

## ČOVJEK — SLIKA BOŽJA

(Post 1,26)

Nov pristup starom problemu

*Dr Ivan Golub*

### *Uvod*

Religiozna misao o čovjeku — slici Božjoj predstavlja, da tako kažem, »ekumensko« dobro. Ta je misao ponajprije zajednička svim kršćanskim konfesijama. Ona je prisutna u židovstvu. Ideja o čovjeku — slici Božjoj prisutna je u religijama mnogih, vremenski i prostorno vrlo razdaljenih nomadskih plemena. Napokon i za one koje Bog ne zanima, a zanima ih čovjek, nije nezanimljivo, čisto informativno, što se podrazumijeva pod tim kad se u religijskom svijetu čovjek označuje kao slika Božja. Ako je naše vrijeme doba ekumenskog dijaloga, onda treba u prvi plan stavljati teme koje su od širokog ekumenskog interesa. U tom smislu pokazuje se i tema o čovjeku — slici Božjoj aktualnom.

Biblijska poruka o stvaranju čovjeka na sliku Božju jest u samoj katoličkoj teologiji u povlaštenom položaju. Karl Prümm, dogmatičar i biblicist, smatra da tekst Post 1,26, u kojemu je riječ o stvaranju čovjeka na sliku Božju, predstavlja neku vrst teološke sume. Tekst je nabijen smislom. Stoljeća, židovska i kršćanska, ulažu teološke napore da izbiju bogatstvo misli i nijanse poruke iz tog značajnog teksta objavljene antropologije (Post 1,26). Budući da je u ovom tekstu označen, zgusnuto i nabijeno, odnos Boga i čovjeka, umjesno je da se tekst neprestano ispituje, uvijek s novim instrumentima, sve savršenijim, što ih donosi pojedino vrijeme, da bi se moglo ući uvijek u nove slojeve istine o Bogu i čovjeku. Ova studija ide upravo za tim da novim instrumentima priđe starom pitanju. Ona je nastojanje jednog dogmatičara da na temeljima suvremene egzegeze prouči značajan tekst biblijske i dogmatske antropologije.

Spomenuo bih još da II. vatikanski sabor mnogo govori o čovjeku — slici Božjoj, mnogo je puta spominje. Sabor koji nije bio toliko sabor kodifikacije, već inicijative, time poziva teologe da i ovaj sadržaj istraže.

## Kontekst

Prije nego podvrgnemo ispitivanju tekst Post 1,26-27, moramo, makar najkraće, razmotriti kontekst toga značajnog teksta.

Naš tekst dolazi u zbirci koja se hebrejski naziva »Torah«, grčki »Pentateuh«. Budući da je Petoknjižje sazđano, po općem mišljenju biblicista, iz nekoliko izvora, nameće se pitanje kojem izvoru pripada naš tekst. Naš tekst, kao i svi tekstovi Petoknjižja u kojima je riječ o antropološkoj slici Božjoj, potječe od izvora zvanog »Priester — svećenik«. Pod Svećenikom (taj ćemo izraz rabiti za oznaku ovog vrela) podrazumijeva se ili jedan svećenik ili čitava svećenička škola.

Budući da je antropološka eikonologija karakteristična za Svećenika, potrebno je upozoriti na specifičnost Svećenikova prinosa u kompoziciji Petoknjižja. Da bismo pak nju sagledali, valja spomenuti specifičnost drugih vrela koja su utkana u Petoknjižje. To su nadasve Jahvist, Elohist, Deuteronomist. Jahvist piše negdje u 10. stoljeću prije Krista sa svrhom da dade suvremenicima zaokružen pogled na svijet, i u tom sklopu da rasvijetli pitanje odakle zlo na svijetu. Stil mu je slikovit, izričaj konkretan.<sup>1</sup> Elohist piše u doba krize Saveza između Jahve i Izraela, negdje prije 722. prije Krista, kad je razorena Samarija, a piše s nakanom da opomene sunarodnjake na vjernost Savezu, i podsjeti ih na kletve koje imaju pasti na onoga koji bi se Savezu iznevjerio i na blagoslove koji će sići na one koji budu vjerni.<sup>2</sup> Deuteronomij prema mišljenju prof. Williama Morana nije drugo nego amplificirani dokument Saveza što ga je kralj Ezekija bio obnovio (2 Ljet 24). U progonstvu, što je poslije 586. zadesilo Judejce, nastali su neki svećenički spisi. Isto tako iz svećeničkog kruga potekli su spisi, odmah nakon povratka iz progonstva, koji su imali za svrhu regulirati kult.<sup>3</sup>

Da bi se povratnicima iz progonstva, kao i onima koji su bili ostali u zemlji, dao zakon, Svećenik (odnosno svećenička škola) pribrao je spise Jahvista, Elohista, Deuteronomista i svećeničke spise, posegno u liturgijske obrasce i sazdao kodeks zvan »Torah — Zakon«, koji su Grci nazvali »Pentateuh — Petoknjižje«. <sup>4</sup> »Torah« je izražen više govorom povijesti negoli suhim člancima zakona, više terminima historijskog odabranja i sankcijama posvećenog Saveza negoli juridičkim izrazima. Tako negdje na razmeđu 5. i 6. stoljeća nastaje Petoknjižje.

Svećenik kao definitivni redaktor Petoknjižja nalazio se pred zadatkom da materijal iz spomenutih izvora složi, poveže. Trebao je povezati odijeljene epizode što dolaze u spisima Jahvista, Elohista, dati im neku vremensku okosnicu, izraziti stanovitu kontinuiranost. Da bi to ostvario, produbio je saveze što ih je našao u Jahvista i Elo-

<sup>1</sup> REBIC, A., *Biblijska prapovijest*, Zagreb, 1970. CAZELLES, H., *La Torah ou Pentateuque*, u: ROBERT, A. — FEUILLET, A., *Introduction à la Bible*, 3 ed., Tournai 1959, svez. I, str. 348.

<sup>2</sup> Nav. dj., str. 362.

<sup>3</sup> Nav. dj., str. 372—380.

