

ČOVJEK U BIBLIJI STAROGA ZAVJETA

Dr Adalbert REBIĆ

„Nikada se nije toliko i tako mnogovrsno znalo o čovjeku kao danas... Nikada se nije moglo to znanje o čovjeku tako brzo i tako lako ponuditi kao danas. Ali i nikada se nije znalo manje *što* je čovjek nego danas. Nikada nije čovjek bio pod tako velikim upitnikom kao danas.” (Max Scheller 1928). Ove riječi *što* ih je Max Scheller napisao još 1928. godine vrijede danas više nego u ono doba. Danodnevno saznajemo za nova znanstvena dostignuća na području humane biologije, sociologije i psihologije, ali nam ništa od toga ne pomaže da saznamo smisao čovjekova života. A sve dok ne znamo smisao čovjekova života, ostajemo sami sebi upitnik, ne znamo *tko* smo, *što* smo.¹

Odgovor na pitanje *tko* je čovjek i *što* je čovjek može nam međutim dati Bog, stvoritelj života, i samo Bog. Zato je potpuno opravdan ovaj moj napor koji sam uložio u istraživanje starozavjetne biblijske antropologije, u istraživanje *biblijskog čovjeka*.

Kad govorimo o čovjeku u Bibliji Staroga zavjeta, moramo najprije imati u vidu to da starozavjetna Biblija nema sustavno izgrađenu nauku o čovjeku,² sistematsku antropologiju. Starozavjetna antropologija izražena je pripovjedački. Izneseni su i istaknuti razni i mnogovrsni vidovi čovjekova života i njegova odnosa prema Bogu i društvu. Postoji, doduše, jedna riječ koja općenito u hebrejskom Starome zavjetu znači čovjeka (ha-'adam), ali uz nju postoje još mnogi drugi hebrejski izrazi kojima biblijski pisci izražavaju one razne i mnogovrsne vidove u kojima se izražava starozavjetni čovjek (אִישׁ, אָנוּשׁ, נַפֶּשׁ, דָּבָר, נֶפֶשׁ). Ako želimo saznati *tko* i *što* je čovjek prema starozavjetnom poimanju, onda moramo neizbježno raščlaniti te osnovne starozavjetne hebrejske izraze. Pri tom se moramo dobro uživjeti u duh hebrejskog jezika koji se u mnogo čemu razlikuje od našeg. Starozavjetni hebrejski izrazi za čovjeka nisu tehnički izrazi. Hebrejski jezik nije ni filozofski ni scijentistički jezik. Njegove riječi obično imaju

1 Usp. A. EXELER – G. SCHERER, Glaubensinformation. Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung. Herder Freiburg 1971, str. 215.

2 Usp. JOHN L. MCKENZIE, Aspetti del pensiero del VT, u: Grande Commentario Biblico Queriniana. Brescia 1973. Str. 1797.

vrlo široki dijapazon značenja i zato je teško za njih u našem jeziku naći adekvatno i točno značenje. Starozavjetna antropologija ima u vidu uvijek konkretnog čovjeka, čovjeka koji živi *hic et nunc*, na određenom prostoru i u određenom vremenu, vremenu s određenim religijsko-kulturnim određenjima. Bavi se konkretnim čovjekom i to njime kao članom Božjeg naroda. Starozavjetna teologija nikad nema u vidu apstraktnog čovjeka. Upravo zato ona ne definira *metafizičku* bit čovjeka; ne zanima se za metafizičko pitanje čovjeka kao individuuma nego samo kao čovjeka u skupnom smislu, to jest kao člana Božjeg naroda. Odatle je shvatljivo da se SZ više zanima za odnose ljudi-naroda s Bogom nego za odnose čovjeka-pojedinca s Bogom i sa svijetom oko njega. Biblijski čovjek nikad nije sam pred Bogom nego uvijek zajedno sa svojom braćom.³ U tom pogledu velika je razlika između biblijskog poimanja čovjeka i našeg suvremenog ili grčko-helenističkog poimanja. Mi kršćani, pod utjecajem srednjovjekovne aristotelizirane skolastike, dijelimo čovjeka na dvije sastavine, na *dušu* i *tijelo*, na *formalni* i *materijalni* element. Prema biblijskom poimanju, naprotiv, čovjek nije sastavljen od duše i tijela nego on *jest* duša (nefeš, ruah) i on *jest* tijelo (basar). *Nefeš* (život, duša) i *basar* (meso, tijelo) samo su dva vida kojima se cijeli čovjek izražava. Čovjek je *duša* ukoliko ga oživljuje „duh života“ (nefeš hajah^h); on je *tijelo* ukoliko je propadljivo, slabo i smrtno stvorenje; on je *duh* (ruah) ukoliko je otvoren prema Bogu. Svojim se duhom izražava prema Bogu, a svojim tijelom prema vanjskom svijetu.⁴ Takvo *monističko* poimanje čovjeka tipično je za cijeli Stari pa i Novi zavjet. Važno je imati na umu da Biblija kao knjiga riječi Božje gleda na čovjeka ukoliko je okrenut prema Bogu, postavljen sučelice pred Boga čija je on konačno i slika. A to stoga jer je čovjek stvorenje Božje: Bog je stvorio čovjeka a ne čovjek Boga; čovjek je stvoren na sliku Božju a ne Bog na sliku čovjekovu.⁵

Grčko-helenističko poimanje čovjeka

Da bismo mogli biti jače uvjereni u jedinstveno starozavjetno poimanje čovjeka moramo prethodno dozvati u pamet ono poimanje koje je korijen našeg poimanja čovjeka, tj. grčko-helenističko poimanje čovjeka. Dok je starozavjetno poimanje čovjeka tipično *monističko*, dotle je grčko-helenističko tipično *dualističko*, to jest ono raščlanjuje čovjeka – taj mikrokosmos – na dva svijeta, na duhovni i na tvarni, na dušu i tijelo, *psychè* i *sōma*. Takvo poimanje čovjeka bilo je u grčkoj misli prisutno i prije Platona, već u Homerovim pjesmama. Prema tom poimanju životvorni duh *psychè*, napušta u smrti čovjeka odnosno *tijelo*, *sōma*. Tijelo koje je napustila duša i nije više tijelo naprosto, nego mrtvo tijelo, leš. To je *sōma*. Takvo je gledanje imalo za posljedicu da se u grčkoj filozofiji

3 To se izvrsno vidi na nekim primjerima u Bibliji SZ: proroci i njihovi učenici (Iz 8, 16, 18), svećenici (Zah 3, 8), anavim (Ps 149, 4), hasidim (1 Mk 2, 42), učitelji pravde i mučenici (Dan 11, 33, 35).

