

stvo kao takvo. U izvornom značenju za antiku, a time i za kršćane antike, helenizacija se odnosi na obrazovanje (»Bildung«) koje se shvaćalo kao jezik, kao način življenja i mišljenja. Stoga je Marksches mišljenja da bi helenizaciju trebalo shvaćati upravo pod tim vidom, dakle u njezinu antičko-poganskom značenju. (str. 110s) Kršćani prvih stoljeća susreli su se s helenizacijom, s grčkim shvaćanjem obrazovanja i njegovim obrazovnim institucijama, i kritički ih prihvatili. To kritičko prihvaćanje, koje mi danas nazivamo helenizacijom, naš pisac shvaća kao »proces transformacije« helenističke kulture, obrazovanja i njezinih obrazovnih institucija: »Helenizacija kršćanstva prije svega je i prvotno specifična transformacija aleksandrijskih obrazovnih ustanova i tamo prakticirane znanstvene kulture u teološkoj refleksiji antičkoga kršćanstva.« (str. 121.) Pojam »transformacije« naznačuje da se taj proces sa strane kršćanstva nije odvijao kao jednostrano stapanje kršćanstva s grčkim obrazovanjem, kako je to mislio Harnack i njegove pristaše, nego kao kritička recepcija grčkoga obrazovanja, recepcija koja je podrazumijevala njegovu promjenu, diferenciranje i stvaranje nečega novog (str. 116.).

U biti protestant Marksches samo potvrđuje tezu katolika Ratzingera da se helenizacija kršćanstva u antici treba vrjednovati pozitivno. Nema ni govora o otpadu kršćanstva od svoje izvorne poruke. Kršćanstvo se dakle heleniziralo, ukoliko je »transformiralo«, a to

znači preuzelo, promijenilo i oblikovalo grčku kulturu obrazovanja i obrazovnih institucija. Zasluga je Markschesove studije, osim iscrpnoga povijesnoga prikaza pojma helenizacije u teologiji, što je pokazao kako se izvorno helenizaciju treba shvaćati kao »obrazovanje«, grčke »obrazovne institucije« koje je kršćanstvo prihvatilo. Sada postaje još razvidnije što bi se dogodilo kad bi se htjelo kršćanstvo dehelenizirati. Mogli bismo se u cijelosti pozdraviti s cjelokupnim obrazovnim sustavom unutar kršćanstva, dakle sa svim onim što je zapravo samo kršćanstvo prenijelo europskoj kulturi, ali i cijelomu čovječanstvu. U sveopćoj krizi prosvjete, obrazovanja, sveučilišta, dobro bi bilo ponovno se vratiti izvornom grčkom poimanju obrazovanja koje je i za prve kršćane bilo od neprocjenjive važnosti.

Ivica Raguž

.....
Peter Sloterdijk

Streß und Freiheit

– Suhrkamp, Berlin, 2012., 61 str.

Poznati njemački filozof, Peter Sloterdijk, nedavno je održao izvrsno predavanje pod naslovom »Stres i sloboda«, prigodom tzv. berlinskih govora o slobodi koje organizira naklada Friedrich-Naumann. Osvrnut ćemo se na neke misli toga vrlo važnog predavanja.

Sloterdijk započinje s činjenicom da je filozofska tradicija uvijek tvrdila da je početak filozofije zadivljenost. No, on

u svojoj dugogodišnjoj filozofskoj karijeri još nije naišao na filozofa ili znanstvenika kojemu bi zadivljenost bila početak njegovih duhovnih djelatnosti. Naprotiv, može se dobiti dojam da je »organizirana znanost i filozofija, koja je institucionalno okoštena, krenula u ratni pohod protiv zadivljenosti« (str. 8.). Što reći negoli se složiti sa Sloterdijkom. Zadivljenosti ni traga u današnjoj znanosti, od humanističkih do prirodoslovnih znanosti! Svugdje samo želja za kontrolom, za nekakvim posjedovanjem apsolutnoga znanja, bez sposobnosti za zadivljenost spram zbilje koja nas nadilazi. A budući da nema zadivljenosti, nema ni istinskoga mišljenja, jer zadivljenost pred golemom zbiljom goni čovjeka na trajno mišljenje. Vratimo se njemačkom filozofu.