<sup>4</sup> Nav. mj.: GRELOT P. *La formation de l'AT*, u: *Introduction à la Bible*, ed. 3, svez. I, Tournai 1959, str. 791—792.

hista, te unio još jedan savez, što ga nema ni u Jahvista ni u Elohista, savez Boga s Noom. Bit će da ga je uzeo iz predaje. Tako je pomoću saveza Svećenik periodizirao svetu povijest. Prva perioda je obilježena vezom Boga i Adama koji je u Jahvista već prikazan bojama što podsjećaju na savez<sup>5</sup>; druga je perioda obilježena Savezom Boga s Noom; treća savezom s Abrahamom i četvrta Savezom s Izraelom. Pojedini savezi pokazuju se kao prekretnice svete povijesti.

Kontinuitet pak među pojedinim savezima proveo je Svećenik tako što je period između pojedinih saveza ispunio nabranjanjem genealogija. Rodoslovlja su lanac koji veže saveze u neprekinuti niz. Možemo reći da savezi i rodoslovlja predstavljaju okosnicu što ju je Svećenik, oslonjen vjerojatno na predaje, dao svetoj povijesti, koju su u dosta izoliranim temama i epizodama bili već prikazali Jahvist, Elohist i liturgijski obrasci.

Redigiravši Petoknjižje, Svećenik ga je providio svečanim proslavom; to je prva glava knjige Postanka (Post 1 — 2,4a). Opis stvaranja svijeta i čovjeka najmlađi je dakle tekst Petoknjižja. Budući da je proslav sastavljen nakon što je čitavo Petoknjižje redigirano, jasno je da on kao u nukleusu sadrži ono što se odvija u samom Petoknjižju. Proslav je poetski strukturiran i teološki izbrušen. U tom proslavu dolazi naš tekst o stvaranju čovjeka na Božju sliku. Ako u samom proslavu treba tražiti kulminantnu točku, onda je treba tražiti u tom tekstu. Taj tekst dakle baca svjetlo na čitav izvještaj o stvaranju koje dobiva antropološki biljeg. Stavljen na čelo sveukupne Biblije, tekst o stvaranju čovjeka na sliku Božju daje stanovit pečat čitavom sv. Pismu.

### *Tekst* Post, 1,27-27

Evo najprije teksta:

*Vajjomer elohim na'aseh adam besalmenu kidemutenu vejirdu...  
Vajjibra' elohim et haadam besalmo be selem elohim bara' oto zakar  
enegeba bara' otam.\**

Analizirajmo osnovne termine.

*Vajjomer elohim na'aseh*

Zagonetni plural izričaja »Vajjomer olohim na'aseh adam — Reče Bog: Načinimo čovjeka« bio je razlog da je to kapitalno mjesto biblijske antropologije u rabinizmu bilo stavljeno na indeks opasnih mjesta.<sup>6</sup> Izraelski monoteizam zbnunjavao je govor koji je implicirao, ili bar mogao implicirati pluralitet u božanstvu. Do dana današnjega

<sup>5</sup> ALONSO — SCHÖKEL, L., *Motivos sapienciales es y alienza en Gen. 2—3*, *Biblica* 43 (1962) 305—309; LOHFINK, NORBERT, *Die Erzählung vom Sündenfall*, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, *Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, Frankfurt a. M., 1965, str. 90—95.

<sup>6</sup> Iz tehničkih razloga u riječi *selem* i njenim složenicama *besalmenu* i *besalmo* izostala je točka ispod slova *s*.

<sup>6</sup> PRÜMM, C., *Eikon et doxa apud Paulum*, Romae 1964, str. 17.

postoje razni pokušaji, na židovskoj i nežidovskoj strani, da se riješi zagonetka ovog plurala.

Mišljenje da se ovdje radi o nekoj vrsti majestetskog plurala (plurale maiestatis) nije održivo, jer hebrejski jezik ne poznaje majestetskog plurala.

Tumačenje po kojem bi se radilo o pluralu odlučivanja (plurale deliberationis) nije bez temelja, jer takav plural nije tuđ hebrejskom govoru.<sup>7</sup> No pitanje je da li se ovdje radi o takvom pluralu.

Postoji također tumačenje da ovaj plural znači da Bog apostrofira nebeska bića,<sup>8</sup> odnosno elemente od kojih je čovjek napravljen.<sup>9</sup> Ne vidi se međutim da bi Bog u stvaranju bio okružen nebeskim dvorom. Da bi pak Bog elemente iz kojih je načinio čovjeka naslovljavao, ne čini se vjerojatnim.

Vjerojatnim se pokazuje tumačenje Karla Bartha, po kojemu plural »Na'aseh — načinimo« uključuje »odnos i razliku od Ja i Ti u samome Bogu«.<sup>10</sup>

Treba, međutim, poći još jedan korak dalje. Valja naime sagledati problem u širem kontekstu. Konkretno, treba imati pred očima karakteristike Svećenika, kojemu dugujemo ovaj tekst. Koliko god Svećenik ističe Božju jednost (Izl 6, 1 — 4), on bilježi da se Bog pojavljuje pod više (barem dva) imena: El-Šaddai, Jahve. A ime u Semita nije puka riječ. Ono je riječ koja ide do identifikacije sa stvari. Nije slučaj da izraz »dabar« znači i »riječ« i »stvar«. Nije isključeno da se iza pluraliteta Božjeg imena nalazi, na diskretan način, pluralitet u Božjem biću. Nadalje treba uzeti u obzir da Svećeniku kao definitivnom redaktoru Petoknjižja nisu bile nepoznate različite teofanije Boga Abrahamu, koje također sugeriraju nekakav pluralitet u božanstvu. Sve u svemu, nije isključeno da zagonetni pluralni oblik jest izražaj neke pluralnosti u Bogu. Moguće je da se ovdje radi o onome što Aubrey R. Johnson u svojoj knjizi »The One and the Many in the Israelite Conception of God« naziva »extension of Jahwes Personality«.<sup>11</sup>

Riječima »Reče Bog: Načinimo čovjeka« nadahnuti pisac iznosi *tko* je načinio čovjeka.

