, które jest Ciałem ukrzyżowanego i uwielbionego Chrystusa.

Wiersz 20. Wprowadzenie przez autora pisma Pawła jako więźnia łącznie z formą pierwszej osoby „ja” ma swoje źródło w Kol 4,3.18. Paweł więc jako więzień prosi tu o modlitwę wiernych w swojej własnej intencji (por. Rz 15,30-32; Kol 4,3; 1 Tes 5,25; 2 Tes 3,1). Apostoł nie myśli jednak o własnej korzyści, o zwolnieniu z więzienia czy przyspieszeniu procesu itp. Takie motywy znane nam są z Flp. Wtedy uwięziony Paweł (w Efezie) wprawdzie oddał się całkowicie woli Bożej, ale element wolności również dla dobra Kościoła towarzyszył myślom Apostoła (por. Flp 1,12-26). W naszym tekście w rachubę wchodzi tylko i wyłącznie głoszenie ewangelii. Z tej idealizacji Pawła jako więźnia można także wywnioskować, że to nie Paweł pisze z więzienia, lecz autor Ef takiego Pawła nam przedstawia. To jest także autentyczny Paweł, który spalał się dla ewangelii. Powołanie swoje na apostoła do głoszenia ewangelii traktuje jako świętą powinność, jako swój obowiązek, zasadniczy i jedyny. Jemu wszystko inne zostało w życiu podporządkowane. Czuje się po prostu „wysłany” (gr. *presbeuō* – por. 2 Kor 5,20) dla tego jedyne go celu.

Drugie zdanie celowo w tym wierszu podkreśla jeszcze raz obligatoryjny charakter głoszenia Ewangelii, nie w czterech ścianach więzienia, lecz otwarcie (tu poprzednie *en parrēsia* użyte jest czasownikowo). Można jednak przypuszczać, że z odwagą, ze śmiałością, które to pojęcia zawierają się w „otwartości”, dochodzi element „publiczności”. A jeśli publicznie, to wszędzie i powszechnie. Zresztą, taka jest istota Ewangelii. Ona „powinna” być głoszona gdzie tylko jest to możliwe. Ta powinność przechodzi także na głosiciela (por. 1 Kor 8,16). Autor Ef daje temu także wyjątkowy wyraz przez gr. *dei* – „musi”, jedyne w całym Ef tylko w tym zdaniu.

Patrząc na całość części parenetycznej (4,1-6,20), trzeba także zwrócić uwagę na jej powiązania z pierwszą częścią dogmatyczną z ukierunkowaniem eklezjologicznym. Pareneza dotyczy życia wiernych w Kościele i w walce ze złem. Dla chrześcijanina życie tu, na świecie jest jakby służbą wojskową

świętych¹⁹ i za mnie, aby dana mi była możliwość otwarcia ust do głoszenia nauki i do jawnego obwieszczenia ewangelii.²⁰ Dla niej

6, 19 Kol 4,3; 2 Tes 3,1; Dz 4,29

6, 20 2 Kor 5,20; Kol 4,4

(Hi 7,1). Wprawdzie potentaci kosmosu, łącznie z diablem na ich czele, zostali pokonani przez Chrystusa (1,21 n.), niemniej walka wiernych z nimi trwa nadal. Nie jest to jednak walka beznadziejna – wręcz odwrotnie. Z pomocą przychodzi sam Bóg, uzbrajając wiernych w taką broń, której żadna zła moc sprostać nie może. Dlatego to wierni nie tylko są uzbrojeni do walki, lecz partycypują także w zwycięstwie Chrystusa. Są bowiem członkami eklezjalnego Ciała Chrystusa (1,21 n.). Jaką rolę w tej walce odgrywa modlitwa zanesiona w Duchu Świętym do Boga, autor kreśli na samym końcu części parenetycznej, jakby zostawiając wiernym wszystkich czasów swój testament katechetyczny.

W pismach Pawłowych stało się jakby regułą, że między główną część listu (tzw. *corpus*) a po jej zakończeniowym błogosławieństwie, połączonym zazwyczaj z doksologią, Apostoł umieszcza osobiste wiadomości przeznaczone dla pojedynczych osób bądź dla całej gminy kościelnej (por. Rz 15,22-29; 1 Kor 16,5-12; 2 Kor 13,1 n.; Flp 4,10-16; Flm 22). Taka wstawka ma także miejsce w naszym piśmie i jest utrzymana w pierwszej osobie l.p. (ja – Paweł), ale jest stosunkowo krótka. Może to być jednym z kolejnych dowodów na charakter po-Pawłowy tego pisma. Brak bowiem pozdrowień od osób znajdujących się w pobliżu Pawła, a także od osób znanych gminie efeskiej. Jakżeż inaczej przedstawia się ta sprawa np. w Rz 16,1-4. Łatwo też zauważyć podobieństwo naszych wierszy do Kol 4,7, tekstu znanego autorowi. Nie ma też własnoręcznego podpisu lub nawet osobistego pozdrowienia (por. Ga 6,11; 1 Kor 16,21). Znajduje się natomiast Tychikus, występujący tu i tam (Dz 20,4; 2 Tm 4,22; Tt 3,12). W Kol widzimy go razem z Onezymem, niewolnikiem Filemona (Flm 10-12). Otrzymują oni od więźnia Pawła świadectwo zaufania. Zwrot: „umiłowany brat” (ale nie: „mój umiłowany brat”) i „wierny sługa w służbie Pana” autor Ef przejął z Kol. Oczywiście nie ma już Onezyna, który w Kol także otrzymał od Pawła podobne świadectwo jak Tychikus. Przejęty z Kol został także wiodący czasownik w tym tekście, określający rolę Tychikusa jako delegata Pawła, mianowicie *gnōrizeîn* – „przekazać”. Czasownik ten jest niemal terminem technicznym, określającym głoszenie Ewangelii (por. Rz 16,26; 1 Kor 15,1; Ga 1,11) bądź „tajemnicą” Boga (Kol 1,27).

to sprawuję poselstwo w więzach, abym ją mógł głosić jawnie, gdyż to jest moim obowiązkiem.

