

# ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 12ος, Νέα Σειρά, Ιούλιος - Δεκέμβριος 1993, Έτος 22

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σ. Αγουρίδη, Γιαχβέ ο Θεός Ισραήλ ἐναντί του Βάαλ τῆς Χαναάν (κατά τα βιβλικά κείμενα και τα αρχαιολογικά ευρήματα)	5-24
J.M. Enonate, The status of Nehemiah .....	25-34
Albert Vanhoye, Παρελθόν και παρόν της Βιβλικής Επιτροπής (Μετάφρ. π. Σ. Μαυροφίδη) .....	35-48
J. Eruwosa, Η φύση του θανάτου του Ιησού στη Σωτηριολογία του Λουκά (Μετάφρ. Σ. Αγουρίδη) .....	49-65
Πρόγραμμα, Ζ' Σύναξης Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων Βουκουρέστι, 25-30 Σεπτεμβρίου 1993) .....	66-70
Δ. Δρίτσα, Θεματική-Εννοιολογική Κατάταξη των Περιεχομένων του Δελτίου Βιβλικών Μελετών Από Ιούνιο 1973 έως Ιούνιο 1993 (πλην Βιβλιοκρισιών) .....	71-82



ΕΔΚΟΣΕΙΣ  
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»  
ΑΘΗΝΑ

## ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοσης έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: Ίδρυμα «Άρτος 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 ανατύπωση οποιουδήποτε κειμένου του περιοδικού χωρίς την έγκριση του Δ. Συμβουλίου.

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

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού Δρχ. 800

εξωτερικού \$ 10

Τιμή τεύχους: Δρχ. 400

Copyright © «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΔΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Σ. Αγκυρίδη, Έργα της αρχαίας ιεραρχίας των θεών της Χάρης (κατά τη διάρκεια της προστάσεως της αρχαίας πόλης)	1-28
<b>ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ</b>	
<b>Τόμος 12ος, Νέα Σειρά, Ιούλιος - Δεκέμβριος 1993, Έτος 22</b>	
Albert Verhaar, Παρονταρία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας (μετάφρ. η Σ. Μαρίαση) ...	35-48
J. Epirova, Η φύση των θεάτρων της πόλης της Σαμοθράκης του Αρχαϊκού Εποχής, Σ. Αγκυρίδη	49-58
Πρόγραμμα, Σ. Επίσημο Ορθοδόξιον Βιβλικόν Θεολογικόν Βοκαριστικόν, 25-30 Σεπτεμβρίου 1993, παρατάση σελίδων	69-70
Δ. Λαζαρός, Θιαρανή-Εγγονούντ Κοινότερή την Περιεδόμενη του Δελτίου Βιβλικών Μελετών. Άποικης 1973 κατς έως 1993 (πλήν Βιβλιογραφίας)	71-87



#### **ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ**

Σ. Αγουρίδη, Γιαχβέ ο Θεός Ιαραήλ ἐναντί του Βάαλ της Χαναάν (κατά τα βιβλικά κείμενα και τα αρχαιολογικά ευρήματα)	5-24
J.M. Enomate, The status of Nehemiah .....	25-34
Albert Vanhoye, Παρελθόν και παρόν της Βιβλικής Επιτροπής (Μετάφρ. π. Σ. Μαυροφίδη) .....	35-48
J. Enuwosa, Η φύση του θανάτου του Ιησού στη Σωτηριολογία του Λουκά (Μετάφρ. Σ. Αγουρίδη) .....	49-65
Πρόγραμμα, Ζ' Σύναξης Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων Βουκουρέστι, 25-30 Σεπτεμβρίου 1993) .....	66-70
Δ. Δρίτσα, Θεματική-Εννοιολογική Κατάταξη των Περιεχομένων του Δελτίου Βιβλικών Μελετών Από Ιούνιο 1973 έως Ιούνιο 1993 (πλην Βιβλιοκοιτών)	71-82



Γιαχβέ ο θεός Ισραήλ έναντι του Βάαλ  
της Χαναάν

(Κατά τα βιβλικά κείμενα και τα αρχαιολογικά ευρήματα)<sup>(\*)</sup>

*πρόσφατη ομιλία του προέδρου της Επιτροπής για την επενδυτική πολιτική της ΕΕ στην Ελλάς* από την Καθηγητή Σ. Αγουρίδη

## 1. Εισβολή και κατάκτηση της Παλαιστίνης κατά τα θιβλικά κείμενα

Η περίοδος από της εισβολής στη Χαναάν (1225 περίπου π.Χ.) μέχρι την εγκαθίδρυση της βασιλείας και του κεντρικού Ιερού στα Ιεροσόλυμα (1000 π.Χ. περίπου) είναι από τις πιο κρίσιμες στην ιστορία της διαμόρφωσης της θρησκείας της Π.Δ. Όσες και αν είναι οι αβεβαιότητες ως προς τη θρησκεία είτε των Πατριαρχών είτε του Μωάση για τον ιστορικό της θρησκείας, βέβαιο είναι ότι κατά την εποχή της εισβολής των ισραηλιτικών φυλών στη Χαναάν ο αγώνας κατά των αυτόχθονων ή και άλλων κατακτητών της περιοχής διεξήχθη με σημαία το Θεό Γιαχβέ ως εγγυητή της νομιμότητας και αποτελεσματικότητας αυτού του εγχειρήματος. Αυτός ο Γιαχβέ έφερε, από τη Μωσαϊκή θρησκευτική παράδοση, μερικά βασικά χαρακτηριστικά: εκτός που ήταν ο φυλετικός Θεός μόνο του Ιαρাহήλ, ένας θεός πολεμοχαρής, είχε αρκετά αναπτυγμένα στοιχεία συναμοσπονδιακά, κοινωνικά και ηθικά -μωσαϊκά αναπτύγματα θρησκευτικο-κοινωνικών στοιχείων της θρησκείας φυλών της ερήμου.

Εκτός των αρχαιολογικών ευρημάτων, οι βασικές μας πηγές γνώσης αυτής της περιόδου είναι τα βιβλία του Ιησού του Ναυή, των Κριτών και της Α Βασιλειών. Τα κείμενα όμως αυτά διασώζουν παραδόσεις των ιεραπλιτικών φυλών από την εισβολή και την εγκατάσταση, που έχουν αποσπασματικό χαρακτήρα, η διατήρησή τους οφείλεται όχι στην ιστορική αλλά στη θρησκευτική τους αξία για κάποιους κύκλους, και, φυσικά, δίνουν ενίστε διαφορετικές για τα πράγματα εξηγήσεις. Για τον ιστορικό της θρησκείας όμως πρόκειται εδώ ίσως για την πιο κρίσιμη καμπή στην ιστορία της θρησκείας του Δυτικού κόσμου, αφού μέσα από τον οκληρό αγώνα των 200 αυτών ετών μεταξύ νομαδικού - πνευματικού και γεωργι-

- Διάλεξη σε Σεμινάριο Θεολόγων στην Αθήνα.

κού - φυσιοκρατικού πολιτισμού, πάλης μεταξύ Γιαχβέ και των διάφορων Βαάλ της Χαναάν, κρίθηκε για το μέλλον η ιστορική μορφή του Γιαχβίσμου όχι μόνο ως της θρησκείας του Ισραήλ αλλα ως θρησκείας του Δυτικού κόσμου. Αγώνας πολιτισμών και αγώνας Θεών πηγαίνουν μαζί σ' αυτές τις περιπτώσεις.

Παρά την απλούστευση των πραγμάτων, ας επιτραπεί κάποια σχηματοποίηση, μόνο για να γίνει πιο κατανοητή αυτή η ιστορική αλήθεια στον λιγότερο εντριβή περί το θέμα αναγνώστη. Ως βασικά πολιτιστικά χαρακτηριστικά των δύο πλευρών παρουσιάζονται από τους αναλυτές του προβλήματος τα εξής: Η Χαναάν είναι γεωργική και φυσιοκρατική με κέντρο αρσενικές και θηλυκές θεότητες της γονιμότητας (Βάαλ, Αστάρτη, κλπ.), οι οποίες εικονίζονται. Υπάρχουν πόλεις με εμπόριο και συναλλαγές, η δε οικονομία στηρίζεται στην ιδιοκτησία της γης. Η θηβική του λαού χρωματίζεται έντονα από την ιερή πορνεία και την οινοποσία. Αντίθετα, οι ημινομαδικές φυλές του Ισραήλ που εισέβαλαν στη Χαναάν δεν ξέρουν από γεωργία, δεν ξέρουν καλά τη ζωή της πόλης με το εμπόριο και τις συναλλαγές, ζουν από τα ποιμνιά τους, δεν έχουν βέβαια ιδιοκτησία και στα θηβικά θέματα έχουν τις αυστηρές φυλετικές παραδόσεις των φυλετικών ομάδων της ερήμου, που ο Μωυσής δημιουργικά συνέδεσε με το Γιαχβέ. Ο πνευματικός προσανατολισμός τους είναι περισσότερο ιστορικός παρά φυσιοκρατικός, ο ανεικονισμός του θείου είναι γι' αυτούς κάτι δεδομένο, η δε ιερή πορνεία και η οινοποσία κάτι άγνωστο. Από αυτή τη σύντομη περιγραφή αντιλαμβάνεται κανείς γιατί μιλάμε περί σύγκρουσης πολιτισμών και θεοτήτων, μέσα από την οποία βγήκε ο Γιαχβισμός, η θρησκεία της Π.Δ. με τα βασικά χαρακτηριστικά που την επέβαλαν ως παγκόσμια θρησκεία.

Θα επιτραπεί εδώ η σύσταση ανάγνωσης των ίδιων των κειμένων, πριν ο αναγνώστης προχωρήσει παρακάτω. Άλλοιώτικα, είναι απολύτως αδύνατο να σχηματιστεί έστω και στοιχειώδης ιδέα για το τι περίπου συνέβη κατά την περίοδο αυτή, σημαντικό ως προς την ιστορία της θρησκείας του Δυτικού κόσμου. Εμείς πάντως, όπως έχουμε χρέος, θα δώσουμε εδώ μια πολύ σύντομη περίληψη του περιεχομένου των παραπάνω βιβλικών πηγών. Το βιβλίο «Ιησούς του Ναυή» (Ι.Ν.) διαιρείται εύκολα σε δύο μέρη: (α) Κεφ. 1-12. Η εισβολή και κατάκτηση της Χαναάν. Αρχίζει με την προετοιμασία διάβασης του Ιορδάνη, την αποστολή κατασκόπων, τη θαυμαστή διάβαση του ποταμού και την ανέγερση των 12 αναμνηστικών λίθων (κεφ. 1-4). Ακολουθεί η περιτομή του λαού και ο εορτασμός του Πάσχα, ανανέωση της υπόσχεσης του Θεού καθώς και η θαυμαστή κατάληψη της Ιεριχούς και της πόλεως Αι (κεφ. 5-8). Περιγράφονται στη συνέχεια οι σχέσεις προς τους Γεβεωνίτες, η αντιμετώπιση των πέντε βασιλέων στη Ν. Χαναάν, η κατάκτηση της Β. Χαναάν και, συμπληρωματικά, για να έχει ο αναγνώστης τη γενική εικόνα σημει-

ώνεται ποιους βασιλιάδες κατέβαλε ο Μωυσής Ανατολικά του Ιορδάνη και ποιους ο Ι.Ν. Δυτικά του Ιορδάνη (κεφ. 9-12). (β) Κεφ. 13-24. Παρατίθενται γεωγραφικοί κατάλογοι διανομής της γης μεταξύ των φυλών, ποιες πόλεις ήσαν ο κλήρος των Λευιτών, η επιστροφή των πολεμιστών από τις φυλές Ρουβήμ, Γαδ και Μανασσή (κατά το ήμισυ) Ανατολικά του Ιορδάνη και η σύνδεσή τους με τις άλλες φυλές Δυτικά δια του μοναδικού Ιερού της Σηλώ (κεφ. 13-22). Το βιβλίο κλείνει με δύο αφηγήσεις περί του αποχαιρετισμού του Ι.Ν. προς τον Ισραήλ πριν από το θάνατό του (κεφ. 23-24).

Το βιβλίο των Κριτών μπορεί σύντομα να αναλυθεί ως εξής:

(α) Εισαγωγικά σχετικά με την κατάκτηση της Χαναάν από διάφορες φυλές (1,1-2,5).

(β) Η ιστορία του Ισραήλ υπό τους Κριτές (2,6-16, 31). Αφού δίνεται εδώ το νόημα της ιστορίας που ακολουθεί, παρουσιάζεται η δραστηριότητα των Κριτών Γοθονήλ, Εχουδ, Σεμαγιά, Δεββώρας και Βαράκ εναντίον του Σισάρα, μια νίκη που επισφραγίζεται από τον ύμνο της Δεββώρας προς το Γιαχβέ –ένα από τα αρχαιότερα ισραηλιτικά κείμενα που περιέχει η Βίβλος (κεφ. 2,6-5, 31). Μετά, περιγράφεται η επίθεση των Μαδινιτών και η σωτήρια δράση του κριτή Γεδεών, ενώ ακολουθεί η προσπάθεια του Αβιμέλεχ να γίνει βασιλιάς, καθώς και η επανάσταση των Συχεμιτών (κεφ. 6-9). Μετά από σύντομη αναφορά στους Κριτές Θωλά και Ιαΐρ, παρατίθεται η ωραιότατη ιστορία του Ιεφθάς και στα επόμενα τέσσερα κεφάλαια η ιστορία του Σαμψών (κεφ. 10-16).

(γ) Συμπληρωματικές αφηγήσεις (κεφ. 17-21). Η μετακίνηση της Φυλής Δαν και η εγκαθίδρυση Ιερού (κεφ. 17-18). Η ανήθικη και κτηνώδης συμπεριφορά κατοίκων της Γαβαά προς περαστικό Λευίτη και οι συνέπειές της (κεφ. 19-21).

Της Α Βασιλειών τα αρχικά κεφάλαια που αφορούν την περίοδο που εξετάζουμε εδώ περιέχουν συνοπτικά τα εξής: (α) Η γέννηση και η προφητική κληση του Σαμουήλ (κεφ. 1, 1-4, 1). (β) Η ήττα από τους Φιλισταίους και η μυστηριώδης δύναμη της Κιβωτού της Διαθήκης (κεφ. 5-6). (γ) Το θεοκρατικό ιδεώδες στην ηγεσία του Σαμουήλ (κεφ. 7-8) και η εκλογή του Σαούλ ως βασιλέα (κεφ. 9-11).

Στο ερώτημα: Ιστορικά, μιλώντας, ποια ήταν η κινητήρια δύναμη πίσω από την εισβολή ή τις εισβολές των Εβραίων στη Χαναάν, η απάντηση είναι: όποια ήταν πάντοτε, είτε στην αρχαιότητα είτε σήμερα, δηλαδή η εξεύρεση τροφής, η επιβίωση. Ειδικά, για την περιοχή που μας αφορά εδώ, έχουμε εξαιρετικά γλαφυρές μαρτυρίες για μεγάλες μετακινήσεις πληθυσμού που έγιναν κατά το δεύτερο μισό της 13ης εκατονταετίας π.Χ., τότε που σύμφωνα με αιγυπτιακές μαρτυρίες, η Αίγυπτος αντιμετώπισε «τους λαούς της θάλασσας», πεινασμένους δηλαδή ανθρώπους από την Μ. Ασία και τα νησιά του Αιγαίου που επιδίωκαν εγκατάσταση

στην Αίγυπτο, χωρίς να κατορθώσει όλους να τους απωθήσει, αφού, τελικά, δέχθηκε και ενίσχυσε την μόνιμη εγκατάσταση Φιλισταίων στην περιοχή της σημερινής λωρίδας της Γάζας και προς τα σύνορα της Αιγύπτου ως προστασία από Βορρά. Είναι απόλυτα βέβαιο πως η Χαναάν την ίδια περίοδο δεν δέχθηκε μόνο εισβολή των Habiru (Εβραίων) από νότια ή ανατολικά, αλλά και από βόρεια και δυτικά από τους «λαούς της θάλασσας». Έται αναπόφευκτα για τον Ιαραήλ προς κατοχή της γης έγινε ο πόλεμος όχι μόνο προς τους Χαναναίους, παλιούς κατοίκους, αλλά και προς τους Φιλισταίους νέους κατοίκους που είχαν έλθει από την Κρήτη (Αμως 9, 7) ή από την Ανατόλια ή από κάποια νησιά του Αιγαίου.

Εξάλλου, η ίδια η Π.Δ. μας μιλάει για πολέμους προς φυλές της ερήμου όπως οι Αμμωνίτες, οι Εδωμίτες, κτλ., οι οποίοι αναζητούσαν και αυτοί χώρες εγκατάστασης δυτικά από τον Ιορδάνη. Επρόκειτο για μια πολύ ταραγμένη εποχή, που ακριβώς γι' αυτό το λόγο ευνόησε την εισοδο και εγκατάσταση ημινομαδικών ισραηλιτικών φυλών, πολύ λίγο έτοιμων για αντιμετώπιση ισχυρών πολεμικών αντιπάλων. Γι' αυτό όμως θα επανέλθουμε παρακάτω.

Βρισκόμαστε κοντά στην εποχή της εκστρατείας των Αχαιών στην Τροία. Είναι η εποχή μετά το Ραμσή III, όταν η Αιγυπτιακή δύναμη άρχισε να κάμπτεται και ο έλεγχός της πάνω στην Παλαιοστίνη και τη Συρία να γίνεται όλο και πιο σκιώδης. Όπως σωστά παρατηρεί ο W. Keller (*The Bible as History*, London, 1967, σελ. 155): «Διχασμένη από εσωτερικές διαμάχες μεταξύ αναρίθμητων μικρών βασιλείων και αρχών των πόλεων - κράτος, και απομυζημένη από τη διεφθαρμένη πολιτική της αιγυπτιακής κυριαρχίας, κι η ίδια η Χαναάν είχε εκπνεύσει». Υπήρχε δηλαδή στο χώρο αυτό από πολλές απόψεις ένα κενό, που προσκαλούσε ανθρώπους σε αναζήτηση νέας κατοικίας. Για τα γεγονότα αυτά δίνει λεπτομερείς και σαφείς μαρτυρίες η νικητήρια και υπεροπτική αφήγηση στο Ιερό που έχτισε ο Ραμσής III στο Medinet Habu, στη Δυτική ακτή των Θηβών του Νείλου, όπως και στον Harris Πάπιρο No 1 του Βρετανικού Μουσείου που προέρχεται από τον ίδιο τόπο (βλ. εκτεταμένη μετάφραση στη συλλογή κειμένων του James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2<sup>nd</sup> ed., Princeton University Press, 1955). Βέβαια, η Βίβλος δίνει άλλη εικόνα της εισβολής και της κατάκτησης της Χαναάν μέσα από δύο διαφορετικές διηγήσεις αυτού του θέματος. Κατά την πρώτη στα κεφ. 1-12 του βιβλίου του Ιησού του Ναού, μετά τη θαυματουργική πτώση της Ιεριχούς στα χέρια των Εβραίων, η Χαναάν κατακτήθηκε στρατιωτικά με τρεις εκστρατείες τύπου Blitzkrieg: η μια στο κέντρο που κατέληξε στην καταστροφή της πόλης Ai (Ι.Ν. κεφ. 7-8), άλλη προς νοτιοδυτικά κατά των βασιλέων της περιοχής της πόλης Γαβάων (Ι.Ν. κεφ. 10), και η άλλη προς Β. κατά του συνασπιαμού ηγεμόνων με κέντρο της πόλη Αβώρ (Hazor) (κεφ. 14). Η βιβλική παράδοση περί κατά-

κτησης που έχουμε στο βιβλίο των Κριτών κεφ. 1-25 την παρουσιάζει όχι ως επίτευγμα ενιαίας πολεμικής και στρατηγικής προσπάθειας των φυλών υπό την ηγεσία του Ιησού του Ναυή, αλλά ως αποτέλεσμα μιας μακράς διάρκειας προσπαθειών από τις επιμέρους φυλές χωριστά που ολοκληρώθηκε σιγά-σιγά.

Για έναν που είναι εξοικειωμένος με το ζήτημα των πηγών σύνταξης των αφηγηματικών έργων της Π.Δ. η παραπάνω διαπίστωση δεν κάνει καθόλου εντύπωση. Τα δύο παραπάνω βιβλία της Π.Δ. όπως και το Α Βασιλειών περιέχουν λαϊκές αφηγήσεις περί της κατάκτησης της Χαναάν που διασώθηκαν από διάφορες φυλές, για αυτό και οι διαφορές μεταξύ τους. Άσματα και θρύλοι διασώζουν συχνά ιστορικές πληροφορίες, ο κύριος όμως σκοπός τους, παντού και πάντοτε, είναι η δόξα της Φυλής, του έθνους με την αφήγηση κατορθωμάτων της ομάδας ή κάποιου ήρωα της. Τέτοιο υλικό, μετά την εγκαθίδρυση του ιουδαϊκού βασιλείου από τον Δαβίδ, συγκέντρωσαν παράλληλα και κατέγραψαν σε συνεχή αφήγηση δύο λόγιοι, στο Νότιο Βασίλειο του Ιούδα, ο Γ. (Γιαχβιστής) και ο άλλος στο Βόρειο του Ισραήλ, στη Σαμάρεια, ο Ε (Ελωχιμιστής). Μετά την πτώση του Β. Βασιλείου το 722 στους Ασσυρίους, οι δύο παράλληλες διηγήσεις ενώθηκαν σε μια ενότητα, κι ήταν αυτό το ενιαίο κείμενο που αναθεώρησε λίγο μετά ολόκληρο ένας εκπρόσωπος της Δευτερονομιστικής Σχολής, κατορθώνοντας μέσα από όλη αυτήν την αφήγηση να δείξει ότι, οσάκις ο Ισραήλ στρεφόταν στο Γιαχβέ και δήλωνε υπακοή στη διαθήκη, η σωτηρία ήταν εξασφαλισμένη και η εκπλήρωση της υπόσχεσης για κατάκτηση γινόταν πραγματικότητα οσάκις όμως, κι αυτό γινόταν συνήθως, ο Ισραήλ αναγνώριζε και λάτρευε ξένους θεούς, όπως ο Βάαλ και η Αστάρτη, τότε δοκίμαζε την ήττα και την αποτυχία. Η γη ήταν του Γιαχβέ, που ήταν ο αληθινός στρατηλάτης του Ισραήλ κατά το εγχείρημα της εισβολής και κατάκτησης, και γι αυτό το λόγο ο ρυθμιστής είτε της νίκης είτε της διάθεσης της γης. Στη βιβλική παράδοση βρίσκουμε την εξής εκτίμηση περί κατανομής ευθυνών ως προς την περίοδο της κατάκτησης και της εν συνεχείᾳ παρακμής των δύο βασιλείων του Ισραήλ, Βόρειου και νότιου. Ο Δευτερονομιστής, που κατά την προαναφερθείσα αναθεώρηση της εθνικής ιστορίας, κάνει και την αξιολόγηση, φρονεί ότι ο λαός, παρά τις ασθενές αδυναμίες του και το συνεχές φλερτ προς την ειδωλολατρεία και την ανηθικότητα, στις κρίσιμες καταστάσεις στρεφόταν πάντα στον Γιαχβέ, κάτω από την ηγεσία κάποιων πιστών στη διαθήκη προφητικών κύκλων: έτσι επιτεύχθηκε η κατάκτηση της γης και η δημιουργία της εθνικής και θρησκευτικής κοινότητας του Ισραήλ. Όταν όμως ο λαός προσχώρησε σε θεσμούς ειδωλολατρικούς όπως π.χ. η βασιλεία, τότε άρχισε ο κατήφορος που τελικά οδήγησε στη συμφορά πρώτα το βόρειο και μετά το νότιο βασίλειο.

Ο τελευταίος αναθεωρητής της εθνικής φιλολογικής κληρονομίας υπήρξε ο Ιερατικός (P), ο οποίος στην προσπάθειά του για εγκαθίδρυση και εδραίωση ενός ιερατικού κράτους στον Ισραήλ περί το 450 π.Χ. επόνισε τη σημασία των λατρευτικών θεομάρτυρων, του ιερατείου και των λειτουργημάτων του: επίσης γεωγραφικών και γενεαλογικών πληροφοριών από το παρελθόν, πολύ χρήσιμων στο ιερατείο και στο λαό, στις όποιες διεκδικήσεις των μετά την επιστροφή στην πατρώα γη από την αιχμαλωσία στη Βαβυλώνα.

Ο Ιερέας (ο Εσδρας;) που ολοκλήρωσε τον κύκλο της αναθεωρησης του κειμένου θέλησε να τονίσει (για την εποχή του, βέβαια, περισσότερο) πως στην καταστρατήγηση του κανονικού και εύρυθμου της θείας λατρείας πρέπει να αναζητείται η αιτία των συμφορών και καταστροφών.

Όσο κι αν φαίνεται ακραία η εξήγηση του Δευτερονομιστή και η επίθεσή του κατά των βασιλιάδων αφού παραγνωρίζει την τεράστια σπουδαιότητα της ιστορικής συγκυρίας ύπαρξης του Ισραήλ μεταξύ των δύο μεγάλων του κόσμου τα χρόνια εκείνα, τις Αιγύπτου και της Ασσυρίας-Βαβυλωνίας, από άποψη θεολογική ο Δευτερονομιστής δεν είναι μακριά από την αλήθεια: η βασιλεία, με τις συμμαχίες της και τη συμμόρφωση προς την πολιτική και τη θρησκεία πότε τούτου—πότε εκείνου του ισχυρού της ημέρας, κατά μόνιμο τρόπο αμάρωσε την πνευματική ταυτότητα του λαού και έφερε την καταστροφή. Μια άλλη παράλληλη εξήγηση, εξίσου ακραία όσο και κοντά στην αλήθεια, είναι αυτή που υποστηρίζουν οι Προφήτες επί του θέματος. Τους χρόνους της ερήμου και της κατάκτησης θεωρούν οι Προφήτες α) τον καιρό της πρώτης αγάπης του λαού προς τον Γιαχβέ' όταν όμως εγκαταστάθηκε στη γη και τακτοποίησε τη ζωή του, στράφηκε προς άλλους εραστές, προς τους θεούς των εθνών και εγκατέλειψε την πρώτη του αγάπη (Ωσήε 11,1). Σχετικά με την παρατήρηση αυτή των Προφητών, πρέπει να σημειωθεί ότι ο λαός Ισραήλ είχε εντός της γης Χαναάν να επιτελέσει ένα τεράστιο πολιτιστικό άλμα. Οι νεήλυδες, από κύρια απασχόληση τα ποιμνια, έμαθαν τώρα να καλλιεργούν τη γη, μπήκαν στο εμπόριο και συνήψαν γαμικές σχέσεις με τους ντόπιους, κι όλα αυτά είχαν συνέπειες όχι μόνο για τον πολιτισμό αλλά και για τη θρησκεία του Ισραήλ. Ο Γιαχβέ' ώφειλε τώρα, για να μείνει θεός του λαού του, να προσλάβει πολλά χαρακτηριστικά του θεού Βάαλ των Χαναναϊτών: να γίνει θεός της γης, της βλάστησης, της βροχής ή της Εηρασίας, της ωρίμανσης των καρπών. Οι Ισραηλίτες δεν άργησαν να βάλουν επίσης πόδι στον οικονομικό και πολιτικό χώρο: έτσι παρουσιάστηκαν τάξεις χειρονακτών και εμπόρων, ένα προλεταριάτο της καθημερινής δουλειάς στις πόλεις και μια αγροτιά εξαρτημένη από την αριστοκρατία των πόλεων. Η πολιτιστική υπεροχή των γηγενών πληθυσμών υπήρξε αναμφισβήτητη, γι' αυτό και η πάλη

μεταξύ Γιαχβέ και Βάαλ ήταν δραματική. Το βιβλίο του Ιησού του Ναυή, προπαντός όμως η ποικιλία επεισοδίων από τη ζωή των εβραϊκών φυλών που αφηγείται με περισσή αφέλεια το βιβλίο των Κριτών, μας δίνει το μέτρο τόσο της πολιτιστικής όσο και της θρησκευτικής πίεσης της Χαναάν επί του Ισραήλ.

Το βιβλίο των «Κριτών» μας δείχνει ιδιαίτερα και τον θρησκευτικό συγκρητισμό μεταξύ Γιαχβέ και Βάαλ, που δημιουργήθηκε από τον συγχρωτισμό των νέων με τους παλαιούς κατοίκους. Δίνει όμως ενδιαφέρουσες πληροφορίες περί του θέματος της αφύπνισης του λαού ως προς την Γιαχβική του ταυτότητα, όταν, σε περιόδους κατάπτωσης και κρίσης ο Γιαχβέ έστελνε κάποιους εμπνευσμένους από το Πνεύμα του ήρωες, σωτήρες ή ελευθερωτές, που ονομάζονταν «Κριτές» (shofetim). Το λειτούργημα αυτών των «κριτών» δείχνει πως η εβραϊκή συνομοσπονδία των φυλών του Ισραήλ δε δεχόταν κάποιον ως μόνιμο κρατικό λειτουργό. Ο Γιαχβέ έστελνε κάποιον φορέα του πνεύματος και της δυνάμεως του σε περιόδους κρίσεως, να ελευθερώσουν το λαό από μια μεγάλη συμφορά. Δεν υπάρχουν αρκετές πληροφορίες για όλους παρά μόνο για τους Γεδεών, Βαράκ, Δεεβώρα, Αβιμέλεχ, Ιεφθάε και Σαμψών. Εκτός αυτών αναφέρονται ο Γοθονήλ, ο Αώδ γιούς Γηρά, Σαμεγάρ ο γιούς Δινάχ, Θωλά, γιούς Φουά, Ιαΐρ ο Γαλαάδ. Των ανθρώπων αυτών η πολεμική δραστηριότητα ήταν γεωγραφικά περιορισμένη. Ο Γοθονήλ απέκρουσε την εισβολή των Αραμαίων που οδηγούσε ο Cushan Rishathaim (Κρ. 3). Τον πόλεμο στο Βορρά είχαν αναλάβει η Δεεβώρα με τον Βαράκ, οι οποίοι διέλυσαν συνασπισμό βασιλείων κατά του Ισραήλ, ενώ στο Νότιο τους Φιλισταίους κρατούσαν στις πεδιάδες ο Σαμψών και ο Shamgar. Ο Γεδεών είχε αναλάβει τους νομαδικούς λαούς (Αμαλκίτες, Μαδιανίτες, κτλ. στα Ανατολικά), ενώ στους Μωαβίτες, που είχαν εισβάλει στην περιοχή της Ιεριχούς, απώθησε ο Αώδ (Ehud). Ο Γαλααδίτης Ιεφθάε νίκησε τους Αμμωνίτες. Πρόκειται για περίοδο «πνευματοκρατική» κατ' αντίθεση προς τη θεομική ή κρατική. Ούτε ο βασιλιάς, κατά τον καιρό αυτό, ούτε ο ιερέας είναι οι σωτήρες του λαού, αλλά απλά χαρισματούχοι «λαϊκοί» στέλνονται κάθε φορά. Η θεολογική φόρμα που χρησιμοποιείται ως προς όλους είναι η εξής: «... και εγένετο επ' αυτόν πνεύμα Κυρίου, και ἔκρινε τὸν Ισραὴλ καὶ ἐξῆλθεν εἰς πόλεμον...» (3, 10). Πρόκειται για ένα είδος θρησκευτικής Δημοκρατίας.

Το άκρον άωτο της πολιτιστικής χαναανιτικής πίεσης εκφράζουν τα πρώτα κεφάλαια του βιβλίου της Α Βασιλειών με την πίεση του λαού επί του Σαμοήλ να χρίσει βασιλέα για τον Ισραήλ, όπως υπήρχαν βασιλεῖς σε όλα τα άλλα έθνη, ενώ αυτός προσπαθεί να τους δώσει να καταλάβουν ποιο θα είναι το κόστος μιας τέτοιας συμμόρφωσης (κεφ. 8). Επίσης, μέσα στο θρησκευτικό χώρο, εκεί όπου παρουσιάζεται περισσότερο η χαναανιτική επίδραση είναι στη λατρεία και στις θρησκευτι-

κές εορτές (όπως των Αζύμων, της Σκηνοπηγίας, του Θερισμού, της πρώτης του Έτους κτλ.). Από κάποιους Ιερούς Τόπους που συναντάμε κατά τα αρχικά χρόνια της εγκατάστασης όπως το ιερό της Σηλώ, λόγος γίνεται μόνο περί ιερέων και λευτών, όχι περί αρχιερέα και πλούσιου ιερατείου λόγος γίνεται περί προφήτων που συνδέονται με το Ιερό (Σαμουσήλ) ή περί «χορών προφήτων», ομάδων δηλαδή εκστατικών προφητών, ή περί της «κιβωτού της Διαθήκης», ενός δύλινου άδειου κιβωτίου που εθεωρείτο ως ο τόπος μιας ιδιαίτερης παρουσίας του αράτου Γιαχβέ. Έναντι όμως των πενιχρών αυτών Ιερών, ήταν φροντίδα του Δαβίδ να συνδέεσι τη βασιλεία του με μεγαλοπρεπή Ναό και ιερατείο στη νέα πρωτεύουσα, τα Ιεροσόλιμα –κάτι που έφερε σε πέρας ο γιος του Σολομών. Από τη σύντομη αυτή αναφορά στο χώρο του θρησκευτικού δανεισμού από τη Χαναανιτική θρησκεία γίνεται φανερό τι περίπου έγινε. Αυτό που πρέπει στη συνάφεια αυτή να σημειωθεί είναι τούτο: Παρά τους πλείστους δανεισμούς του Γιαχβέ από τον Βάαλ, ώστε ο Θεός του Ισραήλ να μπορέσει να παραμείνει θεός του και μετά την ριζική αλλαγή των συνθηκών ζωής του λαού, ο Γιαχβέ, σε τελική ανάλυση, προσέλαβε νέα στοιχεία από το νέο περιβάλλον χωρίς να χάσει τίποτε από τα βασικά χαρακτηριστικά που έχει μέσα στη μωσαϊκή θρησκεία. Πολλοί ερευνητές θεωρούν ως θαυμαστό στην περίπτωση αυτή πως ο Γιαχβέ προσέλαβε ξένα στοιχεία και τα αφομοίωσε, χωρίς όμως να χάσει κανένα από τα δικά του. Εφθασε να μιμηθεί τελετουργικά εορτές του Βάαλ. Ενώ όμως ο Βάαλ είχε σύζυγο, ο Γιαχβέ ονομάστηκε σύζυγος της γης Ισραήλ, διδάσκει τους ανθρώπους τη γεωργία και αυξάνει τον καρπό της γης και τον μοιράζει (βλ. Αμώς 2,7· Ωσηέ 2,4 εξ· Ησ. 5,2). Προχωράει ο Γιαχβέ τόσο στην αφομοίωση, ώστε να συνδέεσι ακόμα το όνομά του Βάαλ με το δικό του. Βλ. π.χ. τα ονόματα Jeru-Baal και Meribaal. Ενώ όμως ο θεός της ερήμου, της στέππας και των βιοσκηνάτων μεταβάλλεται και αλλάζει μαζί με την οικονομική και κοινωνική αλλαγή των οπαδών του, και γίνεται θεός της γεωργίας και της πολιτικής, ποτέ, παρ' όλα αυτά, ο Γιαχβέ δε χάνεται μέσα στη φύση και την ουσία του Βάαλ. Παραδόξως, κατάφερε σε όσα έπαιρνε να προσθέτει και πάντοτε αυτό που ήταν μόνο δικό του.

Πού άραγε να οφείλεται αυτό; Προφανώς, έχει να κάνει, με κάποιες επιφυλάξεις, με την εχθρόπτητα των επήλυδων προς τους παλαιούς κατοίκους. Όπως αυτοί αναγκάστηκαν να δεχτούν πολλά νέα πράγματα από το νέο πολιτιστικό χώρο, έτσι έκανε και ο θεός τους· κι όπως αυτοί ποτέ δεν συμβιβάστηκαν άνευ όρων με τους παλαιούς κατοίκους της χώρας που εχθρεύονταν, έτσι συνέβη και με το θεό τους Γιαχβέ.

Ηδη από τα χρόνια του Μωύση ιδιαίτερα όμως κατά την κατάκτηση από τον Ιησού του Ναυή και κατά την εποχή των Κριτών εκδηλώνεται πολύ έντονη η εχθρόπτητα έναντι αλλοεθνών και αλλοθρήσκων από μέ-

ρους του Ισραήλ. Πρόκειται περί ενός ολοκληρωτικού πολέμου· μετά την κατάληψη κάθε πόλης εκτελούνται, κατά σύμφωνη γνώμη του Γιαχβέ, όχι μόνο οι άντρες αλλά και τα γυναικόπαιδα. Θα μιλήσουμε για αυτή τη φρικαλεότητα παρακάτω. Εδώ ό,τι ενδιαφέρει είναι η ύπαρξη βαθειάς εχθρότητας, παρά την αφομοιωτική δύναμη του πολιτισμού των Χαναναίων επί των Εβραίων.

