

Utjelovljenje Isusa Krista, Sina Božjega

Ivan KARLIĆ

Sažetak

Svi crkveni simboli vjere smatraju otajstvo utjelovljenja Sina Božjega, vječnoga božanskog Logosa, jednom od temeljnih istina koja se odnosi na Isusa Krista, zajedno s njegovom smrću i uskrsnućem. Međutim, taj jedinstveni događaj povijesti spasenja često je u prvim stoljećima kršćanstva, a i u daljoj crkvenoj povijesti, bio pogrešno shvaćan i tumačen, unatoč naporima crkvenih Otaca i naučitelja vjere da ga koliko je moguće jasnije protumače određenim teološko-filozofskim kategorijama. I suvremena teologija također pokušava svojim jezikom izreći i protumačiti ono što o otajstvu utjelovljenja kažu Sveto pismo i svečani dogmatski izričaji raznih crkvenih sabora. No, u nekih suvremenih teologa susreću se vrlo dvojbena, pa i potpuno pogrešna naučavanja koja govore o utjelovljenju kao o mitu. Ako Isus Krist jest Bog, odnosno Sin Božji (što proizlazi iz izvorne novozavjetne kristologije), onda je jednostavno nemoguće da je »postao« Bog u jednom određenom trenutku svoje povijesti, nego je to oduvijek bio. Izvješća Evanđelja i opisi o Isusovu začecu i rođenju imaju određeni kolorit i vlastiti način književnog izražavanja, ali bit i smisao tih izvješća je: u Isusu iz Nazareta vječna božanska »Riječ je tijelom postala i nastanila se među nama, i vidjesmo slavu njegovu – slavu koju ima kao Jedinorođenac od Oca – pun milosti i istine« (Iv 1,14).

Uvod

Kršćanstvo dijeli s nekim drugim svjetskim religijama vjeru u jednoga jedinog Boga koji je neizmjeran, transcendentan, izvor svega što postoji. No, ono ima u sebi i nešto originalno i jedinstveno u odnosu prema bilo kojoj drugoj vjeri ili religiji. Njegova originalnost i jedinstvenost jesu u ispovijedanju vjere da je taj osobni, neizmjerni, transcendentni Bog postao pravim čovjekom, ne prestajući biti Bogom. Bog u kojeg kršćani vjeruju utjelovio se u Isusu Kristu iz Nazareta, koji je vječni Sin i vječna Riječ Boga Oca. Isus Krist je prema tome »mjesto« osobnog susreta i dijaloga između božanstva i čovječanstva, božanskog i ljudskog, transcendentnog i imanentnog, vječnog i prolaznog, apsolutnog i relativnog.

Svekolika vjera u Isusa Krista, predana nam preko novozavjetnih spisa i žive crkvene Tradicije, sažeta je u naučavanju o utjelovljenju Sina Božjega. Svi Simboli vjere iz prvih stoljeća Crkve stavljaju utjelovljenje Riječi Božje među temeljne vjerske istine koje se odnose na Isusa Krista (zajedno sa njegovom

smrću i uskrsnućem); taj jedinstveni i čudesni događaj uvijek je smatran središnjim događajem povijesti spasenja, »miraculum omnium miraculorum«, kako ga naziva sv. Toma Akvinski.

Od utjelovljenja Sina Božjega prošlo je dvije tisuće godina, te Crkva našeg vremena, približavajući se prijelazu praga trećeg tisućljeća, želi na poseban način u ovoj Svetoj godini sjetiti se, slaviti, živjeti i proživljavati taj jedinstveni događaj povijesti spasenja koji u Isusu Kristu nalazi svoj vrhunac i smisao.¹

Otajstvo utjelovljenja

Razmišljajući o otajstvu utjelovljenja korisno je bar ukratko dozvati u pamet da je postpashalna kršćanska zajednica gledala i ispovijedala Isusa kao Mesiju/Krista, navjestitelja i ostvaritelja kraljevstva Božjeg, što je simbol mesijanskih spasenjskih iščekivanja svekolike starozavjetne tradicije. Ostvarenje kraljevstva Božjega dogodilo se (ili točnije: počelo se događati) već za Isusova zemaljskog života, o kojem evanđelisti i govore kao o početku dolaska i širenja mesijanskih vremena. Osim toga, pogled vjere prve kršćanske zajednice ide još dublje: u svjetlu Kristova uskrsnuća, zajednica vidi u Isusu ne samo Mesiju nego i Sina Božjega kojega je Otac poslao u punini vremena, kako bi svijetu objavio i donio milost božanskog posinjenja, po Duhu Svetom (usp. Gal 4,4–6; Rim 8,14–17; Iv 1,13; 3,16). Ta perspektiva koju je poslije još produbljavala i objašnjavala crkvena Tradicija, dovela je postapostolsku kršćansku zajednicu do jasne spoznaje da je Isusova mesijanska povijest ne samo povijesni dolazak Božjega kraljevstva među ljude nego je i povijest dolaska Sina Božjega među ljude, Sina koji – snagom Duha Svetoga – donosi dar Očeva božanskog života. Drugim riječima, u čovjeku Isusu iz Nazareta sam Bog »sišao« je među ljude, a to je moguće shvatiti samo ako se polazi od činjenice da Isus »potječe« od Boga. Upravo o tome i govore, na svoj način, novozavjetni tekstovi: s jedne strane, govore o Isusovu čudesnom začecu i rođenju od Marije, djelovanjem Duha Svetoga; dakle, Isus nije postao samo snagom ljudskih mogućnosti, nego je on Sin Božji (usp. Mt 1,18–21; Lk 1,26–38). S druge strane, govori se o slanju i o utjelovljenju preegzistentnoga Logosa koji je Sin Božji: ono što susrećemo u čovjeku Isusu ima svoje izvorište u Bogu, a ne u svijetu; vječni Bog »odlučuje« postati prisutan među ljudima na poseban, jedinstven i nikada viđen način, po svojoj Riječi (usp. Iv 1,1–18).

