

## Родољуб Кубат

Православни богословски факултет  
Универзитет у Београду

### Два аспекта [библијске] теологије

Херменеутички нацрт

*Сажетак:* Основни циљ ове студије јесте да дефинише академску теологију у контексту живота Цркве. Пре свега, поставља се питање функционалности такве теологије. У раду је приказан сажет историјат академске теологије и њене функције – као и функције теологије уопште – на историјском путу Цркве. Академска усмереност ка критичком истраживању прошлости даје битно усмерење теолошком истраживању. Међутим, у пракси се често показује да академска теологија бива „научно заробљена“ прошлотишћу, чиме се сужава простор креативном промишљању теологије сада. Истовремено се поставља питање: шта је смисао истраживања сопствене прошлости тј. шта теолози траже у прошлости? Један од основних циљева овог рада је да укаже на значај таквих истраживања (аутор тај аспект означава као теолошку археологију), али истовремено да укаже на други аспект теологије – њену апликативност. У предложеном тексту, тај аспект се назива примењена теологија. Важан моменат представља увид да је основни циљ теолошке археологије 'хватање' кода теолошког исказа и његова парадигматска функција за примењену теологију. У даљој разради тезе обрађује се Пост 1, свештенички текст о стварању света и човека и једно патристичко тумачење (*Шестиднев* Василија Великог) тога текста у новом културолошком контексту. Основна замисао је да се покуша схватити логика настанка теолошког исказа да би се она могла применити у конкретном животу Цркве данас. Тиме би се превазилазио јаз и појачавала корелација између академског и еклисијалног аспекта теологије.

*Кључне речи:* библијски текст, митско-сликовити симболи, истине вере, фактор споља, дискурс, академска теологија, теолошка археологија, отачка теологија, јелинска култура, примењена теологија, комуниколошка веза, поље разумевања, савремени свет, конкретна животна потреба – потреба Цркве.

При читању теолошко-егзегетских текстова из различитих области библијских наука или уопште из разних теолошких дисциплина, све чешће се намеће питање: шта је њихов смисао тј. каква је функција и сврха такве теологије у животу Цркве? Таквом питању замах дају многе стручне студије које већина људи (верујућих или не) не може да разуме. Нововековна научно-теолошка истраживања као да нису довољно помогла савременој теологији у њеној намери да савременом човеку сведочи Истине

вере. Тражење историјског (првобитног) смисла текста – средишња преокупација историјско-критичке методе – окаменило је библијску поруку у удаљеној историјској тачки која се налази у свету далеком од нашег. Теолошка истраживања су добила наглашено археолошко-дескриптивну ноту. Раздробљени библијски текст као да је изгубио киригматску силу. Из тог разлога неретко личи на мртво слово које научници непрестано сецирају. Слично се дешава и са другим теолошко-научним дисциплинама. Упркос чињеници да се годишње публикују стотине студија и научних радова, сведоци смо тога да је Библија књига са малим утицајем на живот савременог човека, поготово на европским просторима. Силина библијске поруке, која је надахњивала теологе још од старосавезних времена, данас је бледа и спорадична, поготово у смислу осмишљавања нових теолошких исказа заснованих на библијском тексту и историји његовог тумачења. Аналогно томе, савремена академска теологија је у извесној кризи широм хришћанског света. Те чињенице све више доводе под знак питања савремену теологију, њено значење и сврху у животу Цркве.

Битно је нагласити да је савремена теологија у највећој мери академска теологија. Одавно се темељна теолошка промишљања дешавају у академским оквирима. Међутим, тешко је дати језгровиту и прецизну дефиницију академске теологије као такве; лакше је делом описати шта све она јесте. Академска теологија, пре свега, подразумева осмишљено конципирање теолошког исказа и његову мисаону кореспонденцију и интеракцију са општим духом времена. Поврх тога, она је критичко промишљање засновано на одређеним епистемолошким поставкама. У нашем јелинско-европском контексту, академска теологија подразумева научне и философске моменте. То у основи подразумева шири спектар духовних и интелектуалних могућности мишљења. Поготово је савремена библијска теологија или библистика уопште изграђена на чврстим академским темељима. Да бисмо тај феномен боље појаснили, ипак би се ваљало кратко осврнути на историјат теологије, с посебним нагласком на њен академски модел.

## 1. Историјски пут академске теологије

Гадамерова тврдња да „разумевање не бива толико схваћено као чин субјекта, колико као укључивање у живи ток повесног преношења, у којем се непрестано сажимају прошлост и садашњост“,<sup>1</sup> итекако је при-

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke 1, Tübingen 1990, 295.

мењива на историју теолошких мисаоних токова. Историја тумачења (Auslegungsgeschichte) и деловања – учинка (Wirkungsgeschichte) библијских текстова, наиме, може да нам помогне при њиховом разумевању, јер она, са једне стране, расветљава наше сопствено предање из којег излазимо и које се одражава на наше разумевање стварности, а са друге, показује интерпретативне потенцијале библијских текстова у њиховом историјском току, као и битне факторе који су се одражавали на њихово тумачење. Историјска утемељеност академске теологије може се такође посматрати на тај начин. Увид у то шта је теологија била у прошлости, како је и зашто настајала, омогућује нам да боље дефинишемо теологију у савременом контексту тј. да тачније одредимо шта она треба да буде данас. Вековно искуство и разумевање тог искуства може помоћи теологији да боље разуме саму себе, свој циљ и смисао.

На самом почетку, битно је нагласити да је од најранијег доба старосавезне историје постојала теологија као егзистенцијални одговор на тајну Божијег деловања у историји и откривања човеку. Она се развијала у различитим формама које су увелико биле условљене различитим животном околностима. На почетку је то било углавном усмено саопштавање и преношење. Међутим, временом је у Израилу све већу улогу почела да игра писана реч и то се одразило на саму теологију. Писана реч, као теолошки исказ, посебно се развила у доба ропства у Вавилону. Тек од тог периода, писана реч преузимала је примат, нарочито после формирања канона. Све више је тумачење светописамског текста давало оквир теологији. Важан моменат за боље разумевање теологије библијских писаца, па и раних постновосавезних богослова, јесте чињеница да се теологија преносила у оквирима заједнице верујућих, што је од новосавезног периода подразумевало и њену мисионарску димензију. У старосавезним списима, најприсутније су наративна и поетска теологија које су одговарале духу Израилаца. Већ се у новосавезним списима експлицитније узимају у обзир и други народи – и ту се дешавају извесне промене теолошког исказа. Међутим, прве значајније промене у теолошком дискурсу појављују се од времена све интензивнијег сусрета библијско-јудеохришћанске мисли са јелинским светом. То су, заправо, почеци једног специфичног начина обликовања теолошких исказа који се може називати академском теологијом.

Историјско исходиште хришћанске академске теологије треба тражити у доба ране патристике. Када је хришћанство озбиљније ступило на јелинско тло, пред богословима ране Цркве се све више наметала велика јелинска култура као нови „фактор споља“. Такав изазов је између

осталог захтевао добро познавање како сопствене вере, тако и јелинске философије и културе уопште. Први хришћански теолог који је схватио значај изучавања јелинских текстова био је Јустин Мученик.<sup>2</sup> Јустин је сматрао да је неопходно изучавати јелинске ауторе јер се Божанска мудрост може наћи и код њих.<sup>3</sup> То је у основи значило да поред читања Писма и других црквених текстова, треба изучавати и јелинску литературу јер се и у њој могу наћи „семени логоси – λόγοι σπέρματικοί“. Историјски пут Цркве и нови изазови указивали су на то да за преносење библијске киригме није више био довољан „језик рибара“, морала се језиком и методама тадашњег јелинског света сведочити Истина вере. Теолози ране Цркве су све више, поред црквених текстова, изучавали богату античку литературу. Уз то, теолози тога доба и сами су били Јелини. То је свакако подразумевало изванредан образовни модел. Хришћани су већ у 2. веку основали сопствену теолошку школу у Александрији.<sup>4</sup> Διδασκαλεῖον је организован по моделу јелинских философских школа. У школи се изучавало Свето писмо, теологија, реторика, класична литература и философија. Јевсевије Кесаријски извештава да је Ориген у Александријској школи даровите ученике „уводио у философске дисциплине, предавао им аритметику, геометрију и друге предмете, а такође их је упознавао и са философским теоријама, објашња-

2 У овом контексту занимљиво је навести мишљења двојице истакнутих теолога. С једне стране, Ханс фон Кампенхаузен сматрао је да је то период настанка хришћанске теологије: „рано хришћанство се није бавило теологијом: хранило се предањима, откривењем које су добиле његове вође и пророци... У другом веку појављују се први теолози који се свесно ослањају на своје лично културно деловање, на своје дубље научно образовање; на тим темељима они су хтели ширити хришћанску истину, образлагати је и развијати. Такав развитак је незамислив без утицаја грчког духа, грчке рационалности и јелинске културне традиције... Први теолог у том смислу био је Јустин“ (H. v. Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, Pantheon Books, New York 1959, 12). С друге стране, Жан Данијелу је сматрао да је „заједно са откривењем започела и теологија, јер успешно Откривење – а Божије Откривење је засигурно такво – подразумева одговор на Откривење и промишљање чињенице Откривења и божанске благодати која се у њему даје. Откривење логички заиста мора претходити теологији, али хронолошки, у практичне сврхе, можемо их посматрати као истовремене“ (J. Daniélou, *Theology of Jewish Christianity*, London 1958, 1). Констатација Данијелу свакако је тачна и данас општеприхваћена. Међутим, ни мисао Кампенхаузена није без основа. Наиме, од другог века се појављује специфичан теолошки дискурс различит у односу на прошлост. Додир са јелинском културом био је у много чему особит, нарочито у смислу академског образовања и јелино-философског начина мишљења. Стога је почетак теологије апологетâ најбоље означити као почетак академске теологије, у смислу нашег разумевања тог појма.

