

UDK 27-277/278-18-242.5:574

Primljeno: 15. 2. 2020.

Prihvaćeno: 10. 7. 2020.

Izvorni znanstveni rad

ČOVJEK I STVORENI SVIJET (POST 1 – 2) BIBLIJSKO-TEOLOŠKI IZAZOVI SUVREMENOJ KRŠĆANSKOJ ANTROPOLOGIJI I EKOLOGIJI

Đurica PARDON

Župa Sv. Ladislava, kralja
Matije Gupca 31, 31 424 Punitovci
djurica.pardon@gmail.com

Sažetak

Suvremena antropologija naglašava da su tri sfere u kojima čovjek gradi svijet odnosa: u životu s prirodom, u životu s drugim bićima i u životu s duhovnim bićima. Teološka antropologija, koristeći se saznanjima multidisciplinarnih istraživanja opće antropologije, čita biblijske tekstove te iz njih usvaja kršćanstvu vlastiti sustav ideja i praksi za vjernički život. Religiozna židovska i kršćanska teološka antropologija uvijek je smatrala da je ljudska sličnosti s Bogom temeljno polazište biblijskog poimanja čovjeka i njegov neizostavan dio. U ovom se članku izvješća o stvaranju i antropološke ideje u njima promatraju unutar konteksta cijele biblijske pripovijesti o odnosima između Boga i čovjeka te unutar kulturalnoga ideološkog konteksta njihova nastanka. Temeljna postavka koja se u ovom članku razlaže i objašnjava jest da je biblijsko-teološki antropološki nauk ovisan o teritorijalnoj i kulturalnoj smještenosti Izraela, tj. da je teritorijalna i kulturološka razlika mjesta i okružja nastanka dvaju izvješća o stvaranju presudna za razumijevanje ideološke podloge biblijske antropologije. Biblijska teološka antropologija shvaća čovjeka kao *lokalizirano* i uzemljeno biće koje na vlastitoj zemlji, na određenom prostoru i mjestu, živi slobodno i u miru, u političkoj samostalnosti i ekonomskoj neovisnosti časti svojeg Boga u zajedništvu s pripadnicima vlastita naroda. Iako su nastali u različitim povijesnim i kulturološkim okvirima, i jedan i drugi biblijski tekst o stvaranju čovjeka pružaju jasnu poruku da je čovjek biće životno vezano uz zemlju na svojoj osobnoj, nacionalnoj i globalnoj razini postojanja. To je ujedno i ideološka podloga biblijskoga antropološkog nauka i sastavni dio ljudskog identiteta. Takav pristup otkriva da biblijska teološka antropologija, za razliku od dosadašnjeg promatranja vjerničkog života samo u odnosima Bog – čovjek i čovjek – čovjek, sadrži dodatan element odnosa čovjek – zemlja kao neizostavan dio religioznog antropološko-teološkog sustava i daje novu i na biblijskim izvorima čvrsto utemeljenu antro-

pološko-teološku sliku, koja u kontekstu suvremenog svijeta u ekološkoj krizi može pružiti jasnije odgovore na pitanje o čovjeku. Na taj se način otvara mogućnost prema novom obliku vjerodostojnoga kršćanskog teološko-antropološkog i ekološkog nauka, koji ljudskom rodu u trenutnom stanju odvojenosti, iskorijenjenosti i izemljenosti pruža priliku vlastitog spasenja i spasenja zajedničkog doma svih stvorenja – Zemlje.

Ključne riječi: antropologija, teološka antropologija, biblijska antropologija, teologija zemlje, ekologija, Knjiga Postanka 1 – 2.

Uvod

Ljudi su od početaka svijesti o samima sebi postavljali pitanja o svojem postojanju, razmišljali o svojem ponašanju i o svojem odnosu sa svijetom oko sebe. Antropologija je znanstvena disciplina koja proučava kulturalnu i biološku različitost ljudskih bića. U fokusu antropološkog proučavanja je ljudski rod, njegova kultura, jezik, prošlost, sličnosti i razlike među ljudima od razine genetike do razine kulturalnih izraza ljudskosti. Može se najopćenitije reći da je temeljni predmet antropologije traženje odgovora na jedno pitanje »Što to znači biti čovjek?«, odnosno »Tko je čovjek?«¹ Nastojanja antropologa odgovoriti na to pitanje dovela su do prožimanja različitih istraživanja, kao što su biološka, filozofska, pravna, sociološka, psihološka, pedagoška, medicinska, kibernetička, religijska, teološka i mnoga druga. Antropologiju zanima povijest razvoja ljudske vrste, procesi nastanka i nestanka ljudskih društava, ali je jednako usmjerena prema sadašnjosti i prema budućnosti ljudskog roda. Antropologija stoga istražuje načine življenja, djelovanja, mišljenja i odnosa ljudi jednih prema drugima te prema okolini u kojoj postoje. U antropološkim istraživanjima se, kako kaže Marko Pranjić, »formirala poprilično istovjetna stajališta i vrlo razumljiv jezik što u takvim prilikama obično nije slučaj«². Tijekom povijesti odgovori na pitanje o čovjeku što ih je kroz dugo vrijeme nu-

¹ Usp. Franz BOAS, *Anthropology and Modern Life*, New York, 1962., 11; Conrad Phillip KOTTAK, *Window on Humanity. A Concise Introduction to Anthropology*, New York, 2010., 4–5.

² »Proučavajući čovjeka i ljudsko društvo, suvremena antropologija je čovjekovu kompleksnost, šarolikost, bogatost, nedoticljivost, slobodu propitkivanja svega što je prethodilo i onoga što slijedi, koncentrirala u pojmu čovjekova konstantnog samonadilaženja, njegove neprestane otvorenosti prema višem, drugom, drukčijem, pa i onostranom. [...] Specijalizirani, visoko sofisticirani znanstveno-metodički postupci izgleda da su uspjeli uspostaviti vezu među mnoštvom rastrganih i na prvi pogled međusobno nespojivih spoznaja, ukazujući na sveobuhvatno kondividirano mišljenje o čovjeku pa su antropološke znanosti u svijesti mnogih znanstvenika počele zauzimati mjesto koje je kroz stoljeća bilo isključivo rezervirano za metafiziku«, Marko PRANJIĆ, Samonadilaženje – polazište teološke antropologije, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 2, 465–486, 467.

dila religijska metafizika smatrani su jedinim i pravim istinama. Ipak, česta nerazumijevanja, čak i sukobi, proširili su pitanje o čovjeku na pitanje »Koja je religija istinita?« i bili uzrokom nadmetanja oko *istinitosti* religijskih sustava, pa se *posjedovanje* istine o čovjeku ponekad koristilo kao opravdanje nasilju i ratovima.³

Umjesto religijskih ideoloških sustava u posljednje vrijeme uvelike je porasla popularnost »sekularnog« sustava kao istinitije i pravednije snage koja može omogućiti suvremenom čovjeku put prema miru i blagostanju. U tim okolnostima izlaganje vrednota gotovo svih većih religijskih sustava, pa tako i kršćanskoga, te zastupanje teoloških tumačenja proizašlih iz njih o tome što je čovjek i kakav bi trebao biti uvelike je otežano i tražilo je ozbiljno promišljanje da bi se došlo do zadovoljavajućeg i utemeljenog odgovora u novonastaloj situaciji.⁴ Sve češći događaji terorizma opravdani religijskim motivima koji obilježavaju suvremenu povijest čovječanstva ozbiljno su uzdrмали povjerenje u religijske istine i vrednote.⁵ Uzroke pada povjerenja u religijske vrednote valja vidjeti i u daleko većim katastrofama ljudskog roda proizašlim iz kolijevke kultura naroda zapadnoga kršćanskog ideološkog kruga, osobito onima tijekom

³ Usp. Jack David ELLER, *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*, London, 2007., 218–219. Kako primjećuje Blaise Pascal: »Ljudi nikada ne čine zlo tako savršeno i tako oduševljeno kao kad ga čine iz religioznih uvjerenja«, Blaise PASCAL, *Pensées*, New York, 1958., 265.

⁴ U svijetu nakon 11. rujna 2001., kad se prema aktualnom shvaćanju ostvario koordinirani napad na tlu Sjedinjenih Američkih Država, dogodio se velik porast nepovjerenja u vrijednosti koje zagovaraju sve »velike religije svijeta«, a ne samo u one koje isповijeda islam. Religijski sustavi okarakterizirani su kao oni koji podupiru i omogućuju nepredvidivo i iracionalno ponašanje ljudi. Umjesto povjerenja da religijski sustavi donose svijetu mir i blagostanje, zavladao je nepovjerenje u ideološke vrednote što su u njih ugrađene. Mit da su religije opasne za ljudsko društvo proširio se ne samo medijskim prostorom nego je ostavio dubok trag nepovjerenja i u srcima mnogih ljudi. Usp. John D. CARLSON, *Religion and Violence: Coming to Terms with Terms*, u: Andrew R. MURPHY (ur.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, Oxford, 2011., 7–22, 10–11. Osobito vidi drugo poglavlje navedenog zbornika: William T. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence*, 23–33.

⁵ Suvremeni religijski obojen terorizam nije jedini i izolirani oblik nasilnog ponašanja zbog kojeg su se u povijesti članovi religijskih sustava doista morali iskreno upitati o vrijednosti svojih ideoloških postavaka koje se prenose teološkim objašnjenjima stvarnosti u kojima žive i s kojima se susreću u svakodnevici života. Jedan od pokušaja rehabilitacije vrijednosti kršćanskog svjetonazora i teologije pred opasnošću sekularizma i obezvrjeđivanja kršćanske teološke tradicije na europskom tlu i u svijetu svakako je bio i govor pape Benedikta XVI. na Sveučilištu u Regensburgu, izrečen na inauguraciji nove akademske godine 12. rujna 2006. godine. Zanimljivo je primijetiti da se datum izgovaranja tog govora može smatrati značajnim jer ga je papa Benedikt izrekao dan poslije pete godišnjice napada na SAD. Usp. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (19. IX. 2019.)

Prvoga svjetskog rata i Drugoga svjetskog rata, kad su ideološke slike o ljudskosti i čovječnosti bile uzrokom patnje i smrti mnogih ljudi. Ratne katastrofe početkom XX. stoljeća bile su povodom mnogim teološkim istraživanjima i pokušajima teološkog razumijevanja situacije u kojoj se našao ljudski rod.⁶

Nasilje i dominacija, kao stil postojanja ljudskog bića, utjecali su na praktične oblike ponašanja ljudskog roda i prema svim drugim bićima koja s čovjekom dijele isti prostor života.⁷ Tijekom XX. stoljeća, nošen na krilima razvoja znanosti i tehnologije, događao se – gotovo jednak strašnim ratnim i poratnim razaranjima, premda ne tako akutno krvav, ali ni za zericu manje opasan i smrtonosan – proces zagađivanja okoliša i uništavanja biljnih i životinjskih vrsta. Unatoč prilično davnom ukazivanju na njegovu štetnost i objavljivanju dokaza o njegovoj opasnosti, proces ekološke degradacije i dalje se razvija nesmiljenom snagom te uništava Zemlju, sva njezina bogatstva i stanovnike, dovodeći čitav biološki sustav do krajnje granice izdržljivosti. Dosad učinjena ekološka šteta prijeti svednevice da će, ako se istom stopom rasta razornosti nadalje nastavi razvijati, toliko narasti te više neće biti mogućnosti popravka učinjene štete. Dok se na području znanosti otkrivaju uzroci i zbrajaju štetne posljedice tehničko-znanstvenih teorija o čovjeku i njihovim učincima na štetno ponašanje ljudskog roda za okoliš, uočava se da gotovo zaboravljene istine o čovjeku što ih nude religijski sustavi također mogu pridonijeti novoj definiciji ljudskosti koja bi mogla postati put prema izlazu i spasenju ljudskog roda od šteta što ih je sam sebi i svojem životom okolišu nanio.