Na temelju postpashalnih spoznaja i izričaja koji jasno proglašavaju i ispovijedaju vjeru u Isusa Krista, Sina Božjega, sustavna kristologija uvijek je nastojala što dublje razmišljati i koliko je moguće proniknuti u otajstvo utjelovljenja. Ono se ponajprije otkriva kao ulazak Mesije i Spasitelja u izraelsku povijest, a preko nje u povijest svega čovječanstva (usp. Mk 11,9–10; Mt

1 Usp. IVAN PAVAO II., *Incarnationis Mysterium*. Bula najave Velikog jubileja 2000. godine, Zagreb 1999.

16,28; 21,9; Lk 3,23–38); kao početak mesijanskoga i Božjeg kraljevstva među ljudima i za ljude; kao silazak Logosa/vječnog Sina Božjega u »tijelo« (usp. Iv 1,14), tj. u ljudsku povijest, kako bi govorio o Očevu licu (usp. Iv 1,18), donio ljudima puninu života i učinio ih Božjom djecom (usp. Iv 1,12–13.16).

1. *Novi zavjet*

Najjasnija jezična formulacija o utjelovljenju Sina Božjega u osobi Isusa Krista iz Nazareta nalazi se u Ivanovu proslavu: »I Riječ (*Logos*) tijelom postade« (Iv 1,14). Izraz *tijelo* (grč. *sarx*, blizak hebr. *basar*) označuje čovjeka u njegovoj krhkosti i kreaturalnoj prolaznosti, no Bog tijelo ne prezire nego ga uzvisuje, postajući on sam »tijelo«. Dakle, Riječ koja je bila »kod Boga« i koja je »bila Bog« (usp. Iv 1,1) postaje pravi čovjek, postaje stvorenje u vremenu i prostoru, vidljiv i opipljiv (usp. 1 Iv 1,1; Iv 17,3–5.24). Za Ivana je vjera u Božje postajanje čovjekom, tj. u utjelovljenje, kriterij pravovjernosti i autentičnog zajedništva s Bogom. »Ljubljeni učenik« osjeća opasnost od onih koji niječu stvarno Kristovo čovještvo (doketi) te stoga naglašuje da »svaki duh koji ispovijeda da je Isus Krist došao u tijelu, od Boga je« (1 Iv 4,2; usp. 2 Iv 7).

Slično nazivlje rabi i Pavao u svojim poslanicama za govor i tumačenje Kristova utjelovljenja,² a ta činjenica svjedoči da su najmlađe kršćanske zajednice odmah gledale otajstvo utjelovljenja kao jednu od temeljnih istina svoje vjere: Sin Božji »potomak je Davidov po tijelu« (Rim 1,3); od Izraelaca »potječe i Krist po tijelu« (Rim 9,5); »u Kristu prebiva sva punina božanstva« (Kol 2,9). Osim toga, ulazak Logosa/božanskoga i vječnog Sina u svijet u pretpavlovskom himnu umetnutom u Poslasticu Filipljanima viđen je i kao »silazak«, odnosno proces »samoopljenjenja« ili »samoispražnjenja« (*ekenosen seautón*) do smrti na križu onoga koji je »trajni lik Božji« i koji bi kao takav imao pravo živjeti u slavi i u ljudskom obličju (usp. Fil 2,6–11). Zbog svega toga utjelovljenje Sina Božjega za Pavla je najuzvišenije otajstvo, »otajstvo pred vjekovima i pred naraštajima skriveno, a sada očitovano« u Isusu Kristu (Kol 1,26; usp. Ef 1,9; 3,3–5). Stoga vjernici, »u ljubavi ukorijenjeni i utemeljeni« (Ef 3,17), konačno mogu shvatiti »Dužinu i Širinu i Visinu i Dubinu« (Ef 3,18) Božjeg nauma spasenja i ljubavi u Kristu kojega »Bog posla u punini vremena, da primimo [božansko] posinstvo« (Gal 4,4). Na taj način Bog Otac »obznanjuje nam otajstvo svoje volje: uglaviti u Kristu sve – na nebesima i na zemlji« (Ef 1,9–10).

Novozavjetno svjedočanstvo o otajstvu utjelovljenja nadovezuje se na jedan određeni način i na starozavjetni govor o Božjoj prisutnosti među ljudima. O tome govori opet Ivanov proslav: »I Riječ tijelom postade i nastani se (doslovno »ušatori se«: grč. *eskenosen*) među nama, i vidjesmo slavu njegovu

2 Usp. AMATO, A. (1993) *Gesu il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna, 305–309; KASPER, W. (1994) *Bog Isusa Krista*, Đakovo, 283–303 (ovdje se u isto vrijeme govori o Božjem utjelovljenju, pitanju patnje i križu).

– slavu koju ima kao Jedinorođenac od Oca – pun milosti i istine. [...] Od punine njegove svi mi primismo, i to milost na milost. Zakon bijaše dan po Mojsiju, a milost i istina nastu po Isusu Kristu« (Iv 1,14.16.17). Ivanove riječi moguće je tumačiti ovako: pozivanje na »šator« i na Mojsijev »Zakon« podsjećaju na starozavjetnu vjeru u dinamičnu Božju prisutnost o kojoj tako često govori Stari zavjet; ta Božja prisutnost ima svoj vrhunac i svoje konačno ispunjenje sada u »milosti« i u »istini« po Isusu Kristu.

Naime, u Starom zavjetu Bog je prisutan i djeluje u životu Izabranog naroda na razne načine: raznim savezima, konkretnim djelima u povijesti Izraela, darivanjem svoga Zakona (usp. Izl 31,18; 34,1–35), a na poseban način prisutan je u »šatoru sastanka« u pustinji (usp. Izl 25,22; 33,7–11; Lev 26,11–12) i poslije u jeruzalemskom hramu (usp. 1 Kr 8,10–11; Ez 43,1–12). Ipak, Bog u Starom zavjetu ostaje i »skriven«; premda vidljivo djeluje preko raznih osoba i događaja, ostaje bitno i ponajprije transcendentan i »nedohvatljiv«. Nasuprot tomu, u Novom zavjetu taj isti Bog osobno se očituje po utjelovljenoj Riječi koja govori o potpunoj Božjoj prisutnosti među ljudima (usp. Otk 7,15). U utjelovljenom Logosu zasvijetlila je božanska »slava« (*doxa*), starozavjetna *kabod Jahve*, koja govori o Božjoj veličini, moći i transcendenciji. Utjelovljenje Logosa, Sina Božjega, nije samo objava Boga nego i darivanje (ljudima) Božje slave, tj. božanskog života (usp. Iv 17,22): od te slave vjernici primaju »milost na milost« (Iv 1,16).

