

Na njegovu sliku: relacijski Bog, relacijsko čovječanstvo

Lidija Ušurel

Sveučilište „Aurel Vlaicu“ Arad, Rumunjska

lidiausurelu@yahoo.com

UDK: 27-18

Pregledni znanstveni rad

<https://doi.org/10.32862/k1.16.2.3>

Sažetak

Jedno od klasičnih pomagala u kršćanskoj teološkoj antropologiji pri bavljenju složenošću ljudskog identiteta koncept je Imago Dei. Pristupajući konceptu holistički, istražujući strukturalne, biheviorističke, teleološke, zajedničke i gostoljubive perspektive, članak tvrdi da se u središtu koncepta Imago Dei nalazi relacijski dizajn koji je Bog Stvoritelj nakanio za čovječanstvo – njegova remek-djela. Teološki uvidi izvučeni iz relacijskog nauka o Trojstvu, kako ih vidimo u shvaćanju J. Moltmanna, W. Pannenberg, J. Zizioulasa, M. Volfa i D. Augustine, primjenjuju se na antropološku dimenziju postojanja, otkrivajući što znači biti ljudsko biće stvoreno na Božju sliku. Na kraju, koncept Imago Dei shvaća se kao nešto što nema samo razvojnu, nego također suštinski transformacijsku funkciju.

Ključne riječi: Imago Dei, Trojstvo, sličnost, aktualizacija, zajednica, odnos, razvoj, ontološka transformacija

Uvod

Suvremeni postpostmoderni pluralistički konteksti plodno su tlo za nastajanje tjeskobnoga, krhkog pojedinca. Taj pojedinac živi i djeluje u amalgamu relativizacije vrijednosti u kojem proizvoljno donesene i sebične sklonosti definiraju osobnu etiku, moralnost i sebstvo, zapetljan u trajan proces postajanja. Nije ni čudo da je tako autoreferentna osoba postavila temelj za nastanak egocentričnoga *ja* čiji je osobni identitet fragmentiran. Nadalje, nestabilnost toga *ja* pogoršana

je novim tehnologijama i višestrukošću proturječnih virtualnih mogućnosti, među kojima se pojedinac klata ne bi li definirao samoga sebe i nadišao izolaciju (Abramson 2015). Takvim postupcima *ja* postaje sve zbunjenije i fluidnije (Grenz 2001, 133–137), lako obmanjivo, s onoliko identiteta koliko je referentnih pojedinaca ili skupina s kojima je u odnosu. Pronicava izjava teologa i filozofa Colina Guntona (1993, 118) ističe konačno rastakanje takvoga oscilirajućeg, egocentričnog i krajnje maštovitog *ja*: „Kad individualno samopromišljanje postane temelj nečijeg ‘ja’, preuzimajući mjesto odnosa prema *božanskom* i *drugim ljudima*, na kojemu se temelji naša stvarnost, ‘ja’ polako nestaje.“

Upozoravajući na opasnosti individualizma, izolacije i obmane putem surogatnih odnosa i konačne samodisipacije, brojni društveni znanstvenici, filozofi i teolozi pozvali su na ponovno promišljanje o kritičnoj ulozi koju zajednica (tjelesna naspram virtualne) s drugima ima u procesu razvoja ljudskoga bića. S tim su ciljem kršćanski znanstvenici posebice naglasili da je bez jasne biblijske – doktrinarnе, praktične i teleološke ravnoteže, te održive zajednice štovanja i pobožnosti, postpostmoderno *ja* osuđeno na trajnu egzistencijalnu frustraciju. Kako bi (iznova) ustanovili porijeklo i svrhu ljudskoga bića, pozvali su se na klasičan koncept *Imago Dei*, koji se smatra jednim od najvažnijih pomagala za egzistencijalno učvršćivanje jastva i identiteta u relacijskoj sigurnosti trinitarnoga judeokršćanskoga Boga.