U svijet u kojem su religijski sustavi prisvajali sebi pravo odgovora na pitanje o čovjeku te ga vrlo često ostavljali u području neobjašnjivog »misterija«, razvoj znanstvenih antropoloških teorija unio je potrebu dijaloškog pristupa odgonetavanju kakvog-takvog odgovora koji bi odrazio suradnju teološkog i prirodno-znanstvenog uvida u stvarnost ljudske osobe, njezina postojanja i djelatnosti, kako bi se ljudskom rodu ponudila zadovoljavajuća sinteza uvida

⁶ Značajni pomaci u razvoju kršćanske, a osobito katoličke teologije, dogodili su se u XX. stoljeću. Ono što teolozi govore i pišu uvijek je obojeno njihovim osobnim iskustvima i događajima njihove osobne povijesti, dilemama i krizama njihova osobnog života ili krizama ljudskog roda u njihovu vremenu. Velike promjene i krize u društvu, od Prvoga svjetskog rata do pada Berlinskog zida, označile su živote velikih teologa i ostavile traga u njihovim knjigama i razmišljanjima o odnosu Boga i čovjeka, čovjeka i čovjeka te ljudskog roda s njegovim životnim okolišem. Usp. Philip KENNEDY, *Twentieth-Century Theologians. A New Introduction to Modern Christian Thought*, London, 2010., 2–4.

⁷ O praksi opravdavanja nasilja prema prirodi iz religijskih uvjerenja i opravdavanju nasilja prema prirodi iz drugih nereligijskih ideoloških razloga prema ljudima i bićima koja dijele isti prostor života vidi uvod u studiju: Amanda KEARNEY, *Violence in Place, Cultural and Environmental Wounding*, London, 2017., 1–11.

u svrhu postizanja što većeg stupnja samospoznaje.⁸ Stoga se u ozračju prijeteće ekološke katastrofe javlja također snažan teološki pokret, koji traži načine osvjetljavanja pitanja o čovjeku i njegovu okolišu na nov i suvremenom društvu razumljiv način kako bi suvremeni kršćani pridonijeli promijeni svijesti o odgovornosti ljudskog roda za sva stvorenja s kojima dijeli svoj dom – planet Zemlju.⁹

1. Antropologija i teologija

1.1. Ključna podloga antropologije

Suvremena antropologija naglašava da su tri sfere u kojima čovjek gradi svijet odnosa: u životu s prirodom, u životu s drugim bićima i u životu s duhovnim bićima.¹⁰ U svim kulturama postoje neki oblici sustava misli i djelovanja koje antropolozi nazivaju *religijskim sustavima* ili *religijama*. U načelu, kako tvrdi Mircea Eliade, svaki je čovjek *homo religiosus*, premda se logika i veličina kon-

⁸ 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. 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 ljudskog bića bitno je uključena u njegovu cjelinu. Zadaća je stoga suvremene teologije uvijek iznova otkrivati izvornu biblijsku kristološko-antropološku misao koja nudi jedinstvenu viziju svijeta i čovjeka. Upravo na taj način teologija može uvelike pridonijeti interdisciplinarnom nadopunjavanju vjere i znanosti u traženjima odgovora na pitanje čovjeka. Usp. Richard PAVLIĆ – Katarina KEVRIĆ, Stvaranje čovjeka u svjetlu kršćanske antropologije i susreta s prirodnim znanostima, u: *Riječki teološki časopis*, 23 (2015.) 2, 365–387, 385–386.

⁹ Valja napose spomenuti nastojanja nedavnih papa, Ivana Pavla II. i Benedikta XVI., koji su na više načina i u raznim prilikama upozoravali na potrebu promjene svijesti čovjeka i odgovornosti ljudskog roda za planet Zemlju i očuvanje bioraznolikosti na njemu. Enciklika pape Franje *Laudato si'* u svakom slučaju se može smatrati vrhuncem tog nauka i proglašenjem ekološke dimenzije vjerskom zadaćom kršćana. Vjernički i teološki odgovori na ekološku krizu u kojoj se nalazi Zemlja i njezini stanovnici tek su jedan od integralnih dijelova procesa odgovaranja na pitanje sveukupnog odnosa kršćanske religije prema Zemlji, čije rješenje kršćanska teološka misao na temelju biblijskih tekstova i iskustva vjere treba ponuditi čovječanstvu kao vjerodostojnu uputu na stazi traženja identiteta čovjeka kao zemaljskog bića. Usp. Đurica PARDON, Biblijska teologija zemlje – potka enciklike *Laudato si'*, u: *Diacovensia*, 24 (2016.) 1, 13–43, 28.

¹⁰ U gotovo svim kulturalnim okružjima, kako otkrivaju antropološka istraživanja, »vlada uvjerenje da osim ljudi postoje druga bića i druge sile u svijetu, možda čak i više njih, druga bića i sile koja poput nas samih imaju vlastiti um, vlastitu volju, vlastite osobnosti, vlastite povijesti«. Između tih bića i ljudi postoje odnosi i obveze koje se ne mogu nazvati samo »socijalnima«, nego su one osobne naravi. Širu analizu vidi kod: Jack David ELLER, *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*, London, 2007., 1–6.

cepcije svijeta, odnosno njihova ponašanja, njihov simbolizam i izričaji njihovih religijskih sustava razlikuju.¹¹ Vjerovanja i ponašanja što ih sadrži religijski sustav tiču se oblikovanja i tumačenja odnosa zajednice i pojedinaca s nadnadravnim bićima, moćima i silama, oblikuju osjećaje, pružaju utjehu i psihološku sigurnost u razdoblju krize te osnažuju doživljaj pripadnosti nekom nadnadravnom biću i zajednici koja dijeli ista uvjerenja. Antropološka proučavanja otkrila su razne oblike religioznosti i njezine mnogostruke učinke na pojedince i zajednice ljudi.¹²

Svaki kulturalni sustav, pa i svaki religijski sustav sadrži svoju misaonu podlogu, misaoni sustav i viziju stvarnosti, koja se predstavlja kao okvir ili matrica unutar koje valja promatrati »pravila i zakone« kakav čovjek treba biti, kakav treba biti njegov odnos prema drugim ljudima i njegov odnos prema drugim bićima, pa i prema onome što se unutar religijskih sustava smatra bezgraničnim i transcendentnim.¹³ Misaone sustave iz kojih proizlazi djelovanje i praksa života ljudskih društava i pojedinaca antropologija naziva *ideologijama*.¹⁴ Ideologije su određeni modeli ili teorije koje daju *kompletan* i *zaokružen* odgovor na pitanja kakav je svijet, kako svijet funkcionira i na koji bi način ljudi trebali na njega reagirati.¹⁵

¹¹ Usp. Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, Zagreb, 2002., 6.

¹² Usp. Conrad Phillip KOTTAK, *Window on Humanity*, 354–356.

¹³ Kako tvrdi Angela P. Cheater: »U ovom slučaju 'pravila i zakoni' trebaju se razumijevati kao široke norme i vrednote, ideje o tome što je ispravno i pravo, kao praktično i konceptualno polje, a ne kao 'zakoni' koji obuhvaćaju samo dijelove 'ideoloških' pitanja.« Postoji čitav niz primjera na kojima takve ideje oblikuju i potpomažu društveno ponašanje. Vrijeme je da se ideologije promotri i prouči kao zaseban problem i da se upitamo jesu li dosadašnje interpretacije bile doista opravdane. Npr. ortodokсни marksistički pristup mijenja društvenu nadgradnju i sve neekonomske komponente društva. Ta promjena kao dio kulturalne ideologije uključuje društvene odnose, pravnu i političku kontrolu te promjenu vrednota koje se ugrađuju u čitav društveni sustav. Usp. Angela P. CHEATER, *Social Anthropology: An Alternative Introduction*, London, 2005., 166.

¹⁴ Valja primijetiti da antropologija prepoznaje općedruštvene misaone i djelatne fenomene koji oblikuju samoshvaćanje i samopredstavljanje pojedinih manjih ili većih grupa ljudi, nacija, rasa, a ponekad i cijelog čovječanstva, a te fenomene skupno naziva kulturom. Kultura predstavlja zbir djelatnosti oko kojih se ljudi angažiraju, o kojima, između ostalog, razgovaraju i na temelju koji se ponašaju. Za antropologiju je najvažnije promatranje i proučavanje kulture, naučenih zajedničkih ideja, osjećaja, ponašanja i ishoda onih djelovanja koja su prevladavajuća i karakteristična u nekom određenom društvu. Budući da je takvo ponašanje primjetljivo, antropologija ga smatra *javnim* ponašanjem ljudi, koje proizlazi iz naučenih, prvotno *vanjskih* utjecaja, i postaje dio njihova života. Ponašanje i prakse koje proučava antropologija nije *urođeno* nego prije svega *stečeno znanje* unutar društvenog okruženja u kojemu ljudi žive poticano misaonim modelima koji se u određenom društvu smatraju uobičajenim. Usp. Jack David ELLER, *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*, London, 2007., 3.

¹⁵ Usp. Rolf PETRI, *A Short History of Western Ideology*, London, 2018., 4. Ipak značenje riječi *ideologija* u tom slučaju ne bismo smjeli shvatiti u uskom smislu koji je uobičajen u

Ipak, religije, kao i sve druge kulturalne domene, dok održavaju vlastiti sustav ideja, praksa i institucija – ideologiju proizašlu iz njihova postojanja – koji smatraju vječnim i nepromjenjivim, čak i kad tu činjenicu ne priznaju, zapravo ne smatraju da su vjerovanja i ideje koje zastupaju »okamenjene« istine. Nasuprot tomu, religije trajno stvaraju, obnavljaju, dodaju ili precrtavaju, reinterpretiraju svoja pravila neprestano pokušavajući odgovoriti potrebama svijeta u kojem postoje i novim spoznajama koje tijekom vremena stječu. Na taj način održavaju živima i aktualnima svoje ideološke tradicije i baštinu u prostoru, okolišu i vremenu svojeg postojanja. Ukoliko se neprestano obnavljanje i reinterpretiranje tradicije i baštine što ga sadrži uvjerenje i praksa nekog religijskog ili kulturalnog sustava ne bi događalo, taj bi sustav završio u nekom obliku institucionalizacije, fundamentalizma i ekstremizma, koji ne priznaje stvarnost kakvom ona jest, nego je radije sklon nasilju da je učini onakvom kakvu smatra da bi trebala biti.¹⁶

Pokušaji kršćanskoga religijskog sustava odgovoriti na izazovnu situaciju za vrednote koje zastupa i koje smatra svojom ideološkom podlogom urodilo su snažnim gibanjem u teološkim krugovima i raznim odgovorima, formirajući na taj način teološku antropologiju kao odgovor, ili barem pokušaj odgovora, na pitanje o čovjeku koji je utemeljen na spisima i baštini, koju kršćanstvo smatra izvorom i temeljem svojega ideološkog sustava.¹⁷

teološkom govoru te predstavlja totalitarističke sustave koji su vladali na području Hrvatske (napose komunistička ideologija), nego u širem smislu kako je ovdje naznačeno kao zaokružen sustav misaonih postavki koji predstavljaju cjelovitu viziju stvarnosti, premda ponekad bez utemeljenja i dokaza, te predstavljaju apsolutan i neupitan nazor na to kako nešto jest ili kako bi trebalo biti. Usp. Jack David ELLER, *Introducing Anthropology of Religion*, 225.