Επήρε, λοιπόν, δάνεια ο Γιαχβέ από τον Βάαλ, χωρίς ποτέ να πάψει να είναι εχθρός του. Σε ορισμένες όμως χαρισματικές τάξεις, από όπου ο Γιαχβέ διάλεγε τους Κριτές, σε ορισμένους ιερατικούς κύκλους, όπως αυτούς του Ηλί στη Σηλώ (με τον οποίο δέθηκε ο κριτής και προφήτης Σαμουήλ), κύκλους προφητικούς, δεν έλλειψαν ποτέ ως οδηγοί του λαού στη θρησκεία του Γιαχβέ άνθρωποι εμπνευσμένοι. Εδώ πρέπει να δούμε σε εμβρυώδη κατάσταση κάτι που αναπτύχθηκε σιγά-σιγά και διαμορφώθηκε αργότερα, μετά το 1000 π.Χ. περίπου, σε καθαρά ιστορικά σχήματα. Απέναντι σε μια συγκρητιστική βασιλεία και σε ένα ειδωλολατρίζον ιερατείο εμφανίζονται ως ιστορικό σχήμα, ως τάξη πλέον, προφήτες, εκπρόσωποι του Γιαχβέ, από τον 9ο αιώνα συγγραφείς προφήτες, που κατακεραυνώνουν τη λαθεμένη πνευματική και κρατική εξουσία και μέμφονται για τον ίδιο λόγο το λαό που παρασύρεται από τέτοιους άρχοντες. Τα πρώτα αποτελέσματα της μεταγενέστερης προφητείας βρίσκονται ήδη στον Μωάσή και στις προφητικές καταβολάδες της εποχής των Κριτών.

Υπήρχαν δηλ. κύκλοι που βίασαν αντιδρούσαν στο θρησκευτικό συγκρητισμό. Στην πιστή, το πείσμα και την ευφύΐα αυτών των λιγών οφείλεται κυρίως η διάσωση του Γιαχβισμού. Μερικοί δεν εισήλθαν καθόλου στη γη Χαναάν, έμειναν κάπου εκεί στις παρυφές, στην έρημο, από το φόβο επικοινωνίας με τον πολιτισμό της. Οι Ναζίραιοι, όπως ο Σαμψών, ήσαν αφιερωμένοι στο Γιαχβέ από την κοιλιά της μάννας τους, δεν έκοβαν τα μαλλιά τους και δεν έπιναν οινοπνευματώδη, αφού ο σίνος εθεωρείτο, σε ορισμένους κύκλους (Αμώς 2, 12) ως σύμβολο του Βάαλ. Αργότερα, ο Ιερεμίας μας πληροφορεί για τη φυλή των Ρεχαβιτών, με τους οποίους ο προφήτης αυτός σχετιζόταν (35, 6 εξ.). Οι Ρεχαβίτες προτίμησαν την έρημο, ζούσαν σε σκηνές, δεν έχτιζαν σπίτια, δεν είχαν ιδιοκτησία και δεν έπιναν ποτέ κρασί. Η δική μας εποχή καταλαβαίνει τους ανθρώπους αυτούς πολύ περισσότερο από όσο τους εννοούσαν προηγούμενοι αιώνες.

## 2. Εισβολή και Κατάκτηση κατά τα αρχαιολογικά ευρήματα

Είδαμε πως εχθρότητα, αφομοίωση και ιδιαιτερότητα συμπεριφέρθηκαν μεταξύ τους στην περίπτωση των Εβραίων εισβολέων στη Χαναάν και πως η συμπεριφορά αυτή λειτούργησε στις σχέσεις Γιαχβέ και Βάαλ. Πρέπει τώρα, όσον αφορά το είδος αυτό πληροφόρησής μας από τις βι-

βλικές πηγές, να δούμε πόσο επιβεβαιώνεται ή όχι από τα αρχαιολογικά ευρήματα στην Παλαιστίνη –μια χώρα που ξεπερνάει όλες τις άλλες σε αρχαιολογική ανασκαφική εργασία. Όχι μόνο γιατί εκεί βρίσκεται η μια από τις κοιτίδες του Δυτικού πολιτισμού· πολλές κυβερνήσεις δυτικών χωρών διέθεσαν κονδύλια για αρχαιολογική έρευνα· αλλά και πλούσιες εκκλησίες της Δύσης. Πανεπιστήμια ή θεολογικά Ινστιτούτα αφιέρωσαν χρήμα και γνώση στην ανασκαφική εργασία, οι μεν από λαχτάρα να επιβεβαιώσουν αρχαιολογικά τις πληροφορίες που μας δίνει η Βίβλος, οι δε για να μπορούν φρόνιμα και δημιουργικά να συσχετίσουν τα δεδομένα της αρχαιολογικής έρευνας προς τις όποιες πληροφορίες της Βίβλου. Μετά την ανεξαρτησία του κράτους του Ισραήλ έγιναν στο χώρο αυτό τεράστια άλματα· είναι αυτονόητο το ενδιαφέρον των ισραηλινών αρχαιολόγων για την ανασκαφή και της τελευταίας σπιθαμής του Ισραήλ σήμερα. Πρέπει όμως να πούμε ευθύς αμέσως πως οι γνώμες και των αρχαιολόγων διχάζονται ως προς βασικά θέματα της ιστορικής περιόδου που εξετάζουμε. Στο θέμα του τρόπου κατάκτησης της Χανάαν π.χ. υποστηρίζονται πολύ διαφορετικές απόψεις. Ο Dr. Yigael Yadin, διευθυντής του Ινστιτούτου αρχαιολογίας του Εβραικού πανεπιστημίου της Ιερουσαλήμ, υποστηρίζει αρχαιολογικά την άποψη του βιβλίου του Ιησού του Ναυή περί στρατιωτικής κατάκτησης της Παλαιστίνης. Βέβαια, δέχεται ως επιστήμονας τον 'αιτιολογικό' χαρακτήρα κάποιων παραδόσεων, όπως π.χ. της κατάκτησης και καταστροφής της Αί από το στρατό του Ιησού του Ναυή, αφού όλοι δέχονται σήμερα πως η Αί καταστράφηκε και κάηκε το 2800 π.Χ. για τελευταία φορά. Ο Yadin όμως επιμένει πως η Hajor (Ασώρ κατά τους Ο'), που καταστράφηκε και κάηκε μεταξύ 1225-1200 π.Χ., υπήρξε στρατιωτικός στόχος των Εβραίων. Παραθέτω εδώ από τον Magnus Magnuson (*The Archaeology of the Bible Lands, The Bodley Head and BBC, London, 1977*) πώς ο ίδιος ο Yadin δικαιολογεί την τοποθέτησή του αυτή. Πρόκειται για ωραίο κείμενο: «Ας υποθέσουμε πως σκάβουμε σε μια χώρα όπως το Ισραήλ, χωρίς να έχουμε τη Βίβλο να μας οδηγήσει. Τι θα κάνουμε, μιλώντας αρχαιολογικά; Βρίσκουμε ένα φαινόμενο, ότι κατά το τέλος της ύστερης περιόδου του χαλκού, ας πούμε κατά το 13αι. π.Χ., πολλές κλειδιά πόλεις καταστράφηκαν από φωτιά· μετά έρχεται ένα μικρό κενό, και επί των ερειπίων αυτών των κατεστραμένων πόλεων αναπτύσσεται ένας ημι-νομαδικός οικισμός. Η αρχαιολογική εικόνα είναι αρκετά σαφής –καταστροφική αναστάτωση, που ακολούθησε κατοχή από νεήλυδες. Δεν αμφιβάλλει κανείς πως οι Ισραηλίτες κατέστησαν ο κυρίαρχος λαός του Ισραήλ· έτοι μια χρονολογία ή την άλλη, με τον ένα τρόπο ή τον άλλο, κατέκτησαν τη χώρα. Αυτό είναι η απαρχή, το θεμελιώδες γεγονός. Συμφωνώ πως, όπως συνήθως στην επιστήμη, είναι σχεδόν αδύνατο να αποδειξουμε κάποια άποψη μας· είναι πάντοτε ευκολότερο να αποδεί-

Ξουμε λανθασμένη μια άποψη. Δεν νομίζω πως φροντίσαμε να αποδείξουμε κάτι, πιστεύω όμως ότι σε ό,τι αφορά τις ζωτικά – κλειδιά πόλεις κανείς δεν στάθηκε ικανός να αποδείξει λαθεμένη την περί κατάκτησης της γης άποψη.

Στη συνάφεια αυτή πρέπει να ομολογηθεί ότι υπάρχει δυνατότητα μερικής τουλάχιστον επιβεβαίωσης των περί κατακτήσεως της γης στρατιωτικά. Ο J.A. Thomson (*Archaeology and the Old Testament*, Grand Rapids Michigan, 1959, σελ. 62) βεβαιώνει ως γενική αποδοχή των αρχαιολόγων ότι μεταξύ 1200 έως 1000 π.χ. έχουμε μια από τις πιο ταραγμένες εποχές στην ιστορία της Παλαιστίνης. Πολλές πόλεις κάηκαν και ερημώθηκαν. Μερικές καταστράφηκαν και ξαναχτίστηκαν κατά τα χρόνια αυτά δύο ή τρεις φορές. Τέσσερις φορές, μέσα σε δύο αιώνες, συνέβη αυτό στη Βαιθήλ. Και συνεχίζει: «Πιθανώς δεν υπάρχει γι' αυτές τις καταστροφές ένας μοναδικός λόγος, το γεγονός όμως μεγάλης πολιτιστικής αστάθειας στην Παλαιστίνη αποδείχθηκε από την αρχαιολογία. Αυτό βέβαια είναι σύμφωνο με την εικόνα που έχουμε στο βιβλίο των Κριτών, όπου υπάρχουν αναφορές σε συγκρούσεις μεταξύ διαφόρων φυλών του Ισραήλ, καθώς και σε συγκρούσεις μεταξύ Ισραήλ και εχθρικών διακειμένων γειτόνων». Η άποψη αυτή αφήνει στη βιβλική διήγηση του Ιησού του Ναυτή όλες τις δυνατότητες, συγχρόνως όμως δηλώνει πως δεν μπορούμε, υπό τις γενικές αυτές συνθήκες, να είμαστε πουθενά εντελώς βέβαιοι με βάση τα αρχαιολογικά ευρήματα. Ακόμη και για τη Hajor, που αποτελεί βασικό επιχείρημα της άποψης Yadin, ο M. Magnuson αντιλέγει ότι η πόλη αυτή μπορεί να κάηκε από κάποιους άλλους, από αντίπαλους γείτονες ή σε κάποια τιμωρητική εκστρατεία από Αιγύπτιους, ενώ ο ίδιος ερευνητής δια μακρών αφηγείται το ιστορικό των ανασκαφών στην Ιεριχώ, ίδιως από τους J. Carstang και την κυρία Kathryn Kenyon, η οποία κατέληξε στο συμπέρασμα πως η Ιεριχώ, όπως η Ai, πρέπει να ήταν ήδη ερειπωμένες κατά τους χρόνους της ιεραπλητικής εισβολής, αν αυτή έγινε μεταξύ 1250-1225 π.Χ., ακριβώς στο τέλος της εποχής του χαλκού και στην αρχή της εποχής του σιδήρου. Η κ. Kenyon πιστεύει, όπως και πολλοί άλλοι αρχαιολόγοι, ότι η Χαναάν παραδόθηκε στους Ισραηλίτες μετά από μια σειρά εισβολών από διάφορες ομάδες που ήλθαν κατά διαφορετικούς χρόνους είτε από την Αίγυπτο είτε από αλλού, και μπήκαν στη Χαναάν από διαφορετικά σημεία. Αυτά όλα τα διάσπαρτα γεγονότα συνδέθηκαν αργότερα από τους βιβλικούς συγγραφείς σε μια προσπάθεια σχηματισμού συνεχούς ιστορίας από διάσπαρτα τμήματα της παράδοσης (ό.π., σελ. 88-95). Εξαιτίας τέτοιων αμφιβολιών παρουσιάστηκαν από τους ερευνητές άλλες θεωρίες περί της κατάκτησης της γης της επαγγελίας. Ετσι ο καθηγητής του πανεπιστημίου του Tel Aviv Yohanan Aharoni, από τους διακεκριμένους ισραηλινούς αρχαιολόγους υποστηρίζει την άποψη περί ειρηνικής

διείσδυσης με το επιχείρημα ότι οι ισραηλιτικές φυλές δεν ήταν δυνατό να έχουν την ισχύ ή τη στρατιωτική εκπαίδευση για να εκπορθήσουν τόσο βαρειά οχυρωμένες πόλεις όπως οι χαναανιτικές, κατ' αντίθεση προς τον Yadin που πιστεύει ότι περί το τέλος της εποχής του χαλκού οι χαναανιτικές πόλεις ήσαν ήδη σε κατάρρευση και οικονομική παρακμή εξαιτίας αιγυπτιακών επιθέσεων, και έτοις φαντάζεται την κατάσταση ώριμη για το τελικό χτύπημα από τις φυλές του Ισραήλ. Ο καθηγητής του πανεπιστημίου Michigan κ. G. Mendelhall μιλάει για επανάσταση χωρικών στη Χαναάν, για μια κοινωνική και θρησκευτική επανάσταση στη Χαναάν εναντίον του κατεστημένου, που συνοδεύτηκε από την άφιξη μικρού αριθμού μεταναστών απέξω.

Από όλα τα παραπάνω εξάγεται ότι, ενώ μπορούμε σε επιμέρους ζητήματα να αμφισβητήσουμε την ιστορική αξιοπιστία του βιβλίου του Ιησού του Ναυή, δεν μπορούμε στο σύνολο να αποκλείσουμε πως η εισβολή έγινε και η κατάκτηση ολοκληρώθηκε από στρατιωτική δραστηριότητα των επιμέρους φυλών σε διάφορα σημεία και σε διαφορετικό χρόνο, καθώς και ότι στο βιβλίο αυτό υπάρχει μια στρατηγική σχηματοποίηση που έγινε με βάση το γενικότερο ρεύμα επιδρομών κατά της Χαναάν μεταξύ 1250-1000 π.Χ., τότε που πολλές πόλεις κάηκαν και έγιναν ερείπια. Η 'αιτιολογική' εξήγηση πολλών ερειπίων στη χώρα έδιδε αφορμή για κάποιες άλλοτε σωστές αλλά και άλλοτε λαθεμένες αποδόσεις στις νίκες τούτων ή εκείνων των εισβολέων.

### 3. Θεολογικά Ζητήματα: Η αγριότητα της κατάκτησης – Η εικόνα περί των άλλων Εθνών

Σχετικά όμως με το βιβλίο του Ιησού του Ναυή τα ζητήματα δεν υποβάλλονται μόνο από την πλευρά της ιστορίας και της αρχαιολογίας αλλά και από την πλευρά της θεολογίας. Πρόκειται περί του εξής: Παρά το γεγονός ότι η ολοκληρωτική εξολόθρευση του αντιπάλου στον πόλεμο αποτελούσε τμήμα του δικαίου στην πάλη μεταξύ φυλών και εθνών κατά την πολιά αρχαιότητα, το θρησκευτικό μας αισθήμα προσβάλλεται βαθύτατα, όταν είτε από το Μωάση στην Πεντάτευχο, ιδίως όμως από τον Ιησού του Ναυή κατά την κατάκτηση της Χαναάν, η εντολή του Θεού είναι να καούν τα πάντα, να γίνουν όλα ερείπια και να σφαγούν όχι μόνον οι επιζήσαντες ἀντρες αλλά και τα γυναικόπαιδα. Σαν παράδειγμα τέτοιας κατ' εντολή του Γιαχβέ ολοκληρωτικής σφαγής αναφέρεται εδώ αυτό που συμβαίνει κατά την κατάληψη από του Ισραήλ κάθε πόλης οχυρωμένης στην Παλαιστίνη: «... και έσται η πόλις ανάθεμα, αυτή και πάντα, όσα εστίν εν αυτῇ, Κυρίω Σαβαώθ... και ανεθεμάτιζαν αυτήν Ιησούς και όσα ην εν τη πόλει από ανδρός και έως γυναικός, από νεανίσκου και έως πρεσβυτέρου και έως μόσχου και υποζυγίου, εν στόματι ρομφαίας» (6, 17-21): «... Λάβε μετά σου τους άνδρας τους πολε-

μιστάς... και ποιήσεις την Γαι ον τρόπον εποίησας την Ιεριχώ και τον βασιλέα αυτής... Και είπεν Κύριος προς Ιησούν· έκτεινον την χείρα σου εν τω γαιού τω εν τη χειρί σου επί την πόλιν, εις γαρ τας χειράς σου παρέδωκα αυτήν... και επάταξεν αυτούς ἡώς του μη καταλειφθῆναι αυτῶν σεσωσμένον και διαπεφευγότα... Και εγενήθησαν οι πεσόντες εν τη ημέρᾳ εκείνῃ από ανδρός και ἡώς γυναικός δώδεκα χιλιάδες, πάντας τους κατοικούντας Γαι, πλην των κτηνών και των σκύλων των εν τη πόλει, πάντα α επρονόμευσαν εαυτοίς οι υἱοί Ισραήλ κατά πρόσταγμα Κυρίου, ον τρόπον συνέταξε Κύριος τω Ιησοί. Και ενέπρισεν Ιησούς την πόλιν εν πυρ... και τον βασιλέα της Γαι εκρέμασεν επί ξύλου διδύμου..." (κεφ. 8).

Ο καθηγητής Fleming James στο έργο του 'Personalities of the Old Testament' Scribner's Sons, N. York -London, 1955, κλείνει το κεφάλαιο περί του Ιησού του Ναυή, με ιδιαίτερη παράγραφο που έχει τίτλο «Κάποιες σκέψεις περί της θρησκείας του Ιησού του Ναυή». Διαστυχώς, ο σ. δεν αναφέρεται καθόλου στης εποχής μας το Ολοκαύτωμα ούτε στην πυρηνική καταστροφή της Χιροσίμα και του Ναγκασάκι. Και γι αυτό είναι υπό ορισμένη έννοια ἀδικος προς τον Ιησού του Ναυή. Τον κατηγορεί πως εκμεταλλεύτηκε την ιδέα του Πολεμικού-Θεού στο ἐπακρο και πως ἔφερε σε πέρας το έργο που ανέλαβε με ανυπέρβλητη αγριότητα και φανατισμό, εμπνευσμένα και τα δύο από την ιδέα του ιερού πολέμου. Παραπέρα, ο J. James ζητάει την απόρριψη κάθε ιδέας Πολεμικού-Θεού (War - God). Άλλα την έννοια του φυλετικού θεού του Πολέμου συναντάμε ἡδη στο Μωϋσή, ο δε I.N. δεν έκανε τίποτε άλλο παρά να εξωραΐσει αυτή την πολεμική εικόνα της θεότητας και να τη φέρει στην πληρότητά της. Για λόγους θρησκευτικούς και ανθρωπιστικούς σήμερα δεν μπορούμε παρά ἀνέυ ετέρου να καταδικάσουμε το φανατισμό, τη βία και την καταπάτηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων από οποιδήποτε κι αν προέρχονται. Άλλο είναι αυτό και άλλο ότι συμβάντα των ημερών μας, ως τα προαναφερθένα, καθώς και τα γεγονότα του θρησκευτικού πολέμου στην Ινδία και δσα γίνονται στην κοντινή Γιουγκοσλαβία, μας βοηθούν να καταλάβουμε το πολεμικό θρησκευτικό μένος των Ισραηλιτών κάτω από συνθήκες κτηνώδους βίας που συναντάμε στην Εγγύς Ανατολή. Παραδείγματα γλαφυρά επί του προκειμένου είναι οι γεμάτες καύχηση περιγραφές, που έχουμε είτε από βασιλείς της Ασσυρίας, είτε από κατακτητές Φαραώ της Αιγύπτου, μνημεία ανθρώπινης παραφροσύνης και θηριοδείας, όπως φαίνονται σ' εμάς σήμερα.

Τα προβλήματα της ιστορικής εικόνας της εισβολής και της κατακτησης που μας δίνουν οι βιβλικές πηγές επεκτείνονται και σε ό,τι αφορά την εικόνα των λαών που κατακτήθηκαν, και προπαντός της θρησκείας των ανθρώπων αυτών. Επρόκειτο, βέβαια περί πολυσυζητήσιμων μελανά

πνευματικώς και ηθικώς, κάτι που δεν επιβεβαιώνεται καθόλου από τα αρχαιολογικά ευρήματα της εποχής εκείνης. Πρέπει, πρώτα-πρώτα, να λεχθεί πως η περιοχή υπήρξε κέντρο μεγάλης αυτοκρατορίας κατά το δεύτερο μισό της 3<sup>ης</sup> χιλιετρίδας, ενώ κατά τη 2<sup>η</sup> χιλιετρίδα τελούσε υπό την Αιγυπτιακή επιρροή, μεταξύ 1500 - 1200 π.Χ. ήταν αιγυπτιακή επαρχία. Δεν είχε ένα διοικητικό κέντρο, είχε μόνο ισχυρά οχυρωμένες πόλεις με φεουδάρχες βασιλείς. Γι αυτό ο πολιτισμός της Χαναάν ήταν κοσμοπολίτικος με στοιχεία από την Αίγυπτο, Μεσοποταμία, Αραβία, Ανατόλια, Μυκήνες και Αιγαίο. Για το θέμα που μας απασχολεί εδώ μεγάλη σπουδαιότητα είχε η από το 1930 ανασκαφή της αρχαίας πόλης Ugarit (σύγχρονη Ras Shamra) επί της Συριακής ακτής, Β. της Latakia, της ανακάλυσης, μεταξύ πολλών άλλων, του βασιλικού παλατιού (1400 - 1200 π.Χ.) με τα 120 δωμάτια του, με την πλούσια παλατιανή βιβλιοθήκη από αρχεία διοικητικού, οικονομικού, νομικού, εμπορικού, διπλωματικού περιεχομένου, συν δύο ιερατικές βιβλιοθήκες, αποτελούμενες από θρησκευτικά και μυθολογικά κείμενα. Όλα αυτά γραμμένα για πρώτη φορά σε κανονικό γραμμικό αλφάριθμο, κατ' αντίθεση προς τη συλλαβική σφηνοειδή γραφή που κρατούσε μέχρι τότε σε όλη την Εγγύς Ανατολή.

Δεν είναι εδώ ο τόπος για να εκθέσουμε τα της Χανανιτικής θρησκείας, της θεολογίας και της ηθικής, όπως εμφανίζονται στα κείμενα αυτά. Περί τούτων ο αναγνώστης πρέπει να καταφύγει σε ειδικές μελέτες. Τέτοιες στα ελληνικά είναι π.χ. αυτές του καθηγ. Αθαν. Χαστούπη: Η εν τοις συγκρητικοίς κειμένοις Βααλίας, Αθήναι 1973· Τα εν Ρας Σιάμρα (αρχαία Ουγαρίτιδι) αρχαιολογικά ευρήματα: η σπουδαιότης και η προς την Παλαιάν Διαθήκην σχέσις αυτών, Αθήναι 1951. Για όσους είμαστε εξοικειωμένοι με την ελληνική θεολογική μυθολογία, η Ουγαρίτική δεν παρουσιάζει τόποτε το ίδιαιτέρως αποκρουστικό. Αν οι βιβλικοί συγγραφείς την παρουσιάζουν ως «βδέλυμμα», αυτό οφείλεται σε δύο παράγοντες: (1) Ο μονοθεϊστικός Γιαχβισμός ήταν γι αυτούς θέμα ταυτότητας. (2) Τα βιβλικά κείμενα, όπως τα έχουμε, είναι αναθεωρημένα με βάση μια προηγμένη προφητική θρησκευτικότητα. Όσον αφορά, ειδικώτερα, περί της σεξουαλικής ελευθεριότητας που περιμένει να βρει κανείς σε μια θρησκεία της γονιμότητας, τα συγκριτικά κείμενα πολύ λίγο βοηθούν. Όπως σημειώνει ο M. Magnuson: «Υπάρχουν λίγες αποδείξεις στα κείμενα της Ras Shamra περί σεξουαλικής ελευθεριότητας, περί συμπαθητικών – μαγικών απόψεων της λατρείας για την εξασφάλιση της παραγωγικότητας της φύσης, κάτι που οι βιβλικοί συγγραφείς βρήκαν τόσο αποκρουστικό. Αντίθετα, στα κείμενα αυτά βρίσκουμε πολλές πληροφορίες, κατά τις οποίες κάποιες εικόνες του Γιαχβέ μοιάζουν με εικόνες του Βάαλ ως θείου βασιλιά όπως π.χ. καθώς και στην έννοια της αιώνιας βασιλικής κυριαρχίας' ακόμη και κάποιες λειτουργικές νότες είναι ως προς

τη γλώσσα εκπληκτικά όμοιες, όπως η διατύπωση του ψαλμού 68, 33-34: «... τον επιβαίνονται εις τους ουρανούς, τους παλαιούς ουρανούς... και η δύναμίς του είναι στα σύννεφα», κ.ο.κ. (ό.π. σελ. 83-84). Ό,τι και αν συμβαίνει και προς τα σημεία αυτά, είναι οπωσδήποτε ασαφές. Αν όμως υποτεθεί πως η χαναανιτική θρησκευτική παράδοση κατείχε πνευματικές βαθμίδες υψηλότερες από αυτές που της αναγνωρίζουν οι βιβλικοί συγγραφείς, αυτό εξηγεί δύο πράγματα: (α) Τα πολλά δάνεια στοιχεία που υποχρεώθηκε ο Ισραήλ να δεχθεί και στο θρησκευτικό του χώρο από έναν ισχυρό αντίπαλο. (β) Η νέα ποιότητα που αναγνωρίζεται στη χαναανιτική θρησκεία σήμερα μας υποχρεώνει να δεχθούμε μια διαδικασία ανταγωνισμού και υπέρβασης από μέρους του Γιαχβισμού που πρέπει ποιοτικά σίγουρα να τον ωφέλησε καθώς βγήκε νικητής επί του Βααλ.

Υπάρχουν αρκετά δείγματα του ανταγωνισμού αυτού που ποιοτικά βοήθησε πολύ τη βιβλική θρησκεία, ιδίως στα προφητικά και ποιητικά βιβλία. Εδώ θα παρατεθεί ένα γλαφυρότατο παράδειγμα από την αφηγηματική φιλολογία, τι δηλ. έκαναν Εβραίοι θεολόγοι, κατά την περίοδο ας πούμε περί το 1100 π.Χ., με το υλικό που τους ήταν γνωστό από τους περί Δημιουργίας μύθους και τους περί Πρωτοπλάστων. Ο Γιαχβιστής που γράφει γύρω στα 900 π.Χ., χρησιμοποιεί όμως παλαιότερο υλικό, μας δίνει στην αφήγησή του πρώτα τη δημιουργία του άντρα και ενός κήπου, μέσα στον οποίο τον τοποθέτησε ο θεός προχωράει στη δημιουργία των ζώων για να συντροφέψουν τον άνθρωπο, κι όταν αυτό δεν επιτυχάνει, δημιουργεί τη γυναίκα από το πλευρό του άνδρα. Πολύ πρωτόγονη αφήγηση, με δάνεια από παραδόσεις του ειδωλολατρικού περιβάλλοντος! Ο Γιαχβιστής δεν αλλάζει τα πολιτιστικά στοιχεία αλλά μόνο τα θεολογικά: Ο θεός (μονοθεϊκά) με πολλή φροντίδα και αγάπη κάνει τον άνθρωπο και προς χάρη του το φυσικό και το ζωϊκό κόσμο, ενώ η βαθύτερη σχέση βρίσκεται μεταξύ άνδρα και γυναίκας («Δια τούτο καταλείψει άνθρωπος τον πατέρα αυτού...» κτλ.). Αυτή η εικόνα της Δημιουργίας του ανθρώπου είναι μόνο η εισαγωγή στην επόμενη σκηνή, που προσπαθεί, στο φόντο πάλι ειδωλολατρικών παραδόσεων στον περίγυρο του σ., να εξηγήσει γιατί ο άνθρωπος δεν έγινε αθάνατος, γιατί, μετά την παρακοή στην εντολή του Θεού, ο άντρας - γεωργός με πολύν ιδρώτα κερδίζει τον άρτο του, ενώ η γυναίκα με πολλές ωδίνες γεννάει τα παιδιά της. Πρέπει να παρατηρηθεί ότι στο είδος αυτό των αφηγήσεων έχουμε σαφώς μπροστά μας αφομοίωση ειδωλολατρικού υλικού περί Δημιουργίας και περί πρώτου ανθρώπου. Εδώ δεν μπορούμε να μιλήσουμε περί «βδελυγμίας» του βιβλικού θεολόγου έναντι του πολιτιστικού του αντιπάλου. Εδώ έχουμε έργο πίστεως και υπομονής που γίνεται στο βάθος της θρησκευτικής συνείδησης των προπατόρων του Γιαχβιστή του ίδιου.

Υστερα από 4 περίου αιώνες, είναι άλλος, ιερέας –θεολόγος αυτή τη φορά, θα μας δώσει στο πρώτο κεφ. της Γένεσης μια παραλλαγή της αφήγησης περί δημιουργίας του κόσμου σε 6 ημέρες, αφού την αργία του Σαββάτου δημιούργησε και εφάρμοσε ο ίδιος ο θεός κατά τη δημιουργία. Εκτός από τα έντονα ιερατικά του ενδιαφέροντα, κι αυτός ο σ. χρησιμοποιεί μυθολογικό υλικό από τον περιβάλλοντα χώρο, παλαιό ως επί το πλείστον υλικό, δαμάζει όμως την ειδωλολατρική αυτή κληρονομία με πολύ δραστικότερο και αποτελεσματικότερο τρόπο από ότι ο Γιαχβιστής, ενώ στην αφήγηση του δίνει λειτουργικό ρυθμό και μεγαλοπρέπεια ιερουργίας.

Τα παραπάνω δίνουν απλώς ένα παράδειγμα δημιουργικού τρόπου περάσματος της θρησκείας του Γιαχβέ μέσα από τις ειδωλολατρικές παραδόσεις της Χαναάν: Ο μύθος παντού υποτάσσεται στη μονοθεΐα και στον ηθικό χαρακτήρα της εντολής του θεού προς τον άνθρωπο. (Βλ. γι αυτό περισσότερα στο βιβλίο μας: Βιβλικές Θεολογικές μελέτες, Αθήνα, 1993, σελ. 131 εξ. Μύθος – Ιστορία – Θεολογία).

Πολύ επικινδυνοί εχθροί των Εβραίων, όταν μπήκαν στη γη της επαγγελίας εμφανίζονται οι Φιλισταίοι, ένας λαός με δική του φυσιογνωμία, που, όπως είδαμε πριν, οι Αιγύπτιοι για δική τους προστασία, με τη λήξη του πολέμου προς τους «λαούς της θάλασσας» (*Sea People*), εγκατέστησαν στη *via maris*, στη σημερινή δηλ. λωρίδα της Γάζας. Η ομοσπονδία των Φιλισταίων, από πέντε πόλεις της παραλιακής ζώνης, εξέτεινε όσο μπορούσε την κυριαρχία της στις πεδιάδες της Χαναάν, αφού, παρ' όσα περιγράφει το βιβλίο του Ιησού του Ναυή περί καταλήψεως πόλεων της Χαναάν από τους Εβραιους, στον αγώνα προς τους Φιλισταίους αυτοί κατέχουν τα πεδινά και οι Εβραίοι τα ορεινά, όπου η άμυνα ήταν ευκολότερη και τα σιδερένια άρματα των Φιλισταίων δεν είχαν την ίδια ευχέρεια δράσης.

Τους Φιλισταίους οι Εβραίοι θωρούσαν άποικους από την Κρήτη (Caphtor) βλ. Αμώς 9, 7. Άλλοι νομίζουν πως ανήκαν στους «Λαούς της θάλασσας» που κατέστρεψαν την Τροία (J.A. Thomson, δ.π. σελ. 63), και οι πιο πολλοί νομίζουν πως προήλθαν από την Ανατόλια ή από νησιά του Αιγαίου, μαζί δε με άλλους «λαούς της θάλασσας» επιχειρήσαν να κατέβουν για τροφή στην Αίγυπτο, ενώ στόλος τους υποστήριξε από θαλάσσης. Ο Ραμσής ο III τους συνέτριψε και τους σταμάτησε κάπου πριν από το Δέλτα του Νείλου. Επρόκειτο για πύρρεια νίκη, αφού στους Peleset (Φιλισταίους) επέτρεψε τελικά να εγκασταθούν μόνιμα (γύρω στα 1170 π.Χ.) επί της παραλιακής ζώνης στα όρια μεταξύ Παλαιστίνης και Αιγύπτου, ως προμαχώνας για τη χώρα του. Γύρω στα 1200 άρχισε να καταρρέει η Αίγυπτος, διαλύθηκε η αυτοκρατορία των Χετταίων στην Ανατόλια, και ο Μυκηναϊκός πολιτισμός παρήκμασε. Καταστράφηκε και η Ras Shamra. Όλη η Εγγύς Ανατολή περιέπεσε σε γενική αναταραχή.

Λεπτομέρειες για την κάθοδο των Φιλισταίων προς Νότο και την εγκατάστασή τους στην Παλαιστίνη, βλ. M. Magnuson, o.p., σελ. 98 εξ. Για τη γενικότερη αυτή πολιτισμική κάμψη σε σχέση με τους Λαούς της θάλασσας βλ. το ενδιαφέρον βιβλίο της N.K. Sandars, *The Sea Peoples (Warriors of the Ancient Mediterranean)*, rev. ed., Thames and Hudson, London 1987.

Επρόκειτο περί λαού με ικανότητες όχι μόνο στο θαλάσσιο εμπόριο και τη βιομηχανία. Η Φιλισταϊκή κεραμική αποτελεί ένα εντελώς διακεκριμένο είδος στην τέχνη αυτή. Οι ανασκαφές των πέντε κυρίων πόλεων τους (Ashkelon, Gaja, Ashded, Ekron, Gath) έδωσαν ενδιαφέροντα ευρήματα. Μια από τις πιο ενδιαφέρουσες ανασκαφές υπήρξε αυτή του Tell Qasile, κοντά στο Tel Aviv. Όπως παρατηρεί και πάλι ο Magnuson, οι βιβλικές ιστορίες περί των Φιλισταίων είναι πολύ στερεότυπες και γενικές και δεν έχουν πολλή ανεξάρτητη αξία ως πηγαίο υλικό ως προς τη Φιλισταϊκή θρησκεία ή τον πολιτισμό. Επιβεβαιώνουν πάντως, κατά τρόπο γενικό, τα ευρήματα των ανασκαφών. Όχι μονάχα στις αφηγήσεις περί του θρυλικού αντιστασιακού ηγέτη Σαμψών αλλά στις καθόλου σχέσεις του Ισραήλ προς τους Φιλισταίους, η αδυναμία των Εβραίων να τους αντιμετωπίσουν αποδίδεται από τις βιβλικές πηγές πάντοτε σε θρησκευτικούς λόγους, στη μείωση δηλ. της εμπιστοσύνης προς το Γιαχβέ. Η ιστορία του Ναζίραιου Σαμψών γράφτηκε ακριβώς ως μοντέλο υπακοής στις εντολές του θρησκευτικού νόμου. Όπως παρατηρεί ο Thomson, «Η Δική μας γενική εικόνα περί των Φιλισταίων είναι εκείνη περί μεγάλης τεχνικής υπεροχής και ενός προφανούς πλεονεκτήματος έναντι των Ισραηλιτών. Μόνο οι προσπάθειες του βασιλιά Δαβίδ επέτυχαν τελικά να υποτάξουν τον μεγάλο αυτό εχθρό» (o.p., σελ. 66-67). Η παρουσίαση της στρατιωτικής ισχύος των Φιλισταίων με εκπρόσωπο το θρυλικό Γολιάθ που ο Δαβίδ σκότωσε με μια σφενδόνα(!) αποτελεί παρωδία της ιστορικής πραγματικότητας. Η τεχνική στρατιωτική υπεροχή των Φιλισταίων σε άρματα ήταν επί γενεύς ολόκληρες στόχος της στρατηγικής τους· γι αυτό δεν επέτρεπαν στους Εβραιούς τη χρήση του σιδήρου. Βλ. π.χ. την παρακάτω μαρτυρία της Α Βασιλεών 13, 19·20: «... Και τέκτων σιδήρου ουχ ευρίσκετο εν πάσῃ γη Ισραήλ, ότι είπον οι αλλόφυλοι· μη ποιήσωσιν οι Εβραιοί ρομφαίαν και δόρυ. Και κατέβαινον πας Ισραήλ εις γην αλλοφύλων χαλκεύειν έκαστος το θέριστρον αυτού και έκαστος την αξίνην αυτού και το δρέπανον αυτού».