4 Usp. X. LEON – DUFOUR, Rječnik biblijske teologije, Zagreb 1969. Str. 150.

5 Usp. A. GELIN, Les idées maitresses de l'AT, Paris 1966, 110.

nije cijenilo – dapače se preziralo – tijelo. Tjelesna, somatična sastavnica čovjeka smatrana je nečim čovjeku tuđim, dapače zatvorom, verigama kojima je duša svezana. Orfici su štoviše tijelo smatrali „grobom duše”.⁶ Dakako dušu visoko cijene. Za njih je *psychè*, duša, genetski i kvantitativno različita od tijela. *Pindar* govori čak o „božanstvu duše”. Ona za nj potječe od bogova i nadživljuje smrt tijela. Dapače, smrt tijela je „oslobođenje” duše iz tijela u kojem je ona kao u zatvoru.⁷ *Platon* je ovakvo grčko dualističko poimanje čovjeka unio u svoj filozofski sustav. I on tijelo smatra „zatvorom” duše.⁸ Tijelo je po *Platonu* izvor i sjedište niskih strasti i ograničenje duše. U starosti je taj svoj ekstremni dualizam pokušao ublažiti pa je govorio da je duša u tijelu kao lađar u lađi. Duša gura tijelo kao što lađar gura lađu. Tijelo je „instrument” duše. To *Platonovo* gledanje na čovjeka ostalo je, unatoč *Aristotelovim* i *stoičkim* ispravkama, uvriježeno još u filozofiji *Rimskog Carstva*, tj. u *gnosticizmu* i *neoplatonizmu*. Takvo je gledanje na čovjeka uvelike utjecalo na ljudsko ponašanje onog vremena, na odricanje tijela, askezu, tjelesnu ljubav u dvoje, odgoj, odnos čovjekov prema samome sebi, prema drugima, te prema Bogu. Takvo gledanje na čovjeka utjecalo je i ostavilo duboke tragove na *ranokršćanske pisce*, *oce (patres)*, pa onda i na *kršćane* općenito sve do dana današnjeg.⁹

Židovsko poimanje čovjeka

Židovsko poimanje čovjeka bitno je drugačije. Biblijski je čovjek – kao uostalom i sam Bog – dosljedno posebnom načinu hebrejskog mišljenja koje nije bilo statičko (kao grčko!) nego dinamičko, u neprekidnom dinamičkom razvoju, temeljito povijesno uvjetovan i određen. U povijesti je ukorijenjen i prema povijesti usmjeren. Hebrejski način mišljenja¹⁰ nije intelektualno-filozofske naravi (kao grčka filozofija!) nego ima povijesnu strukturu. Nije mitološki nego povijesno uvjetovan. Zato Hebrej u Bibliji demitologizira staroistočnjačke mitove o stvaranju bogova, o stvaranju svijeta i čovjeka (usp. osobito *Post 1, 1–2, 4a*).¹¹ Starozavjetni Židov ne istražuje istinu u objektivnom smislu nego ono što je za nj egzistencijalno sigurno. Svakako, Bog je za nj prvo što je egzistencijalno sigurno. Njegovog razmišljanje nije sistematsko. Ono počiva na konkretnu iskustvu. Starozavjet-

6 Usp. K. PRÜMM, *Die Orphik im Spiegel der neuerer Forschung*, u: *Zeitschrift für katholische Theologie* 78 (1956) str. 1–46. Tu su navedena djela grčke književnosti.

7 Usp. R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge 1954, s. 102s.

8 Usp. H. KUHN, *Plato über den Menschen*, u: H. ROMBACH (izd.), *Die Frage nach dem Menschen*, München 1966. S. 284–310. K. BARTH, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen 1921, s. 62–69.

9 Usp. F. P. FIORENZA–J. B. METZ, *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*, u: *Mysterium Salutis*. Grundriss der heilsgeschichtlichen Dogmatik, sv. 2, Benziger Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, str. 584–588.

10 Usp. L. ALONSO–SCHÖKEL, *La parola ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Brescia 1967. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque* 1956.

11 Usp. A. REBIĆ, *Biblijska prapovijest*, Zagreb 1970, s. 86–98 osobito 93.

ni čovjek nije imao sposobnost apstrakcije.¹² Zato ne zna dijeliti čovjekove funkcije koje bi bile odraz različitih čovjekovih sastavnica. Naprotiv, za nj je čovjek jedinstvo svih funkcija, svih sila i moći. Čovjek je nedjeljiva cjelina, i kao takav odnosi se prema Bogu i prema drugim ljudima.¹³ Kad biblijski pisac govori o jednom dijelu ili o jednom posebnom vidu čovjekova života, to vrijedi za čitava čovjeka. Prema tom poimanju nema bitne razlike između duhovnih i tjelesnih funkcija u čovjeku, između tijela i duše. Duhovna se strana ne može dijeliti od tjelesne. U to ćemo se uvjeriti kad u nastavku raščlanimo osnovne antropološke izraze na koje nailazimo u Starom zavjetu.

Osnovni starozavjetni antropološki izrazi

Nefeš (נֶפֶשׁ): duša, život, živo biće

Starozavjetni hebrejski izraz *nefeš* spada među najstraženije starozavjetne izraze.¹⁴ Kao imenica dolazi u SZ 754 puta. LXX prevodi tu riječ s grčkom riječju *psychè*,¹⁵ te bismo mogli steći dojam da ona znači „duša” u grčko-dualističkom odnosno spiritualističkom smislu. Međutim, ako imamo na pameti ono grčko značenje riječi *psychè* koje smo malo prije iznijeli,¹⁶ onda je takav prijevod neispravan. Starozavjetna hebrejska riječ *nefeš* prvotno znači „grlo”, „vrat”, „grkljan”, pa „disanje”, „životni dah”, „tek” (dobar tek!), „glad”, pa onda izvedeno iz toga: „duša”, „život”, „živo biće”. Kad dolazi zajedno s riječju *basar* (meso, tijelo), ona znači nutarnji, duhovni vid čovjeka. Dakako, i u tom slučaju *nefeš* znači cijela čovjeka, čovjeka s vanjštinom i nutrinom. *Nefeš* nije posebni dio čovjeka. Stoga ne smijemo govoriti: čovjek *ima* *nefeš* (dušu, život), nego naprotiv: čovjek *jest* *nefeš* (duša, život).¹⁷

Nefeš (život, živo biće) može se primijeniti i na životinje ukoliko su i one živa bića. Kada „Jahve udahnu u čovjeka *dah*, čovjek postade (*nefeš* *hajah*) živo biće” (Post 2, 7). I životinje i čovjek imaju u sebi taj *nefeš*, život.

U mnogim biblijskim tekstovima hebr. riječ *nefeš* naprosto znači „čovjek”, „osoba”, „individuum”, „sam”, „netko” pa se tako može i prevoditi na naš jezik.

12 F. J. STENDEBACH, *Der Mensch wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah*. Stuttgart 1972, s. 158–161; A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, s. 7–26; O. LORETZ, *Grundlinien des atl. Menschenbildes*, u: J. SCHREINER, *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, str. 319–328.

13 Usp. FIORENZA–METZ, nav. dj., s. 589; J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture I*, Oxford 1946, s. 95–105 i 170–179.

14 C. WESTERMANN, *nefeš* – Seele, u: JENNI–WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, sv. 2, München – Zürich 1976, s. 71–96. Tu je navedena literatura o pojmu *duše* u SZ. Osobito je preporučljivo djelo D. LYS, *Nèphèsh. Histoire de l'Âme dans la Révélation d'Israël au sein des Religions proche-orientale*, Paris 1959.

15 Usp. D. LYS, nav. dj. i njegov članak o *duši* u SZ u *Vetus Testamentum* 16(1966) 181–228.

16 U pretplatonsko doba i grčka riječ „*psychè*” znači disanje, život, sjedište strasti, osjećaja, religioznih osjećaja. Vidi N. P. BRATSIOTIS, u: *Supplements to Vetus Testamentum* 15(1966) s. 58s.

17 Usp. L. KÖHLER, *Die Theologie des Alten Testaments*, s. 129.

Može se često prevesti naprosto ličnom zamjenicom (*nafši* znači „ja”, *nafseka* znači „ti” itd.). No može značiti – što je za nas začuđujuće – i leš, mrtvo tijelo (npr. Lev 19, 28; 21, 1; 22, 4; Br 5, 2; 6, 11 itd). Po srijedi je vjerojatno tzv. eufemističko izražavanje koje izbjegava riječ leš, lešina. Značajno je i to što SZ tu riječ nikad ne pridjeva Bogu, i to vjerojatno stoga što nefeš ima u sebi tipično ljudske elemente kao strast, težnju, požudu i tome slično, što se očito ne može pripisati Bogu.