¹⁶ Važno je primijetiti da nisu samo religijski sustavi jedini izvori nasilja. Ipak, religije nisu imune na poticanje nasilja i korištenje nasilnog ponašanja. Politički, rasni, jezični, rodni, čak i neki drugi »posebni« (npr. radikalno ekološki) interesi pojedinih grupa, institucija i ideologija također mogu biti uzrokom nasilnog ponašanja. Ljudi su nasilni zbog raznih razloga i na različite načine. No, religija je uvijek društveni i grupni fenomen. Ona često uvelike pridonosi razvoju i utvrđivanju osobnog i zajedničkog identiteta. Religije teže prema institucionalizaciji i o njoj ovise. Religije teže uspostavi interesa, kako duhovnih tako i praktičnih, i time ne stvaraju samo »moralno zajedništvo« nego uspostavljaju i »interesnu zajednicu«, čija ideologija podrazumijeva apsolutistička, idealistička, ekskluzivistička i neupitna vjerovanja i ciljeve. Usp. Jack David ELLER, *Introducing Anthropology of Religion*, 225–226.

¹⁷ Kratak prikaz pretkoncilskih i postkoncilskih gibanja koji su doveli do oblikovanja suvremene kršćanske antropologije vidi u: Richard PAVLIĆ, Doprinosi Drugoga vatikanskog sabora čovjeku kao teološkoj temi, u: *Diacovensia*, 22 (2014.) 3, 315–328.

1.2. Ključna podloga kršćanske teološke antropologije

Za razliku od opće antropologije, kršćanska se teološka antropologija metodološki razlikuje po tome što je u središtu njezine pozornosti ljudski rod u njegovu odnosu prema trojedinom Bogu. Temeljna postavka kršćanske teološke antropologije, a ujedno i jedno od njezinih glavnih podtema, jest proučavanje čovjeka kao stvorenja stvorenog na sliku Božju. Druga važna podtema kršćanske antropologije jest sama osoba Isusa Krista. Budući da se Druga božanska osoba utjelovila u ljudsko tijelo i kao čovjek u osobi Isusa iz Nazareta proživio ljudski vijek, nauk o Kristu – kristologija – važan je dio kršćanske antropologije jer je utjelovljeni Bog zorno »pokazao« odgovor na pitanje o čovjeku.¹⁸

I jedna i druga podtema kršćanske antropologije zahtijevaju duboko i detaljno poznavanje temeljnih postavaka ideološkog sustava koji je zapisan i oblikovan u biblijskim spisima Starog zavjeta i Novog zavjeta. Zbog toga kršćanska antropologija – ako želi otkriti što je prava poruka o čovjeku, koju kao svoj doprinos rješenju pitanja o čovjeku želi ponuditi ljudskom rodu kao specifično svoj doprinos i istinu na kojoj temelji svijet vlastitih uvjerenja – treba ozbiljno uzeti u obzir najnovija otkrića biblijskih znanosti te nauk biblijske vjere reinterpretirati i pokazati u novom svjetlu. Uzimanje i nasumično čupanje biblijskih citata i navoda za potrebe trenutnog obrazloženja teoloških mišljenja bez detaljne analize onoga što biblijski tekst govori, može, doduše samo za kratko vrijeme, pridonijeti teorijskoj uvjerenosti, ali ne može biti utemeljenje dugoročnijim teološkim izričajima niti im dati čvrstoću dovoljnu za praktičan vjernički život ni u sadašnjosti, a kamoli u budućnosti.¹⁹

¹⁸ Usp. Ian A. McFARLAND, *Theological Anthropology*, u: Ian A. McFARLAND I DR. (ur.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge, 2011., 501-504. Upravo je Drugi vatikanski koncil predložio shvaćanje objave koje u potpunosti nadilazi alternativu između istine i povijesti, prepoznajući objavu istine u osobi i povijesti Isusa iz Nazareta, ukoliko je on konkretan oblik trinitarnog samopriopćenja ljudima (usp. DV 2–6). Koncil je pojam istine oslobodio od nepovijesnog i formalnoga razumijevanja, vraćajući ga njegovu vlastitom identitetu povijesnog događaja. Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENCO – Javier P. LOPEZ, *Čovjek kao osoba: teološka antropologija*, Zagreb, 2003., 19.

¹⁹ Na XXX. međunarodnom znanstvenom simpoziju profesora teologije održanom u Đakovu od 19. do 20. travnja 2006. godine na temu »Biblijske znanosti danas« u izvješću što su ga napisali Jure Zečević i Snježana Kraljević stoji: »O Bibliji u dogmatskom sustavu teologije govorio je dr. Marinko Vidović, polazeći od suvremenog razumijevanja pojma dogme i njene ugniježđenosti u kontekst njezinoga vremena, te razmatrajući pitanje koliko se u istraživanju i naviještanju Biblije ona interpretira uistinu kakva ona jest, a koliko se selektivnom uporabom citata (zlo)rabi u svrhu potkrepljivanja vlastitih teza i mišljenja«, Jure ZEČEVIĆ – Snježana KRALJEVIĆ, »Biblijske znanosti danas«. XXX. međunarodni znanstveni simpozij profesora teologije Đakovo, 19. – 20. travnja 2006., u: *Diacovensia*, 14 (2006.) 1, 153–158, 155.

Stoga je ključna podloga suvremene teološke antropologije i njezin osnovni izazov upravo sam biblijski tekst iz kojeg ona može crpiti »vodu živu« (usp. Iv 4,22-23). U suprotnom može se dogoditi da »okamenjivanje« teoloških istina o odnosima Boga, čovjeka i prirode te da upravo teologija, nazivana službenicom Istine, postane temeljem ideologije koja u sustav praktičnoga vjerničkog života unosi otvoren ili prikriven antropocentrički fundamentalizam i ekstremizam koji ne priznaje stvarnost kako ju biblijski tekstovi opisuju, nego radije institucionalnim nasiljem nameće istine koje su neutemeljive na biblijskim izvješćima.²⁰ Teološka antropologija bi, koristeći se saznanjima stečenima multidisciplinarnim istraživanjima opće antropologije, trebala u vjerničkoj poniznosti čitati biblijske tekstove te iz njih usvajati poruke o odnosima čovjeka s Bogom i stvorenim svijetom, smatrajući ih zdravim temeljem kršćanstvu vlastitog sustava ideja i praksi suvremenoga vjerničkog života.²¹

²⁰ Usp. Jack David ELLER, *Introducing Anthropology of Religion*, 277. Proučavanje ljudskih zajednica i institucija važno je za različite znanstvene discipline kao što su antropologija, sociologija, ekonomija, političke znanosti i socijalna psihologija. Iako su povijesno-kritički pristupi, uključivo filološko i komparativno proučavanje starog Bliskog istoka, bili dominantni pristupi biblijskom tekstu tijekom prošlog stoljeća, na proučavanje biblijskih tekstova i na razumijevanje biblijske poruke uvelike su utjecale sociološke i antropološke teorije. U posljednjih nekoliko desetljeća, zato jer je oslanjanje na Bibliju kao izravnu povijest postalo neodrživo, bibličari su pojačano usmjerili pozornost na modele proizašle iz društvenih znanosti. Uporabili su saznanja o razvoju i promjenama u predmodernim društvima, o tome kako su se u njima razvijale i funkcionirale institucije i kako su njihovi ljudski pripadnici živjeli svoje živote. Upotreba otkrića društvenih znanosti s područja antropologije uvelike je omogućila bibličarima razumijevanje biblijskog narativa i osvijetlila neke povijesne trenutke koji su svoj odjek pronašli u biblijskim tekstovima tijekom stoljeća bilo usmenog bilo pisanog prenošenja naslijeđa biblijske vjere. Usp. Carol MEYERS, *Early Israel and the Rise of the Israelite Monarchy*, u: Leo G. PERDUE (ur.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Oxford, 2001., 75–76.

²¹ Stoga vjera, koja hrani religiozni smisao, koja smiruje i zaoštava napetosti, ostvaruje punu zrelost kršćanskog života, tj. onu zrelost čovjeka, čija je sloboda dramski otvorena svim uvjetima ljudskoga, s kojima se čovjek zanosno suočava u poniznoj svijesti da definitivno pripada misteriju Božjega Sina koji je postao čovjekom. Nasuprot tomu, vjera bez religioznog smisla neka je vrsta etičke i pobožnjačke sheme, koja ne baca onoga koji je posjeduje sve do granica bića, u univerzalnoj usporedbi sa stvarnošću, nego se stavlja uz bok kolebljivu čovječanstvu. Koncil je upozorio na udaljenost između života i etičkog i religijskog poretka i na veliku opasnost za kršćanski život (usp. GS 43; AA 1). U postkoncilskom su vremenu trajni interventi koji prokazuju takav prekid između vjere i života kao jedan od najvećih problema današnje Crkve (usp. EN 20, CT 22, FR 45). Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENCO – Javier P. LOPEZ, *Čovjek kao osoba: teološka antropologija*, 306; Marinko VIDOVIĆ, *Egzegzeza i teologija, egzegzeza u teologiji*, u: Nediljko Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Mjesto i uloga teologije u Crkvi i društvu*, Zbornik radova međunarodnoga znanstvenog skupa Split, 23. – 24. listopada 2003., Split, 2004., 95–136, 111–112.

2. Biblijski govor o ljudskom rodu (Post 1 – 2)

Religijska židovska i kršćanska teološka antropologija oduvijek je smatrala da je tekst Post 1,26-27 temeljno polazište biblijskog poimanja čovjeka te je tijekom stoljeća svojeg pokušavanja pronaći odgovor na pitanje »Što to znači biti čovjek?«, odnosno »Tko je čovjek?« polazila upravo do analize tog teksta i poruke koja se u njemu nalazi. Tema ljudske sličnosti s Bogom i tekstovi koji objašnjavaju biblijske izričaje »na svoju sliku, sebi slična« (Post 1,26) i »Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori« (Post 1,27) neizostavan su dio gotovo svakog znanstvenog uratka koji se, bilo zbiljno bilo tek usput, bavi teološkom i biblijskom antropologijom. Taj jedinstven i tipičan izričaj povezivanja ljudskoga i božanskoga predstavlja izniman primjer biblijskog teksta koji je u povijesti tumačenja izazvao čitav niz mišljenja i obrazloženja koja do današnjeg dana nisu u potpunosti usuglašena. K tome, biblijski tekst o sličnosti (Post 1,26-27), premda toliko proučavan i smatran najvažnijim, nipošto nije jedini tekst iz kojeg se mogu čitati religiozno-teološke poruke o čovjeku i na njemu složiti čitav sustav biblijskoga antropološkog nauka. Izvješće o stvaranju čovjeka, također zapisano u biblijskom izvješću o stvaranju (usp. Post 2,4b-25), donosi još jednu važnu dimenziju ljudskog roda koju svakako valja smatrati značajnom u izgradnji sustava ideja kršćanske antropologije. Povezanost i interakcija čovjeka s tlom, zemljom, mjestom, prostorom u kojem se odvija njegov život važna je, premda u kršćanskoj antropologiji često zapostavljena tema.²²

2.1. Izazov ljudske sličnosti s Bogom

Dugotrajne spekulacije i razmišljanja rane Crkve glede nauka o *slici* i *sličnosti* u kojim je tekst Knjige Postanka čitan Pavlovim očima, a interpretiran raz-

²² Taj pristup pruža nove uvide i drukčije razumijevanje biblijskog teksta, pa istodobno omogućuje postavljanje nove vizije o čovjeku koja je u dosadašnjem teološko-antropološkom nauku ostala neprimijećena i nedovoljno vrednovana, premda ga je sekularna antropologija već na svojim počecima prepoznala kao neizostavan dio svojeg znanstvenog aparata i kao jednu o najznačajnijih oznaka ljudskog društva kao i pojedinca. U svojoj studiji o povijesnom razvoju ideje mjesta Edward S. Casey donosi pregled shvaćanja mjesta unutar intelektualne konstelacije mreže pojmova od mitova o stvaranju preko prvih filozofskih sustava Grčke pa sve do suvremenih matematiziranih spoznaja prostora. Shvaćanje prostora usko je povezano s društvenim i političkim promjenama, tehnološkim razvojem, ali i s filozofsko-religioznim izričajima poimanja tijela, pamćenja i općenito ljudskog odnosa sa svijetom u kojem se događa postojanje života. »Biti – postojati na bilo koji način – znači biti negdje, a biti negdje znači biti na nekom obliku mjesta. [...] Štogod činili je smješteno. Kako bi drukčije moglo postojati? Kako smo dosad uopće mogli ne prepoznati tu osnovnu činjenicu?«, Edward S. CASEY, *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, 1997., ix.

mišljanjima Augustina i drugih crkvenih otaca, dovele su do posljedice da je dogmatska primjena tog teksta u dugom vremenskom razdoblju podređivala biblijsku antropologiju teološkoj u kojoj su svjedočanstva Staroga zavjeta izabirana i često nategnuto izobličavana da bi odgovarala tada općeprihvaćenom shvaćanju pavlovske slike o čovjeku unutar njegove kristologije.²³ Tu distorziju biblijskog teksta ne može se zamjeriti crkvenim ocima, koji su se pred navalom kristoloških hereza borili sačuvati zdravim teološki nauk o Kristu Bogu i čovjeku.²⁴ Međutim, zadržavanje takvog stila i načina tumačenja biblijskih tekstova današnjim bi se teolozima moglo uzeti za ozbiljnu pogrešku.

