



УДК 27-277.2
27-23-276.7
27-246-277:[801.73:1]

Предраг Драгутиновић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Има ли смисла трагати за првобитним смислом? Теолошки значај историјско-критичке методе

Abstract: Историјско-критичка метода незаобилазно је помоћно средство у научном тумачењу библијских текстова. Уз помоћ примене појединачних метода долази се до претпостављеног првобитног смисла једног текста. У периоду просветитељства, када почиње примена историјско-критичких истраживања Библије, веровало се да се применом метода објективно и научно може установити првобитни смисао једног текста. Тумач је посматран као неко ко исправном методологијом може претендовати да дође до објективне истине. Захваљујући новијим херменеутичким дометима, историјско-критичка метода је релативизирана у својим претензијама и указано је на улогу субјекта актуеленог тумача као конститутивну у процесу тумачења. Показано је да не постоји један, већ један мање или више вероватни првобитни смисао. Трагање за првобитним смислом једног библијског смисла веома је важно за теологију, пошто његово изналажење чува историчност и контекстуалност теолошког исказа и омогућава увиде у начине говора о Богу кроз призму библијских откривењских чињеница. Канонски приступ Библији служи као коректив апсолутизацији првобитних смислова библијских текстова, пошто их у канонском смислу све сабира као пуноћу сведочанства вере.

Key words: историјско-критичка метода, првобитни смисао, херменутика, канонски приступ.

1. Метода и методе

Историјско-критичка (hitorisch-kritische Methode) или историјско-филолошка метода (philologisch-historische Methode) обухвата низ појединачних научних метода које пружају могућност објективне интерпретације библијског текста у његовом историјском контексту и са више тачака гледишта. Главне науке које се користе у историјској критици су историја и филологија.¹

¹ М. Hengel „Eine junge theologische Disziplin in Krise“, у: Eve-Marie Becker, *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*, A. Francke Verlag, Tübingen – Basel, 2003, 23. Аутор сматра да у оквиру новозаветне науке, као што је случај код историчара, треба говорити о историјско-филолошкој методи, а не о историјско-критичкој, пошто се подразумева да су историјско-филолошка истраживања критич-

Историјско-критичка истраживања одвијају се на неколико специјалистичких поља, и то углавном по устаљеном реду.² Први корак је критика текста. Библијски текстови нису сачувани у свом изворном, оригиналном облику, већ су до нас дошли путем великог броја преписа, од којих не постоје ни два идентична. Задатак је критике текста да упоређивањем (*collatio*) сачуваних рукописа дође до хипотетички што изворнијег текста.³ Литерарна критика (или критика извора) бави се евентуалним предањима и изворима који су интегрисани у библијски текст. Ова метода у оквиру историјске критике заслужна је за разјашњавање неколико предањских слојева у Петокњижју и синоптичког проблема, али се показала и као проблематична, пошто су резултати до којих се долазило сецирањем и комадањем текстова у тој мери варирали да се довео у питање смисао једног таквог приступа текстовима. Историја (литерарних) облика или форми (*Formgeschichte*) проучава књижевне врсте библијских текстова, доводи их у везу са окружењем у којем настају и изналази њихову функцију у процесу комуникација.⁴ Значајан увид ове методе је „*Sitz im Leben*“⁵ — „положај у животу“ библијских текстова, који подразумева изналажење типичних животних околности у којима се примењивала једна књижевна врста (на пример, приповести о чудима у мисији, химне и молитве у богослужењу итд.). Данашња коректура класичног приступа „*Sitz im Leben*“ састоји се у томе што је један текст могао бити актуализован у различитим приликама; он поседује више потенцијалних „*Sitz im Leben*“. Историја редакције (*Redaktionsgeschichte*) маркира прелаз са дијахроних (историјски оријентисаних) метода на синхроне (оријентисане на текст).⁶ Основни увиди ове методе показују да библијски аутори нису били само сакупљачи и компилатори материјала који су им предати, већ креативни теолози у служби заједница којима су писали. Историјско-критичка

ка, тј. да захтевају критичко расуђивање. Назив „историјско-критичка“ метода задржали су теолози, што Хенгел сматра „једним апологетским реликтом“.

² У. Шнеле, *Увод у новозаветну еизејезу*, ПБФ, Београд, 2007; Н. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, ⁷1982; D. C. Duling, N. Perrin, *The New Testament. Proclamation and Parenesis, Myth and History*, Harcourt Brace & Company, Orlando, ³1994, 9–26.

³ Задаци критике текста су сакупљање и вредновање рукописа, као и одлука које читање би могло бити најизворније. Овим захтевним научним подухватом бави се „Институт за новозаветна текстуална истраживања“ у Немачкој (Münster/Westfalen). Понуђени текстови са богатим критичким апаратом су 27. издање Нестле–Аланда (1993), као и GNT (Greek New Testament, 1993). За херменеутичку релевантност критике текста уп. Barbara Aland, „Welche Rolle spielen Textkritik und Textgeschichte für das Verständnis des Neuen Testaments? Frühe Leserperspektiven“, *NTS* 52 (2006), 303–318. За критику текста уопште уп. В. М. Metzger, *Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1966.

⁴ К. Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Francke, Tübingen – Basel, 2005.

⁵ Chr. Tuckett, *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*, SPCK, London, 1987, 95–115; М. Ebner, В. Heininger, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, F. Schöningh, Paderborn и др., ²2007, 209–218.

⁶ Уп. У. Шнеле, *Увод*, 169–171.

истраживања се надаље баве појмовима и мотивима у библијским текстовима, њиховим пореклом, историјом, значењем и применом,⁷ као и религијским окружењем у коме они настају, у циљу указивања на аналогije и развојне контексте између новозаветних текстова и компаративних традиција религија из окружења, као што су религије мистерија и др.⁸

Степен примене одређених корака на појединачне библијске текстове зависи од степена проблематичности који они показују. Постоје, на пример, текстови који не стварају озбиљне проблеме у критици текста, али и они чија читања у рукописима варирају у тој мери да је тешко донети коначну одлуку које читање је могло бити изворније. У погледу књижевних врста, још један пример, поједини текстови нуде јасну структуру, док неки представљају мешавину више литерарних врста, што отежава њихову категоризацију и, самим тим, тумачење.