#### 4. Προφήτες και Βασιλιάδες

Η μεγάλη ντροπή ήλθε, όταν οι Φιλισταίοι κατόρθωσαν να αρπάξουν (προφανώς μετά από επιδρομή και καταστροφή του κεντρικού ιερού της Σηλώ) την κιβωτό της Διαθήκης, το ιερώτερο θρησκευτικό σύμβολο του Ισραήλ. Τα τραγικά αυτά γεγονότα αφηγείται στα πρώτα κεφ. τη Α

Βασιλειών σε σχέση με τον ιερέα Ηλί και την εμφάνιση του προφήτη Σαμουήλ ως Κριτή στον Ισραήλ, καθώς και με την απαίτηση να αποκτήσει ο Ισραήλ βασιλέα με την προσδοκία πως έτσι ο λαός θα μπορέσει με αποτελεσματικό τρόπο να αντιμετωπίσει τους Φιλισταίους. Έτσι χρίστηκε ο Σαούλ πρώτος βασιλιάς του Ισραήλ. Παρά τις αντιρρήσεις του προφήτη Σαμουήλ κατά της βασιλείας ως θεσμού, παρά τις αρνητικές περί βασιλείας κρίσεις που εκφράστηκαν από προφητικούς κύκλους ιδίως μετά την περίοδο της εξορίας (586 π.Χ.), ο λαός είχε πολύ ισχυρά επιχειρήματα, με τα οποία ανάγκασαν τον Σαμουήλ να χρίσει βασιλέα τον Σαούλ, ο χαρισματικός τον θεσμικό. Ακόμα και για το σύγχρονο αναγνώστη έχει οπωδόηποτε ενδιαφέρον η αντιβασιλική επιχειρηματολογία του προφήτη Σαμουήλ· για αυτό το λόγο παρατίθεται εδώ στη συνοπτικότερη μορφή της: «... και είπε: τούτο έσται το δικαίωμα της βασιλείας, ος βασιλεύσει εφ' υμάς· τους υιούς υμών λήψεται και θήσεται αυτούς εν αρμάσιν αυτού και εν ιππεύσιν αυτού και προστρέχοντας των αρμάτων αυτού και θείσθαι αυτούς εαυτώ εκατοντάρχους και χιλιάρχους και θερίζων θερισμόν αυτού και τρυγών τρυγητού αυτού και ποιείν σκεύη πολεμικά αυτού και σκεύη αρμάτων αυτού· και τα θυγατέρας υμών λήψεται εις μυρεψόυς και εις μεγαρίσσας και εις πεσσούσας· και τους αγρούς υμών και τους αμπελώνας υμών και τους ελαιώνας υμών τους αγαθούς λήψεται και δώσει τοις δούλοις αυτού. Και τα σπέρματα υμών και τους αμπελώνας υμών αποδεκατώσει και δώσει τοις ευνούχοις αυτού και τοις δούλοις αυτού· και τους δούλους υμών και τας δούλας υμών και τα βουκόλια υμών τα αγαθά και τους όνους ημών λήψεται, και αποδεκατώσει εις τα έργα αυτού και τα ποίμνια υμών αποδεκατώσει· και υμείς έσεσθε αυτώ δούλοι. Και βοήσεσθε εν τη ημέρᾳ εκείνῃ εκ προσώπου βασιλέως υμών, ου εξελέξασθε εαυτοίς, και ούκ επακούσται κύριος υμών, ότι υμείς εξελέξασθε εαυτοίς, βασιλέα» (Α' Βασ. 8, 11-19).

Ας τελειώσουμε αυτά που είχαμε να πούμε για τη σημαντική αυτή περίοδο του 1200-1000 π.Χ. ως προς την ισραηλιτική θρησκεία με μια σύντομη αναφορά στους «χορούς των προφητών», που, όπως οι βασιλιάδες και πλήθος άλλα πολιτιστικά στοιχεία, ήσαν και αυτοί κληρονομιά των Χαναναίων προς τον Ισραήλ. Τους συναντάμε, για πρώτη φορά, στο πλαίσιο της αφήγησης της Α' Βασιλ. περί των οδηγιών του Σαμουήλ προς τον Σαούλ μετά τη χρίση του ως βασιλέα: «... και μετά ταύτα εισελεύσει εις τον βουνόν του θεού (στην Gibeath Elohim, ου εστίν εκεί το ανάστημα (φρουρά) των αλλοφύλων... και έσται ως αν εισέλθητε εκεί εις την πόλιν, και απαντήσεις χορώ προφητών καταβαινόντων εκ της Βαμά (= από υψηλού τόπου) και έμπροσθεν αυτών νάβλα (άρπα) και τύμπανον και αυλός και κινύρα (λύρα), και αυτοί προφητεύοντες· και εφαλείται επί σε πνεύμα Κυρίου και προφητεύσεις μετ' αυτού και στραφήση εις άνδρα άλλον. Και έσται όταν ήξει τα σημεία ταύτα επί σε, ποίει πάντα

όσα αν εύρη η χειρ σου, ότι θεός μετά σου...» (Α' Βασ. 10, 5-13). Με απλά λόγια, ο Σαούλ χρίεται βασιλιάς από ένα εθνικιστικό προφητικό κόμμα, το οποίο, για πρώτη ίσως φορά, υιοθέτησε την εκστατική ή μανιακή προφητεία ως μέσο έκφρασης του αγώνα κατά των Φιλισταίων. Έχει πολύ ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς τι συνέβη στον Σαούλ, όταν έχασε την εύνοια αυτής της μεριδας, η οποία στράφηκε προς τον Δαβίδ. Αποκρύσσεται από τον Σαμουήλ και το περιβάλλον του (κεφ. 15 και 16 1-13), οπότε «... Και πνεύμα κυρίου απέστη από Σαούλ, και ἐπνίγεν αυτὸν πνεύμα πονηρὸν παρὰ Κυρίου...» (στιχ. 14 εξ.), και ήθελε να σκοτώσει τον Δαβίδ, που με τη λύρα του προσπαθούσε να τον ανακουφίσει. Ο Δαβίδ φεύγει και έρχεται κοντά στον Σαμουήλ· τότε ο Σαούλ ἔστειλε ανθρώπους να αυλάβουν τον Δαβίδ «καὶ εἶδαν τὴν εκκλησίαν τῶν προφήτων, καὶ Σαμουήλ εισῆκε καθεστηκὼς επ' αὐτῶν καὶ εγεννήθη επὶ τοῖς αγγέλοις του Σαούλ πνεύμα Θεού, καὶ προφητεύσουσι. Καὶ απηγγέλθη τῷ Σαούλ, καὶ απέστειλεν αγγέλους ετέρους καὶ επροφήτευσαν καὶ αυτοῖς... καὶ επορεύθη αὐτός... καὶ κράτησε καὶ εἰπε· ποὺ Σαμουήλ καὶ Δαβίδ: Καὶ εἴπαν· ιδού εν Ναυάθ εν Ραμά. Καὶ απορεύθη..., καὶ εγεννήθη καὶ επ' αὐτῷ πνεύμα Θεού, καὶ επορεύετο προφητεύων ἔως του ελθείν αυτόν εις Ναυάθ εν 'Ραμά'. Καὶ εξεδύσατο τα ψάτια αυτού καὶ επροφήτευσεν ενώπιον αυτών καὶ ἐπεσε γυμνός ὀλην την ημέραν εκείνην και και ὀλην την νύκτα· διὰ τούτο ἐλέγον· εἰ καὶ Σαούλ εν προφήταις;» (19, 18-24). Άλλιώς το Πνεύμα τον επισκέφθηκε και άλλιώς το ίδιο Πνεύμα τον εγκαταλείπει.

Από την πολιτικοποιημένη αφομοίωση της εκστατικής προφητείας των Χανανιτών υπό του Ισραήλ γεννήθηκε, με αισθητή μείωση του εκστατικού στοιχείου, η γνωστή μας από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα μεγαλειώδης εβραϊκή προφητεία. Έχω αλλού περιγράψει με λεπτομέρειες τα περί εκστατικής προφητείας στη Χαναάν και τα περί της ιστορικής εξελίξης της προς τη μεταγενέστερη προφητεία (Βλ. μελέτη μας 'Πύρινος Χείμαρος' – Προφητεία, Εκστατη, Γλωσσολογία – εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1992, σελ. 22-37). Αυτό που έχει ενδιαφέρον για το θέμα που πραγματεύμαστε εδώ είναι το πώς, ό,τι κι αν ήξαιραν περί προφητείας οι Ισραηλίτες πριν μπουν στη Χαναάν, ήταν αναμφισβήτητα κατά την περίοδο της κατάκτησης της Χαναάν που η προφητεία κατέστη ζωτικό μέσο έκφρασης της εβραϊκής θρησκείας, αναμφισβήτητα δε ήταν κατά την εποχή αυτή που η εβραϊκή προφητεία, περνώντας προσωρινά και σχηματικά μέσα από την προφητική μανία, κατόρθωσε στις μορφές του Ήλια και του Ελισσαίου καθώς και των συγγραφέων προφητών του 9 και 8 αι. π.Χ. να ανέβει σε υψηλές πνευματικές κορυφές.

Μπορούμε να πούμε πως η μωσαϊκή θρησκεία κατά την περίοδο της εισβολής και της κατάκτησης της Χαναάν πέρασε από πραγματικό καμίνι. Μπήκε ο Ισραήλ στη Χαναάν σαν ένα 'μπουλούκι' με οδηγό τη

Μωσαϊκή μνοθείστική ομοσπονδία της διαθήκης, και βγήκε ως έθνος με συγκροτημένους κρατικούς και θρησκευτικούς θεσμούς, με κύριους πνευματικούς οδηγούς τους Προφήτες αφενός, οι οποίοι εφεξής προσδιόρισαν την πνευματική πορεία του λαού Ισραήλ, και τους Βασιλιάδες αφετέρου, οι οποίοι έμπασαν τον λαό αυτό μέσα στην ιστορία. Περιττό να σημειωθεί πως η παγκοσμιότητα του Γιαχβέ εμφανίστηκε μέσα σε προφητικούς κύκλους και από αυτούς αναπτύχθηκε παραπέρα.

## Βιβλιογραφία

Εδώ σημειώνονται μόνο κάποια βασικά έργα όπως:

- A.S. Peake, *The People and the Book*, 1925.
- H. Wheeler Robinson, *Record and Revolution*, 1938.
- H.H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study*, 1961.
- G.H. Anderson, *Tradition and Interpretation*, 1979.
- Magnus Magnuson, *The Archaeology of the Bible Lands*, The Bodley Acad. and BBC, London, 1977.

It was used descriptively of certain officers who were granted the privilege of access to the monarch's bedchamber and were thus entitled to a special status. It was also used of certain officials who had been granted the right to be present at the royal court.

## The status of Nehemiah

Kaθηγ. J.M. Enomate, Edo State University, Ekpoma

I. Writing in the third volume of the *Interpreter's Bible*, Bowman<sup>1</sup> called Nehemiah a eunuch because of the office of a cup-bearer Nehemiah said he held with the King, (Neh. 1:11). This assertion of Bowman is but an echo of Gaetz who had earlier related ps. 127 to Nehemiah and had, on the basis of this, called him a eunuch<sup>2</sup>. Bowman continued by postulating that such office incumbents, cup-bearers, were often eunuchs especially so in the reign of Xerxes I<sup>3</sup>. Furthermore, it is claimed that the presence of the queen, (Neh. 2: 16f), when he made his request to the King, made it unmistakeably clear that he was a eunuch<sup>4</sup>.

One is tempted to ask whether this Office, cup-bearer entailed that one to be a eunuch? Were all such officers eunuchs or was this peculiar to Nehemiah alone? We shall examine the claims made and see if they are tenable.

## II. Eunuch and Xerxes I

The claim that eunuchs were particularly in vogue at the persian court especially during the reign of Xerxes I needs no comment since, it is obvious, that a practice once begun by a dynasty had the tendency of continuing so or, at worst, being modified, if the instance of satrapies and their effective redistribution for efficient administration by Darius I, Xerxes, Artaxerxes I, and Darius III<sup>5</sup>. However, in this instance, eunuchs, only Xerxes I had been cited as the notorious popularizer of eunuchs in the palace. Did any other monarch after him continue the practice? This has not been stated by those scholars who have made such claim<sup>6</sup>. Instances cited by such scholars to support their claim that Nehemiah was a eunuch point to the word *saris*<sup>7</sup>. Does the *saris* mean "eunuch" even if we are to grant that Nehemiah was so designated and if so, does the word *saris* granting the rendering of it a "eunuch", mean eunuch *en status* or is it functional<sup>8</sup>?

### **III. Saris**

The term *saris*<sup>9</sup> has been used to describe men of various functions and its range of application is so wide that we cannot, in certain cases, distinguish clearly one meaning of the word from another. However, there are clear indications of differences of meaning the word is capable of having<sup>10</sup>.

#### **a. Sociological term:**

A. *Saris* was used sometimes as a sociological term to describe a social group or class of people: Jer. 20: 2; 34.19<sup>11</sup>; 2 Kings 24.12. This list enumerates the people who were led into captivity with King Hehoiakin to Babylon. Among these notables of the country deported were the *sarismim*. They seemed to have been of a social order next to the princes of the nation in the order of enumeration, except in a instance where they were listed prior to the princes (Jer. 29:9). From these passages, they appear to have attained a higher social status than the priests. But if the word was descriptive of men considered eunuchs as such, it could hardly be possible to find them listed before the priests of the nation as a social group and not be included in the category of 'evdē hammelechh'. Significantly, Jeremiah and II Kings lend support to our interpretation of the word as a social group who were of some social significance and not eunuchs as some researchers have tried to interprete the word. If they were eunuchs, one wonders why the King of Babylon would be interested in them—for his harem or for Johoiakim's?

#### **b. Military officer**

The term was also used to describe military officials whose approximate rank was lieutenant colonel, II Kings 25: 19; Jer. 35.25 et. al.

#### **c. Officer**

A third possible meaning of the word was just officer. This may, in some cases, be equivalent to a military officer but it seems possible also that the term was used to distinguish between a civilian and one who served the king in some official capacity, Gen. 40: 2; Am. 8: 15; I Kings 22: 9; II Kings 8: 6; I Chron. 28: 11; II Chron. 18: 8; Jer. 12: 16 et al.

#### **d. Palace officials**

There is a fourth meaning to the word. It is used to describe palace officials of various ranks and functions:

#### (i) *Butlers*

It was used descriptively of certain officers and functionaries that had something to do with food cf. Gen. 40:27; 40:9 (note that Gen. 40:2 approximates 40:9 in terms and designation). In Gen. 40:2 we are told that the chief butler and baker were imprisoned with Joseph in Egypt. In Gen. 40:7 they were called *sarisim*—officers—since, we assume, the author of the story expected us to know these officers as he had just described them.

In Dan. 1:7, 10, 12, 18, we are told of the officers in charge of the youths selected by the king and from the context, these *sarisim*'s functions were related to food and drink rather than in taking care of the youths as such. We may be right in calling these men butlers just as Gen. 40:2, 7 did for others of approximate rank and function. The chief of these men was called *sar sarisim* just as in Gen. 40:2.

#### (ii) *Valets or chamberlains*

In II Kings 13:11, Esther 1:10, 12, 15; 7:9, we see this word used for other officials of King. In Esther 1:10ff we are told these officers were seven in service and in later context we gather that they acted as Chamberlains to the King. They were not in charge of the harem even though they were called *sarisim*.

#### (iii) *Security men*

The term was also designatory of men who were guards or security men, Esther 2:21. These men were not listed in Esther 1:10ff as being "eunuchs" who served the king as his valets. They were footmen who knew of the King's movements.

#### (iv) *Officers in charge of women*

The functions of these officials have been defined as caring for the women of the harem. According to the text, Esther 2:3, 8, 14f, there seems to have existed, at least, two types of harem, that of the women who had not been with the king and that of those who were his concubines. If the tradition preserved in Esther was that of the Persian Kings generally, there was no harem for wives, but for concubines, see also in this regards the notice in Plutarch<sup>12</sup>, where the queen mother had eunuchs of her own —officers— just as in Esther 4:4,5. Whether the officer appointed by the king to serve Esther was a eunuch as such, is difficult to say even though Oriental usage would demand that but not necessarily Persian as we note above. If this were so, of all those designated by this term *saris*, three only could be confidently called so, Esther 2:3,8, 14; iv. 5.

However, officers in charge of women were so designated and this perhaps may be an attempt to distinguish them from others called by the same title, *saris* Hagal and Saaghaz were so distinguished.

#### e. Eunuch

The last meaning of this word was to convey the idea of a eunuch as such. Only in Lev. 21:20; Deut. 23:1; Lev. 1:3f we find the term used in a very definite way to describe persons with physical disabilities. Here we may render *saris* as eunuch correctly.

In Matt. 19:12, we have the term used to describe three conditions of men:

- a) Impotent men;
- b) Men made eunuchs by castration and
- c) Those who willingly chose to remain unmarried.

The other New Testament passage where the term eunuch is used is in Acts 8. There we find the officer of Candece called a eunuch. This passage is very instructive, particularly the Syriac version. The word for eunuch in this passage means "faithful". We find the same word in the Quran used for the Faithful or Believer. According to Jennings<sup>13</sup>,

"Acts 8.34 (is translated) a eunuch (with whom women were entrusted) Matt. 19:12 Acts 8:27 and it would appear that the basic qualification for these people is trust".

For one to be the cup-bearer of the King means that the King had absolute confidence in him as some of these cup-bearer had been known to poison their masters<sup>14</sup>.

The fluidity of meaning and usage of this term would caution us against rendering this word in all cases "eunuch" since *saris* was capable of several meanings and only the context could make its meaning at that point explicit.

We cannot, like some scholars<sup>15</sup>, understand the word to mean eunuch *en-status* since this hardly seems to be the case<sup>16</sup>. It follows therefore, that if even Nehemiah called himself a *saris* it did not mean that he was a eunuch en status for the word does not connote such a meaning at all times.

### IV. Eunuchs and the queen's presence

Besides the use of this term by scholars to describe Nehemiah's physical status, and in order to strengthen their claim, it has been

postulated also that the presence of the queen in 2.16f when he presented his petition made it absolutely clear that he was such<sup>17</sup>. Being with the queen or attending to her does not mean that an individual was a eunuch. If so, then Haman was one, a position scholars would consider absurd since he was married and had children of his own (Esther 5: 9ff 7: 1ff). Besides Haman, there were other instances of officers or servants who were seen with the queen<sup>18</sup> and particularly interesting to note, at this point, is the fact that in Plutarch<sup>19</sup> we are told that the eunuchs of the king and queen mother held a banquet and from the proceeding of the banquet, it is unmistakeably clear that the plot and intrigues hatched during the festivities were of those whose stake in the administration was considerable. Some of these cannot therefore be substantiated that only eunuchs were ever admitted to the presence of the queen else we can go on to postulate that there were many eunuchs in the palace. Claims of arguments adduced to show that Nehemiah was a eunuch based on the word *saris* and the limited interpretation of it, we consider to be tendentious. But was Nehemiah ever called a *saris*?

## V. Mashkeh

Nehemiah never designated himself a *saris* and the only instance he called himself a cup-bearer, he used the term *mashkeh* which does not mean eunuch, not even by any stretch of the imagination, unless exponents of the eunuch thesis' use forced exegeses to demonstrate their contention. According to Koehler-Baumgartner<sup>21</sup>, *mashkeh* is derived from the hiph'il of *shakah* which has no bearing whatsoever with being a eunuch but relates to water or drink, (cf Gen. 13: 10; 11: 2, 21; Lev. 11: 34; I Kings 10: 5, 21 (II Chron. 9.20), Isa. 32: 6; Ezek. 14: 15; Nej. 1: 11). In these Old Testament passages, we find the term used in relation to water or liquid. In other Semitic Languages, we find also the same root applied like the Hebrew term. Akkadian *ha sagu* while Ugaritic has *msq*<sup>22</sup>. The LXX translated in *oinoxoos* while the Vulgate renders in *potus*, *irrigua*, *regio*. A philological comparison of the Hebrew with other Semitic equivalents of this word indicates that the Hebrew usage was true of the other languages and all relate the work to drink of wine. There is therefore philologically no ground rendering the word eunuch as is being claimed and any attribution of that physical state to Nehemiah because of his use of this word to describe himself (Neh. 1: 1), is purely an exegetical expediency. *Mashkeh* never related to eunuchs and we cannot call Nehemiah a eunuch on the basis of this

word. Besides Nehemiah, there were others in the Old Testament who were cup-bearers but who have not been called eunuchs.

In Gen. 40:1; 40:9 et al., we are told of a butler and a baker who were imprisoned with Joseph but who were later released by the King. The butler, so too the baker, was the head of his department in the royal kitchen. In the narrative, *saris* was a general term used to describe both officers of the King as against others who were not officers of the king. Both, of them, however, had specific duties which were different in the palace and a distinction was in order as one was a *sar mayshkin* while the other was not. This careful distinction made by the narrator of the story recorded here seems to convey the idea that there also was a difference between *saris* and *mashkeh* for while *saris* was a general term descriptive of an officer as we have earlier demonstrated, *mashkeh* was not. All those employed by the King were his officers *saris*, but not all were *mashkeh*. It follows therefore, that whatever meaning we may give to *saris*, this meaning does not affect the meaning of *mashkeh*. The distinction between these officers is true also for Nehemiah whose function was similar to that described here. As an officer, he was included in the general term *saris* but was particularized in the specific term *mashkeh* as to his function in the palace. In the translation of this word, the English versions render it *butler*, a term that is descriptive of a manservant in charge of wines or liquors. This is also the impression Nehemiah gives us about his job (Neh. 2:1).

In II Kings 18:13ff, we are told of the *Ravshakeh* of Sennacherib who besieged Jerusalem in Hezekiah's time. His official title *Ravshakeh*, contains the root *shakah* which we know is related to wine or liquor. However, he was no cupbearer but a high military official in this instance. Whether both offices, cup-bearer and military officer, could be equated, or one led to the other is a question that does not concern us now. Suffice it to say that *mashkeh* was an official of the king who was in-charge of drinks, a cup-bearer, *oinochoos*, and any other conclusion drawn from these evidence would be doing injustice to the word.

## VI. Culting law and eunuchs

The fallacy of the assertion that Nehemiah was a eunuch becomes more obvious when we turn to Deut. 23:1; Lev. 21:20; 22:24 and read of the prohibition against eunuchs in Israelite society. Could Nehemiah have submitted himself willingly to castration and still suffice with

religious fervour as in Neh. 1.5ff? Bowman<sup>24</sup> suggests that he did as Judaism in his day was not too strict, since persons like him were admitted to the community of God. This is but begging the question, for post-exilic Judaism was very strict<sup>25</sup> even Nehemiah himself was one of such strict Hahwists who wanted the nation to be holy, (Neh. 13:1ff). The question of strictness in cult and practice need not be stressed to show that Bowman must be mistaken in his assertion (Haggai 2:10ff; Mal. 1:11ff 2:1ff0 unless he means to say that the strichness here cited was relaxed to accommodate persons like Nehemiah. Besides, one wonders how he could have been in the company of priests who went with him into the temple, (Neh. 12:27ff)! He himself was deeply steeped in Deuteronomy, (Neh. 1:5ff), to know that he was excluded from assembly of God's people<sup>26</sup>.

A further argument advanced by those who call him a eunuch is that he refused to enter the temple when Shemaiah invited him to do so, (Neh. 6:10f). The proponents of this view find refuge in the words:

Should such a man as I flee? and what man such as I could go into the temple and live? (... to save his life?) (Neh. 6:27)

The fact that he was a eunuch, it is claimed, dawnd on him at this time hence his refusal to enter the temple. This interpretation of the text is but specious since in Neh. 13.31ff we are told that he took part in the dedicatory procession which eventually led to the House of God, (Neh. 12:40). Actually, he refrained from going into the temple section forbidden to laymen so as to save his life for such an action would be regarded as a mark of weakness of his part besides being seen as irreverence if he did so. To go beyond the permissible area for laymen would give his detractors—some nobles of Judea, and Sanballat's colleagues sufficient grounds to accuse him of profanity<sup>28</sup>. It would be cultically impossible for priests like Eliakim, Maaseiah, to associate with a eunuch unless we resort to saying that the text is spurious at this point<sup>29</sup>. But the text is not spurious and Nehemiah and his entourage were cultically acceptable persons who ended their procession in the temple.

## VII. Herodotus

Some scholars<sup>30</sup>, however, still not convinced of the fact that Nehemiah did not say he was a eunuch, cite the evidence in Herodotus III. 34:36 and say that it supports their claim that Nehemiah was a eunuch. The texts so alluded state inter alia:

He dealt madly upon Prexaeges, the man whom he esteemed beyond all the rest of the Persians, who carried his messages and whose son held the office –an honour of no small account in Persia– of his cupbear... III 34–you even put children to death... III.36<sup>31</sup>.

The texts tell us three things. The first is that the position of a cupbearer is an honoured one. Secondly, the father of the cupbearer here was a trusted man whom the king made to bear his messages. In fact, the text says "... he was esteemed beyond all the rest of the Persians..." The third point is that the text tells us that Darius in his excesses could even murder children. There is no place we are told that the person described as a "Cupbearer" was even a eunuch. The ancient historian was trying to emphasize the fact that the man Darius was mad against one who was not only trusted by the king on his own right but that the king himself had employed his son and placed him in a trusted position, cupbearer. It seems therefore, that the evidence of Herodotus, rather than support this thesis of Nehemiah being a eunuch, actually that Nehemiah's position with the king was a trusted one. He was a man of integrity whose office was very important.

From the evidence before us, there is really no historical or etymological evidence to support the assertion that Nehemiah was a eunuch. The title of his office, *Mashkeh*, etymologically, does not mean a eunuch but rather it has a meaning that relates to wine or water hence such an office bearer is called a butler or a cupbearer. Cultically, it was not possible for him to be a eunuch as such a physical status was not permitted by Israelite law for any Israelite, particularly so, for any in a leadership position, (Lev. 21.20; Deut. 23.11). His detractors, Sanballat Tobiah and Geshmu could have used it against him, particularly so when he refused their help in the reconstruction of the walls and when he threw out of the temple the belonging of Tobiah, (4.2f, 13.4ff). To say that he was tolerated at that time is only begging the question.

One wonders how one who is cultically unclean could be so enthusiastic about the cult that disqualified him and still be such a strong protagonist for such a cult! What an irony!

## VI. Coffing law and eunuchs NOTES

1. Bowman, R.A. "The Book of Ezra and The Book of Nehemiah" In *The Interpreter's Bible*, Vol. III, (Nashville: Abingdon Press, 1962), p. 671.

2. Quoted in Stevens, D.G. *Hebraica I*, Oct. 1894 pts 1 & 2. Gaetz remarked further: "The piece originated most likely in the party, composed largely of priests and nobles, who because of their liberal views in civil and religious matters were opposed to the orthodox

Nehemiah, whose uncompromising exclusivism and determined zeal... for the protection of Jerusalem provoked their anger». It is a matter of great wonder that those priests and nobles who were so unscrupulous in other ways, (5.1ff), would not tell Nehemiah of his inadmissibility into the community of God's people. How could one so objectionable, at least religiously, be so determined, exclusive, orthodox and uncompromising! Postulants of the view stated above seem to us as if they are not serious, cf Ackroyd, P. *New Cambridge Bible for Schools*, Vol. (Cambridge, C.U.P., 19) p. 246 who asked why Nehemiah's enemies did not discredit him with this fact.

3. Bowman, R.A., *Op. cit.*, p. 671.

4. *Ibid.*; Olmstead, A.T. *History of the Persian Empire*, (Chicago: C.U.P., 1966), p. 314 cites *saris* and *maskeh*.

5. Olmstead, A.T., *Op. cit.*, pp. 157ff, 230-31; 239-48; 513-518.

6. Cf Bowman, R.A., *Loco Cit.*

7. Cf Olmstead, A.T., *Op. Cit.*, p. 565 for the entry of *saris*.

8. The New English Dictionary Vol. III, p. 320 gives the meaning of the word as a castrated male. The LXX and Vulgate following corresponding Hebrew *Saris*. Sometimes designated palace officials who were not "eunuch" e.g. Gen. 39:1 as eunuchs. "Hence the English word has occasionally been similarly used in discussions of passages in which the meaning of the word is disputed".

9. The word *saris* is said to have been Assyrian initially and it was "sha-reshi" 'he at the head', simply it designated a dignitary, a courier, who goes before the king, one of his confidential advisers... The word passed into Egyptian at a late date, in the form, *srs*, to signify Persian officials... It is usually translated by "eunuch", and it certainly has this sense in other passages (Is. 56. 3-6; Si. 30-20, and perhaps in II Kings 20-18, Is. 39.7...). But it is more than doubtful whether this sense holds good in the texts quoted earlier, where the *sarisim* figure simply as officials or courtiers" de Vaux, R. *Ancient Israel, Its Life and Institution*, (London: Darton, Longman and Todd, 1974), p. 121.

10. *Ibid.*, de Vaux calls the *sarisim* "man of rank".

11. See note 17 infra.

12. Plutarch, *The Lives of the Noble Grecians and Romans*, (N.Y.: Modern Library Edition), pp. 1257f.

13. Jennings, W. *Lexicon to the Syriac New Testament*, (Oxford: O.U.P., 1962), p. 116.

14. It is for this reason that we find some of these taste the wine before giving it to their lords.

15. Granting that the term could be rendered "eunuch" as has been done by scholars, we cannot accept the term and apply it to Nehemiah. As shown below, he never called himself a *saris* but *cupbearer*, *mashkeh*, see next note but one below.

16. Olmstead, A.T., *Op. cit.*, p. 490 where a eunuch was cited as a king maker.

17. We have not cited all the entry for the word *saris* in the Old Testament. One passage, however, is very illuminating, Jer. 34:19. Jeremiah, in his tirade against the people of Israel as a nation in refusing to honour their pledges of liberty to enslaved fellow-citizens, said they would be given to the sword and they would be made to pass between the calfs – a metaphorical expression – beginning with the princes, *sare*, and the eunuch, *sarisim*, and then the priests and all the people of the land. Here the *sarisim* were a social group who were between the princes and priests. We may be correct in saying that the word could be designatory of a social status and not a physical condition of a man –castration– as many make it appear, see Bowman, R.A. *Op. cit.*, p. 671. Besides, the presence of the queen in this passage (Neh. 1) is only a question of noting her presence. The text shows this statement in parenthesis which means that it is an explanatory note.

18. This is really what proponents of the eunuch hypothesis are saying, cf Bowman, R.A. *Op. Cit.*, p. 671.

19. Plutarch, *Op. Cit.*, p. 1259, Cf Gen. 40.1ff where the same word is instanced.

20. The fact that any court official or even a servant was seen in the company of the queen meant that such a person was a eunuch seems to us to be a very sweeping statement as the case of Haman clearly indicates. Other instances are worth noting. One such case is that recorded by Lucian in *De Dea Syria* (Loeb Classical Library), pp. 19ff particularly pp.

25ff. In Herodotus Bk III. 133 we are told of Democedes, a physician at court who cured the wound on Atossa's breast she being Cyrus' daughter and married to Darius I. Democedes was a Greek and no one would suggest that he was a eunuch because he was with the queen alone when he applied his art on her. This same Democedes was said to have even paid the bride money for his wife-Milo's daughter, III. 137. The queen we are told also requested to see him but because Nehemiah made his request to the King with the queen present, her presence is said to indicate that Nehemiah was a eunuch. The case of Democedes should caution our calling Nehemiah because of the queen's presence.

21. Plutarch, *Op. Cit.*, p. 1259.

22. Koehler, L. & Baumgartner, W. Lexicon In Veteris Testament Libros (Leiden: E.J. Brill, 1958) p. 1007. The LXX translates this word as *Oinochoos*, wine-bearer, butler; the Vulgate has *pincerna*, cup-bearer or wine-bearer, see Monderkern, J. Veteris Testamenti Concordantia, (Tel-Aviv: Schocken, 1964), p. 222, Section 3f. We see in these that the word pertains, in all instances, to liquid, wine or water.

23. In Ugarit, particularly, *msq* is said to be a punchbowl, Gordon, C.H. *Analecta Orientalia*, 38 (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1965), p. 439.

24. See Note 2 supra.

25. Bowman, R.A. *Op. Cit.*, p. 671.  
 26. We know that even during the time of Zerubabel, admission to the Community was strict. Those who could not trace their genealogy had to be admitted only after due consultation by the priest of Yahweh by use of the Urim and Thummim.

27. Myers, J.B. "Ezra-Nehemiah" in *Anchor Bible*, Albright, W.F. & Freedman, D.N. eds. (N.Y.: Doubleday & Co. Inc., 1965), p. 139; Bowman, R.A. *Op. Cit.* p. 671.

<sup>28</sup> Note the rhetorical question: "Should a man as I flee?" This question has been overlooked by those who only see in the latter part of the sentence what type of a man Nehemiah was that he should be frightened by mere rumour! See also Butten, L.W. "The Books of Ezra-Nehemiah" in International Critical Commentary. (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1913), pp. 256f.

29. Ackroyd, p. *Op. Cit.*, p. 243. See also Batten, L.W. *Op. Cit.*, p. 257.

30. Some scholars, Torrey being one, believe that Ezra was a fictitious character. Those who believe like him are not all agreed on all points about Ezra. Pfeiffer, R.H. *Introduction to the Old Testament* (N.Y.: Harper & Row, 1948), p. 837 regards chapter 12 of Nehemiah as not being too authentic and a reliable portion of his memories; Eissfeldt, O. *The Old Testament: An Introduction*. (Oxford: B. Blackwell, 1965), p. 555 considers this section reliable. Cuthe-Batten, Op. Cit., p. 521 consider the section to have been modified by the editor of the books.

<sup>31</sup> Herodotus, Bk. III, 34.

## Παρελθόν και παρόν της Βιβλικής Επιτροπής

Albert Vanhoye, S.J.

Σημ. Το άρθρο δημοσιεύτηκε γαλλικά στο *Gregorianum* 74, 2 (1993) 261-275. Για τη μετάφραση των πολυπληθών λατινικών κειμένων, ευθύνομαι επίσης εγώ. Σ. Μαυροφίδης.

Όπως άλλοι θεσμοί, έται και τα δργανα της Αγίας Εδρας υπόκεινται σε πολλαπλές μεταμορφώσεις. Ορισμένα αλλάζουν όνομα, δίχως ν' αλλάξει ούτε η φύση ούτε τα χαρακτηριστικά τους. Αυτή είναι π.χ. η περίπτωση της «Γραμματείας για την ένωση των χριστιανών» που έγινε «Ποντιφικό Συμβούλιο για την ένωση των χριστιανών» ή, ακριβέστερα, «Ποντιφικό Συμβούλιο για την προώθηση της ένωσης των χριστιανών», δίχως ν' ανταποκρίνεται η μεταβολή αυτή του τίτλου και σε κάποια εσωτερική μεταβολή. Συμβαίνει και το αντίθετο: αλλαγή χαρακτηριστικών, δίχως αλλαγή του ονόματος. Αυτή είναι η περίπτωση της «Ποντιφικής Βιβλικής Επιτροπής», που διατήρησε τον ίδιο τίτλο, παρ' όλη την αλλαγή του καταστατικού της και του τρόπου λειτουργίας της. Ισως να μην είναι άγονατες κάποιες διευκολύνσεις σχετικά μ' αυτό το θέμα.

## I. Η παλιά Βιβλική επιτροπή

Η ίδρυση της Βιβλικής Επιτροπής οφείλεται, ως γνωστό, στον Λέοντα ΓΓ', ένα Πάπα διανοούμενο, που είχε συνειδητοποιήσει ιδιαιτέρως τη σπουδαιότητα των θεολογικών και βιβλικών σπουδών. Το 1893, είχε δημοσιεύσει την εγκύκλιο «*Probidentissimus*», για να δημιουργήσει στην Καθολική Εκκλησία αύξηση του ενδιαφέροντος για την Εβηγητική («για ν' αφυπνίσει και να συστήσει την ευγενέστατη αυτή μελέτη των Ιερών Γραφών»), εφιστώντας ταυτόχρονα την προσοχή εναντίον των ανεπαρκώς θεμελιωμένων ερμηνειών<sup>1</sup>. Η εγκύκλιος αυτή ενέπνευσε πε-

1. LEON XIII, *Encyclica «Providentissimus» de Studiis Scripturae Sacrae*, AAS 26 (1893-94) 269-292 n. Enchiridion Biblicum, nn. 81-134, npBk. n. 82.

ρισσότερο από μία φορά τη «Δογματική Διάταξη σχετικά με τη θεία Αποκάλυψη» (*Dei Verbum*) της Β' Βατικανής Συνόδου, ιδίως όταν αυτή δηλώνει ότι η μελέτη της Αγ. Γραφής πρέπει να είναι «σαν την ψυχή της θεολογίας»<sup>2</sup> ή όταν καθορίζει την εκκλησιαστική σκοπιμότητα της έρευνας των βιβλιστών: «με τις προπαρασκευαστικές, ούτως ειπείν, μελέτες τους, να ωριμάζει η κρίση της Εκκλησίας»<sup>3</sup>.

Η εγκύλιος του Λέοντος ΙΓ', υπενθυμίζοντας το διάταγμα της Συνόδου του Τριδέντο, το σχετικό με το κύρος της Vulgata, μετριάζει την ακαμψία του, υπογραμμίζοντας ότι εκείνο το διάταγμα δεν απαγόρευε – αφού δεν κάνει σχετικά λόγο – την προσφυγή στα εβραϊκά ή ελληνικά αρχέτυπα, και μάλιστα όταν η λατινική μετάφραση της Vulgata παρουσιάζει κάποιες αβεβαιότητες ή ανακρίβειες<sup>4</sup>. Πράγματι, λίγο καφρό μετά την εμφάνιση της *Providentissimus*, η I. Σύνοδος του S. Officium εκλήθη ν' αποφανθεί σχετικά μ' ένα πρόβλημα που προέκυπτε από τη διαφωνία της Vulgata με τα ελληνικά χειρόγραφα της Καινής Διαθήκης: με το πρόβλημα του «ιωάννενού κόμματος». Στην Α' Επιστολή του Ιωάννη, η Vulgata περιέχει ένα πολύ ρητά Τριαδικό κείμενο: «Γιατί τρεις είναι που δίνουν μαρτυρία στον ουρανό: ο Πατέρας, ο Λόγος και το Αγ. Πνεύμα και, αυτοί οι τρεις, είναι ένα» (1 Ιω 5, 7). Το κείμενο αυτό είχε, φυσικά, χρησιμοποιηθεί από τους θεολόγους, όταν εκθέταν το Τριαδικό δόγμα. Άλλα οι μελέτες, οι σχετικές με την κριτική των χειρογράφων, έθεταν υπό αμφισβήτηση τη γνησιότητα αυτού του εδαφίου. Δεν αποτελούσε, λοιπόν, η αμφισβήτηση αυτή ένα σοβαρό κίνδυνο για την πίστη; Το να θέτει κανείς υπό αμφισβήτηση τη γνησιότητα αυτού του κειμένου, δεν σήμαινε ότι υπονόμευε το δόγμα που εξέφραζε; Έγινε, λοιπόν, προσφυγή στο S. Officium. Αυτό, αφού εξέτασε το πρόβλημα, εξέδωσε, στις 13 Ιαν. 1897, ένα διάταγμα που υπεράσπιζε τη γνησιότητα του επίμαχου εδαφίου<sup>5</sup>.

