

Razlozi i prikladnost Kristova utjelovljenja u djelu *Summa Halensis*

Ivan Karlić*

ivan.karlic@kbf.unizg.hr

<https://orcid.org/0000-0002-7550-0857>

Milan Gelo**

gelo.milan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4107-5298>

<https://doi.org/10.31192/np.20.3.2>

UDK: 2Alexander Halensis

27-31:27-789.32

Izvorni znanstveni rad /

Original scientific paper

Primljeno: 23. ožujka 2022.

Prihvaćeno: 6. studenog 2022.

U teološkoj tradiciji Franjevačkoga reda pronalazimo mnoge zanimljive autore i njihova još nedovoljno istražena djela. Početcima franjevačke teologije pripada i djelo Summa theologica fratris Alexandri ili Summa Halensis, u kojem nalazimo temelje franjevačke teološke škole. Prvi franjevački teolozi, zajedno s Aleksandrom Haleškim, u svom radu promišljaju i o kristološkim temama. U ovom će se radu analizirati i prikazati njihovo teološko učenje o otajstvu utjelovljenja Sina Božjega, tj. razlozima Božjeg postajanja čovjekom. U prvom će se dijelu ukratko prikazati kristološke teme franjevačke sume, dok će se u drugom dijelu problematizirati prikladnost (convenientia) Božjeg utjelovljenja. O razlozima utjelovljenja Riječi autori pišu u trećem dijelu sume, a sama tema utjelovljenja kao božanske inicijative, utemeljene na slobodi Božje volje i ostvarene njegovim spasenijskim planom, obrađena je u četvrtom dijelu. Cilj ovog rada je istraživanje učenja franjevačkih pisaca djela Summa Halensis o otajstvu utjelovljenja s posebnim naglaskom na razlozima Božjeg postajanja čovjekom te sustavan prikaz i analiza njihovih temeljnih teoloških postavki sadržanih u tekstovima franjevačke sume glede razložnosti i prikladnosti utjelovljenja Logosa.

Ključne riječi: Aleksandar Haleški, franjevačka kristologija, Summa Halensis, prikladnost utjelovljenja, utjelovljenje Sina Božjega.

* Prof. dr. sc. Ivan Karlić, red. prof., Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet; Vlaška 38, HR-10000 Zagreb.

** Milan Gelo, mag. theol., doktorand, Eberhard Karls Sveučilište u Tübingenu, Katolički-teološki fakultet; Geschwister-Scholl-Platz, D-72074 Tübingen.

Uvod

Govoriti o utjelovljenju znači govoriti o središnjoj istini »kršćanske vjere kojom se naznačuje ulazak vječnoga Sina Božjega (Logos, Riječ) u ljudsku povijest (Isus iz Nazareta, sin Marijin) preuzimanjem ljudske stvarnosti kao vlastite«. ¹ Iako u Novom zavjetu ne nalazimo izraz *utjelovljenje*, teologija je od svojih početaka pronalazila biblijske kristološke obrasce i sustavno promišljala o tom otajstvu. Nizu onih koji su stvarali vlastiti teološki govor o utjelovljenju, te samim time dali originalan i važan doprinos ovoj eminentnoj kristološkoj tematici, pripadaju i teolozi prve franjevačke škole. Iako je u srednjem vijeku utjelovljenje već prihvaćeno kao središnji kristološki nauk, o njemu se uvijek dodatno promišljalo, raspravljalo i pisalo, pa u tom smislu valja shvatiti i teološko učenje prvih franjevačkih autora, čija se teološka ostavština čuva u djelu *Summa theologiae fratris Alexandri* ili *Summa halensis*. ² Spomenutim teološkim djelom, iako ne sadrži teološku misao samo jednog franjevca, ³ udareni su temelji razvoja franjevačke teologije koja svoj rođendan slavi Aleksandrovim ulaskom u Franjevački red. ⁴ Aleksandar Haleški (1185-1245, *Doctor irrefragabilis*).

¹ G. IAMMARRONE, Utjelovljenje, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009, 1238.

² Usp. *Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica seu sic ab origine dicta Summa Fratris Alexandri*, Collegio di San Bonaventura Quaracchi (a cura di), Firenze, 1924-1948. Zbog nedostupnosti novijeg izdanja spomenutoga djela, u ovom je radu korišteno njegovo starije izdanje: *Alexandri Alensis Angli, Doct. Irrefragabilis, Ordinis Minorum, Summae theologiae pars tertia*, Coloniae Agrippinae, 1622. (dalje: SH [kratice: q – *quaestio*; m – *membrum*; p – *pagina*]). Izabran je treći svezak franjevačke sume zato što se u njemu autori na poseban način bave Kristovim otajstvima, među kojima posebno mjesto zauzima govor o otajstvu Kristova utjelovljenja, tj. u trećem se svesku izdanja iz 1622. godine autori bave kristologijom.

³ Stručnjaci su suglasni da je *Summa Halensis*, premda se pripisuje samo jednom autoru, ipak »djelo grupe teologa, učenika jednoga učitelja, čije je ime povezano sa samim naslovom« (J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Pariz, 1951, 51). To govori da je riječ o kompilaciji tekstova više teologa, na čije je pisanje najviše utjecao Aleksandar iz Halesa kao njihov učitelj, kojem i pripadaju mnogi tekstovi. Riječ je »o prvom 'profesionalnom' franjevačkom teologiziranju, značajnom po tome što tim djelom započinje u Redu akademsko teološko učenje. Djelo nije napisao samo Aleksandar Haleški, engleski profesor teologije na Pariškom sveučilištu (ušao u Red 1236.) koji se smatra prvim franjevačkim učiteljem teologije; ono je plod grupe franjevačkih teologa koji su surađivali s Aleksandrom: Jean de la Rochelle, Oddone Rigaldi, Vilim iz Melitona i drugi; neki od njih bili su učitelji sv. Bonaventuri« (I. KARLIĆ, *Franjevački tihi pregaoci o Kristu i Mariji*, Zagreb, 2009, 19; usp. S. M. KOPE, Providence in the Summa Halensis: Between Authority and Innovation, u: L. Schumacher, *The Legacy of Early Franciscan Thought*, Berlin – Boston, 2021, 89-90). Uzimajući u obzir druge povijesne činjenice i razvoj Reda, smatra se da je *Summa Halensis* dovršena do 1255. godine po naredbi pape Aleksandra IV. (usp. M. ROBSON, *The Franciscans in the Middle Ages*, Woodbridge, 2006, 61).

⁴ Prema većini autora riječ je o 1236. godini (usp. G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, Padova, 1997, 111; J. MORMON, *A History of the Franciscan Order*, Chicago, ²1988, 92; 240; L. SCHUMACHER, Introduction, u: *isti* (ur.), *Early Thirteenth-Century English Franciscan Thought*, Berlin – Boston, 2021, 5); povjesničar Reda L. Iriarte spominje 1235. godinu (usp. L. IRIARTE, *Povijest franjevaštva*, Zagreb, 2013, 165). Neki autori Aleksandrov ulazak u Red smatraju odlučujućim događajem u povijesti franjevaštva zbog mogućnosti davanja originalnog doprinosa teološkim raspravama u XIII. st. i dobre prilike

bilis = *neoborivi učitelj*; *Doctor doctorum* = *učitelj učiteljâ* i *Theologorum monarcha* = *kralj teologa*) bio je engleski profesor teologije na Pariškom sveučilištu i smatra se prvim »pravim« franjevačkim učiteljem teologije.

Franjevačka teološka misao koja u teologiji sv. Bonaventure⁵ i bl. Ivana Duns Škota poprima svoje potpunije i specifičnije obličje, svoje začetke ima u teološkim postavkama spomenute teološke *sume* koja je izvršila znatan utjecaj na razvoj franjevačkog načina teologiziranja, tj. nemoguće je shvatiti povijest franjevačke teologije bez uzimanja u obzir djela *Summa theologica fratris Alexandri*, kao što je teško prodrijeti u učenja kasnijih franjevačkih autora o utjelovljenju Isusa Krista preskačući temeljne odrednice i polazišta prve franjevačke teološke škole.⁶

stvaranja vlastite teološke tradicije. Veliki poznavatelj povijesti franjevaštva A. Gemelli, bez obzira na godinu njegova ulaska, navodi da je Aleksandar godinama prije poučavao franjeve teologiji (usp. A. GEMELLI, *Il francescanesimo*, Asiz, 1920, 47-49). Mnogi autori smatraju da Aleksandrov lik i djelo do danas nisu dovoljno istraženi, iako je svojom teologijom znatno utjecao na razvoj teologije uopće. On je svojim ulaskom u Red promijenio vlastiti način života, ali je u pogledu teološkog promišljanja stvorio dobru sintezu svoga dotadašnjeg rada i franjevačke karizme. »Njegov ulazak u franjevačko bratstvo nije značio ulazak u novi teološki svijet, već zapravo nastavak teologije kojoj je još kao dijecezanski svećenik poučavao franjeve i koju je kao franjevac nastavio razvijati« (K. B. OSBORNE, *The History of Franciscan Theology*, New York, 1994, 22).