Utjelovljenje Sina Božjega u Isusu iz Nazareta otajstvo je »neistraživog Kristova bogatstva« (Ef 3,8), tj. radi se o događaju »odozgo«, o događaju koji je htio i ostvario sâm Bog. Novi zavjet vjeruje i svjedoči da je Sin Božji doista »u svemu postao sličan braći« (Heb 2,17), »poput nas iskušavan svime, osim grijehom« (Heb 4,15), njegovim utjelovljenjem sâm Bog dolazi među ljude. Apostolska/novozavjetna kršćanska zajednica svjesna je da se ta vjera i takvo svjedočanstvo doista i ne može shvatiti »odozdo« nego samo »odozgo«. To znači da je s čovjekom Isusom iz Nazareta vječni Bog u posebnom odnosu. Prema tome, u Novom zavjetu utjelovljenje se ne shvaća »odozdo«, kao čovjekovo uzlaženje prema »gore«, prema Apsolutnom; riječ je o »silazanju«, ide se »odozgo« prema »dolje«: Isus iz Nazareta je Božja inicijativa, Božji »silazak« i dolazak među ljude.

2. Crkvena Tradicija

Bogate biblijske izričaje o utjelovljenju Sina Božjega preuzela je patristička teologija, nastojeći ih još produbiti i precizirati u svojoj, helenističkim filozofskim pojmovima prožetoj *teologiji utjelovljenja*. Najčešći pojmovi koji se susreću u crkvenih otaca kada govore o otajstvu utjelovljenja su: *sarkosis/incarnatio* (utjelovljenje), *enanthropesis/inhumanatio* (učovječenje), *ensomatosis/incorporatio* (utjelovljenje), *lepsis/assumptio* (preuzimanje

tijela).³ Crkveni oci bili su svjesni da je istina o utjelovljenju Sina Božjega praktično središnja tema koju treba navješćivati, tumačiti i čuvati od, tada prilično raširenih, iskrivljenih shvaćanja i pogrešnih naučavanja. Naime, vjera u otajstvo utjelovljenja Logosa stvarala je nemale poteškoće kršćanskom navještaju u ondašnjim kulturalnim ambijentima, kao što su bili židovski i helenističko–rimski (uostalom, i modernom svijetu, kao i današnjem multi-kulturalnom, vjera u utjelovljenje čini se često nestvarna, kao mitološka).

Stoga je kršćanska teologija/kristologija nastojala već u prvim stoljećima odgovoriti na razne poteškoće i ilustrirati samim vjericima (a onda i »drugima«) najdublje aspekte vjere u silazak Sina Božjega u ljudsku povijest. Među pitanjima i objekcijama koja je u patristici, a onda i poslije tijekom povijesti, izazivala vjera u utjelovljenje vječne Riječi Božje najčešće su bila sljedeća: Kako je moguće misliti da se vječno učinilo vremenitim, nevidljivo vidljivim, beskonačno konačnim, neopisivo opisivim, nepromjenjivo promjenjivim?⁴ Kako je moguće Božje »postajanje«, posebice »postajanje tijelo«, tj. slabost, podložnost patnji, smrtnost (upravo to ima na umu Ivanov proslav kada kaže: »I Riječ tijelom postade = *egeneto*«: Iv 1,14)? Kako je moguće (za)misliti integritet ljudske naravi koju je preuzeo Logos, a kako jedinstvo utjelovljenog Sina Božjega? Kako je moguće da vječni i pravi Bog bude potpuno prisutan u čovjeku Isusu? Kako je moguće misliti Božju prisutnost u Isusu, a da se Isusa istodobno ne svodi tek na sredstvo bez svoje volje i autonomije? Takva pitanja govore kako je vjera u utjelovljenje Boga, odnosno Logosa, potpuno apsurdna i za židovsko i za helenističko–rimsko razmišljanje i vjerovanje (a poslije i za islam); ta vjera smatrana je skandaloznom i za mnoge intelektualno i kulturno snažne osobe u prvim stoljećima kršćanstva. Na primjer, poganski intelektualac Celzo, koji je, kao i mnogi njegove kolege, nadahnuće za razmišljanje nalazio u filozofsko–racionalističkim principima, smatrao je tvrdnje o utjelovljenju i vjerovanje u takvo što potpuno nezamislivim i neprihvatljivim.

Prije svega, valja reći da Utjelovljenje ostaje stvarni *misterij* (= *otajstvo*, ne *tajna*) pred kojim čovjeku preostaje pokloniti se i šutjeti. No, ta šutnja ne znači potpuno povlačenje ljudskog intelekta; šutljivo klanjanje tom misteriju uključuje uporabu intelektualnih mogućnosti koje je Bog čovjeku podario da se njima služi. Upravo to se i vidi u crkvenih otaca već u prvim stoljećima kršćanstva i kršćanske teologije/kristologije.

3 Mnogo je leksikona i rječnika koji se bave patrističkim nazivljem. Jedan od iscrpnijih svakako je SIEBEN, H.J. (1980), *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik*, Berlin–New York.

4 Te je izričaje rabio sv. Ignacije iz Antiohije govoreći o otajstvu Utjelovljenja u Poslanici Polikarpu.

Općenito promatrajući povijesno–dogmatski razvoj razmišljanja i tumačenja vjere u utjelovljenje Isusa Krista,⁵ uočavaju se u prvim stoljećima kršćanstva dvije temeljne krivovjerne težnje na koje su crkvena Tradicija i prvi crkveni sabori nastojali odgovoriti. S jedne strane, neke teološke struje umanjuju ili čak nijeću božanstvo Isusa Krista, odnosno njegovo božansko sinovstvo, s druge strane, umanjuje se ili nijeće integritet njegove ljudske naravi, odnosno njegovo pravo čovještvo.

