

A-teistički Krist: kenoza kao način identifikacije s ateistima u teologiji Anthonyja Blooma

Teofil Stanciu

Faculty of Humanities and Social Sciences of the 'Aurel Vlaicu' University of Arad, Romania
teofilstanciu@gmail.com

UDK: 141.45 +27-14:271
Izvorni znanstveni rad
<https://doi.org/10.32862/k1.15.2.4>

Sažetak

Za metropolita Anthonyja Blooma, kenoza Isusa Krista doživljava svoj vrhunac njegovim napuštanjem od strane Boga na križu. Upravo taj aspekt kenoze nastoji se u ovom članku obraditi i dodatno produbiti. Ključni element bit će značenje pojma „a-teistički“ Krist – izraza kojeg je skovao Bloom – te kako njegov status kao utjelovljenog Sina može biti temelj naše identifikacije i solidarnosti s današnjim ateistima. Budući da inkarnacija, na osnovi kenoze, spaja u jednu hipostazu božansku i ljudsku narav, ta stvarnost daruje našoj naravi i stvorenom poretku važnost. Ovaj članak istražuje mogućnosti koje proizlaze iz te važnosti i kako to može poslužiti kao sredstvo dijaloga s humanistima i materijalistima. To može otvoriti dijalog sa sekularnim svijetom i, kao što Bloom predlaže, kršćani mogu preuzeti određenu odgovornost za proces sekularizacije. Svrha je ovog članka pokazati da Bloomova kontroverzna ideja a-teističkog Krista može postati točka poveznica s „drugom stranom“ i ogledalo u kojem zapadni kršćani mogu promotriti neke od svojih antropoloških nedostataka koji sprječavaju njihovu solidarnost i dijalog s onima koji ne dijele njihovu vjeru u Boga.

Ključne riječi: a-teizam, solidarnost, kenoza, napuštenost od Boga, sekularni svijet

Uvod

Teologija kenoze ima dugu i tešku povijest kao pokušaj objašnjavanja što se točno dogodilo Sinu Božjem prilikom utjelovljenja. Svjesni kontroverzi i različitih aspekata u zapadnoj teologiji (Coakley 2002, 3–39),¹ u ovome članku razmotrit ćemo kenozu iz pravoslavne perspektive² jednoga poznatog ruskog teologa laika koji je u svom djetinjstvu, zajedno sa svojom obitelji, bio protjeran od strane komunističkog režima: Anthonyja Blooma, suroškog metropolita.³

Vladimir Lossky, poznati pravoslavni ruski teolog, smatra da je „κνωσις način postojanja božanske Osobe koja je poslana u ovaj svijet, Osoba u kojoj je ostvarena zajednička volja Trojstva čiji je izvor Otac. Kristova izjava ‘moj je Otac veći od mene’ predstavlja izričaj kenotskog podlaganja svoje volje“.⁴ Raspravljajući o takvom obliku postojanja, također izjavljuje da se „savršenstvo osobe sastoji od samonapuštanja: osoba uistinu istinski izražava sebe onda kada se odriče postojanja za sebe. To je čin samoispražnjenja Osobe Sina, božanska κνωσις“ (Lossky