Wprawdzie „bratem” w listach Pawła jest każdy chrześcijanin (por. Kol 1,2; 4,15), ale z racji na wieści o Pawle i na misję wiania otuchy w serca wiernych został wyróżniony Tychikus. Potwierdza to szczególnie druga pochwała: „wierny pomocnik w Panu”. Współdziałł natomiast Tychikusa, który w Kol 4,7 jest jeszcze określony jako *syndoulos en Kyriō* – „współsluga (pracownik) w Panu”, w ewangelizacji odpada. A jego rolę przy Pawle widzi w służebnej postawie *pīstīs diakonos* (także w Kol 4,7), przenosząc *en Kyriō* z Kol ze współpracownika na diakona. Autor Ef podkreśla więc wyłączny autorytet Pawła jako apostoła. Odezwa do gminy kościelnej, do której domniemany więzień Paweł kieruje swoje pismo, brzmi: „i wy” – *kai hēmeis*. W ten sposób zostaje podkreślona bezpośrednia komunikacja autora Listu z konkretnymi adresatami, czyli z konkretną społecznością kościelną, a nie z jakąś inną nieznaną (słaba w podstawach hipoteza pisma okólnego, zob. Wstęp). Jeśli weźmiemy jeszcze pod uwagę to, że Tychikus już raz był delegatem Pawła, przekazując list do Kolosan, autor znając Kol mógł to cieniowanie mieć na uwadze. Gmina w Kolosach otrzymała już wiadomość o losach Pawła przez Tychikusa – obecnie wiadomości otrzymuje także gmina w Efezie. Podejrzenie o fikcję literacką jest więc uzasadnione. Trudno bowiem sobie wyobrazić, by Tychikus krążył wciąż pomiędzy Pawłem a różnymi gminami kościelnymi, lub wziął od razu dwa listy Pawła ze sobą. W takim wypadku hipoteza listu okólnego jest już całkiem bezsensowna. Zresztą o Tychikusie niewiele wiemy. Mógł jednak działać w kilku gminach. Z Dz 20,4 wynikałoby, że tylko przez pewien (krótki) czas znajdował się przy Pawle w czasie trzeciej podróży misyjnej. Teksty z Tt 3,12 i Tm 4,12 trzeba potraktować w świetle teorii o pismach po-Pawłowych. Czy już rękopisy pragnęły rozwiązać tę trudność? Czy zamiast: „aby zaś wiedzieliście i wy”, czytano: „aby zaś i wy wiedzieliście” (HDG), czy też zwrot ten opuszczono (P 46,33) – nie wiadomo. Jest jeszcze jedno rozwiązanie, polegające na funkcyjnym charakterze łącznika *kai* – „i”, bądź które stawia się przy czasownikach komunikacyjnych przed zaimek, określający odbiorcę komunikacji (w naszym wypadku *hymeis* – „wy”), aby podkreślić zgodność woli przekazania wiadomości wysłańca (Tychikus) z nadawcą (Paweł). Przykłady znaleźć można nawet w klasycznej grece u Homera, Sofoklesa czy Eurypidesa (por. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946, s. 389 n.). Być może, że mają rację ci komentatorowie (np. J. Gnilk),

²¹ Chciałbym też, abyście wiedzieli, co się ze mną dzieje i co porabiam. O tym wszystkim powiadomi was Tychikus, umiłowany

6, 21 Dz 20,4; Kol 4,7; 2 Tm 4,12

którzy nie przypisują owemu *kai* specjalnej wagi (por. także Ef 1,15), i tłumaczą: „abyście także dowiedzieli się”. W każdym razie Tychikus ma powiadomić wiernych w Efezie o sytuacji Pawła-więźnia.

Wiersz 22. Wiersz 22 powtarza jeszcze raz główną myśl w. 21, ale z pewną zmianą. Autor zmienia liczbę pojedynczą na mnogą. Teraz Tychikus ma mówić „o naszych sprawach” (*ta perī hemōn*). Prawdopodobnie nie chodzi tylko o Tychikusa, ale o tych, którzy są przy Pawle. Autor jednak nie wymienia ich. Dochodzi do tego nowy szczegół. Tychikus ma także spełnić rolę duszpasterza, pokrzepiającego wiernych na duchu. Czasownik *parakalein* ma znaczenie apostołskiej paraklezy (por. 4,1), która ma szerszy zakres jak „pocieszenie”, a już na pewno w ten zakres wchodzi „upomnienie”, „pouczenie” i „zachęta”. Zwrot: „Serca wasze” jako wyraźny zwrot semicki podkreśla wspólne myślenie i duchową łączność społeczności wiernych, którym potrzebne jest apostołskie słowo pociechy i zachęty, a także upominania i prostowania spraw, nie służących jedności Kościoła. Gdyby autorowi wyraźnie zależało na tym, aby podkreślić, że Paweł posyłał Tychikusa z osobnym listem dla nich, łącznie z określoną paraklezą, miał sposobność to zaznaczyć przez powtórzenie konstrukcji z *kai hymeīs* z poprzedniego wiersza, czyli: „Posyłam go więc **również** do was”. Jednak brak tu niefortunnego *kaī*.

Autor Ef pragnął w końcowym zdaniu podkreślić także skuteczność działania apostołskiego Pawła przez godnych zaufania pośredników. Listowi towarzyszy więc także żywe słowo apostołskie, które stoi u podstaw spisanej katechezy. List zastępuje żywe słowo, kiedy ono nie może dotrzeć do wiernych, jak w wypadku sytuacji Pawła, którą prezentuje autor Ef, pełen podziwu i szacunku dla Apostoła Narodów, w którego sytuację i myśl pragnął się wczuć i przekazać ją dalej, łącznie z życzeniem błogosławieństwa zawartego w dwóch ostatnich wersach Ef.

V. ŻYCZENIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWA (6,23-24)

List kończy życzenie błogosławieństwa. Odbiega ono nawet w kilku elementach od listów Pawłowych, a także popawłowych. Brak zwrotu: „Łaska naszego Pana Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,28; Rz 16,20c; 1 Kor 16,23; 2 Kor 13,13) – triadyczna formuła (Ga 6,18; Flp 4,23; Flm 25,2; 2 Tes 3,18) lub

i wierny sługa w Panu. ²² Jego to wysłałem do was, abyście się dowiedzieli o tym, co się z nami dzieje, i aby podniósł was na duchu.

6, 22 Kol 4,7-8

zwrotu: „Łaska z wami – wszystkimi” (Kol 4,18; 1 Tm 6,21; 2 Tm 4,22; Tt 3,15; Hbr 13,25). Brak także zwrócenia się osobistego do adresatów.

W naszym wypadku życzenie skierowane jest bezosobowo do „braci” i „wszystkich, którzy kochają Pana Jezusa Chrystusa”. Na pierwszym miejscu „Paweł” życzy pokoju. Samo życzenie pokoju nie jest nowością (Rz 15,33; 2 Kor 13,11b; Ga 6,15b; Flp 4,7; 1 Tes 5,23; por. 2 Tes 3,16; 1 P 5,14 i 3 J 15 w ostatnim wierszu pisma). Nigdzie jednak w NT nie napotykamy połączenia „pokoju” z „łaską” w zakończeniu listu. Czasem taka kombinacja występuje w preskrypcie z odwróconym porządkiem, jak np. w Ef 1,2: „łaska i pokój”. Można jednak zauważyć, że autor wzoruje się na preskrypcie pisma: „[...] od Boga, Ojca i Pana Jezusa Chrystusa”, preskrypt zaś na Kol 1,2 (por. Rz 1,7), z tym, że „łaska” występuje tutaj na pierwszym miejscu. Zastanawia też, że w każdym członie tego dwuwiersza autor łączony tytuł chrystologiczny: „Pan Jezus Chrystus” powtarza w drugim członie z zaimkiem posiadania (*pronomen possessivum* – „nasz”).

Wiersz 23. Jeśli autor stawia „pokój” na pierwszym miejscu stosunkowo krótkiego zakończenia listu, musi to mieć swoje uzasadnienie. O pokoju autor już mówił i określił dokładnie, co on oznacza, identyfikując go z Chrystusem, który przez śmierć krzyżową pojednał z Bogiem wszystko to, co było zwaśnione, i tak wysłużył nam zbawienie (por. hymn o Chrystusie – pokoju naszym – 2,14-17). Pokój ten, już istniejący w Kościele, ma więc służyć Kościołowi jako zbawczy dostęp do Boga, z którym poprzez Chrystusa jest zjednoczony w Duchu Świętym. Także pojęcie „bracia” nie jest nowe. Autor nadaje mu jednak swoistą treść. Uważa za takich wszystkich, którzy Jezusa Chrystusa uznają za jedyne Pana, jako Głowę swojego Ciała, którego są członkami, i to uznanie potwierdzają gorącą miłością (por. 1 Kor 16,22; 1 P 1,8). Jedność członków eklezjalnego Ciała ma w tej miłości do Chrystusa–Głowy swoją mocną, a zarazem promieniującą na zewnątrz postawę. Do życzenia pokoju autor dołącza właśnie tę miłość, którą kończy swoje życzenia. Ona, połączona z wiarą (*agapē ipistis*), stanowi dar Ojca („[...] od Boga Ojca”), a zarazem łącznie z pokojem owoce błogosławieństwa. To znane z listów Pawła określenie wiernych, stojące jakby na jednej linii z innymi określeniami, jak „święci”, „wybrani” itp. (por. 1 Kor 1,2; Kol 1,2; Ef 1,2;

²³ Pokój braciom i miłość z wiarą od Boga Ojca i Pana Jezusa Chrystusa! ²⁴ Łaska z wszystkimi, którzy szczerze miłują Pana naszego Jezusa Chrystusa.

