

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 13ος, Ιανουάριος - Ιούνιος 1994, Έτος 23

ΕΠΕΤΕΙΑΚΟ ΑΦΙΕΡΩΜΑ
στα 25 χρόνια από το θάνατο του Καθηγητή
ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΒΕΛΛΑ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Γ. Γρατσέας – Σαββας Αγουρίδης, Προλόγισμα του αφιερώματος στον Καθηγητή Βασίλειο Βέλλα	5-6
Σ. Αγουρίδη, Οικουμενικά χαρακτηριστικά στην προφητεία του Δευτεροησαία	7-23
Δ. Καιμάκη, Αν. Καθηγ. Θεολογικού Θεσσαλονίκης, Εσται γαρ ουρανός καινός και η γη καινή (Ησ. 65, 17)	24-28
Η.Λ. Οικονόμου, Η εβραϊκή γλώσσα και οι έλληνες πατέρες (Ανακοίνωση)	29-47
J. Karavidopoulos, Citation de Zacharie dans le Nouveau Testament	48-55
Fr. Βονον, Καθηγ. στη Θεολογική Σχολή, Παν/μίου της Γενεύης, Ο Απόστολος Παύλος ως μαρτυρία και ως ανάμνηση....	56-68
Otfried Hofius, Καθηγ. του Παν/μίου της Τυβίγγης, Παύλος – Ιεραπόστολος και Θεολόγος	69-84
Γ. Γρατσέα, Το εκ Κουμράν 4QMMT χειρόγραφο: Δημοσίευση – Περιεχόμενο – Ημερολόγιο	85-105
Γ. Ρηγόπουλου, Η παραδοξότης της απιστίας	106-113
Βιβλιοκρισίες: The Apocryphal New Testament. Edit. by J.K. Elliot, Oxford 1993, (Ι.Δ. Καραβίδόπουλος). – Η.Λ.Β. Οικονόμου, Θεολογική Οικολογία. Θεωρία και Πράξη. Εκδ. Δεσπ. Μαυρομάτ, Αθήνα 1994, σελ. 367 (Γ. Γρατσέας). – Gerd Theissen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, 3te erweit. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1989 (Σ. Αγουρίδης)	

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: Ιδρυμα «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 Εκδόσεων:

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

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού Δρχ. 800

εξωτερικού \$ 15

Τιμή τεύχους: Δρχ. 400

Copyright © «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 13ος, Ιανουάριος – Ιούνιος 1994, Έτος 23



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Γ. Γρατσέας – Σαββας Αγουρίδης, Προλόγισμα του αφιερώματος στον Καθηγητή Βασίλειο Βέλλα	5 - 6
Σ. Αγουρίδη, Οικουμενικά χαρακτηριστικά στην προφητεία του Δευτεροησαία	7 - 23
Δ. Καιμάκη, Αν. Καθηγ. Θεολογικού Θεσσαλονίκης, Έσται γαρ ουρανός και η γη καινή (Ησ. 65, 17)	24 - 28
Ηλ. Οικονόμου, Η εβραϊκή γλώσσα και οι έλληνες πατέρες (Ανακοίνωση)	29 - 47
J. Karavidopoulos, Citation de Zacharie dans le Nouveau Testament	48 - 55
Fr. Bonon, Καθηγ. στη Θεολογική Σχολή, Παν/μίου της Γενεύης, Ο Απόστολος Παύλος ως μαρτυρία και ως ανάμνηση....	56 - 68
Otfried Hofius, Καθηγ. του Παν/μίου της Τυβίγης, Παύλος – Ιεραπόστολος και Θεολόγος	69 - 84
Γ. Γρατσέα, Το εκ Κουμράν 4QMMT χειρόγραφο: Δημοσίευση – Περιεχόμενο – Ημερολόγιο	85 - 105
Γ. Ρηγόπουλου, Η παραδοξότης της απιστίας	106 - 113
Βιβλιοκρισίες: The Apocryphal New Testament. Edit. by J.K. Elliot, Oxford 1993, (Ι.Δ. Καραβίδόπουλος). – Ηλ.Β. Οικονόμου, Θεολογική Οικολογία. Θεωρία και Πράξη. Εκδ. Δεσπ. Μαυρομάτη, Αθήνα 1994, σελ. 367 (Γ. Γρατσέας). – Gerd Theissen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, 3te erweit. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1989 (Σ. Αγουρίδης)	

Προλόγισμα του αφιερώματος στον καθηγητή Βασίλειο Βέλλα

Εφέτος συμπληρώνονται 25 χρόνια από τότε που έφυγε ο Βασίλειος Βέλλας, ο διδάσκαλος και συγγραφέας που επλούτισε με τη σοφία και τη χάρη του τη σύγχρονη ελληνική θεολογική ζωή.

Γεννήθηκε το 1902 στα Ιωάννινα. Τις σπουδές του στη Μέση Παιδεία ολοκλήρωσε στη Ριζάρειο Εκκλησιαστική Σχολή το 1920. Το ίδιο έτος εφοίτησε στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, πάντοτε αριστεύων. Μεταπτυχιακές σπουδές έκανε στο Μόναχο και στο Βερολίνο πλάι σε διαπρεπείς καθηγητές της Π. Διαθήκης. Όταν επέστρεψε στην Ελλάδα, υπηρέτησε ως βοηθός στην τροφό Θεολογική Σχολή, και το 1930 ανακηρύχθηκε διδάκτωρ. Το 1933 εξελέγη έκτακτος και το 1936 τακτικός καθηγητής στην ίδια Σχολή, στην έδρα της Εβραϊκής γλώσσας και Ερμηνείας της Π. Διαθήκης εκ του πρωτούπου κειμένου, και της Εβραϊκής Αρχαιολογίας.

Στη θέση αυτή παρέμεινε μέχρι το 1968. Άλλα και η απομάκρυνσή του από την πανεπιστημιακή έδρα δεν εσήμανε το τέλος των πολλαπλών δραστηριοτήτων του, παρά το επισφαλές της υγείας του. Θα πρέπει γενικά να τονιστεί ότι η ζωή του Βασ. Βέλλα ήταν ζωή δοσμένη στη δημιουργία με αδιάκοπη προσφορά προς την επιστήμη, την παιδεία και την κοινωνία. Συγκινητική και ιδιαίτερα πλούσια υπήρξε η διακονία του προς την Εκκλησία κατά των επί έτη υπερησία του ως Διευθυντή της Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος. Για όλους τους μαθητές του η ανάμνηση του Βέλλα είναι πάντοτε μια αναβάπτιση στην επιστήμη της Π. Διαθήκης, ιδιαίτερα του βιβλικού μηνύματος, και στις πρακτικές εφαρμογές του στην κοινωνία. Δεν μπορούμε μέχρι σήμερα να διαβάσουμε κάτι για τους Προφήτες και τους Ψαλμούς της Π. Διαθήκης, χωρίς να ανατρέξει η σκέψη μας στον Βέλλα.

Μερικοί συγγραφείς πονημάτων αυτού του τεύχους του Δ.Β.Μ. είχαν μετάσχει με μελέτες των και στο «Πόνημα Ευγγάρμον» που εκδόθηκε με τη συμπλήρωση 40 χρόνων από την έναρξη της πλουσιώτατης συγγραφικής παραγωγής του και 35 από την εκλογή του ως καθηγητή του Πανεπιστημίου. Στη μνήμη μας διατηρείται άσβεστο το πνευματικό του φως. Στο πρόσωπό του συνδυάζονταν αρμονικά η άρτια επιστημονική συγκρότηση με ακέραιο ήθος, το θάρρος της γνώμης με τη λεπτότητα

του χαρακτήρα, η μεγαλωσύνη του πλήθους των γνώσεων με τους απλούς τρόπους και τη ζωντανή επικοινωνία με τους φοιτητές. Όλα αυτά τα επιτύγχανε με το μοναδικό τρόπο που μετέδιδε την αγάπη του. Πάσχιζε να μας γαλουχεί με τα νάματα του προφητικού και του ψαλμικού λόγου «μέχρι καταντήσωμεν.... εις μέτρον ηλικίας του πληρώματος του Χριστού» (Εφεσ. 4, 13).

Εξακολουθούμε ζωή κοινωνίας μαζί του, και ο λόγος του είναι «ως μύρον επί κεφαλής το καταβαίνον... ως δρόσος Αερμών η καταβαίνουσα...», και η μνήμη του συνιστά «ζωήν έως του αιώνος» (Ψαλμ. 132).

Γεώργιος Γρατσέας

Σάββας Αγουρίδης

Οικουμενικά χαρακτηριστικά στην προφητεία του Δευτεροησαία

Καθηγητή Σ. Αγουρίδη

Το προφητικό βιβλίο της Π. Διαθήκης που αποδίδεται στον Προφήτη Ησαΐα (κεφ. 1-66) η νεώτερη κριτική έχει κατατμήσει σε τρία μέρη: 1) Τα κεφάλαια 1-39, που αποτελούνται από προφητικούς χρηματούς και βιογραφικά του προφήτη, αποδίδονται βασικά στο γνωστό μας Προφήτη Ησαΐα, που από τα μέσα περίπου του 8ου π.Χ. μέχρι το τέλος αυτού του αιώνα κυριάρχησε επί της θρησκευτικής σκηνής στα Ιεροσόλυμα, ιδίως επί των βασιλέων Άχαζ και Εζεκία, κατά την περίοδο που απειλή για τα Ιεροσόλυμα ήταν η Ασσυρία. 2) Τα κεφ. 40-55 αποτελούνται κυρίως από προφητικούς ποιητικούς χρηματούς (40-55) και ποιητικές προφητικές ομιλίες (κεφ. 50-55). Τα κεφάλαια αυτά αποδίδονται από τη νεώτερη έρευνα σε έναν μεγάλο προφήτη από την εποχή της Εξορίας, που έζησε δηλ. εκατόν είκοσι χρόνια αργότερα από τον πρώτο Ησαΐα τον 6ο αι. π.Χ. και έγραψε κατά τα έτη 546-538, όχι στα Ιεροσόλυμα αλλά στη Βαβυλώνα, τα χρόνια που η αυτοκρατορία όχι των Ασσυρίων αλλά των Βαβυλωνίων κατέρρεε, και ο βασιλιάς της Περσίας Κύρος, θριαμβευτής και ελευθερωτής των μικρών υπόδουλων λαών, προήλαυνε προς δυσμάς. Από κάθε ουσιαστική όποψη, τα κεφ. αυτά ανήκουν σε εντελώς άλλη εποχή και πρόερχονται από κάποιον νέο στην ηλικία ιδιοφυή ποιητή. Αυτός, για ευκολία μας, ονομάστηκε στην έρευνα Δευτεροησαίας. Και αυτού το προφητικό μήνυμα αποτελεί το αντικείμενο αυτής της μελέτης. 3) Τα κεφ. 56-66 είναι χρονολογικά ακόμη νεώτερα, πρόερχονται από την Μεταιχμαλωσιακή εποχή, από τον κύκλο μαθητών του Δευτεροησαία, από άλλο δηλ. χέρι, και, γι αυτό προς διάκριση, ονομάζονται στην έρευνα Τριτοησαίας.

Τα προαιχμαλωσιακά προφητικά βιβλία της Π.Δ. απόκτησαν ευρύτερο κύρος μετά την ιστορική επιβεβαίωση των προβλέψεών τους, μετά δηλ. την καταστροφή του 722 και μάλιστα του 586 π.Χ., τότε που οι Βαβυλώνιοι κατέστρεψαν τα Ιεροσόλυμα, και το πιο άξιο μέρος του πληθυσμού έσυραν αιχμάλωτους στη Βαβυλώνα. Δεν κάνει γι αυτό εντύπωση ότι προφητικοί κύκλοι, ανανεωμένοι, μετά την επιστροφή από την Εξορία στην πατρώα γη (536 μ.Χ.), καταπιάστηκαν με επιμέλεια στο έρ-

γο της έκδοσης των προφητικών συγγραφών –έργο πολύ δύσκολο, αν λάβει κανείς υπόψη του τον τρόπο καταγραφής και παράδοσης των κειμένων αυτών από το δάσκαλο στους μαθητές και ύστερα σε ενδιαφερόμενους προφητικούς κύκλους, από τη μια γενεά στην άλλη. Αυτή η πολύ en gross διαίρεση του βιβλίου του Ησαΐα σε πλείονα των δύο τμήματα μας δίνει μια κάποια ιδέα της τεράστιας δυακολίας του επιστημονικού εγχειρήματος της καταγραφής της ιστορίας της συγγραφής, της συντήρησης και της έκδοσης των προφητικών κειμένων της Π. Διαθήκης. Παράδοση και Ερμηνεία (Tradition και Interpretetion) μπλέκονται μέσα σ' αυτή τη σαγηνευτική αλλά μακρά και δύσκολη στην ανίχνευσή της διαδικασία.

Με άλλα λόγια δεν είναι δυνατό σ' αυτήν εδώ τη μελέτη να εκτεθεί ό,τι έχει προταθεί στην έρευνα μέχρι τώρα που επέτρεψε σε κάποιους τελικούς εκδότες, κάπου στον 4ο αι. π.Χ., να εκδόσουν τον πρώτο Ησαΐα με τους δύο άλλους σε μια ενότητα. Φυσικά, είχαν στους λόγους των η στοιχειώδης όμως ανάπτυξη αυτού του θέματος θα απαιτούσε μια άλλη μελέτη. Εκείνο που ενδιαφέρει εμάς εδώ είναι το γεγονός πως τα κεφ. 40-55 του Ησαΐα προέρχονται από την περίοδο της Αιχμαλωσίας, από τα μέσα του δου αι. π.Χ., από χέρι ενός μεγάλου ποιητή, λαμπρού θεολόγου, που οδήγησε την βιβλική θρησκεία στην υψηλότερη βαθμίδα που αυτή έφθασε, μια μικτή ιδιοψυχία ποιητή-θεολόγου και πολιτικού. Αν για τον Ησαΐα του δου αι. π.Χ. το μήνυμα του Γιαχβέ προς τον λαό ήταν η επερχόμενη ένεκα των αμαρτιών του έθνους κρίση και καταδίκη, για τον Δευτεροησαΐα κατά τον δο αι. το κέντρο του μηνύματος είναι η ενθάρρυνση, η ελπίδα και η παρηγοριά του αιχμάλωτου έθνους. Είναι πολύ ενδεικτική επί του προκειμένου η ίδια η αφετηρία της προφητείας του κεφ. 40:

Παρακαλείτε, παρακαλείτε το λαό μου, λέει ο Θεός.

Ιερείς, λαλήσατε εις την καρδίαν Ιερουσαλήμ, παρακαλέσατε αυτήν· ότι επλήσθη η ταπείνωσις αυτής, λέλυται αυτής η αμαρτία· ότι εδέξατο εκ χειρός Κυρίου διπλά τα αμαρτήματα αυτής.

Φωνή βοώντος· εν τη ερήμω ετοιμάσατε την οδόν Κυρίου, ευθείας ποιείτε τας τρίβουσ του Θεού ημών.

Πάσα φάραγξ πληρωθήσεται και παν όρος και βουνός ταπεινωθήσεται, και έσται πάντα τα σκολιά εις ευθείαν και η τραχεία εις οδούς λείας, και οφθήσεται η δόξα Κυρίου, και οφεται πάσα σαρξ το σωτήριον του Θεού (στιχ. 1-5).

Σε ποιούς άραγε απευθύνει τους στίχους αυτούς; Μακάρι να ξέραμε ακριβώς. Βέβαιο είναι πως δεν απευθύνεται σε ενθουσιώδεις μαθητές και οπαδούς του, που έκριναν τα σημεία των καιρών όπως αυτός, αλλά και σε κάποια, κατά πάσα πιθανότητα, αντίπαλη μερίδα ιερέων, που διαφορετικά ζύγιζε τις ιστορικές συγκυρίες για το μέλλον του Ισραήλ, και διαφορετικά πρόσβλεπε στην οργάνωση του λαού μετά την επιστροφή

στην πατρίδα. Πουθενά ο προφήτης δεν αναφέρεται στο Δαβίδ, ούτε αν και αμφότερα εξυπακούονται, ο προφήτης ενασμενίζει περί το θέμα του μελλοντικού Ναού και του ιερατείου –βασικά στοιχεία οργάνωσης που επικράτησαν στη μεταιχμαλωσιακή κοινότητα. Η έμφαση στις σχέσεις Θεού και Ιαραήλ βρίσκεται κυρίως στην πνευματική αποστολή του Ιαραήλ, μέσα στην ιστορία, μεταξύ των εθνών. Βλ. π.χ. (44, 6–45, 8):

Ιδού ο δούλος μου που ἔχω αναλάβει
ο εκλεκτός μου, που χαίρεται η ψυχή μου·
Ἐθεσα επ' αυτὸν το πνεύμα μου, καὶ θα φέρει δικαιοσύνη στα ἔθνη·
Δεν θα ανακράξει ούτε θα υψώσει τη φωνή του, ούτε θα την ακούσουν
στους δρόμους·
κάλαμο συντετριμμένο δεν θα σπάσει, ούτε θα σβήσει λύχνο που μόλις
φωτίζει·
αλλά με αλήθεια θα διεξαγάγει την κρίση· τα ἔθνη θα ελπίσουν στο
ὄνομά του.

Ἐγώ είμαι ο Κύριος ο Θεός, εκάλεσά σε εν δικαιοσύνη και κρατήσω της χειρός σου και ενισχύσω σε·
και ἐδωκά σε ως διαθήκην εις τον λαόν, εἰς φως εθνών,
ανοίξαι οφθαλμούς τυφλών, εξαγαγείν εκ δεσμών δεδεμένους
και εξ οίκου φυλακής καθημένους εν σκότει.

Ἐγώ (εψι) Κύριος ο Θεός, τούτο μου εστί το ὄνομα·
την δόξαν ετέρω ου δώσω ουδέ (τον αἴνον μου) τοις γλυπτοίς.
Ιδού, τα απ' αρχῆς (προλεχθέντα) ήκασι,
και κανά a εγώ (νυν) αναγγέλλω,
προτού αναφανούν, εδηλώθη μιμίν.

Εδώ αναφέρεται ο προφήτης σε μια λαϊκή πνευματική ηγεσία του Ιαραήλ σε οικουμενικό επίπεδο· υπ' αυτές τις συνθήκες δεν παρουσιάζεται να έχει στη σκέψη αυτού του προφήτη προέχουσα θέση ο Δαβίδ, ο Ναός και το Ιερατείο. Αυτή και μόνο η διαπίστωση μας οδηγεί να αντιληφθούμε την αντίθεση που πρέπει να συνάντησε μια τόσο αντιπαραδοσιακή θεώρηση της ιστορικής σκηνής.