- 1 Kao što je, primjerice, naznačuje Sarah Coakley u poglavlju „Kenōsis and Subversion: On the Repression of ‘Vulnerability’ in Christian Feminist Writing“ (Coakley 2002, 3–39). Također, mora se istaknuti kako „je moguće kategorizirati teološko tumačenje kenoze u četiri široka povijesna razdoblja“: patrističko razdoblje (posebice razdoblje ekumenskih koncila i nakon toga); rasprave među luteranima u 16. stoljeću, gdje se govorilo o nekoj vrsti božanskog skrivanja; protestantski (njemački i britanski) kenoticizam kasnog 19. i ranog 20. stoljeća, u kojem se raspravljalo o božanskoj naravi Isusa Krista; te druga polovica 20. stoljeća, gdje se kenoza primjenjuje na samo Trojstvo (Brierley 2009, 71). Ova povijesna razdoblja stvorila su velike količine pisanih materijala te naknadna tumačenja i rasprave. Za kenotičke su kristološke pristupe predložene dvije široke kategorije: ontološka i funkcionalna kenoza – s jakim ontološkim naglaskom te slabim funkcionalnim kenoticizmom i čitavom skupinom različitih pristupa između (Crisp 2007, 119–120ff).
- 2 Pravoslavna teologija kenoze još nije evaluirana iz taksonomske perspektive premda postoje neki pokušaji sistematizacije, kao što je to učinio Florin Tomoioagă u *Taina chenozei în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea [Otajstvo kenoze u Pravoslavnoj teologiji 20. stoljeća]*. Knjiga se temelji na doktorskoj disertaciji obranjenom na Sveučilištu Aristotel u Solunu. Svrha te disertacije jest „analizirati i usporediti različite suvremene stavove o kenozi“ kroz prizmu patrističke hermeneutike (Tomoioagă 2015, 16). Ova usporedba automatski ne rezultira taksonomijom, već nudi opis i uz to donosi neke uvide doktrinarne smjernice istočnog pravoslavlja. Da bude jasno, nakon čitanja ove knjige, nije moguće reći koji je teolog – od onih o kojima knjiga govori – vjerniji određenoj patrističkoj tradiciji.
- 3 Neka su objašnjenja ovdje potrebna. U ovome članku standardno ime koje se koristi za identifikaciju pravoslavnog teologa jest Anthony Bloom. Međutim, neki citirani izvori koriste drugačiji nazive (shodno tomu, pojmovi Sourouz ili suroški ponekad se koriste u članku). Budući da je Anthony Bloom bio Rus, u nekim slučajevima, zbog jezične barijere, njegove su ideje i citati pripisani Romanu Rytsaru koji ih je prevodio za svoje istraživanje.
- 4 “[t]he κνωσις is the mode of existence of the Divine Person who was sent into the world, the Person in whom was accomplished the common will of the Trinity whose source is the Father. Christ’s saying, ‘the Father is greater than I,’ expresses this kenotic renunciation of his own will.”

2005).⁵ To razumijevanje kenoze, koje bi metropolit suroški – kao i mnogobrojni pravoslavni vjernici – prihvatili s nekim određenim naglascima, budući da „u svojoj kenotskoj teologiji Anthony Bloom ne spominje nikakve promjene u Kristovoj božanskoj naravi kao posljedice njegova utjelovljenja“ (Rytsar 2012, 110).⁶

Kao i većina pravoslavnih teologa, Bloom u svojoj teologiji nastoji sačuvati patrističku i kalcedonsku perspektivu. Naime, ovakvo teološko gledište potvrđuje da je u kenozi Sin Božji zadobio ljudsko tijelo, a njegova božanska narav nije pretrpjela nikakva umanjena u tom procesu. Istovremeno, u Kristovoj osobi obje naravi – ljudska i božanska – bile su u potpunom jedinstvu, ali bez promjena. Ovo je temeljno kalcedonsko vjerovanje okruženo čitavom konstelacijom vjerovanja čak i u istočnoj pravoslavnoj teologiji, u rasponu od, prema našem mišljenju, rigoroznijeg gledišta Justina Popovića (koji u osnovi ponavlja drevne dogmatske tvrdnje) do provokativnije i odvažnije kenoze Sergeja Bulgakova.⁷

Predstaviti ćemo Bloomovo gledište kenoze. Na temelju njegova gledišta, raspravljat ćemo o dvjema važnim točkama u kojima bi vjernici mogli pronaći zajednički jezik s ateistima zbog kenoze Sina Božjeg prilikom utjelovljenja: solidarnost u zajedničkoj odvojenosti od Boga i ljudskom dostojanstvu koje se može protegnuti na stvoreni poredak (i tako dodajući humanizmu i materijalizmu transcendentno značenje). To bi moglo potaknuti vjernike na iskrenije i dublje poistovjećivanje s drugim ljudskim bićima, nasljeđujući tako Kristov primjer. Dakle, to bi moglo rezultirati novim pristupu sekularizmu koji se više ne bi promatrao samo kao neprijatelja religije već i, barem djelomično, kao neželjenu posljedicu načina kako su kršćani u svijetu tijekom povijesti predstavljali Boga i umanjivali legitimnu ljudsku vrijednost.

Tu kulminirajuću točku Kristove kenoze – njegovu patnju i raspeće – Bloom razumijeva kao odvojenje od Boga. To je iskustvo koje dijeli svako ljudsko biće, a tako svi ljudi imaju nešto zajedničko s utjelovljenom Riječi. Istraživanje nekih posljedica ove realnosti dat će nam korisne uvide koji bi mogli promijeniti način gledanja na one koji ne vjeruju u Boga, na stvoreni poredak i na sekularna društva koja nas okružuju.

5 “the perfection of the person consists in self-abandonment: the person expresses itself most truly in that it renounces to exist for itself. It is the self-emptying of the Person of the Son, the Divine *κνωσις*.”