Η απόφαση αυτή προκάλεσε οδυνηρή κατάπληξη στους Καθολικούς, τους ειδικούς σ' αυτά τα θέματα, γιατί υποβίβαζε την Καθολική Εκκλησία στα μάτια του επιστημονικού κόσμου. Από επιστημονικής, πράγματι, απόψεως δεν μπορούσε κανείς να υπερασπιστεί στα σοβαρά την ιωάννεια γνησιότητα του 1 Ιω 5, 7. Κανένα από τ' αρχαιότερα ελληνικά χειρόγραφα δεν περιέχει αυτό το κείμενο που, μεταξύ των υπολοίπων, διαπιστώνεται σε πολύ λίγα. Σε πολλά απ' αυτά τα τελευταία, συναντάται στο περιθώριο και, κατά πάσαν πιθανότητα, πρόκειται όντως για περιθωριακή σημείωση

2. *Dei Verbum*, 24 πρβλ. *Providentissimus*, *Enchir. Bibl.*, 114.

3. «ut, quasi praeparato studio judicium Ecclesiae maturetur»: *Dei Verbum*, 12· αυτή η διατύπωση χρησιμοποιείται κατά γράμμα από την *Providentissimus*, *Enchir. Bibl.*, 109. Η χρήση της, ωστόσο, δεν υποδεικνύεται στις υποσημειώσεις της *Dei Verbum*.

4. «Αν ανακαλυφθεί εκεὶ κάτι αβέβαιο ή λιγότερο ακριβες, ας αφελθούμε, όπως υποδεικνύει ο Αυγουστίνος, από τη μελέτη της γλώσσας που προηγήθηκε», *Providentissimus*, *Enchir. Bibl.*, 106.

5. «Decretum de authentia textus I Io. 5, 7», *AAS* 29 (1986-97) 637; *Enchir. Bibl.*, 135.

που ενσωματώθηκε, μετά, στο κείμενο. Η περιθωριακή αυτή σημείωση εξέφραζε την πίστη της Εκκλησίας και, μ' αυτή την ιδιότητα, είναι, ασφαλώς, σεβαστή. Αλλά δεν αποτελεί μέρος της Αγ. Γραφής. Η προέλευση της είναι αρχαιότατη, γιατί συναντάται σε κάποια χειρόγραφα της *Vetus Latina*, από την οποία διαδόθηκε σε μερικά χειρόγραφα της *Vulgata* –αρχικά, λίγα<sup>6</sup> – και, μετά, και στις εκδόσεις αυτής της Μετάφρασης. Το ν' αρνηθεί κανείς ότι μπορούσε να τεθεί υπό αμφισβήτηση η γνησιότητα του «ιωάννειου κόμματος», σήμαινε ότι έπαιρνε θέση «ακοταδιστική». Η υπόθεση αυτή σκέπασε την Εκκλησία με ντροπή, δείχνοντας, πόσο επικίνδυνο ήταν να ζητά κανείς από τους θεολόγους ν' αποφαίνονται για τεχνικής φύσεως θέματα, που δεν ήταν της αρμοδιότητάς τους<sup>7</sup>.

Μεταξύ του ατυχούς διατάγματος του S. *Officium* και της ίδρυσης εκ μέρους του Λέοντος ΙΓ' της Βιβλικής Επιτροπής λέγεται ότι υπήρξε σχέση αιτίας και αποτελέσματος. Η άποψη αυτή δεν στερείται αληθοφάνειας. Οπωσδήποτε ένα από τα επακόλουθα της ίδρυσης ήταν ν' απαλλαγεί το S. *Officium* από τη μέχρι τότε ευθύνη του να λύνει προβλήματα της βιβλικής επιστήμης. Η Βιβλική Επιτροπή ίδρυθηκε στις 30 Οκτ. 1902 με την Αποστολική Επιστολή «*Vigilantiae*». Η επιστολή αυτή σαφώς εκτίθεται ως επέκταση της εγκυκλίου «*Providentissimus*»<sup>8</sup>. Ο Πάπας αποφασίσει, μ' αυτήν, την ίδρυση ενός «Συμβουλίου ή, όπως λέγεται, *Επιτροπής*», για να επιτευχθούν καλύτερα οι δύο στόχοι που υποδεικνύονται από την εγκύλιο: η προώθηση της βιβλικής επιστήμης στην Καθολική Εκκλησία και η άμυνα εναντίον των εσφαλμένων απόψεων. Όταν πρόκειται για την προώθηση της επιστήμης, ο Πάπας χρησιμοποιεί εκφράσεις εξαιρετικά έντονες. Καλεί τα μέλη της νέας Επιτροπής να μην παραμελήσουν κανένα «καινούργιο στοιχεῖο από εκείνα που θα φέρει στο φως η επίπονη δραστηριότητα των συγχρόνων»<sup>9</sup>. Τους συνιστά την ειδίκευση σε θέματα κριτικής χειρογράφων<sup>10</sup> και, για να ενθαρρύνει την «κριτική» Ελληνική, χρησιμοποιεί μια φράση πρωτοφανούς οξύτητας («Ημών, σφοδρώς επιδοκιμαζόντων»)<sup>11</sup>. Από την άλλη πλευρά,

6. Βλ. το άρθρο «*Commagiovanneo*» του S. Lyonnet στην *Encyclopedie Catholica*, Città del Vaticano 1950, vol. IV, col. 48-50.

7. Το S. *Officium* θεωρούσε ότι δεν του ήταν δυνατό ν' ανακαλέσει την απόφαση του δημόσια. Αρκέστηκε να το κάνει ιδεωτικό, «από μας αρχής», όπως διευκρινίζει με τη δηλωση που δημοσιεύει τρίαντα χρόνια αργότερα. Βλ. *Enchir. Bibl.*, 136.

8. «*Litterae Apostolicae "Vigilantiae"*, quibus Consilium institutur studiis S. Scripturarum provehendis», *AAS* 35 (1902-03) 234-238; *Enchir. Bibl.*, nn. 137-148.

9. «*Nihil ducant instituto suo alienum, quod recentiorum industria repererit novi*»; *Enchir. Bibl.*, 140.

10. «Την ειδίκευση στους αρχαιότατους κώδικες». *Enchir. Bibl.*, 140. Η διατύπωση είναι λίγο αόριστη, αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι πρόκειται για την κριτική χειρογράφων.

11. «Να καλλιεργήσουν, σφοδρώς Ημών επιδοκιμαζόντων, τον κλάδο της κριτικής επιστήμης, της εμφανώς χρησιμώτατης για την βαθύτερη κατανόηση του νοήματος των τεράνων συγγραφέων». *Enchir. Bibl.*, 142.

η Αποστολική Επιστολή επιμένει στην ανάλυση πιστότητας στην Παράδοση της Εκκλησίας και στη Διδακτική Αυθεντία της, παραπέμποντας σ' ένα κείμενο της Α' Βατικανής Συνόδου<sup>12</sup>.

Το τέλος της Επιστολής περιέχει διευκρινίσεις σχετικά με την σύνθεση της Βιβλικής Επιτροπής, δείχνοντας ότι ο Πάπας της δίνει μια δομή ανάλογη μ' εκείνη των Ρωμαϊκών I. Συνόδων: Η Βιβλική Επιτροπή θα συγκροτείται από μερικούς Καρδιναλίους, ονομασμένους από τον Πάπα, στους οποίους θα συμπαρίστανται «ούμβουλοι», πολυεθνικής προελεύσεως, γνωστοί για τη θεολογική, κυρίως τη βιβλική τους κατάρτιση<sup>13</sup>. Ας σημειωθεί αμέσως ότι η Βιβλική Επιτροπή, συγκροτούμενη από Καρδιναλίους, εμφανίζεται ως Διδακτικό όργανο. Η κεντρική έδρα της θα βρίσκεται στη Ρώμη «κάτω από τα ίδια τα μάτια του Άκρου Αρχιερέως»<sup>14</sup>.

Η δράση της θα μπορεί ν' αναπτυχθεί με πολλούς τρόπους. Η Επιστολή προβλέπει, κατ' αρχήν, περιοδικές συγκεντρώσεις, μετά, δημοσιεύσεις, που ενδεχομένως θα είναι κι αυτές περιοδικές ή περιστασιακές και, σε περίπτωση επερωτήσεως, την παροχή απαντήσεων επι των ζητουμένων θεμάτων. Οι υποδείξεις αυτές δεν είναι περιοριστικές: μια τελική φράση αφήνει την πόρτα ανοιχτή σε «όλους τους τρόπους», που μπορούν να εξασφαλίσουν στις βιβλικές μελέτες μεγάλη ανάπτυξη και σωστό προσανατολισμό<sup>15</sup>.

Ένας νέος τρόπος εργασίας, υπ' αυτή την έννοια, καθορίστηκε, μερικά χρόνια αργότερα, από τον Πάπα Πιο Ι'. Στις 23 Φεβ. 1904, ο Πίος Ι', με την Αποστολική Επιστολή «*Scripturae Sanctae*», αποφάσιζε την ίδρυση πανεπιστημιακών τίτλων, ειδικών για την Αγ. Γραφή, εξουσιοδοτώντας τη Βιβλική Επιτροπή να προβαίνει στην έκδοσή τους. Η Επιτροπή επιφορτίστηκε με το σχηματισμό εξεταστικών προγραμμάτων για το πτυχίο και τη διδακτορία, καθώς και με την ονομασία της εξεταστικής επιτροπής, εμπρός στην οποία θα παρουσιάζονταν οι υποψήφιοι<sup>16</sup>. Αυτοί

12. *Enchir. Bibl.*, 141· πρβλ. Denzinger-Schonmetzer, 1507, 3007.

13. *Enchir. Bibl.*, 145. Ενοι μεταγενέστερο έγγραφο διεκρινίσεις ότι οι επιλεγμένοι σύμβουλοι έπρεπε να εκπροσωπούν διόφορες μεθόδους και τάσεις: «*Iudiorum exegeticorum methodo atque opinamentis dissimiles*», στο «Εξ ιδίας πρωτοβουλίας (Motu Proprio) Ποντιφικό κείμενο *Praestantia Scripturae Sacrae*» 18 Νοεμ. 1907, *Enchir. Bibl.*, 269. Οι συζητήσεις της Επιτροπής θρεπιάν να επιτρέπουν την έκφραση όλων των απόψεων με πλήρη ελευθερία: «*sententias quibusvis libertate omnimoda proponendis, expendendis disceptandisque*», αυτόθι.

14. *Enchir. Bibl.*, 139.

15. *Enchir. Bibl.*, 145.

16. «*Litterae Apostolicae "Scripturae Sanctae"* de academicis in Sacra Scriptura gradibus a Commissione Biblica conferendis», *Enchir. Bibl.*, nn. 149-157. Ακόμη και μετά την ίδρυση του Ποντιφικού Βιβλικού Ινστιτούτου το 1909, η Βιβλική Επιτροπή διατήρησε, κατ' αρχήν, το μονοπάλειο της έκδοσης δηλωμάτων. Μόνο από το 1916 εξουσιοδοτήθηκε και το Βιβλικό Ινστιτούτο και εκδίδει το πτυχίο (*Enchir. Bibl.*, 425) και, από το 1928, τη διδακτορία [Αποστ. Επιστολή «*Quod maxime*», *AAS* 20 (1928) 309-315].

θα έπρεπε να είναι ήδοι κάτοχοι διδακτορικού διπλώματος στη Θεολογία.

Ο τίτλος «Βιβλική Επιτροπή», που δεν υπήρχε στην Αποστολική Επιστολή του Λέοντος ΙΓ', εμφανίζεται συχνά σ' εκείνη του Πίου Ι', δίχως το χαρακτηρισμό «Ποντιφική». Αυτός ο τελευταίος εμφανίστηκε στα κείμενα των επόμενων χρόνων, αλλά ο τίτλος χρησιμοποιήθηκε με παραλλαγές: «Ποντιφική Επιτροπή για τα Βιβλικά Θέματα»<sup>17</sup>, «Ποντιφικό Συμβούλιο για την προώθηση των Βιβλικών Μελετών»<sup>18</sup>, «Ποντιφικό Συμβούλιο ή Επιτροπή για τα Βιβλικά Θέματα»<sup>19</sup> ή, ακόμη, «Επιτροπή των Πορφυροφόρων Πατέρων (Σ.Μ. = οι Καρδινάλιοι)»<sup>20</sup>.

Μεταξύ των δραστηριοτήτων της Βιβλικής Επιτροπής, εκείνη που επέσυρε περισσότερο την προσοχή του κοινού, ήταν η δημοσίευση επισήμων Απαντήσεων σχετικά με τ' αμφιλεγόμενα θέματα. Το *Enchiridion Biblicum* εκθέτει αυτές τις Απαντήσεις, αριθμώντας τις από το I μέχρι το XIV. Μετά την απάντηση XIV, της 18<sup>ης</sup> Ιουν. 1915, εκτίθενται από μερικές άλλες, αλλά δίχως πια ν' αριθμούνται. Η δομή αυτών των κειμένων είναι, κατά κανόνα, η ακόλουθη:

- (α) Εισαγωγική φράση
- (β) Επερώτηση
- (γ) Απάντηση
- (δ) Επιλογική φράση

Ένα κείμενο μπορεί να περιέχει πολλές επερωτήσεις που αφορούν το ίδιο βιβλικό γραπτό, π.χ. το Δ' Ευαγγέλιο, ή το «ίδιο πρόβλημα, όπως το σχετικό με το συγγραφέα της Πεντατεύχου. Στην περίπτωση αυτή, κάθε επερώτηση συνοδεύεται από τη δική της απάντηση. Αυτή η τελευταία είναι κάποτε αυτοκρατορικής συντομίας: «Αρνητικά», «Καταφατικά». Άλλοτε, πάλι, περιέχει διευκρινίσεις και εξηγήσεις: «Αρνητικά, εξαιρέσει της περιπτώσεως κατά την οποία κ.τ.λ.».

Η επιλογική φράση είναι σημαντική, γιατί, κάθε φορά, αναφέρεται σε μια ακρόαση που παραχώρησε ο Πάπας στο γραμματέα της Βιβλικής Επιτροπής<sup>21</sup>, κατά την οποία επεκύρωσε την απάντηση και αποφάσισε τη δημοσίευσή της. Όπως ήδη ανέφερα πιο πάνω, η ίδια η σύνθεση της Βιβλικής Επιτροπής την έκανε Διδακτικό όργανο. Επειδή αυτό δεν είχε γίνει αρκετά σαφές, ένα «Εξ ιδίας πρωτοβουλίας (= Motu Proprio) Ποντιφικό κείμενο του 1907 φρόντισε να το διασαφηνίσει ρητά: «Οι πά-

17. *Enchir. Bibl.*, 160, 187, 276, 281 κ.τ.λ.

18. *Enchir. Bibl.*, 161, 181.

19. *Enchir. Bibl.*, 269.

20. *Enchir. Bibl.*, 506.

21. «Η εσ δύο γραμματείς, γιατί η Βιβλική Επιτροπή είχε, μερικές φορές, δύο γραμματείς, πρβλ. *Enchir. Bibl.*, 161, 184, 189 κ.τ.λ.

ντες γενικώς είναι, εν συνειδήσει, υποχρεωμένοι να υποτάσσονται στις αποφάσεις του Ποντιφικού Συμβουλίου, τις σχετικές με τα βιβλικά θέματα –σ' εκείνες που ήδη ελήφθησαν και σ' εκείνες που πρόκειται να ληφθούν–, όπως συμβαίνει και με τα Διατάγματα των I. Συνόδων που αφορούν τη διδασκαλία και επικυρώματαν από τον Πάπα»<sup>22</sup>.

Αυτή τη δήλωση του «Εξ ίδιας πρωτοβουλίας» του 1907, την υπενθύμιζε, πολλά χρόνια αργότερα, σε «όλους τους χριστιανούς» μια απάντηση της Βιβλικής Επιτροπής, επικυρωμένη από τον Πάπα ΙΑ<sup>23</sup>.

Ο κατάλογος των δεκατεσσάρων Απαντήσεων δείχνει, ποια ήταν, εκείνη την εποχή, τα ευαίσθητα σημεία που προκαλούσαν ανησυχίες και αντεγκλήσεις. Για την ευκολία του αναγνώστη, εκθέτω μια σύντομη περίληψη των πρώτων επερωτήσεων και των «αποφάσεων» της Βιβλικής Επιτροπής:

I. (1905) Μπορεί να πει κανείς ότι ορισμένα εδάφια της Βίβλου είναι «έμμεσες παραπομπές» σε μη θεόπνευστα γραπτά, παραπομπές, των οποίων το περιεχόμενο δεν συμπεριλαμβάνεται στη Βιβλική θεόπνευστια;

– Απάντ.: Αρνητικά, εκτός κι αν κάτι τέτοιο μπορεί ν' αποδειχτεί.

II. (1905) Όταν πρόκειται για τα ιστορικά βιβλία της Βίβλου, μπορεί κανείς να δεχτεί ότι η αφήγηση δεν είναι ιστορική, παρά μόνο επιφανειακά;

– Απάντ.: Αρνητικά, εκτός ειδικών περιπτώσεων (π.χ. παραβολή, αληγορία).

III. (1906) Αναφορικά με την απόδοση στο Μωάσή της συγγραφής της Πεντατεύχου, έχουν αρκετή βαρύτητα τα επιχειρήματα που εκτίθενται από την κριτική, ούτως ώστε να έχει κανείς και το δικαίωμα ν' αρνηθεί την παραδοσιακή αυτή απόδοση; Αρνητικά – Πρέπει να κατανοήσει κανείς αυτή την απόδοση με μια πολύ στενή έννοια; Αρνητικά – Πρέπει ν' αποκλείει κανείς τη χρήση πηγών, γραπτών ή προφορικών; Αρνητικά – Μπορεί να δεχτεί κανείς μεταγενέστερες τροποποιήσεις, οι οποίες όμως δεν παραβλάπτουν τη γνησιότητα και την ακεραιότητα; Καταφατικά, διατηρούμενου του δικαιώματος της Εκκλησίας να κρίνει.

IV. (1907) Σχετικά με πολλά προβλήματα, που αφορούν το συγγραφέα και την ιστορική αξία του Δ' Ευαγγελίου, η διατύπωση και των ίδιων των ερωτήσεων θυμίζει τα επιχειρήματα υπέρ της αποδόσεως αυτού του Ευαγγελίου στον Απόστολο Ιωάννη και υπέρ της ιστορικότητας των περιγραφομένων γεγονότων. Με την ίδια έννοια δίνονται και οι απαντήσεις.

22. Το *Motu proprio* «Praestantia Scripturae Sacrae» 18 Νοεμ. 1907, AAS 40 (1907) 723-726; *Enchir Bibl.*, 271. Οι λέξεις υπογραμμίζονται από το ίδιο το *Motu proprio*. Η λέξη «αποφάσεις» μεταφράζεται λατινικό «sententiae».

23. *Enchir Bibl.*, 519, απάντηση της 27 Φεβ. 1934.

• V (1908) Σχετικά με πολλές ερωτήσεις όσον αφορά τους χρησμούς των Προφητών και το Βιβλίο του Ησαΐα: η Επιτροπή υποστηρίζει ότι οι χρησμοί δεν είναι απλώς προφητείες εκ των υστέρων και ότι η εμβέλειά τους ήταν δυνατό να ξεπερνά τις συνθήκες, μέσα στις οποίες ελέχθησαν. Υποστηρίζει, ακόμη, την ενότητα του Βιβλίου του Ησαΐα, εκτιμώντας ότι δεν είναι πειστικά τα φιλολογικά επιχειρήματα υπέρ μιας πληθύρας συγγραφέων.

Οι επόμενες Απαντήσεις αφορούν την ιστορικότητα των τριών πρώτων κεφαλαίων της Γένεσης (VI, 1909): τους συγγραφείς των Ιψαλμών και τη χρονολογία τους (VII, 1910): το συγγραφέα, τη χρονολογία και την ιστορικότητα του κατά Ματθαίου Ευαγγελίου (VIII, 1911), του κατά Μάρκου και κατά Λουκάν (IX, 1912), των Πράξεων των Αποστόλων (XI, 1913): το Συνοπτικό πρόβλημα (X, 1912): το συγγραφέα, τη σύνθεση και τη χρονολογία των Ποιμαντικών Επιστολών (XII, 1913): την Παύλια προέλευση της προς Εβραίους Επιστολής (XIII, 1914): τέλος, την Παύλια διδασκαλία σχετικά με τη Δευτέρα Παρουσία (XIV, 1915).

Εν συνεχείᾳ, οι Απαντήσεις της Βιβλικής Επιτροπής αλλάζουν αισθητά χαρακτήρα. Το 1933, μία Απάντηση ασχολείται με την ερμηνεία δύο συγκεκριμένων κειμένων της Βίβλου, Ψλ 15, 10-11 και Μτ 16, 26 (*Enchir Bibl.*, 513-514). Μια άλλη, πράγμα που συνέβαινε για πρώτη φορά, εκφράζει μια κρίση σχετικά μ' ένα δημοσίευμα που αφορούσε τη Βίβλο<sup>24</sup>. Η «άποδοκιμαστική» κρίση συνοδεύεται από την απαγόρευση να χρησιμοποιηθεί το εν λόγω έργο στα καθολικά εκπαιδευτικά ίδρυματα<sup>25</sup>. Το 1953, ένα άλλο έργο γνώρισε την ίδια τύχη, πράγμα που συνέβη όχι πια με τη μορφή Απάντησης, αλλά «δήλωσης», κατοχυρωμένης, όπως οι Απαντήσεις, από την Ποντιφική επικύρωση<sup>26</sup>.

Η Βιβλική Επιτροπή αποφάνθηκε σχετικά και με κάποια άλλα ζητήματα, μάλλον νομικής φύσεως, όπως οι εκδόσεις της *Vulgata* (1921), η ιδιωτική και λειτουργική χρήση των μεταφράσεων της Βίβλου (1934 και 1943) και η οργάνωση των πτυχιακών και διδακτορικών εξετάσεων στην Αγ. Γραφή (1911, 1939, 1942).

Το 1948, ως απάντηση ιιοθέτησε μια εντελώς καινούργια μορφή, παρ' όλον ότι διατηρούσε τα ίδια στοιχεία μ' εκείνα της συνηθισμένης. Η απάντηση του 1948, αντί να εκδοθεί απρόσωπα, όπως οι προηγούμενες Απαντήσεις, απευθύνθηκε στον Καρδινάλιο Suhard, Αρχιεπίσκοπο Παρισίων<sup>27</sup>. Αφορούσε δύο ερωτήσεις «προσφάτως υποβληθείσες στην Αυτού Αγιότητα»: την ερώτηση, τη σχετική με «τις πηγές της Πεντα-

24. Επρόκειτο για το έργο του F. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, Bratislava 1933; βλ. *Enchir. Bibl.*, 515-519.

25. *Autōthī*, 517.

26. B. BONKAMP, *Die Psalmen*, Freiburg i. Br. 1949, βλ. *Enchir. Bibl.*, 621.

27. «Lettre au Cardinal Suhard», *AAS* 40 (1948) 45-58; *Enchir. Bibl.*, 557-581.

τεύχου» και την ερώτηση σχετικά με «την ιστορικότητα των ένδεκα πρώτων κεφαλαίων της Γενέσεως». Αυτές οι δύο ερωτήσεις είχαν υποβληθεί σαράντα χρόνια πριν στην Βιβλική Επιτροπή. Εκείνη είχε δώσει, τότε, Απαντήσεις<sup>28</sup>, στις οποίες ήταν πρόδηλη κυρίως η μέριμνα να μην υπάρξει αποκοπή από «τη σταθερή παράδοση της Εκκλησίας»<sup>29</sup>, δίχως όμως να κλείνει οριστικά την πόρτα στις νέες θέσεις. Ωστε η εκ νέου υποβολή αυτών των ερωτήσεων στον Πάπα ήταν εμφανώς μια αίτηση να επανεξετάσει η Βιβλική Επιτροπή τις αποφάσεις της. Μετά «την πλέον προσεκτική μελέτη εκ μέρους των Αιδεσιμωτάτων Συμβούλων και των Εκλαμπροτάτων Καρδιναλίων της εν λόγω Επιτροπής», διατυπώθηκε μία απάντηση, την οποία η Αυτού Αγιότης ευδόκησε να επικυρώσει κατά την καταχωρηθείσα ακρόαση στο γραμματέα<sup>30</sup>. Η απάντηση αρχίζει, υπογραμμίζοντας ότι η Βιβλική Επιτροπή εννοεί «να προωθήσει τις βιβλικές μελέτες, εξασφαλίζοντάς τους, εντός των ορίων της παραδοσιακής διδασκαλίας της Εκκλησίας, πληρέστατη ελευθερία» και παραπέμποντας σχετικά σ' ένα εδάφιο της εγκυκλίου *Divino afflante Spiritu*. Συνεχίζει με μερικές παρατηρήσεις αναφορικά με τις ερωτήσεις που είχαν υποβληθεί, αλλά δεν κλείνει τη συζήτηση, καλώντας, αντιθέτως, τους καθολικούς βιβλιστές να τη συνεχίσουν «δίχως προκαταλήψεις»<sup>31</sup>. Η μεταβολή αντιμετώπισης ήταν πασιφανής. Επρόκειτο για μια μεταβολή που είχε επιτευχθεί μέσω μιας υπομονητικής, θετικής εξέλιξης. Η Επιστολή στον Καρδινάλιο Suhard έγινε δεκτή σαν ένα απελευθερωτικό μήνυμα.

Μερικά χρόνια πριν, της επιστολής αυτής είχε προηγηθεί μία άλλη εντελώς διαφορετικού χαρακτήρα, αλλά παρόμοιου προσανατολισμού. Είχε σταλεί σ' όλους τους επισκόπους και αρχιεπισκόπους της Ιταλίας<sup>32</sup>. Η επιστολή, φέροντας τις υπογραφές του τότε προέδρου της Βιβλικής Επιτροπής Καρδ. Tisserant και του γραμματέα Αιδ. π. Vosté O.P., ανασκεύαζε ένα ανώνυμο πονημάτιο, που είχε σταλεί σ' όλη την εκκλησιαστική ιεραρχία της Ιταλίας, για να τη θέσει σ' επιφυλακή εναντίον «ενός σοβαρότατου κίνδυνου: την κριτική-επιστημονική μέθοδο μελέτης και ερμηνείας της Αγ. Γραφής, τις ολέθριες παρεκτροπές της και τις πλάνες της». Η ανασκευαστική επιστολή, ακριβής και ρωμαλέα, αποδείκνυε όχι μόνο το θεμιτό χαρακτήρα, αλλά και την ανάγκη της επιστημονικής μελέτης της Αγ. Γραφής, για την καλύτερη υπηρεσία του Λόγου του Θεού.

28. Απάντηση III (1906) σχετικά με την Πεντάτευχο, *Enchir. Bibl.*, 181-184. Απάντηση VI (1909) σχετικά με την ιστορικότητα των τριών πρώτων κεφ. της Γενέσεως, *Enchir. Bibl.*, 324-331.

29. *Enchir. Bibl.*, 181; βλ. επίσης 325.

30. *Enchir. Bibl.*, 577.

31. *Enchir. Bibl.*, 580.

32. Επιστολή της 20<sup>ης</sup> Αυγ. 1941, *Enchir. Bibl.*, 522-533.

Δύο ακόμη ντοκουμέντα της Βιβλικής Επιτροπής συμβάλλουν στην πρώθηση της μελέτης της Αγ. Γραφής: το 1950, μια «Καθοδήγηση» αναφορικά με τη διδασκαλία της Αγ. Γραφής στις ιερατικές και μοναχικές Σχολές· το 1955, μια άλλη «Καθοδήγηση» σχετικά με τους Βιβλικούς Συνδέσμους και τις διαφόρων ειδών βιβλικές συγκεντρώσεις<sup>33</sup>. Επικυρωμένες από τον Πάπα, οι καθοδηγήσεις αυτές χάραζαν τις γραμμές που έπρεπε ν' ακολουθηθούν, ενθαρρύνοντας ταυτόχρονα τη μελέτη της Βίβλου.

Η τελευταία σημαντική επέμβαση της Παλιάς Βιβλικής Επιτροπής έγινε κατά τη διάρκεια της Β' Βατικανής Συνόδου. Πρόκειται για την Καθοδήγηση «*Sancta Mater Ecclesia*», τη σχετική με την ιστορικότητα των Ευαγγελίων (21 Απρ. 1964)<sup>34</sup>. Ακολούθωντας τη γραμμή της εγκυκλίου *Divino afflante Spiritu*, η καθοδήγηση καλεί τους Καθολικούς βιβλιστές να επωφεληθούν από τις μελέτες της «Μορφολογικής ιστορίας (*Formgeschichte*)», διακρίνοντας μέσα στα Ευαγγέλια διαφορετικά επίπεδα ιστορικότητας. Πράγματι, οι ευαγγελικές αφηγήσεις δεν είναι απλά «πρακτικά» αντικειμενικών γεγονότων, γιατί συντάχτηκαν, υπό την επίδραση της Ανάστασης του Ιησού, στους κόλπους μιας κοινότητας πιστών. Οι βιβλιστές οφείλουν να είναι προσεκτικοί μπροστά σ' αυτή την πολύπλοκη κατάσταση, αν θέλουν να καταλήξουν σε μια σωστή κατανόηση της ιστορικότητας των Ευαγγελίων. Τον επόμενο χρόνο, η Δογματική Διάταξη *Dei Verbum* επαναλάμβανε την ουσία αυτής της Καθοδήγησης στην παράγραφο 19, τη σχετική με την ιστορικότητα των Ευαγγελίων<sup>35</sup>.

## II. Η νέα βιβλική επιτροπή

Μεταξύ άλλων μετασυνοδικών μεταρρυθμίσεων, ο Πάπας Παύλος ΣΤ' πραγματοποίησε κι εκείνη της Βιβλικής Επιτροπής. Το «ΕΞ ιδίας πρωτοβουλίας» Ποντιφικό κείμενο «*Sedula Cura*» της 27<sup>ης</sup> Ιουν. 1971 ήριζε νέους κανονισμούς για την οργάνωση και τη λειτουργία αυτού του Ποντιφικού θεσμού, σύντας ώστε η δράση του να γίνει πιο γόνιμη για την Εκκλησία και καλύτερα προσαρμοσμένη στις νέες συνθήκες. Ο Πάπας εξέφραζε επίσης την πρόθεσή του «να συντονίσει καλύτερα τη συνεργασία των βιβλιστών και των θεολόγων, αφενός με την Αγία Εδρα, αφετέρου μεταξύ τους».

Η καινούργια διοργάνωση, έτσι όπως καθορίζεται από δεκαπέντε πολύ σύντομα άρθρα, δίνει στη Βιβλική Επιτροπή άλλη δομή. Τα μέλη της

33. *Enchir. Bibl.*, 582 - 610; 622 - 633.

34. Denzinger - Schömetzler, p. 3999.

35. Ο αρ. 19 της *Dei Verbum* αρχίζει με τα ίδια λόγια της Καθοδήγησης (= *Sancta Mater Ecclesia*), χρησιμοποιώντας κατά γράμμα πολυάριθμες εκφράσεις της.

δεν είναι πια Καρδινάλιοι, συμπαραστατούμενοι από σύμβουλους, αλλά βιβλιστές «προερχόμενοι από διάφορες Σχολές και εθνότητες, διακεκριμένοι για τις γνώσεις τους, τη σύνεσή τους και την καθολική αντιμετώπιση της Διδακτικής Αυθεντίας της Εκκλησίας» (άρθρ. 3). Μ' άλλα λόγια, οι πρώην «σύμβουλοι» άναβαθμίστηκαν σε «μέλη». Η ονομασία τους γίνεται από τον Πάπα, είναι πενταετής και ανανεώσιμη (άρθρ. 4). Στην Επιτροπή, εξακολουθεί να συμμετέχει ένας Καρδινάλιος, αλλά υπό την ιδιότητα του «προέδρου» πρόκειται για τον Καρδινάλιο Επιμελητή της I. Συνόδου επί της Διδασκαλίας της Πίστεως (άρθρ. 2).

Στη δομική αυτή αλλαγή, ανταποκρίνεται αναπόφευκτα και μια αλλαγή της φύσης και του τρόπου λειτουργίας. Η Βιβλική Επιτροπή, μη συγκροτούμενη πια από Καρδινάλιους, κατά τα πρότυπα των Ρωμαικών I. Συνόδων, δεν είναι πια Διδακτικό όργανο που συμμετέχει στην εξουσία της Αγίας Έδρας. Έγινε συμβουλευτικό όργανο στην υπηρεσία της Διδακτικής Αυθεντίας της Εκκλησίας, συνδεδεμένο, ακριβέστερα, με την I. Σύνοδο επί της Διδασκαλίας της Πίστεως (άρθρ. 1).

Κατά συνέπειαν, δεν έχει πια την εξουσία να λύνει προβλήματα με «Απαντήσεις» που έχουν ισχύ Διατάξεων, στις οποίες οφείλουν όλοι οι Καθολικοί να υποτάσσονται (βλ. το «Εξ ίδιας πρωτοβουλίας» του 1907). Η αποστολή της είναι διαφορετική: συνίσταται στη μελέτη προβλημάτων και την εξαγωγή συμπερασμάτων. Αυτά τα τελευταία «θα υποβάλλονται στον Κυρίαρχο Ποντίφικα (Souverain Pontife) και θα τίθενται στη διαθεση της I. Συνόδου επί της Διδασκαλίας της Πίστεως» (άρθρ. 10). Η Βιβλική Επιτροπή εξακολουθεί να έχει το δικαίωμα «να προετοιμάζει Καθοδηγήσεις και Διατάξεις», αλλά όχι και να τις δημοσιεύει εν ονόματί της. Είναι η I. Σύνοδο επί της Διδασκαλίας της Πίστεως που, κατόπιν εγκρίσεως του Πάπα, έχει το δικαίωμα της ενδεχόμενης δημοσίευσής τους, κάνοντας μνεία της Βιβλικής Επιτροπής (άρθρ. 11). Σε αντιστάθμισμα, αυτή η τελευταία «είναι υποχρεωτικό να ερωτάται, πριν την έκδοση νέων κανονισμών, σχετικών με τη Βίβλο» (άρθρ. 13).

Αυτή η αναδόμηση της Βιβλικής Επιτροπής χρησιμοποίησε ως υπόδειγμα τη δομή της «Διεθνούς Θεολογικής Επιτροπής», την οποία είχε ιδρύσει στις 11 Απρ. 1969 ο Παύλος ΣΤ', κατόπιν προτάσεως της Πρώτης Συνέλευσης της Συνόδου των Επισκόπων. Παρατηρείται, πράγματι, στενός παραλληλισμός μεταξύ των «καινούργιων νόμων» της Βιβλικής Επιτροπής και των κανονισμών της Διεθνούς Θεολογικής Επιτροπής, που εγκρίθηκαν τότε «πειραματικά».

Η πρόθεση «να συντονιστεί καλύτερα η συνεργασία των βιβλιστών και των θεολόγων, αφενός με την Αγία Έδρα, αφετέρου μεταξύ τους» επηρέασε φανερά πολλές πλευρές του νέου θεσμού. Η παλιά Βιβλική Επιτροπή ήταν, κυρίως, «Ρωμαϊκή»: τα μέλη της ήταν κατά πλειοψηφίαν Καρδινάλιοι της Ρωμαϊκής Αυλής και οι σύμβουλοι επιλέγονταν, κατά το

δυνατόν, μεταξύ των βιβλιστών που εδρεύουν στη Ρώμη. Η νέα, αντιθέτως Βιβλική Επιτροπή είναι όντως διεθνής, όπως και η Θεολογική Επιτροπή. Πράγματι, τα είκοσι μέλη της ονομάζονται αφού ζητηθεί η γνώμη των Κατά Τόπους Ιεραρχιών όλου του κόσμου (άρθρ. 4). Προέρχονται απ' όλες τις ηπείρους. Τη στιγμή αυτή, μόνο ένα από τα μέλη της είναι βιβλιστής που εδρεύει στη Ρώμη: όλοι οι άλλοι βρίσκονται διασκορπισμένοι σε πολλές χώρες.