Koliko god se suvremena biblijska znanost u oblikovanju i izlaganju biblijske antropologije željela osloboditi težine naslijeđa dogmatske brige za čistoću vjere iz vremena rane Crkve, ono ju je često sputavalo oprežnošću da se što od onoga, za što su neki crkveni oci u svojem vremenu i svojem kulturnom ozračju bili spremni čak i život položiti, ne bi dovelo u sumnju ili možda drukčije protumačilo. Briga oko čistoće dogmatskih kristoloških izričaja pred napadom krivovjerja bila je uzrokom da neki vidovi biblijske antropologije nisu bili isticani, štoviše bili su zanemareni. Teološki izričaji u govoru o utjelovljenju i Isusu kao o živoj »slici Božjoj«, preko koje možemo upoznati samoga Boga, zanemarili su govor da je Isus Krist model pravog čovjeka u kojem se ljudskost, tj. njegova *zemaljskost* potpuno ostvaruje.²⁵

²³ Kritički čimbenik te interpretacije biblijskog teksta o stvaranju čovjeka jest u tome što su ga tumači prve Crkve povezivali i čitali u korelaciji s tekstem Post 2 – 3 te ga interpretirali unutar problema »pada« i iskrivljenja čovjekove sličnosti s Bogom koja je posljedica ljudskog grijeha. Novozavjetni spisi pavlovske škole su, prepoznajući u Kristu »sliku Božju«, njega smatrali »drugim Adamom«, »novim čovjekom« i »savršenom slikom Božjom« (usp. Rim 5,12-21; 8,29; 1 Kor 11,7; 15,49; 2 Kor 3,18; 4,4; Kol 1,15; 3,10; Heb 1,3). Usp. Phyllis A. BIRD, *Theological Anthropology in the Hebrew Bible*, u: Leo G. PERDUE (ur.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, 258–275, 258–259.

²⁴ Događaj Božjeg utjelovljenja u osobi Isusa Krista, jedinstven u povijesti spasenja, osobito je u prvim stoljećima kršćanstva, a i u daljoj crkvenoj povijesti, bio često jednoznačno shvaćan i nedovoljno duboko tumačen. Nauk crkvenih otaca oblikovao se oko obrane pravovjerja od teoloških struja koje su umanjivale ili čak nijekale božanstvo Isusa Krista i njegovo božansko sinovstvo, i od onih teoloških objašnjavanja koja su umanjivala ili nijekala integritet njegove ljudske naravi, odnosno njegova pravog čovjества. Plod obrane pravovjerja koji su iznjedrili crkveni oci proglašen je na Kalcedonskom koncilu gdje je nauk o otajstvu utjelovljenja definiran dogmatsko-kristološkim izričajem o jednoj osobi Isusa Krista, Sina Božjega, u dvjema naravima, tj. u potpunom božanstvu i potpunom čovjеству. Usp. Ivan KARLIĆ, *Utjelovljenje Isusa Krista, Sina Božjega*, u: *Obnovljeni Život*, 55 (2000.) 2, 141–154, 145–147. Također usp. Đurica PARDON, *Zaborav zemaljskosti. Utjelovljenje u svijetlu teologije zemlje*, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 142 (2014.) 12, 4–11, 5.

²⁵ »Razumijevanje čovječnosti i bogočovječnosti, osvijetljeno teologijom zemlje, skida sa zemaljskosti utjelovljenja i očovječnja oznaku nedostojnosti i manje vrijednosti te omogućuje dublje shvaćanje naše vlastite, a i Božje ljudskosti i zemaljskosti. Vjera u utjelovljenje – uzemljenje, umreženje i udomljenje – Božje Riječi teologijom zemlje do-

Ipak, pretjerana pozornost nad ispravnim tumačenjem teksta o *slici i sličnosti* s jedne je strane izoštrila egzegetsku aparaturu raznih teoloških pravaca i pristupa pa je taj tekst Post 1,26-27 istražen na sve moguće načine i podvrgnut mnogobrojnim analizama, a s druge strane istodobno otvorila vrata dojamu nejasnosti i nedorečenosti biblijske antropologije, otvarajući veliko polje za razne rasprave, teorije i prakse. U raspravama o sadržaju i značenju pojmova *slika* i *sličnost* u Post 1,26-27 postavljena su tijekom razvoja biblijske i dogmatičke teologije pitanja i predstavljeni pokušaji teoloških objašnjenja temeljnih antropoloških tema: ljudske tjelesnosti i spolnosti, odnosa između muškog i ženskog spola, naravi ljudske duhovnosti, čovjekova položaja i odgovornosti u društvu, sve do suvremenih rasprava o homoseksualnosti i rodnoj ideologiji. Mnogobrojnost antropoloških tema, teorija i mišljenja potkrepljivano je ili odbacivano na temelju analize upravo tog retka biblijskog teksta, premda on nije jedini tekst koji govori o čovjeku i njegovu položaju u svijetu. No, popularnost baš toga biblijskog teksta i zanimanje za njega duboko je prodrlo u zapadnjačku kulturu, a njegova zanimljivost još uvijek pali i raspiruje suvremene rasprave oko pitanja evolucije, ženskih prava, kontrole plodnosti ljudi, kontrole rasta stanovništva svijeta i napućenosti zemlje, a u posljednje vrijeme sve više o ekologiji i etičkoj odgovornosti ljudskog roda za očuvanje bioraznolikosti i održanje života na planetu Zemlji.²⁶

Kao što su u vremenima prve Crkve okolnosti i potrebe tumačenja kristološkog nauka pred krivovjerjima iznjedrile važne definicije vjere, tako se i danas, gotovo istom ozbiljnošću, a možda još i većom nego u ona vremena, nameće potreba proučavanja još jedne dimenzije biblijskoga antropološkog nauka – čovjekova odnosa prema stvorenom svijetu. Suvremeno stanje ekološke krize svijeta doista ozbiljno zahtijeva da se biblijska antropologija odgovorno i pomno prouči uporabom svih mogućih metoda što ih pružaju razne grane

biva novu teološku, etičku i moralnu dimenziju kojoj se obeščaćivanje, degradacija i svekoliko poniženje zemaljske stvarnosti izravno protivi. Vjera u utjelovljenje Isusa Krista u cjelokupnoj njegovoj tjelesnosti i materijalnoj dimenziji postojanja nužno podrazumijeva i sadrži priznavanje zemlje i ovozemaljskog života vrijednim i važnim. Stoga vjerovati u utjelovljenje i pravo čovječstvo Isusa Krista, a ponašati se neodgovorno prema zamaljskoj stvarnosti, Zemlji i okolišu, predstavlja pravo krivovjerje«, Đurica PARDON, *Zaborav zemaljskosti*, 11.

²⁶ Optužba, upućena judeo-kršćanskoj tradiciji i misliocima zapadnjačke teološke provenijencije da se nisu dovoljno bavili pitanjem okoliša i odnosom čovjeka prema drugim stvorenjima te su tako omogućili razvoj ekološke krize, samo je jedan od pokazatelja koliko je biblijski tekst o *slici i sličnosti* važan i bremenit za razumijevanje biblijske antropologije. Jedna od prvih primjedbi kako bi judeo-kršćanska teološka tradicije mogla biti odgovorna za nastanak ekološke krize iznesena je u članku: Lynn WHITE, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, u: *Science*, 155 (1967) 3767, 1203–1207.

znanosti i osvijetli svim vrstama dosad stečene ljudske mudrosti te se na temelju tog proučavanja proširi i aktualizira suvremeni kršćanski nauk o odnosu ljudskog roda prema stvorenjima, okolišu i zemaljskoj stvarnosti. Za takvim se pristupom danas, u svijetu pogođenom ekološkom krizom, osjeća velika potreba.²⁷ Zato je tema ekologije, tj. brige i očuvanja okoliša i planeta Zemlje sa svim bićima i bogatstvima koja se na njoj nalaze, za suvremenog čovjeka biblijsko antropološka tema prvotne važnosti, vrijedna svakovrsnog truda proučavanja.²⁸ Ideje o shvaćanju ljudskosti i shvaćanju prirodnih datosti u/s kojima ljudski rod dijeli prostor svojeg života usko su vezane jedne uz druge i oblikuju etički sustav čovjeka i praksu njegova života.²⁹

2.2. Izazov ljudske zemaljskosti

Traženje odgovora na pitanja što je ljudski, a što nije i što je čovjeku prirodno, a što nije, ne predstavlja tek hranu filozofskih rasprava, nego je to potraga za postavljanjem sigurnih moralnih i političkih prioriteta, za utvrđivanjem oblika ponašanja i životnih praksi, za osnivanjem čvrstih institucionalnih struktura ljudskog društva. Tema odnosa čovjeka prema okolišu kulturalno je i povijesno promjenjiva, teorijski komplicirana i politički prevažna. Istraživanje te teme suočava ljudski rod s ključnim pitanjima društvenih odnosa, opasnošću uništenja njegova prirodnog okoliša i vlastitog opstanka, s karakterom njegove etičke i moralne odgovornosti.³⁰ Sukobljeni i oprečni stavovi glede ljudskog odnosa prema okolišu, koji se brane ili ruše tumačenjima biblijskog teksta o stvaranju čovjeka i njegovoj sličnosti s Bogom, stavljaju još veću odgovornost na leđa istraživačima Biblije da, koliko je to moguće, privedu razne glasove u ozračje dijaloga, a da pritom trijezne i hladne glave izlože blago istine Svetog

²⁷ O tome vidi više u: Đurica PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća. Biblijska teologija zemlje u Knjizi Postanka 1 – 11*, Zagreb, 2014., 395ss.

