Богословље 1-2 (2010) 50-71 УДК: 27-246-278 : 271.2

Христос Караколис
Богословски факултет
Универзитет у Атини

Новозаветна наука у православној Цркви и теологији*

Потреба и изазов једне синтезе

Сажетак: Приложена студија се у три тематске целине бави потребом и изазовом синтезе савремених научних истраживања Новога завета и православне теологије. У првом делу под насловом *Нови завет у православној Цркви и теологији*, аутор се осврће на патристичку егзегезу, њене карактеристике и рецепцију у савременој православној теологији и библистици. У другом делу под насловом *Савремено проучавање Новога завета на Западу*, аутор скицира отварање нових проблематика на пољу новозаветне науке и егземпларно представља историјско-критичка истраживања и њихове резултате. У трећем делу под насловом *Могућност и потреба интеграције научног проучавања Новог завета у православној Цркви и теологији*, аутор сматра да би се новозаветна наука могла функционално интегрисати у православну теологију, с тим што је потребан један оквир који углавном недостаје на Западу, а то је Црква, мада не у свом законском значењу, као светска институција која заступа Бога на земљи, како се схвата у римокатолицизму, нити у апстрактном значењу невидљиве заједнице верних који се налазе свуда, што генерално одговара протестантизму, већ у свом онтолошком значењу као стварно тело Христово, како је проповеда и живи православље.

Кључне речи: Нови завет, православна теологија, патристичка егзегеза, историјско-критичка метода, библијска херменеутика

Много православних библиста бавило се у прошлости тематиком приложене студије.[1] Ослањајући се, дакле, и на резултате наших претходника,

* Χρήστου Κ. Καρακόλη, „Η καινοδιαθηκική επιστήμη στην ορθόδοξη Εκκλησία και θεολογία. Ανάγκη και πρόκληση μιας συνθέσεως". Предавање одржано 7. маја 2008. године у амфитетару Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Превод са грчког: Предраг Драгутиновић.

1 Види нпр. П. В. Василеиάδη, „Βιβλική κριτική και Ορθοδοξία", *Βιβλικές ερμηνεύτηκες μελέτες,* Βιβλική Βιβλιοθήκη 6, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1988, 49-101; S. Crisp, „Orthodox Biblical Scholarship between Patristics and Postmodernity: A View from the West", *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutstamentler/innen-Symposiums von Neamt vom 4. – 11. September 1998,* изд. J. D. G. Dunn / H. Klein / U. Luz / V.

покушаћемо да скицирамо проблеме са којима се сусреће један савремени православни новозаветник у вези са садржајем свог научног предмета и начином примене своје науке у оквиру православне Цркве и теологије.

Један од најзначајнијих изазова са којим се суочила православна теологија у наше доба је могућност креативне примене научних метода савремене новозаветне науке[2], а да истовремено остане верна богатом отачком херменеутичком предању и црквеном тумачењу Новога завета кроз које и баштинимо ово предање.[3]

Оваква синтеза православне теологије и новозаветне науке никада није било лако нити је њено остваривање нешто што се подразумева. Нису недостајали ни они критички гласови на простору православља који су у име отачког херменеутичког предања одбацивали a priori свако научно истраживање Новог завета које је било западног порекла.[4] С друге стране,

Mihoc, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 130, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 123-136; Γ. Α. Γαλίτη, *Σύγχρονοι ερμηνευτικαί τάσεις και οι τρεις Ιεράρχαι. Λόγος πανηγυρικός εκφωνηθείς επί τη εορτή των τριών Ιεραρχών εν τη μεγάλη αιθούση των τελετών*, Α. Π. Θ. 1971; Исти, „Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die orthodoxe Theologie", *La theologie dans l' eglise et dans le monde,* Etudes theologiques 4, Les editions du Centre Orthodoxe, Chambesy-Geneve 1984, 109-125; Ι. Δ. Καραβιδόπουλου, „Οι βιβλικές σπουδές στην Ελλάδα. Σύντομη ιστορική αναδρομή – μελλοντικές προοπτικές", *Μελέτες ερμηνείας και θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, Βιβλική Βιβλιοθήκη 7, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1990, 226-248; K. Nikolakopoulos, „Grundprinzipien der orthodoxen patristischen Hermeneutik. Dissonanz oder Ergänzung zur historisch-kritischen Methode?" *Orthodoxes Forum* 13 (1999), 171-184; Elias Oikonomou, *Bibel und Bibelwissenschaft in der Orthodoxen Kirche,* Stuttgarter Bibelstudien 81, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976, углавном 52-58; Ι. Θ. Παναγοπόυλου, „Η πατρική εξηγητική παράδοση και το μέλλον της ελληνικής εξηγητικής επιστήμης", *Μόρφωση και Μεταμόρφωση,* Άθως, Αθήνα 2000, 333-351; Th. G. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective I. Scripture, Tradition, Hermeneutics,* Holy Cross Orthodox Press, Brookline 1997, углавном 147-238.

2 Уп. Th. G. Stylianopoulos, „Biblical Studies in Orthodox Theology: A Response", *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972), 69: „Therefore, consideration of biblical studies, their purpose and value, their methodological, philosophical and theological presuppositions and ramifications, constitutes, I believe, or should constitute, a matter of high priority on the agenda of Orthodox theological scholarship today".

3 У погледу отачког херменеутичког предања уопште и његовом значају за православну теологију види нпр. Ι. Παναγόπουλου, *Η ερμηνεία της Αγίας Γραφής στην Εκκλησία των Πατέρων. Οι τρεις πρώτοι αιώνες και η αλεξανδρινή παράδοση ως τον πέμπτο αιώνα* Ι, Ακρίτας, Αθήνα 1991, углавном 32-63; Stylianopoulos, *New Testament*, 101-122 (види фусноту 1); V. Mihoc, „The Actuality of Church Fathers Biblical Exegesis", *Auslegung*, 3-27 (види фусноту 1); J. Breck, *The Power of the Word in the Worshiping Church*, St. Vladimir's Press, Crestwood 1986, 49-113; G. Florovsky, *Bible, Chrurch, Tradition: An Eastern Orthodox View*, The Collected Works of G. Florovsky I, Büchervertriebsanstalt, Vaduz 1987, 73-120.

4 Уп. у вези са том проблематиком како је представљају Καραβιδόπουλος, „Σπουδές", 235-236 (види фусноту 1); Breck, *Power*, 25-26 (види фуноту 3); S. Agourides, "Biblical Studies in Orthodox Theology", *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972), 51.

забележена је тенденција ограничавања отачке херменеутике на поље историје учинка (Wirkungsgeschichte). У складу са овом тенденцијом, не можемо ништа друго, осим да користимо пре свега научне методе и поступамо у складу са достигнућима савремене новозаветне науке.

Православни новозаветник се обично креће у великом међупростору који ови приступи остављају између себе, излажући се опасности да буде оптужен или као крајњи новотар или као превише конзервативан. У приложеној студији сматрамо да је, избегавајући поистовећење са било којом од ове две екстремне тенденције, један здрав напредак новозаветне науке на простору православне Цркве могућ и легитиман.

У првом делу описујемо, што је краће могуће, положај Новог завета у православној Цркви и теологији. У другом делу представљамо садржај, метод, циљеве и проблеме савремене новозаветне науке, онако како се она практикује у западном хришћанству. Коначно, у трећем делу истражујемо да ли је и до ког степена легитимна и на који начин може да постане могућа интеграција и даљи напредак савремене новозаветне науке у оквиру православне теологије.

1. Нови завет у православној Цркви и теологији

Према православној теологији, Нови завет представља аутентичан запис божанског откровења од стране богонадахнутих људи. Ово убеђење представља основну претпоставку за било какво херменеутичко истраживање текста Новог завета у православним оквирима.[5]

Ово убеђење свакако не значи да се, за оце, Нови завет налази изнад сваке проблематике. „Четвороеванђеље“ се без потешкоћа одржало на штету Татијановог „Диатесарона“, без обзира на разлике које постоје између четири Еванђеља.[6] Ова чињеница јасно указује да *Црква није*

5 Уп. Дионисије Ареопагит, *Περί της εκκλησιαστικής ιεραρχίας*, изд. G. Heil / A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysious Areopagita. De coelesti herarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, *Patristische Texte und Studien* 36, de Gruyter, Berlin 1991, 84. Отац Stylianopoulos, *New Testament*, 37 (види фусноту 1), бележи: „In the Orthodox perspective, Holy Scripture is the record of revelation rather than direct revelation itself… To be sure, the record of revelation is inspired, sacred, and canonical, but nevertheless it is still a record written by concrete human authors and in particular human languages“. Уп. П. І. Μπρατσιώτου, „Η αυθεντία της Βίβλου εξ επόψεως ορθοδόξου“, *Θεολογία* 23 (1952), 507; Galitis, „Bibelwissenschaft“, 112 (види фусноту 1); Καραβιδόπουλου, „Σπουδές“, 227-228 (види фусноту 1); исти, „Offenbarung und Inspiration der Schrift – Interpretation des Neuen Testament in der Orthodoxen Kirche“, *Auslegung*, 158 (види фусноту 1).