6, 24 1 P 1,8

Ga 1,2), w Ef występuje tylko raz, mianowicie w naszym wierszu. W Ga 6,18 Paweł w zakończeniu pozdrawia „swoich braci”. Jeśli autor Ef związany był z Pawłem, a zna przecież jego doktrynę, to można zrozumieć, że naśladuje także Pawła w końcowym życzeniu łask. Pojęcia „miłość” i „wiara” też nie są nowe. Miłość jest gwarancją „jedności Ducha”, powodując „pokój” (4,3) i wzajemne przebaczenie (4,2). Jest ona twórczą mocą konieczną do budowy eklezjalnego Ciała Chrystusa i do jego wzrostu (4,16). Taka miłość wyrasta z wiary, podstawowego daru kontaktowego z Bogiem (2,8), i odwrotnie – wiara weryfikuje się w miłości praktykowanej w życiu społeczności kościelnej (4,15), opartej na miłości Chrystusa do swojego Kościoła (4,16).

Łaska jako drugie życzenie już nie ma żadnych dodatków i uzupełnień. Występuje sama, dlatego że obejmuje wszystko, cokolwiek Paweł pragnie życzyć gminie. W 2,8 autor ją precyzował jako dar, w którym znajdujemy nasze ocalenie, z którego owoców już obecnie korzystamy (2,8). Łaska doprowadza nas w Duchu Świętym do naszego ostatecznego celu, do zbawienia (1,14), w którym objawi się ona jako chwała ku czci Boga (2,7). Życzenie łaski skierowane jest do chrześcijan, którzy miłują Chrystusa. To są ci sami „bracia” z w. 22, którym Paweł życzył miłości połączonej z wiarą. Inaczej mówiąc – Paweł z daru miłości, który pochodzi od Boga, przechodzi do korzystania z tego daru, uważając, że taki jest proces zbawczy darów Bożych. Dary Boże powinny owocować. A kto może być pierwszym odbiorcą naszej miłości, którą mamy od Boga, jak nie sam Jezus Chrystus – nasz Pan. Wszystko zawdzięczamy Jemu, a szczególnie to, że jesteśmy członkami Jego Ciała, egzystencjalnie związanymi z Nim, jako Głowie tego Ciała, a poprzez Niego pojednani z Bogiem w Duchu Świętym. Miłość Chrystusa względem nas jest tematem numer jeden nie tylko dla Pawła, ale i całego NT. Często też Paweł potwierdza to bez użycia czasownika „miłować” (por. Flp 1,23). O naszej miłości do Chrystusa w listach Pawłowych jest oprócz naszego miejsca mowa tylko w 1 Kor 16,22, w słynnej anatemie: „Jeśli ktoś nie miłuje Pana, niech będzie wyklęty”. W 1 P 1,8 spotykamy natomiast pochwalne stwierdzenie: „Przecież wy Go [Chrystusa] miłujecie, chociaż nie widzieliście Go”. Niejasny jest końcowy zwrot: „w nieskończoności”. Istnieją dwie możliwości łączenia tego zwrotu. Jeśli z Chrystusem, którego wierni miłują, to można

by w przekładzie w nawiasie dodać „w (Jego) nieskończoności”. Słowo gr. *aphtharsia* w NT jest właściwością przyszłego życia. Obok nieskończoności, jest ono niezmiennie i nieskazitelne (por. 1 Kor 15,42.50.53 n.; Rz 2,7). Według 2 Tm 1,10 Jezus Chrystus objawił poprzez ewangelię „życie i nieprzemijalność”. On sam jest nieskończonym królem eonów (por. 1,17).

We wczesnej literaturze patrystycznej nieprzemijalność może odnosić się zarówno do Chrystusa, jak i do przyszłego życia wiernych, szczególnie męczenników (MartPol 19,2; por. 17,1; 2 Clem 7,5; 14,5; IgnEph 17,1; Magn 6,2). Widać więc, że na podstawie samego leksemu nie rozstrzygnie się, czy chodzi o Chrystusa w swojej wiekuistej chwale, czy o połączenie z łaską, której uwieńczeniem jest wiekuiste – niezmiennie życie. To, że wierni mają już swój udział w niebie, autor powiedział w 2,6: „którzy królują w niebie w Chrystusie Jezusie”. Zdaje się, że o to tu chodzi. Dziwne jednak jest, że autor nie wyraził się jasno. Wziąwszy jednak pod uwagę, że mamy przed sobą styl semicki, gdzie gr. *en* – „w” może mieć to samo znaczenie, co *kai* – „i” (hebr. *beth*), trudność znika. Podobne zjawisko mamy w 4,19: „rozpuście w (*en*) namiętności”. Można przetłumaczyć: „rozpuście i (*kai*) namiętności” (za DG: *it sy*). Szczególnie hebrajskie paralele literatury qumrańskiej potwierdzają łączeniowy gr. *en* – „w” w znaczenia *kai* – „i”, „oraz”, „także”, „również” (Dam 2,5; 1QpHab 8,13; 1 QS 4,13; por. także Ef 4,31). Życzenie nieprzemijalności połączone z łaską byłoby ostatnim w zakończeniu Ef. To, co teraz wierni już posiadają, czeka na dopełnienie, przy równoczesnej stanowczości i walce przeciw wszelkim złowrogim zakusom, na które życie chrześcijanina jest narażone. Życie wieczne wiernych razem z Chrystusem (por. 2 Tm 2,4) nie jest obce także literaturze apokryficznej (OdSal 3,7 n.; 8,22 n.; 13,3 n.; 34,12; HenEt 71,17). W Qumran znów znane są życzenia „wiecznego pokoju” (1 QS 2,3 n.).

Oczywiście łaska, dzięki której Kościół owocuje, jest darem danym dla życia Kościoła. Owocem natomiast tego daru jest życie wieczne z Chrystusem, przeznaczone dla wszystkich braci, którzy Chrystusa już tu, na ziemi ukochali.

EKSKURS

CHRYSZTUS NASZYM POKOJEM (EF 2,14-17)

Fragment Ef 2,14-17 skupia w sobie bogate rozważania teologiczne, które rzutują na cały List. Warto najpierw zapytać, jakim kontekstem autor Listu wyprzedził tę partię.

W 2,1 n. autor przypomina adrestom Listu ich przeszłość: „I wy byliście umarli na skutek waszych występków i grzechów”. Równocześnie jednak uświadamia im ich nawrócenie, którego Bóg dokonał przez Chrystusa: „przywrócił do życia z Chrystusem” (2,5 n.). Jeszcze raz autor wraca myślą do przeszłości gminy, podkreślając jej uprzedni charakter pogański: „Dlatego pamiętajcie, że niegdyś wy – poganie co do ciała” (2,11). Rzeczywiście, jako poganie adresaci Listu byli pozbawieni Chrystusa; żyli z dala od społeczności izraelskiej, bez nadziei i bez Boga, nie posiadali obietnicy (2,12). Nawrócenie ich dokonało się przez krew Chrystusa. Ona to sprawiła, że ci, którzy stali „z dala”, zbliżyli się do Kościoła (2,13). Niezależnie już od tego, że myśl ta opiera się na Iz 57,19, jest ona charakterystyczna dla żydowskiej teologii nawrócenia w ogóle. Nadto całe wprowadzenie do Ef 2,14-17 przypomina nam dwuwarstwowość pierwotnego Kościoła: składał się on z chrześcijan pochodzenia żydowskiego i pogańskiego. I jeszcze jedna myśl. Za tymi zdaniem kryje się zasadnicza żydowska koncepcja świata, dzieląca go na Izrael i na narody (*gojim*). Fragment Ef 2,14-17 podejmuje tę tematykę i ją rozwija.