3 *Ајолопија* 1, 44, 2-3; 2, 10, 2-3; 13; 4-6.

4 C. Scholten, „Die Alexandrinische Katechetenschule“, JAC 38 (1995), 16-37; A. Le Boulluec, „Die ‘Schule’ von Alexandrien“, у: L. Pietri (прир.), *Geschichte des Christentums I*, Freiburg i. Br. 2003, 576-621.

вајући дела појединих аутора“.<sup>5</sup> Сличан образовни систем био је касније заступљен у другим хришћанским школама.

Истакнути теолози патристичке епохе прошли су студијске програме хришћанских и паганских школа. Василије Велики је код оца у Неокесарији учио реторику и основне науке, студирао је у Кесарији, у Константинопољу је био ученик чувеног професора реторике Ливанија. Потом је студирао и на Атинском универзитету књижевност, реторику и философију код професора Проересија и Имерија.<sup>6</sup> Сличне путеве образовања пролазили су и други велики теолози древне Цркве (Атанасије Велики, Григорије Богослов, Јован Златоусти).<sup>7</sup> Из историје хришћанске Цркве и њеног богословља, јасно је да су учени теолози одиграли пресудну улогу у животу Цркве. То је уочљиво пре свега у осмишљавању богословских исказа, који су били оријентациони знакови на њеном историјском путу. Оци су били итекако свесни важности тадашњег академског образовања.<sup>8</sup> Нарочито су Кападокијци заступали једну врло позитивну антропологију у погледу значаја и могућности богословског и научног промишљања човека.<sup>9</sup> То је истовремено захтевало озбиљно академско образовање. Василије Велики и Григорије Назијанзин позивали су хришћане да изучавају јелинску културу.<sup>10</sup> Те-

5 Црквена Историја, 6, 18, 3-4.

6 Види опширније Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, London 1994, 28-60.

7 Иако нам није довољно познат Атанасијев Curriculum vitae, на основу његових списа јасно је да је Атанасије био добро образован, како у погледу Писма и хришћанске праксе, тако и јелинске философије. Образовни пут Григорија Богослова био је врло богат. Студирао је у Кесарији Кападокијској, Кесарији Палестинској, Александрији и Атини – у оно доба три најзначајнија центра класичног образовања (Уп. *Besega* 7, 6, 1-2.7-8.10-11; SC 405, 190.192; *Besega* 43, 13; SC 384, 142-144; PG 37,1038). Јован Златоусти је у Антиохији код Андрагатија изучавао философију, а код Ливанија реторику. У антиохијској школи учио је егзегезу код Диодора (уп. Паладије, *Дијалої о живоїшї Јована Златоустїої*, PG 47, гл. 5).

8 Из преписке Василија Великог и његовог учитеља реторике Ливанија, види се колико је Василије држао до класичног образовања. Василије је неговао пријатељске односе са Ливанијем и редовно је слао сиромашне студенте из Кападокије да студирају код њега. Ливаније се не једном јавно дивило Василијевог образовању, сматрао га је и бољим од себе. Занимљиво је да је он Василијева писма користио у настави као пример за епистографију и филологију (уп. Г. Аврациџис, *Прόλογος*, у: Λιβάνιος, *Υπέρ των ελληνικών ναών* и друга дела, *Εκδόσεις Θύραθεν, Αθήνα* 2003, 13-14). Григорије Богослов је такође истрајавао на класичном образовању. Он у својој беседи посвећеној Василију говори о значају класичног образовања. Уп. *Besega* 43, 11.

9 Уп. Ж. Данијелу, „Аријанац Евномије и новоплатонска егзегеза ‘Крайиша’, Градац бр. (122-123), 1997, 37-47.

10 Василије је написао текст под насловом *Реч младима како да имају користии од јелинских сїиса*, PG 31, 563-590. Григорије о томе говори управо у беседи посвећеној Василију: *Надїробно слово Василију Великому – Besega* 43, 11.

ологија је у то доба била у присној интеракцији са другим наукама, што јој је свакако давало академску димензију.

Наравно, природа теолошког образовања се временом мењала. Опсег и форма општег и богословског образовања, као и њихова употребна вредност, није била истоветна кроз дугу историју хришћанства. У доба високе патристике, када се „фактор споља“ огледао у виду јелинизма, теологија је морала да буде промишљен одговор утемељен, с једне стране, на Истинама вере, а с друге, форма исказа одговарала је духу културе и језика тадашњег света. Теолошки исказ саображен је важећој и стандардизованој форми до те мере да је он у својој унутрашњој структури кодиран по принципима тадашњег ума који га је мисаоно саодређивао.<sup>11</sup> У егзегези су се примењивала граматичка правила као и у тадашњим граматичким школама.<sup>12</sup> Богословска аргументација је подразумевала филозофску дијалектику која је постајала теолошка.<sup>13</sup> Хришћанска теологија је пратила општа научна правила античког света.<sup>14</sup> Касније се испоставило да је то био пресудан моменат инкултурације Еванђеља у јелински свет.<sup>15</sup>

Хришћанско средњовековље је специфично у односу на златно доба патристике. У том лугом периоду није било значајнијих изазова, а теологија је своје становиште заснивала углавном на достигнућима ранијих векова. На византијском Истоку, теологија се развила до крајњих домета

11 Уп. В. Бајервалтес, *Платонизам у хришћанству*, Нови Сад 2009, 13.

12 Развој хришћанске егзегезе током првих векова у потпуности је одговарао духу савремене културе – културе речи – где су се сазнања из сваке научне дисциплине заснивала на лектури и тумачењу класичних текстова. Нема сумње да је хришћанска егзегеза, захваљујући рецепцији паганске технике тумачења, избегавала опасне призвољности, чиме је, ослањајући се на рад на тексту, дисциплиновала теолошку мисао. Техника тумачења у доба царства из часова граматике заснивала се на уобичајеном моделу: (1) читање/*ἀναγνώστικόν/lectio* (2) исправљање/*διορθωτικόν/emendatio* (3) објашњење/*ἐξηγητικόν/explanatio* (4) процена/критикόν/*iudicium*. Опширније види М. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau 2007, 110-112.

13 Е. Р. Meijering, „Wie platonisierten Christen?“ у: *God Being History*, New York 1975, 133-146.

14 Уп. С. Blönnigen, „Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik“ (EHS. R. 15/1), Frankfurt u. A. 1992; С. Schäublin, „Zur paganen Prägung der christlichen Exegese“ у: J. Van Oort/U. Wickert (уред.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 148-173; Н. Chadwick, *Antike Schriftauslegung* (1. Pagane und christliche Allegorese 1-23, 2. Activa und Pasiva im antiken Umgang mit der Bibel 25-89), Berlin/New York 1998.

15 Хришћане је посебно погодила одлука Јулијана Апостате да се користи класичним текстовима. Григорије Богослов је написао две *Besege* (4. и 5.) против Јулијана. Опширније S. Elm, „Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue“, *JMEMS* 33:3, (2003), 493-515.

једног специфичног хришћанско-јелинског начина мишљења.<sup>16</sup> У то доба изучавали су се Писмо и свети оци; поред црквене литературе, неговане су философија, јелинска књижевност, математика, физика и астрономија. Школе су углавном биле устројене према античким моделима тривијума (trivium) и квадравијума (quadrivium); слично је било и на хришћанском Западу. Основна црта која је одликовала тадашње богословље била је теолошко осмишљавање свеопштег живота тадашњег света који је био или постајао хришћански.<sup>17</sup> Теологија је сматрана царицом свих наука,<sup>18</sup> а наука је остајала у 'хришћанским' оквирима. Средњовековна симфонија између Цркве и државе била је кључни фактор за такво стање ствари. У световним школама, хришћанска теологија је била имлицитно присутна, док су се у црквеним изучавале и друге науке. У сваком случају, у Византији се неговало класично образовање.<sup>19</sup> Крајем средњег века, пала је Византија, а средиште науке и образовања постала је Западна Европа. Међутим, и ту су се убрзо почеле дешавати значајне промене.

Преломни тренутак десио се у ново доба. Нови век доноси велике новине. Европски хуманизам и ренесанса, научна револуција и просветитељство стварају нову слику човека и нову слику света и уједно су том сликом и сами обликовани.<sup>20</sup> Француска револуција и одвајање државе и Цркве, просветитељско глорификовање људског разума и одбацивање ранијих форми, у основи је значило нешто сасвим ново за теологију, нови „фактор споља“. Европски човек је престајао да се осећа подаником царске власти која је током средњег века била у присној спреси са Црквом. Он је као такав почео све више да развија грађанску свест. Појављују се нова друштвено-државна уређења, као и нове идеологије непријатељски супротстављене ранијим. Средњовековно хијерархијско устројство распало се пред ударима нових идејних таласа. У тим проце-

16 Опширније види К. Oehler, „Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches“, у: *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter: Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969, 15-37.

17 Тај феномен је посебно видив на примеру четвороструког смисла Писма, приступа који је био врло распрострањен у средњем веку. Тумачење Писма кроз овакав приступ обухватало је више аспеката човековог духовног живота и ту се види потпунији и обухватнији концепт којим се постиже теолошки целовитија и интегралнија слика Бога, човека и света.

18 Уп. Јован Дамаскин, *Источник знања*, РГ 94, 632 В.

19 О школском образовању у Византији и односу теологије и других наука види опширније: S. Ransimen, *Vizantijska civilizacija*, Subotica-Beograd 1964, 222-238; Р. Радић, *Византија: њуриур и њериаменџ*, Београд 2006, 13-24.