6 Види критику против Татијана и његовог дела код Епифанија, *Πανάριον*, изд. K. Holl, *Epiphanius* II: *Panarion*, GCS 31, Hinrichs, Leipzig 1992, 202-205; Евсевије Кесаријски,

нетирала нити покушала да заташка проблеме текста Новога завета, већ је прихватила њихово постојање и радила на томе да их реши у свом сопственом херменеутичком оквиру. Оци су конкретно покушавали, одговарајући на захтеве свога времена, да реше историјско-филолошке и критичке проблеме, да примене неку врсту ране критике текста, да се послуже, у мери у којој су могли, јеврејским и арамејским језиком, да упореде текстове Новог завета објашњавајући разлике међу њима, да користе, када су то сматрали неопходним, философску и научну терминологију и методологију итд.[7] Све наведено се у суштини односи на људску димензију Еванђеља.

Православни библијски теолози, ослањајући се на алегоријски приступ Писму александријског порекла, повезали су писану реч Божију, Свето писмо, са уипостазираном и оваплоћеном Речју Божијом, другим лицем Свете Тројице.[8] Из овог повезивања произилази да, као и Логос који је постао човек, на исти начин и *Свето писмо, посебно Нови завет, има две „природе", божанску и човечанску*.[9] Људска „природа" или димензија Еванђеља је неопходна да би људи могли да га разумеју, на исти начин као што оваплоћени Логос говори људима на њиховом језику да би они могли да приме његово откровење.[10]

Εκκλησιαστική ιστορία, изд. G. Bardy, *Eusebe de Cesaree. Histoire ecclesiastique*, SC 31, Cerf, Paris 1952, 4, 29, 6-7; Теодорит Кирски, *Αιρετικής κακομυθίας επιτομή,* MPG 83, 369-372.

7 В. Βέλλας, „Κριτική της Βίβλου και εκκλησιαστική αυθεντία", ΕΕΘΣΑ 1936-37, бележи: „Уосталом, да су се у древној Цркви стварали раздори у погледу каноничности ове или оне књиге, у погледу аутора извесних књига, у погледу каснијих додатака извесних делова у свете текстове, показује да теме ове врсте које су се налазиле у сфери критике нису прећуткиване"; уп. Βασιλειάδη, „Κριτική", 51 (види фусноту 1). Као карактеристичан случај једног отачког херменеутичког текста који поштује, усклађује, али и поставља у исправне границе науку, философију и теологију, износи аргументоавне разлоге у *Шестодневу* (Εξαήμερον) Василија Великог видети: Η. Α. Ματσούκας, *Επιστήμη φιλοσοφία και θεολογία στη Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου,* Φιλοσοφική και θεολογική βιβλιοθήκη 10, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη² 1990, углавном 9-19.

8 Види Ε. Αντωνιάδη, „Αί της Καινής Διαθήκης ορθόδοξοι ερμηνευτικαί αρχαί και μέθοδοι και αί θεολογικαί των προϋποθέσεις" ΕΕΘΣΑ 1936-37, 178-179; Μ. Α. Siotis, „Die Ekklisiologie als Grundlage der neutestamentlichen Auslegung in der griechisch-orthodoxen Kirche", *Θεολογία* 31 (1960), 526; Stylianopoulos, *New Testament*, 37-39 (види фусноту 1); Παναγόπουλου, *Ερμηνεία*, 44-46 (види фусноту 3); Исти, „Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Vätern", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), 47-48.

9 Види Βασιλειάδη, „Κριτική", 99 (види фусноту 1); Παναγόπουλου, *Ερμηνεία*, 44 (види фусноту 3); Mihoc, „Actuality", 21-23 (види фусноту 3).

10 Уп. Stylianopoulos, *New Testament*, 36-41 (види фусноту 1); У својој јединственој студији Ј. Панагопулос, „Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern", *Geschichte – Tradition - Reflexion III. Frühes*

Ово повезивање је до извесне тачке исправно, али може да постане проблематично уколико се апсолутизује.[11] Савршена, препадна и безгрешна људска природа оваплоћеног Сина Божијег не може у потпуности да се упореди са људском димензијом еванђељске речи коју није писао Богочовек, већ обични људи[12] који, поред јединственог просветљења одозго, нису избегли на историјско-филолошком нивоу својих текстова нетачности, различите верзије и наравно синтактичке и граматичке грешке[13] тако да је тумач у многим случајевима принуђен да изврши строго разликовање духовног и „телесног" смисла речи Божије.[14] Сигурно да Свети Дух није диктирао текстове Новог завета реч по реч. Ово последње схватање никада није владало на простору православља, већ само у екстремним протестантским групацијама.[15]

Christentum. Festschrift für M. Hengel zum 70. Geburtstag, изд. H. Cancik / H. Lichtenberger / P. Schäfer, Mohr Siebeck, Tübingen 1996, повезује реч Светог писма, путем које се открива свету по својој суштини неприступачни Бог, са нестворeним енергијама Божијим кроз које сам Бог општи са светом.

11 Блаженопочивши Панагопулос, *Ερμηνεία*, 44 (види фусноту 3) је изразио мишљење да се у патристичкој теологији строго разликује „приода и функција библијске речи" на основу христологије. На овом месту је ипак потребан велики опрез. Потпуна примена христолошког појма Халкидона у односу божанске и човечанске „природе" Писма може да одведе у погрешне изводе и схватања, пошто Нови завет није реч самог Христа, већ богонадахнути запис *духа* ове речи од стране људи, уп. Stylianopoulos, *New Testament*, 37 (види фусноту 1).

12 Свети Максим Исповедник, *Μυσταγωγία*, изд. R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti,* Testi Cristiani Florence 1931, 6 следи ову опрезнију линију тумачења упоређујући Свето Писмо не са самим оваплоћеним Логосом, већ са човеком, сматрајући Стари завет његовим телом (Писма), а Нови завет његовом душом, духом и умом.

13 Уп. Stylianopoulos, *New Testament*, 38 (види фусноту 1): „The human aspects (of Holy Scripture) are to be found in the specific human languages of the Bible, the different kinds of literary forms and skills of the biblical authors and editors, as well as in their cultural and conceptual limitations which are intrinsic to all human endeavors"; уп. такође одговарајућу анализу код Веле, „Κριτική", 153-154 (види фусноту 7) и Е. Икономуа, *Bibel*, 27-28 (види фусноту 1); Евентуално повезивање историјско филолошких проблема Новога завета са непорочном страстима Господњим би било проблематично. Непорочне страсти се не повезују са стањем после пада и не умањују савршеност Христове људске природе, док историјско филолошки проблеми Новога завета, насупрот томе, јасно произилазе из стања после пада човека и свакако удаљавају текст Новога завета од савршенства, без да наравно утичу на саму истину и богонадахнутост поруке Новога завета.

14 Од суштинског је значаја отачко разликовање између речи Господњих божанских и људских, о коме говори Панагопулос, *Ερμηνεία*, 44-45 (види фусноту 3); Уп. од истог, „Christologie", 46-47 (види фусноту 8).