Sloterdijk dakle kani zauzeti stav zadivljenosti, a konkretno ga primjenjuje na činjenice opstojnosti društva, misli se zapadnoga društva, koje i dalje postoji, premda njega sačinjavaju pojedinci koji su svjesni da njihova egzistencija nadaleko nadilazi svaki kolektiv. (str. 10.) Dakle, naš je pisac zadivljen nad današnjim društvom u smislu da i dalje opstoji, unatoč jako razvijenomu individualizmu. Stoga se postavlja pitanje koja je to društvena silnica koja uspijeva ujediniti današnje moderne individualiste. To pitanje vodi Sloterdijka do teze da je u povijesti, a napose danas, ujedinjjuća snaga društva stres, odnosno stvaranje stresa. Društvo na najrazličitije načine, a napose medijima, stvara stres u pojedinaca, ukoliko

im svakodnevno servira uvijek nova uzbuđenja, nove strahove, razloge za pobunu, zavist, zanositost itd. (str. 12s) Dakle, naš je pisac zadivljen kako danas stres ujedinjjuje moderne individualiste. Svi su neprestance pod stresom i to je ono što ih čini društvenima. Već polako uočavamo kamo nas vodi njemački filozof, a to je pitanje slobode danas. Naime, kako biti slobodan kad smo stalno u stresu i time društveno podređeni. Dakle, potrebno je misliti slobodu onkraj stresa.

Utemeljenje slobode bez stresa Sloterdijk primjećuje već u grčko-rimskoj kulturi. Navodi se pripovijest Tita Livija u djelu »Ab urbe condita« o jednom događaju (silovanje Rimljanke) koji je toliko potresao Rimljane da su se odlučili zauvijek obračunati s bilo kakvom tiranijom. Sloboda se dakle shvaćala kao odbacivanje tiranije. Sličnu situaciju susrećemo i u grčkom polisu koji slobodu također shvaća kao suprotstavljanje raznim oblicima tiranije, napose golemom centralističkom Perzijskom Carstvu. Grčki ratovi protiv Perzije nisu ništa drugo doli obrana slobode grčkoga decentraliziranog polisa, pri čemu je naglasak bio na slobodu shvaćenu kao obranu vlastita etničkog identiteta. (str. 18ss) Dakle, sloboda se u grčko-rimskoj tradiciji misli kao odbacivanje društvene tiranije, ali još uvijek ona se ne uspijeva misliti u njoj samoj, lišenoj društvenoga stresa. Takvo jedno viđenje slobode, za našega pisca jedino istinsko, susreće se po prvi put u povijesti u razmatranju Jeana Jacquesa

Rousseau u djelu »Sanjarenja jednoga osamljenog šetača«. (Slična misao može se pronaći, naglašava Sloterdijk, i kod Samuela Becketta u njegovu malo poznatom djelu »Eleutheria«, str. 49.-52.) Naime, Rousseau se povukao 1765. godine, zajedno sa svojom partnericom Marie-Theresie le Vasseur, na Ile St. Pierre u Švicarskoj. I jednoga dana, izvještava nas francuski mislilac, odlučio je sam isploviti na jezero. Došavši na sredinu jezera, zaustavio je čamac, legao mirno i satima gledao nebo. U tom je trenutku doživljavao nešto do tada nedoživljeno. Radi se o iskustvu slobode koju je Rousseau kasnije opisao kao uživanje »vlastite opstojnosti«, uživanje u kojemu je čovjek »samomu sebi dostatan poput Boga«. (str. 24s) Sloterdijk je mišljenja da se upravo te davne 1765. godine dogodilo rođenje istinske slobode. Sloboda se, dakle, počela živjeti i misliti onkraj svakoga stresa, bilo stresa koji stvara društvo, bilo od stresa koji stvara realnost. Tako shvaćena sloboda nije ni »sloboda za« ni »sloboda od«. Ona nije ni »sloboda kao pravo na neuznemirenost vladavine samovolje, kao pravno udruženje u *polisu*, kao individualna autarkija, kao sloboda kulta, kao privilegija gospode, kao sloboda kršćanskoga čovjeka.« (str. 26s) Ona nije ništa od svega navedenoga. Ona je jednostavno »uživanje u vlastitom postojanju«, »stanje odabrane neuporabljivosti, u kojoj je pojedinac u cijelosti kod sebe te istodobno nadaleko lišen svojega svakodnevnog identiteta«. (str. 27.) Sloboda se tako konkretno ostvaruje kao »bezbriž-

