

'OD ZEMLJE, ZEMLJAN'. KONSTITUCIJA ČOVJEKA U POST 1–2 U SVJETLU SUMERSKO-BABILONSKIH TRADICIJA*

Miljenka Grgić

Sveučilište u Splitu
Katolički bogoslovni fakultet
gmiljenka@gmail.com

UDK: 2-181.5:251]:26-242.2
2-181.5:252.3]:26-242.2
<https://doi.org/10.34075/cs.55.2.4>
Izvorni znanstveni rad
Rad zaprimljen 4/2020.

Sažetak

Studija istražuje konstituciju čovjeka u Post 1–2, proučavajući važnije tekstove o stvaranju čovjeka u Mezopotamiji i biblijske izvještaje u Post 1–2. Pregled tekstova iz Mezopotamije pokazuje da sve ondje prisutne tradicije naglašavaju božanske elemente u konstituciji čovjeka, a analiza Post 1–2 otkriva da se oba biblijska izvještaja, i svećenički i jahvistički, takvim idejama protive. Svećenički opis stvaranja čovjeka na sliku Božju (Post 1,26-27) nije će supstancijalnu vezu Boga i čovjeka, koju ističe babilonska tradicija o stvaranju čovjeka od božanskog mesa i krvi, i uvažava samo formalnu vezu, odnosno rašireno uvjerenje o sličnom obliku ljudskog i Božjeg lika. Prema mišljenju svećeničkoga pisca čovjek je sazdan od zemaljske materije, ali oblik ljudskog tijela izvana i iznutra nalikuje Božjem liku i taj božanski oblik omogućuje zemaljskoj materiji bogoliko djelovanje. Jahvistički opis stvaranja čovjeka od praha i daha života (Post 2,7) negira postojanje klice života u zemljanoj konstituciji čovjeka, što naglašava sumerska tradicija o stvaranju čovjeka od božanske zemlje, te pokazuje da je čovjek u svojoj biti smrtno biće. U zaključku studije iznose se najvažniji rezultati te ukazuje na važnost zemaljske antropologije u Post 1–2 za suvremeni teološki diskurs i za kršćansku vjeru.

Ključne riječi: Post 1–2, Pjesma motici, Enki i Ninmah, KAR 4, Atra-ḥasis, Enūma eliš, zemaljska antropologija, bogolikost, prah, dah, krv

* Izraz „od zemlje, zemljan“ preuzet je iz 1 Kor 15,47.

UVOD

Pitanje konstitucije čovjeka osnovno je antropološko pitanje. Moderno doba obilježava tendencija svođenja čovjeka na materiju, pa teolozi ustaju u obranu božanske stvarnosti u čovjeku. Pri tom važnu ulogu igraju biblijski izvještaji u Post 1–2, koji govore o postanku čovjeka i imaju status ključnih tekstova biblijske antropologije. U govoru o ljudskoj bogolikosti (Post 1,26-27) i dahu života koji je čovjeku udahnuo Bog (Post 2,7) teologija nalazi potvrdu božanske stvarnosti u čovjeku¹. Do sličnog zaključka dolaze i biblijske studije o Post 1–2², što utvrđuje *opinio communis* da izvještaji u Post 1–2 naglašavaju božansku stvarnost u ljudskoj konstituciji.

Rašireno mišljenje da izvještaji u Post 1–2 ističu božansku stvarnost u konstituciji čovjeka ima jedan osnovni metodološki nedostatak. Naime, ono je rezultat promatranja biblijskog teksta više iz teološkog kuta nego iz kuta biblijskih pisaca³. Stoga u ovom radu želimo utvrditi utemeljenost mišljenja da izvještaji u Post 1–2 ističu božansku stvarnost u konstituciji čovjeka, osvjetljujući antropološko gledište samih autora tih izvještaja. U prvom dijelu rada promotrit ćemo značajnije tekstove iz Mezopotamije, čije su ideje o stvaranju čovjeka biblijski pisci mogli poznavati (1.), a u drugom ćemo dijelu ukazati na specifičnosti dvaju opisa stvaranja čovjeka u Post 1–2 (2.).

1. KONSTITUCIJA ČOVJEKA U SUMERSKO-BABILONSKOJ MISLI

Izvještaji o stvaranju u Post 1–2 otkrivaju da su biblijski pisci poznavali tradicije o stvaranju iz Mezopotamije te da su neke ideje usvajali, a neke korigirali⁴. Ovdje ćemo promotriti važnije tekstove

¹ Usp. Drugi Vatikanski Koncil, *Gaudium et Spes*, br. 12, 14, 18; Katekizam Katoličke Crkve, br. 1700-1709.

² Za hrvatsko govorno područje vidi, primjerice, Celestin Tomić, *Prapovijest spasenja* (Post 1–11), Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb, 1977., 73–79, 117–119; Adalbert Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka. Egzegeza i biblijska teologija Post 1–3 s uvodom u Petoknjžje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., 79–80, 108–109, 112, 132–134, 154.

³ Drugi Vatikanski Koncil, *Dei Verbum*, br. 12, kaže da „tumačitelj Svetog pisma, da bi proniknuo ono što nam je Bog htio priopćiti, mora pažljivo istraživati što su hagiografi stvarno htjeli reći“.

⁴ Utjecaj babilonske misli odavno je zapažen. Vidi Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1895., 3–29, 114–170; Jean Bottéro, *Le modèle babylonien de la Genèse biblique*, *Studia Orientalia*, 70 (1993.), 21–27. S obzirom na sumersku misao, transfer se mogao

o stvaranju čovjeka iz Mezopotamije kako bismo u tom kontekstu detektirali antropološke naglaske biblijskih pisaca u Post 1–2⁵.

1.1. Životvorna zemlja i božanska utroba

U sumerskoj misli izdvajaju se dvije važnije tradicije o stvaranju čovjeka, *klijanje iz zemlje i oblikovanje od gline*⁶.

Prema sumerskoj *Pjesmi motici*⁷ ljudi su nikli iz zemlje na mjestu Uzu-mu₃-a – „Gdje tijelo raste“ (rr. 6.18; var. Uzu-ed₂-a – „Gdje tijelo uzlazi“) na kozmičkoj lokaciji Dur-an-ki – „Veza-Nebo-Zemlja“ (r. 7), mjestima koja su tradicionalno povezivana s hramom boga Enlila u Nipuru⁸. Na tom svetom mjestu bog Enlil je motikom podigao „osovinu“ (bulug) koja spaja nebo i zemlju, te je ljudsko sjeme počelo probijati iz zemlje (rr. 6-7.18-21; usp. r. 3). U taj opis ugrađena je i tradicija oblikovanja ljudi od gline. *Pjesma* kaže da je Enlil na mjestu „Gdje tijelo raste“ postavio prvi kalup od opeke za ljude (rr. 18-19), što reflektira praksu stavljanja gline u kalupe kod pravljenja opeke⁹. Navedene pojedinosti otkrivaju da u *Pjesmi motici* lju-

dogoditi u babilonskom kontekstu, ali nisu isključene ni druge mogućnosti. O transferu sumerske misli na Zapad polovicom drugog tisućljeća vidi Maurizio Viano, *The Reception of Sumerian Literature in the Western Periphery*, Edizioni Ca'Foscari, Venezia, 2016.

⁵ Od pet tekstova koje ćemo izložiti na hrvatskom se jeziku mogu naći dva prijevoda mita *Enūma eliš* (Marko Višić, *Književnost drevnog Bliskog istoka*, Naprijed, Zagreb, 1993., 239–282; Bulcsú László, *Hvalopjev Suncu. Akkadski pjesmotvori u hrvatski pretočeni i komentarima popraćeni*, Odjel za orijentalistiku Hrvatskoga filološkog društva, Zagreb, 2012., 27–78) te dijelovi mitova *Enki i Ninmah* i *Atra-ḫasis* (Višić, *Književnost drevnog Bliskog istoka*, 21–22, 59–61). Navedenim prijevodima treba se koristiti oprezno. Višićevi prijevodi su sekundarni (prijevodi modernih prijevoda akadskih tekstova), a László, koji prevodi s akadskog izvornika, nastoji izraziti i pjesnički formu, pa se nerijetko udaljuje od doslovnog smisla. Mi ovdje slijedimo sumerske i akadске izvornike te donosimo našu transliteraciju i naš prijevod relevantnih dijelova sumerskih i akadskih tekstova.

⁶ Usp. Giovanni Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1971., 29–32, 39–40, 64–67.

⁷ Za relevantni dio *Pjesme motici* na sumerskom vidi Pettinato, *Schöpfungsmythen*, 82–85. Cijeli tekst na sumerskom i prijevod na engleskom mogu se naći u online izdanju *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 2006.: The song of the hoe (19. XII. 2006.), u: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.5*# (06. II. 2020.).

⁸ Usp. Pettinato, *Schöpfungsmythen*, 66–67.

⁹ Usp. Gertrud Farber, The Song of the Hoe (1.157), *The Context of Scripture I. Canonical Compositions from the Biblical World*, W. W. Hallo (ur.), Brill, Leiden – New York – Köln 1997., 511–512, bilješke br. 6, 8, 9.

di nisu nikli iz obične zemlje niti su nikli jednostavno. Oni su nikli iz životvorne zemlje koja se nalazi u božanskoj domeni, a klijanje je omogućila božanska intervencija i kozmički događaj, tj. podizanje osovine koja spaja nebo i zemlju.

Prema sumerskom mitu *Enki i Ninmah*¹⁰ ljudi su oblikovani od životvorne gline u božanskoj utrobi¹¹. Nakon pritužbi mlađih bogova, kojima je bilo povjereno uzdržavanje kanala, božica majka Namma je potakla Enkija, boga podzemnih slatkih voda, da stvori ljude kao zamjensku radnu snagu (i 12-23). Enki, najmudriji od bogova, najprije je dobro promislio kako stvoriti ljude (i 24-28), a potom je dao upute Nammi (i 29-31). Sam opis stvaranja oštećen je, ali je jasan iz tih uputa. Božica Namma je u svojoj „utrobi“ (šag₄) miješala „glinu na vrhu Abzu“ (im ugu abzu-ka), božice rađanja su zatim otkinule komade gline i tu odvojenu „formu“ (me-dim₂) Namma je „oživjela“ (ĝal₂; i 31-32). Iz tog opisa proizlazi da su ljudi stvoreni u Abzu, prebivalištu boga Enkija¹². Abzu nekad označava podzemni ocean slatkih voda, a nekad strukturu u oceanu u kojoj je Enki prebivao, a mjesto se tradicionalno povezivalo s Enkijevim hramom u Eridu¹³. Glina od koje su ljudi stvoreni nalazila se na vrhu Abzu (i 31; ii 21), tj. u sferi spajanja zemlje i podzemnog oceana. Radi se o sferi u kojoj opće bogovi. Podzemne slatke vode smatrane su sjemenom boga Enkija, a božica Namma, „primordijalna majka koja je rodila mnogobrojne bogove“ (i 17), u svojoj je utrobi glinu miješala i odvojene oblike gline oživjela¹⁴. Kada se to sve uzme u obzir, jasno je da mit *Enki i Ninmah* naglašava božansko podrijetlo i božansku konstituciju čovjeka.

¹⁰ Za originalni tekst, engleski prijevod i komentar vidi Herbert Sauren, Nammu and Enki, *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, M. E. Cohen et al. (ur.), CDL Press, Bethesda, Maryland, 1993., 198–208; Wilfred G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2014., 330–345, 498–509. Ovdje slijedimo Lambertovo izdanje.

¹¹ Lambert, *Creation Myths*, 336–337, 505–506, uzima sumerski znak mud u sekciji i 26-30 kao imenicu „krv“ i argumentira da su ljudi stvoreni od Enkijeve krvi. Međutim, uporaba Enkijeve krvi nema paralele drugdje i znak mud vjerojatno predstavlja glagol „stvoriti“. Tako i Pettinato, *Schöpfungsmythen*, 70–71; Sauren, *Nammu and Enki*, 201–202; *Enki and Ninmah* (19. XII. 2006.), u: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.2#> (06. II. 2020.).

¹² Usp. Pettinato, *Schöpfungsmythen*, 66–67; Sauren, *Nammu and Enki*, 198.

¹³ Za sumerski Abzu vidi Peeter Espak, *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology* (Ph.D. dissertation), Tartu University Press, Tartu, 2010., 174–184.

¹⁴ O ulozu boga Enkija i božice Nammae te njihovu kompleksnom odnosu vidi Sauren, *Nammu and Enki*, 203–205; Espak, *God Enki*, 186–188.

1.2. Životvorna zemlja i božanska krv i meso

Dva značajna teksta povezuju dvije glavne sumerske tradicije (usp. 1.1.) s mlađom babilonskom tradicijom o stvaranju čovječanstva od božanske krvi¹⁵.