Πού στηρίζει αυτή την τόσο αισιόδοξη προοπτική για το λαό του, που πρέπει να τον ακούει έκπληκτος μέσα στα δεσμά της αιχμαλωσίας; Είναι φανερό από τα καλούμενα ἀσματα του «δούλου» ή «παιδός» Ιαραήλ πως ο Δευτεροησαΐας γύρω στα 540–538 π.Χ. στηρίζει την αισιοδοξία του σε μια αφενός πολιτική ανάλυση του ιστορικού γεγονός της κατάρρευσης της βαβυλωνιακής αυτοκρατορίας και της ανάδυσης της Περσικής, που ενέπνεε την ελπίδα απελευθέρωσης των μικρών λαών από τα δεσμά των Βαβυλωνίων. Την αισιοδοξία του στηρίζει σε μια

δική του θεολογική ανάλυση του γεγονότος της αιχμαλωσίας του έθνους του στους Βαβυλώνιους και της ελπιζόμενης με άκρα βεβαιότητα απελευθέρωσης των Ιουδαίων αιχμαλώτων από τον Κύρο, τον οποίο δεν διστάζει καθόλου να ονομάσει Μεσσία (40, 27· 42, 18). Ο Δευτεροησαίας ανήκει στη μερίδα εκείνη του λαού που γεννήθηκε, βέβαια, στην αιχμαλωσία, αφομοίωσε όμως όλον τον πνευματικό πολιτισμό των προγόνων του, τον οποίο σύγκρινε με τις επιδόσεις της Βαβυλώνας, και δεν τον έβρισκε καθόλου λειψό αλλά, σε βασικά ζητήματα, υπερέχοντα κατά πολύ. Ως εκ τούτου ο θεολογικός βασανισμός του για να βρει μια ικανοποιητική θεολογική απάντηση ως προς ό,τι έγινε και ως προς ό,τι επρόκειτο να γίνει με το έθνος του.

Ταλαντούχοι νεαροί Εβραίοι διανοητές είχαν επιδοθεί στην εύρεση απάντησης στο ερώτημα: γιατί ο Γιαχβέ μας επέβαλε μια τιμωρία τόσο αυστηρή και μας υπέταξε σε ένα βάρβαρο κατακτητή, καταφανώς ηθικά και πνευματικά κατώτερό μας; Καθώς, τώρα, ανοίγει με τον Κύρο μια νέα προοπτική αναγέννησης του έθνους, ποια είναι η ορθή απάντηση στο ερώτημα: γιατί μας έστειλε στην αιχμαλωσία, να κάνουμε τι εδώ; Οι απαντήσεις που δίνονταν στο ερώτημα αυτό ήσαν διαφορετικές. Μερικοί δεν έβλεπαν το λόγο να δώσουν κάποια απάντηση αφομοίωθηκαν, κάτω από την πίεση των νέων συνθηκών. Άλλοι είχαν καταποθεί από τον πόνο και τα δεινά της εξορίας. Αυτούς εκπροσωπεί ο Ψαλμωδός (ψλ. 136), όταν ψάλλει: «Επί των ποταμών Βαβυλώνος, εκεί εκαθίσαμε και εκλαύσαμεν εν τω μνησθήναι ημάς την Σιών. Επί ταις ιτέαις εν μέσω αυτής εκρεμάσαμε τα όργανα ημών...».

Πώς άσωμεν την ωδήν Κυρίου επί γης αλλοτρίας; Εάν επιλάθωμαί σου, Ιερουσαλήμ, επιλησθείη η δεξιά μου, κολληθείη η γλώσσα μου τω λαρυγγί μου, εάν μη σου μνησθώ...».

Άλλοι, εκπρόσωποι αυτοί του θεολογικού ιερατείου, είχαν μιοθετήσει τη θεολογική αρχή του Δευτερονομίου. Βάσει αυτής ο «Δευτερονομιστής», όπως καλείται στην έρευνα, είχε αναθεωρήσει όλα τα ιστορικά βιβλία της Π. Διαθήκης, από τον Ιησού του Ναυή μέχρι την Δ' Βασιλιών. Η θεολογική αυτή αρχή ήταν: η αμαρτία φέρνει την τιμωρία του Γιαχβέ, η μετάνοια του λαού φέρνει την σωτηρία. Ο Δευτεροησαίας δεν δέχεται τίποτε από αυτά. Όχι πως ο Ισραήλ δεν ήταν άξιος τιμωρίας: δεν μπορεί όμως να εξηγήσει τα τόσα δεινά του λαού ως τιμωρία κάτω από ένα δυνάστη ειδωλολάτρη, ανήθικο και περιφρονητή όλων των αξιών. Αυτός προχωράει σε μια νέα εντελώς άποψη περί της αιχμαλωσίας και περί της επικείμενης απελευθέρωσης: αυτό που φάνηκε στο λαό ως συμφορά, αυτό ήταν μέρος της εκλογής του Ισραήλ από τον Γιαχβέ, προκειμένου να τον ετοιμάσει για μια πολύ μεγάλη πνευματική αποστολή μέσα στην παγκόσμια ιστορία. Ο βασιλιάς Κύρος, ο αναμενόμενος Μεσσίας, θα δώσει αυτή τη δυνατότητα στον Ισραήλ.

Όλοι αντιλαμβανόμαστε το πόσο ζωηρές αντιρρήσεις πρέπει να προβλήθηκαν σε μια τέτοια θεολογική ανάλυση, που πολλοί θα θεώρησαν καταλυτική για το έθνος, ιστορικά ουτοπιστική και θεολογικά ανακριβή, ηθικά δέ επικίνδυνη για το λαό. Ξέρουμε τι απαντούσε ο προφήτης σ' αυτές τις αντιρρήσεις. Απαντούσε πως ο Θεός είναι απόλυτος Κύριος μέσα στην Ιστορία, δηλ. κάνει ό,τι θέλει:

Μήπως αντιμάχεται κανείς το Δημιουργό του;
Το πήλινο σκεύος τον κατασκευαστή του;
Μήπως λεέι ο πηλός στον κεραμέα του,
«Τι ποιείς, και γιατί το έργο σου δεν έχει λαβίδα;»
Μήπως λέει στον πατέρα του, «Τι γεννάς εκεί;»
και στη μητέρα του «Γιατί οι αδίνες της γέννας;»
Ούτω λέγει ο Κύριος, ο άγιος του Ιαραήλ, ο ποιήσας αυτόν·
«Με ερωτάς για τα επερχόμενα, περί των ιιών μου,
αλλά περί του έργου των χειρών μου μου δίνεις εντολές;
Εγώ εποίησα την γην, και δημιουργησα τον άνθρωπο επ' αυτής.
Εγώ έδωκα εντολές σε όλα τα άστρα.
Εγώ ήγειρα αυτόν (τον Κύρο) μετά δικαιοσύνης βασιλέα,
και πάσαι αι οδοί αυτού είναι ευθείαι».
Ούτος οικοδομήσει την πόλιν μου και τους αιχμαλώτους του λαού
μου επιστρέψει.

Ου μετά λύτρων ουδέ μετά δώρων, λέγει Κύριος Σαβαώθ.
(Ησ. 45, 9-13)

Ο Θεός είναι απόλυτος Κύριος μέσα στην ιστορία, και δε δίνει σε κανένα λογαριασμό για ό,τι κάνει. Κατά τη λογική του προφήτη: Μόνο θεωρώντας το μέλλον μπορούμε να δούμε τα ίχνη της βουλής του Γιαχβέ. Είναι, πραγματικά, πολύ περίεργη αυτή η προσπάθεια του Δευτεροησαία να υπαγάγει σε μιαν ενότητα: τα παθήματα της Εξορίας, την παγκόσμια πνευματική αποστολή του Ιαραήλ και τον Κύρο ως Μεσσία, έναν αλλόφυλο και αλλόθρησκο! Πώς έγινε δυνατή μια τέτοια σύνδεση; Για να έχουμε κάποια απάντηση στο ερώτημα, πρέπει να αντιληφθούμε, καταρχάς, πως για πρώτη φορά στον Δευτεροησαία, η θρησκεία της Π. Διαθήκης ανεβαίνει στο βάθρο ενός αληθινού μονοθεϊσμού μετά από αιώνες διδαχής ενός πρακτικού μοναχά μονοθεισμού-ενοθείας από τους προ αυτού Προφήτες, και μετά από τη συγκρητιστική θρησκεία των βασιλιάδων και της πλειοψηφίας του ιερατείου-ενός κράματος Γιαχβέ και ειδωλολατρείας. Ο Δευτεροησαίας πρώτος αναπτύσσει και θεωρητικά τον Μονοθεισμό, και το κυριώτερο, για τη θεολογική του σκέψη, είναι το συμπέρασμα που βγάζει από την ενότητα του Θεού: *Ένας Θεός-άρα μία ανθρωπότητα*.

Ένας Εβραιός επαρχιώτης, θιασώτης πρακτικά ενός εθνικού θεού, του Γιαχβέ, βρίσκεται με τους δικούς του αιχμάλωτος στη Βαβυλώνα,

και κοντά στα άλλα προβλήματα, τον απασχολεί το ερώτημα; Γιαχβέ ή Marduk και το βαβυλωνιακό του πάνθεο; Ο προφήτης έχει πολύ ταπεινή ιδέα για τη βαβυλωνιακή πολυθεία: της αρνείται κάθε συμβολικό χαρακτήρα και την περιγελάει σαν λατρεία ποικίλων ειδώλων από χρυσό, άργυρο, ξύλο κλπ., ενώ συγχρόνως εξαίρει την κυριαρχία του δικού του μόνου Θεού επάνω στη φύση και στην ιστορία. Σ' αυτό το ώριμο συμπέρασμα έφτασε, επειδή ο κίνδυνος της ειδωλολατρίας ήταν πολύ μεγάλος αυτή τη φορά. Η συγγραφή του Δευτεροησαία είναι γεμάτη από πολεμική κατά της πολυθείας και από επιχειρήματα υπέρ της Μονοθείας. Πάνω στον ένα Θεό στήριξε ο προφήτης αυτός την έννοια της μιας ανθρωπότητας και ακόμη παραπέρα, την αποδοχή του Κύρου ως του Μεσσία του Γιαχβέ.

Ούτως λέγει ο Θεός ο βασιλεύς του Ισραήλ, ο λυτρωτής του,
θεός Σαβαώθ·

Εγώ είμαι πρώτος και εγώ είμαι ἑσχατος· πλην εμού οὐκ εστὶ θεός.

Τις ώσπερ εγώ; Ας το διακηρύξει,

ας το αναγγείλει και ας το αναπτύξει μπροστά μου.

Ποιος ανάγγειλε σ' εσάς τα επερχόμενα πριν να ἔλθουν;

Ας μας πουν αυτοί τι πρόκειται ακόμη να ἔλθει!

Μη φοβάστε και μη τρομάζετε·

εγώ δεν σας το ανάγγειλα απ' αρχής και δεν το διεκήρυξα;

Και υμείς έστε μάρτυρές μου!

Υπάρχει θεός πλην εμού; Δεν υπάρχει Βράχος·

δεν ξέρω κανέναν.

Όλοι οι κατασκευαστές ειδώλων κάνουν κάτι μάταιο,

τα πράγματα που τους ευχαριστούν δεν θα τους αφελήσουν·

οι μάρτυρές των ούτε βλέπουν ούτε ακούνε,

έτσι που στο τέλος να μπορούν να νιώσουν ντροπή.

Ποιός φτιάχνει ένα θεό ή χύνει στο καλούπι ένα είδωλο που
δεν αφελεί σε τίποτα;

Ιδού, όλοι οι σύντροφοί του θα καταισχυνθούν, και οι τεχνίτες δεν
είναι παρά ανθρωποι.

Ας συναχθούν όλοι και ας βγουν μπροστά,

θα καταισχυνθούν και θα ντραπούν όλοι μαζί.

Ένας τέκτων ώξυνε σίδηρον, ακεράνω ειργάσατο αυτόν.

Τον πιάνει πείνα και χάνει τη δύναμή του, και αν δεν πιεί νερό
θα ασθενήσει.

Ο μαραγκός μαρκάρει γραμμές, μαρκάρει το ξύλο με μολύβι

Έτσι συνεχίζει ο Δευτεροησαίας τον εμπαιγμό της ειδωλολατρίας. Ο ίδιος έρει καλύτερα από κάθε άλλον, πως αυτά τα γράφει όχι προς κάποιους Βαβυλώνιους υποψήφιους για να προσχωρήσουν στη θρησκεία

του Γιαχβέ. Όχι! Τα γράφει για τον Ιακώβ και τον Ιαραήλ και δείχνει έτσι είτε πως ένας αριθμός φλερτάρει προς την ειδωλολατρεία, είτε πως οποιοσδήποτε κινδυνεύει από τη θρησκεία του πανίσχυρου δυνάστη: «Μνήσθητι ταύτα, Ιακώβ», γράφει, «και Ιαραήλ, ότι παῖς μου εἰ σὺ ἐπλασα σε παῖδα μου, και συ Ιαραήλ μη επιλανθάνου μου». Ο Γιαχβέ και κανείς άλλος δεν είναι ο δημιουργός, ο παραστάτης και σωτήρας του Ιαραήλ: «Ούτω λέγει Κύριος ο λυτρούμενός σε και πλάσας σε από κοιλίας μητρός σου: Εγώ ειμί Κύριος ο συντελέσας πάντα, ος εξέτεινα τον ουρανόν μόνος και εστερέωσα την γην. Ήταν κανείς άλλος στο πλάι μου:... Εγώ είμαι αυτός που ματαιώνει μαντείες εγγαστριμύθων και αποδεικνύει τους μάντεις πλήρεις φεύδους, ο αποστρέφων σοφούς προς τα οπίσω και την βουλήν αυτών αποδεικνύων μωράν, ο ιστών ρήμα (του Κύρου) παιδός αυτού και την βουλήν των απεσταλμένων του αληθεύων: Ο λέγων τη Ιερουσαλήμ· κατοικηθήσῃ και ταις πόλεσι του Ιούδα· οικοδομηθήσεσθε, και ανατελώ τα ερείπια αυτής· ο λέγων τη αβύσσων, να ξηρανθείς, και θα ξηράνω τους ποταμούς σου· ο λέγων περί του Κύρου, «ούτος ἔστιν ο ποιμήν μου και αυτός πληρώσει το θέλημά μου»· λέγοντας περί της Ιερουσαλήμ, «οικοδομηθήσῃ» και περί του Ιερού, «θεμελιώσω τον οίκον σου».

«Ούτω λέγει Κύριος ο Θεός τω χριστώ μου (Μεσσία μου) Κύρω, ου εκράτησα της δεξιάς», για να υπακούσουν έμπροσθέν του τα έθνη και για να λύσῃ τη ζώνη από τη μέση βασιλιάδων, για να ανοίξῃ έμπροσθέν αυτού θύρες, για να μη κλείσουν πια πύλες χαλκές. «Εγώ έμπροσθέν σου πορεύσομαι και ομαλώ τα όρη, θύρας χαλκάς συντρίψω και μοχλούς σιδηρούς συγκλάσω, δώσω σοι θησαυρούς (κειμένους εν σκότει) και θησαυρούς εν κρυφοίς τόποις ανοίξω σοι: ίνα γνώς, ότι εγώ είμαι Κύριος ο Θεός, του Ιαραήλ, ο καλέσας σε δια του ονόματός σου προς χάριν του δούλου μου Ιακώβ και Ιαραήλ του εκλεκτού μου, και προσδέξομαι σε, αν και συ ουκ ἡδεις με· ίνα γνώσιν οι απ' ανατολών ηλίου και οι από δυσμών, ότι ουκ ἔστι Θεός πλην εμού· εγώ ο κατασκευάσας φως και ποιήσας σκότος· ο ποιών αγαθά και κτίζων κακά· Εγώ Κύριος ο Θεός ο ποιών πάντα ταύτα. Ευφρανθήτω ο ουρανός ἀνώ και αι νεφέλαι ραντάτωσαν δικαιοσύνην· ας ανοίξῃ η γη και ας βλαστήσει η σωτηρία, και δικαιοσύνη ανατειλάτω ἀμά· εγώ ειμί ο Κύριος ο κτίσας σε».

Είναι να εκπλήσσεται κανείς με το μήνυμα αυτό του ενός Θεού Γιαχβέ καθώς και περί της μεσσιανικής παγκόσμιας αποστολής του Κύρου, ο οποίος δεν γνώριζε τον αληθινό Θεό, σύμφωνα όμως με τη μυστική αισθηση του προφήτη, σίγουρα θα τον αναγνώριζε. Το παράξενο με τον προφήτη αυτόν είναι η έμφαση στις ιστορικές πρωτοβουλίες που αναλαμβάνει ο Θεός του: Ο ίδιος ο λαός του φαίνεται να τον έχει ξεχάσει, να μην τον θυμάται πια· και ο Μεσσίας Κύρος, που ετοιμάζει, σίγουρα δεν είχε ποτέ σχέση με την θρησκεία του Γιαχβέ, την αγνοεί.

Αυτά δεν φαίνεται να έχουν μεγάλη σημασία για τον προφήτη. Και ο πληγωμένος λαός και ο ξένος στρατηλάτης Κύρος θα παιξουν το ρόλο τους όχι όπως τον φαντάζονται αλλά όπως τον έχει ετοιμάζει για αυτούς ο Γιαχβέ μέσα στην ιστορία. Η μεγάλη ανακάλυψη στο Δευτεροησαία είναι η μοναδικότητα και δικαιοσύνη του Γιαχβέ. Εκτός από τον ίδιο τον προφήτη που ως «δούλος Κυρίου» γίνεται το όργανο αυτής της αφύπνισης, αυτής της κοσμοϊστορικής αλλαγής, και οι άλλοι δύο «δούλοι» του Γιαχβέ, ο λαός Ισραήλ και ο Κύρος, θα υπηρετήσουν τα σχέδια του Γιαχβέ για έναν ενωμένο και πνευματικά υψηλότερο κόσμο, και ας μη το έρουν αυτό οι ίδιοι.