nost«, a u sebi ima tonalitet »tihe euforije.« (str. 27.) Slobodni subjekt slobodan je od svake djelatnosti, on nije ni subjekt volje, ni subjekt poduzetništva, a ni politički subjekt. Nije »ni kreativan, ni progresivan, a ni dobrohotan. Njegova nova sloboda pokazuje se u njegovoj ekstatičnoj neuporabljivosti. Prema Rousseauu, slobodan čovjek otkriva da je on najneuporabljiviji čovjek svijeta te smatra da je to savršeno u redu. (str. 28.)

Rousseau na taj nas način uči slobodi kao slobodi od dvostrukoga stresa: bilo od onoga koje nam nameće društvo, bilo od same realnosti. Nažalost, piše njemački filozof, moderno je doba otvoreno najavilo rat protiv tako shvaćene slobode. Radi se o realistima i o njihovu stalnom pozivanju na realizam koji služi kao neka vrsta otrjeznjenja od romantizma, a zapravo nastoji ugušiti slobodu kao »uživanje u vlastitoj opstojnosti«: »Beskrajni boj realizma protiv onoga što se prijezirno i upozoravajuće naziva romantikom.« Dakle, moderno doba ne može prihvatiti »romantičku« slobodu Rousseaua, nego je želi uništiti svim mogućim društveno-realnim stresovima. Jedni je podređuju društvenoj službi, (Kant), drugi Apsolutu (Fichte, Hegel), treći društvu (Marx). Svima je želja da je bilo idealistički, bilo pragmatički podvrgnu. (str. 43s) Svi žele »usamljenoga sanjara« izvući iz čamca, učiniti ga društvenim i realnim, slobodno ležećega nastoje stresno uspraviti. A ta se inkvizicija protiv rousseauovske slobode, ta »reim-

plantacija realnosti kao izvorišta stresa u opušteni subjekt« i danas nemilice nastavlja, tvrdi Sloterdijk. Primjerice, neuroznanosti žele nas poučiti da je sloboda iluzija, da je »realnost« potpuno drukčija, tj. da sloboda uopće ne postoji. Ona je puki epifenomen neuronalnih procesa, produkt nadinterpretacija stanja mozga i parazita na neokortikalna područja.« (str. 45s) Isto tako, stres se nameće tobožnjom važnošću raznih »potreba«: važnost objektivnih napora, spontana težnja prema ekspanziji u otvoreno, radna djelatnost, stalna žudnja za objektom uživanja, požuda, osvajanje bogatstava, poduzetništvo, borba za priznanjem, »samoostvarenje«... (str. 47s) Kao da nam Sloterdijk želi reći: »E dragi, sad ti budi slobodan u svim tim stresovima!«

Što nam je onda činiti? Naš nas pisac poziva na Rousseauov doživljaj slobode, na bezbrižnost, na društveno-realnu »neuporabljivost«. To pak ne znači da čovjek ne živi društveno. Naprotiv, pozivajući se na Sartreov izraz »angažirane slobode«, Sloterdijk je mišljenja da treba društveno djelovati, ali polazeći od rousseauovske slobode. Iz toga slijedi da angažman ne proizlazi iz »potrebe za izricanjem, iz nekakva nagona, nekakve neuroze ili nedostatka«. (str. 57.) Angažman proizlazi iz onoga što Sloterdijk u posljednjim svojim knjigama naziva »thymos«, »ponosom«, »srđbom«. (usp. hrcak.srce.hr/file/89326) Radi se o doživljaju samodostatnosti, vlastite punine, doživljaju koji je slobodan od »erosa« (svih mo-