Циљ историјско-критичке методологије је изналажење *првобитног смисла* библијског текста, оног смисла, дакле, који је аутор имао на уму и који су његови реципијенти највероватније могли да схвате.

2. Првобитни смисао

2.1. Објективност првобитног смисла

Историјско-критичка истраживања претендују на научну објективност.⁹ Њихов циљ је изналажење првобитног смисла библијског текста, дакле, онога што је аутор имао на уму када је преносио поруку својим реципијентима.¹⁰ У периоду настанка европског просветитељства истраживачи Библије су се руководили претпоставком да се све налази у узрочно-последичном следу и да ће разум и логика омогућити неометано и објективно приступање историји ране Цркве.¹¹ У контексту тежње ка објективности, као кључна

⁷ *Исџо*, 146.

⁸ *Исџо*, 151–152, 155–156.

⁹ Ову идеју објективности у нововековној историографији формулисао је Леополд фон Ранке: „рећи како је стварно било“. Претече захтева за објективним и, самим тим, атеистичким писањем историје у антици били су Тукидид (*Hist I 22, 4: τὼν ... γενομένων τὸ σαφές*), Полибије (*Hist XII 12, 7, 3*) и Лукијан (*Quomodo 40*). Салустије (*Con Cat 3, 2; 5, 9; Bell 4, 6*) и Тацит (*Ann III 65, 1*) сматрали су да писање историје треба да служи унапређивању врлине, те да у том смислу она треба да буде интерпретирана. Други историчари, попут Херодота (*VII 13, 60, 109*), Ксенофона или Апијана, тумачили су историју као поље деловања богова. Последњој групи припада и хришћански историчар Лука, по коме Бог активно учествује у историјским догађајима. Више на ову тему видети у: U. Luz, „Geschichte und Wahrheit im Mattäusevangelium. Das Problem der narrativen Fiktionen“, *EvTh 3* (2009), 202–204.

¹⁰ У оквиру филозофске херменеутике нарочито је италијански мислилац Бети (E. Betti, *Allegemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1967) инсистирао на препознавању *mens auctoris*, смисла који је аутор једног текста имао намеру да изнесе. По њему, разумевање мора бити јасно одвојено од апликација, уколико се жели сачувати објективност интерпретативног процеса.

¹¹ Уп. Ц. Дрејн, *Увођење у Нови завет*, Клио, Београд, 2004, 635.

карактеристика историјско-критичке методе у оквиру теологије важи њена независност од било ког догматског учења и конфесионалних предрасуда.¹² Међутим, оваква дефиниција те методе у оквиру данашњих херменеутичких увида тешко је одржива, пошто је постало јасно да не може постојати неутрално и објективно тумачење библијских текстова које би претендовало да буде егзактно научно и прихватљиво за свакога. То се најпре показало на томе што су различити истраживачи, користећи се истом методом у истраживању истих питања, долазили до потпуно другачијих закључака. Сваки тумач приступа тексту са сопственим претпоставкама (*Voraussetzungen*) односу према ономе о чему текст говори (*Lebenszusammenhang des Exegeten mit der Sache der Bibel*) и извесним предразумевањем (*Vorverständnis*).¹³ Плод сусрета тумача и текста може бити тумачева спремност на одређену коректуру свог предразумевања, спремност да допусти тексту да утиче на њега.¹⁴ Овакав комплексни приступ процесу разумевања — у коме судјекат није само спољна инстанца која опажа и закључује већ и интегрални део процеса разумевања који суштински одређује ток и резултате истраживања¹⁵ — у великој мери релативизује објективистичке претензије историјско-критичке методе. Ако је, дакле, судјекат толико дубоко инволвиран у изналажење првобитног смисла, има ли још смисла објективно трагати за њиме?

2.2. Историја учинка: релативизација првобитног смисла

Још једна битна карактеристика историјско-критичке методе јесте њено инсистирање на страности и удаљености библијског текста од данашњег тумача. Њих дели бездан протеклог времена. Међутим, једна нова тенденција из филозофске херменеутике помогла је егзегетима да се одреде у односу на текст који тумаче. Реч је о историји учинка (или *Wirkungsgeschichte*), која

¹² Уп. Т. Söding, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1998, 59.

¹³ Уп. R. Bultmann, „Ist voraussetzungslose Exegese möglich?“, у: *Neues Testament und christliche Existenz*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, 264–265.

¹⁴ R. Bultmann, „Das Problem der Hermeneutik“, у: *Neues Testament und christliche Existenz*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, 244: „Die an das Neue Testament gerichtete Frage muss im Hören auf das Wort des Neuen Testaments zur Korrektur des mitgebrachten Vorstellungsbereits sein“ („Питање постављено Новоме завету мора у слушању Речи бити спремно на коректуру постојећих представа“).

¹⁵ Уп. P. Lampe, „Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zur einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung“, *EvTh* 3 (2009), 192: „Unsere historiographische Konstruktion steht nicht getrennt als ein zweites Haus neben unserer Konstruktion gegenwärtiger Wirklichkeit, sondern beide bilden Trakte eines Gebäudes, welches im Mitteltrakt ein Heute und in den Flügeln ein Gestern und Morgen beherbergt. Wir schreiben Geschichte nicht nur um ihrer selbst willen, sondern unweigerlich um unserer selbst und unserer Gegenwart willen, um unser Jetzt zu verstehen und uns in ihm zu positionieren“ („Наша историографска конструкција не стоји одвојено као друга кућа поред наше конструкције садашње стварности, већ оде чине крила једне зграде, у чијој се средини налази једно *данас*, а на крилима једно *јуче* и једно *суштра*. Ми не пишемо историју само ради ње саме, већ неспорно ради нас и ради наше садашњости, да би смо разумели наше *сага* и позиционирали се у њему“).

