

ΔΕΚΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 10ος, Νέα Σειρά, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1991, Έτος 20

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πατ. Σ. Μαυροφίδη, Η Διορθωτική Μετάφραση της Εβραϊκής Βίβλου	5
Δημ. Κ. Πασσάκου, Προλεγόμενα της Κοινωνιολογικής Ερμηνείας της Καινής Διαθήκης	15
Rev. Dr. David Adamo, Ruach in the Old Testament	27
Καθηγ. Νικ. Πριμέντα, Ο Ἀρραφός Χιτώνας. Τεχνολογική και Ερμηνευτική Προσέγγιση	38
J. C. Skedros, The Works of Jesus, A Study of John 10, 22-39	51
Βιβλιοκρισίες: Michael Prior, Paul the Letter-Writer and the Second letter to Timothy (από τον Ι.Δ. Καραβιδόπουλο). – Παναγιώτη Ανδριόπουλου, Η Επιστολή του Ιακώβου, Στην Ιστορία και Θεολογία της Καινής Διαθήκης, Αθήνα, 1990. (Από τον Καθηγ. Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗ) ..	58



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: Ίδρυμα «Αρτος Ζωής»
(Λεωφ. Κηφισίας, Στάση Παράδεισος, Χαλάνδρι, Αθήνα)

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, Γ. Γρατσέας,
Γ. Κωσταράς, Χ. Κωνσταντινίδης, Αθ. Νίκας, Γ. Ρηγόπουλος,
Ιω. Σεργόπουλος

Υπεύθυνος Εκδόσεως:

Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνορος 12, Αθήνα, 11635

Εκδοτική Επιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλειάδης,
Ι. Γαλάνης, Γ. Γρατσέας, Ι. Καραβιδόπουλος, Γ. Ρηγόπουλος

Τα χειρόγραφα πρέπει να είναι δακτυλογραφημένα και να μην υπερβαίνουν το
ένα τυπογραφικό φύλλο (16 σελίδες).

Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη των απόψεών τους

Απαγορεύεται η μετάφραση, αναδημοσίευση ή φωτομηχανική αναπύπνωση
οποιουδήποτε κειμένου του περιοδικού χωρίς την έγκριση του Δ. Συμβουλίου.

Οι συνδρομές αποστέλλονται με επιταγή στον κ. Σ. Αγουρίδη στην παραπάνω
διεύθυνση.

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού Δρχ. 800

εξωτερικού \$ 10

Τιμή τεύχους: Δρχ. 300

Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 10ος, Νέα Σειρά, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1991, Έτος 20

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πατ. Σ. Μαυροφίδη, Η Διορθωτική Μετάφραση της Εβραϊκής Βίβλου	5
Δημ. Κ. Πασσάκου, Προλεγόμενα της Κοινωνιολογικής Ερμηνείας της Καινής Διαθήκης	15
Rev. Dr. David Adamo, Ruach in the Old Testament	27
Καθηγ. Νικ. Πριμέντα, Ο Ἀρραφος Χιτώνας. Τεχνολογική και Ερμηνευτι- κή Προσέγγιση	38
J.C. Skedros, The Works of Jesus, A Study of John 10, 22-39	51
Βιβλιοκρισίες: Michael Prior, Paul the Letter-Writer and the Second letter to Timothy (από τον Ι.Δ. Καραβιδόπουλο). — Παναγιώτη Αν- δριόπουλου, Η Επιστολή του Ιακώβου, Στην Ιστορία και Θεολογία της Καινής Διαθήκης, Αθήνα, 1990. (Από τον Καθηγ. Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗ) ..	58

Η Διορθωτική Μετάφραση της Εβραϊκής Βίβλου

π. Σ. Μαυροφίδης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ: Το διορθωτικό μένος του παρελθόντος – Το αντιδιορθωτικό μένος του παρόντος – Η Σχολή της Ρώμης – Οι αποδοκιμασίες των Αντιδιορθωτικών – Η «έντιμη» λύση – Συμπέρασμα.

Το διορθωτικό μένος του παρελθόντος

1. Η εβραϊκή Βίβλος είναι διάσπαρτη από κείμενα δυσνόητα ή και ακατανόητα. Αυτό, θέβαια, είναι γνωστό στους μελετητές, και μάλιστα στους πολύπλαγκτους μεταφραστές. Ήταν επόμενο, συνεπώς, να θεωρηθεί ότι τέτοια κείμενα προήλθαν από άθελες ή θεληματικές διαταραχές κατά την αντιγραφή. Η άποψη αυτή ήταν, ασφαλώς, υποθετική, αφού τα κείμενα αυτά περιέχονται συχνά σ' όλα τα χειρόγραφα και τις αρχαίες μεταφράσεις. Έτσι, δημιουργήθηκαν οι διάφορες διορθωτικές υποθέσεις, εμπνέοντας τις διάφορες διορθωτικές μεταφράσεις. Ωστόσο πρέπει να το παραδεχτούμε: κατά τό παρελθόν, διορθώνονταν ακόμη και κείμενα τα οποία και λεξιλογικά και γραμματικά και συντακτικά ήταν ομαλότατα, των οποίων το νόημα ήταν αυτό καθ' εαυτό σαφέστατο και αβίαστα προσαρμόσιμο στα συμφραζόμενα και των οποίων η δομή και ο ρυθμός – αν ήταν κείμενα ποιητικά – δεν παρουσίαζαν κανένα πρόβλημα. Η *BHK*¹ είχε ενδόσει ουκ ολίγον σ' αυτό το διορθωτικό μένος. Θα δώσω ένα παράδειγμα. Προηγουμένως όμως πρέπει να δώσω μερικές εξηγήσεις σχετικά με τα παραδείγματα που θα εκθέσω.

2. 'Όλα τα παραδείγματα θα είναι από τον ΙΩΒ. Έτσι, θα παραπέμπω κάθε τόσο μόνο με τους αριθμούς κεφαλαίου και εδαφίου. Διάλεξα τον ΙΩΒ για δύο λόγους: πρώτον, γιατί εργάζομαι στο βιβλίο αυτό από δεκατέσσερα χρόνια· δεύτερον, γιατί το κείμενο του ΙΩΒ είναι από τα πιο ανόμαλα της Βίβλου. Το θέμα, φυσικά, απαιτεί να εκθέτω και το εβραϊκό κείμενο των παραδειγμάτων. Για προφανείς πρακτικούς λόγους, αυτό θα το κάνω με ελληνικούς χαρακτήρες. Όστε η μεταγραφή δεν θα είναι επιστημονική, αλλά φωνητική (σεφαρδική προφορά). Οπουδήποτε, πάντως, η ελληνική γραφή κάνει δυνατή μια πιστότερη μεταγραφή, η δυνατότητα αυτή θα εφαρμόζεται. Έτσι, αν η λέξη αρχίζει με ἀλεφ ή ἔ, τα σύμφωνα αυτά θ' αποδίδονται με την ψιλή ('): αν αρχίζει

1. *Biblia Hebraica Kittelensis*, Stuttgart 1⁶1973.

με αīν, το σύμφωνο θ' αποδίδεται με τη δασεία (⁴). Αν το σύμφωνο χρησιμοποιείται με νταγκές, θα διπλασιάζεται, εκτός κι αν πρόκειται για τα μπγαδκφαθ. 'Οσον αφορά τα φωνήντα, το χηρέκ θ' αποδίδεται με το η και το χαλέμ με το ω. Το μακκέφ θ' αποδίδεται με μια ενωτική παίλα (-).

3. Στο 13, 8, λοιπόν, διαβάζουμε: «ἀφανάου τισσαούν / ἴμ-λαέλ τρηβούν». Από γλωσσικής – νοηματικής απόψεως, κανένα πρόβλημα: το κείμενο θα μεταφραζόταν κατά λέξιν «Τάχα πρόσωπα Του ανασηκώνετε, / μήπως για τον Θεό αντιδικείτε» και σημαίνει, «Για χάρη Του μεροληπτείτε, / για το Θεό αντιδικείτε;». Από δομικής, επίσης, απόψεως, ο συνώνυμος παραλληλισμός διευθεύται σύμφωνα με το συνηθέστατο σχήμα Α-Β // Α'-Β'. Και όμως, η *BHK* προτίνει στον α' στιχ. της στροφής τη διόρθωση «ἀφένε σαντάι τισσαούν = Τάχα πρόσωπα Σαντάι ανασηκώνετε = Για χάρη του Σαντάι μεροληπτείτε;». Γιατί αυτή η διόρθωση; Για να γίνει, προφανώς, πιο ρητός ο παραλληλισμός του α' στιχ. με τον β' στιχ.: «Για χάρη του Σαντάι μεροληπτείτε, / για τον Θεό αντιδικείτε;». Επειδή, λοιπόν, η *BHK* διορθώνει εδώ τον Ποιητή σύμφωνα με την αρχή «Έλλα παππού μου, να σου δείξω τ' αμπέλια σου», δεν ακολουθείται από κανένα μεταφραστή. Κατά τα άλλα, αφού ο ρυθμός εκφράζεται εδώ από το τονικό υπόδειγμα 2 + 2 – το λεγόμενο στακάτο – το οποίο χρησιμοποιείται για ν' ακουστεί, κιόλας, μαχητικά η μαχητική σημασία του κείμενου², η στροφή θα μεταφραζόταν πιστότερα – λαμβάνοντας υπ' όψιν και την επεξήγηση που επιβάλλεται από τα άμεσα συμφραζόμενα – ως εξής:

Μεροληπτείτε δηλαδή για χάρη Του;

Τί είστε; Οι δικηγόροι του Θεού;

To αντιδιορθωτικό μένος του παρόντος

4. Το ένα άκρο φέρνει το άλλο. Οι βιβλιστές, που απορρίπτουν διαρρήδην οποιαδήποτε διόρθωση του βιβλικού κειμένου, εξασκούν τόσο έντονη επίδραση τα τελευταία χρόνια, ώστε η *BHS*³ να παραλείψει ένα μεγάλο μέρος των διορθωτικών προτάσεων της *BHK*, ακόμη κι όταν αυτές υποστηρίζονται από τις αρχαίες μεταφράσεις. Και τι πρέπει να κάνει ο μεταφραστής, όταν το κείμενο είναι πασιφανώς ακατανόητο; Ας δούμε τι κάνουν οι μεταφραστές που ανήκουν στο αντιδιορθωτικό ρεύμα.

5. Στο 15, 30, ένας από τους φίλους του Ιώθ δηλώνει ότι ο θεομάχος μπορεί, στην αρχή, να φουντώνει σαν δέντρο, αλλά, στο τέλος,

κάψα θα ξεράνει τα βλαστάρια του
βεγιασουρ μπρούναχ πήσου

Το εβραϊκό – κατά λέξιν μεταφρασμένο – σημαίνει «και θα φύγει με αέρα στόματός του». Κείμενο, προφανώς, ακατανόητο. Στον apparatus criticus η

2. W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry*, Sheffield - England 1984 (37.178.380).

3. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967/77 (XII, §§ 2.4).

BHS σωπαίνει. Αυτό, δέβαια, σημαίνει ότι στα χειρόγραφα επικρατεί ομοφωνία. Σημαίνει, δώρος, και ότι εδώ γίνεται μια σιωπηρή προτροπή για ερμηνευτικές μεταφράσεις. Θερμή θιασώτις αυτών των μεταφράσεων η TOB⁴! Προβαίνοντας, λοιπόν, σε μια πρώτη και διάτονη ερμηνεία, καταλαβαίνει την πρόθεση «μπε» (μπρούαχ) σαν «μπε» της αιτίας⁵: «και θα φύγει εξ αιτίας αέρα στόματός του». Και τώρα, η δεύτερη ερμηνεία: «και θα φύγει εξ αιτίας αέρα στόματός του, δηλ. τόσο δύσοσμος θα γίνει ο αέρας αυτός, μετά τη μολυσματική αρρώστια που θα του στείλει ο Θεός». Δεν φαίνεται, πράγματι, ποια άλλη ερμηνεία μπορεί να βρίσκεται πίσω από τη μετάφραστη «και θ' αποφύγει την ίδια του την ανάσα». Αλήθεια πώς θα απέφευγε ο θεομάχος την ίδια του την ανάσα; Μασώντας τσίχλα μεντόβι! Σας χαρίζει δροσερή ανατονοή κ.τ.λ. Ωστόσο ο ίδιος ο Ιώβ, μη έχοντας, ο αφελής, υποψιαστεί αυτή τη λύση, λέει (19, 17) ότι ήταν η γυναικά του που απέφευγε τη δύσοσμη ανάσα του. Πράγματι, όποιος έχει τέτοια ανάσα, το μαθαίνει από τους άλλους, γιατί ο ίδιος δεν τη νιώθει. Αλλά, αν η ερμηνευτική μετάφραστη της TOB είναι άσχετη με τον κοινό νου, είναι άσχετη και με τον συνώνυμο παραλληλισμό:

κάγια θα ξεράνει τα βλαστάρια του
και θ' αποφύγει την ίδια του την ανάσα.

Η BHK, αντιθέτως, σημειώνει στον apparatus criticus ότι οι Ο' προϋποθέτουν εδώ κάποιο «βεγιασούρ μπρούαχ πιρχά / πιργιά = και θα φύγει με αέρα μπουμπούκι / καρπός του = αέρας θα μαδήσει τους καρπούς του». Το κείμενο είναι αυτό καθ' εαυτό κατανοητό. Σχετίζεται και αρμονικά με τον συνώνυμο παραλληλισμό. Τέλος, δεν είναι αδύνατο να εκλήφθη κάποιο «πιρχά / πιργιά» σαν «πήγου». Μεταφράζουν, λοιπόν, σύμφωνα μ' αυτή τη διορθωτική υπόθεση όχι μόνο οι Larcher⁶, Alonso⁷, Driver-Gray⁸, NEB⁹ GNB¹⁰, αλλά και οι Gualandi¹¹ και RSV¹², που διακρίνονται για την αντιδιορθωτική τάση τους.

6. Και τώρα, άλλου είδους παράδειγμα. Η νομικιστική νοοτροπία κάνει τον αδύο Ιώβ να βλέπει τη δυστυχία του σαν αδικία του Θεού. Έτσι, αφού είπε πια δι, τι είχε να πει στον Αντίδικο, προβαίνει και σε μια σειρά από τις γνωστές εκείνες ένορκες κατάρες, που σκοπό έχουν ν' αποκριώσουν πάστης φύσεως κατηγορία. Ο τελικός αυτός όρκος αθωότητας (31, 1-40) καταλήγει ως εξής (η μετάφραση είναι δική μου):

Ω, αν βρισκόταν κάποιος να μ' ακούσει!
Εδώ, υπογράφω. Η σειρά του Παντοδύναμου ν' απαντήσει.

4. *Traduction Oecuménique de la Bible - Ancien Testament*, Paris 1980.

5. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Romae 1968,
μπε = 10v.

6. C. LARCHER, «Job», *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973.

7. L. ALONSO SCHÖKEL, *Job*, Madrid 1971.

8. S.R. DRIVER - G.B. GRAY, *The Book of Job*, Edinburgh 1977.

9. *The New English Bible*, London 1982.

10. *Good News Bible*, London 1986.

11. D. GUALANDI, *Giobbe: nuova versione critica*, Roma 1976.

12. *The Bible. Revised Standard Version*, London 1971.

Το κατηγορητήριο, που 'χει συντάξει ο Αντίδικος,

36. στον ώμο μου θα το κρεμάσω,

θα το δέσω στεφάνι στο μέτωπό μου·

37. θα Του θυμίσω τις πράξεις μου μία προς μία,
και θα Τον πλησιάσω, σαν πρίγκιπας.

38. Αν βόγγηξαν εναντίον μου τα χωράφια,

αν στήκωσαν μοιρολόι τ' αὐλάκια τους γι' αυτούς που οργώνων,

39. αν ἔφαγα τον πλούτο τους δίχως χρήμα,
κάνοντας την αγροτιά να βογγήξει,

40. να μου γεννήσει η Γη, αντί για στάρι, αγκάθια,
αντί για κριθάρι βάτους.

Χρειάζεται, άραγε, ν' αρχίσουμε τις αναλύσεις, για να γίνει κατανοητό ότι τα εδ. 35-37 φέρουν όλα τα χαρακτηριστικά του Επίλογου; Μα, είναι ηλίου φαεινότερον ότι τα εδ. 38-40 πρέπει ν' ανήκαν αρχικά σε κάποιο προηγούμενο μέρος του κεφ. 31 και να δρέθηκαν μετά τα εδ. 35-37 από κάποιο λάθος κατά την αντιγραφή. Ωστόσο η *BHS* τηρεί επί του προκειμένου σιγήν ιχθύος και, το ίδιο σιωπηρά, διατηρούν την τάξη της εβραϊκής Βίβλου οι αντιδιορθωτικές *RSV* και *GNB*. Διαπρύσιος αντιδιορθωτικός και ο *Ceresko*¹³, υπενθυμίζει ότι η τάξη αυτή υποστηρίζεται απ' όλα τα χειρόγραφα και τις αρχαίες μεταφράσεις, και μάλιστα από το 11 Q tg job, το οποίο πρέπει να κυκλοφόρησε κατά τον 2ο π.Χ. αιώνα¹⁴. Ε., και λοιπόν; Τι σημαίνει αυτό; 'Οτι η παρούσα τάξη ανάγεται στον ίδιο τον δημιουργό του ΙΩΒ; Μα τον συγγραφέα αυτό, κανείς δεν σκέφθηκε να τον τοποθετήσει μετά τον 4ο π.Χ. αιώνα¹⁵, ενώ ο ίδιος ο *Ceresko*, που τον τοποθετεί κατά τον 7ο / 6ο π.Χ. αιώνα, ευχαρίστως θα τον τοποθετούσε και στον 8ο π.Χ. αιώνα¹⁶. Δεν θα μπορούσε, λοιπόν, να διαταραχτεί το κείμενό μας ανάμεσα στον 8ο και 2ο π.Χ. αιώνα; Εδώ, πρόκειται για μισή χιλιετία! Έχει δίκιο, συνεπώς, ο *Popé* ο οποίος, αναφερόμενος στη γνωστή εκείνη χαοτική κατάσταση και των κεφ. 24-27, παρατηρεί ότι «*H archaiōteta ðmas autῆs tῆs katá̄stasēs* δεν παραμερίζει τις δυσκολίες ούτε αίρει την ανάγκη μιας ταξινόμησης του συγκεχυμένου ειρμού του θέματος»¹⁷. Άλλα ο *Ceresko* προβάλλει και το ακόλουθο στυλιστικό επιχείρημα, το οποίο φαίνεται ότι αποτελεί κοινό τόπο μεταξύ των Αντιδιορθωτικών, γιατί το χρησιμοποιεί και ο *Gualandì*: σ' ένα κεφάλαιο, το οποίο συγκροτείται από ένορκες κατάρες, ταιριάζει μια κατάληξη που να είναι κι αυτή μια ένορκη κατάρα (= εδ. 38-40). Και ιδού το στυλιστικό αντεπιχείρημα: είναι δυνατό να κορυφώνει ο Ιώβ με τόση δραματική υποβλητικότητα τον όρκο του (εδ. 35-37), για να προσθέσει μετά ένα, «Α, ναι, ξέχασα πως δεν

13. A.R. CERESKO, Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic, Rome 1980 (187).

14. J.A. FITZMYER - D.J. HARRINGTON, A Manual of Palestinian Aramaic Tesis, Rome 1978 (27. 195).

15. M. POPE, Job, N. York 31973 (XXXIV).

16. A.R. CERESKO, Job 29-31..., (195/196).

17. M.POPE, Job,... (XLVI).

ορκίστηκα ότι δεν έκανα και τούτο δω» (εδ. 38-40);(!) Είναι γι' αυτό που η *TOB* προτιμά να καταφύγει σ' ένα εννοιολογικό επιχείρημα: ο Ιώβ, ανίκανος να πείσει για την αθωότητά του και τον Θεό και τους φίλους του, τερμάτισε τα λόγια του μ' έναν όρκο αθωότητας.

Και ιδού το εννοιολογικό αντιπιχείρημα: μα, αν ο Ιώβ πίστευε ότι δεν πείστηκε κανείς για την αθωότητά του, παρ' όλη τη σωρεία των προηγηθέντων όρκων (31, 1-34), ποιος πίστευε ότι θα πειθόταν, αν τερμάτιζε τα λόγια του μ' έναν ακόμη όρκο; Έτσι, και η *BHK* υποδεικνύει εδώ ότι το κείμενο διαταράχτηκε και οι Larcher, Alonso, Driver - Gray, *NEB* και Pope επιλογίζουν τη μετάφραση του κεφ. 31 με τα εδ. 35-37, μετατοπίζοντας τα εδ. 38-40 σε προηγούμενα, αν και διαφορετικά ο καθένας τους, μέρη αυτού του κεφαλαίου. «Νάτο!», φωνάζει αμέσως ο Ceresko, «Οι μεταφραστές διαφωνούν ως προς την αρχική θέση των εδ. 38-40!». Μα, ασφαλώς και διαφωνούν! Άλλα, τι αποδεικνύει αυτό; Ότι η αρχική θέση των εδαφίων αυτών ήταν μετά τα εδ. 35-37; Αποδεικνύει απλούστατα ότι η αρχική θέση των εδαφίων αυτών, πριν από τα εδ. 35-37, είναι αβέβαιη. Άλλα εκείνοι οι οποίοι πρώτοι και καλύτεροι υποδεικνύουν την αβεβαιότητα αυτή είναι οι ίδιοι οι παραπάνω μεταφραστές. Πράγματι, τα ακόλουθα γενικά λόγια του Pope εκφράζουν και κάθε άλλο διορθωτικό μεταφραστή, ο οποίος, βέβαια, δεν έχει απωλέσει τον κοινό νου:

Θα ήταν όμως εξαιρετικά αφελές για τον οποιονδήποτε να δείξει υπερβολική εμπιστοσύνη σε οποιαδήποτε από τις ευφυείς και σοφές αποκαταστάσεις και διορθώσεις του κειμένου, οι οποίες περιέχονται στα υπομνήματα και την εκτεταμένη περιοδική γραμματεία, τη σχετική με τον ΙΩΒ. Η προειδοποίηση αυτή αφορά πλήρως δ, τι είναι παλιό ή καινούργιο στις ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ και του δικού μου έργου¹⁸.

H Σχολή της Ρώμης

7. Άλλα η πιο επιθετική – θα έλεγα – εκπρόσωπος των Αντιδιορθωτικών είναι η γνωστή πia, στο χώρο των Ουγκαρητιστών, ως Σχολή της Ρώμης¹⁹. Πρόκειται για το κίνημα που ξεκίνησε από το Ποντιφικό Βιβλικό Ινστιτούτο, με καθοδηγητή και ακαταπόνητο ερευνητή τον εκεί καθηγητή M. Dahood S.J., του οποίου ο απροσδόκητος θάνατος το 1982 τόσο λύπησε όλο το Ινστιτούτο, μαθητές του και μη. Πριν προχωρήσω, όμως, θα ήθελα να κάνω μια διευκρίνιση.

8. Μαζί με τόσους άλλους βιβλιστές, δεν έχω κι εγώ καμμία πρόθεση ν' αμφισβητήσω τη γλωσσική και ιστορική συμβολή των ουγκαρητικών δεδομένων για την κατανόηση της Βίβλου. Στο φως των δεδομένων αυτών, διάφορα δυσόντα ή και ακατανόητα βιβλικά κείμενα παύουν να είναι τέτοια, πράγμα που

18. M. POPE, *Job...* (L). Τα κεφαλαία είναι του POPE.

19. P.C. CRAIGIE, «Ugarit and the Bible», *Ugarit in Retrospect*, (ed. G.D. YOUNG), Eisenbrauns 1981 (102).

σημαίνει ότι δεν προέκυψαν από λάθη των αντιγραφέων και ότι, συνεπώς, δεν έχουν ανάγκη διορθώσεως. Δεν μπορεί, πράγματι, να καταπιαστεί πια κανείς σοβαρά με τη μετάφραση ενός βιβλικού έργου, χωρίς να συμβουλεύεται τις υποδείξεις των Ουγκαρητιστών, άσχετο αν, τελικά, τις υιοθετεί ή όχι.

