

Jadranka Brnčić *

FOUCAULT O PAREZIJ I PAREZIJA U KRŠĆANSTVU

Sažetak

U ovom članku iznesene su osnovne Foucaultove teze o pareziji. Potom se analizira kako se one ovjeravaju kada je riječi o pareziji u kršćanstvu, odnosno u Novom zavjetu. U središtu je pomnje Isusova parezija kao svakodnevna praksa (kao usklađeni govor i život usuprot prijektivnosti). Pritom se otvaraju pitanja interpretacije parezije u teologiji i u institucionalnoj Crkvi gdje parezija kadikad biva odsutna upravo u svakodnevnoj praksi kao proizvodnji istine.

Ključne riječi: *parrhesia*, kršćanstvo, istina, svakodnevna praksa, hipokrizija

1. Uvod

Parezija je govorna figura antičke retorike što ju govornik koristi kad otvoreno govori o nelagodnim istinama bilo da se tiču pojedinaca ili društva. U grčkoj književnosti riječ se pojavila u Euripida (oko 484.-407. pr. n. e.) te, dakako, u tekstovima drugih antičkih autora (Platon, Plutarh, Galen, Lucian, Gorgija, Filodem), potom ju susrećemo krajem I. stoljeća u evanđeljima, pa opet u patrističkim tekstovima III. i IV. stoljeća. *Parrhēsia* (grč. *παρρησία*: *παν* = sve + *ρησις / ρημα* / govor) doslovno znači: sve govoriti. Obično se prevodi kao: slobodan govor (engl. *free speech*, njem. *Freimüthigkeit*), otvoren govor (engl. *open speech*, tal. *discorso aperto*) ili iskren govor (fr. *franc-parler*). *Parrhēsiazomai* znači koristiti se parezijom, a *parrhēsiastes* onaj je tko se njome koristi, tj. onaj koji istinito govori.

* Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Ivana Lučića 3, HR-10 000 Zagreb, jbrncic@ffzg.hr

Michel Foucault predavao je o pareziji 1983. i 1984. godine: na Collège de Franceu od siječnja do ožujka 1983. (Foucault, 2008) i od veljače do ožujka 1984. (Foucault, 2009) te na Kalifornijskom sveučilištu u Berkeleyju od listopada do studenog 1983. (Foucault, 1999). Prvi je ovu retoričku figuru analizirao na razini diskursa određujući ju kao »govornu djelatnost« (*speech activity*), radije nego izrazom Johna Searlea (1979) »govorni čin« (*speech act*), kako bi istaknuo parezijastički način izražavanja: njegovu obavezu da bude izravna veza između onoga tko govori i onoga što kaže. Temeljna karakteristika parezije, dakle, posvemašnja je podudarnost osobnog uvjerenja parezijasta i istine onoga što govori. Istinitost govornik jamči vlastitom osobom i ne odnosi se ponajprije na sadržaj iskazanoga nego na kakvoću odnosa govornika i onoga što govori – parezijast iskazujući istinu na određen način je, zapravo, proizvodi.

2. Parezija u antičkoj kulturi

Foucault u antičkim tekstovima prepoznaje dva tipa parezije. Prvi je pejorativna značenja srodna s »brbljanjem« svodeći se na kazivanje svega što nekome pada na um, bez lučenja važna od nevažna, vrijedna od tričava.¹ Drugi tip jest iskren, otvoren, riskantan govor parezijasta o onome što vidi da jest a da nije u skladu s onim kako se hoće prikazati da jest. Parezijastička istina je prepoznavanje zbilje kakva jest i govor o njoj unatoč tomu što se onima koji sudjeluju u toj zbilji to može ne sviđati. Pritom parezijast ima poseban odnos prema istini govoreći ju iskreno i otvoreno, poseban odnos prema vlastitu životu, zbog izgovaranja istine često izloženu opasnosti, poseban odnos prema sebi ili drugim ljudima kroz kritiku ili autokritiku te poseban odnos prema moralnom zakonu kroz slobodu i dužnost.

¹ Takvo se značenje pojavljuje kod Platona, na primjer, kao karakterizacija lošega demokratskog ustava po kojem svako ima pravo da se obrati svojim sugrađanima i kaže im sve – i najgluplje i najopasnije stvari koje se tiču države. Pejorativno značenje nalazimo često i u kršćanskoj literaturi kada se ovakva »loša« *parrhēsia* suprotstavlja šutnji kao disciplini ili nužnom stanju za kontemplaciju. Kao izgovorna djelatnost koja svakog časa odražava stanje srca i duha, *parrhēsia* je u ovom negativnom smislu prepreka za kontemplaciju božanskoga (usp. Foucault, 1999: The Meaning and Evolution of the Word Parrhesia).

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

U predavanjima okupljenima u knjizi *Le courage de la vérité* Foucault (2009) tumači pareziju u trima kontekstima grčke kulture: politike, filozofije i psihagogije.

Parezija ponajprije znači slobodu govora u grčkom polisu. Naime, svaki punopravni grčki građanin smio je slobodno i javno reći sve što misli o javnom životu svojih sugrađana. Foucault pokazuje kako parezija izriče bit grčke demokracije jer upravo po slobodi govora, po pareziji, demokracija razlikuje od tiranije, despotizma ili aristokracije. Međutim, premda ne postoji demokracija bez parezije, sama demokracija ugrožava opstojnost istinskoga govora jer: tamo gdje svi slobodno govore, potrebno je da tkogod ima poseban »utjecaj«, da bude kvalificiran te da ga polis opunomoći da na temelju svih izrečenih mišljenja donese odluku u interesu svijua. Demokracija ugrožava pareziju jer ovisi o tom utjecaju pojedinca. Foucault posebno raspravlja o prigovoru antičkih filozofa da demokracije ne mogu praviti razliku između istine i neistine te da im prijete opasnost da kao istinu dopuste samo ono što većina smatra »istinom«. No, bez »kazivanja istine« demokracija ostaje praznom formom. Foucault stoga, prihvaćajući elitističku skepsu, daje joj iznenađujuće egalitaristički preokret – uspjeh demokracije veže uz iskrenost, otvorenost i samobrigu te kaže: što je više parezije, što više građani bez straha pred sobom i pred drugima pitaju za istinu, to je vitalniji njihov polis.

Drugo značenje pojma parezije Foucault susreće u kontekstu grčke filozofije. Riječ je o pareziji shvaćenoj kao otvorenost, posvećenost za istinu, istinoljubivost kakva je posebice prisutna u platoničkoj filozofiji. U filozofiji nije toliko riječi o tome da se slobodno govori sve što se misli, koliko o nužnosti kazivanja istine, tj. o obavezi isključivoga kazivanja istine. Budući da parezija zahvaća cjelokupnu njegovu egzistenciju, filozof-parezijast svojim kazivanjem istine poziva svoje sugovornike na promjenu cjelokupnoga njihova života. Osobito je važno, tvrdi Foucault, da pojam parezije u Platona mijenja sâmo poimanje filozofije (usp. Foucault 2009:Parrhesia and the Crisis of Democratic Institutions). Naime, filozofija se kroz pareziju poima onkraj politike: filozofija ne treba kazivati ono što treba činiti u politici, nego treba biti u poziciji trajne izvanjskosti. Treba neprestance kritizirati ono što je prijevara, zabluda i iluzija: jedino tako omogućuje funkcioniranje dijalektičke igre vlastite

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

istine. Parezija ne isključuje filozofa iz politike, nego mu upravo, kroz posvećenost istini, omogućuje pravo uprisutnjenje u politiku, a to je hrabro, riskantno kazivanje istine unutar postojećega društva.

Treće područje parezije je psihagogija,² odnosno briga za dušu drugoga u prijateljstvu. Riječ je o pareziji kao njezi duše, vlastite duše i duše drugoga, odnosno o pareziji u kontekstu prijateljskih odnosa. U američkim predavanjima o pareziji Foucault također ističe da se parezija nije događala samo u prijateljstvu, nego i u zajednici, primjerice u odnosu učitelja i učenika (posebice kod epikurejaca). Ona je bila način uvježbavanja u istini. Učenik je trebao njegovati pareziju spram učitelja, iznositi mu sve svoje misli, riječi, djela i nakane, a učitelj je sa svoje strane u duhu parezije trebao davati svoje mišljenje o svemu rečenom. Tako je parezija omogućavala duhovni i intelektualni rast učenika. Foucault je mišljenja da parezija pripada onomu što Platon naziva *básanos* – vatra kušnje.³ Riječ je o načinu ozbiljenja i razvijanja prijateljskog odnosa u kojem se osobe uzajamno kušaju jesu li dostojne za prijateljstvo ili nisu. *Básanos* zahtijeva homologiju (*homología*) – istovjetnost govora i mišljenja među osobama. Tri su uvjeta za takvu homologiju: 1. *epistêmê* (razumijevanje) – sve što prijatelj govori drugomu uvijek tako govori da vjeruje da je to istinito; 2. *eúnoia* (entuzijazam) – u odnos prijateljstva ne ulazi se iz koristi, nego iz ljubavi i 3. *parrhêsia* (otvorenost) – prijatelju se smije reći sve što se misli bez bojazni, straha i stida.

Parezija, dakle, prožima sva područja ljudske osobnosti kakva se ozbiljuje kao cjelovita kroz istinoljubivost u odnosu prema samom sebi, prema bliskim osobama i prema svojim sugrađanima; ili drugim riječima: u njezinu političkom, intelektualnom i emocionalnim očitovanju kroz iskrenost, otvorenost te brigu za sebe i drugoga.

² Psihagogija (grč. *psychagogia*= *psihe*: duša i *gogein*: voditi): vođenje ili odgoj duše snagom riječi. Prvi put se u tom smislu pojavljuje u Platonovom *Fedru*, dok je prvotno značila obred dizanja duša iz mrtvih.

³ *Básanos* (grč.): riječ je prvotna značila: crni kamen silicija koji se koristio pri provjeravanju čistoće dragocjenih metala (srebra ili zlata).

3. Primjeri parezije

Pristupajući analizi parezije Foucault koristi dva primjera iz Plutarhovih *Uporednih životopisa* koji mu služe kao temelj za određivanje njezinih specifičnosti. Oba primjera nalazimo u opisu Dionova života (Foucault, 2010:50-53).

Dion je bio dvoranin i rođak sirakuškog tiranina Dionizija Mlađeg. Kao što je poznato i iz Platonova *Sedmog pisma*, odrastajući na dvoru Dionizija Starijeg, oca Dionizija Mlađeg, Dion je susreo Platona dok je ovaj boravio na Siciliji i postao njegovim učenicom. Pozvao je svojeg učitelja da ponovno dođe u Sirakuzu i bude učitelj novom tiraninu, Dioniziju Mlađem, kad je ovaj naslijedio Dionizija Starijeg. Prvi primjer parezije Foucault nalazi u Platonovu razgovoru s Dionizijem Mlađim. Kada mu je Platon izložio svoje stavove o vrlini i hrabrosti, o tome da nijedan tiranin nije hrabar te da pravedni žive sretan, a nepravedni nesretan život, Dionizije se razgnjevio i pitao Platona za razloge njegova dolaska na Siciliju, na što mu je Platon odgovorio: »Tražim dobrog čovjeka«. Dionizije je, dakako, shvatio da Platon hoće dati do znanja da dobrog čovjeka još nije pronašao te se još više ražestio i potajno zatražio od njegova suputnika da ubije Platona. Dionizija karakterizira neograničena moć: kao tiranin može raditi što mu se prohtje. Nije uobičajeno da osoba s neograničenom vlašću prima kritike, a još je manje vjerojatno da ih Dionizije može čuti te je Platonov život u Dionizijevim rukama dokle god je na njegovu dvoru. Dakle: Platon je svega toga svjestan i svejedno se upušta u razgovor te Dioniziju govori ono što misli: između ostalog i to da je kukavica i da nije dobar čovjek.