указује на чињеницу да су текстови пред којима стоји данашњи егзегет њему увек посредовани кроз историју. Свако разумевање неумитно почива на искуствима и проценама који постоје пре њега и на често несвесним предрасудама. Свако садашње разумевање је учинак традиције. Разумевање је „стапање хоризоната“, сопственог хоризонта са традицијским; оно је „улазак у догађај традиције“¹⁶. У процесу разумевања, егзегет не може да стоји по страни: свако разумевање је истовремено и апликација (*applicatio*), уношење самог тумача у тумачење.¹⁷

Историја учинка указује да текстови живе кроз историју путем својих учинака, независно од тога да ли су њихови аутори желели да произведу те учинке или не. На тај начин је дошло до извесне реконтекстуализације историјско-критичке методе: првобитни смисао текста је даље важан, али је постало јасно да он не може бити јасно изнађен, како су ранији тумачи веровали. Историја учинка је показала да читалац активно учествује у продуковању смисла, тако да првобитни смисао не може постојати као готов продукт: текст садржи потенцијалне смислове који делују на читаоца, који пак у процес разумевања уноси рецепцијске потенцијале што га чине пријемчивим за текст. Тако се акценат са аутора као носиоца првобитног смисла преместио на читаоца, реципијента, који саучествује у продуковању смисла. Остало је, међутим, отворено питање како се одвија процес разумевања једног текста: релативизована улога аутора, растући значај читаоца и питање улоге самог текста постаће кључна херменеутичка питања.

Различитост Гадамеровог од Рикеровог мишљења о значају историје учинка показује сложеност овог херменеутичког питања: Гадамер схвата апликацију као интегрални елемент сваког разумевања, по њему је процес разумевања „стапање хоризоната“ текста и читаоца, а крајњи циљ — да се превазиђе дистанца између њих, док Рикер историју учинка разуме као место где ова дистанца (*distanciatio*) управо треба да остане дистанца, пошто се посредовање одвија само путем дистанце.¹⁸ У погледу првобитног смисла, то значи да он не игра, по Гадамеру, пресудну улогу у разумевању, док је, по Рикеру, неопходно сачувати његову другост (*distanciu*), која је услов за разумевање. Има ли, дакле, смисла трагати за првобитним смислом?

2.3. Преосмишљени првобитни смисао

Ако смисао текста није готов продукт који се путем научних метода може изнаћи, већ се он догађа у продуктивној интеракцији ауторове интенције у

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, 275c, 285c.

¹⁷ *Исцхо*, 290–323.

¹⁸ P. Ricœur, E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft *Evangelische Theologie*), Kaiser, München, 1974, 24–45. На Рикеровој линији на пољу новозаветне науке налази се Бергер (K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, G. Mohn, Gütersloh, 1988, 147), који сматра да објашњење (које обухвата разумевање) и апликацију треба јасно разликовати (108). Апликација је ризик и одговорност самог тумача (120).

тексту и читаочеве реакције на текст, може ли се говорити о неком стабилном ослонцу који омогућава изналажење првобитног смисла? Историја учинка разрешила је аутора његове функције даваоца смисла тексту, показујући да текстови, независно од намере аутора, имају различите учинке, док је читалац задобио активну улогу у интерпретацији.¹⁹ Да ли, међутим, постоји нека инстанца која чини равнотежу између смисла интендираног од аутора и мноштва апликација читаоца?

На ово питање покушава да одговори У. Еко у оквиру своје теорије рецепције књижевних дела. Он, са једне стране, сматра да су књижевна дела „отворена“²⁰, у смислу да аутор не може да им дâ коначни смисао и да читалац активно учествује у конституисању смисла. С друге стране, њега занима да ли ово учествовање читаоца у конституисању смисла има своје границе, или су текстови изложени неограниченој слободи и произвољности читаоца. Другим речима: постоје ли границе интерпретације? У. Еко овај проблем покушава да реши уз помоћ модела трију намера (*intentiones*). Намера аутора (*intentio auctoris*) показала се као проблематична у тумачењу текстова, пошто се увидело да је готово немогуће констатовати који је смисао аутор имао на уму када је нешто написао. То би значило да је сваки текст изложен на милост и немилост интенцијама читаоца (*intentio lectoris*). Међутим, да би се избегла потпуна анархија и произвољност у процесу тумачења и разумевања књижевних дела Еко уводи хипотезу коју назива *intentio operis*, и, по њој, у сваком тексту постоје индиције које треба узимати у обзир приликом интерпретације, пошто оне указују како сам текст жели да утиче на своје сопствено тумачење. Текст конструише свог сопственог модел-читаоца.²¹ На тај начин *intentio operis* не одређује један, једини прави смисао текста, већ ограничава оне потенцијале смисла који су примерени тексту — тако што указује на погрешна тумачења. Текст не поседује индицију за право и једно тумачење, већ својим индицијама показује како не жели да буде тумачен.²²

Имајући у виду нове домете у философској херменеутици и теорији књижевности, долазимо до новог теоријског утемељења потребе изналажења првобитног смисла једног текста. Приликом рада на историјским текстовима и покушају изналажења њиховог првобитног смисла треба имати на уму релативност постигнутих резултата. Доследном применом историјско-критичке методе може се доћи само до *најверовајније* првобитног смисла, а никако се не може претендовати на објективну и непобитну научну валидност. Трагање за првобитним смислом је, дакле, преосмишљено:

¹⁹ U. Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, ²1994, 61cc.

²⁰ *Исїо*, 69–72.

²¹ *Исїо*, 72.

²² U. Eco, „Interpretation und Geschichte“, у: исти, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1996, 50. На овај начин Еко се супротставља неограниченој интерпретацији, која подразумева да је текст беспомоћан, изложен на милост и немилост свемоћноме читаоцу.