Ανήκε ο προφήτης σε φιλικό προς τον Κύρο κύκλο; Μερικοί ερευνητές του κεφ. 53 περί θανάτου του δούλου του Θεού εννούν υπ' αυτόν το θάνατο του ίδιου του Δευτεροησαία από τους Βαβυλωνίους εξαιτίας της σχέσης του προς τον Κύρο, ο οποίος αμέσως μετά την επικράτησή του, ως ανταμοιβή για το θάνατο του προφήτη, εξέδωκε, κατά την άποψη αυτή, το 536 διάταγμα επιστροφής των εξορίστων και ανάστασης ενός ημιανεξάρτητου ιουδαϊκού κράτους. Ενδιαφέρουσα η υπόθεση αυτή, χωρίς όμως επαρκείς αποδείξεις. Όπως κι αν είναι, ο υπόδουλος αυτός Εβραίος δεν κάμπτεται προ της βαβυλωνιακής αυτοκρατοριακής δύναμης ούτε του πανθέου της με επικεφαλής το θεό Marduk· αντίθετα, στη θρησκευτική του βιβλική παράδοση βρίσκεται το βάθρο για να πηδήσει και θεωρητικά σε μία πνευματική θρησκευτική μονοθεία που θα ενώσει τους ανθρώπους σε μία πνευματική ενότητα σαν αυτή που υπόσχεται ο Κύρος. Δεν αναφέρεται σε κανένα Δαβιδίδη Μεσσία απόγονο των αιχμαλώτων στη Βαβυλώνα είτε του Ιωαχίμ είτε του Σεδεκία –ίσως γιατί δεν υπήρχε πια κανείς, αλλά σε αλλοεθνή και αλλόθρησκο, στον Κύρο, που πρέπει να τείνει προς μια πίστη μονοθειστική όπως η δική του. Βέβαια, εμείς οι Έλληνες γνωρίζουμε από τα υπομνήματα στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, κατά την ύστερη εποχή της Τουρκοκρατίας, τα περί Ξανθού βασιλιά ελευθερωτή από βορά· αλλά ο ρώσος Ξανθός τσάρος ήταν ομόπιστος. Ο Δευτεροησαίας όσο αγαθές πληροφορίες κι αν είχε περί του Κύρου, τα παίζει όλα για όλα με έναν αλλοεθνή και αλλόθρησκο. Η οικουμενικότητα του Μεσσία ξεπερνάει έτσι την οικουμενικότητα του Γιαχβέ που κηρύγτει ο προφήτης.

Διερωτάται κανείς τι γίνεται μέσα σ' αυτό το οικουμενικό σχήμα με την εθνική ιδιαιτερότητα των Ιουδαίων. Ξέρουμε από τους προαιχμαλωσιακούς συγγραφείς προφήτες (Αμώς, Ωστή, Ηοΐας, Ιερεμίας) πως έφθαναν πολύ κοντά στον οικουμενισμό, ιδίως ο τελευταίος· προσέκρουαν όμως πάντοτε στην ιδιαιτερη σύνδεση του Γιαχβέ προς ένα έθνος και την εθνική γη της Παλαιστίνης. Πώς ξεπέρασε ο Δευτεροησαίας αυτό το κώλυμα; Η ίδια η περίοδος της Αιχμαλωσίας και οι προηγηθείσες περιπέτειες βοήθησαν σ' αυτό; Φυσικά, ενδιαφέρεται ο προφήτης για την απε-

λευθέρωση του έθνους του και την επιστροφή όσων το επιθυμούν στην πατρώα γη. Γύρω όμως από τον νέο Ναό στα Ιεροσόλυμα θα σχηματισθεί όχι ένα εθνικό κράτος αλλά μάλλον μια θρησκευτική κοινότητα, μια εκκλησία, με έναν υπερεθνικό σκοπό: τον ευαγγελισμό των εθνών περί της μοναδικότητας του Θεού και της ενότητας των ανθρώπων. Το δικαίωμα αυτό έχει ο Ιαραήλ ως εκ της εκλογής του. Κατά την άποψη αυτή, είναι πρώτα απ' όλα υποχρέωση του εκλεκτού λαού το κήρυγμα περί του αληθινού Θεού προς τα έθνη. Ο Ιαραήλ δηλαδή, μέσα στον κόσμο που οραματίζεται ο Ηααίας, δεν έχει να παιξει εθνικό ρόλο αλλά έναν πνευματικό, ιεραποστολικό ρόλο. Και σ' αυτό, λοιπόν, το σημείο ο Δευτεροησαίας προχωράει την πνευματική δάδα της παλαιοδιαθηκικής προφητείας σε υψηλότερα επίπεδα και νέες πνευματικές κορυφές.

Μήπως πρόκειται για έξαρση του ποιητικού ταλάντου του προφήτη; Τα κείμενα που παραθέσαμε, ολόκληρο το βιβλίο του Δευτεροησαία, είναι σκέτη ποίηση, χωρίς καθόλου τεμάχια πεζά, που είτε ανεξάρτητα είτε συνήθως συνδέομενα με ποιητικούς προφητικούς χρησμούς, απαντώνται στα παλαιότερα προφητικά κείμενα. Αυτό σημαίνει πως ο ίδιος ο προφήτης είτε κάποιοι μαθητές του απομνημόνευαν τις εμπνεύσεις του, τις κατέγραφαν και τις μοίραζαν σε φυλλάδια. Ο ίδιος ο προφήτης είναι ο συγγραφέας των χρησμών και ομιλιών και ο εκδότης τους επίσης με τη βοήθεια των μαθητών του. Η σκέψη του ως ανθρώπου και ως ποιητή ήταν πολύ ανοιχτή προς τον γύρω κόσμο. Δεν διαθέτουμε εδώ τα επιτρεπόμενα χρονικά όρια για να ασχοληθούμε με το θέμα αυτό λεπτομερέστερα. Καταπολεμεί βέβαια τη βαβυλωνιακή ειδωλολατρεία, δεν διστάζει όμως να αφομοιώσει ένα πολύ πλούσιο υλικό από τη μυθολογίκη βαβυλωνιακή παράδοση του έπους *Gilgamesh* και με τον τρόπο αυτό να συνδέει την αρχική πάλη του Marduk και του τέρατος Tiamat προς την παράδοση πως ο Γιαχβέ κατατρύπησε με το δόρυ του τον δράκοντα και κομμάτιασε το αρχέγονο θηρίο Rahab (51, 9): αυτός είναι που Εήρανε την θάλασσα για να λυτρωθεί ο λαός από τη δουλεία της Αιγύπτου, και είναι αυτός ο ίδιος που κάνει τώρα παρόμοια θαυμαστά έργα για την επιστροφή του λαού στην πατρίδα με χαρές και τραγούδια. Αυτό σημαίνει πως και στην πατρώα θρησκεία του Κύρου πρέπει να ήταν επίσης ανοιχτός. Πρέπει να ομολογηθεί πως και ποιητής ήταν και ανοιχτός σε ξένες παραδόσεις. Όπως όμως αποκρούει ουσιαστικά τον Marduk, και ως προς τον Κύρο, όπου αυτός προσφωνείται ως Μεσσίας, ακριβώς στο σημείο εκείνο, τονίζεται πως ο Γιαχβέ είναι η πηγή των πάντων, καλών και κακών: δεν δέχεται δηλ. την διαρχία του Παραισμού, που ήταν η βασική διδασκαλία της πατρώας θρησκείας του Κύρου.

Το πιο αξιοσημείωτο ίσως είναι πως οι ελπίδες του προφήτη δεν πραγματοποιήθηκαν. Ναι, ικανό τμήμα του λαού γύρισε τελικά στην πατρίδα με Διάταγμα του Κύρου (536 π.Χ.), τα πράγματα όμως δεν εξελί-

χθηκαν όπως ο προφήτης τα περίμενε. Στα στενά όρια του παρόντος, αυτό που μπορεί να παρατηρηθεί για το μέλλον που είχε αυτή η ενθουσιώδης προοπτική είναι τούτο μόνο: Η επίδραση του Δευτεροησαία συνεχίστηκε, όχι όμως πάνω σε μια τόσο αισιόδοξη ιστορική προοπτική. Γι αυτό μαθητές ή συνεχιστές του έργου του υπερβατικοποιούν την εσχατολογία και βλέπουν το μέλλον να έρχεται βέβαια από το Θεό για τους πιστούς του, αλλά μέσα σε έναν κόσμο μεταμορφωμένο, αφού η παρούσα κοσμική τάξη κατευθύνεται υπό του κακού και είναι αλύτρωτη. Όπως τονίζει ο Hanson, είναι η μυστική αντίληψη των μελλουσών πράξεων του Γιαχβέ που αποτελεί την κύρια έμφαση στο κήρυγμα των μαθητών του Δευτεροησαία, αλλά, προπαντός, αυτό είναι το κέντρο της Αποκαλυπτικής, και ως τέτοια παραδείγματα παρουσιάζει τα κεφ. 59, 65 και 66 του Τριτοησαία. Η Κρίση του Θεού γίνεται, μέσα στη νέα αυτή εξέλιξη καταστροφική, ο δε παράδεισος των δικαίων γίνεται μια νέα δημιουργία του Γιαχβέ (Βλ. E.W. Nicholson, Apocalyptic, στου G.W. Anderson, Tradition and Interpretation, Essays by Members of the Society for Old Testament Study, Clarendon Press, Oxford, 1979, σελ. 205). Σε μελέτη του ο W. Zimmerli έδειξε τις μεταβολές στην εικονική γλώσσα που έγιναν από την περιγραφή του ταξιδιού προς την πατρίδα (του Δευτεροησαία) αφενός, στη συνάφεια της πόλης Ιερουσαλήμ αφετέρου, όπου έγραψε ο Τριτοησαίας (Zur Sprache Tritojesaias, Gottes Offenbarrung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testamente, Munich, 1963, σελ. 217–233). Λίγο-πολύ πάμε σ' έναν άλλο κόσμο: από τον κόσμο μιας παρούσας βεβαιότητας πάμε στον κόσμο μιας μέλλουσας υπερβατικής ελπίδας. Η ιστορία έπαψε να παρουσιάζει τις εγγυήσεις που παρείχε κατά τον Δευτεροησαία.

* * *

Η προηγουμένως εκτεθείσα περί Θεού αντίληψη του Δευτεροησαία κατέχει αναμφισβήτητα την πρώτη θέση στη σκέψη του προφήτη αυτού λόγω των συνεπειών της μοναδικότητας του Θεού. Συνωδά προς αυτή αλλά και ανεξάρτητα από αυτή, άκρως σημαντική και ενδιαφέρουσα θέση στη σκέψη αυτού του προφήτη κατέχει η περί των ιστορικών παθημάτων του λαού αντίληψη. Βέβαια, απαντάται και σ' αυτόν η περί τιμωρίας των αμαρτιών ἀποψή με την καταστροφή του Ιακώβ (722 π.Χ.) και του Ιαραήλ (586 π.Χ.). Η αντίληψη αυτή είχε θεολογικά καθιερωθεί από το Δευτερονομιστή, ο οποίος, στην Εξορία επίσης, αναθεώρησε με την ἀποψη αυτή όλη την ιστορική φιλολογία του έθνους του μέχρι τότε. Ο Δευτεροησαίας απλώς μνημονεύει την ἀποψη αυτή, με την παρατήρηση πως η τιμωρία φαίνεται πάρα πολύ μεγαλύτερη από όση απαιτούσαν οι αμαρτίες του λαού (40, 2). Γενικώτερα όμως η παραδοσιακή αυτή ἀποψη χάνεται μέσα στη νεώτερη από τον προφήτη προτεινόμενη ἀποψη, κατά

την οποία τα παθήματα του λαού δεν έχουν κύρια αλλά μόνο δευτερεύουσα σχέση προς τις αμαρτίες του: ο κύριος λόγος των παθημάτων δεν έχει σχέση με τις αμαρτίες του λαού, αλλά με το μέγεθος και το ύψος της εκλογής του από τον Γιαχβέ μέσα στην ιστορία. Τούτο δε πολύ περισσότερο, αν λάβει κανείς υπόψη του πόσο χειρότεροι του Ισραήλ ήταν οι καταπιεστές του. Τα παθήματα του Ισραήλ συνδέονται έτσι με την θεραπεία όχι μόνο του ίδιου αλλά και των εθνών, τα οποία μέσω αυτού θα γνωρίσουν τον ένα και δίκαιο Θεό του Ισραήλ. Ο λαός είτε δε θέλει είτε δυσκολεύεται να αντιληφθεί τη νέα αυτή έννοια περί παθημάτων που του προτείνει ο προφήτης. Με αγωνία προσπαθεί να πείσει το λαό πως οι όποιες αμαρτίες δε μετράνε πια ενώπιον του Θεού:

...Και συ Ισραήλ δεν θα ξεχαστείς από μένα.
Ιδού εγώ απειληφα ως νεφέλην τας ανομίας σου
και ως γνόφον τας αμαρτίας σου·
επιστράφθη προς με, ότι εγώ ελύτρωσά σε.

Όσο ο Δευτεροησαΐας εξάπτεται από την έμπνευσή του ότι μόνος υπαρκτός Θεός είναι ο Γιαχβέ, και όλοι οι άλλοι ανύπαρκτοι, άλλο τόσο εξάπτεται και με την άλλη πνευματική του ανακάλυψη πως τα παθήματα στην ιστορία δεν εξηγούνται μόνο με τον τιμωρητικό νόμο της αμαρτίας αλλά, ενίστε, με την ιστορική αποστολή ορισμένων λαών. Όπως στην περίπτωση του ενός Θεού, έτσι και στην ιστορική νοηματοδότηση των παθημάτων, ποιητικότατα εκφράζει γι αυτό την έκπληξη του θρησκεύοντος ανθρώπου απλώς με ερωτήματα θαυμασμού: «Δεν έχετε γνωρίσει; Δεν έχετε ακούσει; Δεν σας το έχουν πει εξαρχής; Δεν καταλάβατε από καταβολής κόδαμου;» (40, 21). Άλλού: «Δεν έχεις γνωρίσει; Δεν έχεις ακούσει; Θεός αιώνιος ο κατασκευάσας...» (στιχ. 28). Η ίδια έκπληξη εκφράζεται, όταν ποιός; ο Πέρσης βασιλιάς κατεβαίνει από βορειοανατολικά, καταπατώντας βασιλείς και άρχοντες όπως τον πηλό ο κεραμέας στο εργαστήριο:

Τις ανήγγειλε τούτο εξαρχής, ίνα γνώμεν,
και από πριν, για να πούμε πως «Αυτός είναι αληθινός;»
Δεν ήταν κανείς ο αγγέλλων ούτε ο διακηρύσσων εκ προτέρου,
κανείς που να άκουσε τα λόγια σου.
Εγώ πρώτος το ανήγγειλα στη Σιών,
Εγώ δίνω στην Ιερουσαλήμ κήρυκα της καλής αγγελίας (41, 26-27).

Και αλλού πάλι τονίζει:

Ποτέ ούτε άκουσες, ούτε γνώρισες,
ούτε από παλιά τα αυτιά σου άνοιξαν ποτέ»; (48, 8)
Ενεκεν του ονόματός μου αναβάλλω την οργή μου,
ένεκεν της δόξης μου τη συγκρατώ ως προς εσένα,
ώστε να μη σε αποκόψω.

Ιδού σε καθάρισα αλλά όχι όπως τον άργυρο·
σε δοκίμασα στο καμίνι των παθημάτων.

Ενεκεν εμού, για τον εαυτό μου το κάνω αυτό,
γιατί πως θα βεβηλωνόταν το όνομά μου;
Την δόξα μου ετέρω ου δώσω».

Στο τμήμα του βιβλίου του περί των παθημάτων του Δούλου (κεφ. 52-53), παρατηρεί ο Ησαΐας:

Ον τρόπον εκστήσονται από της εμφανίσεώς σου πολλοί -
τόσον αδοξήσει από των ανθρώπων το είδος σου -
ούταν θαυμάσονται έθνη πολλά επ' αυτώ και βασιλείς συνέξουσι
το στόμα αυτών,

ότι οις ουκ ανηγγέλθη περί αυτού όψονται,
και οι ουκ ακηκόσαι συνήσουσι.

Κύριε, τις επίστευσε αυτό που εμείς ακούσαμε;

Και ο βραχίων Κυρίου τίνι απεκαλύφθη;

Δια τούτο θα του δώσω μερίδιο με τους μεγάλους
και θα μοιραστεί τα λάφυρα με τους ισχυρούς,
ανθ' αν παρεδόθη εις θάνατον η ζωή αυτού
και εν τοις ανόμοις ελογίσθη, και αυτός αμαρτίας πολλών ανήνεγκε
και δια τας αμαρτίας αυτών παρεδόθη (53, 14-15).

Τα άσματα περί του «δούλου του Γιαχβέ» (ebed Jahwe) στην προφητεία του Δευτεροησαΐα έχουν προκαλέσει πλήθος συζητήσεων. Πρόκειται κυρίως για τα άσματα 42, 1-7· 49, 1-9· 50, 4-9· 52, 13-53, 12. Δεν μπορούμε να πούμε πως μέχρι σήμερα η έρευνα κατέληξε σε κάποιο επιστημονικό consensus ως προς το ποιος ακριβώς είναι ο πάσχων δούλος. Όλοι ξέρουμε τη χριστιανική ερμηνεία των ασμάτων αυτών, ιδίως του τελευταίου λόγω του σαφούς εξιλαστικού του χαρακτήρα («ούτος τας αμαρτίας ημών φέρει και περί ημών οδυνάται»): το εξιλαστικό στοιχείο αλλά και το οικουμενικό του φωτισμού των εθνών υπό του «Δούλου» έκαναν πολύ εύκολη τη μεταφορά της μορφής αυτής στο πρόσωπο και στη σταυρική θυσία του Ιησού. Βέβαια, πρέπει να παρατηρηθεί ότι κατά την εφαρμογή της προφητείας στο πρόσωπο του Ιησού παραμελήθηκε το στοιχείο της εξύψωσης του Δούλου, ενώ όλη η έμφαση δόθηκε στην ταπείνωση, που έχουν κοινή, ο Δούλος και ο Ιησούς.