9. Ωστόσο ο Dahoood²⁰ και οι ανά τον κόσμο πια μαθητές του, όπως οι Ceresko (§6), Blommerde²¹, Michel²² και τόσοι άλλοι, ισχυρίζονται, άμεσα έμμεσα, ότι τα ουγκαρητικά δεδομένα έχουν κάνει πια σχεδόν άχρηστη κάθε διόρθωση ή μετατόπιση συμφώνων, λέξεων, γραμμάτων και στροφών του βιβλικού κειμένου. Και όμως, η γνώση της ουγκαρητικής γλώσσας και του λεξιλογίου της παραμένει ακόμη ατελής, χωρίς να υπολογίσουμε ότι η γραφή πάνω στις πήλινες πλάκες είναι συχνά μισοσθήσμενή²³. Θα έπρεπε να την περιμένει, λοιπόν, κανείς την αυστηρή κριτική που ασκήθηκε εναντίον της Σχολής της Ρώμης από τους ίδιους τους Ουγκαρητιστές (βλ. σημ. 19), κατά το συνέδριο που έγινε το 1979 στο πανεπιστήμιο του Wisconsin. Από το συνέδριο, μάλιστα, δεν έλειψε και το χιούμορ. 'Οταν ο καθηγητής D. Pardee του Ανατολικού Ινστιτούτου του πανεπιστημίου του Σικάγο παρατήρησε ότι «το 33% των προτάσεων του Dahoood μπορεί να είναι σωστό», ο καθηγητής M. Pope του πανεπιστημίου του Yale απάντησε ότι «το πρόβλημα δεν είναι, πόσο τα εκατό των ιδέων του Dahoood είναι σωστό, το πρόβλημα είναι, ποιο τα εκατό!»²⁴. Και όμως, ο M. Pope είναι από εκείνους, οι οποίοι κάθε άλλο παρά αδιαφόρησαν για τα ουγκαρητικά δεδομένα κατά τη μετάφραση του ΙΩΒ (βλ. σημ. 15).

Οι αποδοκιμασίες των Αντιδιορθωτικών

10. Ο Andersen, αναφερόμενος στα απειράριθμα προβλήματα του κειμένου του ΙΩΒ, παρατηρεί ότι:

Οι ίδιες οι δυσκολίες που συναντάμε αποτελούν φόρο τιμής για... τους Ιουδαίους αντιγράφεις, οι οποίοι, όλο σεβασμό, προτίμησαν μάλλον ν' αντιγράψουν με ακρίβεια ένα σκοτεινό κείμενο, παρά να επιχειρήσουν να το διασαφήνισουν με διορθώσεις. Ως προς αυτό, φάντακαν πιο ταπεινοί και πιο επιστήμονες από πολλούς σύγχρονους κριτικούς²⁵.

Αυτές οι αποδοκιμασίες απηχούν, λίγο πολύ, τις απόψεις όλων των Αντιδιορθωτικών²⁶. Ωστόσο δεν είναι καθόλου προφανές τι ακριβώς εννοούν οι άνθρωποι αυτοί.

20. M. DAHOOD, *Psalms*, N. York: I vol 1966, II vol. 3¹⁹⁷⁴, III vol. 1970.

21. A.C.M. BLOMMERDE, *Northwest Semitic Grammar and Job*, Rome 1969.

22. W.L. MICHEL, *Job in the Light of Northwest Semitic*, Rome 1987.

23. P. XELLA, *Gli Antenati di Dio*, Verona 1982 (7).

24. *Ugarit in Retrospect*, (ed. G.D. YOUNG)... (190.194).

25. F.I. ANDERSEN: *Job: An Introduction and Commentary*, Downers Grove ILL., 1976, (16).

26. Βλ. π.χ. A.r. CERESKO, *Job 29-31...*, (198).

11. Ο Andersen λ.χ. παραδέχεται την ύπαρξη «σκοτεινών» κειμένων. Γιατί είναι τέτοια τα κείμενα αυτά; Μόνο και μόνο εξ αιτίας των δικών μας ατελών γλωσσικών γνώσεων; Δεν είναι δηλ. πιθανό να έγιναν τα κείμενα αυτά σκοτεινά εξαιτίας κάποιας άθελης τροποποίησης κατά την αντιγραφή; Καλά, κι όλες εκείνες οι συγχύσεις παρόμοιων γραμμάτων, οι απλογραφίες, οι διττογραφίες, τα ομοιοτέλευτα κ.τ.λ., που έρχονται στο φως, αμέσως μόλις συγκρίνουμε το μασσωρητικό κείμενο π.χ. με το 1Q Isa^{a27}:

Όλα εκείνα τα σχόλια, τα γραμμένα στο περιθώριο ή ανάμεσα στις γραμμές, που ενσωματώθηκαν μετά, κατά λάθος, στο κείμενο²⁸:

12. Και, εκτός τούτου, πότε θεωρείτο ιερό ένα βιβλικό έργο, ούτως ώστε ν' αρχίσει και ν' αντιγράφεται με την πιστότητα εκείνη, την οποία μνημονεύει ο Andersen; Αμέσως μόλις κυκλοφορούσε; Περνούσαν αιώνες, ώσπου να θεωρηθεί ιερό από τη συλλογική συνείδηση! Και ο μεν Φλάβιος Ιώσηπος ήταν φυσικό να πιστεύει, όσον αφορά τα βιβλικά έργα, ότι «τοσούτου... αιώνος ήδη παρωχηκότος, ούτε προσθείναι τις οὐδέν ούτε ἀφελεῖν αὐτῶν ούτε μεταθεῖνα τετόλμηκεν» (Απ., 1, 42). Αλλά μπορούμε ν' αρνηθούμε εμείς σήμερα ότι, κατά τα αρχαϊκά εκείνα στάδια, αρκετά κείμενα δεν έγιναν σκοτεινά, κατόπιν θεληματικών τροποποιήσεων²⁹, τη στιγμή που ο ίδιος ο μεταγενέστερος ιουδαΐσμος αναγνώρισε τα θρησκευτικά κίνητρα που υπαγόρευαν τα τικκούνε σοφερήμ:

13. Τι πρέπει να κάνει, λοιπόν, ο σύγχρονος βιβλιοτής όταν συναντά σκοτεινά κείμενα; Να τα μεταφράζει πιστά, όπως υπονοεί ο Andersen; Μα, πρώτα αυτό πολύ συχνά είναι εντελώς αδύνατο, ακριβώς διότι τα κείμενα αυτά είναι σκοτεινά. Μπορείς ν' αντιγράψεις ένα σκοτεινό κείμενο, αλλά πώς γίνεται να τα μεταφράσεις; Αλλά, ακόμη κι αν μεταφράζεται, στα σχόλια πάντως θα ερμηνευθεί, αφού μεταφράζεται όχι για να αναγνωρισθεί, αλλά για να γνωσθεί. Θέλεις δεν θέλεις, λοιπόν, θα προθείς σε μια μετάφραση, η οποία θα είναι ή ερμηνευτική ή διορθωτική.

14. Και ιδού το ερώτημα: οι ερμηνευτικές μεταφράσεις των «σκοτεινών» κειμένων, όπως πολύ σωστά τα ονομάζει ο Andersen, δεν είναι υποθετικές; Η ερμηνεία π.χ. της πρόθεσης «μπε» στο 15, 30, καθώς και η επιπρόσθετη ερμηνεία αυτού του κειμένου (§5) δεν είναι υποθετική; Τα στυλιστικά και εννοιολογικά επιχειρήματα, όστον αφορά τον επιλογικό χαρακτήρα των εδ. 38-40 του κεφ. 31 (§6), δεν αποτελούν υποθέσεις; Ένε μεγάλο μέρος των ερμηνειών της Σχολής της Ρώμης δεν είναι καθαρά υποθετικές (§7.9); Αλλά είναι αυτό ακριβώς που δεν εννοούν να παραδεχτούν οι Αντιδιορθωτικοί. Ποιον χαρακτηρίζει, λοιπόν, στην πραγματικότητα η ακουσία ταπεινοφροσύνης; Γιατί είδαμε με πόστη ταπεινοφροσύνη αποδέχονται οι διορθωτικοί μεταφραστές των υποθετικό χαρακτήρα των προτάσεων τους (§6), παρ' όλον ότι κάποιες από τις υποθέσεις

27. E. WÜRTHWEIN, *The Text of the old Testament*, Michigan 1979 (105-108), R.W. KLEIN, *Textual Criticism of the Old Testament*, Philadelphia 1974 (28-29).

28. R.W. KLEIN, *Textual Criticism of the Old Testament*,... (80).

29. E. WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament*,... (18-19. 108-110), R.W. KLEIN, *Textual Criticism of the Old Testament*,... (80-82).

των σύγχρονων κριτικών επαληθεύτηκαν από τα χειρόγραφα της Ν. Θαλάσσης³⁰.

15. Όστε το θέμα είναι, αν μια διορθωτική υπόθεση είναι πιθανότερη από μια ερμηνευτική, και αντίστροφα. Οι ερμηνευτικές, πάντως, μεταφράσεις, που είδαμε πιο πάνω (§ 5-6.9) δεν θα μπορούσαν να θεωρηθούν και πολύ πιθανότερες από τις διορθωτικές. Ποιον χαρακτηρίζει, λοιπόν, στην πραγματικότητα, η απουσία επιστημονικού πνεύματος, τουλάχιστον μερικές φορές; Όστε θα έπρεπε να είναι πιο επιφυλακτικοί οι Αντιδιορθωτικοί, όταν κατηγορούν τόσους διαπρεπείς και διεθνούς φήμης βιβλιστές για απουσία ταπεινοφροσύνης και επιστημονικού πνεύματος εμπρός στο βιβλικό κείμενο. Θα έπρεπε να είναι πιο επιφυλακτικοί, γιατί κι ο άλλος, χωρίς να το θέλει, πονηρεύεται και διερωτάται, μην τυχόν και πίσω απ' αυτό το τόσο διατυμπανιζόμενο «επιστημονικό» πνεύμα, κρύβεται εκείνη η νοοτροπία που αντιμετωπίζει το βιβλικό κείμενο σαν ταμπού. Τῷ φρονίμῳ, δλίγα.

H «έντιμη» λύση

16. Οπωσδήποτε, κάποιοι βιβλιστές, προκειμένου ν' αποφευχθεί η υποθετικότητα αφενός των ερμηνευτικών, αφετέρου των διορθωτικών μεταφράσεων των πασιφανώς διαταραχθέντων κειμένων, προτείνουν μια λύση, που θα μπορούσε να ονομαστεί «έντιμη». Η λύση αυτή συνίσταται στο ν' αφήνει ο μεταφραστής κενά διαστήματα με αποσιωπητικά, κάθε φορά που θα συναντά ένα σοβαρά διαταραγμένο κείμενο, εξηγώντας, φυσικά, γιατί το κάνει αυτό³¹.

17. Ωστόσο ο M. Dahood υπενθυμίζει ότι, κατά τον F.M. Cross Jr., του πανεπιστημίου του Harvard, δεν είναι μεταφράσιμο το 50% των στίχων του ΙΩΒ, ενώ, κατά τον ίδιο τον M. Dahood, αυτό ισχύει για το 30% των στίχων αυτού του βιβλίου³². Τι θα 'πρεπε, λοιπόν, να κάνει ο μεταφραστής; 'Ο, τι έκανε και ο μεταφραστής των Ο', ο οποίος παρέλειψε το 1/5 σχεδόν του ΙΩΒ, πιθανόν όποτε τον εύρισκε κι αυτός ακατανόητο; Μα, στην περίπτωση αυτή, η μετάφραση, και νοηματικά και αισθητικά, θα ήταν τέτοια, ώστε το καλύτερο όλων θα ήταν να μην είχε γίνει ποτέ. Στην περίπτωση αυτή δηλ., ο ΙΩΒ – και όχι μόνο αυτός – θα έπρεπε να μείνει στη Βίβλο αμετάφραστος, για να περνούν τον καιρό τους μ' αυτόν όσοι θα ενδιαφέρονταν αποκλειστικά και μόνο για τα φιλολογικο-ιστορικά του αινίγματα. Εννοείται ότι, στην ουσία, κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με τον εξοστρακισμό του από τον Κανόνα. Κι έπειτα – για να θυμηθούμε και τον Pope (§9) – ποιο 30% και ποιο 50% θα άφηνε ο κάθε βιβλιστής αμετάφραστο; Γιατί δεν υπάρχει, δέσμαια, αμφιβολία ότι θα ήταν αδύνατο να υπάρξει

30. E. WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament...* (32. 142).

31. R.A. SAYCE, «French Versions», *The Cambridge History of the Bible*, (ed. S.L. GREENSLADE), Cambridge 1978 3(351).

32. Στο *Bib* 52(1971) 437, όπου ασκεί κριτική στο έργο του J. LEVEQUE, *Job et son Dieu*, Paris 1970.

ομοφωνία μεταξύ των μελετητών όσον αφορά τη σοβαρότητα διαταραχής του κάθε κειμένου. Όστε η «έντιμη» λύση είναι πολύ θεωρητική για να είναι εφαρμόσιμη. Γι' αυτό, άλλωστε, και δεν εφαρμόζεται παρά σποραδικά.

Συμπέρασμα

18. Δεν υπάρχει καμία αμφιθολία ότι πρέπει να καταφεύγει κανείς στη διορθωτική μετάφραση μόνο σε έσχατη ανάγκη. Αλλά, όταν έχει να κάνει με έργα τα οποία, όπως ο ΙΩΒ, περιέχουν, κατά κοινή ομολογία, πολυπληθέστατα ακατανόητα κείμενα, τότε θα πρέπει ν' απαλλαγεί από την αυταπάτη ότι καλείται να επιλέξει μεταξύ μιας βεβαιότητας, η οποία θα είναι κάποια ερμηνευτική μετάφραση, και μιας υπόθεσης, η οποία θα είναι κάποια διορθωτική μετάφραση. Στις περιπτώσεις αυτές, ο μεταφραστής καλείται να επιλέξει μεταξύ δύο υποθέσεων. Φυσικά, πρέπει ν' αρχίσει από τις ερμηνευτικές υποθέσεις, εξετάζοντας όλες τις ετυμολογικές, γραμματικές και συντακτικές δυνατότητες του κειμένου, χωρίς ν' αδιαφορήσει και για τις απόψεις των Ουγκαρητιστών. Αν, ύστερα απ' αυτά, επιτυγχάνονται, μ' έναν τρόπο γλωσσικά όχι ιδιαιτέρως, τουλάχιστον, βεβιασμένο, κάποια νοήματα, τα οποία είναι αυτά καθ' εαυτά λογικά, υποστηριζόμενα και από τα άμεσα συμφραζόμενα, έχει καλώς. Αν, αντιθέτως, τα νοήματα είναι αυτά καθ' εαυτά παράλογα, αν αποκρούονται από τα άμεσα συμφραζόμενα και έχουν επί πλέον προκύψει από γλωσσικές ερμηνείες εξαιρετικά βεβιασμένες, τότε ο μεταφραστής ας επιλέξει κάποια από τις διορθωτικές υποθέσεις, έστω κι αν πρόκειται για εικασία, για υπόθεση δηλ., που δεν βασίζεται σε κανένα χειρόγραφο και καμία αρχαία μετάφραση. Όταν πρόκειται, πάντως, για έργα, όπως ο ΙΩΒ, ο μεταφραστής θα πρέπει να ξέρει ότι συχνά θ' αναγκαστεί να επιλέξει τις διορθωτικές υποθέσεις. Γι' αυτό, ας μη βιαστεί να πετάξει στον κάλαθο των αχρήστων την *BHK*, όσο κι αν έχει στη διάθεσή του τα διάφορα υπομνήματα με τις δικές τους διορθωτικές προτάσεις. Φυσικά, κάθε μεταφραστής έχει δικαίωμα να καταφύγει και στην «έντιμη» λύση, αλλά, αν θέλει να εφαρμόσει με συνέπεια τη λύση αυτή και σε έργα όπως ο ΙΩΒ, τότε καλύτερα να μη δοκιμάσει να τα μεταφράσει. Εννοείται ότι η επιλογή μεταξύ της ερμηνευτικής, διορθωτικής και «έντιμης» λύσης δεν στερείται και μιας διάστασης υποκειμενικής, αφού και οι τρεις βασίζονται σε υποθέσεις. Αλλά η επιλογή αυτή δεν στερείται και μιας διάστασης αντικειμενικής, αφού και οι υποθέσεις βασίζονται σε κάποια δεδομένα. Εννοείται, επίσης, ότι ο μεταφραστής οφείλει να προειδοποιεί τον αναγνώστη του για τον υποθετικό χαρακτήρα όχι μόνο των διορθωτικών, αλλά και των ερμηνευτικών μεταφράσεων του.

19. Κατά τα άλλα, είναι γεγονός ότι η ακάθεκτη πορεία του Λόγου του Θεού μέσα στην Ιστορία ούτε στιγμή δεν αναχαίτιστηκε από την υποθετικότητα των σημερινών ερμηνευτικών ή διορθωτικών μεταφράσεων του βιβλικού κειμένου, όπως και από τις άθελες ή θεληματικές μετατροπές, τις οποίες υπέστη το κείμενο

νο αυτό από τους αρχαίους μεταφραστές και αντιγραφείς. Αυτό σημαίνει ότι ο Λόγος του Θεού είναι κάτι παραπάνω από «κείμενο». Σεβασμός, λοιπόν, εμπρός στο κείμενο, αλλά όχι ευσεβισμός. Ταπεινοφροσύνη, αλλά όχι δουλοπρεπής. Πιστότητα, αλλά όχι ειδωλολατρική. Επιστημονικός χειρισμός, αλλά όχι περιδεής.

Προλεγόμενα της Κοινωνιολογικής Ερμηνείας της Καινής Διαθήκης

Δημητρίου Κ. Πασσάκου, Μ. Th.

Η ερμηνεία των Γραφών δεν απαιτεί μόνο αυστηρή ιστορικοκριτική εργασία, αλλά γνώση της ιστορίας του χριστιανισμού σε συνάρτηση με την παγκόσμια ιστορία. Η διαπίστωση αυτή δείχνει την ανάγκη μιας ερμηνευτικής προσέγγισης των ιερών μας κειμένων με τη βοήθεια και των πορισμάτων των κοινωνικών επιστημών. Και κάτι τέτοιο σημαίνει ότι οι κλασικές μέθοδοι για τη μελέτη, ανάλυση και ερμηνεία των Γραφών (ιστορικο-φιλολογική, μορφο-ιστορική, τελικής σύνταξης κ.λ.π.) είναι μεν απαραίτητες, δεν εξαντλούν όμως το θέμα της ερμηνείας των Γραφών. Χρειάζεται και η ανάλυση των κοινωνικών δεδομένων της εποχής από την οποία προέρχεται το κείμενο.

Η αναγκαιότητα κοινωνιολογικής ερμηνείας με τις πιο πάνω προϋποθέσεις άρχισε να διαφαίνεται στη νεοελληνική ορθόδοξη θεολογική επιστήμη τόσο στο συγκεκριμένο χώρο της θιβλικής έρευνας,¹ όσο και γενικότερα. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός της δημιουργίας ιδιαίτερου κοινωνιολογικού τομέα σε ένα από τα θεολογικά τμήματα της χώρας² όπου οι σύγχρονες κοινωνιολογικές αναζητήσεις έχουν στρέψει και την έρευνα της ορθόδοξης θεολογικής επιστήμης προς αυτή την κατεύθυνση³.

Είναι αναγκαίο, λοιπόν, να παρουσιαστεί με κάποια αναπόφευκτη συντομία το πώς ξεκίνησε αυτή η καινούργια ερμηνευτική μέθοδος στη Δύση, γιατί συνειδητοκοινήθηκε η ανάγκη της, ποιες γνωστικές περιοχές της Κοινωνιολογίας χρησιμοποιήθηκαν από διάφορους ερευνητές, τις κυριότερες προσεγγίσεις για την εφαρμογή της κοινωνιολογικής ερμηνείας στην Καινή Διαθήκη, τις κριτικές που ξεσήκωσε αλλά και την αναγκαιότητα, κατά τη γνώμη μας, της χρησιμοποίησης αυτής της μεθόδου στην ερμηνεία των ιερών κειμένων.

1. Σ. Αγουρίδη, «Το νόημα του Χριστού (Δείγμα κοινωνικοθρησκευτικής προσέγγισης στη θεολογική σκέψη του Παύλου)» στο «'Άραγε γινώσκεις ή αναγινώσκεις?» (Αθήνα: 'Αρτος Ζωής, 1989), του ίδιου Γιατί σταυρώθηκε ο Χριστός; (Αθήνα 1990). Πρβλ. επίσης του Π. Βασιλειάδη, Χάρις-Κοινωνία-Διακονία (Θεσσαλονίκη 1985), του ίδιου Σταυρός και Σωτηρία (Θεσσαλονίκη 1983) όπως επίσης και άρθρα του στο Βιβλικές Ερμηνευτικές Μελέτες (Θεσσαλονίκη 1988).

2. Πρόκειται για τον τομέα «Ηθικής και Κοινωνιολογίας» του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

3. Βλ. ενδεικτικά Γ. Μαντζαρίδη, Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού, Θεσσαλονίκη 1990², Β. Γιούλτση, Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θεσσαλονίκη 1989², Α. Γουσιδη, Εκκλησία και κοινωνία, Θεσσαλονίκη 1982 και Ι. Πέτρου Εκκλησία και Πολιτική στην Ελλάδα 1750-1909, Θεσσαλονίκη 1990.

1. Οι απαρχές και η συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας της καινούργιας μεθόδου

Η κοινωνιολογική ερμηνεία της Καινής Διαθήκης εμφανίστηκε ως υποτομέας στην περιοχή των βιβλικών σπουδών κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών στην Ευρώπη, και ήταν ένα άμεσο αποτέλεσμα του ανοίγματος της Θεολογίας προς τις άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες (contextualization of theology). Νέες προοπτικές ανοίχτηκαν για την ερμηνεία της Καινής Διαθήκης, αλλά ταυτόχρονα καινούργιες αμφιγνωμίες παρουσιάστηκαν ανάμεσα στους θεολόγους και τους καινοδιαθηκολόγους. Από τη μια μεριά, οι υποστηρικτές αυτής της νέας προσέγγιστης διαισθάνθηκαν ότι η ιστορικοκριτική μέθοδος δεν ήταν ικανοποιητικά ιστορική και κριτική, στο μέτρο που δεν έπαιρνε στα σοβαρά τις κοινωνικές επιστήμες, και από την άλλη οι αντιτιθέμενοι ή όσοι τουλάχιστον ήταν σκεπτικιστές, έδειχναν απρόθυμοι να εμπλακούν σε νέες διαφωνίες, όταν οι παλιότερες δεν είχαν ακόμα τελειώσει, και όταν αυτή η καινούργια προσέγγιση φαινόταν να δημιουργεί περισσότερα προβλήματα παρά να δίνει πειστικές απαντήσεις. Ο στόχος αυτής της μεθόδου είναι να χρησιμοποιήσει τα αποτελέσματα της έρευνας των κοινωνικών και ειδικότερα των κοινωνιολογικών επιστημών στην αναζήτηση των καινοδιαθηκικών συγγραφέων και του πρωτοχριστιανικού ακροατηρίου, καθώς και των αρχών του χριστιανισμού, έτσι όπως σκιαγραφείται στην Καινή Διαθήκη και τα πρώιμα χριστιανικά κείμενα.

Η μέθοδος αυτή ήταν κυρίως αποτέλεσμα των προσπαθειών των καινοδιαθηκολόγων και των κοινωνιολόγων των δύο ή τριών τελευταίων δεκαετιών, αν και η προϊστορία της βρίσκεται στις αρχές της δεκαετίας του '20, στην πρωτοποριακή έρευνα που έγινε κατά κύριο λόγο στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο από τον Shirley Case Jackson⁴ και τους συναδέλφους του (η μετέπειτα ονομασθείσα Σχολή του Σικάγο). Αυτοί οι ερευνητές προσπάθησαν να αναλύσουν και να ερμηνεύσουν την ιστορία του αρχέγονου χριστιανισμού υπό το πρίσμα των κοινωνικών διεργασιών που τον επηρέασαν και τον διαμόρφωσαν. Η έρευνά τους όμως γινόταν σε μια εποχή που η επιστήμη της Κοινωνιολογίας βρισκόταν στα πρώτα σχετικά βήματά της, και στην πραγματικότητα χρησιμοποίησαν σχεδόν ελάχιστα τις κοινωνιολογικές θεωρίες. Η προσπάθεια τους αν και δεν έτυχε της δέουσας προσοχής εκείνα τα χρόνια, σήμερα αναγνωρίζεται ως πρωτοποριακή στον τομέα αυτό της ερμηνευτικής.

Πόλις όμως εμφανίστηκε ο τομέας αυτός της ερμηνευτικής επιστήμης; Κάποιοι καινοδιαθηκολόγοι είχαν αρχίσει να υπερτονίζουν τις ομολογιακές προϋποθέσεις τους σε βάρος της ιστορικοκριτικής μεθόδου, ενώ κάποιοι άλλοι δεν αποχλούνταν καν με την ιστορία, αλλά προτιμούσαν μια καθαρά φιλολογική ή φιλολογικοφιλοσοφική ερμηνεία των κανονικών κειμένων. Από την άλλη μεριά άλλοι ερευνητές διέγνωσαν ότι τα κείμενά μας αν και δεν είχαν γραφεί

4. S.J. Case, *The Social Origins of Christianity*, Chicago: The University of Chicago Presse, 1923.

από τους ανώνυμους χριστιανούς, οι οποίοι μάλιστα σπάνια εμφανίζονταν οι ίδιοι μέσα σ' αυτά, κατά κάποιο τρόπο είχαν γραφεί γι' αυτούς και αυτοί τα χρησιμοποιούσαν. Αν λοιπόν δεν κατορθώναμε να αναπλάσουμε τον κόσμο τους, δεν θα είχαμε το δικαίωμα να υποστηρίζουμε σοβαρά ότι έχουμε καταλάβει τον πρώιμο χριστιανισμό. Εφόσον όμως δεν συναντούμε «καθημερινούς» χριστιανούς ως άτομα στις Γραφές, θα πρέπει να τους αναγνωρίσουμε μέσα από τα σύνολα στα οποία περιέχονται.