²⁸ »S obzirom na složenost ekoloških kriza i njezinih mnogostrukih uzroka, moramo shvatiti da rješenja neće doći samo od jednog načina tumačenja i preobrazbe stvarnosti. Nužno je pribjeći i različitim kulturnim bogatstvima naroda, umjetnosti poezije, duhovnom životu i duhovnosti. Ako se doista želi stvoriti ekologija koja će nam omogućiti popraviti sve što smo uništili, tada se nijedna grana znanosti i nijedna vrsta mudrosti ne smije izostaviti, pa ni ona religijska sa svojim vlastitim jezikom«, papa FRANJO, *Laudato si'.* Enciklika o brizi za zajednički dom (24. V. 2015.), Zagreb, 2015., br. 6 (dalje: LS).

²⁹ Usp. Willis JENKINS, *Ecologies of grace. Environmental ethics and Christian theology*, New York, 2008., 12.

³⁰ Usp. Anna L. PETERSON, *Being Human. Ethics, Environment, and Our Place in the World*, Los Angeles, 2001., 1–2.

pisma o odnosu čovjeka, Boga i njegova okoliša, te utemeljeno izlože biblijsko-teološki nauk koji se u njemu nalazi na dobrobit cijelog stvorenja.³¹

U donedavnom se teološkom diskursu starozavjetne biblijske tekstove smatralo pripovijestima nastalima iz iskustva odnosa izraelskog naroda s njegovim Bogom te ih se predstavljalo opisom povijesti koja prikazuje traženja odgovora samo na dva pitanja: na teološko pitanje – Tko je Bog?, i na antropološko pitanje – Tko je čovjek? Takvo promatranje biblijskih tekstova usidriilo je u teološkom shvaćanju ekskluzivističku ideju da se sva stvarnost vjernih odnosa i praktičnoga vjernih život događa samo u odnosima Bog – čovjek i čovjek – čovjek.³² Takvo shvaćanje poruka biblijskih tekstova i stvarnosti koju je opisivala kršćanska teologija isključilo je iz teološkog promišljanja sav nehumani svijet i smjestilo ga u područje »ne-teološkog«, nevažnog za vjeru i vjernički život. Shvaćanje jedinstvenosti i povlaštenog položaja ljudskog roda u svijetu zbog posjedovanja (razumske) duše razumijevalo je samo čovjeka duhovnim bićem i dopuštalo da jedino on posjeduje mogućnost uspostaviti (izravnu) vezu sa svojim Stvoriteljem i Spasiteljem. Sav drugi »neduhovan« svijet stvorenja tek je po čovjeku dobivao svoju svrhovitost i razlog postojanja, a glede spasenja ne-humani stvorovi nisu mogli očekivati drugo osim propasti i uništenja. U tom sustavu mišljenja stvarnosti stvorenja su degradirana na epistemološkoj, teološkoj, antropološkoj, kulturološkoj, etičko-moralnoj i eshatološkoj razini.³³ Zbog toga se s pravom mogao steći dojam, kako je primijetio Karl Rahner, da je kršćanstvo »vjera koja ne voli zemlju«³⁴.

Ipak, proučavanje biblijskih spisa i vjere starozavjetnih i novozavjetnih pisaca i vjernika može kršćanskoj teološkoj antropologiji pružiti utemeljenje za odgovore na zahtjeve suvremene generacije. Proučavajući biblijske spise i uzimajući ozbiljno u obzir ono što oni govore, suvremeni teolozi moći će ozbiljno utemeljiti svoju zauzetost u pružanju i utvrđivanju Crkvi potrebnih novih poruka. Utemeljenje teološkog nauka o odnosu čovjeka i Boga na pravilnoj analizi biblijskog teksta i raznim metodama proučene biblijske poruke, koja se povijesno očitovala u iskustvu vjere starozavjetnih i novozavjetnih vjernika,

³¹ Unatoč raznolikosti mišljenja i pristupa, papa Franjo potiče sve pripadnike ljudskog roda na zajedničku brigu o Zemlji. Tomu svojem stavu daje duboko antropološko utemeljenje, a kršćane podsjeća da je »odgovornost prema stvorenom svijetu i njihove dužnosti prema prirodi i Stvoritelju sastavni dio njihove vjere«, LS 64.

³² Takav pristup omogućio je rast antropocentričkog i dominacionističkog svjetonazora. Usp. William C. FRENCH, Natural Law and Ecological Responsibility: Drawing on the Thomistic Tradition, u: *University of St. Thomas Law Journal*, 5 (2008.) 1, 12–36, 15.

³³ Usp. Giovanni ANCONA, *Fede nella creazione e questione ambientale*, u: Rafael MARTÍNEZ – Juan José SANGUINETI (ur.), *Dio e la natura*, Roma 2002., 121–136.

³⁴ Karl RAHNER, *Spirit in the World*, New York, 1968., 406.

omogućuje teološkim antropolozima argumentirano interpretiranje i izlaganje nauka o odnosu čovjeka i Boga, čovjeka i čovjeka, ljudskog roda i prirode koja ga okružuje.³⁵

Izravan biblijski govor da je čovjek »slika Božja« koji dominira prvim izvješćem o stvaranju (Post 1 – 2,4a) nije tako čest u biblijskim tekstovima. Drugim izvješćem o stvaranju (Post 2,4b-25) dominira drukčija antropološka slika koja predstavlja čovjeka kao biće od zemlje i za zemlju. Čovjek je postavljen unutar stvorenog svijeta i njegov je integralni dio, ni na koji način izdvojen iz svijeta, nego u potpunosti uzemljen, toliko sa zemljom vezan da mu o zemlji i povezanosti s njom ovisi njegov identitet.³⁶

Značenje tih antropoloških ideja važno je promotriti unutar konteksta cijele biblijske pripovijesti o odnosima između Boga i čovjeka te unutar kulturalnoga ideološkog konteksta nastanka tekstova koji govore o stvaranju svijeta i ljudskog roda u njemu.³⁷ Određivanje ideološkog ozračja u kojima se događalo iskustvo života pisaca, a još više iskustvo života onih kojima su prvotno izrečene i onih radi kojih su zapisane poruke omogućit će nam pronaći nove staze prema oblikovanju kršćanstvu vlastitog iskustva vjerničkog života unutar stvorenog svijeta.³⁸

3. Ideološko okružje, mjesto nastanka i razumijevanja izvješća o stvaranju

Biblijska pripovijest počinje s Bogom Stvoriteljem, a njezina osnova ideja jest poruka nade u ispunjenje Božje namisli spasenja za sve stvorenje. To je temelj-

³⁵ Proučavanje svetih stranica treba biti »duša svete teologije« (DV 24). Koncil postavlja Sveto pismo u središte teološkoga promišljanja zbilje, odnosno svu teologiju stavlja u intrinzičan suodnos sa Svetim pismom, određuje Sveto pismo kao formu, vitalni princip, kriterij identiteta i ispravnosti sveukupnoga teološkog govora. Uočavajući važnost i dosege toga koncilskog izričaja i pokušavajući ga prereći u suvremenom čovjeku razumljivije pojmovlje, K. Rahner kaže da kršćanska teologija nije toliko »riječ o Bogu« koliko je »riječ o Božjoj riječi«. Svaki, dakle, kršćansko-teološki govor o Bogu naslonjen je, polazi od Božje riječi, od objave, od ljudskog potvrdnog i ljudskim rječnikom formuliranog odgovora na Božji govor, na Božje samoočitovanje u povijesti. Usp. Marinko VIDOVIC, Sveto pismo – duša teologije, u: *Crkva u svijetu*, 40 (2005.) 1, 3–6, 3–4.

³⁶ Usp. Đurica PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 13.

³⁷ Australški bibličar Norman C. Habel u starozavjetnom tekstu prepoznaje šest ideoloških nazora unutar kojih je shvaćana tema zemlje. Slike razumijevanja zemlje, koje su unutar kraljevske, teokratske, praotačke, proročke, zemljoradničke ili iseljeničke ideologije djelovale kao glavni nauk i središnje ideje, izmjenjivale su se tijekom povijesti Izraela i razvoja biblijskih tekstova te su svaka posebno, a ponekad i isprepletene, davale ton teološkom shvaćanju teme zemlje. Usp. Norman C. HABEL, *The Land is mine. Six Biblical Land Ideologies*, Philadelphia, 1995.

³⁸ Usp. Jean Louis SKA, *Božja riječ u ljudskim pripovijestima*, Zagreb, 2011., 13.

na ideološka podloga cjelokupne biblijske pripovijesti. Ljudski rod je samo dio cjelokupne biblijske pripovijesti o Bogu, o njegovoj riječi izrečenoj u njegovu svijetu. Unutar te pripovijesti pripovijedaju se i pripovijesti o čovjeku, njegovoj svrsi i razlogu postojanja u Božjem svijetu svih stvorenja, o zemlji i drugim stvorenjima, biljkama, životinjama. Biblijska pripovijest govori o stvaranju, grijehu i spasenju, tj. o Bogu, o čovjeku i o zemlji sa svim njezinim stvorenjima. Ta jedinstvena pripovijest nastala je prije svega kao teološka refleksija nad ljudskim vjerničkim iskustvom života u povijesti jednog naroda, njegovih religijskih ideologija, njegovih kulturalnih okružja koji su utjecali na opise i definicije, literarne izražaje iskustava vjere ljudi koji su ih po Božjem nadahnuću smatrali važnima i zbog toga ih zapisali kao važno svjedočanstvo za buduće naraštaje svojeg i drugih naroda.³⁹

Dva izvješća o stvaranju proizašla su iz dvaju ideološki različitih svjetova i nastala kao poruke suvremenicima koji su živjeli unutar dvaju različitih ideoloških okružja. Kanonskim redom Prvo izvješće o stvaranju nastalo je u kasnijem vremenu, a kanonsko Drugo izvješće o stvaranju vuče porijeklo iz davnih vremena. Oba pak izvješća imaju mitsku podlogu posuđenu iz ideološkog kruga drugih naroda i religija. Međutim razlikuju se u fokusu promatranja i donose uvid u Božje stvaralačko djelovanje iz dvaju različitih kutova. Kanonski Prvi izvještaj bavi se temom stvaranja s gledišta transcendencije Stvoritelja i transcendencije čovjeka, dok Drugi izvještaj promatra Stvoritelja, njegov položaj i njegovo djelovanje u svijetu, utjecaj njegove prisutnosti u svijetu stvorenih bića te odnos čovjeka naspram stvorenog svijeta i naspram teritorija zemlje u koji je smješten.⁴⁰ Literarno je logično da početak povijest Izraela počne opisom stvaranja, postavljenjem pozornice na kojoj će se prikazati iskustvo života Boga i njegova naroda. Odnos čovjeka i Boga nikada se ne događa u nekom vakuuskom prostoru, nego uvijek na zemlji i na određenom teritoriju. Stoga je u oba izvještaja u središtu pozornosti teritorijalna smještenost odnosa čovjeka i Boga – zemlja.⁴¹

³⁹ Usp. Phyllis A. BIRD, *Theological Anthropology in the Hebrew Bible*, u: Leo G. PERDUE, *The Blackwell companion to the Hebrew Bible*, 258–274, 259.

⁴⁰ Usp. James McKEOWN, *Genesis*, Grand Rapids, 2008., 30.

⁴¹ »Ono što počinje Knjigom Postanka jest jedna velika literarna cjelina, koja obuhvaća povijest izraelskog naroda od samog stvaranja svijeta, preko pripovijesti o patrijarsima i izlaska iz Egipta, objave na Sinaju, putovanja pustinjom i konačnog ulaska u obećanu zemlju. I sama Knjiga Postanka počinje stvaranjem zemlje (Post 1,1) i završava podsjećanjem na obećanje zemlje (Post 50,24-25), a tema zemlje je integralni dio gotovo svih njenih izvješća i tekstova«, Đurica PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 67.

