

SAMONADILAŽENJE – POLAZIŠTE TEOLOŠKE ANTROPOLOGIJE

Marko PRANJIĆ, Zagreb

Sažetak

U svojem članku autor ponajprije polazi od dva polazišta: »teološke antropologije« i »kršćanske antropologije«. Nije bezrazložno da se suvremeno vrijeme nastoji okarakterizirati kao razdoblje antropologije jer su zdušna nastojanja antropologa dovela do prožimanja različitih istraživanja, kao što su biološka, filozofska, pravna, sociološka, psihološka, pedagoška, medicinska, kibernetika, teološka i mnoga druga. 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. Postavlja se pitanje što je pokretač te konstantne okrenutosti prema novom, otvorenom, još neiskusnom. Odavno se udomaćilo mišljenje da je čovjek stalno pod pritiskom nagonskih sila. Ljudski nagon usredotočuje se na nepoznato i nastaje zato što naša nastojanja nisu postigla konačni cilj i tako se definitivno smirila. Tako A. Gehlen govori o »nepreciznoj obvezi«. To ne znači da je čovjek tvorac vlastite religije samo zato što toj težnji nudi određenu formu služeći se svojom maštom. Nemoguće je da čovjek pod pritiskom svojega nagona stvori maštoviti objekt vlastitoga traženja koji bi nadišao sve postojeće u svijetu. U svojoj beskonačnoj upućenosti on nužno pretpostavlja Drugoga, Onostranoga, i onda kada ga ne zna zvati pravim imenom. Za Njega, stoga što stoji nasuprot, u jeziku postoji precizan naziv. On se zove Bogom. Tamo gdje se to izravno ne spominje, središnji pojam ostaje nejasnim, a to je kao kada bi čovjek bio vezan za svijet pupčanom vrpcom iako je sposoban pitati se i o onome što taj isti svijet, odnosno ono što on drži svojim svijetom, znatno nadilazi.

Ključne riječi: antropologija, teološka antropologija, stalna otvorenost, samonadilaženje, čovjek, povjerenje, Bog.

U kršćanskoj teološkoj literaturi, a kad je govor o sustavnom razmišljanju o čovjeku, spominju se dva termina: »teološka antropologija«¹ i »kršćanska antro-

¹ Usp. K. HELLER, »Der Mensch, Weg der Kirche. Herausforderungen der theologischen Anthropologie für die Theologie der Gegenwart«, u: *Forum katholische Theologie*, 17 (2001.), 2-19; G. LANGEMEYER, »Theologische Anthropologie«, u: W. Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik I*, Paderborn, u. a. 1995., 499-622; M. LAVIN, »Revelation theology and theological anthropology. Are they incommensurable?«, u: *Toronto Journal of theology*, 16(2000.), 217-233; C. M. WULF, »Subjekt–Person–Religion: Edith Steins Vermittlung

pologija»². Oni su na svoj način istoznačnice jer zapravo govore o istom »predmetu«, i polaze od istih izvora i uporišta, naime, *kršćanske objave*, iako, uzevši strogo u obzir razlikovanje termina, oni ne bi smjeli biti sinonimi jer postoje teološke koncepcije čovjeka koje nisu nužno kršćanske. No, budući da je u ovim krajevima teološko skoro pa isključivo vezano za kršćanske izvore, u narednom razmišljanju o čovjeku imat će se u vidu prvenstveno ta polazišta i njegove odrednice, unaprijed upozoravajući čitatelja na zauzeti stav kako ne bi bilo neopravdanih očekivanja.

Teološki pristup ne znači apstraktno nastojanje, odsutno, daleko od čovjeka. Naprotiv! Ono, kao uostalom i mnoga druga ima svoje polazište u razvidnoj, ljudskim osjetilima dostupnoj stvarnosti, premda ona ne može u cijelosti zadovoljiti teološke pretenzije koje u sebi kriju dimenziju nadilaženja konkretnog i nezadovoljavanja njime u cijelosti, naročito kad je u pitanju čovjek.³ No zbog toga pozitivni pristup ni za teologiju nije manje važan ili ne daj Bože, suvišan. Naprotiv, sami teolozi ga nazivaju »locus theologicus« – mjesto teološkog događanja, polazište koje ima sva obilježja bogoslovnog ukorjenjivanja i prizemljivanja ideje koja objedinjuje *imanentnu* i *transcendentnu* stvarnost pa kao takva je zanimljiva ne samo psiholozima, sociolozima, biolozima, antropolozima koji se zadovoljavaju mjerljivim, pozitivnim zaustavljajući se na imanentnom, nego također i teolozima koji prihvaćaju te pristupe i smatraju ih legitimnima ali ne ostaju na njima niti se u njima može u cijelosti iscrpsti sav teološki misaoni fundus čovjeka o čovjeku.⁴

Kako i na koji način teolog tretira konkretno, zemaljsko, naročito kad je u pitanju čovjek? Na koji način on razotkriva transcendentno u imanentnom? Kako promiče transcendentno a da zbog toga ne zapostavi imanentno? Za teologa je kao i za mnoge druge znanstvenike, čovjek društveno, razumno biće, svom snagom ukorijenjeno u zemlju kojom hoda.⁵ No, on je u mnogo slučajeva mišlju, sviješću,

zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie«, u: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 49 (2002.), 347-369.

² Usp. F. BAHN, *Wer ist der Mensch und wohin geht er? Grundzüge einer zeitgemäßen christlichen Anthropologie*, Neukirchen – Vluyn, 1996.; L. SCHEFFCZYK, »Grundfragen christlicher Anthropologie«, u: *Der Mensch als Gottes Ebenbild. Christliche Anthropologie. Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 2001« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.*, hg. v. F. Breid, Bittenwiesen, 2001., 9-28; R. WETH (Hg.), *Totaler Markt und Menschenwürde. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute*, Neukirchen – Vluyn, 1996.

³ Usp. W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen, 1995.

⁴ Usp. U. DICKMANN, *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*, Tübingen, 1999.

⁵ Usp. F. GRUBER, »Empathisches Menschsein: eine Skizze zur theologischen Anthropologie«, u: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 150 (2002.), 381-392.

glavom, srcem iznad nje, nje kojoj toliko toga duguje ali i nje kojom je postavljen vladarom. Ne bi joj mogao biti gospodar kada bi ona mogla zadovoljiti sve njegove želje i potrebe, sve njegove nade i očekivanja, otkloniti sve njegove strahove i bojazni. Ako bi to bio slučaj, ona bi ovladala njime, a ne on njom. No, budući da to nije tako, iako tome ima iznimaka, opasno je čovjeka na takav način vezati za zemlju kao da bi on bio samo njen prah, a njegova sudbina svršavala u njenoj utrobi.⁶ Po čemu onda čovjek nadilazi svijet oko sebe? Što je to što ga čini drukčijim, višim, nesvodivim na nešto?

Samonadilaženje i stalna otvorenost

Neki su znanstvenici skloni okarakterizirati suvremeno vrijeme kao *razdoblje antropologije* jer glavnim ciljem duhovnog nastojanja u svom vremenu drže široko rasprostranjeno nastojanje oko znanosti koja bi u cijelosti poniknula u čovjekovu tajnu. I dobrim su dijelom u pravu ako se uzme u obzir mnoštvo različitih istraživanja koja se koncentriraju oko jedinstvenog cilja: shvatiti *što je*, odnosno *tko je čovjek*.⁷ Zdušno nastojanje *antropologa*, bez da su to posebno željeli, dovelo je do *prožimanja* različitih istraživanja kao što su biološka, filozofska, pravna, sociološka, psihološka, pedagoška, medicinska, kibernetička, teološka i mnoga druga pri čemu su se formirala poprilično istovjetna stajališta i vrlo razumljiv jezik što u takvim prilikama obično nije slučaj. 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*.⁸

Čovjek kao mikrokozmos

Sve to daje naslutiti da se u suvremenoj ljudskoj svijesti događa radikalni *obrat*, naime, da čovjek više ne želi biti dio predodređenog reda u svijetu i prirodi, kojim je donedavno bio držan, nego se nastoji izdići iznad njih te u konačnici njima ovladati. Klasična metafizika, naprotiv, od svojih antičkih početaka nazna-

⁶ Usp. E. MÖDE, *Studie zur biblischen Anthropologie. Ein Beitrag zur Spiritualitätstheologie* (Edition Psychosymbolik), 1994.

⁷ Usp. H. ANZENBERGER, *Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften* (Rupert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl), (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung 54. Band), St. Ottilien, 1998.

⁸ Usp. M. BREIDERT, »Was ist der Mensch? Verantwortung in der Wissensgesellschaft«, u: *Evangelische Aspekte*, 11 (2001.), 35-39; M. ENDRESS – N. ROUGHLEY, *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven*, Würzburg, 2000.