15 Уп. у вези са тиме **Ε. Οikonomou,** *Bibel*, 21-24 (види фусноту 1); P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch – Ergänzungsreihe 6, Vandenhoeck – Ruprecht, Göttingen ²1986, 32-35; Stylianopoulos, *New Testament*, 40-41 и фуснота 27 (види фусноту 1); **Καραβιδόπουλου, „Σπου-**

Свети Дух не просветљује писца Новог завета као безлично и безвољно средство, *већ као личност*. Сам човек, са своје стране, увек као личност користи знања, образовање, своју личну историју и уопште своје претпоставке и околности да би изразио своје духовно, натприродно искуство.[16] Ово искуство се изричито пројављује у прологу Еванђеља по Јовану (1,14) као основни херменеутички кључ за исправно разумевање ове књиге и читавог Новог завета: „И Логос постаде тело и настани се међу нама, и *видесмо* славу његову, славу као Јединороднога од Оца, пун благодати и истине". Нови завет се у Цркви не схвата као Тора која је, према неким рабинским схватањима, постојала пре стварања света[17] нити као Куран који је, према муслиманској вери, издиктиран Мухамеду одозго, реч по реч.[18] Нови завет је једна књига коју су написали људи, а која ауторитетом Светога Духа говори о откровењу Божијем у свету.[19] Ауторитет ове књиге је свакако тако велики да је Црква хтела да је заокружи утврђивањем канона Новога завета придајући јој тежину коју ниједан хришћански текст никада није добио у историји Цркве.[20]

Оци су толико били удаљени од вербалне богонадахнутости да су сматрали *легитимним да тумаче новозаветни текст слободно, сваки пут у складу са својим потребама*. Тако су апологети доказивали, користећи и Нови завет, величанственост хришћанства многобожачком свету. Нешто касније, антијеретички црквени писци и оци тражили су у Новом завету аргументе у циљу суочавања са јересима које су биле умногоме непознате писцима Новога завета. Велики оци четвртог и пе-

δές", 228 (види фусноту 1).

16 Уп. **Αντωνιάδη, „Αρχαί", 175-176 (види фусноту 8); Π. Ανδριοπούλου, „Η ιστορία της** θεολογίας της Καινής Διαθήκης", *Θέματα της θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, Αθήνα 1990, 47; Stylianopoulos, *New Testament*, 39 (види фусноту 1).

17 Уп. одговарајуће рабинске текстове код **H. L. Strack / P. Billerbeck**, *Kommentar aus Talmud und Midrasch*, Beck, München ²1956, I 213, и II 353 и даље.

18 Уп. у вези са тиме **Α. Γιαννουλάτου (архиепископ Албаније)**, *Ισλάμ. Θρησκειολογική επισκόπησις*. Θέματα ιστορίας των θρησκευμάτων 1, Πορευθέντες, Αθήνα ⁴1985, 101.

19 Јединствен значај Светог писма, поготово Новога завета, произилази врло јасно из речи светог Јована Дамскина, *Εκδόσεις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, B. Kotter (издавач), *Die Schriften des Johannes von Damaskos II*, *Patristische Texte und Studien* 12, de Gruyter, Berlin 1973, 2: „Није могуће да говоримо о Богу или да га схватимо у потпуности осим онога што можемо да прочитамо у божанским речима Старога и Новога завета"; уп. и Василије Велики (ауторство спорно), *Εις τον προφήτην Ησαΐαν*, P. Trevisan (издавач), *San Basilio. Co mmento al profeta Isaia II,* Societa Editrice Internazionale, Turin 1939, 8, 208.

20 У вези са формирањем канона Новога завета уп. **Ι. Δ. Καραβιδόπουλου**, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Βιβλική Βιβλιοθήκη 1, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη ²1998, 95-119; Ι. Παναγόπουλου, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Ακρίτας, Αθήνα 1995, 22-32.

тог века темељили су на Новом завету разјашњавање и тачнији израз догмата вере, иако је у многим случајевима целокупна проблематика била страна Новом завету и његовој епохи. Аскетски оци су тумачили текстове Новог завета алегоријски да би описали духовни живот и пут ка светости и обожењу. Коначно, текстове Новога завета су користили велики пастири Цркве да би подржали своје стадо у вери и животу по Христу.[21] Уосталом, ову херменеутичку тактику примењивали су и сами писци Новога завета не тумачећи Стари завет по себи, као текст који припада другој епохи, већ пре свега као пророчки извештај и сведочанство за Христа који превазилази сопствену епоху.[22]

У периоду класичне епохе отаца, али и у православљу отаца свих времена, никада није постављено, нити се поставља *по себи*, издвојено дакле од свог духовног и црквеног контекста, питање *првобитниоī смисла* новозаветног текста. Ово питање, које се тиче савремене научне методологије проучавања Новог завета, је страно схватањима и херменеутичким правилима који су преовладавали у периоду древне Цркве. У складу са овим схватањима, сваки тумач је слободно могао да тумачи један текст протежући се ван његовог првобитног смисла и са намером да на њему аргументује своје ставове. У суштини, није се правила разлика између првобитног и секундарног смисла текста који се тумачио. Једино темељно разликовање које понекад налазимо у отачким текстовима је разликовање између историјско-граматичког и духовног, типолошког или алегоријског тумачења.[23] Карактеристично да у случајевима када оци праве једну такву разлику, они сматрају да је духовно тумачење, које је објективно даље од *слова* текста који се тумачи, узвишеније од историјско-граматичког тумачења и много ближе *духу* текста.[24]

Поред велике слободе у техници тумачења, у античком свету *тū-*

21 Уп. Breck, *Power*, 87 (види фусноту 3). У вези са методолошком слободом и полиморфијом у патристичкој херменеутици уп. Παναγόπουλου, *Ερμηνεία*, 56 (види фусноту 3).

22 Уп. Παναγόπουλου, *Ερμηνεία*, 92-139 и углавном 131-139 (види фусноту 3).

23 Уп. Ωριγένους, *Κατά Κέλσου*, M. Borett (издавач), *Origene. Contre Celse*, SC 147, Cerf, Paris 1969, 6, 70: „…'словом' се назива чулна страна Божијих речи, а 'духом' умна". Уп. такође у погледу овог разлоковања Παναγόπουλος, *Ερμηνεία,* 48-49 (види фусноту 3); Mihoc, „Actua lity", 23-25 (види фусноту 3).

24 Види свети Максим Исповедник, *Μυσταγωγία*, 6 (види фусноту 12); Stylianopoulos, *New Testament*, 109 (види фусноту 1); Mihoc, „Actuality", 24 (види фусноту 3). У оквиру давања предности духовном тумачењу у односу на буквално тумачење, налази се и демитологизација коју су оци примењивали на тектовима Светог писма са митолошким и недостатним људским говором о Богу. Уп. у том погледу Γαλίτη, *Τάσεις*, 19-30 (види фусноту 1); Исти, „Bibelwissenschaft", 117-123 (види фусноту 1), као и богат отачки материјал на који упућује.

мачење никада није било произвољно, већ се увек вршило на основу конкретних херменеутичких принципа који су и одређивали његов резултат. Рабини су примењивали сопствена правила тумачења које је увек морало да буде у складу са јудејском вером, ма колико да је било слободно.[25] Први хришћани су у великој мери усвојили правила рабинског тумачења, али су их повезали са христолошком киригмом Цркве и примењивали их у сопственом теолошком оквиру да би коначно доказали недостатност јудејске вере и проповедали Христа.[26] Осим тога, екстремни херменеутички методи који су имали тенденцију да у потпуности елеминишу историјско-граматички смисао из текста Новога завета, попут крајње александријске алегорије, нису били прихваћени од стране Цркве, пошто су остављајући велики простор субјективности суштински излагали опасности сагласност смисла текста који се тумачи са исправним садржајем вере.[27]

Поред велике части која се увек указивала Новом завету, у историјском процесу примећујемо *континуирани пораст одавања части отачком тумачењу* Новога завета, често на штету бављења самим библијским текстом. Док су оци у првим вековима живота Цркве били заиста предводници у тумачењу, следујући у стопу богонадахнуте писце Новога завета,[28] постепено су изворност и разноврсност у тумачењу новозаветних текстова замењиване повратком старијим тумачењима и њиховим понављањем од стране новијих тумача.[29] Није случајност

25 У погледу историје, принципа и духа рабинског тумачења види: **Παναγόπουλου**, *Ερμηνεία*, 72-78 (види фусноту 3); Σ. Αγουρίδης, *Ερμηνευτική ιερών κειμένων. Προβλήματα – μέθοδοι εργασίας στην ερμηνεία των Γραφών,* Άρτος ζωής, Αθήνα ²2000, 105-122.

26 Христос увек остаје у средишту отачког тумачења, пошто је уосталом и централна личност у текстовима Новог завета, уп. у вези са тиме Παναγόπουλου, *Ερμηνεία*, 54 – 55 (види фусноту 3).

