

БОГОЉУБ ШИЈАКОВИЋ

ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА ТОПОГРАФИЈА НАДЕ

САЖЕТАК: Најприје желим да укратко опишем дух времена (Zeitgeist) у коме говоримо о нади, затим да назначим античко и спецификујем хришћанско поимање наде, из ког онда може да проizaђе једна теологија наде, и најзад да изведем неке философске консеквенције у погледу нашег односа према неконтролабилности услова живота као контекста наде. Поред наде као увјерења у жељени и очекивани повољан исход (при чему се ово увјерење заснива на прорачунатости и вјероватноћи) и наде као психолошког настројења личности да очекује најбољи од могућих исхода („оптимизам”), постоји нада као дар љубави, милости и обећања онога у којег имамо апсолутно повјерење. То је нада која не зависи (само) од нас, која као врлина није наше самостално постигнуће, која нам се дарује без посебне заслуге и на коју смо дужни да одговоримо. То је нада која нам распршује привид да је последња истина оно што ми можемо да захватимо и контролишемо, нада која нам даје сигурност и помаже у нашој изложености контингенцији.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: нада, Пандора, теологија наде, вјера, оптимизам, политичка теологија, контингенција, нормативност, философија наде

1.

Дуги XIX вијек (1789–1914) био је *вијек нагања* (у ком смо вјеровали у напредак, моралну поправљивост људи, утопије, револуције), док је XX вијек (који још увијек неће да буде прошлост) *вијек сипрагања*. Но и месијанизам европског деветнаестовјековног нововјековља био је за Трећи свијет заправо апокалипса уништења, а не израз напретка. (Адам Смит је 1776. у *Богајисиву народџа*

објашњавао да постоје два услова опстанка и напретка „цивилизације”: увођење стајаће војске и изум ватреног оружја.¹⁾ Почетак XXI вијека показује да ће се масовно убијање наставити, избјеглиштво, глад и болест ће се повећати, борба за прерасподјелу богатства биће све безобзирнија, а природни извори живота ће пресахњивати. Први свјетски рат је био европска „пракатастрофа” (нпр. у рововској исцрпљујућој десетомјесечној бици за Верден изгинуло је 350.000 на француској и 335.000 на њемачкој страни, а око 500.000 је рањено, без икаквих територијалних добитака; кад је аустроугарски „цивилизатор” упао 1914. у Мачву, донио је 2700 вјешала прописно направљених у „угледној” фирми у Бечу да повјеша цивиле сељане, који су натјерани да за ту прилику обуку свечана одијела); а када је у Версају склопљен мир после ког више неће бити мира², ова европска пракатастрофа настављена је свјетском катастрофом, која се не завршава.

Људски ум или интелект постао је доминантно инструментални ум, а све мање *фронесис* – практична мудрост повезана са врлином. Вјера утемељена на чистом уму (Кант) поставља питање религије у форми „чему смијем да се надам?”, што значи да само будућност којој „смијемо да се надамо” може дати смисао животу, дјеловању и трпљењу у реалном историјском времену: будућност је, дакле, постала „парадигма трансценденције”. На мјесто ове деветнаестовјековне вјере у будућност XX вијек је донио неспособност да се историји да било какав смисао: историја нема *џелос*, сврху, него *крај* (како нас је политички помодно увјеравао Фукујама³). Један дио људског рода на будућност гледа са охолошћу, а други са очајањем. Данашње демократије карактеришу политичка

¹ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I–II, Dublin, London 1776, II 310: „It is only by means of a standing army, therefore, that the civilization of any country can be perpetuated or even preserved for any considerable time”; 313: „the invention of fire-arms, an invention which at first sight appears to be pernicious, is certainly favorable to the permanency and to the extension of civilization”.

² Упор. Б. Шијаковић, *Велики рај, Видовданска еџика, Памћење: О историји идеја и Сиомену Жрџиве*, Београд: Службени гласник 2015, 43–44. – Фелдмаршал Ерл Вејвел (Archibald Percival Wavell, 1883–1950) формулисао је: „послије рата за окончање рата” изгледа да су у Паризу били прилично успјешни при склапању ’Мира за окончање Мира.’” Према Anthony Pagden, *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West*, New York: Oxford University Press 2008, 407.

³ Francis Fukuyama, „The End of History?”, *The National Interest* 16 (Summer 1989) 3–18 = „Крај историје?”, prev. V. Lorencin, *Treći program Radio-Beograda* br. 84 (1990) 141–162; из овог чланка настала је књига: Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, London: Free Press 1992 = *Крај историје и последњи човек*, prev. B. Gligorić, S. Divjak, Podgorica: CID 1997. – Упор. Б. Шијаковић, „Отворено друштво”, затворена интерпретација историје, одговорност” (1997), у: Б. Шијаковић, *Присујиноси ѿрансценденције: Хеленсџиво, Хришћансџиво, Философија историје*, Београд: Службени гласник, ПБФ 2013, 136–147: 141–142.

апатија народа, приоритет „приватног живота”, и масовно наме-тање воље, производња резонантне воље, и нестанак приватности.

Каква је будућносӣ људске наде? И оне трансцендентне наде и иманентних људских надања. Или је и нада постала индустријски производ на тржишту илузија? Онда је нада потпуно превази-ђена ствар, у смислу постмодерне тенденције да се из безнађа по-бјегне у ограничење времена на садашњост, у тиранију тренутка, или у смислу неке аналитичке рационализације наде, када умјесто ријечи „нада” можемо употребити неку другу ријеч, рецимо „оче-кивање”, па онда нада постаје обесмишљена и сувишна ријеч.

2.