Ono što karakterizira kriva učenja koja su umanjivala ili nijekala božanstvo Krista/Logosa njihove su subordinacijske težnje. Subordinacionizam ističe apsolutni primat Boga Oca koji je »jedno jedino počelo« (monarhijanizam), a Isus Krist bi bio supstancijalno inferiorniji od Oca. Te subordinacijske težnje radikalizirao je u 4. st. aleksandrijski svećenik Arije.⁶ Tim krivovjerjima odgovarali su pravovjernim naučavanjima veliki crkveni oci: Atanazije, Bazilije Veliki, Grgur Nisenski, Grgur Nazijanski, Hilarije, Ambrozije, Augustin, itd. Oni govore o jednoj božanskoj naravi i trima božanskim osobama, a posebice ističu da Otac i Sin/Logos imaju istu božansku narav. Prvi opći crkveni sabor u Niceji (325. g.) izrazom »konsupstancijalan« (grč. *homoousios*, istobitan) svečano je proglasio da je Isus Krist, utjelovljeni božanski Logos, iste naravi kao i Bog Otac. Takvo naučavanje o utjelovljenju Logosa uklopljeno je u soteriološki kontekst: odnosi se na Logos koji je »postao tijelo« (utjelovio se) za spasenje čovjeka; dakle, nije riječ o nekakvom općenitom Logosu koji bi bio »daleko« od ljudi, nego o vječnom, božanskom Logosu koji je, kako kaže Nicejski simbol vjere, »radi nas ljudi i radi našega spasenja sišao [s nebesa], utjelovio se i postao čovjekom».⁷

Utjelovljenjem božanski Logos postaje i čovjek. Crkveni oci svjesni su da se u utjelovljenju nije riječ o nekakvoj preobrazbi božanstva u čovještvo, nego je riječ o (pre)uzimanju ljudske naravi od božanske Riječi.⁸ Ipak, u prvim stoljećima Crkve mnogo se raspravljalo i o Kristovu čovještvu. Stalna napast raznih gnostičkih struja, manihejaca, apolinarista, monofizita i drugih pogrešnih naučavanja bila je da pripisuju Isusu Kristu ili prividnu ljudsku narav (gnosticizam, doketizam), ili na neki način »umanjenu«, tj. da on zapravo nema pravo ljudsko tijelo (neki gnostici), da nema racionalnu dušu (apolinaristi),

5 Budući da je u radu riječ o tematici sustavne kristologije, nećemo iznositi detaljniji povijesno–dogmatski razvoj vjere u otajstvo Utjelovljenja.

6 Po njemu je i nazvano jedno od najraširenijih krivovjerja patrističkog doba, *arijanizam*. Detaljnije o toj tematici usp. GRILLMEIER, A. (1979) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg–Basel–Wien, 356–413; SIMONETTI, M. (1975) *La crisi ariana del secolo IV*, Roma.

7 DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A. (1976) *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (XXXVI izd.), Barcelona–Freiburg–Rim (u daljnjem tekstu: DS), 125.

8 U Pseudo–Atanazijevu simbolu vjere kaže se: »(...) Premda je Bog i čovjek, on je jedan jedini Krist. [Utjelovio se] ne promjenom božanstva u tijelo, nego preuzimanjem čovještva« (DS 76).

da je ljudska narav apsorbirana od božanske naravi (monofiziti), da nema ljudsku volju (monoteleti). Rasprave o tome potrajale su sve do Trećega carigradskog sabora (680.–681. g.) koji je svečano proglasio da je u Kristu i ljudska volja, uz onu božansku.⁹ No, i prije tog sabora neki vidovi Kristova ljudskog integriteta dogmatski su definirani na općim crkvenim saborima u Efezu (431. g.)¹⁰ i posebice u Kalcedonu (451. g.).¹¹ Upravo Kalcedonski sabor predstavlja na neki način vrhunac patrističke kristologije i vrhunac kristološkog naučavanja o otajstvu utjelovljenja Isusa Krista. Njegova dogmatsko–kristološka formulacija posebice naglašava pravo božanstvo i pravo čovječstvo u jednoj osobi Isusa Krista, nasuprot tendencijama monofizitizma i nestorijanizma. Sabor svečano proglašuje: »Slijedeći svete Oce, svi mi jednodušno naučavamo, da je Gospodin naš Isus Krist jedan te isti Sin, savršen u božanstvu i savršen u čovječstvu. On je uistinu Bog i uistinu čovjek – od razumske duše i tijela. On je iste biti s Ocem po božanstvu i iste biti s nama po čovječstvu, nama u svemu jednak osim u grijehu. On je prije vjekova od Oca rođen po božanstvu, a u posljednje dane on sâm za nas i za naše spasenje rođen je od Marije Djevice, Bogorodice po čovječstvu. Njega, jednoga te istog Krista, Sina, Gospodina, jedinorođenog priznajemo u dvije naravi – nepomiješane – nepromijenjene – nerazdijeljene – nerastavljene, tako da se nikad zbog jedinstva ne dokida razlika naravi, nego naprotiv, ostaje vlastitost jedne i druge naravi, koje se sastaju u jednu osobu i jednu hipostazu. On nije raskinut i podijeljen u dvije osobe, nego je jedan te isti jedinorođeni Sin, Bog, Riječ, Gospodin Isus Krist, kao što su nas o njemu ranije poučavali proroci i sâm Isus Krist i kako nam predade simbol vjere [tj. vjeroispovijest] Otaca.«¹²