Dvojezični, sumersko-akadski tekst *Stvaranje čovječanstva* (KAR 4)¹⁶ spaja tradiciju o klijanju ljudi iz zemlje s tradicijom stvaranja ljudi od božanske krvi. Nakon uređenja neba i zemlje i ustanovljenja kanala (obv. 1-6) bogovi se savjetuju i odlučuju stvoriti ljude da umjesto njih obavljaju manualne poslove (obv. 6-27):

(24) *ina* ^{ki}*Uzumua rikis šamê u eršeti* (25) ^d*Alla* ^d*Alla i niṭbuḫa*
(26) *ina dāmēšunu i nibnā amilūta* (27) *iškar ilāni lū iškaršina*

Na Uzumui, vezi neba i zemlje, zakoljimo¹⁷ Alla bogove i stvorimo ljude od njihove krvi. Zadaća bogova neka bude njihova zadaća. (obv. 24-27)

Stvaranje ljudi na kozmičkoj lokaciji Uzumua (obv. 24) i tvrdnja u sumerskoj verziji mita da su ljudi nastajali „kao žito iz zemlje“ (še-gim ní-bi-ne ki-ta, rev. 20)¹⁸, veže ovaj tekst sa starijom sumerskom tradicijom prema kojoj su ljudi nikli iz zemlje (usp. 1.1.). Klanje bogova i stvaranje čovječanstva od njihove krvi (obv. 25-26) jest mlađa, babilonska tradicija. Tekst ne kaže tko su ubijeni Alla bogovi¹⁹ ni kakva je uloga njihove krvi. Po našoj prosudbi, akadaska verzija mita u rev. 20, koja kaže da su ljudi nastajali „kao salo sami od sebe“ (*kīma šēm ana ramānišu*), mogla bi ukazivati na djelotvornost božanske krvi u ljudima. S obzirom na ljudsku konstituciju, važno je primijetiti i to da su imena prvih ljudi u ovom tekstu označena determinativom za božanstvo, tj. držani su božanskim bićima (^d*Ulle-garra Annegarra*, rev. 11)²⁰.

¹⁵ Usp. Pettinato, *Schöpfungsmythen*, 42-47.

¹⁶ Tekst je poznatiji pod kraticom KAR 4, koja dolazi od izdanja klinastog originala u Erich Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, J. C. Hinrichs Buchhandlung, Leipzig, 1919. Za originalni tekst i engleski prijevod vidi Lambert, *Creation Myths*, 350-360, 510-511; Richard E. Averbeck, *The Creation of Humanity* (4.90), *The Context of Scripture IV. Supplements*, K. Lawson Younger Jr. (ur.), Brill, Leiden - Boston, 2017., 333-340. Transliteraciju dijelova teksta napravili smo prema Lambertovoj transkripciji klinastog originala.

¹⁷ Glagol *ṭabāḫū* često se prevodi s općenitim „ubiti“. No, on implicira prolijevanje krvi i prikladno mu je dati njegovo pravo značenje, „zaklati“. Vidi CAD, *Ṭ*, *ṭabāḫū* 1b (CAD: A. Leo Oppenheim et al., *The Assyrian Dictionary*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, Illinois, 1956.-2010., I-XXI).

¹⁸ Za sumersku i akadsku verziju u rev. 20 vidi Lambert, *Creation Myths*, 511.

¹⁹ Za moguće identifikacije vidi Lambert, *Creation Myths*, 223-224, 510.

²⁰ Imena u rev. 11 vjerojatno se odnose na prve ljude. Tako Lambert, *Creation Myths*, 511; Averbeck, *Creation of Humanity*, 338, bilješka br. 31.

Drugi tekst, ep *Atra-ḫasis*²¹ kombinira tradiciju oblikovanja ljudi od gline s tradicijom stvaranja ljudi od božanske krvi kojoj se dodaje i božansko meso. Ljudi su stvoreni nakon pobune mlađih bogova kao zamjenska radna snaga, a čin stvaranja odvija se u dvije faze, koje predstavljaju dvije različite tradicije o stvaranju čovjeka.

U prvoj fazi, tj. prema jednog tradiciji, ljudi su stvoreni miješanjem gline s mesom i krvlju boga. Bog Ea, tj. Enki savjetuje da u svrhu stvaranja ljudi bude zaklan jedan bog i da božica majka Nintu, tj. Mami (usp. I, iv 193, 198) izmiješa njegovo meso i krv s glinom kako bi se „bog i čovjek potpuno izmiješali u glini“ (*ilumma u awīlum libtallilū puhur ina tītṭi*, I, iv 212b-213a) i kako bi u ljudima ostao živi znak ubijenog boga (I, iv 214-217). Bogovi ubijaju boga We-ila, koji je najvjerojatnije potakao pobunu bogova; mit kaže da je ubijen za očišćenje drugih (I, iv 208-209) i da je imao *tēmu* – „uho, mudrost“, tj. inteligenciju (I, iv 223, v 239)²²:

(223) ^d*Wē-ila ša išū tēma* (224) *ina puhrišunu iṭṭabḫu* (225) *ina šīrišu u dāmīšu* (226) ^d*Nintu uballil tītṭa* (227) *aḫriātiš ūmī uppa išmū* (228) *ina šīr ili eṭemmu ibši* (229) *baḷṭa ittašu ušedišuma* (230) *aššu lā mušši eṭemmu ibši* (231) *ištuma iblula tītṭa šāti* (232) *issi* ^d*Anunna ilī rabūti* (233) ^d*Igiggu ilū rabūtum* (234) *ru tam iddū elū tītṭi*

Boga We-ila, koji je imao mudrost, u svojoj su sredini zaklali. S njegovim mesom i njegovom krvlju božica Nintu pomiješala je glinu. Narednih dana oni su čuli bubanj²³. U tijelu boga ostao je fantom²⁴. Kao njegov živi znak obznanjivao ga je²⁵. Da ne bi

²¹ Za originalni tekst epa i engleski prijevod vidi Wilfred G. Lambert – Alan R. Millard, *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood. The Sumerian Flood Story*, Clarendon Press, Oxford, 1969. Transliteraciju dijelova teksta napravili smo prema transkripciji klinastog originala u ovom izdanju.

²² Usp. Juan D. Pinto, *The Sacrificed God and Man's Creation. Nonaggressive Violence in the Mesopotamian Atraḫasis*, *Studia Antiqua*, 13 (2014.) 2, 18–25.

²³ Riječ *uppu* označava mali bubanj, a ovdje se vjerojatno odnosi na otkucanje srca. Vidi CAD, U-W, *uppu* B.

²⁴ Uobičajeni prijevod, „iz tijela boga nastao je duh“, pretpostavlja da je tijelo boga instrument nastajanja ljudskog duha. Usp. Pettinato, *Schöpfungsmythen*, 45–46, 70–71. Na toj je liniji prijevod „smrtnika duh“ u Višić, *Književnost drevnog Bliskog istoka*, 60. Termin *eṭemmu*, međutim, označava prvenstveno duh mrtve osobe, „Totengeist“ (usp. CAD, E, *eṭemmu*), a glagol *bašū* nije u N konjugaciji „nastati, postati“, nego u G konjugaciji, „biti, biti prisutan“ (usp. CAD, B, *bašū* 1., 4.). Prema tome, povezali smo riječ *eṭemmu* s duhom mrtvog boga, a prijedlogu *ina* dali lokalno značenje (usp. CAD, I-J, *ina*).

²⁵ Uobičajeni prijevodi uzimaju *baḷṭa ittašu* kao dva akuzativa i zanemaruju nastavak *šu* u glagolskom obliku *ušedišuma*. Mi smo uzeli nastavak *šu* kao prvi akuzativ, a *baḷṭa ittašu* kao drugi, adverbijalni akuzativ sastavljen od pridjeva i imenice.

bio zaboravljen, fantom je ostao. Pošto je pomiješala tu glinu, pozvala je Anunna, velike bogove. Igigi, veliki bogovi, pljunuli su na glinu. (I, iv 223-v 234)

U drugoj fazi, tj. prema drugoj tradiciji, ljude je rodila božica majka Mami (*tabsūt ilī*, I, iv 193) u „kući sudbine“ (*bīt šimti*; I, v 249), tj. u prebivalištu boga Enkija. U prisutnosti božica rađanja (*šassūrātu*) bog Enki gazio je glinu (*tīttu*), a božica majka Mami recitirala je čaroliju za dobar porod (I, v 251-254). Potom je otkinula 14 komada gline, od kojih su božice rađanja stvorile sedam muškaraca i sedam žena (I, v 255-260 + S, iii 8-14).

Kombinacija dvaju tradicija u epu *Atra-ḫasīs* jasno naglašava božansku stvarnost u čovjeku. Ljudi su sazdana od različitog božanskog materijala, a oblikovali su ih i rodili sami bogovi. Podrijetlo gline (*tīttu*) nije spomenuto, ali se daje naslutiti da se radi o životvornoj glini s vrha Abzu. Naime, kada božica majka prihvaća roditi ljude, ona primjećuje da je Enkijeva „zadaca/vještina“ (*itti* ^d*Enkima ibašši šipru*, I, iv 201) providjeti joj glinu (*tīttam liddinamma*, I, iv 203). Osim životvorne gline, u čovjeku se nalazi još „meso“ (*šir*) i „krv“ (*dām*) ubijenog boga te „pljuvačka“ (*ru'tu*) drugih bogova, koja bi mogla predstavljati božansko sjeme²⁶. Štoviše, i ljudski duh je božanske naravi; on je „fantom“ (*eṭemmu* – „Totengeist“) ubijenog boga.

1.3. Božanska krv

Prema epu *Enūma eliš*²⁷ ljudi su stvoreni od božanske krvi. Nakon skršene pobune bogova bog Marduk odlučuje stvoriti ljude da oslobodi bogove manualnog rada. Svoju odluku Marduk priopćuje bogu Ea, najmudrijem od bogova:

(5) *dāmī lukšurma ešmēta lušabšīma*, (6) *lušzizma lullâ lū amēlu šumšu* (7) *lubnīma lullâ amēlu* (8) *lū endu dullu ilānima šunu lū pašḫū*

Za naglašene pridjeve koji prethode imenici vidi Wolfram von Soden, *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, ³1995., § 133fg.

²⁶ Usp. Ronald A. Simkins, *Creator & Creation. Nature in the Worldview of Ancient Israel*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1994., 43.

²⁷ Za originalni tekst, engleski prijevod i komentar epa vidi Lambert, *Creation Myths*, 3-277, 469-492. Transliteraciju dijelova teksta napravili smo prema transkripciji klinastog originala u ovom izdanju.

Skupit ću krv i stvoriti kosti. Uspravit ću *lulu*, čije će ime biti čovjek. Načinit ću *lulu* čovjeka²⁸. Neka (mu) bude nametnut posao bogova, a oni neka počivaju. (VI 5-8)²⁹

Bog Ea predlaže da za stvaranje ljudi bude predan i ubijen bog koji je potakao pobunu (VI 11-16). Bogovi predaju i ubijaju boga Kingu, a od njegove krvi Ea stvara ljude:

(31) *ikmūšuma maḥriš* ^d*Ea ukallūšu* (32) *annam īmedūšuma dāmēšu iptar'ū* (33) *ina dāmēšu ibnā amēlūtu* (34) *īmid dulli ilānima ilāni umtaššir*

Svezali su ga (Kingu) i držali pred bogom Ea. Nametnuli su mu kaznu i prerezali njegove krvne žile. Od njegove krvi on (Ea) je stvorio ljude, nametnuo (im) posao bogova, a bogove oslobodio. (VI 31-34)

Ep *Enūma eliš* ne spominje glinu kod stvaranja čovjeka, ali se obično misli da se ona pretpostavlja budući da je stvoritelj bog Ea, koji se na drugim mjestima spominje kao onaj koji pribavlja glinu (usp. 1.1.; 1.2.)³⁰. Po našoj prosudbi, ljudi su stvoreni isključivo od božanske krvi³¹. Ep kaže da je Ea stvorio ljude „Mardukovom dovitljivošću“ (*ina niklāti ša* ^d*Marūtuk*, VI 38), a prije stvaranja ljudi Marduk je tu „dovitljivost“ priopćio bogu Ea (*niklāte*, VI 2). Mardukov govor bogu Ea (VI 5-8) ne spominje glinu, i cijeli proces izgleda kao skupljanje i oblikovanje božanske krvi. Da je glina bila uključena, zasigurno bi bila spomenuta jer predstavlja bitnu sastavnicu čovjeka u svim drugim tradicijama (usp. 1.1., 1.2.).

1.4. Sinteza

Uvid u značajnije tekstove iz Mezopotamije pokazao je da sve ondje prisutne tradicije naglašavaju božansku stvarnost u konstytuciji čovjeka. Precizno datiranje i redoslijed nastajanja navedenih tekstova teško je utvrditi, ali se općenito može uočiti tendencija uvećavanja božanskih elemenata u ljudskoj konstytuciji. U ranijoj, sumerskoj tradiciji čovjek je sazdan od životvorne, božanske zemlje; ljudi niču iz svetog tla na kozmičkoj lokaciji (*Pjesma moticit*) i obliko-

²⁸ Izraz *lullū amēlu*, koji se sastoji od dvije imenice za čovjeka, označava običnog čovjeka, za razliku od *māliku amēlu*, kralja.

²⁹ Lászlóu, *Hvalopjev Suncu*, 62, zgodno prevodi izraze *dāmī lukšurma* sa „zgrušati krv“ (VI 5) i *dullu ilāni* (VI 8) sa „bogorabota“. Takav, malo slobodniji prijevod dopušten je kada se nastoji izraziti smisao i pjesnička forma.