Светац новог вијека постао је Прометеј, а у егзистенцијали-зму „свети” Прометеј се трансформисао у Сизифа.⁴ Сизиф, овај највиспредији и најлукавији од људи (ὁ κέρδιστος γένετ' ἀνδρῶν – *Ил.* 6.153), осуђен је на узалудност вјечног понављања бесплодног труда у муци и зноју (*Ог.* 11.593 и д.). Као што савремена цивилизација користи огромно знање да би лутала безизлазним стран-путицама и притом уништавала природне услове могућности живота. Пошто богови средства за живот држе скривена од људи (κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν – Хесиод, *Послови и дани* 42), лукави и спретни Прометеј украо је од Зевса скривену ватру и дао је људима, којима се онда Зевс свети тако што им умје-сто ватре подари зло (ἀντί πυρός δώσω κακόν – 57), а Прометеја суро-во казни (Хесиод, *Теогонија* 521–525). Наиме, по Зевсовом налогу Хефест је од земље начинио Пандору, украсили су је Атина, Афродита, Харите и Хоре, Хермес јој је дао лажи (ψεύδεα), ласкаве ријечи (αἰμυλίους λόγους) и преварну ћуд (ἐπικλοπον ἦθος) (*Хес.*, *Послови* 78), а име Пандора понесе јер су је обдарили сви Олимпљани (81–82). Зевс је по Хермесу послао Пандору на дар Епиметеју сла-боумном (ἀμαρτίνοον – *Теог.* 511), који је сметнуо с ума упозорење брата му Прометеја да не прима дар од Зевса, чега се сјетио накнад-но. (Епиметеј је накнадна памет, а Прометеј онај који зна унапријед, *ἕρως* – све техничке вјештине производње.) Пандора је отворила ћуп (πίθος)⁵ из ког излетјеше хиљаде јада и невоља, а

⁴ Упор. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Chr. Kaiser 61966 (1964, 141997), 20.

⁵ Pithos је велики ћуп који служи за складиштење, а обично се израђује од грубозрнасте теракоте. У настојању да отклони некохерентности у миту о Пандори, Еразмо Ротердамски је у својим *Adagia* (1500) намјесто pithos ставио рухис (кутија), тумачећи да ју је сама Пандора по налогу Зевса донијела на зе-мљу, па се онда услед Еразмовог ауторитета ова интерпретација раширила.

поклопац је вратила прије но што је могла изаћи Нада (Ἑλπίς); отад – „пуна је земља и пуно је море зала” (πλεῖθ μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλεῖθ δὲ θάλασσα – *Послови* 94–105; упор. *Теод.* 571–612). (У наставку, *Послови* 106–201, Хесиод прича о дегенерацији пет покољења – златном, сребрном, бронзаном, јуначком и гвозденом, а овом последњем роду смртника, које су напустили Стид, Αἰδώς, и Страх од срамоте, Νέμεσις, остаће само јади и зло.)

Вишезначна метафорика ове Хесиодове приче може се тумачити у смислу катастрофичних последица научно-технолошког напретка, а јасна је и културолошка порука о моралној декаденцији људског рода.⁶ Но оно што је важно за поимање наде јесте: *неухваљивости наде*, наиме недефинљивост и неутемељивост наде, која постоји у својој *самоевиденцији*, као и живот. Хесиод нам не објашњава природу наде. Да ли је нада добро или зло (попут оних зала која су изашла из ћупа)? Зашто је она остала у ћупу? Да ли ћуп задржава наду за човјека или наду чува од човјека? Остало је контроверзно на који начин је нада „дата” човјеку. Будући да се она увијек односи само на оно што је одсутно, нада се амбивалентно приказује као неко добро док год је затворена у ћупу, докле не буде присутна у реалности. Бабрије (II вијек по Хр.) је тумачио да је Пандорин ћуп садржао сва добра, а не зла, па кад је отворен, добра су отишла на небо док је затварање задржало наду (*Mythiamboi Aisopeioi* 58). Сасвим супротно је ово збитије касније протумачио Ниче – нада је највеће зло од свих Пандориних зала:

Die Hoffnung. – Pandora brachte das Faß mit den Übeln und öffnete es. Es war das Geschenk der Götter an die Menschen, von außen ein schönes verführerisches Geschenk und »Glücksfaß« zubenannt. Da flogen all die Übel, lebendige beschwingte Wesen heraus: von da an schweiften sie nun herum und tun den Menschen Schaden bei Tag und Nacht. Ein einziges Übel war noch nicht aus dem Faß herausgeschlüpft: da schlug Pandora nach Zeus' Willen den Deckel zu, und so blieb es darin. Für immer hat der Mensch nun das Glücksfaß im Hause und

Упор. Dora and Erwin Panofsky, *Pandora's Box: The Changing Aspects of a Mythical Symbol*, New York: Bollingen Foundation²1962 (1956), нарочито 14–26; Immanuel Müsăus, *Der Pandoramythos bei Hesiod und seine Rezeption bis Erasmus von Rotterdam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, нарочито 179–182.