Drugi primjer parezije Foucault nalazi u razgovoru što su ga vodili Dion i Dionizije nakon Platonova odlaska. Dionizije je ismijavao Gelona, koji je vladao Sirakuzom prije nego što je Dionizijev otac, Dionizije Stariji, postao tiranin. Za razliku od ostalih dvorana, Diona nisu zabavljale Dionizijeve dosjetke – suprotstavio mu se i rekao mu da povjerenje u vladara, kao preduvjet za njegovu tiraniju, postoji upravo zahvaljujući Gelonovoj vladavini, i da će ono biti uništeno zbog načina na koji Dionizije vlada. Potom je zaključio da će Dionizije svoje nasljednike uskratiti za ono što je Gelon njemu omogućio. Dakle: Dion je svjestan posljedica

Platonova govora te zna da je Dionizije naredio da ubiju Platona. Unatoč tomu Dion mu otvoreno govori ono što misli o načinu na koji vlada i o posljedicama njegove vladavine po Sirakuzu.

Parezija je određena karakteristika Platonova i Dionova govora u navedenim situacijama. Sadržaj Platonovih govora se mijenja tijekom razgovora: počinje izlaganjem o hrabrosti, potom govori o sreći te na kraju o razlogu svog dolaska na Siciliju. Sadržaj Dionova govora je drukčiji, ali kao i Platon, govori o različitim stvarima: o bivšem sirakuškom vladaru i o Dionizijevoj vladavini. Iz raznovrsnosti istina koje Platon i Dion iskazuju, očito je da parezija nije govorenje neke određene istine. Pareziju ne treba tražiti u sadržaju iskaza, već u načinu na koji istina u njoj biva iskazana.

Parezija je, zapravo, bipolaran pojam: u jednom slučaju »kazivanje istine« podrazumijeva formu samopotvrđivanja i usmjereno je na »estetiku življenja« kakva uključuje i moralnu dimenziju brige i za druge stanovnike polisa, a u drugom slučaju podrazumijeva hrabrost građana da javno istupi i stavi na kocku svoju sigurnost. U oba slučaja »kazivanje istine« je demonstrativna distanca prema općem: distanca od društvenih rutina mišljenja, od uobičajenosti, oportunitizma i mišljenja većine. »Kazivanje istine« ometa laž i prijetvornost, bori se protiv jeftinog prilagođavanja i predrasuda. Istinit čin – čin diferencije kojom se građanin otima društvenoj konvenciji – važniji je od iskazane kritike. Život je »istinit« već onda kada je sam sebe iskreno doveo u pitanje te postavio pitanje o istini. Svjestan život nije samo drukčiji, sasvim drugi, nego i bolji život. Parezija je stoga vrhunski način upravljanja sobom što se očituje u odnosu prema drugima.

4. Dramatika parezije i njezini modaliteti

Prema Foucaultu, parezija ne pripada pragmatici, nego dramatici diskursa: »Dramatika diskursa je analiza činjenica diskursa koja pokazuje kako sam događaj iskazivanja može utjecati na biće iskazatelja« (Foucault, 2010:68). Poput pragmatike diskursa, dramatika uzima u obzir posljedice, ali za razliku od nje ne uzima u obzir posljedice koje situacija ima po

čin govorenja, nego posljedice koje čin govorenja istine ima na samog govornika i na njegov način bivanja.

Zajednička osobina pragmatike i dramatike diskursa jest da izgovoreni iskaz biva određen izvandiskurzivnim pravilima, a ono po čemu se razlikuju jest mjesto tih pravila. Pragmatika ih smješta u kontekst u kojemu se subjekt nalazi u potpunosti ga izostavljajući iz polja obuhvaćena analizom, dok ih dramatika smješta upravo u polje dostupno subjektu. Može se reći da je pragmatika diskursa ograničena na »perspektivu trećeg lica« jer može objasniti samo one aspekte govornog čina koji su govorniku dostupni u jednakoj mjeri kao i njegovim promatračima. Može se učiniti da je i dramatika na isti način ograničena na »perspektivu prvog lica« te da je neprobojno zatvorena u sferi govornika i njegovoga unutarnjeg iskustva, međutim, tomu nije tako. Naime, činjenica da subjekt mijenja svoj način bivanja iskazujući istinu na koju je usmjerena dramatika diskursa, posljedica je veze s istinom što ju je subjekt uspostavio u sporazumu sa samim sobom. Dramatika diskursa postavlja pitanje naravi toga sporazuma te u analizi uzima u obzir čin u kojemu govornik afirmira svoju vezu s iskazivanjem istine koje je upravo učinio. U činu kojim govornik potvrđuje: »Ja sam taj koji je rekao istinu«, on ujedno potvrđuje da ga izgovoreni iskaz određuje pred njim samim na isti način na koji ga određuje pred drugima.⁴ Drugim riječima: govornik potvrđuje da je sam pred sobom upravo isti onaj subjekt koji je obuhvaćen svojim iskazom dostupnim u perspektivi trećeg lica. Dramatika, dakle, uzima u obzir i onaj aspekt diskursa u kojemu sam govornik, izražavajući svoju vezu s diskursom, izražava i odnos između perspektive trećeg i perspektive prvog lica.

⁴ U predavanjima *Discourse and Truth* Foucault (1999) tumači vezu između »perspektive trećeg lica« i »perspektive prvog lica« na slijedeći način: »Ako napravimo razliku između govornog subjekta (subjekta iskazivanja) i gramatičkog subjekta (iskazanog), mogli bismo reći da postoji i subjekt izgovaranja vlastitoga uvjerenja ili mišljenja. U pareziji govornik naglašava činjenicu da je on i subjekt iskazivanja i subjekt izgovaranja, tj. da je upravo on subjekt mišljenja o kojemu govori. Specifična aktivnost govora parezijastičkog iskazivanja tako uzima oblik: „Ja sam taj koji misli to i to“ (Foucault, 1999: The Meaning and Evolution of the Word Parrhesia).

Dramatika je, naposljetku, u skladu s pitanjem: kako govor konstituira subjekt? Razlikujemo li subjekt koji govori (iskazni) od gramatičkoga subjekta (iskazivi), možemo reći da postoji i subjekt koji se odnosi na uvjerenje ili mišljenje govornika (iskažen). U pareziji govornik naglašava činjenicu da je on oboje: i iskazni i iskažen subjekt, tj. da je on sam subjekt mišljenja na koje se referira. Parezija je, dakle, usko povezana s konstituiranjem subjekta, odnosno sepstva.

5. Parezija i retorika

U antičkoj kulturi Foucault (usp. 2010:55-58) razaznaje četiri temeljne vještine u iskazivanju istine: demonstraciju, retoriku, podučavanje i eristiku. Demonstracija je način iskazivanja koji istinu dokazuje, retorika u istinu uvjerava, a u eristici, suočeni protivnici upuštaju se u borbu oko istine.

Premda u prvom primjeru parezije, što je naveden ovdje na početku članka, Platon koristi demonstraciju kada iznosi svoje učenje o vrlini, hrabrosti i sreći, vrhunac parezije u njegovu govoru – odgovor iz koga je jasno kako ne misli da je Dionizije dobar čovjek – nije iskazan na način demonstracije. Na sličan način, kada Dioniziju govori o njegovoj vladavini, Dion ne izlaže dokaz u svom govoru, ne zastupa neku racionalnost ili načelo koje bi pritom artikulirao i tumačio. Dakle, zaključuje Foucault, parezija se kao način iznošenja istine razlikuje od demonstracije – parezijast nije onaj koji išta dokazuje (usp. Foucault, 2010:56). Retorika je umijeće usklađivanja različitih elemenata govora i njihovo uređivanje u određen oblik kako bi se postigla uvjerljivost govora. Oblici govora u kojima je u navedenim primjerima prisutna parezija među sobom imaju malo toga zajedničkog (izlažući o vrlini Platon drži dugačak monolog, dok Dion izgovara tek nekoliko rečenica, što je više nalik na aforizam nego na izlaganje). Foucault kaže i da uvjeravanje može biti cilj parezije, ali ne nužno: iako Platon nastoji uvjeriti Dionizija svojim učenjem o vrlini, kao što Dion nastoji uvjeriti svojom kritikom, Platonova posljednja primjedba, odgovor iz kojega slijedi da Dionizije nije dobar čovjek, nije izrečen u nastojanju da se Dionizije uvjeri u to.

Posljednje i najvažnije: dok za retoriku nije presudno da govornik vlastite riječi smatra istinitim, iz čega proizlazi da retorika nema nužnu vezu s istinom, parezija je nužno povezana s istinom jer je u njoj neophodno da govornik govori ono što misli da je istina. Navedene razlike pokazuju da pareziju nije moguće svesti na retoriku i da parezijast nije retoričar.

Za podučavanje je karakteristična postupnost od jednostavnijeg prema složenijem, kojoj je cilj da učeniku olakša usvajanje istine. Foucault naglašava da ni Platon niti Dion ne nastoje govoriti postupno niti hoće olakšati usvajanje onoga što govore te da stoga pareziju nije moguće poistovjetiti ni s podučavanjem, niti parezijasta s onim tko poučava (usp. Foucault, 2010:57).

Raspravljane (eristika) podrazumijeva situaciju u kojoj govor jednog sugovornika nastoji da prevagne nad govorom drugog. Foucault naglašava da, unatoč tomu što imaju zajednički agonistički element (element borbe za premoć), između parezije i raspravljanja postoji razlika utoliko što, za razliku od raspravljanja, u pareziji nije rijetko da jedan sugovornik zašuti: Dionizije ne odgovara na Platonov iskaz da nije dobar čovjek (ne odgovara jezičnim već izvanjezičnim sredstvom – nasiljem), niti odgovara Dionu na iskaz da nije dobar vladar (usp. Foucault, 2010:58). Stoga parezijast nije erističar i parezija nije eristika.

Dakle, pareziju kao način govorenja istine nije moguće odrediti ni kao demonstraciju, ni kao uvjeravanje, ni kao podučavanje, ni kao raspravljanje, iako ima sličnosti sa svakim od tih načina.

6. Figure istinitoga govora

Foucault (usp. 2010:68) kaže da je parezija samo jedan od oblika istinitog diskursa koji je moguće uočiti s obzirom na njegovu dramatiku. U *Vladanju sobom i drugima*, navodi četiri figure čiji istinit diskurs ima različitu dramatiku: figure proroka, vrača, filozofa i znanstvenika (usp. Foucault, 2010:68). U predavanjima *Le courage de la vérité* navodi nešto drukčije: prorok, mudrac, parezijasta i stručnjak. Figura stručnjaka odgovara figuri znanstvenika iz

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Vladanja sobom i drugima, figura vrača figuri mudraca, a figura parezijaste figuri filozofa (usp. Foucault, 2009:15-30). Njegova analiza dramatike različitih oblika diskursa istine koji su odigrali važnu ulogu u razvoju načina na koje je istina kazivana u tzv. zapadnoj civilizaciji, omogućuje jasnije vidjeti što dramatika podrazumijeva kao metodološko polazište.

Prorok govori istinu u vezi s budućnošću i njegova uloga je posrednička, iz čega proističu četiri razlike u odnosu na parezijasta. Prva razlika leži u samoj okolnosti da prorok govori o budućnosti. Drugo, prorok ne govori u svoje ime. Treće, predmet govora proroka (budućnost) je nužno i, kako Foucault kaže »ontološki« skriven od ljudi; prorok govori o onome što je nužno nedostupno i skriveno (usp. Foucault, 2009:15-30). Četvrto, prorok kazuje istinu na dvosmislen ili zagonetan način. Nasuprot tome, parezijast govori o sadašnjosti i o tome što njegov sugovornik stvarno jeste on ne posreduje nego govori u svoje ime: govori ono što jeste dostupno onima kojima se obraća s obzirom na njihovu »ontološku strukturu« i što je vezano uz njih same, ali što oni ne vide; naposljetku, parezijast govori jasno i nedvosmisleno (usp. Foucault, 2009:15).