27 У погледу опасности алегорије уп. **Breck**, *Power*, 93 – 94 (види фусноту 3).

28 Свети Василије Велики, *Περί πίστεως*, MPG 31, 677, бележи да користи, са намером да побије различите јереси, небиблијску терминологију, која је пак сагласна са духом Светог писма, у зависности од потреба духовно „оболелих". Као узор за ову своју тактику позива се на апостола Павла који је користио „грчке изразе у истом циљу".

29 Уп. Agourides, „Studies", 53 (види фусноту 4); карактеристичан пример представља канон 19. шестог васељенског сабора у Трулу: „Пак и кад се породи какав спор о некоме месту у Светоме писму, никако другачије да то место не тумаче, него како су га изложили у својим списима видела Цркве и учитељи, и са тим списима нака се већма задовољавају, него ли састављањем својих речи, да се не би, неискусни можда у томе, уклонили од онога што треба да се чува", *Σύνταγμα των θειων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών Οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων* II, Γ. Α. Ράλλη / Μ. Ποτλή (изадавачи), Χαρτοφύλαξ, Αθήνησιν 1852, 346.

да су се велики оци тумачи истицали у први план у првим вековима живота Цркве, док су касније опширнији и вреднији херменеутички прилози све ређи и насупрот њима, почињу да се стварају „катене" у којима се наводе ранија тумачења за сваки стих библијског текста. Карактеристично је да је допринос на пољу тумачења Писма великог теолога Јована Дамскина веома скроман,[30] док се водећи византијски тумачи после десетог века, Теофилакт Акрида и Евтимије Зигавинос, ослањају углавном на старија тумачења.[31] Природним наставком овог развоја могло би да се сматра и већ наведено схватање према коме сваки херменеутички рад на простору православља треба превасходно да као своје главно поље има разумевање и пројаву одговарајућег отачког тумачења, а не изворни рад на библијском тексту на основу конкретних научних принципа.[32]

Горе скицирани историјски развој на простору православног тумачења Новога завета не може се оценити негативно.[33] Он је у суштини паралелан са једним другим, много старијим развојем у току прва четири века живота Цркве, који је у вези са формирањем канона Новога завета. Отачко тумачење наравно никада није задобило исто достојанство као текстови Новога завета те стога не може доћи до правог поређења између ове две величине. У сваком случају је Црква, као што је формирањем канона Новог завета заокружила својих 27 богонадахнутих књига, раздвајајући их од осталих „апокрифних" књига које су кружиле у тадашње време, на сличан начин и коначно заштитила тумачење

30 Једино чисто егзегетско дело које се приписије светом Јовану Дамаскину, иако се у модерној науци сумња у његово ауторство, јесте коментар на посланице апостола Павла (MPG 95, 441-1033). Ради се о кратком тумачењу Павлових посланица које у суштини сажима старија тумачења, а да при томе не нуди ништа ново. Свакако да нема сумње да свети Јован Дамаскин у свим својим делима опширно користи Свето писмо, али тумачење Писма не представља његову главну окупацију, види о томе Ι. Λ. Γαλάνη, „Η Αγία Γραφή στο έργο του Ιωάννη του Δαμασκηνού", *Βιβλικές ερμηνευτικές και θεολογικές μελέτες*, Βιβλική Βιβλιοθήκη 20, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2001, 41-57.

31 У погледу степена зависности Теофилакта од старијих тумача уп. **Χρ. Κ. Οικονόμου,** „Το ερμηνευτικό έργο του Θεοφύλακτου Αχρίδος και η συμβολή του σε θέματα εισαγωγής της Καινής Διαθήκης", *Θεολογία της Καινής Διαθήκης και πατερική ερμηνευτική*, Βιβλική Βιβλιοθήκη 21, Πορναράς, Θεσσαλονίκη 2001, 280-283.

32 Уп. у том погледу **Βασιλειάδη, „Κριτική", 78-79 (види фусноту 1) и S. Agourides, „The** orthodox Church and Contemporary Biblical Research", *Auslegung*, 141 (види фусноту 1).

33 Уп. Ј. Панагопулос, „Παράδοση", 337 (види фусноту 1) који вреднује позитивно катене, пошто су оне, према његовом мишљењу, сачувале најбољи део отачког тумачења. Ово је без сумње тачно, али паралено са тиме непобитна је чињеница да што се више удаљавамо од првих векова, уочава се потепено смањење изворне отачке херменеутичке продукције.

Новог завета од екстремних, претераних и углавном јеретичких облика тумачења, придајући изузетно велику част херменеутичким текстовима древних отаца и црквених писаца уопште.[34] Можда мало претерујући, овде бисмо могли да говоримо о *формирању једног „канона тумачења" Новога завета после канона Новога завета или једноставније једног „канона после канона"*.[35]

Огроман значај отачког тумачења Новог завета у православној Цркви везује се свакако за њену постојану и непољуљану свест да су оци, као њени освећени и обожени чланови, они који најпре могу да разумеју богонадахнуту реч Новога завета и да је пренесу осталим верницима пошто су вођени истим Светим Духом који је просветлио и свете писце Новога завета.[36] Било је сасвим природно да се каснији православни теолог, имајући на располагању тумачење великих отаца и црквених писаца из прошлости, ослања на њихову величину и мишљења и да избегава делимично несигурно изворно бављење светим текстовима, сматрајући да је њихово тумачење (=текстова) већ у потпуности извршено и то на најбољи начин.[37]

У суштини, функција тумачења у хришћанству, поред своје велике слободе, у свом исправном облику никада није била индивидуална и субјективна ствар. Она је била израз саборне свести и вере Цркве.[38]

34 Отац Георгије Флоровски, *Bibel*, 98 (види фусноту 3), у вези са тим, бележи: „The permanence of the Holy Church's faith could be appropriately demonstrated by the witnesses from the past. It was for that reason, and for that purpose, that "the ancients" – οι παλαιοί – were usually invoked and quoted in theological discussions".

35 Сами оци древне Цркве наравно никада нису сматрали своја тумачења обавезним за тело Цркве нити су их стављали у исту раван са Светим писмом. Уп. примера ради Γρηγορίου Νύσσης, *Απολογητικός προς Πέτρον τον αδελφόν αυτού περί της Εξαημέρου*, MPG 44, 68: „Није догма ово што говоримо да бисмо дали повод онима који желе да нас оптужују, већ оно што желимо то је покушамо да вежбамо нашу мисао у погледу смислова, а не да додајемо егзегетско учење ономе што треба да следе"; уп. и Agourides, „Studies", 61 (види фусноту 4).

36 Уп. Свети Василије Велики, *Περί πίστεως*, MPG 31, 677; Ανδριανόπουλου, „Ιστορία", 51-52 (види фусноту 16).

37 Уп. **Agourides, „Studies", 51 (види фусноту 4); исти,** "Church", 147 (види фусноту 32).

38 Уп. Agourides, „Studies", 55 (види фусноту 4); Galitis, „Bibelwissenshaft", 113-114 (види фусноту 1); Ανδριοπούλου, „Ιστορία", 52 (види фусноту 16). Једна анонимна отачка изрека, F. Nau (издавач), „Histories des solitaires Egyptiens", *Revue de l' Orient Chretien* 18 (1913), 137-146, број 385, показује како мало вредно може да буде познавање Писма (као и подвиг) ако није праћено одговарајућом црквеним и духовним искуством: „Једном су три брата примили старца у скиту и питаше га први говорећи: ава, научио сам Стари и Нови завет напамет. Одговори му старац говорећи: напунио си се празних речи. И други га упита говорећи: и ја сам сам написао Стари и Нови. Одговори му старац говорећи: и ти си напунио сандуке хартијом. И трећи рече: мени је из шерпе порасла маховина. И одговарајући старац рече му:

Нови завет је књига Цркве, а не величина која је независна од ње. Ово се јасно види из чињенице да Еванђеље игра главну улогу у литургијском животу Цркве, пошто се полаже на свету трпезу и налази се у епицентру литургије речи (за катихумене).[39] Чак и верник који за своје личне потребе проучава Нови завет, признаје као херменеутички ауторитет за тај текст Цркву, а не самога себе, као што се често догађа у протестантизму.[40]

2. Савремено научно проучавање Новога завета на Западу

Врло рано у развојном току западне философске и теолошке мисли, усталила се аутономност човека и света у односу на божанско, почевши од схоластике која је божанске енергије схватала као створене (=тварне) и суштински искључила могућност стварне, онтолошке заједнице човека са Богом сматрајући да је боготражење везано за чисто људске могућности.[41] Новији западни свет, наследивши и практичност античких Римљана, преместио је своје интересовање од Бога ка човеку по себи, кога је и уздигао до апсолутног критеријума духовних истраживања и проблематика (хуманизам). Из овог разлога су науке које су постепено настајале истраживале предмет научног познања, онога што човек путем запажања и експеримента може објективно да истражује и да спозна.[42]

Бог наравно не спада у сферу научног познања. Због тога није било могуће да представља његов предмет. Сходно овој основној поставци, теологија, која се постепено претварала у науку у савременом значењу те речи, почела је у центар свог интересовања да поставља више начин приближавања човека божанском, а мање божанско по себи. Проучавање откровења Божијег замењено је проучавањем религијске вере и израза човека.[43]

и ти се гостољубље одагнао од себе".

