

RASPRAVE I ČLANCI

Jadranka Brnčić

PAREZIJA U RANOM KRŠĆANSTVU. HERMENEUTIČKO ČITANJE

Izv. prof. dr. sc. Jadranka BRNČIĆ

Filozofski fakultet u Zagrebu

Izvorni znanstveni rad

UDK: [241.523/.524][177.3+179.6]παρησία :
232.9[225/229+276 AUGUSTINUS][1(091) FOUCAULT, M.]
[0.000.26+0.000.808.51]

Primljeno: 10. ožujka 2015.

Članak, na temelju Foucaultova tumačenja parezije u antičkoj kulturi, analizira način kako se parezija ovjerava u ranom kršćanstvu. U središtu je pomnje Isusova parezija kao svakodnevna praksa (kao usklađeni govor i život usuprot prijetvornosti), a potom kako je shvaćena u Novom zavjetu te kako ju je razumijevao Augustin, jedan od najodlučnijih protivnika laži. Ističu se razlikovni elemente u razumijevanju parezijastičkoga govora koji je više od retorike, koji je i stil života, i razgovorna djelatnost, kao Isusov govor za nasljedovanje, kao izvrstan način društveno-kritičkoga (za Sveto pismo i vjeru, nužnoga proročkoga) govora. U posljednjem dijelu autorica aktualizira pitanje parezije u naše vrijeme.

Ključne riječi: parezija, Novi zavjet, Isus, Augustin.

* * *

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 kod Euripida (oko 484. – 407. pr. Kr.) te, dakako, u tekstovima drugih antičkih autora (Platon, Plutarh, Galen, Lucijan, Gorgija, Filodem). Potom ju susrećemo krajem I. stoljeća u evanđeljima, pa opet u patrističkim tekstovima III. i IV. stoljeća. *Parrhēsia* (παρησία: παν

= sve + ρησις /ρημα = govor) doslovno znači: sve govoriti. Obično se prevodi kao: slobodan govor (eng. *free speech*, njem. *Freimütigkeit*), otvoren govor (eng. *open speech*, tal. *discorso aperto*) ili iskren govor (fr. *franc-parler*). *Parrhēsiazomai* znači koristiti se parezijom, a *parrhēsiastes* (parezijast) onaj je tko se njome koristi, tj. onaj koji istinito govori.

Michel Foucault predavao je o pareziji 1983. i 1984. godine: na Collège de France od siječnja do ožujka 1983. (Foucault, 2008.)¹ i od veljače do ožujka 1984. (Foucault, 2009.)² te na Kalifornijskom sveučilištu u Berkeleyju od listopada do studenog 1983. (Foucault, 1999.)³ Prvi je ovu retoričku figuru analizirao na razini diskursa određujući ju kao „govornu djelatnost“ (*speech activity*), radije nego izrazom Johna Searlea „govorni čin“ (*speech act*), kako bi istaknuo jezičnu djelatnost kao složen proces, odnosno u slučaju parezije – parezijastički način izražavanja: njegovu obvezu da bude izravna veza između onoga tko govori i onoga što se kaže.

Temeljna karakteristika parezije u antičkoj kulturi, 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 – iskazujući istinu, parezijast ju na određen način, zapravo, proizvodi. Parezija je, dakle, 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 je istina 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 pu-

1 Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Seuil-Gallimard, Paris, 2008.: na hrvatski preveo Zlatko Wurzburg kao *Vladanje sobom i drugima*, Antibarbarus, Zagreb, 2010.

2 Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Le courage de la vérité*, Gallimard, Paris, 2009. Pred izlaskom u prijevodu na hrvatski jezik Zlatka Wurzberga.

3 Joseph Pearson ta je predavanja objavio *online* pod naslovom: Michel FOUCAULT, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*. Dostupno na: <http://foucault.info/documents/parrhesia> (15. 12. 2104.).

tem kritike ili autokritike te poseban odnos prema moralnom zakonu slobodom i dužnošću.

1. Foucault o pareziji 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“.⁴ 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. 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 bila im je parezija – trajno i otvoreno kazivanje istine.

Foucault navodi četiri temeljne odrednice „istinskoga života“: neprijetvornost, neovisnost, pravednost i autarkija.⁵ 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. (U patristici, tj. kod crkvenih otaca, autarkija je i kršćanska krepost umjerenosti, tj. zadovoljstva malim.) Foucault ističe da kinici preuzimaju sve četiri odrednice istinskoga života k tome ih paradoksalno radikalizirajući.

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 neznabožackog i biblijskog mišljenja za Foucaulta se ne sa-

4 Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, str. 168.

5 Usp. *Isto*, str. 211-222.

stoji 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 Apolutnog („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.“⁶ 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.

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.: jedanaesto predavanje).