Με την ελπίδα να επιτύχουν αυτό ακριβώς το πράμα, ένας αριθμός καινοδιαθηκολόγων επιχείρησης πρόσφατα να σκιαγραφήσει τις πρωτοχριστιανικές ομάδες με τους τρόπους που θα χρησιμοποιούσε ένας κοινωνιολόγος ή ένας ανθρωπολόγος. Χωρίς αυτοί οι ερευνητές να εγκαταλείψουν τα προηγούμενα επιτεύγματα της φιλοσοφίας, της φιλολογικής ανάλυσης, της ιστορίας των μορφών και των θεολογικών αναζητήσεων, διείδαν στην κοινωνική ιστορία ένα αντίδοτο για τις «αφαιρέσεις» της ιστορίας των ιδέων και τον υποκειμενικό ατομικισμό της υπαρξιακής ερμηνευτικής.

Ένα άλλο ερώτημα που προβλήθηκε από αυτούς τους ερευνητές, ήταν εκείνο που αφορά τη γλώσσα της Βίβλου και συνδέεται άμεσα με τη σύγχρονη επιστήμη της επικοινωνίας. Πώς η γλώσσα προσδίδει νόημα σε έννοιες; Πώς η ανάγνωση του κειμένου επηρεάζει το νόημα; Πώς τελικά μορφοποιείται η επικοινωνία μεταξύ κειμένου και μελετητή; Γιατί για να προσεγγίσει κάποιος τη Βίβλο φιλολογικά, σημαίνει να την εξετάσει ιστορικά. Για να γίνει κατανοητό κάποιο μήνυμα από μια πηγή, πρέπει πάντα να αντιμετωπισθεί ιστορικά ή φιλολογικά. Οι έννοιες μέσα στην ιστορία πάντα γίνονται κατανοητές στο πλαίσιο κάποιου κοινωνικού συστήματος και εξαρτάται από την κοινωνική ευαισθησία του ερμηνευτή αν αυτές οι έννοιες θα ανταποκρίνονται στο κοινοειδές του ερμηνευτή, αντανακλώντας το δικό του κοινωνικό σύστημα (εθνοκεντρισμός), ή το σύστημα των ανθρώπων που προσπαθεί να πλησιάσει ερμηνευτικά (συγκριτική κοινωνική θεώρηση). Συμπερασματικά, ο κύριος τρόπος με τον οποίο μπορούμε να έλθουμε σε επαφή με τους αρχικούς αποδέκτες των κειμένων, είναι μέσω του κοινωνικού τους συστήματος, του πολιτισμού τους, και των κοινωνικών δομών τους. Θα λέγαμε παραστατικά ότι θα πρέπει εμείς να πάμε στο κείμενο, δηλαδή να το προσεγγίσουμε μέσα από τα κοινωνικά δεδομένα της εποχής του, αντί να το φέρουμε στην εποχή μας, αναλύοντάς το με βάση τα δικά μας κοινωνικά δεδομένα.

Από όσα ειπώθηκαν πιο πάνω, οδηγούμαστε αναπόφευκτα στο ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στην ιστορία και τις κοινωνικές επιστήμες. Οι τελευταίες βασίζονται σε μοντέλα που ερευνούν πώς λειτουργεί ο κόσμος των ανθρωπίνων διεργασιών και γιατί λειτουργεί έτσι. Ειδικά οι κοινωνικές επιστήμες εξετάζουν πώς οι έννοιες επιβάλλονται στους ανθρώπους και προσδοκούν να εξηγήσουν την ανθρώπινη συμπεριφορά με όρους τυποποιήσεων. Υπογραμμίζουν δηλαδή τις γενικότητες, τα κοινά σημασιολογικά στοιχεία που χαρακτηρίζουν ένα δεδομένο κοινωνικό σύνολο. Στα «օρια» ανάμεσα στις κοινωνικές επιστήμες και τις κλασικές σπουδές βρίσκεται η Ιστορία. Αυτή εστιάζει στο «ότι», «πώς» και «γιατί» οι άνθρωποι δημιουργούν έννοιες στο παρελθόν που επη-

ρεάζουν το παρόν μας και προσθέλπουν προς το μέλλον. Η Ιστορία με τις ρίζες της στο παρόν και με μια ομάδα εικόνων εργασίας (working images) του παρελθόντος, προσπαθεί να εξηγήσει τα γεγονότα υπό το πρίσμα της διάκρισης μεταξύ των αποστολέων και των μηνυμάτων, των ιδιαιτεροτήτων και των διαφορών.

Οι άλλες κοινωνικές επιστήμες, επειδή είναι δεμένες με το παρόν, αποκόπτονται από το παρελθόν, αναζητώντας κυρίως γενικότητες, κοινοτυπίες και ομοιότητες. Το πρόβλημα με την Ιστορία ως μοντέλο ερμηνείας εννοιών που έρχονται από μιαν άλλη εποχή, είναι ότι για να ξεδιαλύνει ο μελετητής το ιδιαίτερο, πρέπει να έχει μια σαφή σφαιρική γνώση της υπό έρευνα περιοχής, να έχει δηλαδή οριοθετήσει τις γενικότητες. Μέχρι πρότινος οι ιστορικοί στηρίζονταν στην ενόραση και τη φαντασία και άλλοτε στον εκλεπτυσμένο εθνοκεντρισμό μόνο, για να εκθέσουν τις γενικότητες. Έτσι για την ερμηνεία κειμένων από το παρελθόν, χρειάζονται κάποιες ομάδες μοντέλων που περιέχουν ταυτόχρονα τις κοινωνικές επιστήμες και την Ιστορία ώστε να αντιμετωπίστούν οι έννοιες του παρελθόντος με τέτοιο τρόπο που να αναφανεί το ιδιαίτερο και το διαφορετικό με κάποια σαφή, δοκιμή και αξιολογήσιμη μορφή. Με άλλα λόγια, για να ερμηνεύσει κείμενα (ομάδες εννοιών) από το παρελθόν, πρέπει να φανταστεί ο ερμηνευτής ποια ήταν η λειτουργικότητα των εννοιών, πώς ενεργούσαν, και πώς συνδέονταν μεταξύ τους υπό το πρίσμα προσώπων, πραγμάτων και γεγονότων από το παρελθόν που ενσωμάτωναν έννοιες.

Ο όρος «κοινωνική ιστορία» δύσκολα περικλείει όλο το νόημα των διαφορών ειδών που βρίσκονται κάτω από αυτό τον τίτλο. Πραγματικά, η ποικιλία των ειδών ήταν η αιτία για τη σύγχυση που πολλές φορές υπήρχε σχετικά με την ακριβή έννοιά τους. Δυσκολίες τέτοιας φύσεως που αφορούν την ορολογία, είναι φυσικό να εμφανιστούν κατά τη διάρκεια της «αναγέννησης» οποιασδήποτε επιστήμης και να υποχωρούν όσο αυτή η επιστήμη προχωρά προς την «ωριμότητά» της. Ένα τέτοιο παράδειγμα περιλαμβάνει τους όρους «κοινωνικός» και «κοινωνιολογικός». Χωρίς να προσπαθούμε να δώσουμε μια περισπούδαστη δικαιολόγηση, θα προτείνουμε ο όρος «κοινωνικός» να οριοθετεί την κοινωνία και την κοινωνική τάξη. Σαν τέτοιος, οδηγεί σε μια συγκεκριμένη θεώρηση της ομαδικής μας εμπειρίας. Όμως δεν δηλώνει πάλι σκοπεύουμε να προσεγγίσουμε ή να ερμηνεύσουμε δι, τι ανακαλύψουμε στην περιοχή του κοινωνικού. Ο όρος «κοινωνιολογικός», δημος, μας κατευθύνει καθαρά προς μια ειδική επιστήμη, την Κοινωνιολογία και έτσι εισάγει όλη την έκταση των ερμηνευτικών θεωριών και υποθέσεων που χαρακτηρίζουν αυτή την επιστήμη.

2. Γνωστικές περιοχές της Κοινωνιολογίας που χρησιμοποιήθηκαν στην νέα μέθοδο

Διάφορες γνωστικές περιοχές της Κοινωνιολογίας χρησιμοποιήθηκαν συνθετικά από διαφορετικούς ερευνητές, ώστε να εφαρμοστεί αυτή η καινούργια προσέγγιση στην ερμηνεία της Καινής Διαθήκης:

a. Μελέτες στην Κοινωνιολογία της θρησκείας: Τα θεμέλια της κοινωνιο-

λογικής προσέγγισης των αρχών του χριστιανισμού, μπήκαν στις πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα κυρίως μέσω των μνημειωδών εργασιών του Max Weber στην Κοινωνιολογία της ρησκείας. Μια από τις θέσεις του που προκάλεσαν αίσθηση⁵, ήταν ότι τα θρησκευτικά κινήματα αρχίζουν με την εμφάνιση χαρισματικών μορφών (πρόσωπα χωρίς τυπική εξουσιοδότηση και εκπαιδευση, τα οποία με τη δύναμη των λόγων και των έργων τους προσελκύουν αφοσιωμένους μαθητές) και μετά αρχίζουν να μεταλλάσσονται σε εγκαθιδρυματικές δομές, στις οποίες η εξουσία είναι iεραρχικά δομημένη και τα ερωτήματα της σταθερότητας, της τάξης και της συμφωνίας αποκτούν κυρίαρχη σκουδιάστητη.

Παράλληλα, ο Emile Durkheim, Γάλλος φιλόσοφος και κοινωνιολόγος του τέλους του δέκατου ένατου αιώνα, με την κοινωνιολογική του θεωρία έδωσε μια αναγεννητική ώθηση στις θιβλικές σπουδές μόλις κατά την περασμένη δεκαετία. Η διάκριση επίσης που έκανε ο Ernst Troeltsch το 1912 ανάμεσα σε «church» (εκκλησία, δηλαδή οργανωμένη ομάδα) και «sect» (εθελοντική σύναξη ομοιδεατών που βρίσκονται σε αντίθεση με την εκκλησία – σύμφωνα πάντα με την κοινωνιολογική απόδοση του όρου)⁶, συνεχίζει να επηρεάζει τη μελέτη του πρώιμου χριστιανισμού, αν και ο εξειδικευμένος του ορισμός των όρων έχει αλλάξει σήμερα σημαντικά.

Τέλος, για να αναφέρουμε τις πιο αντιπροσωπευτικές και γνωστότερες μελέτες, ο καθορισμός της λειτουργικής ανάλυσης από τον Γερμανό καινοδιαθηκολόγο Gerd Theissen⁷, οδήγησε στην οριοθέτηση τεσσάρων λειτουργικοτήτων της θρησκείας:

(α) *Εξημέρωση ή κοινωνικοποίηση (Domestication)* που έχει ως κύρια χαρακτηριστικά της την ολοκλήρωση και την περιστολή και σχετίζεται με την κοινωνιολογική θεωρία του Durkheim.

(β) *Παρηγοριά ή ικανοποίηση (Compensation)*, με χαρακτηριστικά τον ανταγωνισμό και τη διαμάχη και έχει σχέση με τη θεωρία του Karl Marx.

(γ) *Προσωποποίηση (Personalization)*, με χαρακτηριστικά την ολοκλήρωση και τη δημιουργία και σχετίζεται με τις εργασίες των Berger και Luckmann, και

(δ) *Καινοτομία (Innovation)*, με κύρια χαρακτηριστικά τον ανταγωνισμό, τη διαπάλη και τη δημιουργία. Αυτή η λειτουργικότητα είναι συνδεδεμένη με την έρευνα του Max Weber πάνω στον Προτεσταντισμό και τις πιο σύγχρονες μελέτες για χιλιαστικά κινήματα.

Ο Gerd Theissen διατύπωσε την άποψη ότι θα πρέπει να εντάξουμε το χρι-

5. Βλέπε Max Weber, *The Sociology of Religion* (μετφρ. Ephraim Fischoff, Boston: Beacon Press, 1963).

6. Emile Durkheim, *Les Regles de la Methode Sociologique*, Paris, 1895.

7. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (μετφρ. Olive Wyon, New York: Macmillan, 1931).

8. Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (μετφρ. John Bowden, Philadelphia: Fortress Press, 1988).

στιανισμό στην τελευταία κατηγορία λειτουργικότητας, την καινοτομία.

θ. Κοινωνιολογία της λογοτεχνίας: Είναι μια αναλυτική μέθοδος που προσπαθεί να καθορίσει ποια ήταν η κοινωνική λειτουργία ενός κειμένου. Το κύριο ερώτημα που οι ερευνητές θέτουν σ' αυτή τη συνάφεια είναι «ποιος ήταν ο υποκειμενικός σκοπός για τον οποίο γράφτηκε ένα δεδομένο έργο». Ο ερευνητής που χρησιμοποιεί την Κοινωνιολογία της λογοτεχνίας εφοδιάζεται με νέες ιδέες σχετικά με τη λειτουργικότητα αρχαίων κειμένων μέσα στο κοινωνικό τους υπόβαθρο. Με αυτό τον τρόπο, οι προαναφερόμενες ερευνητές διατείνονται ότι το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, για παράδειγμα, γράφτηκε για μια ιδιαίτερη κοινότητα που αντιμετώπιζε εσωτερικά προβλήματα αποστασιών, διαμάχες για την ηγεσία της και πιθανόν σχίσματα, χρησιμεύοντας κατ' αυτό τον τρόπο σαν μέσο διατήρησης της κοινωνικής της ταυτότητας που εμφανίζοταν κατά μεγάλο βαθμό αρνητική. Το Ευαγγέλιο πρόσφερε επίσης ένα «συμβολικό σύμπαν» (έννοια που χρησιμοποιήθηκε σαν σημείο εκκίνησης των ερευνητών της κατηγορίας που θα αναφέρουμε παρακάτω), που έδωσε μια θρησκευτική νομιμοποίηση στην πραγματική απομόνωση της κοινότητας από την ευρύτερη κοινωνία. Το Ευαγγέλιο κατά Μάρκον, για να συνεχίσουμε με τα παραδείγματα που μας δίνουν οι δυτικοί ερευνητές, γράφτηκε για μια αποκαλυπτική κοινότητα¹⁰, οι πράτες επιστολές του Αποστόλου Παύλου αντιμετωπίζουν συγκεκριμένα προβλήματα των νέων χριστιανικών κοινοτήτων που ίδρυθηκαν από τον ίδιο, ενώ στις επόμενες επιστολές το βάρος πέφτει κυρίως στην αποδοχή της θέσης που έχει ανατεθεί στον καθένα μέσα στην οργανωμένη πλέον κοινότητα με τον Επίσκοπο επικεφαλής. Με όρους του Weber, η Εκκλησία έχει ήδη μετακινηθεί από τη χαρισματική στην οργανωμένη μορφή και η κοινωνιολογική ανάλυση των φιλολογικών μορφών αυτών των δύο τύπων επιστολογραφίας, διατείνονται οι παραπάνω ερευνητές, επιβεβαιώνει αυτό τον ισχυρισμό. Ανάλογα, τα αποκαλυπτικά κείμενα είναι ενδεικτικά της αυτοσυνειδησίας των χριστιανικών κοινοτήτων ως μη οργανωμένων ομάδων που είναι αδύναμες μπροστά στις κυριαρχούσες δυνάμεις, ανθρωπίνως μιλώντας, αλλά εφοδιασμένες με ενόραση και ελπίδα για να δουν πέρα από τις παρούσες δυσκολίες, στην εποχή της θείας παρέμβασης και σωτηρίας.

γ. Κοινωνιολογία της γνώσης: Αυτός ο επιστημονικός κλάδος φέρνει στο προσκήνιο της θεωρία που στηρίζεται στον Mannheim και χρησιμοποιήθηκε κυρίως από τους Berger και Luckmann¹¹. Σύμφωνα με τα πορίσματα της προσέγγισης αυτής, η γνώση αποκτάται κοινωνικά ώστε οι άνθρωποι να συμμετέχουν στον κόσμο της καθημερινής ζωής με τρόπους ταυτόχρονα αναπόφευκτους και υποδειγματικούς. Αυτό συμβαίνει γιατί οι εμπειρίες και οι υποθέσεις

9. Δες την παράλληλη άποψη περί «transformation» του Arnold Toynbee στο *A Study of History*, Oxford 1947, σ. 371 εξ.

10. H.C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, GA, Macon: Mercer Press, 1983².

11. P. Berger & Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Doubleday & Co., 1967.

που μοιράζονται μεταξύ τους οι άνθρωποι στην κοινωνία τους, είναι που δίνουν μορφή στον κόσμο όπως τον αντιλαμβάνονται.

Με τη χρήση αυτής της μεθόδου οι διάφοροι ερευνητές διέκριναν ανάμεσα στα Ευαγγέλια, τις διαφορετικές θεωρήσεις της νέας πραγματικότητας που ο Χριστός εισάγει: ο Ευαγγελιστής Μάρκος δίνει έμφαση στην τομή με τον «παλαιό αιώνα» κατά την οποία ο λαός του Θεού θα δικαιωθεί (Mp. 13, 24-37) εφόσον θα έχει εκπληρώσει τα έργα του κηρύγματος, των θεραπειών και ίσως του μαρτυρίου στο όνομα Του. Ο Ευαγγελιστής Ματθαίος τονίζει το νέο Ισραήλ, με τον Χριστό σαν νέο Μωυσή μιλώντας «επί του όρους» για να δώσει οδηγίες στο λαό του Θεού και τους Αποστόλους να ασκούν την αυθεντία στο όνομά Του μέσα στην Εκκλησία (Mθ. 16, 16-19). Ο Ευαγγελιστής Λουκάς δίνει έμφαση στον περιεκτικό χαρακτήρα της κοινότητας της πίστης, αρχίζοντας από τους ταπεινούς βοσκούς της Βηθλέεμ και το αρχικό κήρυγμα του Ευαγγελίου στους πτωχούς και προχωρώντας στην επέκταση του μηνύματος του Χριστού ανάμεσα στους Έλληνες και την ίδια την πρωτεύουσα Ρώμη.

δ. Κοινωνική ανθρωπολογία: Εδώ δύο κύριες ιδέες από τις εργασίες της Βρετανής ανθρωπολόγου Mary Douglas¹², συνεισέφεραν ουσιαστικά στην ερμηνεία της Καινής Διαθήκης. Η πρώτη είναι η θεωρία της για την κεντρική σημασία της γλώσσας σαν εργαλείο δημιουργίας και συντήρησης της αίσθησης του ατόμου ότι ανήκει σε μια συγκεκριμένη κοινωνία. Με αυτό τον τρόπο οι τελετουργικοί τύποι ως τύποι ομάδας, είναι πομποί του πολιτισμού και διαμορφώνουν τις μορφές συμπεριφοράς, όπως επίσης και τα όρια με τα οποία η ταυτότητα των μελών της ομάδας καθιερώνεται και συντηρείται.

Η άλλη σημαντική θεωρία που έχει εφαρμογή στις αρχές του χριστιανισμού είναι η καθαρότητα ως οριοθέτης ανάμεσα στον άγιο λαό και την υπόλοιπη ανθρωπότητα. Η Douglas προτείνει ένα γραφικό σχήμα (σύστημα ορθογωνίων αξόνων) υπό το πρίσμα του οποίου μπορούν να αναλυθούν και να συγκριθούν διάφορες ομάδες. Ο κάθετος άξονας του γραφήματος, τον οποίο η ερευνητής ονομάζει πλέγμα («grid»), αναφέρεται στο εύρος των περιπτώσεων που ορισμένα κριτήρια για αποδοχή μελών στην ομάδα είναι συνειδητά αποδεκτά από την ομάδα (υψηλό πλέγμα) ή είναι θέμα προσωπικής πειθούς (χαμηλό πλέγμα). Ο οριζόντιος άξονας του γραφήματος, τον οποίο ονομάζει ομάδα («group»), αναφέρεται στην κλίματα που εκτείνεται από την ελευθερία του μέλους της ομάδας (χαμηλή ομάδα), μέχρι τον υπέρτατο έλεγχο από την ομάδα πάνω στο ατομικό εγώ.

Διάφορες ομάδες και θρησκευτικά κινήματα μπορούν να τοποθετηθούν σε μια ποικιλία θέσεων σε σχέση με αυτές τις διαπλεκόμενες κλίμακες. Με μια υπεραπλουστευμένη μορφή, το εύρος των πιθανών περιπτώσεων θα μας έδινε τους παρακάτω συνδυασμούς:

α. χαμηλό πλέγμα / χαμηλή ομάδα: Η ομάδα τείνει προς την ατομοκρατία.

12. Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: Barries & Jenkins, 1973².

- 6. υψηλό πλέγμα / χαμηλή ομάδα: μια σύνθετη κοινωνία, στην οποία οι ρόλοι έχουν καθοριστεί και έχουν γίνει αποδεκτοί.
- 7. χαμηλό πλέγμα / υψηλή ομάδα: λειτουργιοκρατική κοινωνία, στην οποία μόνο το εξωτερικό δριό της κοινωνίας είναι δεδομένο, ενώ όλες οι άλλες οριοθετήσεις είναι ανοικτές και υπόκεινται σε διαπραγματεύσεις.
- 8. υψηλό πλέγμα / υψηλή ομάδα: μια ομάδα όπου η ιεραρχία είναι σεβαστή και η νονιμοφροσύνη ανταμείβεται.

3. Προσεγγίσεις για την εφαρμογή της κοινωνιολογικής ερμηνείας στην Καινή Διαθήκη

Υπάρχουν δύο κύριες προσεγγίσεις για την εφαρμογή της κοινωνιολογικής ερμηνείας στην Καινή Διαθήκη.

a. Κοινωνική περιγραφή: Είναι η προσέγγιση με την οποία μέσω της κοινωνικής ιστορίας του αρχικού χριστιανισμού, αποκτούμε ανάλογα κοινωνικά δεδομένα. Ο Theissen σε μια συλλογή άρθρων του που ενθήκαν υπό τη μορφή θιβλίου¹³, έδειξε ότι μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τρεις μεθόδους για να αποκτήσουμε τα δεδομένα από τα κείμενά μας: (i) τη συνθετική, όπου ο ερευνητής απεικονίζει τις κοινωνικές ομάδες ή τύπους ατομικής εμπειρίας που μπορούν να ανιχνευθούν από την πηγή μας. Εδώ ο Theissen προειδοποιεί ιδιαίτερα για τον κίνδυνο να θεωρηθούν οι εξέχουσες περιπτώσεις σαν αντιπροσωπευτικές, (ii) την αναλυτική, που σκοπό έχει να καθορίσει τη σπουδαιότητα των γεγονότων (τα οποία είναι ουσιαστικά μη τυπικά) γενικά ή να ορίσει τους ηθικούς κανόνες ή να ερμηνεύσει την κοινωνική σπουδαιότητα των συμβόλων και (iii) τη συγκριτική, όπου τίθενται τα πρωτοχριστιανικά φαινόμενα σε σχέση είτε με τα πανομοιότυπα σύγχρονά τους (με έμφαση στην αντίθεση) είτε με συγκρίσιμα φαινόμενα σε άλλους πολιτισμούς (με έμφαση στην αναλογία).

b. Μοντέλα κοινωνικών επιστημάτων: Αυτά είναι μοντέλα συστημάτων ανάπτυξης, οργάνωσης και λειτουργικότητας ανθρωπίνων ομάδων τα οποία εννοούνται σαν διεργασίες ή σαν οργανωμένες μορφές συλλογικής συμπεριφοράς. Με κάποια μάλλον αφαίρεση, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τρεις κύριους τύπους μοντέλων κοινωνικών επιστημάτων, που ο ερευνητής χρησιμοποιεί για να κατανοήσει την κοινωνική διεργασία:

(i) *Δομολειτουργικά μοντέλα.* Σύμφωνα με αυτά μπορούμε να υποθέσουμε ότι ένα κοινωνικό σύστημα οικειοποιείται από μια ομάδα προσώπων που επιδρούν το ένα πάνω στο άλλο, των οποίων οι ερμηνείες ακολουθούν ορισμένες κοινά κατανοητές και αναμενόμενες μορφές (δομές) που είναι προσανατολισμένες γύρω από κοινά αποδεκτούς σκοπούς ή ενδιαφέροντα (λειτουργίες). Αυτά τα μοντέλα προϋποθέτουν ότι κάθε κοινωνία είναι μια σχετικά επίμονη, στα-

13. Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, Edinburgh: T&T Clark, 1982.

θερή και καλά ολοκληρωμένη δομή στοιχείων. Κάθε στοιχείο σε μια κοινωνία υπηρετεί μια λειτουργία, έχει ένα σκοπό να συνεισφέρει στη συντήρηση της κοινωνίας ως ακέραιου συστήματος. Κάθε λειτουργική κοινωνική δομή βασίζεται σε μια συναίνεση αξιών ανάμεσα στα μέλη της. Αυτός ο τύπος μοντέλου, μοιάζει με μια «ακίνητη εικόνα». Κάθε απαράδεκτη κοινωνική αλλαγή θεωρείται απόκλιση και γι' αυτό η εικόνα τείνει να εμφανίζεται στατική.

