

Richard Pavlič – Katarina Kevrić

STVARANJE ČOVJEKA U SVJETLU KRŠĆANSKE ANTROPOLOGIJE I SUSRETA S PRIRODNIM ZNANOSTIMA

Doc. dr. sc. Richard Pavlič
KBF – Zagreb, Teologija u Rijeci
Mag. theol. Katarina Kevrić

Izvorni znanstveni rad

UDK: 233.11[161.1+213+222.11+227

PAVAO+231.51+232+[276:273]IRENEJ]:

[572+575.8](091)[0.000.282]

Primljeno 2. studenoga 2015.

Članak se bavi područjem kršćanske antropologije s naglaskom na temi stvaranja čovjeka. U prvome dijelu članka polazi se od biblijskih temelja kršćanske antropologije koje susrećemo u Knjizi Postanka te Pavlovim spisima. U drugome dijelu članka donosi se pregled razvoja kršćanske antropološke misli s naglaskom na Pavlovu antropologiju koja predstavlja temelj za daljnji razvoj teološke misli kod kršćanskih otaca, posebice u vremenu ranoga kršćanstva koje se susreće s već postojećim filozofijama i dualističkim antropološkim postavkama helenizma te novonastalim gnostičkim pokretom. Slijedi prikaz razvoja novovjekovne antropološke misli, promišljanje čovjeka u svjetlu doprinosa suvremenih prirodnih znanosti te izazovi i mogućnosti susreta prirodnih znanosti i kršćanske vjere po pitanju poimanja čovjeka i njegova stvaranja. Zaključno se promišlja aktualna uloga i zadaća kršćanske teologije u pokušaju davanja odgovora na suvremena pitnja o čovjeku u svjetlu biblijske antropologije.

Ključne riječi: kršćanska antropologija, teologija stvaranja, Pavlova antropologija, Irenej Lionski, prirodne znanosti.

* * *

Uvod

Kako bismo pokušali dati što temeljitiji odgovor na pitanje što ga sugerira naslov našega članka, za polazište našega promišljanja

uzimamo biblijske temelje kršćanske antropologije. Oni će imati presudnu ulogu u razvoju kršćanske antropološke misli, osobito u susretu s izazovima helenističke filozofije i gnostičkog krivovjerja. U tom smislu posebno nam je važna novozavjetna antropologija sv. Pavla koju je uvelike asimilirao sv. Irenej Lionski. Obojica predstavljaju paradigmu kršćanskog odgovora na pitanje o čovjeku u susretu s izazovima protivne ili barem drukčije antropološke misli.

Razvoj novovjekovne misli o čovjeku filozofsko-evolucionističke naravi predstavlja ozbiljan izazov kršćanskoj antropologiji koja se iznova mora suočavati s obranom vjere u stvarateljski čin čovjekove bogolikosti, čovjekova jedinstva i konačna smisla njegova postojanja u Bogu. Stav otvorenosti za dijalog i susret sa suvremenom znanošću predstavlja se kao opcija koja vodi međusobnom nadopunjavanju vjere i znanosti u traženju odgovora na pitanje o čovjeku.

1. Biblijski temelji kršćanske antropologije

U Starome zavjetu nalazimo četiri glavna pojma odlučujuća za razumijevanje starozavjetne antropologije: *basar*, *nefeš*, *ruah* i *leb*. Prvi među njima, *basar*, na hebrejskom jeziku znači *meso*, a u ovom kontekstu ima značenje istine da čovjek *jest* meso. Pritom se uvijek misli na živa čovjeka. *Basar* nadalje označava čovjekovu "tjelesnost u njezinoj cjelovitosti, ali također i u njezinoj krhkosti i ograničenosti".¹ Tim se pojmom, dakle, želi reći da je čovjek prolazno biće, smrtno stvorenje koje ima svoj početak i kraj u vremenu i prostoru. Grčki prijevod Staroga zavjeta (Septuaginta) koristi dva izraza za *basar*: *soma* i *sarx*.²

Drugi pojam jest *nefeš*. Njegovo je prvotno značenje u hebrejskom jeziku bilo: *grlo*, *vrat*, *pojas*. Kasnije dobiva značenje *životni dah* te općenito *život*.³ Dah je znak života pa se time želi označiti čovjeka kao živo biće, nešto što postoji. Svako živo biće, i životinjsko i ljudsko, u objektivnom je smislu *nefeš*, "živo biće koje si ne može

1 Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, Zagreb, 2003., 135.

2 Usp. Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, Zagreb, 2003., 109.

3 Usp. *Isto*, 109.

dati život samo od sebe, niti ga sačuvati".⁴ Subjektivno je to čovjekovo *ja*, središte svijesti i ljudske naravi.⁵ Septuaginta *nefeš* prevodi riječju *psyche*, *duša*.⁶

Pojam *ruah* ima gotovo isto značenje kao i *nefeš*. To je *dah*, *vjetar koji puše*. On kasnije poprima sljedeća značenja: *duša*, *duh*, *smisao*.⁷ Njime se želi istaknuti čovjekov egzistencijalni odnos prema Bogu. U grčkom prijevodu koriste se izrazi *pneuma* i *psyche*.⁸

I posljednji, četvrti pojam kojim se u Starom zavjetu označava čovjeka jest *leb*, što u hebrejskom jeziku znači *srce*. Srce je u semitskom mentalitetu smatrano središtem misli i osjećaja. Ono, dakle, označava čovjeka kao biće koje je sposobno misliti i razumski odlučivati.⁹ *Leb* je, zajedno s duhom, mjesto čovjekove otvorenosti prema Bogu, "neistražive stvarnosti koja je vlastita čovjekovoj nutрини, pristupačnoj jedino Božjemu pogledu".¹⁰ Septuaginta ovaj pojam također prevodi kao *psyche*, umjesto *kardia*, i na taj je način djelomično helenizirala biblijsku svijest.¹¹

Ono što je zajedničko svim ovim navedenim pojmovima jest da svi oni upućuju na čovjeka kao jedinstveno i cjelovito biće čije je počelo u Bogu te je stoga u temeljnom odnosu s Bogom, svojim Stvoriteljem.¹² U tom smislu možemo zaključiti da je čovjek konstitutivno i religiozno biće.¹³

Novozavjetna spasenjsko-povijesna perspektiva ispovijeda da se u Isusu Kristu, punini objave, stvaranje predstavlja u svemu svome značenju. Ta je svijest svečano objavljena u glasovitome himnu u prvome poglavlju Poslanice Kološanima (usp. Kol 1,15-17), dok

4 Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 135.

5 Usp. Giovanni ANCONA, Antropologija, biblijska, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009., 43.

6 Usp. Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 110.

7 Usp. *Isto*, 110.

8 Usp. *Isto*, 110.

9 Usp. *Isto*, 110-111.

10 Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 136.

11 Usp. Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 111.

12 Usp. *Isto*, 111.

13 Usp. Richard PAVLIĆ, Sposobnost današnjeg čovjeka za vjeru. *Homo capax (fi)dei*, u: *Bogoslovska smotra*, 83 (2013.) 1, 37-51.