Istina o nama samima uključuje ono što drevni Grci zovu asketizmom (*askēsis*). Kršćanstvo je stoljećima u tu riječ unosilo značenja koja ona prvotno nije imala. Za Grke, kako navodi Foucault, riječ *askēsis* znači praksu ili vježbu.⁷ Tako je, na primjer, bilo uobičajeno reći da se svako umijeće ili tehnika uče putem *mathēsis* i *askēsis* – 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 *askēsis*. Dok kršćanska askeza ima za krajnji cilj odricanje od sebe samih, moralni *askēsis* 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 opskrbljivost pojedinca moralnom opremom (moralni standardi i razum) koja će mu omogućiti otvoreno se suočiti sa svijetom. Tako većina grčkih i rimskih tekstova nema namjeru baviti se općim temama kao što

⁶ Isto, str. 193.

⁷ Usp. Michel FOUCAULT, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, Techniques of Parrhesia.

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 kojega 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 vrsta "ispitivanja savjesti", no različita 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 prvi aspekt zove "analitikom istine", a drugi "kritičnošću".⁸ Analitika i kritika ujedno su i dva aspekta što se provlače cijelom poviješću filozofije. Foucault promatra nastanak i daljnji razvoj moderne filozofije kao izraz vraćanja parezijastičkoga 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“.

2. U Novom zavjetu

U Novom zavjetu na grčkom jeziku riječ *parrhēsia* evanđelisti i Pavao koriste na tridesetak mjesta.⁹ Hrvatski se najčešće prevodi: „otvoreno govoriti“, „javno govoriti“ ili „javno činiti“, „slobodno govoriti“, ali jednako tako: govoriti, djelovati – „smjelo“, „odvažno“, „neustrašivo“ i „s pouzdanjem“.

Riječ *parrhēsia* koristi se u nekoliko različitih srodnih značenja:

⁸ Isto, šesto predavanje.

⁹ Vidi NEW TESTAMENT GREEK LEXICON, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/parrhesia.html>, 15. 12. 2014. Za hrvatski prijevod: JERUZALEMSKA BIBLIJA, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994.

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 *parrhēsiazomai*: odvažno propovijedanje usred teških okolnosti (Dj 18,26; 19,8; Ef 6,20; 1 Sol 2,2) te naposljetku
4. u smislu najbližem onom kakvog mu daje antička retorika: otvoren, jasan, nedvosmislen govor uperen protiv prijetvornosti (Mk 8,32; Iv 7,4.13; 10,24, 11,14; 16,25; Dj 28,31).

Izuzmemo li 2. točku, koja je tehničke (puko retoričke) naravi, parezija u Novom zavjetu mogla bi se odrediti trima vrlinama istinoljubiva kršćanina: pouzdanjem, (auto)kritikom i svjedočenjem ili, drugim riječima: iskustvom istine u odnosu s Isusom, ljubavlju u iskazivanju istine u svakodnevicu i poslanjem da to bude način života.

Povijest kršćanstva dobro poznaje i razvilo je prva tri značenja u promišljanju govora pod utjecajem Duha Svetoga, svećeničke retorike i mučeništva. U sva tri slučaja parezija se veže uz svjedočenje vjere. Četvrto značenje pojma *parrhēsia* najčešće se u tumačenjima Isusovih govora pridržava tek za njegovu kritiku licemjerja farizeja i pismoznanaca njegova vremena, kao da se to ne bi trebalo odnositi i na licemjerje današnjih farizeja i pismoznanaca u Crkvi:

Tada Isus prozbori mnoštvu i svojim učenicima: „Na Moj-sijevu stolicu zasjedoše pismoznanci (soferim) i farizeji (peru-šim). Činite dakle i obdržavajte sve što vam kažu, ali se nemojte ravnati po njihovim djelima jer govore, a ne čine. Vežu i ljudima na pleća toware teška bremena, a sami ni da bi ih prstom makli. [...] Vole [...] da ih ljudi zovu 'Rabbi' (učitelj). Vi pak ne dajte se zvati 'Rabbi' jer jedan je učitelj vaš, a svi ste vi braća. Ni ocm ne zovite nikoga na zemlji jer jedan je Otac vaš – onaj na nebesi-ma. I ne dajte da vas vođama zovu jer jedan je vaš vođa – Krist.

Najveći među vama bit će vam sluga. Tko se god uzvisuje, bit će ponižen, a tko se ponizuje, bit će uzvišen (Mt 23, 1-12).