6 “in his kenotic theology, Anthony Bloom did not mention any changes in Christ’s Divine nature as a result of the Incarnation.” Potrebno je nešto objasniti. Budući da je značajan dio Bloomovih spisa dostupan samo na ruskom jeziku, Rytsarova doktorska disertacija smatra se pouzdanim i prikladnim izvorom Bloomovih ideja. Stoga, u članku se koriste njegovi preneseni citati.

7 Vladimir Lossky, na primjer, žestoko je kritizirao Bulgakova „heretička“ učenja (Gavrilyuk 2005, 265–267).

1. Anthony Bloom o kenozi

Moglo bi se reći da, s Bloomova gledišta, teologija kenoze „temelji se na njegovu tumačenju Kristove napuštenosti od strane Boga na križu“ (Rytsar 2012, 127),⁸ a vrhunac iskustva raspeća također je „ključ za razumijevanje ljudske osobe“ (Rytsar 2012, 20).⁹ Drugim riječima, za ruskog metropolita, smrt Isusa Krista na križu središte je njegova razumijevanja božanskog utjelovljenja – kao najvećeg izričaja Božje ljubavi – i njegova razumijevanja ljudske osobe.

Za Blooma, kenoza zapravo započinje činom stvaranja odluka Trojstva, motivirana ljubavlju, da stvori svijet i ljudska bića obdarena slobodom i vlastitom voljom (Rytsar 2012, 102–103), i u tom dijelu može se pronaći sličnost sa Sergejom Bulgakovim (Gavrilyuk 2005, 254). Kenoza se kasnije očituje u utjelovljenju, koju Anthony Bloom (1971, 55) vidi kao „bezrezervnu i bezgraničnu solidarnost s ljudskim bićima u svim njihovom uvjetima“¹⁰ u kojima Bog otkriva sebe kao „poniženog, ranjivog i bespomoćnog čovjeka“,¹¹ ali bez promjene u svojoj božanskoj naravi i slavi (Rytsar 2012, 111–112).

Cjelokupan Isusov život promatra se iz perspektive kenoze, uključujući njegovo krštenje, kušnje, molitve Ocu, preobraženje, ulazak u Jeruzalem, Getsemani, ali svoj vrhunac kenoza doživljava napuštenošću na križu i smrću na Golgoti. Mogućnost je smrti sama po sebi zamisliva samo kao odvajanje od Boga, od izvora života. Ljudska bića okrenula su se od Boga zbog istočnog grijeha (Adamove odluke da se udalji od Boga), odvojila su se od Boga i smrt je kao posljedica toga ušla u njihovo postojanje i postala dijelom ljudskog iskustva života. Ljudska je narav pogođena tim padom i njegovim posljedicama – a to uključuje i smrt. U utjelovljenju, Sin Božji prihvatio je ljudsku narav u svojoj hipostazi i učinio ju je besmrtnom (Bloom 1971, 55). Kao posljedicu toga, iako on nije mogao umrijeti, odlučio je prihvatiti smrt, tj. gubitak Boga u svojoj ljudskoj naravi. Pridružio se uzroku naše smrti, postao jedan od nas, bio je pred Bogom „zajedno s nama, ne samo za nas“ (Rytsar 2012, 137–140).¹²

2. Ateizam i solidarnost

Slijedeći Maksima Ispovijedalaca, za Blooma smrt i gubitak Boga predstavljaju sinonime. Iako Isusova smrt ostaje veliki misterij, njegovo je odvajanje od Boga si-

8 “is based on his interpretation of the God-forsakenness of Christ on the cross.”

9 “the key to understanding the human person.”

10 “an unreserved and unlimited solidarity with men in all their conditions.”

11 “humiliated, vulnerable and defenseless human.”

12 “together with us, not only for us.”

gurno, ne zbog grijeha, već odlukom svoje volje kako bi se tako pridružio našem temeljno tragičnom i smrtnom stanju. On je pokazao i dokazao svoju solidarnost sa stvorenjem. Savršen i bezgrešan čovjek pristao je dijeliti ekstremno iskustvo smrti i napuštenosti od strane Boga. A njegovo je iskustvo bilo daleko tragičnije jer je kao čovjek morao izgubiti ono što je najviše volio – smisao i stvarnost intimnog odnosa s Bogom Ocem – za razliku od nas koji Boga ne poznajemo ili ga čak odbacujemo (Bloom 1971, 55). Istodobno, Krista su odbacili i ljudi pa je tako bio suočen s dvostrukim odbacivanjem.