историјско-критичка метода са историјом учинка поприма нову херменеутичку димензију, постаје свесна моћи апликације у научном истраживању, не престајући, међутим, да трага за индицијама у тексту које сугеришу степене вероватноће претпостављеног првобитног смисла. Због тога се и за један текст може рећи оно што је А. Ајнштајн говорио о експерименту са еписти-молошког становишта:

Експеримент је неумољиви и не баш пријатељски расположени судија [...]. Он никада некој теорији не каже 'да', већ у најбољем случају 'можда', али најчешће просто 'не'. Ако један експеримент одговара теорији, то за њу значи 'можда', а ако јој не одговара то значи 'не'. Свака ће теорија једном доживети своје не, многе пак теорије већ веома брзо по свом настанку.²³

3. Теолошки значај историјско-критичке методе

3.1. Слабости и опстанак историјско-критичке методе

Ако се досадашња разматрања из философске херменеутике, теорије књижевности и природних наука преместе на поље теологије, тачније: библијске егзегезе, отвара се низ херменеутичких питања везаних за историјско-критичку методу и изналажење првобитног смисла.

Познато је да историјско-критичка истраживања нису наишла на позитиван одјек на простору црквеног живота на Западу. Она нису помогла мисију Цркве, нити су успевала да црквене заједнице утврде у вери.²⁴ Методе које су примењивали егзегети имале су атеистички карактер и тешко је било препознати где још у њиховим излагањима остаје места за откривење Божије.²⁵ Они су предпочавали само оно што су људи говорили о Богу, мислили и веровали, као и то да су хришћани из прошлости неке историјске датости сматрали Божијим деловањем. Овај начин приступа библијском тексту изоловао је данашње читаоце од библијске поруке, указујући на њену другост и страност. Још је Р. Бултман приметио да историјско-критичка метода користи текстове као изворе да би из њих реконструисала једну слику прошлости: разумевање постаје циљ само себи, плод научне радозналости.²⁶ Овај метод је дескриптиван, без могућности да укаже на то какав је смисао библијских текстова данас. Ако се жели изаћи у сусрет захтеву библијских текстова, онда није довољно само изнаћи њихов првобитни смисао, него је потребно да они дају смисао животу, сада и овде. Сходно томе, историјско-критичка метода може

²³ А. Einstein, *Briefe*, Diogenes, Zürich, 1981, 19–20. Овакав став према објекту истраживања карактеристичан је за модерну физику. Уп. М. Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, Clio, Beograd, 2000, 460–465. О томе да између природних и духовних наука у погледу методологије не постоји јаз, тј. да оне не следе другачију логику истраживања, већ се само разликују у погледу предмета који истражују, говори Касирер (Е. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg, 1996, 296).

²⁴ Уп. W. A. Meeks, „Why Study the New Testament“, *NTS* 51 (2005), 159.

²⁵ Уп. G. Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1974, 17cc.

²⁶ R. Bultmann, „Problem“, 234–235. 247.

бити само један део процеса разумевања Библије. Она текст одводи од нас, враћа га у прошлост, у његову изворну ситуацију. Она се не бави стварима које се тичу директно нас, већ стварима које су се тичале раних хришћана. Е. Фукс је историјско-критичка истраживања библијских текстова описао на следећи начин: истраживач поступа као ветеринар, који најпре мора да закоље краву да би објаснио шта није било у реду са њом.²⁷ Другим речима: историјско-критичка метода објашњава текст, али се не труди да га разуме овде и сада. Она описује историјску дистанцу која постоји између нас и текста, али је немоћна да је превазиђе. Она је експликација (објашњење), али не и апликација (примена).

Последње деценије двадесетог века донеле су са собом нове друштвене, политичке, економске и друге изазове. Општа глобализација скренула је пажњу на нека нова питања. Библија, која је представљала један од темеља европске културе и духовности, данас се најмање чита управо у Европи. На другим континентима, међутим, Библија је књига изузетне вредности и покретачке снаге. Начелно се може рећи да је првобитни смисао небитан за неевропске народе, они га често не могу разумети, нити он на било који начин изграђује њихову цркву. Историјско-критичка метода се на тим поднебљима посматра као „интелектуализам“ коме се супротставља егзистенцијално и прагматичко, контекстуално читање Библије које се тиче непосредног живота данашњих читалаца у њиховим конкретним животним ситуацијама (life context).²⁸ Такав приступ Библији отвара простор слободе тумачења Речи Божије, што изграђује Цркву и јача хришћански идентитет појединаца. Библијски текстови су отворени за реинтерпретацију од нових рецепијената у новим комуникационим ситуацијама.²⁹ Они немају само један у прошлости заробљени смисао, они увек изнова продукују нове смислове.

Све наведене слабости нису довеле до потпуног одбацивања историјско-критичке методе у библијским истраживањима. Напротив, она је била и остала интегрални део сваког процеса интерпретације. Оно што се одбацило јесте њена идејна подлога: апсолутна вера у разум и логику као

²⁷ E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen, 1968, 18.

²⁸ J. Ukpong, „Inculturation Hermeneutics: An African Approach to Biblical Interpretation“, у: W. Dietrich, U. Luz, *The Bible in a World Context. An Experiment in Contextual Hermeneutics*, Grand Rapids, Michigan, 2002, 17. Уп. такође: E. Käsemann, „Evangelische Wahrheit in den Umbrüchen christlicher Theologie“, у: исти, *In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners. Aufsätzen und Vorträge aus dem Nachlass* (изд. R. Landau, у сарадњи са W. Kraus), Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, 27: „Afrika, Asien, Latein Amerika werden sich keine Dogmengeschichte aneignen, welche ihre systematische Kraft aus der Logik griechischer Antike empfangen, noch weniger die historisch-kritische Methodik der abendländischen Wissenschaft und auch nicht die Organisationsformen, die sich bei uns als zweckmässig oder wenigstens widerstandsfähig bewährt haben“ („Африка, Азија, Латинска Америка не могу да усвоје једну историју догмата која је своју систематску снагу црпила из логике грчке антике, још мање историјско-критичку методологију западне науке, а ни организационе форме које су се код нас показале смислене или бар постојане“).

²⁹ J. S. Croatto, *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as a Production of Meaning*, Orbis, Maryknoll NY, 1987, 19.