20 Уп. М. Peri, *Intelektualna istorija Evrope* (гл. 3, 4 и 5), Clio, Beograd, 2000.

сима, Црква се од средишта све више кретала ка маргини друштва. Наивне представе света су одумирале, а под наивним се пре свега мислило на ранију религијску слику света. Свет се кроз процес рационализације и модернизације, по визији Макса Вебера, ослободио зачараности (*Entzauberung der Welt*) – свет је постао пунолетан (*die mündige Welt*).<sup>21</sup>

Европа није доживела само спољашње промене. Дошло је до озбиљних унутрашњих метаморфоза. Десили су се коперникански обрти, не само на пољу природних наука него и хуманистичких. Успон природних наука афирмисао је и нову методологију која се дубоко одразила на нови начин мишљења. Научна револуција је, по мишљењу Перија, „трансформисала концепт физичког свемира; средњовековна представа о свету, у којој је Земља заузимала средишње место, небо лежало одмах иза непомичних звезда, а сваки предмет имао своје место у хијерархијском и квалитативном поретку, замењена је концептом хомогеног свемира, неограниченог простора и бесконачног броја небеских тела“.<sup>22</sup> Такође су нестајале античке и средњовековне представе да је Бог свему одредио крајњу сврху. Идеја промисла замењена је парадигмом науке која се није ослањала на ауторитет традиције и откривених истина, него на знање које присходи из посматрања, експериментисања и математичког размишљања. Разум је престајао да буде помоћно средство при спознаји откривене истине и афирмисан је као радикално аутономан и кадар да проникне у тајне природе.

Научна истраживања почињу масовно да се примењују у привреди и индустрији; њих додатно поспешују експанзивистички политички интереси.<sup>23</sup> Нови век је доба процвата универзитета и научних института. Уопште, социјални и економски процеси створили су нову друштвену атмосферу битно различиту у односу на раније векове. Све је то савременог човека довело до нове самосвести – до новог саморазумевања. Истовремено, савремени човек је развио историјску и истраживачко-критичку свест. Почела је да га занима прошлост у већој мери него раније, и то на један специфичан начин. Занимање за прошлост, поготово за антички свет, покренуто је још у доба хуманизма и ренесансе. За разлику од ранијих интересовања, оно је добило наглашено научну фор-

21 Идеја да је свет постао пунолетан почива на уверењу да је ранија слика света, са доминантном религијском димензијом, превазиђена од стране науке. Ту тезу међу теолозима заступали су Дилтај и Трелч, а касније на њу Бонхофер пројектује концепцију „нерелигиозног хришћанства“ (уп. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1977, 355-361).

22 M. Peri, *Intelektualna*, 24-26.

23 Уп. М. Вовел, *Човек доба просвећености*, Београд 2006, 270.

му. У суштини, највећи друштвени утицај имало је научно исраживање порекла човека и људског друштва. Средњовековну представу Бога и света заменила је научна слика света увелико различита од претходне.

Нови цивилизацијски талас вишеструко се одразио на живот Цркве, а самим тим и на теологију. Теологија је изгубила примат који је имала у средњем веку. У процесу раздвајања Цркве и државе, школе и универзитети су се све више удаљавали од Цркве, а то је и саму академску теологију одвајало од Цркве.<sup>24</sup> Теологија се налазила пред изазовима процеса секуларизације – раздвајања Цркве и државе, науке и религије. Држава и наука бивале су све моћније и блискије, од црквеног универзитета дошло се до државног. У тим транзицијама академска теологија је пратила школу – удаљавајући се од Цркве. Нововековни рационализам подвргао је критици дотадашња теолошка схватања – на удару је нарочито било Свето писмо. Библија је почела да се, широм европских универзитета, изучава као и свака профана књижевност.<sup>25</sup> Наглашено дијакхронијски приступ библијском тексту је библијским студијама подигао академски ниво, али се егзистенцијални, синхронијски моменат губио у жару научних расправа. У новим духовним и научним процесима, теологија се позиционирала као једна од хуманистичких наука у оквиру нововековних универзитета. То је пред теологе поставило специфичне универзитетске стандарде који се битно одражавају на академско-научна теолошка истраживања.<sup>26</sup> Ипак, таква концепција је теологији стварала проблеме. Учвршћивање академских позиција изгледа да се негативно одразило на екзистенцијално-егзистенцијалну димензију теологије.

## 2. Проблем академске теологије

Основни проблем који се појављује пред нововековном и савременом академском теологијом јесте њен однос са конкретним животом Цркве. Све је приметније да живот Цркве већ одавно иде током који се не одражава довољно на академску теологију, нити академска теологија много утиче на њега. Такве околности су временом створиле растући јаз између академске теологије и конкретног живота Цркве. У ширим црквеним круговима стиче се утисак да је академска теологија мање-више самодовљна „l'art pour l'art“. Теолошке дискусије углавном остају у круговима

24 Уп. Е. Wolgast, „Universität“, TRE 34, 360-367.

25 Уп. Н. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* IV, München 2001.

26 Уп. М. Oeming, *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*, Darmstadt 2007, 43.

стручно иницираних теолога-научника.<sup>27</sup> Таква мишљења, иако нису сасвим тачна, у основи разоткривају базичну слабост и рањивост савремене академске теологије. Са правом се поставља питање да ли Црква и академска теологија стоје у одговарајућем саодносу. Историја библијско-хришћанске теолошке мисли – нарочито код библијских писаца и у доба патристике – сведочи о суштинској испреплетености теологије и живота Цркве. Ако богословље није у служби Цркве, онда из еклисијално-егзистенцијалне перспективе такво богословље није смислено.

Са друге стране, академска теологија се сусреће са још једним проблемом. Наиме, савремени академски концепт подразумева суштинску везу између научних истраживања и конкретног живота. Савремени свет у великој мери почива на научном академизму. То посебно важи за природне и техничке науке. Резултати научних истраживања примењују се у различитим областима. Тако, на пример, стручњаци за агрономију у научним институтима стварају различите хибриде који одговарају одређеном климатском подручју, а они се потом примењују у широј пољопривредној производњи. Фармацеути изналазе нове врсте лекова који се касније примењују у медицинске сврхе. Технолошка истраживања врше се пре свега у научним лабораторијама, да би тек касније нашла примену у серијској производњи (аутомобилска индустрија, рачунарска технологија итд). Научна истраживања се примењује не само у техничко-технолошким и природним наукама него и у друштвено-хуманистичким. Право, економија, историја, психологија, социологија, етнологија, класична филологија и друге науке заснивају се такође на релевантним проучавањима. Сврха свих тих истраживања је достизање одређених увида који се касније примењују у различитим сферама друштвеног живота.

Ако савремену академску теологију функционализујемо у неком општем образовно-културолошком смислу, онда се може говорити о њеној оправданости. Опште религијско истраживање може бити смислено из културолошке, социолошке, антрополошке или историјско-политичке перспективе. На европским просторима, посебну тежину има хришћанство: за разумевање многих феномена европске традиције

<sup>27</sup> Опасност од таквог стања ствари у библијској науци нарочито наглашава **M. Reiser**: „Критичка метода прети да се све више и више претвори у 'антикварну науку', која чини од Библије музеј, а при том не врши актуализацију библијске поруке“. Уп. *Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluss der Aufklärung*, у: M. Mayordomo (уред.), *Die prägende Kraft der Text. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* (SBS 199), Stuttgart 2005, 96.

и културе, потребно је извесно познавање хришћанства. Такве врсте истраживања, иако важне, за Цркву ипак нису довољне. Ако се теолошка истраживања и промишљања не одражавају довољно на живот Цркве нити се реалне потребе Цркве у довољној мери рефлектују на академску теологију, то значи да, гледано из угла научно-академске оправданости (изузимајући општеобразовни и културолошки аспект), академска теологија није довољно продуктивна. Резултати до којих долазе теолози немају одговарајућу примену у животној сфери – животу Цркве. Самим тим је доведена у питање њена еклисијална димензија.

Управо из тих разлога, све се више намеће питање како теологију вратити на црквено-друштвену сцену, а да се притом очува њен академско-научни (критички) профил и она остане еклисијално утемељена. Историја патристичког богословља сведочи о академској и еклисијалној димензији теологије која је имала дубоке импликације на живот Цркве и тадашњег друштва. С друге стране, историјска утемељеност академске теологије и реалне потребе за њом, јасни су знаци да се она не може превазићи и одбацити. Академско и еклисијално су два основна момента савремене теологије. Међутим, то су и два различита аспекта саме теологије, од чије комплементарности зависи много тога. Пре свега, важно је направити разлику између теологије као науке и теологије као ангажованог теолошког исказа који се тиче заједнице верујућих и света уопште. Познавање библијске науке, патристичке, догматске и других, тек је један аспект теологије. Он се огледа у изучавању извора теологије, њене историје и њених могућности. Теологија као наука може се именовати као теолошка археологија, док се теологија као еклисијално-егзистенцијални исказ у датим животним ситуацијама може назвати примењена теологија или само теологија. Наредно питање, које се по следу унутрашње логике намеће, јесте однос теолошке археологије и примењене теологије, посебно с обзиром на академски моменат. Пре него што нешто више кажемо о том односу, важно би било прецизније дефинисати наведене синтагме.