Prva poslanica Korinćanima pruža dragocjen doprinos koji osvjetljava Kristovu ulogu koju u zajedništvu s Ocem ima u sveukupnom činu stvaranja (usp. 1 Kor 8,6).¹⁴

Pavao preuzima starozavjetnu biblijsku antropologiju s poimanjem čovjeka kao jedinstvenoga bića. Iako se služi grčkim filozofskim i antropološkim pojmovima, jasno prikazuje čovjeka u njegovoj otvorenosti prema Bogu i drugim ljudima, što u ono vrijeme nije bilo potpuno u skladu s aristotelovskom filozofijom prema kojoj je čovjek "savršen i zatvoren u sebe te sastavljen od forme i materije".¹⁵

Za Pavlovu se antropologiju može reći da je pluralistička, u smislu da u njegovim tekstovima pojedini pojmovi nemaju uvijek isto značenje, odnosno da njihovo značenje ovisi o kontekstu u kojem ih koristi. Možemo također reći da je Pavlova antropologija i sinkretičkog karaktera, budući da se u njoj pojedini biblijski antropološki pojmovi povezuju s pojmovima helenističke filozofije i kulture, ovisno o potrebi crkvene zajednice ili pojedinaca kojima su pojedine Pavlove poslanice upućene.¹⁶ Kad koristi pojmove *soma*, *sarx*, *psyche*, *pneuma*, *kardia* i *nous* (um), Pavao želi istaknuti čovjekovo egzistencijalno stanje u različitim životnim okolnostima.

Novi zavjet vjerno prenosi objavu jedinoga Boga Stvoritelja iz Knjige Postanka. Novost predstavlja kristocentrično poimanje stvaranja, "objava Božjega lica u punini unutar misterija Utjelovljenja".¹⁷ U Ivanovim i Pavlovim spisima susrećemo prevladavanje pogrešna shvaćanja kozmičke ili kozmogonijske interpretacije Kristova posredovanja. Kristov se zahvat nikako ne može usporediti sa zahvatom demijurga. Isto tako, Božje stvarateljsko djelovanje ne poprima oznake vlastite istočnim mitologijama ili helenističkome svijetu.¹⁸

Različiti pojmovi kojima jezik Staroga i Novoga zavjeta opisuje čovjeka ujedinjani su u izvornome shvaćanju čovjekova odnosa prema Bogu, njegovome Stvoritelju, čija je on vjerna slika. U toj

14 Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 56.

15 Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 118.

16 Usp. *Isto*, 116.

17 Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 58.

18 Usp. *Isto*, 59.

perspektivi biblijski jezik neprestano daje prednost pojmovima koji, polazeći od neposredna iskustva *tijela*, nastoje preuzeti onaj element "koji u čovjeku pokazuje da nadilazi (transcendira) područje tjelesnosti, iako ne može biti radikalno odijeljen od tijela".¹⁹

2. Razvoj kršćanske antropološke misli

2.1. Antropologija sv. Pavla

Lik apostola Pavla predstavlja se odlučujućim za oblikovanje i širenje ranoga kršćanstva.²⁰ Rođen u Tarzu, kao Židov s rimskim građanskim pravom, primio je strogu izobrazbu o židovskoj religiji i Zakonu (usp. Dj 22,3). Jedinствeni događaj muke, smrti i uskrsnuća Isusa Krista predstavlja temelj Pavlove antropologije, kao i eshatologije i soteriologije te eklezijologije i etike.²¹

Pavlove poslanice,²² zajedno s prvim poglavljima Knjige Postanka, predstavljaju polazišnu točku kršćanske antropologije koja se bitno oslanja na kršćansku objavu. Pavlovo pitanje o čovjeku nije filozofsko. Služeći se određenom terminologijom, on pokušava naglasiti pojedine aspekte čovjekova odnosa prema Bogu. U skladu s ustaljenim poimanjem čovjeka Pavlova vremena, i on govori o čovjeku kao biću "satkanom" od dvaju "elemenata" – tijela i duha (usp. 1 Kor 5,3; 7,34; 2 Kor 12,2-3).²³ No u završnom pozdravu Prve poslanice Solunjanima spominje tri konstitutivna "elementa" čovjekova bića: "A sam Bog mira neka vas posvema posveti i cijelo vaše biće – *duh* vaš i *duša* i *tijelo* – neka se besprijekornim, savršenim sačuva za dolazak Gospodina našega Isusa Krista" (1 Sol 5,23).

Pavlov pojam *soma* (tijelo) predstavlja čovjeka kao "živo biće, jedinstveno i složeno, tj. ljudsku osobu u njezinom osjetilnom, ma-

19 *Isto*, 135.

20 Usp. Antonio PITTA, Pavao, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, 829.

21 Usp. *Isto*, 831.

22 Pod pojmom "Pavlove" podrazumijevamo i one poslanice kojima ne možemo sa sigurnošću pripisati Pavlovo autorstvo te se u stručnoj egzegetskoj terminologiji nazivaju deuteropavlovskim ili pseudopavlovskim poslanicama (Ef, Kol, 2 Sol, Tim, Tit, Heb).

23 Usp. Richard PAVLIĆ, Antropologija sv. Pavla, u: PAPINSKI HRVATSKI ZAVOD SVETOG JERONIMA, *Apostolu naroda*, Zbornik radova svećenika studenata Papinskoga hrvatskog zavoda sv. Jeronima o sv. Pavlu u njegovu jubileju, Ž. Majić (ur.), Rim, 2009., 97.

terijalno-biološkom aspektu",²⁴ pri čemu čovjek ne posjeduje tijelo nego on sâm jest tijelo. Sukladno starozavjetnom značenju pojma *basar*, Pavao koristi pojam *sarx* (meso) kao sinonim za pojam *soma*, čime naglašava materijalno-fizički aspekt tijela. Osim za prikaz materijalno-tjelesnoga aspekta ljudske egzistencije, Pavao pojam tijela koristi želeći također naglasiti i slabost ljudskoga bića u smislu njezove navezanosti za "zemaljsko", "malenosti" u odnosu na Boga ili pak otuđenosti od Boga kojoj je uzrok navezanost tijela na zemaljsko.²⁵

Slično je i sa starozavjetnim pojmom *nefeš* (duša). Pavao koristi pojam *psyche* koji, isto kao tijelo, ne predstavlja jedan dio ljudskoga bića nego "cijelu ljudsku osobu u njezinom vitalnom, razumnom, voljnom i spoznajnom aspektu".²⁶ Iako duša označava vitalni aspekt tijela, ovdje se još uvijek ne radi o životu pod vodstvom Duha Božjega. Stoga Pavao koristi pojam *psychikos* da bi označio čovjeka koji živi bez Duha Božjega, dakle, "naturalnoga", "materijalnoga", a ne "duhovnoga" čovjeka kojega naziva *pneumatikos* (usp. 1 Kor 2,14-15).²⁷

Treći "element" ljudskoga bića koji susrećemo u Pavlovoj antropologiji jest pojam *pneuma* (duh). On je na neki način ujedinjen s prvim dvama i predstavlja ljudsko biće u njegovoj otvorenosti i sposobnosti primanja Duha Božjega.²⁸ Pojam *pneuma* predstavlja čovjekovu spoznajnu i voljnu dimenziju te se ta dva pojma, duh i duša, nekada kod Pavla teško razlikuju jedan od drugoga (usp. Fil 1,27; 2 Kor 12,18).²⁹ Slično je i s pojmovima *nous* (um) i *kardia* (srce) jer se oba koriste za prikaz čovjekove razumsko-emozivne dimenzije, a svi se ovi spomenuti aspekti ljudskoga bića mogu sažeti pod pojmom *zoe* (život) koji Pavao koristi kako bi naglasio ontološku razliku između čovjekova života prije i nakon Kristova dolaska.³⁰

24 *Isto*, 97.