претпоставка за објективно-научно изучавање Библије, као и затварање простора за натприродну димензију Божијег деловања. Растерећена ових идеја, историјско-критичка метода постала је једна од многих — једна карица у методолошком ланцу истраживања Писма. Њој, као дијахроној методи (проучавање текста кроз време његовог настанка), равноправно су се придружиле синхроне методе (проучавање текста онаквог какав је сада пред нама: *Literary Criticism*).³⁰ Прелазак великог броја библиста, углавном северноамеричких, са историјских истраживања на појединачне синхорне методе (*Narrative Criticism*, *Rhetorical Criticism*, *Reader-Response Criticism*) није значио да је историјско-критичка метода као таква застарела („outdated“).³¹ Слабост историјске критике на коју су синхорне методе указале лежи у њеној опсесији за разлагањем текста и потреби за изношењем разних теорија о предисторији текста. Међутим, већина појединачних корака у оквиру историјско-критичке методе остају незамењива средства за сваку теолошку егзегезу: критика текста, историја форми, историја редакција, историја појмова и мотива, религијско-компаративна метода. Готово ниједан озбиљан егзегетски поступак не може заобићи историјско-критичку методу. Као трајни пак задатак херменеутичких промишљања остаје систематизација метода и метакритика, тј. херменеутичка анализа претпоставки метода и њихових резултата.³²

После свега, поставља се питање у чему је теолошки значај историјско-критичке методе. Зашто она и даље остаје незаобилазна у сваком озбиљном научном дискурсу? Коначно, има ли (теолошког) смисла трагати за првобитним смислом једног текста?

3.2. Теолошки значај историјско-критичке методе

Библијски текстови настали су пре више десетина векова и као такви припадају историји. Они су настали под специфичним историјским околностима, које су у сваком погледу радикално другачије од данашњих. Управо херменеутичка дистанца карактерише однос данашњег читаоца према

³⁰ Пример приручника у коме се историјско-критичка метода обрађује заједно са синхроним методама јесте: W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Herder, Freiburg im Br., 1987. Насупрот томе, У. Шнеле (*Uvog*, 70–75, 207–208) нуди веома ограничен простор синхроним методама. Он сматра да је већина захтева синхроног приступа већ обрађивана у корацима историјско-критичке методе (нпр., историја појмова и мотива, историја редакције).

³¹ Пример за такав, методолошки уравнотежени приступ Библији јесу: R. Morgan, J. Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford Bible Series, Oxford, 1988; S. E. Porter, D. Tombs (изд.), *Approaches to New Testament Study*, JSNT.S 120, Sheffield, 1995.

³² За плуралитет у методологији уп. М. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007, 175–184; G. Theissen, „Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt“, у: J. Mehlhausen (изд.), *Pluralismus and Identität*, VWGTh 8, Güterloh, 1995, 127–140. За херменеутичку метакритику уп. G. A. Yee, „The Author/Text/Reader and Power: Suggestions of a Critical Framework for Biblical Studies“, у: F. F. Segovia, Mary Ann Tolbert (изд.), *Reading from this Place*, Vol. I, Fortress, Minneapolis, 1995, 109–118.

библијским текстовима. Ми Библију често не разумемо, те ју је стога потребно тумачити. Да би се она адекватно тумачила, треба сагледати историјски контекст њених текстова: ко је коме и зашто хтео да поручи шта? На овом месту историјско-критичка метода са својим научно издиференцираним корацима незамењива је. Она нам помаже да превазиђемо херменеутичку дистанцу од библијских текстова. Друго је питање што она сама није у стању да нас потом истим путем врати у садашњост.

Суштински значај историјско-критичке методе стоји у томе што нас она увек изнова подсећа на *историичности* и *контекстуалности* теолошког израза. Теолошки искази имају историјски карактер и зато су увек контингентни и недостатни из наше перспективе (нпр., „неразвијена“ тријадологија, „недоречена“ христологија и сл. у новозаветним текстовима). Човек у новим историјским околностима и у светлу нових откривењских чињеница увек на нови начин говори о Богу, и то не само да је легитимно већ је теологија незамислива без тога. Историја теолошких спорова и васељенских сабора само потврђује овај увид.

Историјска критика нас чува од произвољног читања Библије, од неконтролисаног читавања сопствених и њој често страних момената, од стерилне цитатологије (библицизма!) и, на крају, од разводњавања теологије и њеног разоваплоћења. Као што је већ напоменуто, апликација има своје границе. Постоји *intentio operis*, који, у најмању руку, сугерише како један текст не може и не треба да буде схваћен.

На парадоксалан начин историјска критика доприноси извесном смирењу пред тајном Бога тако што нас чува од сваке апсолутизације сопствених ставова. Она нас учи да разликујемо првобитни смисао и своје сопствено ново тумачење, другост историје и контингентност нових апликација.³³ Установљавање првобитног смисла показује нам другачије разумевање и његово легитимно сапостојање са нашим на путу трагања за истином. Ниједан теолог, чини се, данас неће тврдити да зна „више“ о Богу од новозаветних аутора, којима су наше формулације вере биле непознате.

Историјска критика нас учи о *начинима* говора Богу у конкретним животним околностима. Очувањем историичности теолошког исказа који у датом историјском тренутку изграђује Цркву задобија се модел за теологију. Апостол Павле, на пример, упозорава хришћане ентузијасте у Коринту да их то што говоре језике (глосолалија) и сматрају се харизматицима уопште не чини посебним и да је свако ко Исуса назива Господом духован исто колико и они, пошто припада једном телу Христовом исто као и они (1 Кор 12, 3–14), рекурира без сумње на конкретну ситуацију, конкретне људе и конкретне проблеме у Коринту средином 1. века. Међутим, начин на који се Павле суочава са овим проблемом у коринтској Цркви нуди теолошки модел примењив у Цркви за сва времена: проблематична група се позива на дијалог, подсећа се

³³ U. Luz, *Mattew in History. Interpretation, Influence and Effects*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, 87.