### 3. Теолошка археологија

Теологија као наука тј. научно истраживање у оквиру теолошких дисциплина може се назвати теолошка археологија. Теолошка археологија је, заправо, критичко, динамичко и вишеслојно истраживање и проучавање сопствене прошлости, било да се ради о библијским истраживањима, било патролошким, литургичким, канонским, догматским,

црквено-историјским и другим. Теолошка археологија се примарно ослања на археолошка, текстуално-литерарна, историјска, кутуролошко-социолошка и друга истраживања која доприносе бољем увиду у свет теолошких идеја које су основни предмет теолошко-археолошких промишљања. То значи да теолошка археологија треба да истражује историју теолошких идеја, при чему су јој од фундаменталне помоћи друге науке. Сам појам теолошка археологија је комплексан и представља порив, начин и сврху теолошко-научних истраживања.

1. Порив за теолошком археологијом темељи се на базичном уверењу да су Истине вере садржане пре свега у светописамском тексту, као и у историји његовог тумачења које у себе укључује богослужбене аспекте, отачке текстове, каноне, аскетске поуке, хришћанску уметност итд. У контексту порива за теолошком археологијом, треба посебно нагласити хришћанску херменеутичку оријентацију. Према темељном библијско-хришћанском виђењу, постоји непрекинут континуитет Цркве од почетака до данас. Од самог почетка, Црква је постојала у Истини. Већ је у Старом савезу присутан унутарбиблијски интерпретативни ток, у којем се успоставља тумачењска веза између ранијих и каснијих текстова, позивањима типа „као што је писано“ или преко експланаторних глоса.<sup>28</sup> Новосавезни текстови недвосмислено показују колико се новосавезни писци ослањају на Стари савез.<sup>29</sup> Херменеутичка позиција је јасна: Истина је у Писму. Списи Старог савеза су стога од самог почетка били неотуђиви део апостолске проповеди.

Од почетака постновосавезног доба, јасно је уочљива теолошка аргументација које своје упориште тражи у Писму и предању. У Писму и предању се налазе Истине вере и оне се морају у њима откривати. Основни разлог таквог схватања састоји се у чињеници да су теолози Цркве – од новосавезног доба па надаље – полазили од тога да је библијско-хришћанска вера историјска. Бог се јављао кроз историју и своју вољу саопштавао човеку. Према хришћанском концепту – за разлику од гностика, јелинских философа и касније просветитеља – до Бога се не долази знањем коме није потребна историја. Истине вере су се откривале у историји, прво Старог савеза, да би се потом у Исусу

28 Уп. W. M. Schniedewind, „Innerbiblical Exegesis”, у: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books* (The IVP Bible Dictionary Series), (ed.) Bill T. Arnold & H. G. M. Williamson, Westmont, Illinois 2005, 502-509; K. Schmid, „Innerbiblische Schriftauslegung: Aspekte der Forschungsgeschichte“, у: *Schriftauslegung in der Schrift: Festschrift für Odil Steck*, (уред.) R. Kratz, T. Krüger, K. Schmid (BZAW), 2000, 1-22.

29 Уп. S. Moyise, *The Old Testament in the New*, New York 2001.

Христу показале у најизразитијој мери. Будући да се Бог јављао кроз историју, тј. у прошлости, неопходно је на томе базирати теолошко промишљање. Из тих разлога, егзегетима и теолозима ране Цркве није била прихватљива претерана јелинска алегореза која је у потпуности занемаривала историјско-граматички смисао текста. Стога се прибегавало умереној алегорези или типологији – егзегетској методи која је узимала у обзир првобитни смисао текста и инсистирала на његовој историчности.<sup>30</sup>

Исказана констатација не значи да је према тој концепцији Бог деловао само у прошлости. Бог је, према хришћанском схватању, присутан и у садашњости. Присуство Бога у свету је једно од темељних схватања хришћанске вере – врхунац представља ломљење хлеба. Библијски текст има своју изразито синхронијску димензију – он је упућен сваком претпостављеном читаоцу. То, ипак, не значи „неограничену“ слободу у теолошким промишљањима, која теологију заснивају на крајње субјективном концепту, било да се наглашава рационални или интуитивно-контемплативни моменат. За теолошко промишљање су потребне смернице – пре свега, Писмо. Писмо сведочи ту и такву веру. Откривањем изворног контекста у којем настаје теолошки исказ уоквирује се поље разумевања текста и сузбија субјективизам.<sup>31</sup> Таква свест гајила се од почетка канонског процеса – текст је био у средишту теолошког промишљања истовремено усмеравајући теолошку мисао. Креативни мислиоци хришћанске древности управо су тако промишљали. Василије Велики сматра да је нужно теолошки промишљати кроз призму Писма: „јер нас је Писмо научило томе да не дозволимо своје уму да маштари“.<sup>32</sup> Истоветно размишља и Августин: „не смемо да тежимо томе да исказ Писма одговара нашем схватању, него да наше схватање одговара исказу Писма“.<sup>33</sup> Од самих почетака је очигледан порив за истраживањем сопствене прошлости, да би се у њој откривале Истине вере.

2. Порив за истраживањем прошлости имао је и своје методолошке оквире. На основу гореназначеног, може се делом констатовати да су се још библијски писци, а нарочито каснији хришћански теолози, ослањали на већ постојећу методологију. Новозаветни писци се често

<sup>30</sup> Уп. М. Fiedrowicz, *Theologie*, 134-146.

<sup>31</sup> Уп. П. Драгутиновић, „Има ли смисла трагати за првобитним смислом?“, *Саборности* (2009), 3-16.

<sup>32</sup> *Hexameron*, 3, 21-22.

<sup>33</sup> *De Genesi ad litteram* 1, 18.

користе мидрашком егзегетском методом.<sup>34</sup> Јелински оци су се у основи служили методама карактеристичним за тадашњи јелински свет. Сиријски теолози су се користили егзегетским методама својственим сопственој култури.<sup>35</sup> Већ ти историјски моменти сугеришу да је питање методе опште културолошко питање. Мисао се испољава кроз одређене форме или структуре мишљења. Да би садржина мишљења била комуниколошки могућа нужно је да се конституише у препознатљивим оквирима, на општем пољу значења и разумевања. Није важно само шта мислити него и како мислити. У отачкој егзегези јелинског културног простора доминирала је алегореза. Она је била општа духовна метода античког света. Јелински граматичари и философи су је користили при тумачењу хомеријане и других старих текстова.<sup>36</sup> У сличним категоријама су мислили и јелински оци, и на сличан начин су тумачили Писмо – то је била и њихова метода. Мисаона комуникација је само тако била могућа и само тако је могућа и данас.

Овај увид имплицира констатацију да је питање методе опште културолошко питање, питање духа епохе. Ми се, наравно, овде нећемо детаљније бавити питањем настајања и одликовања метода, нити њиховом идејном позадином. Битно је нагласити да је метода општа ствар, она је формални и структурални моменат испољавања речи, мисли, као и начин трагања за нечим – истовремено је и експланаторна и хеуристична. Промене духа времена подразумевају и промене методе. Без обзира на комплексност проблема који се тиче духа времена и постојеће методе, могло би се уопштено рећи да су научна и историјска свест врло присутне и у великој мери представљају 'невидиве'

34 Уп. Е. Е. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Tübingen 1978, 143-181; 188-208.

35 Посебно су карактеристичне метричке химне (*madrāšē*) и омилије (*mēm̄rē*) Јефрема Сиријског које се увелико разликују од типичног егзегетског коментара. Такав начин метричког тумачења био је познат у Сирији нарочито преко јеретика Вардаисана који је, према сведочењу Теодорита Кирског, „кроз спајање безбожности са пријатним напевом пружао задовољство слушаоцима, водећи их тако у погибао. Зато је Јефрем узео од њих хармонију напева и, присаједињујући томе своје благочашће, пружао на тај начин слушаоцима истовремено и пријатан и користан лек“ (ЦИ 2, 11; 4, 29). Јефрем је, по угледу на Вардисана, искористио сиријску метрику која је имала изразит дидактички карактер. Тако је Јефрем у оквиру сиријске традиције тумачио Писмо (Опширније S. Brock, *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot 1999, I 152, 155, 158; II 222-224; III 32; IV 140; L. van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", у: *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, уред. M. Sæbø, Göttingen 1996, 612-641).

36 Види опширније Н. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, ZNW 65 (1974), 121-138.

оквице савремене методолошке свести.<sup>37</sup> Савремени европски човек мисли исторично и научно-истраживачки. Савремена слика света управо је тако формирана. Већ та чињеница сугерише да се и теолошка методолошка свест мора прилагодити општој методи. Заправо, није само реч о 'прилагођавању' него теолошко промишљање мора бити структурисано методом, као нечим инхерентним. То у основи значи да историјска свест и научно-истраживачки менталитет постављају пред теолога императив критичког промишљања.<sup>38</sup>

Такав тип методолошке свести се пре свега односи на теолошку археологију и њено научно позиционирање. Наравно, сâм процес истраживања подразумева својеврсну методологију која одговара предмету истраживања. Одлика савремених истраживања на пољу духовних наука огледа се у методолошкој синтези постојећих метода<sup>39</sup> које углавном потичу из историје и филологије. Плуралност егзегетских метода одраз је увида у мањкавост појединачних метода, као и уважавање многих аспеката савремених херменеутичких оријентација. Неке херменеутичке оријентације у фокус стављају аутора и његов свет (историјско-критичка метода, социолошко-историјска егзегеза, унутарбиблијско тумачење, историјска психологија и нова археологија). Поред класично-дијахроног приступа, све већи простор заузимају методе усмерене на текст и његов свет (лингвистичко-структурална анализа, нова литерарна критика, реторичка анализа, канонски приступ итд), на читаоца и његов свет (историја учинка, психолошки приступ, теологија ослобођења, феминистичка теологија итд) и традиционалније усмерени приступи (догматски, литургијски, аскетски итд). У многим важним сегментима историјско-критичка метода – растерећена ранијих претензија и отворена за допуне другим приступима – и даље чини основу за теолошка истраживања.