Και για τον απλούστερο όμως μελετητή του κειμένου είναι φανερό πως μέσα σε όλο το κείμενο του Δευτεροησαΐα ο λαός Ισραήλ, αναμφίσβητη, είναι ο Δούλος του Γιαχβέ. Πολύ γλαφυρό παράδειγμα, επί του προκειμένου το άσμα 49, 1-9:

*Ακούσατέ μου, ω νήσοι, και προσέξετε λαοί από μακράν.
Κύριος εκ κοιλίας μητρός μου εκάλεσέ με,
ήδη από το σώμα της μητέρας μου κάλεσε το όνομά μου
και έθηκε το στόμα μου ωσεὶ μάχαιραν οξείαν, και υπό την
σκέπην της χειρός αυτού ἐκρυψέ με· ἔθηκέ με ως βέλος εκλεκτόν
και εν τη φαρέτρᾳ αυτού ἐκρυψέ με. Και είπε μοι·
Δούλος μου ει συ, Ιαραήλ, και εν σοι δοξασθήσομαι.*

*Kai νυν ούτως ο πλάσας με εκ κοιλίας Δούλον εαυτώ
του συναγαγείν τον Ιακώβ προς αυτόν και του συναγαγείν Ιαραήλ
προς αυτόν,
ότι δοξάζομαι ενώπιον του Κυρίου και ο Θεός μου κατέστη η
ισχύς μου.*

*Eίναι πολὺ εύκολο του κληθῆναι σε παιδά μου·
του στήσαι τας φυλάς του Ιακώβ και την διασποράν του Ιαραήλ
επιστρέψαι.*

*Iδού, δέδωκά σε εις διαθήκην γένους, εις φως εθνών του είναι
σε εις σωτηρίαν ἡώς εσχάτου της γης.*

Η όλη η συνάφεια του κειμένου αυτού δείχνει ότι πρόκειται περί του Ιαραήλ ως Δούλου του Γιαχβέ, παρά το γεγονός ότι η γλώσσα του προφήτη αναφέρεται στο λαό Ιαραήλ ωσάν να πρόκειται για κάποιο άτομο.

Παρουσιάστηκαν για αυτό ερευνητές που υποστήριξαν πως στα άσματα του Δούλου πρόκειται μεν για το έθνος αλλά στον εκλεκτό του πυρήνα· οι εκλεκτοί του λαού Ιαραήλ είναι ο Δούλος. Την άποψη όμως αυτή δεν μπορούν να στηρίξουν ούτε το έντονο κήρυγμα του προφήτη περί γενικής άφεσης των αμαρτιών του λαού από το Γιαχβέ (43, 24), καθώς και το ότι αποτελεί πρωτοβουλία και απόφαση του ίδιου του Γιαχβέ η ανακήρυξη του Ιαραήλ ως δούλου του. Ετσι, ξαφνικά, όπως γνώρισε ο προφήτης την άνοδο της Περσίας στη διεθνή τότε σκηνή, γνώρισε και την εξάπλωση του Ζωροαστρισμού. Σε μια εποχή τέτοιων ανακατατάξεων, ήταν δυνατή για τον Δευτεροχαίρια η ιστορική διαδικασία της εξάπλωσης του φωτός του αληθινού Θεού από το λαό του, όχι μόνο γιατί ο λαός αυτός είχε υποφέρει άδικα αλλά γιατί τα παθήματά του αυτά ήσαν η αναγκαία προετοιμασία για το μεγάλο έργο που επρόκειτο να αναλάβει.

Άλλοι ερευνητές βρίσκουν στα άσματα του κεφ. 52-53 πολὺ έντονα εκφρασμένο το εξιλαστικό στοιχείο, και γι αυτό ξεχωρίζουν τα άσματα αυτά από τα προηγούμενα. Η διάκριση όμως αυτή είναι τεχνητή. Τα παθήματα ως εξιλασμός δεν είναι παντού το ίδιο έντονα, είναι όμως παρόντα: «Παρακαλείτε, παρακαλείτε τον λαό μου, λέγει ο Θεός... ότι εδέξατο εκ χειρός του Κυρίου διπλά (δια) τα αμαρτήματα αυτής» – έτσι αρχίζει το βιβλίο. Έχουν προταθεί διάφορες απόψεις ως προς την πρ-

έλευση των ασμάτων, ως προς τον ακριβή αριθμό και ως προς τη σχέση μεταξύ τους. Ο H.H. Rowley προτείνει τα ακόλουθα τέσσερα ως τα άσματα του Δούλου (42, 1-4· 49, 1-8· 50, 4-9 και 52, 13-53, 12), ενώ άλλοι δέχονται περισσότερα άσματα. Ο ίδιος ο Rowley ομολογεί ότι: «Σε περικοπές που περιβάλλουν τα άσματα, Δούλος του Κυρίου καλείται ο Ισραήλ, και υπάρχει ένας αριθμός κοινών εκφράσεων μεταξύ αυτού που λέγεται περί του Δούλου σε αυτές τις περικοπές με αυτά που λέγονται περί του Ισραήλ στο περί τα άσματα κείμενο» (The Growth of the Old Testament Apocalyptic, Harper Torchbooks, London 1963, σελ. 96). Θα έκλινε κανείς αναμφισβήτητα υπέρ της συλλογικής έννοιας του δούλου, ότι πρόκειται δηλ. περί του Ισραήλ. Έται δεν μας δυσκολεύει το ότι την ταπείνωση διαδέχεται η ύψωση στην περίπτωση του Δούλου ως προς τον Ισραήλ, αφού η ανάσταση του λαού ή του έθνους ως γλώσσα, ως σημείο μεταφοράς στην έννοια της αποκατάστασης, ήταν γνωστή στον Ισραήλ πριν γίνει αργότερα δεκτή ως χαρακτηριστική διδασκαλία του μεγαλύτερου φάσματος του Ιουδαισμού. Αυτό που σταματάει πολλούς ερευνητές είναι κάποια πολύ εξατομικευμένα παθήματα του Δούλου: «Αυτός δε ετραυματίσθη διὰ τας αμαρτίας ημῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τας ανομίας ημῶν... τω μᾶλωπι αυτοῦ ημεῖς ιάθημεν (στιχ. 53, 5)... Καὶ Κύριος παρέδωκεν αυτὸν ταῖς αμαρτίαις ημῶν (στιχ. 6)... από των ανομιῶν του λαού μου ἤχθη εἰς θάνατον (στιχ. 8)... καὶ ἐκαναν τὸν τάφο του με τους πονηρούς καὶ τὸ θάνατό του με ἔναν πλούσιο, αν καὶ δεν είχε διαπράξει ανομία ουδὲ ευρέθη δόλος εν τῷ στόματι αὐτού...». Σημειώνει όμως στη συνέχεια: «Αλλά ήταν βουλή του Κυρίου να τον τραυματίσει· ήταν εκείνος που τον ἐρριξε στην οδύνη, όταν προσφέρει τον εαυτό του θυσία περὶ αμαρτίας, θα δει απογόνους, θα παρατίνει τις ημέρες του· το θέλημα του Κυρίου θα ευδοκιμήσει στο χέρι του μόχθου τῆς ψυχῆς του· με τη γνώση του ο Δούλος μου, ο δίκαιος, θα κάνει πολλούς να λογισθούν δίκαιοι, καὶ τας αμαρτίας αυτών αυτός ανοίσει. Δια τούτο αυτός κληρονομήσει πολλούς καὶ των ισχυρών μεριείσκυλα ανθ' αν παρεδόθη εἰς θάνατον η ψυχὴ αυτού».

Καταλαβαίνει κανείς ότι από τα παραπάνω δύο κυρίως πράγματα: Γιατί πολλοί ερευνητές αναζητούν σε κάποιο πρόσωπο, σύγχρονο ή παλαιότερο του προφήτη ή στον ίδιο τον προφήτη εκείνον ο οποίος με κάποιο τρόπο να εκπληρώσει τις απαιτήσεις αυτού του κειμένου. Έται ως υποψήφιοι έχουν προταθεί πολλοί όπως ο Μωησής, ο Ουζιας, ο Ιερεμίας, ο Κύρος, ο Ιωαχίμ, ο Ζοροβάβελ, και ο Meshyllam ο γυιός του Ζοροβάβελ, ή ο ίδιος ο Δευτεροησαΐας, αν δεχθούμε την υπόθεση πως κάποιος μαθητής του στο τέταρτο άσμα περιέγραψε τον τραγικό θάνατο του Διδασκάλου του, περί του οποίου, βέβαια, δε γνωρίζουμε τίποτε θετικό. Από τα γνωστά μας πρόσωπα, όσο κι αν η περίπτωση του Ιερεμία εγγίζει τις απαιτήσεις του κειμένου, ο προφήτης αυτός, ενώ

ταλαιπωρήθηκε αλλού υπερβολικά, δεν μετέσχε της βαβυλώνιας αιχμαλωσίας. Τελικά, δεν γνωρίζουμε περί τίνος ακριβώς προσώπου πρόκειται εκ των προηγουμένων ή των συγχρόνων του προφήτη. Γι αυτό εξηγητές όπως ο Rowley θεωρούν πιθανότερο ότι στην σκέψη του προφήτη «κάποιο μελλοντικό άτομο θα έκανε πραγματικότητα αυτή την έννοια και θα έφερε σε πέρας την αποστολή» (ο.π. σελ. 97). Η δυσκολία, βέβαια, μιας τέτοιας πρότασης είναι ότι: α) Τα παθήματα του Δούλου συνδέονται για τον προφήτη, ασυζητητί, με την απελευθέρωση του λαού από τη Βαβυλώνια αιχμαλωσία. Ο χριστιανισμός βρήκε στα παθήματα του Δούλου μια εκπληκτική τυπολογία ως προς τα παθήματα του Ιησού Χριστού· έται πιστεύθηκε πως την τελική εκπλήρωσή τους (*sens plenier*) τα παθήματα του Δούλου εκπληρώθηκαν στο πρόσωπο του Ιησού. β) Η δεύτερη παρατήρηση αφορά στην, μετά την ταπείνωση, εξύψωση του Δούλου. Τα διακριτικά της εξύψωσης του Δούλου υποστηρίζουν τη συλλογική μάλλον ή την ατομική εκδοχή του Δούλου, όπως τονίζουν πολλοί ερευνητές (βλ. π.χ. Max Lohr, *A History of Religion in the Old Testament*, N. York, Scribner's Sons, 1936, σελ. 144), γι αυτό, όταν αυτά χρησιμοποιούνται από χριστιανούς αυτό γίνεται μόνο μεταφορικά και όχι κυριολεκτικά, όπως όταν πρόκειται για τα παθήματα.

Φαίνεται πως και στην περίπτωση αυτή, είναι δυνατό να έχουμε τη συνήθη στον Ισραήλ εικόνα της συλλογικής προσωπικότητας (*collective personality*), ενός δηλ. ατόμου αντιπροσωπευτικού του λαού. Ή, πρέπει, κάτω από τη γλώσσα του Δευτεροησαία περί παθημάτων κάποιου ή και του λαού, να δούμε έντονες επιδράσεις από το τελετουργικό Akitu της Βαβυλωνιακής τελετής της Πρώτης του έτους, όταν ο βασιλιάς, ως εκπρόσωπος του λαού, παραδίδοταν σε κάθε λογίς παθήματα για να αρχίσει εξαγνισμένος ο Νέος χρόνος. Παρόμοιο τελετουργικό γνώρισε και η χαναανιτική θρησκεία, και σήμερα πιστεύεται, ότι τα αρχικά ισραηλιτικά Ιερά στην Παλαιοτίνη (Σηλώ, Βαιθήλ, Δαν, Ιεροσόλυμα, Σαμάρεια) είχαν παρόμοιες τελετουργικές συνήθειες σε σχέση με την εορτή της Σκηνοπηγίας και της Πρωτοχρονιάς. Μετά την εγκαθίδρυση της Βασιλείας, θεωρείται πολύ πιθανό ότι και ο Εβραιος βασιλιάς υφίσταται κάποιο τυπικό, όπως συνηθίζοταν σε όλη την Εγγύς Ανατολή, με αλλαγές, βέβαια, που επέβαλε η ιεραπλιτική παράδοση.

Δεν μπορούμε εδώ να εισέλθουμε σ' αυτό το θέμα στο σύνολό του, ούτε να δούμε την σχέση των προαιχμαλωσιακών προφητών απέναντι στην υιοθέτηση τέτοιων συγκρητιστικών στοιχείων. Αυτό μόνο που πρέπει εδώ να προστεθεί είναι ότι, στη σκέψη του Δευτεροησαία, βασιλιάς ή προφήτης μπορούσε κάλλιστα να επιτελέσει το έργο του αγνισμού του λαού, στην περίπτωση, μάλιστα, που από την γη των ειδώλων, υπό την πνευματική ηγεσία ενός προφήτη, όχι την κοσμική σκέψη ενός βασιλιά,

επέστρεφε στην αγία γη. Ο βασιλιάς κατά το τελετουργικό Akitu, πληρώνει για τις αμαρτίες του έτους που πέρασε, και έτσι αυτός και ο λαός του εξαγνισμένοι μπαίνουν στον καινούργιο χρόνο. Η επιστημονική σχολή της Uppsala (S. Mowinckel, Engell, κ.ά.) υποστήριξε την υπό του Ισραήλ υιοθέτηση του εορτασμού της ενθρόνισης του Jahwe και του βασιλιά (Enthronisationsfest) κατά την τελετή της Πρώτης του Έτους. Προτείνεται το ότι πίσω από τελετουργίες είχε στο Ιερό των Ιεροσόλυμων υιοθετηθεί το δράμα του μύθου της Δημιουργίας, τα παθήματα και η εξύψωση του βασιλιά, η κατατρόπωση του εχθρού του Κυρίου από τον εκπρόσωπό του. Μάλιστα, ο S. Mowinckel πιστεύει πως η κατηγορία των προφητικών Ψαλμών περί Ανόδου του Γιαχβέ στο θρόνο, περιλαμβάνει μια θεώρηση της μελλοντικής τελειότητας, την οποία μόνο οι μεγάλοι προφήτες, ειδικά ο Δευτεροησαίας, μπορούσαν να γεννήσουν (Ψαλμοί, 2, 29, 47, 48, 63, 89, 110).

Τι θέλουμε να πούμε με αυτά περί του Δευτεροησαία και του τελετουργικού Akitu στη Βαβυλώνα; Λέμε απλούστατα ότι στην περιγραφή του Δούλου είναι πολύ πιθανό πως χρησιμοποιεί στοιχεία ως προς την έννοια των παθημάτων και της εξυψώσεως του λαού από την τελετή της πρωτοχρονίας. Ο μεγάλος αυτός προφήτης επεκτείνει την εικόνα αυτή από το τελετουργικό της πρωτοχρονίας στην κατανόηση του νοήματος των παθημάτων όλης της περιόδου της Εξορίας αφενός, της επιστροφής στην πατρίδα και της εκεί ανασυγκρότησης αφετέρου. Γράφοντας προς ανθρώπους που γνώριζαν πολύ καλά το τελετουργικό Akitu, χρησιμοποιεί εκφράσεις που ήταν τότε πολύ απλά κατανοητές, κάπι που δεν συνέβαινε αργότερα ούτε σήμερα, οπόταν το υπόβαθρο αυτό εξέλιπε (περί της τελετής Akitu βλ. G.W. Anderson, Hebrew Religion, στο συλλογικό έργο The O.T. and Modern Study, Oxford University Press, 1961, σελ. 262).

* * *

Απ' όσα εξετέθησαν περί του Δευτεροησαία βλέπουμε ότι, σε σχέση με την προηγούμενη προφητεία, ο προφήτης αυτός της Εξορίας κάνει οιβαρά και ενδιαφέροντα βήματα ως προς την περί Θεού διδασκαλία, οδηγώντας μάλιστα μέσα από μια αυστηρά, θεωρητική μονοθεΐα που αυτός πρώτος εισάγει προς μια ενότητα της ανθρωπότητας, μέσα στην οποία ο Κύρος, ο βασιλιάς της Περσίας, μπορεί να θεωρείται Μεσσίας και Δούλος του Γιαχβέ. Οι αλλαγές αυτές στη θεολογία του προφήτη μεταβάλλουν περαιτέρω ριζικά την αντίληψη περί της αποστολής του Ισραήλ στον κόσμο: πρόκειται όχι πια για έθνος αλλά για ένα θρησκευτικό – πνευματικό πυρήνα του οποίου σκοπός είναι η μεγάλη πνευματική ζύμωση μέσα στην ανθρωπότητα. Περαιτέρω, ο Δούλος εκείνος του Γιαχβέ, που κατανόησε σωστά τα παθήματά του ως προετοιμασία για

τη μεγάλη αποστολή του, μόνον έτοι μπορεί να ανταποκριθεί στο ιστορικό έργο που του ανέθεσε ο Γιαχβέ.

Έχουμε μπροστά μας την κορυφαία εκδήλωση θρησκευτικής ζωής που συναντάμε στην Π. Διαθήκη. Την έννοια του οικουμενικού – πνευματικού Θεού επεξεργάστηκε ο Δευτεροησαΐας σε όλες τις ηθικές της συνέπειες με άκρα πιστότητα. Έτοι ο προφήτης αυτός ανήγειρε ένα μεγάλο πνευματικό μνημείο για τους επιγενόμενους.

Βιβλιογραφία

Από τα βασικότερα επί του θέματος βιβλία είναι και τα παρακάτω υποδεικνυόμενα:

- Καθηγ. Βασ. Βέλλα, Θρησκευτικά Προσωπικότητες της Π. Διαθήκης, σεν Αθήναις, 1934, σελ. 119-210. Επίσης: Ο Παὶ του Κυρίου, Αθήναι, 1969.
- Duhm B., Das Bus Jesaia (Göttingen Hand Kommentar zum Neuen Testament, 4 ed.), Göttingen, Vanderhoek, 1922.
- Rogers R., Isaiah, The Abingdon Bible Commentary, N. York-Nashville, Abingdon - Gokesburg, 1929.
- R.B.Y. Scott - J. Muilenburg, στο Interpreter's Bible, vol. 5, Abingdon Press.
- Skinner John, The Book of the Prophet Isaiah (The Cambridge Bible), Rev. ed., Cambridge University Press, 1915.
- Smith, George Adam, The Book of Isaiah. New and rev. ed., London, Hodder and Stoughton, 1927.

την παρούσα περίοδο καθώς αυτή διαφέρει σημαντικά από την παρούσα περίοδο, όπου η θεοτοκία είναι ένα μεγάλο θεμα. Η θεοτοκία στην παρούσα περίοδο είναι ένα μεγάλο θεμα, οπότε μετατρέπεται σε παραδοσιακή γένηση, παραδοσιακή πραγματικότητα.