čivala je čovjekovo mjesto u *kozmosu*, u zajednici svega što postoji, pa je stoga čovjeka tretirala kao »*mikrokozmos*«, tj. svijet u malome budući da svojim svojstvima participira u svemu onome što sačinjava taj isti kozmos: tijelo, duša, duh što na svoj način, s jedne strane, čovjeka izdiže iznad ostalih bića, ali ga s druge ipak čini integralnim dijelom tog i takvog svijeta.⁹

Tretiranje čovjeka kao mikrokozmosa te predočivanje nebeskih sfera koje su kružile oko zemlje za neke je suvremene antropologe postalo *anakrono* kao i sama koncepcija kozmosa koja je tada bila na snazi. Danas je postalo neshvatljivim viđenje svemira kao vječna i nepromjenjiva *reda* što je jednom zauvijek instaliran i u sebi nepromjenjiv. To je u izravnoj suprotnosti sa suvremenim *prirodnim znanostima* i s *tehnikom*. Poimanja svijeta, odnosno njegove slike, danas su samo puki modeli prirode što ih čovjek povremeno stvara, a potom razgrađuje s nakanom tehničkog ovladavanja prirodom tako da svijet zapravo nije više čovjekov dom, nešto čemu se on divi i pred čim ostaje zapanjen, nego puki *građevni materijal* za čovjekovu konstruktivnu djelatnost koji je jednom upotrijebljen na njegovu dobrobit a koji puta i protiv njega.¹⁰

Imajući u vidu to stanje, čovjekovu slobodu oblikovanja svijeta i upravljanja prirodom, s pravom se možemo zapitati, tko je zapravo taj čovjek, tko je to biće kome je dana takva i tolika moć? Očito je da je čovječanstvo izgubilo osjećaj za nedotičljivi red u kozmosu ili za društveni sustav oblikovan prema kozmičkim parametrima. Suvremena duhovna povijest, počevši s Pascalom pa sve do današnjih dana, pomalo je zgranuta tom neograničenom ljudskom slobodom.¹¹ Nismo li se već polako primakli pragu mogućnosti uništenja života na zemlji pa i samog čovjeka?

Egzistencijalna filozofija će opisati to »kreativno« stanje čovjekove mogućnosti zahvata sve do ništavila kazavši da njegova odluka kao takva determinira tko je ili što je u biti čovjek. Do te mjere zaoštrena, dabome, ta teza je poprilično apstraktna jer tamo gdje se događaju kreativne odluke one su uvijek u uskoj svezi s biološkim i društveno-povijesnim okolnostima trenutka kao i s vlastitom životnom pričom odnosno duhom vremena u kojem se živi i djeluje.¹² Isto vrijedi i za krajnje kritične stavove za koje se čovjek opredjeljuje odbacujući sve ono što im je prethodilo. Zato, odgovor na pitanje tko je ili što je čovjek, ne može se više

⁹ Usp. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt, 1928.), München, 1947.; P. Teilhard de CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos*, München, 1964.; W. BEINERT, *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Freiburg, 1974.

¹⁰ Usp. R. BUCHER, »Kosmos – Kirche – Körper. Anmerkungen zum Konzept einer 'heilenden Pastoral'«, u: *Concilium*, 38 (2002.), 186-196.

¹¹ Usp. S. PODLECH, »Freiheit und Gewissen. Eine scholastische Kontroverse am Beispiel des Franziskanertheologen Wilhelm de la Mare«, u: *Collectanea Franciscana*, 71(2001.), 421-445.

¹² Usp. N. HINSKE, »Kants Auflösung der Freiheitsantinomie oder Der unantastbare Kern des Gewissens«, u: *Trierer theologische Zeitschrift*, 109 (2000.), 169-190.

tražiti u svijetu, kozmosu, u njegovu »vječnom« redu, nego isključivo u samom čovjeku.¹³ Tim je znanost o čovjeku stekla nevjerojatno visoku cijenu i zapanjujuću vrijednost.

Samonadilaženje-otvorenost

Suvremena antropologija je čovjekovu kompleksnost, šarolikost, bogatost, nedoticljivost, slobodu propitkivanja svega što je prethodilo kao i onoga što slijedi, koncentrirala u pojmu čovjekova konstantnog *samonadilaženja*, odnosno njegove neprestane *otvorenosti* prema višem, drugom, drukčijem pa i onostranom.¹⁴ Ta bi kvaliteta, prema suvremenoj antropologiji, trebala biti glavno obilježje čovjekova načina egzistiranja, ono što ga čini čovjekom, što ga razlikuje od životinja te ga izdiže iznad svega postojećeg.

Što on zapravo znači u sebi? Prije svega njime se stavlja do znanja da postoji očita razlika između čovjeka i životinje. Kaže se da *čovjek ima svoj svijet* dok je životinja prirodno, instinktivno, tipično vezana za svoju *okolinu* i nije u stanju poniknuti u nju, spoznati je i njome suvereno vladati kao što je to moguće čovjeku.¹⁵ Životinje, naime, u svojoj okolini uočavaju samo ono što aktivira njihov *instinkt* dok sve ostalo uopće ne dopire do njihove »svijesti« tako da širina, odnosno uskost, jednostavnost ili složenost okoline je vrlo različita za različite životinjske vrste. No, ono što je za njih bitno jest to da im je ponašanje isključivo vezano za *okolinu* u kojoj žive tako da njena pojedina obilježja na njih djeluju poput signala aktivirajući određeno ponašanje koje u biti ne treba posebno učiti, nego ga se jednostavno nasljeđuje. Njihova osjetila su tako građena da percipiraju podražaje iz okoline i onoga trenutka kad oni nastupe, aktivira se životni instinkt koji se pretiče u »djelovanje« životinje.¹⁶

Neke primitivne životinjske vrste posjeduju tek nekoliko instinkta koji ih održavaju na životu. Njihova se okolina sastoji od par specifičnih obilježja. Da spo-

¹³ Usp. A. LOB-HÜDEPOHL, »'Widersagt ihr dem Bösen?' Zur Widerständigkeit des Gewissens«, u: *Deus semper maior. Vom Bleibenden in den Zeiten* (FS G. Kardinal Sterzinsky), hg. v. R. Kampling, Berlin, 2001., 117-137.

¹⁴ Cijelu tu problematiku Nijemci označuju pojmom »Weltoffenheit« i kao takav je postao antropološki terminus *technicus* koji poprima vrlo šarolika značenja ovisno od situacije do situacije. Usp. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, 1962., str. 36ss; A. PORTMANN, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Hamburg, 1962., str. 64s; A. GEHLEN, *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/M., 1962., str. 38ss; H. PLESSNER, *Die Stufen der Organischen und der Mensch*, Berlin, 1965., str. 66s i 295s.

¹⁵ Usp. A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Reinbek b. Hamburg, 1961.; *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek b. Hamburg, 1966.

¹⁶ Usp. A. GEHLEN, *Sinn und Unsinn des Leistungsprinzips*, München, 1974.; A. GEHLEN, *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/M., 1962.

menemo samo jedan takav primjer. Tako *krpelj*, recimo, ima tri osjetila: osjetilo za svjetlo, miris i toplinu. Pomoću svjetlosnog osjetila koje je smješteno na koži on nalazi put do prve grane; osjetila mirisa i topline, naprotiv, signaliziraju mu kad se pod drvetom nalazi toplokrvna životinja što istog trenutka aktivira njegov pad na žrtvu koja mu svojom krvlju jamči daljnje preživljavanje. Samo su ta tri elementa, i ništa više, krpeljeva okolina. On, dakle, ne posjeduje oči, uši, okus. I što će mu uostalom kad i bez njih može sasvim lijepo živjeti!

Krpeljeva okolina je doduše posebno jednostavan primjer percipiranja svijeta unaokolo. Nije tako kod svih životinja. Za neke od njih ona je znatno složenija stvarnost. No, ipak je za sve životinje karakteristično to što kontaktiraju samo s dijelom stvarnosti, jednim njenim isječkom koji je važan za aktiviranje njima svojstvenih nagona putem specijaliziranih osjetila. I tamo gdje su instinkti nešto elastičniji, životinje ipak od svoje okoline »percipiraju« samo ono što su već unaprijed »znale«, što im je prirodno.¹⁷

Za razliku od životinja čovjek nije vezan za posebnu okolinu kako bi doživljavao a potom i aktivirao svoje ponašanje. Tamo gdje bi se eventualno moglo govoriti o čovjekovoj okolini, zapravo je riječ o njegovoj *kulturi* pa onda nema smisla u tom slučaju spominjati čovjekove urođene limite.¹⁸ Evo primjera. Šuma je za lovca nešto sasvim drugo nešto što je to za drvosječu ili pak za povremenog izletnika. No, način na koji lovac doživljava šumu nije predodređeno njegovom biologijom, nego je u uskoj vezi s njegovom *profesijom* koju je on uostalom odabrao, a umjesto nje je zacijelo mogao birati i neku drugu. Ako bi slučajno postao inženjerom njegov pogled bi bio zacijelo puno drukčiji od pogleda jednog lovca. To će reći da čovjek ostaje otvoren i za mnoga druga i drukčija doživljavanja jedne te iste stvarnosti što pak nije svojstvo životinje koja je po prirodi, instinktivno, vezana za svoju okolinu.¹⁹

Ne dovodi li nas to do zaključka da svijet čovjeka ne veže na način da ga definitivno uvjetuje, nego on pred njim stoji sasvim *otvoren* s mnoštvom mogućnosti doživljavanja i reagiranja?! Drugim riječima, čovjek je u stanju stjecati nova i sasvim drukčija iskustva jedne te iste stvarnosti. Njegove mogućnosti reagiranja na percipiranu stvarnost su zapravo nebrojene te mogu varirati od prilike do prilike, od okolnosti do okolnosti.²⁰ To je zapravo svojstvo čovjekova doživljavanja materijalnog, odnosno neosporna karakteristika njegove *tjelesnosti* ali istovremeno i dokaz da ljudski organi, u usporedbi s onim životinjskim, nisu toliko specijali-

¹⁷ Usp. N. TINBERGEN, *Instinktlehre* (The study of instinct, dt.): *Vergleichende Erforschung angeborenen Verhaltens*, Berlin, 1966.; E. HOLST, *Moderne Instinktforschung*, Würzburg, 1961.