Suvremeno datiranje tih izvješća postavlja Drugo izvješće (Post 2,4b-25) u vrijeme prijeloma VII. i VI. st. pr. Kr. premda vuče korijen i do IX. st. pr. Kr, a Prvo izvješće (Post 1 – 2,4a) u vrijeme babilonskog sužanjstva sa završetkom oblikovanja najkasnije oko 500. god. pr. Kr.⁴² I jedno i drugo izvješće o stvaranju svijeta i čovjeka predstavljaju antropologiju židovskog religiozno-ideološkog okružja izrečenog i zapisanog za pripadnike svojeg naroda te uspostavljaju temelje početaka Izraela kao izabranog naroda – naroda Božjeg. Starije izvješće o stvaranju (Post 2,4b-25), premda je po kanonskom redu na drugom mjestu, nastalo na području i u vremenu prebivanja Izraela u svojoj zemlji.⁴³ Kanonskim redom Prvo izvješće (Post 1 – 2,4a) nastalo je u vremenu boravka izraelskog naroda na teritoriju drugih država i u religiozno-ideološkom okružju drugih naroda.⁴⁴ Dva su izvješća o stvaranju, dakle izrasla iz dvaju ideološki drukčijih krugova i predstavljaju dvije antropologije koje su ovisne o teritorijalnoj i kulturalnoj smještenosti Izraela. Starije (Post 2,4b-25) nastalo na teritoriju i u zemlji Izraelaca, a mlađe (Post 1 – 2,4a) u babilonskom sužanjstvu,

⁴² Glede datiranja nastanka tih tekstova nema još suglasnosti, ali postoje različite teorije. Autor ovog članka slijedi teorije koje uzimaju u obzir povezanost teritorija i kulturalnog okružja nastanka biblijskih tekstova, a izložene u sljedećim djelima: David Noel FREEDMAN, *The Pentateuch*, u: James D. G. DUNN – John William ROGERSON (ur.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, 2003.; Jean-Louis SKA, *Introduction to reading the Pentateuch*, Winona Lake, 2006.; Erich ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 72008.; Walter BRUEGGEMANN, *Genesis*, Atlanta, 1982.; Zhenshuai JIANG, *Critical Spatiality in Genesis 1–11*, Tübingen, 2018.; Adele BERLIN – Marc Zvi BRETTLER, *The Jewish Study Bible*, Oxford, 2014.; Stephen C. RUSSELL, *Space, Land, Territory, and the Study of the Bible*, Leiden, 2017.

⁴³ Neovisno o točnom vremenu nastanka, riječ je o dobu u kojem su vladali kraljevi u Izraelu ili neposredno prije njega, o tekstu o stvaranju iz pera jahvističkog pisca ili nekog drugog sastavljača religijskih tradicija Izraela, uočljivo je da u Drugom izvješću o stvaranju prevladava kulturološki naglasak proizašao iz uma duha zemljenog i naseljenog čovjeka koji promatra teritorij i zemlju na kojoj se nalazi i u kojoj prebiva kao stvarnost svoje sigurnosti i kao izvor svojeg života. Širu raspravu o tom pogledu na nastanak tekstova Drugog izvješća o stvaranju vidi u: Thomas B. DOZEMAN – Konrad SCHMID, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Leiden, 2006.; Kåre BERGE, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahvistischer Vätertexte*, Berlin, 1990.

⁴⁴ Ako bi se nastanak Prvog izvješća o stvaranju smatrao originalnim djelom pisaca koji su pripadali svećeničkoj tradiciji, čije se djelovanje smješta u vrijeme nakon sužanjstva, kulturalna i religijska situacija odnosa Izraela prema zemlji mogla bi se smatrati gotovo istom kao i u sužanjstvu, ako ne još i težom. Živjeti u to vrijeme u zemlji svojih predaka zahtijevalo je silne diplomatske napore, a nagrada je bila vrlo malena. Za postizanje političke samostalnosti i suvereniteta trebalo je mnogo toga riskirati, a izgledi su bili jako maleni. Nažalost, ništa se od velikih želja nije ostvarilo, a krajnji rezultat svega bio je vrlo uska autonomija i skučen politički prostor za bilo kakvo manevriranje. Opis situacije nakon sužanjstva i političko stanje u Izraelu vidi napose u 13. poglavlju djela: J. Alberto SOGGIN, *Storia d'Israele*, Brescia, 2002., 362–408.

u tuđoj zemlji, gdje izraelski narod bijaše u ropstvu, daleko od svoje domovine, daleko od svoje rodne grude (usp. 2 Kr 25,21).

Ta teritorijalna i kulturološka razlika mjesta i okružja nastanka dvaju izvješća o stvaranju čine se presudnom oznakom za razumijevanje ideološke podloge biblijske antropologije koja se u njima predstavlja, a koja je oblikovala razumijevanje čovjeka i njegova dostojanstva tijekom stoljeća u kršćanskoj religiozno-ideološkoj slici te bila zaglavni kamen, ali i kamen spoticanja kršćanske teološke antropologije.⁴⁵

3.1. Ideološko okružje i mjesto nastanka izvješća o stvaranju okoliša (Post 1 – 2,4a)

Iako su u babilonskom sužanjstvu Izraelci uživali neki oblik slobode kretanja pa i bavljena raznim poslovima, sama činjenica boravka Izraelaca na tuđem teritoriju i unutar drukčijeg kulturalnog okružja pridonosila je iz dana u dan sve većem slabljenju ideološke podloge njihova religioznog sustava. U brizi oko očuvanja vjere i ideološke čvrstoće religioznog sustava zapisivanje tekstova starih predaja religioznog sustava, kako tvrdi Rainer Albertz, činilo se prevažnim sredstvom protiv zaborava vrijednosti na kojima se temelji život i opstojnost identiteta naroda.⁴⁶

Teologija Prve pripovijesti o stvaranju (Post 1 – 2,4a) pripada kasnom razdoblju izraelske povijesti i bilo bi neoprezno, kako tvrdi Jean Louis Ska, bez solidnih i neosporivih argumenata, pripisati te ideje nekom ranijem razdoblju. Tekst je zamišljen, a možda i sastavljen, u vrijeme dok se izraelski narod nalazio daleko od svoje zemlje.⁴⁷ U prognaničkom okružju i vremenu Izrael pripovijeda i zapisuje svoje najljepše pripovijesti o vlastitoj zemlji. Upravo je sužanjско vrijeme ono vrijeme kad su stare pripovijesti dobile svoj čvrsti okvir i oblik. Izrael se vraćao svojim sjećanjima u vrijeme kad se osnivala povijest,

⁴⁵ O utjecaju spacijalnog i teritorijalnog elementa na biblijsku hermeneutiku i shvaćanja teološke antropologije vidi: Kim KNOTT, Religion, Space, and Place. The Spatial Turn in Research on Religion, u: *Religion and Society: Advances in Research*, 1 (2010.) 1, 29–43.

⁴⁶ Iskustvo ove demoralizirajuće krize, koja je izgledala kao poništenje svih središnjih elementa što ih je Jahve odredio da budu na dobrobit Izraela, moglo je sasvim lako značiti i kraj religije Izraela. Nasuprot tome, značajna je činjenica da je ovo iskustvo bilo uzrokom gotovo eksplozivnog procvata teološke literature tijekom sužanjskog razdoblja. Paralelno s gotovo potpunim kolapsom političkih i kulturnih institucija Izraela pojavile su se razne neformalne grupe teologa raznorodnih struja koji su se naveliko angažirali kroz svoju literarnu aktivnost teološki promišljajući i interpretirajući nastalu krizu sa željom da ublaže i presretnu njezine moguće razorne posljedice. Rainer ALBERTZ, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Atlanta, 2003., 139.

⁴⁷ Usp. Jean Louis SKA, *Božja riječ u ljudskim pripovijestima*, 27.

kad su izgovarane povijesno značajne riječi koje su oblikovale i dale Izraelu trajni identitet. Osnovni razlog pripovijedanja tih pripovijesti koje se pripovijedaju prognanicima jest da se spriječi prihvaćanje ideološkog okružja i identiteta koje im je nudio Babilon. Identitet koji bi priznao vlast Babilona vodi prema prihvaćanju bezzemljaškog načina života, prema životu bez ukorijenjenja, prema postojanju izvan prostora i vremena, prema nestanku iz povijesti, prema nestanku s lica zemlje.⁴⁸

U tu je svrhu u Prvom izvješću o stvaranju (Post 1 – 2,4a) stavljen čvrst naglasak na demitologizaciju kozmičkih sila i mitoloških bića kojim se naglašava nadmoćnost religioznog sustava Izraela. Zato dominantne izraze u pripovijesti o stvaranju čovjeka *kabaš* i *radâ*, koji su se u kasnijem teološkom razmatranju i na njemu nastaloj antropologiji tumačili kao izrazi Božjeg dopuštenja i zadaće ljudskog superiornog stava vladanja i podlaganja zemlje i za opravdanje govora o pravu vlasti i nadmoći ljudskog roda nad prirodom i svim stvorenjima valja, dakle, čitati sasvim drukčije. Izrazi *kabaš* i *radâ* u prognaničkom ideološkom okružju vrijeđe kao ispovijest vjere u pravo Izraela na teritorij, na vlasništvo i imovinu suprotno ideologiji babilonskog sustava u kojem im se nametao identitet robova i bezzemljaša, bez prava na vlastitu zemlju, na vlastitu domovinu.⁴⁹

Prvi tekst o stvaranju (Post 1 – 2,4a) u vjeri obezemljenog i iskorijenjenog naroda pritisnutog ropskim ideološkim okružjem Babilona, stoga, ispovijeda pravo Izraela na vlastitu zemlju, na suverenosti Izraela na vlastiti teritorij. Iza izraza *gospodariti* i *vladati* stoji vjera u blagoslov i obećanje suverenog i sveltavajućeg Boga Stvoritelja, koji je zemlju dao i koji će omogućiti svojem narodu ponovni povratak u vlastitu zemlju, na vlastiti teritorij na kojem će Izrael ponovo biti »svoj na svome«. ⁵⁰ Zato pripovijesti iz izraelskog sužanjstva govore o

⁴⁸ Usp. Đurica PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 266.

⁴⁹ Nakon povratka, unatoč radosti zbog obnove Hrama i drugih religijskih institucija Izraela, narod je živio u svojoj zemlji, ali bez političke samostalnosti i bez realne mogućnosti upravljati svojom zemljom. Realno gledano, Izraelci su bili tuđinci na svojem tlu. Takvo kulturalno, političko, ekonomsko i religijsko okružje bez imalo pretjerivanja bilo je i gore nego u sužanjstvu. Stoga tekst Drugog izvješća o stvaranju, bez obzira smatra li ga se djelom svećeničkog pisca poslijesužanjskog vremena ili djelom sužanjjskih pisaca, inzistira na pravu čovjeka da vlada i upravlja svojom zemljom. Usp. Walter BRUEGGEMANN, *The Land*, Philadelphia, 1977., 144; Rainer ALBERTZ, *Israel in Exile*, 142; Keith W. WHITELAM, *Revealing the History of Ancient Palestine: Changing Perspectives*, London, 2018., 71–73.

⁵⁰ Iako povijest razvoja teološkog sustava ukazuje na činjenicu da se opis ljudskog ponašanja u smislu vladanja i podlaganja kroz stoljeća smatrao uistinu trajnim i prikladnim načinom odnosa prema prirodi, takvo shvaćanje toga teksta smatra se prilično spornim, a u okolnostima današnje civilizacije tradicionalni prijevodi glagola *kabaš* i *radâ* kao gos-

ukorijenjenosti i pripadanju, navode svoje *pravo na zemlju i vlasništvo nad njom* kao obranu koju ni jedna neprijateljska vlast ne može pobijediti.⁵¹ Stoga, Prvo izvješće o stvaranju (Post 1 – 2,4a) valja razumjeti u okvirima sukoba i borbe dvaju ideoloških ozračja u kojima se događa iskustvo vjere Izraela. Riječ je o obrani trenutno ugroženog samoshvaćanja identiteta Izraela kao suverenog naroda koji samostalno vlada nad svojom zemljom i svim stvorenjima koja žive na njoj. Na tuđem teritoriju Izrael je pripovijesću o stvaranju svijeta utvrđivao među prognanicima religiozno-ideološki sustav suprotan bezemljaštvu i izemljenosti. Temeljna istina vjere Izraela jest da mu je Bog dao zemlju na uslugu i za održavanje života (Post 1,28-29).