Έσται γαρ ο ουρανός καινός και η γη καινή (Ησ. 65, 17)

Δημήτρη Καιμάκη

Αν. Καθηγητή Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης

Τον καιρό της αιχμαλωσίας έζησε και έδρασε στη Βαβυλώνα κάποιος πολύ σημαντικός προφήτης, του οποίου όμως αγνοοούμε το όνομα. Συμβατικά τον αποκαλούμε Δευτεροησαία¹. Αυτός πρώτος, παρουσιάζοντας μια ιδιαίτερη εσχατολογική χροιά στο μήνυμά του, έδωσε μια νέα ελπίδα στον εξόριστο Ισραήλ. Ως συνεχιστής αυτού του προφήτη εμφανίστηκε, στην Παλαιστίνη πλέον, κάποιος μαθητής του, ο οποίος ζώντας τη νέα κατάσταση των ανθρώπων που επέστρεψαν από τη Βαβυλώνα, δίνει μια νέα διάσταση στο εσχατολογικό μήνυμα του δασκάλου του², η οποία όσον αφορά την παράσταση που μας δίνει για τα έσχατα, είναι χαρακτηριστική. Ας την παρακολουθήσουμε από πιο κοντά³.

- 16c. Θα ξεχαστούν οι προηγούμενες θλίψεις,
θα εξαφανιστούν από τα μάτια μου.
17. Γιατί να, θα δημιουργήσω νέους ουρανούς
και μια καινούργια γη.
Δε θα θυμάται κανείς πια τα παλιά,
δε θα ξανάρχονται στη σκέψη.
18. Ας είστε γεμάτοι ευφροσύνη και ας δοξάζετε
αιώνια, γι' αυτό που πρόκειται να κάνω,
γιατί να, θα κάνω από την Ιερουσαλήμ μια δοξολογία
και από το λαό μου μια ευφροσύνη.
19. Θα δοξολογήσω στην Ιερουσαλήμ,
στο λαό μου. Θα είμαι γεμάτος χαρά.
Δεν θα ξανακούσει κανείς εκεί κλάματα και κραυγές.
20. Δεν θα υπάρχουν νεογέννητα που δε ζουν παρά λίγες μέρες
ούτε γέροντες που δε συμπληρώνουν τα χρόνια τους,
γιατί ο πιο νέος θα πεθάνει στα εκατό του,
αυτός που δε θα φτάνει τα εκατό θα θεωρείται αμαρτωλός.

21. Θα κτίσουν σπίτια και θα κατοικήσουν σ' αυτά,
θα φυτέψουν αμπέλια και θα φάνε από τους καρπούς τους.
22. Δε θα κτίσουν για να κατοικήσει κάποιος άλλος,
δε θα φυτέψουν για να φάει κάποιος άλλος,
Γιατί οι μέρες του λαού μου θα εξισωθούν μ' αυτές
των δέντρων,
Και οι εκλεκτοί θα χρησιμοποιήσουν αυτό που κατασκεύασαν
τα χέρια τους.
23. Δεν θα κοπάζουν πια μάτια, δεν θα γεννήσουν παιδιά
προορισμένα για τη φρίκη,
αλλά θα είναι μια ομάδα ευλογημένων του Γιαχβέ,
αυτοί και οι απόγονοί τους.
24. Εται πριν να φωνάξουν, εγώ θα απαντήσω.
Θα τους έχω ακούσει ενώ ακόμη θα μιλούν.
25. Ο λύκος και το αρνάκι θα βόσκουν μαζί.
Το λιοντάρι σαν το βόδι θα τρώει άχυρο,
και το φίδι θα τρέφεται με σκόνη.
Κανείς δεν θα προξενήσει πια ούτε κακό, ούτε βία
σ' όλο το άγιο βουνό μου, λέγει ο Κύριος.

Ο Δευτεροησαίας στο μήνυμά του ανήγγειλε ότι ο ίδιος ο Γιαχβέ θα ήταν αυτός που θα οδηγούσε τους εξόριστους Ιουδαίους από τη Βαβυλώνα στην Ιερουσαλήμ. Οι περιγραφές που μας δίνει είναι μεγαλειώδεις⁴. Παραμένουν όμως ως εικόνες που οραματίζεται ο προφήτης για την επιστροφή του λαού. Είναι γνωστό ότι μετά το διάταγμα του Κύρου ένας σημαντικός αριθμός εξορίστων αποφάσισε να επιστρέψει στην Παλαιστίνη⁵. Θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να είχαμε συγκεκριμένες αφηγήσεις αυτών των γεγονότων. Είναι όμως πολύ περιέργο το ότι αυτά τα περιστατικά δεν χαράχτηκαν στη μνήμη ούτε της γενιάς που τα έζησε, ούτε της επόμενης. Η επιστροφή δεν συνοδεύτηκε όπως φαίνεται από θαυμαστά περιστατικά και γεγονότα. Τίποτε παρόμοιο με την έξodo από την Αίγυπτο. Αυτοί που πήραν μέρος δεν τη θεώρησαν ούτε ως κάποιο βασικό γεγονός της ιστορίας σωτηρίας του λαού. Πουθενά δεν παρουσιάζεται ως η πραγματοποίηση μιας σπουδαίας προφητικής πρόρρησης. Για τους Ιουδαίους, οι προφητείες του Δευτεροησαία φαίνεται πως έμειναν απραγματοποίητες. Η κατάσταση βέβαια του λαού άλλαξε ριζικά. Η φρίκη της αιχμαλωσίας έδωσε τη θέση της στα μικρά ή μεγάλα προβλήματα που ακολούθησαν την επανένταξη στα νέα δεδομένα της επιστροφής.

Η κατάσταση της ιεροσολυμιτικής κοινότητας μετά την επιστροφή από την αιχμαλωσία ήταν τρομερά συγκεχυμένη. Αυτή την εποχή εμφανίζεται ο Τρίτοησαίας με προφανή σκοπό να παρηγορήσει και πάλι τον

Ισραήλ. Τα κοινωνικά και διοικητικά δεδομένα ήταν κυριολεκτικά καταστροφικά για το λαό⁶. Το μήνυμά του ξαναπάίρνει το γνωστό και από άλλους προαιχμαλωσιακούς προφήτες θέμα της δικαιοσύνης. Χωρίς αυτήν δεν είναι δυνατό να πετύχει τίποτε ο Ισραήλ. Το στοιχείο αυτό τονίζεται υπερβολικά από τον προφήτη μας, σε συνδυασμό μάλιστα με τις μάταιες λατρευτικές συνήθειες που ο ίδιος απορρίπτει τονίζοντας την ανάγκη κοινωνικής αλληλεγγύης⁷.

Όσο κι αν φαίνεται λίγο περίεργο, ο λαός την εποχή που ζει ο προφήτης, αν και διοικείται από το ιερατείο, παρέμενε απελπιστικά άπιστος. Ο προφήτης χρησιμοποιεί θεολογικά επιχειρήματα για να εξηγήσει το ότι η σωτηρία αργεί ακόμη να έλθει. Αυτό βέβαια δεν οφείλεται στη θέληση του Γιαχβέ, αλλά στα πολλά σφάλματα της κοινότητας⁸. Ο Θεός του Ισραήλ τείνει το χέρι του για να βοηθήσει το λαό του, αυτός όμως αρνείται επίμονα να δεχθεί την επέμβαση του Γιαχβέ. Γι' αυτό μια τρομερή κρίση και τιμωρία πρόκειται να κτυπήσει αυτούς που αρνούνται το χέρι βοήθειας που τους προσφέρεται⁹.

Ο προφήτης δε διστάζει να χωρίσει στα δυο τον Ισραήλ. Σ' αυτούς που δεν δέχονται το χέρι του Γιαχβέ και σ' αυτούς που θα δεχθούν την ευλογία του. Δυστυχώς έφερουμε ελάχιστα πράγματα σχετικά με τις ιδιαιτερότητες της λατρευτικής ζωής των πιστών την εποχή που γράφεται η προφητεία. Οπωσδήποτε όμως θα συνέβαιναν στο χώρο της λατρείας πράγματα απαράδεκτα για έναν αληθινό πιστό του Γιαχβέ. Αυτά προκαλούσαν κατά κάποιο τρόπο το Θεό του Ισραήλ¹⁰. Άμεση συνέπεια ήταν η απομάκρυνση της σωτηρίας, όχι όμως για όλο το λαό. Ο προφήτης αγγέλει με μεγάλο ενθουσιασμό τον ερχομό της σωτηρίας, μιας σωτηρίας που συνδέεται με τον ερχομό της νέας βασιλείας, στην οποία θα πάρουν μέρος μόνο οι πιστοί του Γιαχβέ¹¹.

Για τον Δευτεροησαία η Σιών βρισκόταν στο τέλος του μηνύματός του και συνδεόταν άμεσα με την εσχατολογική προοπτική του προφήτη. Στον Τριτοησαία η Σιών αποτελεί το σημείο εκκίνησης. Η πόλη του Θεού βρίσκεται πάντοτε σε αναμονή. Δεν εξαγοράστηκε ακόμη, κραυγάζει συνεχώς προς το Γιαχβέ. Δεν είναι δύσκολο να αναγνωρίσει κανείς στο μήνυμά του την απορία που υπήρχε στο λαό σχετικά με τη σωτηρία της Σιών. Κανένας δισταγμός όμως δεν τον σταματά. Υπάρχει σιγουριά για το ότι ο Γιαχβέ θα πλησιάσει και πάλι την πόλη του. Ο προφήτης είναι σιγουρός, γι' αυτό και δε διστάζει να δηλώσει στους συγχρόνους του ότι, ακόμη και αν καθυστέρησε για λίγο, ο Θεός θα έλθει για να μεταμορφώσει την πόλη του. Η μεταμόρφωση αυτή θα γίνει στα πλαίσια της εσχατολογικής προοπτικής μέσα στην οποία εντάσσεται το μήνυμα του προφήτη. Μετά μια κρίση κατά την οποία θα τιμωρηθούν όλοι οι ασεβείς, θα ακολουθήσει μια νέα κατάσταση πραγμάτων. Ένας καινούργιος κόσμος. Ο προφήτης στο σημείο αυτό δεν μένει απλώς στην παράσταση

που είχαν οι παλαιότεροι προφήτες, οι οποίοι συνέδεαν τη μεσοιανική ευτυχία με την επιστροφή και πάλι στον παράδεισο¹². Ούτε και απορρίπτει αυτή την εικόνα¹³. Αντίθετα τη χρησιμοποιεί εντάσσοντάς την στα πλαίσια του νέου ουρανού και της νέας γης που εξαγγέλλει.

Αυτό που είναι χαρακτηριστικό, σ' αυτό τον εσχατολογικό πίνακα που μας δίνει ο προφήτης, είναι η δημιουργία νέων ουρανών και νέας γης, και μιας Ιερουασαλήμ που προορίζεται μόνο για τη χαρά. Δε γίνεται πουθενά λόγος για κάποιο νέο Ισραήλ, ούτε και για νέα δημιουργία του ανθρώπου. Ο προφήτης όσον αφορά την πίστη σε μια μετά θάνατον ζωή παραμένει σε κλασικά σχήματα. Η ζωή του ανθρώπου μπορεί να επιψηκυνθεί. Οι πιστοί Ιουδαίοι είναι δυνατό να ξεπεράσουν τα εκατό χρόνια, όπως ακριβώς και οι πατριάρχες που έζησαν σε μια πολύ μακρινή γι' αυτόν εποχή¹⁴. Παραμένουν όμως θνητοί. Δεν σκέφτεται ο προφήτης και δεν εξαγγέλλει καμιά ριζική αλλαγή για την ανθρώπινη ύπαρξη. Η πίστη στην ανάσταση των νεκρών είναι κάτι το τελείως άγνωστο για τον προφήτη μας, ο οποίος αν και αγγέλει το μήνυμά του στη μεταιχμαλωσιακή εποχή, δεν έχει να μας πει τίποτε νεότερο για τη μετά θάνατον ζωή απ' αυτό που πίστευαν οι προαιχμαλωσιακοί προφήτες¹⁵. Και γι' αυτόν το τέλος του ανθρώπου έρχεται με το θάνατο, ακόμη και αν η συμμετοχή στη βασιλεία του Θεού του επιτρέπει να επιμηκύνει για αρκετά ακόμη χρόνια τη ζωή του¹⁶. Βέβαια η νέα Ιερουασαλήμ με την εξαφάνιση κάθε πηγής θλίψης και δυστυχίας και την ουσιαστική μετατροπή της σε παράδεισο, αποτελεί το πρότυπο της εσχατολογικής Ιερουασαλήμ, ενός τόπου στον οποίο προσδοκούν να ζήσουν οι δίκαιοι και οι σοφοί, της λίγο μεταγενέστερης αποκαλυπτικής γραμματείας¹⁷.

Ένα ακόμη στοιχείο που σχετίζεται με τα θεολογικά δεδομένα της εποχής, στην οποία ζει ο προφήτης, είναι και η έννοια της συλλογικότητας. Ο Ισραήλ υπάρχει ως μια μεγάλη κοινωνία ανθρώπων, όπου το άτομο από μόνο του δεν έχει απολύτως καμία αξία¹⁸. Ατομική σωτηρία με την έννοια που την βλέπουμε εμείς σήμερα, δεν υπάρχει για τον προφήτη. Η συμμετοχή ολόκληρης της κοινότητας των πιστών στη μελλοντική βασιλεία είναι κάτι το νοητό και θεμιτό. Η κοινότητα αυτή μπορεί να αποτελείται μόνο από το γνωστό ιερό κατάλοιπο, αλλά για τον πιστό Ιουδαίο αυτό απαρτίζει τον ίδιο τον Ισραήλ. Η εικόνα που μας δίνει ο προφήτης για τη μελλοντική βασιλεία του Θεού είναι ουσιαστικά η συμμετοχή των πιστών με τη μορφή του ιερού κατάλοιπου σε μια κατάσταση πλήρους ευδαιμονίας, σ' έναν κόσμο χωρίς βάσανα, αδικίες και προπαντάς τη φρίκη του πολέμου. Τα πάντα σ' αυτόν θα παρέχονται πλουσιοπάροχα έτσι ώστε τίποτε να μη λείπει από τους ανθρώπους, οι οποίοι ως εκ τούτου θα ζουν σε μια κατάσταση διαρκούς χαράς και αγαλλίασης. Η παρουσία του Θεού ανάμεσα στο λαό του είναι η κατακλείδα στην εσχατολογική παράσταση του προφήτη.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για το έργο και τη δράση του προφήτη βλ. Δ. Καμάκη, Σιών και Ιερουσαλήμ στον Δευτεροπολίτη, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 11-22.
2. Και αυτού του προφήτη αγνοούμε το όνομα. Συμβατικά οι ερευνητές των αποτελούν Τριτοπολίτη. Βλ. σχ. Bible de Jérusalem σ. 1079.
3. Πρόκειται για την ενότητα Ησ. 65, 16c-25.
4. Κεφ. 40, 1-11.
5. Για τα ιστορικά περιοδικά της περιόδου αυτής βλ. G. Fohrer, Geschichte Israels, Heidelberg 1979³, σ. 196 εξ.
6. Ησ. 57, 1 εξ.
7. Ησ. 58, 1 εξ.
8. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments τ. 2, München 1965, σ. 288.
9. Ησ. 65, 1 εξ.
10. Ησ. 53, 3.
11. Βλ. σχ. και G. Fohrer, Jesaja 40-46. Zürcher Bibelkommentare, Zürich 1964, σ. 256 εξ.
12. Πρβλ. Ησ. 11, 6 εξ.
13. Βλ. και H.D. Preuss, Jahweglaube und Zukunftserwartung, BWANT 87, Stuttgart – Berlin – Köln – Main 1968, σ. 100.
14. Γεν. 25, 7 εξ, 35, 29 βλ. και Ιωβ 42, 16.
15. Για τη διαχρονική παρουσίαση του θέματος της ανάστασης των νεκρών στην Π.Δ. βλ. Δ. Καμάκη, Η ανάσταση των νεκρών στην Παλαιά Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1994.
16. Βλ. και R. Martin-Achard, "L'Espérance des croyants d'Israël face à la Mort selon Esaié 65, 16c-25 et selon Daniel 12, 1-4" RHPhR 59, 1979, σ. 445.
17. Για το ρόλο που παιζουν οι ασφοί και οι δέκαιοι στην αποκαλυπτική γραμματοσια και για το τι πιστεύεται για τη μετά θάνατον ζωή τους βλ. G. Wied, Der Auferstehungsglaube des spaten Israel in seiner Bedeutung für das Verhältnis von Apokalyptik und Weisheit, Bonn 1967, σ. 26 εξ.
18. Ο Ν.Π. Μπρατσιώτης κάνει μια διαχρονική παρουσίαση της θέσης του ατόμου στον ευρύτερο γεωγραφικό χώρο της αρχαίας Μέσης Ανατολής και στην Π.Δ. Βλ. σχ. Η θέση του ατόμου εν τη Παλαιά Διαθήκη, Αθήναι 1988⁵.

Ἡ ἑβραϊκὴ γλῶσσα καὶ οἱ ἔλληνες πατέρες (ἀνακοίνωση)

Ἡλ. Οἰκονόμου

Α. ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ἡ διδασκαλία τῆς θιβλικῆς ἑβραϊκῆς γλώσσας στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν συνεπλήρωσε ἔνα αἰώνα, ἀφοῦ (ἢ διδασκαλία της) νομοθετήθηκε γιὰ πρώτη φορά τὸ 1893¹ στὰ πλαίσια τῆς ἐδρας Εἰσαγωγῆς καὶ Ἐρμηνείας τῆς Παλαιᾶς Διαθῆκης σύν τῇ Ἑβραϊκῇ Γλώσσῃ καὶ Ἀρχαιολογίᾳ².

Ἡ ἔνταξή της στὸ πρόγραμμα ὡς μαθήματος, ἀπαραιτήτου γιά τὴν ἄρτια θεολογικὴ ἐκπαίδευση εἶχε τεθῆ ὡς προδιαγραφὴ ἀπὸ τὸν Ἀδαμάντιο Κοραῆ³. Αὐτὸς τόνισεν ὅτι οἱ Ἀρχιερεῖς «παρὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης χρεωστοῦν νὰ γνωρίζωσι καὶ τὴν λατινικὴν γλώσσαν διὰ τοὺς γράψαντας εἰς αὐτὴν δυτικοὺς πατέρας τῆς Ἑκκλησίας... καὶ τὴν ἑβραϊκὴν, διὰ τὴν γραμμένην εἰς ταύτην τὴν γλώσσαν καὶ ὅχι πάντοτε ὁρθὰ μεταφρασμένην ἀπὸ τοὺς Ἐθδομήκοντα Παλαιὰν Γραφήν»³.