Mudrac ima zajedničke točke i s prorokom i s parezijastom. Posredovanje je u određenoj mjeri prisutno u govoru mudraca (jer je njegova uloga katkad uloga posrednika u odnosu na tradiciju ili je posljedica božanskog nadahnuća). Međutim, mudrac je u tom smislu bliži parezijastu nego proroku jer on uvijek govori u svoje ime. Štoviše, on i jeste mudrac i može govoriti mudro zahvaljujući tome što je »bivanje mudrim njegov osoban način bivanja« (Foucault, 2009:17). Međutim, mudrac se razlikuje od parezijaste utoliko što je njegov govor prije iznimka nego pravilo – mudrac šuti, a odlučuje se na govor ukoliko ga situacija na to prinudi, dok parezijast ima dužnost govoriti istinu u odgovarajućoj situaciji. Nadalje, mudrac je blizak proroku utoliko što su njegove riječi nerijetko nejasne, a parezijastu utoliko što je istina koju govori vezana uza sadašnjost a ne uz budućnost. Istodobno, za razliku od parezijasta, mudrac istinu ne izgovara u vidu naloga ili savjeta, koji su po formi vezani za određenu situaciju, upućeni pojedincima i odnose se na njihove postupke ili osobine, nego je

njihova forma opća: dok parezijast sugovorniku otkriva što je on sam, mudrac mu otkriva istinu o svijetu.⁵

Figura »stručnjaka« podrazumijeva onog tko posjeduje određeno umijeće (*tehnē*) što ga je naučio od drugoga te i druge može podučiti. Budući da stručnjak posjeduje vještinu zahvaljujući tomu što ga je netko drugi prethodno podučio, on ima dužnost govoriti istinu koja je u skladu s tom vještinom. Ta dužnost da govori istinu čini ga nalik parezijastu. Međutim, za razliku od parezijasta, stručnjak se ne izlaže opasnosti i nije mu potrebna hrabrost da bi podučavao. Nadalje, dok parezijast narušava svoju vezu sa slušateljem kada govori istinu, stručnjak ju uspostavlja i osnažuje (kao što je slučaj u vezi između učitelja i učenika).

U svim modalitetima, dakle, govornik se veže uz istinu, ali je vrst tih veza u njima različita: u proroštvu se subjekt ne veže uz izgovoreni sadržaj, u mudraštvu se ne veže uz govorni čin, a u tehničkom načinu se ne veže uz posljedice: nema opasnosti kojoj izlaže svoju vezu sa sugovornikom u korist svoje veze s istinom. Samo se u pareziji subjekt veže trostruko: uz govorni čin, uz izgovoreni sadržaj i uz posljedice govora te je njegova veza s istinom cjelovita i krajnje angažirana.

7. Parezija u praksi asketa

Bavljenje istinom kao kazivanje istine, dakle, zahvaća cjelokupnu čovjekovu egzistenciju – ono je praksa koja posve prožima kazivatelja istine. Foucault ju naziva »praksom samoga sebe«, odnosno »stilom življenja« (Foucault, 2009:168). Parezijastički stil življenja posebice je očit u kiničkoj filozofiji Antistenove škole u Ateni kojoj Foucault posvećuje veći i najvažniji dio svojih posljednjih predavanja. Kinički način življenja valja smjestiti unutar poimanja ideje »istinskoga života« u grčkoj filozofiji. Pripadnici kiničke škole isticali su bespotrebnost kao ideal: što je čovjek mudriji, to ima manje potreba, a što ima manje potreba, to je slobodniji.

⁵ Kao dobar primjer mudraca parezijasta Foucault navodi, dakako, Sokrata (usp. Foucault, 2009:18).

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Naučavali su jednostavan i oskudan život u skladu s prirodom (Diogen je odbacio čašu kad je vidio da može piti iz ruke), a temeljna djelatnost im bila parezija – trajno i otvoreno kazivanje istine.

Foucault navodi četiri temeljne odrednice »istinskoga života«: neprijetvornost, neovisnost, pravednost i autarkija (usp. Foucault, 2009:211-222). Neprijetvornost se odnosi na jedinstvo i sklad između misli i djela, neovisnost na život slobodan od poroka, od svega onoga što čovjeka čini ovisnim, pravednost na život prema određenim načelima i pravilima koja ne moraju biti načela i pravila većine. Naposljetku, istinski je život autarkija (grč. *autárkeia*), život u kojemu se posjeduje samoga sebe, vlada sobom te koji je sebi identičan.⁶ Foucault ističe da kinici preuzimaju sve četiri odrednice istinskoga života k tome ih paradoksalno radikalizirajući: »Kinizam nas ne prestaje podsjećati na to da je malo istine nužno za onoga koji želi živjeti istinski, a malo je života nužno kad smo zaista posvećeni istini« (Foucault, 2009:187).

S obzirom na takvo čitanje antičkih tekstova, ne čudi što kiničko »kazivanje istine« za Foucaulta predstavlja spojnicu s judeo-kršćanskom mišlju. Prepoznaje duboke tragove koje monoteizam, mišljenje jednakosti, ostavlja na naslijeđu grčke filozofije. Razlika između neznabožačkog i biblijskog mišljenja se za Foucaulta ne sastoji u stavu prema askezi – takvo razlikovanje smatra smiješnim – nego mnogo više u trojstvenoj strukturi koju židovski i kršćanski mislioci uvode u antičko područje mišljenja. U novom, monoteističkom tumačenju ljudi se međusobno sporazumijevaju u svjetlu Apsolutnog (»Bog«), što oni sami nisu te, kako kaže Foucault: »Židovi i kršćani shvaćaju poštovanje prema drugom kao poštovanje prema Bogu kojega je onaj drugi slika« (Foucault, 2009:193). U tome otkriva svijetli pol monoteizma, dok je mračni pol vlastoljubivo, tjelesno sputano i nepovjerljivo kršćanstvo koje protiv vlastodržaca ne istupa »hrabrošću za istinu«, nego skriveno iza crkvenoga autoriteta svesrdno surađuje s njima imuno na autokritiku i nesposobno za prihvaćanje tuđe kritike.

⁶ U patristici, tj. kod crkvenih otaca, autarkija je i kršćanska krepost umjerenosti, tj. zadovoljstva malim.

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Prema Foucaultu kinički način življenja parezije prisutan je, dakle, i kasnije: u monaštvu prvih stoljeća kršćanstva, pa u redovništvu i prosjačkim redovima srednjovjekovlja, pri čemu, dakako, upozorava na razliku između grčke i kršćanske askeze (usp. Foucault, 2009:181-183; 285-287; 317-320).

Istina o nama samima uključuje ono što drevni Grci zovu askezom (*áskēsis*). Kršćanstvo je kroz stoljeća u tu riječ unosilo značenja koja ona prvotno nije imala. Za Grke, kako navodi Foucault, riječ *áskēsis* znači praksu ili vježbu (usp. Foucault, 1999:Techniques of Parrhesia). Tako je, na primjer, bilo uobičajeno reći da se svako umijeće ili tehnika uče putem *mathēsis* i *áskēsis* – teorijskim znanjem i praktičnom vježbom. Kada rimski stoički filozof Musonius Rufus kaže da je umijeće življenja, *technè tou biou*, kao bilo koje drugo umijeće, to znači da se ne može naučiti samo putem teorijskih učenja, nego je nužna i konkretna primjena tih učenja. Dakle ova *technè tou biou* zahtijeva *áskēsis*. Dok kršćanska askeza ima za krajnji cilj odricanje od sebe samih, moralni *áskēsis* grčkih (i rimskih) filozofa ima za krajnji cilj uspostavljanje specifičnog odnosa prema sebi – odnos samoposjedovanja i samouvažavanja. Kršćanski asketizam za načelo uzima odvajanje od svijeta, a grčki opskrbljivanje pojedinca moralnom opremom (moralni standardi i razum) koja će mu omogućiti da se otvoreno suoči sa svijetom. Tako većina grčkih i rimskih tekstova nema namjeru baviti se općim temama kao što su vrijeme, smrt, svijet, život, nužnost, nego im one služe samo kao matrica za duhovnu vježbu te su, zapravo, praktični priručnici za etičko ponašanje nad kojim valja meditirati i razmišljati, iz kojeg valja učiti i koje treba primjenjivati te tako izgrađivati vlastitu matricu ponašanja.

Jedna od ključnih duhovnih vježbi drevnih Grka bila je propitivanje istine o sebi i govorenje te istine drugima, neka vrst »ispitivanja savjesti«, no različite od one kakvu prakticiraju kršćani. »Ispitivanje savjesti« u drevnih Grka jest prihvaćanje da istina ima dva aspekta: jedan se odnosi na pomnju da proces rasuđivanja bude ispravan kako bi pojedinac razvio sposobnosti koje mu omogućuju pristup istini, a drugi je razmatranje važnosti i za pojedince i za društvo toga da se istina poznaje i govori, da postoje ljudi koji govore istinu te da ih se prepozna.

Foucault (1999:Techniques of Parrhesia) prvi aspekt zove »analitikom istine«, a drugi »kritičnošću«. Analitika i kritika ujedno su i dva aspekta što se provlače kroz cijelu povijest filozofije.

8. Problematiziranje parezije u povijesti filozofije

Proces problematiziranja u kojemu su u grčkoj filozofiji postavljena pitanja u vezi s onim tko govori istinu, a na koji Foucault (posebice u Foucault, 1999:Concluding Remarks to the Seminar) usmjerava svoju pozornost, ima sasvim određeno mjesto u povijesti i u razvoju filozofije – počinje na prijelazu između predsokratske filozofije i filozofije kakva se pojavljuje sa Sokratom i traje. Pitanja postavljena u vezi s aktivnošću govorenja istine temelj su filozofijskoga mišljenja koje se trajno kreće od analitičkog do kritičkoga aspekta samoga problema istine. No, kroz povijest tzv. zapadne filozofije filozofi su u bavljenju problematizacijom toga procesa stavljali veći naglasak na analitiku, nego na kritiku, što je, uvjetno govoreći, moguće vidjeti i u XX: stoljeću u opreci između tzv. analitičke i kontinentalne filozofije i njihovo međusobno dovođenje u pitanje, kao i u dekonstrukciji metafizičkog utemeljenja kontinentalne filozofije.⁷

Foucault se, zapravo, bavi parezijom jer mu je nakana rekonstruirati genealogiju kritičkoga stava tzv. zapadne filozofije. Ukratko: nakon širenja kršćanstva u III. i IV. stoljeću parezija izlazi iz područja filozofije i ulazi u područje kršćanstva, zadržavajući neke elemente Platonove filozofije. Vraća se u filozofiju tek pošto Descartes počinje shvaćati subjekt kao spoznajni subjekt, čime su filozofiji vraćene ingerencije nad istinom koje je do tada držala institucija Crkve. Kršćanska teologija je, naime, zanemarivala autokritički aspekt u konstituiranju subjekta te potisnula proces proizvodnje istine subjekta u odnosu na sebe i na druge u prilog istine shvaćene kao uvjerenja, istodobno taj proces motreći u eshatološkom, a ne sadašnjem vremenu. Ukoliko se, dakle, kao utemeljiteljski trenutak moderne filozofije može uzeti kartezijanski *cogito*, Foucaultovo tumačenje filozofije nedvojbeno baca zanimljivo

⁷ Za više o parezijastičkoj istini u filozofiji vidi Lidija Levkov: *Istina kod Fukoa: Fukoova analiza parezije*.

svjetlo na taj prekretnički misaoni događaj. On smatra da je Descartes dokinuo povijesnu podjelu uloga kakva je vrijedila u produljenom srednjovjekovlju, gdje je parezija bila zadaća kršćanskih pastoralnih procedura, a istina je kao područje djelovanja bila dodijeljena skolastičkoj filozofiji koja je, bila prilično sputana okovima teologije (usp. Foucault, 2010:317). Descartes je na taj način rehabilitirao izvornu kritičku zadaću filozofije: »Filozofija uvijek pretpostavlja filozofiju, filozofija ne može govoriti sama sebi, filozofija se ne može nuditi kao nasilje, filozofija se ne može pojaviti kao ploča zakona, filozofija se ne može pisati i kružiti kao spis koji bi pao u svačije ili bilo čije ruke. Zbilja filozofije je – i to je njezino prvo obilježje – u tome da se ona obraća filozofskoj volji« (prema Foucault, 2010:213).