(ii) *Mοντέλα σύγκρουσης*, που εμφανίζονται σαν «εικόνες αργής κίνησης» (ταυτίες slow motion). Σύμφωνα με αυτά, τα κοινωνικά συστήματα ερμηνεύονται υπό το πρίσμα των διαφόρων ομάδων που έχουν διαφορετικούς σκοπούς και ενδιαφέροντα και συνεπώς χρησιμοποιούν τακτικές καταναγκασμού η μια πάνω στην άλλη, ώστε οι σκοποί τους να πραγματοποιηθούν. Αυτά τα μοντέλα προϋποθέτουν ότι όλες οι μονάδες κοινωνικής οργάνωσης, δηλαδή πρόσωπα και ομάδες σε μια κοινωνία, αλλάζουν συνειδητά εκτός αν κάποια δύναμη παρέμβει για να ματαιώσει αυτή την αλλαγή. Το στοιχείο που συνέχει τα κοινωνικά συστήματα και τα υποσυστήματά τους δεν είναι η συναίνεση, αλλά ο εξαναγκασμός. Ενώ τα συστήματα αξιών μπορούν να πυροδοτήσουν αλλαγές, ο εξαναγκασμός πυροδοτεί τη σύγκρουση. Η διαπάλη βρίσκεται παντού επειδή ο εξαναγκασμός υπάρχει όπου οι άνθρωποι δημιουργούν κοινωνικά συστήματα. Σ' αυτή την προοπτική, ένας καλός τρόπος για να κατανοηθούν τα βιβλικά κείμενα είναι να ανιχνευθούν τα στοιχεία ή οι παράγοντες που παρεμβάλλονται στη φυσιολογική πορεία της αλλαγής.

(iii) *Mοντέλα συμβόλων*. Θα μπορούσαμε, τέλος, να ορίσουμε ένα κοινωνικό σύστημα σαν ένα σύστημα συμβόλων που ενεργεί για να καθιερώσει ισχυρές και μακροχρόνιες αντιλήψεις και κίνητρα στους ανθρώπους, δίνοντας μορφή στις διανοητικές συλλήψεις με μια τέτοια απόχρωση ρεαλισμού, που οι αντιλήψεις και τα κίνητρα αντιμετωπίζονται σαν πραγματικά με ένα μοναδικό τρόπο. Σ' αυτό τον ορισμό το κοινωνικό σύστημα είναι ένα σύστημα συμβόλων, δηλαδή εννοιών, αξιών και αισθημάτων που ενσωματώνονται σε ανθρώπους, πράγματα και γεγονότα. Τα συμβολικά μοντέλα προϋποθέτουν ότι το άτομο και η ομαδική συμπεριφορά οργανώνονται γύρω από συμβολικές έννοιες και προσδοκίες που συνάπτονται σε αντικείμενα που έχουν κοινωνική αξία. Υπό το πρίσμα αυτού του μοντέλου, οι βιβλικοί ερμηνευτές θα πρέπει να αναζητήσουν τους ρόλους, τα σημαντικά σύμβολα, χειρονομίες και καθορισμούς καταστάσεων που εκφράζονται ή υπονοούνται στο κείμενο.

Οι δύο προσεγγίσεις που αναφέραμε πιο πάνω, δηλαδή η χρήση της κοινωνικής περιγραφής και των μοντέλων των κοινωνικών επιστημών σίγουρα δεν είναι αντιθετικές. Πράγματι κάθε κοινωνιολογική ανάλυση που βασίζεται σε ένα μοντέλο κοινωνικής επιστήμης, πρέπει να αναπτυχθεί πάνω στα θεμέλια της κοινωνικής περιγραφής. Παράλληλα, όσοι χρησιμοποιούν την κοινωνική περιγραφή συχνά αναγκάζονται να επιλέξουν από την πληθώρα των φαινομένων, και αυτή τη επιλογή τείνει να αντανακλά τη θεωρία που έχουν στο μυαλό τους, τα είδη των υποθέσεων που είναι υπονοούμενα ή ζεκάθαρα στο αρχικό μοντέλο. Άλλα ούτε οι δύο προσεγγίσεις είναι ταυτόσημες. Καθεμιά είναι αναγκαία και ξεχωριστή.

4. Κριτικές στη νέα μέθοδο και απαντήσεις στις κριτικές

Όπως ήταν αναμενόμενο και μέχρι κάποιο βαθμό αναπόφευκτο, η νέα αυτή προσέγγιση της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης, ξεσήκωσε θύελλα αντιπαραθέσεων που αποκάλυψαν τα πιθανά – σίγουρα για κάποιους – εμπόδια. Θα μπορούσαμε να συμπεριλάβουμε τις κριτικές σ' αυτό που ο E.A. Judge¹⁴ ονόμασε «κοινωνιολογική πλάνη» (sociological fallacy). Παρακάτω αναφερόμαστε στις κυριότερες από αυτές:

α) Αφαιρετικότητα: Αναφέρεται στη διαδικασία της συμπεριληψης ενός μοντέλου μέσα σε ένα άλλο, όταν και τα δύο μοντέλα κινούνται στο ίδιο επίπεδο αφαιρεστης. Το να εξηγήσει κάποιος τη Θεολογία ως μια μορφή της Κοινωνιολογίας θα ήταν μια υποθάβμιση του ρόλου της πρώτης. Όμως για να εξηγήσει ομάδες δεδομένων, υπό το πρίσμα της Κοινωνιολογίας, των Πολιτικών Επιστημών, της οικονομίας κ.λπ. ασφαλώς δεν είναι υποθάβμιση. Αυτό που συμβαίνει μάλλον είναι ότι τέτοιες διαφορετικές εμρηνείες αποκαλύπτουν πόσο πολύ υλικό μπορεί να κατανοηθεί και να εξηγηθεί με τη χρησιμοποίηση ενός δεδομένου μοντέλου. Τα δεδομένα, το εύρος των πληροφοριών παραμένουν άθικτα. Από την άλλη, το να εξισωθεί η βιβλική ερμηνευτική με τη Θεολογία, όπως κάνουν συνήθως οι συστηματικοί θεολόγοι στη Δύση, είναι αφαιρετικό.

β) Η χρήση των κοινωνικών επιστημάτων για την αποκάλυψη και την εξήγηση των εννοιών του παρελθόντος στα κείμενά μας συχνά κατακρίνεται σαν αδόκιμη, γιατί τα δεδομένα μας δεν είναι αρκετά. Άλλα αυτή η χρήση στην ερμηνεία των βιβλικών κειμένων ουσιαστικά στηρίζεται σε εκ των υστέρων διαπιστώσεις παρά σε προβλέψεις. Έχουμε κάποια ιδέα σχετικά με το πώς κάποιο γεγονός συνέβη και αυτό το σημαντικό δεδομένο ενεργεί σαν έλεγχος στον οποίο δεν υπεισέρχεται η πρόδηλη ψηφιακή. Με άλλα λόγια, με δεδομένο το σκοπό της βιβλικής ερμηνευτικής, το γεγονός των ανεπαρκών δεδομένων θα μπορούσε να αποκλείσει την κοινωνιολογική «αριθμολαγνεία» (στατιστικές αναλύσεις, αναλύσεις συστημάτων). Όμως δεν αποκλείει τη χρήση μοντέλων από τις κοινωνικές επιστήμες, για τον καθορισμό με κάποιο υψηλό βαθμό αληθοφάνειας, του πώς οι έννοιες επιβλήθηκαν στους ανθρώπους του παρελθόντος και τι θα μπορούσε να ήταν αυτές οι έννοιες.

γ) Οι κοινωνικές επιστήμες είναι αιτιοκρατούμενες και έτσι αφήνουν ελάχιστο χώρο για τη δημιουργική επέμβαση του Θεού στην ιστορία ή τη δημιουργική δράση των ανθρώπων. Ως ένα σημείο η αντίρρηση αυτή είναι σωστή. Όμως, αν δεν χρησιμοποιούνται αφαιρετικά, οι κοινωνικές επιστήμες δεν αποκλείουν άλλους δρόμους προσέγγισης στα δεδομένα μας. Πράγματι, μπορούμε να αναζητήσουμε την ιδιαιτερότητα του Θεού του Ισραήλ ή του Μεσσία Χριστού, αλλά αυτή η ιδιαιτερότητα δεν θα φανερωθεί επαρκώς, μέχρις ότου έχουν ληφθεί υπόψη όλες οι τοπικές και χρονικές κοινοτυπίες.

δ) Το πιο σημαντικό στοιχείο είναι ότι ο ερμηνευτής πρέπει συνεχώς να έ-

14. E.A. Judge, «The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History», *Journal of Religious Studies* 11 (1980-81), σελ. 201-217.

χει υπόψη του τη δική του κοινωνική θέση, ώστε να ελαχιστοποιήσει το μεγάλο βαθμό εθνοκεντρισμού, που συχνά μαστίζει και την πιο «επιστημονική» βιβλική ερμηνευτική.

Επιστημάνσεις και μια πρώτη κριτική θεώρηση της νέας μεθόδου ερμηνείας των βιβλικών κειμένων

Με βάση τα όσα πολύ συνοπτικά αναφέραμε πιο πάνω θα διερωτηθεί κανείς ποια κατεύθυνση πρέπει να ακολουθήσει ο ορθόδοξος βιβλικός ερμηνευτής για να επωφεληθεί η επιστήμη από τη νέα αυτή μέθοδο. Γνώμη μας είναι ότι η χρήση της κοινωνικής περιγραφής από τους ερμηνευτές είναι ο ασφαλέστερος δρόμος για να προσεγγίσουν τον αρχέγονο χριστιανισμό. Με αυτή θα αναζητηθούν, θα αναλυθούν και θα αξιολογηθούν τα κοινωνικά δεδομένα της εποχής που γράφτηκαν τα ιερά μας κείμενα, ώστε τα μηνύματά τους να μη φτάνουν σε μας φιλτραρισμένα μέσα από τις δικές μας κοινωνικές καταθολές. Επιπλέον με την προσέγγιση αυτή θα αποφευχθούν οι πολύ πιθανές ακρότητες στις οποίες εύκολα οδηγεί η χρήση των κοινωνικών μοντέλων.

Στο μέτρο όμως που κάποιος ερμηνευτής θελήσει να χρησιμοποιήσει τα μοντέλα των κοινωνικών επιστημών τότε νομίζουμε ότι το μοντέλο που θα χρησιμοποιήσει θα πρέπει να έχει τα παρακάτω χαρακτηριστικά: (α) Να είναι διαπολιτισμικό μοντέλο, ώστε να υπολογίζεται τον ερμηνευτή όπως και τους ερμηνεύμενους με κάποια συγκριτική προσποτική. (β) Να είναι τέτοιο, ώστε να επιτρέπει την εμφάνιση των ομοιοτήτων που διευκολύνει τη σύγκριση. (γ) Πρέπει να υπόκειται σε έλεγχο. Φαίνεται ότι ψυχολογικά μοντέλα ψυχοαναλυτικού, κλινικού ή ψυχοθεραπευτικού είδους είναι ανωφέλα στην προσπάθεια ή γιατί τείνουν να είναι σχετικά με κάποιο πολιτισμικό υπόβαθρο ή ανεξέλεγκτα ή αμφιθίβολης αξίας όταν ελέγχονται, όπως για παράδειγμα η χρήση φρούδικών μοντέλων από τον Gerd Theissen¹⁵. (δ) Πρέπει να ταιριάζει σε ένα ευρύτερο κοινωνικογλωσσολογικό πλαίσιο για ερμηνεία κειμένων. (ε) Πρέπει να ξεκινά από εμπειρίες που ταιριάζουν με ό,τι τοπικό ή χρονικό από το βιβλικό κόσμο ξέρουμε όσο το δυνατόν καλύτερα. (στ) Οι έννοιες που παράγει πρέπει να είναι κατανοητές σε μας και την κοινωνία του αιώνα μας και (ζ) η εφαρμογή του πρέπει να είναι αποδεκτή από τους κοινωνικούς επιστήμονες, ακόμα και όταν διαφωνούν με την αξία του εγχειρήματος. Το εξαγόμενο μιας τέτοιας προσέγγισης στην Καινή Διαθήκη θα είναι αυξημένη κατανόηση της ανθρώπινης συμπειριφοράς που περιγράφεται στα κείμενά μας, όπως και της παρουσίασης του έργου του Ιησού Χριστού.

Από την πιο πάνω σύντομη ανάλυση συνειδητοποιούμε ότι πολύ συχνά η επιστήμη της Θεολογίας της Καινής Διαθήκης τείνει να λειτουργήσει στο πλαίσιο ενός μεθοδολογικού δοκτητισμού, σαν να μην είχαν καμιά σχέση ο

15. Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, σελ. 99-110. Η χρήση αυτής της μεθόδου γίνεται εμφανέστερη σε κατοπινές του εργασίες.

νους και το πνεύμα των πιστών με τα ατομικά ή τα συλλογικά τους σώματα ούτε η ανθρώπινη φύση του Χριστού με την ιστορία. Αν πρέπει να ξεφύγει η σύγχρονη καινοδιαθηκική επιστήμη από αυτό το δοκητισμό, τότε απαιτείται μια θεμελιώδης κριτική μας ως ερμηνευτών στον πολιτισμό μας, για την οποία η ιδεαλιστική φιλοσοφία και οι οποιεσδήποτε ομολογιακές προύποθεσεις λειτουργούν όχι προφητικά, αλλά υπό το πρίσμα μιας ιδεολογικής δικαίωσης. Για μια προφητική ερμηνευτική διεργασία, είναι απαραίτητη η κριτική χρήση των κοινωνικών επιστημών. Και στον τομέα της βιβλικής ερμηνευτικής ειδικότερα, η κοινωνιολογική ερμηνεία είναι αυτή που θα βοηθήσει ώστε να σχηματίσουμε σαφέστερη είκονα του αρχικού χριστιανισμού.

Ruach in the Old Testament

The Rev. Dr. David Tuesday Adamo
Department of Religion Moi University, Kenya

I. Introduction

The term *ruach* which means wind, breath, air or spirit, is one of the terms which belong to an important aspect of the Hebrew psychology. Other important terms are *nephesh* which means soul, *basar* which means flesh or body and *leb* which basically means heart. The above terms used in the Hebrew psychology reflect the nature of man.

They belong to that branch of anthropology which interprets the ideas held about human personality.¹ The ancient Hebrew concept of man is very much like that of the primitive people of the ancient and modern peoples of the world.² Although the Hebrew psychology does not refer to a completely organised and scientific explanation of consciousness, the basic assumption that man is a unitary being is prominent. Edmond Jacob describes this:

Man is a psycho-physical being and phsyical functions are bound so closely to his physical nature that they are all localized in bodily organs which themselves, only draw their life from vital force that animates them.³

The Old Testament does not see man as an autonomous man, or in a piece-meal fashion but in totality. Man's consciousness is diffused throughout his whole body so that the different parts of the body have a quasi-consciousness of their own.⁴ The prophets of the Old Testament think of man as an animated body with many parts that can function in quasi-independence of one another.⁵ Man is a unity with the body as a complex of parts that draw their life from the breath-Soul which has no existence apart from the body.⁶ Certainly, there is, at times, a confusion and fluidity in the use of the terms mentioned above in the Hebrew psychology, despite the understanding of man as a unitary being. This makes it impossible to discuss *ruach* in isolation. Therefore in this paper the discussion of *ruach* will automatically include a discussion of the basic important terms in the Hebrew psychology (*nephesh*, *basar* and *Leb*). However, more emphasis will be laid on *ruach* as it relates to these terms.

II. Nephesh, Basar and Leb

A. Nephesh

The word *nephesh* occurs 755 times in the Old Testament.⁷ It is one of the basic words of the Old Testament anthropology which is generally translated «Soul» in the English Bible. In the LXX out of 755 occurrences, it is translated *Psyche* (Soul).⁸ However, the word *nephesh* does not always mean «Soul». In most places it is wrongly translated «Soul».⁹ According to Von Rad, the word originally meant «throats», but because the throat is the organ of breathing it later attained the idea of «breath» which comes out of the throat.¹⁰ The breath which comes out of the throat was later identified with life since when one dies, there is no more breath from the throat. Thus the *nephesh* can be identified with the principle of life.¹¹ The above means that the word *nephesh* means several different things in the Bible. In each case, the textual context decides how it is to be translated. The different meanings of *nephesh* are as follows: - The word *Nephesh* in Isaiah 5:14 means throat.

Therefore hell has enlarged its throat, and opened
its mouth beyond measure; and the nobility of
Jerusalem and her multitude go down her throng and
he who rejoiceth exults in her. (RSV).

According to the above passage, the mouth is wide opened to swallow. This is a clear indication that the word *nephesh* refers to a gullet or throat. In the same way Habakkuk 2:5 talks about a rapacious man opening his *nephesh* wide as hell and death, but never get satisfied. Other passages include Psalm 107:5,9; Ecclesiastes, 6:7,9 which talk about the *nephesh* as the insatiable desire of the throat.

Nephesh can also mean the outer neck in several occasions. In this case neck is referred to by the *nephesh* and not «Soul» as popularly believed. Psalm 105-18 says «His feet were hurt with fetters, his neck (*nephesh*) came into form». That the word *nephesh* here means neck is clear by both the word «iron» and feet. Other passages where the word *nephesh* can mean neck are I Sam. 28:9, Psalm 124:7 and Psalm 44:25.

The word *nephesh* can also mean a desire. This means that *nephesh* can refer to the organ of taste. In several places, the *nephesh* yearns with his desire (*nephesh*) for food and preservation of life. This yearning, desiring or striving is referred to a *nephesh*. This is the case in Psalm 35:25, Prov. 23:2. «You have put a knife to your throat if you are a baal *nephesh*». (Prov. 23:2). In this context it is the lust that is thought of as *nephesh*.¹¹

Nephesh can also mean feelings or soul. One of the places where we can translate *nephesh* as soul or feeling is in Exodus 23:9. It says:

You shall not oppress a stranger,
You Know the soul (*nephesh*) of a stranger,
for you were strangers in the land of Egypt.

Here the writer is certainly not thinking about the stranger's need or desires, but of this feelings, of his soul. According to Job, the central organ of a suffering man is his soul. He asked, «How will you torment my *nephesh*? The typical organ of sympathy with the needy is the Soul (Job 30:25). Other passages include Johan 2:7, Prov. 3:16; II Samuel 5:8.

In several places, the word *nephesh* can mean not only throat, neck, desire, soul, but also life itself in its entirety. Proverbs 8:3 says:

He who finds me has found life and has obtained
favour from Yahweh, but he who misses me violates
his *nephesh* (life).

In Leviticus 24:17, it is clear that *nephesh* here means life in its entirety.

He who kills the *nephesh* of man shall be put to death.
He who kills the *nephesh* of a beast shall make it good.

Here it means life is for life in the case of vengeance.

B. Basar

The word *basar* occurs 273 times in the Old Testament. Out of this 273 times, 104 of these applies to animals. It is also noteworthy that whereas *nephesh* applies to God in about 3% of the occurrences in the Old Testament the word *basar* never applies to God. What this means is that the word *basar* is strictly a terminology of both man and beast.¹²

Basar therefore denotes all living creatures. This case, the translation of the word is «flesh». Interestingly the Hebrew word does not have any word of «body» in the sense that the Greek *Soma* is used. In the Old Testament body and soul are so united in such a way that it is difficult to make any distinction between the two.¹³

Basar is used to mean flesh in Isaiah 22:13 when he described Jerusalem's carelessness:

Behold joy and carelessness, slaying oxen and
killing sheep eating *basar* drinking wine.
«Let us eat and drink for tomorrow we die».

It is clear here that *basar* means a meat of flesh of a slaughtered beast. Isaiah 44:16 also talked about the meat that is eaten roasted. Job 41:23 also talks of the

basar of a crocodile. The mentioning of *basar* includes the *basar* of sacrificial anima in ritual regulation (Lev. 4:1, 7:15-21). *Basar* also means the flesh of man or the body or skin. *Basar* is also used to refer to a small portion of the skin or body. In a way the *basar* of the foreskin is mentioned in Gen. 17:11, 14. In Lev. 15: ef., 7, 19, male and female organs are meant by *Basar*.

Basar is also used for human body as a whole. In Num. 8:7 during the Levite consecration, one should not allow razor go over their *basar* which means the whole body. In Lev. 13:2 ff, a distinction is made between the skin of the body and the hair on it (V. 4). However, in Lev. 19:28 *basar* means both the body and the hair on it.

Basar can also mean fellowship rather than flesh. Gen. 2:24 says that a man and a woman cleaving together shall become one *basar*. This *basar* means a common body, a fellowship for life. *Basar* is therefore used in the sense of what binds people together. In Gen. 37:27, Judah pointed out that Joseph, their brother was their own *basar*, that is, their nearest relation.

Basar can also mean weakness. That is why Wolff sees *basar* as «Man in his infirmity». ¹⁴ Psalm 56:4 confesses:

In God I hope without a fear
What can *basar* do to me?

Jer. 17:5,7 says:

Cursed is the man who trusts in man and
makes *basar* his arm...

Blessed is the man who trusts in Yahweh.

II Chron. 32:8 says:

With him is but an arm of flesh;
but with us in Yahweh our God, to help us.

Thus in the Old Testament we see *basar* to mean also «the powerlessness of the mortal creature» and the feebleness of his faithfulness.¹⁵

C. *Leb*

Wolff sees the term *Leb* as the most important term of the Old Testament anthropology. *Leb* with its other variant (*Lebab*) occurs 858 times in the Old Testament.¹⁶ This then makes it to be the most common of all the anthropological terms in the Old Testament.

The word *leb* or *lebab* in contrast to other main anthropological terms almost exclusively refers to man. It applies to animals only 5 times and four of these instances are in comparison to human's heart.

The most common translation is heart. The word *leb* is so crucial that its importance cannot be overemphasized. This importance can be seen in the strong emotion that is physically felt in the *leb*. There is hardly any spiritual process which could not be brought into some connection with the heart.¹⁷ It is made both the organ of feelings, intellectual activities, and the working of the will.¹⁸

In this regard the word *leb* is used to mean not only the heart, but feelings, wish, reason and will in the Old Testament.

The most interesting passage where the Old Testament described its understanding of the heart is in I Sam. 25:37:38.

... his (*leb*) died within him, and he became as a stone. And about ten days later the Lord smote Nabal; and he died. (RSV).

In the above passage the Hebrew writer does not talk about *leb* to mean heart beat, or brain, or nerves, or lungs, but his central organ which made limbs possible to move.¹⁹ This part which refers to heart in the passage above corresponds with certain part of the brain (cerebrum). This is true when one remembers that Nabal's heart died but he still lived up to ten days. Other passages which reflect this Hebrew understanding of heart are Jeremiah 14:19, 23:9, Proverbs 30:18 and Psalm 38:10. This is understood this way because the people of ancient Israel did not understand the anatomy of the body in the modern scientific way.

The word *leb* also means feelings. When mentioned in this case, they talk about *leb* which affects the sensibility and the emotions of the people. This concerns what the modern man will ascribe to feeling and mood - «The irrational level of man».²⁰ Psalm 25:17 talks about the sick heart: «Relieve the troubles of my heart, and bring me out of my distresses». Here the first sentence *sarot lebab bi harheb* actually means «expand the narrow places of my heart». This refers to a cry of pain. Proverb 15:3 and 23:17 mention *leb* to mean feeling or emotion.

A glad heart (*leb*) makes a cheerful countenance, but
by a sorrow of heart the Spirit is broker (15:13 RSV).

Proverbs 17:22 also says... A cheerful heart promotes health... The word *leb* also means wish. Just as in the case of *nephesh*, one can talk about wish, desire or longing with *leb*. Psalm 21:2:

«Thou hast given him his hearts desire (*leb*) and has not withheld the request of his lips. This perhaps refers to inner secret wishes since it talks to a heart very close to lips.

Leb can also mean reason. By far this is the greatest number of cases it is used as intellectual and rational function ascribed to heart. This is what the modern man will ascribe to head and brain. This connotation is reflected over and

over in several passages. Proverb 15:14 described what is essentially the function of the heart as the seeking of knowledge. Compare Proverb 8:5; 18:15; 16:23 which described the heart of the wise who makes his speech judicious.

III. Ruach

My discussion so far has been on the words *nephesh*, *basar* and *leb*. This is deliberate, because these words will form a background to a better understanding of our assigned word, *ruach*. The words discussed earlier will surely enhance our understanding of *ruach* because in several of these usages they are synonymous, though wrongly translated in several versions. That is, they can be used interchangeably. What appears to be responsible for this is the fact that they all belong to the same Hebrew psychological terms. Thus, they are affected by the Hebrew concept of cooperative personality. Most of these similarities in meanings will be clearly discussed in this section on *ruach*.