Kada navode koncept *Imago Dei*, biblijski znanstvenici ističu da pored *strukturnog* pristupa shvaćanju ljudskoga bića kršćanska tradicija također priznaje *relacijski* pristup. Iako su obje perspektive neporecivo važne, prvenstvo viđenja ljudskoga bića kao ontološki relacijskog, solidno je polazište za ponovno sastavljanje rasutih dijelova suvremenog *ja* i povezivanje toga *ja* s njegovim intrinzičnim, božanski danim porijeklom. Prema relacijskom pristupu, shvaćanje ljudske osobe mora se izvući iz svojstveno relacijskog i dinamičnog trinitarnog Boga, čije božanske *hypostases* dobivaju svoj identitet međusobnim odnosom. Vežući ljudsko *ja* i identitet uz trinitarnu teologiju, ovaj će članak predstaviti razumijevanje koncepta *Imago Dei* u okvirima društvene stvarnosti (Grenz 2001, 15), otkrivajući što znači biti stvoren kao ljudsko biće koje postoji i razvija se na Božju sliku.

Iako nauk o Trojstvu korijene vuče iz razdoblja patristike, mnogi komentatori suvremeno pobuđenje zanimanja za trinitarnu teologiju pripisuju Karlu Barthu (Grenz 2001, 33, 37). Reagirajući protiv Barthova povezivanja Božje osobnosti s božanskom supstancijom (*ousia*) umjesto s božanskim osobama (*hypostases*) (Barth 1957, 297), nekoliko je teologa obilježilo razvoj teološke misli relacijskim razumijevanjem Trojstva. Ipak, upravo je oživljavanje patrističkoga društvenog modela Trojstva pobudilo ponovno promišljanje o ideji božanskih osoba. Ovaj je model držao da se Trojstvo, riječima Corneliusa Plantinge, sastoji od triju „različitih središta ljubavi, volje, znanja i svrhovitog djelovanja“ (Grenz 2001, 4; Plantinga 1986) koja se nalaze u odnosu, slično međudnosu triju ljudskih bića. Na temelju

toga koncepta naziv *osoba* počeo se shvaćati kao povezan sa zajednicom drugih unutar koje se oblikuje samosvojnost i identitet, a ne kao entitet koji se neočekivano javlja u nejasnosti izolacije. Uz te se specifične konotacije naziv osoba počeo primjenjivati na razumijevanje Trojstva.

1. Osoba, ja i duša

Prije no što nastavimo s predstavljanjem različitih koncepata Trojstva, osvrnimo se kratko na još jedan aspekt problema, naime, na vezu između *sebstva* i *duše*. Mnogi teolozi smatraju da se *ja* sastoji od duše. Ipak, ovo pitanje koje je već stoljećima predmetom rasprave (Balswick, King i Reimer 2005, 22–24) rezultiralo je različitim stajalištima. Među njima je i *radikalni dualizam* koji smatra da su ljudska bića sačinjena od tijela i duše, a dušu definira kao nematerijalan entitet, odvojen od tijela. Slično tomu, *holistički dualizam* vidi osobu kao mješavinu tijela i duše, ali drži da ta dva elementa funkcioniraju jedinično. *Reduktivni materijalizam* osobu shvaća kao isključivo fizički organizam, čija se viša kognitivna, emocionalna, moralna i religiozna iskustva mogu svesti na fizičke funkcije. Međutim, postoji još jedno stajalište, koje shvaća ljudsku osobu kao *duševnu*. Po ovome zadnjem stajalištu, koje se naziva *nereduktivni fizikalizam*, ljudsko je biće duša koja je, kao cjelovito fizičko, osobno i duhovno biće, stvorena za odnos s Bogom i drugima. Ovaj koncept dušu vidi kao onu koja nastaje, oblikuje se i razvija u odnosima.

Budući da svako ljudsko biće postoji kao „utjelovljeno osobno biće“ (Anderson 1992, 72), osoba predstavlja *cjelovito fizičko, osobno i duhovno biće* koje se stvara unutar odnosa te kako bi bilo u odnosu s ostalim ljudima i s Bogom.

2. *Imago Dei* – „Susret u odnosu“, „Različitost u jedinstvu“ i „Biti u zajedništvu“