39 Уп. Siotis, „Ekklisiologie", 513-514 (види фусноту 8).

40 У погледу неспоразума, када говоримо о приватном проучавању Светог писма у православној Цркви, види Ι. Λ. Γαλάνη, „Η κατ' ιδίαν χρήση της Αγίας Γραφής στην ορθόδοξη παράδοση", *Μελέτες*, 13-40 (види фусноту 30).

41 Види нпр. Ν. Α. Ματσούκα, *Ιστορία της φιλοσοφίας με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη ²1984, 300.

42 Види у том погледу Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και συμβολική θεολογία Α. Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία*, Φιλοσοφική και θεολογική βιβλιοθήκη 2, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1985, 40-45.

43 Уп. Ματσούκα, *Θεολογία*, 100-101 (види фусноту 42).

На основу горњих претпоставки, формирала се и развила и новија, савремена новозаветна наука на простору западног хришћанства.[44] Њен циљ је разумевање текста Новога завета као плода људског духа, са највећом могућом научном прецизношћу и целовитошћу и са применом метода који користе филолози и историчари да би истраживали и разумели античке грчке и јудејске списе (историјско-критички метод). У њене појединачне методе, унесено је детаљно истраживање и проучавање рукописа Новог завета да би се реконструисао што је могуће веродостојнији и изворнику најближи текст (критика текста). Филолошко истраживање трагало је за старијим усменим предањима (историја усмених предања), писаним изворима (критика извора) и редакцијским наслагама које се налазе иза данашњег новозаветног текста (историја редакције). Историја форми (=облика) проучавала је разне форме текста и њихово место у животу заједнице (Sitz im Leben), разликујући конкретно унутар књига Новога завета интегрисане химне, исповедања, симболе, катихизисе, паренезе и друге текстове који су старији чак и од посланица апостола Павла.[45] Религијско-историјска школа проучавала је утицаје религијског окружења Новога завета на његове текстове. „Историја предања" имала је за циљ разјашњавање и праћење развоја термина и значења у Новоме завету уз помоћ старозаветне и јудејске филологије и теолошког предања. Сродне науке као што су филологија, историја, археологија и од недавно лингвистика, психологија и социологија, коришћене су од стране новозаветника у циљу целовитијег проучавања Новога завета.[46] Баш због великог значаја Новога завета за целокупно хришћанство, његови текстови су се анализирали помоћу свих могућих метода и проучавали са свих тачки гледишта као ниједан други текст у историји човечанства.[47]

44 Синоптички приказ преисторије и развоја савремене новозаветне науке види код Βασιλειάδη, „Κριτική", 52-70 (види фусноту 1) и J. D. G. Dunn, „Scholary Methods in the Interpretation of the Gospel", *Auslegung,* 106-117 (види фусноту 1).

45 Синоптички приказ препавловских текстова интегрисаних у текст Новог завета нуди Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, de Gruyter, Berlin/New York 1975, 9-57.

46 Види нпр. потпуни и прегледни приказ савремених научних метода за тумачење Новога завета код W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Herder, Freiburg/Basel/Wien ²1990, и из грчке библиографије чланак **Ι. Δ. Καραβιδόπουλου, „Η επιστημονική έρευνα της Καινής Διαθήκης στον Προτεσταντι-**σμό και Ρωμαιοκαθολικισμό κατά την τελευταία πεντηκονταετία. Σύντομη ιστορική επισκόπηση", *Μελέτες*, 13-47 (види фусноту 1).

47 **Уп. Βασιλειάδη, „Κριτική", 50 (види фусноту 1).**

Овај методолошки плурализам је доводио до изражавања екстремних ставова код западних новозаветника. У извесним случајевима, свакако се чинило да оживљавају древна јеретичка тумачења под плаштом научних закључака, заснована овај пут на „научним" аргументима. Карактеристични примери су преегзистенција, безгрешно зачеће и васкрсење Христово који су се нашли на нишану историјске сумње.[48] Речи Христове анализиране су филолошки и историјски и подељене су на аутентичне и оне које нису аутентичне. Његово схватање самога себе као Месије је оспорено и проповед о Њему као Богу приписана је не Њему самом, већ првој хришћанској заједници.[49] Слични ставови изражени су и у погледу других историјских и теолошких тема и проблема Новога завета.

Обично се покушај савременог западног тумача Новога завета не садржи у томе да истражује у тексту оно што му налаже истина и искуство његове Цркве, већ *првобитни смисао* текста, покушавајући да разуме његовог аутора, да продре у његову логику и да се дистанцира,

48 Истина учења Новога завета о преегзистенцији и бесеменом зачећу Христа оспорава се данас од многих западних новозаветника, као и од значајних теолога систематичара, као нпр. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Mohn, Güttersloh [6]1982, 140-158. Карактеристичан пример упорног одрицања васкрсења Христовог као историјског догађаја представља књига G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu: Historie, Erfahrung, Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994; критику савремених оспоравања историјског карактера васкрсења Христовог са православне стране види код П. Ανδριόπουλος, „Η ερμηνεία των μαρτυριών της Κ. Δ. για την Ανάσταση του Ιησού Χριστού στη σύγχρονη εποχή", *Θέματα*, 133-177 (види фусноту 16). Значајан римокатолички новозаветник R. E. Brown, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, Paulist Press, New York/Mahwah 1985, 35-40, покушава да „закључи" проблем постављајући „непогрешив" ауторитет и искуство Цркве изнад историјских сведочанстава Новога завета. Међутим, примећује се да и у овом последњем случају постоји извесна напетост између Цркве и Новога завета, напетост која не постоји у теологији православне Цркве.

49 На пољу навозаветне науке и даље остаје класична теорија од W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen [3]1963=1901, по којој Исус никада није сам себи приписивао титулу Месије. Ову титулу Исусу је приписала рана хришћанска заједница. Касније је Марко, покушавајући у току писања еванђеља да објасни разлог недостајања месијанске титуле из историјских предања о Исусу, смислио теорију месијанске тајне по којој је Исус знао са своје месијанско својство, али га је крио; уп. одговарајућу критику код Ι. Δ. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή*, 163-164 (види фусноту 20). Такође је и даље класично, мада предмет расправе у савременом истраживању, Бултманово разликовање, *Theologie des Neuen Testaments, Mohr Siebeck*, Tübingen [9]1984, 1-56, између историјског Исуса и проповеданог Исуса, као да се ради о две потпуно различите личности, од којих је прва постојала историјски, док је друга плод „послеваскрсне хришћанске заједнице"; види у погледу савремене проблематике везане за историјског Исуса у светлу отачке херменеутике и православне теологије Π. Χρ. Ανδριόπουλου, *Το πρόβλημα του ιστορικού Ιησού εν τη συγχρόνω ερμηνευτική της Καινής Διαθήκης υπό το φως της θεολογίας Κυρίλλου του Αλεξανδρείας*, Αθήνα 1975, углавном 375-408.

уколико је потребно, од начина на који је конкретан текст тумачен од стране старијих тумача. Свето предање се по правилу не узима у обзир у методологији западног тумача Новога завета. Због својих сопствених научних схватања, новије херменеутичко предање је у многим случајевима погрешно схватило Нови завет. Западни тумач намерава да реконструише његов првобитни смисао ослобађајући га од свих каснијих погрешних тумачења.[50]

Карактеристични пример проблема са којима се суочава савремена западна новозаветна наука је питање у вези са историчношћу приповести Новога завета. Због њених методолошких претпоставки, једно такво питање је за њу легитимно, пошто свако објективно историјско истраживање има задатак да допринесе бољем разумевању текстова које истражује, као и времена у коме су они настали.