The noun *ruach* is usually feminine in the Old Testament. While some people derived this noun from *rawah* which means «to be spacious, be refreshed» (I Sam. 16:23; Job 23:20), it should be more appropriately considered a primitive noun closely related to an *ayin* verb, *ryh* «to breathe». This root is very likely when one compares the word *reah*, «odor» and the Ugaritic word *rh*.²¹

Despite these similarities in usages, there are some factors which distinguish *ruach* from *nephesh*, *basar* and *leb*. These distinguishable factors are discussed by Wolff as follows.²² The statistical examination of the use of *ruach* makes these distinguishable factors clear. *Ruach*, to a large extent, is a term used for «natural power» meaning «wind» (will be elaborated below). This term does not apply less than 113 out of 389 times used in the Old Testament. Another interesting distinguishable factor is the fact that *ruach* refers to God more often than to men, animals or gods. It refers to God 136 times and 129 times to animals and gods.

What I am saying above is that while *nephesh* applies to God in about 3% of its occurrences, and *basar* never applies to God at all, *ruach* applies to God 35% of its usages, in the Old Testament. This is the reason Wolff calls *ruach* «a theo-anthropological term».²³ I shall discuss more elaborately the various usages of *ruach*.

A. Various usages of *Ruach*

1. *Ruach as wind*

The writers of the Old Testament for some important reasons made a meteorological use of the term *ruach*. It does not actually mean any kind of air or wind, but an air in motion. In such usages, the *ruach* in Genesis 1:2 moves over the water; in Isaiah 7:2 the trees shake before the *ruach*. In Genesis 3:8 the *ruach* of the day is the «cool of the day». In Exodus 10:13, the east wind brings

locusts and blows a strong sea wind into the Sea of Reed. In Exodus 14:21 a powerful east wind dries the Sea of Reed. In Numbers 11:31, this *ruach* brings quails with it. God made a wind blow over the earth and the flood subsided (Genesis 8:1).

In some cases *ruach* as wind is parallel to the use of *basar* in meaning as weak and feeble. It has been discussed previously under *basar* that although it basically means flesh, it is also used to refer to human weakness (Psalms 56:4, Jeremiah 17:5-7).

In the above, they refer to *ruach*, wind as mere nothingness (see also Psalms 62:9, 4:4, Ecc. 1:2).

The similarity mentioned above however, does not mean that there is no sharp contrast between *basar* and *ruach*. The *ruach* as a strong divine instrument from Yahweh (The *ruach* breaks forth with a deluge of rain with hail (Ex. 13:13), stands in contrast to *basar* as weakness. *Ruach* as a wind always «a mighty phenomenon standing at Yahweh's disposal», is quite distinctive from *basar*.²⁴

2. *Ruach* as breath

The word *ruach* as it is used by some of the Old Testament writers can be synonymous to *nesama* (breath). This literally refers to the wind blown from the nostril. In this case «Thus says Yahweh» who created and formed *ruach Yasar* in people (Zech. 12:1). *Ruach* is not present in idols or stone because they have no breath.

The noun *nesama* occurs very rarely to express psychical realities. It occurs as a collective term for all living creatures and is synonymous to *kol-nephesh*, (all souls) and *kol-ruach* (all spirit). The use of *nesama* as God's own breath shares with *ruach* the signification of «God's life-giving power in creation» (Gen. 2:7, 7:22, Isa. 42:5, Job 26:4), and also of the destructive breath of God's divine anger (II Sam. 22:16; Isa. 30:33, Job 4:9). In the above sense, *nesame* is used as a poetic expression synonymous to *ruach*. They are both used as *ruach hayyim* and *nesama hayyim* (spirit of life and breath of life respectively).²⁵

In Ezekiel 37:6-14, the bones never became life until Yahweh puts his *ruach*. In Ecclesiastes 12:7, when one dies, his *ruach* (breath) returns to God who gave it. It is also noticeable to talk about the moving out and the coming in of *ruach* as in *nephesh* (Job. 12:10). In *nephesh* we see the organ of breathing and the process of breathing itself together, but in *ruach* we see the wind proceeding from Yahweh and returning to him which constituted man's breath of life (Jod 34:14).²⁶

If he should take back his *ruach* to himself, and gather to himself his breath, all flesh would perish together, and man would return to dust (Jod 34:14-15).

The image of the new carmel in Jeremiah 2:24 reflects how *ruach* as a breath

and *nephesh* as the organ of breath belong together.

Job 19:17 says, that his *ruach* is repulsive to his wife and that he smells loathsome to his son.

Ruach as wind is synonymous to *nesama*, and *nephesh* for it is stated that all life and death depend on *ruach*.

3. *Ruach* as vital power

What I have discovered so far reveals that *ruach* as breath is inseparable from *ruach* of Yahweh (Jod 34:14; Psalm 104:29). What we mean by *ruach* as vital power is *ruach* of Yahweh which is more than ordinary enlivening «wind» which becomes the breath of man. It means the power that moves creation. Psalm 33:6 says «By the word of the Lord the heavens were made and all their host by the *ruach* of this mouth». In the above, *ruach* is synonymous to «word» and both proceed from the mouth. It should be translated «word».

Yahweh's breath means creative power of life. Yahweh's *ruach* determines man's life span (Gen. 6:4) because it is a life-giving power. Natural forces is under the control of the *ruach* of Yahweh. «At the *ruach* (translated blast) of thy nostrils the waters piled up, the floods stood up in heal» (Exodus 15:8). This vital power of Yahweh when it descended on judges, kings and prophets, power and authority resulted.

Ohniel went to battle and saved Israel (Jg. 3:10). Samson tore a lion into pieces (Jg. 14:16). The *ruach* of Yahweh was upon Saul, and he became another man (I Sam. 10:6). This vital power of *ruach* of Yahweh produced special abilities to prophesy. In Numbers 24:2, Balaam prophesized. The presence of this *ruach* also gives wisdom and understanding. When Pharoah looked for a man who has the *ruach* of God in him, he meant someone with extraordinary wisdom in the sense of economic policy (Genesis 41: 33:39). Here *ruach* should be translated wisdom, with Yahweh's *ruach* there should be authority (Ez. 11:15; 1:3 and Isaiah 42:1).

4. *Ruach* as independent spirit

The word *ruach* may refer to an invisible independent being. This may be, or it may not necessarily be Yahweh's spirit. This may be a form of supernatural angelic being.²⁸ According to II Kings 19:7, he would put his spirit in him (the King of Assyria) so that he will hear a rumour and return to his own land. We read of the false *ruach* sent by Yahweh which deluded the Prophets of Ahab (I Kings 22:21). This *ruach* is like assembly of powers to be distributed to different places to perform several functions.²⁹

God may allow his *ruach* to appear in form of *ruhot* (wind Psalms 104:4) and as fire (I Kings 19:11-12). The function of this may be revelatory as in Job 4:16 and Zech. 1:9,19.

Satan is the greatest accusing spirit (I Kings 22:21). Joshua's leadership when he succeeded Moses was also under the appeal to the one who is the God of «vital spirit», (*ruhot*) of all flesh (Numb. 27:16, 16:22). From what has been said a-

bove, it is necessary to know that, the *ruach* as a vital power of every man, as authority and as independent being is at God's disposal.³⁰

5. *Ruach as feeling*

In our previous discussion, I have mentioned that the *nephesh* as one of the psychological terms can refer to desire, that vital longing, desiring, striving or yearning. We have also stated that *leb* can equally mean feelings and wish from the heart. So also *ruach* can mean feelings. This further authenticates the fluidity or fluctuation of these terms. This is also due to the concept of cooperate personality in the Hebrew thought of man.

It is even difficult to have any clear cut dichotomy from *ruach* as «breath» and *ruach* as the «organ of knowledge, understanding, judgement and feelings». As we examine breath, we discover that the rise and fall of breath may correspond with his feelings. That is the reason why when the Queen of Sheba saw the wisdom of Solomon, there was no more *ruach* in her (I Kings 10:5). This means that her breath stopped and she lost her consciousness.³¹ Attitude of mind can demonstrate one's *ruach*. When Eliphaz accused Job that he had turned his *ruach* against God, he was talking about his mind and attitude to God (Job 15:13). *Ruach* here can mean feeling. Jezebel also noticed that Ahab's *ruach* had turned away and he refused to eat, she meant that he was «ill humoured». (I. Kings 21:4). Yahweh hardened Sihon's *ruach*, so that he behaved flexibly (Dent. 2:30). Eccl. 7:8 talks about the patient and the proud *ruach*. *Ruach* can also mean one's spiritual disposition Prov. 18:14). When it is stated in Isaiah 19:14, Yahweh brought «a spirit of confusion» among the princess of Egypt, he meant a confusing state of mind. *Ruach* in this case can be translated feeling.

6. *Ruach as the will of man*

Just as *leb* can mean will or decision of a man, so also *ruach* can refer to human will. The *leb* meaning «will» has been discussed previously. I shall now discuss several occasions when *ruach* means will.

When Ezra spoke of the exile whose *ruach* God stirred up to go back to Jerusalem to rebuild it, he was talking about their will (Ez.1 1:5). Jer. 51.11 talked about the *ruach* to destroy and to build by the Kings of Medes. This means the will to destroy and rebuild Babylon. Hosea accused Israel of the *ruach* of harlotry (Hos. 4:2). In several other passages, *ruach* means the will of man which God gave or the will of man which comes from other sources. Num. 14:34, Ps. 51, Ez. 11:19, 36:26 are few of these places where *ruach* can mean will. In the above places, *ruach* can therefore be translated «will» instead of «spirit».

Conclusion

What we have saying is that *Ruach* is one of the most important biblical terms in the Old Testament. Yet despite its importance, it is one of the most mis-

translated terms in the Old Testament. In most cases, it has been translated «spirit» where it should have been translated wisdom, feelings, will, breath, word, power or wing. Unfortunately, the translations of this term «spirit» in most of the Bible translation to African languages follow this same error in English translation. This is especially true in the translation of the Bible into the three major languages of Nigeria (Yoruba, Hansa and Ibo). This writer believes that there is need for a revision of the present translation so that African translators do not follow the English version verbatim. One word can really make a difference in the meaning of some Bible passages.

It is the hope of this writer that a day will come when the best African biblical scholars will gather together and strive towards having a perfect «African translation or version of the Bible which may be English or any of the most famous African languages».³²

Notes

1. H. Wheeler Robinson, «Hebrew Psychology», in *The People and the book* edited by Arthur S. Peake (Oxford: Clarendon Press, 1925) p. 353.
2. Ibid.
3. Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, Trans. Arthur W. Heathcote and Philip J. Allcorck (New York: Harper and Brothers Publishers, 1958), p. 157.
4. Robinson, p. 354.
5. Ibid p. 351.
6. Ibid p. 366.
7. Ibid.
8. Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia Fortress Press, 1981) p. 157.
9. Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology* Vol. 2, trans. DMG Stalker (New York: Harper and Row Publishers, 1962-1965) pp 152-153.
10. Ibid. (11) See also Prov. 10:3, Jere. 31:12, 25, Prov. 27:7 Num. 21:5.
11. See also Prov. 16:26, Hosea 4:8.
12. Wolff, p. 26.
13. John Pederson, *Israel: Its Life and Culture* (London: Oxford University Press, 1926) Vol. I, p. 171. Pederson went as far as saying that the body is the soul in its outward form.
14. Wolff, p. 26.
15. Ibid p. 31.
16. *Theological Word Book of the Old Testament*. p. 218.
17. Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol. 2, translated by J.A. Baker (Philadelphia: The Westminster Press: 1967) pp. 142-143.
18. Ibid p. 41.
19. Ibid.
20. Wolff, p. 44.
21. Brown, Driver and Briggs, *A Hebrew-English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, Reprinted 1977) p. 924. R. Hams, G.L. Archer, B.K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago Moody Press, 1981), p. 218.

22. Wolff, p. 32.
23. Wolff quoting D. Lys, p. 32.
24. Ibid p. 33.
25. Eichrodt, p. 142.
26. Wolff, p. 33.
27. IObid p. 33.
28. R.L. Hals et al, *Theological Wordbook*, p. 2133.
29. Wolff, p. 36.
30. Ibid.
31. Ibid.
32. This paper was presented at the conference of the Nigerian Association for Biblical Studies, Ibadan, Nigeria, October, 4th to 7th 1989.

Ο Άρραφος Χιτώνας Τεχνολογική και Ερμηνευτική Προσέγγιση

Καθηγ. Νικολάου Πριμέντα

Ο γράφων αισθάνεται την ανάγκη να υπογραμμίσει την πλούσια τεκμηριωτή υποστήριξη σε θεμελιώδη τεχνολογικά θέματα που συχνά ανακαλύπτει στον αστείρευτο κρυμμένο θησαυρό της θεόπνευστης Βίβλου, τόσο στα παλαιοδιαθηκικά όσο και στα καινοδιαθηκικά της κείμενα.

Όντως, καμία λέξη, «ιώτα εν η μία κεραίω» που υπάρχει χαραγμένα στις ιερές αυτές σελίδες, δεν βρίσκεται εκεί άσκοπα και χωρίς ουσιαστικό λόγο. Η παρουσία της αποτελεί πολυσήμαντο φαρικό μήνυμα, έχει θεία προέλευση και παραμένει εκεί για να φωτίζει τον μελετητή της, αποκαλύπτοντάς του ασφαλείς ατραπούς που άγουν στην αλήθεια.

Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Μέσα στο μάκρος των αιώνων, η φροντίδα του ανθρώπου για την προστασία του σώματός του από τις μεταβαλλόμενες καιρικές συνθήκες και ιδιαίτερα οι ενδυματικές του ανάγκες απορροφούν ένα σημαντικό μέρος των καθημερινών του απασχολήσεων.

Μια εσωτερική ώθηση τον κατευθύνει ζωηρά στην αναζήτηση και δημιουργία νέων μορφών στολισμού τού περιβάλλοντός του και καλλωπισμού τού εαυτού του. Το ανικανοποίητο είναι σύμφυτο με αυτή την ύπαρξή του. Ό,τι κρίνει και δέχεται σήμερα ωραίο και επιτυχημένο, την επομένη το βρίσκει ανεπαρκές.

Αυτό πιθανώς είναι περισσότερο αληθινό στον ενδυματικό χώρο, παρά σ' οποιονδήποτε άλλο τομέα δραστηριότητας του Homo faber, δημιουργώντας έτσι με τους τύπους και στυλ της ενδυμασίας του ένα βεστιάριο εκπλήσσουσας αφθονίας και ανείπωτης ωραιότητας.

Στην Αγία Γραφή αναφέρεται μια πολυάριθμη ποικιλία ανδρικών και γυναικείων ενδυμάτων: θαρύς ζεστός χειμωνιάτικος και ελαφρύς δροσερός καλοκαιρινός ρουχισμός. Ενδυμασίες με χρωματισμούς που ταιριάζουν σε στιγμές χαράς ή λύπης. Ενδυμασίες πολύτιμες, επίσημες στολές, ρούχα απλά, καθώς και φορέματα καθημερινής χρήσεως.

Μεταξύ των ενδυμάτων αυτών, ο χιτώνας φαίνεται πως ήταν ιδιαιτέρως χρήσιμος αφού απαντάται στα πρώτα κιόλας κεφάλαια του βιβλίου της Γενέσεως, μέχρι τις τελευταίες σελίδες της Αποκαλύψεως, με συχνότητα μεγαλύτερη από οποιοδήποτε άλλο ένδυμα.

Ένα είδος εσώρουχου, ο χιτώνας φοριόταν κατάσπρικα, παρόμοιο με την «πουκαμίσω», το εξάρτημα εκείνο των ελληνικών εθνικών ενδυμασιών, θα επιβιώσει και θα παραμείνει βασικό συμπλήρωμα του ρουχισμού μέχρι τα τέλη του ΙΗ¹ αιώνα. Βραχύς ή ποδήρης,² αχειρίδωτος ή με χειρίδες, καρπωτός³, μπορεί να είναι λινός, θαμβακερός, μάλλινος.

Η κατασκευή του είναι απλή. Δύο τεμάχια υφάσματος συρράπτονται κατά μήκος των άκρων τους για να σχηματισθεί σωληνοειδής φόρμα που θα περιβάλλει το ανθρώπινο σώμα. Στο επάνω άκρο τους τα τεμάχια ενώνονται για να μορφωθεί ο ωμίτης, ενώ υπάρχει ελεύθερο άνοιγμα για την είσοδο της κεφαλής του χρήστη.

Όπως ήταν φυσικό, το σχέδιο ραφής του χιτώνα ακολουθησε την αναπτυξιακή εξέλιξη του υφάσματος, το οποίο από το υποτοπώδες χονδροειδές κατασκευάσμα του σπηλαιοδίαιτου ανθρώπου, έφθασε στην ποιότητα που πέτυχε η υφάντρια της Αιγυπτιακής Δυναστείας, τις εκλεπτυσμένες, θαυμαστές υφαντικές επιτεύξεις της, που να θεωρούνται άξιες αντιγραφής⁴ από τη σύγχρονη βιομηχανία, όπως π.χ. το ύφασμα «γάζω»⁵, καθιερώμενό στην περιποίηση επιφανών νεκρών.

Από τα αγιογραφικά κείμενα διαπιστώνεται ότι η κατασκευή των κλωστούφαντουργικών αγαθών οικιακής χρήσεως και των ενδυμάτων ήταν κυρίως ενασχόληση των γυναικών⁶. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με τις πληροφορίες που κατέχουμε αναφορικά με την ύπαρξη ευδιάκριτου καταμερισμού ειδικοτήτων στα διάφορα κλωστούφαντουργικά επαγγέλματα, μας προφύλασσουν από το να αποκομίσουμε την εντύπωση ότι η κατασκευή του ρουχισμού αποτελούσε αποκλειστικό αντικείμενο της οικοτεχνίας. Αντίθετα, η εξειδίκευση ευνόησε την οργάνωση συντεχνιακού πνεύματος⁶.

Για να επιτευχθεί μια υφαντή δομή απαιτούνται δύο διακεκριμένες ομάδες νημάτων, το στημόνι – «στήμων»⁷ – και το υφάδι – «κρόκτη»⁸ – τα οποία διαπλέκονται μεταξύ τους καθέτως.

Εξ ορισμού⁹ η διαδικασία του μετασχηματισμού των δύο αυτών στοιχείων σε ύφασμα, προϋποθέτει τη μεσολάθηση μηχανικής διατάξεως γνωστής με τον όρο «αργαλειός» – «ιστός ερίθου»¹⁰. Αναφέρεται δε αυτό γιατί προσφέρεται

1. Χιτώνας μακρός (Έξ. κε' 6).

2. Χιτώνας με μανίκια που φθάνουν ώς τον καρπό του χεριού. (Βασ. γ' 18).

3. A.F. Barker. «Textiles» 1922 p 6.

4. N. Πριμέντα: «Λεξικό Κλωστούφαντουργικής Τεχνολογίας» ΕΛΚΕΠΑ σ. 25.

5. Παροιμ. κθ' 22, Βασ. Α' 6' 19.

6. N. Πριμέντα: «Η Κλωστούφαντουργία στην Αγία Γραφή» Εκδόσεις «ΤΗΝΟΣ» 1988 σ. 18.

7. Λευτ. γ' 51.

8. Λευτ. γ' 59.

9. «Textile Terms and Definitions». Bl. «loom». The Textile Institute Manchester 1975.

10. Ησαΐας λη' 12.

και εναλλακτική μέθοδος δημιουργίας όμοιου υφάσματος, μόνο με τη χρησιμοποίηση βελόνας και κλωστής. Διευκρινίζεται όμως ότι στην προκειμένη εκδοχή εφαρμόζεται διαφορετική μέθοδος εργασίας, εκτέλεση «μανταρίσματος».

Παρόμοια κατά βάση τεχνική χρησιμοποιούνται ο αρχαίος τεχνίτης για την κατασκευή προϊόντων καλαθοπλεκτικής, διαδικασία που θεωρείται μητέρα της υφαντικής τέχνης.

Στην περίπτωση όμως της υφάνσεως νημάτων τα οποία είναι ασυγκρίτως λεπτότερα και δεν διαθέτουν τη στρεότητα και το «νεύρο» των υλικών της καλαθοπλεκτικής, κάθε προσπάθεια διασταυρώσεως και διαπλοκής τους αποβαίνει άκαρπη.

Ήταν λοιπόν αναγκαίο να αναζητηθεί τρόπος για να υπερνικηθεί αυτό το μειονέκτημα. Έτσι ο δεξιός νους του ανθρώπου επινοεί το «διάσπιμο» – δίασμα¹¹, δηλαδή την προπαρασκευαστική εργασία κατασκευής του στημονιού, με την παράλληλη διάταξη ενός συγκεκριμένου αριθμού και μήκους νημάτων τυλιγμένων σε δοκό, το «αντί»-αντίον υφαινόντων¹².

Τέτοιας τεχνικής στημόνι χρησιμοποιεί ο οριζόντιος αργαλειός, ο οποίος προσιδίαζε με εκείνον που αναφέρεται στο τρίτο επεισόδιο της απόπειρας της Δαλιδά να ανακαλύψει το απόρρητο της εκτάκτου μυικής ρώμης του Σαμψών¹³.

Μια δεύτερη γνωστή μέθοδος προετοιμασίας στημονιού ήταν η ανάρτηση, από οριζόντιο κλάδο δένδρου ή δοκό, ομάδας νημάτων, στα κάτω άκρα των οποίων προσδένονταν πήλινα βαρίδια, έτσι ώστε να παραμένουν τεντωμένα για να διευκολύνεται η συνύφανσή τους με το υφάδι.

Κάτω όμως από αυτές τις συνθήκες τανύσεων, η χρησιμοποίηση μονών νημάτων¹⁴ θα επέτρεπε τη βαθμαία έκστριψη τους που θα προκαλούσε η ενυπάρχουσα ανθεκτικότητα στη στρέψη¹⁵ των ινών τους. Άλλα απώλεια στροφών σε ένα μόνο νήμα, συνεπάγεται μείωση της αντοχής του στον εφελκυσμό και επομένως δημιουργία ουσιαστικών προβλημάτων κατά τη διαδικασία της υφάνσεως.

Συμπερασματικώς λοιπόν, ευνοείται η εκδοχή της προτιμήσεως δικλώνων νημάτων¹⁶ στο στημόνι επειδή μπορούν να έχουν ισόρροπη δομή, καθώς και αυξημένη αντοχή στις καταπονήσεις. Ωστόσο δεν θα πρέπει να αποκλεισθεί όλως διόλου και η χρήση μονών νημάτων, μάλιστα δε όταν εξασφαλίσθει η σταθεροποίησή τους είτε με άτμιση και θρασμό είτε με επεξεργασία «κολλαρίσματος»¹⁷.

Η κάθετη διάταξη των νημάτων του στημονιού γνωστή με το όνομα «κάθε-

11. Κριτ. ιστ' 13.

12. Βασ. Β' κα' 19.

13. Κριτ. ιστ' 14.

14. Ο κλώνος του νήματος μετά το γνέσιμο.

15. N. Πριμέντα: «Τινές» 1977 σ. 80. Έκδοση E.B.E.A.

16. Δύο νημάτα μονά στριμμένα μαζί.

17. Ελληνοαγγλικό Λεξικό Όρων Κλωστούφαντουργίας» Έκδ. Περιοδικού Υφανσης. 2η Έκδ. 1978. Βλ. όρο.

τος αργαλειός» και στους μελετητές της κλασικής Ελλάδος ως «ιστός της Πηνελόπης» (Εικ. 1), θεωρείται προγενέστερος του «οριζοντίου αργαλειού». Ήδη δύο από τους προϊστορικούς χρόνους οι δύο αργαλειοί συνυπήρχαν, πιθανώς ο οριζόντιος περισσότερο στις αστικές και ο κάθετος στις αγροτικές κοινωνίες¹⁸.



Εικ. 1.

Οι βασικές λειτουργίες απαραίτητες στην παραγωγή του υφάσματος είναι όμοιες και στους δύο τύπους των αργαλειών. Διαθέτουν δηλαδή μηχανική διάταξη για προγραμματισμένη επιλογή των νημάτων του στημονιού κατά τρόπο που να επιτυγχάνεται η διαίρεσή τους σε δύο ομάδες. Ο διαχωρισμός αυτών των ομάδων μορφώνει ένα στόμιο-άνοιγμα νημάτων, για τη δίοδο του υφαδιού με πρόσφορο μέσο. Μετά την ένθεσή του εξαναγκάζεται το υφάδιο με χτύπημα¹⁹ να καταλάβει την ακριβή θέση και να ενσωματωθεί στο παραγόμενο ύφασμα.

18. «Swissair Gazette» Nov. 1981 p. 11.

19. O K.G. Ponting στο θιβλίο του: «Discovering textile history and design» Shire Publins, 1981 p. 7, σχολιάζοντας την προέλευση του όρου: «beating up (χτύπημα), παρατηρεῖ ότι πρέπει να τον αναγάγουμε στον αρχαίο κάθετο αργαλειό, γιατί μόνο σ' αυτόν τον τύπο, το υφάδιο δέχεται χτύπημα προς τα επάνω.