Hodajući stopama istočnih otaca koji su razumjeli prvenstvo trinitarnih osoba (*hypostases*) u Božanstvu, za razliku od katoličkoga prvenstva danog božanskoj biti (*ousia*) od koje potječu tri osobe (Papanikolau 2003, 360–361), Jürgen Moltmann i Wolfhart Pannenberg smatraju se pionirima modernoga koncepta trinitarnoga *relacijskog jedinstva*. Kako bi naglasio prvenstvo božanske trojstvenosti unutar Božanstva, Moltmann gleda na božansko djelo (božansku aktivnost) svake trinitarne osobe u povijesti spasenja koje kulminira *događajem križa* (Moltmann 1993). On pojašnjava kako se temelj Trojstva nalazi u „odvojenosti-u-jedinstvu“ koju je Božanstvo iskusilo na križu. U patnjama odbačenoga Sina, tvrdi Moltmann, Otac je iskusio bol odvojenosti od Sina, dok su u istom događaju obojica „ušli u novo jedinstvo u Duhu“ (Moltmann 1993, 42–43). Također, na križu je Bog u isto vrijeme pribavio spasenje ljudskome rodu i „predstavio se“ kao

Trojedini. Prema tome, Moltmannov je Bog i participativan i samodefinirajući, odnosno razlikovan Bog, čija „nepromjenjivost“ obuhvaća Boga na kojega utječe svijet, a posebice čovječanstvo koje spašava.

Kako bi potvrdio da Otac, Sin i Duh postoje kao tri različite Osobe unutar Božanstva, Moltmann ide korak dalje. Ponovno ističe patrističko vjerovanje da Trojica posjeduju jednu božansku narav, ali se različita osobna specifičnost svake od njih definira susrećući se s druge dvije u odnosu. Po Moltmannovu mišljenju, biti osoba znači postojati u odnosu s drugim (1981). Međutim, tri osobe Božanstva nisu odvojene, nego čine jedinstvo jednoga Boga sudjelujući i „intimno boraveći“ jedan u drugome, zbog vječne ljubavi. U ovome međudnosu svaka osoba daje i prima puninu života i slave od one druge tako da se svaka percipira u susretu s drugom. Ovo je jedinstvo „zajedništva, jednakosti i međusobne ovisnosti“ (Grenz 2001, 44–45) trinitarnoga Boga u kojemu je čovječanstvo i cjelokupno stvorenje pozvano sudjelovati „kozmičkom *perihorezom*“.

Zamisao recipročnoga relacijskog trinitarijanizma dalje je razvio Wolfhart Pannenberg (1977, 181–183, 340). Za Pannenberga je *izvor osobnosti* u samoj *Božjoj biti*, budući da je božanska bit relacijska. Otac, Sin i Duh odnose se jedan prema drugome samorazlikovanjem dok se stalno i obostrano daju jedan drugome. Po Pannenbergovu shvaćanju, samorazlikovanje u Božanstvu počinje od Isusova odnosa s Ocem i Duhom jer je Isus najjasnija Božja samoobjava. Drugim riječima, identitet triju božanskih osoba najjasnije se vidi u načinu na koji se odnose jedna prema drugoj u događaju objave Isusova života, smrti i uskrsnuća. Povrh toga, Očevo je samorazlikovanje temeljno „ovisno o drugima“¹ budući da služenje Sina i Duha pomaže u dolasku Očeva kraljevstva na svijet. Ista međusobna ovisnost vrijedi i za Sina i za Duha u odnosu na ostale dvije osobe u Božanstvu. Dakle, prema Pannenbergu, *razlikovanje u ovisnom jedinstvu* ono je što u konačnici održava oblikovanje osobnog identiteta trinitarnoga Boga (Grenz 2001, 48).

Za Johna Zizioulasa (1985) *izvor osobnosti* se nalazi u *zajednici*. Slažući se s grčkim ocima, Zizioulas tvrdi da je otajstvo Crkve, *ekleziološkoga bića* koje postoji kao zajednica, duboko povezano sa samim Božjim bićem. Kao takav, Bog se ne može spoznati izvan relacijskog jezika zajednice. Prema tome, Bog je zajednica Triju osoba, što je posljedica Očeve slobodne voljnosti da inicira tu zajednicu „rađanjem Sina i slanjem Duha“ (Grenz 2001, 48).

Za Zizioulasa osobnost (*hypostasis*) karakteriziraju *sloboda* i namjerno *kretanje prema zajednici*. Kao takva, osobnost dijeli dvojnu želju da nadiđe vlastita ograničenja u smjeru kretanja prema zajednici te da istovremeno ostane integritano jedinstvo. Dok Zizioulas vjeruje da „ne postoji istinsko biće bez zajednice“ (Grenz 2001, 52–53), također priznaje da prava zajednica ne može postojati ako

1 Naziv *ovisnost* u ovom članku treba poimati kao međusobnu povezanost, a ne kao ovisnost o nečemu.

ne potječe od slobodne osobe i ako ne pospješuje pun izraz svake osobe. Samo se u zajednici ustanovljuju jedinstvenost i nezamjenjivost svake osobe, kao dijela toga relacijskog postojanja.