на међузависност свих удова једног тела Христовог и изнад свега се ставља љубав као неупитни критеријум хришћанске егзистенције (1 Кор 13).

Из свега наведеног јасно је да историјски критицизам има своје легитимно место у теолошком промишљању. Његов значај за *објашњење* онога што је страшно у тексту је неоспоран. Он представља нужан корак ка *разумевању* и уравнотеженој *апликацији* Писма у животу Цркве. Историјско-критичка метода је као *еизегијски* поступак објашњења текста незаобилазна. Оно што је потребно јесте њено *херменеутичко* преосмишљавање.

4. Историјско-критичка метода и канон Светог писма

Установљавање *канона* Библије је кључна станица у историји учинка (*Wirkungsgeschichte*) библијских текстова. Историјска критика као теолошка дисциплина у спору је са овом теолошком одлуком Цркве, формирањем канона Светог писма. Пошто се историјско-критичка метода интересује за првобитни смисао библијских текстова, њихова канонизација и, уопште, канон као херменеутички оквир за њу су ирелевантни. Канонизација библијских списа је, у односу на њихову изворност, историјски и теолошки секундарни акт Цркве и, као такав, безначајан за њихово тумачење историјско-критичком методом.³⁴ Ово је, са становишта историјске критике, консеквентан херменеутички став.³⁵ Тема односа историјског критицизма према канону отвара два херменеутичка поља за теолошко промишљање.

Прво је везано за питање сапостојања различитих библијских списа у једном канону и последица те чињенице за њихово тумачење. Када се један библијски текст који је историјски настао независно од свих осталих, био дело једног конкретног аутора, упућен једној конкретној заједници и са специфичним теолошким изразом — нађе раме уз раме са другим списима за које

³⁴ U. Luz, „Kanonische Exegese und Hermeneutik der Wirkungsgeschichte“, у: H. Gerny, H. Rein, Maja Weyermann, *Die Wurzel aller Theologie: Sentire cum Ecclesia*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Urs von Arnim, Stämpfli, Bern, 2003, 43: „Historisch-kritische Exegese neutestamentlicher Texte kann nicht in einem direkten Sinn ein 'canonical approach' sein, weil der Kanon ihnen gegenüber zeitlich sekundär ist, d. h. in ihre spätere Rezeptionsgeschichte gehört. Sie kann nicht in einem direkten Sinn kanonische Exegese sein, weil sie über den Autoritätsanspruch der biblischen Texte nur historische Aussagen machen kann.“ („Историјско-критичка егзегеза новозаветних текстова не може у непосредном смислу бити 'canonical approach', пошто је њима канон временски секундаран, тј. припада каснијој историји њихове рецепције. Она не може у непосредном смислу бити канонска егзегеза, јер она о ауторитативном захтеву библијских текстова може говорити само са историјске тачке гледишта.“)

³⁵ Уп. J. Becker, „Theologiegeschichte des Urchristentums — Theologie des Neuen Testaments — Frühchristliche Religionsgeschichte“, у: C. Breytenbach, J. Frey, *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*, WUNT 205, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, 140. Против ове тенденције у историјско-критичким истраживањима реаговало се позивањем на неопходност канонског приступа Библији (canonical approach), тј. да се она мора тумачити у својој канонској форми. Уп. B. S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction*, London, 1984; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, 322–336. Уп. такође: У. Шнеле, *Увод*, 201–203.

важи исто и бива доведен у уску везу са њима, када сви они заједно треба да чине једно органско јединство, какве то последице има за његово тумачење? Другим речима: како се истраживање и изналажење првобитног смисла једног појединачног библијског текста односи према његовој каноничности? Да ли партикуларни „првобитни смислови“ на неки начин кореспондирају са јединственошћу канона? Ово су важна херменеутичка питања за теолошку егзегезу и примењивост историјско-критичке методе.

Друго питање односи се на црквени ауторитет у тумачењу Писма. Канон Библије је дело Цркве: она је, с једне стране, у списима Старога завета препознала христолошку нит и обећања испуњена у личности Исуса из Назарета, док је, с друге, изнедрила ране хришћанске списе, у којима је с временом препознала нормативну поруку првих апостолских сведочанстава. Формирање канона био је процес у који је био интегрисан низ унутрашњих и спољашњих фактора: обезбеђивање континуитета са почецима, заснивање сопствене традиције, повезивање са историјом и светим списима Израиља, довођење у везу канона са правом вером, као и дистанцирање од јеретичких учења.³⁶ Канон је, дакле, дело Цркве и стога подлеже извесним теолошким критеријумима који се не налазе безусловно у хармонији са резултатима историјско-критичких истраживања. Да ли су, дакле, историјско-критичка истраживања обавезна канону Библије и ауторитету Цркве?

Сваки библијски текст поседује свој првобитни смисао. То је онај смисао који је аутор највероватније имао на уму када је састављао свој текст. Када се сагледа лепеза првобитних смислова новозаветних текстова, у основи се могу установити два феномена.

4.1. Првобитни смислови Старога завета и Нови завет

Старозаветни текстови настајали су вековима и вековима су изграђивали заједницу израиљског народа и јачали њену свест о саборности и изабраности народа Божијег. Законодавство, опомене, пророштва, молитве и др. имали су свој конкретан „Sitz im Leben“ у животу Израиља. Хришћанска теологија отпочиње првим апостолским искуствима васкрслог Исуса из Назарета и новим читањем Старога завета. Карактеристична је епизода из Еванђеља по Луки у којој васкрсли Христос ученицима христолошки тумачи Писмо: „И почевши од Мојсија и од свих пророка разјасни им шта је у свим писмима о њему писано“ (Лк 24, 27). Овде се налази херменеутички кључ за хришћанско читање и тумачење Старога завета. Многи старозаветни текстови чији су првобитни смислови циљали на конкретне прилике из верског, социјалног и политичког живота Израиљаца бивају сада схваћени христолошки. Њихов првобитни смисао се не рефлектује, они се посматрају само као сведочанства онога што се десило у личности Исуса из Назарета. У

³⁶ J. Schröter, „Die Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Neuen Testaments. Konzeptionelle Überlegungen angesichts der gegenwärtigen Diskussion“, у: C. Breytenbach, J. Frey, *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*, WUNT 205, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, 151.