3. Сврховитост теолошке археологије по себи није упитна. Ипак, ту ствари нису до краја јасне. Шта се заправо тражи у Писму и историји његовог тумачења? Природан одговор би гласио да се у Писму и предању траже Истине вере. Истине вере, међутим, као дубинске структуре, никада се не саопштавају у некаквом вакууму. Заправо, Истине вере у форми теолошког исказа на површину избијају у сучељавању са „факто-

37 Пол Рикер савремену културу карактерише као научну и историчну (уп. P. Ricoeur, „Preface to Bultmann“ у: *Essays on Biblical Interpretation*, Foreress Press, Philadelphia 1980, 56).

38 Уважавање савремене историјско-критичке свести је услов дијалога Цркве како са собом самом, тако и са савременим светом. Рутер наводи више разлога: међуцрвени дијалог, људи који Писму не приступају из перспективе црквене догме, дијалог са Јеврејима. Рутер је с правом експлицитан: „ако Црква жели да буде у разговору сама са собом и другима, онда је критичка егзегеза при тумачењу Светог писма нужна претпоставка“. (Н.-У. Rügger, *Hermeneutische Prinzipien traditioneller und kritischer Bibelauslegung*, BZ 51, [2007], 243).

39 Уп. О. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testament*, Tübingen/Basel 2004, 97, н. 10.

ром споља“. Теологија је и настајала у „сусрету“ Истина вере и „фактора споља“. Теолошки искази у библијским текстовима – без обзира на карактер њиховог настанка и касније литерарно преношење – јесу израз вере изазван одређеном ситуацијом. Ту ситуацију можемо назвати „фактор споља“. Теологија је увек људски одговор који настаје у одређеном животном контексту. Теолог на основу Истина вере у датом контексту, који можемо назвати „фактор споља“, износи теолошки исказ. Међутим, тај исказ је увек упућен неком – реципијенту.<sup>40</sup> Теолошки исказ конституише и реципијент. Сам реципијент је један од елемената „фактора споља“, као што је то читав сплет у којем настаје исказ. Спољашњи фактор је промењива вредност – условљена временом, простором, културом. С друге стране, Истина вере је константа, мада „у себи“ има динамику испољавања и развоја. Истине вере се у Старом савезу виде као Савез између Бога и човека, идеја монотеизма и месијанизма итд. У Новом савезу, Истине вере јесу рађање Месије, његова искупитељска смрт и васкрсење. У каснијој хришћанској теологији, то су тријадолошки и христолошки догмати, с тим што се узима у обзир контекст њиховог настанка.

Саме Истине вере ишчитавају се из Писма; оне су присутне и у историји његовог тумачења (богослужбени, отачки текстови). Наравно, за каснију теологију, Писмо и даље представља основ. Међутим, и само Писмо је настало у додиру Истина вере и „фактора споља“. То значи да поред истраживања Истина вере, суштински је важно схватити „фактор споља“. Заправо, тежиште теолошко-археолошког истраживања требало би да фокусира и освети тај специфичан „додир“. Поред Истина вере, битно је „ухватити“ модел настанка теолошког исказа. Истраживање се не може зауставити на томе шта су ранији теолози (библијски и каснији) мислили и који су они смисао хтели да дају тексту него како и зашто су тако промишљали. Сврха теолошке археологије је освешћивање теолошког кода односно логике настанка теолошког исказа.

#### 4. Теологија (примењена теологија)

1. Пре свега треба нагласити да је теологија људски одговор на тајну Божијег откривања човеку и Божијег присуства у свету и историји, она је егзистенцијално тумачење тих догађаја у конкретном животном кон-

<sup>40</sup> Библијски писци су свој исказ, пре свега, усмеравали својим непосредним реципијентима. Међутим, текст конституишу и сваки претпостављени (имплицитни) читалац-реципијент (уп. W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, UTB 636, München 1984; H. Uetzschneider/S. A. Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2005, 153-160). Библијски текст претпоставља имплицитног реципијента који је у првој инстанци био историјски реципијент.

тексту. Библијски списи управо то сведоче. Старосавезни текстови говоре о односу који је Јахве успоставио са изабраним народом. Однос је заснован на Савезу, а старосавезни писци тумаче тај однос.<sup>41</sup> Библијски списи нису богословско-филозофски трактати које су састављали умни и надахнути људи у некаквом „ванвременском вакууму“. Пример ван-серијског уздизања људског духа јесте Платон, када пише свог Тимаја. Платонова размишљања у том спису нису заснована на неким конкретним историјским догађањима – она су изнад свега плод необичне људске генијалности која тежи да расветли и докучи вечне истине постојања. Платон о Демиијургу не просуђује кроз конкретну историјску перспективу. У односу на Платона и сличне филозофске списе, за библијске текстове би се пре свега могло рећи да представљају теологију историјских догађаја, тј. теолошко вредновање и тумачење догађаја који су се десили и дешавали у историји народа Израила, с тим што је такво вредновање и тумачење у доброј мери условљено животном ситуацијом у којој су настали сами списи. Теолошки исказ је условљен оним што у њега уносе аутор и реципијент тј. када аутор говори о Богу, увек је то и његова представа Бога и конкретна намера, док је код реципијента то, пре свега, порив за егзистенцијалним одговором у конкретној животној ситуацији. Неизбрисив остаје траг времена.

2. Важно је истаћи да теологија није приватна ствар, него нужно имлицира црквену димензију. Теологија има изразит еклесијални карактер јер је њен циљ и смисао да изграђује и утемељује веру Цркве. Теологија је посредовање смисла и сведочење вере.<sup>42</sup> Теолошки искази у Старом савезу имали су за циљ очување и изградњу заједнице изабраног народа. Исту функцију теологија има у Новом савезу и каснијој историји хришћанске Цркве. Заправо, аутентичном теологијом се може сматрати само оно што у Истини вере изграђује и утемељује. Тај феномен је поготово видив у процесу обликовања канона. Само они текстови који пређу „канонски праг“ постају аутентични. Каноничност текстовима даје њихова употребна вредност у оквиру заједнице верујућих. Заједница у тексту препознаје богонадахутост, односно њихову трајну вредност за живот верујућег. Феномен богонадахнутости се укршта са

41 W. Eihrodt је посебно наглашавао идеју Савеза, као средишње место старосавезне теологије (уп. *Theologie des Alten Testament I*, Stuttgart 1968).

42 Посебно је занимљиво једно Хајдегерово размишљање на ову тему: „прави задатак теологије, којем се она треба посветити, јесте у томе да пронађе ‘реч’ која је способна да позове на веру и сачува у вери“ (цитат преузет из: R. Gibellini, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb 1999, 61).

искуством вере<sup>43</sup> тј. Писмо настаје као израз животног усмерења верујућих и постаје мера њиховог религијског опредељења. Многе књиге нису ушле у коначни канон управо из разлога што заједнице у њима нису препознале трајну вредност.

Према сличној логици, одвијала се и потоња историја хришћанске теологије. Уопштено гледано, фасцинантна је унутрашња сличност у погледу настанка библијске и касније богослужбене и канонске литературе. То је нарочито видно на примерима сабора. Наиме, одлуке неког сабора су постале нормативне тек када су прошле „унутрашњу проверу“, када су заживеле у конкретном животу Цркве и тек када их је заједница верујућих препознала као израз сопствене вере и свог практичног искуства. Тако су и сами сабори и њихова теологија вредновани. Познато је да су многи сабори сазивани са претензијом да буду васељенски.<sup>44</sup> Међутим, статус васељенског сабора легитимисао се кроз живот Цркве. Само уколико је његова теологија усвојена, а његове се одлуке одразиле на живот целокупне Цркве, он је добијао статус васељенског сабора. Теологија многих отаца Цркве препознавана је као аутентичан теолошки исказ ако је као таква препознавана и реципирана од стране Цркве.<sup>45</sup> Само она теологија која на неки начин изграђује и утемељује Цркву, добија статус теологије Цркве, што значи да она пре свега мора да има своје практичне импликације.

3. Битан моменат који се тиче теологије јесте питање њеног домета или граница. Већ изречена констатација да је теологија људски одговор на тајну Божијег присуства у свету и историји, тј. егзистенцијално тумачење тих догађаја у конкретном животном контексту, сугерише да је у теологији суштински присутна антрополошка компонента. Догађај теологије се збива на релацији човек – човек, укључујући присуство Духа Светог. Међутим, човекова перцепција стварности је контекстуална и парцијална.<sup>46</sup> Теолошки ум стварност Божијег присуства које се пре свега огледа у Божијем откривању у историји, разумева контекстуално

43 Ch. Dohmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie*, QD 137, Freiburg 1992, 48.

44 Уп. В. Болотов, *Историја васељенских сабора*, Краљево 2006.

45 Поготово је упечатљив пример Првог васељенског сабора и Атанасија Великог. Било је потребно да прођу десетине година и жестоких теолошких сукобљавања да Сабор буде општеприхваћен, а да Атанасије постане један од великих учитеља вере.

46 Пригорије Богослов јасно указује на тај моменат у теолошком промишљању: „... онима који су у телима немогуће је сасвим без тела бити с оним што је духовно биће. Увек ће се нешто од нашег умешати, па макар се ум највише могуће одделио од видивих бића и постао што је по себи...“ (*Бесега* 2, 12).