3. Isus – parezijast *par excellence*

Uzmemo li u obzir Foucaultovu analizu parezije u kiničkoj filozofiji,¹⁰ nije teško Isusa vidjeti kao svojevrsnog, i to radikalnoga kiničkog mislioca po svim odrednicama „istinskoga života“: on je živio neprijetvorno, neovisno, pravedno i autarkično.¹¹

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 tom govoru te poziva na takvu angažiranost i svoje slušatelje. Njegov je govor neodvojiv od njegova života. Biti za njegov govor znači biti za njega samoga, 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: Isus se svojim tijelom bori za istinu i brani ju svojim životom. On je, poput kinika, neka vrsta prosjaka koji traži adoksiju – prijezir. Prijezir drugih upravo ga potvrđuje u

10 Usp. Michel FOUCAULT, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, str. 211-222.

11 Dakako, ovdje ne dovodimo u odnos Isusovo učenje s kinizmom (a još manje tvrdimo da bi Isus bio pod utjecajem kakve antičke filozofske škole, kao što to u novije vrijeme predlažu, primjerice John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, 1991., ili Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament: The Making of the Christian Myth*, San Francisco, 1996.), nego je nakana i u kinizmu i u Isusovu govoru tražiti što parezija doista jest, pa ukoliko su i Isus i kinici parezijasti, vidjeti što im je zajedničko.

njegovu „istinskom životu“. Stoga se služi ironijom kao sredstvom parezije. Susrećemo ju posebice u njegovim prisposodobama. Onaj tko otvoreno govori istinu jest preziratelj ne zato što bi prezirao druge već zato što 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.

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 njegovu nutarnjemu 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 da budu moćni, da budu „kraljevi“.¹² Izruguju se ljudskim moćnicima, institucijama moći i vladanja, a pripravnici su sve učiniti za svojega bližnjega. Isus 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 radikalno obraćenje, okretanje od uobičajenoga.

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.

12 Usp. Michel FOUCAULT, *Vladanje sobom i drugima*, str. 250.

Isusu je bila važnija svakodnevna praksa vjere kao parezije 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 kako 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: gluma, odnosno pretvaranje da se ima odlike kakvih zapravo nije ne bi li se pred drugima dičilo superiornošću. I onda i u naše vrijeme.

4. Istina kakva oslobađa

Prve tri uporabe pojma *parrhēsia* u Novom zavjetu (samopouzdanje, javni nastup i odvažnost) vezane su uz obranu uvjerenja i uz svjedočanstvo dara Duha Svetoga. 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 je hrabrost i povjerenje da propovijeda evanđelje u svojem zlu 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 Bogu i razgovoru s njim. Vjernici ulaze u prisnost s Ocem putem 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 Svetoga koji ispunjava kršćane da bi mogli govoriti istinu bez suzdržavanja i otvoreno. *Parrhēsia* znači govor u kojemu je poruka koja se prenosi u potpunosti transparentna. 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 pritijelovi svojemu Tijelu uz pomoć Duha Svetoga, sâm Duh, „Branitelj [Paraklet] će doći i dokazati svijetu zabludu: Branitelj će, 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, tovariši 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 René Girard, kad trijumf nad žrtvom postaje trijumfom žrtve. Girard jasno pokazuje zašto je Kristova smrt na križu pobjeda Sotone.¹³ Nasilje nad

13 Usp. Girard, René GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972., str. 193.

Kristom sotonski je otpor Bogu. Isusova žrtva jedino je u njegovu prinošenju vlastitoga nevinog tijela srdžbi sustava žrtvovanja koji se time dokida. Tako je sustav Božje istine sloboda od same strukture laži koja je čovječanstvo uhvatila u zamku nasilja. Isus nas ne otkupljuje od grijeha činom svoje smrti nego nam oslobađa put da idemo putem kojim je on hodio te, naposljetku, i budemo poput njega: slobodni od grijeha.

Girardova je misao u ovoj točki bliska Augustinovoj, premda on Augustina rijetko citira. I Augustin smatra 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.¹⁴

5. Modifikacije značenja pojma *parrhēsia*

Do modifikacije značenja pojma *parrhēsia*, u odnosu na uporabu u antici, dolazi već u Septuaginti: više ne znači tek hrabrost pojedinca koji, suočen s drugima, govori istinu o onome 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 10,9-11). Dakle, nije više smještena na horizontalnu os odnosa među ljudima nego na 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 očitovan u Božjoj (ne više ljudskoj) mudrosti (usp. Izr 1,20-21; Ps 94,1-3).

Daljnji pomak značenja dogodio se u Novom zavjetu: *parrhēsia* se ponovno veže 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

¹⁴ Usp. Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De Civitate Dei*, svezak prvi (knjiga I-X), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982., 14, 28. 15, 5, 8.