¹⁸ Usp. A. GEHLEN, *Über kulturelle Kristallisation*, Bremen, 1961.

¹⁹ Usp. W. PANNENBERG, *nav. dj.*

²⁰ Usp. P. K. EBERHARD, *Umweltgebundenheit und Weltoffenheit*, München, 1953.

zirani iako su po sebi višestrani. Tako, primjerice, ljudska ruka koja u mnogim slučajevima može nadomjestiti nedostatak vida i sluha.

Anticipirano rođenje

U usporedbi s drugim sisavcima, čovjek zapravo *prerano* i nespremno dolazi na svijet pa zato kroz duže vrijeme treba biti odgajan, formiran, obrazovan.²¹ Njegovi nagoni nisu od rođenja usredotočeni na pojedine podražaje nego su djelom još uvijek neodređeni, nespecializirani a to će postati tek kroz osobni odabir, odgoj, navikavanje i običaje. Očito je da životinjski način ponašanja, zasnovan na instinktima, kod čovjeka je na znatno nižem stupnju razvoja, zapravo dobrim dijelom tek u povojima. To ima posljedice na cjelovitost čovjekova životna iskustva i na njegovo ponašanje.²²

Budući da čovjekovi nagoni nisu unaprijed strogo fiksirani i njegov odnos prema stvarnosti je krajnje *otvoren* i *mnogolik*. Precizan instinkt ne gleda ni lijevo ni desno nego detektira obilježje koje ga usredotočuje na željeni objekt. Tako nešto svakako nije normalno ljudsko ponašanje. Čovjek najprije doživljava stvari u sebi a potom ih ugrađuje u svoje planove. Budući pak da je u stanju distancirati se od stvari, on ne vidi samo njihovu jednu stranu, nego mnogo njih, mnoga njihova svojstva, mnoge mogućnosti. Zapravo čovjek je jedini u stanju precizno identificirati objekte, kao nešto što je njemu nasuprot, kao strana bića koja potiču njegovo zanimanje.²³ Njemu je svojstveno da bude radoznao naspram vanjskih objekata i da bude obuzet njihovom jedinstvenošću. Prema Heideggeru²⁴ stvari nisu čovjeku izvorno na dohvat ruke. To prirodno povjerenje prema okolini dano je samo životinjama usprkos romantičnim snovima pojedinaca da se isto tako odnose prema svome okruženju. Tek kad snagom vlastite *kulture* bude oblikovao svoje stanište, svoj umjetni svijet, on će mu postati domaći i na dohvat ruke.²⁵ Mogućnost različitog poimanja stvari unaokolo omogućuje čovjeku da uči sebe sama vidjeti drukčijim očima, da se motri kao strano biće. Svijet daje ljudskom biću priliku da se vidi i doživi kao nešto posebno, kao čovjek i to tako što će svoje vlastito tijelo dovesti u posebne suodnose s ostalim stvarima. Otuda i samo istraživanje svijeta postaje privilegiranim putem kojim čovjek mora hoditi kako bi spoznao svoje potrebe i da bi mu bilo jasno tko on zapravo jest.²⁶ Hodeći okolo, kušajući svijet, čovjeku polazi za rukom da precizno

²¹ Usp. A. PORTMANN, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Reinbek b. Hamburg, 1962.

²² Usp. A. PORTMANN, *Schöpfung und Gestaltung*, Zürich, 1967.

²³ Usp. A. PORTMANN, *Sinn und Wandlungen des Menschenbildes*, Zürich, 1969.

²⁴ Usp. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1977., str. 54s, 68s, 73ss. Istog mišljenja nije M. LANDMANN. Usp. njegovu *Philosophische Anthropologie*, Berlin, 1976., str. 215s.

²⁵ Usp. A. GEHLEN, *Über kulturelle Kristallisation*, Bremen, 1961.

²⁶ Usp. M. HEIDEGGER, *Das Wesen des Menschen*, Messkirch, 1993.

usredotočuje svoje nagone, budi interese i zadovoljava potrebe. S uznapredovanim iskustvom i vlastite potrebe će se moći ispravljati, mijenjati, preciznije upravljati. Tako taj mukotrpan put omogućava čovjeku da sam sebe nauči, da stekne preciznije spoznaje o sebi kao posebnom biću. Stoga je razumljivo zbog čega su Grci nastojali odgovoriti na tajnu čovjeka krećući od samoga kozmosa. No, ne treba se zavaravati da svijet može dati definitivni odgovor na tajnu kao što je čovjek. To je već tu i tamo slutila sama antika ali se tek neodoljivom snagom nametnulo suvremenom čovjeku iskustvo da njegova pitanja ostaju i dalje pitanjima unatoč svim ponuđenim odgovorima pa tako se kroz čovjeka zapravo određuje sudbina svijeta.²⁷

Upravo ta spoznaja još više nuka na što dublje poznavanje čovjekova *samonadilaženja*, njegove *otvorenosti* za drugim, višim, drukčijim, novim, pa čak i onostranim. Što je čovjek sve u stanju nadići, za što je on sve otvoren? Prije svega, on je otvoren za nove stvari, nova iskustva, nove doživljaje.²⁸ Ta konstatacija otvara novi i vrlo važan problem. Je li za čovjeka svijet ono što je za životinju njena okolina? Je li on pupčanom vezom vezan za njega pa stoga i otvoren prema njemu? To bi moglo dovesti do zabune jer bi se svijet moglo shvatiti kao krajnje složenu, kompliciranu okolinu koja nudi na tisuće mogućnosti u kojima bi se moglo iscrpiti ono čovjeku svojstveno tako da bi svijet za čovjeka bio ono što bi okolina bila za životinju ili se u najmanju ruku ne bi jedno od drugog previše razlikovalo.²⁹ Antički precizno limitiran kozmos i nije ništa drugo bio do li čovjekovo stanište najvjerojatnije i zbog toga što se još nije dovoljno shvaćala duboka razlika između čovjeka i životinje. Samonadilaženje, čovjekova otvorenost o kojoj govori suvremena antropologija nije tek stupnjevito razlikovanje, nego je riječ o čovjekovoj *iskonskoj* drugosti ima li se u vidu odnos životinje naspram njene okoline. Otuda i nemogućnost govora o čovjekovoj otvorenosti isključivo prema svijetu, nego o njegovoj *otvorenosti uopće*, naime da je ona na djelu i nakon svakog novog i drukčijeg iskustva, novog i drukčijeg doživljaja.³⁰

Drugim riječima, čovjek ostaje otvorenim usprkos bilo kakvom iskustvu i bilo kakvoj situaciji; on je otvoren i za ono što se događa *izvan* svijeta, izvan njegove slike svijeta, izvan svakog mogućeg svjetonazora, svih postojećih svjetonazora. Njegova pitanja i traženja idu s onu stranu postignutog tako da *otvorenost* i *samonadilaženje* bivaju uvjetom da bi se uopće moglo svijet spoznati i iskusiti. Ako čovjeka njegova pitanja i traženja ne bi poticala na odlazak s onu stranu, vjerojatno bi se u svijetu zadovoljile i iscrpile sve njegove želje i očekivanja. Je li onda možda smisao njegova nadilaženja prirode samo to da bi našao

²⁷ Usp. T. RENTSCH, *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Berlin, 2001.

²⁸ Usp. F. GRABER, *Die Weltoffenheit des Menschen*, Freiburg/Schweiz, 1974.

²⁹ Usp. P. K. EBERHARD, *Umweltgebundenheit und Weltoffenheit*, München, 1953.