Ako priznamo stvarnost Kristova iskustva osjećaja Boga odbačenog, onda je u njegovoj smrti utjelovljeni Sin bio doslovno bez Boga, etimološki *a-theos*. Bio je u paradoksalnom stanju bezbožja, ali bez grijeha (Bloom 1971, 56). Bloom ovdje govori o Kristovu etimološkom a-teizmu (Sourozh 1967).¹³ Ovakva vrsta govora može biti problematična i zavaravajuća te je doista i bila protumačena na negativan način i smatrana je skandaloznom (Rytsar 2012, 222). No sve to nije spriječilo metropolita da govori na takav način jer je to smatrao smislenim.

Upravo je ovakvo esencijalno ljudsko iskustvo nešto u čemu svaki ateist, svako ljudsko biće koje se okrenulo od Boga, može naći dodirnu točku, zajedničku osnovu s Isusom Kristom kao čovjekom. Zapravo, ni jedan ateist na ovome svijetu „nikada nije zaronio u dubine bezbožja kao što je to učinio Sin Božji“ (Bloom 1971, 56). No moramo istaknuti kako je Isus sve to učinio u solidarnosti¹⁴ – kontroverzan pojam koji je Bloom namjerno koristio – s ljudskim bićima. I ta solidarnost podrazumijeva da „nijedan ateist nikada nije ušao u gubitak Boga, u ateizam, na način na koji je Krist ušao u njega, doživio ga i od toga umro – on, besmrtni u svojoj ljudskosti i svom božanstvu“ (Sourozh 1967).¹⁵

Mjera i važnost ove vrste solidarnosti dalekosežni su i bogato značajni. Ovdje ćemo istražiti dvije stvari: dostojanstvo i identifikaciju. No prije nego što krenemo na to, mora se istaknuti jedna važna ideja. Iako je naša ljudska priroda zajedničko tlo koje imamo s Isusom Kristom, mora se istaknuti kako je u njegovu

13 Kako bi se izbjegla bilo kakva zabuna i nepotrebne kontroverze, u ovom će se radu pojam „a-teist“ koristiti u etimološkom smislu koji je Bloom povezao s Kristovom smrću i njegovim odvajanjem (kao čovjeka) od Boga, dok pojam „ateist/ateizam“ ima svoje uobičajeno značenje – negiranje postojanja bilo kojeg boga.

14 On namjerno odabire ovu „političku riječ“ (Rytsar 2012, 180). Zapravo, na umu je imao ontološku „dvostruku solidarnost“, s Bogom i s ljudima: „Riječ solidarnost koristio sam svjesno: to je riječ koja se trenutno koristi, ona označava odnos koji nam je poprilično razumljiv: ideja solidarnosti jednih s drugima lako nam je shvatiti. Krist je odabrao tu dvostruku solidarnost koja ga je dovela do križa. Odabrao je biti čovjekom u najistinskijem i najpotpunijem smislu te riječi, da ne bude strancem našoj čovječnosti ni u čemu, osim u njegovoj slobodi od grijeha, ali da joj sasvim pripada, zato što uzima na sebe grijehove svijeta.“

15 “no atheist has ever gone into the loss of God, into atheism, in the way in which Christ has gone into it, has experienced it and has died of it – he, immortal in his humanity as in his divinity.”

slučaju ljudska narav uzeta u božansku hipostazu Sina (ali da ju nije apsorbirala) i, shodno tomu, bila je slobodna od grijeha i njegovih posljedica. Činjenica da je iskusio ljudsku patnju, napuštenost i smrt bila je moguća samo zato što je sve to slobodno prihvaćao u svome besmrtnom i bezgrešnom pobožanstvenom čovječstvu (Rytsar 2012, 105). Neki mogu tvrditi da u ovom slučaju on nije uzeo našu punu ljudskost (budući da je njegova čovječnost bila pobožanstvenjena i nije iskusio sve naše nedostatke generirane grijehom), nego je zapravo pokazao „istinsku čovječnost... poziv i cilj za ljude“¹⁶ – i ovo istinsko čovječanstvo svima je dostupno zbog te zajedničke osnove.¹⁷ On je bio ljudsko biće kakvo su Adam i Eva trebali biti prije pada, ali unatoč tomu slobodno je dijelio naša ograničenja bez grijeha, a našu patnju bez krivnje.

3. Dostojanstvo

Anthony Bloom govori o veličini i važnosti čovjeka (Sourozh 1967 i 1983) koja proizlazi iz činjenice kako je Bog voljan platiti visoku cijenu kako bi obnovio čovjeka u skladu s njegovom izvornom sudbinom. To uključuje utjelovljenje, patnju i smrt Isusa Krista, Sina Božjeg. Toliko je velika i toliko duboka Božja ljubav prema svom stvorenju da je Bog bio voljan učiniti sve da povрати čovječanstvo u zajedništvo s njim. On je ponizio samog sebe i spremno je prihvatio poniženje koje je uključivalo odbacivanje i smrt od strane onih koji su stvoreni na sliku i sličnost njegovu.