*adam*

Izraz »adam — čovjek« ima, kako zapaža J. de Fraine,<sup>12</sup> kolektivno značenje. To slijedi odatle što glagol koji se odnosi na »adam« dolazi u pluralu. Iza »na'aseh adam... — načinimo čovjeka« dolazi glagol

<sup>7</sup> JOUON, PAUL, *SI. Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome 1947, str. 309.

<sup>8</sup> RENCKENS, HENRICUS, *SI, Israels Concept of the Beginning*, The Theology of Genesis 1—3, New York 1964, str. 113—127.

<sup>9</sup> KASNER, MENAHEM, M., — FREEDMAN, HARRY RABBI, *Torah Selemah*, Genesis, svez. I, Encyclopedia of Biblical Interpretation, New York, 1953, str. 58.

<sup>10</sup> »Die Beziehung und Unterscheidung von Ich und Du im Gott selber« (BARTH, KARL, *Die Lehre von der Schöpfung*, Erster Teil, u: Die Kirchliche Dogmatik, svez. II, Zürich 1945, str. 222.

<sup>11</sup> JONSON, A. R., *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff 1961, str. 20.

<sup>12</sup> DE FRAINE, J., *Adam und seine Nachkommen*. Der Begriff der »Korporativen Persönlichkeit« in der Heiligen Schrift, Köln, 1962, str. 129—130.

»vejirdu — da vladaju«. Valja međutim uzeti u obzir činjenicu da Svećenik u Post 5, 1 — 3 govori o Adamu kao singularnom biću. Kako povezati dva teksta o Adamu: prvi Post 1,26 u kojemu je Adam prikazan kao pluralno biće, drugi Post 5, 1 — 3 gdje je Adam prikazan kao singularno biće. Cini se da je Adam, ukoliko je on prvi čovjek, jedinka koja inkorporira u sebi na neki način čovječanstvo. On je singularno biće kao prvi čovjek, ali je i pluralno biće ukoliko je u njemu potencijalno uključena obitelj ljudskog roda. On je prvi čovjek i čovjek naprosto. »Adam« — rekao je Kierkegaard — »to je on sam i njegovo potomstvo«. <sup>13</sup>

Tekst dakle »Reče Bog: Načinimo čovjeka... da vladaju« uključuje dva zagonetna plurala. Jedan s obzirom na Boga: »Reče Bog... Načinimo«, drugi s obzirom na čovjeka: »čovjeka... da vladaju«. Koliko je onaj prvi, koji se odnosi na Boga, mnogo raspravljan, toliko je ovaj drugi, koji se tiče čovjeka, jedva dotaknut. Nije međutim bez značenja da su i Bog i čovjek pluralno izraženi. Ne treba li i u tom pluralitetu tražiti sličnost između Boga i čovjeka?

Pod pluralom »na'aseh — načinimo« nazire se pluralitet koji Aubrey naziva »extensive personality« i koji dolazi u starozavjetnoj Bibliji isključivo s obzirom na Boga <sup>14</sup> (pluralitet u starozavjetnim teofanijama). Pod pluralom »adam... vejirdu — čovjeka... da vladaju« treba razumjeti ono što H. Robinson naziva »corporate personality«, a što se primjenjuje u Bibliji na pojedince koji predstavljaju inkorporaciju obitelji, nacije. <sup>15</sup>

### besalmenu

Dolazimo u srž problema.

Izraz »besalmenu« složenica je od tri člana: od prijedloga »be«, što znači: na, prema..., od imenice »selem«, koja znači: slika, kip, i od zamjeničnog sufiksa »nu«, koji znači: »naš«, ovdje konkretno »slika naša«. Ostavljajući prijedlog »be« za kasnije promatranje, ispitat ćemo izraz »slika Božja«.

Standardna »lexica« hebrejskog jezika pod riječju »selem« iskazuju brojna značenja. Bilježimo ona najznačajnija. Geseniusov, unatoč stogodišnjoj starosti, ponovno i u naše dane izdavani rječnik, donosi za »selem« značenje: »plastisches Bild«. <sup>17</sup> Engleski, također na Geseniusu utemeljen, rječnik biblijskog hebrejskog donosi za »selem« značenje: »image«, specificirajući pobliže smisao riječima: »something cut out — nešto izrezano«. <sup>18</sup> Od novijih rječnika treba spomenuti rječnik Koehler-Baumgartnera, te rječnik Biblijskog Instituta u Rimu od Zo-

<sup>13</sup> Nav. dj., str. 7.

<sup>14</sup> JONSON, A. R., *The One and the Many*, nav. dj.

<sup>15</sup> ROBINSON, WHEELER H., *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1936) 49—61.

<sup>16</sup> GESENIUS, GULIELMUS, *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaee Veteris Testamenti*, svez. 3, Lipsiae 1853, str. 1170.

<sup>17</sup> GESENIUS, W. — BUHL, F., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 16. izd., Leipzig 1915, str. 684.

<sup>18</sup> BROWN, F. — DRIVER, S. R., — BRIGGS, A. CHARLES, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament based on the Lexicon of William Gesenius*, Oxford 1906, str. 853.

rella. Koehler-Baumgartner za »selem« donosi značenje »Statue, Bildsäule, Zeichnung, Bild«. <sup>19</sup> Zorell daje za »selem« značenja: »imago, effigies: sculpta, fusa«. <sup>20</sup> Ako bacimo pogled na značenje što ih »lexica« hebrejskog biblijskog jezika daju riječi »selem«, opažamo da raspon ide od značenja »sjena« do značenja »kip«.