³⁰ Usp. E. FEIFEL, *Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit*, Donauwörth, 1968.

zadovoljštinu u *vlastitoj kreaturalnosti* ili tako što će prirodni svijet preobraziti u umjetni, što će od njega učiniti vlastitu *kulturu*? To je mišljenje poprilično rašireno³¹. No, poznato je da ni u vlastitim kreacijama čovjek ne nalazi apsolutni mir. One ne samo da mijenjaju prirodu u kulturu, nego međusobno zamjenjuju pojedina kulturna iznašašća dovodeći namjesto starih neka nova. Kad čovjek ne nalazi konačno zadovoljstvo ni u vlastitu stvorenju nego ga tretira kao prolaznost, ne znači li to da je njegovo određenje iznad same kulture, one koju je stvorio ili one kojoj tek prethodi stvaranje? Pa i sam proces kulturnog oblikovanja biva razumljiv tek onda kad se shvati da njegove nagonske snage idu iznad toga, da su čovjekova pojedina djela usputne etape do nekog nepoznatog cilja.³²

Pokretač okrenutosti prema novom

Postavlja se pitanje što je pokretač te konstantne okrenutosti prema novom, otvorenom, još uvijek neiskušenom? Već se odavno udomaćilo mišljenje da je čovjek stalno pod pritiskom nagonskih snaga.³³ Njih se ne treba poistovjetiti sa životinjskim instinktima koji se aktiviraju kad postoji objekt koji ih na to potakne.³⁴ Naprotiv, iskonski ljudski nagon se usredotočuje na neodređeno, nepoznato. On nastaje zato što naša nastojanja nisu postigla konačni cilj i tako se definitivno smirila. Manifestira se na, čovjeku specifičan način, kao igra i kao rizik, sa smiješkom se distancirajući od stvarnosti, goneći na *otvoreno*, na prvi pogled besciljno. U tom slučaju Gehlen govori o »nepreciznoj obvezi«³⁵ koja stvara uzavrelu krv goneći čovjeka s onu stranu bilo koje već ostvarene životne realnosti pa u tome treba tražiti i korijene vjerskog života. To ne bi nikako smjelo značiti da je čovjek tvorac vlastite religije samo zato što tom porivu nudi određenu formu služeći se svojom maštom. Bilo kojoj maštovitoj djelatnosti u formiranju religije prethodi nešto drugo kroz što je religija posve drukčije od puke ljudske tvorevine. To se može argumentirati ljudskom strukturom nagona. Nagon, kod čovjeka kao i kod životinje znači isto, naime, biti usredotočen

³¹ Usp. E. ROTHACKER, *Probleme der Kulturanthropologie*, 1948., str. 161, 174; M. LANDMANN, *nav. dj.*, str. 204ss, 222 ss.; ISTI, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, 1960. Drukčijeg je mišljenja A. PORTMANN, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, 1956., str. 80.

³² Usp. T. GÖLLER, *Kulturverstehen: Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*, Würzburg, 2000.; R. HAGENBÜCHLE, *Von der Multi-Kulturalität zur Inter-Kulturalität*, Würzburg, 2002.

³³ Usp. M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 42; A. GEHLEN, *Der Mensch*, str. 60ss.

³⁴ Usp. J. SCHÖNHERR, *Über die Abhängigkeit der Instinkthandlungen vom Vorderhirn und Zwischenhirn*, Mainz, 1955.

³⁵ Usp. A. GEHLEN, *nav. dj.*, str. 349ss. Nešto drukčije taj fenomen vidi Max SCHELER, *nav. dj.*, str. 82.; H. PLESSNER, *Conditio humana*, 1964., str. 67; W. PANNENBERG, »Die Frage nach Gott«, u: *Grundfragen systematischer Theologie*, 1967., str. 361-386, pos. 375ss.

na nešto.³⁶ Uostalom to je sadržano u samom pojmu nagona. Tako su sva živa bića okrenuta prema hrani, klimatskim i vegetacijskim životnim uvjetima, zajedništvu sa sebi sličnima, zdravlju vlastitoga tijela.³⁷ Dok se životinjske potrebe iscrpljuju i definitivno zadovoljavaju u vlastitom okruženju, dotle one ljudske ne poznaju granice. Njih je nemoguće svesti na okolinu, nego su koncentrirane na nešto što stalno izmiče iako da naslutiti da je skoro pa na dohvat ruke.³⁸ Kronična potraga, beskonačna ljudska usredotočenost na više, drugo i drukčije, pretpostavlja da ono mora i postojati kako bi se zadovoljila ta neutaživa ljudska želja. Je li moguće da postoji nešto a da nema svoga cilja i svoju svrhu? Je li moguće da postoji želja za koju nema napitka ili glad za koju nema okrepe? Tako ljudsko neprestano traženje nužno pretpostavlja nekog nasuprot, Drugoga koji je sasvim drukčiji od već kušanoga.

Nemoguće je da čovjek pod pritiskom svoga nagona stvori maštoviti objekt vlastitoga traženja koji bi nadišao sve postojeće u svijetu. Naprotiv, u svojoj beskonačnoj upućenosti on nužno *pretpostavlja*, Drugog, Onostranog i onda kad ga ne zna zvati pravim imenom.³⁹ To i jest bit čovjekova beskonačnog poriva. Zato što je beskonačno upućen i zato što u svoj svojoj konačnosti i limitiranosti stalno pretpostavlja Drugoga i drukčijega, tek na tome, dakle, već pretpostojećem a ne od njega stvorenom, čovjekova mašta može graditi svoje pretpostavke. Za njega, toga što stoji nasuprot, u jeziku postoji precizan naziv. On se zove *Bogom*. Upotreba toga pojma može imati smisla samo ako se pod njom podrazumijeva čovjekova beskonačna upućenost. U suprotnom bi ona značila samo praznu riječ.⁴⁰

Čovjekova beskonačna upućenost na Nepoznatog uspostavila se kao srž onoga što smo prozvali otvorenošću, samonadilaženjem. Da ne bi bilo zabune, ovdje još uvijek nije riječ o nekakvom dokazu Božjeg postojanja. Naprotiv! Govor je samo o tome da čovjek u životu nužno pretpostavlja Nekoga na koga je bezuvjetno upućen, znao li to on ili ne.⁴¹ Osim toga se pokazalo da ta pretpostavka nije najadekvatnija za dubinsko razumijevanje čovjekove biološke strukture u trenutku kad se nije sasvim zadovoljan dosta neodređenim značenjem pojma otvorenosti nego se jednostavno ide za tim da se dozna što bi se moglo pod njim kriti.⁴²

³⁶ Usp. E. HEUGEL, *Beitrag zum Problem des Antriebsmechanismus von Atmung und Kreislauf bei Muskelarbeit*, Köln, 1971.

³⁷ Usp. N. TINBERGEN, *Instinktlehre* (The study of instinct, dt.), Berlin, 1972.

³⁸ Usp. F. KORBES, *Die Bewältigung der menschlichen Instinktreliekt als Aufgabe der Erziehung*, Frankfurt/M., 1989.

³⁹ Usp. I. ABBT, *Weltoffenheit des christlichen Glaubens*, Bern, 1987.

⁴⁰ Usp. E. FEIFEL, *Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit*, Donauwörth, 1968.

⁴¹ Usp. *nav. dj.*

⁴² Usp. G. BESIER, *Christliche Hoffnung, Weltoffenheit, gemeinsames Leben*, Basel, 1998.

Kao što smo dali naslutiti, taj Netko je nepoznat. Još nije sasvim jasno, naime, tko je ili što je Taj na koga je čovjek usredotočen. Beskonačnost čovjekove upućenosti na Boga sastoji se od toga da ljudi njome trenutno ne raspolažu u cijelosti, nego je moraju dodatno tražiti. Čovjek je zapravo upućen i na samo traženje Boga ako ga je uopće moguće pronaći. Povijest religije pokazuje na koje su sve načine ljudi kušali Božju nazočnost, odnosno kako im se on sve pokazivao. No, je li to pokazivanje bilo čovjeku sasvim i primjereno, posve je drugo pitanje. U svakom slučaju religijske poruke bi trebalo upravo na tome provjeravati pokrivaju li u cijelosti ljudsku beskonačnu otvorenost ili je i dalje ostavljaju žednom i nezadovoljenom.⁴³

Ne bi se moglo govoriti o slučajnosti to što suvremena antropologija nalazi *duhovne korijene* ljudskog samonadilaženja i otvorenosti u Bibliji. Biblijska povijest stvaranja smatra, naime, čovjeka gospodarom svijeta, dabome po Božjem dopuštenju, kao njegov opunomoćenik, odnosno slika.⁴⁴ Usko povezan s Bogom onostranosti čovjek je bio izdignut iznad svih ostalih stvorenja tako da za njega svijet nije mogao više biti mjesto boravka mnoštva bogova i zbog toga predmetom posebnog čašćenja, što je pak bio slučaj kod nekih drugih religija. Drugim riječima, svijetu je oduzeto obilježje božanstva te je prepušten izravnom čovjekovu upravljanju, odnosno inzistiranje na *onostranosti* biblijskoga Boga učinila je svijet profanim a čovjekov savez s Bogom promaknuo ga je u neospornog gospodara svijeta.⁴⁵

Iz takvog pristupa Bogu i svijetu, zapadni je čovjek naučio podlagati sebi prirodu, a s onu stranu nje, dakle izvan svijeta, u smislu nepoistovjećivanja s njim, tražiti Boga. Znakovito je upravo to što na početku suvremene antropologije stoji teolog, naime, Johann Gottfried Herder što uostalom tvrdi i sam Arnold Gehlen.⁴⁶ U svojoj knjizi *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*⁴⁷ objavljevoj 1784. godine Herder je čovjeka definirao kao prvog slobodnjaka (svega) stvorenog«, a u svom spisu o porijeklu jezika⁴⁸ razliku između čovjeka i životinje je predstavio na način koji u načelu i danas podržavaju mnogi antropolozi. Obiteljsko stablo suvremene antropologije vuče, dakle, svoje korijene iz kršćanske teologije čega se ona ne odriče do danas jer je u sebi kao fundamentalno pitanje sačuvala ono koje se odnosi na Boga.

⁴³ Usp. W. DRESS, *Evangelisches Erbe und Weltoffenheit*, Berlin, 1980.

⁴⁴ Usp. J. AUER – F. MUBNER – G. SCHWAIGER, *Gottesherrschaft, Weltherrschaft*, Regensburg, 1980.; H. GROSS, *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament*, Bonn, 1953.