3. Na njegovu sliku

Što onda znači biti stvoren na sliku Božju ili Bogu sličan? Jedan od najcitiranijih tekstova o Božjoj slici kao sastavnom i esencijalnom dijelu čovječanstva nalazi se u Postanku 1,26-27: „I reče Bog: ‘Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična, da bude gospodar ribama morskim, pticama nebeskim i stoci – svoj zemlji – i svim gmizavcima što puze po zemlji!’ Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih.“ Iz ovoga teksta proizlazi nekoliko stvari. Prije svega, može se uočiti da je otisak slike Božje na ljudskim bićima u stvaranju trebao biti odraz Boga Stvoritelja (Erickson 1998, 47–72). Dok se značajnije riječi *tzelem* (*slika*) općenito odnosi na „duplikat koji nalikuje originalu“, riječ *demuth* (*sličan*) nosi značenje „izgleda“, „sličnosti“ i „analogije“, ili čak „preslika“ originala (Von Rad 1972, 57–58). Božja izjava: „*Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična*“ (Post 1,26) smještena je u kontekst božanske namjere da čovječanstvo bude „sredstvo kojim će očitovati svoju prisutnost u stvorenju“, izljevajući na njih svoga Duha Svetog (Cortez 2016, 392).² Također upućuje na namjernu inicijativu suverene božanske volje i Božje inteligentne sposobnosti da zamisli i oblikuje ljudsko biće, prvenstveno *s obzirom na njegovu postojanje*. Stoga, Stvoritelj je naumio dati ljudskim bićima sposobnosti koje su nalik njegovima, kako bi *strukturni vidovi osobnosti* kao što su: slobodna volja, razum, emocije, mašta, ponašanje itd. postali intrinzične dimenzije Božje slike u čovječanstvu koje će, *pokretano Duhom Svetim, biti posrednikom njegove božanske prisutnosti*.

Drugo, Stvoriteljeva slika ne vidi se u ljudskom nositelju samo na razini njegove *strukture*, nego i u njegovu *ponašanju*. U ovom kontekstu pretpostavlja mandat, dužnost – odgovornost koju je Adam dobio kako bi vladao i upravljao svim stvorenjem („da bude gospodar... svoj zemlji“, Post 1,26). Povrh toga, Bog kruni ljudsko biće dostojanstvom i čašću kada poziva Adama ne samo da nadgleda i vodi Njegovo djelo, nego da sudjeluje u njegovu dovršetku („Tada Jahve, Bog, načini...

2 Teološka perspektiva tumačenja *Imago Dei*, iako ovdje samo u implicitnom obliku, perspektiva je „kraljevskog predstavnika“. Ova perspektiva objašnjava značenje *slike* i *sličnosti* u svjetlu širega konteksta stare babilonske i egipatske kulture koje su svoje kraljeve i faraone doživljavale kao božje predstavnike na zemlji, što je relevantno gledište za tumačenje Postanka 1 u kojemu vidimo da ljudska bića nose kraljevski status i funkciju božanskoga predstavnika (McDowell 2016, 34). Međutim, biblijsko značenje *Imago Dei* ne može se odvojiti od kreativne prisutnosti Jahvina Duha koji oživljava ljudska bića i posreduje Božju prisutnost kroz njih *zato* što su nositelji Božje slike. U tome se smislu *Imago Dei* također može razumjeti kao pneumatološki koncept (Cortez 2016, 393–394).

sve životinje u polju i sve ptice u zraku, i predvede ih čovjeku da vidi kako će koju nazvati“ (Post 2,19). Čovječanstvu nije dodijeljeno samo *nadgledništvo i odgovornost, nego i sloboda i kreativnost*, na što je Bog odgovorio zadovoljstvom i uživanjem: „I vidje Bog da je dobro“ (Post 1,4.10.12.18.21.25.31).