Čovjekov nefeš stoji u posebnom odnosu prema Bogu. Bog na nj djeluje spašajski: on spašava čovjekov nefeš, vodi ga i čuva (to dolazi do izražaja osobito u Pss: Ps 116, 4. 8; 57, 2; 31, 8). Zato nefeš čovjekov teži za Bogom, za izvorom života, u nj se uzda, za njim žeda i gladuje (npr. Ps 16, 9; 33, 20; 42, 2. 3; 62, 2. 6; 63, 2; 84, 3; 119, 20. 81; 130, 5sl. 143, 6 i drugdje). U tom smislu nefeš stoji za cijela čovjeka, čovjeka u njegovoj vjekovnoj težnji prema životu i prema Bogu kao izvoru života (npr. Ps 25, 1; 86, 4; 143, 8). Izraz „Hvali dušu moja Gospodina” ili „Ljubi Boga svom dušom svojom” odnosi se na cijela čovjeka kao takvog. Cijeli čovjek hvali Boga, cijeli čovjek ljubi Boga.

Prema starozavjetnom shvaćanju – osobito prema jahvističkom tj. ranostarozavjetnom shvaćanju – nefeš odnosno duša ili životna duša umire kad i tijelo. Starozavjetni pisac ne primjenjuje – barem ne do babilonskog sužanjstva – na nefeš besmrtnost. On vjeruje da nefeš ima istu sudbinu kao i tijelo, s tijelom zajedno silazi u grob, „k ocima”. SZ poznaje „dušu” samo u odnosu na „tijelo”.¹⁸

Nefeš odnosno „duša” nosilac je osjećaja (npr. Šekemova je „duša” prionula za Dinu, Jakovljevu kćerku: Post 34, 3; Jakovljeva je „duša” povezana s „dušom” Benjaminovom: Post 44, 3), ima stanovitu moć, silu, može podijeliti blagoslov. Predstavlja čitava čovjeka, sa svim njegovim životnim funkcijama. Ali nigdje nije nefeš subjekt specifično „duhovnih” funkcija čovjekovih kao što su mišljenje, htijenje i svijest. Tu ulogu preuzima „srce” (hebr. *leb*). Iz srca se čini dobro ili zlo (npr. Br 24, 13), srce se može okrenuti protiv nekog (Izl 14, 5), srce sluša riječ Božju (Izl 9, 21), srce može otvrdnuti (Izl 7, 14; 8, 11. 12. 28; 9, 7. 34; 10, 1). U navedenim tekstovima srce je subjekt osobnih čina, ono je središte čovjeka kao osobe, ono je organ intelektualne djelatnosti i ljudske volje. Srce je središte čovjeka u kojem se kriju ljudske misli i namisli, odluke i nakane. No ni „srce” prema starozavjetnom shvaćanju nije neki duhovni princip u suprotnosti prema tijelu, nego se upotrebljava u prenesenom smislu. To je jasno iz Post 18, 5: Abraham govori trima posjetiocima: „Donijet ću kruha da vam se *srce okrijepi* prije nego odete!” U odnosu na nefeš, koji ima više duhovno-tjelesne funkcije, „srce” ima više funkciju razuma i volje. Ali i srce je mesnato, tjelesno. Zato za Hebreja ne postoji neko puko razumsko razmišljanje i spoznavanje. Ono je nužno povezano i s voljom i s mesom, sa srcem. Starozavjetni čovjek misli srcem, odlučuje srcem, osjeća želucem, vidi razumom.

¹⁸ Usp. F. J. STENDEBACH, nav. dj. s. 129–131.

Ruah (רוּחַ): životni dah, duh, disanje

Hebr. riječ „ruah” upotrebljava se u SZ 389 puta i na mnogim se mjestima pokriva značenjem koje inače ima hebr. riječ *nefeš*.¹⁹ Temeljno značenje mu je „vjetar”, „dah”, „životni dah”, „dahtanje”, „disanje”. U prenesenom smislu riječi znači „duh” i „smisao”, ali ne u tom smislu da bi ona bila protivna riječi „meso” odnosno „tijelo” (hebr. *basar*). U hebrejskom jeziku *basar* i *ruah* ne izražavaju dvije suprotne stvarnosti u čovjeku nego jednu te istu stvarnost ali izraženu pod raznim vidovima. SZ tu riječ upotrebljava da izrazi dinamički odnos između Boga i čovjeka i onaj posebni dar koji je Bog čovjeku dao a po kojemu čovjek ima neku posebnu funkciju u spasenjskoj povijesti.²⁰ Duh je božanska moć koja po čovjeku može činiti divna i čudesna djela. *Ruah* nije nipošto tjelesno uvjetovan. On je po svom značenju različit od *nefeša*; blizu je po značenju pojma *karizma*. To je sila, snaga, moć koja djeluje na *nefeš*, na dušu. Zato ni *ruah* ne može prema starozavjetnom poimanju biti subjekt najviših duhovnih funkcija.²¹ On je samo počelo ljudskog duhovnog djelovanja. U pravom i punom smislu riječi pripada samo Bogu. Bog ga podjeljuje ljudima, ali on nikad ne postaje sastavni dio živog bića u tom smislu da bi se moglo reći: čovjek posjeduje duh. O duhu se u SZ govori na razne i različite načine: obući se u duh (Suci 6, 34; 1 Ljet 12, 19), duh je izliven (Iz 29, 10; 44, 3; Ez 39, 29; Joel 2, 28), biti pun duha (Izl 31, 3), Jahve stavlja duh u čovjeka (Iz 63, 11; Ez 36, 27; Br 11, 25, 29), nekome oduzeti duh (Ps 51, 13), duh izlazi iz čovjeka (1 Sam 16, 14), Elišej moli duplu porciju duha (2 Kr 2, 9).²²

Basar (בָּשָׂר) meso, tijelo

Za biblijsko poimanje čovjeka važna je posebno riječ *basar*.²³ Temeljno je značenje te riječi *meso*, *put*, *tijelo*, za razliku od *kosti*. Pojavljuje se u SZ oko 270 puta, i to u svim biblijskim knjigama nekako podjednako. Istina, najčešće se pojavljuje ipak u Petoknjžju (138 puta). Riječ se primjenjuje ne samo na čovjeka nego i na sve živo, na sve što na sebi ima meso. No pretežno se ipak primjenjuje na čovjeka pa je ona tako najuhodaniji i najvažniji starozavjetni antropološki izraz za vanjsku, putenu, mesnatu stranu čovjeka. *Basar* izražava jedan veo-

19 R. ALBERTZ-CL. WESTERMANN, ruah - der Geist, u JENNI-WESTERMANN, Theologisches Hand- Wörterbuch zum AT, stupac 726-753; D. LYS, „Ruach”. Le souffle dans l'AT, 1962, s. 19s; J. HEHN, Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im AT, u: Zeitschrift für atl. Wissenschaft 43(1925) 210-225; E. SJÖBERG, pneuma, u: KITTEL, Theologisches Wörterbuch zum NT VI, 373-387; P. SCHÄFER, Die Vorstellung vom hl. Geist in der rabbinischen Literatur, 1972.