Ο ίδιος προσανατολισμός παρατηρείται και κατά την προβλεπόμενη διαδικασία για την επιλογή των βιβλικών θεμάτων. Αυτά μπορούν να προταθούν «είτε από την I. Σύνοδο επί της Διδασκαλίας της Πιστεως, είτε από τη Σύνοδο των Επισκόπων, είτε από τις Κατά Τόπους Ιεραρχίες, είτε από την ίδια τη Βιβλική Επιτροπή, είτε, ακόμη, από τα Καθολικά Πανεπιστήμια και τις Βιβλικές Εταιρίες, καθ' υπόδειξην των μελών τους» (άρθρ. 9). Το φάσμα, όπως βλέπουμε, είναι πολύ ευρύ, επιδιώκοντας να συμβάλλει στη συνεργασία όλων. Επί πλέον, το άρθρο 12 συστήνει στη Βιβλική Επιτροπή τη διατήρηση σχέσεων με τα διάφορα ιδρύματα βιβλικών σπουδών, είτε είναι αυτά Καθολικά, είτε όχι. Ένα άρθρο προβλέπει ρητά ότι για την αξιολόγηση ορισμένων προβλημάτων μπορεί να ζητείται η γνώμη μη-Καθολικών βιβλιστών (άρθρ. 7).

Το γεγονός ότι τα μέλη της Βιβλικής Επιτροπής είναι τόσο διασκορπισμένα, έχει σαν αποτέλεσμα να μην μπορούν να συγκεντρώνονται συχνά. Κατά το καταστατικό, οφείλουν να συγκεντρώνονται σε γενική συνέλευση τουλάχιστον μια φορά το χρόνο (άρθρ. 6). Εποι, κάθε Απρίλιο συνεδριάζουν κανονικά στη Ρώμη για μία εβδομάδα. Μια ολιγάριθμη επιτροπή, εκλεγμένη από τη γενική συνέλευση, συγκεντρώνεται πιο συχνά, οργανώνοντας τη συνέχιση της εργασίας ανάμεσα στις συνεδριάσεις.

Η νέα Βιβλική Επιτροπή συνεδρίασε για πρώτη φορά το 1974. Το πρώτο έργο που επιτελέσθη τότε ήταν η αναθεώρηση του προγράμματος των εξετάσεων στις βιβλικές επιστήμες, γιατί οι νέοι κανονισμοί είχαν διατηρήσει τα παλιά τυπικά προσόντα (άρθρ. 14). Τα επόμενα δύο χρόνια, το θέμα που ερευνήθηκε ήταν η θέση της γυναικάς στη Βίβλο και, πιο συγκεκριμένα, «ο ρόλος της γυναικάς στα πλαίσια της κοινωνίας και της θρησκευτικής δραστηριότητας, κατά την Αγ. Γραφή». Από τη διατύπωση αυτή, μπορεί να καταλάβει κανείς ότι, στην ουσία, το ζητούμενο ήταν, αν η Καινή Διαθήκη αφήνει ή όχι περιθώρια, για να γίνουν δεκτές και γυναικες στο υπούργημα της ιερωαύνης, το χορηγούμενο από το μιστήριο της Χειροτονίας. Είναι γνωστό ότι ο Πάπας Παύλος ΣΤ' είχε δόσει τότε την εντολή να μελετηθεί αυτό το θέμα<sup>36</sup>. Τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξε η Βιβλική Επιτροπή δεν δημοσι-

36. Τον Ιανουάριο του 1977, η I. Σύνοδος επί της Διδασκαλίας της Πιστεως είχε δημοσιεύσει επί του προκειμένου μία Δήλωση («*Inter insigneores*»).

εύτηκαν. Ετέθησαν απλώς στη διάθεση της Αγίας Εδρας, όπως προβλέπεται από τους νέους κανονισμούς (άρθρ. 10).

Το ίδιο συνέβη και με το θέμα που ερευνήθηκε το 1977: «η χρήση της Αγ. Γραφής από τα γραπτά, τα σχετικά με τη Θεολογία της Απελευθέρωσης (*théologie de la libération*)», ένα ακόμη θέμα καυτής επικαιρότητας.

Το 1978, η πρώτη πενταετία έληξε. Οι νέες ονομασίες καθυστέρησαν αρκετά, γιατί έπρεπε να ζητηθούν πολλές γνώμες (άρθρ. 4). Δεν μπόρεσε, συνεπώς, να συγκληθεί, εκείνο το χρόνο, η γενική συνέλευση. Για τον ίδιο λόγο, το ίδιο συνέβη και το 1984, όπως και το 1990.

Οι μελέτες, που είχαν προετοιμαστεί για τη συνεδρίαση του 1979, έδωσαν για πρώτη φορά την ευκαιρία για μια δημοσίευση. Το θέμα που είχε ανατεθεί τότε στη Βιβλική Επιτροπή, ήταν «η πολιτισμική προσαρμογή μέσα στην ίδια την Αγ. Γραφή». Ο Πάπας Ιωάννης -Παύλος Β', κατά τη διάρκεια μιας ακρόασης που είχε παραχωρήσει στα μέλη της Επιτροπής, υπογράμμισε τη σπουδαιότητα του θέματος. Στη συνεδρίαση, κάθε μέλος έκανε μια ανακοίνωση από την πλευρά της ειδικότητάς του. Η προσφώνηση του Πάπα και οι διάφορες ανακοινώσεις συγκεντρώθηκαν σ' ένα τόμο που δημοσιεύθηκε από τις εκδόσεις Elle Di Ci (Leumann, Torino), το 1981, με τον τίτλο *Fede e Cultura alla luce della Bibbia, Atti della Sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica*<sup>37</sup>. Μια σύντομη εισαγωγή έδινε μια συνοπτική εικόνα, αλλά ο τόμος δεν περιείχε και πορίσματα υιοθετημένα από κοινού εκ μέρους όλης της Επιτροπής.

Τα επόμενα, αντιθέτως χρόνια, εμφανίστηκαν κείμενα κοινής επεξεργασίας. Άλλα, ταυτόχρονα, η μελέτη των θεμάτων πήρε πολὺ περισσότερο καιρό. Διάρκεσε αρκετά χρόνια, γιατί, εκτός από τις ατομικές ανακοινώσεις, έπρεπε να γίνει και το σχέδιο ενός συλλογικού κειμένου, να συζητηθεί, να τροποποιηθεί, να γίνει μια πρώτη σύνταξη των διαφόρων μερών του, που θα επιδεχόταν κι άλλες ακόμη διορθώσεις, και μόνο τότε να υποβληθεί σε τελική ψηφοφορία. Το υπό συζήτηση θέμα του 1980, «Ερευνητικά προβλήματα και Χριστολογία», απασχόλησε τη Βιβλική Επιτροπή μέχρι το 1983. Το 1984, κατέληξε στη δημοσίευση ενός σημαντικού τόμου με τον τίτλο *Bible et Christologie*, που περιέχει δύο σαφώς διακεκριμένα μέρη: το πρώτο είναι ένα «επίσημο κείμενο της Ποντιφικής Βιβλικής Επιτροπής», αποτέλεσμα συνεργασίας<sup>38</sup> το δεύτερο μέρος αποτελείται από μία σειρά εννέα ατομικών ανακοινώσεων σχετικά με διάφορα χριστολογικά θέματα<sup>39</sup>. Το επίσημο κείμενο καλύπτει 48 σελίδες και δη-

37. Ο ιταλικός αυτός τίτλος συνοδεύεται από τη μετάφρασή του στα γαλλικά. Οι ανακοινώσεις δημοσιεύονται στον τόμο σε διάφορες γλώσσες: γερμανικά (2), αγγλικά (3), ισπανικά (2), γαλλικά (5), ιταλικά (1) και λατινικά (2).

38. Commission Biblique Pontificale, *Bible et Christologie*, Préface d' Henri Cazelles, Cerf, Paris 1984, 294 p.

μοισιεύτηκε στα γαλλικά, συγχρόνως, και τα λατινικά. Χωρισμένο σε δύο μέρη, παρουσιάζει, κατ' αρχήν, ένα πανόραμα των σύγχρονων προσεγγίσεων του προβλήματος και, εν συνεχείᾳ, μια σύνθεση των μαρτυριών της Αγ. Γραφής, των σχετικών με το Χριστό. Οι ανακοινώσεις δημοσιεύτηκαν όλες στα γαλλικά, ανεξαρτήτως της αρχικής τους γλώσσας.

Από το 1985 μέχρι το 1988, η Βιβλική Επιτροπή μελέτησε το ζήτημα, «σχέσεις μεταξύ των τοπικών Εκκλησιών και Παγκοσμιότητα του μοναδικού Λαού του Θεού». Σε κάθε μέλος ανατέθηκαν διάφορα επί μέρους θέματα. Με βάση τις επί μέρους μελέτες, αποφασίστηκε ένα συλλογικό κείμενο με τίτλο «*Unité et diversité dans l'Église*». Το κείμενο προβαίνει σε μια ανασκόπηση «τών διαδοχικών μαρτυριών των βιβλικών γραπτών», Παλαιά και Καινή Διαθήκη, και, εν συνεχείᾳ, προτείνει μια «σύνδεση της βιβλικής μαρτυρίας», καλύπτοντας είκοσι, συνολικά σελίδες. Το συλλογικό κείμενο και οι επί μέρους μελέτες δημοσιεύτηκαν μαζί από τις εκδοτικές υπηρεσίες του Βατικανού<sup>39</sup>. Το κείμενο παρέχεται μόνο στα γαλλικά, ενώ οι επί μέρους μελέτες, στις αρχικές τους γλώσσες: γερμανικά (2), αγγλικά (4), ισπανικά (2), γαλλικά (8), ιταλικά (3) και λατινικά (1). Το συλλογικό ή «επίσημο κείμενο» δημοσιεύτηκε αργότερα σε Ξεχωριστά τεύχη και μεταφρασμένο σε διάφορες γλώσσες: γερμανικά, αγγλικά, ισπανικά και ιταλικά. Το εκκλησιολογικό και οικουμενικό ενδιαφέρον αυτών των δημοσιεύσεων είναι προφανές.

Το 1989, δρομολογήθηκε ένα καινούργιο θέμα: «η ερμηνεία της Βίβλου μέσα στην Εκκλησία». Πολλές ανακοινώσεις παρουσιάστηκαν αναφορικά με τις διάφορες πλευρές του αχανούς αυτού θέματος, που από μερικά χρόνια προκαλεί ζωηρές συζητήσεις. Πρώτη μέριμνα υπήρξε και πάλι η κατάρτιση ενός σχεδίου που θα επέτρεπε ένα συλλογικό κείμενο. Η εργασία διακόπηκε γιατί είχε λήξει η πενταετία της επιτροπής. Ξανάρχισε το 1992, μετά την ονομασία των νέων μελών, που επικεντρώσαν τη δραστηριότητά τους στην προετοιμασία ενός συλλογικού κείμενου. Το κείμενο αυτό πρέπει να εκθέσει τις διάφορες επιστημονικές μεθόδους που χρησιμοποιούνται στην Εξηγητική, καθώς και τις καινούργιες «προσεγγίσεις» που έχουν προταθεί τελευταία, κάνοντας μια εκτίμηση των δύνατοτήτων και των ορίων τους. Εν συνεχείᾳ, πρέπει να παρουσιάσει κάποιους στοχασμούς αναφορικά με τα διακριτικά χαρακτηριστικά της Καθολικής ερμηνείας της Βίβλου και με τη σχέση της ερμηνείας αυτής αφενός με τους άλλους κλάδους της θεολογίας, αφετέρου με τη ζωή της Εκκλησίας. Όταν το κείμενο αποκρυσταλλωθεί, θα τεθεί εις ψηφοφορίαν. Αν υιοθετηθεί από την Επιτροπή, θα τεθεί στην διάθεση της Αγίας Εδρας που 8<sup>η</sup> αποφασίσει

39. Commission Biblique Pontificale, *Unité et diversité dans l'Église*, Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des Membres, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, 348 p.

όσον αφορά τη χρήση του. Ένα άλλο θέμα θ' ανατεθεί τότε στην Επιτροπή, για να εμβαθύνει κατά τα επόμενα χρόνια.

## Συμπέρασμα

Ωστε, δίχως ν' αλλάξει όνομα, η Ποντιφική Βιβλική Επιτροπή άλλαξε μέσα στην Εκκλησία και νομικό χαρακτήρα και τρόπο λειτουργίας. Δεν είναι πια Διδακτικό όργανο με τη στενή σημασία του όρου, αλλά συμβουλευτικό όργανο στην υπηρεσία της Διδακτικής Αυθεντίας της Εκκλησίας.

Τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν οι εργασίες της δεν έχουν πια εκείνο το κύρος που ανήκει στη Διδακτική Αυθεντία της Εκκλησίας, αλλά ένα κύρος διαφορετικού είδους: το κύρος ενός διεθνούς συλλόγου Καθολικών, ειδικών στα βιβλικά θέματα.

Σε αντιστάθμισμα, ο ρόλος αυτών των βιβλιστών απέκτησε μέσα στην Εκκλησία καινούργια σταθερότητα και αυτονομία. Δεν είναι πια, όπως στο παρελθόν, απλοί «σύμβουλοι» που καλούνται να εκφράσουν τις απόψεις τους, πριν αποφασίσουν τα δικαιωματικά μέλη, όλα Καρδινάλιοι. Μαζί μελετούν τα προβλήματα και διατυπώνουν τα συμπεράσματά τους.

Στα πλαίσια της σύγχρονης επικοινωνιακής εκκλησιολογίας, της δρομολογημένης από τη Β' Βατικανή Σύνοδο, μπορεί να σκεφτεί κανείς ότι παρουσιάζει ιδιάτερο όφελος ένα τέτοιο εκκλησιαστικό εξηγητικό κύρος. Συμβάλλει, πράγματι, στον καλύτερο συντονισμό των συμπληρωματικών χαρισμάτων και στην ενίσχυση μιας διαφοροποιημένης επικοινωνίας στο εσωτερικό της Εκκλησίας. Όσον αφορά την ονομασία των μελών της Επιτροπής και την επιλογή των προς μελέτη θεμάτων, φεύγει από την Αγία Έδρα μια φυγόκεντρη κίνηση προς τις Κατά Τόπους Ιεραρχίες, που δίνουν σχετικά τη γνώμη τους. Στην κίνηση αυτή ανταποκρίνεται, εν συνεχείᾳ, μια αντίστροφη, αφού η Επιτροπή όχι μόνο συγκεντρώνεται στη Ρώμη, αλλά, κυρίως, θέτει στην υπηρεσία της Αγίας Έδρας τις διάφορες ειδικότητες των μελών της, για το καλό της Παγκόσμιας Εκκλησίας. Σ' αυτά πρέπει να προστεθεί το ανεκτίμητο πλεονέκτημα των βιβλιστών - μελών της Επιτροπής να μπορούν να συναντώνται από τις τέσσερεις γνωνιές του Κόσμου και να εργάζονται μαζί. Αυτό τους επιτρέπει να εμπλουτίσουν αμοιβαία τις εμπειρίες τους, με την αντιπαράθεση των ερευνών τους, που πραγματοποιούνται μέσα σε πολύ διαφορετικές συνθήκες, από πολλές απόψεις. Έτσι, τείνει να σταθεροποιηθεί μεταξύ βιβλιστών διαφορετικών χωρών, όπως και μεταξύ τοπικών Εκκλησιών, απομεμακρυσμένων μεταξύ τους, μια αναζωγονική επαφή. Αγία Γραφή και εκκλησιαστική επικοινωνία είναι στενά συνδεδεμένες. Η Ποντιφική Βιβλική Επιτροπή είναι στην υπηρεσία και της μιας και της άλλης.

Στην παρούσα, του σπουδάκων μεταπλασιών, διπλωμάτων και άλλων ανθρώπων της Ιστορίας της Αγίας Εκκλησίας της Κατανίας, η θεολογική σχολή της Αγίας Εκκλησίας της Κατανίας, έχει παρατηρηθεί ότι οι περισσότεροι από τους σπουδαίους στα θεολογικά θέματα είναι οι ιεραρχοί της Αγίας Εκκλησίας της Κατανίας.

## Η φύση του θανάτου του Ιησού στη Σωτηριολογία του Λουκά

Kathig. J. Enuwosa, Delta State University, Abraka, Νιγηρία

### Εισαγωγικά

Ο θάνατος του Ιησού στη Σωτηριολογία του Λουκά είναι θέμα έντονων διαφωνιών μεταξύ των ερευνητών της Καινής Διαθήκης. Ενώ τα ιστορικά περί του σταυρού στο Λουκά δεν αμφισβητούνται έντονα, η θεολογική του ερμηνεία παραμένει αίνιγμα προς επίλυση. Αυτό οδήγησε τον W. Allen στην χαίνουσα παρατήρηση πως «η πορεία μέσα από την ιστορία της χριστιανικής εμπειρίας και σκέψης περί του σταυρού είναι σαν να βιθιζόμαστε στο πιο βαθύ διανοητικό εγχείρημα των αιώνων»<sup>1</sup>.

Η κατεύθυνση της συζήτησης είναι μακρά και ενίστε κυκλική. Για αυτό το λόγο το θέμα αυτό θα αναπτυχθεί σε τρεις σειρές. Σε αυτό εδώ το άρθρο εξετάζονται η ορολογία και οι πηγές του Λουκά προς ανάδειξη της σπουδαιότητας του σταυρού στη θεολογία του. Το κέντρο της συζήτησης βρίσκεται στη φύση της σωτηριολογίας του Λ. περί του σταυρού με μια ορθολογική εξηγητική προσέγγιση. Άρθρα που θα ακολουθήσουν θα παρουσιάσουν τη σωτηριολογία του γεγονότος του σταυρού με τη βοηθεία εξήγησης και ανάλυσης χωρίων και περικοπών από το έργο Λ(ουκάς) – Πρ(άεις). Το παρόν άρθρο οικοδομείται επί της βασικής προϋπόθεσης πως ο Λ. χρησιμοποίησε τον Mk (Μάρκο), στην απόδοχή δηλ. της προτεραιότητας του Μάρκου. Ο σκοπός αυτής της μελέτης είναι να επισημανθεί ποια είναι για το έργο του Λ. η πραγματική αξία του θανάτου του Ιησού με βάση την υπόθεση εργασίας κατά την οποία ο Λ. δεν απέδιδε σωτηριώδη και εξελικτική έννοια στο θάνατο του Ιησού. Βέβαια, είναι ολοφάνερο ότι οι θεολογικές δυσκολίες δεν βρίσκονται απλώς στην έλλειψη επαληθεύσιμης εμπειρικής βίωσης αλλά στις θεωρητικές προϋποθέσεις της υποκείμενης εξήγησης του περί ου πρόκειται.

## Η σωτηριολογική Ορολογία του Λουκά

Η έρευνα της σωτηριολογίας του Λ. απαιτεί την ανάλυση κάποιων λέξεων – κλειδιά. Φαίνεται ότι ο Λ. ξεδίπλωσε αυτήν την έννοια με πολύ χτυπητούς όρους. Εξετάζοντας το πράγμα εγγύτερα, θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς πως ο ευαγγελιστής πέτυχε αυτό το εγχείρημα με μια διαφορετική σύνδεση της ελληνικής λέξης που προέρχεται από τη βασική ρίζα «σώζειν» προς ένδειξη της ειδικής του μέριμνας για τον σωτηριώδη θάνατο του Ιησού. Ο Λ. μιλάει περί της βουλής του Θεού (Λκ 7,29· 14· 31· 22,42· Πρ. 2,23· 4· 28· 5,28· 33· 36). Σε πολλές περιπτώσεις η λέξη χρησιμοποιείται για να δηλώσει πως ο θάνατος του Ιησού συνέβη κατά το σχέδιο του Θεού. Πολύ ενδιαφέρουσα επί του προκειμένου είναι η συμβολή του Hans Conzelmann. Διαπίστωσε ότι: «Η λέξη αποκτάει την ειδική της σημασία, όταν δηλώνει το σχέδιο της σωτηρίας μέσω της σύνδεσής της με το ρήμα ορίζω και προ ώστε να σχηματίσουν το προορίζω που έχει ένα πιο οριστικό νόημα»<sup>2</sup>.

Οι χαρακτηριστικοί περί σωτηρίας όροι του Λ. είναι σωτήρ, σωτηρία, σωτήριον και σώζω. Σωτήρ στο έργο Λκ – Πρ. δηλώνει τον σώζοντα (Λκ. 1,47· 2, 11· Πρ. 5,31· 13,23). Πρόκειται περί ειδικού στο Λκ. όρου που σπάνια χρησιμοποιείται από τους άλλους Συνοπτικούς. Άπαξ παρουσιάζεται στον Ιωάννη. Σωτήριον είναι ο όρος του Λ. για τη σωτηρία. Εναλλάσσει το ουδέτερο με το θηλυκό αντίστοιχο σωτηρία. Το ουδέτ. εμφανίζεται τετράκις στην Κ.Δ. Τις τρεις φορές στο έργο Λκ – Πρ. (Λκ. 2,30· 3,6· Πρ. 28,28). Η αγγλική λέξη soteriology παράγεται από τα ελληνικά σωτήρ/σωτηρία. Δηλώνει των ενέργεια του Θεού δια της οποίας ο άνθρωπος γλυτώνει από κίνδυνο, καταστροφή ή απώλεια και εισέρχεται σε κατάσταση πραγματικής ή δυνατής μακαριότητας και χάριτος κατά τη φυσική ή πνευματική μας διάσταση. Το νόημα αυτό βρίσκουμε στο 3,6 του Λκ όπου επεκτείνει τη μάρκεια παράθεση από τον Ηοαία και όφεται πάσα σαρξ το σωτήριο του Θεού (Μκ 1,3· Ησ. 61). Ο Παύλος κλείνει τη διακονία του στη Ρώμη λέγοντας: γνωστόν ουν ἔστω υμίν όπι τοις ἔθνεσιν απεστάλη τούτο το σωτήριον του Θεού (Πρ. 28,28).

Το ρήμα σώζω δεν είναι ίδιον του Λ. μεταξύ των ευαγγελιστών. Εμφανίζεται 14 φορές στο Μτ., 13 στο Μκ., 16 στο Λκ., 6 στον Ιωάννη και 13 φορές στις Πρ. Η συγκριτική μελέτης της χρήσης του όρου στο Λ. προς τους άλλους συνοπτικούς συγγραφείς ως προς την αξία του θανάτου του Ιησού θα ήταν πολύ χρήσιμη. Σε 5 περιπτώσεις όπου ο Λκ ακολουθεί το Μκ στη χρήση του σώζω, δε χρησιμοποιεί το ρήμα αλλά διατηρεί την έννοια (βλ. Μκ 5, 23 = Λκ 8,42· Μκ 5,28 = Λκ 8,44). Ο Λκ το χρησιμοποιεί πιθανώς με αυτό τον τρόπο βλέποντας πως η πίστη απουσίαζε όταν ο Ιησούς έκανε τη θεραπεία, αφού η σωτηρία περικλείει τη διαδικασία της πίστης. Ενίοτε ο Λκ προσθέτει το ρ. σώζω στο Μκ και στο Μτ.

Στην παραβολή του σπορέα, ο Λκ προσθέτει στο Μκ γιατί ο διάβολος αφείλε τον σπόρο (λόγο του θεού) από τους πρώτους ακροατές: *ἴνα μη πιστεύσαντες σωθώσιν* Ακ. 8,12 Πρβλ. Μτ 13,18 Μκ 4,15. Στο 8,36 ο Λκ προσθέτει πως ο δαιμονιζόμενος στα Γέρασα εσώθη (πρβλ. προς Μκ 5,19). Ως προς την ανάσταση της κόρης του Ιάσιρου ο Λκ συμφωνόντας με τον Μκ κάνει τον Ιησού να λέει: «Μη φοβού, μόνον πίστευε». Άλλα ο Λκ προσθέτει: *καὶ σωθήσεται* (Ακ 8,50· Μκ 5,36). Ο Λκ ακολουθεί στενά το Μτ στο λόγο του Ιησού περί «στενής πύλης». Ο Λκ προσθέτει το ερώτημα περί του αριθμού των σωζομένων (Ακ 13,23· Μτ 7,13· Βλ. Πρ. 2,47· 1 Κορ. 1,18· 2 Κορ. 2,15).

Εν ολίγοις, λοιπόν, ο Λκ χρησιμοποιήσε το σώζω στο ευαγγέλιο του ως προς τη σωτηρία της ζωής κάποιου (ψυχή Ακ 6,9· 9,24), όταν δείχνει προσωπική πίστη στον Ιησού «η πίστη σου σέωκε σε» (Ακ 7,50· 8,48· 50· 17,19· 18,42). Χρησιμοποιείται επίσης με την έννοια της απαλλαγής από συμπλάθεια του Ιησού προς τον ιαθέντα (Ακ 8,36). Η ειρωνική χρήση του «σώζω» για τον Ιησού επί του σταυρού (Ακ 23,35· 37· 39) δείχνει την πραγματικότητα του σωστικού θανάτου του Ιησού, αφού ήλθε να γλυτώσει άλλους, όχι τον εαυτό του. Σε όλες αυτές τις συνάφειες, η θεολογική έννοια της σωτηρίας φαίνεται να κυριαρχεί. Επί τη βάσει τούτου, μπορεί κανείς να αποδεχθεί του R. Zehnle το συμπέρασμα: «Διαφορετικά από το Μτ και Μκ. ο Λκ διατηρεί το ρ. σώζω για καταστάσεις που προϋποθέτουν πίστη. Έχει σε όλα τα κείμενα μια υποδήλωση θρησκευτική<sup>3</sup>.

Στη χρήση του σώζω στις Πρ., υπέρτερει η θεολογική έννοια κι όταν ακόμη πρόκειται για συνηθισμένο ναυάγιο (Πρ. 2,47· 4,12· 13,47· 16,17· 30· 31). Η χρήση του σώζω στις Πρ. 4,7 επί του ερωτήματος «εν τίνι ούτος σέωται;» είναι παράλληλη προς το Λκ 8,36· 4,10. Οι Πρ. 4,12 δείχνουν προς τη σωτηρία που έφερε ο Ιησούς. Ενίστε ο Λκ χρησιμοποιεί το «διασώζω» (γλυτώνων κάποιον από κίνδυνο, Πρ. 7,3· 23,24· 27,43· 44· 28,1· 4).

Το ρ. σώζω εμφανίζεται δύο φορές σε συνάφεια ναυαγίου. Το Πρ. 27,20 π.χ. εννοεί εγκατάλειψη κάθε ελπίδας σωτηρίας. Στο 27,21 ο Παύλος ορίζει ότι πρέπει όλοι να μείνουν επί του πλοιου αν όλοι θέλουν να σωθούν. Ο R. Zehnle υποστηρίζει πως αυτό είναι πολύ φυσικό γιατί «δεν μπορεί να αφηγηθεί κανείς την ιστορία του ναυαγίου και θαυμαστή διάσωση χωρίς προσφυγή στην έννοια της σωτηρίας, ακόμα κι αν είναι άθεος... ο οποίος δεν μπορεί ποτέ να πιστεύει πως σώθηκε με τη θρησκευτική έννοια»<sup>4</sup>. Άλλ' η πιθανότητα θρησκευτικού νοήματος της σωτηρίας κατά το ναυάγιο στις Πρ. μπορεί να μην αποκλείεται εντελώς. Ο δράστης στο ταξίδι ως πιστός άσκησε την πίστη του στη δύναμη του θεού να σώσει διὰ του Ιησού. Η θεολογική αυτή χρήση του σώζω στις Πρ. 27,31 καθίσταται σαφέστερη καθώς υποβάλλει την ομοιότητα προς το 1 Πετρ. 3, 20 (βλ. 21,18· Μτ 14, 24-33· Μκ 4, 36-41· Εξ. 14).

Ως προς την 1Πετρ., ο σ. αναφέρεται στην κιβωτό του Νώε που έσωσε 8 ανθρώπους από τον κατακλυσμό (Γεν. 6-9). Για τους Εβραίους ο κατακλυσμός είναι κάτι ανάλογο προς το διάβαση της Ερυθράς θάλασσας όπου ο Γιαχβέ, ο θεός του Ισραήλ, φανέρωσε τη δύναμή του να σώζει. Γι αυτό μπορεί κανείς να εκλάβει το Πρ. 27,31 με αυτό το θρησκευτικό νόημα, ότι δηλ. ο θεός παραχώρησε στον Παύλο τη σωτηρία των 276 ψυχών επί του πλοίου. Από την εξέταση αυτή των βασικών σωτηριολογικών όρων στο έργο Λκ –Πρ., ο ευαγγελιστής έδειξε πως η σωτηρία είναι σημαντικός όρος που τον χρησιμοποίει με πολύ μεγάλη θεολογική προσοχή. Μπορούμε, λοιπόν, να δεχθούμε το αξιοπρόσεκτο συμπέρασμα πως η σωτηρία δίνει στο ευαγγέλιο του Λκ τη θεολογική του σημασία, το κεντρικό μοτίφ στη θεολογία του<sup>5</sup>.

### Οι Πηγές της Σωτηριολογίας του Λουκά

Δεν είναι πολύς καιρός που η θεωρία των Lachmann, Taylor και Streeter περί προτεραιότητας του Mk και χρησιμοποίησης του Mk από το Λκ επικράτησε μεταξύ των περισσότερων ερευνητών<sup>6</sup>. Η πηγή (Quelle) και η "L" (ειδική Λκ) λέγεται πως είναι πρόσθετες πηγές του Λκ. Κατά τον J.L. McKenzie, από τους 611 στίχους του Mk οι 330 βρίσκονται στο Λκ<sup>7</sup>. Κατ' αυτό τον τρόπο ο Λκ αναπαρήγαγε πάνω από το 50% του υλικού του Mk στις λέξεις, στο ύφος και στην ταξινόμηση του υλικού. Οι ερευνητές J.C. O'Neill, R.V.G. Tasker, G. Bornkamm δέχθηκαν αυτή τη θεωρία<sup>8</sup>. Ο Μάρκος (Mk), η Πηγή (Q)' και ο ειδικός Λουκάς ("L") έχουν γι αυτό γίνει δεκτά ως τα συστατικά στοιχεία των πρωταρχικών πηγών του Λκ. Έται αποτελεί ισχυρισμό αυτού του άρθρου πως, αν ο Λκ χρησιμοποίησε τον Mk, όπου τα περί του σταυρού περιέχουν σωτηριολογικό ελατήριο όπως π.χ. Mk 10, 45, το ευαγγέλιο του Λκ που είναι προίόν του Mk, με τη σχέση αιτίας και αποτελέσματος, ο Λκ δεν μπορεί παρά να κράτησε κάποια στοιχεία αυτής της θεολογίας, αφού το όμιο γεννιέται από το όμοιό του.

Περαιτέρω, πίσω από αυτή τη σωτηριολογική πίστη στο θάνατο του Ιησού κατά το Λκ –Πρ. βρίσκονται άλλες τρεις πηγές. Αυτή είναι η ελληνιστική του παιδεία, η μετάφραση της Π.Δ. από τους Ο', και η αποστολική παράδοση. Αυτά αποτελούν τις δευτερεύουσες πηγές του που θέρμαναν τη θέληση και τη φαντασία του να περιγράψει το σωτήριο του Ιησού θάνατο επί του σταυρού με τον τρόπο που το έκανε. Ο Λκ ήταν άνθρωπος καλλιεργημένος. Ήθερε την ελληνική γλώσσα και είχε ελληνική εκπαίδευση που τον κατέστησε ικανό να ερμηνεύσει προστιθέμενα περί του γεγονότος του σταυρού. Ο αντιμαρκιωνιτικός πρόλογος στο Λκ μνημονεύει την Αντιόχεια της Συρίας ως τόπο προέλευσης του Λκ. Την ίδια μαρτυρία καταθέτουν ο Ευσέβιος και ο Ιερώνυμος.

Ετοι μπορούμε να εξηγήσουμε την εξοικείωσή του με τις εκκλησια-  
στικές υποθέσεις της Αντιόχειας (Πρ. 11,19· 15,1-5· 22-35· 18,22).  
Ετοι, γεννημένος στην Αντιόχεια της Συρίας από εθνικούς γονείς, ο  
Λκ διεξήλθε την ελληνιστική του παιδεία σε αυτή την πόλη. Ιωας όμως  
στα χρόνια της νεότητός του πήγε στην Ταρσό όπου απέκτησε την ια-  
τρική του εκπαίδευση. Ο S. Iwegbue πρότεινε την Αθήνα, Ταρσό, ή την  
Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου ως πιθανό τόπο όπου ο Λκ απόκτησε την ια-  
τρική του παιδεία. Η αιτιολογία του είναι ότι αυτές οι πόλεις ήσαν τα  
τρία κύρια κέντρα σπουδών του αρχαίου κόσμου<sup>9</sup>. Ο W.K. Hobart υπο-  
στηρίζει πλήρως την άποψη περί του Λκ ως ιατρού, αν και ο H.J.  
Cadbury ολοκληρωτικά την απορρίπτει<sup>10</sup>. Έτοι το ελληνιστικό του υπό-  
βαθρό τον βοήθησε να εκφέρει το μήνυμά του περί του σταυρού στο  
έργο Λκ-Πρ προς τον κόσμο των γραμμάτων της εποχής του.  
Θαυμάζοντας το φιλολογικό ταλέντο του Λκ., ο Carroll Stuhlmueller  
γράφει: «Κινείται με πλήρη έλεγχο και ευγενική απλότητα από το κλα-  
σικό στυλ του προλόγου (1,1-4) προς τον έντονα εβραϊκό τόνο της  
μεσσιανικής σωτηρίας... και το βαρειά εβδομηκοντολογικό πλαίσιο του  
υπόλοιπου από το ευαγγέλιο του, ενώ στις Πρ. ξαναγυρίζει στο κλασικό  
ύφος. Ο Λκ ο ιατρός γράφει με παρατηρητικό μάτι ως προς τις ιδιομορ-  
φίες, τις ψυχολογικές αντιδράσεις και τα κρυφά ελατήρια»<sup>11</sup>.

Η επίδραση της ελληνικής ιδέας της ελευθερίας οδηγεί τη σωτηριο-  
λογία του περί του σταυρού στα σύνορα της θεολογίας της απελευθे-  
ρωσης. Αυτό παρουσιάζει ο Λκ στην έγνοια του για τις θρηνούσες θυ-  
γατέρες της Σιών, τη θεία συγγνώμη για εκείνους που τον σταύρωσαν  
και για τον μετανοούντα ληστή (Λκ 23, 28· 34· 43). Ενίοτε χρησιμοποιεί  
την κυνική διατριβή (Λκ 23, 1-5· Πρ. 17, 22-27)<sup>12</sup>. Θα ήταν της μόδας η  
αναγωγή όρων όπως ο αποθηνήσκων και ανιστάμενος Κύριος, Υιός Θεού,  
σταύρωση, αίμα της διαθήκης, σώμα και πνεύμα στην ελληνική θρησκεία  
και η απόδοση στην ελληνιστική θεοδικία της χρησιμοποίησης του Αδάμ,  
όπου υπάρχουν ιδέες περί μύθου του λυτρωτή, περί ανάληψης και  
προϋπαρξής.

Αυτές όμως οι έννοιες αποδείχθηκαν κοινές και τρέχουσες και στον  
Παλαιοτινό Ιουδαϊσμό του α' αι. μ.Χ. και στην αρχική εκκλησία, που δεν  
ήταν εντελώς αποσπασμένες από τον Ελληνιστικό κόσμο της εποχής  
τους. Είναι μόνο πιθανό ότι ο Ελληνισμός επέδρασε στην ανάπτυξη της  
σωτηριολογίας του Λκ περί του θανάτου του Ιησού, η βασική όμως θεο-  
λογία περί του σταυρού πρέπει να αναχθεί πίσω στην Π. Διαθήκη και  
τον Ιουδαϊσμό. Τελικά η από αυτόν χρήση τέτοιων εννοιών όπως  
Κύριος, Υιός Θεού, Πνεύμα, Αδά� κι ο προϋπάρχων Χριστός είναι αυ-  
στηρά παλαιοδιαθηκικές και ιουδαϊκές ιδέες. Αυτό δε παρότι την Ελλη-  
νική ατμόσφαιρα επί της σωτηριολογίας του Λκ δεν μπορεί κανείς έτοι  
ελαφρά να παραβλέψει αφού πολύ τολμηρά στοιχεία βλέπει κανείς στις

μορφές και τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Λκ μέσω του Παύλου στις Πρ. (Λκ. 1,3· 2,1-3· 3,1· 23 εξ· Πρ. 23, 27). Γι' αυτό το λόγο ο J.L. McKenzie παρατήρησε πως «Η ευαγγελική μορφή που καθιερώθηκε όταν ο Λκ έγραψε, άνοιξε το δρόμο μέσα από την ελληνική ιστοριογραφία<sup>13</sup>.

Ο Λκ γνώριζε την ελληνική μετάφραση της Π. Διαθήκης ('Ο'). Αυτό επηρέασε τη σωτηριολογία του περί του θανάτου του Χριστού κατά πολλούς τρόπους που μπορούν να διακριθωθούν. Η επίδραση αυτή είναι υπεύθυνη για τον τρόπο που σκέπτεται και εκφράζεται με κατηγορίες και εικόνες της Π.Δ. Δεν χρησιμοποιεί όμως την Π.Δ. ούτε συμμορφούμενος στον σύγχρονό του τρόπο παραπομπής στη Βίβλο<sup>14</sup> ούτε είναι εντελώς σύμφωνος με των άλλων ευαγγελιστών τον τρόπο χρήσης των Γραφών. Σπάνια παραπέμπει στην Π.Δ., εξυπονοεί όμως την εκπλήρωση των ελπίδων και υποχρεώσεών της. Φαίνεται ως εμπνεόμενος από το Πνεύμα για να την ερμηνεύσει με το δικό του τρόπο. Οι ερμηνείες του όμως αποκαλύπτουν πάντοτε ένα κρυμμένο και βαθύτερο νόημα, ενίστε μια γραμματική έννοια που δεν θα περίμενε κανείς.