Поред тога, и увек на Западу, бележе се многи приговори са научне стране у вези са тим да ли је и у којој мери могуће одговорити на горње питање. Ове приговоре је могуће сажети у две тачке: (1) *недостају паралелни извори* који би се односили на догађаје које описује Нови завет те стога тумач обично не може да упореди његове податке са другим одговарајућим и да изведе сигурне закључке у погледу његове историјске прецизности. (2) Текст Новог завета говори о *личностима и догађајима који су јединствени и без паралела* у историјском искуству човека, као што је првенствено личност Исуса Христа и догађаји његовог безгрешног зачећа и васкрсења. Методолошки је, дакле, погрешно да се за личности и догађаје Новога завета безрезервно користи исти историјски метод који се примењује на остале личности и догађаје људске историје.

Известан број западних новозаветника износи одговарајуће противаргументе: (1) *Недостатак паралелних извора* заиста представља тешкоћу за историјско истраживање, али не и непремостиву препреку. На основу доброг познавања окружења Новог завета, можемо да утврдимо историјску веродостојност његових текстова, бележећи мањи или већи напредак у реконструисању стварне историјске истине (теорија историоцентрич-

50 Неусклађеност између Новога завета и каснијег црквеног херменеутичког предања у савременој новозаветној науци заснива се очигледно на напетости између Светог писма и Светог предања на простору западног хришћанства. Ова напетост се створила од момента када је Римокатоличка црква почела да сматра Писмо и предања као два источасна извора вере (уп. рецепцију ове погрешне теорије код Αντωνιάδη, „Αρχαί“, 164-168 [види фусноту 8]). У наставку протестантизам је одбацио предање и сачувао само Писмо као искључиви извор вере (sola Scriptura). У православној Цркви никада није постојала ова подела, већ су се Писмо и предање посматрали одувек у органском јединству, уп. у погледу те теме Karavidopoulos, „Offenbarung“, 160 (види фусноту 5).

ности). (2) *личности и догађаји* које описује Нови завет *имају паралеле* у другим религијама. Ово значи да Нови завет описује једно свечовечанско искуство, а не Божије откровење јединствено у историји човечанства. Тумач је, дакле, позван да истражује ово искуство научним методама које ће му дозволити да га сврста и вреднује у односу на друга одговарајућа записана искуства различитих религија (религиолошка теорија).

У погледу овог питања постоје разлике на пољу савремене науке. Поред великог труда који је уложило много новозаветника на Западу да помире постојеће разлике, усвајајући предлоге и методологије од обе стране и покушавајући да се крећу средњом линијом, проблем постоји и даље, пошто почива на две темељне и одређене несагласности: (1) на томе у којој мери појединачни тумач пружа поверење могућностима историјско-филолошке критике, и (2) на личном, егзистенцијалном утемељењу тумача према садржају поруке Новога завета, при чему ово утемељење у великој мери одређује његов одабир методологије, ток истраживања и формирање коначних резултата.

Коначно, строга примена научног метода није могла да обезбеди објективност и да гарантује исправност закључака западне новозаветне науке. Поред тога што је њена посебна тежња објективно истраживање (απροϋπόθετη έρευνα) новозаветног текста, такво истраживање никада није постојало нити се чини да може да постоји.

3. Могућност и потреба интеграције научног проучавања Новог завета у православној Цркви и теологији

Савремена новозаветна наука, као и свака друга наука, дужна је да поставља питања која се тичу њене научне области и да тежи да на њих даје веродостојне научне одговоре. Она, сама по себи, не може да се вреднује ни позитивно нити негативно: не може се такође усвојити некритички, нити се пак може одбацити, а да се не опроба. Као и свака наука, тако и ова о којој је реч није у суштини ништа друго, већ једно средство (=алат) које се може користити мање или више конструктивно.[51] Пошто је проблематика у вези са најважнијим текстом хришћанске вере из много разлога постала актуелна у наше дане,[52] новозаветна наука може у складу

51 Уп. Π. Ανδριόπουλου, „Το κείμενο της Καινής Διαθήκης ως ερμηνευτική αρχή στο εξηγητικό έργο Ιωάννου του Χρυσοστόμου“, *Θέματα*, 127-129 (види фусноту 16); Breck, *Power*, 26 (види фусноту 3).

52 Такви разлози су пораст нивоа образовања, тенденција да се оспоравају традиционалне вредности и друштвене структуре, али и тежња савременог човека ка што бољој и це-

са тиме да има конструктивну улогу помажући да се дође до убедљивих одговора на важна питања која поставља савремени човек у погледу садржаја Новог завета.[53] У овом смислу, проблематика савремене новозаветне науке не може, нити намерава да намерава да угрози предањске структуре хришћанске вере, иако се често чини да их, превазилазећи своје границе, угрожава. У свом исправном облику и свесна својих домета она пак представља једноставно израз жеље за знањем и још више израз егзистенцијалног немира и агоније савременог човека.

Наравно, новозаветна наука није лишена проблема и безизлаза, колико у погледу методологије, толико и у погледу ставова, чији смо један део изложили као пример у претходном делу овог рада. Највећи број ових проблема, међутим, није урођен. Главни разлог што се савремена новозаветна наука суочава са таквим пробелемима не састоји се у томе што она пати од урођених методолошких потешкоћа, већ у томе често превазилази своје границе покушавајући да се научним методама, дакле тварним (=створеним) средствима, изјашњава о нетварној (=нестворено) божанској стварности.[54]

Оци Цркве су избегли ову конфузију примењујући „двоструки теолошки метод" („διπλή θεολογική μεθοδολογία"), приступајући дакле различито тварном свету од нетварне божанске стварности.[55] У првом

ловитијој информисаности по питању свих тема. У позадини ових разлога свакако се крију дубља егзистенцијална агонија и празнина савременог човека који често усмерава своје интересовање ка религији да би увидео да ли она може суштински да попуни ту празнину.

53 Упр. Βέλλα, „Κριτική", 159-160 (види фусноту 7).

54 Један од најкарактеристичнијих случајева методолошке злоупотребе представља познато дело од A. Schweizer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Mohr, Tübingen ⁹1984=²1913, углавном 402-450. У овом делу, велики протестантски новозаветник и хуманиста представља безизлазе биографија о Исусу од времена када су почеле да настају, дакле од 18. века, па све до његовог доба и наводи са оштрином њихов централни проблем који се састојао у покушају писаца да објасне Исуса на основу својих личних претпоставки, попуњавајући у многим случајевима произвољно историјске и наративне празнине које остављају Еванђеља. Међутим, Алберт Швајцер се не задовољава овим приказом, већ покушава да понуди и своје мишљење о томе ко је стварно био Исус и какав је био карактер његовог дела. Долази до закључка да Исус није знао непосредно од почетка да ће страдати на крсту, већ да је његово дело у почетку имало припремни карактер. Приближавајући се Јерусалиму, схватио је да треба да страда да би дошло Царство Божије. И сам Швајцер прави овде грешку коју је приметио код својих претходника: покушава да чита текстове и да их попуни на основу својих личних, субјективних претпоставки. Језиком православне теологије рекли бисмо да се служи својом тварном моћи поимања и методологијом како би расуђивао о нестворено и оваплоћеном Логосу Божијем и Његовом откупљујућем делу. Заблуда у коју упада је природна последица ове методолошке конфузије.

55 Термин „двострука теолошка методологија отаца" потиче од Ματσούκα, *Θεολογία*,

случају, отворили су врата филологији, историји, философији и уопште наукама свога времена. У другом случају, руководили су се искључиво харизматичком теологијом.[56] Оци су знали, не теоретски већ искуствено, да се приликом истраживања нетварне стварности не могу неутрално усвајати тварне методе и категорије. Ако би се исте користиле за разумевање божанског, а да се не прилагоде тако да одговарају православном харизматичко-теолошком приступу, тада би се нетварна стварност свела на меру тварне људске моћи поимања и свакако би била погрешно схваћена. Покушај тумачења откровења Божијег људским херменеутичким методама и рационалним изражајним средствима одузима самом откровењу могућност да врши своју основну функцију, дакле, да аутентично пројављује Бога човеку.[57]

Методологија отаца која обухвата обе стране не престаје да буде јединствена, а то јединство се састоји у томе да методолошко истраживање тварног не функционише потпуно независно, већ се подводи под искуство нетварног. Тиме се објашњава да су оци користили не само појмове харизматичке теологије, већ и философске појмове у циљу разумевања и изражавања нетварног. Чим су, међутим, улазили у простор откровења и напуштали границе оног што се може познати научним проучавањем, њихова терминологија и методологија се поново крштавала (=преображавала) и пролагођавала захтевима једног искуственог истаживања откривене истине, увек на библијској основи. Философија је оцима у извесној мери понудила своју терминологију, престајући истовремено да буде философија, пошто су је они присвајали, преображавајући њене методе и садржаје у циљу изражавања не толико тога како човек чис-

137-180 (види фусноту 42) који је прорадио и представио ову тему на начин који је директно доводи у везу са савременом православном новозаветном науком.