Međutim, božansko kreativno djelovanje mnogo je više od obdarivanja čovjeka strukturalnim i bihevioralnim sposobnostima. Ono je, prije svega, *ontološki relacijsko*. Kada pratimo strukturnu putanju ljudskoga bića od božanske pluralnosti („na [našu] sliku“) prema dvojnomo postojanju čovječanstva („muško i žensko stvori ih“, Post 1,27), božanska namjera u pogledu ljudskoga roda otkriva relacijski dizajn, čija je svrha ne samo odraziti odnose unutar Trojstva u ljudskim međusobnim odnosima, nego, prije svega, olakšati ljudima odnos sa samim Bogom. Nadalje, iako svaki pojedinac ima slobodu odlučiti biti odgovoran ili neodgovoran prema Bogu, ne može ni pod kojim uvjetima razriješiti vezu s Bogom, koja je ontološki urezana u njegovo biće. Stvarajući ljudsku osobu kao relacijsko biće, Bog je pozvao čovječanstvo na *relacijsku osobnost*, koja će se dragovoljno i spremno odnositi prema svome Stvoritelju u zahvalnosti i ljubavi zato što sliči Bogu i pripada Stvoritelju (McFadyen 1990, 21–22).

S tim na umu, sljedeći će odlomci nastojati preciznije pojasniti kako se relacijski model Trojstva, gore prikazan u shvaćanju J. Moltmanna, W. Pannenbergu i J. Zizioulasa, primjenjuje na antropološku dimenziju postojanja. Drugim riječima, pokazat će kako to izgleda biti osobno, utjelovljeno i društveno ljudsko biće stvoreno na sliku relacijskoga Boga.

Relacijski nauk o Trojstvu otkriva trinitarnoga Boga koji postoji kao *relacijsko jedinstvo triju božanskih osoba*, naime Oca, Sina i Duha Svetoga. Tri osobe Božanstva imaju jednu božansku narav, ali postoje kao tri različite, specifične osobe. Osobitosti svake trinitarne osobe, odnosno identitet svake od njih, definiran je u njihovu uzajamnom odnosu. Identitet Trojedinoga božanskog bića oblikovan je „*odvojenjem u jedinstvu*“, „*samorazlikovanjem u međusobnoj ovisnosti*“ i „*zajednicom*“ jednog s drugim. Jedinstvo između triju osoba Božanstva postignuto je „*intimnim prebivanjem*“ svake osobe u drugoj (*perihoreza*) zahvaljujući uzajamnoj, požrtvovnoj ljubavi. Uzajamno „*intimno prebivanje*“ znači međusobnu ovisnost i reciprocitet, gdje se, otvaranjem prostora u sebi za drugoga, čuva jedinstvenost svake osobe dok se uspješno izbjegava međusobna apsorpcija ili upadanje u hijerarhijsku nejednakost. U tomu jedinstvu, u kojemu svaka osoba Trojstva doprinosi utvrđivanju, potvrdi i napredovanju one druge (Volf 1996, 189), čovječanstvo je pozvano da bude partner u zajedništvu.

Trinitarni obrazac odnosa otkriva da biti ljudsko biće stvoreno na Božju sliku znači živjeti kao jedinstven pojedinac u odnosu s drugim ljudima. Predlaže uzajamnost, međusobnu ovisnost i požrtvovnu ljubav kao model nositeljima božanske slike. Vrsta odnosa koju ovaj model potvrđuje održava partikularnost svake osobe, ostvarenu u susretu s „drugim“ (čovjekom ili Bogom) u odnosu, poistovjeći-

vanjem s drugim uzajamnim sudjelovanjem, samorazlikovanjem i samodefiniranjem. Ovaj pristup potvrđuje ključnu ulogu koju zajednica drugih igra u procesu razvoja identiteta ljudskoga bića.

Relacijski trinitarni obrazac uzajamnosti izraz je dragovoljnog započinjanja odnosa s drugim i namjernog nastojanja da se u sebi otvori prostor za drugoga, potaknut požrtvovnom ljubavlju. Zbog toga obrazac ne pretpostavlja nametanje, zamjenu drugoga *ja* vlastitim ili nestajanje u drugome. Naprotiv, uzajamnim susretanjem drugoga, *ja* je u najboljoj poziciji da se u potpunosti spozna i vidi „tko je i što u drugome“ (Anderson 1992, 74) tako da se u susretu sa svojim relacijskim pandanom *ja* uvijek povećava i nikada ne gubi. Budući da istovremeno daje i prima dok boravi u drugome, *ja* je istovremeno *participativno* i *razlikovno* te stoga *samodefinirajuće*.