³⁰ Tako Pettinato, *Schöpfungsmythen*, 44; Simkins, *Creator & Creation*, 45.

³¹ Tako i Pinto, *Sacrificed God*, 16.

vani od svete gline u božanskoj utrobi (*Enki i Ninmah*). Mlađa, babilonska tradicija uvodi nove božanske elemente pri stvaranju čovjeka. Negdje se svetom tlu dodaje božanska krv (KAR 4), a negdje se sveta glina miješa s božanskim mesom i krvlju tako da „fantom“ boga prebiva u čovjeku (*Atra-ḫasīs*). Sumersko-babilonska misao kulminira u tradiciji prema kojoj su ljudi stvoreni isključivo od božanske krvi (*Enūma eliš*). Sve u svemu, sumersko-babilonska antropologija naglašava božansku stvarnost u konstituciji čovjeka, pa se može opisati kao božanska antropologija.

2. KONSTITUCIJA ČOVJEKA U POST 1-2

U Post 1-2 nalazimo dva različita izvještaja o stvaranju, Post 1,1-2,4a i Post 2,4b-25. Klasična dokumentarna teorija povezala je Post 1,1-2,4a sa svećeničkim spisom (P) iz vremena babilonskog sužanjstva, a Post 2,4b-25 s jahvističkim dokumentom (J) iz 9. st. pr. Kr.³². Novija istraživanja modificirala su klasičnu teoriju, pri čemu je datiranje P izvještaja u Post 1,1-2,4a potvrđeno, dok se nastanak J izvještaja u Post 2,4b-25 smješta puno kasnije, od 6. st. pr. Kr. pa dalje³³. Prema tome, oba izvještaja stvarana su u više-manje istom, sužanjskom ili postsužanjskom kontekstu. U postojećoj literarnoj kompoziciji u Post 1-2 dva su izvještaja dobro integrirana³⁴, ali se lako mogu izdvojiti njihove specifičnosti i naglasiti o ljudskoj konstituciji.

³² Klasičnu teoriju formulirao je Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Verlag von G. Reimer, Berlin, ²1883. Za noviju sintezu teorije vidi Alexander Rofé, *La composizione del Pentateuco*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999., 29-94.

³³ Usp. Anthony F. Campbell – Mark A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, 1993., 1-19; Rofé, *Composizione del Pentateuco*, 95-149; Jean Lui Ska, *Introduzione alla Lettura del Pentateuco*, Edizioni Dehoniane, Bologna, ³2002., 68-70, 151-181. Na tragu kasnijih datiranja jahvističkog izvještaja neki egzegeti argumentiraju da Post 2-3 korigira ili interpretira svećeničku antropologiju u Post 1. Primjerice, Andreas Schüle, *Made in the 'Image of God'. The Concepts of Divine Images in Gen 1-3*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 117 (2005.) 1, 1-20; Félix García López, *Los fundamentos de la antropología bíblica. Gn 1-3 a la luz de los estudios exegeticos recientes*, *Salmanticensis*, 58 (2011.) 2, 191-204.

³⁴ Usp. Isaak M. Kikawada, *The Double Creation of Mankind in Enki and Ninmah, Atrahasis I 1-351, and Genesis 1-2, Iraq*, 45 (1983.) 1, 43-45.

2.1. Termin אָדָם u Post 1–2

Oba izvještaja u Post 1–2 preferiraju termin אָדָם za čovjeka³⁵. Nalazimo ga 15 puta; dva puta bez člana označava ljudsku vrstu općenito (Post 1,26; 2,5), a 13 puta sa članom ima uže značenje³⁶ i odnosi se na prvu ljudsku zajednicu sastavljenu od muškaraca i žena (Post 1,27)³⁷, prvo ljudsko biće (Post 2,7-8.15-16.18-22a) i prvog muškarca (Post 2,22b.23.25)³⁸.

Izbor termina אָדָם za čovjeka u Post 1–2 logičan je. Drugi hebrejski termini za čovjeka imaju uska značenja; ističu samo neke karakteristike u čovjeku koje nisu isključivo ljudske, pa se koriste i za neljudska bića³⁹. Termin אָדָם pak opisuje čovjeka u njegovoj cijelosti, koja ga razlikuje od svih drugih bića i vrsta, te se koristi isključivo za ljudska bića. Javlja se 562 puta u SZ i znači „čovjek“, „ljudi“, „čovječanstvo“, „netko, nitko (od ljudi)“⁴⁰. Veoma često termin אָדָם nalazi se u izrazima אָדָם בְּרֵאשִׁית – „sin čovjeka“ (107x) i אָדָם בְּנֵי – „sinovi čovjeka“ (48x), koji označavaju pripadnike ljudske vrste⁴¹. Česta je i kombinacija termina אָדָם s terminom בְּהֵמָה – „životinja“ (39x), koja upućuje na razliku između ljudske vrste i svih drugih životinjskih vrsta. S

³⁵ Od drugih termina javljaju se još iznimno imenice אָרֶבֶת וְאִשָּׁה, „muško“ i „žensko“ u Post 1,27 te אִשָּׁה וְאִישׁ, „muškarac“ i „žena“ u Post 2,22-23. Ti termini, međutim, ne opisuju samo ljude. U svećeničkom i jahvističkom opisu potopa, koji se nastavlja na izvještaje o stvaranju, primijenjeni su i na životinje (P: אָרֶבֶת וְאִשָּׁה, Post 6,19; 7,16; J: אִשׁ וְאִישׁ Post 7,2(2x)). Za svećeničko odnosno jahvističko podrijetlo pojedinih tekstova vidi Campbell – O'Brien, *Sources of the Pentateuch, ad locos*.

³⁶ Usp. Gesenius – Kautzsch, *Hebrew Grammar*, § 126e.

³⁷ John Skinner, *Genesis*, Charles Scribner's sons, New York, 1910., 33, dobro zapaža da su sve žive vrste u Post 1 predstavljene zbirnim imenicama te da imenice u jednini u Post 1,27 ne znače nužno jedan ljudski par.

³⁸ Usp. Ernest Lussier, 'Adam in Genesis 1,1–4,24, *Catholic Biblical Quarterly*, 18 (1956.) 2, 137–139. Richard S. Hess, Splitting the Adam. The usage of 'ādām in Genesis I-V, *Studies in the Pentateuch*, J. A. Emerton (ur.), Brill, Leiden, 1990., 1–15, postavlja tezu da je termin אָדָם u Post 2 titularni naslov za muškarca koji obrađuje vrt, „The Male“. Teza nije uvjerljiva, jer se o muškarcu ne može govoriti prije transformacije prvog ljudskog bića u muško i žensko (rr. 21–22). Osim toga, sam Hess priznaje da drugdje nema titularne upotrebe termina אָדָם, a tezu temelji na titularnoj upotrebi akadskog lu i hebrejskog אִישׁ s imenima mjesta i funkcija. Navedene paralele nisu prave paralele, jer termin אָדָם u Post 2 stoji samostalno i nije vezan uz neki drugi termin.

³⁹ אָדָם – čovjek kao slabo i smrtno biće, אָרֶבֶת – čovjek u snazi i moći, אִשָּׁה – čovjek sposoban za borbu, אִישׁ – čovjek s obzirom na spol. Vidi bilješku br. 35.

⁴⁰ Vidi Franciscus Zorell, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Pontificium Institutum Biblicum, Romae, 1984., *ad locum*.

⁴¹ Izraz je osobito čest kod Ezekijela. Vidi Raick Heckl, Die Anrede אָדָם בְּנֵי im Ezechielbuch. Zur Bedeutung von Konnotationen bei der Auslegung, *Biblische Notizen. Neue Folge*, 177 (2018.), 83–91.

druge strane, nalazimo i kombinacije termina אָדָם terminom אֵל – „bog“, koje ukazuju na razliku između ljudskog i božanskog bića (Br 23,19; Iz 31,3; Ez 28,2b.9b). Iz tih kombinacija i razlikovanja proizlazi da termin אָדָם označava čovjeka kao specifično zemaljsko biće i vrstu. Taj aspekt osobito dolazi do izražaja u svećeničkom opisu stvaranja čovjeka. U Post 1,20-31 P pisac opisuje stvaranje različitih živih vrsta i smješta stvaranje čovjeka u kontekst stvaranja kopnenih vrsta. Redosljed stvaranja i terminologija poklapaju se s terminologijom i logikom popisa živih vrsta koje nalazimo drugdje (Post 6,7; 7,21.23; Ez 38,20; Sef 1,3). U tim popisima termin אָדָם predstavlja ljudsku vrstu kao zasebnu zemaljsku vrstu, pa se isti naglasak može izvesti i u Post 1.

U jahvističkom izvještaju termin אָדָם povezan je s terminom אֶרֶץ – „zemlja, tlo“ (Post 2,5.7), pa se ovdje naglasak termina traži u njevoj etimologiji. Stručnjaci povezuju termine אָדָם i אֶרֶץ sa dva semitska korijena⁴², 'dm – „praviti, proizvoditi“⁴³ i 'dm – „biti crven“⁴⁴. Većina stručnjaka s pravom naginje drugom tumačenju; postojanje prvog korijena je upitno⁴⁵, a drugi je zastupljen i u istočnim i u zapadnim semitskim dijalektima. U akademskom nalazimo imenice *adamu* – „crvena krv“ (A), „crvena tkanina“ (B), *adamātu* – „tamnocrvena zemlja“, *adamū* – „klanje“ (CAD, A/1), a u hebrejskom glagol אָדָם – „biti crven“, pridjeve אָדָם, אָדָם, אָדָם – „crven, crvenkast, rumen“ i imenicu אָדָם – „sard“. Prema etimologiji, dakle, veza čovjeka i zemlje je crvenilo. To crvenilo obično se povezuje s bojom ljudske kože i zemljina tla, što nije relevantno u Post 2, pa se misli da J pisac slijedi pučku etimologiju prema kojoj je אָדָם onaj koji obrađuje אֶרֶץ (r. 5). Po našem mišljenju povezivanje crvenila s bojom kože i tla nije uvjerljivo; niti su svi ljudi crvenokošci niti su sve vrste tla crvene. Međutim, postoji druga crvena domena u nutрини čovjeka, koja se može povezati s nutrinom zemlje, a to je krv. U 2 Kr 3,22 boja ozna-

⁴² Popularno mišljenje da imenica אָדָם dolazi od imenice אֶרֶץ, koje zastupa Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, 64, nije uvjerljivo i većina ga filologa odbacuje. Vidi naredne bilješke, br. 43, 44, 45.

⁴³ Tako Franz Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, Scribner & Welford, New York, 1889., 118. Isti korijen navodi se kao moguća etimologija u Francis Brown – Samuel R. Driver – Charles A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2003., *ad locum*.

⁴⁴ Ovu etimologiju slijedi većina. Usp. Fritz Maass, אָדָם, *Theological Dictionary of the Old Testament*, I, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 21997., 78-79; Josef G. Plöger, אָדָם, *Isto*, 89. Dalje: TDOT.

⁴⁵ Usp. August Dillman, *Genesis. Critically and Exegetically Expounded*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1897., 118.

čena glagolom בָּיַט – „biti crven“ predstavljena je kao boja krvi, „vode crvene kao krv“. Na vezu krvi i zemlje upućuju i gore navedene akad-ske imenice iz korijena šlm – „biti crven“ te različiti biblijski tekstovi koji predstavljaju zemlju kao domovinu krvi⁴⁶. J pisac ne spominje krv, ali tvrdi da je čovjek stvoren od praha iz zemlje (r. 7), tvari koju se osobito povezivalo s krvlju (usp. Lev 17,13; Ez 24,7-8) i nutri-nom zemlje (usp. akd. *bīt eprī* – „kuća praha“, tj. podzemlje). Stoga smatramo vjerojatnim da termin בָּיַט u Post 2 naglašava da je čovjek sazdan od zemlje, odnosno od crvene tvari iz zemljine nutrine (r. 7).

Na temelju svega navedenog možemo zaključiti da termin בָּיַט u Post 1–2 upućuje na čovjekovu konstitucionalnu pripadnost zemlji. U P izvještaju termin בָּיַט sugerira da su ljudi zemaljska vrsta, a u J izvještaju to da su sazdana od zemlje. Te naglaske dobro je uočio i prikladno izrazio Pavao u sintagmi „od zemlje, zemljan“, kojom opi-suje prvog čovjeka (1 Kor 15,47).

2.2. Zemlja u božanskom obliku (Post 1,26-27)

Svećenički opis stvaranja čovjeka u Post 1,26-27 razlikuje se od opisa stvaranja drugih živih bića u Post 1,20-25. Kod drugih živih bića naznačen je kreativni potencijal prirode (rr. 20,24), a kod čovjeka se navodi samo Božja odluka i stvaranje čovjeka na sliku Božju (rr. 26-27). Stoga neki egzegeti zaključuju da su ljudi stvoreni na drugačiji način i predstavljaju božansku vrstu na zemlji⁴⁷. Pri izvođenju takvog zaključka zanemaruje se nekoliko važnih činjenica.