20 Usp. J. SCHARBERT, Fleisch, Geist und Seele in Pentateuch Stuttgarter Bibelstudien 19, Stuttgart 1966, s. 80.

21 F. J. STENDEBACH, nav. dj. 136-137.

22 Usp. J. L. MCKENZIE, nav. dj. s. 1791.

23 N. P. BRATSIOTIS, basar, u: BOTTERWECK-RINGGREN, Theologisches Wörterbuch zum AT, I 850-867; F. BAUMGÄRTEL-E. SCHWEITZER, sarks, u: KITTEL, Theologisches Wörterbuch zum NT VII 105-109; R. MEYER-E. SCHWEITZER, sarks - Fleisch im Judentum, u: KITTEL, ThWNT nav. mj. str. 109-123.

ma važan vid čovjekove stvarnosti. No i tu valja reći to: *basar* nije nešto što čovjek ima kao bitno različito od *nefeša* ili od *ruaha*, nego *basar* izražava samo jednu stranu i to onu mesnatu, tjelesnu ali ništa manje važnu stranu čovjekova života. Čovjek *nema* *basar* nego on *jest* *basar*.²⁴ *Basar* označuje čovjeka kao cjelovito biće, kao cijelu osobu, cijelog čovjeka (usp. osobito Psalme 56, 5 i 56, 12, zatim Jer 17, 5; Job 34, 15, 10, 4) pa zato i *basar* možemo prevoditi naprosto s riječju „čovjek” ili s osobnom zamjenicom ja, ti, on itd.

Kao takav, čovjek je djelo „ruku” Božjih (Iz 45, 11s; 64, 8; Ps 119, 73; 138, 8; Job 10, 8s; 31, 5 i drugdje). Bog je ljudsko tijelo obukao kožom (*'úr*) i mesom (*basar*), spleo ga kostima (*'ecem*) i žilama (*gid*) (Job 10, 11), ispunio ga krvlju (*dam*) i srcem (*leb*) (Ps 33, 15), opskrbio bubrezima (*kelijoth*) (Ps 139, 13) i iznad svega dao mu život (*nefeš*) (Jer 36, 16). Tako je čovjek postao živo biće (*nefeš hajah*) i ostaje živo biće dok god u njemu postoji *duh* (*ruah*) Božji koji je sam Bog u nj udahnuo (usp. Post 2, 7 i Job 34, 14).

Basar u smislu „tijela” izražava svu vanjsku egzistenciju čovjekova života (usp. Job 6, 12; 21, 6; Ps 109, 24; 38, 4, 8; Prop 12, 12: „Mnogo učenje tijelo umara!”)

Kad *basar* dolazi zajedno s riječju *leb* (srce), onda *basar* znači više tjelesnu, vanjsku stranu čovjekova života, a *leb* (srce) nutarnju, duhovnu stranu, no ne tako da bi *basar* bio materijalni princip a *leb* duhovni. Takvo poimanje starozavjetni čovjek ne pozna. Slično se zbiva kad se *basar* pojavljuje zajedno s riječju *nefeš* (život, živo biće, duša). Po tijelu čovjek je združen s prirodom i životinjama, utkan je u taj svijet-svemir, a po *nefešu* i *ruahu* združen je s Bogom. Čovjek je, dakle, biće raspeto između naravi i nadnaravi. Ali čovjek je uvijek promatran kao cjelina: čovjek je svojom vanjštinom i svojom nutrinom jedno cjelovito, nedjeljivo, ali dvostransko biće. Zato je za starozavjetnog pisca neshvatljivo da bi čovjek kao cjelina, kao osoba, mogao uopće postojati *samo* kao duša ili *samo* kao tijelo. S time je u vezi i posebno starozavjetno shvaćanje *smrti* i *prekogrobnog života*. Riječi „život” i „spasenje” u SZ su paralelno upotrijebljene. U pojam spasenja spada spas, zdravlje, blagostanje, sreća, to jest *punina života*. Život za starozavjetnog pisca nije samo život do smrti nego pozitivna stvarnost koja se ostvaruje u sređenom funkcioniranju čovjeka kao čitave osobe. Život je za starozavjetnog čovjeka nutarnja dinamika, nutarnja moć po kojoj je čovjek nekamo, k nekome usmjeren. Stoga i smrt za starozavjetnog pisca nije samo prestanak životnih funkcija kao što je to za nas, za suvremenu znanost. Za tog pisca smrt nastupa već onda kad je čovjek kao cjelovito biće ugrožen. Svaka životu neprijateljska sila za starozavjetnog čovjeka jest izraz smrti (usp. Post 2–3). Zato je za nj i grijeh smrt, odnosno jedan vid smrti. Starozavjetni čovjek inače uzima smrt kao stvarnost koja se sama po sebi razumije, kao svršetak svojeg dugog, napornog ali blagoslovljenog života. Npr. Jakov ide mirno u smrt (Post 45, 28; 46, 30), dapače rado umire. Dakako, to vrijedi samo onda ako je starozavjetnom čovjeku život imao smisla, život bio ispunjen. A imao je smisla, bio je ispunjen ako je vidio sinove svoje i sinove sinova svojih. Što se tiče *prekogrobnog života*

24 Usp. opširno o načinu izražavanja u tom pogledu CL. TRESMONTANT, nav. djelo.

treba otvoreno priznati da je za sz. biblijsko shvaćanje to od početka ili vrlo zagonetno ili ne postoji; objavljuje se tek u kasno starozavjetno doba (poslije povratka iz babilonskog sužanjstva). Za najstarijeg biblijskog pisca, Jahvistu, poslije smrti život više ne postoji. Za nj je duša zapravo *organska* duša, neke vrste tjelesna duša te bez tijela ne može živjeti. Ipak, i on ima neku predodžbu o nekoj budućnosti poslije smrti: prema Post 47, 30 Jakov leže k svojim ocima (dakako, u obiteljskoj grobnici). Kako je starozavjetni čovjek jako upućen na zajednicu, na pleme, to on vjeruje da dalje živi u svojem plemenu, u svojem klanu, u svojim sinovima. Upravo odatle tako veliki naglasak na potomstvu, na sinovima. Druga je još predodžba o budućnosti poslije smrti predodžba o silasku u „donji svijet” (hebr. *šəol*). Ali taj je silazak u donji svijet obično u vezi s nesretnom, zlom smrću, pa treba zaključiti da je za biblijskog pisca i život u tom donjem svijetu zapravo neka spasenju protivna stvarnost. Moramo reći, da za starozavjetnog pisca – dakako onog najstarijeg – razmišljanje o životu poslije smrti još nije postojalo. Razlog je tome možda u tome što on kao nomad nije prema smrti imao određeni religiozni stav, jer je uslijed stalnih seljenja bio odijeljen od grobova svojih otaca.^{2 5}

Basar se u SZ spominje i s nekim stanovitim negativnim nijansama. Njemu – tijelu – pripisane su uglavnom negativne strane čovjeka. U tom pogledu tijelo izražava onu slabu stranu čovjekovu: grešnost, nedostatnost, slabost, nedostatke i u fizičkom i u čudorednom pogledu. Ali ne tako kao da bi samo *basar*-tijelo bilo subjekt grijeha. Po svom *tijelu* čovjek je bitno različit od Boga i kao takav suprotstavljen Bogu kao jedinome *svetome* (u hebr. jeziku riječ *qados* = svet upravo znači Boga kao bitno drugačijeg od čovjeka, bitno različitog od sveg svjetskog, profanog!). Upravo zato u SZ nikad se hebr. izraz *basar*-tijelo ne pripisuje Bogu. – Bog je gospodar i stvoritelj tijela čovjekova, cijelog čovjeka. On nad njim bdije, njime upravlja, vodi ga u budućnost. Čovjek je prema starozavjetnom shvaćanju sasvim ovisan o Bogu. Kad Bog, „u čijoj ruci leži život” svakog bića i dah životvorni svakog ljudskog tijela (Job 12, 10), dah svoj u se povuče i čitav svoj duh k sebi vrati” (Job 34, 14), sva bića odjednom izdahnu (Job 34, 15) i ljudi „koji su prah” (Post 3, 19; usp. Ps 103, 14), „meso”, „dah” koji odlazi i ne vraća se više (Ps 78, 39) u prah se pretvaraju (Job 34, 15; usp. i Ps 3, 19). Svi ljudi moraju dakle umrijeti. *Basar*-tijelo nestaje (Tuž 3, 4), prolazi (Job 33, 21; Izr 5, 11), raspada se (Zah 14, 22), umara se (Prop 12, 12), mršavi (Ps 109, 21–24) i nestaje (Iz 17, 4). Zato Izaija zaključuje: „Svako je tijelo ko trava, ko cvijet poljski sva mu dražest. Sahne trava, vene cvijet...” (Iz 40, 6s. usp. i Ps 103, 15s).