Τὸ ἀλλόκoto, γιὰ τοὺς νέους Ἑλληνες, τῆς ἑβραϊκῆς γλώσσας, ὅπως καὶ κάθε σημιτικῆς καὶ ἡ ἔξωθεν καὶ μάλιστα στὰ πλαίσια τῶν κατευθύνσεων τοῦ Διαφωτισμοῦ προβολή τῆς κ.ἄ. συνέθαλαν ὥστε νὰ μὴ γίνη συνειδητό, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ μαθήματος αὐτοῦ στὰ προγράμματα τῶν θεολογικῶν Σχολῶν είναι σύμφωνη μὲ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ἀρχαία ἐκκλησιαστικὴ καὶ θεολογικὴ πρακτικὴ. Δυστυχώς, ἔνα αἰώνα ἀπὸ τῆς εἰσαγωγῆς τοῦ μαθήματος δὲν ἐπιχειρήθηκε ἐρευνητικὴ προσπάθεια

1. Νόμος ΒΡΠ/24.2.1983, ΒΤΜΖ/26.8.1985 καὶ Νόμος ΓΩΚΕ Ἐφημ. Κυθερνήσεως ἀρ. 190/20.7.1911.

2. Σημειώσεις εἰς τὸ προσωρινὸν πολίτευμα τῆς Ἑλλάδος τοῦ 1822 ἔτους, Ἀθῆναι 1933 (ἐκδ. Θ. Βολίδου), σ. 59 «παρὰ τούτους (ὅτι τοὺς διδασκάλους τῆς ἑλληνικῆς) πρέπει νὰ διορισθῶσι χωριστοὶ διδάσκαλοι τῆς ἑβραϊκῆς, τῆς ἀραβικῆς, τῆς περσικῆς...».

3. Ἔθν. ἀν. σ. 61 καὶ στὸ ἔργο του, Πολιτεία Ἀριστοτέλους, σελ. ρκα-ρκβ. Πρβλ. καὶ Θερειανοῦ, Ἀδ. Κοραῆς, τόμ. Γ, Τεργέστη 1980, σελ. ρλα-ρλβ.

γιά τίς θέσεις τῶν πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων περὶ τῆς θιβλικῆς ἔθραικῆς γλώσσας καὶ τῆς χρήσεώς της. Τὸ χρησιμοποιούμενο ἑδῶ ύλικό τῆς ἀσφαλῶς πρωτότυπης αὐτῆς ἔρευνας ἐπισημάνθηκε βαθμαίᾳ κατά τὴν διάρκεια ἄλλων διερευνήσεων τῆς πατερικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς Γραμματείας, ἀλλὰ ἡ ἔρευνά του δὲν δύναται νὰ θεωρηθῇ ἔξηντλημένη. Θεωρῶ δῆμας θέβαιον ὅτι ἡ ἀνάληψη εύρυτέρας προσπαθείας δὲν θὰ ἀνατρέψῃ τὰ βασικὰ συμπεράσματά της.

Λόγω τῆς σπουδαιότητας τοῦ θέματος, ἀποφεύγεται τόσον ἡ ἀπλῆ παραπομπή στὰ ἔργα τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὃσον καὶ ἡ παράθεση τῶν θέσεών τους στὶς ὑποσημειώσεις. Ἀντιθέτως, προκρίνεται ἡ αὐτουσία παράθεση τῶν σχετικῶν κειμένων, χωρὶς περιττές ἀναλύσεις. Ἡ ἔρευνα παρακολουθεῖ τὴν γνώση, τὴν μαρτυρία καὶ τὴν χρήση τῆς ἔθραικῆς ἀπὸ σεβασμίους ἐκπροσώπους τῆς θεολογικῆς παραδόσεως τῆς πρώτης μετὰ Χριστὸν χιλιετίας, ἡ ὁποία εἶναι καὶ πρέπει νὰ εἶναι καθοριστική τῶν ἐπομένων.

B. ΓΝΩΣΗ, ΜΝΕΙΑ ΚΑΙ ΧΡΗΣΗ ΤΗΣ ΕΘΡΑΪΚΗΣ

Οἱ Ἑλληνες Πατέρες, στηριζόμενοι σὲ ἐνδοθιβλικὲς μαρτυρίες, τονίζουν τὸ ύστερογενές τῆς ἔθραικῆς γλώσσας. Συγκεκριμένα ὁ Γρηγόριος ὁ Νύσσης⁴, διασώζει πληροφορία εἰδημόνων, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἔθραικὴ γλώσσα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δὲν ὑπῆρξε πρὸ τῆς Ἐξόδου ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο· δὲν εἶναι ἀρχαία, ἀλλὰ δημιουργήθηκε «ἀθρώως» μετὰ ταῦτα: «Φασὶ δὲ τινες τῶν ἐπιμελέστερον ταῖς θείαις Γραφαῖς ἐπηκολουθηκότων μηδὲ ἀρχαῖζειν τὴν Ἐθραιών φωνὴν καθ' ὁμοιότητα τῶν λοιπῶν, ἀλλὰ μετὰ τῶν ἄλλων θαυμάτων καὶ τούτῳ τοῖς Ταραηλίταις θαυματοποιηθῆναι, τὸ τὴν γλώσσαν ταύτην ἀθρώως μετὰ τὴν Αἴγυπτον ἐνσχεδιασθῆναι τῷ ἔθνει. Καὶ τις ἐστὶ τοῦ προφήτου λόγος τὸ τοιοῦτο πιστούμενος "ἐν γάρ τῷ ἔξελθειν αὐτόν, φησίν ἐξ Αἴγυπτου τότε γλώσσαν ἦν οὐκ ἔγνω ἥκουσεν (Ψαλμ. 80, 6)".

Ἡ ἔξεταση τῆς γνώσεως, μνείας καὶ χρήσεως τῆς ἔθραικῆς ἀπὸ τοὺς χριστιανούς συγγραφεῖς ἀκολουθεῖ χρονολογική σειρὰ μὲ ἀφετηρία τοὺς χρόνους τῆς καινῆς Διαθήκης.

a. *Στοὺς χρόνους Καινῆς Διαθήκης.* Ἡ χρήση τῆς γλώσσης αὐτῆς ἡ τῆς ἀράμαικῆς στοὺς χρόνους τῆς Καινῆς Διαθήκης εἶναι δεδομένη. Παρὰ τὴν σχετικὴ συζήτηση περὶ τῆς γλώσσας, ποὺ μιλοῦσε ὁ Χριστός, εἶναι σαφές καὶ ἀπὸ τὴν τρίγλωσση ἐπιγραφὴ ποὺ ἐτέθη πάνω στὸ σταυρό, ὅτι ἡ ἀράμαικὴ τούλαχιστον ἦταν μία ἀπὸ τὶς γλώσσες ἐπικοι-

4. Κατὰ Εὐνομίου Β' (ΒΕΠΕΣ 67, 192).

νωνίας. Άπο τὴν ἐποχὴ τοῦ «λιθομανοῦς», δημοσίευση της οἰκοδομικής δραστηριότητά του, Ἡρώδη ἡ ἀραμαϊκὴ χρησιμοποιεῖται παράλληλα μὲ τὴν ἑλληνική⁵. Ἡ γλώσσα αὐτῆς χρησιμοποιεῖται στὴν καταγραφὴ ἐνὸς τουλάχιστον Εύαγγελίου, τοῦ Κατὰ Μᾶρκον, ποὺ μεταφράζεται μετά στὴν ἑλληνική⁶ καὶ σὲ διάφορες, διάσπαρτες περιπτώσεις στὴν Καινὴ Διαθήκη, ποὺ μεταφράζονται ἀμέσως στὰ ἑλληνικά γιὰ τοὺς ἀγνοῦντες τὰ ἀραμαϊκά: είναι χαρακτηριστικές οἱ εἰσαγωγικὲς φράσεις τῆς μεταφράσεως στὰ ἑλληνικά: «ὅ ἐστι μεθερμηνεύομενον»⁷, ἢ «...μεθερμηνεύεται»⁸.

8. Ἀπὸ τὸν δεύτερον ὡς τὸν τέταρτον αἰῶνα. Οἱ μαρτυρίες τοὺς σημαντικοὺς αὐτοὺς αἰῶνες είναι πολλὲς καὶ ἔμπρακτες: πρόκειται κυρίως περὶ κριτικῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἔργων, δημοσίων έξαρτων τοῦ Ὁριγένη ἡ ἀναθεωρήσεων, περὶ τῶν ὁποίων γίνεται λόγος στὸ τέταρτο κεφάλαιο τοῦ παρόντος.

Τὸν 4ο αἰῶνα, δηλαδὴ στὴν ἀκμὴ τῆς πατερικῆς ἐρμηνευτικῆς δραστηριότητας, είναι ἐμφανής ἡ γνώση τῆς ἑβραϊκῆς γλώσσας, ποὺ χρησιμοποιεῖται γιὰ τὴν ἐπίλυση ἐρμηνευτικῶν προβλημάτων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ μάλιστα τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεώς τῆς. Πατέρες, τοῦ θεολογικοῦ μεγέθους τοῦ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, ἀντιμετωπίζουν τὴν κατηγορία περὶ ἀσυναρτησίας τῆς Π. Διαθήκης μὲ τὴν ὑπόμηση τῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῆς δομῆς τῆς ἑβραϊκῆς καὶ τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας. Ἡ διαφορὰ αὐτὴ προκαλεῖ, κατὰ τὸν Γρηγόριο, τὴν ἐντύπωση τῆς ἀσυναρτησίας. Γιὰ τὴν ὑπέρβαση τοῦ προβλήματος ἀπαιτεῖται ἀναγωγὴ στὰ συμφραζόμενα. Πρόβλημα ἀσυναρτησίας γιὰ τὸν γνώστη τῆς ἑβραϊκῆς δὲν ὑπάρχει. Σύγχυση παρατηρεῖται μόνο σὲ ἑκείνους, ποὺ παρακολουθοῦν μὲ ἐπιπολαιότητα τὴν σημασία τῶν λέξεων.

«Καὶ μοι τοῦτο παρασχέσθω ἡ ἀκοή, μὴ λίαν ἀκριβολογεῖσθαι πρὸς τὴν τῆς λέξεως σύνταξιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν εἰρμὸν τοῦ νοήματος θλέπειν. Εἴ δὲ τι μὴ ἀκριβῶς συνηρημένον ἐστὶν ἐκ τῆς συμφράσεως, τῇ ἀσθενείᾳ λογισάσθω τῶν τὴν Ἐβραίων γλώτταν μεταβαλόντων εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν· εἰς γάρ ἐν ἐπιλεμελείᾳ γέγονε παιδευθῆναι τὴν Ἐβραίων διάλεκτον, οὐδὲν εύρισκεται τοιοῦτον, οἷον δοκεῖν ἀσυναρτήτως ἔχειν. Ο δὲ σχηματισμὸς τῆς ἡμετέρας γλώττης μὴ συμβαίνων τῷ σχήματι τῆς ἑβραϊκῆς εὐγλωττίας σύγχυσίν τινα ποιεῖ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀκολουθούσι τῇ σημασίᾳ τῆς λέξεως»⁹.

5. Πρβλ. τὴν ἀπαγορευτικὴν ἐπιγραφὴν στὴν αὐλὴ τῶν Ἐθνῶν τοῦ ναοῦ τοῦ Ἡρώδη.

6. Βλέπε σχετικὰ τὶς εἰσαγωγές στὴν Κ. Διαθήκη.

7. Ματθ. 1, 23., Μάρκ. 5, 41 15, 22, 34, Ἰωάνν. 1, 42, Πράξ. Ἀποστ. 4, 36.

8. Πράξ. Ἀποστ. 13, 8.

9. Βλ. Γρηγόριον Νύσσης. Εἰς τὸ "Ἀσμα τῶν Ἀσμάτων 53 (ΒΕΠΕΣ 66, 130).

Σύμφωνα μὲ τὸν σπουδαιότατο ἔρμηνευτῆ τῆς Ἀγίας Γραφῆς, Παλαιᾶς καὶ Καινῆς, τὸν Ιωάννη τὸ Χρυσόστομο, ἡ κάθε μετάφραση παρέχει δυσκολίες στὴν κατανόηση. Οἱ γνῶστες πολλῶν γλωσσῶν γνωρίζουν ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ διαφυλαχθῇ ἡ σαφήνεια τοῦ πρωτότυπου, στὴν μετάφραση. Καὶ αὐτὸ ἐίναι τὸ αἴτιο τῆς δυσκολίας κατανοήσεως τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης: «Ὄταν δὲ γλώττα ἔρμηνευθῇ εἰς ἑτέραν γλώτταν, πολλὴν ἔχει τὴν δυσκολίαν. Καὶ ἵσσαν ἀκριβῶς, ὅσοι πολλῶν γλωσσῶν ἔμπειροι, πῶς οὐ δυνατὸν τὴν σαφήνειαν τῆς φωνῆς τῆς ἐν τῇ οἰκείᾳ φύσει κειμένης μετενεγκείν εἰς τὴν ἑτέραν μεταβαλλόντας γλώσσαν. Τοῦτο οὖν τὸ αἴτιον τῆς δυσκολίας τῆς ἐν τῇ Παλαιῇ Διαθήκῃ γέγονε»¹⁰.

Ἡ μόλις ἀναφερθείσα παρατήρηση τοῦ Ἀντιοχέως Χρυσοστόμου καὶ τῆς ἀρχαίας θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Ἀντιοχείας ἔναντι τῆς Ἐβραϊκῆς γλώσσας ἔχει ιδιαίτερη σημασία, λόγω τοῦ ἀκμάζοντος Χριστιανισμοῦ, ποὺ ἀπέκτησε ἔκει καὶ τὸ ὄνομά του, ἀλλὰ καὶ λόγω τῶν ἐντάσεων ποὺ δημιουργήθηκαν μὲ τοὺς πολυαριθμοὺς Ἰουδαίους τῆς Ἀντιοχείας¹¹.

Οἱ ιστορικὸς τῆς Ἐκκλησίας Εύσεβιος¹² διασώζει, τὸν 4ον αἰώνα, τὴν μνήμη τοῦ Ἐβραιομαθοῦς καὶ ἑλληνομαθοῦς Δωροθέου.

“... καθ’ ὃν Δωροθέον, πρεσβείου τοῦ κατὰ Ἀντιόχειαν ἡξιωμένον, λόγιον ἄνδρα ἔγγνωμεν φιλόκαλος δ’ οὗτος περὶ τὰ θεῖα γεγονώς, καὶ τῆς Ἐβραίων ἐπεμελήθη γλώττης, ὡς καὶ αὐταῖς ταῖς Ἐβραϊκαῖς γραφαῖς ἐπιστημόνως ἐντυγχάνειν, ἦν δ’ οὗτος τῶν μάλιστα ἐλευθερίων προπαιδείας τε τῆς καθ’ Ἑλληνας οὐκ ἄμοιρος, τὴν φύσιν δ’ ἄλλως εὔνοούχος, οὕτω πεφικώς ἐξ αὐτῆς γενέσεως, ὡς καὶ βασιλέα διὰ τοῦτο, οἵδιν τι παράδοξον, αὐτὸν οἰκείωσασθαι καὶ τιμῆσαι γε ἐπιτροπῇ τῆς κατὰ Τύρον ἀλουργοῦ βαφῆς».

γ. Τὸν ἔθδομο αἰώνα. Ἐβραιομάθεια ἀπαντάται καὶ τὸν ἔθδομο μετὰ Χριστὸν αἰώνα καὶ μάλιστα τῶν γραμματοσυντακτικῶν ίδιοτυπιῶν τῆς ἐκολουθίας¹³ ἦ, κατὰ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητῆ, μεταλλαγῆ¹⁴ τῶν χρόνων, δηλαδὴ τῆς ἀλλαγῆς τοῦ ρηματικοῦ τύπου ποὺ δηλώνει παρωχημένο χρόνο (παρατατικό, ἀδριστο κ.λπ.) σὲ μὴ παρωχημένο χρόνο (ἐνεστῶτα, μέλλοντα, κ.λπ.) χωρὶς ἀλλαγὴ τοῦ τύπου, πλὴν τῆς προσθήκης τοῦ ὄνομαζομένου στὴν Γραμματική θάθ τῆς ἀκολουθίας: «Ἐθος ἐστὶ τῇ Γραφῇ τοὺς χρόνους μεταλλάσσειν καὶ εἰς ἀλλήλους μεταλαμβάνειν· καὶ τὸν μέλλοντα ὡς παρωχηκότα καὶ τὸν παρωχηκότα ὡς μέλλοντα καὶ τὸν ἐνεστῶτα εἰς τὸν πρὸ αὐτοῦ καὶ μετ’ αὐτὸν χρόνον ἐκφωνεῖν».

10. Περὶ ἀσαφείας τῶν προφητειῶν, (P.G. 56, 178).

11. Βλ. τοὺς Κατά Ἰουδαίων λόγους τοῦ Χρυσοστόμου.

12. Ἐκκλησιαστικὴ Ἰστορία Ζ', 32 (ΒΕΠΕΣ 20, 38 - 39).

13. Ἡλία Β. Οἰκονόμου, Γραμματικὴ Ἀρχαίας Ἐβραϊκῆς Γλώσσης. Εἰσαγωγὴ, κανόνες, πίνακες, Ἀθῆναι 1976, § 4.17.