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 da 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 *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 ponajprije 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 ju izgubio (Grgur iz Nise). Otvorenosti je nestalo kad se Adam nakon svoga grijeha pokušao sakriti pred Bogom jer je tad tama zastrla njegovo slobodno obraćanje svojem Tvorcu. Krist je obnovio pareziju kakvu je bio posjedovao Adam: slobodan 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 crkvenog autoriteta: tada je povjerenje potrebno za pareziju zamijenjeno 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 zamijenjena je posredništvom crkvenog 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, a s druge strane u asketizam, koji se iz prvotne discipline šutnje u koju se nastanjuje Božja prisutnost razvio u destrukciju sa-

mopouzdanja i podložnost crkvenim autoritetima. Problematizacija odnosa između poznavanja istine i same istine više nije mogla imati pun i potpun oblik sasvim drugoga, „novog života“ u kakvom su poznavanje istine i istina sama jedno te isto.

Riječ *parrhēsia* evanđelisti, posebice Ivan, pa Luka u Djelima apostolskim i Pavao, uglavnom koriste kada govore o propovijedanju, štoviše, o svjedočenju evanđelja. Ni parezija ni svjedočanstvo nisu tek govorni čini nego čini 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. Pritom valja razumjeti da svjedočiti evanđelje, Radosnu vijest, u početcima rane 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 na to da su prvi Isusovi sljedbenici doživljavali protivljenja, 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 počеше 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 hrabro i otvoreno govoriti o Isusu i o Ocu, i to više životom nego riječima, kad god na to pozivaju prilike, a Isusova parezija poziva da budu autokritični te da otvoreno i hrabro govore kada god pripadnici vla-

stite zajednice žive licemjerno, površno i neodgovorno. Za istinski kršćanski život obje su parezije nužne.

U povijesnom procesu u kojem je Isusova poruka kodificirana, kodovi postali institucijom, a institucija počela koketirati s političkom moći, glavni problem kršćanstva postala je činjenica da je većina kršćana svoju vjeru sve više počela razumijevati kao vjeru u Isusa, a sve manje aktivno u sebi nastojala odgajati vjeru kakvu je imao sam Isus. Odnosno: kazivanje istine i svjedočenje da je Isus Krist istina sve su manje bivali jedno te isto te je slabjelo svjedočenje onoga što je i sâm Isus svjedočio, a to je živjeti svakodnevno u istini i govoriti ju.

6. Uvjerenje i istina

Parezija je postala problem u trenutku kada se postavilo pitanje: prvo, kako možemo znati govori li određeni pojedinac istinu i, drugo, kako sâm parezijast 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. Drugo, skeptično pitanje, međutim, osobito je moderno i bilo je strano drevnim Grcima. Od Descartesa naovamo podudarnost uvjerenja i istine odražava se u određenim (mentalnim) očiglednim iskustvima. Za Grke, međutim, podudarnosti između uvjerenja i istine nema mjesta u mentalnom iskustvu nego u govoru, upravo u pareziji kakva se, čini se, teško pojavljuje u našem modernom epistemološkom okviru. Foucault ni u jednom tekstu stare grčke kulture nije našao mjesto gdje se spominje parezijast, a da bi bilo ikakve sumnje u njegovo vlastito posjedovanje istine. I doista, to je razlika između kartezijskoga 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 doseganja 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 parezijast netko

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

Glavni je kamen spoticanja kada je riječi o pareziji u eklezijalnom i teološkom diskursu, dakle, shvaćanje istine. Kazivanje istine u pareziji nije vezano uz sadržaj istine nego uz njezinu aktivnost. Ukoliko je parezijast kršćanin, njegovo kazivanje može nalaziti svoje nadahnuće u uvjerenju o određenim istinama kršćanske vjere, ali je ponajprije vezano uz konstituiranje njegova subjekta, što ga Paul Ricœur naziva „pozvanim subjektom“,¹⁵ odnosno uz njegovu aktivnost govorenja i življenja istine. Život i govor istine neodvojivi su te sudjeluju u „proizvođenju“ istine konstituirajući parezijasta kao subjekt pred sobom i pred drugima. Takvo proizvođenje istine poznao je još Augustin.

7. Augustin o istini i laži

Augustin je napisao dvije knjige protiv laži – *O laži (De mendacio)*¹⁶ 395. g. po Kr. te *Protiv laži (Contra mendacium)*¹⁷ 420. g. – a povod je svakoj od njih bio pokušaj suvjernika (Jeronima i Koscencija) da se u cilju promicanja kršćanstva posluže obmanom: Jeronim je tvrdio da su Petar i Pavao samo hinili za njihova sukoba u Antiohiji (usp. Gal 2,11-14), a Koscencije se složio s taktikom određenoga Fronta koji je glumio da je heretik kako bi ušao među heretike i potom ih raskrinkao. Ovdje nećemo ulaziti u detalje rasprave nego se zadržati na zaključcima koji se daju izvesti iz Augustinovih tekstova:

15 Pozvani je subjekt za Ricœura subjekt koji do vlastita samorazumijevanja dolazi posredstvom interpretacije biblijskoga teksta i njegove kerigme. Usp. Paul RICŒUR, Le Sujet convoqué. A l'École des récits de vocation prophétique, u: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Fortress, Minneapolis, 1995., str. 262-275.