Povrh toga, recipročno-prebivajuća vrsta odnosa pretpostavlja dinamičan i „dijaloški“ identitet, koji se može simbolično razumjeti kao entitet koji s vremenom ide i putuje te se mijenja kad susreće drugoga. Daleko od toga da je „neprobojan zid“, takav samoidentitet međusobno je ovisan i otvoren u svome obliku zato što uključuje i sebe i drugoga u uzajamnom, „interakcijskom pregovaranju“ identiteta (Volf 1996, 64, 108). Dinamika između nečije partikularnosti i uzajamne sličnosti može se dogovoriti samo u procesu dijaloškog suočavanja s drugim, a takav je identitet rezultat „postojanja u zajednici“ (Volf 1996, 66).

4. *Imago Dei* – razvojni ili transformacijski entitet?

Još jedan način tumačenja *Imago Dei* pretpostavlja da stvorenost na Božju sliku ima teleološko značenje budući da predstavlja *sudbinu* čovječanstva (Grenz 2001, 177–182). Utemeljeno na Irenejevu shvaćanju *embrionskog Imago Dei* (potencijala za postajanje) koje je usađeno u Adama pri stvaranju, ovo stajalište opisuje Božju sliku kao „cilj u eshatološkoj budućnosti prema kojemu su ljudi usmjereni“ (Grenz 2001, 177). Osnovni zaključci koje teleološki pristup konceptu *Imago Dei* pruža su progresivnost i samoprivajanje jer zagovara da u kretanju prema ostvarivanju svoje sudbine čovječanstvo „postupno uspostavlja“ *Imago Dei* u sebi, putem „progresivnoga, kreativnog ostvarenja koje sadrži osobno prisvajanje“ konačnog „moralno nužnog ideala“ (Grenz 2001, 181). Kao takav, koncept *Imago Dei* shvaća se kao *razvojan* entitet.

Daniela C. Augustine (2016, 173–188) ide korak dalje i shvaća *teleološku samoaktualizaciju* koncepta *Imago Dei* u pravoslavnom nazivu *teoza*. Njezino razumijevanje *Imago Dei* prihvaća razlikovanje istočnih otaca između *slike* i *sličnosti*, prema kojemu je svako ljudsko biće stvoreno na sliku Božju, sliku koju nastoji aktualizirati postajući sličan Bogu Stvoritelju. Kao takva, slika se shvaća kao „puni, Bogom dani potencijal za postizanje sličnosti“, što se dalje postiže u „*teozu*, (a) kulminirajućem jedinstvu s Bogom“, konačnoj i najvišoj sudbini ljudskog

postojanja (Augustine 2016, 173). Transformacijsko duhovno putovanje prema postizanju sličnosti (*theosis*) omogućuje se posvećujućim djelom Svetoga Duha, koji preobražava ljudskoga tragaoca, čineći ga više nalik Bogu i sudionikom u božanskoj naravi (2 Pt 1,4). Budući da je Krist vidljiv oblik nevidljivoga Boga, biti više nalik Bogu znači postati sličnim Kristu. U ovom smislu, Augustine tvrdi da je aktualizacija *Imago Dei* rast u kristolikosti i pretpostavlja *ontološku obnovu* ljudskoga bića, *transfiguraciju posvećenjem* koje se ostvaruje *djelom Duha*.

Na kraju, još jedan intrigantan aspekt *Imago Dei* koji Augustine ističe opisuje rast u kristolikosti ne samo za vrijeme traženja jedinstva s Bogom, nego i u odnosu sa zajednicom vjernika. Tvrdi da se *Imago Dei* najjasnije vidi kada se lice Božje traži u drugome, pri čemu, kako bi primili i uključili drugoga, kršćani ulaze u radikalno i požrtvovno *gostoprimstvo* putem *samoposta* i *samodavanja*, kao čina *askeze* i *kenoze* (Augustine 2016, 180–181). Čini se da je upravo vrsta samoodričanja i otvorenog primanja ono što najpunije odražava zajedničku dimenziju koju je Bog Stvoritelj naumio za čovječanstvo.

U zaključku se može ustanoviti da iako razumijevanje Božje slike iz razvojne perspektive dobro objašnjava aproprijaciju *ja* u njegovu pokušaju dosezanja moralno nužnog ideala, razvoj bez transformacije ne oslovljava potrebu za ontološkom obnovom. Međutim, transfiguracija, Bogolikost i jedinstvo s Bogom mogu se postići samo posvećujućim djelom Svetoga Duha.