Prije svega, navođenje Božje odluke o stvaranju čovjeka u r. 26 ne govori ništa o načinu stvaranja čovjeka⁴⁸. Ovdje je riječ o motivu koji se ponavlja u različitim drevnim tekstovima, dok način i mate-

⁴⁶ Vidi Post 4,10-11; Lev 17,13; Iz 26,21; 34,7; Ez 24,7-8; Sef 1,17; Ps 30,10; Job 16,18.

⁴⁷ Usp. Dillman, *Genesis*, 76–78; Hermann Gunkel, *Genesis. Übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ⁵1922., 110–111; Werner H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 2,4b–3,24*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1973., 126, 189–190.

⁴⁸ Ponekad se misli da plural „načinimo“ u r. 26 uključuje zemlju kao sustvarate-lja, no to nije vjerojatno. Jednina u r. 27, „njegova slika“, jasno pokazuje da se množina u r. 26 odnosi isključivo na Boga. Osim toga, u Post 1 Bog prirodu nikad ne oslovljava direktno. Analizom različitih tumačenja plurala u r. 26 egzegeti uglavnom dolaze do zaključka da se radi o pluralu deliberacije. Vidi, primjerice, Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 128–130; Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*, Word Books, Waco, Texas, 1987., 27–28; Claus Westermann, *Genesis 1–11. A Commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota, 1990., 144–145; Jean L'Hour, *Genèse 1-2,4a. Commentaire*, Peeters, Leuven, 2016., 154–159.

rija stvaranja variraju od teksta do teksta (usp. 1.). Drugo, terminologija u rr. 26-27 otkriva da P pisac implicira sličan proces stvaranja ljudi i životinja. Isti glagoli opisuju stvaranje obaju skupina (הַעֲשֵׂה, rr. 25.26; בָּרָא, rr. 21.27), a kombinacija tih glagola s prijedlozima אֶת i מִן – „prema, kao“ i terminima מַלְאָךְ i מְמוּנָה – „lik, slika“ u rr. 26-27 implicira oblikovanje nekog materijala. Treće, stvaranje riječju u Post 1 nije specifičnost stvaranja čovjeka i ne isključuje aktivnost zemlje. U Post 1 sve je stvoreno Božjom riječju i to stvaranje riječju prati aktivnost prirode (usp. rr. 9.11-12.20.24). Komplementarna aktivnost Boga i prirode važna je P piscu, jer tom koncepcijom stvaranja pokazuje odvojenost Boga od prirode i odbacuje ondašnje viđenje zemljine utrobe kao božanske sfere (usp. 1.1.; 1.2.). Četvrto, prešućivanje zemljine uloge kod stvaranja čovjeka ne znači njezino njezino njezino. P pisac ponekad bitne stvari implicira, ali ih ne spominje, da skrene pažnju na nešto drugo⁴⁹. U našem slučaju on govori o zemlji koja izvodi biljke i kopnene životinje (*hifil* אָצַח, rr. 12.24), što podsjeća na kljanje čovjeka iz zemlje u Mezopotamiji (1.1.). Međutim, taj poznati proces kod čovjeka P pisac ne spominje i tako skreće pažnju na ono što razlikuje ljude i životinje, a to je čovjekova bogolikost.

2.2.1. Tumačenja bogolikosti

Govor o ljudskoj bogolikosti je teologumenon P predaje. Nalazimo ga u P tekstovima u knjizi Postanka (Post 1,26-27; 5,1; 9,6; usp. Post 5,3), a drugdje samo u kasnim spisima koji se referiraju na P tekstove (Mudr 2,23; Sir 17,3; 1 Kor 11,7; Jak 3,9). Različiti autori interpretiraju bogolikost različito. Ovdje navodimo nekoliko istaknutijih tumačenja:

1. *Duhovno tumačenje* polazi od kasnijih interpretacija slike Božje u Mudr 2,23; Sir 17,3-8 i nalazi bogolikost u čovjekovoj duhovnoj dimenziji, koja ga razlikuje od prirode⁵⁰.

2. *Tjelesno tumačenje* vidi bogolikost u izvanjskoj formi ljudskog tijela⁵¹. Ono se poziva na terminologiju koju P rabi i na činje-

⁴⁹ Primjerice, većina interpretira slaže se da P pisac implicira blagoslov i nalog razmnažanja kopnenim životinjama, koji su izričito dani svim drugim životinjama i ljudima (Post 1,22.28). Usp. Miljenka Grgić, *Životinje – Božje blago, a ne hrana ljudi*. Zoologija u Post 1 i njezini imperativi, *Crkva u svijetu*, 54 (2019.) 3, 324-325 (n. 48), 332.

⁵⁰ Delitzsch, *Genesis*, 100; Dillman, *Genesis*, 81-82; Samuel R. Driver, *The Book of Genesis. With Introduction and Notes*, Methuen & Co. Ltd., London, ¹⁰1916., 14-15; Peter G. Duncker, *Das Bild Gottes im Menschen, Der Mensch als Bild Gottes*, L. Scheffczyk (ur.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969., 77-87.

⁵¹ Gunkel, *Genesis*, 112; Skinner, *Genesis*, 31-32; Paul Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Secrétariat de l'Université, Neuchâtel,

nicu da je uvjerenje o sličnom izgledu ljudi i bogova bilo rašireno na Drevnom Istoku.

3. *Relacijsko tumačenje* polazi od toga da Post 1 naglašava Božji govor, te nalazi bogolikost u čovjekovoj sposobnosti komuniciranja s Bogom⁵².

4. *Funkcionalno tumačenje* vidi bogolikost u čovjekovoj sposobnosti upravljanja životinjama⁵³. Ono se temelji na gramatičkoj vezi između bogolikosti i upravljanja u Post 1,26 te na Ps 8,6-9, koji slično povezuje čovjekov viši status i upravljanje životinjama.

5. *Reproduktivno tumačenje* veže bogolikost uz čovjekovu spolnost i sposobnost razmnažanja⁵⁴. Ono polazi od toga "da se na tvrdnju o bogolikosti u Post 1,26-27a nadovezuju tvrdnja o stvaranju čovjeka kao muško i žensko u Post 1,27b te nalog razmnažanja u Post 1,28a".

1940., 153–175; Ludwig Koehler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, *Genesis* 1:26, *Theologische Zeitschrift*, 4 (1948.) 1, 16–22; Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972., 37–38; Karl L. Schmidt, Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament, *Der Mensch als Bild Gottes*, L. Scheffczyk (ur.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969., 23–35; Larry R. Overstreet, Man in the Image of God. A Reappraisal, *Criswell Theological Review*, 3 (2005.) 1, 59–70; Anthony J. Tomasino, "Every Man a King"? Image of God as Sovereignty, *Toward a Theology of Relationship. Essays in Honor of Eugene Carpenter*, Missionary Church Historical Society, Mishawaka, Indiana, 2015., 126–128. Fizičku sličnost osobito prepoznaju židovski rabini i egzegete. Vidi Gunnlaugur A. Jónsson, *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Almqvist & Wiksell International, Lund, 1988., 169–177; Alon Goshen-Gottstein, The Body as Image of God in Rabbinic Literature, *Harvard Theological Review*, 87 (1994.) 2, 171–195.

⁵² Friedrich Horst, Face to Face. The Biblical Doctrine of the Image of God, *Interpretation*, 4 (1950.) 3, 261–268; Oswald Loretz, Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen. 1, 26ff.), *Der Mensch als Bild Gottes*, L. Scheffczyk (ur.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969., 114–130; Westermann, *Genesis*, 155–158; Franz J. Stendebach, אִמָּגוֹ דֵּי, *TDOT*, XII, 2003., 391–395.

⁵³ Heinrich Holzinger, *Genesis*, Freiburg im Breisgau, 1898., 11–12; Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis. Übersetzt und erklärt*, Schocken Verlag, Berlin, 1934., 57–59; David T. Asselin, Notion of Dominion in Genesis 1–3, *Catholic Biblical Quarterly*, 16 (1954.) 3, 282–286; Walter Gross, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, *Theologische Quartalschrift*, 161 (1981.) 4, 244–264. Usp. Paul Beauchamp, Création et fondation de la loi en Gn 1,1–2,4. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s, *La création dans l'Orient ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille, 1985.*, F. Blanquart et al. (ur.), Cerf, Paris, 1987., 143–167.

⁵⁴ Henry F. Lazenby, The Image of God. Masculine, Feminine, or Neuter?, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 30 (1987.) 1, 63–70; August H. Konkel, Male and Female as the Image of God, *Didaskalia*, 3 (1992.) 2, 1–8; Naomi Koltun-Fromm, "In the Image and Likeness of God". From Ancient Rabbis to Modern (Feminist) Jews, *The Living Pulpit*, 22 (2013.) 1, 14–19.

6. *Predstavničko tumačenje* vidi bogolikost u čovjekovu statusu Božjeg predstavnika na zemlji⁵⁵. Ono se poziva na izvanbiblijska svjedočanstva – pridavanje naziva slika Božja kraljevima i predstavnički status kipova i stela na Drevnom Istoku – te na Ps 8,6-9 koji opisuje ljudski status u kraljevskim terminima.

Neki bibličari nastoje pozitivno vrednovati sva tumačenja bogolikosti⁵⁶. Takav pristup, po našem mišljenju, nije opravdan i rezultat je činjeničnog stanja u raspravi o bogolikosti. Naime, zbog teološke aktualnosti teme rasprava je poprimila tolike razmjere da je teško izolirati i pratiti glavne crte pojedinih tumačenja. Osim što postoji mnoštvo studija, ideje i argumenti nisu uvijek jasno izloženi, pa se krivo interpretiraju i krivo navode u prilog drugih tumačenja. Sve to rezultira nesnalaženjem⁵⁷ i stvara dojam da su sva tumačenja na neki način ispravna te da bogolikost ima više značenja⁵⁸. Protiv

⁵⁵ Hans Wildberger, *Das Abbild Gottes*. Gen. 1, 26-30, *Theologische Zeitschrift*, 21 (1965.) 4, 245–259; 21 (1965.) 6, 481–501; David J. A. Clines, *The Image of God in Man*, *Tyndale Bulletin*, 19 (1968.), 70–101; Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 132–144; Richard J. Middleton, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Brazos Press, Grand Rapids, Michigan, 2005., 43–145; Stephen L. Herring, *A "Transubstantiated" Humanity. The Relationship between the Divine Image and the Presence of God in Genesis 1:26-27*, *Vetus Testamentum*, 58 (2008.) 4, 480–494. Uz bibličare koji zastupaju *predstavničko* tumačenje, brojni su i oni koji tom tumačenju jasno naginju. Vidi Wenham, *Genesis*, 29–32; Schüle, *Image of God*, 1–20; Annette Schellenberg, *Humankind as the «Image of God»*. On the Priestly Predication (Gen 1:26–27; 5:1; 9:6) and its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images, *Theologische Zeitschrift*, 65 (2009.) 2, 97–115; L'Hour, *Genèse*, 162–180. *Predstavničko* tumačenje prevladava i na hrvatskom govornom području. Vidi Ivan Golub, *Čovjek – slika Božja* (Post 1,26). Nov pristup starom problemu, *Bogoslovska smotra*, 41 (1971.) 4, 381–387; Bruna Velčić, *Čovjek – slika Božja i njegova moralna odgovornost*, *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.) 3, 535–543; Darko Tepert, *Muškarac i žena u poeziji u Post 1,27; 2,23; 3,16; 4,23-24*, *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.) 3, 668.

⁵⁶ Za takav pristup na hrvatskom govornom području vidi Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, 65–66, 79–82; Anto Popović, *Od slike Božje do Božjeg sinovstva*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., 43–53; Ivica Čatić, *Načinimo čovjeka...* (Post 1,26). Antropološki naglasci u Post 1,1-2,4a, *Diacovensia*, 19 (2011.) 2, 183–193.

⁵⁷ Čatić, *Načinimo čovjeka*, 192, svoje izlaganje o bogolikosti zaključuje tvrdnjom: „Poradi do sada iznesenih poteškoća gotovo je nemoguće dati solidniju argumentaciju pojedinim interpretacijama čovjekove sličnosti s Bogom na temelju izraza slika Božja pa su moderni komentatori stoga vrlo suzdržani, dok se eventualni 'smjeliji' interpretatori izlažu vjerojatnosti da u tekst učitavaju vlastite preference, umjesto da ih iz teksta izvode.“ Odmah nakon tog zaključka Čatić izdvaja dva tumačenja koja on preferira, *predstavničko* i *relacijsko*, a prethodno je odbacio argument o *beth essentiae* (Čatić, *Načinimo čovjeka*, 185–186) na kojem počiva *predstavničko* tumačenje.

⁵⁸ Nakon iznošenja različitih tumačenja bogolikosti Popović, *Od slike Božje do Božjeg sinovstva*, 50–51, zaključuje: „Nijedno od predloženih tumačenja čovje-

takvog shvaćanja, međutim, snažno govore osnovne literarne značajke P predaje i izvještaja u Post 1, a to su preciznost i jasnoća⁵⁹. P pisci rabe jasne i jednoznačne termine, a ako ih ne pojašnjavaju, to znači da je njihovo značenje očito. Stoga ćemo u nastavku pokušati utvrditi koje je to očito značenje bogolikosti.