Hv δε ο Χιτών Ἀρραφος

Ο ερευνητής που επιθυμεί να εμβαθύνει στις κλωστούφαντουργικές επεξεργασίες του αποτάτου παρελθόντος, καθώς και σε προϊόντα της βιομηχανίας του ενδυματικού τομέα, έχει να υπερνικήσει σοβαρούς περιορισμούς. Τους περιορισμούς αυτούς επιβάλλουν αφ' ενός η ανεπάρκεια γραπτών πληροφοριών και η σπάνιας των ευρημάτων της αρχαιολογικής σκαπάνης, αφού ελάχιστα απ' αυτά μπόρεσαν να αντισταθούν στον φθοροποιό χρόνο. Αφ' ετέρου, οι σχετικά ευάριθμες πηγές σε ταφικές απεικονίσεις δεν είναι ασφαλείς. Τούτο, γιατί οι αρχαίοι καλλιτέχνες – όπως άλλωστε συμβαίνει και με τους καλλιτέχνες κάθε εποχής – στη δημιουργική τους προσπάθεια, δίνουν προτεραιότητα στην αισθητική του έργου τους, παρά στην επακριβή καταγραφή λεπτομερειών. Επί πλέον, στη μελέτη του θέματος του ἄρραφου χιτώνα του Ιησού, αντιμετωπίζουμε και τη δυσκολία της παρασιωπήσεώς του από τα συνοπτικά Ευαγγέλια.

Η μοναδική πηγή αντλήσεως πληροφοριών παραμένει το δέκατο έναντο κεφάλαιο του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, αφού στην Αγία Γραφή δεν μνημονεύεται πουθενά αλλού ο όρος «ἄρραφος», ούτε αναφέρεται κάτι σχετικό με την κατασκευή και τη μορφή τέτοιου τύπου εξαρτήματος της ανδρικής ενδυμασίας.

Τα σχετικά οικεία αγιογραφικά χωρία της σταυρώσεως του Χριστού έχουν ως εξής:

«Σταυρώσαντες δε αυτόν διεμερίσαντο τα υμάτια αυτού βάλλοντες κλήρον». Μαθ. κζ' 35.

«Και σταυρώσαντες αυτόν διαμερίζονται τα υμάτια αυτού βάλλοντες κλήρον επ' αυτά τις τι ἀρη». Μαρκ. ιε' 24.

«Διαμεριζόμενοι δε τα υμάτια αυτού ἔθαλον κλήρον» Λουκ. κγ' 34.

«Ἐλαθον τα υμάτια αυτού και εποίησαν τέσσαρα μέρη, εκάστῳ στρατιώτη μέρος, και τον χιτώνα· την δε ο χιτών ἄρραφος εκ των ἀνωθεν υφαντός δι' όλουν· εἴπον ουν προς αλλήλους μη σχίσωμεν αυτόν, αλλά λάχωμεν περί αυτού τίνος ἔσται· ίνα η γραφή πληρωθεί η λέγουσα· διεμερίσαντο τα υμάτια μου εαυτοίς και επί τον ιματισμόν μου ἔθαλον κλήρον». Ιωάν. ιθ' 23, 24.

Τα συμπεράσματα που απορρέουν από τη μελέτη των χωρίων αυτών, συνοψίζονται στα εξής:

Η διανομή του ιματισμού του Ιησού με λαχνό καταχωρίζεται στα iερά κείμενα και των τεσσάρων Ευαγγελιστών. Η μνημόνευση του γεγονότος αυτού έχει σημασία. 'Ο,τι προείπε το Ἅγιο Πνεύμα διά στόματος Δαυΐδ²⁰ περί του Χριστού, πραγματοποιείται πλήρως και επακριβώς.

Η παρασιώπηση των λεπτομερειών του χιτώνα από τους τρεις συνοπτικούς δεν εκπλήσσει. Είναι γνωστό ότι πλείστα όσα περιστατικά παραλείπονται από τους iερούς συγγραφείς, γιατί αυτοί δεν προτίθενται να καταγράψουν ένα ανα-

20. Ψαλμ. κα' 19.

λυτικό χρονικό. Πολύ περισσότερο, ό,τι γράφουν δεν το προορίζουν για να θεραπεύσουν την ιστορική επιστήμη. Παρά ταύτα η ευσεβής μας περιέργεια γύρω από τον άρραφο χιτώνα δικαιολογείται αφού τα κείμενα της Αγίας Γραφής δεν περιλαμβάνουν καμμία περιττή λεπτομέρεια.

Είναι εντυπωσιακά αξιοσημείωτο ότι, ενώ ο Ευαγγελιστής της αγάπης, ο Ιωάννης, θεολογεί χωρίς να επιχειρεί μια απλή καταγραφή της διδασκαλίας του Κυρίου, εν τούτοις με τη γραφίδα του θα διασώσει μια πληροφορία που αφορά στην ενδυματική τεχνική, ίσως ένα θέμα της καθημερινότητας: «ην δε ο χιτών άρραφος». Θα αφιερώσει τριπλάσιο σε έκταση κείμενο συγκριτικά προς τους τρεις άλλους Ευαγγελιστές στο συμβάν της διανομής της ενδυμασίας του Ιησού. Επί πλέον, θα συμπεριλάβει και την τεχνική κατασκευής του χιτώνα: «εκ των ἀνωθεν υφαντός» θα προσθέσει. Υπάρχει εύλογη εξήγηση γι' αυτό. Πρωτοβάθμια ζει προσωπικά, εκ του πλησίον της διαδρματιζόμενα, καθώς μόνο αυτός από τους μαθητές συμπορεύεται προς το τέλος του Πάθους του Διδασκάλου. Είναι αυτόπτης μάρτυρας.

Ακόμη θέλει να επιστρέψει την αξία του χιτώνα. Σημαδεύει στην παρουσία-στην αφομοιώσεως και εξαιρετικής αγάπης του κύκλου των ψυχών που συνακολουθούσαν τον Κύριο στο ιεραποστολικό Του έργο. Οι πλούσιες σε αισθήματα μαθήτριες προχωρούν από τη θεωρητική πίστη σε έργα αγάπης: «και διηκόνουν Αυτόν από των υπαρχόντων αυταίς»²¹.

Ένα εργόχειρο, αποτέλεσμα ενδεχομένως συλλογικής προσπάθειας, μπορεί να δικαιολογήσει την κατασκευή του για ακριβές πρώτες ύλες.

Διευκρινίζει εκ παραλλήλου ο Ευαγγελιστής ότι από τον ιματισμό του Ιησού, μόνο ο χιτώνας έγινε αντικείμενο κληρώσεως. Μεσολάβησε δε και διαλογική συζήτηση μεταξύ των Ρεωμαίων στρατιωτών κατά την οποία επρυτάνευσε η γνώμη ότι δεν θα είχε πρακτική φωφέλεια η διάσχιση του χιτώνα σε τέσσερα μερίδια, προφανώς γιατί θα καταστρέφοταν. Δικαιολογεί μάλιστα την απόφασή τους αυτή με την παρατήρηση ότι ο χιτώνας δεν ήταν αποτέλεσμα κοπής και ραφής υφάσματος. Ήταν ένδυμα που δεν υπεβλήθη σε τέτοιες τεχνικές διαδικασίες. Ήταν άρραφος, όλος φτιαγμένος πάνω στον αργαλειό. Υφαντός χιτώνας και όχι πλεκτός, δεδομένου ότι η χειροπλεκτική ήταν γνωστή την εποχή εκείνη²².

Η τεχνική δημιουργίας του χιτώνα «εκ των ἀνωθεν», επιτρέπει τη συναγωγή του συμπεράσματος πως δουλεύτηκε σε κάθετο αργαλειό, ένα πρόσθετο στοιχείο που επιβαρύνει το κόστος της κατασκευής του.

Γενικά, τα υφάσματα και ιδιαίτερα τα ενδύματα στην αρχαιότητα ανήκαν στην κατηγορία των ακριβών αγαθών. Παρ' όλες τις όποιες βελτιώσεις με τις οποίες η κλωστούφαντουργία εμπλουτίσθηκε σε κατοπινές εποχές, ο ρουχισμός στοίχιζε. Στο Βυζάντιο για παράδειγμα, με την πλούσια κλωστούφαντουργική του δραστηριότητα, ένα μεταχειρισμένο επαναφόρι κόστιζε ένα νόμισμα, δηλαδή όσα οι μηνιαίες αποδοχές ενός χειρόνακτα²³.

21. Λουκ. η' 3.

22. N. Πρωμέντα: «Η Κλωστούφαντουργία στην Αγία Γραφή» σ. 55.

23. Cyril Mango: «Βυζάντιο η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης» σ. 53.

Είναι σκόπιμο να σημειώσουμε ότι το κόστος κατασκευής υφάσματος στον αργαλειό οριζοντίου τύπου είναι χαμηλό. Η διαδικασία προετοιμασίας του στημονιού του δεν είναι εργασιοθόρα και επί πλέον το μήκος του υφάσματος που μπορεί να υφανθεί, επαρκεί για το ράψιμο περισσοτέρων από ένα χιτώνα. Η εργασία υφάνσεως με την ευκολία αυξημένης ταχύτητας ενθέσεως του υφαδιού, αποδίδει στη μονάδα του χρόνου πολλαπλάσια παραγωγή συγκριτικά προς την παραγωγή του καθέτου τύπου αργαλειού.

Όντας λοιπόν το κόστος υφάνσεως του άρραφου χιτώνα κατά πολὺ υψηλότερο εκείνου του ραφτού χιτώνα, δικαιολογείται η χρησιμοποίηση πρώτης ύλης αρίστης ποιότητας και υψηλών προδιαγραφών. Ότι εξ άλλου μια δαπανηρή κατασκευή αγαθού απαιτεί νήματα απαλλαγμένα κακοτεχνιάν, έλαττωμάτων, στερεά και καλής αντοχής του χρεματισμού τους, είναι τόσο αυτονόητο πού και η υπόμνησή τους θα αποτελούσε περιττολογία.

Κατόπιν των όσων ήδη ανεφέρθησαν προκύπτει ότι ο άρραφος χιτώνας λόγω μεθόδου κατασκευής και υλικών, δεν μπορεί να είναι εμπόρευμα μαζικής παραγωγής, αγαθό σειράς, αλλά εργόχειρο, όπως είναι ένα περίτεχνο κέντημα, μια αριστουργηματική δαντέλλα. Η υφάντρια μπορεί να το εκτελέσει με τέτοια δεξιοτεχνία και τελειότητα ώστε να το αναγάγει σε έργο τέχνης, όλως ιδιαιτέρως μάλιστα, όταν το ένδυμα αυτό προορίζεται για τον Διδάσκαλο ο οποίος διδάσκει καθώς «ουδέποτε ούτως ελάλησε άνθρωπος» (Ιωάν. ζ' 46).

Πειραματική εργασία

Κυρίαρχο ερεθίσμα για τη σύνταξη της παρούσας μελέτης υπήρξε η επιθυμία – σε σχετική μας εισήγηση – αναπτύξεως και διασαφηνίσεως της περιγραφής «άνωθεν υφαντός»²⁴.

Ομολογουμένως, η παρατηρουμένη διαφορότητα στις προσπάθειες αποδόσεως του χωρίου: «ην δε ο χιτών ἄρραφος, εκ των ἀνώθεν υφαντός δι' ὅλου» Ιωάν. ιθ' 23, όπως εύκολα συνάγεται από τις παρατιθέμενες ερμηνείες, είναι εντυπωσιακής αποκλίσεως:

«Ήτο δε ο χιτών ἄρραφος, από ἀνώθεν όλος υφαντός». (Modern Greek N.T. B 235).

«Ο δε χιτών δεν είχεν ραφήν ήταν υφαντός από επάνω έως κάτω». (Greek Modern Revised New Testament R 243 1967).

«Τον χιτώνα που ήταν χωρίς ραφή, υφαντός ολόκληρος από πάνω έως κάτω». (Η Καινή Διαθήκη. Βιβλική Εταιρεία 1985).

24. «Το Ένδυμα στην Αγ. Γραφή. Τεχνολογική και Κοινωνιολογική ανάλυσις». Σεμινάριο Κοινωνικού και Φιλοσοφικού Προβληματισμού. 10.5.89.

‘Ήτο δε ο χιτών χωρίς καμμίαν ραφήν και είχεν υφανθή ολόκληρος από πάνω έως κάτω’.

(Η Αγία Γραφή, Τόμος Γ' σ. 357 Ν. Λούθαρις 1960).

«Ήτο δε το υποκάμισο αυτό χωρίς καμμίαν ραφήν, υφασμένον ολόκληρον από το επάνω μέρος έως κάτω».

(Η Καινή Διαθήκη μετά συντόμου ερμηνείας: Π.Ν. Τρεμπέλας 1961).

«Ήτο δε ο χιτών αυτός χωρίς καμμίαν ραφήν, υφαντός ολόκληρος από επάνω έως κάτω».

(Η Καινή Διαθήκη. Κείμενο – Ερμηνευτική Απόδοσις. Ιωάν. Θ. Κολιτσάρα 1974).

«Χιτώνας που δεν είχε καμμιά ραφή και ήταν πλεκτός από πάνω μέχρι κάτω».

(Το πιο Μεγάλο Γεγονός: Μετ. Κ. Κακούρη 1951 σ. 306).

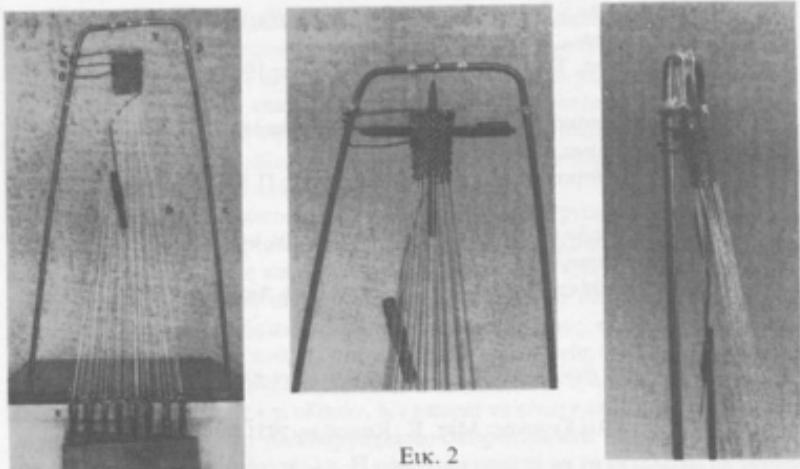
«Κι ήταν ο χιτώνας χωρίς ραφή, υφαντός ολόκληρος από πάνω ώς κάτω».

(Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο. Κείμενο – μεταγλώττιση: Εκδ. «Βίβλος»).

Θα μπορούσε να λεχθεί ότι τα ελεύθερα θρησκευτικά κείμενα που αναφέρονται στο Πάθος του Ιησού, τα οποία ως εκ της φύσεώς τους κινούνται με ελευθερία λόγου και διαθέτουν την ευχέρεια αναλυτικής παρουσιάσεως, απεργάζονται μεγαλύτερη σύγχυση, ή παρελκύουν σε λανθασμένα συμπεράσματα. Σε φιλολογικά μάλιστα κείμενα του είδους αυτού, παρατηρείται ότι όσο αυξάνει η γλωσσική τους καλαισθησία, τόσο ασαφέστερα απολήγουν. Προϊδεάζεται πάντως ο αναγνώστης ότι γενεσιονήργος αιτία της ερμηνευτικής αμυδρότητας του χωρίου, είναι η άγνοια ή η ατελής γνώση της τεχνικής που ακολουθείται, προκειμένου να κατασκευασθεί χιτώνας ενιαίου υφάσματος αποκλειομένης της επεμβάσεως των εργασιών κοπής και ραφής.

Στον χώρο της κλωστούφαντουργίας, με τον παρατηρούμενο μεγάλο αριθμό μεταβλητών της πρώτης ύλης, των ενδιαμέσων και τελικών προϊόντων, η υποστήριξη της θεωρίας με την πράξη είναι αναγκαία. Τούτο καθίσταται περισσότερο επιβεβλημένο, ίσως από κάθε άλλο κλάδο της τεχνολογίας, διότι πέρα από τις λειτουργικές ιδιότητες των κλωστούφαντουργικών αγαθών, υπεισέρχεται αποφασιστικά στην αξιολόγηση και εκτίμησή τους, και η αισθητική διάσταση. Εντεύθεν και ο ζωηρός δισταγμός ως προς την ορθότητα των συλλογισμών μας, οι οποίοι κατέληγαν στο θετικό αποστάλαγμα της ευεπιτεύκτου διαμορφώσεως άραφου χιτώνα επάνω σε κάθετο αργαλειό.

Κατέστη επομένως απολύτως αναγκαίο να στραφούμε στην πράξη, κατόπιν δε πειραματικής εργασίας σε δοκιμαστικές μηχανικές διατάξεις, καταλήξαμε στην υφαντική συσκευή της εικ. 2.



Εικ. 2

Διευκρινίζεται ότι η απλή αυτή επινόηση δεν είναι αντίγραφο, απομίμηση τή κάποιος συνδυασμός αρχαιολογικών πληροφοριών, οι οποίες, όπως άλλωστε επισημειώσαμε, χαρακτηρίζονται για την ένδεια τους. Ακόμη τονίζεται με τιδιάτερη έμφαση ότι η υπό κλίμακα υφαντική συσκευή, καθώς και η ακολουθουμένη μέθοδος κατασκευής του άρραφου χιτώνα, δεν εκτίθενται εδώ χωρίς καμμία επιφύλαξη όσον αφορά στην ευκολία διαδικασιών, επίπεδο λειτουργικότητας και παραγωγικότητας.

Περιγραφή της υφαντικής συσκευής

Επάνω σε οριζόντια βάση στηρίζεται το ικρίωμα σχήματος Π (α), κατά τρόπο που προσομοιάζει με τον αργαλειό της Πηνελόπης όπως απεικονίζεται σε αρχαία αγγεία.

Το οριζόντιο τμήμα του ικριώματος γ, επέχει θέση «αντίου»²⁵. Παράλληλα προς το αντί υπάρχει η χορδή θ από ανθεκτικό νήμα²⁶, στερεωμένη στα πλευρικά στελέχη του ικριώματος κατά τρόπο που να διατηρείται τεντωμένη. Τη θέση της αυτή ενισχύουν τρία σημεία αναρτήσεως από το γ για να αποτρέψουν την καμπύλωσή της κάτω από την επίδραση της τάσεως που εξασκεί το σύνολο των νημάτων του στημονιού δ.

Τέσσερις βάσεις ε, κάθε μία εφοδιασμένη με οκτώ κεραίες μήκους πέντε εκατοστών του μέτρου συγκροτούν το μέσο δημιουργίας του «ανοίγματος» ή

25. «αντίον υφαινόντων», το εξάρτημα «αντί» του σύγχρονου συμβατικού αργαλειού. Παραλ. Α' ia' 23.

26. «σπαρτίον το έντριτον ου ταχέως απορραγήσεται». Εκκλ. δ' 12.

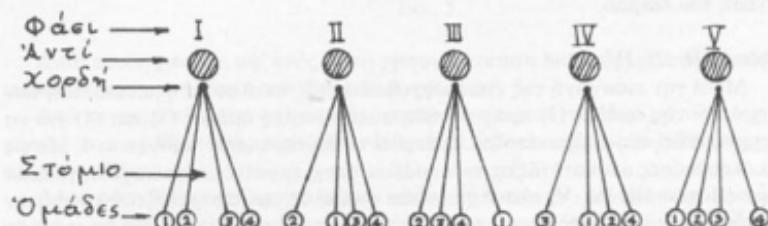
«στομίου» των νημάτων του στημονιού. Τούτο επιτυγχάνεται με την πρόσδεση του άκρου ενός νήματος στην κορυφή κάθε κεραίας. Η προγραμματισμένη διεμβολή των τεσσάρων ομάδων των κεραιών, μετακινεί αντιστοίχως τα νημάτα, έτσι ώστε με την ένθεση του υφαδιού να προκύψει το επιθυμητό υφαντικό αποτέλεσμα.

Διαδικασία κατασκευής

Στην εικ. 3 δίδεται σε τομή η σχηματική παράσταση των τεσσάρων ομάδων των νημάτων του στημονιού, καθώς και των απαιτουμένων αναγκαίων συνδυασμών των μεταθέσεών τους για να επιτευχθεί η ύφανση του χιτώνα.

Κατά την προετοιμασία του στημονιού, λαμβάνεται μέριμνα ώστε κάθε νήμα του καθώς περνάει επάνω από τη χορδή β να έχει το ένα άκρο του αριστερά και το άλλο δεξιά της χορδής. Γίνεται επομένως αντιληπτό ότι τα άκρα (1), (3) ανήκουν στο ίδιο πρώτο νήμα όπως και τα (2), (4) στο δεύτερο νήμα του στημονιού. Κατά τον ίδιο τρόπο, τα άκρα του τρίτου νήματος του στημονιού θα προσδεθούν στις κορυφές των κεραιών των βάσεων (1), (3), έτσι ώστε τελικά το στημόνι να διαιρεθεί σε τέσσερις ομάδες νημάτων.

Για εύκολη κατανόηση και με σκοπό να απλοποιηθεί η περιγραφή της διαδικασίας υφάνσεως του χιτώνα, διακρίνουμε την όλη εργασία σε πέντε κύριες φάσεις, ως εξής:



Εικ. 3

Φάση I

Στη φάση αυτή πραγματοποιείται η είσοδος της πρώτης υφαδιάς (ζ), η οποία ακολουθεί τη χορδή β και ουσιαστικά θρίσκεται σε επαφή μαζί της. Ο ρόλος της είναι αποφασιστικής σημασίας, αφού συγκρατεί το σύνολο των νημάτων του στημονιού στο επάνω μέρος του χιτώνα, τον ωμίτη, παραμένει δε η μοναδική υφαδιά στην εκτέλεση της όλης εργασίας. Καθίσταται κατά συνέπεια το ενωτικό στοιχείο, ενώ η απουσία της θα άφηνε τα θηλειωτά άκρα του στημονιού ελεύθερα με φυσικό επακόλουθο το επάνω μέρος του χιτώνα να μείνει ανοικτό.

Θα μπορούσε ίσως να παρατηρηθεί ότι αυτό το μειονέκτημα θα ήταν δυνατό

να διορθωθεί μετά την ολοκλήρωση του χιτώνα, περνώντας μέσα από τα θηλειωτά άκρα κλωστή, με τη βοηθεία βελόνας, για να τα συνδέσει. Αλλά τότε ο χιτώνας στην πραγματικότητα θα δεχόταν την παρέμβαση της ραφής.

Παρά ταύτα, εκμεταλλεύεται κανείς την απουσία της ενωτικής υφαδιάς στο κεντρικό τμήμα του άνω άκρου του χιτώνα (ε) Εικ. 4, για να δημιουργήσει άνοιγμα ώστε να διέρχεται η κεφαλή του χρήστη.

Αυτό επιτυγχάνεται με τη διαίρεση της ενωτικής υφαδιάς σε δύο τμήματα τ και τ' των οποίων τα άκρα ασφαλίζονται με κατάλληλο κόμπο στα αντίστοιχα σημεία του ωμίτη.



Εικ. 4

Γίνεται συφές από το σχήμα της εικ. 4 και όπως επιβεβαιώθηκε μετά το πέρας τού σε μικρογραφία χιτώνα ότι οι καμπυλώσεις αυτές των άκρων του στημονιού διαμορφώνουν ένα καλαίσθητο άνοιγμα με ευνοϊκή συμπεριφορά στην άνεση του λαιμού.

Φάσεις II, III, IV, V

Μετά την εισαγωγή της ενωτικής υφαδιάς (ζ), ακολουθεί η μετατόπιση των νημάτων της ομάδας (1) προς τις ήδη αμετακίνητες ομάδες (3) και (4) για να σχηματισθεί νέο στόμιο έτοιμο να δεχθεί τη δεύτερη υφαδιά (βγ) εικ. 4. Με τις ακολουθούσες ανακατατάξεις των ομάδων όπως εμφαίνεται στο σχεδιάγραμμα των φάσεων III, IV, V, ολοκληρώνεται ο κύκλος των απαραίτητων τεσσάρων συνδυασμών των ομάδων του στημονιού, γνωστός στην υφάντρια με τον όρο «επανάληψη του σχεδίου υφάνσεως». Ένας μικρός αριθμός επαναλήψεων σχηματίζει τη βάση του ωμίτη.