U okviru pitanja o podudarnosti uvjerenja i istine, Foucault koristi sintagmu »analitika istine« analizirajući Kantov tekst »Odgovor na pitanje: što je prosvjetiteljstvo?« (Kant, 1977) i spominje je kao jednu od »dvije velike kritičke tradicije između kojih je podijeljena zapadna filozofija« (Foucault, 2010:20). Analitika istine (prisutna u Kantovim Kritikama, naročito *Kritici čistog uma*) podrazumijeva istraživanje uvjeta mogućnosti istinite spoznaja. Eksplicitno povezujući suvremenu anglosaksonsku filozofiju s ovom tradicijom, Foucault sebe svrstava u drugu, kritičku tradiciju koja postavlja pitanja »sadašnje stvarnosti, sadašnjeg polja naših iskustava, sadašnjeg polja mogućih iskustava«, i koju naziva »ontologijom sadašnjosti, sadašnje realnosti, ontologijom modernosti, ontologijom nas samih« (Foucault 2010:20). Kantov tekst »Odgovor na pitanje: što je prosvjetiteljstvo?« Foucault vidi kao prvo mjesto na kojemu je postavljeno i pitanje »ontologije sadašnjosti« te ga formulira i ovako: »Što je moja sadašnjost? Koje je njezino značenje? Što radim kada govorim o toj sadašnjosti?« (Foucault, 1988:88). Sadašnjost je, naime, jedino vrijeme proizvodnje istine – u projiciranju istine u prošlost ili u budućnost nemoguć je aktivan proces njezine proizvodnje.

Za razliku od analitike istine, kritička tradicija – koja nije suprotstavljena analitici istine nego joj pripada – ne kreće se »unutar« istine: postavljajući pitanje njezinih uvjeta zauzima poziciju koja je izvanjska u odnosu na nju. Ova pozicija nije bez stanovitih sličnosti s pozicijom koja se zauzima pri provođenju epistemološke analize diskursa istine

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

(epistemološka analiza »ispituje specifične strukture onih diskursa koji se predstavljaju i prihvaćeni su kao istiniti« / usp. Foucault, 2009:6). Foucault, međutim, ide još dalje i od kritičke tradicije te se opredjeljuje za njezinu alternativu: diskursu istine pristupa iz perspektive aleturgijske analize, o kojoj će još biti riječi.

Foucault promatra nastanak i daljnji razvoj moderne filozofije kao izraz vraćanja parezijastičkog modaliteta veridikcije u filozofiju. Međutim, u suvremenom svijetu ne postoji privilegiran »kanal« za praksu parezije, odnosno djelatnost u kojoj bi se ona uglavnom mogla odvijati, kao što su to bile politika u zlatno doba Atene ili filozofija nešto kasnije. Foucault je u svojim predavanjima o pareziji, zapravo, nastojao propitati mogućnosti toga »kanala«.

9. *Parrhēsia* u Novom zavjetu

O pareziji u Novom zavjetu Foucault ne govori puno: tek na tri od trinaestak stranica u osamnaestom predavanju *Le courage de la vérité* (usp. Foucault, 2009:325-338) što ih je posvetio evoluciji značenja pojma *parrhēsia* od pretkršćanskih tekstova (Septuaginte), preko Novoga zavjeta do patrističkih tekstova.⁸

Do modifikacije značenja pojma *parrhēsia* dolazi već u Septuaginti: više ne znači tek hrabrost pojedinca koji suočen s drugima govori istinu o onom što bi se trebalo promijeniti ili što bi se trebalo učiniti da do pozitivne promjene dođe, nego se veže uz Boga: *parrhēsia* je za autore mudrosnih spisa, gdje se pojavljuje u grčkom prijevodu, kvaliteta odnosa prema Bogu: otvorenost srca i transparentnost duše koja se izaže Božjem pogledu i »hodi bez straha« (Izr

⁸ Pritom se nije sam upuštao u njihovu analizu nego koristio analize autora kojima vjeruje: za Stari zavjet (Septuagintu) – Filon iz Aleksandrije, *De specialibus libris*; za Novi zavjet – Schlier, Heinrich (1967). *Parrhēsia, parreēsiāzomai*, u: Kittel, Gerhard (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1932-1979, str. 869- 884; Marrow, B. Stanley (1982). *Parrhesia and the New Testament*, *Catholic Biblical Quarterly*, 44(3):431-436; za patrističko razdoblje –Chrysostome, Jean (Ivan Zlatousti) (1961). *Sur le providence de Dieu*, XIX, 11, prev. Anne-Marie, Malingrey, Paris: Éd. du Cerf; Grégoire de Nysse (Grgur iz Nise) (1966). *Traité de la virginité*, 302c, XII, 4, prev. Michel, Aubineau, Paris: Éd. du Cerf.

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

10,9-11). Dakle, nije više smještena u horizontalnu os odnosa među ljudima, nego u vertikalnu os odnosa s Bogom: ona je radost bivanja s Bogom i »slobodno uzdizanje lica k Njemu« (Job 22,21-28). Još uvijek znači govorenje istine, ali ne više u doslovnom smislu izgovaranja istinitih riječi nego u otvorenosti srca izložena Božjoj istini. Ona je, štoviše, dar Božji prisutan i očitovanu Božjoj (ne više ljudskoj) mudrosti (usp. Izr 1,20-21; Ps 94,1-3)

Prema Foucaultu, daljnji pomak značenja dogodio se u Novom zavjetu: *parrhēsia* je ponovno vezana uz ljudsku aktivnost, ali u drukčijem kontekstu nego u grčkoj tradiciji: kao povjerenje u Boga i kao hrabro propovijedanje Evanđelja. Potom, iako govoriti istinu ponovno postaje ljudskom vrlinom, štoviše dužnošću kršćana, nije vezana isključivo uz verbalni govor te proizlazi iz povjerenja u Boga i u Njegovu ljubav prema čovjeku te se veže uz vjeru i povjerenje koje proizlazi iz vjere (usp. 1 Iv 5,13). Štoviše, kadikad se veže uz molitvu: onaj tko vjeruje u Sina Božjega, zna da on ima život vječni, a njegova molitva nije drugo do molitva da taj život primi, odnosno prihvati volju Božju (usp. 1 Iv 5,14). *Parrhēsia*, dakle, jest povjerenje, i to eshatološko povjerenje (usp. 1 Iv 4,16-17).

Na drugim mjestima u Novom zavjetu, kako primjećuje Foucault, *parrhēsia* je znak hrabrosti onoga tko propovijeda Evanđelje unatoč rizicima, dakle apostolska vrlina još bliska kiničkom »istinskom životu« (usp. Dj 9, 26-29; Ef 6,19-20).

Prvi crkveni oci također vežu pareziju uz propovijedanje Evanđelja, ali u kontekstu progona kršćana i njihova mučeništva (Ivan Zlatousti). No, premda vezana uz odnos prema drugima, *parrhēsia* je i dalje vrlina u odnosu prema Bogu: pouzdanje u spasenje i u Božju dobrotu. Ona je znamen slobodne komunikacije s Bogom kakvu je uživao Adam, a onda je izgubio (Grgur iz Nise). Otvorenosti je nestalo kad se Adam nakon svog grijeha pokušao sakriti pred Bogom jer je tad tama zastrla njegovo slobodno obraćanje svojem Tvorcu. Krist je obnovio pareziju kakvu je bio posjedovao Adam: slobodni pristup Bogu u kakvom čovjek ne da ne može ne griješiti, nego se ne mora skrivati od istine (Origen, Metodije Olimpijski, Atanazije).

Najveći pomak značenja riječi *parrhēsia* u kršćanskoj tradiciji dogodio se nakon 4. stojeća kada su se počele razvijati strukture crkvenoga autoriteta: tada je povjerenje potrebno za pareziju odmijenjeno poslušnošću, štoviše podložnošću, a hrabrost svjedočenja istine – strahom od Boga i od grijeha koji udaljava od Boga. Parezija je zadobila negativne konotacije – počela se smatrati arogancijom i preuzetnošću. Dakle, prisnost s Bogom odmijenjena je posredništvom crkvenoga autoriteta, a povjerenje skrupuloznom i sumnjičavom budnošću. Iskustvo komunikacije s Bogom institucionaliziralo se s jedne strane u misticizam, koji je zadržao njegovanje prisnosti s Bogom,⁹ a s druge strane u asketizam, koji razvija destrukciju samopouzdanja i podložnost crkvenim autoritetima. Problematizacija odnosa između poznavanja istine i same istine više nije mogla imati pun i potpun oblik drugog života, života »novog stvorenja«¹⁰ u kakvom su poznavanje istine i istina sama jedno te isto.

Budući da je Foucaulta ponajprije zanimala evolucija značenja pojma *parrhēsia* – i u širem teorijskom okviru: ontologija istinitog diskursa – nije mu prva briga bila da u Novom zavjetu traži značenje kakvo bi bilo najbliže onom kakvo je njegovala grčka tradicija, a mene upravo takva uporaba zanima, i to u Isusovim riječima, kao i njezina veza s Duhom Svetim kako ga je razumijevala Prva crkva.

U Novom zavjetu na grčkom riječ *parrhēsia* evanđelisti i Pavao koriste na tridesetak mjesta. U hrvatski se najčešće prevodi: »otvoreno govoriti«, »javno govoriti« ili »javno činiti«, »slobodno govoriti«, ali jednako tako: govoriti, djelovati – »smjelo«, »odvažno«,

⁹ U hermeneutici kršćanskoga svjedočanstva, kao i u mističkim doživljajima kršćanskih kontemplativaca i mislitelja u vezu s parezijom, kako je razumije antička filozofija, dovođen je pojam svetosti. Da spomenemo tek nedavne s engleskoga govornog područja Claudia Rapp (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Richard Flower (2013). *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, Gordon Mursell (2001). *English Spirituality: From Earliest Times to 1700* itd.

¹⁰ Sintagma »novo stvorenje« Pavlova je: »Ako je dakle tko u Kristu, on je novo stvorenje. Staro je prošlo i, gle, novo je nastalo. Ali je sve od Boga koji nas pomiri sa sobom po Kristu i dade nam službu pomirenja« (2 Kor 5,17-18). »Novo stvorenje« je, dakle, po Pavlu, stvorenje povezano s Kristom u kojem su Bog i svijet pomireni. Ili drugim riječima: otkupljeno, oprošteno, spašeno stvorenje. Zapravo: integrirano sepstvo.

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

»neustrašivo« i »s pouzdanjem«. Riječ *parrhēsia* koristi se u nekoliko različitih srodnih značenja:

- 1) samopouzdanje i odvažnost u odnosu prema ljudima (Dj 2,29;4, 13.31; 2 Kor 3,2; Ef 6,19; Film 1,8) i u odnosu prema Bogu (1 Iv 2,28; 3,21; 4,12; 5,14; 3,6; Heb 4,16; 10,19; 1 Tim 3,13)
- 2) naprosto javni govor u smislu javnoga nastupa, govora pred mnoštvom (Iv 7,26; 11,54; 18,20)
- 3) oblik *parrhēsiázomai*: odvažno propovijedanje usred teških okolnosti (Dj 18,26; 19,8; Ef 6,20; 1 Sol 2,2) te naposljetku
- 4) u smislu najbližem onom kakvom mu daje antička retorika a kakvu nam razlaže Foucault: otvoren, jasan, nedvosmislen govor uperen protiv prijetvornosti (Mk 8,32; Iv 7,4.13; 10,24, 11,14; 16,25; Dj 28,31).

10. Isus, parezijast *par excellence*

Dakle, što me zanima jest Isusova parezija kao svakodnevna praksa (kao usklađeni govor i život usuprot prijetvornosti). A to ćemo naći analiziramo li uporabu riječi *parrhēsia* kada je riječi o Isusovom govoru (a ne govoru o njemu ili u njegovo ime). Isusu je bila važnija svakodnevna praksa vjere nego obrana vjerskih uvjerenja. On je svoje poslanje živio radikalno i beskompromisno kritizirajući pojedine ljude vlastita naroda zbog njihova licemjerja, površnosti i neodgovornosti. Posebice je oštro kritizirao licemjerje i taštinu onih pismoznanaca i farizeja, svojih sunarodnjaka i suvjernika, koji su voljeli isticati vjerska obilježja da bi se pokazali pobožnima te na vjernike tovarili bremena, dok su, kako on sam kaže, »jedno govorili, a drugo činili« (Mt 23, 1-7). Glavni Isusov neprijatelj, zapravo, nisu bili ni židovski glavari ni rimska vlast nego – hipokrizija.¹¹ I onda i u naše vrijeme.