Nameće se sada pitanje kako je Svećenik podrazumijevao »selem«, da li kao sliku (crtež) ili kao kip. Budući da je Svećenik, kao definitivni redaktor Petoknjžja, poznavao spise prethodnika, prema tome i spis Jahvista, nije mu bio nepoznat izvještaj o stvaranju čovjeka od zemlje (Post 2, 7). Jahvist je u tome izvještaju vrlo plastično prikazao Božje djelo stvaranje čovjeka kao rad sličan radu lončara koji iz zemlje izvodi lik. Iz Jahvistina opisa mogao je Svećenik dobiti ideju da je Bog čovjeka napravio od zemlje kao kip, kojemu je udahnuo nešto od sebe samoga. Ono što samo da nije dorekao Jahvist, izrekao je kasnije Svećenik: prvi čovjek je bio stvoren kao slika Božja. (Slika bi ovdje imala više plastično značenje.)

Svećenik čovjeka naziva u našem tekstu »slika Božja«, ne zove ga tek »slika«. On ponajprije kaže da je *Bog* rekao: »načinimo čovjeka na sliku svoju«, dakle »na sliku Božju«. Nadalje, završavajući čitav izričaj o stvaranju čovjeka na sliku Božju, Svećenik veli: »Tako stvori Bog čovjeka na sliku svoju, stvori ga na sliku Božju« (Post 1, 27). Izgleda neobično da Svećenik iza riječi »na sliku svoju« upotrebljava još izraz »na sliku Božju«. Ova emfaza neće imati razlog tek u poetičnosti izražaja. Svećenik, koliko god se trudio oko lijepog izražaja, toliko se, a izgleda i više, trudi oko teološke izbrusivosti izričaja. Dublji razlog bit će u tome što je Svećenik htio istaći da je »selem elohim — slika Božja« jedna smisljena cjelina, tj. čovjek nije slika koja je Božja, već je čovjek »slika — Božja«.

Dosadanja istraživanja išla su putem »slika koja je Božja«, a ne putem »slika Božja«. Promatrao se zasebno izraz »slika«, koji se onda povezao s adjektivom »Božja«. Slika se pak uzimala u zapadnjačkom smislu kao više ili manje vjerna sličnost; i tako se je sva rasprava usredotočila na pitanje po čemu je čovjek sličan Bogu. Jedna je poteškoća u samom tekstu ostala bez zadovoljavajućeg rješenja, a to je izraz »demut — sličnost, prilika«. Ako »slika« znači zapravo »sličnost«, nerazumljivo je zašto uz izražaj »Načinimo čovjeka na svoju sliku« dolazi još i »kao sličnost«.

Međutim, »selem elohim — slika Božja« predstavlja jedan izraz, koji ima svoje sasvim vlastito značenje. »Slika Božja« nema značenja kao i »slika Adamova« ili slično. »Slika Božja« je jedan termin, a »slika«, bilo kakva, jest drugi i drugačiji termin. Uočivši da »slika Božja« predstavlja jednu smisleu cjelinu, jedan termin, shvatio sam da istraživanje o čovjeku — slici Božjoj treba usmjeriti novim prav-

<sup>19</sup> KOEHLER, L. — BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, str. 804.

<sup>20</sup> ZORELL, FRANCISCUS, SI, *Lexicon Hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Romae 1965, str. 692.

cem: mjesto ispitivanja o »slici« koja je Božja, treba istražiti što znači u Semita i pod perom Svećenika izraz »slika Božja«.

U tome je od djelomične pomoći djelo K. H. Bernhardta »Gott und Bild«. Autor tu doduše ne raspravlja posebno o slici Božjoj u Bibliji, već o smislu »slike Božje« na starom Orijentu. No u tom kontekstu dolazi do konstatacija koje su i za naš predmet vrlo zanimljive. Tako on piše: »Gdje je slika Božja (Gottesbild) tu je također i božanstvo... Nazočnost slike bogova (Götterbildes) znači prisutnost Boga«. <sup>21</sup> Slikom Božjom naziva se na starom Orijentu dakle stvar za koju se vjeruje da je u njoj božanski fluid, odnosno božanstvo. Ta stvar ili predmet ne mora uopće imati oblička čovjeka ili životinje, već može biti bilo kakva masa. Naličnost nije uopće bitna za pojam slike Božje. Ono što je bitno jest da je božanstvo prisutno u predmetu koji se zove slikom Božjom. To je strano ponešto našem zapadnjačkom poimanju. U nas slika znači naravno naličnu predodžbu nečega. I na Orijentu isto »slika« znači likovnu predodžbu, no »slika Božja« ima svoje sasvim vlastito značenje. Ona izražava Božju prisutnost u predmetu koji se zove Božjom slikom, no ovaj ne mora biti ni antropo- ni teriomorfan. <sup>22</sup>

Sad se postavlja pitanje da li je ovaj, na starom Orijentu raširen pojam »slike Božje« bio poznat Svećeniku i njegovim suvremenicima za koje je pisao. Da bismo došli do odgovora na to pitanje, moramo razmotriti povijesni kontekst u kojem se nalazi Svećenikovo redigiranje Petoknjižja. Svećenik redigira Petoknjižje po povratku Židova iz asirsko-babilonskog progonstva. A u progonstvu su Izraelci zasigurno upoznali likove raznih božanstava koje su Babilonci zvali »slikom božjom«. Izraelci su tamo sreli pojam »slika božja« koji se upotrebljavao u smislu prisutnosti božanstva u onome što se nazivalo »božjom slikom«. Valja još istaći da se za »sliku« u sintagmi »slika Božja« u asirskom upotrebljavao izraz »salam«, te se u sintagmi »slika Božja« upotrebljavao za likovne i nelikovne (nalične i nenalične) predmete za koje se vjerovalo da je u njima božanstvo. <sup>23</sup> Za Izraelce, povratnike iz asirsko-babilonskog progonstva, pojam slike Božje kao oznake predmeta, naličnog ili nenaličnog, u kojemu je božanstvo prisutno nije bio nepoznat. Upravo zabrana da Izraelci ne smiju praviti likova Božjih dokazuje da je njima itekako bilo poznato orijentalno shvaćanje »slike Božje«. <sup>24</sup>

Izraelci su iz progonstva donijeli pojam »slika Božja«, koji je mogao biti spoticaj za njihovu vjeru. Svećenik ne izgoni poganskog pojma, već poganskim pojmom dublje rasyjetljuje božansku stvarnost. Izričajem da je Bog bio stvorio čovjeka na svoju sliku poučio je Svećenik suvremenike s jedne strane da je Bog bio prisutan čovjeku kojega je

<sup>21</sup> BERNHARDT, KARL HEINZ, *Gott und Bild*, Theologische Arbeiten svez II, Berlin 1956, str. 29.