16 AUGUSTIN, *De mendacio / On lying*, <http://www.newadvent.org/fathers/1312.htm>, 6. 3. 2015.

17 AUGUSTIN, *Contra mendacium / Against lying (Retractions)*, u: *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, vol. I, 2, New City Press, New York, 1990. Na hrvatskom jeziku u prijevodu Sinana Dudževića objavljene su 2011. *O laži i Protiv laži* (V.B.Z., Zagreb).

7.1 Govorenje istine proizlazi iz istinitosti Svetoga pisma.

Nemoguće je da bi Pavao lažno svjedočio protiv Petra, kako je bio tvrdio Jeronim koji je pod svaku cijenu htio opravdati Petra kojemu se Pavao „u lice usprotivio jer je zavrijedio osudu“ zbog toga što je blagovao s poganima, a onda to skrivao od obrezanih (Gal 2,11) i nemoguće je da bi Petar, ukoren, ustrajao u svojoj prijetvornosti, odnosno „ne hodio ravno po istini Evanđelja“ (Gal 2,14). Oboje je nemoguće zato što u Pismu ne može biti ičega neistinitoga. Inače, ako je Pavao ovdje lagao, zašto ne bi na drugim mjestima? I ako se Petar ovdje nije pokajao (što nije zabilježeno u Gal), zašto i u drugim situacijama ne bi mogao biti prijetvoran? Jeronim rješava dilemu tvrdeći da su obojica hinila sukob ne bi li podučili druge, a Augustin žestoko ustaje protiv mogućnosti da bi u Pismu moglo biti ikakva hinjenja. Njegova je briga pomiriti proturječnosti u Pismu tako da ih ne shvaća doslovno nego nastoji naći njihov dublji smisao (poznata je njegova egzegeza Knjige Postanka u *Ispovijestima* ili djelo *De consensu evangelistarum /O suglasnosti evanđelista/* u kojemu tvrdi da postojanje različitih izvještaja o istom događaju ne znači da su izvješća neistinita).

7.2 Laganje nije nedostatak pouzdanja u značenje riječi nego nedostatak jasne namjere spram druge osobe.

Ovo je svakako najvažniji uvid u Augustinovu tekstu koji ga odvaja od svih škola misli koje dopuštaju dvosmislenost, izmotavanje ili izlike (kad se samo *neka* značenja korištenih riječi mogu obraniti kao istinita). Za Augustina je sadržaj onoga što tkogod kaže samo po sebi sporedno u odnosu na ono što hoće postići svojim govorom. Možete lagati govoreći istinu, grimasom ili govorom tijela, pa čak i šutnjom. Pretpostavimo da policija goni vašeg prijatelja, pa vas pitaju ne nalazi li se on u podrumu. Ako odbijete odgovoriti, oni će iz vašeg oklijevanja pretpostaviti da je on ondje. Vi biste im to „rekli“ (usp. *O obmani* 13). No ako šutnja može govoriti, ona može govoriti i neistinito. Pretpostavimo da vas pitaju jeste li vi izvršili neko junačko djelo, a vi znate da će šutnja biti shvaćena kao skromna nevoljkost da se prisvoji ono što je istina (iako nije). Vaša

će šutnja obmanuti ispitivača, a to, zapravo, bijaše vaša nakana. Vi lažete čak i ako ne uspijete obmanuti jer ste pokušali obmanuti. Ako iznosite istinitu tvrdnju znajući da joj drugi neće povjerovati i želeći da joj se ne povjeruje, izjava jest istinita, ali vi ste neiskreni. Stoga je laganje međuljudski odnos.

7.3 Govorenje istine nije legalističko ni minimalističko, nego maksimalističko – težnja da se u istini živi.

Moralističko umovanje o laganju, posebice u katoličkoj tradiciji, temelji se na srednjovjekovnom poimanju pokore, pokušavajući ustanoviti minimalne norme krivnje – što je laki grijeh, a što smrtni? Što je dopustiva izlika, a što nesuradnja? Kao i u svakom zakonskom kontekstu, prekršaj se mora definirati uz minimalne uvjete nužne za njegovo prepoznavanje. Za Augustina, međutim, potraga za istinom pozitivan je i nužan uvjet za susret s Bogom koji jest istina. Obmanjivanje je odveć blisko samoobmanjivanju da bi osoba smjela okaljati svoju dušu prijetvornošću – koprenom koju smo podigli između sebe i istine. Stoga, prema Augustinu, ne treba se toliko baviti pitanjima o težini svojih ili, još gore, tuđih grijeha nego preispitivati sebe i svoju savjest te ju čistiti i od najmanjih neiskrenosti što bi ju mogle zamagliti (sjetimo se s koliko iskrenosti Augustin iznosi potankosti iz svojega života u *Ispovijestima*).¹⁸