25 *Usp. Isto*, 97.

26 *Isto*, 98.

27 *Usp. Isto*, 98.

28 *Usp. Isto*, 98.

29 *Usp. Isto*, 98.

30 *Usp. Isto*, 99.

Kao što smo dosad mogli vidjeti, u Pavlovu govoru o čovjeku bitnu ulogu imaju pojmovi *soma* i *sarx* koje koristi kako bi prikazao stvarno stanje ljudskoga bića u svojoj slabosti njegove egzistencije, u njegovu stanju stvorenosti, ali i određene otuđenosti, te istovremeno i ovisnosti o Stvoritelju i upućenosti na njega.³¹ Isto tako, prikazom napetosti između "tijela" i "Duha" (usp. Gal 3,3; 4,29; Rim 8,4-9.13) Pavao posebno naglašava dinamizam ljudskoga života koji se nalazi u trajnoj upućenosti "prvoga Adama" na "Drugoga".³² "Ako ima tijelo naravno, ima i duhovno. Tako je i pisano: Prvi čovjek, Adam, postade živa duša, posljednji Adam – duh životvorni. Ali ne bi najprije duhovno, nego naravno pa onda duhovno. Prvi je čovjek od zemlje, zemljan; drugi čovjek – s neba. Kakav je zemljani takvi su i zemljani, a kakav je nebeski takvi su i nebeski. I kao što smo nosili sliku zemljanoga, nosit ćemo i sliku nebeskoga" (1 Kor 15,44b-49).

Možemo uočiti da Pavao koristi pojam *slike Božje* primjenjujući ga, prije svega, na Krista koji je savršena "slika Božja" (usp. 2 Kor 4,4; Kol 1,15), a kršćanin tako postaje "slikom Kristovom" (usp. Rim 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18), tek potom, možemo reći, "slikom Božjom" (usp. Kol 3,10).³³ Upravo po Kristu, koji je savršena "slika Božja", kršćanin biva ponovno oživljen na novi život: "Doista po čovjeku smrt, po Čovjeku i uskrsnuće od mrtvih! Jer, kao što u Adamu svi umiru, tako će i u Kristu svi biti oživljeni" (1 Kor 15,21-22). "Doista, kao što su neposluhom jednoga čovjeka mnogi postali grješnici, tako će i posluhom Jednoga mnogi postati pravednici" (Rim 5,19). Pavao još više naglašava ovu dinamiku čovjekova života u odnosu na Krista govorom o "unutarnjem" (usp. Rim 7,22; Ef 3,16; 2 Kor 4,16), "nebeskom" (usp. 1 Kor 15,47-49) i "novom" (usp. Ef 4,24) čovjeku.³⁴

Iako je čovjek već od početka upućen na Krista, tek povijesnim događajem Kristova utjelovljenja (usp. Fil 2,6-8), u kojemu vječni Logos uzima ljudsku narav, čovjeku biva darovano posinstvo kojim postaje baštinikom Božjih obećanja te mu se omogućava "proces *di-*

31 Usp. *Isto*, 105.

32 Usp. *Isto*, 105.

33 Usp. *Isto*, 105.

34 Usp. *Isto*, 105-106.

vinizacije, tj. pristup vječnom životu koji se sastoji u gledanju Boga, slave Božje".³⁵ "Svi su zaista sagriješili i potrebna im je slava Božja" (Rim 3,23). To se pogotovo očituje u Prvoj poslanici Korinćanima (usp. 1 Kor 15) u kojoj Pavao razvija "antropologiju uskrsnuća gdje se, kako smo već vidjeli, suprotstavljaju čovjekovo 'zemljano' ili povijesno stanje, budućem stanju čovjeka 'uskrsloga'".³⁶ Ovaj kristološki, ali i dinamički aspekt Pavlove antropologije, zajedno s govorom o posinstvu u Kristu, sadrži u sebi nauku o *divinizaciji* koji će kasnije imati odjeka i kod kršćanskih otaca.³⁷

Vidjeli smo da Pavao antropološke pojmove *pneuma*, *psyche* i *soma* jedinstveno povezuje. Vrlo oprezna egzegeza poriče da u tom povezivanju Pavao pretpostavlja trodijelnu antropologiju,³⁸ odnosno trihotomizam (trihotomiju) – pogrešno i odbačeno naučavanje da se čovjek sastoji od triju dijelova ili "sastavnica", odvajajući pritom duh/dušu čovjeka od njegove tjelesne stvarnosti, tj. tijela.³⁹ Kako smo razložili, ovdje se prije svega radi o prikazu različitih aspekata jedinstvena i cjelovita ljudskoga bića, u različitim vidovima njegove egzistencije i odnosa prema Stvoritelju. Stoga elementi dobiveni iz svetopisamskoga svjedočanstva nude jedinstvenu perspektivu koja čovjeku pristupa promatrajući ga u konkretnom odnosu prema Bogu. Taj odnos biva snažno izražen pojmom *imago Dei* koji u sebi uključuje svojevrsnu bipolarnost odnosa duša-tijelo te "štiti biblijsko shvaćanje čovjeka od napasti da se ta polarnost u čovjeku svede na jedinstvo bilo materijalističke, bilo spiritualističke vrste (monizam), dok istodobno priječi i svako dualističko tumačenje".⁴⁰

2.2. Kršćanska antropologija u susretu s helenizmom i gnosticizmom

Helenistička filozofija i kultura sugeriraju dualističku antropologiju koja čovjeka poima kao biće sastavljeno od dvaju temeljnih i

³⁵ *Isto*, 106.

³⁶ *Isto*, 106.

³⁷ Usp. *Isto*, 106.

³⁸ Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 137.

³⁹ Usp. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, Đakovo, 1992., 623.

⁴⁰ *Isto*, 137.

različitih počela, duhovnoga i tjelesnoga, duše i tijela. Pritom se duši (*psyche*) daje prednost u odnosu na tijelo (*soma*). Takvo poimanje čovjeka izrazito je zastupljeno u platonističkoj filozofiji zahvaljujući Platonovu filozofskom sustavu o svijetu ideja. Prema tom sustavu, duši se pridaje vječno i božansko podrijetlo. Ona se poslije smrti oslobađa tijela koje umire. Tijelo se u tom kontekstu promatra kao loše, izvor zla i slabosti, svih ljudskih nižih želja i težnji te zatvor duše koju ono sputava u razvoju duhovnih sposobnosti.⁴¹ Duša je nepromjenjiva i zato pripada istini i vječnome svijetu koji je savršen, za razliku od tijela koje se stalno mijenja i sklono je propadanju pa je time i nesavršeno.