Sve ove nedostatke koje *basar*-tijelo ima u fizičkom pogledu, ima dakako i u čudorednom pogledu. Čovjek je sklon grijehu (Prop 2, 3; 5, 5; 11, 10; Ps 51). Čovjek je grešnik, jer je *basar*-tijelo. Ali opet: grijeh nije djelo samo tijela nego cijela čovjeka; grijeh ne izvire iz tijela kao takva nego naprotiv ima svoje korijenje u srcu (leb), u nutrini čovjekovoj. Srce, kako već prije rekosmo, nije samo tjelesni organ, nego središte čovjekova odnosa prema Bogu, prema Božjoj riječi i Božjoj

volji.²⁶ Tijelo, dakle, prema SZ nije sjedište strasti ili materijalnih težnji kao što će to biti prema spisima sv. Pavla koji je u tom pogledu već bio pod utjecajem helenističke misli. Tijelo-basar je samo element po kojem je čovjek vezan uza svijet, uza životinje.²⁷

Prema Post 6, 12 kol-basar (cijelo čovječanstvo) je uzrok zbog kojega Bog odlučuje učiniti kraj svim živim bićima.

U tom kontekstu poimanja basar-tijela treba razumjeti starozavjetnu židovsku nauku o *spasenju* (eshatologiju) i nauku o *grijehu* (hamartologiju). O tome smo usput već nešto rekli, a bit će o tome još govora u nastavku. Prema starozavjetnom shvaćanju spasenja eshatološko spasenje čovjekovo nije čisto individualistički „spas duše” nego prije svega i iznad svega spas je čovjekov shvaćen kao dioništvo u budućem eshatološkom kraljevstvu Božjem, u vlasti Božjoj nad svom zemljom i nad svim ljudima. Tek dosta kasno i pod utjecajima koji su došli izvana pojavljuje se u poimanju spasenja misao individualnog naplaćivanja u prekogrobnom životu.²⁸ Dok je za Grka smrt oslobođenje duše iz zatvora tijela, za Hebreja smrt znači izdvajanje iz životnog zajedništva s Jahvom (usp. Ps 88) i silazak u carstvo mrtvih, u područje mraka, sjene i skrajnje nečistoće.²⁹ S tim u vezi i nauka o uskrsnuću čovjeka pojavljuje se dosta kasno u SZ, a temelji se na antropološkoj pretpostavci prema kojoj tijelo spada na savršenu i potpunu egzistenciju čovjekovu. Duša bez tijela zapravo nije samostalna. Ona bez tijela ne može postojati. Sa smrću ona silazi opet u nesavršeno stanje. Ako duša mora dobiti udio na konačnom spasenju, onda za to treba tijelo. Potpuno blaženstvo i sreća za starozavjetnog Židova nisu zamislivi bez tijela.³⁰

Konačno, riječ basar-tijelo znači i *rodbinske veze, obitelj* u užem i širem smislu riječi.³¹ Starozavjetni se čovjek upravo kao basar-tijelo osjeća povezanim s drugim ljudima. U tom smislu je basar-tijelo izraz za rodbinstvo, za najintimniju vezu čovjeka s čovjekom. Zato kliče čovjek kad je pred sobom ugledao ženu: „Evo konačno meso (basar) od mogeg mesa (basar)!” (Post 2, 23). Uostalom, izraz „naše meso” znači u SZ „naš brat” (Post 37, 27) ili „sučovjek” (Iz 58, 7). Tako, čovjek u SZ nije samo neka individualna cjelina nego je bitno upućen na druge, na društvo. On je društven, i bez društva, bez zajedništva, ne može postojati.

'Adam (אָדָם) – Čovjek

Ova biblijsko-filološko-teološka raščlamba glavnih starozavjetnih antropoloških pojmova pokazala je kako SZ poima čovjeka, kako je to poimanje jako

26 Usp. FIORENZA – METZ, nav. dj. 593.

27 Usp. J. L. MCKENZIE, nav. dj. 1798.

28 W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischer Zeitalter*, u: HBNT 21 Tübingen 1966, str. 401; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlicher Zeitalter*, Tübingen 1934, s. 133; G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era I*, Chicago 1927, str. 486–489.

29 Usp. FIORENZA – METZ, nav. dj. 592–593.

30 P. VOLZ, nav. dj. 133.

monistički usmjereno. U SZ nema mjesta dualističkom poimanju čovjeka, dije-ljenju čovjeka, nego SZ gleda čovjeka kao jedno jedinstveno cjelovito biće koje se samo izražava u raznim ljudskim vidovima. Čovjek (hebr. 'Adam) je *nefeš* ukoliko je usmjeren na život, na uzročnika života, Boga; on je *ruah* ukoliko je pod posebnim vodstvom Božjim u službi spasenjske povijesti, ukoliko u sebi ima i nosi Boga; on je *basar*-tijelo ukoliko je slabo, ranjivo, manjkavo, smrtno biće, biće pred Bogom ali ipak od Boga bitno različito.

Nakon ove filološke raščlambe raščlanimo još i opću riječ za čovjeka u heb-rejskom SZ, to jest riječ 'adam. Ta raščlamba ujedno će nam poslužiti kao sin-teza svega onog što SZ u svom presjeku govori općenito o čovjeku, a od čega smo već podosta u dosadašnjoj analizi rekli.

Hebr. riječ 'adam³¹ pojavljuje se 562 puta. Ona znači sasvim općenito „čov-jek”. Ima uz singularno značenje i kolektivno te znači i „čovječanstvo”, „ljudi”, ili „čovjek” naprosto. Tu riječ vrlo često upotrebljava već najstariji biblijski pisac – Jahvist. On nam je, uostalom, prvi ostavio u baštinu onaj inače svima tako poznati opis stvaranja čovjeka:³² Jahve oblikova čovjeka iz zemlje, udahnu mu dah života i tako čovjek postane živo biće, daje mu zapovijedi i zabrane, daje mu imenovati životinje, iz njegova rebra stvara mu ženu i poslije grijeha ga kažnjava: tjera ga iz edenskog vrta, iz „raja” (Post 2–3). Ali i poslije toga Jahve se brine za nj. Duh Jahvin stanuje u njemu (Post 6, 3). Jahvist ima vrlo dobro zacrtanu sliku čovjeka.

I *svećenik* (P) je bio vrlo zaokupljen čovjekom. I on je prikazao stvaranje čovjeka u Post 1, 26–28. Prema njemu Bog je stvorio čovjeka na sliku svoju.³³ Čovjek je Božji kip na zemlji. Kao što su na starome Istoku pogani vjerovali da je u kipu prisutan Bog pa su se stoga klanjali kipu, tako je biblijski pisac nagla-sio da je u čovjeku prisutan Bog a ne u kipu. Čovjek je elohim na zemlji (usp. Ps 8). Čovjek kao slika Božja predstavlja otajstvo.