<sup>22</sup> Nav. dj., str. 31. — GOLUB, I., *Prisutni, Misterij Boga u Bibliji*, Zagreb 1969.

<sup>23</sup> Nav. mj.

<sup>24</sup> Nav. dj., str. 111.



stvorio, s druge strane da nije prisutan u naličnim i nenaličnim predmetima, kako to vjeruju narodi (goim), već da je čovjeka odabrao da u njemu bude prisutan.

Svećenikova riječ o stvaranju čovjeka na sliku Božju nije proizvodljna. Nije naime isključeno da je opravdanje za nju našao u spisu Jahvista, što ga je redigirao u Petoknjižju. Jahvist naime (Post 2, 7) opisuje kako je Bog saznao čovjeka od zemlje i udahnuo mu dah života. Slika kojom je ovo izraženo hoće reći to da je Bog dao čovjeku nešto svoga. Iz opisa je Svećenik mogao lako razabrati da Jahvist prikazuje stvaranje čovjeka tako da Bog u od zemlje napravljeni lik daje nešto svoga (svog duha, svog daha). Lik pak u kojemu je prisutno nešto od Boga može se nazvati »slika Božja«.

Svećenik je dakle dobio poticaj s jedne strane od Jahvistina opisa, s druge strane od asirsko-babilonskog izraza (»slika božja«). Združenje očišćenog poganskog pojma »slike Božje« i »pravovjernog« opisa čovjekova stvaranja (Jahvist) dalo je u Svećenikovoj redakciji nadahnuti tekst o tajni čovjeka .

Riječima dakle »Reče Bog: načinimo čovjeka na svoju sliku... Stvori Bog čovjeka na svoju sliku, na sliku Božju stvorio ih, kao muža i ženu stvori ih« izrečena je stvarnost da je čovjek, jer je slika Božja, bio biće u kojem je Bog bio nekako prisutan. Tu prisutnost Božju u prvog čovjeka, prvog ljudskog para, izrazio je i Jahvist, ne samo time što je iznio da je Bog udahnuo svoj duh, dah čovjeku, nego i time što je plastično prikazao Božje prijateljstvo prema čovjeku: Bog čovjeku zasađuje vrt, on šeće čovjekovim prebivalištem, riječju: on je prisutni Bog. Dok je Jahvist prisutnost Boga izrazio zorno i antropomorfno, Svećenik ju je izrekao više teološki i pojmovno izrazom »slika Božja«.

Na jedno još treba svratiti pozornost. Čovjek o kojemu je riječ jest pojedinac, jest jedan ljudski par, no takav koji je u sebi inkorporirao buduće čovječanstvo (»corporate personaly«). On kao pojedinac bio je »slika Božja«, tj. u njemu je nekako bio Bog prisutan. Ukoliko je on korporativna osobnost, čitav ljudski rod je zamišljen, određen kao »slika Božja«; čovječanstvo je bilo određeno da Bog bude u njemu prisutan.

Rekli smo da je riječ »besalmenu« složenica, u kojoj dolazi *prijedlog* »be«. Ovaj prijedlog u hebrejskom može imati različita značenja. Donosimo značajnija. Gesenius donosi uz »be« značenja: »iuxta, secundum, tamquam«.<sup>25</sup> Gesenius-Buhl ima »in, nach«.<sup>26</sup> Koehler-Baumgartner ima »gemäß, according to«.<sup>27</sup> Svrstamo li značenja što ih ima prijedlog »be«, možemo oblikovati dvije skupine: skupinu s egzemplarnim i skupinu s finalnim značenjem. Egzemplarno značenje preveli bismo »prema, na«, a finalno bismo opisali »da bude«, odnosno »kao«. Ako u »besalmenu« prijedlog »be« ima egzemplarno značenje,

<sup>25</sup> GESENIUS, *Thesaurus*, svez I, str. 173—174.

<sup>26</sup> GESENIUS — BUHL, *Hebräisches Handwörterbuch*, str. 80.

<sup>27</sup> KOEHLER — BAUMGARTNER, *Lexicon*, str. 104.



smisao teksta jest: »Načinimo čovjeka *prema* našoj slici«. Ako ima finalno značenje, smisao teksta jest: »Načinimo čovjeka našom slikom« (da bude naša slika). Postavlja se pitanje koje značenje ima »be« u našem tekstu. Moguće je da se Svećenik uopće nije opredijelio za jedno značenje. Ako je tako, onda je smisao teksta ovaj: »Načinimo čovjeka prema našoj slici našom slikom (da bude naša slika)«. Međutim, kako god bilo, čovjek je Božja slika. Ako »be« ima egzemplarno značenje, čovjek je načinjen prema Božjoj slici, prema biću koje je Božja slika, čovjek je tada slika Božja posredno. Ako »be« ima finalno značenje, čovjek je Božja slika izravno, jer je načinjen Božjom slikom.

Riječima »Načinimo čovjeka na svoju sliku« izraženo je *prema* Božja« ne samo prisutnost Božju nego i stanovitu sličnost s Bogom. Ako »be« ima egzemplarno značenje, onda »slika Božja« znači i stanovitu sličnost. Baš ta okolnost da »be« u slučaju egzemplarnog značenja izražava da je čovjek načinjen prema nekoj »slici Božjoj« i prema tome da u tom slučaju izraz »slika Božja« implicira i značenje »sličnosti«, sugerira da je Svećenik mogao prijedlogu »be« dati egzemplarno značenje, jer on, kako pokazuje daljnji tekst, stoji na stanovištu da je čovjek slika Božja, koja uključuje i sličnost s Bogom. No ni od kuda se ne može dokazati da bi Svećenik bio isključio finalno značenje prijedloga »be«.