Uzmemo li u obzir Foucaultovu analizu parezije u keničkoj filozofiji, nije teško Isusa vidjeti kao svojevrsnog, i to radikalnoga keničkog mislioca po svim odrednicama »istinskoga života«: on

¹¹ Riječ dolazi iz grčkoga *hypókrissus*, što znači gluma, ne samo na kazališnoj sceni nego i u životu: pretvaranje da se ima odlika kakvih zapravo nije ne bi li se pred drugima dičilo superiornošću.

je živio neprijetvorno, neovisno, pravedno i autarkično. Mnogi teolozi su to već bili zamijetili.¹²

Istinski se život glede prijetvornosti ostvaruje kao parezija, kao otvoren, slobodan i hrabar govor. Isus, poput kinika, ne samo da slobodno, neopterećeno i hrabro govori pred drugima nego govori tako da je svojim životom u cjelini angažiran u tomu govoru te poziva na takvu angažiranost i svoje slušatelje. Njegov je govor neodvojiv od njegova života. Biti *za* njegov govor znači biti za njega samog, kao što i biti protiv njegova govora znači biti protiv njega samog. Jednako tako, njegov se neprijetvoran govor očituje u izravnosti. Poput kinika, on ne okoliša, ne koristi birane riječi i retoričke stilske figure. Svojim izravnim govorom provocira, želi uznemiriti te stoga ne izbjegava paradoksalan i skandalozan govor. Što želi jest – reakcija slušatelja. Pritom je, dakako, pripravan i na moguću negativnu reakciju, na mržnju, nasilje, pa i na smrt. Svoju neprijetvornost izriče samim svojim životom.

To se jednako tako odnosi i na drugo svojstvo istinskoga života: neovisnost. Neovisnost Isus ostvaruje siromašnim, jednostavnim životom. Siromaštvo nije samo indiferentnost spram posjedovanoga bogatstva nego stvarno odreknuće od bogatstva. Dakle, neovisnost se upisuje u samo Isusovo tijelo. On je, poput kinika, neke vrsti prosjaka koji traži adoksiju – prijezir. Prijezir drugih upravo ga potvrđuje u njegovu »istinskom životu«. Stoga se služi ironijom kao sredstvom parezije. Susrećemo je posebice u njegovim prisposodobama. Onaj tko otvoreno govori istinu jest preziratelj ne zato jer bi prezirao druge, nego zato jer ne gleda na ljude, nego na istinu – istinu stavlja u središte. Istinska osoba ne može ne biti preziratelj jer ne dopušta da se ma što uspoređuje s istinom. Služi se ironijom jer želi otvoriti nemisleće osobe prema istini, preciznije: potaknuti ih da misle.

¹² Dakako, takva identifikacija tema je brojnih rasprava i među kršćanskim teolozima. Da spomenemo tek knjige u kojima se daje pregled problematike: Ben Witherington (1977). *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, Robert B. Stewart (2008). *The Quest of the Hermeneutical Jesus: The Impact of Hermeneutics on the Jesus Research of John Dominic Crossan and N. T. Wright*.

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Treće, kinici, pa ovdje i Isus, radikaliziraju i istinski život pod vidom pravednosti. Pravednost postaje načinom življenja, ali tako da odbacuje konvencionalnu pravednost, uobičajena ljudska načela i pravila. Isus je kritičar svih načela i pravila koji su sami sebi svrhom jer u njima neprestance uočava ono što može ugroziti i što stvarno ugrožava čovjekov život u njegovom nutarnjem prirodnom tijeku. »Istinski život« ne zahtijeva samo drukčiju misao, nego u pravom smislu riječi drukčiji, »drugi život«, drukčiji način življenja trajno otvoren svemu novome.

Četvrto, kinici svoju autarkiju, vladanje sobom i posjedovanje samoga sebe, ne izriču brbljanjem o njoj, nego svojim ponašanjem. Isusovo ustrajanje u apsolutnoj autarkiji uvijek je negativno shvaćeno, kao usmjereno protiv nekoga, dakako nekoga tko ima određenu političku i/ili duhovnu moć. Kinici sebe smatraju »anti-kraljevima«, dakle onima koji se rugaju svim pokušajima ljudi budu moćni, da budu »kraljevi« (usp. Foucault, 2010:250). Izruguju se ljudskim moćnicima, institucijama moći i vladanja. Isus ne govori teorijski o istini i ne privlače k njoj svojim lijepim riječima, nego se svojim tijelom bori za istinu i brani je svojim životom. Štoviše, poput kinika, žrtvuje se za drugoga, pripravan sve učiniti za drugoga. Računa s tim da će biti odbačen, napadnut i prezren, ali mu je nakana da upravo kao takav, kao »prezreni kralj«, upozori na istinsko kraljevanje, na istinsku autarkiju. »Istinski život« zahtijeva vrst radikalnoga obraćenja: »Kinizam nas ne prestaje podsjećati na to da je malo istine nužno za onoga koji želi živjeti istinski, a malo je života nužno kad smo zaista posvećeni istini« (Foucault, 1999:187).

Isus je, dakle, *parrhēsiastes par excellence*. Slobodan je jer je dovoljno nedužan i hrabar da može sve reći. Svima bez razlike otvoreno je i javno govorio što vidi, misli i naučava, a kada je dar Duha omogućio pravo shvaćanje njegova nauka, govorio je otvoreno i o Ocu, potičući učenike da čine isto.

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Riječ *parrhēsia* evanđelisti, posebice Ivan, pa Luka u Djelima apostolskim i Pavao, uglavnom koriste kada govore o propovijedanju, štoviše o svjedočenju Evanđelja.¹³ Pritom valja razumjeti da svjedočiti Evanđelje, Radosnu vijest, u počecima Prve crkve nije značilo naviještati kakvu novu vjeru, nego zalagati se za dublju, radikalniju vjeru u vlastitoj sredini, među židovskom braćom i sestrama. Novozavjetnim autorima bilo je ponajprije stalo posvjedočiti da je Isus, unatoč tomu što je osuđen i umro, odnosno unatoč prividnom neuspjehu njegova poslanja, istinski mesija što ga njegov narod iščekuje. Štoviše: svjedočiti da je Isus mesija, krist, tek je prvi korak u povjerenju da on pokazuje i otvara slobodan pristup Bogu, a onda i smjelo i otvoreno djelovanje na koje Bog nadahnjuje.

S obzirom da su prvi Isusovi sljedbenici doživljavali protivljenje, svjedočanstvo o Isusu, prije nego svjedočanstvo onoga što je naučavao, postalo je s vremenom glavnim predmetom svjedočanstva. Štoviše, svjedočanstvo o sadržaju njegova poslanja kao da je u mnoga vremena u povijesti, pa i u ovo naše, postalo manje važnim. Isusova parezija i parezija kršćana počele se razlikovati. Odnosno, Isusova parezija počela se tumačiti kao sadržaj govora a ne i kao odnos govornika prema tom sadržaju, ili još manje kao odnos prema samom sebi.

Parezija evanđelista i svetoga Pavla poziva kršćane da hrabro i otvoreno govore o Isusu i o Ocu, i to više životom nego riječima, kad god na to pozivaju prilike, no Isusova parezija poziva da budu autokritični te da otvoreno i hrabro govore kada god pripadnici njihove zajednice žive licemjerno, površno i neodgovorno.

¹³ Valjalo bi pomnije analizirati vezu parezije i svjedočanstva. Ni parezija ni svjedočanstvo nisu tek govorni činovi, nego činovi koji potvrđuju izvana čovjeka u njegovoj nutrini, odnosno njegovo uvjerenje i vjeru. Svjedokov angažman kao i angažman parezijasta ključni su za smisao njihove djelatnosti koja se temelji upravo na kvaliteti njihova angažmana.

11. Izazovi Foucaultove misli za suvremenu teologiju

Foucaultova misao je tek relativno nedavno ušla u obzorje teoloških promišljanja. Počev od James Bernauera – isusovca koji na Bostonskom sveučilištu predaje filozofiju te je 1990-ih djelo Michela Foucaulta nazvao djelom »etičkoga leta« ponad »zatvora [modernog] čovjeka« te analognom negativnoj teologiji (usp. Bernauer, 1990) – znanstvenici različitih disciplina propituju mjesto i važnost religije u Foucaultovu djelu, jednako kao i važnost Foucaultove misli za rasprave o religiji. Nove perspektive su se otvorile u područjima kao što su religijski i kulturalni studiji, kršćanska teologija, filozofija religije i biblijski studiji. Postupno je u žarište promišljanja dovedeno i važno višeznačno ukrštanje Foucaultove misli s religijskim konceptima i temama. Posebice u razdoblju od 1999. do 2005. kada je objavljeno niz velikih studija o interakciji Foucaultove misli i kršćanske teologije.¹⁴

Što se, pak, tiče naše teme – parezije, ona se sve češće pojavljuje ne samo u teološkim tekstovima,¹⁵ nego i u javnom diskursu Katoličke crkve otkako je papa kardinal Jorge Mario Bergoglio: papa Franjo ne samo da se u kritici stanja u Crkvi koristi parezijom (Reese, 2014), nego je i sam kao pojam ponovno uvodi u svoj pastoralni diskurs (Pope Francis, 2014).

U nas se pojam parezije u teološkim tekstovima, kao i u tekstovima koji se bave kršćanskim životom pojavljuje sporadično i rijetko, i to uglavnom u značenju hrabrog i odvažnog

¹⁴ Tako je, primjerice, Jeremy R. Carrette (2000) pomno analizirao Foucaultov religijski podtekst u njegovim tekstovima, J. Joyce Schuld (2003) bavio se strukturalnim paralelama između Foucaultove »moći« i Augustinove »ljubavi«, Henrique Pinto (2003) razradio je postmetafizičku Foucaultovu teologiju »viška«, dok je Johannes Hoff (1999) pokazao sposobnost Foucaultova djela da produktivno dekonstruira tradicionalan teologijski diskurs, a James Bernauer i Jeremy Carrette (2004) bavili se koncepcijom političke prakse u terminima »mistike pobune« kasnih 1970-ih, jednako kao i utjecajem katoličke Foucaultove pozadine na njegovu misao. Vidi također i John McSweeney (2005) te Christian Bauer i Michael Hölzl (2003).

¹⁵ Vidi npr. Christian Bauer (2010), Karl Lehmann (2010), Hermann Steinkamp (2005), Stanley B. Marrow (1982), David F. Ford (2012) i sl. A pojedinih teoloških tekstova koji tematiziraju pojam parezije dotakao se i Raguž (2013) u svom članku posvećenom toj temi.

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

svjedočenja vjere (usp. Raguž, 2013:241),¹⁶ a mnogo rjeđe u kontekstu govora o slobodi savjesti, odnosu razuma i vjere, odnosu duhovnog autoriteta i njegove političke moći te kritike licemjerja u samoj Crkvi – što su sve ključna čvorišta u promišljanju parezije u kršćanstvu.¹⁷

Ivica Raguž (2013:237-264) u prvom ozbiljnijem teološkom članku posvećenoj našoj temi, u članku »Parezija – Michel Foucault i teologija u dijalogu«, u uvodnom njegovu dijelu daje pregled Foucaultovih promišljanja o pareziji (čini to na sličan način kao u ovom mom članku) te nastoji razgraničiti Foucaultove zamjedbe o razlikovanju grčkoga i kršćanskoga poimanja parezije (pri čemu je kadikad neopravdano kritičan¹⁸). U drugom dijelu članka nastoji iznijeti što zove »sustavno-teološkim poimanjem parezije« (Raguž, 2013:237), pritom se uglavnom zadržavajući na razumijevanju parezije kao »hrabrog i odvažnog naviještanja radosne vijesti Isusa Krista« (Raguž, 2013:241), dok je moja nakana, na tragu kiničke filozofije življene u ranom kršćanstvu, otvoriti pitanje parezije kao kritike života Crkve i izostanka autokritike crkvene hijerarhije. Za Raguža je crkvena hijerarhija, međutim, »vođena djelovanjem Duha Svetoga i ona kao takva u svome zajedništvu ne može zabludjeti« te ima »povlašteno mjesto kazivanja istine« (Raguž, 2013:242). Premda dopušta da »svaki vjernik ima pravo i obvezu

¹⁶ Vidi također u kontekstu govora o molitvi Ivan Ivanda (2005).