No utjelovljenje – sa svojom hipostatskom unijom dviju naravi, ljudskom i božanskom – te visoka cijena spasenja također dokazuju veliku vrijednost čovjeka. Vrijednost koja se može ispravno razumjeti jedino ako u tu jednadžbu uvrstimo i Boga i čovjeka. Bez Boga i bez vječne dimenzije, koja je pobožna, veličina je čovjeka samo idolopoklonstvo jer joj nedostaje dubina i sadržaj – čovjekova „dvodimenzionalnost“ (Sourozh 1967).

Bloom ide korak dalje i govori o Božjoj vjeri u ljudsku osobu (Rytsar 2012, 185–188).¹⁸ Ovo je sporna točka oko koje se mnogi ne slažu s Bloomom, ali osjećaj dostojanstva koji Božja ljubav i djelovanje pridaju ljudskome biću i dalje možemo biti zadržani iz njegove ideje. Dostojanstvo koje, u najmanjoj mjeri znači jednako pravo na sinovstvo za svaku osobu, bez obzira na njezin trenutni status. Mi ljudi možemo biti neposlušni, odvojeni i nedostojni, ali i dalje ostajemo djeca Božja.

16 “true humanity... the vocation and goal for humans.”

17 I tu leži jedan od razloga razmimoilaženja oko značenja pojma kenoze, posebice u protestantskoj tradiciji.

18 Ta „vjera“ znači kako Bog zna da nismo stvoreni uzalud i da vjeruje kako možemo ispuniti svoju svrhu zbog koje smo i stvoreni.

Bog neće razbaštiniti nikoga i svaka osoba, koja se vrati Bogu, imat će isti status: bit će dijete Božje – ne sluga ili nešto manje od sina. Posljedica je da je svaki pobunjenik u ovom svijetu dostojanstveni sin Božji i potencijalno pokajano dijete, kao što to možemo vidjeti u prisposobi o izgubljenom sinu (Sourozh 1967). Ako je to točno, onda tu misao moramo imati na umu dok po svijetu tražimo izgubljene sinove, bilo da su u buntovništvu svojim izborom ili su samo ljudi koji nikad nisu čuli o Bogu. Čini se kako je opravdano reći da ovo predstavlja istinski i legitimni humanizam – „teocentričan humanizam“, kao što to naziva jedan drugi pravoslavni mislilac (Nellas 1987, 145–152).

S druge strane, govor o dostojanstvu može se protegnuti i na stvoreni poredak. Otkako je Božji Sin boravio u ljudskom tijelu, materijalni je svijet u njemu postao „prožet božanstvom“ (Bloom 1971, 66) i tako je vraćen svojoj prvotnoj svrsi. U tom svjetlu, prirodni poredak ima novi status, a naša vlastita tijela nisu samo teret, koji mora biti uništen, već su hramovi Duha Svetoga u kojima Bog živi – utjelovljenje je dokazalo da je to moguće. Dobrotu stvorenja može se, prema tomu, sagledati u jednoj svježoj perspektivi. Iz ovoga slijedi da materijalizam nije samo jedna doktrina koju treba pobiti već je i moguća zajednička točka s onima koji je zagovaraju s obzirom na to da bi kršćanstvo moglo vrednovati materiju na način na koji to ne bi mogao ni jedan drugi materijalist, ne zbog materije kao takve, već zbog njezine sposobnosti da bude transparentna božanskome (Rytsar 2012, 143). Ispravno poimanje materijalnog svijeta može nam dati opseg i krajnju svrhu koja nedostaje u materijalističkom svjetonazoru. Materija nije produkt kozmičke slučajnosti, već je rezultat namjernog djelovanja i sadrži transcendentni značaj.

4. Identifikacija

Ono što kršćani imaju zajedničko s Isusom i nevjernicima jest ljudska narav i iskustvo odvojenja od Boga. Zbog očito drugačijih razloga koji su prethodno spomenuti, to odvojenje od Boga predstavlja središnje iskustvo koje je Isus Krist prihvatio u solidarnosti s nama.

Čak i ako bi za vjernika ovo moglo biti neko udaljeno sjećanje još iz vremena kada su bili u sukobu s Bogom, moguće je doživjeti nešto slično kada Bog šuti. Je li ta šutnja posljedica grijeha, pogrešnog načina gledanja sebe ili je samo prilika za duhovni rast (Rytsar 2012, 333–343),¹⁹ to iskustvo može povezati kršćane sa svima koji su otuđeni od Boga.