Riječima »Načinimo čovjeka na svoju sliku« izraženo je *prema čemu* odnosno *kao što*, *čime* odnosno *kim* je Bog učinio čovjeka. Učinio ga je svojom slikom. Slika pak Božja, kako smo vidjeli, ne izražava ni prvotno ni nužno sličnost između onoga što se naziva slikom Božjom i Boga. Zato je, držimo, Svećenik upotrijebio daljnju riječ »kidemutenu — kao sličnost našu«.

### *kidemutenu*

»Kidemutenu« je složenica od tri člana: od čestice »ke«, koja znači »kao«, od imenice »demut«, koja znači »sličnost« i od zamjeničnog sufiksa »nu«, koji znači »naš«.

— Pogledajmo izbliza osnovne termine.

Ponajprije *čestica* »ke«. Gesenius za česticu »ke« donosi slijedeća značenja: »ut, instar, tanquam; secundum«. <sup>28</sup> Gesenius-Buhl ima uz »ke« značenje: »etwas wie«, <sup>29</sup> a Koehler-Baumgartner ima »entsprechend, gemäß«. <sup>30</sup> Valja uočiti da starija »lexica« preferiraju značenje »kao«, novija međutim naginju više značenju »prema«. Ne znam pravog razloga tome, no, rekao bih da se to duguje utjecaju prijevoda Septuaginte.

Septuaginta naime prevodi »ke« s »kata« (tako se smatra), a »kata« znači »prema«. Naravno da valja kod istraživanja značenja jedne riječi ispitati kakav je smisao ona imala u starih prevodilaca, no tu treba umaći i opasnosti da se taj stari prijevod dobro ne shvati.

<sup>28</sup> GESENIUS, *Thesaurus*, svez. I, str. 648—649.

<sup>29</sup> GESENIUS — BUHL, *Hebräisches Handwörterbuch*, str. 165.

<sup>30</sup> KOEHLER — BAUMGARTNER, *Lexicon*, str. 27.

A to je, čini se, upravo ovdje slučaj. Da li je potrebno čestici »ke« uz njeno osnovno značenje »kao« pridati i značenje »prema« zato što Septuaginta prevodi »ke« sa »kata« (a izgleda da ga ne prevodi s »kata«, nego se samo čini da ga tako prevodi). Česticu »ke« uzimljemo dakle u prvotnom značenju »kao«.

Uz imenicu »demut« hebrejska »lexica« iskazuju ova i ovima slična značenja: similitudo, imago;<sup>31</sup> Abbildung, Koppie, Nachahmung, Gestaltung, Aussehen;<sup>32</sup> homoioma, homoisis, Nachbildung;<sup>33</sup> res similis.<sup>34</sup> Očito je da »sličnost« predstavlja osnovno značenje. »Demut« se kod nas prevodi redovito s »prilika«.

Naš tekst glasio bi u prijevodu s hebrejskog: »Reče Bog: Načinimo čovjeka na svoju sliku, kao svoju sličnost« (Post 1, 26). Izraz »slika Božja« kazuje da je Bog u čovjeku bio prisutan, a izraz »sličnost naša« (Božja) kazuje da je čovjek bio Bogu sličan. Dva izraza »selem elohim — slika Božja« i »demut — sličnost« izriču dva aspekta stvarnosti, koja je čovjek. Ne radi se dakle, kako se to obično mislilo, o sinonimima, odnosno quasi-sinonimima. Ipak, treba istaći, dva pojma: »slika Božja« i »sličnost Božja« definiraju jednu stvarnost, čovjeka, i zato se međusobno upotpunjuju. Izraz »slika Božja«, kako smo vidjeli, ne znači po sebi nužno neku sličnost s Bogom. No kad je za čovjeka uz izraz slika Božja upotrijebljena i riječ »demut — sličnost«, onda je jasno da je čovjek Božja slika, koja je Bogu slična. Konkretno, da je čovjek što ga je Bog stvorio bio biće u kojemu je Bog bio prisutan (»slika Božja«) i koje je Bogu bilo slično (»sličnost Božja«, »prilika Božja«).

Pitanje je sada u čemu se sastoji sličnost čovjeka s Bogom. Na to se pitanje odgovaralo filozofski: čovjek je sličan Bogu po duši, po razumu i volji. Odgovor nije netočan, ali nije cjelovit. Sam biblijski tekst pruža odgovor. Neposredno iza riječi »Reče Bog: Načinimo čovjeka na sliku svoju, kao sličnost svoju« nastavlja se misao riječima »vejirdu... da vladaju nad ribama morskim, pticama nebeskim, nad stokom, nad svim zvijerima zemaljskim i nad svime što gmiže po zemlji«. »Vau« u izrazu »vejirdu« može se, kako konstatira Werner Schmidt, prevesti finalno s »da«, konkretno s »da vladaju«.<sup>35</sup> Kad se uzme u obzir taj tekst i čitav kontekst, proizlazi da je čovjek sličan Bogu po tome da vlada nad prirodom. Iz konteksta se vidi da je Bog gospodar i sveltadar prirode, koju dovodi u opstojanost. Na koncu stvara čovjeka i povjerava mu da vlada prirodom. Čovjek po tome vladalaštvu postaje nekako sličan sveltadaru Bogu.

Spomenuli smo već da u izričaju »Reče Bog: Načinimo čovjeka na svoju sliku, kao svoju sličnost...« postoje izrazi koji i Boga i čovjeka označuju kao singularno-pluralno biće. Čitav kontekst pokazuje da je Bog jedan, da je singularno biće. Izraz pak »Načinimo« upućuje

<sup>31</sup> GESENIUS, *Thesaurus*, str. 342—343.

<sup>32</sup> GESENIUS — BUHL, *Hebräisches Handwörterbuch*, str. 165.

<sup>33</sup> KOEHLER — BAUMGARTNER, *Lexicon*, str. 213.

<sup>34</sup> ZORELL, *Lexicon*, str. 175.