¹⁷ S kritikom prijetvornosti povezala sam je u poglavlju »Parezija« u knjizi *Biti katolik još* (Brnčić, 2006) te u tekstu o neopravdivom smjenjivanju glavnoga urednika franjevačkog mjesečnika *Svjetlo riječi* u *Journal of Ecumenical Studies* (Brnčić, 2013). Zanimljivo da i Raguž i Brnčić pišu kolumne pod istim imenom: Raguževa »Parezija« izlazi u *Svjetlu riječi*, franjevačkom časopisu iz Sarajeva, a moja »Parrhesia« na web portalu *Autograf*, s time da su polazišta obiju kolumni različita. No, oboje smo suglasni u jednom: da bi pareziju valjalo uvesti u teološki diskurs kao potentan *teologumenon*, a u pastoralni kršćanski diskurs kao svakodnevnu vjerničku praksu.

¹⁸ Raguž (2013:249), primjerice, kritizira Foucaulta jer da je njegovo »razumijevanje biblijskoga proroštva potpuno pogrešno«, no zanemaruje činjenicu da Foucault i ne govori o biblijskom proroštvu, nego o proroštvu u kontekstu grčke kulture. Figura proroka u Bibliji doista je mnogo bliža parezijastu nego što je to figura grčkoga proroka: biblijski prorok ne govori o budućnosti nego o sadašnjosti i bespoštedno kritizira uvriježena stajališta u vlastitoj tradiciji.

parezije«, on ipak pareziju motri uglavnom na razini sličnih vještina u iskazivanju istine kao što su: demonstracija, retorika, podučavanje i eristika. Međutim, one su važne u kršćanskoj apologetici, pa onda i demagogiji, ali ne i za Isusovu pareziju.

12. Aleturgijska analiza

Glavni kamen spoticanja kada je riječi o pareziji u teološkom diskursu shvaćanje je istine. »Kršćanska parezija trajno je rastvaranje čovjeka prema Božjoj pareziji koja nam je objavljena po Isusu Kristu, u Duhu Svetomu. Kršćanin se po vjeri dao odrediti Božjom parezijom.[...] Parezija spram drugih pak pretpostavlja kazivanje Božje istine duhom i tijelom, u zgodno (*kairos*) i u nezgodno vrijeme (*akairos*): ‚Propovijedaj Riječ, uporan budi – bilo to zgodno ili nezgodno – uvjeravaj, prijeti, zapovijedaj sa svom strpljivošću i poukom‘ (2 Tim 4, 2)« – tako piše Raguž (2013:259). Kazivanje istine i svjedočenje da je Isus Krist istina tu su jedno te isto, i to, čini se, isključivo svjedočenje da je Isus Božja objava a ne svjedočenje onoga što je i sam Isus svjedočio, a to je živjeti svakodnevno u istini i govoriti je.

Već je rečeno da kazivanje istine u pareziji nije vezano uz sadržaj te istine nego uz njezinu aktivnost. Ukoliko je parezijast kršćanin, njegovo kazivanje može nalaziti svoje nadahnuće u vlastitoj vjeri i uvjerenju u određene istine kršćanske vjere, ali to se više tiče konstrukcije njegova subjekta (koji bismo mogli nazvati Ricœurovim terminom »pozvani subjekt«, subjekt koji do vlastita samorazumijevanja dolazi posredstvom interpretacije biblijskoga teksta i njegove kerigme¹⁹), nego njegove aktivnosti govorenja istine, koja je, dakako, određena njegovim subjektom.

Izlažući svoju polazište u predavanjima »Discourse and truth«, Foucault jasno kaže da je u analizi pojma parezije u grčkoj kulturi predmet njegova interesa problem onog koji govori istinu ili govorenja istine kao aktivnosti, a ne problem istine. Drukčije ni ne može biti ukoliko ostajemo u onome što parezija jest za grčku misao. Foucaulta, i nas ovdje, zanima

¹⁹ Ricœur razrađuje pojam u *Le Sujet convoqué. A l'École des récits de vocation prophétique* (Ricœur, 1995:262-275).

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

problematizacija uloge onog tko govori istinu. Različiti procesi problematiziranja bili su predmet glavnine Foucaultova rada uopće. Analizu problematizacije definira kao »postavljanje pitanja; kako i zašto su određene stvari (ponašanje, fenomeni, procesi) postali problem?« (Foucault, 1999:Concluding Remarks to the Seminar). Tako se, primjerice, pita: zašto su određeni oblici ponašanja u određenom povijesnom trenutku karakterizirani i klasificirani kao ludilo, dok su drugi slični oblici bile potpuno zanemarivani? Proučavanje problematizacija okvir je u koji Foucault smješta svoja poznata istraživanja ludila, kaznenih institucija i prestupništva, kao i seksualnosti. U tom okviru jednako bi bilo zanimljivo proučiti procese problematiziranja kada je riječi, primjerice, o svećeničkom celibatu i uopće o zabranama u području seksualnosti, potom o proizvodnji straha (od grijeha, od kazne, od pakla) u katoličkom nauku o moralu ili o marginalizaciji žena i slično.

Parezija je postala problem u trenutku kada se postavilo pitanje: prvo: kako možemo znati govori li određeni pojedinac istinu? i drugo: kako sam *parrhēsiastes* može biti siguran da ono u što je uvjeren jest doista istina? Prvo pitanje – prepoznavanje nekoga kao *parezijasta* – bilo je vrlo važno u grčko-rimskom društvu te su o tome detaljno raspravljali Plutarh, Galen i drugi. Drugo, skeptično pitanje, međutim, osobito je moderno i bilo je strano drevnim Grcima. Od Descartesa naovamo podudarnost uvjerenja i istine održava se u određenim (mentalnim) očiglednim iskustvima. Za Grke, međutim, podudarnost između uvjerenja i istine nema mjesta u mentalnom iskustvu nego u govornom, upravo u pareziji kakva se, čini se, ne može više pojaviti u našem modernom epistemološkom okviru. Foucault ni u jednom tekstu stare grčke kulture nije našao mjesto gdje se spominje *parrhēsiastes* a da bi bilo ikakve sumnje u njegovo vlastito posjedovanje istine. I doista to je razlika između kartezijanskog problema i parezijastičkoga stava. Jer iako je Descartes došao do nesumnjivo jasne očevidnosti, nije siguran da je ono što vjeruje zaista istina. U grčkoj koncepciji parezije, međutim, čini se da nema problema oko dosezanja istine – »imanje« istine jamči posjedovanje određenih moralnih kvaliteta: kada netko ima određene moralne kvalitete, to je dokaz da ima pristup istini i *vice-versa*. »Parezijastička igra« pretpostavlja da je

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

parrhēsiastes netko tko ima tražene moralne kvalitete, prvo da poznaje istinu i drugo, da zna tu istinu prenijeti drugima.

Foucault odlučuje da aleturgija bude okvir unutar kojega proučava pojam i praksu parezije, odnosno njezinu problematizaciju u grčkoj filozofiji. »Aleturgija« je Foucaultova kovanica, sastavljena od grčke riječi *aletheia* (istina) i sufiksa *ourgōs* (rad, posao) te, dakle, znači: proizvodnja istine. »Od osnove *alethurgēs* može se stvoriti fiktivna riječ *alethourgia*, aleturgija (očitovanje istine) kojom bi se mogao nazvati skup mogućih postupaka, verbalnih ili ne, kojima se objavljuje ono što je dano kao istinito u opreci s lažnim, skrivenim, neizrecivim, nepredvidljivim, zaboravljenim. Taj skup procedura mogli bismo nazvati ‚aleturgijom‘, i reći da nema vršenja moći bez nečeg poput aleturgije« (usp. Foucault, 2010:79; 2012:47).

Aleturgijska analiza promatra diskurs istine kao »proizvođenje« istine i propituje subjekta koji se time što svojim istinitim govorom sudjeluje u diskursu istine, konstituira kao subjekt pred sobom i pred drugima (usp. Foucault, 2009:7).

13. Istina kakva oslobađa

Prve tri uporabe u Novom zavjetu vezane su uz obranu uvjerenja i uz svjedočanstvo dara Duha Svetog. Za razliku od kasnijih vremena, poznavanje istine u kakvo uvodi Duh Sveti i istina sama nisu bili razdvojeni. Štoviše, govoriti istinu i biti istina bilo je jedno te isto. I to ne samo u Isusovu životu (usp. Iv 14,6), nego i u životu njegovih učenika.

Pavao je tražio zajednicu da moli za njega kako bi odvažno propovijedao Evanđelje (usp. Ef 6,19; 1 Sol 2,2) i tako živio Evanđelje (Fil 1,20.). Pavlova eshatološka nada u Kristu dala mu hrabrost i povjerenje da propovijeda Evanđelje u trenutnom zlom dobu (usp. 2 Kor. 3,11-12). On je također imao povjerenje da će Isusovi sljedbenici djelovati prikladno vremenu (2 Kor 7,4) te da trajno imaju pristup Bogu (1 Iv 3,21; 4,17). To je jedan važan aspekt pojma parezije: u poslanici Hebrejima Pavao ga koristi u smislu vjerničke smjelosti u pristupanju

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Bogu i razgovoru s Njim. Vjernici ulaze u prisnost s Ocem kroz Sina (usp. Heb 3,6; 4,16; 10,19.35; Heb 4,16; 10,19). Iz te prisnosti proizlazi pouzdanje kojim je moguće govoriti i živjeti otvoreno (2 Kor 3,12; 7,4; Ef 3,12; Heb 10,35; 1 Iv 2,28; 1 Iv 5,14) te smjelost da se bude i djeluje Božjom smjelošću (Fil 1,20; Heb 3,6).

Novozavjetno spajanje istinoljubivosti i Kristove istine jest djelovanje Duha Svetog koji ispunjava kršćane eda bi mogli govoriti istinu bez suzdržavanja i otvoreno. *Parrhēsia* znači govor u kojem je poruka koja se prenosi u potpunosti transparentna. Ona znači istinu Božje riječi. Između Duha Svetog i riječi koje izlaze iz govornikovih usta ne stoji nikakav filter neistine. U Djelima apostolskim opetovano se za učenike kaže da su u svom govoru otvoreni, neustrašivi, smjeli, odlučni, slobodni i bez zapreka (Dj 2,29; 4,13; 4,29; 4,31; 9,27; 9,28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26). To je istodobno slobodan govor i govor koji oslobađa: »Dok su molili, potrese se mjesto na kojem bijahu okupljeni. Svi se napuniše Duha Svetoga te neustrašivo (kao oslobođeni, *meta parrhēsia*) počеше navješćivati riječ Božju« (Dj 4,31).

U Ivanovu evanđelju, koje ponajviše govori o Isusovoj pareziji, Isus ponekad ne koristi pareziju, već govori u naznakama i prispodobama jer još nije dovršio svoje poslanje (10,24; 11,54; 16,25). No, kad vjernike pritjelovi svojem Tijelu uz pomoć Duha Svetog, sâm Duh, »Branitelj će doći i dokazati svijetu zabludu«: »Branitelj će [Paraklet], kad dođe, dokazati svijetu zabludu [*elenchein* (raskrinkati laž)] s obzirom na grijeh, na pravednost i na sud. S obzirom na grijeh: ukoliko ne vjeruju u me [kao u onoga koji je bez grijeha]; s obzirom na pravednost: ukoliko odlazim k Ocu te me više nećete vidjeti; s obzirom na sud: ukoliko je osuđen knez ovoga svijeta« (Iv 16,8–11). Svijet osuđuje Isusa jer mu se On ne podvrgava. Misleći da ga je osudio, svijet, zapravo, osuđuje samoga sebe, tj. strukturu na kojoj počiva njegova logika iz koje je bilo moguće da uopće sudi Isusu: strukturu grijeha od kojeg oslobađa vjera, pravednost smrti od koje oslobađa život u Bogu te strukturu suda koji biva sam osuđen. Svijet, naime, osuđujući ga, prihvaća Isusa kao iskupitelja, tovarčići na njega svoje grijehe i nadajući se da će ga prinošenje Isusa kao žrtve pomiriti s Bogom. No ono što je osuđeno jest sam taj čin žrtvovanja – Sotonin sustav plaćanja i otkupa, kazni i nagrada,

jednom riječju – nasilja. Obrazac se laži urušava, kako kaže Girard (1972), kad trijumf nad žrtvom postaje trijumfom žrtve. René Girard (1972:193) jasno pokazuje zašto je Kristova smrt na križu pobjeda Sotone. Nasilje nad Kristom sotonski je otpor Bogu. Isusova žrtva jedino je u njegovu prinošenju vlastitog nevinog tijela srdžbi sustava žrtvovanja koji se time dokida. Dakle, ne iskupljuje Isus naše grijeha, nego nam oslobađa put da budemo poput Njega. Tako je sustav Božje istine sloboda od same strukture laži koja je čovječanstvo uhvatila u zamku nasilja. Girardova je misao vrlo bliska Augustinovoj, premda onaj ovoga rijetko citira. I Augustin drži da je Država ljudska utemeljena na umorstvu Abela i da živi po nasilju, u opreci spram Države Božje, koja se temelji na ljubavi i djeluje ljubavlju (Augustin, 1996; 14,28. 15,5, 8).