Tekst Prvog izvješća o stvaranju (Post 1 – 2,4a) jasnije progovara i danas ako se razumije kao izraz vjerovanja da je pravo svakog čovjeka i naroda imati dodir s vlastitom zemljom, s vlastitim teritorijem. Teološka slika koja se ovdje predstavlja plod je čežnje prognanika za zemljom predaka, želje i nade za povratkom u nju potkrijepljena vjerom u Božje milosrđe da će ponovo biti onako kako je nekoć bilo dok su sretno i mirno živjeli sa svojim Bogom u miru i blagostanju svoje voljene zemlje.⁵² Unutar religijskog sustava što su ga Izraelci nastojali sačuvati od propadanja i kao izraz borbe protiv zavodljivosti kulturalnog i ideološkog okoliša babilonskih religija, ljudskom se rodu i danas na usvajanje i praktično življenje pruža identitet uzemljenog čovjeka, ljudskog bića u čvrstoj vezi sa zemljom svojih predaka, sa svojom očevinom koju smatra od Boga darovanom zemljom i najboljim prostorom za prebivanje vlastite obitelji i naroda.⁵³ Taj tekstualni izraz borbe izraelskog naroda, koji

podariti i podložiti zvuče prilično grubo. Stoga se čini da bi glagole o vladanju i podlaganju valjalo čitati i interpretirati u okvirima izrečenog Božjeg blagoslova, koji je povezan s umnažanjem i plodnošću, mirnim i sretnim stanovanjem u zemlji blagostanja. Usp. Udo RÜTERSWORDEN, *Dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, Berlin, 1993., 81–126; Jan J. BOERSEMA, *The Torah and the Stoics on Humankind and Nature: a Contribution to the Debate on Sustainability and Quality*, Leiden, 2001., 67–75.

⁵¹ Usp. Walter BRUEGGEMANN, *The Land*, 144–146.

⁵² Usp. Mathias KÖCKERT, *Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch*, u: Dieter VIEWEGER – Ernst-Joachim WASCHKE (ur.), *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, Festschrift für Siegfried Wagner*, Neukirchen-Vluyn, 1995., 147–162, 147.

⁵³ Glagol *bara* izričito naglašava Božje djelovanje (usp. Post 1,1; 1,21; 2,3). Tim se glagolom nikada ne izražava ljudsko djelovanje, nego isključivo Božji čin stvaranja. Subjekt stvaranja je uvijek Jahve, a nikada čovjek, i nikada neko drugo božanstvo. Glagol predstavlja tehnički termin za Božje stvariteljsko djelovanje. Čin stvaranja izdvaja Boga iznad svijeta božanstava kakav je bio poznat u mitovima o nastanku svijeta okolnih naroda. Bog jedini stvara i nema niti rivala niti mu je koje božanstvo ravno. Davanje zemlje čovjeku od strane tako suverenog božanstva predstavlja božanski utemeljeno pravo na zemlju. Usp. Đurica PARDON, *Zemlja: dar kušnja i zadaća*, 69.

u stanju obezemljenosti i iskorijenjenosti želi učvrstiti svoj vjernički identitet pripadnosti jednobožačkom religijskom sustavu vjere svojih praotaca i prava na vlastiti teritorij za koji vjeruje da mu po Božjem pravu pripada, potkrepljuje i teološko-antropološko shvaćanje da je zemlja mjesto od Boga dano ljudima koje odgovara svim njihovim potrebama, bez potrebe posezanja za teritorijem na kojem žive drugi ljudi i narodi.

Slika čovjeka koja se promovira Prvim izvješćem o stvaranju (Post 1 – 2,4a) nipošto nije slika dominacije, niti je riječ o bilo kojoj vrsti antropocentrizma, nego je to govor o važnosti zemlje za ljudsko biće, o važnosti vlastitog teritorija u izgradnji vlastitog nacionalnog i političkog identiteta. Identitet čovjeka kao osobe i identitet naroda nužno je vezan uz zemlju, teritorij na kojem se doživljava svojim na svome, na kojemu gradi svoje međuljudske odnose i odnose sa svojim Bogom. Stoga i glagole koji označavaju čovjekov odnos spram zemlje *kabaš* i *radâ* valja čitati kao oznake uspostavljanja odnosa *udomaćenosti* i *pripitomljenosti* čovjeka na svojem teritoriju, oznake odnosa u kojem čovjek zemlju priznaje i prepoznaje kao svoj dom i mjesto svojeg bivstvovanja i postojanja. U tom smislu i čovjekova sličnosti s Bogom očituje se u tome da čovjek bude upravitelj stvorenja i zemlje kao što je to Bog, a ne da ima vlast upravljanja i podlaganja u smislu iskorištavanja i arogantnog ponašanja. Čovjeku je sličnost s Bogom u tome što mu je Bog uzor ponašanja prema stvorenjima i zemlji, a ne da ih iskorištava i prema njima se ponaša kao neprijatelj. Čovjek je definiran kao biće koje mirno i sretno živi u svojoj zemlji i na onaj način proslavlja Boga. Čovjek je čovjek ako je *lokaliziran* na vlastitoj zemlji, uzemljen na određenom mjestu što ga smatra svojim jer na njemu slobodno i u miru, u političkoj samostalnosti i ekonomskoj neovisnosti, provodi svoj život časteći svojeg Boga u zajedništvu s pripadnicima vlastitog naroda.

3.2. Čovjek od zemlje i za zemlju (Post 2,4b-25)

Druga i drukčija slika čovjeka izlaže se u tekstu Post 2,4b-25, koji predstavlja Drugo izvješće o stvaranju. Iza njega stoji sasvim drukčija ideološka i kulturalno-religijska pozadina, pa je odnos Boga i čovjeka prema zemlji također određen drukčije. Naređivačke i vladalačke oznake Boga, kakve smo susretali u Prvom izvješću o stvaranju izrečenu ponavljanjem glagola *bara* su izostavljene. Bog djeluje antropomorfno, slično čovjeku, ima ljudsko lice i ljudsko ponašanje, bliz je i poznat čovjeku, s njime stanuje i dijeli isti prostor boravka. Bog je opisan kao prizemljeno i uzemljeno božanstvo koje se poput djeteta u liku lončara igra sa zemaljskim blatom. On stvara čovjeka i životinje oblikovanjem

praha zemaljskog. Čovjeku udahnuje svoj dah u nosnice i na taj način još više »uzemlje« svoju prisutnost na zemlji. Sklad i uređenost vrta, u koji Bog postavlja čovjeka, pokazuje Boga kao vrtlara, zemljoradnika, brižnog čuvara tla i skrbnika za njegovu plodnost. Stoga je Bog čovjeka, kao svoju sliku, učinio zemljoradnikom i odredio da mu prvotna zadaća bude obrađivanje zemlje. Sve te oznake upućuju na izričito miroljubivu kulturalnu atmosferu nastanka teksta. Njime odiše radost druženja čovjeka s Bogom, sklad obiteljskog života ljudskog para, prijateljski odnosi sa životinjama i uživanje svih stvorenja u blagodatima plodnosti zemlje.⁵⁴

Kulturalni okvir nastanka tog teksta u potpunosti odgovara zemljoradničkom ideološkom okružju. U njemu se može bez sumnje prepoznati stanje useljenog i uzemljenog Izraela, koji mirno stanuje u blagostanju svoje zemlje. Povijesno vrijeme nastanka i zapisivanja Drugog izvješća o stvaranju (Post 2,4b-25) također potpuno odgovara kulturalnom i ozračju koji se u njemu opisuje. Najvjerojatnije je riječ o vremenu X. i IX. st. pr. Kr., ili nešto kasnijem, u kojem se Izrael nalazio u stanju ostvarenosti na svim poljima svojeg postojanja. Na političkom polju postao je regionalna sila i država sa stabilnim granicama.⁵⁵ Na ekonomskom polju Kraljevstvo je uživalo blagodat rodnosti zemlje i poprilične danke od okolnih naroda. Na religijskom polju ostvareno je jedinstvo kulta u jeruzalemskom Hramu. Stabilnost i blagostanje očitivalo

⁵⁴ Usp. Usp. Beverly J. STRATTON, *Out of Eden, Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3*, Sheffield, 1995., 31–32. Ljudski se život tu opisuje terminima međupovezanosti s drugim bićima, s drugim osobama iste vrste i s Bogom, kako tekst nadalje objašnjava. Ljudi su u svojim temeljima i po svojoj prirodi relacijska bića. Svi odnosi u kojima se čovjek nalazi istodobno odražavaju i psihološku i socijalnu dimenziju ljudskog bića. Društvene ustanove, predstavljene u tekstu prvotno kao obitelj, važne su za ljudski opstanak i ispunjavanje čovjekovih potreba, a odnos između spolova nije čisto fizičke nego i psihološke naravi. Biti sam nije dobro. Pronalaženje nekoga tko zadovoljava potrebu za »prikladnom pomoći« izvlači iz čovjeka usklik prepoznavanja. Stoga muškarac ostavlja oca i majku kako bi se »priljubio« uz svoju ženu (usp. Post 2,24), a ženina je »žudnja« biti uz svojeg supruga (usp. Post 3,16). Socijalni pojmovi (muž i žena) zamijenjeni su biološkim terminima (muško i žensko) koje nalazimo u Post 1. Usp. Phyllis A. BIRD, *Theological Anthropology in the Hebrew Bible*, 268–269.