⁵ Budući da je Aleksandar iz Halesa bio Bonaventurin učitelj, o njemu se često piše u uvodima u teologiju sv. Bonaventure (usp. M. ROBSON, Saint Bonaventure, u: G. R. EVANS (ur.), *The Medieval Theologians. An Introduction to Theology in the Medieval Period*, Oxford, 2001, 187-200). Premda mu nije samo on bio učiteljem, iz Bonaventurinih djela postaje jasno da je »za njegovu znanstvenu usmjerenost posebno važan Aleksandar Haleški (m. 1245.), kojeg je Bonaventura slušao barem dvije godine, i zatim Odon Rigaud. Bonaventura kasnije rado naglašava da slijedi – u stvari vrlo neovisno – nauku 'oca i učitelja blage uspomene, brata Aleksandra'« [H. BORAK, Život sv. Bonaventure, u: *isti* (ur.), *Objava i teologija. Zbornik radova kongresa u čast sv. Bonaventure*, Zagreb, 1977, 343; usp. S. DELMAS, Odo Rigaldi, Alexander of Hales and the Summa Halensis, u: L. SCHUMACHER (ur.), *The Summa Halensis. Sources and Context*, Berlin – Boston, 2020, 267-279; također: L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology. Between Authority and Innovation*, Cambridge, 2019; L. SCHUMACHER (ur.), *The Summa Halensis. Doctrines and Debates*, Berlin, 2020; L. SCHUMACHER (ur.), *Early Thirteenth-Century English Franciscan Thought*, Berlin, 2021]. Ratzinger pak navodi da je Bonaventurino poštivanje Aleksandra Haleškog bilo toliko snažno, da ga nije nazivao samo *magister*, već i *pater* (usp. J. RATZINGER, *The Theology of History in St. Bonaventure*, Chicago, 1989, 2).

⁶ *Summa Halensis* je najbolji pokazatelj da je franjevačko teološko mišljenje nastalo prije Bonaventure i Ivana Duns Škota, premda bi valjalo dodatno istražiti njihov odnos prema spomenutom djelu, jer se prema nekim autorima Bonaventura prije svega bavi sustavnom analizom Augustinove intelektualne tradicije, a Duns Škot u različitim vidovima razvija vlastite originalne teološke pozicije, čime se u drugi plan stavlja spomenuto djelo rane franjevačke teologije (usp. L. SCHUMACHER, Introduction, u: *isti* (ur.), *The Summa Halensis. Sources and Context...*, 1-2). Time se ipak ne umanjuje njezino značenje i utjecaj na razvoj prve franjevačke teološke škole, kao i utjecaj na neke druge srednjovjekovne autore.

1. Kristološke teme u djelu *Summa Halensis*

Summa Halensis, temeljno djelo prve franjevačke škole, skolastički je koncipirano.⁷ Glavni cilj pisanja takva djela bio je »razumijevanje vjerskih sadržaja pomoću oštroomne uporabe razuma (skolastički pristup koji govori o ulozi razuma u teologiji)«. ⁸ Teološko promišljanje podrazumijeva pripovijedanje spasonosnih događaja i misaonu refleksiju, tj. promišljanje o povijesti spasenja koristeći sposobnosti razuma u tumačenju otajstava vjere.⁹ U okviru takva teološkog promišljanja posebno mjesto zauzima i razmišljanje o Kristovu misteriju.¹⁰ Može se s pravom reći da *Summa Halensis* razvija vlastiti govor o Isusu Kristu, koristeći skolastičku metodu teološkog rada.¹¹ Iako već prve stranice govore o utjelovljenju, problematizira se i predestinacija ljudi po/u Isusu Kristu; povijesni život Isusa iz Nazareta; posvećivanje Tijela po Glavi; muka Isusa Krista kao put otkupljenja u siromaštvu i poniznosti; »mrtvi Bog« i »smrt Boga« u Isusu Kristu; spasenjsko značenje i spasenjska vrijednost Kristova uskrснуća te Isus Krist kao posrednik božanskog posinjenja čovječanstva.¹² Sigurno bi bilo vrlo zanimljivo analizirati cjelokupan govor o Isusu Kristu ili svekoliku kristologiju prve franjevačke teološke škole; ipak, kako je spomenuto, u ovom ćemo radu prikazati i tematizirati teološko učenje o otajstvu utjelovljenja, tj. iznijeti promišljanje Aleksandra Haleškog i drugih franjevačkih teologa, koji su sudjelovali u nastanku djela *Summa Halensis*, o smislu i svrsi utjelovljenja Sina Božjega.

Na početku trećega dijela djela *Summa Halensis* iznose se spekulativna pitanja filozofsko-teološkog karaktera, koja se odnose na događaj humanizacije (tj. utjelovljenja) Sina Božjega. U prvih devet pitanja (*quaestiones*) razvija

⁷ »Aleksandrove metode poučavanja i njegovi načini pisanja pripadaju pravoj skolastici. Poučavanje se odvijalo na dva različita načina: *lectio* i *disputatio*. (...) Od ova dva skolastička načina rađaju se prave literarne forme. Iz *lectio* nastaju *Commentaria*, a iz *disputatio* proizlaze *Summae*, slobodnije, samostalnije i sustavnije od *Commentaria*« (J. A. MERINO, *Storia della Filosofia Franciscana*, Milano, 1993, 34). Uz isticanje skolastičke koncepcije franjevačke *sume*, Osborne napominje: »Kako god, u djelu *Summa theologica* se nalazi vrlo dobro oblikovana rana franjevačka teologija« (Osborne, *The History...*, 37).

⁸ Karlič, *Franjevački tihi pregaoci...*, 19; usp. A. EVEN-EZRA, *The Summa Halensis. A Text in Context*, u: Schumacher (ur.), *The Summa Halensis. Sources and Context...*, 219-221).

⁹ Usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 121.

¹⁰ U izdanju *Summae* iz 1622. godine kristološka se pitanja obrađuju u trećem dijelu, dok je u izdanju iz 1948. (Quaracchi) kristološki dio donesen u četvrtom dijelu.

¹¹ Usp. E. GÖSSMANN, *Der Christologietraktat in der Summa Halensis bei Bonaventura und Thomas von Aquin*, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 12 (1961) 3, 175-191; E. GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis*, München – Paderborn, 1964; L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. Questio de scientia theologiae di O. Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Rim, 1984; Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 120-142.

¹² Usp. Karlič, *Franjevački tihi pregaoci...*, 19-22.

se teološko učenje o ovom otajstvu,¹³ razrađeno kroz teme bitne za teološko promišljanje i razumijevanje. Već iz samih naslova kvestija postaje razvidnom teološka problematika kojom se bave prvi franjevački autori u kontekstu govora o utjelovljenju:

»Potreba utjelovljenja, *convenientia* (prikladnost) u odnosu na božansko i na ljudsko, ukorijenjenost u vječnom Bogu; potom se govori o samom događaju utjelovljenja Riječi: preuzimanje ljudske naravi, posljedice, Isusovo rođenje.«¹⁴

U kristološkom dijelu *Summae* promišlja se i o milosti Kristovoj, tj. o različitim oblicima milosti omogućenim utjelovljenjem Sina Božjega; promišlja se i o znanju, snazi i volji Isusa Krista kao i o njegovim zaslugama.¹⁵ Nakon toga više metafizičko-filozofskog promišljanja Kristova misterija, prvi franjevački teolozi izlažu nauk o Isusu Kristu s više povijesno-spasenjskog stajališta, dotičući Kristovu muku i smrt, njegovo uskrsnuće i uznesenje u nebesku slavu, te njegov slavni povratak kao krunu njegova spasonosnog poslanja. Stoga povijesno-spasenjski događaji zaslužuju produbljenje njihova teološkog značenja i potiču na promišljanje o njihovu značenju za vjeru.

2. Prikladnost (*convenientia*) Božjeg utjelovljenja

Pitanje *Cur Deus homo?* (Zašto je Bog postao čovjekom?) ušlo je u srednjovjekovnu teologiju/kristologiju s Anzelmom iz Canterburyja,¹⁶ ali seže sve do sv. Augustina,¹⁷ a zanimljive odgovore nalazimo – osim kod sv. Anzelma

¹³ Quaestio I. *De necessitate Incarnationis*; Quaestio II. *De convenientia Incarnationis*; Quaestio III. *De praedestinatione Incarnationis Christi*; Quaestio IV. *De Assumptione humanae naturae*; Quaestio V. *De Poenaltatibus coassumptis*; Quaestio VI. *De Constituto per Assumptionem*; Quaestio VII. *De unione Incarnationis*; Quaestio VIII. *De Conceptione Christi* te Quaestio IX. *De Sanctitate conceptionis Christi*. (usp. SH, q. I-IX., pp. 1-64).

¹⁴ Karlič, *Franjevački tih pregovori...*, 19.

¹⁵ Usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 122.

¹⁶ Njegov poznati traktat o tom pitanju *Cur Deus homo?* nalazi se u drugom od šest svezaka kritičkog izdanja Anzelmovih djela: F. S. SCHMITT (ur.), *S. Anselmi opera omnia*, Edinburgh, 1946-1961 (hrv. prijevod: ANZELMO CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom. Cur Deus homo?*, Zagreb, 2014).