Zaključak

Čovječanstvo, kao Božje stvorenje, dizajnirano je kako bi suštinski i samo po sebi nalikovalo svom Stvoritelju. Biti nositeljem *Imago Dei* kao osobno, utjelovljeno, slobodno, odgovorno i relacijsko ljudsko biće nužno zahtijeva više od strukturalno-biheviorističkoga antropološkog pristupa. Naime, traži ontološku obnovu i posvećujuće djelo Svetoga Duha, koje u transformacijskom odnosu čovječanstva s Bogom, unutar zajednice vjernika, Božju sliku prilagođava u sličnost s Kristom, Božjim Sinom. Prema tome, eshatološka aproprijacija *Imago Dei* sadašnja je stvarnost trajno preobražavajuće *eklezije* dok žarko čeka konačno, potpuno i slavno sjedinjenje s Bogom.

Popis literature

- Abramson, Seth. 2015. Ten Basic Principles of Metamodernism. *Huffington Post*. https://www.huffpost.com/entry/ten-key-principles-in-met_b_7143202 (pristupljeno 2. svibnja 2021.).
- Anderson, Ray S. 1992. *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing.

- Augustine, Daniela C. 2016. Image, Spirit and *Theosis*, Imaging God in an Image Distorting World. U: Beth Felker Jones i Jeffrey W. Barbeau, ur. *The Image of God in an Image Driven World: Explorations in Theological Anthropology*, 172–188. Downers Grove: IVP Academic.
- Balswick, Jack O., Pamela Ebstine King i Kevin S. Reimer. 2005. *The Reciprocating Self: Human Development in Theological Perspective*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Barth, Karl. 1957. *Church Dogmatics* II/1. G. W. Bromiley i T. F. Torrance, ur. Edinburgh: T&T Clark.
- Cortez, Marc. 2016. Idols, Images and Spirit-ed Anthropology: A Pneumatological Account of the *Imago Dei*. U: Myk Habets, ur. *Third Article Theology: A Pneumatological Dogmatics*, 267–282. Minneapolis: Fortress Press.
- Erickson, Millard J. 1998. *Teologie Creștină*. Svezak 2. Oradea: Editura Cartea Creștină.
- Grenz, Stanley J. 2001. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Gunton, C. E. 1993. *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, Catherine. 2016. In the Image of God He Created Them: How Genesis 1:26-27 Defines the Divine-Human Relationship and Why It Matters. U: Beth Felker Jones i Jeffrey W. Barbeau, ur. *The Image of God in an Image Driven World: Explorations in Theological Anthropology*, 29–46. Downers Grove: IVP Academic.
- McFadyen, Alistair I. 1990. *The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moltmann, Jürgen. 1993. *The Crucified God*. Minneapolis: Fortress Press.
- _____. 1981. *The Trinity and the Kingdom*. San Francisco: Harper and Row.
- Pannenberg, Wolfhart. 1977. *Jesus – God and Man*. Philadelphia: Westminster Press.
- Papanikolaou, Aristotle. 2003. Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God. *Modern Theology* 19 (3): 357–385.
- Plantinga, Cornelius Jr. 1986. Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity. *The Thomist* 50 (3): 325–352.
- Rad, Gerhard von. 1972. *Genesis: A Commentary, Revised Edition*. Philadelphia: Westminster Press.
- Volf, Miroslav. 1996. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.

Zizioulas, John D. 1985. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Contemporary Greek Theologians 4. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Lidija Ušurel

In His Image: Relational God, Relational Humanity

Abstract

One of the classic tools in Christian theological anthropology for dealing with the intricacies of human identity is the *Imago Dei* concept. Approaching the concept holistically, by exploring the structural, behavioral, teleological, communal, and hospitality perspectives, this article asserts that at the very core of *Imago Dei* is a relational design that the Creator God had in mind for humanity – his *opera Magna*. Theological insights drawn from the relational doctrine of Trinity, as revealed in the comprehension of J. Moltmann, W. Pannenberg, J. Zizioulas, M. Volf, and D. Augustine, are applied to the anthropological dimension of existence, unveiling what it means to be a human being made in the image of God. In the end, *Imago Dei* is perceived to have not only a developmental but also a fundamentally transformative function.