56 *Харизматичка* теологија и тумачење Писма не морају се безусловно доводити у везу са *новозаветном науком*. Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, G. J. M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausaica*, Fondazione Lorenzo Valla, Verona 1974, 47, 3, сачувао је податак да је неки Пафнутије „имао дар знања божанских писама Старог и Новог завета, све их је тумачио не читајући Писма, кротак је био као заоденут пророчком врлином". По Ψ. Μακάριο, E. Klostermann/H. Berthold, *Neue Homilien*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 72, Akademia – Verlag, Berlin 1961, 15, 1 харизматички приступ Новом завету састоји се у томе „да хришћани читају унутрашњим очима душе и уче из завета Духа и говоре унутрашњим новим језиком и унутрашњим ушима слушају".

57 Уп. Χρ. Κ. Οικονόμου, „Η βιωματική και η μυστική εμπειρία ως κύριες θεολογικές προϋποθέσεις για την ερμηνεία της Αγίας Γραφής κατά τον Άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά", *Θεολογία*, 334 (види фусноту 31) који бележи мишљење светог Григорија Паламе о тој теми: „Пошто се знање философије задобија путем чулног, зато и световна мудрост не може да стигне до истинског познања Бога".

то рационално и психо-емотивно схвата једно безлично и неприступачно Божанство, него то како он егзистенцијално одговара конкретном, приступачном и опипљивом личносном откровењу Бога у свету.[58]

На основу дакле двоструке методологије отаца Цркве, новозаветна наука *може и ⷮреба* да се користи од стране православне теологије, само да јој се јасно поставе границе.[59] Као што су оци проучавали тварну димензију божанске речи посредством тварних метода свога времена, тако је и данас новозаветна наука позвана да допринесе бољем разумевању ове тварне димензије. Насупрот томе, ако наовозаветна наука покушава неутрално да се изрази о онтолошком нивоу нетварног, дакле о истини садржаја библијске речи, тада свакако пада у јерес.[60] Нешто слично чини се да се догодило са Варлаамом који је покушао да „зароби" Бога у философске категорије, тамо где је свети Григорије Палама настојао да користи само описивање и разумевање тварне стварности.[61] Новозаветна наука може да се изрази о онтологији божанске речи и садржају њене истине само ако се поново крсти (= преобрази) у баптистеријуму православне теологије уступајући јој на располагање своју терминологију и достигнућа. Православни новозаветник треба да буде у могућности да говори о нетварној стварности Божијој користећи, поред библијског и отачког језика, и терминологију савремене новозаветне науке, ојачану догматском и искуственом истином православне теологије.

Осим тога, православна теологија има потребу за подршком новозаветне науке да би могла да одговори на сложене изазове савремене епохе, не само у погледу Цркве и вере, већ и у погледу саме историјске истине.[62] Православље не може да одговора на питања савременог човека догматизмом, пошто једино што ће у том случају постићи је одбаци-

58 Уп. **Ν. Α. Ματσούκα**, *Θεολογία*, 100 (види фусноту 42).

59 Уп. **Βέλλα, „Κριτική", 152 (види фусноту 7); V. Kesich, „Biblical Studies in Orthodox** Theology: A Response", *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972), 67-68; Βασιλειάδη, „Κριτική" (види фусноту 1).

60 Ι. Παναγόπουλος, „Η εν Ελλάδι βιβλική επιστήμη χθες και σήμερον", *Μόρφωση*, 309 (види фусноту 1) бележи карактеристично: „Чињеница је да је примена такозване историјско-критичке методе на тумачење Светог писма на Западу...довела до мноштва позитивних резултата који су произвели дању сигурност у разумевању светих текстова. Али поред тога потпуно личне као и идеолошке, социјалне, психолошке или философске претпоставке примењене у библијском научном истраживању изазвале су конфузију, тако да се данас више помрачује него продукује исправно тумачење Светог писма".

61 Уп. **Οικονόμου, „Εμπειρία"**, *Θεολογία*, 322 (види фусноту 31) и стручне студије на које упућује у фуснотама 13 и 21-23.

62 У погледу доследне историчности отачког црквеног тумачења и опасностима које прете од евентуалног одступања од ње уп. Καραβιδόπουλου, „Σπουδές", 238-240 (види фусноту 1).

вање које ће бити изражено истом врстом догматизма. Не може такође да остане немо на упорна питање наше епохе и да се не одреди у односу на њих, пошто ће на тај начин допустити да на теолошком простору циркулишу неистинити, опасни и често јеретички ставови. Насупрот томе, дужно је да даје одговоре из свог искуства, који су пак засновани и на савременим аргументима који ће произаћи из научног знања и истаживања извора и историјских чињеница из епохе, као и самих текстова Новога завета.[63]

Да би се новозаветна наука могла *функционално* интегрисати у православну теологију, потребан је један оквир који углавном недостаје на Западу. Тај оквир је Црква, не у свом законском значењу, као светска институција која заступа Бога на земљи, како се схвата у римокатолицизму, нити у апстрактном значењу невидљиве заједнице верних који се налазе свуда, што генерално одговара протестантизму, већ у свом онтолошком значењу као стварно тело Христовог, како је проповеда и живи православље.[64] Новозаветна наука која се одвија у црквеном оквиру, ојачана у вери и животу Цркве, и која представља служење и службу Цркве, а не једно независно, индивидуално и чисто рационално истраживање светих текстова, не може тежити да обухвати теме које превазилазе њену надлежност.

Новозаветна наука је је једна грана науке теологије. Новозаветник, поред тога што се служи историјско-филолошким методама, је пре свега теолог. Када дакле богословствује, његова методологија не може да остане чисто „научна".[65] Чак и приликом изворног истраживања „првобитног смисла" текста које методолошки припада новозаветној науци, а не харизматичкој теологији, постоји велики простор за теолош-

63 Уп. Ματσούκα, *Θεολογία*, 237 (види фусноту 42): „Научна теологија усред свих других наука узима језик методологије, преображава га и на крају говори свету на врло приступачан начин... Друго је познање тварног света, а друго познање сила које преображавају тај тварни свет. Не постоји никакав сукоб науке и теологије, као што би то хтела западноевропска апологетика: догађа се просто прихватање тварне стварности са свим њеним научним достигнућима од старне нетварног искуства и само тако научна теологија зна да говори језик света и живота, практикујући исправну апологетику и плодан дијалог, баш онако како је чинио велики број апологета другога века"; уп. такође B. Vellas, "The Authority of the Bible According to the Eastern Orthodox Church", *Ευχαριστήριον. Τιμητικός τόμος επί τη 45ετηριδι της επιστημονικής δράσεως και 35ετηριδι τακτικής καθηγεσίας Α. Σ. Αλιβιζάτου*, εν Αθήναις 1958, 503-503.

64 Уп. **Μπρατσιώτου, „Αυθεντία", 507-509 (види фусноту 5); Siotis, „Ekklisiologie", 515** (види фусноту 8); Κραβιδόπουλου, „Σπουδές", 244 (види фусноту 1).

65 Уп. дефиницију теолошке науке коју даје **Ματσούκας,** *Θεολογία*, 136 (види фусноту 42): „... идејно теолошка наука је она која се коригује од стране научника, пошто они живе и кушају харизматичку теологију у оквиру живота и деловања заједничког црквеног тела".

ка истраживања, увиде и изразе. У мери у којој се оне тичу нетварног, православни новозаветник може да се разреши, колико је потребно, од своје научне методологије да би могао да проучава теме у светлу харизматичке теологије. Може као научник да буде потпуно слободан да истражује људску димензију Новога завета оним методом који сматра погоднијим. Не може, међутим, да се изражава, ослоњен на научну методологију, о његовом духовном садржају и истини. Ово може да чини само налазећи се у сагласности са духом отачког тумачења које представља аутентичан израз вере и живота Цркве.