Aristotelova filozofija imat će drukčiji utjecaj na razvoj antropološke misli u helenizmu, a kasnije i u kršćanstvu. Tomu najviše u prilog ide Aristotelov hilemorfizam, učenje prema kojemu su u svemu tjelesnome bitni sastavni dijelovi povezani u jedinstvo; *hyle* (materija) i *morphe* (forma, oblik).⁴² Forma daje smisao i svrhu postojanja svakoga bića i predmeta (ili tvari) jer u sebi posjeduje tu snagu i sposobnost. Antropološki, ova teorija znači da je duhovno počelo forma vidljivoga tijela koje se, zahvaljujući formi i samo s njom, pretvara u stvarnoga čovjeka.⁴³

Svojim je razvojem kršćanstvo postalo izazovom za već postojeće filozofske škole i vjerske zajednice, što je potaknulo rasprave, ali i razvoj kršćanskoga nauka općenito, ne samo glede antropologije. Tada se počinju javljati i prva krivovjerna zbog kojih je rana Crkva morala sve više pozornosti posvećivati očuvanju čistoće vjere, ispravnom poimanju Boga, čovjeka i njegova spasenja. Osim s tadašnjom grčkom kozmogonijom i kozmologijom, mlada se Crkva morala suočiti i s idejama gnosticizma, "vjerskoga pokreta nastaloga u 1. stoljeću jedinstvenoga mišljenja u kojemu se isprepliću različiti istočnjački, hebrejski, grčki i kršćanski elementi".⁴⁴ Gnostički se nauk u teologiji stvaranja može sažeti u ovim glavnim crtama: Bog i stvorenje nemaju nikakav međusobni odnos; sva su vidljiva stvo-

41 Usp. Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 113.

42 Usp. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, 181.

43 Usp. Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 114.

44 G. BOVE, Gnosticizam, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, 344-345.

renja nesavršena i grešna te kao takva bezvrijedna; duh mora živjeti u vidljivome svijetu, ali će se na kraju svijeta osloboditi i sjediniti s prabožanstvom.⁴⁵

Polazeći od svijesti o izvornosti objave, najranija je kršćanska teologija iščitavala tekstove Knjige Postanka u svjetlu događaja Isusa Krista te razradila izvoran i jedinstven nauk o čovjeku i njegovu spasenju. Prvi su kršćanski autori ubrzo asimilirali i neke elemente prisutne u antropologiji vlastitoj grčko-rimskoj kulturi. Oni nisu imali poteškoća s preuzimanjem definicije čovjeka kao razumskoga živog bića, sastavljena od duše (razumske i slobodne) i tijela. Ipak, teško je bilo pomiriti biblijsku antropološku viziju čovjeka kao jedinstvenoga bića, konstitutivno otvorenoga i usmjerenoga na Boga, s kulturalnim utjecajem helenizma kojim se prednost daje dualističkim tumačenjima tekstova Knjige Postanka u vezi sa stvaranjem čovjeka na Božju sliku, te otvara problem različita podrijetla tijela i duše.⁴⁶

U ovakvom misaonom ambijentu pojavljuju se prvi kršćanski apologeti, teolozi koji su poslije smrti apostolskih otaca preuzeli vodeću ulogu u tada aktualnim teološkim raspravama.⁴⁷ Njima je na prvome mjestu bila obrana kršćanske vjere pred izazovima grčke filozofije i gnostičke misli. Novopridošlim kršćanima iz helenističke sredine trebalo je uz pomoć novonastalih filozofsko-teoloških pojmova objasniti bit kršćanskoga nauka.⁴⁸ Time je započeo proces inkulturacije teologije u novim sredinama i njihovim kulturnim i filozofskim krugovima. Kršćanski apologeti htjeli su također produbiti i kršćansku antropologiju čiji je još uvijek glavni problem bilo pitanje jedinstva ljudske osobe, čovjeka. Njihova je zasluga da su vrlo uspješno branili jedinstvenu biblijsku viziju čovjeka te vrijednost i ulogu ljudskoga tijela u Božjem spasiteljskom planu.⁴⁹ U tom će smislu posebno doći do izražaja antropološka misao svetoga Ireneja

45 Usp. Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 58-59.

46 Usp. *Isto*, 116.

47 Usp. Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 60.

48 Usp. *Isto*, 61.

49 Usp. *Isto*, 119.

Lionskoga, jednoga od prvih kršćanskih otaca, kojega se s pravom smatra ocem kršćanske dogmatike.

2.3. Antropologija sv. Ireneja Lionskoga

Španjolski isusovac Antonio Orbe velik je poznavatelj kršćanske teologije 2. i 3. stoljeća. Kršćanska literatura 2. stoljeća, prema njemu, predstavlja polazište za kasniji razvoj kršćanske dogmatike. On u tom smislu djelo svetoga Ireneja Lionskoga *Adversus haereses* smatra najjačim teološkim djelom kršćanske starine, zbog Irenejeve teološke dubine i dogmatskog instinkta.⁵⁰ Antropološko-eshatološka dimenzija Irenejeva nauka dolazi do izražaja osobito u petoj knjizi *Adversus haereses* u kojoj se snažno očituje utjecaj Pavlove kristološki utemeljene antropologije te nauka o *spasenju tijela*.⁵¹

U dvama izvještajima o stvaranju čovjeka iz Knjige Postanka (usp. Post 1,26-27 i 2,18-25) otkrivamo biblijske istine o čovjeku stvorenome na *sliku* i *sličnost* Božju koje su postale temeljem čitave kršćanske antropologije. U prvom izvještaju o stvaranju (Post 1) čovjeka opisuje kao vrhunac i dovršenje stvaranja svijeta, a u drugome (Post 2) kao početak povijesti. U laičkom susretu s biblijskim tekstom postavlja se pitanje radi li se o jednom jedinstvenom činu stvaranja čovjeka ili o dvama različitim činima stvaranja iz kojih bi neizbježno slijedila i dva različita "tipa" čovjeka. U raznim gnostičkim tumačenjima i tezama dva se biblijska izvještaja o stvaranju tumače u kontekstu dualističke antropologije. Radikalizacija dvojnosti duše i tijela priječi jedinstveno shvaćanje čovjeka i neupitno dovodi do dualističke antropologije.⁵² Nasuprot tomu, otačka tradicija podupire tumačenje dvaju izvještaja o stvaranju kao dva aspekta jednoga jedinog stvaranja čovjeka.

Sv. Justin govori o stvaranju jednoga jedinog čovjeka i ne otkriva nikakvu razliku između dvaju glagola "načiniti" (Post 1,26-28) i "oblikovati" (Post 2,7), a jednako tako i sv. Irenej smatra da je stvoreni čovjek identičan onomu oblikovanome, odnosno da dva

50 Usp. Richard PAVLIČ, Antropologija sv. Pavla, 108.

51 Usp. Isto, 108.

52 Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 139.