7.4 Laganje je napose duhovni oblik grijeha.

Knjigu Mudrosti, koja je tek kasnije ušla među kanonske knjige, Augustin je smatrao dijelom Biblije te je, uz osobito isticanje, meditirao o retku: „Lažljiva usta ubijaju dušu” (Mudr 1,11). Njime je nastojao razumjeti zabranu iznošenja lažnih svjedočanstava iz Deset zapovijedi zaključivši: „Ova zapovijed uključuje sve oblike obmanjivanja jer svako značenje koje čovjek prenosi svjedoči o njegovoj vlastitoj duši” (*O obmani*, 5,6). Stoga lagati, za njega, znači: opirati se svjetlu istine („Tvojom svjetlošću mi svjetlost vidimo“ /Ps 36,10/) pri samom njegovu ulasku u dušu, pri čemu lažljivac, samoubilač-

18 Usp. Aurelije AUGUSTIN, Aurelije, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983.

kim činom vlastita uma, „ubija vlastitu dušu“. Laži nisu samo međuljudski nego i unutarljudski oblik nasilja počinjena prema strukturi same stvarnosti. Od kršćana se traži da radije dadnu svoj život nego da prinosе žrtve lažnim bogovima u poganskom hramu, a štovanje neistine jest idolopoklonstvo unutar svetišta duše.

7.5 Istinoljubivost je mjerilo junaštva

Augustin priznaje kako ne može vjerovati samome sebi da će slijediti vlastite savjete: „Budući da smo ljudi i živimo s drugim ljudskim bićima, priznajem da još samoga sebe ne mogu ubrojiti u one koji su sigurni od grijeha koji olakšava patnju” (*Protiv obmane*, 18,36). Pod „grijesima koji olakšavaju patnju” on smatra stvari poput kazivanja teško bolesnom čovjeku, koji je zabrinut za svog sina, da je taj sin još živ – premda on to nije. Istina bi u ovom slučaju mogla ubiti oca, a šutnja bi mogla upućivati na istinu. „Ovakve me situacije uznemiruju – duboko; no smijem li reći da one to u istoj mjeri čine i razborito?” Kad bismo se svi trebali međusobno tješiti lažima koje nas štite od stvarnosti, kad god ta stvarnost djeluje odveć prijeteći, što bi se dogodilo s mogućnošću jasne iskrenosti prema Bogu istine? Istinoljubivost je za Augustina stalna potraga u kojoj se moramo uzajamno jačati. Pogreška je prepreka potrazi protiv koje se svi moramo boriti. Laž je pogreška hotimice stvorena i proširena drugima, izdaja potrage – a najveća je izdaja lagati o svetim istinama vjere.

8. U istini živjeti

Garry Wills opisuje Augustinov odnos spram neistine u svećeničkoj službi u njegovu odgovoru na prijevaru koja se dogodila u samostanu izgrađenom uz njegovu katedralu.¹⁹ Godine 425. umro je član redovničke zajednice, čovjek zvan Januarije. Prije pristupanja zajednici bio je svećenik čija je supruga bila umrla ostavivši ga s dvoje djece: sinom i kćeri koji su oboje također otišli živjeti u samo-

¹⁹ Usp. Garry WILLS, *Papal sin. Structures of Deceit*, Darton, Longman and Todd Ltd, London, 2000., str. 297-299. na temelju Augustinovih spisa u: Augustin, *PATROLOGIA LATINA* (ur. Jacques-Paul Migne), vol. 33, str. 509-510, reprint, Brepols, Turnhout, 1983.

stan. Kako bi mogao pristupiti Augustinovoj redovničkoj zajednici, od njega se tražilo da se odrekne sve svoje imovine. Ukoliko se tko-god u zajednici ne bi toga držao, trenutno bi bio lišen svećeničkoga statusa. Januarije je tvrdio da je svoju imovinu prepustio zakladi u korist svoje kćeri u slučaju da ova napusti samostan. No kad je umro, njegova je oporuka pokazala da je zadržao vlasništvo nad svojom imovinom i da ju je, umjesto svojoj kćeri, zaviještao Augustinovoj crkvi. Januarijeva je kći osporavala oporuku, a njezin brat ju smatrao valjanom i zakonitom. Što je Augustin učinio? Sazvao je sve vjernike (i redovnike i laike), izložio im slučaj te izjavio da nikada neće prihvatiti oporučni zapis svojoj crkvi jer je on proizvod prijevare, prekršenoga zavjeta jednog redovnika. Ukoliko bi ga prihvatio, Augustin bi samoga sebe pretvorio u sudionika u obmani kojom bi se okoristio. Što onda učiniti s tom imovinom? Augustin je pokrenuo otvorenu raspravu.