– дакле егзистенцијално и епистемолошки условљено. Ум „хвата“ њему докучиво, али тај ум је претконципиран вером као егзистенцијалним моментом, с једне стране, и структуром мишљења, с друге. Теолошка истина је истина која се тиче конкретне егзистенције. Међутим, теолошки исказ се уобличава у постојеће мисаоне форме и симболе који као „споне комуникације“ допиру до другог. Истовремено чин присуства Бога није објективна, тј. самоочигледна категорија, нити је то метафизичка спекулација ослобођена историјског контекста. Теолошки исказ је егзистенцијално тумачење неочигледног, с циљем да се посредује и уочи смисао вере. Конкретно речено, теолошки исказ је мисаона рефлексивна повезана са три тачке: теолог (писац), присуство Бога и рецепијент.

Библијски текстови јасно сведоче да теолошки исказ не може да претендује на свеобухватност. Бог се не доживљава као апсолут којег човек покушава да схвати по себи. Библијски писци не размишљају о Богу изван контекста живота. Библијски Бог јесте Бог који се као делатан открива човеку и сагледив је у мери у којој се делатно открива.<sup>47</sup> У својој нествореној свеобухватности, Бог је „неухватив“ за човекову мисао јер је Он својом суштином неухватив.<sup>48</sup> Будући да је то темељна епистемолошка поставка библијско-теолошке мисли, као и касније светоотачке,<sup>49</sup> природно је да теолошки исказ не може да претендује на потпуност и универзалност. Заправо, теолошки исказ није дефиниција постојеће и унапред познате Истине, која се језиком као медијумом посредује, него је он пре догађај језика у његовом покушају да „захвати“ Истину у конкретном животном контексту. На то упућује и један библијски текст: „јер нећете ви говорити, него ће Дух Оца нашега говорити из вас“ (Мт 10, 20). Теолошки исказ је „догађај додира“ Духа Светог и човека и истовремено „догађај исказа“ аутора и рецепијента.

Будући да је теолошки исказ вишеструко условљен – несазнатљивошћу Божије природе, затим писцем, конкретном егзистенцијом, реци-

47 Уп. О. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 2, UTB, Göttingen 1998, 72; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 1, München 1966, 194.

48 Један од најупечатљивих примера човекове немогућности да до краја схвати старосавезног Јахвеа може се наћи код Девтеро-Исаије: „Јер мисли моје нису ваше мисли, нити су ваши путеви моји путеви, вели Господ. Него, колико су небеса виша од земље, толико су путеви моји виши од ваших путева, а мисли моје од ваших мисли“ (Ис 55, 8-9).

49 Занимљива је констатација Григорија Ниског који за теолошки исказ каже: „Ми ћемо пак, колико можемо да схватимо тражећи истину у *домишљањима* и *ипретијоставкама* (στοχασμοί καὶ ὑπονοήσιαι) на следећи начин разумети оно за чим трагамо“ (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου 16, 4). За Григорија теолошки исказ није категорички (ἀποφαντικῶς) исказ, него домишљање и претпоставка.

пијентом, језичком структуром итд, јасно је да је он првенствено контекстуалан. Међутим, контекстуалан не значи произвољан и непотпун у садржинском смислу, напротив. Теолошки исказ у садржинском смислу мора да „обухвати“ Истине вере које се контекстуално пројављују. Садржински теолошки исказ је подложен развоју.<sup>50</sup> Феномен развоја теолошких исказа, а самим тим и теолошке свести, специфичан је за библијске текстове у односу на касније, којима је библијски текст био парадигматичан. У формалном смислу, теолошки исказ је такође подложен промени. Заправо, он је по нужности настанка променљив јер га изазива различит „фактор споља“, а и сама категорија „спољашњег“ је динамичка и отворена тј. није спољашња по себи нити таква може бити. Библијски исказ је саображен мисаоној структури човека. Писац Пост 1 размишља и говори у форми митског, то је истовремено његова представа света. Новосавезни текстови, такође, одражавају слику света у којем су настали. Каснија и теологија отаца у додиру са јелинским светом и његовим мисаоним прекупацијама осмишљава нове исказе. Међутим, у свим тим исказима препознатљиве су Истине вере на којим су они и утемељени. Теолошки исказ садржи Истине вере које се у конкретном животу – као „фактору споља“ – обликују према моделу мишљења одређене културе и богатству њених изражајних могућности. То истовремено значи да је теолошки исказ и потпун и непотпун. Потпун, јер изражава Истине вере, непотпун, јер није универзалан и свуда и свагда примењив – условљен је простором и временом, обликом и симболима.

## 5. Однос теолошке археологије и теологије

Као што је указано, неопходно је разликовати два аспекта [библијске] теологије: теолошку археологију и теологију. Теолошка археологија истражује изворе и принципе теологије, посебно истражујући Писмо и историју његовог тумачења. Она је окренута „унутар“, док је примењена теологија окренута „споља“. Сама теологија јесте егзистенцијални исказ у контексту времена и друштва у коме настаје. Разумевање теологије и њених основних принципа немогуће је без теолошке археологије. У том контексту, она је базично истраживачка наука. У библијском периоду, патристичком и средњовековном, истраживање прошлости је имало специфично херменеутичко усмерење. Заправо, теолошка археологија је била присно повезана са теологијом, у њеном основном пори-

<sup>50</sup> Уп. Ј. Пеликан, *Мелодија теологије*, Београд/Никшић/Требиње 2005, 157-159.

ву тражења Истина вере у ранијим текстовима, посебно библијском, а од четвртог века и светоотачком.<sup>51</sup> Писмо и ранији оци су узимани као извори теологије. Методологија је била саображена општим херменеутичким начелима. Међутим, историјске околности и изазови времена довели су нововековну теологију у нову животну ситуацију битно различиту у односу на прошлост. Појавила се потреба за другачијим приступом самој теологији, како у смислу истраживања сопственог предања, тако и новог сведочења вере.

Велика историјска дистанца и историјско-културолошки дисконтинуитет у односу на антику и средњовековље довели су теологију у положај да мора наново промишљати своје исказе. Опште уверење је да ти искази морају да се заснивају на раније насталим текстовима и духу предања да би уопште могли да очувају сопствени идентитет. Међутим, основни проблем се појавио у успостављању теолошко-херменеутичког оквира који успоставља однос: теолошка археологија – теологија. То питање је и данас отворено. Како да савремена теологија остане у теолошко-херменеутичким оквирима Писма и отаца, а да буде плодна и савремена? Да ли је потребно тражити тек садржаје теолошких исказа у прошлости или се теолошка истраживања морају усмерити и на шири животни контекст у коме настају теолошки искази, укључујући и њихове садржаје? Из претходног излагања, јасно је да је друга опција незаобилазна. Међутим, сада се поставља питање шта то треба да значи за саму теологију.

Ради појашњавања односа теолошке археологије и теологије, као илустрацију, укратко ћемо навести један типски пример. Наиме, ради се о свештеничком извештају о стварању Пост 1, 1-2 4б.<sup>52</sup> У контексту

51 Уп. М. Fiedrowicz, *Theologie*, 255-262, 273-282.

52 А. Angerstorfer, *Der Schöpfergott des Alten Testaments*, RSTh 20, Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1979; W. Brueggemann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972), 397-414; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973; J. Ebach, „Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte“, у: исти, *Ursprung und Ziel*, Neukirchen-Vluyn 1986; исти, „Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens“, BWANT 108, Stuttgart u.a. 1979; S. Herrmann, „Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte von Gen 1“, ThLZ 86 (1961) 413-424 = ders., *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*, TB 75, München 1986, 32-46; A. M. Honeyman, „Merismus in Biblical Hebrew“, JBL 71 (1952) 11-18; F. Horst, „Segen und Segenshandlungen in der Bibel“, EvTh 7 (1947/48) 23-37 = исти, *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament*, (уред.) H. W. Wolff, TB 12, München 1961, 188-202; E. Jenni, „Erwägungen zu Gen 1, 1 ‘am Anfang‘“, ZAH 2 (1989) 121-127; G. A. Jonsson, „The Image of God. Genesis 1, 26-28 in a Century of Old Testament Research“, CB.OT 26, Lund 1988; K. Koch, „Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem“, ZThK 62 (1965) 251-293; L. Köhler, „Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre. Genesis

задате теме осврнућемо се на феномен настанка тога текста – „додира“ Истина вере и „фактора споља“. Како је и зашто настао текст? Какву садржину носи и шта је био његов циљ? Затим ћемо указати на једно од његових типских тумачења у патристичком периоду, где се опет дешава „додир“ Истина вере и „фактора споља“. Конкретно, осврнућемо се на рецепцију овог текста код Василија Великог у његовом Шестодневу. Основни циљ је да се препозна херменеутички оквир у којем настаје текст, као и његова каснија интерпретација у новом животном контексту. Нужна претпоставка да би се уопште дошло до библијског текста јесте да се – у мери у којој је то могуће – открије животни обзор и контекст (*Sitz im Leben*) његовог настанка. После истраживања текстуалних, литерарних и историјских аспеката текста, кључно је открити логику текста – разлоге из којих је настао. Потребно је открити „фактор споља“ који га је изазвао, као и Истине вере садржане у самом исказу.