Dva tumačenja bogolikosti mogu se lako odbaciti, jer vezuju bogolikost uz nešto što nije isključivo ljudska karakteristika. *Relacijsko* tumačenje, koje bogolikost vidi u sposobnosti komuniciranja s Bogom, zanemaruje Božji direktni govor životinjama u Post 1,22, koji i njih predstavlja kao Božje sugovornike⁶⁰. *Reproduktivno* tumačenje, koje vezuje bogolikost uz spolnost i razmnažanje, previđa da postojanje u muško-ženskom obliku i nalog razmnažanja nisu ljudska specifičnost (רבה, פרה, Post 1,22.28)⁶¹.

Tumačenje koje zahtijeva poseban kritički osvrt jest *predstavničko* tumačenje. Ono je najraširenije, što se vidi iz popularnog običaja nazivanja čovjeka slikom Božjom. P pisac, međutim, nigdje ne kaže da je čovjek slika Božja, a takva tvrdnja temelji se na problematičnom tumačenju prijedloga פ u svećeničkom izrazu kao *beth essentiae*: čovjek bi bio stvoren „kao slika Božja“, a ne „prema slici Božjoj“⁶². To čitanje upitno je iz više razloga. Ponajprije, u SZ nema sličnih primjera *beth essentiae*. Kada se kombinira glagol פשע s prijedlogom, פ radi se o *beth normae*, odnosno pravljenju nečega „prema“ nečemu⁶³. Osim toga, *beth essentiae* se koristi kada se netko ili nešto pojavljuje na specifičan način (e.g., Izl 6,3; Ez 20,41), što se ne može reći za ljudski status slike. Za izražavanje temeljnog statusa slike prikladnija bi bila sintaksa sa dva akuzativa bez ijednog

kove stvorenosti 'na sliku Božju' ne daje potpuno zadovoljavajući i sveobuhvatno iscrpan odgovor na pitanje što je bit božanske slike, odnosno čovjekove sličnosti Bogu. Jer je izričaj 'na sliku i sličnost Božju' polivalentan i slojevit, razložno je stoga ne sužavati značenja ovog izričaja na samo jedno, nego uzavati komplementarnost različitih predloženih tumačenja.“

⁵⁹ Usp. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 167-169.

⁶⁰ Usp. Grgić, *Životinje – Božje blago*, 318–319. Tumači koji tvrde da se Bog obraća samo ljudima, pozivaju se na izraz „njima“ u r. 28, kojeg nema u r. 22 (primjere, Velčić, *Čovjek – slika Božja*, 534, 543–544; Čatić, *Načinimo čovjeka*, 191). Taj argument ne stoji, jer se narav Božjeg govora ne utvrđuje na temelju uvodnih formulacija, nego na temelju samog govora, koji je formuliran kao direktni govor i u r. 22 i u r. 28.

⁶¹ Za svećeničku primjenu termina זָכַר וְקָבָה na životinje vidi bilješku br. 35.

⁶² Usp. Wildberger, *Abbild Gottes*, 491–492; Clines, *Image of God*, 75–80; Gross, *Gottebenbildlichkeit*, 251–253; Schellenberg, *Image of God*, 106–109; Velčić, *Čovjek – slika Božja*, 537–538; L'Hour, *Genèse*, 164–166.

⁶³ Vidi Izl 25,40; 30,32. Usp. Gesenius – Kautzsch, *Hebrew Grammar*, § 119hi; Waltke – O'Connor, *Hebrew Syntax*, § 11.2.5e.

prijedloga. Protiv *beth essentiae* govori i prijedlog, ך̣ koji se izmjenjuje s prijedlogom ך̣ u Post 1,26; 5,3. Njihovo izmjenjivanje pokazuje da imaju isto značenje, a ni ך̣ se drugdje ne koristi kao *kaph essentiae*⁶⁴. Uzimajući to sve u obzir, većina stručnjaka s pravom zaključuje da prijedlog ך̣ funkcionira kao *beth normae*: čovjek je stvoren „prema slici Božjoj“⁶⁵.

Drugi problem *predstavničkog* tumačenja jest podređivanje tvrdnje o upravljanju u r. 26b tvrdnji o bogolikosti u r. 26a. Govor o upravljanju vidi se kao dodatak ili pojašnjenje bogolikosti, te se i sintaksu ponekad interpretira kao običnu jukstapoziciju rečenica: „i upravljat će“ ili „i neka upravljaju“ (r. 26b)⁶⁶. Međutim, većina stručnjaka opaža da veza kohortativa glagola עשה – „činiti, načiniti“ u r. 26a i imperfekta glagola הנהיג – upravljati, vladati“ u r. 26b izriče svrhu⁶⁷: čovjek je stvoren bogolik (r. 26a) da upravlja životinjama (r. 26b). Drugim riječima, naglasak stoji na r. 26b i na upravljanju, a bogolikost u r. 26a nije željeni rezultat, nego je podređena cilju. Da je bogolikost cilj i da označava predstavnički status čovjeka, očekivala bi se sintaksa koja to naglašava.

Treći problem predstavničkog tumačenja jest redukcijско tumačenje izvanbiblijskog materijala. Ako se pažljivije promotre relevantni tekstovi i praksa s kipovima, postaje jasno da „slika“ podrazumijeva sličnost, a ne samo status kralja ili predstavnika. U Egiptu kraljevi su nazivani slikama Božjim, jer se držalo da su rođeni od bogova i slični bogovima⁶⁸, a u Mezopotamiji slikom Božjom su nazivani

⁶⁴ Usp. Waltke – O'Connor, *Hebrew Syntax*, § 11.2.9. Da izbjegnju ovaj problem Clines, *Image of God*, 77, 90–92, i Schellenberg, *Image of God*, 106–109, daju dvjema frazama u r. 26 različita značenja, što je problematično (vidi 2.2.2.).

⁶⁵ Dillman, *Genesis*, 79; Humbert, *Études*, 159; Schmidt, *Imago Dei*, 23–25; Loretz, *Ebenbild Gottes*, 119; James M. Miller, In the 'Image' and 'Likeness' of God, *Journal of Biblical Literature*, 91 (1972.) 3, 294–296; Tomić, *Prapovijest spasenja*, 77–78; Wenham, *Genesis*, 28–29; Westermann, *Genesis*, 145; Walter Vogels, The Human Person in the Image of God (Gn 1,26), *Science et Esprit*, 46 (1994.) 2, 191–192. U prilog čitanja „prema slici Božjoj“ govori i novozavjetna tvrdnja da je Krist slika Božja (2 Kor 4,4; Kol 1,15; usp. Fil 2,6; Heb 1,3) kojoj se kršćani suobličuju (usp. Rim 8,29; 1 Kor 15,49; Kol 3,10).

⁶⁶ Vidi, primjerice, L'Hour, *Genèse*, 180–181.

⁶⁷ Delitzsch, *Genesis*, 100; Dillman, *Genesis*, 81; Skinner, *Genesis*, 32; Humbert, *Études*, 162, 171; von Rad, *Genesis*, 39; Clines, *Image of God*, 95–98; Loretz, *Ebenbild Gottes*, 123; Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 142; Gross, *Gottebenbildlichkeit*, 259; Beauchamp, *Création*, 145–147; Westermann, *Genesis*, 155; Konkel, *Image of God*, 3; Vogels, *Image of God*, 196–198; Stendebach, ך̣, 394; Middleton, *Imago Dei*, 53–55. Usp. Gesenius – Kautzsch, *Hebrew Grammar*, §§ 109f, 165a; Joüon – Muraoka, *Biblical Hebrew*, § 116ade.

⁶⁸ Usp. Boyo Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1984., 144–155. Drevne Pouke

samo oni kraljevi čije je djelovanje nalikovalo božanskom. Slično je vrijedilo i za kipove bogova; oni nisu samo predstavljali nego i ocrtavali bogove koje predstavljaju⁶⁹.

Navedene poteškoće pokazuju da popularno *predstavničko* tumačenje nema solidnog temelja. Preostala tri tumačenja, *duhovno*, *tjelesno* i *funkcionalno*, imaju i nedostataka i prednosti, ovisno o tome kako ih pojedini egzegeti izlažu i modificiraju. Sva tri tumačenja imaju jednu zajedničku crtu, a to je da svode bogolikost na neke aspekte ljudske egzistencije – duh, tijelo, funkcija. Po našem mišljenju, to je njihov osnovni nedostatak i zbog tog nedostatka ne mogu se okvirno prihvatiti. Međutim, treba vrednovati njihova ispravna zapažanja. U idućem odjeljku iznijet ćemo naše tumačenje bogolikosti i pri tom ćemo ukazati na specifične nedostatke triju tumačenja, a njihove doprinose integrirati u novo tumačenje.

2.2.2. Sličnost oblika

Terminologija koju P pisac rabi te literarni i misaoni kontekst njegovih tvrdnji o bogolikosti upućuju na zaključak da bogolikost stoji u obliku ljudskog tijela. Pri tom ne mislimo samo na izvanjsku formu, kako drži *tjelesno* tumačenje, nego na kompletnu čovjekovu konstituciju. Ljudski lik izvana i iznutra naliči Božjem liku, što najbolje izražava hrvatski termin „bogolikost“.

U prilog sličnosti ljudskog i Božjeg lika snažno govore dva termina koja P pisac upotrebljava, *קִיפּוּת* i *קִיפּוּת*. Termin *קִיפּוּת* (Post 1,26.27(2x); 9,6; usp. 5,3) obično označava vizualni prikaz nekog objekta, „kip, lik, slika“. Odnosi se prvotno na statue bogova (Br 33,52; 2 Kr 11,18; Ez 7,20; 16,17; Amos 5,26; 2 Ljet 23,17), zatim na figure stvari i životinja (1 Sam 6,5(2x).11) te na zidne slike (Ez 23,14)⁷⁰. Na tri mjesta *קִיפּוּת* opisuje ljude; u Post 5,3 Adamov tjelesni lik, a u Pss 39,7;

Merikari tvrde da su svi ljudi slike Božje i izišli iz Božjeg tijela. Vidi Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I. The Old and Middle Kingdoms*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1975., 106.

⁶⁹ Problematično tumačenje izvanbiblijskog materijala zapažaju Gross, *Gottebenbildlichkeit*, 247–250; Andreas Angerstorfer, Hebräisch dmwt und aramäisch dmw(t). Ein Sprachproblem der Imago-Dei-Lehre, *Biblische Notizen*, 24 (1984.), 30–32; Konkel, *Image of God*, 2–3; Schellenberg, *Image of God*, 103–106; Tomasino, *Image of God*, 130–134. Osim navedenih poteškoća, problematično je i shvaćanje ljudskog statusa u Post 1 kao kraljevskog statusa te svrstavanje glagola *קָנַח* – „upravljati, vladati“ i *כָּבַשׁ* – „podložiti“ (Post 1,26.28) u kraljevsku terminologiju (primjerice, Velčić, *Čovjek – slika Božja*, 541–543, 546–550). Vidi Grgić, *Životinje – Božje blago*, 326–329, 331–333.

⁷⁰ Usp. Stendebach, *קִיפּוּת*, 389–391. Isto značenje ima srodna aramejska imenica *קִיפּוּת* u aramejskim dijelovima knjige Daniela; 16 puta odnosi se na kip (Dan 2,31–35(5x); 3,1–18(12x)), a jednom na izraz lica (Dan 3,19).

73,20 ljudsku konstituciju općenito. U Ps 39,7 terminu לָצָא često se pridaje značenje „sjena“, što bi odražavalo semitski korijen $\text{\$lm}$ – „biti taman“. Po našem mišljenju, u tom psalmu termin može imati uobičajeno značenje „kip“, koje dolazi od vjerojatnijeg semitskog korijena $\text{\$lm}$ – „odsjeći“⁷¹. Izraz כְּצִלְמִי – „poput kipa“ u Ps 39,7a α sugerira da je ljudska konstitucija prolazna, slaba i krhka, što ističe i tvrdnja u r. 7a β .