Η ελληνιστική του εκπαίδευση του επέτρεψε ίως να κάνει κάτι τέτοιο. Η γνώση του των Ο' έκανε δυνατή την έμφαση στην ενότητα της θείας ενέργειας στην σωτηριώδη θυσία και των δύο οικονομιών, της Π. και της Κ. Διαθήκης. Έται ώστε ο Λκ να βλέπει το σταυρό ως εκπλήρωση των θυσιών της Π.Δ. για τις αμαρτίες και τον εξιλασμό (Λευιτ. 4·6·16· Λκ 20, 41-44· 22, 14-20· 23, 45· Πρ. 1,20· 2,17· 7,42· 49).

Συνθέτοντας βέβαια τη θεολογία του ο ευαγγελιστής δεν μπορούσε να το κάνει μέσα από ένα κενό και έτσι η αποστολική παράδοση (το κήρυγμα των αποστόλων) επέδρασε στην περί του σταυρού σωτηριολογία του Λκ. Δεν είναι δυνατό να εκτιμήσουμε πλήρως ποια από τις δύο παραδόσεις (η Π.Δ. ή η αποστολική παράδοση) τον επηρέασε περισσότερο στην σωτηριολογική του αντίληψη περί του θανάτου του Ιησού. Αφού όμως η αποστολική παράδοση είχε τις ρίζες της στην αρχική χριστιανική κοινότητα, που ανήκε και ο Λκ, αυτή πρέπει να έπαιξε μεγαλύτερο και κυριάρχο ρόλο στη διαμόρφωση της περί του σταυρού παραδόσεως στο Λκ. Ενίστε στρέφεται μακριά από την Π.Δ. σε περιοχές ελάσσονος ενδιαφέροντος και στην προσπάθειά του να εξηγήσει το γεγονός του σταυρού προς τους εθνικούς αναγνώστες του.

Άλλ' η φύση της αποστολικής παράδοσης περί της Ιστορίας του πάθους στο Λκ δεν είναι βέβαιη. Ενώ ο C.H. Dodd παράγει την παράδοση αυτή από τους λόγους του Πέτρου στις Πρ<sup>14</sup>, Ο M. Dibelius τείνει να τονίσει πως πρόκειται μάλλον για το αναπτυσσόμενο κήρυγμα στα χρόνια του Λκ<sup>15</sup>. Αν και η φύση του αποστολικού κηρύγματος περί του σταυρού φαίνεται κάτι συσκοτισμένο, αυτό εδώ το άρθρο πιστεύει πως τουλάχιστον οι κηρυγματικοί λόγοι των Πρ. αποτελούν αληθή ανάκλαση αυτού που είναι (Πρ. 2, 22-24· 37-41· 4, 27-28· 16, 30-31· 21, 37).

Γι αυτό ο Ο.Ο. Obijole παρατήρησε πως «Αν και δεν μπορούμε να μιλήσουμε με βεβαιότητα περί της φύσης των κηρυγματικών λόγων στις Πράξεις, σίγουρα αντιπροσωπεύουν πώς ήταν τότε το αποστολικό κήρυγμα»<sup>16</sup>.

Ο Λ. δε γνώρισε προσωπικά τον Ιησού. Δεν ήταν αυτόπτης αλλά ακόλουθος ενός θερμού συνηγόρου του σταυρού του Χριστού, ο οποίος είχε ένα μεταμορφωτικό δράμα του αναστάντος Κυρίου στο δρόμο προς τη Δαμασκό (πρ. 9,1). Ως εκ τούτου ο G.M. Giullme μας θυμίζει ότι: «Ο Ιησούς που ο Λκ ανακάλυψε και προσωπικά συνάντησε δεν είναι εν πρώτοις προφήτης κήρυκας της βασιλείας του Θεού στους δρόμους της Παλαιστίνης αλλά ο ένδοξος Κύριος που συνήρπασε τον Παύλο στο δρόμο του προς τη Δαμασκό»<sup>17</sup>. Ο Λ. έται κερδίθηκε για το Χριστό υπό του Παύλου. Πιθανώς μεταστράφηκε στο χριστιανισμό το 43 μ.Χ., όταν ο Βαρνάβας και ο Παύλος εκήρυξαν στην Αντιόχεια.

Η αποστολική παράδοση του παύλειου και πέτρειου κηρύγματος τον εππρέασε στη συνέχεια έτσι που διάλεξε να μείνει οπαδός του Παύλου σε όλη σχεδόν τη ζωή του. Γι αυτό αφιέρωσε όλο το κείμενο των Πρ. στην κηρυκτική καριέρα του Πέτρου και του Παύλου. Μπορεί λοιπόν να κληρονόμησε κάποιες θεμελιώδεις ιδέες περί του σωτηριώδους θανάτου του Χριστού από τους δύο κορυφαίους αποστόλους με τον παραπάνω τρόπο. Ενίστε βρίσκουμε στα κείμενά του σχεδόν παντού το φως και τη δύναμη του σταυρού και της ανάστασης, το ευαγγέλιο της δικαιώσης δια της πίσεως στον αναστάντα και δοξασθέντα Κύριο Ιησού (Πρ. 2, 23-24· 29-33· 36· 38· 3, 13-15· 16 4,10· 12· 5, 30-32· 42· 10, 39-40· 13, 27-35· 17, 3· 20, 21). Παρά το γεγονός ότι ο Λ. ενίστε συλλογίζεται πάνω στο παύλειο κήρυγμα, η γλώσσα του, το ύφος, εκφράσεις και λεξιλόγιο δεν έχουν τίποτε κοινό με τον τρόπο που γράφει ο Παύλος. Αν και οι ομοιότητες των ιδεών είναι προφανείς, είναι πολύ αβέβαιες ώστε να συμπεράνουμε άμεση φιλολογική σύνδεση μεταξύ τους.

Ενσωμάτωσε επίσης κάποια στοιχεία της αποστολικής παράδοσης στο κήρυγμα περί ίωνά χρησιμοποιώντας συμβολικά τα περί τριών ημερών. Το περί του σταυρού κήρυγμα δεν περιέχει μόνο απειλή για κρίση αλλ' επίσης πρόσκληση για μετάνοια και σωτηρία (Λκ 11, 32). Ο Λ. αναγνώρισε πως στηριζόταν στην αποστολική παράδοση. Εφιστούσε την προσοχή σε αυτά που «παρέδοσαν ημίν» (Ακ. 1, 2). Τμήματα του αρχικού κηρύγματος μπορούν να βρεθούν στις εκπληρωμένες προφητείες και στην ανατολή της μεσσιανικής εποχής (Ακ. 4, 21β· Πρ 2, 16-21). Βρίσκονται επίσης στη σύντομη αφήγηση περί της δημόσιας δράσης, του θανάτου και της ανάστασης του Ιησού με βιβλικά χωρία που δείχνουν πως όλα έγιναν κατά την καθορισμένη βουλή και πρόγνωση του Θεού (Πρ 2, 24-36).

Κληρονόμησε έναν αριθμό θεολογικών όρων όπως ανάσταση, ανάληψη, Κύριος, Υιός Θεού και καθίσαι εν τοις δεξιοίς του Θεού ως μεσοσιανική κεφαλή του νέου Ισραήλ (Πρ 3, 13). Ενίστε αφήνει να τηχήσει η αποστολική παράδοση στο άγιο Πνεύμα ως σημείο του καρπού από το θάνατο, τη δύναμη και τη δόξα του Χριστού. Ενίστε χρησιμοποιεί επίσης τη φράση της πρώτης εκκλησίας περί της επανόδου του Χριστού (Πρ 3, 21). Άλλες φορές κάνει έκκληση για μετάνοια, την παροχή συγγνώμης, το Αγιό Πνεύμα και την υπόσχεση της σωτηρίας (Πρ 3, 38-39· 3, 19· 25-26).

Ο τρόπος που ο Λκ χρησιμοποίησε τις πηγές του δίνει στην αφήγηση περί του πάθους του τρίου ευαγγελίου την ελαφρά διαφορετική σωτηριολογική μορφή του. Χειρίστηκε τα στοιχεία που πήρε από τις πηγές του με σεβασμό, και εισάγει τη δική του άποψη με διακριτικό τρόπο. Προς χάρη του γεγονότος του πάθους και ενός ομαλού φιλολογικού ύφους, έκανε πολλές παραλείψεις και δομικές αναπροσαρμογές των πηγών του. Έβγαλε λεπτομέρειες που θα μπορούσαν να προσβάλλουν ή να αφίσουν αδιάφορους τους εθνικούς αναγνώστες του. Επεισόδια, που θα διασπούσαν το όλο σχέδιο περί θυσιαστικού ελατήριου κατά το προδευτικό ταξείδι προς το σταυρό στα Ιεροσόλυμα, συνειδητά παραλείφθηκαν και αναδομηθήκαν (Λκ 9, 51-24, 13).

Ενα αίσθημα λεπτότητας τον έκανε να μη συμπεριλάβει σκηνή βίας και έλλειψης σεβασμού όπως συνέβη στο Μκ (14, 65· 15, 15-19). Αναμόρφωσε και επεξέτεινε το υλικό του για το πάθος. Το τρίτο ευαγγέλιο, όπως οι πηγές του έδειξαν, δεν προσυπογράφει καθόλη τη γραμμή κάποιο ιστορικό πρόγραμμα αλλά ένα ευαγγέλιο απολύτρωσης στο τόπο κρανίου. Έτοι η παράδοση προμήθευσε τα υλικά περί του θανάτου του Ιησού στο έργο Λκ-Πρ, η θεολογική όμως δομή ανήκει ολόκληρη στο Λ.

Είναι δυνατό να έμαθε ο Λ. το διάγραμμα αυτό μέσα στην αρχική εκκλησία. Πιθανόν κάποιες λεπτομέρειες να του ήταν γνωστές πριν από τη μεταστροφή του. Αναμφίβολα, άντλησε πολλές πληροφορίες από την αποστολική παράδοση των εκκλησιών στα Ιεροσόλυμα, τη Δαμασκό, την Αντιόχεια, τη Ρώμη και την Καισάρεια αφού επισκέφθηκε αυτές τις πόλεις με τον Παύλο (Πρ. 24, 27). Αυτές όμως οι πληροφορίες μεταμορφώνονταν πάντα από την προσωπική του Λ. Ικανότητα, τη διεισδυτικότητα και θεώρηση. Είναι μ' αυτόν τον τρόπο που το ελληνιστικό του υπόβαθρο, η μετάφραση των Ο', η ιεραποστολική εμπειρία του με τον Παύλο, η γνωριμία του με την αποστολική παράδοση, (όλα αυτά) συνέβαλαν στη δόμηση της σωτηριολογίας του περί του σταυρού. Αν ο θανάτος Ιησού του Μεσσία έχει σε αυτές τις πηγές κάποια σωτηριολογική σημασία, δεν μπορεί αυτό το θεολογικό ελατήριο να λείπει από του Λ. τη σωτηριολογία περί του πάθους.

## Η Φύση της περί του Σταυρού Σωτηριολογίας στο Λουκά

Κάποιοι ιθύνοντες εξηγητές τα τελευταία χρόνια ισχυρίσθηκαν πως ο σ. του Ακ.-Πρ απέτυχε να δώσει άμεση σωτηριολογική αξία στο θάνατο του Ιησού. Ο λόγος αυτού του ισχυρισμού στηρίζεται στο ότι απουσιάζει από το αποστολικό κήρυγμα στο Ακ.-Πρ όποια αναφορά στο ότι ο Ιησούς πέθανε περί ή υπέρ αμαρτιών. Η έκφραση απαντά πολλάκις στις παύλειες επιστολές πολύ ενωρίς (βλ. 1 Θεος. 5, 10). Όπως σημειώνει ο W.F. Charles: «Εκπλήσσεται κανείς πως μια έκθεση του κηρύγματος της αρχικής εκκλησίας δεν αναφέρει ούτε άπαξ αυτή την έκφραση, μάλιστα σε ομιλίες αποδιδόμενες στον Παύλο»<sup>18</sup>.

Το σύντομο επεισόδιο με τη φιλόδοξη απαίτηση των υιών Ζεβεδαίου (Μκ 10, 35-40· Μρ 20, 20-23) δεν υπάρχει στο Λ. Η διαμάχη όμως για προτεραιότητα μεταξύ των μαθητών που ακολούθησε (Μκ 10, 41-44· Μτ 20, 24-28) βρίσκεται στο Λ. στην αφήγηση περί του τελευταίου δειπνου. Η δήλωση του Μκ στο 10, 45 πως ο Υ.Α. ήλθε «δούναι την ψυχήν αυτού λύτρον αντί πολλών» (και Μτ. 20, 28) δεν βρίσκεται στο Λ. που ασφαλώς γνώριζε το Μκ. Στο Τιτ. 2, 24 σαφώς δηλούται: «ίνα λυτρώσεται ημάς από πάσης ανομίας».

Όμως ο Λκ 24, 21 δεν αναφέρεται στο θάνατο του Ιησού σε σχέση με την άφεση των αμαρτιών, ούτε ο όρος λύτρωσις (Λκ 1, 68· 2, 38) απαιτεί τέτοια ερμηνεία. Η δήλωσης ημείς δε ηλπίζομεν ότι αυτός εστίν ο μέλλων λυτρούσθαι του Ισραήλ» (24, 21a) παρουσιάζεται ως σκέψη ενός που ήταν ακόμα «ανόθος και βραδύς τη καρδία» (24, 25). Αντί να βρίσκει κανείς εδώ δείγμα μιας θεολογίας περί σωτηρικού θανάτου, θα ήταν καλύτερο να δούμε κάτι παράλληλο προς το Πρ 1, 6 όπου κάποιος μαθητής ρώτησε τον Ιησού αν «εν τω χρόνω τούτῳ αποκαθιστάνεις την βασιλείαν των Ισραήλ».

Η απουσία του κρίσμου αυτού σημείου από τον Λ. παρουσιάζεται από ερευνητές όπως ο J.M. Creed σαν ιδιαίτερα χτυπητή, η πλήρης αυτή απουσία του μάρκειου λογίου περί λύτρου υπέρ πολλών (Μκ 10, 45). Η δήλωση του τελευταίου Δείπνου «τούτο εστί το αἷμα μου το της καινῆς διαθήκης το υπέρ υμών εκχυνόμενον» (Μκ. 14, 24) δεν υπάρχει στο έργο Λκ-Πρ. «Δεν υπάρχει θεολογία του σταυρού», προσθέτει ο Creed, «πέραν της απλής διαβεβαιώσεως πως ο Χριστός πρέπει να πάθει όπως έχουν προείπει οι Γραφές»<sup>19</sup>.

Ο Creed δεν είναι μόνος σ' αυτή τη διαμαρτυρία του για τον σωτηριολογικό τρόπο σκέψης του Λ. Παρόμοια στοιχεία βρίσκουμε στο επιχείρημα του U. Wilckens, ότι δηλ. στο Λκ-Πρ. διακηρύσσεται το γεγονός πως η σωτηρία δόθηκε ή χαρίστηκε με την αποστολή του Ιησού χωρίς να εξηγείται το πως και γιατί αυτής της σωτηρίας δια του σταυρού. Υπέρ της άποψης αυτής ο E. Käsemann ονόμασε το σταυρό του Ιησού στη θεολογία του Λουκά «μια παρανόηση των Ιουδαίων που

έπρεπε να διορθωθεί με την επέμβαση του Θεού δια της αναστάσεως»<sup>21</sup>.

Το επιχείρημα αυτό αντλεί ευρύτερα από τη σάτυρα του H. Reimarus πως ο Χριστός στο ευαγγέλιο ήταν πολιτικός ταραχοποιός και ένας εκκολαπτόμενος επαναστάτης που απέτυχε στην προσπάθεια να εγκαθίδρυσει ένα επίγειο μεσσιανικό βασίλειο. Στην προσπάθεια παραμερισμού των επαναστατικών αρχών του κινήματος, οι Χριστιανοί απέδωκαν τη σωτηρία στον επαίσχυντο και οδυνηρό θάνατο αυτού που ισχυρίστηκε πως είναι αντιπρόσωπος του Θεού. Η άποψη αυτή δυνάμωσε ακόμα πιο πολύ με το έργο του A. Schweitzer, όπου λέγεται: «Ο Ιησούς ανήλθε στα Ιεροσόλυμα έτσι ώστε με το θάνατό του να αναγκάσει το Θεό να φέρει κατακλυσμικά τη βασιλεία του. Αυτό όμως υπήρξε ένα ανεπιτυχές εγχείρημα...»<sup>22</sup>. Άλλα όλα αυτά μαζί κορυφώθηκαν στου R. Bultmann την κρίση: «... ο σταυρός ως σωτηριώδες γεγονός και, για τον ίδιο λόγο η ανάσταση, είναι μόνο παρόντα στο λόγο του κηρύγματος. Ο Χριστός, ο σταυρωθεὶς και αναστάς, μας συναντάει μέσα στον κόδυμο του κηρύγματος και πουθενά άλλού. Όλα τα ερωτήματα σχετικώς... με το γεγονός του Πάσχα είναι περιττά και γίνονται επιβλαβή με την εξαντικειμενίκευση του γεγονότος και την εξουδετέρωση της αληθινής του υπαρξιακής σημασίας. Η πίστη του Πάσχα είναι η κατανοούσα πίστη στο λόγο του κηρύγματος»<sup>23</sup>.

Ετσι, μια δεκαετία αργότερα, ο H. Conzelmann έβγαλε το συμπέρασμα πως: «Το πιο ενδιαφέρον για το σκοπό μας σ' αυτή τη συνάφεια είναι ότι δεν υπάρχει ίχνος κάποιου μυστικισμού του πάθους, ούτε κάποια άμεση σωτηριολογική σημασία αντλούμενη από το πάθος ή το θάνατο του Ιησού. Δεν υπάρχει ούτε υπαινιγμός μιας σύνδεσης με την άφεση των αμαρτιών.

Αυτές οι αντιρρήσεις έναντι της σωτηριολογίας του Λ. συνιστούν πολύ δυνατά επιχειρήματα, δεν είναι όμως πειστικά. Η γεύση των επιχειρημάτων φαίνεται αρκετά καλή για μάθηση, θα ήταν όμως πολύ δογματική a priori στη βιβλική θεολογία. Αυτή η φανερή δυσκολία στο έργο Λκ - Πρ. μεγαλοποιείται σε διαστάσεις, αφού η υποκείμενη στην αφήγηση του γεγονότος του πάθους υπήρξε η έννοια του Χριστού που σώζει την ιστορία. Η σωτηρία του Ιησού πράξη στο Γολγοθά είναι το πλαίσιο στο οποίο όλα τα άλλα εξαρτώνται στο έργο του Λ.

Ο Λ. ζωγράφισε την εικόνα του σταυρωμένου Ιησού με το φωτεινό χρώμα ενός πνευματικού μεσσία που μεριμνά του ήταν το έργο του θείου σχεδίου της σωτηρίας. Κατά τον J. Moltmann, η σωτηριολογική προοπτική του χριστιανικού μηνύματος του σταυρού βοήθησε τον άνθρωπο να καταλάβει τη θεότητα του Θεού. «Πρέπει να σκεφτόμαστε τα παθήματα του Χριστού ως σκοπό του Θεού»<sup>25</sup>. Οι ορθολογιστές όπως ο A. Schweitzer και ο Reimarus αποδέχθηκαν μόνο την Ιουδαική μεσσιανική

αντίληψη την οποία απλά μετέφεραν στον Ιησού<sup>26</sup>. Διαφορετικά όμως προς τη μεσσιανική διδασκαλία που βασικά εμφανίστηκε στον ιουδαισμό, ο Λ. προώθησε μια οριστική και συνεπή εικόνα του μεσσιανικού Ιησού. Περιγράφεται ως αυτός που δίνει ξανά την υγεία στους αρρώστους, νικάει το βασιλείο του σατανά, είναι φίλος των φτωχών, των απερριμένων και των αμαρτωλών. Αυτό οδήγησε τον D. Edwards στο ρόδινο συμπέρασμα πως ο Reimarus ήταν προκατειλημμένος από ορθολογιστική απόρριψη του υπερφυσικού<sup>27</sup>. Κατά της υπόθεσης του Reimarus μετράει πολύ η γραφυρή απόδειξη πως ο Ιησούς κατά το τελευταίο δείπνο τόνισε κάτι ιδιαίτερα, όταν διεκήρυξε: «τούτο το ποτήριον η κανή διαθήκη εν τα αἷματί μου το υπέρ υμών εκχυνόμενον» (Λκ. 22, 20). Ως εκ τούτου, ο Λ. ούτε είδε το σταυρό ως μια ένδοξη μεταγενέστερη σκέψη ούτε σαν μέσο εξαναγκασμού του Θεού να ενεργήσει αλλά ως την ίδια την ψυχή της αποστολής του Χριστού. Έτσι έφτιαξε με την αφήγησή του περί του πάθους ένα οικοδόμημα φιλολογικού είδους μεγάλης θεολογικής ακρίβειας. Επέτυχε τούτο με τη συμβολική χρήση της ιουδαϊκής πασχάλιας γιορτής και του μωσαϊκού χάλκινου όφι (Εξ. 11, 1-13· 14' Αριθ. 14' Ιω. 3, 14-15).

Η ασθενέστερη ίσως θέση του οικοδομήματος του Bultmann βρίσκεται στην εκδοχή πως ο σταυρός και η ανάσταση σχετίζεται με τη δημιουργική ιδιοφυΐα της αρχικής εκκλησίας. Η ιστορία έδειξε πολύ πειστικά πως ο Ιησούς σταυρώθηκε σε οριαμένο χρόνο και τόπο μέσα στη ροή της ιουδαϊκής ιστορίας κατά τους χρόνους της ρωμαιικής αυτοκρατορίας (Ιωσήπου, Αρχαιολογία XL I, 29). Οι απόστολοι ήσαν πεπεισμένοι πως είχαν δει τον Ιησού, μίλησαν μαζί του και έφαυσαν το στίγμα στα χέρια και στα πλευρά του (Ακ. 24, 15· 24· 24-32· 36-51· Πρ. 1, 1-10).

Γι αυτό ο R.C. Ryle παρατήρησε πως θεωρήθηκε αναγκαία η συμπρέιληψη του ονόματος του Πιλάτου στο Σύμβολο Πίστεως ως του ανθρώπου που έδωσε την πιο δύνατή εξωτερική μαρτυρία στη βεβαιότητα του θανάτου του σωτήρα και στην αιώνιτη της ζωής του. Δεν ομολόγησε μόνο πως δεν βρήκε τίποτε άξιο θανάτου στον Ιησού, καταδικάζοντας έτσι του ιουδαίους, αλλά παρέδωκε τούτο γραπτό προς τους εθνικούς της αυτοκρατορίας. Με δύο τρόπους λέγεται πως έδωκε σαφή μαρτυρία προς την αλήθεια: Πρώτο, στέλνοντας έγγραφο express προς τον Τιβέριο που το παρουσίασε στη Σύγκλητο, και δεύτερον, με χρονικά και κείμενα όλων των ειδών περί του χρόνου που έγιναν τα πράγματα κατά την επιτροπεία του<sup>28</sup>. Όλα αυτά οδήγησαν τον J. Kramer να θεωρήσει την πρόταση του Bultmann ως ενδιαφέρουσα θεωρία και αναπόδεικτη υπόθεση<sup>29</sup>.

Χρειάζεται πράγματι προσοχή προς αποφυγή της υποκειμενικότητας του υπερβατικού ιδεαλισμού στην ερμηνεία θεμάτων της Κ. Διαθήκης. Σκοπός του Λ. που μας μιλάει δια της ιστορίας του ευαγγελίου του ήταν

να δώσει αληθή εικόνα της θείας πραγματικότητας στη δράση της εντός της ανθρώπινης ιστορίας κατά το θείο σχέδιο περί σωτηρίας. Η αφήγηση περί του πάθους δεν εκτιμάται καθεαυτή. Ο συγγραφέας επέτρεψε στον εαυτό του την ελευθερία αυτής της αντίληψης και έκφρασης, την προσάρμοση όμως στο σκοπό του για λαϊκή και κοινή χρήση από τους χριστιανικούς λαούς όλων των εποχών. «Μεγάλες ιδέες», ισχυρίστηκε ο J.L. McKenzie, «εισέρχονται συχνά στην πραγματικότητα με παράξενους τρόπους και με δυσάρεστες συμμαχίες»<sup>30</sup>.

Για τον Λ. αυτή είναι τουλάχιστον η αλήθεια, ακόμα κι όταν συμφωνάμε με τους ορθολογιστές ως προς τα ανακαλυφθέντα ελαττώματα που αποτελούν σοβαρή κατηγορία κατά του σ. του έργου Λκ-Πρ. Πρόκειται για σ. που πρόσφατες μελέτες έδειξαν με συνέπεια πως είναι προσεκτικός σ. και βαθύς θεολόγος<sup>31</sup>. Μια ματία στα πάθη κατά το Λ. αποκαλύπτει αρέσως πως ο όρος σωτηρία έχει για τον ευαγγελιστή βαθύ θεολογικό νόημα. Με υπέροχη καλλιτεχνική ικανότητα ο Λ. οδηγεί τους αναγνώστες του να νοιώσουν την παρουσία του θείου σωτήρα που κρέμεται από το σταυρό. Αυτό κάνει με τον Ιησού επί του σταυρού που παρέχει θεία συγγνώμη στους εχθρούς του, βεβαιώνει τον μετανοήσαντα ληστή για τη συμμετοχή του στο βασιλείο του Θεού, ενώ συμβολικά σχίζεται το παραπέτασμα του Ναού (Λκ. 23, 34-43). Αυτή η αυθεντία της συγγνώμης και η βέβαιη υπόσχεση στο ληστή για τον παράδεισο, κατά τη σκηνή του πάθους, αποτελεί άσκηση του θείου προνομίου της σωτηρίας και της άφεσης των αμαρτιών.

Σίγουρα μπορούσε ο Λ. να έχει στο πιών μέρος της σκέψης του την έννοια της εξιλαστικής θυσίας, όταν στο θεολογικό του έπος έβαλε μέσα τον προσφωνούμενο Υιό του Θεού να κρέμεται επί ενός ξύλου στα Ιεροσόλυμα (Λκ. 23, 26-49). Αν και τούτο δεν έγινε αρκετά σαφές, η ίδια όμως σίγουρα υπονοείται. Ο R. Zehnle είχε αυτή τη γνώμη. Κατ' αυτόν, η έννοια του σωτήρα εξωραΐζεται με ποικιλία λέξεων και εικόνων. Ως προς το γεγονός επί του σταυρού εκφράζονται από τον ευαγγελιστή συμβολικά. Επαιρνε τον όρο και τον χρησιμοποιούσε με δικό του τρόπο<sup>32</sup>.

Αυτό που εμποδίζει τους κριτικούς να καταλάβουν τη σωτηριολογία του Λ. είναι το ότι στέκονται έξω από το σύστημα που προτίθενται να αξιολογήσουν. Αξίζει να θυμηθούμε εδώ τη συμβουλή του E.B. Idown ότι μια θεολογική έννοια που αναπτύσσεται μέσα από προσωπική εμπειρία «μπορεί να είναι κάτι ποιοτικά διαφορετικό» από το επιτυγχανόμενο μέσω απλών ακαδημαϊκών συμπερασμών από κάποιον «που είναι πνευματικά και συναισθηματικά άσχετος ή κάποιον που σκοπός του είναι η απομυθοποίηση της θρησκείας»<sup>33</sup>. Έτσι αποτελεί χαρακτηριστικό της σκέψης του Λ. η αναζήτηση συμβόλων πνευματικής αλήθειας στα πιο κοινά (μη ενδιαφέροντα) γνωρίσματα του γεγονότος Ιησούς.

Περαιτέρω, το επιχείρημα ότι ο Λ. ανέπτυξε την τυπολογία Αδάμ-Χριστού είναι δύσκολο να υποστηριχθεί. Η άποψη αυτή στηρίζεται στην προϋπόθεση πως ο Λ. στήριξε το ευαγγέλιο του στο κλασικό σχήμα της ιστορίας της σωτηρίας: Δημιουργία, πτώση και απολύτρωση. Κατά τον Peter Pokornu, Ιησούς ο νέος συλλογικός άνθρωπος είναι ο Άδαμ από την ανάποδη. Συζητάει πως ό,τι δεν πήγε καλά με τον πρόγονο του ανθρώπινου γένους ήταν η απώλεια της σχέσης του ανθρώπου με το Θεό. Αυτό τακτοποιήθηκε με τη σώζουσσα ενέργεια του Θεού εν Χριστώ δια του θανάτου και της αναστάσεως. Για τον Pokornu, λοιπόν, ο θάνατος του Χριστού κατά τον Λ. είναι η μέθοδος του Θεού να σώσει τον ανθρώπο από την πεπτωκαία κατάσταση του Αδάμ<sup>34</sup>.

Η τοποθέτηση αυτή υιοθετείται υπό του Ο.Ο. Obijole με μια εντυπωσιακή σύγκριση: «Ενώ ο Άδαμ αντιπροσωπεύει την αμαρτωλή, θνήσκουσα, ψυχική ανθρωπότητα, τον άνθρωπο παραδομένο στο θάνατο, ο Ιησούς (για τον Λ.) αντιπροσωπεύει το νέο άνθρωπο που πέθανε αλλά έξακολουθεί να ζει, τον θείο άνθρωπο που νίκησε το θάνατο»<sup>35</sup>. Όλα αυτά δηλώνουν ότι, ενώ ο Άδαμ έφερε το θάνατο στον κήπο της Εδέμ, ο Χριστός έφερε τη σωτηρία θέτοντας τέρμα στο θάνατο επί του Γολγοθά. Η αναλογία είναι και προκλητική και ελκυστική, είναι όμως υποθετική. Η εικόνα που ζωγραφίζουν για μας οι παραπάνω ερμηνευτές είναι πως ο Λ. με τη δική του παρουσίαση δεν μειώνει τη βιβλική ιδέα περί της κακότητος του σατανά και περί αμαρτίας. Αυτό που μάλλον έκανε έιναι πως τόνισε το μεγαλείο και τον αληθινά θείο χαρακτήρα του σωστικού θανάτου του Ιησού σε μια παραβολή περί δεύτερου Αδάμ. Αυτή συμφωνεί με την τυπολογία της Π. Διαθήκης, αφού κατά τον Γιαχβιστή μόνο ο Θεός μπορεί να σώσει τον άνθρωπο (Γεν. 3, 15· 7, 11 εξ.) και κατά τον Λ. ο Θεός να τον λυτρώσει εν τω Ιησού επί του σταυρού (Πρ. 4, 12).

Υπάρχει όμως μια σοβαρή αντινομία (αδυναμία) στην έννοια του Αδαμικού μύθου καθεαυτόν. Αν και η θεολογία της Γεν. 1-3 μπορεί να ανακλά την ιστορική συνείδηση, δεν θεωρείται πια ως κατά γράμμα ιστορία<sup>36</sup>. Έτσι δεν μπορεί να είναι η βάση της ιστορικής πτώσης και του λυτρωτικού δόγματος. Η διδασκαλία αυτή προϋποθέτει πως ο αρχικά αθάνατος και τέλειος δημιουργηθείς άνθρωπος είναι ένα πραγματικό ιστορικό πρόσωπο. Γι αυτό ο Schleiermacher αντέτεινε πως «μια τέτοια αρχική δικαιοσύνη καθιστά αδιανόητη την πτώση. Γιατί δεν είναι λογικός ο ισχυρισμός ότι ένα ανθρώπινο ον ηθικώς και θρησκευτικώς τέλειο, που ζει και συντηρείται από την άμεση παρουσία του Θεού, θα μπορούσε να στραφεί προς την αμαρτία, εγκαταλείποντας το αγαθό. Είτε η πτώση είναι πλήρως ακατανόητη είτε είναι καθαρή κακία και σκέτη επανάσταση»<sup>37</sup>.

Παρόμοια η τυπολογία Αδάμ-Χριστός αδυνατεί να συλλάβει την τραγική άποψη της ποικίλης ατέλειας στον άνθρωπο που είναι 80% θνητός.

Μπορεί κανείς να ισχυρισθεί πως αμαρτία και κακό που χρειάζονται σωτηρία προηγούνται της πτώσης. Έχει γι αυτό τη θέση του ο ισχυρισμός του Williams: «Το κλασικό σχήμα συμπιέζει το αδιόρατο κακό που υπάρχει εκεί πριν αυτό έλθει στην ύπαρξη»<sup>38</sup>. Παρόλα αυτά, μπορεί κανείς να δεχθεί πως ο Λ. ακολούθησε το σχήμα της ιστορίας της σωτηρίας. Αυτό όμως αποκλείει την αντίληψη του Peter Pokornu περί Αδαμικού μύθου εφόσον, ενώ στο Γεν. 1-3 έχουμε μια εκ πρώτης όψεως ιστορία, ο ευαγγελιστής έγραφε επί του επιπέδου μιας ημιπραγματικής (*semi-factual*) ιστορίας.

Αυτή βρήκε τη βάση της στις μεσσιανικές βλέψεις του Ισραήλ που εκπληρώθηκαν στη ζωή και το θάνατο του Ιησού, μεταμορφώθηκε όμως στη σταδιοδρομία ενός πάσχοντος και θνήσκοντος μεσσία με το σωστικό κήρυγμα των αποστόλων στις Πρ. Αυτό φαίνεται να ταιριάζει με τον ορισμό της σωτηριολογίας στο άρθρο αυτό ως της ενέργειας του Θεού δια της οποίας ο άνθρωπος γλιτώνει από κίνδυνο, καταστροφή ή απώλεια μέσα σε μια πραγματική ή δυνητική κατάσταση ευτυχίας και χάριτος μέσα στη φυσική ή πνευματική διάσταση. Αν αυτός ο ορισμός μπορεί να περάσει, το γεγονός του σταυρού ως η αποκορύφωση του ευαγγελίου του Λ. με την ακολουθούσα εμφασή του στο αποστολικό κήρυγμα των Πρ. οδηγεί στο να πιστέψουμε στην ουσία της σωτηριολογίας του Λ. περί του θανάτου του Ιησού. Αυτός είναι ο λόγος που δόμησε το ευαγγέλιο και τις Πρ. με την έννοια πως η σωτηρία κατανοείται δια των Γραφών. Ως εκ τούτου ο Λ. διατήρησε αυτή τη βιβλική παράδοση ως προϋπόθεση του κλασικού σχήματος της σωτηρίας. Με αυτόν τον τρόπο, ο θάνατος του Ιησού που εμφανίζεται ως ένα φυσικό γεγονός είναι για τον Λ. ένα γεγονός επί του πνευματικού επιπέδου. Γι αυτό οι κριτικοί της σωτηριολογίας του Λ. αποτυγχάνουν στο στόχο.

### Συμπέρασμα

Ετοι η θεολογία του Λ. περί του σταυρού αναπτύχθηκε και περιστράφηκε γύρω στον πολιτισμό του ελληνισμού, στο Μάρκο, στους Ο' και στις αποστολικές παραδόσεις. Ο ευαγγελιστής έγραψε το ευαγγέλιο του και τις Πρ. για την κοινότητα των πρώτων χριστιανών, ανάμεσα στους οποίους έζησε και γνώρισε την πίστη πως ο Χριστός πέθανε για την άφεση των αμαρτιών μας. Η περί του πάθους αφήγηση του δεν μπορούσε να καλλιεργηθεί μέσα σε ένα κενό, γιατί πρόκειται για βαθειά θεολογική σύνθεση που Βγήκε μέσα από κατάσταση πραγματικής ζωής. Ως εκ τούτου μετέσχε σε αυτή την επικρατούσα θεολογική ιδέα περί του σωστικού θανάτου του Χριστού στο Sitz im Leben (πραγματική κατάσταση ζωής) των συγχρόνων του, και πρέπει να επηρεάστηκε από αυτή. Ετοι διάλεξε τον τρέχοντα θεολογικό τρόπο σκέψης, τον εικονισμό και την έκφραση για να εξηγήσει αυτό που πίστευε πως είναι ο

σταυρός του Ιησού με ελαφρές μεταβολές στις πηγές του, τέτοιες που ταίριαζαν στο σκοπό του. Ένα αντικειμενικό κείμενο που προέρχεται από τέτοιο αποστολικό περιβάλλον δεν μπορεί ολοκληρωτικά να κακοποιήσει το θεολογικό στόχο που αυτό επιθυμούμε να μεταφέρει.

Αντίθετα, μια αναφορά μέσα από ένα τέτοιο κλίμα έπρεπε να προϋποθέτει μια σωτηριολογική πρόθεση για το θάνατο του ανθρώπου που είχαν αντιληφθεί ως προϋπάρχοντα, ως μεσαία και ως Κύριο. Όλο το κείμενο των Πρ., για τις οποίες το τρίτο ευαγγέλιο είναι ο προθάλαμος, εκφράζει τούτο με τρόπο σαφή και αναμφισβήτητο. Είναι πειστικό το επιχείρημα του Ο.Ο. Obijole πως οι ευαγγελιστές είδαν το θάνατο του Ιησού ως εκπλήρωση των βαθύτερων βουλών του Θεού στις Γραφές που ανακλούσαν τη θεολογική ερμηνεία της πρώτης εκκλησίας περί του σταυρού, ότι δηλ. ο Χριστός πέθανε για τις αμαρτίες μας κατά τις Γραφές.