Čovječstvo koje je preuzeo božanski Logos jest, dakle, kompletna ljudska narav koja posjeduje sve ono što posjeduje individuum kojeg se naziva čovjekom. Njegovo božanstvo »ne kompromitira« ni na koji način potpunost njegova čovječstva. Logos ne preuzima samo ljudsku dušu ili samo ljudsko tijelo, nego ljudski bitak u potpunosti. On posjeduje sve ljudske sposobnosti i mogućnosti: generativne, vegetativne, osjećajne, spoznajne, afektivne i volitivne. U Isusu »ljudska narav je uzeta a ne uništena«. On je »radio ljudskim rukama, razmišljao ljudskim umom, odlučivao ljudskom voljom, ljubio je ljudskim srcem«.¹³

Do svega toga došli su i Oci u patrističko doba i kršćanski učitelji u svom teološkom razmišljanju tijekom povijesti. Nastojali su što jasnije izreći vjeru u otajstvo utjelovljenja, što jasnije iznijeti ono što se odnosi na Kristovu ljudsku narav i na njegovo božanstvo, u jednoj istoj osobi. No, ono što nisu odveć isticali, što su praktično zanemarili jest povijesno i kulturalno okružje Isusova

9 Usp. DS 553–559.

10 Usp. DS 250–266.

11 Usp. DS 300–302.

12 DS 301–302.

13 *Gaudium et spes*, dogmatska konstitucija Drugoga vatikanskog sabora o Crkvi u suvremenom svijetu (GS 22. 2.).

čovještva. Govoreći o utjelovljenom Logosu, oni su govorili o bitnim vidovima koji su zajednički svim ljudima: o spoznaji, volji, tijelu, duši, umu, srcu, slobodi... Ali nisu vodili brigu o činjenici koja je, doduše, postala dominantna tek u našem stoljeću: čovjek svojim rođenjem nije »ispunjena i svršena stvarnost«, nego je »otvoreni projekt ili mogućnost« kojeg treba definirati i realizirati. Prema tome, sam čovjek, tj. osoba a ne ljudska narav, treba se još autorealizirati. Ta autorealizacija događa se unutar neke zajednice (unutar društva, naroda, nacije) koja pak posjeduje vlastitu povijest, tradiciju i kulturu. A to svakako ima utjecaja i na samu kristologiju, odnosno na govor o utjelovljenju Logosa upravo u jednom određenom ambijentu.¹⁴

Budući da je slobodno odlučio postati čovjekom upravo u izraelskom narodu, božanski Logos uzima na sebe čovještvo koje sa sobom nosi svekoliku tradiciju Izabranog naroda i s njim dijeli religiozne, socijalne, kulturalne, lingvističke, moralne i sve druge habituse; tako se uključuje u tijek povijesti spasenja, kako bi je upravo on doveo do ispunjenja. Tako se Logos utjelovljuje kao onaj koji dovodi do ispunjenja svekoliku povijest spasenja koja je pak povijest Božjega saveza s Izraelom: Isus Krist, utjelovljeni Sin Božji, najuzvišeniji je Izabranik među pripadnicima Izabranog naroda. Dakle, u svjetlu Izraelova izabranja i izraelske povijesti shvaća se i smisao Isusova izabranja: sva obećanja Izraelu (Ocima, prorocima...) ispunjavaju se u Isusu Kristu. Upravo to se iščitava iz riječi koje apostol Petar upućuje Židovima: »Isusa kojega vi razapeste, Bog je učinio i Gospodinom i Kristom.«¹⁵

Dakle, Logos uzima ljudsku narav u povijesno i kulturalno određenom narodu i vremenu. Povijest i kultura Izabranog naroda postaje na neki način okvir unutar kojega se – pod ljudskim vidom – ostvaruje osoba Isusa Krista. On ne stvara nekakav novi jezik, običaje, vrednote..., nego ih prima od svog okružja, od naroda kojemu pripada. I Evanđelja govore da Isus ne raste samo u dobi i milosti nego i u kulturi: u znanju, u mudrosti (usp. Lk 2,52). Kultura njegova naroda i njegova je kultura, tj. kultura Izabranog naroda, kultura proroka, svećenika, rabina. Unutar te kulture Isus nalazi načina da izrazi samoga sebe, da otkrije svoj identitet, da govori o Bogu, da navješćuje Radosnu vijest o Kraljevstvu. I kao što su se Božji naum spasenja i Božja objava nekada »prilagođivali« ljudskim mogućnostima, tako se i utjelovljeni Sin Božji

14 Ovdje ne želimo iznositi niti isticati važnost »povijesnog (historijskog, odnosno zemaljskog) Isusa« za kristologiju, nego upućujemo na članke koji detaljnije govore upravo o tomu: MATIĆ, M. (1977): Problem oko historijskog Isusa, *Obnovljeni život*, XXXII, 121–142; KARLIĆ, I. (1996): Povijesni Isus u protestantskoj teologiji, *Obnovljeni život*, LI, 543–558; ISTI, (1997): Povijesni Isus u katoličkoj teologiji, *Obnovljeni život*, LII, 431–447.

15 O odnosu Staroga i Novog zavjeta koji nalaze svoj vrhunac i svoje središte u Isusu Kristu usp. GRELOT, P. *Rapporti fra Antico e Nuovo testamento in Gesu Cristo*, u: LATOURELLE, R. – O'COLLINS, G. (prir.) (1980) *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia, 139 ss.

»prilagodio« onima s kojima je živio. To ipak nikako ne umanjuje Kristovo univerzalno poslanje niti umanjuje njegovu vrijednost za sve ljude.