I *Deuteronomist* (pisac knjige Pnz) i *deuteronomičar* (knjige Još – 2 Kr) zanimaju se također za čovjeka, i to osobito za njegovu duhovnu stranu. U tom opusu upotrebljava se riječ 'adam 20 puta. Deuteronomist-deuteronomičar pod-sjeća svoje suvremenike na činjenicu da je Bog stvorio čovjeka (Pnz 4, 32; 32, 8) i izabrao ga za se, da je čovjek Boga susreo na Sinaju (5, 24) i s njime razgovarao a da nije trebao umrijeti, da čovjek ne živi samo od kruha nego i od svake riječi koja izlazi iz ustiju Božjih (Pnz 8, 3), da čovjek vidi samo ono što se okom dade vidjeti a Bog vidi u srce čovjeku (16, 7), da Bog poznaje čovjeka i uslišava mu molitvu (1 Kr 8, 38s) i da nema čovjeka koji ne bi grijehio (1 Kr 8, 46).

I *Proroci* su posebnu pažnju poklonili čovjeku. Izaija jako *naglašava razliku između* Boga i čovjeka (Iz 31, 3. 8). Čovjeku se prijeti prijetnjama i kaznama

31 Usp. W. REIZER, Die Verwandtschaftsformel in Gen 2, 23, u: Theologische Literatur-zeitung 16(1960) 1–4; A. M. DUBARLE, La conception de l'homme dans l'AT, u: Sacra Pagina I, Paris 1959, str. 522–536.

32 F. MAAS, 'adam – der Mensch, u: BOTTERWECK–RINGGREN, ThWAT I, 85–94. Tu je navedena izdašna literatura o SZ poimanju koje je sadržano u hebrejskoj riječi 'adam. Usp. A. REBIĆ, Biblijska prapovijest, Zagreb 1970, str. 75.

33 Usp. A. REBIĆ, nav. dj. str. 76s.

(2, 9, 11, 17, 20, 22; 5, 15; 6, 11, 12; 29, 19). Ezekija se u svojoj pjesmi tuži da u podzemlju neće vidjeti čovjeka (Iz 38, 11). Deuteroizaija (upotrebljava riječ 'adam 10 puta) upozorava svoje suvremenike kako je Bog stvorio čovjeka i stvorio ga je da na zemlji pobjeđuje, da se vrati u svoju domovinu, da obnovi Grad (45, 12), da obdržava šabat i ne čini zlo (56, 2). Izrael se ne smije bojati smrtnih ljudi (51, 12). Jeremija također pouzdanje čovjekovo usmjeruje samo u Boga: „proklet bio čovjek koji se u čovjeka pouzdaje (17, 5). Put čovjekov ne stoji u njegovoj vlasti (10, 23). Ezekijel vrlo često upotrebljava izraz 'adam-čovjek (93 puta). Prema njemu čovjek je različit od Boga (28, 2; 34, 31), živi od slušanja riječi Božje. O čovjeku često govori kad naviješta eshatološka vremena.

Mali proroci čovjeka spominju 28 puta. Amos spominje čovjeka poimence samo jedanput (4, 13: „Jahve otkriva čovjeku misao svoju!“), ali je za čovjeka zauzet svom svojom dušom. Bori se za nj u svim svojim govorima, i to za konkretna čovjeka, čovjeka svojeg vremena i svoje zemlje. Osuđuje sve nepravde i zločine upravo jer su počinjeni protiv čovjeka i na čovjeku. Amosu je čovjek vrhunsko mjerilo čovjekova ponašanja prema Bogu. Ne vrijedi Izraelcu ni molitva ni žrtva ni procesije, ako ne poštuje bližnjeg, ako bližnjemu zakida dužnu plaću, bližnjeg kleveće ili progoni. Hošea prikazuje kako je čovjek predmet posebne Božje ljubavi. Jahve toliko ljubi čovjeka da postaje njegov zaručnik odnosno suprug. Spušta se u zaručničke odnosno bračne odnose. Štoviše, Bog je čovjeku otac, čovjek je Bogu sin: „Dozvah sina svoga iz Egipta!“ (Hoš 11, 1). Habakuk žestoko napada Babiloniju zato što je prouzročila toliku bijedu među ljudima u Palestini: pobili su nevine ljude, oduzeli su čovjeku slobodu, sputali ga u okove sužanjstva (Hab 1, 14; 2, 8, 17).

Psalmist na mnogo mjesta govori o čovjeku (62 puta). Bog je stvorio čovjeka i sve ljude (*Ps* 89, 48), dao im zemlju (115, 16), s neba ih na zemlju gleda (14, 2; 33, 13; 53, 3), čudesa čini među njima (66, 5), ljudi ga slave (107; 145, 12), svojim Bogu dobrotu iskazuje (31, 20). Ljudi se kriju ispod krila njegovih (36, 8), čovjek je smrtan (49, 3). Bog ga uzima k sebi (90, 3). Konačno, čovjek je neiskazana veličina. On je mali Elohim, mali bog na zemlji (8). Ipak, on je samo dah (39, 6, 12), smrtan je i u nj se ne možeš pouzdati (118, 8; 146, 3).

U *Jobovoj* knjizi biblijski pisac opisuje sudbinu čovjeka. Bog čuva čovjeka (7, 20), pazi ga, nagrađuje ga za dobra odnosno kažnjava za zla djela (34, 11, 29s), dovodi ga do spoznaje (37, 7; 28, 28), odlučuje među ljudima (16, 21; 21, 4). Čovjeka je rodila žena i kratka je vijeka (14, 1), rođen je za muku i nevolju (5, 7), ne može znati za početak svijeta i vremena, za tajne i mudrost Božju (15, 7; 20, 4), čovjek je kao crv, kao crvić (25, 6), skriva svoju krivnju (31, 33)...

U knjizi *Izreka* čovjek, razumljivo, zauzima posebno mjesto (44 puta). Najčešće se radi o uputama čovjeku, o njegovu ponašanju i življenju (Izr 3, 13; 8, 34; 12, 23, 27; 19, 11, 22; 28, 2, 14 i drugdje). I tu je čovjek jako stavljen u odnos prema Bogu: čovjek smišlja svoj put, ali Bog upravlja sudbinom ljudi i povijeću (12, 14; 16, 1, 9; 20, 24, 27; 24, 12). Čovjek je apsolutno ovisan o Bogu (6, 10; 3, 19). Čovjeku Bog preporuča marljivost i mudrost, premda one ne mogu nekome jamčiti uspjeh (1, 3; 2, 21s; 6, 11). Smrt sigurno čeka čovjeka (7, 2, 12; 12, 5), njoj se ne da izbjeći. Čovjekov je život nedokučiv (3, 11; 6, 12; 8, 17; 9,

1. 12) i mućan (1, 13; 6, 7; 8, 6; 9, 12), srce puno zloće (9, 3). Ipak, čovjek treba uživati svoj život i radovati se svemu što mu Bog poklanja (3, 13; 11, 8). I na kraju: „Boj se Boga, izvršuj njegove zapovijedi, jer – to je sav čovjek!” (12, 13).³⁴

Eto, tako smo na brzinu prolistali sve biblijske stranice na kojima se nalazi riječ 'adam-čovjek, od najstarijih biblijskih predaja do najmladih, i vidjeli kako starozavjetni pisci gledaju na čovjeka.