Теолошко-археолошка анализа ове перикопе посебно је занимљива када се Пост 1, 1-2 4b упореди са Енума елишом, чувеним митом о настанку света на старом Блиском истоку. Већ површно читање тих текстова указују на одређене сличности. Обе космогоније описују првобитни хаос састављен од воденог елемента, чак су и њихова имена слична. Сличан је редослед стварања: прво дело је светлост, стварање свода има исту функцију. Украшавање света слично је у оба описа: сунце, месец и звезде настају у процесу украшавања. Њихова је дужност да управљају временима тј. означавају године, месеце и дане. У оба описа човек је створен тек на крају – шестог дана у Пост 1, на шестој плочи по опису *Енума елиша*. Пре стварања човека, богови или Бог се саветују. На крају оба текста, наглашава се потреба култа.<sup>53</sup> Сасвим је очигледно

1, 26“; ThZ 4 (1948) 16-22; W. G. Lambert, „Babylonien und Israel“, TRE V, 1980, 67-79; W. R. Mayer, „Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs“, Or 56 (1987) 55-68; H.-R. Müller, *Mythos - Kerygma - Wahrheit*, BZAW 200, Berlin/New York 1991; R. Pettazoni, „Myths of Beginnings and Creation Myths. Studies in the History of Religions“, Numen Suppl. 1, Leiden 1954, 24-36; H. D. Preuß, „Verspottung fremder Religionen im Alten Testament“, BWANT 92, Stuttgart u.a. 1971; W. H. Schmidt, „Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis I, 1 - 2, 4a und 2, 4b - 3, 24“, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1967; W. von Soden, *Mottoverse zu Beginn babylonischer und antiker Epen, Mottosätze in der Bibel*, исти, Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament, уред. v. H.-P. Müller, BZAW 162, Berlin/New York 1985, 206-212; O. H. Steck, „Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1 - 2, 4a“, FRLANT 115, Göttingen 1981; H. Wildberger, „Das Abbild Gottes. Gen 1, 26-30“, ThZ 21 (1965) 245-259; 481-501.

53 Уп. N.-E. A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath. A Tradition-Historical Investigation*, SBL Diss. Ser. 7, Missoula 1972; ; K. Grünwaldt, „Exil und Identität. Beschneidung, Passa und

да је текст структурално и језички близак месопотамијској космолошкој поеми. Библијски писац свештеник је тај мит имао у перцепцији, приликом састављања сопственог текста. Будући да је та поема настала знатно раније,<sup>54</sup> у културолошки и у политички моћнијој средини, као уз чињеницу да је то био најзаступљени мит о стварању на Блиском истоку, смислено је претпоставити да су те сличности производ свештениковог мимесиса.<sup>55</sup>

Писац је, по свему судећи, из свештеничких кругова и свој текст је могао да састави за време ропства у Вавилону или после; место настанка је највероватније источна дијаспора. Да би читав контекст боље разумели, важно је подсетити да је у том периоду израилска заједница пролазила кроз тешку фазу религијске, културне и политичке транзиције.<sup>56</sup> Ранија верска пракса и теолошка објашњења нису више била задовољавајућа. Нови културолошки и цивилизацијски моменти у којима се налазио тадашњи Израил поставили су се као велики изазов за јажвеизам. После разарања државе и религијског средишта, Израилу је претила асимилација у једну већу културу. Теологијом је требало изградити „бољу“ оријентацију вере, што и јесте циљ теологије. У доба састављања текста, израилска заједница је била у кризи идентитета. Израилци у ропству и после тога, били су једно у много чему другачије покољење у односу на предегзилне претке. Сама религијска пракса битно се изменила, као и неки општи светоназори. Животна ситуација библијског писца беше таква да је било неопходно осмислити теолошки исказ којим би тадашњем Израилцу саопштиле Истине вере у једном препознатљивом и прихватљивом мисаоном коду.

Искуство ропства у Вавилону у смислу развоја теолошке свести или кристалисања Истина вере, представља значајан мисаони скок у односу на раније доба. Поготово се искристалисала идеја монотеизма – Истина вере да је Бог један, господар света.<sup>57</sup> Иначе, јажвеизам је у знатно већој

Sabbat in der Priesterschrift“, BBB 85, Frankfurt a.M. 1992, исти, „Wozu wir essen. Überlegungen zu Gen 1, 29-30a“, BN 49 (1989), 25-38; G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. A Comprehensive Exegetical Approach*, Diss. Hamburg 1975. W. G. Lambert, *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, Oxford 1965; L. W. King, *Enuma Elish: The Seven Tablets of the History of Creation*, Filiquarian Publishing, LLC 2007.

54 Енума елиш је вероватно настао око 1250. године пре Христа. Уп. W. G. Lambert, „Babylonien und Israel“, TRE 5, 71.

55 Види опширније: K. L. Sparks, „Enūma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism“, *JBL* 126: 4 (2007), 625-648.

56 Види R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2*, Göttingen 1992, 375-459.

57 Види опширније: F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Wissenschaftliche

мери постао религија књиге, наиме: сами текстови су имали неупоредиво већи значај. Библијски писац је требало да у измењеној форми покаже и дочара Бога творца који је „изнад“ света. Занимљиво је, и за теологију суштински важно, да он то није урадио користећи се некаквим херметичким језиком искованим за ту прилику нити преузимањем формалних образаца из ранијег предања. Он је урадио нешто сасвим друго. Стручне анализе показују да је библијски писац итекако био упућен у културу свога доба и да је веома вешто саставио текст.<sup>58</sup> Он је у једну већ постојећу форму и мисаону структуру уцртао свој исказ – текст о настанку. Тиме је показао да је јахвеизам културолошки могућ и кадар да се изрази у различитим контекстима. Заправо сами контексти – „фактори споља“ јесу агенси који изазивају исказ.

Писац креће из реалне животне позиције. То значи да он тежи да одговори на питања која се намећу, а њих намеће нова животна ситуација – нови „фактор споља“. Из текста Пост 1 искрсавају специфичне библијске киригме, распоређене према делима стварања.<sup>59</sup> Истовремено, поред сличности, постоје и разлике, пре свега у садржинском смислу. Другачије је конципирана схема стварања – паралелизми дѣла. Свет не настаје борбом богова, заправо ни нема богова, сем једног Бога. Бог речју ствара свет; не постоје ни првобитни принципи као у миту. Земља не настаје од остатака неког злог принципа. Вода и остала творевина доживљавају се аперсонално, стварање и место човека у свету је различито. Разлике које постоје су производ различитих теолошких уверења која се суштински одражавају на другачији поглед на свет. Иако саображен ранијем миту, исказ је теолошки заснован на основним Истинама вере. Тај исказ суштински превазилази мит, а истовремено му је по форми и мисаоној структури врло близак. Наиме, њиме се надилази опште религијско-културолошко уверење засновано на миту, а Израилу се нуди одговор који отвора могућност изласка из лавиринта живота исплетеног добрим и злим силама које господаре светом.

Из перспективе сагледавања међусобног односа Пост 1 и *Енума елиша* видиво је да библијски писац, заправо, у свој текст уноси Истине вере на којима почива његова теологија. Строго узевши, поред мањих литерарно-стилских одступања, разлика је само у дубинским структурама вере. Тачније, три основне Истине вере присутне су у свештениковом тексту:

Buchgesellschaft, Darmstadt 1996.

<sup>58</sup> Уп. О. Keel/S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 173-181.

<sup>59</sup> Уп. H. Sebass, *Genesis I: Urgeschichte* (1, 1-11, 26), Neukirchen-Vluyn 2007, 63.

(1) свет је створио Бог, он не настаје борбом богова – космичких сила; (2) свет није створен од неког злог божанства, већ је добар као творевина свемогућег Бога; (3) човек је створен по лику Божијем, а не од крви злог божанства-демона. Те идеје су иначе револуционарне за културу у којој су настале и представљају суштинску супротност оном што се раније веровало. Писац узима општепрепознатљив модел по коме саставља текст, али у њега уткива библијске Истине вере. Кроз препознатљиву форму и уопште мисаону конструкцију доноси се другачији садржај.

Каснији примери тумачења тог текста који су настали када је Црква такође била у фази креативног осмишљавања теолошких исказа, показују аналогну теолошку логику. Они су структурисани у аналогни херменеутички оквир. Ако се осврнемо на период отаца Цркве, приметна је слична логика настанка теолошког исказа. Он такође настаје у „додиру“ Истина вере и нових „фактора споља“. Оци Цркве су се налазили пред другачијим изазовом, мада је аналогија са претходним видива и јасна. Она се огледа у томе да као што је некада пред писцем свештеником стајала велика вавилонска култура као изазов, тако је било и у доба Василија Великог, само је тада у питању била јелинска култура. Такође је приметно да је Василије, као и писац Пост 1, човек постојеће културе. Василијев Шестоднев сведочи о потпуној мисаоно-културолошкој партиципацији у јелинском свету. На основу Василијевог текста, да се закључити да је његова слика света у физичко-космолошком смислу аристотеловска или општа слика тога доба.<sup>60</sup> Језик Шестоднева разумели су људи његовог времена, без обзира да ли су били хришћани или не.<sup>61</sup> Разумели су га јер је он мисаоно и структурално уоквирен општим пољем значења и разумевања. Истовремено, то је значило промену дискурса у односу на библијски текст.

Василијев Шестоднев настаје у „додиру“ Истина вере које он преузима из Писма и предања, наравно развијене и обогаћене новосавезном перспективом. Василије текст Пост 1 чита и тумачи синхронијски, а то је важна одлика отачке егзегезе. Алгореза и типологија су синхронијске методе. Други битан моменат је да је Шестоднев настао из

60 Уп. *Шестоднев* 1, 28, 34, 39; 2, 12; 3, 9, 11 итд.

61 Григорије Ниски на једном месту наводи: „Јер, велики Мојсеј је по божанском надахућу изнео своја расуђивања о стварању света, и сада ми ти заповедаш за оне ствари, које при површном читању изгледају противречне, да их ја доведем у логичан склад и покажем да Свето Писмо не противречи самом себи. И то после оног богонадахнутог тумачења ове теме од стране нашег оца Василија које, у свих који су га читали, изазива дивљење, не мање од онога које изазива Мојсејева приповест“ (*Explicatio apologetica ad Petrum fratrem in Hexaemeron*, PG 44, 62A).