biblijska odlomka uzajamno upućuju jedan na drugoga.⁵³ Zbog toga Irenej veliča *plasis*, od zemlje napravljenoga, oblikovanoga čovjeka, jer je upravo njega Bog oblikovao od zemlje, na svoju sliku i sličnost: "Ali čovjeka je On stvorio svojim vlastitim rukama, uzevši iz zemlje najčistije i najfinije elemente i umiješavši s mjerom u zemlju, svoju moć: jer onom je stvoru On dao svoje oblike, kako bi i ono, što je vidljiv aspekt stvora, bio Božji oblik. Jer je stvoreni čovjek postavljen na zemlju kao slika Božja. A da bi postao živim bićem, udahnuo mu je u lice dah života, kako bi snagom duha i stvaranja čovjek postao sličan Bogu."⁵⁴ Za Ireneja čitav je čovjek stvoren na sliku i sličnost Božju, ne samo njegova duša kao duhovna "sastavnica". Stoga lionski biskup, slijedeći Pavlovu antropologiju, u svojim spisima navodi tri načela u čovjeku: tijelo, dušu i duh. Duh Sveti svojom životnom snagom oživljava tijelo, a njihovo jedinstvo ima sjedište u ljudskoj duši. Cijeli je zemaljski čovjek Božja slika, i to slika Isusa Krista. Dva su izvještaja o stvaranju za Ireneja zapravo dva aspekta jednog te istog stvarateljskog čina, stvaranje i oblikovanje (*plazmiranje*) čovjeka. Čovjek je spoj tijela i duše, jedinka stvorena i *plazmirana* (oblikovana) na sliku i sličnost Božju. Irenej stoga daje prioritet tijelu nad dušom, ističući dostojanstvo tijela i želeći pritom naglasiti da je od svih živih stvorenja jedino čovjek *modeliran* Božjim rukama.⁵⁵

Pojam "slika Božja" Irenej veže uz meso, tijelo, oblik (*plasma*). Za njega se čovjek ponajprije sastoji od oblika, zemljanoga blata, materije ili mesa oblikovana od Boga na njegovu sliku i sličnost. U taj oblik "Bog ulijeva dušu koja ga čini *animalnim* čovjekom, te na trećemu koraku, zajedništvo u Duhu čini ga *duhovnim čovjekom*".⁵⁶ U tu teološku viziju čovjeka Irenej integrira pojednostavljeno filozofsko shvaćanje čovjeka kao bića sastavljena od duše i tijela. Prema Irenejevu razmišljanju, čovjek je u drukčijoj poziciji od drugih stvorenih bića. Druga su stvorenja neizbježno podvrgnuta

53 Usp. *Isto*, 139.

54 Usp. *Isto*, 139.

55 Usp. Antonio ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid, 1969., 17.

56 Angelo SCOLA – Gilfredo MARENCO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 140.

zakonu svoje naravi, u skladu sa svojim vlastitim poretkom i vrstom te zbog toga "nemaju niti povijest, niti sudbinu buduće punine".⁵⁷ Nasuprot tomu, Irenej promatra čovjeka kao razumsko i slobodno biće: "dovršeni čovjek, *anthropos teleios*, samo duhovno ili božansko biće određeno za zajedništvo s Duhom".⁵⁸

U Novome se zavjetu pojam slike Božje, *imago Dei*, izravno pridaje Isusu Kristu (usp. 2 Kor 4,4; Kol 1,15). Polazeći od te novozavjetne istine, u otačkoj se teologiji razvija proučavanje "antropološke vrijednosti paralelizma koji pojam *imago* uspostavlja između Isusa Krista i čovjeka".⁵⁹ U tome se razmišljanju isprepliću dvije dinamike: dinamika prizvana pripoviješću o stvaranju (slika i sličnost) i dinamika vlastita novozavjetnoj objavi (zemaljska slika i nebeska slika, usp. 1 Kor 15,49).⁶⁰ Već je Irenej uvidio mogućnost stvaranja poveznice između ovih dviju dinamika, smatrajući da prva ima svoje utemeljenje u drugoj. Upravo su Irenej i potom, na njegovu tragu, Tertulijan, kršćanski oci koji su znali uvidjeti čitavo bogatstvo Pavlova antropološkoga pologa. Za obojicu je utjelovljena Riječ "model na čiju sliku je stvoren čovjek".⁶¹

U podlozi Irenejeva poimanja slike Božje nalazi se i Pavlov paralelizam Adam – Krist, u kojemu ovaj drugi potpuno objavljuje prvoga.⁶² Tako u Post 1,27 čovjek biva stvoren "na sliku Božju" tumačeći upravo Krista kao sliku Božju. Bog se izriče preko i u čovještvu Sina i zato "jedino u Isusu Kristu čovjek može spoznati vlastitu stvorenost na sliku i priliku", odnosno sličnost, "pogotovo jer on tako otkriva da je slika Slike Oca".⁶³ Drugim riječima, kad je Bog odlučio stvoriti čovjeka na svoju sliku, mislio je na Isusa Krista, a ne na zemaljskoga Adama. Zbog toga se čitava povijest spasenja mora gledati kroz prizmu utjelovljenoga Isusa Krista.

Ovdje je, međutim, važno istaknuti da Pavao ne govori o zemaljskom Isusu nego o uskrsлом i proslavljenom, kada je Isusovo

57 *Isto*, 140.

58 *Isto*, 140.

59 *Isto*, 126.

60 Usp. *Isto*, 129.

61 *Isto*, 129.

62 Usp. *Isto*, 129.

63 *Isto*, 129.

čovječstvo već doživjelo uskrsnuće i ušlo u potpunu slavu. Kao što je Isus uskrsnuo, tako će i svi ljudi uskrsnuti i tada će se u potpunosti ostvariti ta slika Božja na koju smo stvoreni. Ovo za Ireneja predstavlja pojam "sličnosti". Za Ireneja je sličnost (*similitudo*), za razliku od slike, puno općenitiji pojam, i to u smislu dinamične kvalitete, ne supstancije. Slika bi značila neku relaciju. Na primjer, mramorni kip napravljen je na sliku neke žive osobe. Sličnost je pak ono čemu se teži dok se ne postigne Božje savršenstvo. U biblijskom smislu to je "zalag Duha" (2 Kor 1,22) i "zalag naše baštine" (Ef 1,14). To je ono na što smo pozvani, napredovati i usavršavati se u sličnosti (usp. Rim 8,3). Irenej ovdje razlikuje tri stvari: element koji čini sličnost (Duh Božji); element koji se čini sličnim (tijelo ili *plasma*) te instrument kojim se Duh Božji služi, a to je duša.⁶⁴ Sadržaj pojma sličnost dakle više je povezan sa stvarnošću čovjeka kao žive slike. Može se reći da je sličnost poziv koji će se razvijati tijekom života djelovanjem Duha koji se ponazočuje u duši, u očekivanju eshatološkoga ostvarenja. To je stvarnost koja, zbog grijeha, može biti izgubljena i čiji je idealni dovršetak savršena slika čovjeka – Isus Krist.⁶⁵

Iz ovoga slijedi zaključak da sličnost ne može izbrisati fizičku razliku, udaljenost između ljudske i božanske naravi, ali zato kvalitativno može čovjeku prisvojiti božansku formu jer Duh Božji čini sličnost u *tijelu* služeći se *dušom*. Savršeni čovjek, u kojemu se ogleda Adam, jest Krist na sliku Oca, zaodjeveno tijelo Riječi Duhom Svetim na sličnost Božju. Čovjek dostiže razinu osobne slike i sličnosti Božje kada uskrsnućem svoga tijela stekne dva savršenstva Paradigme prema kojoj je bio usmjeren od Oca još od stvaranja. Da Krist nije htio da tijelo baštini vječni život, ne bi ga ni uzeo. Upravo se u tome očituje Irenejev nauk o *spasenju tijela* kojim, između ostalog, pobija gnostički dualizam.