⁴⁵ Usp. E. HEßLER, *Das Heilsdrama: Der Weg zur Weltherrschaft Jahwes*, Zürich, 1988.

⁴⁶ Usp. A. GEHLEN, *nav. dj.*, str. 88ss.

⁴⁷ U prijevodu: *Ideje o filozofiji povijesti čovječanstva*.

⁴⁸ Nastao 1772. godine.

Pa da sažmemo ono što je bilo do sada rečeno o čovjekovoj konstantnoj otvorenosti, odnosno njegovu samonadilaženju.

a) Samonadilaženje, odnosno čovjekova otvorenost u svakom slučaju pretpostavlja i njegovu upućenost na Drugog i drukčijeg kojeg jezik zove Bogom. Tamo gdje se to ne spominje izravno središnji pojam ostaje nejasan i kao da bi čovjek bio vezan za svijet pupčanom vrpcom iako je u stanju pitati se i o onome što taj isti svijet, odnosno što on kao svoj svijet tretira, znatno nadilazi;

b) Ljudska otvorenost i samonadilaženje neće biti adekvatno shvaćeni ako ih se tretira isključivo kroz prizmu kulture kojoj je čovjek tvorac. Dabome da je čovjek po prirodi kulturno biće i svijet svojom djelatnošću treba sebi podređivati kako bi u njemu suvereno vladao i živio. No ta kulturalna kreacija ne bi mogla biti adekvatno shvaćena kad ju se ne bi doživljavalo kao izraz pitanja i traženja koja nadilazi kako prirodu tako i kulturu;

c) Životinjska pak vezanost za okolinu ni u kojem slučaju se ne može porediti s čovjekovim odnosom prema prirodi, odnosno vlastitoj kulturi. Čovjek je ipak i u konačnici usredotočen na *Boga* pa ono što je za životinju njena okolina to je za čovjeka Bog, tj. konačni cilj u kojem će čovjekovo traženje naći svoje smirenje, a njegovo određenje svoju puninu.

Radije sigurnost nego povjerenje

Ljudski život nije unaprijed isplanirana stvarnost koja teče neovisno od ljudske angažiranosti. Naprotiv! On je stalni čovjekov zadatak kojim konstantno treba ovladavati budući da čovjeka drži u neizvjesnosti čemu znatno doprinosi i okolina u kojoj se on događa. Sve to skupa utječe na ljudsku percepciju te ujedno služi oblikovanju njegova jezika i kulture. Tehničko osiguranje životnih uvjeta svojevrсно je vrhunac toga nastojanja,⁴⁹ a nije svojstveno samo suvremenoj prirodnoznanstvenoj civilizaciji nego je postojalo i u sklopu različitih magičnih pothvata starodrevnih naroda.

Suvremeni čovjek nastoji shvatiti nastajanje kulturalne impostacije života kroz prizmu sigurnosti, odnosno apsolutnog ovladavanja i raspolaganja stvarnošću.⁵⁰ No ti su pokušaji unaprijed osuđeni na neuspjeh jer jamče tek jedan vid ljudskog ponašanja koje je po sebi višestruko i vrlo rasloženo što zbog čovjekove slobodne volje, a što zbog uvjetovanosti koje dolaze iz njegove okoline. Ne može se samo i isključivo posvetiti konkretnim problemima i cijelo vrijeme potrošiti na njihovo rješavanje zatvarajući svaki pogled prema budućnosti.

⁴⁹ Usp. H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, *Technik als Bestimmung und Versuchung*, Göttingen, 1965.

⁵⁰ Usp. M. SMYRKA, *Sicherheit als pädagogisches Problem: eine erziehungswiss. Auseinandersetzung mit techn. Sicherheitsverständnis – Analyse, Kritik, Perspektive*, Münster, 1988.

Povjerenje i nada

Stoga treba njegovati *povjerenje i nadu*⁵¹ koje su nešto više pa i drukčije od sadašnjosti jer bez njih nema kvalitetna življenja.⁵² To ujedno znači da ljudska konstantna otvorenost, stalna težnja za samonadilaženjem, ne iscrpljuju svoju stvaralačku sposobnost zatvarajući se u okvire svakodnevice, onog najkonkretnijeg i najprizemljenijeg. Otvoreno biće kao što je čovjek, u svakoj situaciji sluti i ono nekonkretno, neuhvatljivo, što ostavlja mjesto za nadu gdje će čovjeku stajati na raspolaganju cjelovitost a ne tek njeni pojedini dijelovi ili aspekti.⁵³ Ta usredotočenost nadilazi i samo stvaralačko ovladavanje životom budući da se oslanja na slutnje. Cjelovita stvarnost na koju je čovjek upućen, ostaje nepoznanicom tako da i čovjekove pojedine radnje mogu po sebi izgledati drukčije nego što to trenutačno jesu. Otuda i potreba za *povjerenjem* jer s nepoznatim na koje je čovjek bez iznimke upućen i bez čega nema cjelovita ljudskog života, može se uspostaviti veza tek preko povjerenja.⁵⁴

U trenutku povjerenja svatko se oslanja na ono čemu vjeruje i u što se najviše pouzdaje. To čini u doslovnom smislu riječi stavljajući se posvema u ruke onoga ili onome čemu vjeruje, pripuštajući svoju sudbinu *pouzdanosti* koju njeguje prema objektu svoga povjerenja nadajući se da ga on neće iznevjeriti, odnosno da će se njegova vjera pokazati ispravnom. U tom trenutku osoba nema više nikakve mogućnosti upravljanja sobom, nego to pripušta onome kome vjeruje s mogućnošću dobra ili bolna ishoda već prema tome je li se ili nije povjerenje isplatilo.⁵⁵

Snagom *povjerenja* čovjek riskira biti bačen u nepoznato iako ono po sebi, istini za volju, nije sasvim takvo. Naime, objekt čovjekova vjerovanja je ipak djelom provjeren inače ne bi postojala mogućnost predanja. On se kroz stečena iskustva nekoć pokazao dostojnim njegove vjere. U protivnom bi predstavljao bjanko ček s nepredvidivim posljedicama.⁵⁶ I unatoč tome, povjerenje nije nešto što se samo po sebi razumije, što je lako pravdati i bez problema živjeti. Naprotiv! Riječ je o *riziku* što pretpostavlja vjeru u nepoznato, odnosno otvorenost prema *budućnosti* koja nije izvjesna.⁵⁷ Dabome, osoba koja se povjerava, nada se da

⁵¹ Usp. W. PANNENBERG, *nav. dj.*, str. 2-30.

⁵² Usp. F. THAMAR, *Vertrau mit dein Herz und deine Tränen an: dein Schicksal sehen, dein Leid verstehen*, Augsburg, 1992.; F. S. SHINN, *Vertraue deiner inneren Stimme*, München, 1992.; E. SIEVERS, *Vertrauen – Glauben*, Frankfurt/M., 1981.

⁵³ Usp. M. K. W. SCHWEER, *Vertrauen in der pädagogischen Beziehung*, Bern, 1996.

⁵⁴ Usp. M. CAIATI, *Vertrauen lernen: Erfahrungen und Forderungen für den Alltag im Kindergarten*, München, 1999.

⁵⁵ Usp. W. JETTER, *Vertrauen lernen*, Göttingen, 1981.

⁵⁶ Usp. D. A. CONSIDINE, *Vertrauen und Zuversicht*, München, 1966.

⁵⁷ Usp. M. SLABY, *Vertrauen und Risikoakzeptanz: zur Relevanz von Vertrauen bei der Bewertung neuer Technologien*, Stuttgart, 2002.

budućnost neće razočarati, da će se povjerenje isplatiti, da će za to umjesto zla, dobro biti nagrada.⁵⁸ Po tome se »vjernik« razlikuje od onoga koji se odaje, recimo, narkotiku. Ovisnik je unaprijed sebi potpisao zlo dok se »vjernik« pouzdaje u nekoga ili nešto za koga se nada da će mu pomoći. Povjerenje, naime, računa s vjernošću onoga kome se vjeruje. Čovjek gradi na tome da će drugi o kom on ovisi, u odnosu prema njemu, ostati dostojan povjerenja i njegov život, iako »ovisan« učiniti sretnim i perspektivnim.⁵⁹

Povjerenje nije nešto što je rezervirano samo za pojedince. Ono je stvar svakidašnjice svakog čovjeka. Život je u globalu i u pojedinostima nezamisliv bez ovakve ili onakve vjere, ovoga ili onoga povjerenja. Svugdje gdje se računa sa stvarima i silama čiju bit nije jednostavno prozreti, povjerenje je neizbježno da bi se uopće moglo živjeti.⁶⁰ Pritom je sasvim svejedno je li to trenutno nesagledivo ili će takvim postati u skoroj budućnosti. Ulaskom u auto, zrakoplov, vlak, čovjek vjeruje da će doći sretno do odredišta inače nikad ne bi načinio taj korak. Uzimajući hranu, čovjeku ne pada na pamet da bi ju prije toga dao na kemijsku analizu kako bi se uvjerio u njenu neškodljivost. Čovjek će se tako odnositi prema sebi, stvarima i drugim osobama sve dotle dok se ne uvjeri u suprotno. I onda kada se pojavi određena nevjerica koja će tražiti različite provjere, i dalje će u globalu ostati vjera ne želi li se biti patološkim slučajem.⁶¹ Provjera je tek mali korak unatrag kako bi se vidjelo funkcioniraju li besprijekorno fizička, kemijska, biološka, tehnička i ostala načela. Njegovanje apsolutne sumnje i bezgraničnog nepouzdanja ne vodi ni u što drugo doli u totalnu blokadu života.⁶²

I sama ophodnja s ljudima nužno pretpostavlja povjerenje što će reći da nije moguće uvijek i u svakoj situaciji točno odrediti visinu rizika povjerenja.⁶³ Nema tih metodičkih postupaka niti te znanosti koja bi mogla besprijekorno identificirati stupanj »sigurnog« povjerenja s kojim bi se bez glavobolje ulazilo u posao. Stupanj vjerodostojnosti povjerenja ostaje, dakle, neizvjestan.⁶⁴ Kako je moguće do te mjere poznavati suradnika da bi se sa sigurnošću moglo kazati koje, koliko i kako povjerenje mu treba pokloniti, odnosno koliki vlastiti angažman treba založiti kako bi željeno u suradnji s drugim bilo i ostvareno!? Otkud ta izvjesnost kojom

⁵⁸ Usp. H. BREUCHA, *Hoffnung auf das Ewige*, Weißenhorn, 1983.