Istina nije samo moralna disciplina, nego je i intelektualna – tvrdio je još Augustin »Tko se združi s Gospodinom, s njim je jedan duh« (1 Kor 6,15–17). Ako smo pritjelovljeni Kristu koji jest istina, jasno je zašto bi već sama pomisao na laž trebala izazvati gnušanje. Za Augustina duhovni grijeh gori je od tjelesnoga – laganje je gore od bluda jer je kvarenje duše drskiji izbor od kvarenja tijela. Tako je Pavlova osuda prostituiranja Kristovih udova, *a fortiori*, još oštija prema onomu tko bi prostituirao Kristov um. Za kršćana, za onoga koji je pritjelovljen Kristu, upletanje u obmanu prisiljavanje je istine da – laže. Ono nas vraća u sustav laži kneza ovoga svijeta, svijeta u kojem prevladava zamračenje istine. A pozvani smo častiti istinu koju Krist donosi, koja *jest* Krist – istinu za koju Isus kaže da će nas osloboditi (Iv 8,32).

Tumačeći što to znači da je Krist put do istine i da On *jest* istina, Augustin piše da svaka istina vodi do Njega te da jedino neistina može zapriječiti put koji je On. »Po Njemu mi putujemo k Njemu.« Stoga je za Augustina crkvena laž – uporaba neistine kako bi se proglašavala istina, odnosno licemjerje – bio grijeh protiv Duha Svetog (usp. Augustin, 2011:97). A Duh Sveti oprašta sve osim grijeha protiv Njega samog jer bi takvo praštanje, zapravo, bilo dokinuće Njegova djelovanja u ljudskom svijetu (usp. Lk 12,10).

14. Istina kao praksa slobode

Istina o kojoj Isus govori njegova je praksa slobode. A upravo stoga i može reći da on jest istina (Iv 14,6) te da istina oslobađa (Iv 8,32). Međutim, ovdje nećemo ulaziti u teološko pitanje o vezi slobode i istine (kakvo najčešće posve izbjegava pitanje moći jer Isusove riječi razumije tek na posve apstraktnoj razini, a ne na razini organizacije života u kršćanskoj zajednici i njezine nutarnje politike), nego se zadržati na odnosu istine i slobode u Foucaultovoj misli koja može pružiti i novu hermeneutičku perspektivu teološkom tumačenju.

Da bi se moglo prići ovom problemu potrebno je prvo odgovoriti na dva pitanja: što Foucault podrazumijeva pod slobodom? i: što su prakse slobode? (usp. Foucault, 1994:tekst br. 356). U sklopu prvoga pitanja valja poći od Foucaultova opisa stanja u kome uopće nema slobode ili je ona posve sužena, potom artikulirati odnos moći i slobode te promotriti Foucaultovo shvaćanje moći u terminima strategije i odnosa moći.

Stanje u kome sloboda ne postoji je stanje potpune, apsolutne dominacije, u kome subjekt nema mogućnost ni za kakvu akciju, pa ni mogućnost da ubije sebe ili onog koji dominira. U apsolutnoj dominaciji blokirani su svi načini da se subjekt očituje kao bilo što osim kao stvar. U stanju dominacije koja nije apsolutna, sloboda postoji ali je izrazito skućena. U takvom stanju subjekt ima na raspolaganju različite postupke ili sheme postupanja kojima može utjecati na situaciju kojoj se njime dominira, ali nema načina promijeniti karakter te situacije, odnosno preokrenuti dominaciju sebi u korist. Kao primjer takvog stanja dominacije Foucault navodi status žene u braku u 18. i 19. stoljeću. Naime, u situaciji u kojoj su socijalna ili ekonomska prava žene bila zanemariva u odnosu na prava njezina muža, žena je imala mogućnost poduzeti niz akcija u drugim područjima u kojima je mogla donekle smanjiti prisutnu neuravnoteženost prisutnu, ali nije imala na raspolaganju ni jedan čin kojim bi mogla prekinuti samu dominaciju.

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Dakle, sloboda podrazumijeva mogućnost da subjekt svojim djelima promijeni odnos moći. Odnosi moći strateške su igre čiji su sudionici slobodni i u kojima »jedni pokušavaju odrediti kako da drugi postupaju drugi, na što drugi odgovaraju pokušavajući im to ne dopustiti ili zauzvrat odrediti postupanje prvih« (Foucault, 1994:tekst br. 356). Odnosi moći prisutni su u svim odnosima među ljudima (uključujući verbalnu komunikaciju, institucionalne odnose itd.). Foucault govori o težnji, zainteresiranosti da se vrši moć, odnosno da se ulazi u igru određivanja ponašanja drugih, kao o uvijek prisutnoj i nužnoj. Kritizirajući habermasovski ideal potpuno transparentne komunikacije, odnosno »ideju da bi moglo biti takvog stanja komunikacije u kojem bi igre istine u njemu mogle cirkulirati bez prepreka, ograničenja i iznudaćućih posljedica« i ocjenjujući tu ideju kao utopističku, Foucault primjećuje da je njoj prisutno neuviđanje da odnosi moći nisu nešto što je loše samo po sebi niti nešto čega bismo se trebali osloboditi: »Ne mislim da može biti društva bez odnosa moći ako pod njima podrazumijevamo strategije kojima pojedinci pokušavaju kontrolirati postupanje drugih« (Foucault, 1994:tekst br. 356).

U zapadnoj civilizaciji igre moći obilježene su otvorenošću, što znači da nisu unaprijed potpuno definirane. To ima dvije posljedice: prvo, mjera u kojoj se proizvode nove igre je vrlo velika; drugo, veoma je visok stupanj potražnje za novim igrama moći, odnosno, vrlo su izraženi potreba i sklonost da se određuje ponašanje drugih. Foucault naglašava kako ne smatra da treba raditi na suzbijanju produkcije, potražnje ili opće prisutnosti igara moći, nego na postizanju stanja u kome je igranje ovih igara praćeno minimalnom dominacijom. Sloboda je preduvjet za vršenje moći. Stoga u stanju apsolutne dominacije, u kojemu nema slobode, zapravo ni nema vršenja moći. Umjesto o moć, u takvim situacijama riječi je o pukom nasilju. O odnosu moći i slobode Foucault kaže: »Odbijam odgovoriti na pitanje koje mi se ponekad postavlja, a to je: „Ako je moć svuda, znači li da onda nema slobode?“ Moj odgovor je: odnosi moći prožimaju cjelokupno polje društva upravo zato jer svuda ima slobode.«

Postavlja se pitanje: zašto Foucault slobodi pristupa koristeći okvir praksi slobode? Odgovor možemo naći u njegovu stavu što se tiče mogućnosti da sloboda bude shvaćena kao oslobađanje od dominacije. Naime, koristeći primjer prevrata protiv autoritarnih režima, Foucault primjećuje da se nakon oslobođenja nužno postavlja pitanje na koji način će stečena sloboda biti prakticirana ili uzimajući primjer i područja seksualnosti, Foucault kaže da »oslobođenje otvara polje za nove odnose moći koje onda treba kontrolirati praksama slobode.« Pitanje slobode, dakle, nadilazi perspektivu oslobađanja od dominacije. Oslobađanje od dominacije moglo bi se promatrati kao podskup praksi slobode – ono je nužan, ali ne i dovoljan uvjet za prakticiranje, odnosno ostvarivanje, slobode.

Što se tiče pitanja odnosa istine i slobode, Foucault (2010:66) ga naziva »pitanjem na temelju kojega treba razvijati svaku analizu parezije«. Izlažući razlike između parezije i performativa prije nego što će uvesti dramatiku diskursa kao metodološki okvir za analizu parezije, Foucault kaže da to pitanje proistječe iz činjenice da je parezija slobodan, a ne unaprijed određen – institucionalno ili nekako drugačije – govor istine. Stoga se postavlja pitanje veze koja se uspostavlja između slobode i istine, odnosno načina na koji je obavezivanje na istinu (obavezati se reći istinu znači obavezati se ne samo sadržajem onoga što kažemo nego i činjenicom da to kažemo) doista ostvarivanje slobode? Foucault naglašava da je to pitanje oprečno u odnosu na drugi problem, a to je problem načina na koji istina sprječava i ograničava ostvarivanje slobode. Oprečnost između ta dva pitanja prijelaz je s usredotočenosti na teorijske igre istine i na izvandiskurzivne iznuđujuće procedure koje uvode subjekt u polje istine, na usredotočenost na način na koji subjekt sam ulazi u ovo polje.

Demokratska parezija podrazumijeva praksu da građani otvoreno iznose svoje mišljenje (odnosno istinu) o važnim pitanjima obraćajući se sugrađanima u eklesiji. Stoga je povezana sa slobodom u dvije točke: sa slobodom onoga tko govori i sa slobodom njegovih slušatelja u eklesiji: oni imaju mogućnost da procjene hoće li govornikove riječi prihvatiti kao istinite u skladno s njima djelovati.

Kada se u koncepciji slobode presudan naglasak stavlja na oslobođenje, sloboda se poima kao stanje i shvaća s obzirom na stanja – stanja dominiranosti i oslobođenosti. Foucault odbacuje ovakvu koncepciju slobode i bira umjesto toga slobodu koncipirati kao praksu. Foucault ocjenjuje da demokratska podjela polisa na tri grupe građana nije napravljena na osnovu porijekla ili bogatstva – iz čega bi proizlazilo da je pripadanje grupi koja može koristiti govor u političkom smislu ustvari moguće poistovjetiti s određenim statusom – nego da je napravljena na temelju *dynamis* (snage, vršenja moći), odnosno toga da li neki pojedinac *de facto* vrši moć u političkoj zajednici. Pitanje dinasteje (od *dynamis*) pitanje je vršenja moći, a pitanje politeje (strukture političke zajednice) pitanje je organizacije vršenja moći uz pomoć zakonskog okvira, odnosno vršenja moći *de jure*. Foucault naglašava da je parezija vezana uz pitanje dinasteje a ne za pitanje politeje te da se stoga ne može promatrati samo kao pravo ili kao status.

15. Parezija o Crkvi

Drugi važan kamen spoticanja kada je riječi o pareziji u teološkom diskursu shvaćanje je naravi same Crkve. U toj perspektivi moguće je čitati i odnos Crkve kao mističkog Tijela Kristova i Crkve kao političke organizacije, odnosno crkvenoga duhovnoga autoriteta i političke moći dane joj da tu moć vrši iziskujući poslušnost, štoviše podložnost vjernika. Cijela eklesiološka politička filozofija može se promatrati kao organizirana oko pitanja u vezi s praksom parezije, a to su pitanje idealnog uređenja zajednice (idealne politeje), pitanje suprotstavljenosti demokracije i autokracije, pitanje obrazovanja svećenika i pitanje znanja koje omogućuje pristup pareziji.