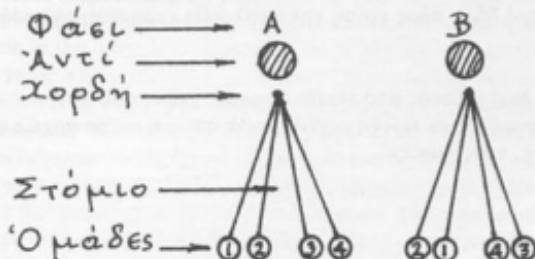
Η αλληλουχία των συνδυασμών επιλέγεται κατά τέτοιο τρόπο ώστε να υφίνονται ταυτόχρονα δύο υφάσματα, ένα εμπρός και ένα πίσω από το ικρίωμα, τα οποία εν τούτοις συνδέονται στα πλάγια δεξιά και αριστερά, αφού υφαίνονται από το κοινό υφάδιο που εναποθέτει η σαΐτα (1). Είναι πρόδηλο λοιπόν ότι κατ' αυτόν τον τρόπο παράγεται μια σωληνωτό ύφασμα διατρέχει τον κίνδυνο να καταστραφεί αν για κάποιο λόγο ένα ή περισσότερα νήματα του στημονιού αστοχήσουν να ακολουθήσουν την ομάδα τους καθώς αυτή μετατίθεται κατά την διαδικασία της υφάνσεως· παρατηρείται το φαινόμενο της συνδέσεως των δύο υφασμάτων στήθους-πλάτης.

Θεωρούμε ενδιαφέρον να αναφέρουμε ότι κατά τη διάρκεια της πειραματι-

κτής εργασίας παρατηρήθηκε η παραδοξότητα δημιουργίας ελαττώματος στη μία πλευρά του χιτώνα. Παρουσίαζε δηλαδή μια γράμμωση με ότι δύο νήματα του στημονιού «εργάζονται» μαζί. Για να υπερνικηθεί η οπτική αυτή ατέλεια χρειάσθηκε να χρησιμοποιηθεί περιττός αριθμός νημάτων στο στημόνι.

Φάσεις A, B

Κατόπιν των όσων εξετέθησαν κατανοείται πλέον, με δεδομένη την ουσιαστική συμβολή του κοινού νήματος υφαδιού στην ενιαία παραγωγή δύο συνεννοένων υφασμάτων, ότι είναι αναγκαία η διακοπή της σωληνωτής υφάνσεως, προκειμένου να αφεθούν ελεύθερα τα δύο υφάσματα στις πλευρές τους ώστε να σχηματισθούν ανοίγματα (μασχάλες).



Εικ. 5

Αυτό επιτυγχάνεται αφ' ενός με τη χρησιμοποίηση δεύτερης συέτας και αφ' ετέρου με την παρέμβαση των φάσεων A και B εικ. 5.

Από το παρατίθεμενο σχήμα συνάγεται ότι απαιτούνται δύο μόνο μετακινήσεις των ομάδων στημονιού για να συντελεσθεί ο κύκλος της υφάνσεως στήθους-πλάτης.

Αφού υφανθεί το επιθυμητό μήκος υφάσματος που να ικανοποιεί το άνοιγμα των μασχαλών, η μία σαίτα αφαιρείται για να συνεχισθεί η εργασία υφάνσεως του υπόλοιπου χιτώνα καθώς πάλι θα χρησιμοποιούνται οι φάσεις II, III, IV, V.

Τελικά, μετά το πέρας της υφαντικής εργασίας του ολοκληρωμένου χιτώνα, αφαιρούνται οι αναρτήσεις καθώς και η χορδή β. Τα περιστεύματα του στημονιού ψαλιδίζονται²⁷ και τα άκρα τους με διεμβολή ενσωματώνονται στον ποδόγυρο ώστε να σχηματισθεί μια ούγια²⁸ σταθεροποιήσεως των τελευταίων υφαδιών του άρραφου χιτώνα, αλλά και για τον πρόσθετο λόγο της ανθεκτικότητας του άκρου του.

27. Ησ. λη' 12. «Το πνεύμα μου παρ' εμοί εγένετο ως ιστός ερίθου εγγιζούστης εκτεμένην».

28. Έξοδ. κη' 28. «ώαν έχον κύκλω του περιστομίου, έργον υφάντου, την συμβολήν συνυφασμένην εξ αυτού ίνα μη ραγή».

Επίλογος

Η ευσεβής μας αναζήτηση περισσότερο ικανοποιητικής και σαφέστερης ερμηνευτικής αποδόσεως του χωρίου Ιεάν. ιθ' 23: «ήν δέ ὁ χιτών ἄρραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὀλού», μας ούθησε στην κατά το δυνατό ενδελεχή μελέτη του Αγίου Χιτώνα και συγκεκριμένα στην πιθανή τεχνική της κατασκευής του, ώστε να εμβαθύνουμε στην περιγραφή την οποία χάραξε ο κάλαμος του Ευαγγελιστού της Αγάπης.

Ύστερα από κάποιες διαπιστώσεις στον χώρο της κλωστούφαντουργικής τεχνικής, οδηγηθήκαμε στο σχεδιασμό υφαντικής διατάξεως και μεθόδου κατασκευής ολοκληρωμένου χιτώνα χωρίς την παρέμβαση του «ραφιδευτού»²⁹.

Τα θετικά αποτελέσματα της προσπαθείας αυτής, μας παροτρύνουν να καταθέσουμε, με iερό δέος, προς κρίση την ακόλουθη ερμηνευτική απόδοση του εν λόγω χωρίου:

«΄Ηταν δε ο χιτώνας από ενιαίο ύφασμα, χωρίς ραφή, διαμορφωμένος με ειδική τεχνική υφάνσεως η οποία άρχιζε από το επάνω μέρος, τους ώμους».

29. Ο ράφτης. Έξοδ. κζ' 16.

The Works of Jesus. A Study of John 10:22-39

J.C. Skedros

M.T.S. *tou* Harvard - M.Th. *tou* Holy Cross

John 10:22-39 provides the setting for the last confrontation between Jesus and the Jews during Jesus' public ministry. As Jesus is walking along the portico of Solomon in the Temple at Jerusalem he is met by a group of Jews who pointedly ask Jesus if he is the Messiah. Instead of answering with a simple negative or affirmative response, Jesus replies, «The works (*τα ἔργα*) that I do in my Father's name, they bear witness to me» (10:25). Jesus continues speaking yet the crux of his response to the query of the Jews has been given in his initial words. It is the «works» that Jesus does which ultimately lay claim to his messiahship. It is hope of this paper to consider the theological significance of the use of the word *ἔργον* in the Gospel of John through a closer examination of 10:22-39.

Before beginning an investigation of the role and significance *ἔργον* plays in the Gospel of John, a few words concerning the methodological presuppositions governing this paper are in order. First, it seems most plausible that the final redaction which we call the Gospel of John comes from the Johannine community located at Ephesus and can be dated to ca. 100 CE.¹ Therefore, the word «evangelist» in this paper refers to the last redactor (redactors?) who has given us the Gospel of John of ca. 100 CE. Second, although within this paper I utilize the fruitful work of Robert T. Fortna in connection with the various sources behind the Gospel of John, it is my initial intention to evaluate the pericopes which use the word *ἔργον* within the larger framework of the entire Gospel. I hope to demonstrate that there is a theology of works which is consistent throughout the gospel and which does not contradict any theology of the earlier sources of the gospel.

The word *ἔργον* appears twenty-seven times in the Gospel of John.² The verbal form *εργάζομαι* occurs an additional eight times.³ Of these thirty-five uses only five occur after chapter 10. In fact, John 10:22-39 is the last time the word

1. This is view of C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2d ed. (Philadelphia: Westminster, 1978) 133-34 and Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, 2 vols. (AB 12; Garden City, NY: Doubleday, 1966-70) 1. LXXXVI.

2. 3:19, 20, 21; 4:34, 5:20, 36, 36; 6:28, 29; 7:3, 7, 21; 8:39, 41; 9:3, 4; 19:25, 32, 32, 33, 37, 38; 14:109, 11, 12; 15:24; 17, 4.

3. 3:21, 5:17, 17; 6:27, 28, 30; 9:4, 4.

is used in Jesus public ministry. Therefore, the Gospel's presentation of ἔργον in the context of Jesus ministry is the activity of Jesus up to his last entrance into Jerusalem five days prior to the Passover (12:12).

The first appearance of ἔργον comes at the end of the Nicodemus pericope (3:19-21). Here Jesus speaks of the Judgement of the world and uses τα ἔργα to describe the «deeds» of those whom the Son of God has come to judge. There are two groups of people mentioned here: those who have done evil deeds and those whose deeds have been done through God (τα ἔργα ὅτι εν Θεῷ ἔστιν επηγειρόμενα). Two points are worth noting. First, as Barrett has pointed out, this passage alludes to the evangelist's peculiar teaching of predestination.⁴ Just what this teaching is will be discussed below. For now, it is sufficient to note that ἔργον has been associated with judgement. Secondly, the works that are considered good works in these three verses are those which have been carried out εν Θεῷ. That is, there is a clear relationship here between good works and God.

Just as those who do good works cannot claim full responsibility for their works, neither can the Jews claim that their works originate within themselves. In John 8:39-41, Jesus, addressing the Jews, maintains that if the Jews were truly Abraham's children they would do the works which their father Abraham did (τα ἔργα του Αβραάμ εποιεῖτε). However, Jesus refuses their claim to the ancestry of Abraham. He claims instead that their true father is the devil (8:44) since the works that the Jews do bear witness to their origin.

The operative principle in John 8:39-41, as well as in 3:19-21, seems to be that a person's actions are related to where that person comes from. To use the vocabulary of the evangelist, the works that a person does are merely a reflection of the origins of that person. In 8:38 Jesus is quite explicit about why one acts the way in which one does: «I speak of what I have seen with my Father, and you do what you have heard from your father». Clearly then, a person's actions reveal the true origin of that person.

If we consider those passages where ἔργον refers specifically to the work which Jesus does we find that in almost every instance the work accomplished by Jesus is related back to the Father. The exceptions to this occur when the speaker of the given verse is not Jesus but either the crowd (6:30), Jesus brothers (7:3) or the Jews (10:33). Although ἔργον refers to the work done by Jesus in these three passages, it is not clear that this work comes directly from the Father.

However, with the remaining occurrences of ἔργον where the work spoken of is unequivocally that done by Jesus, we notice that on every occasion on which Jesus speaks of his own works there is an accompanying reference which connects Jesus' work with the Father.⁵ John 10:22-39 is a clear example of this. The works that Jesus does are done εν τῷ ονόματι του Πατρός μου; he has shown the Jews πολλά καλά ἔργα... εκ του Πατρός; the Jews should believe the

4. Barrett, *John*, 218.

5. 4:34, 5:17, 20, 30; 7:21; 9:3, 4; 10:25, 32, 37, 38; 14:10, 11, 12; 15:24; 17:4.

works that Jesus does so that they may know that εν εμοι ο Πατήρ, καγώ εν τῳ Πατρί. Jesus' call for the Jews to believe in his works rests ultimately on his claim that his works have their origin with the Father.

Examining more closely those passages in which Jesus relates his works to the Father we notice other characteristics that these passages share. The two main audiences throughout the Gospel of John are the Jews and Jesus' disciples. Both of these groups are the focus of Jesus teaching. Thus it is not surprising that the works-Jesus-Father discourses are either directed to the disciples or the Jews.⁶

In all the encounters between Jesus and a single individual (e.g., Nicodemus, the woman at the well, the paralytic, the man born blind, and Martha) Jesus does not demonstrate his divine authority with the claim that his work is that of the Father's. In Jesus encounters with individuals it is the encounter that reveals who Jesus is. This event in itself allows for conversion. Yet among the Jews and the disciples an explanation of Jesus' relationship with the Father is necessary. It is within these discourses that ἐργον takes on its theological significance.

This observation of the public context within which the evangelist develops the connection between Jesus works and his being from the Father helps define more precisely what is meant by the word ἐργον. Rudolf Bultmann, in discussing 10:31-39, notes that Jesus «words as well as his miracles (σημεῖα) are part of the (καλά) ἐργα, indeed it is really they alone that are the good works».⁷ All of what Jesus said and did during his public ministry is contained in the word ἐργον «not only the σημεῖα proper, but also a wide range of activities, just because God is active in the Son, and the Son completely obedient to the Father».⁸

Bultmann's observation that the works of Jesus are comprised of both his miracles and his words needs to be investigated further. Robert T. Fortna in his provocative monograph on the sources behind the Gospel of John, has attempted a reconstruction of the source behind the Gospel of John, in part through Fortna's use of what he calls a signs-source.⁹ Fortna argues that σημεῖα, which appears seventeen times throughout the Gospel, is used in two different yet not wholly incompatible ways.¹⁰ The first meaning is that found in the source, namely as an activity of Jesus and is therefore closely related to the meaning of «miracle». The second use of σημεῖα comes exclusively from the hand of the evan-

6. The one exception is 17:4 where Jesus addresses the Father in prayer.

7. Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Oxford: Blackwesl, 1971) 388.

8. M. de Jonge, «Sings and Works in the Fourth Gospel», in T. Baarda, A.F.J. Klijn and W.C. van Unnik, eds., *Miscellanea Neotestamentica*, Supplements to Novum Testamentum, no. 47 (Leiden: Brill, 1978) 123.

9. Fortna, *The Gospel of Signs: The Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Monograph Series: Society for New Testament Studies, no. 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1971) 235-45.

10. Fortna, *Gospel of Signs*, 231 n. 4.

gelist. Here it takes on various meanings according to the context, however they all point, in an interpretive way, to the divine reality within Jesus.¹¹

Although I am not completely convinced of Fortna's conclusions regarding the source which the evangelist used, it is interesting to note that in Forthna's final reconstruction of the signs-source ἐργον does not appear. Even in 7:21, where the use of ἐργον is arguably closest in meaning to that of σημεῖα as used in the source, Fortna does not include this passage in his reconstruction. What is significant here is that Fortna has isolated a definite theological term (although in no place does he state this) which belongs completely to the vocabulary of the evangelist. If Fortna is correct in his source theory we have thus limited the theology of ἐργον to the evangelist. It is the goal of the remaining few pages to elucidate the theology of ἐργον and demonstrate that it is not, at any rate, contradictory to the theology of the source used by the evangelist.¹²

In discussing the theology of the source, Fortna concludes that the underlying emphasis of the source is christological. The message of the source «is simply that Jesus is the Christ, the Son of God». ¹³ The source is not concerned with questions of salvation in Jesus Christ, the destruction of suffering and sin and death, or the bestowing of the Spirit on humanity, but rather with the revelation that Jesus is the Christ. Whether or not a signs-source ever existed need not concern us. What is of importance is that the σημεῖα of Jesus point to a christological definition which attaches Jesus to the Father and confirms the former's divine sonship. It remains to be seen how the theology of ἐργον relates to function of the σημεῖα.

Returning to the dialogue Jesus and the Jews in 10:22-39, Jesus responds to the Jews' question concerning his messiahship by stating that his works bear witness to his identity. The works that Jesus has accomplished indicate the special relationship between the Father and the Son. Not only is God Jesus' father, but the Father and the Son are one (*εγώ καὶ οὐ πατήρ εἰ εσμεν*). Not that the Father and the Son are one person (*εις*) but rather one in activity. In the words of de Jonge, «it is a unity of event and proclamation in all that God works in and through Jesus». ¹⁴

Although Jesus performs the works, the works are still those of the Father in as much as the Father is in Jesus and Jesus is in the Father (17:21). This is clearly what is intended in 10:37-38 when Jesus asks the Jews that if they cannot believe in his person, then at least they should believe in the works. Yet the argument is circular, since to believe in the works is to believe in the Father whose works they are, and belief in the Father leads to belief in the Son since the Father and Son are one. Thus the works (all that Jesus has accomplished through word and

11. Haenchen (*John*, 1.89) suggests nine distinct uses of in the Gospel of John.

12. This methodological approach is rejected by M. de Jonge (*«Signs and Works»*, 107-08) who maintains that a theology of the sources is almost impossible to ascertain.

13. Fortna, *Gospel of Signs*, 228; Barrett (*John*, 75) concurs.

14. de Jonge, *Signs and Works*, 125.

deed in his public ministry) are the clearest testimony of his relationship with the Father.

All attempts at understanding the christology of the Gospel of John need to deal with the two seemingly contradictory statements: «The Father is greater than I» (14:28), and «I and the Father are one» (10:30). Nevertheless, the word ἐργον helps to define the relationship between the Father and the Son as well as to explain the apparent contradiction between the two verses just quoted. It is significant that of the thirty-five uses of ἐργον and ἐργάζομαι, on only five occasions are these words put into the mouth of someone else other than Jesus. However, each of these five instances occurs within a dialogue in which Jesus himself uses the word ἐργον. Further, ἐργον does not appear in any verses explicitly connected with the evangelist. On the contrary, the evangelist attributes to himself the word σημεῖα on eight separate occasions when referring to Jesus' works.¹⁵ Clearly the word ἐργον is reserved for the witness of Jesus by Jesus himself.

Ἐργον therefore denotes a relationship between Jesus and the Father of which only Jesus is capable of describing. In a certain sense, then, it is a self-proclamation along the lines of εγὼ εἰμι. Not that Jesus is the works of the Father, not that «I am the works» but rather, more emphatically, «I am the Father», in as much as the works that Jesus does are those of the Father.¹⁶

Having developed the theological significance of ἐργον as it relates to the relationship between the Father and Jesus, it remains for us to examine the role ἐργον plays in belief in Jesus and his Father. The relationship between belief and τὰ ἐργα of Jesus is set forth in 10:22-39. In these verses, although Jesus explains believe in him. Rather, they take up stones in order to stone him (vs. 31). Jesus tells the Jews exactly why they do not believe: «You do not believe, because you do not belong to my sheep» (vs. 26). The answer is therefore to be found in the pericope of the Good Shepherd (10:1-18) which immediately precedes the confrontation between Jesus and the Jews.¹⁷

Belief in the works of Jesus leads to belief in Jesus. Yet belief in Jesus is conditional. In order to believe one must belong to his flock, that is, one must become a sheep in the flock of the Good Shepherd who is Jesus. Further, those who believe - those who are members of Jesus' flock - have been given to Jesus by the Father and «no one is able to snatch (ἀρπάσει) them out of my hand... (since) no one is able to snatch (δύναται αρπάζειν) them out of the Father's hand (vv. 28-29). It is not that the Jews do not believe in Jesus, rather, they cannot believe in him as the Son of God because they do not belong to the sheepfold.

John 10:22-39 has been seen by most commentators as reflecting a doctrine

15. 2:11, 23; 4:54; 6:2, 14; 12:18, 37; 20:30.

16. Barrett (*John*, 98) maintains that John did not intend to produce a Christology, but rather was writing about Jesus in terms of God, and therefore about God in terms of Jesus.

17. There is general agreement among commentators that 10:1-39 is to be viewed as an entire unit. Even Bultmann (*John*, 360) keeps these verses together (with the exclusion of vss. 19-21) yet posits a different order: 10:22-26, 11-13, 1-10, 14-18, 27-39.

of predestination. Barrett makes the confessional claim that in John «faith rests upon election, not upon human choice». ¹⁸ For Schnackenburg the community of believers represented by the flock in 10:26 belongs to God as a community, since God «has chosen and predestined it». ¹⁹ Those who believe or do not believe have «been determined in advance», ²⁰ according to Haenchen, and Bultmann sees vs. 26 as expressing «the peculiar Johannine concept of predestination». ²¹

Are we thus resigned to a doctrine of predestination in the Fourth Gospel? Are we to conclude as one commentator has that John 10:22-39 is «very consistent» with a confessional doctrine of predestination, and that these verse «should give great comfort to Calvinists and others who cherish the doctrine of the eternal security of God's elect». ²² Or can we adopt the exegesis of St. John Chrysostom, who rejects (in reaction to Manichaean teachings) any notion of «selection» in coming to believe in Jesus, but rather affirms the freedom of the will in one's choice to follow Christ. ²³ These questions cannot be answered here. Suffice it to conclude that in the passage in question belief in the person of Jesus is connected with belonging to his flock; how one comes to be part of this flock is answered by Jesus himself: «I am the door; If any one enters by me, he or she will be saved» (10:9).

Have we thus arrived at a theology of ἐργον in the Fourth Gospel? Perhaps not. Yet some preliminary conclusions can be drawn from what has already been said. First, the evangelist wants to develop a clear relationship between the actions of a person and the origin of that person. The works of Jesus are the example *par excellence* of this relationship. Second, the evangelist has limited the use of the word ἐργον to define the relationship between the Father and the Son. Jesus and the Father are one because Jesus does the works of the Father. Third, ἐργον is connected with all of Jesus' activities during his public ministry-his signs, word, and teachings. Finally, Jesus' works are associated with belief in Jesus as the son of God, that is, belief in Jesus' unique relationship with the Father. Yet belief can only come from within the community of Jesus' followers.

Περίληψη

O J.C. Skedros M.T.S. (Harvard), M. Th. (Holy Cross), είναι Ελληνοαμερι-

18. Barrett, *John*, 378.

19. Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* (Herder's Theological Commentary on the New Testament; 3 vols.; New York: Herder, 1965) 1.558.

20. Haenchen, *John* 306.

21. Bultmann, *John*, 362.

22. S.M. Reynolds, «The Supreme Importance of the Doctrine of Election and the Eternal Security of the Elect as taught in the Gospel of John», *Westminster Theological Journal* 28 (1965) 41.

23. Chrysostom, MPG 59. 257-58.

κανός Ορθόδοξος και υποψήφιος διδάκτορας της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου του Harvard. Στο άρθρο αυτό εξετάζει τη θεολογική σημασία του όρου «έργον» στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, υπό το φως της περικοπής Ιω. 10, 22-39, όπου ο Ιησούς αντιπαρατίθεται για τελευταία φορά κατά τη διάρκεια της επίγειας δράσης του με τους Ιουδαίους. Στο διάλογο που ακολουθεί απαντά στο ερώτημα αν είναι ο Μεσσίας ισχυριζόμενος ότι τα «έργα» που επιτελεί μαρτυρούν για τη σχέση του με τον Πατέρα. Η απάντηση αυτή του Ιησού απαιτεί λεπτομερέστερη ανάλυση της χρήσεως του όρου «έργον» στο Δ΄ ευαγγέλιο. Η ανάλυση αυτή αποδεικνύει ότι ο όρος «έργον» απαιτεί συγκεκριμένη θεολογική σημασία που προσδιορίζει τις σχέσεις του Ιησού προς τον Θεό-Πατέρα. Με δεδομένη τη στενή σχέση του 10, 22-39 προς την περικοπή του καλού ποιμένα (10, 1-18) που προηγείται, η χρήση του όρου «έργον» σχετίζεται με την πίστη της ιωάννειας κοινότητας στον Ιησού ως υιό του Θεού.

Βιβλιοκρισίες

Michael Prior, **Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy**,
Sheffield Academic Press, 1989, σελ. 300.

Είναι η Β' προς Τιμόθεον αποχαιρετιστήρια επιστολή του Παύλου προς τον συνεργάτη του Τιμόθεο; Η θετική απάντηση στο ερώτημα αυτό επικρατεί τόσο μεταξύ των ερευνητών που δέχονται την Παύλεια προέλευση της επιστολής όσο και μεταξύ αυτών που τη χαρακτηρίζουν ως δευτερο-παύλεια και υποστηρίζουν ότι ο άγνωστος συγγραφέας της προσαρμόζει τα γραφόμενα στις τελευταίες στιγμές της ζωής του Παύλου. Αντίθετα, αρνητική απάντηση στο ερώτημα δίνει ο ρωμαιοκαθολικός καθηγητής Michael Prior, St. Mary's College, Strawberry Hill, κοντά στο Λονδίνο, στο πιο πάνω βιβλίο του.

Με το πρώτο μέρος του τίτλου ο π. Prior δίνει έμφαση στην ιδιότητα του Παύλου ως συγγραφέα, με το δεύτερο μέρος, που φαίνεται ως υπότιτλος με μικρότερα γράμματα στην έκδοση, το βάρος πέφτει στην εξέταση της Β' προς Τιμόθεον υπό το πρίσμα πάντοτε του ερωτήματος με το οποίο αρχίσαμε την παρουσίαση. Ωστόσο, εκείνο που κυριαρχεί στα 7 κεφάλαια του βιβλίου είναι η αναίρεση της παραδοσιακής άποψης, που είναι και άποψη όλων σχεδόν των συγχρόνων ερευνητών, ότι η Β' Τιμ. είναι η διαθήκη του Παύλου ή ο αποχαιρετισμός του στον Τιμόθεο.