⁵⁵ Stanje u kojemu se nalazi Izrael je blagostanje i mir. Bez obzira je li riječ o vremenu ujedinjenog kraljevstva pod vlašću Davida i Salomona, o kratkom i relativno mirnom i blagostanjem ispunjenom periodu vladavine Omrijevića u Sjevernom Kraljevstvu ili o vremenu procvata Južnog Kraljevstva par desetljeća prije babilonskog sužanjsva. Prastare su tradicije i pripovijesti, kao i opisi povijesnih događaja u Bibliji, upotrijebljeni tek kao dio rekapitulacije i refleksije nad događajima povijesti spasenja koja počinje izlaskom iz Egipta, nastavlja se useljenjem u zemlju i doživljava svoj vrhunac u Davidovu kraljevstvu. Usp. Rolf RENDTORFFE, *Wie sieht Israel seine Geschichte?*, u: John Van SETERS – Steven L. MCKENZIE (ur.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible, Essays in Honour of John Van Seters*, Berlin, 2000., 197–206.

je ispunjenje Božjih savezničkih obećanja danih praocima naroda. Ispunjeno je obećanje blagoslova, potomstva i zemlje. Ostvareni su ciljevi Saveza i partnerstva Izraela s Bogom. Zbog toga Drugo izvješće o stvaranju valja promatrati u ideološkom kontekstu ostvarenja Saveza. Blagostanje zemlje i naroda plod je ispunjenih Božjih obećanja. Partnerstvo i suradnja s Bogom očitovali su se u zajedništvu i skladu Boga i njegova naroda, međusobnom ljudskom zajedništvu od bračne do nacionalne razine, zajedništvo sa zemljom u sigurnosti i blagostanju njezine plodnosti. Sinergija i simbioza u odnosu Bog – čovjek – zemlja, kako je shvaćena i opisana u izvješćima predaje Post 2,4b-25, osjetljiva je, ali jedina moguća stvarnost postojanja. Čuvanje harmonije u međuljudskim odnosima, obdržavanje vjerničkoga savezničkog odnosa s Bogom, obrađivanje i briga za blagostanje zemlje čovjekov je zadaća i razlog njegova postojanja. Zemlja je uvijek povezana s Bogom i njegovom riječju, zemlja je uvijek dio odnosa Boga i čovjeka. Ona je dio savezničkog odnosa. Ona je mjesto i objekt savezništva (usp. Post 1,29; 8,21-22; 9,13-17; 15,7,18).⁵⁶

Dakle, antropološka slika koju pruža tekst Post 2,4b-25 plod je ideologije Saveza i izabranja Izraela, kao izraz pohvale Bogu za njegovu vjernost i kao izraz Izraelova čvrstog doživljaja vlastitog identiteta kao naseljenog naroda. U antropološkim izrazima da je čovjek biće od zemlje i za zemlju stvoreno može se čitati poruka Izraelu o opravdanosti prelaska na sedentarnu zemljoradničku kulturu, o opravdanosti uspostave kraljevstva kao državnog uređenja, o opravdanosti centralizacije kulta u Jeruzalemu. Izrasla iz ideološkog okruženja u kojem se Izrael predstavlja kao idealni svijet u kojemu narod pod vodstvom kralja živi u svojoj zemlji, u međusobnom jedinstvu i u Božjoj blizini, slika je izražena glagolom *abad*. Tim se glagolom čovjeka predstavlja kao orača, zemljoradnika, skrbnika za zemlju te se govori o ljudskoj identitetskoj povezanosti s obradivim tлом – prahom zemaljskim – iz kojeg je proizašlo njegovo biće. Iz ideološke podloge sklada i harmonije izvire antropološki nauk Post 2,4b-25, koji čovjeka definira kao biće stvoreno od zemlje i za zemlju. Sreća je čovjeku živjeti u skladu s Bogom i sa svojom zemljom. Time se ostvaruje njegova osobna ljudskost, ali i identitet naroda Božjeg. Teološko-antropološki nauk u Post 2,4b-25 naglašava u slici čovjeka zemljoradnika ljudsku sustvara-laćku zadaću, ali i povezanost s Bogom po ostvarivanju svoje identitetske dastosti. Obradivanjem zemlje čovjek ostvaruje svoju sličnost s Bogom, nastavlja djelo stvaranja svojim djelovanjem, zemljoradnjom izvršava svoju kulturnu povezanost sa Stvoriteljem. Služenje Bogu istodobno je služenje zemlji i obrnuto.

⁵⁶ Usp. Walter BRUEGGEMANN, *The Land*, 52–53.

Ljudski odnos prema Bogu prepoznaje se u njegovoj brizi za zemlju. Dobar odnos prema zemlji jamstvo je dobrog odnosa s Bogom. Zbog toga briga o zemlji, i općenito o prirodnim bogatstvima, za čovjeka predstavljaju ulogu služenja i ostvarivanja vlastitog identiteta, da bude slika Božja, ali u isto vrijeme i biće od zemlje koje svoju sreću i uživanje nalazi u obrađivanju, čuvanju i skrbi o zemlji. Čuvanje i skrb o zemlji, izraženo je i glagolom *šamar*, koji označava emocionalnu angažiranost čovjeka u njegovoj djelatnosti i praksi brige oko pravednog odnosa prema zemlji.

Antropološka slika koja dominira izvješćem Post 2,4b-25 očituje povezanost ljudskog roda i zemlje u nerazdvojnu životnu zajednicu u kojoj su život zemlje i ljudskog roda međuovisni. Skladan i harmoničan život ljudskog roda sa zemljom jamstvo je skladnosti i harmoničnosti cijelog svijeta u kojem je ljudski rod sastavni dio o čijoj djelatnosti ovisi ne samo produljenje njegova života nego i postojanost sustava svijeta u kojem se njegov život odvija. Ta duboka teološko-antropološka poruka teksta Post 2,4b-25 može se kratko sažeti u poruci da je svaka šteta nanесena zemlji izravno oštećenje ljudskom rodu i narušavanje odnosa sa svojim Stvoriteljem. Ljudski rod i zemlja su cjelina, pripadaju jednom međuovisnom sustavu, kao jedan živi organizam čije se postojanje može pojmiti samo zajedno i kao cjelina unutar odnosa između Boga, čovjeka i zemlje.⁵⁷ Svaka degradacija sustava stvorenih bića istodobno je degradacija dostojanstva ljudskog roda i degradacija života što ga je Bog svojim stvaranjem dao svim svojim stvorenjima. Stoga se mogućnost održivog razvitka ljudskog roda i napretka prema boljem svijetu može vidjeti samo kao napredak čovjeka u vlastitoj ljudskosti i rast u kvaliteti ljudskog odnosa prema stvorenjima.⁵⁸

⁵⁷ Zemlja je jedna od ontoloških supstancija ljudskog postojanja (usp. Post 2,7) i temeljna odrednica etičkog ponašanja (usp. Post 2,15). Zemlju čovjek dobiva kad obdržava i čuva Savez, a gubi je kad ne sluša Božju riječ (usp. Post 17,8-9). Zemlja je obećana Božjom zakletvom (usp. Post 15,18). Čovjek u zemlji, na zemlji i od zemlje živi (usp. Post 1,29-30). Ona mu je povjerena na brigu i čuvanje (usp. Post 1,26.28; 2,15). Bog čovjeku zemlju daruje (usp. Post 1,26-30; 15,18; 17,8), čovjek je za nju odgovoran (usp. Post 1,26). Zemlja čovjeku može biti izvor prokletstva i propasti (usp. Post 3,17-19; 4,12), ali i mjesto ugodnog, sretnog i dugog života (usp. Post 9,28-29). Na zemlji se događa suživot čovjeka i čovjeka te čovjeka i Boga (usp. Post 2,18; 3,8-10). Na zemlji se događa suputnički odnos između Boga i čovjeka (usp. Post 5,22; 6,9). Ona je mjesto, prostor i put u kojem i po kojem čovjek Boga i samoga sebe upoznaje i spoznaje (usp. Post 1,26; 2,7). Usp. Đurica PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 34–35.

⁵⁸ Već u uvodu enciklike *Laudato si'* papa Franjo primjećuje: »Istinski ljudski razvoj posjeduje moralno značenje i pretpostavlja puno poštovanje ljudske osobe, ali mora posećivati i pozornost svijetu koji nas okružuje i 'voditi računa o naravi svakoga bića i o njegovoj uzajamnoj povezanosti u uređenom sustavu'. Stoga, čovjekova sposobnost da preobražava stvarnost mora biti u skladu s izvornim Božjim darivanjem svega što postoji«, LS 5.

Zaključak

Dva izvješća o stvaranju pružaju komplementarnu teološko-antropološku sliku u kojoj je zemlja sa svim stvorenjima sastavni dio ljudskog identiteta. Iako su nastali u različitim povijesnim i kulturološkim okvirima i jedan i drugi tekst pružaju jasnu poruku da je čovjek biće životno vezano uz zemlju na svojoj osobnoj, nacionalnoj i globalnoj razini postojanja. Teološko-antropološka objašnjenja oblikovana na nejasnim i često netočnim shvaćanjima biblijskih izvješća o stvaranju bila su, nažalost, plodno tlo rastu i opravdavanju teološkog nauka i praksi što ih je provodio ljudski rod, a štetila su ponajprije sustavu stvorenja što žive na Zemlji, pa zatim i samom ljudskom rodu, te cijeloj Zemlji toliko da je opstanak života na planetu doveden u opasnost. Biblijska teološka antropologija, za razliku od dosadašnjeg promatranja vjerničkog života samo u odnosima Bog – čovjek i čovjek – čovjek, sadrži element zemlje kao neizostavnog dijela religijskog antropološko-teološkog sustava koji ljudskom rodu predlaže mogućnost prihvaćanja drukčijih praksi vjerničkog života. Ta antropološko-teološka slika u kontekstu suvremenog svijeta, koji se nalazi u ekološkoj krizi, izravno se protivi s jedne strane bilo kakvom obliku antropocentrizma, kao i svim praksama ugnjetavanja radi pokazivanja dominacije među ljudima, narodima i spolovima, kao i praktičnom gnječenju i iskorištavanju plodnosti zemlje, njezina tla, voda, podzemnih bogatstava i svih drugih bića s kojima ljudski rod dijeli prostor i vrijeme svojeg postojanja. Nasuprot tomu, biblijska teološka antropologija predstavlja ljudsko biće kao stvor koji je životvorno vezan uz zemlju, koje zemlju treba poštivati i smatrati je zajedničkim domom što ga dijeli sa svim drugim bićima te im pristupa s dužnom nježnošću i pažnjom. Biblijsko-teološki antropološki nauk, za koji kršćani vjeruju da je Božja spasiteljska riječ upućena čovjeku, promiče i vodi prema potpunosti teološkog, antropološkog i ekološkog nauka, koji bi ljudskom rodu u trenutnom stanju odvojenosti, iskorijenjenosti i izemljenosti, ako ga prihvati vrijednim i istinitim, mogao pružiti priliku vlastitog spasenja i spasenja Zemlje.

Abstract

THE HUMAN BEING AND THE CREATED WORLD (GEN 1 – 2)
BIBLICAL-THEOLOGICAL CHALLENGES TO CONTEMPORARY
CHRISTIAN ANTHROPOLOGY AND ECOLOGY

Đurica PARDON

Parish of St. Ladislaus the King
Matije Gupca 31, HR – 31 424 Punitovci
djurica.pardon@gmail.com

Contemporary anthropology emphasises that there are three spheres in which the human being builds the world of relations: in living with nature, in living with other beings, and in living with spiritual beings. While using insights of multidisciplinary research of general anthropology, theological anthropology reads Biblical texts and adopts from them a system of ideas and practices for religious life that characterise Christianity. Religious Jewish and Christian theological anthropology always held that the human similarity with God is the fundamental starting point of the Biblical understanding of the human being and its unavoidable part. This article analyses creation accounts and their anthropological ideas within the context of the whole Biblical narrative on relations between God and the human being and within the cultural ideological context in which they emerged. The fundamental claim that the article makes and elaborates on is that the Biblical-theological anthropological teaching is dependent on the territorial and cultural situatedness of Israel, i.e., that territorial and cultural difference of place and environment in which the two creation accounts emerged plays a decisive role for understanding the ideological background of Biblical anthropology. Biblical theological anthropology understands the human being as a localised and grounded being, who lives, at a specific place, freely and in peace, and worships God in political and economic independence together with his/her own people. Although they emerged in different historical and cultural contexts, both creation accounts offer a clear message that the human being is existentially tied to earth on personal, national, and global level of existence. This is, at the same time, the ideological background of the Biblical anthropological teaching and a constituent part of human identity. Such an approach reveals that Biblical theological anthropology, as opposed to the previous understanding of religious life through the lenses of the relation between God – human being and human being – human being, contains an additional element of the relation human being – earth as an unavoidable part of religious anthropological-theological system. This offers a new and Biblically grounded anthropological-theological image that can provide clearer answers to the question of the human being in the context of

the contemporary world and its ecological crisis. In this manner, a possibility of a new form of authentic Christian theological-anthropological and ecological teaching presents itself and offers an opportunity of salvation and saving of the common home of all creation – Earth – in the current state of alienation and uprootedness from it.

Keywords: *anthropology, theological anthropology, Biblical anthropology, theology of earth, Book of Genesis 1 – 2.*