Kasnožidovsko poimanje čovjeka

Za cjelovit prikaz čovjeka u SZ potrebno je nešto reći i o kasnožidovskom poimanju čovjeka, jer je ono izvršilo velik utjecaj na Novi zavjet, na Isusa Krista i njegove učenike. Kasnožidovsko (3. stoljeće pr. Kr. do 1. st. poslije Kr.) poimanje čovjeka razvilo se u odnosu na starozavjetno poimanje o kojemu smo dosad govorili pod utjecajem grčke i azijske misli. U kasnožidovstvu naime stječu se sinkretistički – i židovski i izvanžidovski – elementi a s time u vezi i različita poimanja svijeta i čovjeka od kojih su neka izrazito dualistička i dihotomijska (grčka!) a druga izrazito monistička (starozavjetna!).³⁵ Kasno židovstvo nije u poimanju čovjeka više tako jedinstveno kao što je to bilo starozavjetno, nego se s obzirom na to palestinsko kasno židovstvo razlikuje od helenističkog židovstva (Židovi izvan Palestine, najviše u Aleksandriji i drugim helenističkim gradovima!). U helenističkom se kasnožidovstvu pod utjecajem helenističke misli počinje razvijati dualističko poimanje čovjeka. Ono počinje već s prijevodom Biblije SZ na grčki jezik (LXX) koja npr. hebr. izraz *leb-srce* prevodi s *psychè*-duša a čovjeka, kao uostalom i sav kozmos, dijeli na dvije sfere, na sferu duha i sferu tijela. Tipičan je primjer za to prijevod Br 16, 22 i 27, 16 u LXX. U izvornom hebrejskom tekstu redak glasi: „Gospodaru životnog duha u svakom tijelu” a u prijevodu LXX glasi: „Gospodaru životnog duha i svakog tijela”! Helenizacija se još više razvija u Knjizi Mudrosti koja ne samo da tijelo dualistički dijeli od duše, nego dušu puno više cijeni od tijela. Svoj vrhunac ta helenizacija židovske misli postiže u *Filonu Aleksandrijskom* koji prihvaća grčko-helenističko dualističko poimanje čovjeka.³⁶ No, palestinsko kasno židovstvo i dalje se oslanjalo na tipično starozavjetno poimanje čovjeka i odupiralo se prejakom utjecaju grčko-helenističke misli, premda je stanovitih utjecaja bilo i u Palestini. U tom kontekstu je važna *kumranska zajednica*:³⁷ ona je bila strogo, ekstremno konzer-

34 C. WESTERMANN, adam, u: JENNI – WESTERMANN, nav. dj. 43–56.

35 Vidi bilješku 28; R. MEYER, Hellenistisches in der rabbin. Anthropologie. Rabbinische Vorstellungen vom Werden des Menschen. Stuttgart 1957; L. GOPPELT, Christentum und Judentum in ersten und zweiten Jht, Gütersloh 1954; W. D. DAVIES, Christians Origins and Judaism, London 1962; H. WAHLE, Das gemeinsame Erbe. Judentum und Christentum, Tyrolia Innsbruck 1980, str. 9–44.

36 Usp. W. VÖLKER, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig 1938, str. 239–241.

37 F. NÖTSCHER, Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte, Bonn 1956, str. 85s.; J. P. HYATT, The View of Man in the Qumran „Hodayot”, u: New Testament Studies 2 (1955) 276–284.

vativna, ostajala je vjerna starozavjetnim poimanjima i nije htjela ni malo podležiti utjecaju helenizma. *Rabinska je literatura*, konačno, u shvaćanju čovjeka prihvatila neke helenističke predodžbe, ali nije tako popustila pred helenizmom kao aleksandrijska židovska škola, i došla do onog dualizma do kojeg je došlo aleksandrijsko židovstvo, nego je u cjelini ostala vjerna starozavjetnom poimanju. Ona drugačije nego grčko poimanje naučava i vjeruje da će se *duša nakon* stanovitog međustanja opet združiti s *tijelom*.³⁸ Rani novozavjetni spisi nastali u Palestini zastupaju tipično starozavjetno poimanje čovjeka, oni pak koji nastadoše izvan Palestine već su pod utjecajem helenističkog poimanja čovjeka, a pogotovu su to oni spisi koji nastadoše u kasno novozavjetno doba i spisi koje napisahu Oci (Patres).

Zaključne opaske o starozavjetnom poimanju čovjeka

U ovom dijelu želimo istaknuti još samo one misli koje nismo nigdje usput u analizi imali prilike reći a ipak su za cjelovito starozavjetno poimanje čovjeka važne.

Kad je riječ o čovjeku u SZ, onda se ne misli samo na čovjeka Izraelca nego općenito na čovjeka, to jest na svakog čovjeka, pa i na čovjeka koji nije Izraelac a koji ima neki odnos prema Bogu (dakako prema izraelskom Bogu). Biblijski pisci nisu došli do poimanja čovjeka – slično kao i do poimanja Boga – nekom mističkom spekulacijom nego životnim iskustvima. Starozavjetni čovjek je iskusio da posvema ovisi o Bogu i da sve što ima – i životni prostor, i svijet, i ženu, i hranu, i odijelo – ima od Boga. Boga je shvaćao kao osobu, kao prijatelja, kao zaručnika, kao oca. Boga je doživljavao kao osobu koja govori, koja obećaje, objavljuje svoj naum. Svog Boga starozavjetni čovjek ne doživljava samo u graničnim situacijama života, nego uvijek, i u sreći i nesreći, i u radosti i u žalosti, i u zdravlju i u bolesti. On ga ima u svojoj sredini, ali ne kao nijemog i šutljivog svjedoka svojeg mukotrpnog života, nego kao osobu koja je puna milosti i ljubavi, koja izlazi iz svojeg svijeta i prilazi čovjeku. Tako je već u SZ ostvarena neka stanovita inkarnacija Boga koji je mogućnost i polazište za novozavjetnu inkarnaciju u Isusu Kristu: „kai o logos sarks egeneto – i riječ je tijelo postala!” (Iv 1, 14). Već u SZ Bog uspostavlja vezu, zajedništvo s čovjekom. On s njim sklapa takve odnose kakvi se mogu izraziti samo pojmom *saveza* (usp. Post 15; 17; Izl 19, 24; 34). Bog je sklopio savez s Abrahamom, s Izakom, s Jakovom, s Mojsijem, sa cijelim narodom i s Davidom na posebni način.

Tako je, dakle, čovjek u SZ spoznao Boga ne nekim intelektualnim, filozofskim putem (kao Grci), nego na temelju susreta, iskustva. Zato se u SZ uopće ne radi o tome da čovjek spoznaje Boga, nego samo o tome da čovjek priznaje, ispovijeda Boga. Čovjek prihvaća povijest kao mjesto razgovora s Bogom. Zato je starozavjetni čovjek tako i u tolikoj mjeri upućen na povijest te povezan s poviješću.

38 Usp. FIORENZA – METZ, nav. dj. 595–596.

Usput smo već istakli činjenicu da je starozavjetni čovjek društveno biće; izrastao je iz društva i bitno je upućen na društvo. Bez društva, bez zajednice ne može opstati. „Nije dobro da čovjek bude sam!” (Post 2, 18). To je izraz općeljudskog iskustva. Osamljen čovjek je bespomoćan. Bog mu zato daje biće kojemu može reći *ti*, s kojim se može družiti, razgovarati, postati jedno tijelo. Daje mu ženu koju stvara iz njegova rebra (Post 2, 21s). Žena je dakle – to želi reći ova slika – iste naravi kao i čovjek: jedno bez drugog ne mogu postojati, jedno teži prema drugome. „Zato čovjek napušta oca i majku da prione uza svoju ženu, da s njome bude jedno tijelo!” (2, 21–23). Stvaranje žene iz rebra razlogom je čovjekova erosa koji oba spola neodoljivo privlači jedan prema drugome „da budu jedno tijelo”. Ovaj izraz u perspektivi Jahviste znači spolni čin koji je izraz osobnih odnosa jednog spola prema drugome.³⁹ Već najstariji biblijski pisac, Jahvist, ima temeljito pozitivan odnos prema spolnosti u kojoj se najosnovnije ostvaruje čovjekova društvenost i druževnost. On veli (Post 2, 25) da su oboje, muž i žena, bili goli ali se nisu jedan drugog stidjeli. Takav pozitivan odnos prema spolnosti provlači se kroz cijeli Stari zavjet.⁴⁰ Negativan odnos pokazuje prema spolnosti biblijski pisac samo onda kad čovjek pokušava spolnost po uzoru ha kanaanske poganske obrede uvući u kultske i magijske prakse (pri tom se misli najviše na sakralnu prostituciju!) da bi postigao plodnost. Pozitivan odnos biblijskog pisca vidi se i iz toga što su se u SZ zaklinjali jedan drugome u posebnom obredu kojim su polagali ruku na muški spolni organ. Tragove toga imamo u Post 24, 2 i 47, 29.