⁶ О историји рецепције мита о Прометеју и Пандори види: *Der Neue Pauly*, Suppl. Bd. 5: Maria Moog-Grünewald, Hg., *Mythenrezeption: Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zum Gegenwart*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2008, 545–550; J. Harst, T. Schmid, „Pandora”; 605–621; Ph. Theisohn, „Prometheus”; *Der Neue Pauly*, Suppl. Bd. 7: Christine Walde, Hg., *Die Rezeption der antiken Literatur: Kulturhistorisches Werklexikon*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2010, 313–322; F. Ciccorella, „Prometheus und Pandora”.

meint Wunder, was für einen Schatz er in ihm habe; es steht ihm zu Diensten, er greift darnach: wenn es ihn gelüstet; denn er weiß nicht, daß jenes Faß, welches Pandora brachte, das Faß der Übel war, und hält das zurückgebliebene Übel für das größte Glücksgut – es ist die Hoffnung. – Zeus wollte nämlich, daß der Mensch, auch noch so sehr durch die anderen Übel gequält, doch das Leben nicht wegwerfe, sondern fortfahre, sich immer von neuem quälen zu lassen. Dazu gibt er dem Menschen die Hoffnung: sie ist in Wahrheit das übelste der Übel, weil sie die Qual der Menschen verlängert.⁷

Haga. – Пандора донесе буре са злима и отвори га. Био је то дар богова људима, споља лијеп заводљив дар, назван „буре среће”. Одатле излетјеше сва зла, живахна полетна бића: отада она надаље лутају наоколо и чине људима невоље дању и ноћу. Једно једино зло још се није извукло из бурета: ту Пандора по Зевсовој вољи заклопи поклопац, те тако оно остаде унутра. Заувијек, дакле, има човјек буре среће у кући и мисли да је то чудо какво благо у њему има; оно му је на услузи, за њим посеже: када чезне за њим; јер он не зна да оно буре које донесе Пандора бијаше буре залâ, те држи оно заостало зло за добро највеће среће – то је нада. – Зевс, наиме, хоћаше да човјек, мада толико мучен другим злима, ипак не одбаци живот него да се увијек изнова настави мучити. Ради тога даде човјеку наду: она је уистину најмучније од зала јер продужује људску муку.

У грчкој антици ἐλπίς (нада) означава неки уопштени човјеков однос према будућности коме одговара неутрални појам „очекивања”. Нада се садржински квалификује или према датом контексту или одређењима ἀγαθή (добра) и κακή (лоша). Хесиод и Пиндар су скептични у погледу наданих очекивања, која се више тичу субјективне збуњености него објективне стварности: Хесиод упозорава на „залудну наду” (κενεὴν ἐλπίδα) беспосличара (ἀεργὸς ἀνὴρ) чије оптимистичко очекивање од будућности ни са чим није оправдано и мора се показати као обмана (*Послови* 498–501), а Пиндар говори о завидљивим и бесрамним надањима смртника (φθονεῖαὶ θνατῶν φρένας ἀμικρέμανται ἐλπίδες) која имају карактер егоистичних помисли и маштарија (*Истм.* II 43, *Нем.* XI 42 ff., *Пит.* I 83). Но постоји и позитивно схватање наде (већ код Хомера и Есхила) у смислу рационално засноване вјероватноће, за разлику од знања. Тек код Софокла налазимо садржинско значење наде као субјективним интересом вођеног повјерења у позитивне будуће могућности (*Краљ Егџи* 835). За Платона опажање (αἴσθησις) је однос душе према

⁷ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*, I. Band, Chemnitz: E. Schmeitzner 1878, Nr. 71.

садашњости, памћење (μνήμη) према прошлости, а нада (ἐλπίς) према будућности (*Филеб* 33с–34с, 39а–41b). То понавља и Аристотел: садашње је предмет опажања, будуће припада нади, а прошло памћењу (*О памћењу* 449b 27f.). За њих је, дакле, аспект времена одлучујући у разумијевању наде. Према Тукидиду, нада добија на важности у безнадежним ситуацијама, она је „снага у опасности” (ἐν τῷ ἀπόρῳ ἢ ἰσχυῶς – II 62, 5; V 103). „Али гдје је опасност, расте и спасоносно” (Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.), да се подсетимо Хелдерлина (*Патмос*, 3–4). Одатле можемо извући једну проблемску примједбу разним теоријским рационализацијама наде: Зашто људи имају наду и кад не виде начин да се домогну спасоносног циља? Управо та ситуација је прави контекст наде. Јер нада, као човјеков однос према будућности, означава не само илузорну претпоставку и рационално предвиђање него и *еџисџенцијално ѿуздање*.

3.

Нада, као увјерење да са поузданошћу можемо очекивати повољна стања и догађања у будућности, битна је карактеристика људске егзистенције: речено је „док дишем, надам се” (dum spiro, spero). Нада има субјектни и објектни аспект. Субјектна нада/надање као сама чињеница да се у садашњем времену надамо (spes qua speratur) јесте држање, способност и настројеност, хабитус и диспозиција, и тиче се осјећања, мишљења и дјелања. Објектна нада као оно чему се у будућности надамо (spes quae speratur) усмјерена је на неко надано добро (bonum speratum), као на циљ и сврху нашег надања. Но предмет наде не мора бити нешто апсолутно одређено и извјесно, као што такав није ни предмет *слушње*, која је по томе слична нади. Али слутња нема поузданост и вјеру као што их може имати нада. Као и нада, и *сџрах* је начин нашег одношења према будућности.⁸ Ни нада ни страх не рачунају на то да извјесност њиховог остварења производи из наших поступака, али нада рачуна на могућност успеха, а страх на могућност неуспјеха. У истим условима, околностима и ситуацијама „оптимиста” очекује све најбоље, а „песимиста” све најгоре.

Но данас је нарочито важно уочити и демаскирати „службени оптимизам” који идеолошки шире креатори оних политика које су услове и стања живота људи, *conditio humana*, учиниле катастрофалнима – и што је ситуација катастрофалнија, то је „слу-

⁸ Више о актуелизацији овог питања Часлав Д. Копривица, *Будућности сџраха и наде: Један философски оџлед о долазећем времену*, Бања Лука: Art print 2011.

жбени оптимизам” већи. Јер у незнању је нада најпотребнија, само што исти људи не треба да буду трговци и надом и незнањем. Нереализована нада/надање или укинута нада (не-наданост) изазива сумњу и разочарање, како на личном тако и на социјалном плану. Такво расположење погодује пропагирању социјалних *ушоија*, које су безнадежнима продавале магловиту наду да је могућа потпуна контрола друштвене моћи, што се показало као илузија: јер моћ се потврђује као моћ управо тако што производи вишак моћи изван сваке контроле, да би потом тај неопходни вишак моћи био употребљен за (само)репродукцију исте те моћи.