19 Rytsar objašnjava razloge zašto, prema Bloomu, susrećemo Božju odsutnost u molitvi, ali to nije identično odsutnosti koju proživljavaju oni koji ne poznaju Boga, iako bi se ona mogla doživjeti na sličan način, i to bi nam pomoglo razumjeti ateističko iskustvo.

Izazov, koji metropolit postavlja, ide korak dalje: ako je Isus bio voljan prihvatiti gubitak Boga zbog nas, koliko bismo daleko mi bili spremni ići? Ako kažemo da smo u Kristu, ne bismo li trebali dijeliti „punu mjeru njegova života i smrti“²⁰ kao što je on to učinio? Bismo li bili voljni riskirati sve do točke „spasenje zajedno ili gubitak svega“?²¹ (Sourozh 1967). Iako ovakav govor može sadržavati problematična gledišta – univerzalizam ili spasenje koje mi možemo ponuditi – ideja koju Bloom nastoji istaknuti ide u drugome smjeru:

Naša solidarnost mora biti najprije s Kristom, i u njemu sa svim ljudima do posljednje točke, do pune mjere života i smrti. Tek tada, ako to prihvatimo, može li svaki od nas, i može li zajednica vjernih ljudi, Božjeg naroda, uzrasti do mjere onoga što je bilo u Kristu i onoga što je bilo u apostolima, u skupinu ljudi čija je vizija bila veća od vizije svijeta, čiji je opseg bio veći od opsega svijeta tako da je Crkva u početku mogla sadržavati sve to, mogla je biti dionikom ljudskoga stanja i, shodno tomu, voditi ljudski rod prema spasenju. A to nije stanje u kojem se mi nalazimo (Sourozh 1967).²²

Ne bismo se trebali složiti sa svime što Bloom govori, ali njegova provokativna pitanja i uvidi otkrivaju nam opseg i složenost Kristove identifikacije s nama u našem tragičnome ljudskom stanju. Njegova bi nam smjelost mogla otvoriti oči za ogromna i zbunjujuća djela Božja. Mi doista jesmo oni koji posreduju Božju ljubav i stoga bismo trebali osjetiti i prakticirati iskrenu solidarnost s onima koji ne dijele s nama istu vjeru u Boga. Spasenje nije na nama da ga dajemo drugima, ali svojim djelovanjem možemo otvoriti vrata drugima umjesto da ih zatvaramo svojim nedostatkom empatije.

Ako je križ bio svjedokom napuštenosti Isusa Krista od strane Boga, tog ateističkoga trenutka njegove smrti, onda se na ateizam ljudi može gledati kao na križ budući da je to u osnovi način života bez Boga (Bloom 1996).

Unatoč tomu, bilo svjesno ili ne znajući, cilj je nečijeg života Bog-Čovjek, naš eshatološki *telos*, naš savršeni model čovječanstva koji je otkrio Bog. I, u idealnom slučaju, to bi svatko mogao vidjeti u vjernicima, u njihovim očima (Rytsar 2012, 230). Budući da ova njegova tvrdnja ostaje neobjašnjena, moglo bi se samo nagađati što pod time točno misli – ali Bloom nudi neke natuknice na drugim

20 “the full measure of life and death.”

21 “either salvation together or lose all things together.”

22 “Our solidarity must be with Christ first, and in him with all men to the last point, to the full measure of life and death. Only then, if we accept this, can we, each of us, and can the congregation of all faithful people, the people of God, grow into what it was in Christ and into what it was in the Apostles, into a group of people whose vision was greater than the vision of the world, whose scope was greater than the scope of the world so that the Church in the beginning could contain all these, could be partakers of all those things which were the condition of man, and therefore could lead mankind into salvation. And this is not the state in which we are.”

mjestima²³ i objašnjava koje se značajke otkupljenih ljudskih bića mogu vidjeti u očima vjernika: možda toplina i nježnost koja prihvaća druge bez osuđivanja i s razumijevanjem zbog zajedničkih nedostataka i hirova naše pale čovječnosti; tu su također radost, ljubav i dobrotu koja nije od nas, ali djeluje kroz nas. U svakom slučaju, čini se da kršćani imaju veliku odgovornost, ali i priliku živjeti kao oni koji Boga donose drugima. I oni mogu prikazati to novo čovječanstvo za kojim svako drugo ljudsko biće žudi i kojem teži.