I. PRÓBA REKONSTRUKCJI TRZONU

Oto przekład Ef 2,14-17:

*On bowiem jest naszym pokojem.
On, który obie części uczynił jednością,
bo zburzył rozdziałającą przegrodę.
Nieprzyjaźń zniweczył w swoim ciebie,
prawo przykazań wyrażone w zarządzeniach,
aby z dwóch stworzył w sobie jednego nowego człowieka,*

*wprowadzając pokój.
I aby obydwu pojednać z Bogiem w jednym ciełe przez krzyż,
zładziwszy w nim (w sobie) nieprzyjaźń.
A przyszedłszy zwiastował pokój wam, którzyście daleko,
i pokój tym, którzy są blisko,
bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca.*

Powyższy fragment stanowi jedną tematyczną całość. Motyw pokoju łączy wszystkie poszczególne wypowiedzi. One znów z kolei mówią, na czym polega ów pokój.

Niełatwo jednak uchwycić dokładnie myśli autora Listu w tym względzie. Jedną przyczyną tkwi w tym, że z wielkim prawdopodobieństwem autor Listu cytuje starszą pieśń o Chrystusie – Pokoju naszym. W takim wypadku trzeba by określić, jak tradycja, z której ten hymn się wywodzi, pojmuje ów pokój, i jak czyni to redakcja, czyli autor Listu do Efezjan. Co skłania do tego, by we fragmencie Ef 2,14-17 widzieć ślady starszej pieśni?

1. Zastanawiające jest, że Ef 2,14 n. samego Chrystusa przedstawia jako tego, który wprowadza pokój, dokonuje zbawienia i pojednania. Nie jest to bowiem zasadniczy rys Listu do Efezjan. List ten przedstawia nam Boga jako tego, który zbawia ludzi poprzez Chrystusa. Już na samym początku listu spotykamy się z tą myślą. Po wstępie autor przytacza hymn pochwalny (*eulogię*) na cześć Boga:

„Błogosławiony [jest] Bóg i Ojciec Pana naszego
Jezusa Chrystusa, który nappełnił nas wszelkim
błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich
– w Chrystusie” (1,3).

Dalszy ciąg hymnu również opiewa dzieło Boże nad nami „w Chrystusie”. W Nim zostaliśmy wybrani przed założeniem świata (1,4), otrzymaliśmy łaski (1,6), zostaliśmy dopuszczeni do dziedzictwa (1,11) oraz opieczętowani Duchem Świętym obietnicy (1,13)¹.

¹ W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że formuła „w Nim” znajduje się także w 2,15, czyli w hymnie o Chrystusie-Pokoju. Jednak podmiotem akcji jest sam Chrystus. Pojednania dokonuje On w samym sobie, stwarzając w „sobie samym” jednego nowego człowieka, i pokonuje nieprzyjaźń „w Nim”. Ta ostatnia myśl (w. 16) nie jest całkiem jasna, gdyż trudno powiedzieć, czy w tym wypadku *en auto* odnosi się do Chrystusa, i zwrot ten należałoby przetłumaczyć jak poprzedni, tj. „w

Jak jeszcze zauważymy, tę niejasność spowodowała redakcja.

2. W 2,14 jest mowa o dzielącej przegrodzie. Niewątpliwie za tym zwrotem kryje się pewna kosmiczna koncepcja świata. Jednak jest ona sprzeczna z wyobrażeniem kosmosu, prezentowanym przez autora Listu. Pojmuje on bowiem kosmos jako otwartą przestrzeń, gdzie na przegrodę nie ma miejsca. Autorowi chodzi raczej o niezliczone przestrzenie kosmiczne, które nazywa *epourania*. Znaczy to tyle, że przestrzeń kosmiczna jest otwarta w kierunku górnym.

3. Ten sam wiersz mówi, że ciało Chrystusa kładzie kres kosmicznej przegrodzie, niszcząc ją. Charakterystyczne jest, że tekst, mówiąc o ciele Chrystusa, nie używa zwyczajnego terminu *soma* występującego w Nowym Testamencie, lecz *sarx*. Nadto „nowy człowiek”, którego Chrystus stwarza „w samym sobie”, nie ma żadnej analogii w Liście do Efezjan. Owszem, Ef 4,24 nawołuje adresatów Listu, by „oblekli się w nowego człowieka”, ale tu chodzi o zupełnie inną sprawę. Zauważa się też brak tła myślowego o jedności, które dla Ef 2,15 jest znamienne.

To wszystko świadczy o starszych sformułowaniach w Ef 2,14-17. Są one osnute wokół naczelnego tematu, jakim jest pokój.

Na podstawie pierwszego zdania, hymnu: „Chrystus jest pokojem” łatwo zauważyć, że chodzi tu o pewną identyfikację. Pokój wzrasta do rangi osobowości, doznaje personifikacji. Wiadomo, że ST personifikuje szczególnie Mądrość, Słowo Boże i Prawo. Odnośnie do pokoju ST wiązał przyszłe nastanie pokoju z eschatologicznym księciem. Prorok Izajasz nazywa go wyraźnie „księciem pokoju”. Zadanie jego polega na tym, aby wniósł panowanie, a pokojowi nie było końca na tronie Dawidowym i w jego królestwie (Iz 9,5 n.). Prorok Micheasz również przepowiada, że władca Izraela, którego panowanie sięgać będzie kresów ziemi, zapewni Izraelowi spokojny byt „i będzie panem pokoju”. Oczekiwania pokoju nie zgasły także później u Żydów. Żyjący w II w. po Chr. Rabbi Jose Hagelili, oczekiwanego w kołach żydowskich Mesjasza nazywa wprost „pokojem”². Chrystus w naszym tekście nie jest określony tylko nazwą „pokój”. On jest pokojem. Pojęcie to zostaje jednak rozwinięte. Chrystus sprawia także pokój, gdyż z obu przestrzeni (*ta amfotera* – zauważ *neutrum*) uczynił jedną. Myśl o kos-

sobie samym”, czy do krzyża, i wtedy właściwy byłby przekład „w nim” lub nawet „na nim”.

² Str-Bill III 587.

micznej przegrodzie, dzielącej świat ludzi od świata Bożego, zadomowiona jest głównie w żydowskiej literaturze apokaliptycznej. W naszym tekście przegroda ta odnosi się dodatkowo do Prawa (21,5). Nie ulega wątpliwości, że poprzednia koncepcja kosmiczno-przestrzenna doznała nowej lub innej interpretacji, została ona przeniesiona na ludzkość, dzieląc ją na Żydów i pogan. W tym krótkim fragmencie zauważa się więc dwie warstwy religijno-historyczne. Jedna posiada znamię kosmiczno-przestrzenne, druga narodowo-historyczne. Można by podjąć próbę pogodzenia tych dwu różnych światopoglądowo koncepcji na podstawie znaczenia kosmicznego, jakim w rzeczywistości cieszyła się Tora, jak to sugeruje H. Schlier w swoim znanym komentarzu Listu do Efezjan. Wydaje się, że autor Listu również o tym myślał. Niemniej nie udało mu się zatrzeć śladów starszej warstwy kosmiczno-przestrzennej tak dalece, żeby w dzisiejszym tekście nie była ona w ogóle zauważalna. A może akceptuje on kosmicznie pojętą wieść o pokoju, by nadać jej później charakter historyczny?