Originalnost Irenejeve teologije, ponajviše u odlomcima u kojima prikazuje vjeran odjek Pavlova (i Ivanova) naučavanja, zaslužuje odgovarajuće vrednovanje zbog "integracije unutar kristologije

64 Usp. Antonio ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 131.

65 Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 130.

i antropologije te zbog jedinstvene novine koja iz nje proizlazi".⁶⁶ Radi se, naime, o priznanju da se gledajući Isusa Krista, čiji je naj-originalniji doprinos dovršeno predstavljen jedinstvenim misterijem njegova *božanskog sinovstva*, može spoznati čovjekova punina.⁶⁷

3. Teološki izazov i perspektiva u susretu s prirodnim znanostima

3.1. Razvoj novovjekovne misli o čovjeku

Tri su bitna momenta zapadne povijesti u kojima se sa znanstvenoga stajališta pokušava doprinijeti razumijevanju čovjekove biti. Prvi se događa u sedamnaestom stoljeću kada počinje razvoj moderne fizike te se pojavljuju novi filozofski sustavi od kojih je najistaknutiji Descartesov radikalni dualizam.⁶⁸ Slijedi početak Darwinove revolucije u biologiji devetnaestoga stoljeća kojim se postavljaju temelji za teoriju evolucije i današnji evolucionizam.⁶⁹ Treći moment predstavlja razvoj suvremene neuroznanosti koji traje i danas, unutar kojega se rađa mišljenje da su "funkcije i karakteristike koje su se nekoć pripisivale duši (i duhu) zapravo samo funkcije mozga, odnosno dijela tijela".⁷⁰

Početak sedamnaestoga stoljeća dušu se više nije moglo shvaćati kao formu, onako kako su je definirali Aristotel i Toma, jer u ovom novom "svjetovnom" razmišljanju nije postojala *forma*.⁷¹ Stoga su bila moguća samo dva odgovora, radikalni fizikalizam (materijalizam) čiji je zastupnik bio Thomas Hobbes, te radikalni dualizam duše/uma i tijela Renea Descartesa kojim se prednost daje Platonovim i augustinskim idejama.⁷² Čini se da je ovakav dualizam podijelio teritorije između znanosti i religije i djelomično pogoršao odnos između vjere i razuma, ostavljajući materijalni svijet na promatranje i istraživanje znanstvenicima, a duhovni teolozima. Des-

66 *Isto*, 131.

67 Usp. *Isto*, 131.

68 Usp. Nancey MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, New York, 2006., 40.

69 Usp. *Isto*, 40.

70 *Isto*, 40.

71 Usp. *Isto*, 44.

72 Usp. *Isto*, 44-45.

cartes će zaključiti da je sve čega smo svjesni samo funkcija uma. Um tako postaje nešto poput "besmrtne duše" i stoga nešto neprikladno za znanstveno istraživanje, dok je tijelo podložno istraživanjima znanosti kao što su biologija i fizika.

Darwinovim spoznavanjem čovjekova evolutivnoga razvoja u devetnaestom se stoljeću formira mišljenje da je i čovjek čisto materijalno, tjelesno biće. Mnogi su kršćani kasnije prihvatili da je ljudsko tijelo rezultat biološke evolucije, ali uvijek tvrdeći da je Bog onaj koji stvara dušu svakoga pojedinca pri njegovu začecu. No poteškoće se počinju javljati pitanjem kada se uopće pojavila ljudska vrsta kao takva, odnosno koji je "mehanizam" prijelaza iz jedne vrste u drugu utjecao na to.⁷³ Darwin je došao do zaključka da je "prirodna selekcija temeljni princip" toga prijelaza.⁷⁴ Time je još jednom potvrdio čovjekovu isključivo tjelesnu narav u znanstvenom vidu. Javlja se problem kako jasno odrediti "što je ili tko je čovjek, što je čovjeku slično stvorenje, a što neki viši oblik životinje".⁷⁵

Krajem dvadesetog i početkom dvadeset prvoga stoljeća vodstvo u znanstvenom i filozofskom promišljanju o čovjeku preuzimaju kognitivne i neuroznanosti zajedno s filozofijom uma. Kognitivne znanosti pojam su kojim se danas označava raznovrsnost disciplina, od neuroznanosti do filozofije evolucijske biologije i psihologije,⁷⁶ a unutar njih često se one ljudske sposobnosti koje su se nekoć pridavale duši, sada promatraju kao "funkcije, procesi koji uključuju mozak, živčani sustav te druge sustave u ljudskome organizmu, a svi su oni u povezanosti i sa sociokulturnom okolinom".⁷⁷ Filozofski stav koji je danas prevladavajući u neuroznanosti mogao bi se okarakterizirati kao čisti fizikalizam, materijalni monizam ili, jednostavnije, materijalizam. Općenito govoreći, fizikalizam je filozofska pozicija prema kojoj je sve što postoji fizičke prirode. Fizikalisti ne smatraju

73 Usp. *Isto*, 48.

74 *Isto*, 52.

75 Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 141.

76 Usp. Charlene P. E. BURNS, *Cognitive Science and Christian Theology*, u: *Soul, Psyche, Brain, New Directions in the Study of Religion and Brain-Mind Science*, K. Bulkeley (ur.), New York, 2005., 174.

77 Nancey MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 56.

da mentalno ne postoji. Mentalna stanja postoje, međutim, pitanje je kakva je njihova priroda.

Nasuprot fizikalistima jesu dualisti. Njihova su usmjerenja ili sustavi filozofsko-religiozne misli. Oni se u tumačenju stvarnosti ili njezinih posebnih vidova pozivaju na dva temeljna načela koja se ne mogu svesti jedno na drugo (npr. Bog i svijet, duh i tvar/ideja i materija).⁷⁸ Sjetimo se da je dualizam bio prisutan u ranoj grčkoj filozofskoj misli, a osobito na metafizičko-teološkom, gnostičkom i antropološkom području.⁷⁹ Suvremeni oblici dualizma obuhvaćaju filozofske i teološke primjere te prilaze pitanju ljudske svijesti i duše kao nematerijalnog, trajnog, svjesnog ja.

Ukoliko na razini našeg svakodnevnog iskustva možemo primijetiti kako smo i sami skloni određenom dualističkom poimanju čovjeka, za to u jednu ruku možemo zahvaliti Descartesovoj filozofiji koja je ostavila priličan utjecaj na kasniji razvoj zapadne filozofske misli te stvorila uvijek prisutnu težnju da se svijet, pa tako i čovjek, tumače dualistički. U tom smislu čini se da je trenutno dodirna točka teologije i znanosti u antiredukcionističkom materijalizmu koji ne niječe mentalno i duševno u čovjeku. Zapravo se radi o načelu prema kojemu je znanstveno nemoguće dokazati određene aspekte čovjekova bića, njegove naravi. Stoga zastupnici ovakvoga stava otvaraju mjesto teološkim znanostima u spoznaji i pokušaju odgovora na ova pitanja o čovjeku. Ovime se otvara moguće polje suradnje teoloških i prirodnih znanosti koje, između ostaloga, može uključivati tumačenje teorije evolucije kršćanskom teologijom stvaranja svijeta i čovjeka.