За наду одлучујући аспект времена говори о томе да је нада усмјерена на *будућност*, или на оно што ће бити познато у будућности, макар се тицало прошлости. Ова надана будућност утиче, међутим, на начин живота у садашњости. Наспрам класичног грчког физикалног и космолошког схватања временског тока, према ком космичка нужност као контекст наде детерминише догађање и ограничава надања смртника, јудео-хришћанско схватање времена као историје спасења потенцира егзистенцијалну структуру времена, наиме преплитање темпоралних димензија прошлости, садашњости и будућности. То је на плану субјективности, говорећи у *Еџици* (1677) о поријеклу и природи афеката, истакао Спиноза, наиме, да човјека представа неке прошле или будуће ствари доводи у исти афект као представа садашње ствари (III, prop. XVIII: Homo ex imagine rei præteritæ aut futuræ eodem lætitiæ et tristitiæ affectu afficitur ac ex imagine rei præsentis.), објашњавајући у пратећој схолији (Schol. II):

Ex modo dictis intelligimus quid sit spes, metus, securitas, desperatio, gaudium et conscientiæ morsus. Spes namque nihil aliud est quam inconstans lætitia orta ex imagine rei futuræ vel præteritæ de cuius eventu dubitamus, metus contra inconstans tristitia ex rei dubiæ imagine etiam orta. Porro si horum affectuum dubitatio tollatur, ex spe sit securitas et ex metu desperatio ...

На речени начин разумијемо шта су нада, страх, поуздање, очајање, веселост и грижа савјести. Нада, наиме, није ништа друго до нека нестална радост проистекла из представе будуће или прошле ствари о чијем исходу сумњамо, страх је напротив нестална жалост проистекла, такође, из представе сумњиве ствари. Даље, ако се из ових афеката уклони сумња, од наде настаје поуздање а од страха очајање ...

Ово Спинозино ментално преплитање временских хоризоната у тумачењу наде касније је Блох (*Принцип нага*, 1954–1959)

допунио онтолошким: нада је начин постојања људског бића који трансцендује предметност и представља искуство утопијског још-не-бића (Noch-nicht-Sein) као неког *ens perfectissimum*. Ово искуство постаје одређујуће за наше садашње бивствовање, па оно потенцијално за нас постаје једнако важно као и оно актуелно. Комбинујући марксистичке и јудео-хришћанске месијанске елементе у секуларизованом контексту, Блох је настојао да формулише неку надрелигију која би била свеопшти баштиник људских надања исказаних у утопијама, религијама, умјетности, философији.

Блохова метафизика наде само је један од покушаја да се превлада, углавном у религиозном контексту, незнађе након Другог свјетског рата. Габријел Марсел је развијао једну неидеалистичку онтологију у којој значајну улогу играју вјера, љубав и нада (нарочито *Мистерија бића*, 1951); њему ваља придружити Тејар де Шардена (нарочито *Божанско озрачје*, 1957). Претходно је у спису *О нади* (1935), Јозеф Пипер у томистичком духу настојао да одговори на стање незнађа у оновременој Њемачкој, а Јирген Молтман је изложио своју *Теологију наде* (1964) реинтерпретирајући хришћанску есхатологију у продуктивном дијалогу са Блохом.⁹

4.

За хришћане је живот *еџзистџенција у нади* (*esse in spe*), а нада је, поред вјере и љубави, једна од три „божанске” врлине. Наиме, пошто нада није везана за контролабилност услова њеног остварења, основа наде није у самом човјеку. Ми не располажемо условима остварења наших надања, већ Онај који јемчи остварење *обећања*: то је основа божанске наде (трансцендентне наде), за разлику од људске наде (људима иманентних надања) која се одиграва(ју) у простору људске расположивости (нпр. надам се да ћу учествовати на скупу о нади, и сл.). Таква *божанска нада* проиходи, дакле, из трансцендентне сфере, па нада као врлина (попут вјере и љубави) није изворно људско постигнуће.

Могло би се рећи да су хришћанске врлине вјера, нада и љубав трансцендентна *нормативности*, која се налази у темељу наших иманентних норми, врлина и вриједности. Нормативност (обичајна, морална, правна) омогућава нам да поступцима, појавама и догађајима дајемо смисао. Садржавајући неку врсту императивне обавезе, нормативност у наше поступке и уопште живот уводи

⁹ О историји философског појма наде подробно Н.-Г. Link, „Hoffnung”, у: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Stuttgart: Schwabe 1974, 1157–1166.

предвидивост (нормира како треба да поступамо и уопште живимо), наине, даје моралну оријентацију у контингентним околностима живота. Суочени са неминовношћу контингенције (са оним што може али не мора бити, што није ни немогуће ни нужно), оно што се у нашим животима догађа (contingit), дотиче нас и обузима, доноси нам искуство неконтролабилности услова наших живота. Нас не детерминише само прошлост већ је за нас одређујућа и за наше саморазумијевање важна и будућност, као изазов контингенције, у искуствовању наде, стрепње, бриге, кроз искуство да срећа није расподијељена праведно и да правда није присутна заслужно. Пред контингентним животним околностима можемо да поклекнемо и паднемо у очајање и безнадежност. Тада остајемо без оријентације у свијету живота. Насупрот томе, на искуство контингенције можемо да реагујемо тако што ћемо *давати смисао* условима живота изван наше контроле и/или тако што ћемо просто *прихвати* оно што је изван моћи нашег одлучивања и предвиђања. Управо нада је могућност да контингенцију трансформишемо у смисао. Па, дакле: вјера, нада и љубав су трансцендентна нормативност која нам омогућава да животне изазове прихватимо и да на њих одговоримо чак и онда када нисмо у стању да увидимо њихов смисао. Исходиште ове нормативности је независно од субјективне нормативности појединаца – оно је у *свјетлости*. У том смислу, философија морала (као и философија политике и права) може да се ослони на једну философију наде, јер је нормативност заснована на нади, а нада на светости. Онда када се мисли и дјела изван и насупрот нормативности – укида се нада и пориче светост. Дакле, наше увјерење да ако чинимо добро, можемо и очекивати добро, наше очекивање да ће се људи понашати у складу са етичким нормама, ова на светост норми ослоњена предвидивост у моралном понашању „према очекивању” – све то је основа једне *етике наде*, упркос томе што се нада не може редуковати на морални феномен.