Ово поштовање према отачком херменеутичком предању не може се ни у ком случају схватити као ропско везивање за њега. Једно такво ропско везивање не би уосталом имало смисла, пошто оци Цркве не поседују одговоре на сва појединачне проблеме данашње епохе, чак и када дају, на егзистенцијално-харизматичком нивоу, одговор на суштину ових проблема. Уосталом, и сами богонадахнути писци Новога завета нису нудили готова решења за проблеме каснијих хришћанских периода које нису ни познавали. Ове проблеме су постепено решавали оци и црквени писци сваке епохе, тумачећи и поново тумачећи Нови завет. Нови завет треба да буде у могућности да, путем сваког поновног тумачења, пренесе своју поруку спасења људима сваке епохе, на њиховом језику, што је у основи био случај у првим вековима живота Цркве.[66] Тако дакле и у нашој епохи постмодерне, глобализације, људских права, комуникација, информатике, еколошких проблема, технолошких достигнућа, тријумфа науке, али и распрострањености сујеверја и религија нове епохе, неопходан је један научни и истовремено харизматички нови израз (επαναδιατύπωση) предањског тумачења Новог завета. Слепо везивање за *слово отачкоī тумачења* у временима са толико много нових изазова било би, вредносно посматрано, исто као монофизитско везивање за *слово библијскоī текста*.[67] Али, како нас учи апостол Павле, „слово убија, а дух оживљује“ (2Кор 3, 6). Православни библијски теолог дужан је, одговарајући на потребе времена, да прими *дух*, а не да стално понавља *слово* отачког тумачења.[68]

66 Уп. Agourides, „Studies“, 51 (види фусноту 4): „The adoption of the patristic ‘synthesis’ does not of course, mean a transfer of the Orthodox exegete to the era of the Fathers. The adoption of the patristic ‘synthesis’ means that we must do in our own era what they did in theirs“.

67 Потцењивање људске димензије Светог писма упоређују са монофизитством Παναγόπουλος, *Ερμηνεία*, 47-48 (види фусноту 3) и Καραβιδόπουλος, „Σπουδές“, 228 (види фусноту 1).

68 У оквиру овога, отац Флоровски, *Bible*, 109 (види фусноту 3), наглашава: „‘To follow’ the Fathers does not mean just ‘to quote’ them. ‘To follow’ the Fathers means to acquire ‘their mind’,

Одмерена и руковођена херменеутичким и теолошким принципима отаца Цркве, православна новозаветна наука може, осим тога, да представља одлично поље контакта са неправославним теолозима високог нивоа на међународним симпозијумима, научним организацијама, сарадњама на нивоу универзитета, образовним и истраживачким програмима итд. Овај контакт би понудио могућност једног вишестраног дијалога који је неопходан у данашње време, у коме би православни имали могућност да на савременом језику дају разумљиве и убедљиве одговоре на савремена питања и да пројаве православну веру и живот не помпезним речима или паролама, већ трезвеним, научним, али и теолошко-харизматичким приступом темама.

Претпоставку за све до сада наведено представља образовање и научна обука клирика и теолога на овом пољу, као и васпитање верника под окриљем Цркве. У том контексту известан допринос може имати и додела стипендија, али пре свега оснивање једног православног библијског института који би се снабдевао библиографијом и научно обрађивао богато отачко херменеутичко предање, савремене теме новозаветне науке као и њихов однос са вером и животом Цркве. У делатност једног таквог института могло би се сврстати и финансирање истраживања, организација симпозијума и издавање научног часописа и научних серија монографија од међународног значаја.

Формирање једне чврсте образовне и научне основе представља најбољу гаранцију за даљи развој и динамичнију и ефикаснију интервенцију православне новозаветне науке на међународном и међуконфесионалном плану, где православна Црква и теологија још увек имају пуно тога да понуде.

---

their phronema“ и Г. Галитис, „Θεολογία της μεταφράσεως“, *Η μετάφραση της Αγίας Γραφής στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Εισηγήσεις Δ΄ Συνάξεως ορθοδόξων βιβλικών θεολόγων,* Θεσσαλονίκη 1987, 45, примећује: „... текстови отаца Цркве... немају циљ да ограниче тумачење и допринос у оквиру датих оквира или да их укалупе. Нити изражавају обавезна правила и формалне изразе и норме који би заменили самосталну мисао. Не треба да се схватају као везивање и поробљавање, већ као камен темељац који показује да ли се и колико вера и одговарајуће тумачење налазе унутар духа Цркве. Овај consensus, сагласје са оцима као онима који изражавају дух Цркве, не значи наравно и сагласје [...] са мишљењем у вези неке преводилачке, граматичке или историјске теме или значења неке речи, већ сагласје са њиховим духом као оних који изражавају веру Цркве. На тај начин оци постају један веома вредан и неопходан помоћник тумача и преводиоца за одређивање стварног смисла и за *довршење* тумачења и превода“; уп. Agourides, „Studies“, 61-62 (види фусноту 4); Καραβιδόπουλου, „Σπουδές“, 241-243 (види фусноту 1); Βασιλειάδη, „Κριτική“, 88-92 (види фусноту 1).

Zusammenfassung: Eine der wichtigsten Herausforderungen, mit der sich die orthodoxe Theologie in der modernen Zeit konfrontiert hat und immer noch konfrontiert, ist die Frage nach einem konstruktiven Dialog mit der modernen neutestamentlichen Wissenschaft gewesen. In diesem Dialog hatte die orthodoxe Theologie von ihrem Wesen her der reichen patristischen exegetischen Tradition und der orthodoxkirchlichen Interpretation des NT unbedingt treu zu bleiben. Der Respekt der patristischen exegetischen Tradition gegenüber kann natürlich auf keinen Fall als sklavische Abhängigkeit von ihr verstanden werden. Eine solche Abhängigkeit hätte sowieso keinen Sinn, da die Kirchenväter keine Antworten auf alle Problemstellungen unserer Zeit geben, auch wenn sie auf charismatischer Ebene Antworten auf den existentiellen Kern dieser Problemstellungen anbieten. Sogar die neutestamentlichen Autoren haben selbst keine fertigen Lösungen für die Probleme der späteren christlichen Perioden angeboten. Jene Probleme haben allmählich die Kirchenväter und die kirchlichen Schriftsteller der jeweiligen Zeit gelöst, indem sie u.a. auch das NT jedes Mal neuinterpretierten. Das NT muss die Möglichkeit haben, durch seine jeweilige Neuinterpretation, seine Heilsbotschaft den Menschen jeder Zeit in ihrer eigenen Sprache anzubieten, so wie das in den ersten Jahrhunderten des Lebens der Kirche geschehen ist. Auf die selbe Weise ist auch in unserer Zeit ein moderner wissenschaftlicher, und zur selben Zeit auch charismatischer Ausdruck, der traditionellen Exegese des NT notwendig. Die zwanghafte Abhängigkeit vom Buchstaben der patristischen Exegese in Zeiten mit so vielen neuen erausforderungen wäre das Äquivalent mit der Abhängigkeit vom Buchstaben des biblischen Textes. Der orthodoxe biblische Theologe ist verpflichtet, den Bedürfnissen unserer Zeit folgend, den Geist der patristischen Exegese zu rezipieren und nicht ihren Buchstaben einfach zu wiederholen. Eine orthodoxe neutestamentliche Wissenschaft, die von den hermeneutischen und theologischen Ansätzen der Kirchenväter ausgeht, die aber parallel auch originell und aktuell sein kann, wird auch ein ausgezeichnetes Feld für den internationalen Kontakt mit Theologen hohen Niveaus aus anderen Konfessionen geben. Dieser Kontakt wird die Möglichkeit eines vielfältigen Dialogs geben, der in der modernen Zeit notwendig ist und zu dem die orthodoxen Neutestamentler die Möglichkeit haben werden, in moderner Sprache verständliche und überzeugende Antworten auf moderne Fragen zu geben und den orthodoxen Glauben und das orthodoxe Leben nicht mit Axiomen, sondern mit einer gemäßigten issenschaftlichen aber auch mit einer theologisch-charismatischen Sprache zu präsentieren.