<sup>35</sup> SCHMIDT, WERNEF H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Wissenschaftliche Monographien zum A und NT, svez. 17, Neukirchen-Vluyn 1964, str. 192.

na neki pluralitet u tog jednog Boga. S druge strane Adam — čovjek ukazuje se kao singularno biće (Post 5,3), no i kao biće u kojem je nekako inkorporirana obitelj ljudskog roda (Post 1,26 — 27; »vejirdu«). Svećenik emfatički izražava da je čovjek kao muž i žena bio stvoren na sliku Božju. S tim odmah Svećenik povezuje zapovijed rađanja i umnožavanja (Post 1,28). Nije slučaj da Svećenik, čije pisanje obilježuje krajnja odvagnutost termina, govori o Bogu kao singularno-pluralnom biću i o prvom čovjeku kao singularno-pluralnom stvorenju. Ova sličnost jedva da može biti puka, verbalna. Čovjek je slika Božja, Bogu sličan i po svojoj singularno-pluralnoj egzistenciji, po tome što je pojedinac i što je obitelj, koja prerašćuje u društvo, narod. Prvi čovjek kao muž, žena i potencijalni porod jest slika Božja, Bogu sličan. Ako je s jedne strane Bog predstavljen u Svećenika kao singularno-pluralno biće, i ako je s druge strane čovjek singularno-pluralno biće, te ako se k tome tvrdi da je čovjek slika, sličan Bogu, nema razloga i u ovom singularitetu i pluralitetu, koji dolazi kod objiju strana, ne vidjeti sličnost što vlada između Boga i prvog čovjeka.

Čovjek je, izvodimo iz teksta (Post 1, 26 — 27) i konteksta, sličan Bogu po dvojemu: po vladalaštvu nad prirodom i po singularno-pluralnoj svojoj egzistenciji, po individualnosti i po socijalnosti.

Prisutnost Boga u čovjeku je dinamična. Prisutni Bog čini čovjeka u kojem prebiva sebi sličnim. »Slika Božja«, ukoliko znači Božju prisutnost, uvećava »sličnost Božju«, ukoliko čovjek biva sve više sličan Bogu, po vladalaštvu i socijalnosti.

### *Tekst Post 1,26 u prijevodu Septuaginte*

Ne bismo postavljali, naravno, pitanje o prijevodu hebrejskog teksta Post 1,26 na grčki kad ne bi taj prijevod predstavljao problem. Donosimo paralelno hebrejski izvornik i grčki prijevod da bismo lakše uočili u čemu je pitanje.

*Hebrejski izvornik*  
 Vajjomer elohim na'aseh adam  
 besalmenu kidemutenu

*Grčki (Septuagintin) prijevod*  
 Kao eipen ho theòs Poiēsōmen  
 ánthrōpon kat 'eikóna hēmetēran  
 kai kath 'homoiōsin.

Kad usporedimo ova dva teksta, vidimo da u prijevodu Septuaginte nema nešto što postoji u izvorniku i opet da ima nešto čega nema u izvorniku. Ponajprije, uočimo što postoji u izvorniku, a ne nalazi se u prijevodu. To je zamjenica »naš« — hebrejski zamjenični sufiks »nu« — koja dolazi iza imenice »demut« — sličnost. Izraz »kidemutenu« preveden je s »kath 'homoiōsin«. Zamjenični sufiks »nu« ostao je nepreveden.

Pogledajmo sada što postoji u prijevodu a čega, izgleda, nema u izvorniku. To je riječ »kai — i«. U izvorniku imamo »besalmenu,

kidemutenu — na svoju sliku, kao sličnost«, a u prijevodu Septuginte »kat 'eikóna kai kath 'homoíōsin«, što se obično prevodi sa »na sliku svoju i priliku (sličnost)«.

Postavlja se pitanje nisu li prevodioci u stanovitom smislu izvjerili izvornik. Zašto su umetnuli čega nema u originalu, i ispustili nešto što u izvorniku postoji. Učinilo mi se unaprijed nevjerojatnim da bi se Septuaginta udaljila toliko od izvornika. Počeo sam ispitivati termine kojima su se poslužili grčki prevodioci Septuaginte i nastojao uočiti kakvo su značenje ti izrazi imali u 3. stoljeću prije Krista, u vrijeme naime kad se oblikovao grčki prijevod hebrejske Biblije.

Hebrejski »kidemutenu« prevodi Septuaginta s »kai kath 'homoíōsin«. Izvorni »ke«, što znači »kao«, ne nalazi se uopće u prijevodu. On nije u prijevodu ispušten, već su na njegovu mjestu dvije riječi »kai« i »kata«, koje znače »i na« (priliku, sličnost). Jesu li prevodioci Septuaginte razumjeli hebrejski izvornik, ili ga možda mi dobro ne razumijemo, kad »ke« prevodimo sa »kao«, a možda bi ga trebalo prevesti s »i na«, kao što su, čini se, učinili prevodioci Septuaginte? Ili pak oni nisu pogodili pravi grčki izraz. Ovo je potonje jedva moguće, jer je za njih značajno da su se trudili ne samo oko vjernoga nego i lijepoga prijevoda. Međutim, možda mi ne razumijemo dobro njihov grčki prijevod. Izgleda da je upravo tako. Mi smo preko Vulgate baštinili prijevod »et ad similitudinem« i to primili, ne pokušavajući ponovno ispitati sam tekst Septuaginte.

Riječi »kath 'homoíōsin«, općenito se misli, zapravo su prijedlog »kata«, što znači »na«, i imenica »'homoiosis«. Budući da imenica počinje s aspiriranim »h« (»'homoiosis«), prijedlog ispred nje primio je također »h«. Odatle »kath 'homoiosin« od prvotnog »kata homoiosin«. Čestica »kathaper« (kao) pojavljuje se i u skraćenoj formi »kath«. Riječ »kath« u sklopu »kath 'homoiosin« nije, držim, prijedlog »kata« koji je radi aspirirane imenice poprimio oblik »kath«, već je to izvorna, samostojna čestica »kath« (od »kathaper«). Znači da su prevodioci Septuaginte izvorni »ke« preveli vjerno s »kath«, jer »kath« znači »kao«. I još nešto. »Kath« kao skraćena od »kathaper« dolazi u upotrebu upravo u 3. stoljeću pr. Krista, u stoljeću kad prevodioci Septuaginte prevode hebrejsku Bibliju na grčki. Iz toga proizlazi da su oni ne samo točno preveli izvornik nego su ga i suvremeno preveli, upravo kurentnim tadanjim izrazom.