Neki vidovi suvremenog tumačenja otajstva utjelovljenja

Stoljećima je crkvena Tradicija čuvala, navješćivala i dalje predavala vjeru u otajstvo utjelovljenja Sina Božjega. No, to kršćansko vjerovanje i naučavanje gotovo uvijek tijekom povijesti nailazilo je na različite kritike, suprotstavljanja, sumnje, a i otvoreno nijekanje. Posljednjih stoljeća otajstvo utjelovljenja kritizirali su ili nijekali antitrinitaristi u vrijeme Reformacije, zatim deisti u doba iluminizma, liberalna teologija u prošlom stoljeću, kao i modernistička teologija. S druge strane, mnogi suvremeni evangelički teolozi, a s njima i teologija u katoličkom ambijentu, pokušali su vjeru u utjelovljenje božanskog Logosa predstaviti i protumačiti posve drukčije nego što se to činilo tradicionalno. Nije se radilo o tome da bi oni odbacivali patrističko naučavanje i crkveno-saborske (posebice kalcedonske) dogmatske izričaje o otajstvu utjelovljenja; radi se o pokušajima da se tradicionalna vjerska istina iznese i eventualno protumači jezikom koji bi bio bliži današnjem čovjeku, jer njemu je tradicionalno nazivlje daleko i često nerazumljivo.¹⁶ Jedan od takvih pokušaja i jedan od znakova kristološke obnove u katoličkom ozračju bilo je djelo *Das Konzil von Chalkedon*¹⁷ s prilogima raznih predstavnika novih teoloških strujanja,¹⁸ koji upućuju na potrebu da se temeljitije proučava i razvija kristološko učenje Kalcedonskog sabora (dvije naravi u jednoj osobi Isusa Krista), te da ga se upotpuni prinosima i spoznajama moderne svetopisamske kritike. Tako se, između ostaloga, objašnjava da je sâm vječni Bog Isusovim utjelovljenjem i rođenjem *postao* nešto što prije nije bio: postao je ljudsko stvorenje, podložno svemu onome čemu je i inače podložna ljudska narav (osim grijehu, naravno). Utjelovljenje ipak ne znači da se Bog promijenio u svome boštvu, da je »izgubio« nešto od svoga savršenstva, niti da se »obogatio« nečim. Znači jednostavno da je Bog u svome Sinu koji je postao čovjek osobno i slobodno izrekao/objavio samoga sebe, odnosno učinio je sebe osobno nekim novim, što prije nije bio. U tom slobodnom »izlaženju iz sebe« i izricanju sebe u

16 To se odnosi prije svega na izraze: »osoba« (grč. *hypostasis*), »narav« (grč. *ousia*), »hipostatsko sjedinjenje« (*unio hypostatica*), »pripisivanje vlastitosti« (*communicatio idiomatum*), itd. Mnogi izrazi preuzeti su iz klasične helenističke filozofije, te je razumljivo da se čine dalekima suvremenom čovjeku, a osim toga neki od tih pojmova imali su tijekom povijesti različita značenja i tumačenja.

17 GRILLMEIER, A. – BACHT, H. (prir.) (1951–1954) *Das Konzil von Chalkedon*, I–III, Würzburg.

18 Između ostalih tu su: RAHNER, K. Chalkedon – Ende oder Anfang, u: *Das Konzil von Chalkedon*, nav. dj., III, 3–49 (poslije je stavljen i u: RAHNER, K. (1954) *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln, 169–222 pod naslovom: Probleme der Christologie von heute); GRILLMEIER, A. Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, u: *Das Konzil von Chalkedon*, I, 5–202; WELTE, B. Homoousios hemin, u: *Das Konzil von Chalkedon*, III, 51–80.

»drukčijem od sebe« (tj. u ljudskom), vječni Bog u Isusu Kristu objavio je nešto o sebi, nešto što ipak ostaje nedostižno ljudskom umu, imaginaciji i razmišljanju. Ta objava božanskog Bića u Sinu govori čovjeku da je moguće i ono što čovjek drži nemogućim ili apsurdnim, a istodobno govori ljudskom umovanju da treba korjenito izmijeniti sve filozofske i religiozne vizije i pojmove, te promatrati stvarnost iz Božje perspektive a ne iz ljudske. Događajem Utjelovljenja Sina Božjega (u što se uključuje svekoliko njegovo bivanje, sve do proslave) kristologija određuje ljudsko razmišljanje, ne obratno.¹⁹

Jedna druga teološka struja suvremenih teologa (H.U. von Balthasar, W. Kasper, D. Wiederkehr, W. Pannenberg i dr.) pokušala je na svoj način objasniti suvremenom čovjeku otajstvo utjelovljenja Isusa Krista. Tu se također polazi od činjenice da je helenističkim duhom obojana patristička kristologija (do)mislila jedinstvo Boga i čovjeka s pomoću izraza *supstancije* kao dvostruke ontičke kvalitete jedne jedinstvene osobe Isusa Krista (dvije naravi u jednoj osobi), a takav način govora ipak bi bio dalek suvremenom svijetu. Osim toga, smatraju spomenuti teolozi, tako shvaćano utjelovljenje Logosa i takav kristološki govor sadrži u sebi određene nedorečenosti i nedostatke. Naime, prema takvom mišljenju o utjelovljenju svekolika Isusova zemaljska povijest čini se kao unaprijed određena (determinirana) Logosovim utjelovljenjem; stoga se više ne bi moglo misliti o Isusovoj čisto ljudskoj osobnosti niti o njegovim slobodnim ljudskim činima. Zato ti teolozi nude novo tumačenje Isusova osobnog jedinstva s Bogom, polazeći od *osobnog odnosa* čovjeka Isusa s Bogom Ocem. U tom odnosu oni vide očitovanje međubožanskoga vječnog odnosa između Sina i Oca u Duhu Svetom: vječni odnos Sina s Ocem (pre)uzeo je ljudsku formu u povijesti Isusa Krista; u čovjeku Isusu vječni Božji Sin potpuno je usmjeren na Oca. U Isusovoj ljudskoj povijesti vidljiva je prisutnost utjelovljenoga Sina Božjega. Na taj način moguće je misliti Isusa Krista kao pravog čovjeka i pravog Boga istodobno. Susresti Isusa znači naći se pred Bogom i susresti Boga.