Када се каже да је хришћанска нада превасходно нада у есхатолошко спасење, онда треба имати на уму егзистенцијалну структуру времена (различиту од физикалне и математичке структуре времена), оно преплитање прошлости, садашњости и будућности. У сваком моменту садашњости може да се пројави есхатон, вјечност: оно временско може да постане ванвременско. Есхатон је онај смисао неког тренутка који долази из трансценденције, из сфере светости. Есхатологија није заснована на предвиђању (било „субјективном” било „објективном”) већ на *обећању*. Психолошка основа наде је *повјерење* у ово обећање (као што је повјерење основа наде у могућност сваког споразума). Одлука спасења већ се

догодила, и хришћани с поуздањем очекују испуњење спасења. Божија обећања из прошлости отварају нове историјске и есхатолошке хоризонте будућности, а они који вјерују у Божија обећања живе у садашњости. Хришћани тако надом могу да преображавају будућност, као што покајањем могу да преображавају прошлост.

Исходећи из трансценденције, из светости, нада не потребује друге „разлоге” јер има *самоевиденцију*. Бог има самоевиденцију већ у свом *имену*, које је – према јеврејском предању – отуд забрањено изговарати (Лев 24:16): име је постојање, па зато Божије самоименовање значи његово евидентно присуство – Ехје ашер Ехје (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) = Ја Сам Онај Који Јесам (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) (Изл 3:14). Не именује се, дакле, „оно што јесте” (τὸ ὄν, ens) него „Онај који јесте” (ὁ ὢν) као личност (πρόσωπον, persona): наспрам грчке есенцијалистичке онтологије (усиологије) која говори о бићу и његовим многострукостима, овдје се ради о хришћанској персоналистичкој онтологији (просопологији) која говори о личности и њеној јединствености; наспрам грчке епифаније вјечне садашњости (протологија), овдје се ради о јудео-хришћанској апокалипси обећане будућности која утемељује наду (есхатологија).¹⁰ Отуд је нада услед повјерења да ће Онај који јесте испунити обећање – нада у Његово име: „и у име његово *nagahē* (уздаће) се народи” (καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν – Мт 12:21).

Обећање је осигурано заклетвом, па је зато нада чврста и поуздана котва душе (Јев 6:16–19):

Јер се људи заклињу већим од себе, и сваком њиховом препирању завршетак је заклетва као јемство. Зато и Бог, желећи да наслеђницима обећања што поузданије покаже неизмјенивост своје одлуке, послужи се заклетвом, да бисмо у двјема непоколебимим стварима, у којима је немогуће да Бог превари, имали моћну утјеху ми који смо прибјегли да се држимо *nage* која је пред нама; њу имамо као котву душе, чврсту и поуздану... (ἄνθρωποι γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσιν, καὶ πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὄρκος· ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδειξάτωις κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ἐμεσίτευσεν ὄρκω, ἵνα διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων, ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι [τὸν] θεόν, ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος· ἦν ὡς ἄγκυραν ἔχωμεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν...)

¹⁰ За детаљан историјат појма наде у грчко-римском и јудео-хришћанском контексту види: А. Dihle, В. Studer, F. Rickert, „Hoffnung”, у: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. XV, Stuttgart: Hiersemann 1991, 1159–1250.

Нада је дарована, обећана и заклетвом зајемчена од Бога као израз његове воље, љубави и милости, па је ова нада извор гарантованог поуздања (Јев 10:23): „Држимо се чврсто у исповиједању *наде* без колебања, јер је поуздан Онај који је обећао” (κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος). Божије јемство чини ту наду човјековим правом и исто тако човјековим постигнућем јер је она уско повезана с личном вјером и љубављу. Без апсолутизовања земаљског живота и смрти, ми добијамо способност излагања животной стварности само уколико имамо вјеру и наду и љубав. Исходиште наде је Божија спасењска воља, и отуд Бог је у нади и љубави конкретно присутан и докучив (али не и до краја сазнатљив: тајна и кад се објави остаје тајна) – Христос је „Бог наде” (θεὸς τῆς ἐλπίδος): „А *Бої наде* да вас испуни сваком радошћу и миром у вјери, да изобилујете у нади силом Духа Светога” (Ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρῶσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου. – Рим 15:13). Предмет наде је дар љубави и искупитељске милости као нашег незаслуженог и незаслуживог оправдања, дар Онога који је из милости прихватио људску судбину (*кеносис*), обећани и зајемчени дар Онога „који хоће да се сви људи спасу и да дођу у познање истине” (ὅς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν – 1Тим 2:4). Услов могућности овог животно важног искуства је нада, која за хришћане не происходи из нашег субјектно-објектног искуства.