5. Sekularizam

Anthony Bloom smatrao je da sekularizam u svijetu ima „dva opća pravca“: „gubitak osjećaja za Boga“ i „pretjeranu pažnju na svjetske želje, pritiske i zahtjeve“ (Rytsar 2012, 230).²⁴ Obje ove niti mogle bi se približno asimilirati s onim što Charles Taylor definira kao drugo značenje svjetovnosti – „opadanje vjerskih uvjerenja i praksi“²⁵ (Taylor 2007, 2) – ali mogle bi se djelomično povezati posebno s Taylorovim trećim smislom, u kojem „Vjera... jedna je ljudska mogućnost među ostalima“ (Taylor 2007, 3).²⁶

No Bloomov cilj nije toliko ponuditi uglađenu definiciju onoga što znači sekularno, koliko ukazati na moguće objašnjenje same situacije. U tu svrhu je Bloom utvrdio dvostruki uzrok za koji smatra da su kršćani odgovorni. S jedne strane, kršćani su tijekom povijesti jadro predstavljali Boga. S druge strane, umanjivali su vrijednost čovjeka sve do točke bezvrijednosti (Rytsar 2012, 230–231). Dakle, ni Bog ni čovjek nisu ispravno predstavljeni svijetu i onima koji su ateisti. S obzirom na te okolnosti, nije ni čudno kako ljudi na to reaguju podbacivanjem. Bog, koji je pogrešno predstavljen, može s pravom potaknuti pobijanje i prijezir. Ljudsko biće, koje je beznačajno i sklono ismijavanju, reagira na to odbacivanjem i nastoji nadoknaditi svoju vrijednost nauštrb Boga te tako produžuje neprijateljstvo i konflikt koji je Isus došao razriješiti u sebi (Sourozh 1983).

Naravno, Bloomovo objašnjenje sekularizma je upitno,²⁷ ali nudi gledište koje se često spominje (na različite načine kada se ističe naša neprimjerenost kao Bož-

23 Rytsar je istražio neke aspekte u djelu „Vocation of Christians to the Kenotic Way of Life“, gdje naglašava „odricanje od sebe“, „požrtvovno darežljivo davanje sebe“, „rizik od napuštenosti“, „osjetljivost na potrebe drugih“, a sve zbog ljubavi i našeg poistovjećivanja s Kristom radi naših bližnjih (Rytsar 2016, 374–378).

24 “two general strands” in the world: “the loss of sense of God” and “excessive attentiveness to the world’s desires, pressures, and demands.”

25 “the falling religious belief and practice.”

26 “faith... is one human possibility among others.”

27 Kao što znamo od drugih autora (poput Charlesa Taylora, citiranog u tekstu), kršćani ne mogu jedini biti odgovorni za sekularizaciju zapadnog društva te više različitih čimbenika koji su pridonijeli današnjem stanju našeg nekoć kristijaniziranog svijeta.

jih svjedoka), ali rijetko dubinski istražuje. I dok će se svi manje-više složiti da kršćani loše predstavljaju Boga, uistinu može biti izazovno i plodonosno promišljati o tome uzima li naša antropologija u obzir uzvišeni status ljudske osobe koji je ostvaren u Sinu Čovječjem i Božjem, u Isusu Kristu. Pravoslavni metropolit pažljivo povezuje ljudsku vrijednost čovjeka s Bogom koji tome daje sadržaj. Prema njegovu antropološkom gledištu, ljudska bića ne mogu dosegnuti veličinu bez Boga jer suprotno od toga jest idolopoklonstvo.

Zaključak

U ovome smo članku istražili potencijal kenotičke teologije Anthonyja Blooma koja može pomoći u poistovjećivanju s ateistima. U otajstvu križa mogli smo vidjeti kako je Krist iskusio našu smrt, slobodno izabranu i, u tom iskustvu, gubitak Boga – etimološki a-teizam. No ljudi žive život odvojen od Boga zbog grijeha. U etimološkom smislu, svi počinjemo kao ateisti, kao oni koji smo bez Boga. Krist se odlučio poistovjetiti s nama u našem tragičnom stanju. Prema tomu, svi imamo nešto zajedničko i svi mogu vidjeti kako On može razumjeti naše stanje time što je i on sudjelovao u njemu. Ta nam slika može pomoći da gledamo drugačijim očima na one koji ne vjeruju u Boga ili bilo kojeg drugog boga.

Istovremeno, utjelovljenje je pokazatelj kako Bog vrednuje svoja stvorenja toliko da je dao svog Sina da umre za njih i vrati ih u ispravan odnos sa sobom. To ljudskoj prirodi daje veliku čast i samoj materiji pridaje novu vrijednost. Štoviše, poštovanje prema ljudskim bićima i materijalnom poretku zajedničko je i kršćanima i ateistima iako nedvojbeno imaju različite početne postavke. No, bez obzira na to, to može otvoriti vrata dijalogu. I upravo bi u ovom dijalogu kršćani mogli pokazati koliko bi mogli biti kristoliki i tako ponuditi tračke idealne osobe za kojom svi ljudi teže i čeznu.