II. CHARAKTER KOSMICZNY TRZONU

Mając na uwadze te uwarstwienia w Ef 2,14-17, można by starszą część ograniczyć do następujących zdań. Oczywiście, tę próbę rekonstrukcji trzeba będzie jeszcze bardziej uzasadnić.

*On jest pokojem naszym.
On, który obie części uczynił jednością,
bo zburzył rozdziałając je przeszkodę.
Nieprzyjaźń zniweczył w swoim cieles,
aby stworzyć w sobie nowego człowieka
wprowadzając pokój.
Zglądziwszy w sobie nieprzyjaźń.
A przyszedłszy zwiastował pokój
(tym, którzy daleko, i tym, którzy blisko).*

Jeśli chodzi o strukturę pieśni (w tej sugerowanej formie), można ją podzielić na cztery strofy, składające się z dwu stychów. Łatwo w nich zauważyć paralelizm członów, z tym, że pierwszy dwuwiersz mógłby stanowić układ chiastyczny. Nie powinien nas dziwić zaimiek względny zamiast rzeczownika na początku zdania, gdyż jest to cechą cytatu lub

hymnu, na co zwracaliśmy uwagę także przy innych hymnach chrystologicznych. W każdym wierszu został zaakcentowany czasownik. Kładzie się go na początek lub na koniec stychu (w tekście greckim). Stych 5. i 8. mają imiesłowy. Jaka jest zasadnicza treść hymnu?

Poruszony w hymnie główny temat pokoju zostaje najpierw nasświetlony ze strony negatywnej. Pokój w tym sensie znaczy zniszczenie nieprzyjaźni. Chrystus, który sam jest pokojem, zniszczył w samym sobie nieprzyjaźń. To jest już rzecz dokonana, a więc pokój Chrystusowy jest faktem. Ponieważ kosmiczna przeszkoda, dzieląca ludzkość od Boga, została przez Chrystusa pokonana, można mówić o pokoju powszechnym, przenikającym cały wszechświat. Nieprzyjaźń, o której mówi hymn, ma więc ścisły związek z przegrodą kosmiczną. Człowiek został kosmicznie zacieśniony do sfery, która w stosunku do niego okazała się wroga. Taki stan rzeczy, lub inaczej: takie prawo kosmiczne determinowało jego jestestwo. Teraz jest inaczej. To, że w kosmosie wprowadzony został pokój i zniszczona złowrogość, jest dziełem „ciała” Jezusa Chrystusa. Przegrodę kosmiczną Chrystus usunął wtedy, kiedy zstępując z nieba stał się człowiekiem. Wcielenie ma więc charakter zbawczy.

Tę zasadniczą myśl hymnu o pokoju i zbawieniu kosmicznym autor Listu przekształcił. Poucza bowiem, że pokój wprowadzony został wprawdzie w jednym cielesie, jednakże przez krzyż Chrystusa (2,16). Wzmianka o krzyżu świadczyłaby o uzupełnieniu pierwotnej części. Potwierdzają to także inne hymny chrystologiczne (Flp 2,6-11; Kol 1,15-20).

W świetle powyższych uwag okazuje się, że tradycja, której wyrazem jest hymn, przypisuje wcieleniu charakter zbawczy. Autor Listu akcent soteryczny przenosi natomiast na krzyż. To, że wczesne chrześcijaństwo z wcieleniem kojarzy zbawienie, potwierdza jak najwyraźniej J 1,4 n. W tekście tym napotykamy nadto na ten sam termin *sarx*, świadczący o historycznym wcieleniu odwiecznego Logosu. Z drugiej strony wiadomo, że w teologii Pawła nigdzie nie przypisuje się wcieleniu tego samego znaczenia zbawczego, co śmierci krzyżowej i zmartwychwstaniu. Wcielenie jest etapem wstępnym do dalszych zbawczych dzieł Chrystusa i przygotowuje je. Koncepcja zbawienia, wiążąca się z krzyżem, leży więc na linii soteriologii Pawła i w stosunku do myśli o zbawczym znaczeniu wcielenia jest późniejsza.

Wróćmy do dalszych stwierdzeń hymnu. Celem zniesienia przegrody, a równocześnie celem wcielenia Chrystusa, jest stworzenie „nowego człowieka”. Tym „człowiekiem” nie może być gnostycki „Praczułowiek”, gdyż ten opuszcza świat, wraca do „pełni” i dokonuje własnej odnowy. Nasz tekst przypuszczalnie ma na uwadze uniwersalnego człowieka, który zamyka w sobie cały wszechświat. Taka mniej więcej była grecka koncepcja kosmosu, przedstawiająca wszechświat jako makroczłowieka. Do autora idea ta mogła dotrzeć poprzez prądy teologii hellenistyczno-judaistycznej. Jej głównym przedstawicielem był Żyd aleksandryjski Filon.

Z epifanią Chrystusa w ciele łączy się proklamacja pokoju. Na niej, w zasadzie, kończy się pieśń.

Trudno rozstrzygnąć, czy wyszczególnienie odbiorców pokojowego orędzia Chrystusa jest dodatkiem, czy należy do pierwotnego trzonu. W ostatnim wypadku chodziłoby o ujawnienie pojednania kosmosu wobec Mocy kosmicznych, które służą jako tło misyjnej działalności Chrystusa wśród narodów. Do tego wniosku zachęcałby nie tylko kosmiczny charakter pieśni, lecz także oczywista paralela w 1 Tm 3,16. Jak wiadomo, chodzi tu także o starszą pieśń. W drugiej strofie napotykamy znamienity zwrot: „Ukazał się aniołom, ogłoszony został poganom”. W jednym i w drugim wypadku Chrystus jest głosicielem kerygmatu, a swoje dzieło zbawcze ujawnił osobiście przed mieszkańcami nieba. „Dalecy” i „bliscy” w naszej pieśni nie byłiby to więc poganie i Żydzi, lecz świat niebiański i ludzie. Dla jednych i drugich Chrystus stał się zwiastunem pokoju.

Więść o pokoju, zaniesiona aniołom, miała miejsce przy wniebowstąpieniu Chrystusa, jakkolwiek tekst nie mówi o tym wyraźnie. Nie czyni też bezpośredniej aluzji do wywyższenia Chrystusa. W zasadzie na myśl o epifanii w hymnie kończą się rozważania o Chrystusie. Identycznie rzecz przedstawia się w Prologu Janowym. W Hbr 1,4 wywyższony Chrystus odziedziczył natomiast różne od aniołów imię, a w hymnie Flp 2,6-11 Moce proklamują wywyższonego Pana. Wobec tych rozbieżności kwestia, czy zwrot: „dalecy i bliscy” należy do pieśni, czy też nie, musi pozostać otwarta, niezależnie już od tego, iż ze względu na motywację Izajasza oraz na wiersz 13, który przygotowuje heterogeniczną warstwę w. 14-17, budzi podejrzenie, że jest korekturą w stosunku do trzonu.