gućih stresnih »potreba«). »Thymos« jest sloboda, a ona je »samo druga riječ za otmjenost, tj. za nazor koji se pod svim okolnostima orijentira na onomu što je bolje i teže, upravo zato što je dovoljno slobodan za manje vjerojatno, manje vulgarno i manje ljudsko i odviše ljudsko«. (str. 57s) Radi se o suverenom ophođenju sa stvarnošću. Tako shvaćena sloboda jest pak i ono što sačinjava jezgru istinskoga liberalizma. Sloterdijk se time obrušava na moderni liberalizam koji se srozao na razne vrste »stresa pohlepe«. (str. 58s) S pravom, jer o čemu danas govore tzv. liberali negoli o pohlepi, »osvajanju tržišta«, o radu bez prestanka? Jad i bijeda modernoga liberalizma... Stoga naš pisac kani ponovno oživjeti istinski liberalizam, a to je liberalizam slobodan od pohlepe, liberalizam shvaćen kao »liberalnost« (»liberalitas« na latinskom: darivanje), ispunjene slobode.

To su ukratko glavne teze predavanja Petera Sloterdijka. Što reći o njima? Ponajprije moramo reći da se radi o zaista genijalnim i danas posebno aktualnim tezama. Njemački filozof izvrsno je upro prstom u srž problema modernoga društva, a to je nesloboda. Dobili smo uvid u moderno doba koje neprestance producira stresove kojima guši slobodu. Čovjeka se pomoću raznih vrsta stresa želi učiniti društveno relevantnim, ali pod cijenu gubitka slobode, podređenosti društvenim konstrukcijama. Naš je pisac u cijelosti u pravu. Kad pogledate današnjega čovjeka, tada je za njega stres postala

čarobna riječ. Stres služi za izricanje vlastite moći, ona se rabi kao dokaz društvene uspješnosti (»znaš, nemam vremena«, »puno radim«, bla, bla). A zapravo čovjek je time vrhunski neslobodan, k tomu stresno neslobodan. Isto tako, Sloterdijku je dozlogrdilo erotizirano društvo, društvo »erosa« koje čovjeka čini pohlepno-stresnim tako što ga neprestance bombardira »potrebama« (moraš imati seks, moraš imati tu i tu robu, moraš imati ovo ili ono), a koje su zapravo put u neslobodu, u »zatvor potreba«. Zato je razumljiv njegov rousseauovsko-ničeanski povratak »thymosu«, »ponosu«, »srdžbi«, samodostatnom ladanju, kontemplaciji, bezbrižnosti, stavu »tihe euforije« ležanja u čamcu...

Mogu se samo složiti sa Sloterdijkovom temeljnom nakanom. Nažalost, i kršćanstvo se danas pretvorilo u »religiju stresa«, projekata, aktivizama, moraliziranja, u religiju »nemam vremena«, »jako mi je teško«. Stres izvan Crkve, stres u Crkvi... Zato je potrebno prestati više govoriti tim rječnikom, prestati govoriti stalno o stresu... To je već početak istinske slobode o kojemu nam Sloterdijkova studija progovara. Ipak, ostaju i određene nedorečenosti i problematičnosti u Sloterdijkovu poimanju slobode, koje ne možemo ne dotaknuti. Primjerice, on nam ništa ne kaže o konkretnim načinima postizanja takve slobode, osim što navodi Rousseauovo samotno uživanje u čamcu. Bez navođenja konkretnih načina ostvarenja te slobode cijeli taj prijedlog može nam

se učiniti pukom iluzijom, a time neostvarivim. A nije li upravo vjera u Boga, vjera u Isusa Krista, koji nas poziva na »bezbrižnost« (»Ne budite zabrinuti kao pogani... Pogledajte ljiljane, ptice nebeske...«) najbolji način ostvarenja te bezbrižne, antistresne slobode? Čini se da jest jer upravo vjera omogućava da se živi onkraj svijeta, u Bogu koji daje antistresni štiti spram svih mogućih društveno-realnih stresova, daka-ko pod uvjetom da se Boga ne shvaća stresno (moralizirajući), već kao Boga ljubavi. Isto tako, problematičan nam je i Sloterdijkov pokušaj ničeanskoga utemeljenja čovjekove slobode bez »erosa«. Radi se o slobodi samodostatnosti bez drugoga, monološkoj slobodi protiv dijaloške slobode. Slažemo se sa Sloterdijkom da počesto dijaloško-erotična sloboda nije ništa negoli samo druga riječ za neslobodu, ovisnost o drugomu, a nerijetko i za posjedovanje drugoga (»tiranija ljubavi«; zato i razumljiva reakcija u smislu: »Molim te, nemoj me samo ljubiti, jer znam da time želiš ovladati mnome.«). Ali to nije i ne može biti razlog da se čovjeka u svojoj srži poima monološko-*thymotičnim*, samodostatnim, bez ikakve »potrebe« (»erosa«) za drugim. Takva vizija pokušava od čovjeka učiniti nešto što on nije, a to je mali bog, titan, nadčovjek. Čini nam se da to ne odgovara čovjekovoj naravi, odnosno da takva vizija na duge staze također vodi u čovjekovo uništenje, slično kao i današnja »stresna sloboda« ili pogrešno shvaćena »dijaloško-erotična« sloboda, kojoj se njemački filozof s pravom protivi.