овом процесу христолошког тумачења Старога завета предњачи Еванђеље по Матеју. У њему се велики број старозаветних текстова примењује у *смислу* да се односе на Месију, који је Исус Христос. Тако је, на пример, Мт 1, 23, где се помиње зачеће девојке која ће родити сина и дати му име Емануил (са нама Бог) (уп. инклузију Мт 28, 20!) — цитат текста Ис 7, 14, чији је првобитни смисао свакако била најавна цара који ће водити народ у конкретном кризном историјском тренутку.³⁷ Прочитан у хришћанском херменеутичком кључу, овај текст постаје месијански, његов смисао је да најави чудесно рођење Христово. Постоје још многи примери оваквих егзегетских поступака: првобитни смислови текстова Старога завета трансцендирају се или алегоријом (нпр., Гал 4, 24–30), или типологијом (нпр., Јев 9, 9–24), или пак директним пророштвима (нпр., Мт 2, 18; 4, 14–16; Гал 3, 8). У сваком случају, већ сами новозаветни текстови показују тенденцију ка везивању за старозаветне текстове, уносећи на тај начин један предокус канонског смисла, који ће они задобити у хришћанској Библији.

4.2. Комплементарност првобитних смислова у Новом завету

Посланица Филимону је, на пример, спис упућен конкретној особи да би се решио конкретан проблем. Ипак, *начин* на који је апостол Павле покушао да се суочи са проблемом одбеглог роба Онисима представља узор за еклисијално хоризонтално структурирање заједнице личности у Христу, једну врсту „антидруштва“ наспрам вертикално структурираног античког друштва. Апостол у овоме спису не износи на теоретском нивоу хришћанске социјалне идеје, али егземпларно нуди модус за одношење према сличним проблемима. Каснија интеграција овога списка у канон ослобађа га просте усредсређености и редукције на конкретан случај између Павла, Филимона и Онисима, који може и треба да послужи као импулс за социјално деловање хришћана.³⁸ Начин на који апостол Павле позива Филимона на еклисијално (братско) третирање одбеглог роба доследна је реализација односа Цркве као тела Христовог, познатог из једног другог његовог списка (1Кор 12, 13), у коме се сви удови налазе у међусобној зависности, с тим што оним најслабијим (нпр., робовима!) треба придавати највећу част (1Кор 12, 22–24), пошто је Црква простор безграничне и неупитне љубави (1Кор 13). Тако нам сапостојање ова два текста омогућава увид и у хришћанску еклисијалну

³⁷ Уп.: W. A. M. Beuken, *Jesaja 1–12*, HThKAT, Herder, Freiburg im Br. 2003, 203–207: „Der angekündigte Sohn ist nicht der erwartete Messias der Endzeit, sondern ein Sohn aus der Umgebung des Ahas“ („Најављени Син није очекивани есхатолошки месија, већ син из Ахазовог окружења“). Историјска позадина пророштва о Емануилу из Ис 7, 14 јесте поход Дамаска и Сирије на Јуду и дом Давидов (734–732). У текстуалном комплексу могу се препознати и каснији редакциони захвати, где се првобитни смисао измешта из изворног контекста и примењује на инвазију Асираца (701. год.). То показује да се историјски идентитет непријатеља народа Израиља мењао, док је теолошка порука овог текста остајала иста и примењива на различите околности: долази Емануил, Бог (ће бити) са нама.

³⁸ T. Nicklas, „The Letter to Philemon: A Discussion with J. Albert Harrill“, у: S. E. Porter (изд.), *Paul's World*, PAST 4, Brill, Leiden – Boston, 2008, 220.

теорију (1Кор 12, 12–27; уп. такође Рим 12, 3–6) и у спровођење те теорије у црквеној пракси (Флм). У случају списка апостола Павла отвара се могућност комплементарног разумевања његових теолошких исказа.

4.3. Конфронтирани прводитни смислови у Новом завету

Ствари су, напротив, другачије када се истражује однос прводитних смислова текстова који нису сродни ни по аутору, ни по месту и времену настанка, нити по основној теолошкој интенцији. То је, на пример, у новозаветној науци познат случај посланице Јаковљеве и Павлових списка. Историјска критика указала је на псеудонимност и касни датум настанка Јаковљеве посланице,³⁹ тако да је искључена свака директна полемика између апостола Павла и Јакова брата Господњег, што не искључује могућност да је канонска посланица Јаковљева полемика са неким интерпретацијама Павлове теологије у постпавловској епохи.⁴⁰ Новозаветни текст који је близак Јаковљевој посланици и, самим тим, стоји у извесној напетости са теологијом апостола Павла — јесте Еванђеље по Матеју.⁴¹ Док Павле у својим списима ставља акценат на благодат без дела (нпр., Рим 1, 17), Матеј инсистира на делима као нужним за спасење (нпр., Мт 7, 21). Такође се чини да је однос према Тори различит код двојице аутора.⁴²

У сваком случају, сва три списка ушла су у један канон Цркве, сва три списка су кроз канонизацију задобила равноправни ауторитет и част. Да ли је могуће да су прводитни смислови Павлових списка и Јаковљеве посланице и Еванђеља по Матеју били у тој мери опречни а да Црква то у периоду формирања канона није успела да препозна? Како су сви ти прводитни смислови успели да се сместе под окриље једног канона?

У канону Цркве прихваћена је различитост теолошких исказа и њихово довођење у корелацију. Тиме се легализује плуралност смислова и њихово сапостојање у оквиру једног канона. Ниједан спис није *сам њо себи* канонски. Јединство и јединственост новозаветног канона представљају реалан

³⁹ W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987, 210–213.

⁴⁰ *Ис $\bar{\mu}$ о*, 213.