Drugi termin, דְמוּת (Post 1,26; 5,1; usp. Post 5,3), dolazi od korijena דמ – „sličiti“, ali se udaljuje od apstraktnog značenja i poprima konkretni smisao, „oblik, lik, naličje, nacrt“⁷². U Post 1,26 termin דְמוּת vjerojatno je sinonim termina צֶלֶם ⁷³. Takvo shvaćanje podupire činjenica da se u preostala tri teksta koja govore o bogolikosti rabi samo jedan od dva termina (צֶלֶם , Post 1,27; 9,6; דְמוּת , Post 5,1; LXX *ad locos*: $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu$) i da to ne utječe na značenje bogolikosti. Nadalje, u Post 1,26 i Post 5,3 kombinirana su ista dva termina i dva prijedloga na obrnut način ($\text{בְּצֶלְמִי כְּדְמוּתִי}$, Post 1,26; $\text{בְּדְמוּתוֹ כְּצֶלְמוֹ}$, Post 5,3), što pokazuje da među njima nema razlike. Sinonimno značenje termina podupire i uporaba srodnih aramejskih imenica צְלִמָא i דְמוּתָא na statui aramejskog kralja iz Guzane (9. st. pr. Kr.)⁷⁴. Na statui se nalazi dvojezični, akadsko-aramejski natpis, a u njemu se akadaska riječ za statuu, $\text{\$almu}$, prevodi izmjenično sa דְמוּתָא (rr. 1.15) i צְלִמָא (rr. 12.16). Za sinonimno značenje termina צֶלֶם i דְמוּת u Post 1,26 najznakovitiji je P tekst u Post 5,3. Ovdje P pisac rabi ista dva termina kao sinonime za Adamov lik (usp. Pss 39,7; 73,20) i kaže da je Adam rodio sina „na svoju sliku, prema svom liku“. Ta paralela

⁷¹ Glede etimologije termina לָצָא stručnjaci dvoje između dva navedena semitska korijena, $\text{\$lm}$ – „biti taman“ i $\text{\$lm}$ – „odsjeći“. Vidi David J. A. Clines, The Etymology of the Hebrew $\text{\$elem}$, *Journal of Northwest Semitic Languages*, 3 (1974.), 19–25; Stendebach, לָצָא , 387–388.

⁷² Usp. Horst D. Preuss, הֶלֶךְ , *TDOT*, III, ²1997., 257–260. Imenica se javlja većinom kod Ezekiela (14x): „lik“ (Iz 40,18; Ez 1,5a.13.22.26(3x); 8,2; 10,1.21; Dan 10,16; 2 Ljet 4,3), „naličje, oblik“ (Ez 1,5b.10.16; 10,10.22), „nacrt“ (2 Kr 16,10). Osim toga, termin se koristi i kao prilog „sličan, nalik“ (Iz 13,4; Ez 1,28; 23,15; Ps 58,5).

⁷³ Većina bibličara brani tezu da su dva termina sinonimi. Vidi Dillman, *Genesis*, 79–80; Gunkel, *Genesis*, 111; Jacob, *Genesis*, 58; Humbert, *Études*, 159–160; Loretz, *Ebenbild Gottes*, 118–119; Schmidt, *Imago Dei*, 23–25; Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 132–133, 136; Angerstorfer, *Hebräisch dmwt*, 33–43; Wenham, *Genesis*, 30; Westermann, *Genesis*, 145–146; Konkel, *Image of God*, 1–2; Vogels, *Image of God*, 191–193; Preuss, הֶלֶךְ , 259; Stendebach, צֶלֶם , 394; Popović, *Od slike Božje do Božjeg sinovstva*, 41–43; Tomasino, *Image of God*, 126–127; L'Hour, *Genèse*, 171–175.

⁷⁴ Za tekst i kontekst nastanka statue i natpisa vidi Jan Dušek – Jana Mynářová, Tell Fekheriye Inscription. A Process of Authority on the Edge of the Assyrian Empire, *The Process of Authority. The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*, J. Dušek – J. Roskovec (ur.), De Gruyter, Berlin – Boston, 2016., 9–39.

sugerira da se termini לִיק i דְמוּת u Post 1,26 odnose na Božji lik prema kojem je Bog oblikovao čovjeka: „Načinimo čovjeka prema svom liku, na svoju sliku.“⁷⁵

Osim termina לִיק i דְמוּת , vezu bogolikosti s oblikom ljudskog tijela podupire i vizija Božjeg prijestolja u Ez 1. Ezekiel, pripadnik svećeničkog kruga koji stoji iza P predaje i nauka o bogolikosti, u svojoj viziji vidi Boga u ljudskom obliku: $\text{דְמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם}$ – „lik poput izgleda čovjeka“ (Ez 1,26)⁷⁶.

Povezivanje bogolikosti s oblikom ljudskog tijela ne znači njeno svodenje na materiju. Većina tumača s pravom drži da bogolikost uključuje duhovnu dimenziju čovjeka, a to priznaju i neki egzegeti koji slijede *tjelesno* tumačenje⁷⁷. Duhovna dimenzija bogolikosti daje se izvesti iz praktične svrhe bogolikosti, tj. zadaće upravljanja životinjama (r. 26b)⁷⁸. Bogolikost nije svediva na upravljanje ili na duhovne sposobnosti koje omogućuju upravljanje, kao što misle zastupnici *funkcionalnog* tumačenja⁷⁹. No, bogolikost je bitno usmjerena na upravljanje i ono daje neke koordinate za njezino ispravno shvaćanje. Ako je bogolikost ontologija koja omogućuje funkciju, upravljanje, onda bogolikost uključuje one duhovne sposobnosti koje ta funkcija zahtijeva, a koje druga bića ili nemaju ili imaju u manjoj mjeri (razum, empatija, moralna svijest)⁸⁰. Osim tih duhovnih sposobnosti, tradicionalno *duhovno* tumačenje povezuje bogolikost s čovjekovom besmrtnom dušom. Takvo shvaćanje ne može se braniti u okvirima P predaje (usp. Post 9,6) i koordinata upravljanja u Post 1,26.

Priznanje duhovne dimenzije bogolikosti često navodi tumače da naglase duhovnu dimenziju nauštrb one tjelesne. Po našem

⁷⁵ Naš prijevod odstupa od uobičajenog hrvatskog prijevoda, jer terminu לִיק više odgovara značenje „lik“, a terminu דְמוּת „slika“.

⁷⁶ Svećenički pisac u Post 1 vjerojatno je poznao Ezekielovu tradiciju. Usp. Thomas Wagner, 'Ungeklärte Verhältnisse'. Die priesterliche Urgeschichte und das Buch Ezechiel, *Kerygma und Dogma*, 59 (2013.) 3, 207–229.

⁷⁷ Gunkel, *Genesis*, 112; Skinner, *Genesis*, 31–32; von Rad, *Genesis*, 37–38; Tomasino, *Image of God*, 128–130.

⁷⁸ Za sintaksu u r. 26 vidi bilješku br. 67.

⁷⁹ Schellenberg, *Image of God*, 99–103, dobro opaža da se bogolika ontologija razlikuje od funkcije i ne ovisi o tome kako se funkcija vrši (usp. Post 6,5; 9,6). Međutim, ovdje treba primijetiti da zastupnici *funkcionalnog* tumačenja ne svode jednostavno bogolikost na funkciju, nego je vide više u duhovnim sposobnostima koje omogućuju obavljanje funkcije. No, tu ideju nisu uvijek jasno izrazili, pa se njihovo tumačenje krivo shvaća kao svodenje bogolikosti na funkciju.

⁸⁰ O naravi i zahtjevima ljudske zadaće upravljanja životinjama vidi Grgić, *Životinje – Božje blago*, 326–338.

mišljenju to nije ispravno, jer duhovna dimenzija nije ključ i srž bogolikosti. Ključ i srž bogolikosti jest ljudsko tijelo, što jasno pokazuje izbor termina בְּצַדִּיק i וּבְיָמֵינוּ za opis bogolikosti u P tekstovima. Osim toga, u izraelskoj misli čovjek nije tijelo i duh, nego tijelo s vanjskim i unutarnjim organima, koji se očituju i realiziraju prvi na materijalni, a drugi na duhovni način. Drugim riječima, duh je manifestacija nutrine tijela. To je prepoznao Sirah u svojoj interpretaciji bogolikosti (Sir 17,3-8). On kaže, između ostalog, da je Bog ljudima dao „savjet i jezik, oči, uši i srce da razmišljaju“ (r. 6) i da je stavio „svoje oko u srca njihova“ (r. 8). Spominjanje organa obično se shvaća simbolično, što smatramo pogrešnim, jer Sirahove tvrdnje reflektiraju ondašnje shvaćanje ljudske konstitucije prema kojem je ljudski duh manifestacija nutrine tijela.

Glavni prigovor koji se može uputiti našoj tezi da je bogolikost primarno vezana uz ljudsko tijelo, jest taj da P predaja izbjegava antropomorfizme i prikazuje Boga više transcendentalno. Na prvi pogled taj prigovor je jak i to je glavni razlog zbog kojeg većina tumača odbacuje *tjelesno* tumačenje i pribjegava drugim tumačenjima. Međutim, ako se problem pažljivije sagleda, vidi se da prigovor ne stoji. Prvo, tvrdnja da su kasniji biblijski pisci zamišljali Boga bez forme, nema pravog temelja. U SZ je uočljiva anikonska tendencija i problematizira se ikonsko prikazivanje Boga⁸¹, ali nigdje se ne nijeće da Bog ima nekakvu formu⁸². Naprotiv, i raniji i kasniji tekstovi govore o Božjem „obliku“ (הַצֶּמֶד , Br 12,8 (J); Ps 17,15; Job 4,16) i Božjem gledanju Mojsija „licem u lice“ (Izl 33,11; Pnz 34,10)⁸³.

⁸¹ Vidi, primjerice, Pnz 4,12.15-19.23-25; Iz 40,18-20.25; 46,5-7. Usp. Christian Frevel, *Du sollst dir kein Bildnis machen! – Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels, Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, B. Janowski – N. Zchomelidse (ur.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003., 23–48.

⁸² Ako usporedimo Deuteroizajin govor o Jahvinoj neusporedivosti (הַמַּדְבָּר , Iz 40,18-25; 46,5-7) s onim u Ps 89,7, koji odražava politeistička uvjerenja i implicira da Bog ima formu, postaje jasno da se u oba teksta samo naglašava Jahvina moć i ne govori ništa o Jahvinoj formi.

⁸³ Usp. Alessandra Pecchioli, *Tmwnh. God's face?, Sounds and Words through the Ages. Afroasiatic studies from Turin*, A. Mengozzi – C. Toscano (ur.), Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2013., 339-348. Izl 33,20-23 odbacuje mogućnost Mojsijeva gledanja Božjeg lica, a isto se možda implicira u Izl 33,11; Pnz 34,10, gdje je subjekt gledanja „licem u lice“ Bog, a ne Mojsije. Navedeni tekstovi polemiziraju s tradicijama koje dopuštaju mogućnost gledanja Boga bez posljedica – primjerice, Br 12,8 tvrdi da Mojsije „može/smije gledati“ (modalni *yiqtol*) Božji lik, a Izl 24,10-11 inzistira da su Izraelci slobodno motrili Božji lik bez posljedica – i ne nijeću, nego podrazumijevaju da Bog ima lice. To je posebno očito u Izl 33,20-23, gdje se nijeće mogućnost gledanja Božjeg lica bez smrtnih poslje-

Drugo, činjenica da pisci P predaje izbjegavaju antropomorfizme, ne znači da oni ne zamišljaju Boga na antropomorfan način⁸⁴ ili da mu niječu bilo kakvu formu. Uvjerenje o sličnosti ljudskog i Božjeg lika bilo je rašireno na Drevnom Istoku i P pisac je o tome morao zauzeti nekakav stav; nije to uvjerenje mogao ignorirati ili prešutno odbaciti. Izrazi koje rabi, „prema našem liku, na našu sliku“, otkrivaju da je on to mišljenje afirmirao. Izrazi se jasno odnose na božansku formu i P pisac ih ne pojašnjava, što znači da su ondašnjem slušateljstvu bili po sebi razumljivi. Da je htio odbaciti raširenu ideju o sličnosti ljudske i božanske forme ili pak naglasiti neku nevidljivu sličnost, ti izrazi ne bi bili svrsishodni, nego kontraproduktivni; umjesto njih bio bi prikladniji samo prijedlog קָ: נִמְנָה – „slična nama“.

Treće, nauk o sličnosti ljudskog i Božjeg lika ne protivi se teologiji P predaje. Činjenica da oblik ljudskog tijela naliči božanskom liku, ne znači da je Božji lik materijalan ili da ljudski lik u potpunosti ocrta Božji lik. Razliku između Boga i bogolikog čovjeka može plastično ilustrirati razlika između čovjeka i androida. Android izgleda poput čovjeka i izvodi neke ljudske radnje, ali se i materijom i formom bitno razlikuje od čovjeka. U androidu nema živih ljudskih stanica, a cijela konstitucija prilagođena je materijalu od kojeg je sazdan i funkciji kojoj služi. Slično je i s bogolikim čovjekom. U čovjeku nema božanskih „stanica“, a božanski oblik njegova tijela prilagođen je zemlji od koje je sazdan i funkciji za koju je stvoren. Zato Sirah može reći da je Bog stavio „svoje oko u srca njihova“ (Sir 17,8).

Četvrto, nauk o sličnosti ljudskog i Božjeg lika ima nekoliko prednosti za teologiju P predaje. Taj nauk oduzima smisao praksi pravljenja kipova⁸⁵, protivi se povezivanju božanskog lika sa životinjama⁸⁶ i naglašava Božju transcendentiju u odnosu na ljude. Ovo zadnje uglavnom se previđa ili pogrešno tumači. Često se misli da je P pisac htio ublažiti fizičko značenje bogolikosti dodajući terminu קִפּוֹת – „kip, lik“ apstraktniji תְּבִינָה – „oblik“⁸⁷. Međutim, J. M. Miller dobro zapaža da P pisac ne bi uopće koristio termin קִפּוֹת da ga je držao

dica (r. 20), a dopušta se gledanje Božjih leđa (r. 23) i jasno se implicira nekakva Božja forma („moje lice“, rr. 20.23; „moj dlan“, rr. 22.23; „moja leđa“, r. 23).