Prema tome, utjelovljenje (tj. sjedinjenje Logosa s Isusovim ljudskim življenjem) ne treba shvaćati kao da je zaključeno već s Isusovim ljudskim začecem i rođenjem; ono se »događa« tijekom čitave Isusove povijesti, sve do smrti i uskrsnuća.²⁰ Čovjek Isus je u svekolikom svom življenju doslovno Sin Božji. Dakle, navještaj o utjelovljenju odnosi se na Isusovu sveukupnu zemalj-

19 U svezi s tim važno je spomenuti i prinos M. Luthera za kristologiju. Istina, njegov dijalektički govor o »sub contrario« čini se pretjeran, ali može se bez rezerve prihvatiti njegov poziv da se Božja i ljudska stvarnost promatra i promišlja u svjetlu Isusa Krista; po njemu, razum treba napustiti svoje vlastite misli i spekulacije o Bogu i držati se Krista. Detaljnije o tome usp. MILANO, A. (1990): *Aletheia. La »concentrazione cristologica« della verita. Filosofia e Teologia*, 4, 13–45; ISTI, (1990): *Analogia Christi. Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana. Ricerche Teologiche* 1, 29–73.

20 Naravno, ne u smislu da su božansko i ljudsko zajedno progresivno rasli u Isusu Kristu, to je isključeno.

sku povijest, a ne samo na njezin početak. Čitava njegova ljudska povijest može se promatrati kao povijest (ne kao postajanje!) njegova osobnog jedinstva (*hipostatska unija*) i zajedništva s Bogom.²¹

U tom procesu, Logos koji postaje čovjek treba naučiti, s jedne strane, »što znači biti čovjekom pred Ocem, biti bližnji i brat svim stvorenjima, čiju grešnost – koja udaljava od Boga – on sada spoznaje na sasvim nov način.«²² S druge strane, Isusu u njegovoj čovječnosti ne manjka osobnost i sloboda izbora; kao čovjek, on je uvijek pozoran da njegova ljudska (tj. »prolazna«) volja uvijek bude u suglasju s neizmjenom Očevom voljom.²³ Čovjek Isus posjeduje »svoj osobni identitet samo zbog činjenice što je on Sin svoga božanskog Oca. On nema drugoga identiteta doli toga«,²⁴ odnosno njegova ljudska egzistencija nema osobni identitet u samoj sebi, nego uvijek i samo u odnosu s Ocem, tj. u činjenici da je on Sin toga Oca.

Novi zavjet, nastavljaju neki od maloprije spomenutih teologa, na razne načine opisuje odnos Isusa s Ocem u Duhu Svetom: čovjek Isus je živa »slika Božja« preko koje možemo upoznati samoga Boga (usp. 2 Kor 4,4; Kol 1,15); on je »odsaj« Božji i »otisak Bića njegova« (usp. Heb 1,3); autentični »objavitelj« Boga koji govori kakav je Bog (usp. Iv 1,18); Logos Očev koji upućuje na Oca, u njemu vidimo nevidljivog Boga (usp. Iv 12,45; 14,9). U čovjeku Isusu »moramo prepoznati Logos koji kao takav nije Logos sam od sebe, nego je Logos božanskog Oca«,²⁵ u svom čovještvo on otkriva Boga, kao utjelovljena Riječ Očeva čovjek Isus je posvema izričaj i objavitelj božanskog Oca, njegov egzegeta.²⁶

Sve to govori također da je utjelovljeni Logos istodobno i model pravoga čovjeka: u Isusu Kristu vječni Sin Božji postao je čovjekom, kako bi uveo nas ljude u život s Bogom i s drugim ljudima, i tako nas oslobodio od života bez Boga, odnosno od smrti. Kao takav on potpuno ostvaruje i čovjekovu sličnost s Bogom (usp. Post 1,27) i zbog toga se mi, po Duhu, moramo preobraziti na njegovu sliku (usp. 2 Kor 3,18; 1 Kor 15,49; Fil 3,21), tj. ući u onakav odnos s Bogom kakav je ostvario Isus Krist (usp. Gal 4,4–7; Rim 8,14–17). Dosljedno tomu, utjelovljenje ili očovječenje Sina Božjega početak je humanizacije čovjeka: snaga ljubavi dovodi Boga na zemlju, Bog postaje čovjek da bi nas ljude učinio više čovječnima.

Uz takve pokušaje, posljednjih desetljeća nije manjkalo ni onih koji o otajstvu utjelovljenja govore posve pogrešno, smatrajući utjelovljenje mitom o čovjeku Isusu iz Nazareta.²⁷ Naime, jedna skupina znanstvenika, s profesorom

21 Usp. PANNENBERG, W. (1991) *Systematische Theologie 2*, Göttingen, 428 s.

22 Von BALTHASAR, H.U. (1985) *Theologik 2*, Einsiedeln, 260.

23 Usp. *isto*, 261.

24 PANNENBERG, W. *nav. dj.*, 433.

25 Von BALTHASAR, H.U. *nav. dj.*, 285.

26 Usp. o tome i: AUGUSTIN, A. *De civitate Dei*, XIII 6,2.

27 Usp. HICK, J. (prir.) (1977) *The myth of God Incarnate*, London.

teologije u Birminghamu, J. Hickom na čelu, pokušala je na svoj način ponuditi »aktualno i uvjerljivo tumačenje« kršćanskog učenja o utjelovljenju. Njihova temeljna postavka je: pojam o Isusu Kristu kao o utjelovljenom Bogu, kao o drugoj božanskoj Osobi Presvetog Trojstva koja živi ljudski život jest zapravo »mitološki i poetičan način da se izrazi njegovo značenje za nas«. ²⁸ U govoru i shvaćanju Isusove osobe, smatra Hick, prešlo se od »metaforičkoga Božjeg sina na metafizičkog Boga Sina«. ²⁹ Takvo tumačenje Logosova utjelovljenja zapravo nije čine autentičnost Isusa Krista, svodeći ga na razinu nekih »ljudskih« utemeljitelja religija.