⁵⁹ Usp. R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung: die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Rim, 1997.

⁶⁰ Usp. D. BLEKER, *Vertrau auf deine Kraft*, Wörthsee b. München, 2002.

⁶¹ Usp. H. WALCH, *Vertrau auf dich: Zeichen der Freundschaft*, München, 1997.

⁶² Usp. J. KELMAN, *Vertrau mir, wenn du kannst*, München, 2000.

⁶³ Usp. C. COOKSON, *Vertraue meiner Liebe*, München, 1992.

⁶⁴ Usp. M. K. W. SCHWEER, *Vertrauen als Organisationsprinzip: Perspektiven für komplexe soziale Systeme*, Bern, 2003.

se pristupa upravitelju vlastitih dobara, liječniku kome se izlaže vlastito tijelo!? Njihove sposobnosti, znanje, iskustvo jamče im tek djelomično poznavanje vlastitih pacijenata. Rizik povjerenja je tim veći što je intenzivnija veza zasnovana na povjerenju.⁶⁵ I same prijatelje, odnosno bračne drugove s kojima se veže sudbina vlastitoga života, nikad se neće moći tako dobro poznavati da neće biti nužno daljnje povjerenje. Drugog se upoznaje postupno ali nikada u cijelosti. Tako je svaki čovjek, bez iznimke, nužno i neizbježno upućen na nepoznato, ne samo na ono što ga okružuje, nego i na nepoznato u sebi samome.⁶⁶ Koliki su sami sebe u pojedinim situacijama iznenadili, šokirali, ostali zapanjeni svojim akcijama i izjavama! Misleći kako je proces samospoznaje već davno iza njih, ipak su ostali zgranuti i bez riječi. Čovjek se poznaje tim više čim je više voljan angažirati vlastitu snagu a zato uvijek i iznova treba dodatnog samopovjerenja.⁶⁷

Za poznavanje drugih ljudi, ali i sebe samoga, stoga nije važno i nužno samo vrijeme. Važnija je svijest tajne koja je neiscrpna a ljudima toliko svojstvena, dakle, neosporna osnova, kriterij na temelju čega će ih se prosuđivati. Iako je kod ljudi moguće predvidjeti pojedina ponašanja naročito kad je riječ o njihovim navikama, ipak oni i dalje ostaju skrivene tajne zapečaćene s puno pečata, posebno kad je riječ o onom bitnom kod njih. To se zasniva na onome što smo nazvali *samonadilaženjem*, njegovoj konstantnoj *otvorenosti* prema novom koju čovjek u svakoj situaciji, bila ona ne znam kako uspješna, i dalje zadržava, naime, na kreativnoj sposobnosti da je u stanju mijenjati vlastito ponašanje.⁶⁸ Zato u ophodnji s ljudima treba uvijek računati s iznenađenjima, odnosno uvijek imati u rezervi određenu dozu povjerenja usprkos idealnom poznavanju psihologije što nije slučaj s prirodom, odnosno životinjskim svijetom koji se znatno više »pridrđavaju« unaprijed fiksiranih načela koja im kao takva omogućavaju funkcioniranje. Prirodu i životinje je stoga puno lakše predviđati nego čovjeka.⁶⁹

Povjerenje je zato nužno tamo gdje je čovjek na nešto upućen, gdje ne postoji dostatno znanje, u što nije posvema siguran. Bića na koje se čovjek osjeća upućenim, iako ne može uvijek i u svemu predvidjeti njihova ponašanja, obično ljudi doživljavaju i tretiraju kao osobe. Ono što nije sasvim pronicljivo, posjeduje skrivenu tajnu svoga postojanja koja nije dostupna ljudskom oku, nešto što

⁶⁵ Usp. E. KAHLE, *Vertrauen als Voraussetzung für bestimmte Formen organisatorischen Wandels*, Lüneburg, 1999.

⁶⁶ Usp. M. K. W. SCHWEER, *Vertrauen in der pädagogischen Beziehung*, Bern, 1996.; A. BITTL, *Vertrauen durch kommunikationsintendiertes Handeln*, Wiesbaden, 1997.

⁶⁷ Usp. G. BOTH, *Vertrauen bis zuletzt*, Mannheim, 2002.

⁶⁸ Usp. J. COHN, *Selbstüberschreitung: Grundzüge der Ethik – entworfen aus der Perspektive der Gegenwart*, Frankfurt/M., 1986.

⁶⁹ Usp. N. TINBERGEN, *Instinktlehre* (The study of instinct, dt.): *Vergleichende Erforschung angeborenen Verhaltens*, Berlin, 1956.

bismo mogli nazvati dušom. Zato je starodrevni čovjek koješta iz svoje okoline doživljavao kao osobe. Stvari su posjedovale tajne moći koje su ih činile osobama.⁷⁰

Suvremeni, civilizirani čovjek se drukčije odnosi prema svojoj okolini. Za njega su, barem načelno, sve stvari koje pripadaju svijetu, na svoj način sagledive tako da on s njima onda i raspolaže. Pa ako u pojedinim situacijama zbog nedostataka vremena nije u stanju provjeriti svojstva svake stvari nego im mora vjerovati, u načelu je provjera uvijek moguća.⁷¹ Ovisi o vlastitoj prosudbi koliko i kakvu vjeru bez velika rizika treba poklanjati pojedinoj stvari, odnosno kad ipak treba angažirati provjeru. Budući da su za tehničkog, civiliziranog čovjeka stvari sagledive, kojima on raspolaže po vlastitom nahodaženju, i odnos prema njima ne može više biti osoban, niti one u bilo kojem slučaju mogu biti bilo kakve osobe. Tek se djeci tu i tamo dogodi da stvari doživljavaju kao osobe i to traje dok od odraslih ne poprime drukčiji odnos prema njima. Još je jedino umjetnicima dopušten osobni odnos prema stvarima, piscu kojemu cvijeće pjeva, a slikaru kojemu planine govore.⁷² Naprotiv, obični čovjek će u svakodnevnom životu teško nekoj stvari pripisati osobni karakter i tako je smatrati nepronijljivom. Samo je za čovjeka drugi čovjek nepoznanica, barem što se tiče njegove iskonske biti. U trenutku kad bi se drugog shvatilo kao nešto čime se može manipulirati u tom slučaju on bi prestao biti čovjekom pa onda i osobom.

Da ne bi bilo zabune, za čovjeka nije tajna samo čovjek, nego je u konačnici tajna *porijeklo cjelokupne stvarnosti* pa budući da je čovjek u ostvarenju svog života upućen na tu cjelovitost, što više, na propitkivanje njene osnove, tako njegov odnos prema njoj može samo biti obilježen povjerenjem.⁷³ Porijeklo svih stvari zapravo je beskonačno pa je otud i naše propitkivanje o onome na što smo upućeni, beskonačno, budući da nakon svakog novog odgovora slijedi novo pitanje tako da tome zapravo nikad nema niti će moći biti kraja.⁷⁴ Porijeklo gdje bi se nazrelo jedinstvo svega što postoji, iskon, ishodište, gdje je zapravo zametnut i naš život, budući da je beskonačno, može biti shvaćeno samo kroz prizmu povjerenja. Budući pak da se s njim ne može manipulirati, ne može se njim apsolutno raspolagati, na njega se, za razliku od svih stvari u ovom svijetu, može isključivo gledati kao na osobu, odnosno na osobnoga Boga.

⁷⁰ Usp. W. HORTEL, *Spiritismus: Geheimnisse des Jenseits*, Stuttgart, 1987.; F.-W. HAACK, *Spiritismus*, München, 1988.

⁷¹ Usp. H. MAIER, *Vertrauen als politische Kategorie*, Augsburg, 1988.

⁷² Usp. P. HASUBEK, *Fabelforschung*, Darmstadt, 1983.

⁷³ Usp. M. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, 1966., str. 59, 63, 109, 113.

⁷⁴ Usp. W. HOLLITSCHER, – R. LÖTHER, *Ursprung und Entwicklung des Lebens*, Köln, 1984.