III. CHARAKTER HISTORIOZBAWCZY CAŁOŚCI

Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, patrzy się z pewnym lękiem na luźne i ogólne splatanie orzeczeń hymnu z historią. Jedynym właściwie ogniwem scalającym całość z rzeczywistością historyczną jest wypowiedź o wcieleniu sprecyzowana przez pojęcie „ciało” – *sarx*. To jest też najbardziej wyeksponowany motyw chrześcijański hymnu. Pojednanie kosmosu, o którym mówi hymn, suponuje jego upadek, jego sprzeniewierzenie się Bogu. Jednakże włączenie kosmosu w „jednego człowieka” opiewa autor w ten sposób, że niewiele miejsca pozostało na udział chrześcijan w historycznej realizacji tego, czego Chrystus dokonał. Faktem jest, że w hymnie odczuwa się brak realistycznego spojrzenia na rzeczywistość chrześcijańską, a światopogląd autora hymnu jest niemal idealistyczny. Jednak czy hymn Kol 1,15-20 mniej idealistycznie przedstawia pokonania przez Chrystusa Mocy kosmicznych? Także w myśl tego ostatniego tekstu z Kol, kosmiczne zbawienie już nastąpiło. Nadszedł nowy eon. Niedaleko od tych koncepcji odbiega Flp 2,6-11. Zastanawialiśmy się wprawdzie nad tym, czy akklamacja Chrystusa poprzez potęgi kosmiczne już nastąpiła czy też nie. Jednak wszystko wskazywało na to, że mamy do czynienia z faktem dokonany. Widać, iż myśli te obejmowały ogólniejsze kręgi chrześcijan Azji Mniejszej. Owszem, w Kol 1,15-20 oraz Flp 2,6-11 zauważa się ściślejsze związanie poszczególnych orzeczeń z historią, ale w Kol występuje ono dopiero w drugiej części, którą przypisujemy Pawłowi, a w Flp wcielenie, ściślej mówiąc – uniżenie Chrystusa było wyłącznie tematem pierwszej części tego hymnu.

Prawdą jest, że z wielkimi trudnościami docieramy do właściwego zrozumienia treści hymnów chrystologicznych wczesnego chrześcijaństwa. Wydaje się jednak, iż lepiej ich myśli zrozumieli autorzy listów, którzy te hymny uczynili jakby swoją własnością, włączywszy je do swoich pism. Miało to pewnie miejsce także w naszym wypadku. Poprzez więc pryzmat warstwy heterogenicznej lepiej zrozumieć można treść samego trzonu. W dodatkach i korektach autora Listu powinniśmy więc znaleźć szyfr do odtworzenia autentycznej treści hymnu.

Jak już wiadomo, autor Listu do Efezjan pisze do pogan, gdyż przypomina im szkody, jakie ponieśli z tej racji, że nie byli synami narodu wybranego (2,11 n.). W stosunku do pieśni znaczy to, że zau-

ważony w niej podział kosmiczny znalazł swoje echo we wstępie do hymnu, jakkolwiek jest to podział o innym charakterze. Chodzi tu o mur, dzielący pogan od Izraela. Ten ostatni motyw autor Listu przenosi do hymnu, korygując go w ten sposób. Równocześnie jednak dawniejsze orzeczenie kosmologiczne stawia w wyraźnym nowym kontekście historycznym. Czytelnik pilnie śledzący tę celową zmianę stwierdza, że Izrael w swojej perspektywie historycznej został przedstawiony w końcu przez autora Listu jako ta część, która była powodem przepaści, zaistniałej pomiędzy narodem wybranym a światem pogańskim. Owszem, jest to negatywny aspekt. Na nim jednak autor nie poprzestał, gdyż uwzględni również to, co jest pozytywne w Izraelu. Uczynił to w ten sposób, że uprzednio wyliczył poganom brak stałych wartości, które posiadał Izrael. Samoistna egzystencja Izraela ma swoje znaczenie, jednakże tylko w określonej przestrzeni czasowej. Z przyjściem Chrystusa Izrael zatracą te walory, gdyż w obliczu pokoju Chrystusowego ujawniło się, że właściwie Izrael stanowił tę zaporę, którą Chrystus musiał pokonać, by zaprowadzić pokój. Autor posuwa się w swoich dociekaniach o krok dalej: wyrazem tej zapory, wiążącej się organicznie z Izraelem, jest Prawo.

Współczesna egzegeza coraz bardziej akcentuje nie-Pawłowe pochodzenie Listu do Efezjan. Równocześnie mocno podkreśla, że autor tego pisma wywodzi się z kół uczniów Pawła, a co najmniej zna doskonale teologię Apostoła Narodów. Nie ma tu miejsca na włączenie się w nurt tej dyskusji, jednakże stwierdzić trzeba, że autor Listu patrzy na Torę podobnie jak Paweł, głosząc wyraźnie jej ograniczoność. Z nastaniem ery Chrystusowej znaczenie Prawa przestało istnieć. Izrael, który zamknąłby się w przepisach Prawa, nie wychodzi spoza sztywnej zagrody Prawa, natomiast Izrael oczekuje spełnienia obietnicy i patrzy z nadzieją w przyszłość, w której także poganie będą mieli udział w Bogu.

Wszystko wskazuje więc na to, że cały zwrot: „Prawo przykazań wyrażone w zarządzeniach” pochodziłby od autora Listu. Myśl, że Tora była otoczona ustawami, czyli ogrodzeniem, znana jest także wśród Żydów-hellenistów. W liście Arysteasa (§ 139) wyjątkowość i autentyczność Izraela przedstawiono za pośrednictwem obrazu o ogrodzeniu Tory: „On [Mojżesz] otoczył nas [= Izraelitów] gęstym wałem i żelaznym murem, abysmy nie mieli żadnej wspólnoty z żadnym innym narodem, czyści i na ciele i na duszy, wolni od nierozumnej wiary”. A oto inny tekst (§ 142): „Ażebyśmy się nie splamili przez wspólnotę z innymi

i nie zepsuli przez obcowanie ze złymi, otoczył nas ze wszystkich stron przepisami co do czystości w potrawach, w picu oraz w dotyku”.

Ten mur Tory, którym ogradał się Izrael, odczuli także poganie. Wymowny w tym względzie jest pewien tekst 3 Księgi Machabejskiej, kreślący sposób patrzenia poganina na Żyda (3,16 n). W rzekomym zarządzeniu króla Ptolomeusza IV Filopatora, Żydzi określani zostali jako „błuźniercy, którzy nigdy nie zrezygnują z ich bezmyślności”, z ich „prastarej zarozumiałości” oraz „z ich wrogiej postawy”³.

Wiadomo także, iż w świątyni jerozolimskiej istniał mur, dzielący dziedziniec niewiast od dziedzińca pogan. To, że o tym murze autor Listu wiedział, nie trzeba wykazywać. Nie wiadomo tylko, czy także uważał go za ten sam symbol.

Ta historyczna przegroda, jaką było Prawo, dzieląca Żydów od pogan, została przełamana przez Chrystusa w tym jednak sensie, że Chrystus umożliwił spełnienie się starotestamentowych obietnic także wśród pogan. Nie jest to więc rozważanie o charakterze kosmopolitycznym, lecz koncepcja związana z wizją powszechności Kościoła. W nim bowiem zrealizowana została, niosąca pokój, działalność Chrystusa. Jedynie w Kościele możliwe jest spotkanie Żyda z poganinem i wspólnota między nimi. W Kościele więc zaistniał nowy trzeci element: są to chrześcijanie. Trzeci element dlatego, że autor Listu nie rezygnuje z historycznej przeszłości dwu poprzednich elementów i na ich tle ujawnia, jak doszło do powstania tego nowego elementu.