Teološka refleksija na pitanja kognitivnih i neuroznanosti vrlo je plodna. Iz toga kako znanost otkriva načine na koje neurokemija utječe na duševni život proizlaze ozbiljna pitanja o tome što znači da imamo dušu; da je čovječanstvo stvoreno na sliku Božju; da griješimo, ali imamo i slobodnu volju; da Boga možemo susresti pomoću molitve, mističnog iskustva i objave, te čak i reći da postoji osobni Bog. U tom smislu "kognitivna znanost izaziva naše zadovoljavaju-

78 Usp. Giannino PIANA, Dualizam, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, 216.

79 Usp. Nancey MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 1-2.

će teološke tvrdnje o ljudskoj naravi i odnosu prema Bogu".⁸⁰ Upravo ti izazovi mogu obogatiti naše teološko promišljanje.

3.2. *Mogućnosti dijaloga vjere u stvaranje i evolucijske znanosti*

Materijalističko tumačenje teorije evolucije (evolucionizam) devetnaestoga stoljeća redovito se povezuje s potpunim nijekanjem Božjega stvaralačkog djelovanja. Iako se u kulturi suvremene znanosti i danas nalaze snažni pobornici materijalističkoga svjetonazora, nova saznanja, osobito u kozmologiji, otvaraju nove vidike koji nužno ne isključuju dosege teologije stvaranja.

Drugi vatikanski sabor nije se posebice zanimao za evolucijske znanosti, ali se poslužio dostignućima tih spoznaja i u tom se duhu očitovao u različitim područjima ljudske stvarnosti.⁸¹ Usklađivanje dostignuća različitih znanosti s kršćanskom objavom i teološkim promišljanjima još će sigurno potrajati, posebno ondje gdje će se pokušati odgovoriti na pitanje postanka i postojanja "ljudske besmrtno duše" kao i smisla povijesti i razvoja života na Zemlji.⁸² Stoga je jasno kako i današnja teološka promišljanja o čovjekovu postanku na Zemlji i njegovu povijesnom razvoju moraju biti u skladu s dvjema dogmatskim istinama. Prva je istina ona donesena na Prvom vatikanskom saboru (1869. – 1870.) koja tvrdi da je Bog stvorio sve s "cjelokupnom svojom supstancijom"⁸³ (sa svim bitnim obilježjima) svih vidljivih i nevidljivih stvorenja. Druga je istina zastupana u enciklici *Humani generis* pape Pija XII. 1950. godine.⁸⁴ U njoj Papa poziva teologe da pokušaju uskladiti vjerske istine o postanku života i čovjekovu stvaranju s načelima teorije evolucije. Enciklika ističe i potvrđuje neke i danas obvezatne istine, kao što je tvrdnja da "Bog izravno stvara dušu svakoga pojedinog čovjeka",⁸⁵ a za razvoj ljudskoga tijela putem evolucije ne izražava se protivno.

80 Charlene P. E. BURNS, *Cognitive Science and Christian Theology*, 174.

81 Usp. Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 135.

82 Usp. *Isto*, 135-136.

83 *Isto*, 137.

84 Usp. *Isto*, 136.

85 *Isto*, 136.

Prema kršćanskoj teologiji, povijest čovjeka i njegova otkupljenja zasigurno nije rezultat slučajne kombinacije bezbrojnih mogućnosti u tijeku evolucije već je čitava povijest usmjerena na osobu Isusa Krista. On je u središtu povijesti. Njegovim je utjelovljenjem i uskrsnućem povijest dosegla svoju puninu. Kako utemeljiti te tvrdnje i uklopiti ih u evolucijsku sliku svijeta i čovjeka, izazov je i zadatak kršćanske teologije. Naime, ako je čovjek evoluirao do današnjega oblika, onda se trebamo pitati u kojem je trenutku i na kakav način Stvoritelj podario besmrtnu dušu. U ovome smislu tema stvaranja čovjeka obuhvaća dva polja teološko-znanstvenoga istraživanja te tvori jedno od trenutno najproduktivnijih teoloških susreta.⁸⁶

Problem je u tumačenju božanskog akta stvaranja prvoga čovjeka višeslojan jer u sebi nužno mora uključiti stvaranje čovjeka u punini jedinstvenog i ujedinjenog dara tijela i duhovne duše. To znači da nije moguće ponuditi smisleno teološko objašnjenje nastanka prvoga čovjeka bez doticanja povijesti evolutivnog razvoja, ali i specifično teološku komponentu – duhovne duše. Činjenica je da većina znanstvenika nije ni teološki obučena niti ima religioznog interesa tražiti odgovore na ova pitanja te je tako za razvoj prvoga čovjeka unutar evolucijskih znanosti govor o ljudskoj duši često shvaćen samo kao "nepotrebno" uplitanje Boga u već složenu situaciju.

Jasno je da ovakav materijalistički svjetonazor ne može biti prihvaćen od strane jednoga kršćanina iz razloga što materijalizam isključuje svaku mogućnost postojanja onoga "posebnoga" u čovjeku što teološka misao naziva duhom, dušom.⁸⁷ Materijalistička filozofija uzima sebi za pravo tumačiti cjelokupnu stvarnost, pa i onu znanstvenih otkrića, samo unutar svojih fizikalnih okvira te tako prekoračuje svoja vlastita ograničenja te zalazi u filozofsko-teološke sfere. Na ovaj način ona oduzima znanstvenost drugih znanosti, bile one filozofske ili teološke, i sama upada u zamku ideologije. Iz ovakve perspektive čovjek je "slučajan" spoj bioloških i kemijskih procesa koji na kraju života odlazi u raspadljivost. Dakle, čovjekovom smrću sve prestaje, sve što ga je tijekom života činilo konkretnom

86 Usp. *Isto*, 138-139.

87 Usp. Nikola VRANJEŠ – Tomislav MILETIĆ, Teorija evolucije u suvremenom pastoralno-katehetskom kontekstu, u: *Riječki teološki časopis*, 21 (2013.) 2, 470-471.

osobom, individuom. Ovakva je slika čovjeka, moglo bi se reći, prilično poražavajuća.

Ukoliko žele protumačiti postanak prvoga čovjeka u jedinstvu duše i tijela, ni teolozi nemaju lagan zadatak jer nemaju detaljan pogled u ljudsku prošlost kako bi sa sigurnošću mogli ponuditi odgovor na ovako složeno pitanje. Ipak, ono što teologija zasigurno može ponuditi primjer je "novoga stvaranja" u utjelovljenju Isusa Krista. Naime, Bog ne djeluje protiv univerzalnih zakona koje je upisao u svijet i stvorenja nego ih ostvaruje na sebi svojstven način. Ako u ovakvome ili sličnome vidu promotrimo razvojni put ljudskoga bića, tada možemo sa sigurnošću zaključiti da kršćanska vjera u stvaranje i teorija evolucije, a time i ostale prirodne znanosti, slobodno mogu ići "ruku pod ruku" jer stvaranje nije promjena ili uplitanje u zakone upisane u stvorenja već odnos Stvoritelja naspram svoga stvorenja, odnos ljubavi i potpore, odnos koji se dovršio u osobi Isusa Krista i otkupljenju svega stvorenoga.⁸⁸

Drugim riječima, čovjek je također dio prirode. Zato bi se, teološki gledano, moglo reći da je cijela priroda kao stvorenje Božji odraz, a čovjek na najviši i najposebniji način. Božja prisutnost u čovjeku te njegova sposobnost prepoznavanja te prisutnosti kvalitativno se razlikuje od tragova Stvoriteljeve nazočnosti u svim drugim stvorenjima. Izazov moderne misli pokazuje razloge zbog kojih kršćanska objava naučava da postojanje čovjeka priziva razliku koja mu se izvorno očituje upravo preko iskustva polarnosti duša-tijelo. Stoga se ne može reći da čovjek *ima* dušu i tijelo nego on *jest*, na bitno neodvojiv način, duša i tijelo.⁸⁹

Ukoliko se ovdje oslonimo na teološku misao Josepha Ratzingera, možemo reći da nam kršćanska istina o stvaranju danas postaje sve razumljivijom.⁹⁰ Upravo zbog toga danas ne možemo reći "stvaranje *ili* evolucija".⁹¹ Ispravna tvrdnja treba glasiti: "stvaranje *i*

88 Usp. Tomislav MILETIĆ, Human Becoming: Cognitive and Moral Enhancement Inside the *Imago Dei* Narrative, u: *Theology and Science*, 13 (2015.) 4, 425-445.