Istodobno je tražio od svakog člana redovničke zajednice da istinito izvijesti o svojem obdržavanju zavjeta siromaštva. Nije htio iskušavati braću da radi zaštite svoga statusa lažu ili da se pretvaraju kako nemaju imovine: „Ja ovdje ne želim lažne redovnike. Već je i kršenje zavjeta dovoljno loša stvar – tko to ne vidi? Lažno se praviti da ih se obdržava još je gora” (*Patrologia Latina*, 39, 1753). Redovnicima je dao rok do kojega moraju podnijeti svoje izvješće i donijeti odluku, a vjericima-laicima obećao da će ih izvijestiti o ishodu jer imaju pravo znati sve o samostanu koji potpomažu svojim darovima. Kad je došao taj dan, pred javnošću je prošao sva izvješća, od čovjeka do čovjeka. Posebice je bio sretan što se na kraju od njega nije tražilo da presudi između Januarijeve djece – sami su se dogovorili podijeliti očevu imovinu na jednake dijelove.

Augustin je smatrao da se crkveni dobar glas, upravo zbog istinoljubivosti, mora skrupulozno čuvati: „Naša je dužnost da se uz Božju pomoć brinemo za naše vladanje i za naš ugled kako oni koji nas optužuju ne bi mogli smesti one koji nam se dive” (*Patrologia Latina*, 39, 1574). Pojedini pripadnici suvremenoga svećenstva smatraju da je zataškavanje pogrešaka i propusta nužna posljedica brige

za ugled. Za Augustina je ta briga značila upravo suprotno – značila je ne uživati ugled lažljivaca koji u ime vrlina štite poroke.

Nijekanje seksualnih skandala u Crkvi i laganje o njima druga je vrsta obmane koju Augustin kao biskup nije trpio. Kad se doznalo da je jedan od đakona optužio nekog svećenika za iznošenje homoseksualnog prijedloga, Augustin je svojoj pastvi napisao dugo pismo (nalazio se u Kartagi na Koncilu, pa nije mogao slijediti svoju uobičajenu praksu raspravljanja o takvim pitanjima s vjernicima), tražeći od nje da moli za suspendirane klerike sve dok se ne bude moglo saznati više o istinitosti optužbe. I opet je o svemu podnio potpun izvještaj te nije bilo poricanja da je do takvih stvari dolazilo.

I baš kao što Augustin nije prikrivao svećenike koji tvrde da služe Bogu istine, a sami se ne ponašaju istinito, tako nije izbjegavao odgovornost ni za vlastite pogreške. Jednom je, kako bi ustoličio novog biskupa ondje gdje su ga nužno trebali, brzopleto postavio čovjeka kojega nije u dovoljnoj mjeri provjerio i za kojega se pokazalo da je sramota za zajednicu. Augustin se javno pokajao i ponudio ostavku na svoju službu.

Zaključak

Augustinovo držanje ne bi moglo biti udaljenije od pristupa crkvenim skandalima u naše doba. On je djelovao uz neograničenu otvorenost, pozivajući na pomno ispitivanje, u sudište uključujući laike te izvješćujući o ishodima svojih istraga čim su mu bili na raspolaganju. Koliko smo puta, primjerice, čuli biskupe kako se javnosti pravdaju zbog zataškavanja pedofilskih zločina jer kao nisu htjeli naškoditi ugledu Crkve. Augustin ne bi o tome htio ni čuti. Tvrдио je da svjesna pravednost nije dovoljna. Crkvene vlasti članovima svoje Crkve duguju svoj dobar glas. Naime, savjest i ugled dvije su različite stvari. Savjest je za nas same, a ugled za naše bližnje. Tko se god brine za svoju savjest, a zanemaruje svoj ugled, taj je okrutan spram drugih – posebice u [crkvenom] položaju o kojem je apostol Pavao svojim sljedbenicima napisao: „Sam sebe pokaži uzorom dobra vladanja!” (Tit 2,7).

Ipak, parezija se u posljednje vrijeme sve češće pojavljuje i u teološkim tekstovima,²⁰ i u javnom diskursu Katoličke Crkve.

Kod 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 hrabra i odvažna svjedočenja vjere,²¹ 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.²²

Ivica Raguž u prvom ozbiljnijem teološkom članku kod nas posvećenom pareziji u njegovu uvodnom dijelu daje pregled Foucaultovih promišljanja o pareziji te nastoji razgraničiti njegove zamjedbe o razlikovanju grčkog i kršćanskoga poimanja parezije (pri čemu je kadikad neopravdano kritičan).²³ U drugom dijelu članka nastoji iznijeti „sustavno-teološko poimanje parezije“,²⁴ pritom se uglavnom zadržavajući na razumijevanju parezije kao „hrabrog i odvažnog naviještanja radosne vijesti Isusa Krista“. ²⁵ Za Raguža je crkvena hijerarhija „vođena djelovanjem Duha Svetoga i ona kao takva u svome zajedništvu ne može zabludjeti“ te ima „povlašte-