Teološka hipoteza je da Crkva nije ljudska tvorevina te da samim tim ne podliježe kriterijima kojima podliježu civilna udruženja i institucije u demokratskim društvima. Crkvu primamo od Krista, ona je njegovo Tijelo te je on njezin poglavar, ne mi. Božanska u svom porijeklu i u svojoj temeljnoj strukturi, Crkva je ponajprije otajstvo saveza između Boga i nas, a ne politička institucija podložna reformama izazvanih našim običajima i očekivanjima. Ona nije institucionalno udruženje nastalo kakvim ugovorom na temelju prethodnog sporazuma

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

njezinih članova. Međutim, ukoliko i dopustimo da institucija Crkve ne mora podlijevati sekularnim zakonima kad je riječi o udruživanju, ne bismo smjeli dopustiti da ne podliježe zakonu kad krši ljudska prava. Sjetiti se mnogobrojnih primjera njihova kršenja: djece svećenika kojima očevi ostaju »nepoznati«, svećenika koji godinama čekaju razrješenje svoje svećeničke službe kako bi sa svojim legitimnim suprugama mogli pristupati euharistiji, žena koje su svećenici emocionalno, pa i seksualno zlorabili a da one nisu imale gdje tražiti zaštitu, žrtava pedofilskih zločina koje su zataškavanjem bile višestruko izigrane uskratom svake pomoći da prežive svoju traumu, žena koje ne mogu obnašati kakvu odgovornu službu u Crkvi, redovnika što u ime poslušnosti kadikad moraju trpjeti zahtjeve svojih poglavara koji će potirati i razarati njihovu osobnost, suspendiranih teologa bez mogućnosti da se otvoreno i javno brane.... Ovakvi primjeri sustavno se prešućuju ili posve relativiziraju.

Što se tiče teološke obrane pred kritikama upućenima Crkvi, insistiranje na otajstvu Crkve, kao božanskoj tvorevini koja ne može biti izvrgnuta kritici, može biti krhko – kažu to i upućeni teolozi (usp. Valadier, 1998:15). Naime, ne temelji li se takva obrana na unitelarnoj, čak monofizitskoj koncepciji Crkve, koncepciji kakvu je Drugi vatikanski koncil radikalno napustio? Monofizitizam je bilo učenje iz IV. stoljeća koja je u Kristu prepoznavalo samo jednu narav: božansku. Proširivši se diskretno u Crkvi, ova je hereza do te mjere naglašavala božanski karakter eklezijalnih struktura da je Crkva, usvojivši njezinu logiku, s vremenom postala slijepom za ljudske probleme u vlastitim redovima. Pritom se sve do danas nije jasno izjasnila što je to zapravo božanska struktura te kako objasniti da činjenicu da Krist jamačno nije bio ustanovio Crkvu s takvom strukturom kakvu je ona zadobila otkako je kršćanstvo postalo državnom religijom. Dakako, Crkva jest zajednica muškaraca i žena što ju je utemeljio Duh Sveti, točnije zajednica ljudi koji nastoje živjeti po nadahnuću Duha Svetog, ali ona je ujedno i posve ljudska zajednica, pa onda po svojoj organizaciji i djelovanju u društvu nužno i ljudska institucija. Struktura na kojoj počiva organizacija Crkve (raspodjela i vršenje vlasti, odgovornosti i dužnosti članova) neosporno je proizvod povijesti i taloženja sekularnih praksi. Jednako tako kao što Crkva nije izravna Božja tvorevina, ni muškarci i žene u svjetovnim institucijama nisu u svojim naporima da oblikuju što pravednije društvo izuzeti

nadahnuća Duha Svetoga. Bilo bi neodgovorno i lišeno poštovanja tvrditi suprotno. Braneći uspostavljenu kulturnu i društvenu, ako ne više i političku moć, te ostajući zbog toga odveć selektivno zauzeta za opće dobro, Crkva plaća visoku cijenu za ekskluzivnost eklezijalnog monofizitizma, tj. učenja koje poriče istovjetnost Kristove božanske naravi s običnom ljudskom naravi, a samim time i Crkvu kao ljudsku tvorevinu.

No, ne dopuštajući da bude kritizirana u svojem djelovanju, Crkva naprosto gubi kredibilitet. I to do te mjere da riskira zaborav ljudi o golemom doprinosu što ga je kršćanstvo dalo razvoju naše civilizacije u svemu onome što je u njoj ponajvrednije.

16. Zaključak

Sustavi istinitosti (ovdje kršćanstvo i Crkva) i vidovi organizacije moći (dušobrižnička, disciplinska) pojavljivali se kroz povijest kršćanstva kao proizvođači subjekta koji je ostao pasivan u tom procesu. Uvođenje parezije u teološki diskurs kao *teologumenon*, a u pastoralni kršćanski diskurs kao svakodnevnu vjerničku praksu otvorilo bi niz pitanja koja bi mogla pridonijeti propitivanju »istinskoga života« u kršćanstvu naših dana, i to na nekoliko razina: liturgijskoj (ispovijed), mističkoj (kontemplativna molitva), političkoj (raskrinkavanje struktura prijetvornosti), doktrinarnoj (hrabrost propitivanja i intelektualnog poštenja), pedagoškoj (u odgoju svećenika za istinit života ne a performativni govor o istini. Ako Crkva hoće još štogod pridonijeti svijetu ne samo da bi trebala biti proročka, nego nadasve parezijastička. Međuigra drugoga (obraćena) života i drugog (istinskog) života nužno zahtijeva i proizvodi vrlinu istinskoga diskursa. Upravo je drugost znak istinitosti u odnosu i na govor i na život: istinit život ne proizvodi sebe na dijalektici istosti i razlike, nego dolazi u obliku drugosti: u konstituiranju sepstva u odnosu prema drugima, u trajnoj, svakodnevnoj proizvodnji istine nerazdvojnim istinitim govorom i životom, u kritičnosti nerazdvojivoj od autokritičnosti. Što se tiče teologije i svakodnevne vjerničke prakse, riječ je o vraćanju novozavjetne parezije u život vjernika i Crkve.

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Foucault je pokazao da su parezija i politika razdvojene otkako je demokratska parezija transformirana u sokratsku (filozofijsku), pa potom u kršćansku. Činjenice da je u prošlosti, i u Isusovu životu, parezija prakticirana unutar politike, kao i da naknadno razdvajanje parezije i politike proistječe iz konkretnog (i stoga kontingentnog) povijesnog procesa, sugeriraju mogućnost da se parezija i politika ponovno sretnu. Valjalo bi još formulirati barem neke od uvjeta tog susretanja.

Literatura:

- Augustin, Aurelije (1996). *O državi Božjoj*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Augustin, Aurelije (2011). *Protiv laži*, Split: Verbum
- Bauer, Christian; Hölzl, Michael (eds.) (2003). *Gottesunddes Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz: Grünewald
- Bauer, Christian (2010). *Ortswechsel der Theologie*, Münster: Verlag Münster
- Bernauer, W. James (1990). *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics of Thought*: London: Humanities Press International
- Bernauer, James; Carrette, Jeremy (2004). Introduction. The Enduring Problem: Foucault, Theology and Culture, in: Bernauer, James; Carrette, Jeremy (eds.). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, London: Ashgate, p. 1-16
- Brnčić, Jadranka (2006). *Biti katolik još*, Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga
- Brnčić, Jadranka (2013). The Eclipse of *The Light of the word*, *Journal of Ecumenical Studies*, 48(4):601-608
- Carrette, R. Jeremy (2000). *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*, London-New York: Routledge
- Flower, Richard (2013). *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, Cambridge: Cambridge University Press
- Ford, F. David (2012). *The Future of Christian Theology*, San Francisco: John Wiley&Sons
- Foucault, Michel (1988). The Art of Telling the Truth, in: Kritzman, D. Lawrence (eds.). *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, London: Routledge, p. 86-95

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Foucault, Michel (1994). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, u: Foucault, Michel. *Dits et écrit*, volume IV, tekst broj 356, Paris: Gallimard, <http://1libertaire.free.fr/MFoucault212.html>, (25. 9. 2014.)

Foucault, Michel (1999). *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia, 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983*, Pearson, Joseph (ed.), http://foucault.info/system/files/pdf/DiscourseAndTruth_MichelFoucault_1983_0.pdf, (10. 9. 2014.)

Foucault, Michel (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Pariz: Seuil-Gallimard

Foucault, Michel (2009). *Le gouvernement de soi et des autres 2. Le courage de la vérité*, Paris: Gallimard

Foucault, Michel (2010). *Vladanje sobom i drugima*, Zagreb: Antibarbarus

Foucault, Michel (2012). *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris: Gallimard-LeSeuil

Girard, René (1972). *La violence et le sacré*, Paris: Grasset

Hoff, Johannes (1999). *Spiritualität und Sprachverlust: Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn: Schöningh

Ivanda, Ivan (2005). Molitva – oslušivanje logosa. Poimanje molitve u teologiji Hans Urs von Balthasara, *Služba Božja*, 45(3):247-269

Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz "La Bible de Jerusalem" (1994). Rebić, Adalbert; Fućak, Jerko; Duda, Bonaventura (ur.), Zagreb: Kršćanska sadašnjost

Kant, Immanuel (1977). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, u: Weischedel, von Wilhelm (ur.). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 51-61

Lehmann, Karl (2010). *Zivil courage und Formendes Widerstands: Gedächtnisvorlesung Weiße-Rose am 21. Januar 2010 in der Ludwig-Maximilians-Universität in München*, http://www.uni-muenchen.de/aktuelles/pdf/lehmann_2010.pdf, (25. 11. 2014.)

Foucault o pareziji i parezija u kršćanstvu...

Levkov, Lidija. Istina kod Fukoa: Fukoova analiza parezije, *Academia.edu*, [https://www.academia.edu/4090527/Istina kod Fukoa. Fukoova analiza parezije](https://www.academia.edu/4090527/Istina_kod_Fukoa_Fukoova_analiza_parezije), (20. 9. 2014.)

Marrow, B. Stanley (1982). Parrhesia and the New Testament, *The Catholic Biblical Quarterly*, 44 (1):431-446

McSweeney, John (2005). Foucault and Theology, *Foucault Studies*, (2):117-144

Mursell, Gordon (2001). *English Spirituality: From Earliest Times to 1700*, Westminster: Westminster John Knox Press

Pinto, Henrique (2003). *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, London: Routledge

Pope Francis (2014). Synod14: Full Text of Pope Francis' Opening Words, *Zenit: The world seen from Rome*, <http://www.zenit.org/en/articles/synod14-full-text-of-pope-francis-opening-words>, (30. 11. 2014.)

Raguž, Ivica (2013). Parezija – Michel Foucault i teologija u dijalogu, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 11(2):237-264

Rapp, Claudia (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Oakland: University of California Press

Reese, Thomas (2014). How the synod process is different under Pope Francis, *National Catholic Reporter*, <http://ncronline.org/blogs/faith-and-justice/how-synod-process-different-under-pope-francis>, (30. 11. 2014)

Ricœur, Paul (1995). The Summoned Subject in the School of the Narratives of the Prophetic Vocation [Le Sujet convoqué. A l'École des récits de vocation prophétique] [1988], (s fr. prev. David, Pellauer) u: Wallace, Mark (ur.) (1995). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press, str. 262-275

Schuld, J. Joyce (2003). *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*, Notre Dame: Notre Dame University Press

Searle, R. John (1979). A taxonomy of illocutionary acts, in: Searle, R. John. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-29

Steinkamp, Hermann (2005). Parrhesia als "Wahrheit zwischen uns". Praktisch-theologische Erwägungen zu einem Modus der Subjekt-Konstitution, u: Zichy, Michael; Schmidinger, Heinrich (ur.), *Toddes Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, Innsbruck - Wien: Tyrolia, str. 139-155

Stewart, B. Robert (2008). *The Quest of the Hermeneutical Jesus: The Impact of Hermeneutics on the Jesus Research of John Dominic Crossan and N. T. Wright*, New York: University Press of America

Valadier, Paul (1998). Les droits de l'homme dans l'Eglise catholique, *Chosir*, (465):13-16

Witherington, Ben (1997). *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, Westmont: InterVarsity Press

Jadranka Brnčić*

FOUCAULT ABOUT PARRHESIA AND PARHHESIA IN CHRISTIANITY

Abstract

In this article the basic Foucault's thesis about parrhesia is presented. It is then analysed regarding how it is verified when it comes to Christianity, and especially the New Testament. The focus is Jesus's parrhesia as an everyday practice (speech and life harmonised as opposed to hypocrisy). Next, questions regarding the interpretation of parrhesia in theology and in the institutional Church, where parrhesia sometimes is absent in everyday practice as the production of truth, is opened.

Keywords: *parrhesia, Christianity, truth, everyday practice, hypocrisy*

* Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb, Ivana Lučića 3, HR-10 000 Zagreb, jbrncic@ffzg.hr