Ostaje međutim pitanje što je s »kai — i« koji je stavljen između »eikon« i »kath 'homoiosin«. Ako su prevodioci Septuaginte vjerno prenijeli »ke«, štoviše, i suvremeno, kako to da su umetnuli »kai — i« kojega nema izvornik. Izvornik nije postulirao »i«, ali to je postulirao dobar prijevod, suvremen stil. Franz Passow u svom velikom rječniku grčkog jezika uz riječ »kai« veli da u slučaju kad »kai« dolazi ispred riječi kojom se poblize označuje prethodna riječ, on (»kai«) ima značenje »und zwar — i to«. <sup>36</sup> Tako je upravo u našem tekstu. Izvornim

<sup>36</sup> PASSOW, FRANZ, Handwörterbuch der Griechischen Sprache, Leipzig 1841, svez. I, stupac 1540.

naime izrazom »kidemutenu« pobježe se označuje prethodna riječ »besalmenu«. Sa »kao našu sličnost« preciziran je prethodni izraz »naša slika«; rečeno je naime da je čovjek takva Božja slika koja je Bogu slična. A to je, znamo, trebalo reći jer pojam »slike Božje« ne implicira nužno i pojam sličnosti s Bogom. Izraz dakle »kidemutenu« jest upravo u funkciji pobježeg označavanja izraza »besalmenu«. Ako su prevodioci Septuaginte htjeli ovo prevesti ne samo vjerno izvorniku nego i vjerno jeziku na koji prevode, onda su morali upotrijebiti »kai«. Bio je to postulat dobre grčke stilistike; jer ako se jednim izrazom pobježe označuje prethodni izraz, grčki stil traži da se dva izraza povežu s »kai« koje onda ima značenje »i to«.

Upravo zato jer se radi o pitanju dobrog stila, pitanje je da li je u kasnije prijevode trebalo prenositi taj »kai«. Ako je »kai« bio postulat dobrog grčkog prijevoda, ne mora biti postulat kakvog drugog prijevoda.

Ostaje još jedno pitanje. Zašto su prevodioci Septuaginte izostavili izvorni zamjenični sufiks »nu — naš« u riječi »kidemutenu« i preveli samo s »homoiosin«. Izgleda da je i to zahtijevala grčka stilistika. Nije trebalo dva puta ponavljati zamjenicu. Ona je jedanput stavljena iza »slika«, a pod »sličnošću« podrazumijeva se da se radi o sličnosti s Bogom. Uostalom, Vulgata je tako razumijela Septuagintu. Zamjenicu je protegla i na »imago« i na »similitudo«: »Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram«. Dok je za latinski stil zgodno da se zamjenica stavi iza dviju imenica na koje se odnosi, za grčki je, čini se, bilo podesno da se stavi iza prve od dviju imenica na koje se odnosi.

Istražujući prijevod Septuaginte, došli smo do zaključka da su prevodioci Septuaginte dobro razumjeli hebrejski izvornik i da su dobro poznavali suvremeni grčki jezik na koji su prevodili.

Kao što smo raspravljajući o problemu teksta Post 1,26 u prijevodu Septuaginte donijeli u izvorniku, sinoptički, hebrejski original i grčki prijevod, sada donosimo, također sinoptički, prijevod dvaju tekstova na hrvatskom.

#### *Prijevod hebrejskog*

I reče Bog: Načinimo čovjeka na svoju sliku, kao svoju sličnost

#### *Prijevod grčkog (LXX)*

I reče Bog: Načinimo čovjeka na svoju sliku (i to) kao sličnost.

Dva teksta zapravo ne variraju, kako bi se to moglo činiti. I prevodioci Septuaginte i njihovi suvremenici vidjeli su u grčkom prijevodu vjernu misao i riječ izvornika. Tek se kasnije nije više pravo shvaćao prijevod Septuaginte. To pokazuje kako su potrebni uvijek novi prijevodi jer se s vremenom kako jezik raste i razvija se, neke riječi izgube ili izmijene, ili se pak njihova značenja modificiraju.

## ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Forschung über die anthropologische Gottesbildtheologie (Gen 1,26-27) wird die Frage nach dem Specificum des orientalischen, semitischen Begriffes von Gottes Bild erörtert. Das »Gottesbild« bedeutet im Orient nicht dasselbe wie das Bild, oder das Ebenbild, sondern es schliesst die Präsenz Gottes (Götter, Gottesfluidums) im Gottesbild ein, das nicht notwendig eine Darstellung sein muss. Das Gottesbild bedeutet vor allem Präsenz Gottes und kann auch sekundär die Ähnlichkeit bedeuten; das (Menschen) Bild bedeutet dagegen gewisse Darstellung, Ähnlichkeit. Da das Gottesbild nicht immer bildlich sein muss, hat die Priesterschrift, um alle Zweifel vorwegzunehmen, das Wort »demut«, die Ähnlichkeit ausdrückt, hinzugefügt. Das »selem elohim« bildet einen Begriff. Die westliche Spekulationen, die in die Genesis hineingetragen worden sind, weil man »selem« (Bild) isoliert westlich betrachtete, haben sich von der ursprünglichen gebundene Bedeutung des »selem elohim« (Bild-Gottes) entfernt. In diesem Licht wird die Übersetzung des Textes (Gen 1, 26-27) in Septuaginta voll verständlich. Man kann sagen, dass die Übersetzung dem Urtext sinngemäss fast genau entspricht und dass sie eine kurrente griechische Redeweise verwandt hat. Da diese Redeweise mit der Zeit antiquiert worden ist, wurden die Eikon-Texte der Septuaginta nicht so verstanden, als sie von den Übersetzern verstanden worden waren.