Wprowadzenie elementu historycznego do trzonu o charakterze kosmiczno-przestrzennym⁴ zmusza autora Listu do zmiany formy neutralnej, odnoszącej się do tych dwu przestrzeni kosmicznych (*ta amfotera*), na formę osobową: dwóch (*tous dyo*), „obydwóch” (*tous amphoterous*) w 2,15 n. Zwrot: „aby stworzył w sobie samym nowego człowieka” bez dodatku: „z dwóch”, jest w pieśni uzasadniony. Być może, że autor Listu do „nowego człowieka” dodał także określenie: „jeden”, które w wypadku poprzedniego uzupełnienia „z dwóch”, jest zupełnie

³ Por. Str. Bill III 588-591.

⁴ Rozróżnienie w Ef 1,14-17 części kosmicznej od opracowania historycznego, dokonanego przez autora Listu, jest także punktem wyjściowym w artykule J. Gnili, zacytowanym w spisie literatury. Pracy tej zawdzięczam wiele cennych uwag. Stanowi ona także potwierdzenie moich dociekań dotyczących Kol 1,15-20. Uważam za pierwotną część w tym tekście wyłącznie Kol 1,15-18a (bez dodatków Pawła), czyli hymn o prymacie Chrystusa w kosmosie.

zrozumiałe, a nawet konieczne. Nie są to jednak istotne uwagi w porównaniu z nową myślą wprowadzoną przez autora Listu, którą spotykamy w pierwszej części w. 16. Sygnalizuje ją wzmianka o krzyżu. W Kol 1,20 oraz 22 podobna wzmianka pochodzi od Pawła. Tu i tam znajduje się ona w splocie: pojednanie – ciało. Jest sprawą oczywistą, że w hymnie Kol 1,18 orzeczenie o ciele zamienił Paweł na wypowiedź eklezjologiczną. Świadczy o tym dodatek: „I On jest Głową Ciała, tj. Kościoła” (*gen. epexegeticus*). Niezależnie od tego, jakie podłoże myślowe kształtowało wypowiedzi naszego autora, dotyczące Ciała, wiadomo, że w jego eklezjologii, silnie w tym Liście rozwiniętej, Kościół przedstawiony jest jako Ciało Chrystusa. Dla Listu do Efezjan znamienne jest także to, że jego wizja Kościoła nie zacieśnia się do społeczności lokalnej, lecz obejmuje cały Kościół. Jeśli autor Listu ujmuje uprzednio Żydów i pogan w kategoriach narodowościowych, to w jego koncepcji Kościoła uderza nas uniwersalizm. Może zaznacza się w tym zależność od Pawła. Nie jest też wykluczone, że na tego rodzaju ujęcie wpłynąć mogła koncepcja hymnu o „jednym człowieku” zrozumiana uniwersalistycznie; albo też autor koryguje pogląd tych kół, z których pochodziła pieśń? Ponieważ one myślały kosmicznie, autor Listu nawiązuje do ich uniwersalistycznych poglądów, wygłaszając równocześnie swoje.

W w. 16. znamienna jest nadto teologia pojednania. Wypracował ją już wcześniej Paweł w 2 Kor 5,18-20; Rz 5,10. Wyrazem tej koncepcji jest także Kol 1,20, z tym, że w tym tekście Apostoł jeszcze bardziej ją rozwinął. Kol 1,20, jak wiadomo, należy do drugiej części hymnu chryztologicznego, której autorem jest sam Paweł. We wszystkich jednak trzech wspomnianych tekstach Pawłowych podmiotem akcji pojednania jest Bóg. Tutaj jest inaczej. Pojednania dokonuje Chrystus, a Bóg jest celem pojednania. Strony powaśnione zostały pojednane z Bogiem. Niewątpliwie taka teologia pojednania, w której Chrystus jest podmiotem akcji, podyktowana była chrystocentrycznym charakterem trzonu: „On jest pokojem naszym”. Pojednania dokonał Chrystus przez krzyż. Wypowiedź ta wiąże akcję pojednania z historią, że zrodzonym przez krzyż trzecim i nowym elementem; z chrześcijaństwem.

Wzmianka o krzyżu spowodowała również, że następujące po niej zdanie: „zglądziwszy nieprzyjaźń w samym sobie”, należące do trzonu, trzeba by przetłumaczyć: „zglądziwszy nieprzyjaźń w nim”. Autor trzonu używając zwrotu *en auto* miał na myśli Chrystusa, natomiast autor

Listu – krzyż. W myśli redaktora krzyż stał się więc narzędziem, na którym Chrystus ostatecznie pokonał istniejącą nieprzyjaźń.

Początek w. 18 czyni wprawdzie pozory, jakoby należał do pieśni, w rzeczywistości nie jest on jednak tematycznie związany z hymnem, lecz ma paralełę w 3,12. Zresztą oba te wiersze spełniają identyczną funkcję – łączą fragmenty poprzednie z następnymi.

Na końcu raz jeszcze pojawia się pytanie o to, jak autor Listu do Efezjan interpretuje koncepcję pokoju zawartą w pieśni? Uznaje on opiewany przez pieśń uniwersalny pokój, który obejmuje cały kosmos, oraz pojednanie wszechświata z Bogiem. Ten uniwersalny pokój pieśni otrzymuje jednak konkretne historyczne kształty przez wypowiedzi autora Listu. Pokój w tym ostatnim ujęciu obejmuje poważnioną ludzkość i dokonuje się w Kościele. Dopiero ludzkość pojednana między sobą może się zbliżyć do Boga. Zbliżenie chrześcijanina do Boga dokonuje się więc w Kościele. W nim pokój stał się historyczną rzeczywistością. Przez Kościół pokój dociera również do całej ludzkości. Dlatego też Kościół głoszący Chrystusa będącego pokojem, ma charakter misyjny.

Pokój Chrystusa łączy się jak najściślej z krzyżem. Stąd pokój jest owocem zbawczego dzieła Chrystusa, Jego męki. Być może, że autor Listu, podkreślając tak mocno ważność krzyża w zaistnieniu pokoju wśród ludzi, chce wskazać, że realizacja pokoju wymaga dużego wyrzeczenia i ofiar. Autor Listu traktuje więc pokój jako sprawę bardzo konkretną i nader życiową. Dał temu wyraz także w innym tekście:

[...] z całą pokorą i cichością, z cierpliwością znosząc siebie nawzajem w miłości. Usiłujcie zachować jedność ducha dzięki więzi, jaką jest pokój (Ef 4,2 n.).

Idea powszechnego pokoju stała się naczelnym programem Kościoła doby współczesnej. Papieżem pokoju był Jan XXIII, a papież Paweł VI żył ewangelią pokoju i przypominał ją światu. Właściwie hymn o Chrystusie, pokoju naszym, jak i List do Efezjan precyzują to, co w ogóle jest naczelną ideą Nowego Testamentu i naczelną ideą Jana Pawła II.

Literatura

1. Wstępy

J. W. Rosłon, *Święty Paweł*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu (Wstęp do Pisma Świętego)*, red. F. Gryglewicz, Poznań–Warszawa 1969, t. III, 451-460; G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973¹⁸, 308-323; K. Romaniuk, *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła (Sbb XXVI)*, Poznań 1980, 151-165; M. Carrez, *Les lettres aux Colossiens et aux Ephésiens. Le billet a Philémon*, w: M. Carrez, P. Dornier, M. Dumas, M. Trimaille, *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude (Nouveau Testament 3)*, Paris 1983, 208-222; W. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, 482-490; A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy. Nowy Testament*, Warszawa 1986, t. II, 170-171. M. Ryšková, J. Schrötter, J. Šplíchal, K. Kašpárek, *Stručný úvod do Pisma sv.*, Praha 1991, 72-75; H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992, 185-195; W. Beilner, M. Ernst, *Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament*, Thaur–Wien–München 1993, 783-791; P. Pokorný, *Literární a teologický úvod do Nového Zákona*, Vyšehrad 1993, 226-234. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament (UTB für Wissenschaft 1830)*, Göttingen 1994, 348-365; J. Czerski, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, 114-120; Z. Niemirski, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków (Wprowadzenie)*, Radom 1996, 157-167; A. Paciorek, *Paweł Apostoł, Pisma*, t. II, Tarnów 1996.