Vrlo brzo neki katolički i anglikanski teolozi engleskoga govornoga područja odgovorili su takvim tezama ističući originalnost kršćanskog naučavanja o otajstvu utjelovljenja koje nije plod nekakve kulturalne sheme i onodobnog načina razmišljanja i pisanja; ono je, tvrde, plod svetopisamske objave koja svoje izvorište i vrhunac ima upravo u događaju Isusa Krista. ³⁰ Spoznaja o božanstvu čovjeka Isusa plod je Isusove svakodnevne prakse, njegova praktičnog propovijedanja i naučavanja, njegove očite intimnosti s Ocem, njegova opraštanja grijeha, njegova utemeljenja apostolske (tj. crkvene) zajednice, njegovih čudesa, pashalnih događaja... ³¹

U svakom slučaju, svekoliki govor i tematika u svezi s otajstvom utjelovljenja Isusa Krista dovode do zaključka da unatoč mnogim poteškoćama tijekom crkvene povijesti i unatoč mnogim borbama od prvih godina kršćanstva sve do danas, kršćanstvo je ostalo vjerno svojim temeljnim uvjerenjima, između ostaloga, da je vječni Bog utjelovljenjem i rođenjem Isusa Krista, vječne Riječi Boga Oca, postao jedan od nas. Otajstvo utjelovljenja Isusa Krista jedna je od temeljnih činjenica svetopisamskog svjedočanstva, kršćanske ispovijesti vjere i dvotisućljetne crkvene Tradicije. Kršćanska vjera predstavlja i tumači utjelovljenje kao egzistencijalni i povijesni »silazak« Sina Božjega u smrtno tijelo, sa svim onim bitnim što definira ljudski život (rođenje, psihosomatski i duhovni razvoj, smrt), i s jedinstvenim događajem Kristova uskrsnuća. Na taj način otajstvo utjelovljenja predstavlja nenadmašivi vrhunac i apsolutno ispunjenje povijesti spasenja. Isus Krist je konačna riječ Božja upućena ljudima (usp. Heb 1,2), »jedini posrednik između Boga i ljudi« (1 Tim 2,5; usp. Heb 8,6; 9,15), izvor svakog spasenja (usp. Dj 4,12). Osim toga, otajstvo utjelovljenja Sina Božjega je i izvor konačne spoznaje Boga i čovjeka. Ono objav-

28 *Isto*, IX. (to su riječi priređivača djela).

29 *Isto*, 176.

30 Usp. GREEN, M. (prir.) (1977) *The Truth of God Incarnate*, London.

31 O toj otvorenoj raspravi usp. GOULDER, M. (prir.) (1979) *Incarnation and Myth; The Debate Continued*, London; MACKEY, J. P. (1979) *Jesus the Man and the Myth. A contemporary Christology*, London; HISLOP, H. (1980): Dos libros frente a frente: »El mito del Dios Encarnado« y »La Verdad del Dios Encarnado«. *Scripta Theologica* 12, 497–517; HARVEY, A.E. (1981) *God incarnate. Story and Belief*, London.

ljuje trojstveni Božji misterij,³² a objavljuje i čovjeka njemu samome – kakav treba postati (usp. 2 Kor 3,18), odnosno objavljuje mu njegovo sudjelovanje u božanskom životu.³³ U isto vrijeme, otajstvo utjelovljenja ostaje na kraju – misterij, tj. otajstvo koje se spoznaje i prihvaća u vjeri, događaj o kojem ljudski um može razmišljati i govoriti, čije dubine može istraživati, ali svjestan da ga ono ipak nadilazi, da te dubine ne može nikada do kraja istražiti.

Upravo o tome svjedoči veliki crkveni otac Maksim Priznavatelj koji kaže: »Božja Riječ, koja se po svojoj dobroti i čovjekoljublju jednom u tijelu rodila, za one koji to hoće uvijek se iznova u duhu rađa te postaje djetetom što u njima krepostima raste. Koliko ga tko umije prihvatiti i koliko–toliko razumjeti, on mu se bez ikakve ljubomore i pridržaja otkriva, smanjujući svoju beskrajnu veličinu. Ali, uvijek ispituje koliko li je za to i kako li je sposoban onaj koji ga želi vidjeti. A opet zbog uzvišenosti otajstva, ostaje svima nedohvatljiv. [...] Veliko otajstvo božanskog utjelovljenja ostaje uvijek otajstvom. Na koji je način Riječ u tijelu bitno vlastita osoba i na koji način, kao vlastita osoba, sva bitno opstoji u Oca? Na koji je način ta ista Riječ u isti mah po naravi sva Bog, a opet postade po naravi sva čovjek? I ništa joj ne manjka ni od jedne ni od druge naravi, ni od božanske po kojoj je Bog, ni od naše po kojoj postade čovjekom. Ta otajstva može shvatiti samo vjera koja je temelj i potporanj za ono što nadilazi svaku mogućnost naših osjetila i razuma.«³⁴

32 Usp. AMATO, A. *nav. dj.*, 309–325; GALOT, J. (1996) *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, Đakovo, 257–268.

33 Usp. IAMMARRONE, G. (1995) *Gesu di Nazaret Messia del Regno e Figlio di Dio*, Padova, 349–362.

34 MAKSIM PRIZNAVATELJ, *O utjelovljenju*, PG 90, 1182–1186.

*THE INCARNATION OF JESUS CHRIST, THE SON OF GOD**Ivan KARLIĆ**Summary*

All church symbols of faith consider as a mystery the Incarnation of the Son of God, the eternal Word of God (Logos), as one of the basic foundations of truth relating to Jesus Christ, together with his death and resurrection. This however unique event of the history of salvation was often in the first centuries of Christianity and even later on incorrectly understood and interpreted. This in despite of the fact of the efforts of the Church Fathers and teachers of faith to clearly explain doctrine in certain theological-philosophical categories. Modern theology also attempts to in words explain and interpret that which is stipulated by the Holy Scriptures and doctrines and dogmas of past Church synods. Despite this, in the writings of some modern theologians there are some questionable and even incorrect teachings that speak of the Incarnation as a myth. If Jesus Christ is God, or rather the Son of God, then simply is it impossible that he 'became' God at a certain moment of his history. He has always been God. This essence is seen in the Scriptural description of his conception and birth: »The Word became a human being and, full of grace and truth, lived amongst us. We saw his glory which he received as the Father's only Son« (Jn 1.14).