⁸⁴ U Post 2,2-3 P pisac kaže da je Bog počnuo od rada stvaranja, što je očiti antropomorfizam.

⁸⁵ Usp. Angerstorfer, *Hebräisch dmwt*, 39–42.

⁸⁶ Usp. Scott B. Noegel, *From Ape to Zebra. On Wild Animals and Taxonomy in Ancient Israel, Animals and their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World*, R. Mattila et al. (ur.), Springer VS, Wiesbaden, 2019., 95–133.

⁸⁷ Primjerice, Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, 64–65.

problematičnim. On smatra da je tradicija s terminom מָוֶה starija i da je P pisac dodao termin דָּמָם kako bi izbjegnuo asocijaciju termina דָּמָם s terminom דָּם – „krv“ i ondašnjim idejama o stvaranju čovjeka od božanske krvi⁸⁸. Slična zapažanja o pozadini nauka o bogolikosti imaju i drugi autori⁸⁹. Ta su mišljenja, po našoj prosudbi, utemeljena. U Post 1,26-27 P pisac očito naglašava termin דָּמָם (3x) naspram terminu מָוֶה (1x), koji je u kontekstu stvaranja čovjeka doista mogao evocirati termin דָּם – „krv“ i ideje o stvaranju od božanske krvi (usp. 1.2., 1.3.). Naglašavanje termina דָּמָם priječi takvu asocijaciju i pokazuje da veza Boga i čovjeka nije u supstanci, nego u formi. Slično pojašnjenje nalazimo u Knjizi proroka Ezekiel, koji kombinira termin מָוֶה s terminom מַרְאֵה – „izgled“ (Ez 1,26) da naglasi kako sličnost stoji u formi, ne u supstanci⁹⁰. Sve u svemu, termin דָּמָם i nauk o sličnosti ljudskog i Božjeg lika, koji su naizgled u suprotnosti s idejama P predaje o Božjoj transcenciji, zapravo umanjuju vezu Boga i čovjeka, svode je na formu i garantiraju Božju transcenciju⁹¹.

Na temelju svega navedenog možemo zaključiti da P pisac vidi ljude kao jednu od zemaljskih vrsta (usp. 1.1.), a u ljudskoj konstituciji nalazi zemlju u božanskom obliku. Čovjek je sazdan od zemlje i konstitucionalno pripada zemlji, ali ljudsko tijelo izvana i iznutra oblikovano je prema Božjem liku, i taj božanski oblik omogućuje zemaljskoj materiji bogoliko djelovanje. Budući da P pisac nalazi u konstituciji čovjeka samo zemaljsku materiju, njegova antropologija može se na tragu Pavlova izraza „od zemlje, zemljan“ (1 Kor 15,47) opisati kao zemaljska antropologija.

2.3. Suha zemlja i dah života (Post 2,7)

Jahvistički opis stvaranja čovjeka u Post 2,7 ima dvije specifičnosti u odnosu na opis stvaranja životinja u Post 2,19: stvaranje „od praha“ (r. 7a α), ne „od zemlje“ (r. 19), i udahnjivanje „daha života“ (r. 7a β). Spomen praha obično se marginalizira kao kasniji dodatak⁹², a spomen daha se naglašava, te se zaključuje da „dah

⁸⁸ Miller, *Image and likeness*, 299–304.

⁸⁹ Humbert, *Études*, 165; Vogels, *Image of God*, 193.

⁹⁰ U opisu vizija Ezekiel često rabi dva termina da naglasi formalnu sličnost. Vidi Ez 1,5.13.16.26.28; 8,2; 10,1.10.22. Ezekielov naglasak zapažaju Preuss, *הָמָה*, 258; Moshe Reiss, Adam. Created in the Image and Likeness of God, *Jewish Bible Quarterly*, 39 (2011.) 3, 183–185.

⁹¹ Slično zapaža Humbert, *Études*, 164–169.

⁹² Gunkel, *Genesis*, 6, 26; von Rad, *Genesis*, 53; Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 197–198; Simha Abir, Das Erdreich als Schöpfungselement in den Mythen der

života“ izdvaja čovjeka, veže ga s Bogom i razlikuje od drugih živih bića⁹³. Terminologija i bliži kontekst ne podržavaju takvo tumačenje.

Glavni razlog propitkivanju termina עָפָר u r. 7 uobičajena je pretpostavka da je čovjek oblikovan kao glina od vlažne zemlje, što je čest slučaj na Drevnom Istoku (usp. 1.1.; 1.2.)⁹⁴. Ta pretpostavka zanemaruje činjenicu da je motiv „praha“ osobito blizak izraelskoj misli⁹⁵ te da igra važnu ulogu u kontekstu Post 2–3⁹⁶. Izraz עָפָר מִן הָאֲדָמָה – „prah iz zemlje“ u r. 7 precizira da je עָפָר tvar od koje je čovjek sazdan⁹⁷, a אֲדָמָה mjesto odakle je ta tvar uzeta. Ta implicirana tvrdnja povezuje izvještaj o stvaranju u Post 2 s izvještajem o padu u Post 3, gdje se isto kaže da je čovjek עָפָר, a אֲדָמָה mjesto odakle je uzet (Post 3, 19.23)⁹⁸. Nadalje, stvaranje od praha u r. 7 ima smisla u kontekstu r. 6, gdje se kaže da su podzemne vode (מַיִם) izlazile iz zemlje (אֲדָמָה) i natapale svu površinu (הָאֲדָמָה)⁹⁹. Obično se misli da se radi o slatkim vodama, što nema smisla, jer r. 5 istovremeno naglašava nedostatak kiše, odnosno slatke vode za rast bilja¹⁰⁰. Neki autori zato odvajaju r. 6 kao zasebnu tradiciju¹⁰¹, ali to stvara problem nepotrebne kontradikcije u zadnjoj verziji teksta. Po našem mišljenju מַיִם označava slane vode (usp. akd. *edû* – „valovi, potop“). One su onodobno viđene

Urgeschichte, *Judaica*, 35 (1979.) 1, 126, 128.

⁹³ Usp. Delitzsch, *Genesis*, 119–120; Dillman, *Genesis*, 118–119; Gunkel, *Genesis*, 12; Driver, *Genesis*, 37–38; Skinner, *Genesis*, 56–57; Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 198–199, 201; Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, 109–110, 112.

⁹⁴ Usp. Delitzsch, *Genesis*, 117–118, 119; Gunkel, *Genesis*, 6; Skinner, *Genesis*, 56; Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 197–198; Abir, *Erdreich als Schöpfungselement*, 126–127. Za paralele u Mezopotamiji vidi 1.1., 1.2., a za Egipat Simkins, *Creator & Creation*, 50–51, 57–58.

⁹⁵ Usp. Walter Brueggemann, *From Dust to Kingship*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 84 (1972.) 1, 1–18.

⁹⁶ Slično misli Holzinger, *Genesis*, 25.

⁹⁷ Za sintaksu sa dva akuzativa u r. 7a vidi Gesenius – Kautzsch, *Hebrew Grammar*, § 117h; Waltke – O'Connor, *Hebrew Syntax*, § 10.2.3c.

⁹⁸ Joüon – Muraoka, *Biblical Hebrew*, § 125v, opažaju da je rečenica u r. 7a inverzija nominalne rečenice da je čovjek prah.

⁹⁹ Za značenje i etimologiju termina מַיִם vidi David T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation*, JSOT Press, Sheffield, 1989., 93–122.

¹⁰⁰ Na istovremenost događanja u Post 2,5-6 ukazuje *yiqtol* u r. 6. Usp. Gesenius – Kautzsch, *Hebrew Grammar*, §§ 107e, 112e. Teza da rr. 5-6 tvore jedinstvenu tvrdnju o nedostatku čovjeka za obrađivanje i navodnjavanje zemlje vodom iz kanala (vidi Tomić, *Prapovijest spasenja*, 116–117) je privlačna, ali nije gramatički održiva.

¹⁰¹ Holzinger, *Genesis*, 24–25; Gunkel, *Genesis*, 5, 28; Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 197.

kao negativni primordijalni element¹⁰², a u Post 2,5-6 predstavljaju dodatnu otežavajuću okolnost za život na zemlji. U tom je kontekstu razumljivo da Bog ne stvara čovjeka od vlažne zemlje (הַמָּטֶה, r. 6), nego intervenira ispod površine i formira ga od čistog zemljina praha. Stvaranje od praha u r. 7aα daje smisao i udahnjivanju daha života u r. 7aβ. Prah je suha zemlja, koja nema u sebi klicu života, i treba joj izvanjski faktor da je oživi¹⁰³.

U r. 7aβ pisac kaže da je Bog udahnuo čovjeku הַיִּם הַחַיִּים – „dah života“ (r. 7aβ). Izričito spominjanje čovjekovih nosnica i upotreba glagola נָפַח, koji označava kretanje zraka sa različitim efektima, „puhati, disati“¹⁰⁴, otkrivaju da r. 7aβ opisuje oživljavanje „praha“ pomoću „daha“, a ne izlivanje Božjeg duha u čovjeka¹⁰⁵. To sugerira i sam izraz הַיִּם הַחַיִּים – „dah života“ (r. 7aβ). Iako je čovjeku dah udahnuo sam Bog, J pisac ne opisuje taj dah kao Božji¹⁰⁶, nego kao „životni“ (usp. Post 6,17; 7,15,22).

Imenica הַחַיִּים – „dah“ na drugim mjestima označava prvotno ljudski dah (15x)¹⁰⁷, zatim Božji dah (8x)¹⁰⁸, a samo jednom dah svih bića koja dišu (Post 7,22). Osim toga, na mjestima gdje je Božji dah povezan sa stvorenjima, govori se prvenstveno o ljudima (Iz 42,5; Job 27,3; 32,8; 33,4; Izr 20,27), samo jednom o svim bićima (Job 34,14-15). Ta statistika navodi neke bibličare na zaključak da se imenica הַחַיִּים odnosi samo na Božji dah u čovjeku i da ukazuje na razliku između čovjeka i životinja¹⁰⁹. Statistika, međutim, često

¹⁰² Usp. Post 1,2,9. Za negativnu sliku primordijalnog mora vidi također Lambert, *Creation Myths*, 236-238.

¹⁰³ Sve ovdje navedeno protivi se tezi koju zastupa Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, 111, da su termini הַמָּטֶה i הַמָּטֶה u J izvještaju sinonimi u igri riječi, koja izražava dvije različite ideje o zemlji (zemlja kao mjesto i kao stanje).

¹⁰⁴ Usp. Paul Maiberger, הַנֶּחַח, *TDOT*, IX, 1998., 485-488. Glagol opisuje puhanje vjetrova (Ez 37,9), uzdisanje i izdisanje (Jer 15,9; Job 31,39), raspirivanje vatre (Iz 54,16; Ez 22,20-21; Job 20,26), pušenje pare (Jer 1,13; Job 41,12) i otpuhivanje u simboličnom smislu (Hag 1,9; Mal 1,13).

¹⁰⁵ To prepoznaje Hedwig Lamberty-Zielinsky, הַחַיִּים, *TDOT*, X, 1999., 66-67. Vidi Ps 104,29-30; Job 34,14-15 (usp. sličnu tvrdnju s terminom הַמָּטֶה u Ps 146,4; vidi bilješku br. 118). Oživljavanje čovjeka stvaranjem daha u nosnicama spominju već početkom drugog tisućljeća egipatske Pouke Merikari. Vidi Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, 106.

¹⁰⁶ Tako, primjerice, Post 6,3; Job 27,3; 32,8; 33,4; 34,14.

¹⁰⁷ 1 Kr 17,17; Iz 2,22; 42,5; 57,16; Job 26,4; 27,3; Izr 20,27; Dan 5,23; 10,17. Izraz הַחַיִּים הַכֹּל – „svaki dah“ (Prz 20,16; Još 10,40; 11,11,14; 1 Kr 15,29; Ps 150,6) odnosi se isto prvenstveno na ljude.

¹⁰⁸ 2 Sam 22,16; Iz 30,33; Ps 18,16; Job 4,9; 32,8; 33,4; 34,14; 37,10.

¹⁰⁹ Terence C. Mitchell, *The Old Testament Usage of N^oŠĀMĀ, Vetus Testamentum*, 11 (1961.) 2, 177-187.

zavarava pa i ovdje. Svi tekstovi koji povezuju Božji i ljudski dah, kasnijeg su datuma i nalaze se u antropološkim kontekstima, te nisu odlučujući za značenje imenice נְשָׁמָה u Post 2,7. Za njeno značenje odlučujući je tekst u Post 7,22, koji je porijeklom iz iste J pre-daje, a govori o „dahu života u nosnicama“ svih bića koja dišu¹¹⁰.