¹⁷ Augustin je na to pitanje odgovorio: »Si homo non peccasset, Christus incarnatus non fuisset.« (AURELIJE AUGUSTIN, Sermo, 174, 2, u: J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, series Latina*, Pariz, 1857, 38, 940; dalje: PL).

– i u XII. st. kod Honorija iz Autuna¹⁸ i Ruperta iz Deutza,¹⁹ kasnije kod Johna Pechama²⁰ i Mattea d'Acquasparta.²¹ Može se reći da je riječ o klasičnom *quaestio disputata* u srednjovjekovnoj kristologiji. U XIII. st. to je pitanje posebice interesiralo teologe i o njemu su promišljali gotovo svi tadašnji učitelji teologije. Je li se utjelovljenje dogodilo zbog čovjekova grijeha ili je pak dio Božjeg nauma (plana) od vječnosti? Je li se dogodilo da bi se ispunila otkupiteljska žrtva ili ima značenje u sebi samom, kao temelj novog stvaranja? Bi li Bog postao čovjekom da čovjek nije sagriješio? Ovo pitanje nije, dakako, »rođeno« s Anzelmom, nego se u cijeloj povijesti kristološke dogme povlačila rasprava o tome, u čemu je srž otkupljenja. Je li srž u *rekapitulaciji* (ἀνακεφαλαίωσις), tj. u stavljanju cjelokupnog stvorenja *pod jednu Glavu* koja je Isus Krist, kako je to zastupao sv. Irenej, zbog čega je glavna točka otkupljenja utjelovljenje, a ne smrt na križu ili pak u spašavanju od vlasti đavla koju je, oslanjajući se na Pavlov nauk, zastupao Origen, s osloncem i na Mk 10,45? Važno je napomenuti da je kršćanska teologija često tumačila otkupljenje kao ponovnu uspostavu dovršenja stvaranja, za razliku od gnostičkog učenja, koje je u otkupljenju vidjelo svojevrstan »ispravak« stvaranja, jer je stvaranje kod gnostika tumačeno kao pad božanskog u materiju, a otkupljenje kao povratak božanskom počelu.²²

Ako se u obzir uzmu pitanja koja autori sume postavljaju i odgovori koje nude u prvim pitanjima (*quaestiones*) njihova učenja o Isusu Kristu, jasno je da se govori prije svega o stvarnom čovjekovu padu i o obnovi prvotnog čovjekova

¹⁸ U svom djelu *Libellus octo quaestionum de angeli et homine* Honorije piše: »Grijež prvog čovjeka nije bio uzrok Kristova utjelovljenja, nego više uzrok smrti i osude. Uzrok pak Kristova utjelovljenja bilo je predodređenje ljudskog pobožanstvenja: od početka je naime Bog predodredio da se čovjek pobožanstveni – Peccatum primi hominis non fuit causa Christi incarnationis, sed potius fuit causa mortis et damnationis. Causa autem Christi incarnationis fuit praedestinatio humanae deificationis: ab aeterno quippe a Deo erat praedestinatum, ut homo deificaretur«; PL, 172, 1187) – u radu korištene prijevode s lat. na hrv. načinio je Ljudevit Maračić. Prema tome, utjelovljenje se ovdje promatra u svjetlu čovjekova usavršavanja (*deificatio*) te tomu »služi« i događaj Isusa Krista; Isus je »mišljen« od Oca da bi udijelio savršenstvo ili »pobožanstvenjenje« čovjeku i svijetu; dakle, motiv utjelovljenja Sina nije grijeh nego konačna proslava svega stvorenog.

¹⁹ Usp. RUPERT IZ DEUTZA, *De gloria et honore Filii hominis super Matthaeum*, 13, u: PL, 168, 1628-1629; M. MAGRASSI, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Rim, 1959.

²⁰ Usp. G. ETZKORN i dr. (ur.), *Opera Ioannis Pecham. Quodlibeta quatuor*, Bibliotheca Franciscana Scholastica XXV. Padri Editori di Quaracchi, Grottaferrata, 1989; riječ je o kritičkom izdanju Pechamovih djela na latinskom jeziku.

²¹ Usp. M. d'ACQUASPARTA, *Quaestiones de Christo et eucharistia* (a cura di Collegio San Bonaventura Quaracchi), Florence, 1914. On tu zaključuje: »Potpuno vjerujem i pristajem s uvjerenjem uz mišljenje da bi se Sin Božji jednako utjelovio i da čovjek nije sagriješio« (*isto*, 177 prema Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 222). Ovo je djelo dostupno i online: *Quaestiones disputatae selectae*. Matthaeus de Aquasparta, Cardinal, d. 1302, Free Download, Borrow, and Streaming, Internet Archive; postoji i novije izdanje: *Quaestiones disputatae de incarnatione et de lapsu aliaeque selectae de Christo et de Eucharistia*, éd. PP. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Florence, Bibliotheca franciscana Scholastica mediaevi, 2, ²1957.

²² Usp. W. DETTLOFF, *Erlösung dogmengeschichtlich und systematisch*, u: H. FRIES (ur.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, München, 1962, 308-319.

stanja, čime se zapravo problematizira *potreba utjelovljenja*, ako se spominje bilo kakav oblik zadovoljštine.²³ U franjevačkoj se sumi postavljaju pitanja o prikladnosti utjelovljenja »bilo u stanju pale naravi, nakon grijeha, bilo u stanju nevine naravi, prije grijeha – sive in statu naturae lapsae, post peccatum, sive in statu naturae innocentis, ante peccatum«. ²⁴ U odgovorima franjevačkih autora primjećuje se preuzimanje već postojećih teoloških učenja s dodatnom razradom argumenata, s jedne strane, ali i stvaranje originalnih teoloških polazišta glede nauka o utjelovljenju, s druge strane. Jasnim se očituje preuzimanje Anzelmove problematike koja pitanje potrebe utjelovljenja (ili *zašto utjelovljenje?*) razrješava govorom o zadovoljštini (dakle, zbog *satisfactio*).²⁵ Iako se navodi već prisutna problematika, franjevačka škola nudi drugačiji pristup u razrješavanju problema koji stvara značajan i vrijedan odmak od postojeće argumentacije s važnom teološkom precizacijom.²⁶ Uz govor o zadovoljštini oni otvaraju i nove misaone obzore glede prikladnosti utjelovljenja, bez obzira na čovjekov grijeh.

Božanski događaj čovjekova otkupljenja po Bogočovjeku Isusu Kristu (tj. po utjelovljenju Riječi) i davanje zadovoljštine (*satisfactio*) za ljudski grijeh ne treba shvaćati kao stvarnost koja se nužno nameće Božjoj svemoći, njemu koji djeluje iz svoje slobode. Bog očito želi, smatraju pisci franjevačke teološke sume, iz svoje slobodne volje ostvariti otkupljenje čovjeka poštujući već postojeći red (*cum ordine*). Dakle, već ovdje vidimo odmak od Anzelmova učenja o zadovoljštini, kao i začetak onoga što će bitno obilježavati kasniju franjevačku kristologiju, posebice kristologiju Ivana Duns Škota.²⁷ U tom se kontekstu može prepoznati temeljno usmjerenje franjevačke teološke škole koja njeguje distinkciju između postojećega povijesno-spasenjskog (*de potentia ordinata*) i božanskog reda (*de potentia absoluta*). Božanski red je potpuno slobodan, ničim uvjetovan, pa tako ni postojećim slijedom povijesno-spasenjskih događaja kojima ravna slobodan Bog.²⁸ Zato Bog, koji je apsolutan, ostvaruje otkupljenje po pravедnosti i milosrđu (*in ordine iustitiae et misericordiae*),²⁹ poštujući postojeći red.

Stoga, kada se govori o otajstvu utjelovljenja Sina Božjega treba govoriti o događaju koji je božanska inicijativa. Prema franjevačkim učiteljima, utjelov-

²³ U prvom dijelu trećeg sveska izdanja *Summae Halensis* iz 1622. godine problematizira se potreba Božjega utjelovljenja (usp. SH, q. I, m. I-IX.), te se daju odgovori na postavljena pitanja.

²⁴ I. M. BISSEN, De motivo incarnationis. Disquisitio historico-dogmatica, *Antonianum*, 7 (1932) 7, 314-336, 317.

²⁵ O utjecaju nekih Anzelmovih teoloških pozicija na teologiju djela *Summa Halensis*, vidi: A. V. ROSATO, Anselm's Influence on the Teaching of the *Summa Halensis* on Redemption, u: Schumacher (ur.), *The Summa Halensis. Sources and Context...*, 187-200.

²⁶ Usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 122-123.

²⁷ Usp. I. KARLIĆ, Temeljni kristološki naglasci u teologiji Ivana Duns Škota, u: R. Barišić, M. Jerković, T. Tvrković (ur.), *Utile cum dulci. Zbornik u čast Pavlu Knezoviću*, Zagreb, 2019, 301-316.

²⁸ Usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 123.

²⁹ Usp. SH, q. II, m. IV., pp. 7-8.

ljenje je događaj u kojem se najbolje prezentira Božja slobodna volja koja ide ususret čovjekovoj volji u konkretnoj povijesti.