Povjerenje upućuje na Boga

Ono na što je čovjek u konačnici, a u svojoj stalnoj otvorenosti, upućen, ono što se bezuvjetnim činom povjerenja može kušati, a po svojoj je biti osoba, stoji u uskoj vezi. Otuda su u bliskoj vezi Bog i vjera.⁷⁵ Nužnost povjerenja, naročito onog bezuvjetnog, bez daljnjeg upućuje na to da svaki čovjek u životu ima svoga Boga bez obzira je li ga on takvim zove i smatra. Vjera i povjerenje nužno pretpostavljaju Boga i božanstvo. Ono na što čovjek bezuvjetno veže svoje srce, o čemu egzistencijalno ovisi i čemu poklanja svoje povjerenje, to je ujedno za njega i Bog.⁷⁶

Premda je povjerenje po sebi nezaobilazno, ne može se ipak negirati da je čovjek sklon povjerenju samo onda i samo dotle dok ne posjeduje ono za čim je toliko žudio. Nakon toga potreba za povjerenjem, barem što se toga tiče, postaje irelevantna. Ako se već može raspolagati stvarju, svatko će dati prednost sigurnosti pred neizvjesnošću. Drugim riječima, a prema narodnoj, radije vrabac u ruci, nego golub na grani.

Svojom neizmjernom težnjom za sigurnošću ljudi katkad riskiraju načine života koji mogu postojati samo u okvirima povjerenja kao što je, primjerice, slučaj s međuljudskim odnosima. Osobni odnos koji ide za tim da bi drugim raspolagao, njim posve ovladao, ima malu vjerojatnost za trajnost. Da bi se osigurali, ljudi često razaraju svoje međusobne odnose.⁷⁷

Slično je i s odnosom prema Bogu, prema onom vječnom čovjekovom Naspram što ga za cilj ima njegovo stalno propitkivanje jedinstva stvarnosti i smisla vlastitoga življenja.⁷⁸ I tu je upitan odnos ako se umjesto povjerenja teži k apsolutnoj sigurnosti. Ljudima je po svemu sudeći svojstveno stalno proširivati područje vlastite sigurnosti dokle god je to moguće. Pa i same su religije obilježene tom težnjom. I one za konačni cilj imaju sigurnost; toliko se udomaćiti s Bogom kako ni s te strane ne bi dolazila bilo kakva neizvjesnost.⁷⁹ To nastojanje ima svoje uporište u tome što se beskonačno želi transformirati u konačno, odnosno što se konačno interpretira kao slika beskonačnog. Tako si čovjek umišlja kako je osigurao svoju čežnju za beskonačnim, tj. da je uspostavio s njim odnos kojeg više ništa ne bi smjelo dovesti u pitanje.⁸⁰ To je posebno razvidno iz *kulta* što ga čovjek njeguje prema božanstvu. Iako ga se shvaća i interpretira kao službu koja je izravno

⁷⁵ Usp. M. OPPERSKALSKI, *Gott ändert nichts am Schicksal eines Volkes, solange das Volk sich nicht selbst geändert hat*, Dortmund, 1980.

⁷⁶ Usp. D. MÜLLER, *Die Erkenntnisfunktion des Glaubens*, 1952.

⁷⁷ Usp. M. SMYRKA, *Sicherheit als pädagogisches Problem: eine erziehungswiss. Auseinandersetzung mit techn. Sicherheitsverständnis – Analyse, Kritik, Perspektive*, Münster, 1988.

⁷⁸ Usp. K. GÜNTHER, *Gott als absolute Grenzüberschreitung*, Marburg, 1982.

⁷⁹ Usp. D. EICHHORN, *Gott als Fels, Burg und Zuflucht*, Marburg, 1972.

⁸⁰ Usp. A. LESSLHUMER, *Unendlich und ewig bist Du, o Gott*, München, 1978.

namijenjena Bogu ipak je on u konačnici odraz čovjekove težnje za sigurnošću naročito kad su u pitanju pojedini propisi što ih čovjek skrupulozno primjenjuje kako se ne bi ni o što ogriješio i tako doveo u pitanje vlastitu sigurnost.⁸¹ Dabome, vjernik je pritom ipak svjestan da ne može raspolagati božanstvom niti ga u konačnici uvjetovati što kult razlikuje od magije. Ipak je ta težnja, htjeli mi to ili ne htjeli priznati, barem dijelom skrivena i u samom kultu mnogih religija.⁸² Dostašno je pomisliti na to kako se pomoću njega želi utjecati na zbivanja u prirodi, na čuvanje ili ponovno uspostavljanje reda u njemu; na vjerske obveze prema Bogu koje bi, ispunjene, na svoj način trebale uvjetovati i samog Boga.⁸³

Tako neizmjerena čežnja za sigurnošću, za osiguranjem vlastite egzistencije, dolazi u sukob s osnovnim životnim postulatom življenja u povjerenju. Pritom težnja za *tehničkim* ovladavanjem i kontrolom stvorenog još uvijek nije postigla svoj konačni cilj. Ljudi su i nadalje upućeni na međusobne odnose povjerenja. Ovdje je samo riječ o povjerenju koje je okrenuto naglavačke. Umjesto povjerenja u Boga na scenu stupa *samopovjerenje*⁸⁴, odnosno sredstva kojima čovjek nastoji ovladati prirodom okreću se protiv njega samoga i čine ga robom vlastitih izuma, tj. radi za njih, podlaže se njihovim zakonitostima. To je vrlo karakteristično za suvremenog čovjeka tehničke civilizacije. Sredstva koja je izmislio da bi ovladao svijetom stječu neizmjernu moć nad njim.⁸⁵ Na taj način čovjek pobožanstvenjuje vlastiti proizvod i tako postaje sličan pračovjeku koji je u prirodnim pojavama i zakonitostima vidio Boga, odnosno poistovjećivao ga s njima i u njima mu se klanjao.⁸⁶ Ljudima tehničke civilizacije stvari su postale samo i isključivo sredstva koja su pak njima ovladala i tako onemogućila čovjekovu težnju za beskonačnim gospodarenjem prirodom.⁸⁷

Kroz taj i takav obrat, naime da je mjesto stvarne sigurnosti nastupilo robovanje, umjesto bespogovornog posjedovanja gospodarenje, manifestira se i čovjekova *čudnovatost*. Mjesto da njeguje *povjerenje* prema sebi sličnima i prema prirodi, on želi njima ovladati, podložiti ih svojim prohtjevima. Umjesto da beskonačno porijeklo stvarnosti i vlastitu otvorenost k stalnom samonadilaženju traži u vjeri, on njima želi gospodariti iako je i jedno i drugo dostupno tek kroz *povjerenje*.⁸⁸

⁸¹ Usp. F. LEIST, *Kultus als Heilsweg*, Salzburg, 1954.

⁸² Usp. S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, 1953., str. 60ss.

⁸³ Usp. K. LEHMKÜHLER, *Kultus und Theologie: Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule*, Göttingen, 1996.

⁸⁴ Usp. D. C. BRIGGS, *Selbstvertrauen wirkt Wunder: Wege zu neuem Lebensmut*, München, 1990.

⁸⁵ Usp. S. EINWILLER, *Vertrauen durch Reputation im elektronischen Handel*, Wiesbaden, 2003.

⁸⁶ Usp. B. PLETTNER, *Vertrauen in die Technik, Vertrauen in den Menschen*, München, 1979.

⁸⁷ Usp. E. R. WEIBEL, *Vertrauen in die Wissenschaft?*, Bern, 1984.

⁸⁸ Usp. M. KOHRING, *Vertrauen in Medien – Vertrauen in Technologie*, Stuttgart, 2001.

Čudnovatost stoga ne leži u odnosu prema raspolaganju kao takvom. No, raspolaganje svijetom trebalo bi prožeti povjerenjem kao što je to na početku i bilo zamišljeno, barem što se tiče biblijske objave. Želi li čovjek posvema ovladati svojim životom, bit će prisiljen tražiti povjerenje u konačnom, odnosno u sebi samome što ne bi dalo veliku nadu ni njemu ni svijetu oko njega.⁸⁹