89 Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 148.

90 Usp. Joseph RATZINGER, *Dogma i navještaj*, Zagreb, 2011., 152.

91 Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, Split, 2008., 61.

razvoj, jer obje stvarnosti odgovaraju na različita pitanja".⁹² Biblijsko izvješće o stvaranju ne govori o tome kako nastaje čovjek nego o onome što čovjek jest, i to u odnosu na Boga. Vrijedi i obrnuto: teorija evolucije pokušava spoznati i opisati biološke procese, ali ne može protumačiti podrijetlo čovjeka, njegovu vlastitu bit. U tom smislu "teorija evolucije ne dokida vjeru; ona je ni ne potvrđuje, ali ona je izaziva da samu sebe dublje shvaća i tako pomogne čovjeku da shvati sebe, da sve više postaje ono što jest: biće koje dovijeka Bogu treba govoriti Ti."⁹³ Stoga se sa sigurnošću može reći da ovdje stojimo pred dvama pitanjima koja se nadopunjuju, a ne pred pitanjima koja se međusobno isključuju.

Zaključak

Ukoliko zaključnu misao usmjerimo na naslov našega članka, možemo se ponovno pitati o zadaći suvremene kršćanske antropologije u svjetlu izazova što ga predstavlja susret sa suvremenim prirodnim znanostima. Slijedom iznesenih biblijskih temelja kršćanske antropologije te nastojanja prvih kršćanskih otaca možemo zaključiti da bi zadaća suvremene kršćanske antropologije i teologije općenito bila dvostruka. Ona, s jedne strane, pretpostavlja trajno nastojanje oko obrane izvorne biblijske vizije čovjeka kao jedinstvenoga bića, stvorenoga i otvorenoga za transcendenciju, za život u Bogu. S druge strane, po uzoru na kršćanske oce, suvremena kršćanska antropologija mora nužno sačuvati otvorenost za dijalog sa suvremenom znanostima. Upravo vjera u čovjekov otajstveni stvarateljski ustroj "slike i sličnosti" uvjetuje stav otvorena propitivanja koji ovozemnu stvarnost promatra kao mjesto Kristova utjelovljenja, sredstvo objave nadnaravne istine o Bogu i čovjeku.

Kako smo ranije iznijeli, Pavlove su antropološke postavke, kao i upućenost i neodvojivost njegove antropologije od kristologije, bile temelj za nauk prvih kršćanskih otaca, a osobito u borbi protiv heretičkih struja koje su mijenjale biblijsku sliku Boga, svijeta

⁹² Isto, 61.

⁹³ Joseph RATZINGER, *Dogma i navještaj*, 155.

i čovjeka te nauk o čovjekovu spasenju nijećući i spasenje tijela.⁹⁴ Kršćansko teološko poimanje čovjekove jedinstvenosti želi izraziti činjenicu da istina odnosa između Boga i čovjeka poprima svoju konkretnu povijesnu formu u osobi Isusa Krista, što je naglasak čitave kristološke misli.⁹⁵ Ostvarujući se kao događaj u povijesti, Isus Krist "anticipira" i omogućava dovršenje za kojim čezne svaki čovjek. Ovo neophodno povezivanje antropologije i kristologije pokazuje opći karakter kristološkoga događaja.⁹⁶ Često citirani tekst Drugog vatikanskog sabora snažno ističe odlučujuće prosvjetljenje onoga ljudskoga u Kristu: "Misterij čovjeka postaje doista jasan jedino u misteriju utjelovljene Riječi. Adam, prvi čovjek, bio je slika onoga koji je imao doći, Isusa Krista. Krist, novi Adam, objavljujući misterij Oca i njegove ljubavi potpuno otkriva i čovjeka njemu samome te mu objavljuje uzvišenost njegova poziva."⁹⁷

Unatoč razvoju znanosti, filozofskih, teoloških i drugih čovjekovih dostignuća, čovjek i dalje ostaje misterijem. Kršćanska teološka antropologija i prirodne znanosti imaju isti materijalni objekt istraživanja, čovjeka, ali se razlikuju u formalnom objektu, u načinu pristupa.⁹⁸ Stoga se u iskrenom i otvorenom traženju što potpunijeg odgovora na pitanje tko je čovjek moraju uzeti u obzir dostignuća više disciplina, društvenih, teoloških te prirodnih znanosti. Pomoću sinteze vjerskih istina i znanstvenih postignuća moguće je cjelovitije dosegnuti istinu o čovjeku jer svaka izjava o jednom aspektu ljudskoga bića bitno je uključena u njegovu cjelinu.⁹⁹ Zadaća je stoga suvremene teologije uvijek iznova otkrivati izvornu biblijsku kristološko-antropološku misao koja nudi jedinstvenu viziju svijeta i čovjeka. Upravo na ovaj način teologija može uvelike doprinijeti interdisciplinarnom nadopunjavanju vjere i znanosti u traženjima odgovora na pitanje čovjeka.

94 Usp. Richard PAVLIĆ, *Antropologija sv. Pavla*, 109.

95 Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENCO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 33.

96 Usp. *Isto*, 34.

97 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), br. 22, u: *Dokumenti*, Zagreb, 1986., 647.

98 Usp. Ladislav NEMET, *Teologija stvaranja*, 15.

99 Usp. *Isto*, 133.

THE CREATION OF MAN IN THE LIGHT OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY AND NATURAL SCIENCES

Summary

The focus of the article is the Christian anthropology, particularly the creation of the man. In the first part of the article, the biblical foundations of the Christian anthropology are presented, according to the Book of Genesis and Pauline writings. In the second part, the development of Christian anthropology is outlined, accentuating the Pauline anthropology, which is the basis for the further development of the theological thought in Patristic times. This is particularly important during early Christian times, when the Christian thought encountered the philosophies and dualistic anthropological understandings of Hellenism, and the newly formed Gnosticism. The further development of the anthropological thought is delineated, with the understanding of man in the light of contemporary natural sciences, and challenges and possibilities stemming from the encounter of the natural sciences and Christian faith in understanding the man and his creation. Finally, the current role and duty of Christian theology is evaluated, in an attempt to answer the contemporary questions of man in the light of biblical anthropology.

Key words: Christian anthropology, theology of creation, Pauline anthropology, Irenaeus of Lyon, natural sciences.