14. P.G. 90, 284A.

δ. Τὸν ἔνατο αἰῶνα. Ο Μέγας Φώτιος¹⁵ ἀπαριθμεῖ μὲ συστηματικό τρόπο τὰ προβλήματα τῆς μεταφράσεως καὶ τὰ ἀναβιθάζει σὲ δέκα, τὰ ἀκόλουθα:

- a. Τὴν ἀπώλεια τοῦ ρυθμοῦ τῆς γλώσσας τοῦ πρωτοτύπου,
- b. Τὰ συνώνυμα προκάλεσαν ιδιαίτερη δυσχέρεια στοὺς ἑβδομήκοντα μεταφραστές,
- γ. Τὴν ἀδυναμία μεταφράσεως ὡρισμένων ἐθραικῶν λέξεων, ποὺ εἶχε ως συνέπεια νὰ παραμείνουν ἀμετάφραστες, λ.χ. ἡ λέξη Σινώχ στὸν Ἱερεμίᾳ κ.ἄ.¹⁶.
- δ. Πολλὲς ἀσάφειες ὄφειλονται στὰ σημεῖα στίξεως, τὴν τελεία στιγμὴ κ.λπ.
- ε. Τὸν διαφορετικὸ τονισμό.
- στ. Τὴν ὑπαρξὴ λέξεων, ποὺ ἔχουν καὶ ἔννοια ἑνίκοῦ καὶ πληθυντικοῦ, όπως λ.χ. Θεός, Θεοὶ (ἐθραιστὶ Ἐλοῖμ).
- ζ. Τὴν ἐναλλαγὴ τῶν προσώπων.
- η. Τὴν ἀντίστροφη χρήση τοῦ γένους τῶν ὄνομάτων
- θ. Τὴν ἐνίστε παρατηρουμένη παράλειψη ὅρων τῆς προτάσεως.
- ι. Τὴν διορθωτικὴ ἐπέμβαση στὸ κείμενο τῆς Π. Διαθήκης καὶ τὴν ἀφαίρεση βιθλίων:

«Πρῶτον μέν, ὅτι πᾶσα γλώσσα εἰς ἑτέραν μετατιθεμένη ἀπόλλουσι τὸν ἴδιον είρμόν. Δεύτερον δέ, ὅτι αἱ συνώνυμοι τῶν παρ' Ἐθραιοῖς ἄγνοιαν εἰργάσαντο τοῖς ἐρμηνευταῖς... Τρίτον, εἰσὶ λέξεις ἐθραικαὶ, αἱ παρ' Ἑλλησιν, ως ἔχουσι φύσεως, ἐρμηνευθῆναι οὐ δύνανται, ἀλλ' ἐπὶ χώρας εἰάθησαν, ως παρὰ Ἱερεμίᾳ τὸ ἀπόκλεισμα Σινώχ (Ο' 36, 26 Μασ. 39, 26), τέταρτον, καὶ στιγμὴ πολλάκις ποιεῖ ἀσάφειαν..., πέμπτον, καὶ τόνου διαφορά..., Ἐκτὸν, πολλὰ ἔστι παρ' αὐτοῖς ἐν μιᾷ φωνῇ τὸ ἑνικὸν καὶ πληθυντικὸν δηλοῦντα, ως τὸ Θεός καὶ Θεοὶ. "Ἐθδομον, πολλὰ μεταπίπτει τοῖς προσώποις..." Οὐδοον, ὅτι καὶ τοῖς γένεσιν ἐναντίως χρῶνται. "Ἐνατὸν, ὅτι πολλάκις ἐλλείπουσι τίνα. Δέκατον δέ, ὅτι ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ἐμπρησθεισῶν τῶν βιθλῶν,... λαχῶντες ἀφήρουν τὰς βιθλους, οἱ δὲ πάλιν διά συμβόλων, ὃν οὐκ ἡδύναντο οἱ ξένοι νοεῖν».

ε. Στὴ λατρεία. Καὶ ἡ λατρευτικὴ πράξη διασώζει θετικὰ ἔχνη τῆς πρώτης χιλιετίας. Είναι πασίγνωστη ἡ πολλαπλὴ καὶ πυκνὴ χρήση

15. Λόγοι ἀσαφείας τῆς Γραφῆς, Ἀμφιλόχια PNB (ΒΜ ρνθ), 238-239 πρθ. PNT 239-240.

16. Βλ. Π. Σιμωτᾶ, Αἱ ἀμετάφραστοι λέξεις ἐν τῷ κείμενῳ τῶν Ο', Θεσσαλονίκη 1969 καὶ Ἀμετάφραστοι ἐθραικαὶ λέξεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης εἰς τὰς ὄφραιας μεταφράσεις Ἀκύλα, Θεοδοτίωνος καὶ Συμμάχου, Ἀθηναὶ 1992.

τῶν δύο λέξεων, Ἀλληλούϊα καὶ Ἄμήν. "Οπως είναι έπισης γνωστὸν δτι, κατὰ παράδοση πλέον καὶ δχι συνειδητά, οἱ Ὁρθόδοξοι ἀνταποκρίνονται στὴν προτροπή, ποὺ περιέχεται στὸ Ἀλληλούϊα (= αἰνεῖτε τὸν Κύριον) μὲ τὸ «δόξα σοι ὁ Θεός».

"Ο Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ὑπερασπίζεται μὲ δέξητα τὴ χρήση τῆς βιβλικῆς ἔβραικῆς γλώσσας στὸ θυσιαστήριο καὶ μάλιστα τῆς λέξεως σαβαώθ τοῦ τρισαγίου ὅμοιου: «Σήμερόν τις ἐπὶ ἀγίων ἀνδρῶν καὶ Πατέρων ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς ἐλεγε (λέγω δὲ ἵνα μήποτε ὁ λόγος ἄλλως ἀκουούσθεις, ἄλλως πληξῇ)... Δεῖ δέ, φησίν, ἔξαιρεθῆναι ἀπὸ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ (οὐ γάρ λέγω ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου), τὸ λέγειν ἐν ἀγίασμῷ· Ἅγιος, ἄγιος, ἄγιος Κύριος Σαβαώθ. Εάν τούτο, φησί, μὴ περιέληπτε, Χριστιανοὶ οὐκ ἔστε. Εἰδες τοσαύτην τόλμαν καὶ μανίαν τοῦ διαθόλου; εἰδες ἀλίτευαν θεομαχίας; εἰδες ὑπερβολὴν βλασφημίας; Ἀποκεφαλίσαι ἡθέλησε τὴν εὔσέθειαν, ἐκνευρώσαι τὸ μυστήριο, ἀφανίσαι τὴν πίστιν, ἐκριζώσαι τὰ θεμελιωθέντα... Ήγνόσης δὲ ἀπὸ ἴδιωτείας, δτι τὸ Σαβαώθ οὐκ ἔστιν ὅνομα Θεοῦ, ἀλλ' ὅνομα στρατιῶν· τουτέστι, Κύριος τῶν δυνάμεων. Λέγω δὲ καὶ τὴν αἰτίαν· ἀλλὰ πρὸ τοῦ τέλους εὐαγγελίζομαι ὑμᾶς· μετενόησε, προσέπεσεν, ἀνεθεμάτισεν, ηὔξατο, ἐδέχθη»^{16a}.

Γ. ΤΟ ΑΛΦΑΒΗΤΟ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΓΡΑΦΗ ΤΟΥ^{16b}

Τὸ ἀλφάβητο τῆς βιβλικῆς ἔβραικῆς γλώσσας, ποὺ ἀποτελεῖται ὄνομαστικά μὲν ἀπὸ 22, πραγματικά δὲ ἀπὸ 23 γράμματα, ἐπειδὴ ὑπάρχει μία παραλλαγὴ καὶ προφορὰ ἐνὸς γράμματος, τοῦ σείν, καὶ ἐναλλακτικὴ (διπλωματικὴ ἢ τραχυντικὴ) προφορά ἔξι γραμμάτων, τὰ ὅποια γιὰ μνημονευτικούς λόγους ὄνομάζονται Μπεγαδκεφάθ, ἀποδίδει τελικῶς 29 φθόγγους καὶ ἔχει σημαντικῆς ἐκτάσεως ἀντιστοιχία μὲ τὸ ἐλληνικό· γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἥταν δυνατὴ καὶ ἡ μεταγραφὴ του στὰ ἐλληνικά.

Τὸ ἀλφάβητο προφανῶς ἔδιδάσκετο, ὅπως ἐπιθάλλεται νὰ ὑποθέσουμε, στηριζόμενοι στὸ γεγονὸς δτι ἔχουν διασωθεῖ τέσσερες πίνακες τοῦ ἀλφαβήτου σὲ ἐλληνικὴ γλώσσα, ἀπὸ τὶς ὅποιες τρεῖς είναι πλήρεις καὶ ἔχουν καὶ τὴν μετάφραση τῆς ἐννοίας τοῦ ὄνόματος κάθε γράμματος.

Πρέπει πρώτιστα νὰ μνημονευεύθη, δτι πλὴν τῆς γνωστῆς ἀναφορᾶς τοῦ Χριστοῦ σὲ ἔνα γράμμα τοῦ ἀλφαβήτου καὶ σὲ ἔνα σημείο στίξεως («Ἴωτα ἔν ἡ μία κεραία», Ματθ. 5, 18), ὑπῆρξαν ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς, ποὺ διέσωσαν στὰ ἔργα τους μερικῶς ἢ ὅλικῶς

16a. Εἰς τὴν δευτέραν ἡμέραν τῆς Κοσμοποιίας. P.G. 56, 443-444.

16b. Bl. Wutz, F., Die Transcriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus, Stuttgart, 1925-33.

τό ἑβραϊκό ἀλφάθητο. Αύτοι είναι: 'Ο Ὀριγένης, ὁ Εὐσέβιος ἐπίσκοπος Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης (4ος αιώνας), ὁ Ἐπιφάνειος, ἐπίσκοπος Σαλαμίνος τῆς Κύπρου (5ος αιώνας), ὁ Ἰώσηπος ὁ Χριστιανός (10ος αιώνας) καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός (8ος αιώνας). Είναι ιδιαιτέρως ἀξιοπρόσεκτο τὸ γεγονός, σύμφωνα μὲ τὸ ὅποιο ἡ καταγραφὴ ὀλοκλήρου τοῦ ἀλφαθήτου γίνεται μὲ χρήση τῆς τότε διδακτικῆς μεθόδου ἀπομνημονεύσεως. Τούτο ἐπιτρέπει τὴν θεθαία ὑπόθεση ὅτι ἡ ἔκμαθησή του ἦταν τουλάχιστον ἀξιοσύστατη.

a. Ὁ Ὀριγένης (3ος μ.Χ. αἰ.). Ὁ Ὀριγένης ὑπήρξεν ὁ σπουδαιότερος θαυμὸς γνώστης τῆς βιβλικῆς ἑβραϊκῆς γλώσσας, ὅπως σαφῶς πιστοποιεῖται ἀπὸ τὸ τεράστιο κριτικὸ ἔργο του, τὰ Ἐξαπλᾶ. Στὰ λοιπὰ ἔργα του ἐμφανίζονται σποραδικῶς λέξεις καὶ παρατηρήσεις, ποὺ πιστοποιοῦν τὴν ἔκτιμησή του στὴν ἀξία αὐτῆς τῆς γλώσσας. Χαρακτηριστικὸ δεῖγμα κριτικῆς καὶ ἐρμηνευτικῆς ἀξιοποίησεως τῆς ἑβραϊκῆς ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἀκόλουθο δεῖγμα: «...μία κεραία οὐ παρ' Ἑλλησι μόνον ἔστι τὸ ἰῶτα, ἀλλὰ καὶ παρ' Ἐθραίοις τὸ παρ' αὐτοῖς καλούμενον ἰώθ. Δύναται δὲ τὸ «ἰῶτα ἐν ἥ μίᾳ κεραίᾳ» συμβολικῶς λέγεσθαι ὁ Ιησοῦς, ἐπείπερ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὄντος αὐτοῦ οὐ παρ' Ἑλλησι μόνον, ἀλλὰ καὶ παρ' Ἐθραίοις ἀπὸ τοῦ ἰώθ γράφεται· καὶ ἔστιν οὕτως τὸ «ἰῶτα ἐν ἥ μίᾳ κεραίᾳ» (Ματθ. 5, 18) ὁ Ιησοῦς, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ νόμῳ, οὐ παρεχόμενος αὐτὸν, «ἔως ἂν πάντα γένηται» (Ματθ. 5, 18)¹⁷.

Ο ίδιος παρατηρεῖ ἀλλοῦ¹⁸ διτὶ «ὁ ἐκατοστός ὀκτωκαιδέκατος φαλ-μὸς κατὰ Ἐθραίων στοιχεία γεγραμμένος, ὥστε τοὺς μὲν πρώτους αὐτοῦ στίχους είναι ὀκτὼ ἀπὸ τοῦ Ἀλεφ· ὅ ἔστιν ἀρχὴ τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων· τοὺς δὲ δευτέρους ὀκτὼ ἀπὸ Βήθ, καὶ οὕτω καθεξῆς». Πρβλ. καὶ φαλμ. 111 καὶ 112.

b. Εὐσέβιος Καισαρείας. Οἱ ιστορικὸς Εὐσέβιος, ἐπίσκοπος τῆς (παραλίου) Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης ἐμφανίζεται σὲ πολλὲς περιπτώσεις ἄριστος γνώστης τῆς βιβλικῆς ἑβραϊκῆς γλώσσας. Είναι ἐκείνος, ποὺ διέσωσε καὶ τὸ μάθημα περὶ τοῦ ἑβραϊκοῦ ἀλφαθήτου¹⁹. Τὸ μάθημα χωρίζει τὰ γράμματα τοῦ Ἀλφαθήτου σὲ ἐπτὰ ἀνίσεις ὀμάδες. Σὲ κάθε μία ἀπὸ αὐτὲς παραθέτει τὸ ὄνομα κάθε γράμματος καὶ τὴν σημασία του· μὲ τίς σημασίες τῶν λέξεων κάθε ὀμάδες σηματίζει μιὰ φράση, προφανῶς γιὰ νὰ συγκρατηθοῦν στὴ μνήμη τοῦ μαθητοῦ τὰ ὄντα τῶν λέξεων.

Ἡ πρώτη ὀμάδα γραμμάτων ἀποτελεῖται ἀπὸ πέντε γράμματα, τὰ ἀκόλουθα:

«Ἀλφ, ὅ... λέγοιτ' ἄν "μάθησις"· · · Βήθ, ὁ μεθερμηνεύεται "οἴκου"».

17. Ὁριγένους, ἀπόσπασμα 75 εἰς τὸ Λουκᾶ 16, 17 (ΒΕΠΕΣ 15, 92-93).

18. Ἐκ τῶν Ὁριγένους εἰς φαλμούς, Φαλμ. ΡΙΗ (ΒΕΠΕΣ 16, 102).

19. Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευὴ I, ε (ΒΕΠΕΣ 25, 373-374).

«Γίμελ, ὁ ἔστι πλήρωσις»· «Δέλθ, ὁ σημαίνει δέλτων» και «Η, ὁ ἔστιν αὔτη». Ή φράση πού περικλείεται είναι ή ακόλουθη: «Μάθησις οἶκου, πλήρωσις δέλτων αὔτη».

Η δεύτερη όμαδα γραμμάτων άποτελείται από τρία γράμματα, τά ακόλουθα:

«Οὐαῦ, ὁ ἔστιν ἐν αὔτῃ»· «Ζαῖ, ὁ ἔστι ζῆ»· «Ἡθ, ὁ ἔστιν ὁ ζῶν». Ή φράση πού σχηματίζεται είναι: «ἐν αὔτῃ ζῇ ὁ ζῶν».

Η τρίτη όμαδα περιλαμβάνει δύο μόνο γράμματα, τά ακόλουθα:

«Τήθ, ὁ ἔστι καλή»· και «Ιώθ, ὁ ἔρμηνεύεται ἀρχή». Η σχηματιζομένη φράση είναι: «καλή ἀρχή».

Η τέταρτη όμαδα άπαρτιζεται από δύο γράμματα ἐπίσης, τά ἐπόμενα:

«Χάφ, ὁ ἔστιν ὅμως»· και «Λάθδ, ὁ ἔστι μάθε»· και σχηματίζεται ή φράση: «ὅμως μάθε».

Η πέμπτη όμαδα άποτελείται από τρία γράμματα, τά ἐξης:

«Μήμ, ὁ ἔστιν ἐξ αὐτῶν»· «Νοῦν, ὁ ἔστιν αἰωνία»· και «Σάμχ, ὁ ἔρμηνεύεται θοήθεια». Και ή σχηματιζομένη φράση: «ἐξ αὐτῶν αἰωνία θοήθεια».

Η έκτη όμαδα άπαρτιζεται από τρία γράμματα, τά ἐξης:

«Αīν, ὁ ...σημαίνει πηγήν»· ή ὁφθαλμόν· «Φῆ, ὁ στόμα»· και «Σάδη, ὁ δικαιοδύνην». Και ή φράση, πού σχηματίζεται είναι: «Πηγή ή ὁφθαλμός και στόμα δικαιοσύνης».

Η ἑβδόμη, τέλος όμαδα άποτελείται από τέσσερα γράμματα, τά:

«Κώφ, ὁ ἔρμηνεύεται κλήσις»· «Ρής, ὁ ἔστι κεφαλή»· «Σέν, ὅπερ ἔστιν ὁδόντες»· και «Θαῦ, ὁ δηλοὶ σημεῖα». Και ή φράση πού σχηματίζεται είναι: «κλήσιν κεφαλής και ὁδόντων στοιχεῖα».

Συνεπώς, διλόκληρο τὸ κείμενο πού σχηματίζεται μὲ τά ὄνόματα τῶν γραμμάτων τοῦ ἑβραϊκοῦ ἀλφαθήτου ἔχει ὡς ἐξης: «Μάθησις οἶου, πλήρωσις δέλτων αὔτη, ἐν αὔτῃ ζῇ ὁ ζῶν, καλή ἀρχή, ὅμως μάθε ἐξ αὐτῶν αἰωνία θοήθεια πηγή ή ὁφθαλμός και στόμα δικαιοσύνης, κλήσιν κεφαλής και ὁδόντων στοιχεῖα».

Ο Εύσεβιος προχωρεῖ και σὲ σύγκριση τῶν δύο ἀλφαθήτων τοῦ Ἑλληνικοῦ και τοῦ ἑβραϊκοῦ και παρατηρεῖ ὅτι οἱ Ἑλληνικές ὄνομασίες τῶν γραμμάτων τοῦ ἀλφαθήτου δὲν είναι Ἑλληνικές, ἀλλὰ ἀλλοιωμένες οἱ «βαρβαρικές» ὄνομασίες τους· «ὅμολογεῖν ἀνάγκη μὴ σηταὶ οἰκεῖα Ἑλλήνων, παραπεποιημένα δὲ ἀντικρυς ἀπὸ τῆς βαρβάρου φωνῆς»²⁰. Και παραθέτει παράλληλα τὴν ἑβραϊκὴ και τὴν Ἑλληνικὴ ὄνομασία κάθε γράμματος· «... τί γάρ τοῦ Ἀλφ τὸ Ἀλφα διενήνοχεν; ή τοῦ Βήθ τὸ Βῆττα; ή τοῦ Γάμμα τὸ Γίμελ; ή τοῦ Δέλθ τὸ Δέλτα; ή τοῦ Η τὸ Ε; ή τοῦ Ζάι τὸ Ζῆτα; ή τοῦ Τήθ τὸ Θῆτα; και δοσα τούτοις παραπλήσια»²¹.