No, bez obzira na ove nedorečenosti i problematičnosti, promišljanja Petera Sloterdijka zavrjeđuju veliku pozornost i upozorenje. Ako išta drugo, barem ćemo biti pozorniji na neslobodu stresa, a možda budemo potaknuti da više tragamo za slobodom onkraj stresa. Sloboda u vjeri? Zašto ne?

Ivica Raguz

Nela Veronika Gašpar

Teološki govor o Duhu Božjem.

Od vječnosti do čovječnosti

– KS, Zagreb, 2012., 212 str.

Duh Sveti još je uvijek zaboravljena stvarnost u Crkvi i u teologiji. Možda tako i mora biti, možda je to neka vrsta »lukavosti«
Duha Svetoga da se ne nameće, da samoga sebe učini zaboravljenim, jer on najbolje djeluje kad ga se ne vidi, kad je neprimjetan, kad nas »uvodi u istinu«
Isusa Krista. On je »ljubav razlivena u našim srcima«
(Rm 5,5), a nije li svojstvo ljubavi da se ne nameće, da bude nezatna. To je sve točno. Vjerojatno Duh Sveti tako i »mora«
djelovati. Ali nije na nama da zaboravljamo Duha Svetoga. Mi smo pozvani da imamo »oči ljubavi«, da primjećujemo njegovo djelovanje, da se njemu otvaramo i da ga u teologiji uvijek iznova posvjećujemo. Nažalost, teologija još uvijek ne pokazuje nekakav velik interes za Duha Svetoga. Taj deficit pneumatologije u modernoj teologiji posebno je očit u hrvatskoj teologiji. Osim

studije dogmatičara i isusovca Alfreda Schneidera i nekih sporadičnih članaka, u hrvatskoj teologiji Duh Sveti već je dugo u egzilu. Stoga je pravo osvježenje netom objavljeno djelo o Duhu Svetomu riječke dogmatičarke s. Nele Veronike Gašpar.

Studija obuhvaća šest poglavlja s dodatkom. Prvo i drugo poglavlje pružaju iscrpan prikaz biblijskoga poimanja Duha Božjega i Duha Svetoga. Treće poglavlje analizira dvije najvažnije pneumatologije antičkoga razdoblja, Atanazija i Bazilija Velikoga. Donosi se njihova rasprava s pneumatomasi-
ma, a posebice dolazi do izražaja i kod jednoga i kod drugoga teologa ideja pobožanstvenjenja. Poglavlje završava prikazom Carigradskoga sabora 381. godine. Posebno je važno četvrto poglavlje, ukoliko se razmatra nad uvijek aktualnim ekumenskim pitanjem dodatka »filioque«. Dobivamo uvid u Augustinovo shvaćanje »filioque«
(»ab utroque«) koje će ostaviti dubok trag na zapadnu pneumatologiju, kao i u razlike u pristupu Duhu Svetomu na Zapadu i na Istoku. Zadnji ulomak posvećen je sadašnjim ekumenskim promišljanjima o dijalogu Istoka i Zapada. Autorica je možda mogla tomu zadnjem ulomku pristupiti iscrpnije, posebice zbog toga što je ta rasprava vrlo važna za razumijevanje Duha Svetoga.

Peto je poglavlje od posebne važnosti jer progovara o danas, posebice u Hrvatskoj, gorućoj temi »karizmatiskih«, crkvenih pokreta. Crkveni se pokreti vrjednuju kao uvijek novo događanje