Οι ισχυρισμοί των H. Conzelmann, J.M. Greed και U. Wilckens θα μπορούσαν να εκληφθούν ως κριτική κάποιας τάσης<sup>40</sup>. Η πίστη στο σταυρό και στην ανάσταση δεν είναι ούτε υποβιβασμός ούτε προσωποποίηση μιας αφαίρεσης αλλά σωτηριώδες γεγονός αποτελεσματικής θείας αιτιότητας διατυπωμένης σε ένα δομικό συμβολικό κώδικα για τον πιστεύοντα νου. Θρηνώντας κατά της τυραννίας ἀχρηστού Βιβλικού ορθολογισμού, ο B. Heather σημείωσε πως ο Λ δεν έδειξε το πορτραίτο του θανάτου του Ιησού σαν τη σκιά, που ακολουθεί την προστυχιά, δεν τον έδειξε σταυρωμένο ως κοινωνικο-πολιτικό ταραχοποιό, αλλά σαν το κανάλι για την πραγματοποίηση του θείου σχεδίου περί σωτηρίας<sup>41</sup>. Όποια μορφή κι αν πήρε το εγχείρημα αυτό, ο Ιησούς του Λ. σίγουρα δεν βάδισε προς το σταυρό για έναν χωρίς νόημα θάνατο. Προς το σταυρό επήγειρε μάλλον πραγματοποιώντας μοναδική ενέργεια του Θεού στη διαδικασία της θείας αποκατάστασης του ανθρώπου σε πλήρη με αυτή σχέση. Ως εκ τούτου η σωτηριολογία αποτελεί συμφυή του Λ πρόθεση κατά την αφήγηση του πάθους, αφού το έργο του ευαγγελιστή είναι ένας στοχασμός επί της κρατούσας θεολογικής ιδέας μέσα στο περιβάλλον του.

## ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

1. M. Allen, "The Many Sided Cross of Jesus", *Christian Journal*, Vol. 8, (Belfast, Jan., 1979), 12 Cf. L. Morris, *Glory in the Cross*, 3rd Edition, (London: Hodder and Stoughton, 1966), 24. Ο Morris υποστήριξε πως το παράδοξο στην έννοια της σωτηρίας δια του σταυρού είναι το μίσος του Θεού για ότι είναι κακό μαζί με την πλήρη προθυμία του να συγχωρήσει, κάνοντας τον ομορτωλό άνθρωπο αποδεκτό από τον άγιο Θεό μέσω αυτού που έκανε ο ίδιος εν Χριστῷ. Ετοι εννοούμενο το παράδοξο, ο μιστικισμός του εξαφανίζεται. See also W.R. Maltby, *Christ and his Cross* (London: Epworth Press, 1940), 13.
2. Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, (London: Faber and Faber, 1960), 152.

3. R.H. Zehnle, "The Salvific Character of Jesus' Death in Lucan Soteriology", *Journal of Theological Studies*, Vol. 30 No. 3, (Baltimore, Sept. 1969), 420.
4. Ibid. p. 421.
5. I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, (Exeter: Paternoster Press, 1979), 85.
6. K. Lachmann, "De ordine narrationum in evangelio Synopcio", *New Testament Studies*, trans. by E.P. Sanders, Vol. 19 No. 4 (London, July 1973), 42. V. Taylor, *The Formation of the Gospels*, (London: Sheed and Ward, 1935), 56. B.H. Streeter, *The Four Gospels, A Study of Origins*, (London: Harper and Row, 1924), 72f.
7. J.L. Mackenzie, "The Synoptic Problem", *Dictionary of the Bible*, (London: Geoffrey Chapman, 1978), 857.
8. J.C. O'Neill, "The Synoptic Problem", *New Testament Studies*, Vol. 21 No. 2 (London, Jan. 1975), 273. R.V.G. Tasker, *The Gospel According to St. Matthew*, (London: Tyndale Press, 1963), 11-27. G. Bornkamm, *The New Testament: A Guide to its Writings*, trans. by R.H. Fuller and I. Fuller, (London: S.P.C.K., 1974), 151.
9. S. Iwegbue, "The Gospel According to St. Luke", *Introductory Note to the Four Gospels*, (Abraha, 1978), 8.
10. W.H. Hobart, *The Medical Language of St. Luke*, (Dublin: Eerdmans, 1954), 155-55. Υποστήριξε το επιχείρημα πως, αν ο Λουκάς δεν ήταν γιατρός, ο Παύλος δεν θα αναφέρονταν σ' αυτόν με αυτό το επαγγελματικό επίθετο, Λουκάς ο ιατρός (Κολ. 4, 14'- 2 Τιμ. 4, 11). Άλλ' ο H.J. Cadbury μετά από προσεκτική μελέτη έδειξε πως από τη γλώσσα του τρίτου ευαγγελίου ο συγγραφέας του δεν φαίνεται πως ήταν γιατρός. Όχι μόνο άλλοι ορχοίσι ουγγραφείς χρησιμοποιούν το ίδιο λεξιλόγιο, χωρίς να είναι γιατροί, αλλά δεν είναι βέβαιο πως οι γιατροί της εποχής εκείνης είχαν δική τους τεχνική γλώσσα. H.J. Cadbury, "The language of Luke the Evangelist", *Harvard Theological Review*, vol. 6 (Cambridge, March 1919), 23. Αυτή ηώς είναι παραπόρηση του Cadbury. Το ευαγγέλιο και ο Πρ. κάνουν ορκετή χρήση τεχνικών όρων ώστε η παράδοση περι Λουκά του ιατρού να γίνεται πολὺ εύλογη (Βλ. Ακ. 4, 38'- 5, 12'- 6, 18'- 8, 42'- Πρχ 3, 7).
11. Carroll Stuhlmueller, "The Gospel According to Luke", *Jerome Biblical Commentary*, (London, 1978) 116. Cf. A. Plummer, *The Gospel According to St. Luke*, (Edinburgh: Clark, 1986), 32f.
12. Κυνοστακή διατριβή είναι η ελληνική μορφή επιχειρηματολογίας, μεταξύ Στωικών φιλοσόφων. Πρόκειται για συζήτηση διεξαγόμενη σε οικεία διαλογικό ύφος. Αρχίζει με ένα ζωντανό επιχείρημα προς ένα φανταστικό αντίπαλο. Η δομή της πρότασης είναι βραχεία, με παρεμβολές ερωτήσεων, αντιθέσεων και παραλλήλων που τονίζουν την εξέλιξη του θέματος. Βλ. P. Morrison, *The Rhetorics of Homeric*, (London: Sheed, 1963), 34-71.
13. J.L. Mackenzie, "Luke", *Dictionary of the Bible*, London, 1978), 525.
14. C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, (New York: Harper and Row, 1964), 8-21.
15. M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, trans. by B.L. Wolf, (New York: Scribners and Sons, 1935), 23f.
16. O.O. Obijole, "The Theology of the Cross in the New Testament with Particular Reference to Pauline Kerygma and Soteriology", Unpublished Ph.D. Thesis, University of Ibadan, (Ibadan, 1986), 28.
17. G.M. Giaume, "Introduction to the Gospel of St. Luke" A Lecture Note, (Ibadan, 1980), 4.
18. W.F. Charles, *The Paradox of Jesus in the Gospels*, (Philadelphia: Westminster, 1969), 226.
19. J.M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, (London: Macmillan, 1942), 74.
20. Ulrich Wilckens, *Lucan Theological Conception*, trans. by D.L. Magnetti, (Buffalo: Sheed and Ward, 1970), 205.
21. E. Kasemann, *The Problem of the Historical Jesus*, (Vlugh: Paternoster, 1954), 272.
22. A Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God*, (New York: Costello Publishing Co., 1950), 76. Cf. H. Reimarus, *On the Intention of Jesus and His Disciples*, trans. by D. Flusser, New York: Banes and Noble, 1969), 56.
23. R. Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth*, edited by H.W. Bartsch, trans. R.H. Fuller, (London: S.P.C.K., 1953), 54f. Ο σταυρός και η ανάσταση εί-

ναι τμήμα της Κοινής Διαθήκης από αυτά που ο Bultmann ξεχώρισε για απομυθοποίηση. Απ' αυτό το βήμα της απομυθοποίησης κατά τη γνώμη μου αδειάζει εκ προτέρου το κήρυγμα του σταυρού από το νότιμά του. Αυτά που θεωρούσαν ως μήθους και ἐπέντε προς εξομβολίας αυτά είναι τα ιδιαιτέρα στοιχεία που κάνουν το χριστιανισμό αυτό που είναι (ο σταυρός και η ανάσταση). Ξωρίς αυτά, ο χριστιανισμός πώλει να είναι θρησκεία. Βλ. J.S. Kelsen, "Modern New Testament Criticism", Jerome Biblical Commentary, (London, 1978) 15.

24. Hans Conzelmann, *Op. Cit.* 201.  
 25. J. Moltmann, "The Death of the Messiah", *New Testament Studies*, Vol. 3. No. 2, (Cambridge, Jan. 1932), 47.  
 26. A. Schweitzer, *Op. Cit.* H. Reimarus, *Op. Cit.*  
 27. D. Edwards, *Jesus for the Modern Man*, (Glassgow: William Collins Sons, 1975).  
 88.  
 28. J.C. Ryle, *Expository Thought on the Gospel of St. Luke*, Vol. 2 (London: James Clark and Co. Ltd., 1976) 460.  
 29. J. Kramer, *The Humiliated and the Risen Lord*, (Stuttgart: Fordham Press, 1966).  
 121.  
 30. J.L. Mackenzie, *Myth and Reality* (London: Geoffrey Chapman, 1971), 6.  
 31. I.H. Marshall, *Op. Cit.* 18.  
 32. R. Zehnle, *Op. Cit.*  
 33. E.B. Idowu, *African Traditional Religion: A Definition*, (London: SCM Press, 1973), 42.  
 34. P. Pokorny, "The Temptation Stories and Their Intention", *New Testament Studies*, Vol. 20 No. 2, (London, Jan. 1974), 120.  
 35. O.O. Obijole, *Op. Cit.* 28.  
 36. A. Suelzer, "Modern Old Testament Criticism", *Jerome Biblical Commentary*, (London, 1968), 590-604.  
 37. R.R. Williams, "Theodicy, Tragedy, Soteriology: The Legacy of Schleirmacher", *Harvard Theological Review*, Rev. 77: 3-4, (Harvard, July/Oct. 1984), 410.  
 38. *Ibid.*, 3971.  
 39. O.O. Obijole, *Op. Cit.* 23.  
 40. H. Conzelmann, *Op. Cit.* J.M. Creed, *Op. Cit.* U. Wilcknes, *Op. Cit.*  
 41. B. Heather, *Welcome to the New Testament*, (Ibadan: Pastoral Institute, 1976), 2f.

Ελληνική Μετάφρ. Σ. Αγουρίδης

τά, μερικούς οίκους στην περιοχή αυτή γνωστού ως "Λαζανί Κοινότης". Δυστυχώς τον  
μεταγενέστερη απόφαση του ιερέων μη τόπος υπερβολεμπίου φυγεί από εσού  
προς τοπικότερη την απόφαση των ρωμαϊκών αποστολών μητρού, μεταγένεστο όποιον κατέστη  
-αντα ή από ηδεστή της θρησκείας της Αρχαίας Ελλάδας. Τον πρώτο προστάτη της Αρχαίας  
πατριδότη της Ελλάδας έγινε ο Ιερός Πατριάρχης της Αρχαίας Ελλάδας, ο οποίος διέταξε  
την αποκατάσταση της Αρχαίας Ελλάδας στην περιοχή αυτή.

## Z' Σύναξη Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων

Βουκουρέστι, 25-30 Σεπτεμβρίου 1993

Στη συνέχεια παρατίθεται πληροφοριακό σύντομο Σημείωμα περί του  
Συνεδρίου από τον καθηγ. Σ. Αγουρίδη, καθώς και το Επιστημονικό  
Πρόγραμμα των εργασιών του.

Α. Στην Z' Σύναξη Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων στο Βουκουρέστι  
έλαβαν μέρος είκοσι Έλληνες διαφόρων βαθμίδων καθηγητές της  
Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης στα Πανεπιστήμια της Αθήνας και της  
Θεσσαλονίκης, καθώς και δέκα πέντε μεταπτυχιακοί σπουδαστές των  
αγίων Γραφών στα δύο Ιδρύματα. Από τη Ρουμανική Εκκλησία έλαβαν  
μέρος 15 συνάδελφοι. Ο Πατριάρχης κ. Θεόκτιστος τίμησε με την πα-  
ρουσία του την έναρξη και τη λήξη της Σύναξης. Από τη Σερβία και  
Βουλγαρία έλαβαν μέρος καθηγητές των βιβλικών μαθημάτων. Η παρου-  
σία του παλαιού των ημερών αλλά πάντοτε αειθαλούς Ρουμάνου βιβλι-  
κού θεολόγου κ. Neaga απαρχής μέχρι τέλους της Σύναξης έδωκε έναν  
ιδιαίτερο τόνο.

Το Πρόγραμμα μοιράστηκε στα δύο: Μια ημέρα των εργασιών αφιε-  
ρώθηκε στο θέμα: Η Μετάφραση της Αγίας Γραφής και η Εκκλησία. Τις  
άλλες τριες ημέρες η Σύναξη ασχολήθηκε με το κατά Ματθαίον  
Ευαγγέλιο. Οι εισηγήσεις των Ρουμάνων συναδέλφων επικεντρώθηκαν  
στο πρώτο θέμα, γιατί αυτό αφορά σήμερα ιδιαίτερα τη Ρουμανική εκ-  
κλησία. Οι Έλληνες εισηγήθηκαν θέματα αφορώντα στο κατά Ματθαίον.

Τους συνέδρους φιλοξένημε με πολλή αρχοντιά η Ρουμανική εκκλη-  
σία. Επίσημες γλώσσες ήσαν η ρουμανική και η ελληνική. Οριαμένοι  
σύνδεσφοι, όπως ο Σύμβολος της U.B.S. κ. Paul Ellingworth, μίλησαν  
αγγλικά.

Κρίσεις περί της Σύναξης αυτής θα δημοσιευθούν σε άλλο τεύχος  
του Δ.Β.Μ. Εδώ νοιώθουμε μόνο την ανάγκη να εκφρασθούν εγκάρδιες  
ευχαριστίες στο Μακαριώτατο Πατριάρχη κ. Θεόκτιστο για την υποστή-  
ριξη και τη συμμετοχή του στη Σύναξη. Στους διοργανωτές, Θεοφίλε-  
στατο Επίσκοπο Σεβερίνεανουλ κ. Δαμασκηνό και τον καθηγητή κ.  
Κωνσταντίνο Coman, την ευγνωμοσύνη όλων των εξ Ελλάδος συνέ-

δρων για τους κόπους που κατέβαλλαν. Ευχαριστίες οφείλουμε σε όλους τους Ρουμάνους συναδέφλους που μας περιέβαλαν με αγάπη.

Ελπίζεται γρήγορα να ετοιμασθούν τα πρακτικά και αυτής της Σύναξης και να σταλούν προς δημοσίευση.

## Β. Πρόγραμμα της Σύναξης

Για κάθε Συνεδρία της Σύναξης σημειώνονται πρώτα ο πρόεδρος της και εν συνεχεία οι εισηγητές.

### Σάββατο 25 Σεπτεμβρίου

- 9.30 π.μ. Έναρξη. Προσφωνήσεις - Χαιρετισμοί  
Κήρυξη ενάρξεως του Συνεδρίου από τον Πατριάρχη κ.  
Θεόκτιστο
- Α' ΣΥΝΕΔΡΙΑ.** Πρόεδρος ο Σεβασμιώτατος Ελενουπόλεως κ. Αθανάσιος.  
– Θεοφιλέστατος Επίσκοπος Σεβερινέανουλ κ. Δαμασκηνός, Η Διομολογιακή Μετάφραση σε μια Ορθόδοξη χώρα  
– Πρωθιερεύς Δρ. Σαμπίν Σεζάν, Η Διομολογιακή Μετάφραση στην Ρουμανική Γλώσσα.
- Β' ΣΥΝΕΔΡΙΑ.** Πρόεδρος ο Σεβασμιώτατος Ιερισσού και Αγ. Όρους κ.  
Νικόδημος  
– Θεοφιλέστατος επίσκοπος Πλοεστίου κ. Νήφων, Οι  
Κυριώτερες Βιβλικές Μεταφράσεις στην Ρουμανική  
Γλώσσα.  
– Καθηγητής κ. Κωνσταντίνος Κορνιτσέσκου, Η κατά  
το 1979 Αναθεώρηση της Μεταφράσεως της Καινής  
Διαθήκης στην Ρουμανική Γλώσσα.  
– Επίκουρος καθηγητής Μιλτιάδης Κωνσταντίνου, Προ-  
βλήματα της Νέας Μετάφρασης της Παλαιάς Διαθή-  
κης από την Ελληνική Βιβλική Εταιρία.
- Γ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ.** Πρόεδρος ο ομ. καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών  
κ. Σάββας Αγουρίδης  
– Καθηγητής π. Βασίλειος Μιχόκ, Νέα Μετάφραση Η  
Αναθεώρηση της Παλαιάς;  
– Καθηγητής κ. Ιωάννης Μπούγκα, Δια της Αγίας Γρα-  
φής προς την Πρωταρχική Ανθρώπινη Γλώσσα.  
– Καθηγητής κ. Ιωάννης Καραβιδόπουλος, Από το  
Αγέννητο Βρέφος ως τον Εκατονταετή Γέροντα. Η  
Σχετική με την Ηλικία Ορολογία της Κ.Δ. και τα Προ-  
βλήματα της Μεταφράσεως της (Εισήγηση).

εο αμυολέσφο γανάδιατον υπο την πούρη την ναδό  
πρόγο την ναδό πρόγο την πρόγο πρόγο

#### Δ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ.

Συζήτηση ναδόδιατον υπο την πούρη την ναδό  
Διάλειμμα

Πρόεδρος ο καθηγητής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κ. Δαμιανός Δόκιος

– Καθηγητής κ. Στέργιος Σάκκος, Προτάσεις για την Ερμηνεία και Μετάφραση ωριμένων Χωρίων της Καινής Διαθήκης (Εισήγηση)

– Ο Σεβασμώτατος Αρχιεπίσκοπος Κλουΐ κ. Βαρθολομαίος Ανανία, Κείμενα με μεταφραστικά Προβλήματα στο κατά Ματθαίον ευαγγέλιον.

– Καθηγητής π. Κωνσταντίνος Κομάν, Η Νεοπροτεσταντική Μετάφραση της Καινής Διαθήκης στην Ρουμανική Γλώσσα. Μια Ορθόδοξη Θεώρηση, με Αναφορά στο κατά Ματθαίον ευαγγέλιον.

Συζήτηση

Κυριακή 26 Σεπτεμβρίου Θεία Λειτουργία στη Μονή Cernica

Ε' ΣΥΝΕΔΡΙΑ. Πρόεδρος ο καθηγητής του Πανεπιστημίου του Βουκουρεστίου κ. Κωνσταντίνος Κορνιτσέσκου

– Ομ. Καθηγητής κ. Σάββας Αγουρίδης, Ο Ματθαίος ως Θεολόγος της Εκκλησίας των Ημερών του (Εισήγηση)  
– κ. Δημήτριος Πασσάκος, Η Κοινότητα του Ματθαίου. Θεολογικά Δεδομένα κάτω από Κοινωνιολογικό Πρίσμα (Ανακοίνωση)

Συζήτηση

Διάλειμμα

– Επίκουρος καθηγητής κ. Νικόλαος Ολυμπίου, Η Καισάρεια Φιλίππου (Πανειάς) στο κατά Ματθαίον ευαγγέλιον και οι πρόσφατες Ανασκαφές της (Προβολή διαφανειών)

Δευτέρα 27 Σεπτεμβρίου

Βιβλικό ανάγνωσμα υπό Σ. Αγουρίδη στο Μτ. κεφ. 18, 21-35.

Στ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ. Πρόεδρος ο Σεβασμώτατος Αρχιεπίσκοπος Κλουΐ κ. Βαρθολομαίος Ανανία

– Καθηγητής κ. Πέτρος Βασιλειάδης, Το Βιβλικό Υπόβαθρο της Ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας (με Ιδιαίτερη Αναφορά στην Ευχαριστολογία του Ματθαίου) (Εισήγηση)

– Δρ. κ. Κωνσταντίνος Νικολακόπουλος, Τα Υμνολογικά Τμήματα του κατά Ματθαίον (Νοηματικές Προεκτάσεις βάσει της Ρητορικής Δομής τους) (Ανακοίνωση)

Ζ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ. Πρόεδρος ο Θεοφιλέστατος Επίσκοπος Σεβερινέανουλ  
κ. Δαμασκηνός

- Λέκτωρ κ. Λουκάς Φίλης, Η Γλώσσα στο κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον (Εισήγηση)
  - Δρ. Ευανθία Αδαμτζίλογλου, Η Συμβολή του ευαγγελιστού Ματθαίου στη Θέση της Γυναικας στις Πρωτοχριστιανικές Κοινότητες. Σύγκριση με τους Άλλους Συνοπτικούς (Εισήγηση)
- Συζήτηση  
Διάλειμμα

Η' ΣΥΝΕΔΡΙΑ. Πρόεδρος ο Θεοφιλέστατος Επίσκοπος Πλοεστίου κ.  
Νήφων

- Δρ. Μίρκο Τομάσοβιτς, Το Μυστήριο του Βαπτίσματος «Εν Ύδατι, Πνεύματι Αγίω και Πυρί» Ματ. 3, 11 (Εισήγηση)
- κ. Θωμάς Ιωαννίδης, Κατάλυσις και Πλήρωσις του Νόμου (Μτ. 5, 17-20).

Συζήτηση  
Διάλειμμα

Θ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ. Πρόεδρος ο καθηγητής του Πανεπιστημίου του Σιμπιού  
π. Βασίλειος Μιχόκ

- Καθηγητής κ. Γεώργιος Γρατσέας, Η Παραβολή του Σπορέα (Μτ. 13, 1-9, 18-33 πρλ) και η Διδακτική των Χρόνων της Καινής Διαθήκης (Εισήγηση)
- Καθηγητής κ. Ιωάννης Γαλάνης, Οι Εννοιες «Δεξιά και Αριστερά» Στο Μτ. 25 (Εισήγηση)

Συζήτηση

### Τρίτη 28 Σεπτεμβρίου

Ι' ΣΥΝΕΔΡΙΑ. Πρόεδρος ο καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ.  
Γεώργιος Γρατσέας

- Λέκτωρ κ. Χρήστος Οικονόμου, Εθνική Η Οικουμενική Αποστολή του Ιησού στο κατά Ματθαίον ευαγγέλιο; (Εισήγηση)
- Επίκουρος καθηγητής κ. Κωνσταντίνος Βλάχος, Η Παλαιοδιαθηκή Διάστασις στο Χώρο του κατά Ματθαίον ευαγγελίου επί τη βάσει των Σχετικών Ομιλιών του Χρυσοστόμου (Ανακοίνωση)
- Συζήτηση  
Διάλειμμα

**ΙΑ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ.** Πρόεδρος ο καθηγητής του Πανεπιστημίου της Σόφιας κ. Ιβάν Δημητρώφ

– Ομότιμος καθηγητής κ. Δαμανός Δόκιος, Τα «Ρήματα» του Προφήτη Ησαΐα στο ευαγγέλιο του Ματθαίου. (Τα Κείμενα και η Θεολογική Σημασία τους) (Εισήγηση)

– Αναπληρωτής καθηγητής κ. Δημήτριος Καιμάκης, Μτ. 2, 23 «ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται», Παλαιοδιαθηκικές Καταβολές (Ανακοίνωση)  
Συζήτηση

**ΙΒ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ.** Πρόεδρος ο καθηγητής του Πανεπιστημίου του Βουκουρεστίου κ. Ιω. Μπούγκα

– Η κ. Ελένη Κασσελούρη, Η Ομολογία του Πέτρου (Μτ. 16, 13-20 πρ) και η Μυράλεψη του Ιησού (Μτ. 26, 6-13) Παράλληλες Μεσοιανικές Διηγήσεις; (Ανακοίνωση)

– Καθηγητής κ. Γεώργιος Γαλίτης, Ο Αγρός του Κεράμεως (Μτ. 27, 8) (Εισήγηση)  
Συζήτηση  
Διάλειμμα

**ΙΓ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ.** Πρόεδρος ο καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Γεώργιος Πολίτης

– Επίκουρος καθηγητής κ. Παυσανίας Κουτλεμάνης, Η Κατακλείδα του Ματθαίου 28, 19-20, στις Χρήσεις των Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων (Ανακοίνωση)

Τελικές κρίσεις, υποδειξεις, προτάσεις περί της Σύναξης.

πρήσπορητας ήσαν οι γράμματα που έγραψε στην αρχή των  
εβδομάδων της Απριλίου 1993 όταν η Ελλάς έπειτα από την άφιξη των  
επιθέσεων στην Κύπρο μετανάστες από την Λιβύη απέβησε στην Ελλάδα.  
Ο Αδάμος Δ. Τζανακόπουλος διετέλεσε πρόεδρος της Επιτροπής της Ελληνικής  
μητρόπολης Η Επιτροπή αυτή είχε υποτελεστεί από την Επιτροπή της Ιεράς Μητρόπολης Οι

## Θεματική – Εννοιολογική Κατάταξη των Περιεχομένων του Δελτίου Βιβλικών Μελετών

Από Ιούνιο 1971 Έως Ιούνιο 1993

(πλήν Βιβλιοκρισιών)

Υπό Δημ. Λ. Δρίτσα, Δρ. Θ. Σχολ. Συμβούλου

Α' Ερμηνευτικά Παλαιάς Διαθήκης	σελ. 71-72
Β' Θεολογικά Παλαιάς Διαθήκης	» 73
Γ' Ερμηνευτικά Καινής Διαθήκης	» 73-76
Δ' Θεολογικά Καινής Διαθήκης	» 76-77
Ε' Χριστολογικά Αγίας Γραφής	» 77-78
ΣΤ' Εκκλησιολογικά – Πατρολογικά	» 78-79
Ζ' Συνεδρία Βιβλικής Θεολογίας – Ερμηνευτικής	» 79
Η' Διάφορα Θέματα (Ιστορικά – Πολιτιστικά)	» 80-82

### Α' Ερμηνευτικά Παλαιάς Διαθήκης

1. Αγουρίδη Σ., Διαθήκη Αβραάμ, τόμ. 1ος, τ. 3ος, (Ιούν. 1972), σ. 238-248.
2. Adamo T.D., Universalism in the Book of Jonah, τόμ. 12ος, Νέα σειρά, έτος 22ο, (Ιούν.-Δεκ. 1992), σ. 41-51.
3. Bird Phyllis, «Ου λαός μου», τόμ. 1ος, Νέα σειρά, έτος 9ο, (Ιαν.-Ιούν. 1980), σ. 41-59.
4. Κοιμάκη Δημ. Η Σιών και τα Εθνη (Ησ. 2, 2-4), τόμ. 3ος, Νέα σειρά, (Ιαν.-Δεκ. 1984), σ. 30-35.
5. Koumantos A., Meteora Manuscript No 402: An Apollinarius' Commentary on the Psalms?, τόμ 2ος, τ. 6ον, (Δεκ. 1973), σ. 148-154.
6. Koumantos A., Translation of the Nine Odes according to John Kyriotis Geometris, τόμ. 3ος, τ. 10ον, (Δεκ. 1975), σ. 148-154.
7. Κωνσταντίνου Μιλτ., Οι τελευταίες μέρες του βασιλείου του Ιούδα. Σχόλια στο όστρακο 4 της Λαχίς, τόμ. 2ος, Νέα σειρά, Έτος 12ο, (Ιαν.-Δεκ. 1983), σ. 24-33.

8. Κωνσταντίνου Μιλτ., Ο Ναός στο όραμα της κλήσης του προφήτη Ησαΐα, τόμ. 4ος, Νέα σειρά, Έτος 14ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1985), σ. 88-93.
9. Léon Xav. Dufour-P. Grélot, Εισαγωγή (Vocabulaire de Théologie Biblique), τόμ. 1ος, Νέα σειρά, τ. 1ο, έτος 9ο, (Ιαν.-Ιούν. 1980), σ. 1-28.
10. Neaga N., Die bleibende bedeutung des Alten Testaments (Η μόνιμη αξία της Παλαιάς Διαθήκης), τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, τ. 1ο, Έτος 8ο, (Ιαν.-Δεκ. 1979), σ. 22-37.
11. Ντακουνάκη Χ., Προβλήματα και αρχές στη μετάφραση της Βίβλου, τόμ. 3ος, τ. 9ον, (Ιούν. 1975), σ. 75-83.
12. Οικονόμου Ηλ. Μία διόρθωσις εις Εσθήρ 1, 18α, τόμ. 1ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1971), σ. 115-116.
13. Οικονόμου Ηλ., Προλεγόμενα εις την Ερμηνείαν της Παλαιάς Διαθήκης, τόμ. 3ος, τ. 9ον, (Ιούν. 1975), σ. 1-30.
14. Παπαδοπούλου Νικ., Παρατηρήσεις επί του στίχου Ιερεμίου 5, 13 τόμ. 1ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1971), σ. 5-12.
15. Παπαδοπούλου Μ.Ν., Οι τάφοι των Πατριαρχών, τόμ. 5ος, τ. 1ο, (Ιούν. 1977), σ. 17-36.
16. Πετροσιάν Σάμπελ, Η ερμηνεία των Γραφών στην Αρμενική Εκκλησία κατά το Μεσαίωνα, τόμ. 2ος, Νέα σειρά, Έτος 10ον, (Ιαν.-Δεκ. 1981), σ. 35-44.
17. Σαρηγιάννη Γ., Φυλετικές υποδιαιρέσεις και πολεοδομικές έννοιες στους αρχαίους Εβραίους κατά το εβραϊκό πρωτότυπο και την απόδοση των Ο', τόμ. 8ος, Νέα σειρά, Έτος 18ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1989), σ. 49-87.
18. Σκούρωφ Βλαδίμ., Περὶ την ιδιομορφίαν της ποιητικής των Ψαλμών, τόμ. 10ος, Νέα σειρά, Έτος 20ό, (Ιαν.-Ιούν. 1991), σ. 43-46.
19. Χαστούπη, Π.Α., Η εν τοις κουμρανικής χειρογράφοις «Τάξις της Ομηγόρεωας», τόμ. 4ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1976), σ. 147-160.
20. Χαστούπη Π.Α., Το βιβλίον του Αββακούμ, τόμ. 5ος, τ. 1ο (Ιούν. 1977), σ. 3-16.
21. Valkanov Slavco, Η μετάφρασης των Ο' ως βάσις της Κυριλλομεθοδιανής μετάφρασεως της Παλαιάς Διαθήκης (μετάφρ. Δ. Γόνη), τόμ. 2ος, Νέα σειρά, Έτος 10ο, (Ιαν.-Δεκ. 1981), σ. 15-26.
22. Waard de Jan, Οι Εβδομήκοντα: μια μετάφραση. Τόμ. 3ος, Νέα σειρά, Έτος 13ο, (Ιαν.-Δεκ. 1984), σ. 17-29.

## Β' Θεολογικά Παλαιάς Διαθήκης

1. Αγουρίδης Σ., Μύθος-Ιστορία-Θεολογία (Ανάλυση περικοπών από τα κεφ. 1-11 της Γενέσεως), τόμ. 5ος, Νέα σειρά, Έτος 15ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1986), σ. 55-89.
2. Αγουρίδης Σ., Μύθος-Ιστορία-Θεολογία... Τόμ. 6ος, Νέα σειρά, Έτος 16ο, (Ιαν.-Ιούν. 1987), σ. 5-43.

3. Αγουρίδη Σ., Μύθος—Ιστορία—Θεολογία... Τόμ. 6ος, Νέα σειρά, Ετος 16ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1987), σ. 5-43.
4. Αγουρίδη Σ., Μύθος—Ιστορία—Θεολογία... Τόμ. 7ος, Νέα σειρά, Ετος 17ο, (Ιαν.-Ιούν. 1988), σ. 5-20.
5. Adamo D., *Suffeting in the Old Testament*, τόμ. 8ος, Νέα σειρά, Ετος 18ο, (Ιαν.-Ιούν. 1989), σ. 30-42.
6. Adamo D., *Ruach in the Old Testament*, τόμ. 10ος, Νέα σειρά, Ετος 20ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1991), σ. 27-37.
7. Γεωργοπούλου-Νικολακάκου Ν., Το πρόβλημα της θεοδικίας και η Βιβλική διήγησις της Πτώσεως, τόμ. 3ος, τ. 10ον, (Δεκ. 1975), σ. 146-157.
8. Θεοχάρη Αθ., Η έννοια της Σοφίας εν τω βιβλίω του Αιθιοπικού Ενώχ, τόμ. 1ος, τ. 4ον, (Δεκ. 1972), σ. 287-311.
9. Σκιαδαρέση Ιωάν. Γένεση και Αποκάλυψη, τόμ. 7ος, Νέα σειρά, Ετος 17ο, (Ιαν.-Ιούν. 1988), σ. 48-60.
10. Σκιαδαρέση Ιωάν. Γένεση και Αποκάλυψη, τόμ. 7ος, Νέα σειρά, Ετος 17ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1988), σ. 68-86.
11. Theocharis A., *La notion de la Sagesse dans le livre des Jubilés* τόμ. 6ος, Νέα σειρά, Ετος 16ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1987), σ. 44-52.
12. Χριστινάκη Π. Η εν Ναούμ 1, 9 αρχή του δεδικασμένου των υπό του θεού κριθέντων, τόμ. 10ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1971), σ. 148-153.
13. Westermann C., Τι λέει η Παλαιά Διαθήκη περί Θεού, τόμ. 1ος, τ. 1ον, (Ιαν.-Δεκ. 1979), σ. 38-52.

### Γ' Ερμηνευτικά Καινής Διαθήκης

1. Αγουρίδη Σ., Πράξεις του αγίου Αποστόλου Θωμά, τόμ. 1ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1971), σ. 126-147.
2. Αγουρίδη Σ., Ιωάν. 2,1-11 (Βιβλική Μελέτη), τόμ. 4ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1976), σ. 86-98.
3. Αγουρίδη Σ., Το Ευαγγέλιο του Φιλίππου, τόμ. 7ος, Νέα σειρά, Ετος 17ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1988), σ. 44-67.
4. Αγουρίδη Σ., Η επί του Όρους Ομιλία, τόμ. 2ος, τ. 7ον, (Ιούν. 1974), σ. 183-217.
5. Αγουρίδη Σ., Η επί του Όρους Ομιλία, τόμ. 2ος, τ. 8ον, (Δεκ. 1974), σ. 271-328.
6. Αγουρίδη, Σ., Η επί του Όρους Ομιλία, τόμ. 3ος, τ. 9ον, (Ιούν. 1975), σ. 47-60.
7. Αγουρίδη Σ., Σύγχρονες συζητήσεις στην έρευνα της Ιωαννείου γραμματείας, τόμ. 4ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1976), σ. 11-22.
8. Αγουρίδη Σ., Η απέλαση του Παύλου και των συνοδών του από τους Φιλίππους (Πράξ. 16, 11-40), τόμ. 3ος, Νέα σειρά, Ετος 13ο, (Ιαν.-Δεκ. 1984), σ. 5-16.

9. Αγουρίδη Σ., Η εφαρμογή νέων μεθόδων στη μελέτη των Αγίων Γραφών και ποια η χρησιμότητά τους, τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιαν.-Ιούν. 1985), σ. 5-23.
10. Αγουρίδη Σ., Ο Παύλος στην Αθήνα (Πράξ. 17, 16-34) τόμ. 4ος Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1985), σ. 24-40.
11. Αγουρίδη Σ., Τα δεσμά του Παύλου κατά τις Πράξεις των Αποστόλων (πράξ. 21, 27-28, 31), τόμ. 8ος, Νέα Σειρά, Έτος 18ο, (Ιαν.-Ιούν. 1989), σ. 5-29.
12. Αγουρίδη Σ., Αποκάλυψη του Ιωάννη (Έχει μελλοντολογικό ή παρανετικό χαρακτήρα) τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 70-85.
13. Αγουρίδη Σ., Δράμα και ποίησις στην Αποκάλυψη του Ιωάννου, τόμ. 2ος, τ. 5ον, (Ιούν. 1973), σ. 3-28.
14. Adeyemi E.M., A sociological approach to the background of Pauline Epistles, τόμ. 10ος, Νέα Σειρά, Έτος 20ό, (Ιαν.-Ιούν. 1991), σ. 32-42.
15. Βασιλειάδη Π., Όπισθεν του Κατά Μάρκον Ευαγγελίου: Προς μίαν γραπτήν πηγήν, τόμ. 2ος, τ. 5ον, (Ιούν. 1973), σ. 52-60.
16. Βασιλειάδη Π., Το πρόβλημα του Βαπτιστή Ιωάννη στο Δ' Ευαγγέλιο, τόμ. 4ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1976), σ. 99-116.
17. Βασιλειάδη Π., Η έννοια της φράσης „μαρτυρία Ιησού“ στην Αποκάλυψη, τόμ. 3ος, Νέα Σειρά, Έτος 13ον, (Ιαν.-Δεκ. 1974), σ. 11-51.
18. Βασιλειάδη Π., Αγιοπνευματική Βιβλική Ερμηνευτική, τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1985), σ. 51-60.
19. Βλάχου Κ., Η Επιστολή της διψυχίας, τόμ. 3ος, τ. 9ον, (Ιούν. 1975), σ. 61-74.
20. Βλάχου Κ., Η Επιτολή της διψυχίας, τόμ. 3ος, τ. 10ον, (Δεκ. 1975), σ. 134-145.
21. Βούλγαρη Χ., Ιστορική ανασκόπησις της περί των Λουκάν και τας Πράξεις ερεύνης, τόμ. 1ος, τ. 3ον, (Ιούν. 1972), σ. 212-223.
22. Βούλγαρη Χ., Ιστορική ανασκόπησις..., τόμ. 1ος, τ. 4, (Δεκ. 1972), σ. 329-352.
23. Γαλάνη Ι., Γαλ. 5, 13-26 (Βιβλική μελέτη), τόμ. 5ος, τεύχη 2ο + 3ο, (Δεκ. 1977-Ιούν. 1978), σ. 189-195.
24. Γαλάνη Ι., Τα ιδιαιτέρα χαρακτηριστικά στη διήγηση των Πράξεων για τη μετάβαση και το έργο του Παύλου στους Φιλίππους σε σχέση με το πρόσωπο του συγγραφέα, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 2ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1980), σ. 63-76.
25. Cullmann O., Η προσευχή κατά τις επιστολές του Απ. Παύλου, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 8ο, τ. 1ο, (Ιαν.-Δεκ. 1979), σ. 85-103.
26. Καραβιδοπούλου Ι., Το πάθος του δούλου του Θεού επί του σταυρού κατά την διήγησιν του ευαγγελιστού Λουκά (23, 33-49), τόμ. 1ος, τ. 3ον, (Ιούν. 1972), σ. 189-211.
27. Καραβιδοπούλου Ι., Το πρόβλημα της φευδεπιγραφίας, τόμ. 5ος, τεύχη 2ο + 3ο, (Δεκ. 1977-Ιούν. 1978), σ. 178-188.