U kontekstu teološke spekulacije kojom se dotiču teološke teme o događajima prije čina utjelovljenja, pisci *Summae Halensis*, postavljaju više pitanja glede prikladnosti (*convenientia*) utjelovljenja.³⁰ Iako se njihovi odgovori na postojeća pitanja mogu učiniti (posebice nama danas) gotovo suvišnim ili nepotrebno apstraktnim, baš se u njima očituju važna stajališta prve generacije franjevačke teološke škole koja, u promišljanju o jedinstvu Boga i čovjeka, božanske i ljudske naravi u jednoj osobi Isusa Krista, naglašava neizmjernu Božju dobrotu i ograničenost stvorenja.

Bog, koji je neizmjerno savršen, može postati čovjekom te preuzeti ljudsku narav. Samim sjedinjenjem neizmjerne savršenosti Boga sa stvorenjem pokazuje se mogućnost uređenosti (*ordinabilis*) stvorenja zato što je moguće jedinstvo (*unibilis*) dviju naravi. Čini se važnim primijetiti antropološku pozadinu ovakva kristološkog pristupa, u kojem se čovjek vidi kao onaj koji je stvoren, uključujući i sve stvoreno, da bi postao dionikom božanskog života. Istovremeno je naglašena konkretnost ljudske egzistencije (tjelesna dimenzija) u horizontalnom, ali i čovjekova okrenutost Bogu (duhovna dimenzija) u vertikalnom smislu.³¹ Zbog svega navedenog, čovjek je sposoban za jedinstvo s božanskim zato što je od svih drugih stvorenja najmanje udaljen od Boga, tj. najsličniji je Bogu od svega stvorenog. U skladu s tim je jasno da nije moguće dovesti u pitanje prikladnost i razložnost utjelovljenja Sina Božjega, koje pripada sveukupnom Božjem spasnjskom planu, bez obzira na stvarnost čovjekovog pada.

3. Razlozi (motivi) Božjega postajanja čovjekom

Pri kraju pitanja *De convenientia incarnationis* autori ovoga važnog djela za razvoj franjevačke teologije postavljaju pitanja o smislu utjelovljenja za Boga, ali i za čovjeka, pa i u slučaju da se nije dogodio čovjekov pad koji treba biti otkupljen. Premda su drugi teolozi već prije saželi spomenutu problematiku pitanjem: *Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset?*,³² tj. da Adam

³⁰ Usp. SH, q. II, pp. 12-21.

³¹ Usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 124. Antropologija prve franjevačke škole plod je iskustva sv. Franje, ističe Iammarrone, čija se snaga nalazi u cjelovitom pogledu na svekoliku stvarnost u smislu snažnog iskustva svijeta, čovjeka i Boga u Isusu Kristu.

³² Usp. Gössmann, *Der Christologietraktat...*, 178. »Jednom od najživljih pitanja srednjovjekovne kristologije pripada pitanje bi li Krist postao čovjekom bez ljudskoga grešnoga pada« (*isto*). Zato su mnogi autori tijekom povijesti, a posebice u srednjovjekovlju, postavljali sljedeća pitanja: »Utrum si homo non peccasset, Filius Dei incarnatus fuisset? Quae fuerit incarnationis ratio praecipua? – Da čovjek nije sagriješio, bi li se Sin Božji utjelovio? Koji je temeljni motiv utjelovljenja?« (Bissen, *De motivo incarnationis...*, 316).

(čovjek) nije sagriješio, bi li se Bog utjelovio?,³³ pisci *Summae Halensis* stvaraju neka originalna kristološka polazišta koja zaslužuju pozornost i suvremene teološke/kristološke misli. U svom izlaganju naši autori afirmativnim putem odgovaraju na postavljena pitanja i nude čak četiri motiva u argumentiranju smislenosti utjelovljenja Sina Božjega, bez obzira na grješni pad čovjeka.³⁴ Pozitivne razloge utjelovljenja druge božanske osobe pisci *Summae Halensis* navode u zadnjem dijelu drugog pitanja naslovljenog *De convenientia incarnationis* (Membrum XIII. – »I da ljudska narav nije pala po grijehu, ipak bi postojao razlog i prikladnost za utjelovljenje – An si natura humana per peccatum lapsa non esset, adhuc fuisset ratio et convenientia ad incarnationem«),³⁵ te zaključuju svoje izlaganje s *resolutio* u kojem se nalazi odgovor na mnoga pitanja postavljena u izlaganju nauka o prikladnosti utjelovljenja. Upravo su u ovom dijelu kristološkog učenja prve franjevačke škole izneseni motivi i razlozi utjelovljenja koji svoju prikladnost (doličnost) pronalaze u Božjem spasenjskom planu, u kojem posebno mjesto zauzima čovjek u svojoj cjelovitosti. Spomenuta četiri razloga (motiva) utjelovljenja mogu se prikazati na sljedeći način.

3.1. Utjelovljenje i Božja dobrota (*bonum est diffusivum sui esse – dobro se po svojoj naravi širi [razdaje]*)

U izlaganju razloga Božjeg utjelovljenja jasnim se očituje ukorijenjenost franjevačke teologije na već postojećim filozofsko-teološkim učenjima, oslanjajući se na poseban način na augustinovsku teološku liniju.³⁶ Proučavajući stare pisce nastoje iznjedriti vlastitu argumentaciju. U učenju o utjelovljenju prvi franjevački teolozi nastoje povezati »dva različita pojma metafizike: Augustinov *Summum bonum* i Pseudo-Dionizijev *difussio boni*«. ³⁷ Naši autori riječima Pseudo-Dionizija »Bonum est diffusivum sui esse«³⁸ argumentiraju razlog utjelovljenja neovisno o istočnom grijehu i time oblikuju prvi od četiri motiva. Osborne ističe da »Aleksandar preuzima ovaj koncept od Rikarda od sv. Viktora u raspravi o Trojstvu *ad intra*«, ³⁹ da bi dodatno oblikovao vlastitu argumentaciju o utjelovljenju. Počevši od temeljne teološke postavke u sveukupnom franjevačkom teologiziranju, koja se pronalazi u Božjoj neizmjernoj

³³ Usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 127. Iammarrone smatra da su prvi franjevački autori jasnije i radosnije razložili smislenost Božjeg utjelovljenja zbog njegova značenja za čovjekovu egzistenciju, ali i za cijeli svijet.

³⁴ Usp. isto, 128; usp. J. H. HUNTER, The Contribution of the Summa Halensis to the Reasons for the Incarnation, u: Schumacher (ur.), *The Summa Halensis. Doctrines and Debates...*, 147.

³⁵ Usp. SH, q. II, m. XII., p. 21.

³⁶ Usp. O. TODISCO, *La libertà creativa. La modernità del pensare francescano*, Padova, 2010, 58-59.

³⁷ Gössmann, *Der Christologietraktat...*, 179.

³⁸ SH, q. II., m. XIII., p. 21.

³⁹ Osborne, *The History of Franciscan Theology...*, 28.

dobroti,⁴⁰ sasvim je jasno da se pojmom *diffusio* ne žele samo problematizirati unutartrajstveni odnosi, nego da se tim putem može razraditi i nauk o utjelovljenju. Budući da je Bog u sebi dobar, onda može biti dobar u svemu što čini – Božja aktivnost plod je njegove biti koja je dobra. Ipak, to ne znači da bi se Boga moglo smatrati dobrim samo zbog njegova djelovanja, već zbog života u njemu samome, koji se izražava u konkretnom Božjem djelovanju, koje je dobro. Naime, oni pišu da »u božanstvu Otac svoju dobrotu na Sina širi rađanjem – in divinis pater diffundit suam bonitatem in filium per generationem«. ⁴¹ Osim toga, postoji *širenje (diffusio)* »od strane obojice na Duha Svetoga, naime, po proizlaženju – ab utroque in spiritum sanctum, scilicet, per processionem«. ⁴² Zapravo, bez obzira na sve stvoreno, najviši oblik *diffusio summi boni* postoji u samom Bogu, u odnosima koji postoje u stvarnosti Boga u trojstvu osoba. ⁴³ Stoga se u kontekstu govora o odnosima unutar Trojstva može govoriti i o unutartrajstvenom *diffusio*. ⁴⁴ U teološkom promišljanju o Božjoj trojstvenosti jasno je da takvom shvaćanju Božje opstojnosti ne vodi samo kršćanska dogmatika ili metafizika, već sâma stvarnost spasenjskih događaja koji svjedoče da je Bog *ad extra* doista trojstven, ⁴⁵ kakav je i u sebi samome.

Međutim, budući da postoji stvorenje, koje je plod Božje slobodne volje i njegova djelovanja, ne može se misliti stvorenje mimo Stvoritelja. ⁴⁶ Stoga, Bog koji je *summum bonum* »proteže se« i na stvorenje koje je stvoreno iz njegove dobrote; stvorenje, dakle, ovisi o slobodi Božjoj koja mu je darovala postojanje. Ističu da se unutartrajstveni *diffusio* može samo analoški shvatiti u *diffusio* između Boga i stvorenja. Samim time *diffusio* se shvaća kao samopriopćenje

⁴⁰ »Bog je *maxima benignitas*, nasuprot kojeg stoji čovjekov grijeh kao *infinita culpa*, za koju je nužna *infinita satisfactio*« (Gössmann, *Der Christologietraktat...*, 179).