Na kraju, mogli bismo promisliti o nekim mogućim odgovornostima kršćana za proces sekularizacije. S Bloomova gledišta, kršćani moraju obnoviti sliku Božju i sliku ljudsku koje pokazuju jer se obje narušene. Ako je to točno, onda bi nas to trebalo potaknuti da razmislimo o nekim promjenama. Sve to ima neke moguće posljedice za svaki misijski projekt – i svi smo mi misionari ili svjedoci u legitimanom smislu. Na prvome mjestu, možemo preuzeti dio odgovornosti za zlo koje se događa u svijetu, a koje s pravom ukoravamo. Drugim riječima, kritički bi stav trebao biti dvosmjern, a to omogućava ponizniju polaznu točku za kršćansku stranu. Drugo, na ateiste se može gledati kroz Kristovo vlastito iskustvo napuštenosti od strane Boga. To je gledište uistinu zapanjujuće i može nam ponuditi nove uvide koje vrijedi istražiti. Treće, Bloom nam može pomoći da preispitamo sliku koju imamo o Bogu, čovjeku i materijalnom svijetu. Nije potrebno u potpunosti prihvatiti Bloomovo gledište, ali je svejedno korisno potaknuti svijest o našim temeljnim postavkama i uvjerenjima vezanima uz međuljudske odnose i stavove.

Popis literature

- Bloom, Anthony. 1971. *God and man*. Paramus & New York: Newman Press.
- Brierley, Michael. 2009. Review of „Exploring Kenotic Christology: The Self Emptying of God.” *Modern Believing* 50 (1): 71–73.
- Coakley, Sarah. 2002. *Powers and Submission: Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Crisp, Oliver D. 2007. *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gavrilyuk, Paul L. 2005. The Kenotic Theology of Sergius Bulgakov. *Scottish Journal of Theology* 3: 251–269.
- Lossky, Vladimir. 2005. *The Mystical Theology of the Eastern*. James Clarke & Co., Ltd, 1991, reprint. Ebook.
- Nellas, Panayiotis. 1987. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, trans. Norman Russell. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- Rytsar, Roman. 2012. The Kenotic Theology of Anthony Bloom Metropolitan of Sourozh (1914-2003), in Anthropological Perspective. Doktorska disertacija. Faculty of Theology, Saint Paul University. Ottawa.
- Sourozh, Anthony. 1967. The True Worth of Man (A University Sermon preached in the University Church of S. Mary the Virgin, Oxford, on October 22nd, 1967). http://www.mitras.ru/eng/eng_03.htm (pristupljeno 12. prosinca 2020.).
- Sourozh, Anthony. 1980. The Prayer of Intercession. http://www.mitras.ru/eng/eng_10.htm (pristupljeno 12. prosinca 2020.).
- Sourozh, Anthony. 1983. Christ, True and Perfect Man. http://www.mitras.ru/eng/eng_13.htm (pristupljeno 12. prosinca 2020.).
- Sourozh, Anthony. 1996. The Way of Cross. Extracts from a talk at Essex University, 14 March 1996. http://www.mitras.ru/eng/eng_162.htm (pristupljeno 12. prosinca 2020.).
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tomoioagă, Florin Toader. 2015. *Taina chenozei în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea*. [The Mystery of Kenosis in the Orthodox Theology of the 20th Century]. Iași: Doxologia.

Teofil Stanciu

**The „A-theist” Christ: Kenosis as a Way of an Identification
with Atheists in the Theology of Anthony Bloom**

Abstract

For Metropolitan Anthony Bloom, the kenosis of Christ climaxes with his God-forsakenness on the cross. It is this aspect of kenosis that the present article tries to explore and build upon. One key element will be the meaning of the concept of „a-theist” Christ – coined by Bloom – and how this status of the incarnated Son can function as a basis for our identification and solidarity with today’s atheists. By the way of kenosis, the incarnation brings together in one hypostasis the divine and human nature. This reality endowed both our nature and created order with significant dignity. This paper explores the possibilities from this dignity and how it can serve as a bridge for dialogue with humanists and materialists. As Bloom suggests, this can open the discussion towards the secular world and Christians could take some responsibility for the process of secularization. The objective of this article is to demonstrate that Anthony Bloom’s controversial idea of „a-theist” Christ can become a connection point with the other and a mirror in which western Christians might look at some of their anthropological shortcomings that hamper their solidarity and dialogue with those who do not share the faith in God.