2. Komentarze

A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła. Do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PNT 7), Poznań 1962, 335-507; A. Jankowski, *List do Efezjan*, w: A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1975, t. II, 835-861; J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (Herder TKNT X,2), Freiburg-Basel-Wien 1977²; F. Mussner, *Der Brief an die Epheser* (ÖTK 10), Gütersloh-Würzburg 1983; R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (EKK X), Zürich-Einsiedeln-Wien-Neukirchen-Vluyn 1982; R. Hoppe, *Epheserbrief. Kolosserbrief* (SKK NT 10), Stuttgart 1987, 13-94; J. Pfammatter, *Epheserbrief. Kolosserbrief* (NEB 10/12), Würzburg 1987, 7-49; F. Rienecker, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (WpSB), Wuppertal-Zürich-Giessen 1989; M. BOUTTIER, *L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens (Commentaire du Nouveau Testament IX)*, Genève 1991; J. Havener, *Lettera ai Efesini*, Brescia 1993.

3. Inna literatura

J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der Paulinischen Antilegomena*, Regensburg 1970; A. Feuillet, *L'Eglise plérôme du Christ d'après Eph 1,23*, *Nouv-RevTh* 78(1956) 449-472, 593-610; K.M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Göttingen 1973; A. Jankowski, *Tajemnica to jest wielka (Ef 5,32)*, *RBL* 14(1961) 32-42; K.G. Kuhn, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*, *NTSt* 7(1960-61) 334-346; H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976; H. Langkammer, *Najstarszy hymn chrześcijański o Chrystusie – Pokoju (List do Efezjan 2,14-17)*, *ZN KUL* 16,2(1973) 37-45; H. Langkammer, *Problemy literackie Listu do Efezjan. Jego aspekty teologiczne i jego eklezjologia*, *RTK* 27,1(1980) 93-102; A. Lindemann, *Die Auf-*

hebung der Zeit. *Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*, Gütersloh 1975; H. Merklein, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11-18*, Stuttgart 1973; H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, München 1973; R.P. Meyer, *Kirche und Mission im Epheserbrief*, Stuttgart 1977; F. Mussner, *Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes*, w: F. Mussner, *Praesentia Salutis*, Düsseldorf 1967, 197-211; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1968²; F. Mussner, *Lud Boży według Listu do Efezjan 1,3-14*, Conc 1965/66, s. 728-735; P. Pokorný, *Der Epheserbrief u.d. Gnosis. Die Bedeutung des Haupt-Glieder-Gedankens in der entstehenden Kirche*, Berlin 1965; I. de la Potterie, *Le Christ, Plérôme de l'Eglise Eph 1,22-23*, „Biblica” 58(1977) 500-524; A. van Roon, *Is Ephesians Authentic? An Investigation into the Authenticity of the Epistle to the Ephesians*, Leiden 1974; J.P. Sampley, *„And the two shall become one Flesh”. A Study of Tradition in Ephesians 5,21-33*, Cambridge 1971; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1968⁶; G. Schille, *Frühchristliche Hymnen. Liturgisches Gut im Epheserbrief*, Berlin 1856; R. Schnackenburg, *Gestalt und Wesen der Kirche nach dem Epheserbrief*, w: R. Schnackenburg, *Schriften zum Neuen Testament*, München 1971, 268-287; A. Suski, *Ef 2,11-22 w świetle współczesnych metod biblijnych*, SW 12(1975) 467-478; A. Suski, *Eulogia w Liście do Efezjan*, STV 16(1978), nr 1, 19-47; A. Suski, *Jak rozumieć „wstąpienie/zstąpienie” Chrystusa według 4,8-10?*, AK 87(1976) 387-400; A. Suski, *Kodeks małżeński w liście do Efezjan*, „Studia z Bibliistyki” 2(1980) 231-291. A. Suski, *Pieśń o miłości Chrystusa do Kościoła (Ef 5,25b-27)*, ST 17(1979), nr 2, 3-42; A. Suski, *Il Salmo di lode nella Lettera agli Efesini. Tentativo di ricostruzione ad aspetti teologici*, Roma 1973. J. Szlaga, *Kościół jako rosnąca w Panu budowla (Ef 2,19-22)*, w: F. Gryglewicz, *Chrystus i Kościół*, s. 189-198; J. Szlaga, *„Zbudowani na fundamentie apostołów i proroków”. Problemy egzegetyczne Ef 2, 19-22*, CT 1(1976), nr 46, 45-65; A. Vanhoye, *L'épître aux Ephésiens et l'épître aux Hébreux*, „Biblica” 59(1978) 198-230.

Spis treści

Wprowadzenie	7
Wstęp historyczno-krytyczny	9
I. Treść i układ literacki	9
II. Problemy literackie	10
III. Autentyczność	12
IV. Cel, historyczna sytuacja i czas powstania Ef.	16
V. Wspólne elementy Ef z eklezjologią św. Pawła	17
VI. Rola Kościoła w Ef.	19
VII. Problem jedności Kościoła, składającego się z Żydów i pogan	20
VIII. Koncepcje przestrzeni w Ef	21
IX. Kościół jako Ciało Chrystusa	24
Konkluzja	28

Komentarz

Preskrypt i pozdrowienia (1,1-2).	31
I. Odwieczny zbawczy plan Boga (1,3-2,22)	33
1. Eulogia na cześć Boga Ojca i Pana naszego Jezusa Chrystusa (1,3-14).	33
2. Prośba o poznanie Boga „Ojca chwały” poprzez Ducha Bożego w Jezusie Chrystusie (1,15-23)	42
3. Być chrześcijaninem – bycie w Kościele Chrystusowym (2,1-10)	52
4. Jedność Żydów i pogan w Chrystusie (2,11-22)	58
II. Paweł jako apostoł misterium zbawczego Chrystusa (3,1-13)	66
III. Modlitwa Pawła za Kościół (3,14-21)	72
1. Bogu najwyższa cześć i chwała (3,20-21)	75

IV. Katecheza życia chrześcijańskiego w ramach wspólnoty kościelnej	
(4,1-6,20)	77
1. Kościół jako ognisko chrześcijańskiego życia (4,1-6)	77
2. Różne dary Ducha Świętego w jednym Kościele (4,7-16)	81
3. Chrystus u podstaw nowego życia wierzących (4,17-19)	86
4. Nowy człowiek w Chrystusie (4,20-24)	87
5. Nawoływanie do miłości oparte na przebaczeniu naszych win przez Boga w Chrystusie (4,25-5,2)	88
6. Chrześcijanin obrazem Boga (5,3-7)	95
7. Chrześcijanie dziećmi światłości (5,8-14)	97
8. Chrześcijańska mądrość (5,15-6,9)	103
9. Wezwanie do walki ze złem (6,10-22)	124
V. Życzenie błogosławieństwa (6,23-24)	136
Ekskurs	141
Chrystus naszym pokojem (Ef 2,14-17)	141
I. Próba rekonstrukcji trzonu	141
II. Charakter kosmiczny trzonu	144
III. Charakter historiozbawczy całości	147
Literatura	153