⁴¹ SH, q. II, m. XIII., p. 21. *Processio* ili *izlaženje* je »naziv za onaj izražaj života u Bogu iz kojeg razazanajemo vlastitost Sina i Duha« (S. KUŠAR, *Bog kršćanske objave*, Zagreb, 2001, 191). Razlikujemo *processio ad extra* i *processio ad intra*. Jedno od dva unutartrajstvena izlaženja je *generatio* (rađanje) kojim se naznačuje komunikacija istobitne naravi rođenomu i vrijedi za odnos Otac – Sin.

⁴² SH, q. II, m. XIII., p. 21. Otac i Sin kao jedno počelo zajedno *nadišu* Duha te se govori o *spiratio* ili nadisanju (usp. Kušar, *Bog kršćanske objave...*, 191).

⁴³ Usp. E. GÖSSMANN, *Die Methode der Trinitätslehre in der Summa Halensis*, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 6 (1955) 4, 253-262. Teologinja Gösmann smatra da je riječ o eminentno metafizičkom argumentu koji nema jasnih dodirnih točaka s poviješću spasenja. Prema njoj, nije iznenađujuće da Bonaventura, koji svoju teologiju više gradi na povijesno-spasenjskim događajima, metafizički argument uzima s određenim odmakom (usp. *isto*, 255).

⁴⁴ Usp. Gössmann, *Der Christologietraktat...*, 179.

⁴⁵ Usp. Osborne, *The History of Franciscan Theology...*, 25.

⁴⁶ Iako franjevačkim autorima pojam *diffusio* koristi pri stvaranju teološke argumentacije o odnosima unutar Trojstva i u govoru o utjelovljenju, govoreći o stvaranju ne zaustavljaju se samo na neoplatonističkim argumentima. Stvaranje nije tumačeno samo kao *diffusio summi boni* zbog opasnosti od panteističkog shvaćanja. Pri tumačenju stvaranja posežu za Aristotelovim učenjem o *causama*. Samim time, *summum bonum* kao *bonum incretatum* (Bog kao nestvoreno dobro) stvorenom je dobru ne samo *causa finalis*, već i *efficiens* i *formalis* (usp. Gössmann, *Die Methode der Trinitätslehre...*, 256).

Boga bez umanjivanja samoga sebe.⁴⁷ Stoga naši autori smatraju da događaj utjelovljenja treba gledati u kontekstu neizmjerne Božje dobrote zato što se Bog ujedinjuje s ljudskim, sama dobrota se sjedinjuje sa stvorenim iz dobrote, tj. Stvoritelj sa stvorom. Oni ističu prikladnost utjelovljenja i onda kada ljudska narav »non esset lapsa«.⁴⁸ Zato ovim prvim razlogom utjelovljenja pisci franjevačke teološke *Summae* uče da bi se Isus Krist utjelovio i da čovjek nije pao u grijeh. Utjelovljenje Sina Božjega svoju temeljnu razložnost pronalazi u Božjoj dobroti, a ne u Adamovu grijehu, zaključuju naši autori. Utjelovljenje je povijesno-spasenjski događaj u kojem se najizvrsnije očituje neizmjerena Božja dobrota koja ne može biti »ucijenjena« ljudskom grješnošću ili ljudskom zatvorenosti spram Boga samoga.

3.2. Pobožanstvenjenje čovjeka u Bogu (*totus homo debet beatificari in Deo – sav čovjek treba postati blažen [beatificirati se] u Bogu*)

Drugi razlog koji se spominje u djelu *Summa Halensis* tiče se pojma *beatificabilitas* koji bi se mogao prevesti riječju *blaženost* ili *mogućnost blaženstva, otvorenost blaženom životu* i sl. Prema učenju naših teologa, Bog je onaj koji je *beatitudo* (blaženstvo) u pravom smislu riječi,⁴⁹ dok je svako stvorenje *beatificabilis* – otvoreno blaženom. Bog je punina blaženstva ili pravo blaženstvo, dok je stvor ili čovjek otvoren mogućnosti postati blažen.⁵⁰ Budući da sav čovjek treba biti *poblaženjen* u Bogu (*sic ergo totus homo debet beatificari in Deo*), potrebno je da Bog postane čovjekom (*oportet Deum esse corporalem et sensibilem*).⁵¹ Bog postaje čovjekom u pravom smislu, tj. u onom što čovjeka čini čovjekom. Zato je Božjim silaskom i odijevanjem ruha tjelesnosti cijeli čovjek *poblaženjen*; sudjeluje u blaženstvu Božjeg života na potpuniji način. I ovdje se, prema mišljenju nekih autora, očituje franjevačka antropološka vizija čovjeka u njegovu integritetu i unitarnosti,⁵² koja utječe na formiranje kristološkog učenja. Svojim silaskom u konkretnost ljudske egzistencije, Sin Božji dotiče ljudsku obitelj stvorenu iz Božje dobrote. Utjelovljenjem je čovjeku omogućeno potpunije sudjelovanje u pravom životu koji je u samom Bogu koji je postao čovjekom.

⁴⁷ Usp. Gössmann, *Der Christologietraktat...*, 179.

⁴⁸ SH, q. II., m. XIII., p. 21. Utjelovljenje bi se dogodilo i da ljudska narav nije postala grješna. To se može povezati i s iskustvom Boga u životu sv. Franje Asiškog. On Boga doživljava kao Dobrotu, Ljubav, Najveće dobro, Izvor svakog dobra. Iako se kod autora franjevačke sume može vidjeti i utjecaj Pseudo-Dionizija, ne smije se previdjeti i utjecaj iskustva sv. Franje na promišljanja prve franjevačke teološke škole.

⁴⁹ »Non est beatitudo nisi in Deo« (SH, q. II., m. XIII., p. 21).

⁵⁰ Čovjek se smatra razumnim bićem – *creatura rationalis*. Zato oni pišu: »Razumski stvor sav stremi k blaženosti. Ali razumski stvor koji je čovjek – *Creatura rationalis tota est beatificabilis*. Sed *creatura rationalis, quae est homo*« (*isto*).

⁵¹ *Isto*.

⁵² Usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 129.

Razlog utjelovljenja, gledan iz teološke pozicije ove teološke škole, jest u *poblaženjenju* stvorenog po stvoru, čovjeku koji je kruna svega stvaranja. U Bogu se nalazi ono istinsko blaženstvo (*beatitudo*), dok je čovjek kao *creatura rationalis* sposoban za Boga (*homo capax Dei*) koji je sâmo blaženstvo. Podrazumijeva se da je čovjek, kao biće razuma, sposoban za Boga kao najveće blaženstvo. Stoga, prema učenju franjevačkih autora, utjelovljenje se ne može odvojiti od stvaranja. I stvaranje i utjelovljenje geste su Božjeg djelovanja u kojima se ogleda slobodna Božja volja. Samim time, u njihovu teološkom promišljanju, »stvaranje nije shvatljivo ako se ne uključi govor o utjelovljenju i *vice versa*«. ⁵³ Događaj utjelovljenja ukazuje na Boga koji ne napušta stvoreni svijet, nego istinski brine za njega.

Stoga, temeljni razlog Božjeg utjelovljenja se ne može tražiti u stvarnosti grijeha, nego u samom Bogu. Kao što stvaranje nije ničim uvjetovano, tako ni utjelovljenje ne može biti plod »pritiska« na Božju slobodnu volju. Ako je čovjek kao kruna Božjeg stvaranja sposoban za Boga, onda svojim utjelovljenjem Bog nudi čovjeku mogućnost sudjelovanja u samom sebi, postavši »nama u svemu jednak osim u grijehu« (Heb 4,15).

3.3. Kristovo Bogočovještvo (*Christus, verus Deus et verus homo – Krist, pravi Bog i pravi čovjek*)

Promišljajući o daljnjim mogućnostima razložnosti utjelovljenja Sina Božjega naši autori dotiču problematiku pojma *osobe* (*persona*) i spominju odnos tog pojma s pojmom *narav* ili *priroda* (*natura*) te time oblikuju treći razlog utjelovljenja Sina Božjega. U naizgled filozofskoj spekulaciji, oni dolaze do važnog zaključka da nijedno biće nije moglo usavršiti (*perficere*) čovjeka (ne spominje se termin *redimere*, tj. otkupiti), nego samo jedinstvo ljudske i božanske naravi u jednoj osobi, tj. u Isusu Kristu, Bogočovjeku (pravom Bogu i pravom čovjeku). ⁵⁴ Čovjek je, po Aleksandru Haleškom i prvim franjevačkim teolozima, jedini među stvorovima koji može »staviti dvije biti: duhovnu i tjelesnu, kao dušu i tijelo – ponere duas substantias: spiritualem et corporalem, ut animam et corpus«. ⁵⁵ Oni uče da je čovjek, stvorenje kojem je dana spoznaja

⁵³ Usp. Osborne, *The History of Franciscan Theology...*, 32; 33-37.