20 Christian BAUER, *Ortswechsel der Theologie*, Verlag Münster, Münster, 2010.; Karl LEHMANN, *Zivil courage und Formendes Widerstands*; http://www.uni-muenchen.de/aktuelles/pdf/lehmann_2010.pdf; Hermann STEINKAMP, Parrhesia als 'Wahrheitszwischenens'. Praktisch-theologische Erwägungen zueinem Modus der Subjekt-Konstitution, u: M. ZICHY – H. SCHMIDINGER (ur.), *Toddes Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, Tyrolia, Innsbruck – Wien, 2005., str. 139-155; Stanley B. MARROW, Parrhesia and the New Testament, u: *The Catholic Biblical Quarterly*, 44 (1982) 1, str. 431-446; David F. FORD, *The Future of Christian Theology*, John Wiley & Sons, San Francisco, 2012. Pojedinih teoloških tekstova koje tematiziraju pojam parezije dotakao se i Raguž u svom članku posvećenom toj temi. Usp. Ivica RAGUŽ, Parezija – Michel Foucault i teologija u dijalogu, u: *Nova prisutnost*, 11/2, Zagreb; Kršćanski akademski krug, Zagreb, 2013., str. 237-264.

21 Vidi također u kontekstu govora o molitvi: Ivan IVANDA, Molitva – oslušivanje logosa. Poimanje molitve u teologiji Hans Urs von Balthasara, u: *Služba Božja*, god. 45, br. 3, Katolički bogoslovni fakultet, Split, 2005., str. 247-269.

22 Usp. Jadranka BRNČIĆ, *Biti katolik još*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2006., str. 293-305.

23 Ivica RAGUŽ, Parezija – Michel Foucault i teologija u dijalogu, str. 249. Raguž, primjerice, kritizira Foucaulta 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.

24 *Isto*, str. 237.

25 *Isto*, str. 241.

no mjesto kazivanja istine“.²⁶ Premda dopušta da „svaki vjernik ima pravo i obvezu 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.²⁷

Papa Franjo ne samo da se u kritici stanja u Crkvi koristi parezijom²⁸ nego ju i sâm kao pojam ponovno uvodi u svoj pastoralni diskurs.²⁹ No uza sva nastojanja pape Franje oko otvorena govora u Crkvi, Augustinovo mjerilo istine očito se u njezinu životu čini previsokim i prezahtjevnim. On je zasigurno znao koliko su njegovi zahtjevi bili strogi. No kako bi mogao prihvatiti iole nepoštenije vladanje u Crkvi koja samu sebe proglašava službenicom Boga koji jest istina?

Sustavi istinitosti (ovdje kršćanstvo i Crkva) i vidovi organizacije moći (dušobrižnička, disciplinska) pojavljivali se tijekom povijesti 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 „života u istini“ 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 život, a ne performativni govor o istini). Ukoliko 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

26 *Isto*, str. 242.

27 Zanimljivo da i RAGUŽ i BRNČIĆ pišu kolumne pod istim imenom: Raguževa „Parezija“ izlazila je u *Svjetlu riječi*, franjevačkom časopisu iz Sarajeva, a moja „Parrhesia“ na portalu *Autograf* (<http://www.autograf.hr/category/parrhesia/>), s time da su polazišta obiju kolumni različita.

28 Vidi: Thomas REESE, „How synod process is different under Pope Francis“: <http://ncronline.org/blogs/faith-and-justice/how-synod-process-different-under-pope-francis>, 6. 3. 2014.

29 Govor pape Franje prilikom otvaranja Biskupske sinode o obitelji, 6. listopada 2014., <http://www.zenit.org/en/articles/synod14-full-text-of-pope-francis-opening-words>, 6. 3. 2015.

i razlike nego dolazi u obliku drugosti: u konstituiranju sebstva u odnosu prema drugima, u trajnoj, svakodnevnoj proizvodnji istine nerazdvojnim istinitim govorom i životom, u kritičnosti nerazdvojivoj od autokritičnosti. Riječ je o vraćanju novozavjetne parezije u život vjernika i Crkve.

PARRHĒSIA IN EARLY CHRISTIANITY

Summary

The author analyses the notion of *parrhesia*, based on Michel Foucault's interpretation of *parrhesia* in ancient Greek culture, and its verification in the early Christianity. The *parrhesia* of Jesus is in the center of attention, inasmuch it was his everyday practice (as a harmony of words and deeds, in contrast to the hypocrisy). An overview of the New Testament concept of *parrhesia* is given, as well as the Augustine's understanding of the *parrhesia*, and his rejection of lie.

Key words: *parrhesia*, New Testament, Jesus, Augustin.