Нада происходи *из вјере* коју нам открива Бог, и *из љубави* којом први Бог завоље нас (1Јн 4:10,19), из жртвене љубави која се потврђује у милости оваплоћења, кеносису, а не у нама схватљивој правди. Из трансценденције, са инстанције светости, добијамо „божанске врлине” као израз нормативности и упориште животне оријентабилности: „А сад остаје вјера, нада, љубав, ово троје; али од њих највећа је љубав” (Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μεῖζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη – 1Кор 13:13). Из дара вјере и љубави происходи обавеза: зато што ти је дато – и ти треба да даш: али не у утилитаристичком смислу „дајем ти да би ти дао мени” (*do ut des*), како гласи паганска формула жртвоприношења. Давање није ствар интереса, није ни реципроцитет ни еквиваленција. Христос преокреће дотадашњу „логику” жртве: он даје да би дао све, а не тражи ништа.

И очајање, као форма незнања, претпоставља наду: очајање је антиципација „објективног” неиспуњења наде, као што је нестрпљива предузимљивост самовољна антиципација „субјективног” испуњења наде.¹¹ У оба случаја понашамо се као да је нада „под

¹¹ Упор. Josef Pieper, *Über die Hoffnung*, Leipzig: Hegner 1935.

нашом контролом”, само што ту контролу у првом случају губимо а у другом имамо. Понашамо се као да је све у нашим рукама, сходно старој ријечи да је сва нада у мачу (*omnis spes in ferro*). Давно нас је Хераклит опоменуо (фрг. 18): „Ако се неко не нада, неће пронаћи ненадано, јер је непроналазиво и неприступачно” (*ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερευνητον ἔδον καὶ ἄπορον*). Управо хришћанска нада нас лишава привида да је апсолутна и последња истина оно што смо ми у стању да својим схватањима обухватимо. Ова „неурачунљива” и „безразложна” нада заснована је у вјери (Јев 11:1): „А вјера је основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих” (*Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*). Речено је (Рим 8:24–25): „Јер се надом спасосмо. А нада која се види није нада. Јер кад ко види нешто, како и да се нада? Ако ли се надамо ономе што не видимо, чекамо са стрпљењем.” (*τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει· εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι’ ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*.)

Вјера омогућава наду, а нада омогућава стрпљење (*ὑπομονή*) и поуздање (*παρρησία*). „Не губите, дакле, поуздање своје... (*Μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν*...). Јер вам је стрпљење потребно да пошто извршите вољу Божију примите оно што је обећано” (*ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρεῖαν ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν*) (Јев 10:35–36). Стрпљење, међутим, не значи одустајање од енергичне и одлучне активности, него искључивање жалости душе и сметености поступања.¹² Зато (Лука 21:19): „Стрпљењем својим спасавате душе своје” (*ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν*). Нада омогућава стрпљење, а уз праведност нада омогућава и оправдану храброст: то је нада у праведну побједу, у побједу правде, дакле: нормативности. Заиста је Григорије Ниски добро рекао: „Нада је ризница људског ума” (*In inscript. ps. II 5*).¹³

5.

Хришћанска вјера није вјера наде него је обрнуто: нада је *nada vjere* (вјера, повјерење, претходи нади). „Кроз вјеру ум се прихвата онога чему се нада и што воли” (*Per fidem apprehendit intellectus*

¹² Тако о храбрости и Josef Pieper, *Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, München: Kösel 1964.

¹³ Текстуалне потврде о нади у јудео-хришћанском и посебно библијском контексту исцрпно доносе R. Bultmann, H. Rengstorf, „ἐλπὶς, ἐλπίζω”, у: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. v. G. Kittel, Bd. II, Stuttgart: Kohlhammer 1935, 515–531.

quae sperat et amat), каже Тома Аквински (*Summa theologiae* I–II, 62, 4) Вјера укључује наду, јер би без наде вјера била облик коначног (са)знања; нада укључује вјеру, јер би без вјере нада постала утопија. Фокусирајући се на есхатолошку димензију наде, теолог Јирген Молтман је изложио не само једну утицајну теологију наде и етику наде него и политичку теологију, будући да су управо у политичкој сфери нераскидиво повезани хришћанска егзистенција и друштвена питања. Хришћанска нада, која исходи из Божијег обећања, не значи да ће Бог учинити све што треба а ми само да стрпљиво чекамо. Повјерење у обећање није безбрижност у сигурности него протест против биједи, неправде, гријеха, понижења. Хришћанска нада није, дакле, пасивно ишчекивање футурске будућности (оног још-не-бића), наиме, утопије, него препознавање присуства (*йарусија*) будућег дара Божијег у садашњем времену. Ово треба да теологију обавеже на тумачење историје људске патње, а есхатологију на постављање питања како је обећано будуће Царство небеско присутно у садашњости овдје на земљи. (Један од одговора могао би бити: живот у нормативности!) Хришћанска нада не умирује већ узнемирује¹⁴, у смислу да мотивише на отпор садашњости, јер зна за обећану будућност из које гледа на садашњост. Постоји разлог и одговорност наде: λόγον περὶ τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος – „разлог за наду у нама” (1Петр 3:15). Нада нас припрема да понесемо крст садашњости¹⁵, али хришћанство није религија понизног споразума са садашњошћу већ религија узнемирујуће и критичке наде: зашто садашњост није онаква каква би требало да буде?!

Вјера је суштински нада и повјерење у обећање. Обећање је наговјештај стварности која још није присутна.¹⁶ Обећање тако отвара човјекову усмјереност према будућој историји, у којој може очекивати испуњење обећања. Ако се ради о Божијем обећању, онда очекивана будућност није зависна од могућности садржаних у садашњости већ она проиходи из онога што је могуће Богу обећања. Суштина Бога, божанственост Бога, није нека апсолутност по себи (као што је Парменидово биће, Платонова идеја, Аристотелов бог) него постојаност Божије вјерности обећању датом човјеку: „Бог је од повјерења јер је онај који је обећао” (Јев 10:23: „јер је поуздан Онај који је обећао” – πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελάμενος)¹⁷. Тиме се човјеку отвара смисао за историју, који увијек надилази прорачунљивост из реалних могућности у садашњости. Отворено историјско очекивање битно се разликује од вјеровања у судбину.