⁵⁴ »Slično nijedno stvorenje ne može stvoriti čovjeka tako da bi se ujedinio s njime: jer anđeo to ne može, jer je čovjek prema gornjem dijelu jednak anđelu. Dolikuje, dakle, da bude sjedinjenje božanske s ljudskom naravi u jedinstvu osobe, da bude savršenstvo u sveopćenosti stvari, da kao tri osobe u jednoj naravi, i tri osobe (budu) u trima naravima. Tako su tri naravi u jednoj osobi, to jest božanstvo, tijelo i duša – Similiter nulla creatura potest hominem perficere, ita ut uniatum cum illa: quia angelus hoc non potest, cum homo secundum partem superiorem sit angelo aequalis. Convenit ergo quod sit unio divinae naturae ad humanam in unitate personae: ut sit in rerum universitate perfectio: ut sicut tres personae in una natura, et tres personae in tribus naturis: ita tres naturae in una persona, scilicet divinitas, corpus et anima« (SH, q. II., m. XIII., p. 21).

⁵⁵ SH, q. II., m. VI., p. 18.

Boga činom stvaranja, prikladniji za jedinstvo s Bogom od anđela. On je, više negoli anđeo, sličan Bogu; ljudsko biće je slika Božja, sličnija Bogu od anđela, smatraju oni.⁵⁶ Prema učenju prvih franjevačkih teologa, čovjek je slika Božja ne samo glede duše, već i glede sjedinjenja duše i tijela. U tom kontekstu valja razumijevati i Kristovo utjelovljenje – istinsko preuzimanje ljudske naravi. Značenje čovjeka kao Božje slike na poseban način dolazi do izraza u jedinstvu Riječi i ljudske naravi. Upravo stoga, slika više priliči čovjeku nego anđelu, čime se stavlja naglasak na činjenicu da je čovjek Božja slika upravo po tom jedinstvu tijela i duše. Po čovjekovu tijelu i duši se zrcali Božja slika.⁵⁷ U skladu s tim, Bog postaje čovjekom zato što se može izraziti u konkretnosti onoga ljudskog u svojoj cjelovitosti.⁵⁸

Čovjek je, za razliku od anđela, stvoren da bi se sjećao, poznao i ljubio Boga u svojoj naravi (»čovjek prema tomu bit će više slika od anđela: budući da je rođen da se sjeća, shvati i ljubi Boga u svojoj naravi, koja je ljudska – homo secundum hoc erit magis imago quam Angelus: cum sit natus ad meminisse, et intelligere et diligere Deum in sua natura, quae humana est«).⁵⁹ I u ovom se ogleda zanimljivo antropološko usmjerenje prvih franjevačkih teologa koji ne uspijevaju misliti odnos Bog – čovjek bez korištenja termina koji ne bi upućivali na tjelesnost, materiju.⁶⁰ Uzevši u obzir ovakvo shvaćanje, jasno je da utjelovljenje Sina Božjega pronalazi svoju doličnost ili prikladnost upravo po ujedinjenju Boga s ljudskom naravi.⁶¹ U govoru o sjedinjenju božanskoga i ljudskoga, vrlo se važnim čini naglasiti otvorenost strukture ljudskog bića za sjedinjenjem s božanskom naravi, koja u osobi Isusa Krista, koji je pravi Bog i pravi čovjek, dobiva pravo značenje i puni smisao. Bog svojim utjelovljenjem uzdiže cijelog čovjeka, i duhovnu i materijalnu dimenziju, smatraju naši teolozi, ne gubeći nikada iz vida temeljnu istinu kršćanske vjere da je ujedinjenje božanskoga s ljudskim uvijek događaj po milosti – *unitas per gratiam*,⁶² tj. inicijativa dolazi od samoga Boga, izvora svake milosti.

⁵⁶ Usp. isto, pp. 16-18.

⁵⁷ Usp. Merino, *Storia della filosofia francescana...*, 49.

⁵⁸ U ovom se zapravo vidi teologija stvaranja koja se itekako razlikuje od antropološkog shvaćanja augustinovskog tipa, koje promatra važnost sličnosti čovjekova duha Bogu ne vrjednujući dovoljno tjelesnost (usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 125). Čovjek je u svojoj cjelovitosti *bogosličan*, stvoren na sliku Božju. U ovom se aspektu franjevačke teologije i antropologije jasno primjećuje odmak od Augustinove misli.

⁵⁹ SH, q. II., m. VI., p. 18. Piscu sume navode i riječi iz Knjige o Jobu: »In carne mea videbo Deum salvatorem meum« (Job 19,26).

⁶⁰ Usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 126.

⁶¹ »Božanska i ljudska narav ne mogu se međusobno mijenjati niti miješati – Natura divina et humana non possunt invicem mutari, nec misceri« (SH, q. I., m. III., p. 14). Prvi franjevački teolozi na više mjesta jasno govore o zajedništvu božanske i ljudske naravi (*communicatio idiomatum*) u jednoj osobi Isusa Krista. Sjedinjenjem božanske i ljudske naravi (*unio hypostatica*) u osobi Isusa Krista nikad se ne misli miješanje dviju naravi, nego zadržavanje vlastitosti svake naravi u jedincatoj osobi Isusa Krista.

⁶² Usp. Osborne, *The History of Franciscan Theology...*, 31.

3.4. Utjelovljenje i Trojstvo (*incarnatio, opus trinitatis – utjelovljenje, djelo Trojstva*)

U ranoj je Crkvi traženje odgovora na složeno pitanje utjelovljenja, zbog izričitog monoteizma i biblijsko-židovske pozadine, bilo bitno i nužno za vjeru cijele zajednice. Stoga su crkveni oci na zahtjevnost toga pitanja odgovorili nerazdvojivom vezom između vjere u trojstvenoga Boga i preuzimanja ljudske naravi u osobi Sina Božjega.⁶³ Budući da su prvi franjevački autori svoja teološka polazišta gradili na učenjima crkvenih otaca, *Doctor Irrefragabilis* zajedno s drugim misliocima, u razlaganju učenja o utjelovljenju na poseban način ističe vezu Trojstva i utjelovljenja. Zapravo, toliko je bitno zajedno promišljati Božju stvarnost u sebi (Bog *ad intra*) i Božje djelovanje (Bog *ad extra*) u razumijevanju franjevačke teologije, da veliki poznavatelj franjevačke misli Osborne piše: »Veza između Trojstva i utjelovljenja je ključna za franjevačko shvaćanje.«⁶⁴ Prvi se franjevački teolozi ne bave samo razložnošću utjelovljenja uopće, već problematiziraju prikladnost Sina u preuzimanju ljudske naravi. Razmišljajući o otajstvu utjelovljenja, četvrti razlog ili motiv utjelovljenja Sina Božjega oni pronalaze u isticanju prikladnosti druge božanske osobe za utjelovljenje. S jedne strane trojstveni Bog je *unitas naturae in tribus personis*, dok je čovjek *unitas personae in pluribus naturis*. Ako se Bog smatra savršenim (*perfectus*), a on to doista i jest bilo po naravi (*ad naturam*), bilo po osobi (*ad personam*), onda je sposoban (*potens*) biti u dvije naravi. U razmišljanju o prikladnosti osoba u Trojstvu, božanska se narav najprikladnije sjedinjuje s ljudskom u jednoj osobi Božjeg Sina, Isusa iz Nazareta Krista. Samim time, doliči da se Sin Božji utjelovi bez obzira na čovjekov pad u grijeh, iako se čovjekov grijeh kao stvarnost uzima u obzir u njihovim odgovorima. Naši će teolozi ovim riječima argumentirati svoje stajalište: »Da opisan pad ljudske naravi odsada bude prikladnost sjedinjenja u Sinu – *Quod circumscripto lapsu humane naturae, adhuc est convenientia unionis in filii*.«⁶⁵

U svom nauku o utjelovljenju franjevački autori na drugom mjestu postavljaju pitanja o pripisivanju svojstava (*appropriationes*) osobama Trojstva.⁶⁶ Oni

⁶³ Usp. I. DELIO, Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ, *Theological Studies*, 64 (2003) 1, 3-23, 6; <http://cdn.theologicalstudies.net/64/64.1/64.1.1.pdf> (06.11.2022).

⁶⁴ Osborne, *The History of Franciscan Theology...*, 23. Prema učenju ovog teologa, samo se tako može ispravno shvatiti kristocentrizam kao ključ za svekoliku franjevačku teologiju i duhovnost. Kristocentrizam, koji je od početaka snažno prisutan u franjevačkoj teologiji, upućuje na Božju trojstvenost i obrnuto.

⁶⁵ SH, q. II., m. XIII., p. 21.

⁶⁶ »Vršeći pak usporedbu prema vlastitostima, a to su moć, mudrost, dobrota, [dolazi se; *nap. prev.*] do trostrukog roda božanskog djelovanja, to jest, stvaranja, ponovnog stvaranja [ili: obnove] i proslave: djelo stvaranja više odgovara moći; ponovnom stvaranju [ili: obnovi] mudrost; proslavi dobrota. I tako ako se mudrost pridoda Sinu, to je još više prema ovoj usporedbi dolikovalo da se Sin utjelovi – *Faciendo autem comparationem secundum appropriata, quae sunt potentia, sapientia, bonitas, ad triplex genus operationis divinae scil. creationis, recreationis et*

Sinu pripisuju mudrost; u promišljanju o vlastitostima osoba Trojstva (*propri- etates*) ističu sinovstvo⁶⁷ kao karakterističnu vlastitost za Sina, Riječ Božju.⁶⁸ Budući da dolikuje da Sin Božji preuzme na sebe ljudsku narav, utjelovljenje je viđeno kao povratak izgubljenog sinovstva koje može vratiti samo onaj koji je pravi Sin, druga božanska osoba, Isus Krist,⁶⁹ iako se time ne ističe nužnost prvoga grijeha kojemu bi utjelovljenje služilo kao *restitutio*. I prema Božjim svojstvima i prema njegovim vlastitostima dolikuje da se utjelovi druga božanska osoba – Sin, smatraju naši teolozi.