Pravi odnos između ovladavanja i povjerenja, što uostalom odgovara čovjekovoj neprestanoj otvorenosti ka samonadilaženju, bilo bi iskreno povjerenje u Boga, poštivanje čovjekova beskonačnog određenja te na tome zasnovanog raspolaganja konačnim stvarima vidljivoga svijeta. Ovladavanje svijetom uistinu pripada osnovnom čovjekovu određenju koje ne krije svoje pravo i svoj cilj u sebi samome, nego ga zasniva na beskonačnom povjerenju u Boga, što više, ono nastaje iz njega.⁹⁰ Upravo zato što se čovjekovo određenje zasniva na povjerenju u beskonačnog Boga, on je pozvan nadilaziti svaku situaciju i okruženje. Taj je pak nadilazak preduvjet kako bi se uopće moglo ovladati svijetom. Samo se može raspolagati onim od čega se nije ovisno. To je razlog zbog kojega pračovjek nije mogao vladati svojim okruženjem. Ono, je naime, bilo ispunjeno božanskim moćima što je ljudima onemogućavalo i sanjati o sredstvima kojima bi ga podložili vlastitoj volji. Tek vjera u beskonačnog biblijskog Boga koji stoji s onu stranu svega konačnoga, omogućila je čovjeku da raspoláže stvarima ovoga svijeta⁹¹. Zato i ne treba čuditi što suvremeno prirodoslovlje i tehnika nisu tek slučajno nastali u tom okruženju, naime, onom kršćanskom, pa otuda i nepotrebno čuđenje da se upravo u toj sredini pojavila želja ovladavanja svijetom. Ovladavanje svijetom nema, dakle, svoj uzrok u čovjeku kao takvom nego u njegovu povjerenju u beskonačnog Boga koji mu omogućava da nađi vlastite limite. Zbog povjerenja u njega, čovjek je u stanju vladati svijetom bez rizika da i sam postane njegovom žrtvom.⁹² Tako beskonačno povjerenje otvara nove horizonte što ljudima omogućuju slutnje kako i na koji način ovladati konačnim stvarima, cijelim svijetom u ime Boga. Tamo pak gdje bi se svijet htjelo podložiti u vlastito ime a ne u ime njegova stvaratelja tu ljudi riskiraju da i sami postanu robovi stvari koje su željeli iskoristiti za svoje potrebe. I tamo gdje ovladavanje svijetom postaje cilj samome sebi, tu je već riječ o zabludi jer je čovjek postao svoj posljednji cilj, objekt vlastitog povjerenja i tako podložan svijetu. Tu je riječ o životu u kojemu se trebaju priskrbljivati stvari kako bi se živjelo umjesto da ih

⁸⁹ Usp. H. LERNER-ROBBINS, *Vertraue dir selbst: Meditationen für ein erfülltes Leben*, München, 1996.

⁹⁰ Usp. M. CAIATI, *Vertrauen lernen: Erfahrungen und Forderungen für den Alltag im Kindergarten*, München, 1999.

⁹¹ Usp. F. GOGARTEN, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 1952., str. 12ss; 144ss.

⁹² Usp. U. HASLER, *Beherrschte Natur: die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung*, Bern, 1982.

se prihvaća kao darove.⁹³ Izgleda da se obrat odnosa ovladavanja i povjerenja treba prosuđivati sa stajališta čovjekove opće situacije. Nije, naime, uopće moguće, tako se jednostavno povjeriti nepozatom i beskonačnom. Svako povjerenje ipak nešto pretpostavlja. Na nečem se može graditi što je na ovaj ili onaj način došlo do moje svijesti. I povjerenje ima svoj objekt na koji se može priključiti. No, beskonačni Bog, ako je uistinu beskonačan, nije tek puki objekt među mnogim drugima. Naime, objekt kao objekt je konačan, ograničen, limitiran, nešto što oko sebe pretpostavlja i drugo, nešto što nije u stanju sve obuhvatiti i zato po sebi nije i ne može biti sve. Drugim riječima, on je konačan. Zato beskonačni Bog ne bi mogao biti predmet moga povjerenja kad ne bi poprimio oblik pojmljivog, konačnog. Stoga i postoji nastojanje kod mnogih religija da beskonačnog Boga predstavljaju konačnim simbolima kako bi ga se »dokučilo«.⁹⁴ Ljudi su kušali *daleko* božanstvo kroz mnoge bliske moći i »utjelovljene« božanske sile. Na taj je način beskonačni Bog okonačen.⁹⁵ Posljedica pak toga bila je to što je pračovjek zasjenio, štoviše, zatvorio svoju otvorenost ka samonadilaženju. Na duže staze okonačenje beskonačnoga Boga znači zapravo prestanak religije, njeno konačno izminuće. Naime, svim konačnim stvarima je moguće raspolagati. Okonačenje Boga kroz religijski kult znači svojevrsno raspolaganje njime. Od religioznog okonačenja beskonačnoga do raspolaganja njime samo je mali korak.⁹⁶

Isus iz Nazareta je odbacio svako okonačenje religije i čovjeka tako što je njegov navještaj kraljevstva Božjega nadišao sva izraelska očekivanja.⁹⁷ Njegovo tumačenje Božjih zapovijedi u svjetlu blizine kraljevstva Božjega upozorio je slušatelje na otvorenost i samonadilaženje, skršilo je granice zakona na kojima se zasnivala židovska religiozna sigurnost. Tim što je prihvatio smrt na križu jednom zauvijek je razapeo i svoju konačnost, a ono što su njegovi učenici doživjeli kao uskrsnuće potvrdilo je njegov život u punini.⁹⁸ Ono što pak mi smatramo uskrsnućem jest stvarnost koja nadilazi sve naše predodžbe, novina kojoj mi još uvijek nemamo dostupa, barem što se tiče njene biti.⁹⁹ Tako se u Isusovoj povijesti koja objavljuje beskonačno ne pokazuje poništenje konačnoga, nego njegovo definitivno ispunjenje, odnosno postalo je mogućim neograničeno vjerovanje u beskona-

⁹³ Usp. L. KOFLER, *Beherrscht uns die Technik?*, München, 1983.

⁹⁴ Usp. F. LEIST, *Kultus als Heilsweg: Zur Ueberwindung der Heil-Losigkeit unserer Zeit*, Salzburg, 1954.

⁹⁵ Usp. K. LEHMKÜHLER, *Kultus und Theologie: Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule*, Göttingen, 1996.

⁹⁶ Usp. G. KLOSINSKI, *Religion als Chance oder Risiko: entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende*, Bern, 1994.

⁹⁷ Usp. M. GEIGER, *Gottesreich und Menschenreich*, Stuttgart, 1969.

⁹⁸ Usp. V. P. FURNISH, *Jesus according to Paul*, Cambridge, 1993.

⁹⁹ Usp. F. WETTER, *Auferstehung des Gekreuzigten*, München, 1989.

čnog Boga, povjerenje koje čovjeku omogućuje da bude čovjek u punom smislu te riječi, nevezan za bilo koju situaciju u svijetu. Zapravo samo ta vjera može čovjeka učiniti gospodarom svijeta koju već pomalo sluti zapadnoeuropski čovjek.

Summary

SELF-TRANSCENDING: THE STARTING POINT FOR A THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY

Contemporary theological thought deals intensively with anthropological issues forming its insights systematically and occupying a respectable position within theological disciplines. The topic at hand is theological anthropology. From the perspective of the »subject under scrutiny«, it is not a question of something particularly new but considering the approach and its attempt at scientific systematisation, it is a very clear turning point. Whilst familiar with discoveries from other anthropological disciplines such as biology, psychology, medicine, biomedicine, pedagogy, sociology, cultural studies and philosophy, theological anthropology offers a new vision of man, based on revelation but open to the challenges and signs of the times, prompting a need for reflection on the human being who reasons, logically justifies and complies with the sciences, that have until recently remained outside of theological interest. Contemporary anthropology has summed man's complexity, richness, untouchability, and the freedom to question all that has been as well as that what is to follow, into a concept of this constant self-transcending (samonadilaženje), his continual openness to the higher; to the other; to the different, to the other sidedness of reality. The question put forward concerns the driving force of this constant focus on what is new and as yet unexperienced. Long has the idea been that man is continually pressured by instinctive forces. The primeval human force focuses on what is undetermined and known. It comes about because our endeavours have not achieved their final goal. They are manifested in man in a specific manner, like a game and a risk, pursuing him into the open, and at first it seems into aimlessness. Hence, A. Gehlen speaks of the »imprecise responsibility« causing boiling blood to drive man to the other side of any realised existential realities, and here lies the domain where the roots of a religious life should be sought. This should in no way mean that man is the one who fabricates his own religion since he offers this impulse a certain form. Something else comes before any creative activity in forming religion, making religion altogether different from simple human production. It is not possible for man under the inclinations of his instincts to create an imaginary object of his personal seeking that could transcend a whole worldly existence. On the contrary, in his unlimited directedness (upućenost) he essentially presumes the Other, the Other Sidedness of Reality, even when he does not know what to correctly call it. This is the essence of man's unlimited directedness. Since he is in an unlimited way directed and since he, in his unlimitedness and limitedness, continually presumes the Other and that which is different, only on what already exists and not created by him, can man using his imagination build presumptions. For him there is a definite term in language

terms. He is called God. The use of this term makes sense only if it is understood as man's unlimited directedness. On the contrary, it would represent a void word. Man's directedness towards the Unknown has established itself as the crux of what we call openness, self-transcending. This is not a proof of God's existence. Instead, man in his life presumes Someone towards whom he is directed in an unlimited way, whether he knows it or not. As we have hinted, this Someone is unknown. It is still not exactly clear, namely, who or what is the One whom man focuses on. The unlimitedness of man's directedness (upućenost) towards God comprises of what people do not fathom in its entirety, but must additionally seek. Man is directed towards the very seeking of God if there even exists the possibility of finding him at all. Religious messages should be verified as to whether they cover in their entirety the unlimited human openness or does it leave it understated and unanswered. Self-transcending, or in other words man's openness, definitely presumes his directedness towards the Other and the Different, identified in language terms as God. When not mentioned directly, this central concept remains unclear and it is as if man is tied to the world with an umbilical cord even though he is in a state of asking himself what the world, or what he treats as his own world, significantly transcends.

Key words: anthropology, theological anthropology, continual openness, self-transcending (samonadilaženje), man, trust, God.