Ας περάσουμε πολύ σύντομα τις αναλύσεις των πρώτων κεφ., όπου παρουσιάζονται οι συγγραφικές διαφορές ανάμεσα στις επιστολές που, όπως φαίνεται από αυτά τα ίδια τα κείμενα, γράφει μόνος του ο Παύλος και σ' αυτές που είτε αναφέρει κάποιον συναποστολέα ή και συναποστολείς, είτε μνημονεύεται προς το τέλος κάποιος γραφέας. Είναι φυσικό να υπάρχουν διαφοροποιήσεις στον τρόπο γραφής. Στη Β' Τιμ. έχουμε ένα προσωπικό δείγμα γραφής. Εδώ ακριβώς τοποθετούνται οι πρωτότυπες και αντιπαραδοσιακές θέσεις του νπ. Prior. Η Β' Τιμ. στο σύνολό της, υποστηρίζει, δεν δίνει την εντύπωση «κύκνειου άσματος», ούτε διαθήκης, ούτε αποχαιρετιστήριας επιστολής· ο Παύλος δεν αντιμετωπίζει επικείμενο θάνατο αλλά βλέπει μπροστά του ιεραποστολικό έργο· γι' αυτό και ζητάει από τον Τιμόθεο να έλθει γρήγορα (4,9 «σπουδασον ελθείν προς με ταχέως»· να φέρει μάλιστα μαζί του και τον Μάρκο που είναι «εύχρηστος εις διακονίαν» (4, 11)· να φέρει επίσης «τον φαιλόνην» που αφήσε στην Τροάδα και «τα βιβλία μάλιστα τας μεμβράνας» (4, 13)· στην πρώτη απολογία, προφανώς στο ρωμαιικό δικαστήριο, κανένας δεν του συμπαραστάθηκε,

«ο δε Κύριος μοι – σημειώνει – παρέστη και ενεδυνάμωσέν με ίνα δι' εμού το κήρυγμα πληροφορηθή και ακούσωσιν πάντα τα έθνη» (4, 17)· και επαναλαμβάνει: «σπουδασον προχειμόνος ελθείν» (4, 21). Όλα αυτά δείχνουν, κατά τον συγγραφέα, ότι στην επιστολή επικρατεί ατμόσφαιρα προετοιμαζόμενης ιεραποστολικής δράσης, για την οποία ο Παύλος θέλει να οργανώσει μια ομάδα συνεργατών, αφού είναι θέβαιος ότι επίκειται η απελευθέρωσή του από τα δεσμά.

Αντίθετοι στην αισιόδοξη αυτή ατμόσφαιρα φαίνονται οι στιχ. 4, 6-8 και ιδιαίτερα η φράση «εγώ γαρ ήδη σπένδομαι και ο καιρός της αναλύσεώς μου εφέστηκεν...», στην πραγματικότητα όμως δεν είναι αντίθετοι. Το ρ. «σπένδομαι» τόσο στο χωρίο αυτό όσο και στο Φιλ. 2, 17 («αλλά ει και σπένδομαι επί τη θυσίᾳ και λειτουργίᾳ της πίστεως υμῶν, χάρις και συγχαίρω πάσιν υμίν») δεν σχετίζεται με το θάνατο του Αποστόλου αλλά με το ιεραποστολικό του έργο. Η λειτουργική ορολογία που χρησιμοποιεί ο Παύλος στο Φιλιπ. 2, 17 «δεν λειτουργεί ως μεταφορά για το θάνατό του, αλλά εκφράζει άριστα το συνδυασμό της ενότητας της πίστης των Φιλιππησίων και της δικής του αποστολικής δράσης: η μία συμπληρώνει την άλλη, και μαζί συνιστούν μια προσφορά στο Θεό αντίστοιχη με αυτή της καθημερινής θυσίας» (σ. 97).

Επίσης με τη λ. «ανάλυσις» δεν υπονοεί ο Παύλος το θάνατό του αλλά την απελευθέρωση από τη φυλακή. Σε όλα τα αρχαία ελληνικά και ελληνιστικά κείμενα και τους παπύρους, που εξονυχιστικά ερευνά ο συγγραφέας, πουθενά η λέξη δεν σχετίζεται με το θάνατο, όπως άλλωστε και το ρ. «αναλύω» που απαντά δυο φορές στην Κ.Δ.: στο Φιλιπ. 1, 23 όπου έχει την έννοια αποθνήσκω μόνο επειδή ακολουθείται από τη φράση «και συν Χριστῷ είναι» και στο Λουκ. 12, 36 («και υμάς όμοιοι ανθρώποις προσδεχομένοις τον κύριον εαυτών πότε αναλύσῃ εκ των γάμων...») όπου σημαίνει: επιστρέφω!

Και ώς εδώ μεν η λεξικολογική εξέταση στηρίζει την άποψη του συγγρ. γιατί η «ανάλυσις» με την έννοια της αποφυλάκισης εντάσσεται στην ευρεία κλίμακα των εννοιών και αποχρώσεων του όρου στα ελληνικά κείμενα. Πώς όμως ερμηνεύει τις υπόλοιπες φράσεις των στιχ. 4, 6-8 («τον καλόν αγώνα τηγώνισμα, τον δρόμον τετέλεκα, την πίστιν τετήρηκα, λοιπόν απόκειται μοι ο της δικαιοσύνης στέφανος...»); Τις ερμηνεύει ως προτροπές προς τον Τιμόθεο να αναλάσσει τον εαυτό του στο ευαγγελικό έργο μένοντας πιστός στην κλήση του όπως και ο ίδιος ο Παύλος αγωνίστηκε και θα αγωνιστεί μέχρι τέλους, να εξακολουθήσει το δρόμο του όπως και ο ίδιος τον ακολουθεί, να κρατήσει ακλόνητη την πίστη όπως έκανε και εκείνος. Άλλωστε, στους τρεις αυτούς παρακειμένους (ηγώνισμα, τετέλεκα, τετήρηκα) αντιστοιχούν οι τρεις προστακτικές: κακοπάθησον, έργον ποίησον Ευαγγελιστού, την διακονίαν σου πληροφόρησον (στιχ. 4, 5). Το κέντρο βάρους στους στιχ. αυτούς δεν βρίσκεται σε κάποιο επικείμενο γεγονός, π.χ. στο θάνατο του Παύλου, κατά την επικρατούσα άποψη, αλλά μάλλον στην παρούσα πιστότητα του Τιμόθεου που θα ανταμείψει ο Κύριος «ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ» (σ. 110). Άλλωστε, το ρ. σπένδομαι, όπως στο Φιλιπ. 2, 17 έτσι και εδώ δηλώνει την πλήρη αφιέρωση και ανάλυση του Παύλου στο ιεραποστολικό έργο.

Με όλα αυτά διαφοροποιείται ο συγγραφέας τόσο από τους ερευνητές που

δέχονται τον ψευδεπίγραφο ή δευτεροπάλειο χαρακτήρα της επιστολής όσο και από τους υποστηρικτές της γνησιότητας, οι οποίοι όμως τοποθετούν τη συγγραφή της επιστολής στο τέλος της δράσης του Παύλου, κατά τη δεύτερη φυλάκιση στη Ρώμη. Κατά τον Prior η Β' Τιμή πρέπει να διακριθεί από τις λοιπές Ποιμαντικές επιστολές και να τοποθετηθεί στην πρώτη φυλάκιση στη Ρώμη, που περιγράφεται στις Πράξεις 28, 16 εξ., και μάλιστα μετά την πρώτη ακροαματική διαδικασία, την «πρώτη απολογία» για την οποία παραπονείται ο Παύλος (4, 16 «οὐδεὶς μοι παρεγένετο, ἀλλὰ πάντες μὲ ἐγκατέλιπον») και πριν από την τελική αθώωση. Μετά από αυτήν ο Παύλος σχεδίαζε, κατά τον συγγραφέα, ιεραποστολική δράση στην Ισπανία (βλ. Ρωμ. 15, 24-28). Δηλ. τοποθετεῖ τη συγγραφή της επιστολής γύρω στο έτος 62.

Το τι ακολούθησε μετά τη συγγραφή της επιστολής και την αποφυλάκιση του Αποστόλου αναπαριστά ο Prior ως εξής: Απογοητευμένος ίσως ο Παύλος από την απροθυμία των ρωμαίων χριστιανών να βοηθήσουν στο ιεραποστολικό έργο στην Ισπανία ἀλλαξε σχέδια. Ἅλλοτε στο μεταξύ κοντά του ο Τιμόθεος, που φέρεται ως συναποστολέας τῆς προς Φιλιππησίους (που κατά το συγγραφέα γράφτηκε από την πρώτη φυλάκιση στη Ρώμη), και αντί να πορευθούν προς τη Δύση επανέρχονται στην Ανατολή. Βέβαια, η ανασυγκρότηση αυτή των γεγονότων ταιριάζει άριστα με τη θαυματική θέση του συγγραφέα, όχι όμως κατανάλγηκην και με την ιστορική πραγματικότητα.

Επίσης, ο συγγραφέας δίνει μια εξήγηση για το πώς επικράτησε η κλασική ερμηνεία των στιχ. 4, 6-8: Υπό το φως του μαρτυρίου του Παύλου επί Νέρωνος (το έτος 688) αναγνώστηκαν οι στίχοι αυτοί ως απολογισμός του έργου του εν όψει του επικειμένου τέλους. Μια τέτοια ανάγνωση όμως, επιμένει ο συγγραφέας, δεν εναρμονίζεται με την αισιόδοξη και ιεραποστολική ατμόσφαιρα των αμέσως επομένων στιχ. 4, 9 εξ., ιδιαίτερα με το στιχ. 17 («... ἵνα δι' ἐμοῦ τό κῆρυγμα πληροφορηθῇ και ἀκούσωσιν πάντα τά θῦντη»).

Το βιβλίο του π. Prior είναι πολύ ελκυστικό και κρατάει αμείωτο το ενδιαφέρον του αναγνώστη από την αρχή ώς το τέλος, μερικές φορές τον πείθει για την υποστηριζόμενη θέση, άλλου όμως του δημιουργεί ερωτηματικά, όπως π.χ. τα ακόλουθα: (α) δεν πιέζονται κάπως ή μάλλον αρκετά από το συγγραφέα τα ρήματα ηγάντισμα, τετέλεκα, τετήρηκα να ενταχθούν στην άποψή του ότι ο Παύλος με αυτά προτρέπει τον Τιμόθεο να ακολουθήσει το δικό του παράδειγμα; Κι αν όντως αυτό κάνει ο Παύλος, δηλ. απευθύνει προτροπές στο συνεργάτη του, το σωστότερο Sitz im Leben δεν είναι η χρονική αυτή στιγμή που επικειται το τέλος του; (β) Όσο κι αν η λεξικολογική εξέταση στηρίζει το συγγραφέα, οι μη εξεταζόμενες λέξεις των στιχ. 4, 6-8 («ἐγώ γάρ ἥδη σπένδομαι... δι καιρός... ἐφέστηκεν... λοιπόν ἀπόκειται μοι...») δεν δημιουργούν στον παραλήπτη της επιστολής και στο σημερινό της αναγνώστη μια ατμόσφαιρα επικειμένου τέλους; (γ) Η σπουδή του Παύλου να έχει κοντά του τον Τιμόθεο πριν από το χειμώνα ταιριάζει με την άποψη για ταξιδιωτικά σχέδια του Παύλου;

Ίσως μερικά ερωτήματα δεν είναι δυνατό να βρουν ικανοποιητική απάντηση. Εκείνο που επιτυγχάνει όμως ο Prior είναι να αναταράξει τα στάσιμα κατά τη γνώμη του ύδατα της έρευνας γύρω από το συγγραφέα των Ποιμαντικών και

να ξεπεράσει τα μονότονα και συνεχώς επί δεκαετίες επαναλαμβανόμενα τα ίδια πάντοτε επιχειρήματα υπέρ τής κατά της γνησιότητάς τους, διαπιστώνοντας ότι οι υποστηρικτές του ψευδεπίγραφου χαρακτήρα των επιστολών αυτών προθαίνουν σε «μια κίνηση από το θεωρητικά δυνατό στο ιστορικά πιθανό» και οι υποστηρικτές της γνησιότητάς διαθάζουν τους στιχ. Β' Τιμ. 4, 6-8 υπό το φως του μαρτυρικού τέλους του Παύλου παραγνωρίζοντας την αισιόδοξη ιεραποστολική ατμόσφαιρα της επιστολής. Το βιβλίο του Prior, παρά τις όποιες αντιρρήσεις ή τα ερωτηματικά που μπορεί να έχει κανείς, δείχνει ότι τίποτε στην έρευνα δεν είναι δυνατό να θεωρηθεί οριστικό και ότι ο δρόμος είναι πάντα ανοικτός για νέες θεωρήσεις και για ξαναδιάθασμα των κειμένων με νέα προσπτική.

Ι.Δ. Καραβιδόπουλος

Παναγιώτη Ανδριόπουλον, Η Επιστολή του Ιακώβου, Στην Ιστορία και Θεολογία της Καινής Διαθήκης, Αθήνα 1990 σελ. 233.

Αυτόν τον καιρό συμπληρώνεται χρόνος από την εκδημία του εκλεκτού συνδέλφου στη Θεολογική Αθηνών Παναγιώτη Ανδριόπουλου. Η παρουσίαση του βιβλίου του αυτού, που ήταν ο τελευταίος καρπός της ανεξάντλητης φιλοπονίας του, είναι για το περιοδικό μας μνημόσυνο στη μνήμη του μεταστάντος ως συναδέλφου στο βιβλικό κλάδο. Δυστυχώς, δεν πρόλαβε να ολοκληρώσει την ακαδημαϊκή εξέλιξή του και να αποκτήσει πλήρως την ανεξαρτησία του, γιατί, είναι βέβαιο, πως ο Ανδριόπουλος είχε ικανότητες να παρουσιάσει εκπλήξεις στον κλάδο του γιατί δεν διέθετε μόνο εργατικότητα αλλά είχε και ακαδημαϊκό ήθος.

Στο κύκνειο άσμα του, την Επιστολή του Ιακώβου, ο Ανδριόπουλος εξετάζει τη γλώσσα και το ύφος της Επιστολής, πρώτα-πρώτα, αφού αυτό συνδέεται άμεσα με την παραδοσιακή απόδοση της Επιστολής στον Ιάκωβο τον Αδελφόθεο. Επί του θέματος ο Ανδριόπουλος καταλήγει στο συμπέρασμα: «Το πολιτιστικό περιβάλλον του συγγραφέα της ήταν ο ελληνιστικός ιουδαϊσμός» (σελ. 19). Κι η συντριπτική πλειονότητα των ερευνητών είναι σύμφωνοι. Ως προς το «Περιεχόμενο και τη Δομή» της Επιστολής, ο Ανδριόπουλος δε βρίσκει γραμμές δόμησης. Υπάρχουν θέματα στην Επιστολή όπως η πίστη (1, 3· 6· 2, 1· 14-26· 5, 15), η τελειότητα (1, 4.17· 25· 2, 8· 22· 3, 2), ο λόγος (1, 18· 21· 22· 23) και ο νόμος (1, 25· 2, 8-12· 4, 11), η anawim – ευσέθεια (1, 9-11· 27· 2, 5-7· 15-16· 5, 1-6), η σοφία (1, 5 (17)· 3, 13-18). Αυτά χαρακτηρίζει ως θέματα της Επιστολής. Μετά τη διατύπωση αυτή, μπορεί κάπως άνετα να συνεχίσει ως εξής: «Τα θέματα αυτά εμφανίζονται, εξαφανίζονται και επανεμφανίζονται, αφήνοντας να φανούν περισσότερο ή λιγότερο καθαρά νήματα σύνδεσης επιμέρους περικοπών της Επιστολής, γραμμές δόμησης της. Κανένα δώμας από τα θέματα αυτά δεν είναι «το διήκον δ' όλης της Επιστολής θέμα» που να επιτρέπει την συστηματική διάρθρωσή της». Το κοινό που βρίσκει ο αείμνηστος συνάδελφος πίσω από όλα αυτά δεν είναι οι οποιαδήποτε διήκουσα έννοια, αφού τέτοιο πράγμα κατ'

αυτόν δεν υπάρχει. Ο μόνος σύνδεσμος των παραπάνω θεμάτων που μπορεί να διαπιστωθεί είναι το θεολογικό τους υπόβαθρο, τίποτε άλλο, και το υπόβαθρο αυτό είναι η σοφιο-θεολογία (σελ. 20-55). Μπορεί κανείς να διαφωνεί επιστημονικά με το συμπέρασμα αυτό, δεν επιτρέπεται όμως για τους ειδότες τη δυσκολία απόφασης επί του θέματος αυτού οποιαδήποτε υποτίμηση της πρότασης του Ανδριόπουλου, όταν ξέρει κανείς πόσο μεγάλη ποικιλία επιλογών υπάρχει επί του ζητήματος.

Το κεφάλαιο που ακολουθεί: «Ιστορικοπαραδοσιακή Ανάλυση της Επιστολής του Ιακώβου» (σελ. 56-94) είναι μια γενική διά της επιστολής ενημέρωση του αναγνώστη σχετικά με την προέλευση του υλικού από το οποίο έχει συγκροτηθεί η Επιστολή. Πρόκειται περί γενικών παρατηρήσεων, ιδιαίτερου ενδιαφέροντος ενίστε, που σκοπό έχουν να δείξουν την εξάρτηση του Ιακώβου τόσο από την Π. Διαθήκη και τον Ιουδαϊσμό, από τη σοφία Σειράχ, από την anawim-ευσέθεια της Π.Δ., σχέση με πολλά παράλληλα στη ραββανική γραμματεία, τις Διαθήκες των XII Πατριαρχών, την Αποκαλυπτική γραμματεία, το Qumran, τον Φίλωνα – από τόσο πολλά ιουδαϊκά κείμενα έτσι που να μη φαίνεται παράξενη η πρόταση κάποιων ερευνητών πως κάποιο αρχικό ιουδαϊκό κείμενο μετέτρεψε ο Ιάκωβος σε χριστιανικό με την προσθήκη μερικών εκφράσεων. Άλλα ο Ανδριόπουλος συνεχίζει την ανάλυση δείχνοντας πως ό,τι έχουμε στην Επιστολή άριστα θα μπορούσαν να γραφούν από ένα χριστιανό, επισημαίνοντας απηχήσεις λογίων του Ιησού, ιδίως από το κατά Ματθαίον ευαγγέλιο και ότι «όλη η Επιστολή είναι βαθιά διαποτισμένη από την θητική διδασκαλία Του (Ιησού)» (σελ. 890. Τονίζεται, επίσης, πως «η “Διατριθή”, που αποτελεί ίσως το κέντρο της Επιστολής του Ιακώβου, προϋποθέτει τη διδασκαλία του Απ. Παύλου για τη δικαίωση του ανθρώπου και στρέφεται κατά της παρερμηνείας της από ορισμένους χριστιανούς» (σελ. 92).

Το κεφ. 4 αναφέρεται στην «Ιστορική Κατάσταση», και με επιχειρήματα που ο ίδιος κρίνει επαρκή, αρνείται κάθε προσπάθεια που έχει προταθεί στην έρευνα για τον προσδιορισμό μιας συγκεκριμένης κατάστασης στη ζωή της Εκκλησίας, μέσα από την οποία γεννήθηκε η ανάγκη συγγραφής της Επιστολής. Απορρίπτονται έτσι πολλές τέτοιες προτάσεις που έχουν γίνει, μεταξύ των οποίων και η δική μας. Ο Ανδριόπουλος κατέχεται από την πεποίθηση πως η Επιστολή είναι συλλογή σοφιολογικού χριστιανικού υλικού, προοριζόμενου για γενικότερους διδακτικούς σκοπούς. Για τις «διαμάχες» π.χ. που επισημαίνονται στην Επιστολή, παρατηρεί χαρακτηριστικά τα εξής: «Για το αντικείμενο και την έκταση των διαμαχών μόνο υποθετικά μπορούμε να μιλήσουμε. Οφείλονταν ίσως σε προσωπικές διαφορές και κοινωνικοοικονομικές διεκδικήσεις (βλ. 4, 1 εξ.), κυρίως όμως σε διαφωνίες γύρω από το περιεχόμενο της διδαχής» (σελ. 136). Και μένει συνεπής ο συνάδελφος σε αυτό το γενικό χαρακτήρα της Επιστολής. Πρόκειται, πραγματικά, για ένα πολύ δύσκολο θέμα, για το οποίο πολλά έχουν προταθεί και έχουν υποστηριχτεί. Αρκεί να δει κανείς την τεράστια σχετική βιβλιογραφία για να καταλαβαίνει, ως προς το θέμα αυτό, σε ποιόν ακριβώς χώρο κινούμαστε.

Το «Πρόβλημα της Θεολογίας της Επιστολής του Ιακώβου» εξετάζει ο Αν-

δριόπουλος σε ξεχωριστό κεφάλαιο, που είναι, κατά τη γνώμη μας, από τα καλύτερα της μελέτης. Τονίζεται: Το περιεχόμενο της Επιστολής σε χριστολογικά στοιχεία: πως η εσχατολογία της βασίζεται στο κήρυγμα του Ιησού και της αρχικής Εκκλησίας· εξαίρεται η υπάρχουσα διαλεκτική «οριστικής» και «προστακτικής» «η νέα ερμηνεία του νόμου από τον Ιησού Χριστό με την οποία θραύεται το πλαίσιο της σοφιοθεολογίας της Π.Δ.» (σελ. 156). — Περαιτέρω, ως «Φιλολογικό Είδος» της Επιστολής θεωρείται η «παραίνεση», οριζόμενη έτσι με κάποιες επιφυλάξεις. — Ιδιαίτερα, βέβαια, ενδιαφέρον για όλους τους αναγνώστες του βιβλίου προκαλεί το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου για το «Συγγραφαέα, Τόπο και Χρόνο Συγγραφής». Εδώ παρελαύνει πλήθος ολόκληρη υποθέσεων, που έντονα εμφανίζει την εκτεταμένη βιβλιογραφική ενημέρωση του Ανδριόπουλου στο θέμα, για την ελληνική μάλιστα βιβλιογραφία έχουν ξεχωριστό ενδιαφέρον τα συμπεράσματά του. Ως τόπο συγγραφής προτείνει τις παράκτιες πόλεις της Παλαιστίνης, που συνδέονταν στενά με τις πόλεις της Φοινίκης, και όπου υπήρχαν ακμάζουσες ιουδαϊκές κοινότητες· εκεί μάλιστα τοποθετείται από τον συνάδελφο, όπως και από πολλούς άλλους, ο τόπος συγγραφής του κατά Ματθαίον ευαγγελίου (σελ. 212-13). Για το Συγγραφέα και το Χρόνο συγγραφής σημειώνει ακροτελεύτια ο ίδιος τα παρακάτω:

«Σύμφωνα με όσα υποστηρίζει με την Επιστολή του Ιακώβου γράφτηκε στην ίδια περιοχή με το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον. Εξάλλου οι απηχήσεις των λόγων του Ιησού σ' αυτήν προϋποθέτουν την πηγή των Λογίων (Ο) όπως είχε συμπληρωθεί στην Εκκλησία του Ματθαίου πριν από τη συγγραφή του Ευαγγελίου του. Πρέπει συνεπώς να γράφτηκε πριν από τη δημοσίευση του κατά Ματθαίον Ευαγγελίου, μάλλον το 80 μ.Χ. περίπου και πάντως κατά την πρώτη μεταβακώσεια — η μεταπαύλεια — γενεά» (σελ. 212).

Οποιαδήποτε άποψη και αν έχει κανείς για τις επιλογές του Ανδριόπουλου στα αινιγματικά προβλήματα που παρουσιάζει η Επιστολή Ιακώβου, δεν μπορεί να προσπεράσει το έργο του Ανδριόπουλου στην Επιστολή χωρίς να εξάρει τη φιλοπονία του συγγραφέα, τη βιβλιογραφική του ενημέρωση, την εμφάνιση, κατάταξη και κρίση του τεράστιου αυτού υλικού σύμφωνα με μια κεντρική επιλογή του ως προς το χαρακτήρα και τα περιστατικά συγγραφής αυτού του κειμένου.

Η παρουσίαση του βιβλίου του «η Επιστολή του Ιακώβου» σ' αυτό το Δελτίο γίνεται εις μνημόσυνον του ανθράπου Παναγιώτη Ανδριόπουλου, του λαμπρού οικογενειάρχη, του αφοσιωμένου στη δουλειά του συναδέλφου και θεράποντος του βιβλικού κλάδου, ο οποίος πρώτα στερήθηκε τις υπηρεσίες του. Ας είναι αιώνια η μνήμη του!

Σ. Αγουρίδης

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agouridis, G. Gratseas,
Ch. Konstantinides, Ath. Nikas, G. Rigopoulos,
J. Sergopoulos

Gen. Editor:

Prof. S. Agouridis, Efranoros 12, Athens, 116 35, Greece

Editorial Committee: S. Agouridis, P. Vassiliadis

J. Galanis, G. Gratseas, I. Karavidopoulos, G. Rigopoulos

Articles, studies, communications, book reviews, books, changes of address etc. should be sent to Prof. Agouridis.

All manuscripts should be written in Greek, English, French or German, but preferably in Greek.

Subscription should be sent to Prof. S. Agouridis
to the above address.

Year subscription: in Greece: Drach. 800
abroad: \$ 10

Price per issue Drach. 300

Translation, reprint, or copy of any text of the Bulletin is prohibited without permission of the Administrative Board.

Copyright (c) «ARTOS ZOES»

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Vol. 10, New Series, July-December 1991, Year 20

CONTENTS

Rev. Dr. S. Mavrofides, The Corrective Transtation of the Hebrew Bi-ble	5
Dr. Dimitris Passakos, Prelegomena to the Sociological Interpretation of the New Testament	15
Rev. Dr. David Adamo, Ruach in the Old Testament	27
Prof. Nik. Primentas, The Tunic without Seam. Technogolical and He-meneutical Approach	38
J.C. Skedros, The Works of Jesus, A Study of John 10, 22-39	51

Bookreviews



EDITIONS
«ARTOS ZOES»
ATHENS