U svim povijesno-spasenjskim događajima prepoznaje se djelovanje Trojstva u različitosti osoba Oca, Sina i Duha Svetoga. Utjelovljenje nije shvaćeno kao izdvojeni čin druge božanske osobe (Sina), već kao trinitarni događaj u kojem ostaje vlastitost očinstva Ocu, sinovstva Sinu i nadisanja Duhu. Premda Sin preuzima ljudsku narav, u povijesno-spasenjskom činu utjelovljenja Sina Božjega sudjeluje cijelo Trojstvo. Stoga je jasno da je utjelovljenje djelo Trojstva (*opus trinitatis*) po kojem je čovjeku vraćeno izgubljeno sinovstvo, tj. čovjek postaje Očev sin u Sinu po Duhu Svetom.⁷⁰ Utjelovljenje je samo pokazatelj postojeće »harmonije« između Božje biti (Boga u sebi) i Božjeg djelovanja (Bog prema čovjeku i svijetu), tako da je svaki Božji čin odraz života koji se nalazi u samom Bogu. Samim time, stvaranje i utjelovljenje ne mogu biti pravilno shvaćeni izvan trinitarne stvarnosti Boga u jedinstvu i različitosti osoba.

glorificationis: opus creationis magis est pertinens ad potentia: recreationis vero ad sapientiam: glorificationis ad bonitatem. Et ita cum sapientia approprietur filio, magis adhuc secundum hanc comparationem convenit filio incarnari« (SH, q. I., m. V., p. 15).

⁶⁷ »Sukladnost prema vlastitosti jest ona koja jest prema vlastitosti Oca i Sina i Duha Svetoga: to su očinstvo, posinovljenje i udisanje. Ako se pak vrši usporedba prema vlastitosti: samome Sinu više dolikuje utjelovljenje. Naime, Sinu više nego drugima odgovara da bude Sin – Convenientia secundum propria est quae est secundum propria patris et filii et spiritus sancti: quae sunt paternitas, filiatio et spiratio. Faciendo vero comparationem secundum propria: magis convenit ipsi filio incarnatio. Nam filio magis convenit esse filium, quam aliis« (*isto*, pp. 15-16).

⁶⁸ Usp. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, 124.

⁶⁹ »Samo Sinu pripada da bude Sin: Ocu i Duhu Svetome naime ne bi dolikovalo da budu Sin: jer bi iz toga slijedilo brkanje vlastitosti. Ako je svaka nesukladnost u božanstvu nemoguća: dakle, nemoguće je da bi se Otac ili Duh Sveti utjelovili ili bili Sin čovjeka – Soli filio convenit esse filium: patri vero et spiritu sancto disconveniret esse filium: quia ex hoc sequeretur confusio proprietatum. Si ergo quaelibet disconvenientia in divinis est impossibilis: ergo impossibile erat patrem vel spiritum sanctum incarnari, seu filium hominis fieri« (SH, q. I., m. V., p. 16). I na ovaj se način očituje prikladnost Sina za utjelovljenje, jer se time izravno govori o povratku izgubljena sinovstva što se događa po Sinu kojemu pripada vlastitost sinovstva (usp. Hunter, *The Contribution of the Summa Halensis...*, 146).

⁷⁰ »Jer se u stvaranju shvaća samo jedno: to je djelovanje (akcija): odnosi se u jednakom obliku (*uniformiter*) na cijelo trojstvo. Ali se u utjelovljenju dvoje shvaća, to jest djelovanje i sjedinjenje. Ono što pripada djelovanju pri utjelovljenju, u jednakom obliku se odnosi na cijelo trojstvo, kao što je stvaranje: zato kao što cijelo trojstvo stvara, isto tako i cijelo je trojstvo djelovalo po utjelovljenju – Quod in creatione intelligitur unum solum: illud est actio: habet se uniformiter ad totam trinitatem. Sed in incarnatione duo intelligitur scil. actio et unio. Quod ergo actionis est in incarnatione, uniformiter se habet ad totam trinitatem, sicut est creatio: unde sicut tota trinitas creat: ita tota trinitas operata est incarnationem« (SH, q. I., m. IV., p. 15).

4. Utjelovljenje kao božanska inicijativa

Summa Halensis, u kojoj se u skolastički oblikovanoj teološkoj argumentaciji stvara izvorna franjevačka teologija utjelovljenja, obiluje mnogim zanimljivim i originalnim idejama. U pisanju o razlozima utjelovljenja Sina Božjega, jasnim se očitovalo njihovo izvrsno poznavanje povijesti teologije uopće, pa tako i teologije utjelovljenja. Uz navedene motive Božjeg utjelovljenja, ključno mjesto franjevačke sume glede razložnosti utjelovljenja pronalazimo u sljedećim riječima: »Bez predrasude treba priznati: da narav nije pala, ipak bi bilo prikladno utjelovljenje, prema onome što kaže Blaženi Bernard: *Radi mene je nastala oluja*. – Sine praeiudicio concedendum est: quod si natura non fuisset lapsa, adhuc esset convenientia ad incarnationem, secundum quod dicit B. Bernardus: *Propter me orta est tempestas*.«⁷¹ Prema našim autorima, utjelovljenje je u svakom slučaju prikladno, bez obzira na čovjekov grješni pad. Svjesni da je utjelovljenje ostvareno Božjom voljom, a ne uvjetovano ljudskim grijehom, oni će svoje razmišljanje zaključiti riječima: »Ovaj pak razlog ostaje, pa i opisani pad ljudske naravi – Haec autem ratio manet, etiam circumscripto lapsu humanae naturae.«⁷² Uz ovaj zaključak navest će još jednom Augustinove riječi: »Bog je postao čovjekom da bi cijelog čovjeka u sebi učinio blaženim.«⁷³ Uzimajući u obzir njihovo promišljanje o razložnosti Božjeg postajanja čovjekom, utjelovljenje je neupitno božanska inicijativa vođena ničim drugim osim ljubavlju i dobrotom, što će se jasnije formulirati u teološkim učenjima o utjelovljenju kasnijih franjevačkih autora.⁷⁴

Dodatna razradba Aleksandrovih teoloških polazišta glede utjelovljenja Sina Božjega vidljiva je u učenjima Mattea d'Acquasparte, koji u utjelovljenju vidi usavršenje (*perfectio*) cijelog svemira, i Rajmunda Lulla koji prvotni razlog Božjeg utjelovljenja pronalazi u pokazivanju neizmjerne Božje ljubavi prema

⁷¹ »Trebalo bi se dopustiti bez prethodnog promišljanja: da dakle narav nije pala, još uvijek bi vladao sklad do utjelovljenja, potom što kaže B. Bernard: Zbog mene je nastao čas« (SH, q. II., m. XIII., p. 21).

⁷² »A ovaj razlog ostaje, i ograničenim padom ljudske naravi« (*isto*).

⁷³ Na kraju pitanja *De convenientia incarnationis* naši autori navode i druge Augustinove riječi kojima dodatno »osnažuju« argumentaciju: »Zbog toga je Bog postao čovjekom da čitava čovjeka u sebi učini blaženim (beatificira!): da bez čovjeka uđe unutra po razumu, da bez (toga) iziđe po sjetilima, da u stvoritelju svojem pronade izlaz [pasha]: izlaz je unutra po spoznanju Božanstva, izlaz vani bez tijela Spasitelja – Propterea Deus factus homo, ut totum hominem in se beatificaret: ut sine homo ingrederetur intus per intellectum, sine egrederetur extra per sensum, in creatore suo pascua inveniret: pascua intus in cognitione Deitatis, pascua fori sine carne Salvatoris« (*isto*).