⁴¹ Уп. U. Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchener, Neukirchen – Vluyn, 1993, 165: „Ich meine daher, dass Matthäus und Paulus, wenn sie sich gekannt hätten, sich gewiss nicht geliebt hätten“ („Стора сматрам да се Матеј и Павле сигурно не би волели, да су се познавали“). Тајсен (G. Theissen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literatur-geschichtliches Problem*, Philosophisch-historische Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2007, 195–197) у Еванђељу по Матеју наслуђује „die kleinen Stiche“ („мале удоде“) против неких теолошких исказа апостола Павла (нпр., Мт 5, 19 – 1Кор 15, 9).

⁴² U. Luz, *Jesusgeschichte*, 164–165. Не треба, међутим, преувеличавати различите теолошке акценте код двојице аутора (тамо, 167–170). Са друге стране, приликом поређења теолошких исказа новозаветних аутора увек треба узимати у обзир рецепијенте којима се обраћају, као и литерарни опсег који нам пружа целовитије или фрагментарније увиде у њихову теолошку мисао. За оваква разматрања историјска критика је од великог значаја.

симбол јединства Цркве, јединства у различитости. Ова корелација кано-на и Цркве има за последицу да новозаветна наука не може бити друго до црквена наука.⁴³ Из теолошке перспективе гледано, сви првобитни смислови бивају релативизовани, не могу полагати захтев на апсолутно важење, стављају се под контролу канонског смисла. У канону *првобитни смислови* се налазе у дијалогу и сви заједно чине *канонски смисао*, партикуларност се ставља у контекст универзалног захтева, сви појединачни првобитни смислови постају комплементарни. И првобитни смислови и канонски смисао могу бити предмет историјско-критичких истраживања: у оба случаја ради се на установљавању теолошких исказа и теолошких одлука у конкретним историјским околностима. У оба случаја ти искази и одлуке изражавали су опредељење и саморазумевање Цркве: у првом случају у конкретним црквеним ситуацијама, док се у другом ради о теолошкој одлуци Цркве да један ограничен број различитих списа сакупи у збирку и учини их меродавним за свој живот. Укратко речено, главни задатак канонског приступа јесте да историјско-критичке увиде оријентисане на појединачне, изоловане библијске текстове упућује на пуноћу вере у Христа пројављене у канону Светога писма Цркве. То је моменат у коме истраживач библијских текстова од историчара и филолога постаје теолог.

5. Кратак херменеутичко-теолошки осврт на тему

Историјско-критичка метода представља незаобилазни моменат у тумачењу библијских текстова. Ипак, она је само „моменат“ у разумевању. Она не може бити адекватан одговор на захтев самих библијских текстова, који претендују да проследи поруку о Богу што се својом Речју обраћа свету. Само једно холистичко разумевање Библије које обухвата ум, срце, душу и снагу целога човека може бити адекватан одговор на захтев библијских текстова, као што са изузетним духовним интезитетом излаже аутор посланице Јеврејима: „Јер је жива реч Божија и делотворна, оштрија од свакога мача са две оштрице, и продире све до растављања душе и духа, зглобова и сржи, и суди намере и помисли срца“ (Јев 4, 12). Овај величанствени панегирик Речи Божијој нуди херменеутички принцип за разумевање Писма: Реч Божија тиче се свеукупности човекове личности, она се разуме онда када је човек у читавом своме бићу „продрман“ Божијим присуством у њој.

Црква је у библијским текстовима препознала аутентично откривење Божије. Они су одувек имали нормативни карактер за њену теологију.⁴⁴ Проповед Цркве утемељена на библијској поруци ослобађа појединачне текстове

⁴³ M. Wolter, „Probleme und Möglichkeiten einer Theologie des Neuen Testaments“, у: R. Bultmann, H. W. Hollander, J. Tromp (изд.), *Jesus, Paul and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge*, NT.S 130, Brill, Leiden – Boston, 2008, 431–432.

⁴⁴ У каснијим тријадолошким и христолошким теолошким расправама у древној Цркви Писмо је представљало полазну тачку за теологију. Више на ту тему видети у: Р. Кубат, „Траговима отаца ка Светом писму. Херменеутички аспекти христолошког сагледавања старосавезног Анђела Господњег код отаца“, *Бојословље* 2 (2008), 79–83.

Светог писма њиховог сопственог историјског контекста, придајући им тако нове могућности да дају учинак, да утичу на животе појединаца и заједница. Црквена проповед, нарочито њена богослужбена пракса, проширује опсег учинка првобитног смисла и отвара нове димензије текста за садашњост.⁴⁵

Одговор на питање има ли смисла трагати за првобитним смислом недвосмислено је потврдан. Трагање за изворним смислом маркира почетак разумевања библијског текста, улазак у један сложен процес тумачења Библије и отварање могућности за учинковито посредовање светописамске теолошке поруке.

⁴⁵ Oda Wischmeyer, „Thesen zum Verstehen des Neuen Testaments. Die Bedeutung der neutestamentlichen Hermeneutik für die Theologie“, у: исти, *Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments*, издала Eve-Marie Becker, WUNT 173, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 408; П. Василијадис, „Библијски карактер православног богослужбеног живота“, у: исти, *Lex Orandi. Лиџурџијско дојословље и лиџурџијски ѿрејород*, Каленић, Крагујевац, 2006, 73–78.

Predrag Dragutinović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

**Make it Sense to Looking for Original Meaning?
The Theological Significance of the Historical-critical Method**

The intention of historical-critical research is to separate the texts from their present-day reader, to transpose them back into their own time, and to reconstruct their original meaning as intended by their authors or received by their original readers, respectively—in short, to reconstruct the original communication between the author and his first recipients. Historical-critical research uses texts as historical sources in order to reconstruct an image of a past time but that it neglected its proper task and goal: to understand the text simply for the sake of understanding. This way of interpretation of biblical texts shows two lacks: it cannot determine the proper use of the texts today, for the present readers and it leaves the decision about possible significance of the texts for today totally up to the subjectivity of every interpreter. In spite of these lacks of historical-critical research, my aim is to stress the value and significance of this kind of criticism for the interpretation of the biblical texts, for the canonical approach and theology in general.