Shvaćanje „daha života“ kao životnog principa svih bića koja dišu, podupire i rezultat njegova udahnjivanja u r. 7b, a to je נְשָׁמָה חַיָּה – „živa duša“. U Post 2 taj se izraz javlja dva puta; u r. 7 odnosi se na čovjeka, a u r. 19 na životinje. Drugdje se izraz pojavljuje isključivo u P tekstovima i odnosi se 10 puta na životinje¹¹¹, a jednom na sva živa bića (Post 9,16). Budući da se radi o tipično svećeničkom izrazu, moguće je da je J pisac u Post 2,7b.19 preuzeo svećenički izraz¹¹² ili, kako se nama čini, da se radi o svećeničkom dodatku u J izvještaju. Izraz „živa duša“ u r. 19 mnogi smatraju dodatkom jer komplicira sintaksu¹¹³. Međutim, previđa se da bi i r. 7b mogao biti dodatak. Naime, r. 7b ne govori ništa novo o ljudskoj konstituciji, nego samo dodjeljuje ljudima status „žive duše“ koji imaju i životinje. Takva tvrdnja ima smisla kao pojašnjenje tvrdnje u r. 7a, koja se u ondašnjem kontekstu mogla shvatiti kao nastanjivanje Božjeg duha u čovjeku (usp. 1.2.), kao što se uostalom shvaća i u kršćanskom kontekstu. Tvrdnja u r. 7b priječi takvo shvaćanje tvrdnje u r. 7a i osigurava Božju transcendenciju, što osobito zanima P pisce.

Ako se uzmu u obzir obje specifičnosti J opisa stvaranja čovjeka, „prah“ i „dah“, te njihovo značenje, proizlazi da u Post 2 nema ontološke razlike između ljudi i životinja¹¹⁴. To potvrđuje i kontekst stvaranja žene (Post 2,18-24), koji pokazuje da razlika između ljudi i životinja nije u supstanci, nego u sposobnostima, točnije, u inteligenciji¹¹⁵. Stoga izostavljanje „praha“ i „daha“ kod opisa stva-

¹¹⁰ Važnost ovog teksta zapažaju Holzinger, *Genesis*, 25; Lamberty-Zielinsky, נְשָׁמָה, 67. U Post 7,22 izvorno je stajao izraz נְשָׁמָה חַיָּים, kao i u Post 2,7. Postojeći izraz נְשָׁמָה חַיָּים je kasnija kombinacija sa svećeničkom izrazom רִיחַ חַיָּים (Post 6,17; 7,15), koji se jednako odnosi na dah svih bića koja dišu.

¹¹¹ Post 1,20.21.24.30; 9,10.12.15; Lev 11,10.46; Ez 47,9.

¹¹² Tako García López, *Fundamentos*, 198–202.

¹¹³ Dillman, *Genesis*, 142; Holzinger, *Genesis*, 29; Gunkel, *Genesis*, 11; Skinner, *Genesis*, 67–68; Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 201.

¹¹⁴ Tako Holzinger, *Genesis*, 25; Lamberty-Zielinsky, נְשָׁמָה, 67. To prepoznaje i Propovjednik, koji govori o njihovoj jednakoj kobi (מְקַרְבָּה), jednakom dahu (רִיחַ) i jednakom dolasku iz praha i povratku u prah (עָפָר; Prop 3,19-21). Za ovisnost Qoh 3,20; 12,7 o Post 2,7; 3,19 vidi Matthew Seufert, *The Presence of Genesis in Ecclesiastes*, *Westminster Theological Journal*, 78 (2016.) 1, 80–81.

¹¹⁵ Taj zaključak uvjerljivo izvodi Richard Whitekettle, *Oxen can Plow, but Women can Ruminant. Animal Classification and the Helper in Genesis 2,18-24*,

ranja životinja u Post 2,19 može biti skraćivanje na najbitnije, „od zemlje“¹¹⁶, što je razumljivo u kontekstu J izvještaja koji se bavi prvotno ljudima.

Stvaranje čovjeka od praha nema izvanbiblijskih paralela, a od biblijskih tekstova Post 2,7 vjerojatno je prvi koji o tome govori¹¹⁷. Jedini tekst koji je mogao prethoditi jest Ps 104,29, koji kaže da se sva bića vraćaju „u njihov prah“ kad Bog povuče „njihov dah“. Budući da je onodobno ideja o stvaranju ljudi od gline bila raširena (usp. 1.1., 1.2.), a prah (עָפָר) se bitno razlikuje od vlažne zemlje (הָאֲדָמָה) i glina (טִיט; usp. akd. *tittu* – „glina“)¹¹⁸, ideja stvaranja čovjeka od praha mogla je nastati kao izraz protivljenja raširenoj ideji stvaranja čovjeka od vlažne zemlje. Takvo protivljenje je razumljivo ako se ima u vidu životvornu i božansku narav zemlje u sumersko-babilonskoj misli (usp. 1.1., 1.2.). U kontekstu u kojem se govorilo o stvaranju čovjeka od vlažne zemlje, koja u sebi ima klicu života i pripada božanskoj sferi, stvaranje od „praha“ i „daha“ isticalo je da život nije inherentan konstituciji čovjeka. Prah u sebi nema klice života, a životni dah mu dolazi izvana, prolazi njime i odlazi (usp. Ps 104,29–30; Job 34,14–15), te otkriva čovjeka kao smrtno biće (usp. Iz 2,22).

Na temelju svega navedenog možemo zaključiti da J pisac vidi čovjeka kao smrtno zemaljsko biće, koje je sazdano od suhe zemaljske tvari, praha, i prolaznog životnog principa, daha. Budući da J pisac u Post 2, kao i P pisac u Post 1, nalazi u konstituciji čovjeka samo zemaljske elemente, i njegova antropologija može se na tragu Pavlova izraza „od zemlje, zemljan“ (1 Kor 15,47) opisati kao zemaljska antropologija.

Scandinavian Journal of the Old Testament, 23 (2009.) 2, 243–256. Jednako misli Driver, *Genesis*, 42.

¹¹⁶ Slično kraćenje, „od zemlje“, nalazimo u kasnijim tekstovima koji se referiraju na stvaranje čovjeka (ἐκ γῆς, Sir 17,1; 33,10; 1 Kor 15,47; ἀπὸ ἐδάφους, Sir 33,10).

¹¹⁷ Druge biblijske tvrdnje o čovjeku kao prahu iz zemlje kasnijeg su datuma i vjerojatno inspirirane Post 2–3 (Ps 103,14; Job 4,19; 8,19; 10,9; 34,15; Prop 3,20; 12,7).

¹¹⁸ Usp. Abir, *Erdreich als Schöpfungselement*, 24–26. Ponekad se čini da se značenje termina עָפָר približava značenju termina הָאֲדָמָה i אֲרָץ (usp. Ludwig Wächter, עָפָר, *TDOT*, XI, 2001., 257–261; Plöger, הָאֲדָמָה, 90–91). Takvo približavanje je razumljivo ukoliko se „prah“ nalazi u domeni „zemlje“.

ZAKLJUČAK

Pregledom važnijih tekstova o stvaranju čovjeka u Mezopotamiji te biblijskih izvještaja u Post 1–2 došli smo do sljedećih zaključaka o konstituciji čovjeka. Uvid u tekstove iz Mezopotamije pokazao je da sve ondje prisutne tradicije naglašavaju božanske elemente u konstituciji čovjeka (1.), a istraživanje Post 1–2 otkrilo je da obje tradicije, i svećenička i jahvistička, takve ideje odbacuju (2.). Analiza svećeničkog opisa stvaranja čovjeka „na sliku Božju“ (Post 1,26-27; 2.2.) utvrdila je da P pisac nije čee supstancijalnu vezu Boga i čovjeka, koju naglašava babilonska tradicija o stvaranju čovjeka od božanskog mesa i krvi (usp. 1.2., 1.3.), a afirmira formalnu vezu, odnosno rašireno uvjerenje o sličnom obliku ljudskog i Božjeg lika. Prema mišljenju P pisca čovjek je sazdan od zemaljske materije, ali oblik ljudskog tijela izvana i iznutra nalikuje Božjem liku i taj božanski oblik omogućuje zemaljskoj materiji bogoliko djelovanje. Proučavanje J opisa stvaranja čovjeka od „praha“ i „daha života“ (Post 2,7; 2.3.) pokazalo je da J pisac negira postojanje klice života u zemljanoj ljudskoj konstituciji, što ističe sumerska tradicija o stvaranju čovjeka od životvorne i božanske zemlje (usp. 1.1., 1.2.), te tvrdi da je čovjek u svojoj biti smrtno biće. Na tragu Pavlova izraza „od zemlje, zemljan“ (1 Kor 15,47) antropologiju dvaju biblijskih izvještaja u Post 1–2 opisali smo kao *zemaljsku*, a onu sumersko-babilonsku, koja nalazi božanske elemente u ljudskoj konstituciji, nazvali smo *božanskom*.

Obrađeni tekstovi iz Mezopotamije nastajali su od polovice trećeg do kraja drugog tisućljeća prije Krista i postupno su uvećavali količinu božanskih elementa u ljudskoj konstituciji (usp. 1.4.). Zemaljska antropologija u Post 1–2 zaključila je taj tisućljetni proces utvrđivanja božanske antropologije nijekanjem božanskih elemenata u konstituciji čovjeka. Taj biblijski zaključak, međutim, nije našao prostora u kasnijoj kršćanskoj antropologiji. Mjesto zemaljske antropologije zauzeli su grčka misao o besmrtnoj duši (usp. Mudr 2,23; 3,1) i teološka interpretacija Post 1–2. Stoga se zemaljsku antropologiju u Post 1–2 zanemaruje kao starozavjetni diskurs koji nije teološki aktualan. No, ako se bolje pogleda, upravo zemaljska antropologija predstavlja pravi teološki izazov.

U biblijskom kontekstu zemaljska antropologija u Post 1–2 pruža solidan temelj Pavlovoj kristološkoj antropologiji. Za Pavla čovjek bez Krista je „živa duša (tj. stvorenje)... od zemlje, zemljan“, a Krist je „duh životvorni... s neba“ samo onima koji mu pripadaju (1 Kor 15,45-49). Za Pavla čovjek bez Krista nema nade (1 Sol 4,13) i propada (2 Kor 4,3), a čovjek koji vjeruje u Krista ima nadu u vječni

život (1 Kor 15,20-24). Te tvrdnje stoje jedino na temelju zemaljske antropologije u Post 1-2.

Zemaljska antropologija u Post 1-2 aktualna je i u suvremenim kontekstima. Ona je bliska prirodoznanstvenoj biološkoj antropologiji, koja jednako vidi duhovnu dimenziju čovjeka kao manifestaciju tijela, pa njezino izlaganje može suvremenim ljudima otkriti vrijednost i ozbiljnost biblijskog govora. Ljudi koji razmišljaju u kategorijama biološke antropologije mogu u zemaljskoj antropologiji u Post 1-2 prepoznati elemente vlastite vizije čovjeka, što ih može potaknuti na daljnje čitanje i istraživanje Biblije. Štoviše, na pozadini zemaljske i biološke antropologije mnogi suvremeni ljudi mogu otkriti puni smisao kršćanske nade u vječni život i vjere u uskrsnuće. Ideja o besmrtnoj duši, koju zagovaraju različite religije, reducira i smrt i uskrsnuće na tijelo o kojem život duše ne ovisi, što dovodi u pitanje smisao i potrebu kršćanske nade i vjere. S druge pak strane, zemaljska i biološka antropologija impliciraju da smrt zahvaća cijelog čovjeka, što širom otvara vrata kršćanskoj nadi i vjeri. Čovjek svjestan besmrtnosti duše nada se dobroj vječnosti, a čovjek svjestan stvarnosti smrti nada se i vjeruje Kristu koji je pobijedio smrt. Jednom riječju, zemaljska antropologija u Post 1-2 predstavlja put Kristu.

'FROM EARTH, EARTHY'. HUMAN CONSTITUTION IN GEN 1-2
IN THE LIGHT OF THE SUMERO-BABYLONIAN TRADITIONS

Summary

The study explores the human constitution in Gen 1-2, observing some major texts on the creation of humans in Mesopotamia and the biblical reports in Gen 1-2. The survey of the Mesopotamian texts shows that all Mesopotamian traditions emphasize divine elements in the human constitution, and the analysis of Gen 1-2 reveals that both biblical reports, the Priestly and the Yahwist, refute such ideas. The Priestly description of the creation of humans at the image of God (Gen 1,26-27) denies the substantial connection between God and humans, which is stressed by the Babylonian tradition on the creation of humans from the divine flesh and blood, and confirms only the formal connection, the widespread opinion that the human form is similar to the divine form. For the Priestly writer, the human beings are made of the earthly material, but the form of the human body is similar outwardly and inwardly to the divine form, and the divineline form enables the earthly material to perform divineline actions. The Yahwist description of the creation of humans from the dust and the breath of life (Gen 2,7) denies the existence of the seed of life in the earthy human constitution, which is emphasized by the Sumerian tradition on the creation of humans from the divine earth, and it shows that the humans are essentially mortal beings. The conclusion of the study summarizes the major results and indicates the relevance of the earthly anthropology in Gen 1-2 for the contemporary theological discourse and the Christian faith.

Key terms: Gen 1-2, Song of the hoe, Enki and Ninmah, KAR 4, Atra-ḥasīs, Enūma eliš, earthly anthropology, image of God, dust, breath, blood