⁷⁴ Iako u franjevačkoj sumi ne pronalazimo izričit i sustavan govor o ljubavi kao temeljnom ili glavnom razlogu Božjeg utjelovljenja (*caritas est prima ratio incarnationis*), naši autori na jednom mjestu navode sljedeće riječi: »Samo je ljubav učinila da se sin utjelovi – Sola charitas fecit filium incarnari« (SH, q. II., m. V., p. 16). Ono što se u teologiji prvih franjevačkih mislilaca nalazi u začetku bit će u nadolazećim stoljećima dodatno razrađeno. Stoga se možemo usuglasiti sa Bissenom da je ovakvo shvaćanje otajstva utjelovljenja doista svojstveno franjevačkoj teološkoj misli (usp. Bissen, *De motivo incarnationis...*, 321).

svemu stvorenome.⁷⁵ Ne navodeći druge autore iz bogate riznice franjevačke teološke tradicije, njihov se utjecaj jasno vidi i kod Ivana Duns Škota koji će stvarati vlastitu teološku misao na polazištu objave Boga koji je ljubav (*Deus caritas est*),⁷⁶ te koji tako i djeluje u konkretnoj povijesti.⁷⁷

U skladu s temeljnim teološkim postavkama franjevačke škole, pisci *Summae Halensis* zastupaju tezu o tzv. *apsolutnom Božjem utjelovljenju*, tj. Bog bi se utjelovio u svakom slučaju. U franjevačkoj sumi postaje jasno da oni, premda iscrpno promišljaju o Božjem utjelovljenju uopće, na poseban način nastoje argumentirati Božje utjelovljenje bez obzira na stvarnost ljudskoga grješnog pada. Pritom franjevački mislioci ne zaobilaze govor o zadovoljštini za ljudski grijeh; no, pozitivnim gledanjem na razložnost utjelovljenja Božje riječi, stavljaju poseban naglasak na Božju inicijativu, a ne na ljudski grijeh. Samim time je jasno da se govorom o tzv. *apsolutnom utjelovljenju* ne isključuje postojeća teološka teza o davanju zadovoljštine za počinjeni grijeh (*satisfactio*), već se dodatno obrazlaže smislenost utjelovljenja u širem kontekstu Božjega spasenjskog plana.

Drugim riječima, utjelovljenje ne može ni u kojem slučaju biti podloženo ljudskom grijehu, kao što ni otajstvo Isusa Krista u svojoj cjelovitosti ne može biti ničim uvjetovano, nego se treba promišljati u kontekstu cjelokupne povijesti spasenja, čiji je glavni subjekt sâm Bog. Utjelovljenje je, samim time, izričaj neizmjerne Božje ljubavi⁷⁸ po kojem se očituje njegova slobodna volja i njegova aktivna uloga u povijesnim događanjima koja, po njegovu sudjelovanju u povijesnom hodu svega stvorenoga, postaju mjesta njegove prisutnosti, tj. povijesni događaji su ujedno i spasenjski čini koji upućuju na Božje prvenstvo. Sukladno tomu, utjelovljenje se razumijeva kao Božja inicijativa *par excellence* koja je po sebi (*in se*) slobodna i neovisna, a za čovjeka otkupiteljska i spasonosna.⁷⁹ Stoga, utjelovljenje *Logosa* ima i otkupiteljsku ulogu (spasenje od čovjekova grijeha), ali ne samo to. Događaj Isusa Krista ima u sebi, neovisno o početnom padu, za-

⁷⁵ Usp. Delio, *Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ...*, 7.

⁷⁶ Usp. Karlič, *Franjevački tihi pregaoci...*, 37.

⁷⁷ Neki autori smatraju da se usporedbom teoloških postavki o utjelovljenju iznesenih u djelu *Summa Halensis* i teoloških promišljanja o utjelovljenju kod Bonaventure i Duns Škota može doći do zaključka o njihovoj međusobnoj povezanosti, po kojoj se vidi jasan utjecaj pisaca spomenutoga djela iz rane franjevačke teološke misli na njezin daljnji razvoj (usp. Hunter, *The Contribution of the Summa Halensis...*, 142).

⁷⁸ Premda će ovakvo shvaćanje otajstva utjelovljenja u okvirima franjevačke teološke misli svoje jasnije obličje zadobiti u teologiji Ivana Duns Škota, začetke ovakva shvaćanja pronalazimo već u djelu *Summa Halensis* (usp. Karlič, *Franjevački tihi pregaoci...*, 43).

⁷⁹ Zanimljivo je i promišljanje Jürgena Moltmanna o toj temi. On smatra da Kristovo utjelovljenje i njegova otkupiteljska žrtva ne znače samo oprostjenje grijeha, nego prije svega »izobilje milosti« (usp. Rim 5,20), jer milost nadilazi grijeh (»jača je«). Iz toga proizlazi da je Sin Božji postao čovjekom ne samo zbog čovjekovih učinjenih grijeha, nego prije svega da privede stvaranje njegovu dovršenju i ispunjenju. Zbog toga, Sin Božji bi se utjelovio i da je ljudski rod ostao bez grijeha (usp. J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Brescia, 1984, 128).

daću (poslanje) dinamički privesti ljudsku i kozmičku povijest dovršenju čime se ostvaruje Božji spasenjski plan.

Nadalje, ako događaj utjelovljenja promatramo apsolutno (u sebi), nameće se i logički zaključak da ono ne može biti nešto nužno. Naime, (prvo) definiranje utjelovljenja kao nužnog događaja značilo bi da je isto takvom nužnošću Bog stvorio svijet i nekog čovjeka koji bi bio temelj za utjelovljenje (postajanje čovjekom), a to onda ne odgovara Božjoj slobodi. Osim toga, (drugo) vjekovni nauk Katoličke crkve (potvrđen i na Prvom vatikanskom saboru) ističe apsolutnu Božju slobodu u stvaranju, zbog čega ni utjelovljenje, promatrano u sebi, ne može biti nužno. Na koncu, hipostatsko sjedinjenje (sjedinenje božanske i ljudske naravi u osobi Sina Božjega) posve je slobodan, nadnaravni Božji dar, a ne prvotno nužnost ni zbog čovjekova pada (grijeha), niti u pretpostavci da je Bog htio spasiti čovjeka. I svetopisamsko shvaćanje utjelovljenja Riječi govori o velikom i slavnom djelu Božjeg milosrđa, ljubavi i milosti, što pak isključuje bilo kakvu nužnost. Iz svega navedenog je jasno da je utjelovljenje istinska inicijativa sâmog Boga, čija sloboda ostaje neuvjetovanom i volja slobodnom.

Zaključak

Zaključno govoreći o razlozima i smislu utjelovljenja Sina Božjega možemo ustvrditi da su prvi franjevački teolozi, predvođeni istaknutim članom i prvim sveučilišnim profesorom iz Franjevačkog reda Aleksandrom Haleškim, ostavili zanimljiv trag u teološkom razumijevanju otajstva Božjeg utjelovljenja te ostvarili nezamjenjiv doprinos u povijesti franjevačke teologije, stvorivši originalan i nezamjenjiv pristup ključnim teološkim temama.⁸⁰ Njihova teologija utjelovljenja sadrži pozitivan pogled na utjelovljenje *Logosa*, koje nije uvjetovano ljudskim grijehom, nego ostvareno u skladu s Božjom voljom koja je slobodna i neovisna. U svijesti o neizmjerne Božjoj dobroti i o njegovu zauzetom djelovanju u povijesti ljudskog roda, moguće je u utjelovljenju prepoznati čin neizmjerne Božje ljubavi. Ne uzimajući ovdje u obzir njihovu sveukupnu kristologiju, već su svojom teologijom utjelovljenja zavrjedili dodatno istraživanje i ozbiljnije bavljenje njihovom mišlju i među suvremenim (franjevačkim) autorima. Svojim su teologiziranjem ne samo zadužili buduće naraštaje da ozbiljno pristupe i proučavanju njihove teološke misli koja se sve više istražuje, nego su svojim djelom pokazali da je franjevački teolog pozvan, oslanjajući se na postojeću tradiciju, pružati argumentirane, utemeljene i smislene odgovore na pitanja koja se stavljaju preda nj.

⁸⁰ Usp. O. TODISCO, *Lo stupore della regione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova, 2008.

Ivan Karlić* – Milan Gelo**

The Reasons and the Convenience of the Incarnation in the Summa Halensis

Summary

In the rich tradition of the Franciscan theology, we can find lots of interesting authors and not enough researched operas. *Summa Halensis* makes part of the initiate period of the Franciscan theology in which we can find the fundamentals of the Franciscan theology school. First of the Franciscan theologians, including Alexander of Hales, observed christological subjects and themes in their work. In this work we will analyse and show his theological studies about the incarnation of the Son of God, or even better said: about the reasons of „God-becoming-a-man“. First part of this work demonstrates christological subjects of the *Summa Halensis*, and the second part talks about the convenience of the Gods incarnation. In the third part of this work the authors are analysing the parts of the texts of the Summa connecting their theological argumentation. Incarnation, observed and understood as God's initiative established on the freedom of God's will and practised with his plan of the salvation is explained in the fourth chapter of this work. The aim and the purpose of this work is the research of the teaching of the Franciscan theologians who had their part in the writing of Summa Halensis about the incarnation with a special accent added to analysing the reasons of the „God-becoming-a-man“ and systematic approach and analysing their fundamental theological thesis (from Summa Halensis) about the reasons and the convenience of the Logos incarnation.

Key words: Alexander of Hales, appropriateness (convenience) of the incarnation, franciscan christology, incarnation of the Son of God, Summa Halensis.

(na engl. prev. Ivan Lotar)

* Ivan Karlić, PhD, Full Prof., University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology; Address: Vlačka 38, HR-10000 Zagreb, Croatia; E-mail: ivan.karlic@kbf.unizg.hr.

**Milan Gelo, mag. theol., doctoral student; Eberhard Karls University of Tübingen, Faculty of Catholic Theology; Address: Geschwister-Scholl-Platz, D-72074 Tübingen; E-mail: gelo.milan@gmail.com.