28. Καραβίδοπούλου Ι., Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 26n ση, 1979 τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 1ο, (Ιαν.-Ιούν. 1980), σ. 2...
29. Καραβίδοπούλου Ι., Η προς Φιλιππησίους επιστολή στη σύγχρονη ἑρευνα, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 2ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1980), σ. 35-55.
30. Καραβίδοπούλου Ι., Μερικές σύντομες γραφές του εκκλησιαστικού κειμένου της Καινής Διαθήκης, τόμ. 3ος, Νέα Σειρά, Έτος 13ο, (Ιαν.-Δεκ. 1984), σ. 5-16.
31. Καραβίδοπούλου Ι., Το απόκρυφο Ευαγγέλιο Πέτρου, τόμ. 12ος, Νέα Σειρά, Έτος 22ο, (Ιούν.-Δεκ. 1992), σ. 59-64.
32. Kassühle R., Translation of the Holy Scriptures. Some basic Questions, τόμ. 5ος, Νέα Σειρά, Έτος 15ο, (Ιαν.-Ιούν. 1986), σ. 35-44.
33. Κοντίδη Θ., Βιβλική ερμηνευτική. Σημειώσεις πάνω στην ερμηνευτική μέθοδο του Φουράντου, τόμ. 9ος, Νέα Σειρά, Έτος 19ο, (Ιαν.-Ιούν. 1990), σ. 60-69.
34. Κουτλεμάνη Π., Η ερμηνεία του χωρίου Α' Ιωάν. 2, 16, τόμ. 4ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1976), σ. 117-132.
35. Μακρίδη Β., «Καὶ εγένετο οἱ ιδρῶς αὐτοῦ ωσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβανούντες επὶ τὴν γῆν». Εξηγητική συμβολή εἰς τὸ Λουκ. 22, 44, τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 10ον, (Ιαν.-Δεκ. 1981), σ. 45-62.
36. Μακρίδη Β., Το πρόβλημα της παράλειψης των Ηρωδιανών στο Ευαγγέλιο του Λουκά, τόμ. 5ος, Νέα Σειρά, Έτος 15ο, (Ιαν.-Ιούν. 1986), σ. 45-52.
37. Makrides Vas., Considerations on Mark 11: 27-33 par., τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιαν.-Ιούν. 1985), σ. 43-55.
38. Μαυροφίδη Σ., Γαλ. 2, 10: Απόψεις των μελετητών κατά τα ἑταῖρα 1893-1979 τόμ. 5ος, Νέα Σειρά, Έτος 15ο, (Ιαν.-Ιούν. 1986), σ. 20-34.
39. Μαυροφίδης Σ., Δύο υπερβολές στην κατ' ἐννοιαν μετάφραση, τόμ. 9ος, Νέα Σειρά, Έτος 19ο, (Ιαν.-Ιούν. 1990), σ. 5-12.
40. Obeng A.E. An exegetical study of Rom. 8, 26 and its implication for the Church in Africa, τόμ. 8ος, Νέα Σειρά, Έτος 18ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1989), σ. 88-98.
41. Παπαδοπούλου Κ., Η σημασία της λέξης «ἀκρασία» εν Α' Κορ. 7,5, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 8ο, τ. 1ο, (Ιαν.-Δεκ. 1979), σ. 135-137.
42. Παπαδοπούλου Κ., Σημείωμα για το 1 Κορ. 7, 36-38, τόμ. 9ος, Νέα Σειρά, Έτος 19ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1990), σ. 10-12.
43. Παπατζανάκη Γ., Το πρόβλημα της «γνωστικής» επιδράσεως επί του χριστολογικού ύμνου της Φιλ. 2, 6-11 Επιστολής, τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 10ον, (Ιαν.-Δεκ. 1981), σ. 27-34.
44. Πασσάκου Κ.Δ., Προλεγόμενα της κοινωνιολογικής ερμηνείας της Καινής Διαθήκης, τόμ. 10ος, Νέα Σειρά, Έτος 20ον, (Ιούλ.-Δεκ. 1991), σ. 15-26.
45. Ρηγοπούλου Γ., Ιησούς Χριστός «Ο ποιμήν ο καλός» (Ερμηνευτική προσέγγισης), τόμ. 8ος, Νέα Σειρά, Έτος 8ον, (Ιούλ.-Δεκ. 1989), σ. 5-48.
46. Skedros C.T., The Works of Jesus. A study of John 10, 22-39, τόμ. 10ος, Νέα Σειρά, Έτος 20ον, (Ιούλ.-Δεκ. 1991), σ. 51-57.

47. Στογιάννου Β., Η υπό του Παύλου ιδιόχειρος ανακεφαλαίωσις της προς Γαλάτας, τόμ. 1ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1971), σ. 59-79.
48. Στογιάννου Β. Η περί Νόμου διδασκαλία της Προς Γαλάτας επιστολής του Αποστόλου Παύλου, τόμ. 1ος, τ. 4ον, (Δεκ. 1972), σ. 312-328.
49. Στογιάννου Β., «Όπου θρόνος του Σατανά» (Αποκ. 2, 13), τόμ. 4ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1976), σ. 133-140.
50. Στογιάννου Β., «Τα στίγματα του Ιησού» (Γαλ. 6, 17), τόμ. 5ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1977), σ. 37-69.
51. Stogiannos V., Die eigenhändige Zusammenfassung des Galateebriefes des Paulus, τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1985), σ. 11-23.
52. Τροστέ Ε., Η μελέτη της Καινής Διαθήκης: Σκέψεις ενός ερμηνευτή, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 8ο, τ. 1ο, (Ιαν.-Δεκ. 1979), σ. 53-64.
53. Τσαγγαλίδη Ι., Το κείμενο της Προς Εβραίους επιστολής (κατά την έκδοσιν του Οικουμενικού Πατριαρχείου 1904 και την των E. Nestle-K. Aland 1975), τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ον, τ. 1ο, (Ιαν.-Ιούν. 1980), σ. 72-81.
54. Vassiliadis P., Prolegomena to a Discussion on the relationship between Mark and the Q-Document, τόμ. 3ος, τ. 9ον, (Ιούν. 1975), σ. 31-46.
55. Waard De J., Σημιτισμοί στην ελληνική Καινή Διαθήκη, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 8ον, τ. 1ον, (Ιαν.-Δεκ. 1979), σ. 104-112.

#### Δ' Θεολογικά Καινής Διαθήκης

1. Αγουριδή Σ., Στοιχεία για μια θεολογία της ειρήνης, τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 11ο, (Ιαν.-Δεκ. 1982), σ. 19-40.
2. Αγουριδή Σ., Η έντονη προσδοκία των εσχάτων: Η αντιμετώπισή της από τις Α' και Β' Προς Θεσσαλονίκεις Επιστολές, τόμ. 7ος, Νέα Σειρά, Έτος 17ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1988), σ. 5-22.
3. Αγουριδή Σ., Η μέστι κατάσταση των ψυχών στην Ορθόδοξη ανατολική εσχατολογία, τόμ. 11ος, Νέα σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 61-69.
4. Ανδριοπούλου Π., Το πρόβλημα του «μυστικισμού» του Απ. Παύλου, τόμ. 1ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1971), σ. 117-125.
5. Αποστόλου Α., Περιεχόμενο και χρήση του όρου Λόγος στο Δ' Ευαγγέλιο και στον Ιουστίνο, τόμ. 1ος, Νέα σειρά, Έτος 8ο, (Ιαν.-Δεκ. 1979), σ. 113-134.
6. Βασιλειάδη Π., Αιρέσεις ή θεολογικές τάσεις στον αρχέγονο χριστιανισμό, τόμ. 5ος, τεύχος 2ο + 3ο, (Δεκ. 1977-Ιούν. 1978), σ. 101-118.
7. Βούλγαρη Χ., Ο χρόνος της κρίσεως και η φύσις αυτής κατά το βιβλίον της Αποκαλύψεως, τόμ. 1ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1971), σ. 13-33.
8. Βούλγαρη Χ., Το ιστορικόν και θεολογικόν υπόβαθρον του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, τόμ. 4ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1976), σ. 23-58.
9. Γαλίτη Γ., «Ο άρχων του κόσμου τούτου» (Ιω. 32, 31.14, 30.16, 11), τόμ. 4ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1976), σ. 59-67.

10. Dufour L. Xavier, Η τελευταία συνομιλία του Ιησού με τον πατέρα, τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 11ο, (Ιαν.-Δεκ. 1992), σ. 5-18.
11. Ζακοπούλου Α., Αθανασία της ψυχής ή Ανάστασις του Σώματος (Ελευθέρα μετ. Β. Σιδέρη), τόμ. 3ος, τ. 10ον, (Δεκ. 1975), σ. 109-126.
12. Μπέγζου Μ., Είναι και Χρόνος στη φιλοσοφία της Θρησκείας (Η συμβολή του Oscar Gummənn στην Εσχατολογική Οντολογία), τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 23-38.
13. Σκιαδαρέση Ι., Γένεση και Αποκάλυψη, τόμ. 7ος, Νέα Σειρά, Έτος 17ο, (Ιαν.-Ιούν. 1978), σ. 48-60.
14. Σκιαδαρέση Ι., Γένεση και Αποκάλυψη, τόμ. 7ος, Νέα Σειρά, Έτος 17ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1988), σ. 68-86.
15. Στογιάννου Β., Ορθοδοξία και αίρεση στη Γαλάτας, τόμ. 5ος, τεύχη 2ο + 3ο, (Δεκ. 1977-Ιούν. 1978), σ. 217-235.

## **Ε' Χριστολογικά Αγίας Γραφής**

1. Αγουρίδη Σ., Η θεολογία της Κοινότητας Ιωάννη του Βαπτιστή σαν παράγοντας διαμόρφωσης της Χριστολογίας στο Δ' Ευαγγέλιο, τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 12ο, (Ιαν.-Δεκ. 1983), σ. 15-23.
2. Αγουρίδη Σ., Η αναζήτηση του «ιστορικού Ιησού» από τη νεώτερη ευρωπαϊκή σκέψη, τόμ. 5ος, Νέα σειρά, Έτος 15ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1986), σ. 5-22.
3. Αγουρίδη Σ., Γιατί πέθανε ο Χριστός κατά τον Ευαγγελιστή Ιωάννη (Κεφ. Β'), τόμ. 9ος, Νέα Σειρά, Έτος 19ο, (Ιαν.-Ιούν. 1990), σ. 13-35.
4. Αγουρίδη Σ., Γιατί πέθανε ο Χριστός: Κεφ. Δ' Κατά την Προς Εβραιούς Επιστολή, Κεφ. Ε'. Κατά τις Επιστολές Α' Ιωάννου, Α' Πέτρου και κατά την Αποκάλυψη του Ιωάννη. Επίμετρο του σ., τόμ. 9ος, Νέα Σειρά, Έτος 19ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1990), σ. 22-61.
5. Adamo T.D., Jesus' Resurrection and his Disciples' Acceptance (An exegetical study of John chapter 20), τόμ. 9ος, Νέα Σειρά, Έτος 19ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1990), σ. 13-21.
6. Adamo T.D., Wisdom and its importance to Paul's Christology in 1 Corinthians, τόμ. 7ος, Νέα Σειρά, Έτος 17ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1988), σ. 31-43.
7. Agouridis S., The Son of Man in Enoch, τόμ. 2ος, τ. 6ον, (Δεκ. 1973), σ. 130-147).
8. Γαλίτη Γ., Ο Χριστολογικός ύμνος της Προς Φιληππησίους και ο Ψαλμός 109, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 2ο, (Ιούλ.-Δεκμ. 1980), Σ. 86-90.
9. Θεοχάρη Α., Το χρονολογικόν πρόβλημα των παθών του Κυρίου υπό το φως αρχαίων τινών μαρτυριών και της συγχρόνου ερεύνης, τόμ. 1ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1971), σ. 34-51.
10. Θεοχάρη Α., Η εμφάνιση του αναστάντος Κυρίου κατά το Ιω. 20, 19-23 εν σχέσει προς το Πράξ. Κεφ. II, τόμ. 4ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1976), σ. 68-85.
11. Hofius O., Ιλασμός και καταλλαγή. Ο σταυρικός θάνατος του Χριστού κατά τον Απόστολο Παύλο, τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιαν.-Ιούν. 1985), σ. 24-42.

12. Léon-Dufour X., «Απέθανεν υπέρ των αμαρτιών ημών», τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 8ο, τ. 1ο, (Ιαν.-Δεκ. 1979), σ. 65-84.
13. Παναγοπούλου Ι., «Ειρήνη Χριστού», τόμ. 1ος, τ. 2ον (Δεκ. 1971), σ. 99-114.
14. Παναγοπούλου Ι. Το κέντρον της Χριστολογίας της Καινής Διαθήκης, τόμ. 2ος τ. 6ον, (Δεκ. 1973), σ. 91-129.
15. Παπαζανακάκη Γ., Οι Χριστολογικοί ύμνοι της Καινής Διαθήκης, τόμ. 4ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1976), σ. 181-189.
16. Πριμέντα Ν. Ο άρραφος χιτώνας. Τεχνολογική και ερμηνευτική προσέγγιση, τόμ. 10ος, Νέα Σειρά, Έτος 20ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1991), σ. 38-50.
17. Ρηγοπούλου Γ., Ιησούς Χριστός ο «Παράκλητος», τόμ. 1ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1971), σ. 52-58.
18. Ρηγοπούλου Γ., Ιησούς Χριστός «Ο Αστήρ ο λαμπρός και ο πρωινός», τόμ. 1ος, τ. 3ον, (Ιούν. 1972), σ. 224-237.
19. Ρηγοπούλου Γ., Ιησούς Χριστός «η Ἐμπελος η Αληθινή» (Ιω. 15, 1-17), τόμ. 4ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1976), σ. 161-180.
20. Schlier H., Περί της Αναστάσεως του Ιησού Χριστού, τόμ. 1ος, τ. 4ον, (Δεκ. 1972), σ. 353-363.
21. Schlier H., Περί της Αναστάσεως του Ιησού Χριστού, τόμ. 2ος, τ. 5ον, (Ιούν. 1973), σ. 29-51.

## ΣΤ' Εκκλησιολογικά – Πατρολογικά

1. Αγουρίδη Σ., Ο ρόλος των γυναικών στην Εκκλησία των Φιλίππων, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 2ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1980), σ. 77-85.
2. Αγουρίδη Σ., Ο Ιησούς και οι γυναικες, τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 10ον, (Ιαν.-Δεκ. 1981), σ. 63-75.
3. Αγουρίδη Σ., Το επεισόδιο μεταξύ Πέτρου και Παύλου στην Αντιόχεια, τόμ. 12ος, Νέα Σειρά, Έτος 22ον, (Ιούν.-Δεκ. 1992), σ. 5-27.
4. Αγουρίδη Σ., Ο Μαθαίος ως θεολόγος της Εκκλησίας των ημερών του, τόμ. 13ος, Νέα Σειρά, Έτος 23ο, (Ιαν.-Ιούλ. 1993), σ. 5-17.
5. Alana E.O., The Secret Disciples of Jesus, τόμ. 13ος, Νέα Σειρά, Έτος 23ο, (Ιαν.-Ιούλ. 1993), σ. 43-48.
6. Galilite Γ., Οι ανυπότακτοι της Κρήτης και η εντολή της υποταγής, τόμ. 5ος τεύχη 2ο + 3ο, (Δεκ. 1977-Ιούν. 1978), σ. 196-208.
7. Γρατσέα Γ., Η Αποστολική Σύνοδος (Πράξ. 15, 1-35) και οι συνάξεις των Εσσαιών, τόμ. 10ος, Νέα Σειρά, Έτος 20ο, (Ιαν.-Ιούν. 1991), σ. 5-31.
8. Γρατσέα Γ., Η Προς Εβραίους Επιστολή και τα Αποστολικά αναγνώσματα στη λειτουργική ζωή της Ορθοδοξίας, τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 49-60.
9. Galitis G., Revelation and Divine Inspiration in the Holy Scriptures, τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1985), σ. 94-98.

10. Καραβιδοπούλου Ι., Ο ρόλος του Πέτρου και η σημασία του στην Εκκλησία της Καινής Διαθήκης, τόμ. 10ος, Νέα Σειρά, Έτος 20, (Ιαν.-Ιούν. 1991), σ. 47-66.
11. Ματσούκα Ν., Αγία Γραφή και Παράδοση κατά τις ερμηνευτικές αρχές της αρχαίας Εκκλησίας, τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1985), σ. 41-50.
12. Obeng A.E., Το θάύμα της κατάπαυσης της τρικυμίας και οι συνέπειές του για την Εκκλησία της Αφρικής, τόμ. 8ος, Νέα Σειρά, Έτος 18ο, (Ιαν.-Ιούν. 1989), σ. 43-52.
13. Obolensky D., Η βιβλική θεμελίωση του ιεραποστολικού έργου των Κυριλλου και Μεθοδίου, τόμ. 5ος, Νέα Σειρά, Έτος 15ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1986), σ. 40-54.
14. Παπαδοπούλου Κ. Το μαρτύριο Ιακώβου του αδελφοθέου, τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 11ο, (Ιαν.-Δεκ. 1982), σ. 41-46.
15. Παπαδοπούλου Σ., Οι πρεσβύτεροι και η παράδοσις του Παπιού, τόμ. 2ος, τ. 7ον, (Ιούν. 1974), σ. 218-229.
16. Παπαδοπούλου Σ., Διονύσιος Αλεξανδρείας, τόμ. 31ος, τ. 10ον, (Δεκ. 1975), σ. 95-108.
17. Παπαζανάκη Γ., Η υπό του Παύλου αντιμετώπισης της αιρέσεως των Κολοσσών, τόμ. 5ος, τεύχη 2ο + 3ο, (Δεκ. 1977-Ιούν. 1978), σ. 231-
18. Πατρώνου Γ., Απόστολος και Αποστολή, τόμ. 2ος, τ. 7ον, (Ιούν. 1974), σ. 230-247.
19. Potterie I., Η ανάγνωση της Αγίας Γραφής «εν πνεύματι». Ο Πατερικός τρόπος ανάγνωσης της Βίβλου είναι δυνατός σήμερα; τόμ. 5ος, Νέα Σειρά, Έτος 15ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1986), σ. 23-39.
20. Προκοπίου Μητροπ. Φιλίππων..., Η οργάνωση της Εκκλησίας των Φιλίππων κατά την αποστολικήν και μεταποστολικήν εποχήν. Οι πρεσβύτεροι της Εκκλησίας των Φιλίππων, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 2ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1980), σ. 56-62.
21. Τσαγγαλίδη I., Η εν τη Εκκλησίᾳ ζωή του Χριστού και αι αιρέσεις, τόμ. 5ος, τεύχη 2ο + 3ο, (Δεκ. 1977-Ιούν. 1978), σ. 209-216.
22. Τσιτάγκος Σ., Ποιο ήταν το έργο των Επτά Διακόνων, τόμ. 12ος, Νέα Σειρά, Έτος 22ο, (Ιούν.-Δεκ. 1992), σ. 52-58.
23. Vassiliadis P., The legacy of St. Luke for the Church's Mission, τόμ. 9ος, Νέα Σειρά, Έτος 19ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1990), σ. 5-9.

## Z' Συνεδρία Βιβλικής Θεολογίας – Ερμηνευτικής

1. Αγουρίδη Σ., Studiorum Novi Testamenti Societas, ΚΣΤ' Γενική Συνέλευσις, τόμ. 1ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1971), σ. 154-165.
2. Αγουρίδη Σ., Colloquium Biblicum Lovaniense, τόμ. 1ος, τ. 3ον, (Ιούν. 1972), σ. 249-265.
3. Αγουρίδη Σ., Studiorum Novi Testimenti Societas, ΚΖ' Γενική Συνέλευσις, τόμ. 1ος, τ. 4ον, (Δεκ. 1972), σ. 374.

4. Αγουρίδη Σ., IV Colloquium Paulinum, τόμ. 1ος, τ. 4ον, (Δεκ. 1972), σ. 375.
5. Αγουρίδη Σ., Η 28η Γενική Συνέλευσις της Studiorum Novi Testamenti Societas, τόμ. 2ος, τ. 6ον, (Δεκ. 1973), σ. 158-165.
6. Αγουρίδη Σ., Πέμπτο Διεθνές Συνέδριο Βιβλικών Μελετών, ΟΕφόρδη, 3-7 Σεπτεμβρίου 1973, τόμ. 2ος, τ. 7ον, (Ιούν. 1974), σ. 248-256.
7. Αγουρίδη Σ., Η 30ή Γενική Συνέλευσις της Studiorum Novi Testamenti Societas στο Aberdeen, τόμ. 3ος, τ. 10ον, (Δεκ. 1975), σ. 158-166.
8. Αγουρίδη Σ., XXXI Studiorum Novi Testamenti Societas, τόμ. 4ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1976), σ. 190-194.
9. Αγουρίδη Σ., VI Colloquium Panlinum, τόμ. 4ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1976), σ. 192-196.
10. Αγουρίδη Σ., Ευρωπαϊκή μεταφραστική Επιτροπή, τόμ. 5ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1977), σ. 78-82.
11. Αγουρίδη Σ., XII Colloquium Paulinum (25-30 Σεπτεμβρίου 1989). Το Αποστολικό Αξίωμα (Β' Κορ. Κεφ. 10-13), τόμ. 8ος, Νέα Σειρά, Έτος 18ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1989), σ. 99-108.
12. Γραταέα Γ., Από το 36ο Συνέδριο των Journées Bibliques της Louvain, τόμ. 6ος, Νέα Σειρά, Έτος 16ο, (Ιαν.-Ιουν. 1987), σ. 58-65.
13. Dupont J., Βιβλικό Συμπόσιο της Louvain, 22-24 Αυγούστου 1973, τόμ. 2ος, τ. 6ον, (Δεκ. 1973), σ. 155-158.
14. Καραβιδοπούλου I., 39ο Colloquium Biblicum Lovaniense, Λουβαίν 7-9 Αυγούστου 1990, τόμ. 9ος, Έτος 19ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1990), σ. 62-71.
15. Παναγοπούλου I., Το Α' Συνέδριον Ορθοδόξου Ερμηνευτικής Θεολογίας, τόμ. 1ος, τ. 3ον, (Ιούν. 1972), σ. 266-280.
16. Παπαδοπούλου N., Το Β' Πανευρωπαϊκόν Μεταφραστικόν Συνέδριον της Βίβλου, τόμ. 1ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1971), σ. 166-169.
17. Παπαδοπούλου N., Το εν Uppsala 7ο Διεθνές Συνέδριον της Παλαιάς Διαθήκης, τόμ. 1ος, τ. 2ον, (Δεκ. 1971), σ. 170-175.
18. Παπαδοπούλου N., Συνέδριον Βιβλικών Θεολόγων των Πανεπιστημίων Αθηνών και Θεσσαλονίκης, τόμ. 3ος, τ. 1ον, (Δεκ. 1975), σ. 166-173.
19. Φαφαλίου I., Αι Ήνωμέναι Βιβλικαὶ Εταιρείαι και το ἔργο των, τόμ. 2ος, τ. 5ον, (Ιούν. 1973), σ. 61-68.

### Η' Διάφορα Θέματα (Ιστορικά, Θρησκειολογικά, πολιτιστικά...)

1. Αγουρίδη Σ., Η αντιμετώπιση της μαγείας των ελληνιστικών χρόνων, τόμ. 5ος, τεύχη 2ο + 3ο, (Δεκ. 1977-Ιούν. 1978), σ. 119-135.
2. Αγουρίδη Σ., Η Βιβλική Θεώρηση της ορθόδοξης λατρείας και πνευματικότητας, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 8ο, (Ιαν.-Δεκ. 1979), σ. 3-21.
3. Αγουρίδη Σ., «Νεολαίοι» Νεαροί ιεραπόστολοι στην ακολουθία του Ιησού (Σύμφωνα με το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο), τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 10ο, (Ιαν.-Δεκ. 1981), σ. 5-14.
4. Αγουρίδη Σ., Ο κοινωνικοπροφητικός χαρακτήρας του αρχικού Χριστιανισμού, τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 11ο, (Ιαν.-Δεκ. 1982), σ. 47-57.

5. Αγουρίδη Σ., Ο λόγος του Θεού και τα μυστικά βιώματα του πιστού κατά την Καινή Διαθήκη, τόμ. 5ος, Νέα Σειρά, Έτος 15ο, (Ιαν.-Ιούν. 1986), σ. 5-19.
6. Αγουρίδη Σ., Oscar Cullmann, Ο θεολόγος και ο εκκλησιαστικός άνδρας, τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 5-7.
7. Adamo T.D., Η Αιθιοπία στη Βίβλο, τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 101-102.
8. Βασιλειάδη Π., Μετάφραση της Αγίας Γραφής, Βιβλικές Εταιρίες και άλλα τινά, τόμ. 6ος, Νέα Σειρά, Έτος 16ο, (Ιαν.-Ιούν. 1987), σ. 44-50.
9. Γαλάνη Ι., Ο Απόστολος Παύλος και η Θεσσαλονίκη, τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1985), σ. 61-72.
10. Γρατσέα Γ., Η ανανέωσις των μελών του Εσσαιοκουμρανείων Κοινοτήτων, τόμ. 2ος, τ. 8ον, (Δεκ. 1974), σ. 329-348.
11. Γρατσέα Γ., Το πρόβλημα IV, 5 των Συμποσιακών του Πλουτάρχου στο πλαίσιο των χρόνων της Καινής Διαθήκης, τόμ. 7ος, Νέα Σειρά, Έτος 17ο, (Ιαν.-Ιούν. 1988), σ. 21-47.
12. Coman G., Τριάκοσια χρόνια από την πρώτη μετάφραση της Βίβλου στη Ρουμανική γλώσσα (1688-1988), τόμ. 7ος, Νέα Σειρά, Έτος 17ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1988), σ. 23-30.
13. Cullmann O. Αναδρομή στη δωρή μου, τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 8-13.
14. Englezakis B., Markan Parable: More than Word Modality, a Revelation of Contents, τόμ. 2ος, τ. 8ον, (Δεκ. 1974), σ. 349-357.
15. Gregorios Mar P., Αποκάλυψη και σύγχρονη πολιτική, τόμ. 6ος, Έτος 16ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1987), σ. 53-64.
16. Καραβίδοπούλου Ι., Οι Βιβλικές σπουδές στην Ελλάδα, τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1985), σ. 73-87.
17. Καραβίδοπούλου Ι. Miscellanea Cullmanniana, τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 39-41.
18. Koester H., Η αυτοκρατορική λατρεία στην Ελλάδα. Με βάση τα αρχαιολογικά ευρήματα, τόμ. 2ος, Νέα Σειρά, Έτος 12ο, (Ιαν.-Δεκ. 1983), σ. 5-14.
19. Κορναράκη Ι., Το σύμπλεγμα της «στήλης του ἀλατος», τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 1ον, (Ιαν.-Ιούν. 1980), σ. 29-40.
20. Neaga N., Η ιστορική αποστολή της Αγίας Γραφής στην ορθόδοξη Ρουμανική Εκκλησία, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 1ο, (Ιαν.-Ιούν. 1980), σ. 60-71.
21. Νικοπούλου E.B., Η νομική έννοια του αρραβώνα στις Επιστολές του Παύλου, τόμ. 12ος, Νέα Σειρά, Έτος 22ο, (Ιούν.-Δεκ. 1992), σ. 28-40.
22. Οικονόμου K.X., Αυτάρκης και αυτάρκεια στους Στωϊκούς και στον Απόστολο Παύλο, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 2ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1980), σ. 17-34.
23. Ομάδας Βιβλικών Θεολόγων. Η σχέση της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, τόμ. 5ος, τ. 1ον, (Ιούν. 1977), σ. 70-80.

24. Παναγοπούλου Ι., Ορθόδοξης αγιογραφική βιβλιογραφία, τόμ. 1ος, τ. 4ον, (Δεκ. 1972), σ. 364-373.
25. Παπαδοπούλου Ν. (πρεσβ.), Περί των αρχαιοτάτων χριστιανικών νηστειών, τόμ. 8ος, Νέα Σειρά, Έτος 16ο, (Ιαν.-Ιούν. 1987), σ. 51-57.
26. Πατρώνου Γ., Μεταφράσεις της Αγίας Γραφής σε σύγχρονες γλώσσες και διαλέκτους, τόμ. 5ος, τ. 1ον, (Ιαύν. 1977), σ. 72-80.
27. Penna R., Νόμος και Ελευθερία στη σκέψη του Παύλου, τόμ. 13ος, Νέα Σειρά, Έτος 23ο, (Ιαν.-Ιούλ. 1993), σ. 18-42.
28. Peter B.C., The Temple of Jersalem in historico-theological perspective, τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 86-100.
29. Ρηγοπούλου Γ., Διευκρινιστικές προσθήκες στην «Αναδρομή στη ζωή» του καθηγητού Oscar Gullmann, τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 14-22.
30. Σιώτου Μ., Ο πολιτικός χαρακτήρας των αντιπάλων του Παύλου κατά την Γαλάτας, τόμ. 5ος, τεύχη 2ο + 3ο, (Δεκ. 1977-Ιούν. 1978), σ. 136-177.
31. Στογιάννου Β., «Πνεύμα Πύθωνα» (Πράξ. 16, 16): Η συνάντηση του αρχέγονου Χριστιανισμού με τη μαντική, τόμ. 1ος, Νέα Σειρά, Έτος 9ο, τ. 2ο, (Ιούλ.-Δεκ. 1980), σ. 99-114.
32. Yassiliadis P., The Collection Revisited, τόμ. 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, (Ιαν.-Ιούν. 1992), σ. 42-48.
33. Wolff H., Η αυλογική σκιά (Από το βιβλίο: Jesus der Mann), τόμ. 13ος, Νέα Σειρά, Έτος 23ο, (Ιαν.-Ιούλ. 1993), σ. 49-62.

**Σημείωση:** Τα θέματα Εισηγήσεων και Αφιερωμάτων περιελήφθησαν στην κανονική τους σειρά ανωτέρω. α) Εισηγήσεις: 1) Α' Συνάξεως Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών και Θεοσαλονίκης (Πάτμος 24-28 Σεπτεμβρίου 1975): Θέμα: «Ο Ιωάννης: Τα εν τη Κ.Δ. ἐργα του και η θεολογική του σκέψη» (τόμ. 4ος, τ. 1ον, Ιούνιος 1976).  
 2) Β' Συνάξεως Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών και Θεοσαλονίκης (Κρήτη 16-21 Σεπτεμβρίου 1977): Θέμα: «Αἱρέσεις και αἱρετικοί κατά την εποχή του Αποστόλου Παύλου».  
 β) Αφιερώματα: 1) Στη μνήμη Βασιλή Στογιάννου (τόμ. 4ος, Νέα Σειρά, Έτος 14ο, Ιούλιος - Δεκέμβριος 1985) 2) Στα 90 χρόνια του Καθηγητή Oscar Cullmann (τόμος 11ος, Νέα Σειρά, Έτος 21ο, Ιανουάριος - Ιούνιος 1992)

## ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. *Oscar Cullmann*, Χριστός και Χρόνος, μετάφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, 1980, σελ. 260.
2. *Eduard Lohse*, Επίτομη Θεολογία της Καινής Διαθήκης, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1980, σελ. 256.
3. *Walter Zimmerli*, Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μετάφρ. Β. Στογιάννος, 1981, σελ. 320.
4. *Dean Daniélov*, Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των Μυστηρίων και των Εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας, μετάφρ. από ομάδα, 1981, σελ. 366.
5. *Albert Schweitzer*, Ιστορία της Ερευνας του Βίου του Ιησού, μετάφρ. από ομάδα, 1982, σελ. 517.
6. *Johannes Weiss*, Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός, η ιστορία της περιόδου 30-150 μ.Χ., μετάφρ. από ομάδα, 1983, σελ. 600.
7. *Etienne Trocmé*, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν οι οι γνώρισαν, μετάφρ. Π. Λιαλιάτσης - Σ. Αγουρίδης, 1983, σελ. 155.
8. *Gerard Ebeling*, Η Προσευχή, μετάφρ. Θ. Σωτηρίου, σελ. 91. *Joachim Jeremias*, Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιο του, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 102, 1984.
9. *Stanley Marrow*, Τα Λόγια του Ιησού στα Ευαγγέλια, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σελ. 160.
10. *Γεωργίου Φλωρόφσκυ*, Θέματα Ορθοδόξου Θεολογίας, μετάφρ. από ομάδα, 2 έκδ. 1989.
11. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), Επιμ. Σ. Αγουρίδη - Γ. Γρατσέα, 1988, σελ. 232.
12. Χριστιανικός Γνωστικισμός (Τα Κοπτικά Κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο), 1989, σελ. 350.
13. *Mc Afee*, Τα Πέντε Μεγάλα Ζωντανά Θρησκεύματα, μετάφρ. Σ. Αγουρίδη, σελ. 274, 1990.
14. Σ. Αγουρίδη, Άραγε Γινώσκεις ή Αναγινώσκεις (Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες), Αθήνα, 1990.
15. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κέιμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), υπό του καθηγ. Γ. Γρατσέα, β' έκδ., Αθήνα 1991).
16. Σ. Αγουρίδη, Οράματα και Πράγματα (Αμφισθητήσεις, Προβλήματα, Διέξοδοι στο χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας), Αθήνα, 1991, σελ. 402.
17. Σ. Αγουρίδη, Πύρινος Χείμαρρος-Έκσταση, Προφητεία, Γλωσσολαλία (Στάδια της εξέλιξης τους μέσα από την ιστοριολική και τη χριστιανική Θρησκεία), Αθήνα, 1992.
18. *Ζαχαρία του Γεργάνου*, Εξηγήσεις εις την Ιωάννου του Υψηλοτάτου Θεολόγου Αποκάλυψιν, Κριτική έκδοση, εισαγωγή και σχόλια από τον καθηγ. Αστέριο Αργυρίου, Αθήνα 1991, σελ. 302.
19. Σ. Αγουρίδη, Βιβλικές Θεολογικές Μελέτες (Γιατί Σταυρώθηκε ο Χριστός/Μύθος - Ιστορία Θεολογία ([Γένεση κεφ. 1-2]), Αθήνα 1993.

Κεντρική Διάθεση - Παραγγελίες:

Βιβλιοπωλείο «ΠΑΡΟΥΣΙΑ»

Σόλωνος 94, Αθήνα 10680

Τηλ. 3615147



## BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agouridis, G. Gratseas, G. Kostaras,  
Ch. Konstantinides, Ath. Nikas, G. Rigopoulos,  
I. Sergopoulos  
Gen. Editor:

Prof. S. Agouridis, Efranoros 12, Athens, 11635, Greece

Editorial Committee: S. Agouridis, P. Vassiliadis,  
I. 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. 400

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

Copyright © «ARTOS ZOES»

# BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

---

Vol. 13, New Series, July-December 1993, Year 22

---

## CONTENTS

S. Agouridis, Jahwe the God of Israel versus Baal of Canaan (According to the biblical texts and the archaeological findings)	5-24
J.M. Enomate, The status of Nehemiah .....	25-34
Albert Vanhooye, Past and Present of the Biblica/Commission .....	35-48
J. Enuwosa, The Nature of the Death of Jesus in Lucan Soteriology .....	49-65
Program, Of the Seventh Convention of Orthodox Biblical Theologians (Bucarest, 25-30 September 1993) .....	66-70
D. Dritsas, Contents of the Bulletin of Biblical Studies from June 1971 to June 1993 (Thematic ordering) .....	71-82



EDITIONS  
«ARTOS ZOES»  
ATHENS