¹⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (61966), 17.

¹⁵ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 26.

¹⁶ Упор. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 92.

¹⁷ Упор. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 129.

Наспрам хегеловске представе о Богу у историји, теологија и философија наде треба да говоре о историји човјека, а то је, заправо, историја наде и патње, која се на распећу збива као историја Бога; то је историја отпора и ослобођења, па у том смислу треба схватити теологију наде као политичку теологију. (То нипошто није нека политичка религија, нити политичка теологија Карла Шмита, по којој су сви појмови модерног учења о држави заправо секуларизовани теолошки појмови, па је тако Бог постао законодавац, а закон апсолут¹⁸; нити се ради о политичкој теологији као политички релевантној теолошкој нормативности.) Спасење које је предмет наде хришћанске вјере није неко приватно спасење. Осим тога, хришћанска нада је дјелатна нада, као што је хришћанска вјера дјелатна (Гал 5:6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη – „вјера која кроз љубав дјела”). Другим ријечима, дужни смо да сопствену слободу користимо за остварење наде. Политичка теологија треба да да конкретност теологији наде. Притом, политичка теологија није нека теорија (поготово не нека политичка идеологија) из које би происходила нека политичка пракса, него је она *тхеолошка херменеутика њолиџичке еџике*.

Криза хришћанства је криза његових установа, које су се удале од практичног смисла поруке. У секуларизованом друштву, под притиском просвјетитељства (раскидање везе религије и друштва) и марксизма (критика религије као идеолошке надградње у којој се огледају структуре моћи), хришћанство је истиснуто на друштвену маргину (у сферу приватности) и постало *cultus privatus*. Посвећивањем егзистенцијалним проблемима хришћанство треба да буде *cultus publicus*, али не као државна религија него као политичка теологија.

Да ли то значи да се смисао и вриједност неке религије или теологије (можда и умјетности?) може разоткрити тек у политичком контексту, као што је Јасперс мислио за философију?

Was eine Philosophie ist, zeigt sie in ihrer politischen Erscheinung. Das ist keine Beiläufigkeit, sondern von zentraler Bedeutung. Nicht zufällig sahen der Nationalsozialismus und der Bolschewismus in der Philosophie den geistigen Todfeind. Ich meinte zu spüren: erst mit meinem Ergreifenwerden von der Politik gelangte meine Philosophie zu vollem Bewußtsein bis in den Grund auch der Metaphysik. Seitdem befrage ich jeden Philosophen nach seinem politischen Denken und Tun

¹⁸ Види: Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot 1922.

und sehe die großartige, ehrenvolle und wirksame Linie dieses Denkens durch die Geschichte des philosophischen Geistes.¹⁹

Једна философија показује шта јесте у својој политичкој појавности. То није нешто успутно већ је од средишњег значаја. Нису случајно националсоцијализам и бољшевизам гледали у философији духовног смртног непријатеља. Мислим да сам осјетио: тек када сам постао захваћен политиком досегла је моја философија пуну свијест и до у темељ метафизике. Отад сваког философа испитујем према његовом политичком мишљењу и дјелању и видим величанствену, славну и утицајну линију овог мишљења кроз историју философског духа.

6.

Онда и философија наде добија прави смисао у својој политичкој димензионалности, која би морала да истакне наду као конкретну ситуациону и радикалну отвореност према будућности, наду без редукције на морал и право (заслуга да се очекује добро), на психологизацију у виду оптимизма (који постаје стандард понашања у иронији живота), на рационализацију као вјероватноћу повољног исхода (нада у добитак на берзи или у кладионици). Нада је иредуцибилна.

Поред тога што је наду, углавном, свео у границе моралности – „свако *надање* се односи на блаженство” (alles *Hoffen* geht auf Glückseligkeit)²⁰, а морал нас учи „како треба да постанемо *достојни* блаженства” (wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen) и садржи мјерило наде у његово постигнуће²¹ – Кант је увиђао да је нада темељна антрополошка и егзистенцијална категорија: „За читаво дјеловање наше душе немамо друге побуде осим оне која производи наду”.²² Ову егзистенцијалну ситуираност наде превиђа свака теорија која покушава да рационално нормира смисленост наде, као када се аналитичка философија бави дефиницијом наде²³, стандардизацијом рационалности наде и објашњењем ври-

¹⁹ Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie* (1956), Um ein Kapitel zu Heidegger erweiterte Neuausgabe, München: Piper 1977.

²⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833.

²¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 234–235.

²² Fr. Ch. Starke, Hg., *Immanuel Kants Menschenkunde*, Nach handschriftlichen Vorlesungen. Im Angang *Immanuel Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis*, Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790-1791, Hildesheim, New York: Georg Olms 1976, I 188–189, II 95–96.

²³ Упор. нпр. J. P. Day, „Hope”, *American Philosophical Quarterly* 6.2 (1969) 89–102, 89: „A hopes that *p*” is true iff „A wishes that *p*, and A thinks that *p* has some degree of probability, however small” is true.