пастирских потреба Василијеве црквене заједнице.<sup>62</sup> Није се Василије рвао са овим питањима у „ванвременском вакууму“, него је текст тумачио конкретној заједници у жељи да реши своје и њихове егзистенцијалне изазове. Василије се и у том погледу саображава библијском моделу. Он Истине вере имплантира у важећу комуниколошку норму – аналогно писацу свештенику.

На основу пређашњег теолошко-археолошког увида, могуће је извући три основне теолошко-херменеутичке инструкције:

1. Теолошки исказ неопходно претендује да буде разумљив и опште-препознатив. Поље разумевања писца Пост 1 било је уоквирено у митско-сликовите симболе који су у то доба универзално прихваћени. Писац размишља и пише у тада постојећим категоријама. Општеважећа слика света у смислу његовог „спољашњег“ разумевања – небо, земља, океан, биљке, животиње, настанак света – присутна је код писца свештеника јер и он размишља кроз истоветне мисаоне оквире. Разлика је у базичним теолошким уверењима заснованим на Истинама вере, а оне дају једно „дубинско“ разумевање основâ живота – Бога, света и човека. Василије у Шестодневу размишља у категоријама јелинског ума. Његова слика света „споља“ је јелинска јер је он и сам Јелин. Оба теолога дају интегралну слику света. Наравно, тако нешто било је много једноставније када је језик теологије, књижевности, философије и науке био међусобно много ближи. Наиме, слика света била је целовитија и једноставнија. Језик струке и уситњеност дисциплина савременог доба донекле кидају комуниколошке везе. Ипак, без обзира на то, теолошки исказ мора да „хвата“ општу слику. Неуважавањем тог принципа теологија се своди на разговор међу теолозима у ужем стручном смислу и постаје својерстан социолект.

2. Већ сам језик библијских текстова јесте врло разнолик. Постоје многе књижевне врсте које животни контекст (*Sitz im Leben*) одређује као теолошки исказ. Изражајно богатство језика и карактеристичан „фактор споља“ успостављају комуниколошку везу. Исказ функционише на општем пољу разумевања. Међутим, симболи и поља разумевања се мењају.<sup>63</sup> Трансформације поља разумевања присутне су и у Старом савезу. Предегзилно ритуално изражавање вере под видом сложеног

62 Василијев Шестоднев је збирка од девет беседа које је Василије одржао црквеној заједници у року од пет дана, и то у време поста, највероватније пред Пасху. Уп. С. Х. Сакос, *Шестоднев* (предговор), Беседа, Нови Сад 2001, 46-49.

63 Уп. Р. Tilich, *Theology of Culture*, Oxford University Press 1959, 55-67 = Р. Tilich, *Teologija kulture*, Rijeka – Sarajevo 2009, 53-60.

ритуала који је имао израз у језику, слици, покрету, мирису и музици у вавилонском егзилу преобразило се у форму језика, нарочито код Девтеро-Исаије и писца Пост 1.<sup>64</sup> Још једна упечатљива промена дискурса јесте теолошки опус звани *Corpus Paulinum*. Павле први пут у историји библијске мисли конципира исказ другачије. Он напушта наративну стратегију и теолошки исказ конципира у форми аргументативне теологије – занимљиво према узору на јелинистичку епистографију. Такође, запостављања извора Q и појављивање нове књижевне врсте (Еванђеље по Марку као биос, биографија),<sup>65</sup> сведочи да је теологија мењала дискурс управо из разлога могућности комуникације у новом свету и новим условима. Ова херменеутичка инструкција савремену теологију опомиње и подстиче да свој теолошки исказ осмишљава кроз могућност одступања или модификације ранијих модела, чија се киригматска снага изгубила пред новим „факторима споља“.

3. Теолошки исказ настаје као одговор на животну преокупацију израилске заједнице са намером да је очува пред културолошким и идејним изазовима тадашњег света,<sup>66</sup> – њега изазива „фактор споља“. Истовремено, он је настао из дубинског порива којим се Истина вере језички саопштава заједници ради покушаја да разреши егзистенцијалне изазове тадашњег јахвеисте. Исказ настаје као одговор на изазов, што сведочи о томе да је теологија настајала у контексту потребе Цркве. Промена дискурса је такође условљена потребама Цркве. Гласовита теолошка концепција апостола Павла „свима сам био све“ (1 Кор 9, 22), заправо је теолошко-херменеутичка оријентација присутна у основи библијске теологије. Њу примењује писац Пост 1 пишући текст, јер њиме изграђује и утврђује заједницу Израила. Библијски писац остаје уверени јахвеиста: он припада вери својих предака. У односу на ранији период, он уноси неке нове моменте који теолошком исказу дају додатну тежину, а истовремено их саопштава у једној форми која је тада била могућа и прихватљива, с друге стране. Његова теологија креће од конкретне животне потребе: он изграђује и утемељује веру и његова теологија као таква бива препозната и призната од тадашње и касније заједнице, што је знак њене дубоке еклисијалности. Еклисијална усмереност Василије-

64 F. Stolz, „Unterscheidung von Gott und Welt: Monotheismus“, *Weltbilder der Religionen, Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Pano Verlag, Zürich 2001, 139-157.

65 G. Theissen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literatur-geschichtliches Problem*, Heidelberg 2007, 90.

66 Уп. К. L. Sparks, нав. д., 647-648.

вог *Шестоднев* је неупитна. Теологија, заправо, увек полази из реалних потреба Цркве. То је било њено исходишно место које и савременој теологији треба да послужи као модел.

Сажети увиди до којих смо дошли плодови су теолошке археологије и ту се открива њена важност. Откривањем херменеутичких оквира и основних моделâ теолошког исказа у Писму и каснијој историји његовог тумачења, стварају се претпоставке за нове херменеутичке оквире. Међутим, управо такво херменеутичко становиште доводи нас пред врло важно питање. У каквом односу треба да стоје теолошка археологија и примењена теологија тј. теолошко-научна истраживања и теологија као егзистенцијални одговор на питања која поставља савремени човек? Тиме се поставља питање еклисијалне димензије таквих и сличних увида. Шта то треба да значи за теологију као примењену дисциплину? То је, заправо, суштинско питања овог рада. Ако се сва сазнања до којих се дошло научно-херменеутичком анализом не рефлектују на живот Цркве, у смислу нових теолошких промишљања и њихове повратне реакције на истраживања, стари проблем и даље остаје. Да ли се задовољити само увидом или покушати адекватно моделовати и применити тај увид у животу савремене теологије? Ако се узме у обзир еклисијални, чак и академски моменат, јасно је да је друга могућност једина смислена.

Из свих наведених разлога, чини се да се однос теолошке археологије и теологије мора сагледати дијалектички, као однос корелатâ академског и еклисијалног промишљања теологије. Наравно, академско бављење теологијом не значи само истраживање теолошке археологије: академско треба да буде и теолошко у егзистенцијалном и практичном смислу. Наиме, ту се не ради о спољашњем преплитању Цркве и научне институције, где Цркви припада апликативна теологија, а науци теолошка археологија. Укрштање академског и еклисијалног пре свега значи снажније укључивање еклисијалне свести у академско-научно. То је, чини се, једини начин да се изиђе из академизма (у негативном смислу речи). Истовремено, академска валидност теологије као истраживачке науке мора да се потврђује у њеној практичној употреби тј. резултати теолошких истраживања и промишљања треба пре свега да буду у функцији осмишљавања нових теолошких исказа. С друге стране, улога теологије у томе је да даје основне смернице животу Цркве. У општем херменеутичком оријентисању, теологији треба инструктивно да помогне теолошка археологија. Комплементарна веза између теолошке археологије и примењене теологије огледа се у томе да се „ухвати“ логи-

ка настанка теолошког исказа која би се могла узети као парадигма за савремени теолошки исказ.

Наравно, наведени херменеутички оквир јесте уопштен и начелан. У њему постоји неограничен број појединачних могућности конекције библијског текста и реалних читалаца. Варијације унутар општег херменеутичког оквира одређују различити „фактори споља“, као што су одређивали и сами теолошки исказ. Тумачење Пост 1 је једна од варијација и она је условљена различитим „факторима споља“. *Откривање кода теолошког исказа и ретроспектива је његовој егзистенцијалној разумевања, истовремено и теолошкој промишљања које је узор на библијски текст и покушава да осмисли нови теолошки исказ.* То, пак, указује да је при тумачењу било којег библијског текста нужно успоставити „близак додир“ теолошке археологије и теологије. Тако ће бити могуће ослободити теологију академске ексклузивности и дефицита еклисијалности тј. теологију ослободити академске јаловости и еклисијалног поста.

*Summary:* The main goal of this study is to define academic theology in regard to the context of the life of the Church. It aims to offer a hermeneutical proposal for critically elucidating and examining the functionality of such – academic theology. Hence the author offers a condensed historical overview of the development of academic theology and of its functions, the functions of theology as such notwithstanding. However, in practice it is often the case that academic theology becomes scientifically ‘captured’ by the past. This reduces the creative space for theological reflection dedicated to the present. And what is it that theologians seek in the past? The author proposes to name such investigative orientations as theological ‘archaeology’. Simultaneously, he endeavours to distinguish the former aspect from what he names as the applicative aspect of theology, or ‘applied’ theology. The answer to the problem is given by virtue of understanding that the basic goal of theological archaeology is to grasp the meaning of the ‘code’ of theological discourse (or theological statements), as well as to project this ‘code’ as a paradigmatic function of importance for applied theology. These points are illustrated by a case study of the transformation of the biblical text on creation (Gen 1) within its patristic interpretation by St Basil the Great (*Hexameron*): the transformation of it being exposed as adequate to a new culturological context. Therefore, the main goal of this study is to call for overcoming the gap between academic and ecclesial aspects of theology by trying to understand, and nurture, the authentic logic of theological discourse (or statements thereof).