Starozavjetno poimanje čovjeka u mnogo čemu se podudara s podacima suvremene psihologije, a to zato jer je SZ imao stalno pred očima konkretnog čovjeka sa svim njegovim dimenzijama, sa svim njegovim psihosomatičkim međuovisnostima.

Starozavjetni čovjek – kako nam ga je već Jahvist opisao – vrlo je podređen afektima i emocijama: ljubav, strah, strast, srdžba, žalost, tuga i negodovanje (primjeri: Abraham u diskusiji s Jahvom prema Post 18, 23–33; Ezav zbog gladi prodaje prvorođenstvo prema Post 25, 30; Jakov žaluje za Josipom na neobičan način: Post 37, 3; Josip se pred svojom braćom nije mogao svladati: Post 45, 14 i tako dalje). Osjećaji mogu toliko zavladati čovjekom da reagira jednostrano, samo na temelju neke simpatije: Post 29, 31 Jakov više voli Rahelu nego Leju; Post 37, 3; Josipa više voli nego ostalu braću.

Starozavjetni čovjek je vrlo gostoljubiv (primjer: Abraham s tri zagonetna čovjeka u Mambre prema Post 18, 2s; Lot i Božji poslanici u Sodomi: Post 19, 1s i drugdje). On zna biti dobar prijatelj, ljubazan i veoma učtiv (kao beduini danas u Palestini!). Prema slabima je obazriv i spreman na pomoć (npr. Jakov pomaže Raheli odmaknuti kamen: Post 29, 10, isto čini i Mojsije: Izl 2, 17). On

39 Post 2, 18–24 je etiološki prikaz. Etiološki prikaz je zaokupljen time da nešto postojeci, sadašnje i suvremeno pokuša protumačiti prošlošću: u prošlosti traži uzroke (grčki: *aitia* znači *uzroci*). Etiologija dakle ne želi izvijestiti o nečemu minulome, prošlome kao egzaktnom događaju. Biblijski pisac Jahvist nije u Post 2, 18–24 imao za cilj da nešto reče o monogamiji, jer je inače na drugim mjestima upravo sasvim ravnodušan prema ljudima koji imaju više žena. Vidi u F. J. STENDEBACH, nav. dj. 154–155.

40 Usp. T. C. DE KRUIJF – G. N. VOLLEBREGT, Spolnost i brak u Bibliji, Zagreb 1972.

je vjeran svome gospodaru i svome rodaku. U svemu tome dolaze do izražaja ljudski, humani odnosi.

Dakako, i druga strana čovjekova ponašanja dolazi u SZ do izražaja. Starozavjetni čovjek zna raditi i iz čistog egoizma, sebeljublja (Post 13, 10–11; 27 i 30, 25–43; 38, 9), zna biti ljubomoran (Sara nad Hagarom: Post 16, 5s; Leja nad Rahelom: 30, 14–16; sinovi Jakovljevi nad Josipom: 37, 4). Ta ljubomora zna roditi i želju za ubijanjem (npr. Jakovljevi sinovi žele ubiti Josipa: Post 37, 20). Zna i lagati (Abraham izdaje svoju ženu za sestru: Post 12, 11–20; isto vrijedi i za Izaka: 26, 7–11).

Starozavjetni čovjek je grešan. Ne ispunjuje sve svoje obveze. Zna i u važnim stvarima zatajiti, zakazati. Tim problemom bavio se Jahvist (Post 3: grijeh prvih ljudi; Post 11: grijeh ljudi u Babilonu; 2 Sam 22: grijeh Davida koji ubija Uriju muža Bet-Šabeje da bi je uzeo u svoj harem...). U SZ nema riječi koja bi označavala grijeh onako kako ga označuje suvremena moralna teologija („peccatum est voluntaria transgressio legis divinae”).⁴¹ SZ se služi s nekoliko riječi da bi njima izrazio razne vidove onog čina koji mi nazivamo grijehom. Za SZ poimanje čovjek čini grijeh prvenstveno onda kad se zatvara Bogu koji mu se milostivo i ljubazno otvara, kada Bogu postaje neposlušan (npr. Post 3, 1–6; 11, 1–9; 4, 1–17; 6, 1–4; 18, 20 i drugdje), kada ne slijedi puteve Božje, kada – ukratko – Bogu okreće leđa a prijanja uz poganske bogove. No u SZ postoje i razni oblici čovjekovih zakazivanja kojima ne napušta zajedništvo s Bogom (npr. i Abraham je zakazao: Post 12, 10–20; 15, 2 i 16, 2). Uostalom svi su ljudi grešni pa i oni koje inače biblijska tradicija smatra pravednima (hebr. *cadik*) kao što su Abraham, Mojsije i David. Univerzalnost grijeha osobito naglašava psalmist. Starozavjetna zajednica Božjeg naroda ne pretendira da bude zajednica pravednih, svetih i bezgrešnih. Ona je svjesna konkretne situacije, zemaljske situacije u kojoj se čovjek nalazi i kroz koju se probija do svetosti, do Boga.

Posljedice grijeha čovjek snosi sam (Post 3, 23; 2 Sam 12, 10–14). Najteža je posljedica grijeha ta što je čovjek udaljen od Boga, izvora života, izbačen iz zajedništva i prijateljstva s Bogom. To je upravo Jahvist htio pokazati onim izgonom iz edenskog vrta, iz „raja” (Post 3, 23). Čovjek je bačen u smrt. Jer biti uz Boga, znači *živjeti*, a biti odijeljen od Boga znači *umrijeti*.⁴²

No i poslije grijeha čovjek ostaje pod zaštitom Božjom, u rukama Božjim. Bog je kao dobri otac koji ljubi svoje dijete i onda kad je ono u daljini, u tuđini, i žudno čeka da se vrati. To je Isus izrazio u NZ prisposobom o milosrdnom ocu i izgubljenom sinu (Lk 15, 11–32). Za Starozavjetnog čovjeka Bog jest i ostaje čovjeku uvijek milostiv, milosrdan i pun dobrote.

* * *

41 Usp. A. REBIĆ, Grijeh i oslobođenje u SZ i u židovstvu, u: Bogoslovska smotra XLVI (1976) 23–53.

42 P. GRELOT, Reflexions sur le problem du péché originel, u: Nouvelle Revue Théologique 89(1967) 337–375. 449–484; H. HAAG, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre, Stuttgarter Bibelstudien 10, Stuttgart 1967.; A. M. DUBARLE, Le péché originel dans l'Écriture, Paris 1967.

Eto, tako biblijski pisci SZ gledaju na čovjeka. U tom su gledanju svi, počevši od Jahviste pa nadalje, realisti. Biblijskim je piscima tuđe i strano svako tendenciozno idealiziranje čovjeka. U tome prave iznimku samo kad je riječ o Abrahamu, ostalim izrekama, patrijarsima i Davidu. A i njima dopušta ljudske slabosti, tipično ljudske strane. Biblijski pisci uzimaju čovjeka onakva kakav on jest u stvarnosti, sa svim njegovim dobrim i lošim stranama.⁴³

43 Usp. F. J. STENDEBACH, nav. dj. 144–148.