једности наде. Рационално нормирање смислености наде није могуће јер нада не проиходи из могућности/вјероватноће очекиваног повољног исхода већ укључује увид да су нам услови могућности остварења наде непознати јер су околности будућег догађања изван наше контроле. Донекле парадоксално, нада је извјесност у неизвјесности (човјек се нада не знајући начин остварења наде). Због тога се нада не може подвести под знање ма колико да у њој учествују когнитивни елементи. Домен рационалног не исцрпљује наду (колико год да се о нади може рационално говорити), па се она не може свести на прорачунатост и прогностику. Философија је пред задатком да објасни егзистенцијални феномен наде, и то у контексту људског свијета живота и посебно историје: политика, економија, морал, култура, историја и др. чине конкретни контекст наде. Онда философија наде треба да понуди одговор на човјекову егзистенцијалну изложеност безнађу и очајању. Овдје је прилика да упутимо на поуку закључног афоризма Адорнових *Minima moralia*:

Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schrunde offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.²⁴

Философија која би једина још могла да одговорно стане пред лице очајања била би покушај да се ствари посматрају тако како се приказују са становишта спасења. Сазнање нема другу свјетлост до ону која из спасења сија на свијет: све друго исцрпљује се у накнадним конструкцијама и остаје дио технике. Морале би се успоставити перспективе у којима се свијет сличан себи измјешта, отуђује, открива своје преломе и пукотине, како ће се једном као нужден и изобличен показати у месијанској свјетлости.

Философија наде је избављење од очајања. Нада је одређење наше егзистенције у овом стварносном контексту који одликује контингенција. Наш комплексни и динамички идентитет конституише се у околностима о којима не одлучујемо и на које не можемо сасвим да утичемо (ми не бирамо поријекло, народ, језик, епоху,

²⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1951, §153.

којима припадамо). Битни елементи нашег идентитета не стоје нам на располагању, па, дакле, сопственим животом не располажемо у потпуности. Нада је одговор на свјесну изложеност контингентној будућности. Надом *гајемо смисао* условима живота изван наше контроле, ономе што је изван моћи нашег одлучивања и предвиђања. Управо вјера-нада-љубав („религија“) нам омогућава да прихватимо оно на шта не можемо да утичемо, религија је „култура понашања према ономе што је изван нашег располагања“ (*Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren*)²⁵, или: религија је „пракса превладавања контингенције“ (*Kontingenzbewältigungspraxis*)²⁶, што се може рећи и за наду. Упркос потреби да у догађање и свијет живота унесемо смисао да бисмо превладали контингенцију, постоје догађаји и стања који се опиру смислу. Како их превладати? Религија задовољава функцију признања контингенције, подношења бесмисла, који би иначе могао чак да нас излуђује. Религија је култура давања смисла и правде жртви...

Нада садржи увјерење да су стварност, историја, егзистенција испуњени смислом. Човјек је *λοῖοσνο биће*, и мора да задовољава потребу за смислом. Зато је човјеку потребна логотерапија. У том погледу, философска и теолошка мисао наде може да понуди терапеутска знања. Религија је један од најпотпунијих и најважнијих одговора на потребу за смислом. Но смисленост је претпоставка наше животне оријентабилности. Смисленост карактерише све наше (чулне и умне) моћи опажања и схватања којима се отварамо за стварност. Оно што поимамо као стварност заправо се конституише кроз многоструке и комплексне форме производње смисла. Такође, језик (у најширем значењу) као комуникација и медијум херменеутичког искуства постоји и оперише под претпоставком смисла. Отуд је херменеутика умијеће разумијевања и тумачења смисла. Наши поступци (било једноставни било комплексни) имају функционални смисао као образложење њиховог предузимања ради одређене сврхе. У нашем моралном поступању и умјетничком стварању реализује се пак вриједносни смисао. Вриједност повезујемо са смислом и кад постављамо питања смисла живота и смисла историје. Ова питања заоштрава, некад до неподношљивости, управо сусрет с контингенцијом која провоцира нашу претпоставку смислености. Тада настојимо да оправдамо постојање зла и патње у свијету, да узурпацију повољног стања ствари у свијету живота објаснимо кроз морализацију, трансфор-

²⁵ Friedrich Kambartel, *Philosophie der humanen Welt: Abhandlungen*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1989.

²⁶ Tako Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, München: Wilhelm Fink 32004 (1986), 149–150, 160–178.

мишући бруталне чињенице у вриједности и тако конструишући наводну смисленост и консеквентност догађања. Насупрот нашој (правдољубивој или користољубивој) жељи да је свијет морално добро уређен, религија нас учи да безусловно прихватамо патњу и страдање, тј. контингентност услова нашег постојања који су изван наше моћи контроле и у које не треба да учитавамо смисао. Томе насупрот, *тхеодикеја* (питање о одговорности Божијој, а не нашој за зло у свијету), као и свака философија историје која нас ослобађа одговорности и слободе у историји, представља један облик мисаоног бјекства од одговорности. Као да је теодикеја службено извињење теологије због тога што још увијек нису отклоњене неке спорадичне непријатности које збирно називамо „зло”? Или је теодикеја лукаво философско средство за смирење побуне оних који недужни животом плаћају неподношљиве дажбине злу? Пред хиперболичном и дијаболичном димензијом људског страдања и патње теодикеја треба да се повуче и уступи мјесто *антирройодикеји*, питању о *човјековој одговорности* за зло у свијету.

И ту се онда отвара простор за једну конкретну философију и теологију наде која би требало да садржи захтјев за друштвеним и политичким ангажовањем. Садржај ове наде треба да нас се лично тиче да би постао циљ наше воље. Но та нада је на социјалном плану и основа комуникације: нада је претпоставка да са другима дођемо до споразума. Тада увиђамо да су у садашњости садржани одговори за будућност, да је нада у оно Још-не присутна у оном Сада, да се есхатон пројављује као вјечно у временском. Таква нада је не само лични одговор на изложеност контингенцији него и основа друштвено прихватљиве и функционалне нормативности.

Проф. др Богољуб Шијаковић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
bsijakovic@bfspc.bg.ac.rs