20. Εύαγγ. Προπαρασκευή I (ΒΕΠΕΣ 25, 374).

21. Βλ. τὴν προηγούμενη ὑποσημείωση.

γ. Ἐπιφάνειος Σαλαμίνος Κύπρου (4ος μ.Χ. αἰ.). Σημαντική είναι καὶ μαρτυρία τῶν ὄνομάτων τοῦ ἑβραϊκοῦ ἀλφαβήτου ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο Σαλαμίνας τῆς Κύπρου Ἐπιφάνιο²². «...εἴκοσι δύο εἰσὶ τὰ παρὰ τοῖς Ἑβραιοῖς γράμματα, ἃ ἔστι ταῦτα· ἄλεφ, θήθ, γίμηλ, δέλεθ, η, ουαῦ, ζήθ, ἥθ, τήθ, χαφ, λάμεδ, μήμ, νοῦν, σάμεχ, αῖν, φή, σαδή, κώφ, ρής, σίν, θαῦ».

δ. Ιωάννης ὁ Δαμασκηνός (8ος αἰ. μ.Χ.). Ὁ Ἀντιοχέας Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός περιλαμβάνει, τὸν 8ο αἰώνα, στὸ περίφημο ἔργο του «Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως»²³, τὸν ἀριθμὸν καὶ τὴν ὄνομασία τῶν γραμμάτων τοῦ ἑβραϊκοῦ ἀλφαβήτου, ὅπως καὶ τὴν μνεία γραμμάτων, ποὺ ἔχουν διπλῇ προφορά καὶ λαμβάνουν τὸ ὄνομαζόμενον «διπλωτικό νταγαῖς»²⁴. «Ιστέον δὲ ὡς εἴκοσι καὶ δύο βιθλοὶ εἰσὶ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, κατὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἑβραΐδος φωνῆς. Εἴκοσι δύο γάρ στοιχεῖα ἔχουσιν, ἐξ ᾧ πέντε διπλοῦνται, ὡς γίνεσθαι αὐτὰ εἴκοσι ἐπτά· διπλοῦν γάρ ἔστι τὸ Χάφ, καὶ τὸ Μέμ, καὶ τὸ Νοῦν, καὶ τὸ Πέ (Φι), καὶ τὸ Σαδὶ...».

ε. Ιώσηπος ὁ Χριστιανὸς (10ος αἰ. μ.Χ.). Ὁ συγγραφέας αὐτὸς τοῦ δεκάτου αἰώνα διασώζει δύο καταλόγους, ἵνα μὲ τὴν ὄνομασία τῶν γραμμάτων τοῦ ἀλφαβήτου καὶ ἔνα μὲ τὰ ἑβραϊκὰ ὄνόματα τῶν βιθλίων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τὰ ὅποια καὶ μεταφράζει²⁵. Ὁ κατάλογος τοῦ ἀλφαβήτου είναι μὲ μερικές ἀποκλείσεις ὅμοιος μὲ τὸν κατάλογο τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας· «Ἄλφ, μάθησις. Βέθ, οἶκου. Γίμελ, πλήρωσις. Δάλεθ, δέλτων. Ἡ, αὔτη. Ούαύ, ἐπ' αὔτῃ. Ζαΐ, ζῆ. Ἡθ, ζῶν. Τήθ, καλή. Ιώθ, ἀρχή. Κάφ, δμως. Λάμεδ, μάθετε. Μήν, ἐξ αὐτῶν. Νοῦν, αἰώνια. Σάμεχ, βοήθεια. Αῖν, πηγὴ ἢ ὄφθαλμοι. Φή, στόμα. Σαδὶ, δικαιοσύνη. Κώφ, κλῆσις. Ρής, κεφαλή. Σίν, ὀδόντες. Ταῦ, σημεῖα. ὅμοῦ ἀπαρτίζει τοιαύτην διάνοιαν· Μάθησις οἶκου, πλήρωσις δέλτων, αὔτῃ ζῆ ὁ ζῶν· καλὴ ἀρχή, δμως μάθετε ἐξ αὐτῶν αἰώνια. Βοήθεια ὄφθαλμοῦ, στόμα καὶ δικαιοσύνη, κλῆσις κεφαλῆς καὶ ὀδόντων σημεῖα».

Ο δεύτερος κατάλογος τῶν ὄνομάτων τῶν βιθλίων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἔχει ὡς ἔξῆς:

- «α'. Βρισήθ, ὅπερ ἔστιν, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν
- β'. Οὐέλεσμώθ, ὅ ἔστι, Ταῦτα τὰ ὄνόματα.
- γ'. Οὐεκρά, ὅ ἔστι, Καὶ ἐκάλεσεν.
- δ'. Ἄμμεσφεκοδίμ, ὅ ἔστι, Ἀριθμοί.

22. Βλ. Τὸ «περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν ἔργον» Ἐπιφανείου τοῦ Σαλαμίνος, Ἀθῆναι 1971, σελ. 174.

23. Βλ. κεφ. IZ (P.G. 1177B).

24. Βλ. ἡμέτερον, Γραμματική τῆς Ἀρχαίας Ἑβραικής Γλώσσης, ἐνθ. ἀν. § 2.16 (σελ. 45).

25. Βλ. Ὑπομνηστικὸν Βιθλίον, κεφ. ΚΣΤ (P.G. 106, 32-33).

ε'. Ἐλεαδεθαρίμ, Δευτερονόμιον Ούτοι οἱ λόγοι.
ς'. Ισσοῦς Βενουνῆ, Ἰησοῦς τοῦ Ναυῆ.
ζ'. Ιωσοφατήμ, Κριταί.
η'. Ρούθ
θ'. Σαμουήλ, διπερ ἡρμηνεύθη, Ὁ κλητός.
ι'. Οὐαμμέλεχ Δαθίδ, ὅ ἐστι, Βασιλεύς Δαυίδ.
ια'. Δαθρή Ιαμμήμ, ὅ ἐστι, Λόγοι ἡμερῶν.
ιβ'. Ἔσδρας, διπερ ἐστι, Βοηθός, Θίθλος.
ιγ'. Σεφαρθελλίμ, ὅ ἐστι, Βίθλος ψαλμῶν.
ιδ'. Μελδώθ, Παροιμίαι.
ιε'. Ὁ Κωέλθ, Ἐκκλησίας τύπος.
ις'. Σίρι ἀστιρίμ, Ἄσμα ἁσμάτων.
ιζ'. Προφῆται ιβ'.
ιη'. Ἡσαΐας.
ιθ'. Ἰερεμίας.
κ'. Ἰεζεκιήλ.
κα'. Δανιήλ.
κθ'. Ἰώθ.

ΤΕΧΝΗ ΕΙΔΟΥΣ ΤΑΞΙΔΙΟΥ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΣ

“Εξω δὲ τούτων· Ἐσθήρ, καὶ τὰ Μακκαθαϊκά, ἀπερ ἐπιγέγραπται, Σαρθήθ Σαθαναΐέλ.

στ. Τὸ τετραγράμματο. Εἶναι γνωστὸν ὅτι τὸ ἑβραϊκὸν ὄνομα τοῦ Θεοῦ, (Κύριος) παρέμενε ἀνεκφώνητο γιὰ λόγους εύσεβείας ἢ ἔχρησιμο-ποιείτο ἐναλλακτικὴ ὄνομασία (Ἀδωναῖ). Οἱ χριστιανοὶ συγγραφεῖς σημειώνουν αὐτὴν τὴν ιδιαιτερότητα καὶ ἄλλοι μὲν τὸ προφέρουν, ἄλλοι δὲ καταγράφουν ἀναλυτικὰ τὰ γράμματα, ποὺ τὸ ἀπαρτίζουν.

“Ο ‘Ωριγένης²⁶ ἀναφέρει: «...ἔστι δὲ τι τετραγράμματον ἀνεκφώνητον παρ’ αὐτοῖς, διπερ καὶ ἐπὶ τοῦ πετάλου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἀρχιερέως ἀναγέγραπται, καὶ λέγεται μὲν τῇ «Ἀδωναῖ προσηγορίᾳ, οὐχὶ τούτου γεγραμμένου ἐν τῷ τετραγραμμάτῳ παρὰ δὲ “Ἐλλησι τῇ “Κύριος” ἔκφωνεῖται».

‘Αντιθέτως, ὁ Θεοδώρητος ὁ Κύρου²⁷ σημειώνει καὶ τὴν διαφορι-ζομένη μεταξὺ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρειτῶν προφορὰ τοῦ ὄνόματος: «...τοῦτο παρ’ Ἐβραίοις ἀφραστον ὄνομάζεται· ἀπείρηται γάρ αὐτοῖς τοῦτο διὰ γλώσσης προφέρειν. Γράφεται δὲ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων· διὸ τετράγραμμον αὐτὸ λέγουσι. Τοῦτο δὲ καὶ τῷ πετάλῳ ἐπεγέγραπτο τῷ χρυσῷ, ὅ τῷ μετώπῳ τοῦ ἀρχιερέως ἐπετίθετο τῇ ταινίᾳ τῆς κεφαλῆς προσδεσμούμενον. Καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ιαθέ, Ιουδαῖοι δὲ Ἀīāν».

26. Ἐκλογαὶ εἰς τοὺς Ψαλμοὺς 2, 1-2 (ΒΕΠΕΣ 15, 267).

27. Ἐρώτησις 15 εἰς Ἐξοδον (P.G. 80, 244).

‘Ο Εύάγριος ὁ Ποντικός²⁸ σημειώνει άπλως τὰ τέσσερα γράμματα, ποὺ τὸ συνθέτουν: «...τὸ τετραγράμματος τούτοις γραφόμενον τοῖς στοιχείοις ιώθ, Ἡπ, Οὐαὶ, Πίπι ὁ Θεός».^{28a}

Δ. ΟΙ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΑΘΕΩΡΗΣΕΙΣ ΤΟΥΣ

‘Η μετάφραση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης στὴν ἑλληνικὴ διεθνὴ (κοινὴ) γλώσσα, τὸν τρίτο πρὸ Χριστοῦ αἰώνα προέκυψεν ὡς ἔργον ἀνάγκης, ἀλλὰ ἀποδείχθηκε ἔργον εὐλογίας («ἄλλαι μὲν θουλαὶ ἀνθρώπων, ἀλλὰ δὲ Θεός κελεύει»), σύμφωνα μὲ τὴν θεολογικὴ ἀντīληψη περὶ τῆς ἐτερογονίας τῶν σκοπῶν τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων καὶ τῆς θεϊκῆς θουλήσεως.

‘Ἀρχῆς γενομένης μὲ τὸ ἐντατικὸ καὶ ἀσφαλῶς ταχύρυθμο ἔργο τῆς πολυαριθμοῦ (ἀπετελείτο ἀπὸ 72 πρόσωπα) μεταφραστικῆς ὁμάδος, ποὺ ἔδωσε καὶ τὸ ὄνομά της («μετάφραση τῶν ἑβδομήκοντα»), καὶ δεδομένων τῶν δυσκολιῶν καὶ τῶν ἀτελειῶν κάθε μεταφράσεως, προκάλεσε τὴν ἐμφάνιση καὶ ἄλλων μεταφράσεων.

α. Οι δυσκολίες τῆς μεταφράσεως

‘Απὸ τὴν ἐποχὴ ἡδη τῆς φιλοτεχνήσεως τῆς μεταφράσεως τῶν ἑβδομήκοντα ἦταν συνειδητὴ ἡ ἀτέλεια τῆς μεταφράσεως, ἐπειδὴ δὲν ὑπάρχει πλήρης ἀντιστοιχία μεταξὺ δύο γλωσσῶν καὶ μάλιστα διαφορετικοῦ πολιτιστικοῦ κύκλου, ἵνδοευρωπαϊκοῦ, ἡ ἑλληνική, καὶ σημιτικοῦ, ἡ ἑβραϊκή. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος, ποὺ ἀνάγκασε τὸν μεταφραστὴ τοῦ βιβλίου τῆς Σοφίας Σειράχ νὰ ἐπικαλεσθῇ τὴν ἐπιείκεια τῶν ἀναγνωστῶν τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως τοῦ βιβλίου (Βλ. πρόλογο τοῦ βιβλίου στίχοι 15-26).

«Παρακέκλησθε οὖν μετ’ εὔνοίας καὶ προσοχῆς τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι καὶ συγγνώμην ἔχει ἐφ’ οὓς ἂν δοκῶμεν τῶν κατὰ τὴν ἔρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισίν τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν· οὐ γάρ ισοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἐβραϊστὶ λεγόμενα καὶ δταν μεταχθῇ εἰς ἐτέραν γλώσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα».

Σημαντικὴ εἶναι καὶ σχετικὴ παρατήρηση τοῦ Γρηγορίου Νύσσης²⁹ «Καὶ μοι τοῦτο παρασχέσθω ἡ ἀκοή, μὴ λίαν ἀκριθολογεῖσθαι πρὸς τὴν τῆς λέξεως σύνταξιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν είρμον τοῦ νοήματος βλέπειν. Ei

28. Σχόλιον εἰς Πίπι, κατὰ τὴν ἐκδοση P.A. Lagarde, Onomastica Sacra I, Göttingen 1870, 205.

28a. Πρβλ. M. Βασιλείου (ΒΕΠΕΣ 52, 268).

29. Ei τὸ “Ασμα 53-54 (ΒΕΠΕΣ 66, 131).

δὲ μὴ ἀκριθῶς συνηρπημένον ἔστιν ἐκ τῆς συμφράσεως, τῇ ἀσθενείᾳ λογιάσθω τῶν τὴν Ἐθραίων γλώτταν μεταβαλόντων εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνήν· οἷς γάρ ἐν ἐπιμελείᾳ γέγονε παιδευθῆναι τὴν Ἐθραίων διάλεκτον, οὐδὲν εὔρισκεται τοιοῦτον, οίον δοκεῖν ἀσυναρτήτως ἔχειν. Ὁ δὲ σχηματισμὸς τῆς ἡμετέρας γλώττης μὴ συμβαίνων τῷ σχήματι τῆς ἐθραϊκῆς εὐγλωττίας σύγχυσίν τινα ποιεῖ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀκολουθοῦσι τῇ σημασίᾳ τῆς λέξεως...». Παρομίας παρατηρήσεις διετύπωσεν καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, «Ὄταν δὲ γλώττα ἐρμηνευθῇ...»³⁰.

6. Ὁ ἀριθμὸς μεταφράσεων (Μ. Ἀθανάσιος)

Οἱ δεδομένες ἀτέλειες κάθε μεταφράσεως εἶχαν ὡς συνέπεια ἄλλοτε μὲν νὰ ἐπιχειρηθοῦν νέες μεταφράσεις, καὶ ἄλλοτε δὲ νὰ γίνουν ἀνώνυμες ἢ ἐπώνυμες διορθώσεις καὶ ἀναθεωρήσεις. Ὁ Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας^{30a} ἀναφέρει ἐπτά συνολικῶς μεταφράσεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀπὸ τὸ ἐθραϊκὸ κείμενο. Πρώτη εἶναι ἡ τῶν οθ', δεύτερη τοῦ Ἀκύλα, τρίτη ἡ τοῦ Συμμάχου, τετάρτη ἡ τοῦ Θεοδοτίωνος, πέμπτη ἡ «... ἡ ἐν πίθοις εὐρεθείσα... ἐν Ἱεριχώ παρά τινος τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις σπουδαίων», ἕκτη ἡ «...ἐν πίθοις εὐρεθείσα καὶ αὕτη... ἐν Νικοπόλει τῇ πρὸς Ἀκτιον...» καὶ ἑβδόμη, οὐσιαστικῶς ἀναθεώρηση, ἀπὸ τὸν μεγάλο ἀσκητὴ καὶ μάρτυρα Λουκιανό. Αὕτη ἀνακαλύφθηκε στὴν Νικομήδεια.

γ. Οἱ ἀναθεωρήσεις μεταφράσεων

1. Ἐξαπλᾶ. Ἡ χριστιανικὴ θεολογία ἀπέκτησε ἐνωρίτata (μέσα 3ου μ.Χ. αἰ.) κριτικὴ ἔκδοση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἔργο ὁφειλόμενο μὲν στὸν τεράστιο μόχθον καὶ τὶς τεράστιες ἐπιστημονικές δυνατότητες τοῦ Ὁριγένους, προκληθὲν δὲ ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νὰ ὑπάρχῃ κείμενο μὴ ἐπειδεχόμενον ἀμφισθήτησιν ὡς πρὸς τὴν γνησιότητά του. Ὁ Ἰουδαίσμος, μετὰ τὴν ἀλματώδη ἐξάπλωση τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ μεταξὺ τῶν Ἰουδαίων ἀνέπτυξε ἀμυντικὴ δράση, τοῦτο μὲν μὲ τὴν ἔγκριση ἐπισήμου καταλόγου βιβλίων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης εἰς τὴν λεγομένην Σύνοδον τῆς Ἰαμνείας (100 μετά Χριστόν), τοῦτο δὲ μὲ τὴν ἀμφισθήση τῆς γνησιότητας ἢ τῆς ὄρθοτητας τῆς μεταφραστικῆς ἀποδόσεως τοῦ κειμένου διαφόρων ζωτικῆς σπουδαιότητος χριστολογικῶν ἔδαφίων.

Τὰ ἔξαπλά ἀποτελοῦν τὴν ἔναρξη τῆς φιλολογικῆς πτυχῆς τῆς βιθλικῆς ἐπιστήμης, μετὰ τῆς ὁποίας συμπορεύονται καὶ οἱ λοιπές, δηλαδὴ ιστορικές, τοπογραφικές, ἐρμηνευτικές, θεολογικές κ.λπ.

2. Ἡ ἀναθεώρηση τοῦ μάρτυρα Λουκιανοῦ. Στούς ἀναθεωρητὰς τοῦ βιθλικοῦ κειμένου συμπεριλαμβάνεται καὶ ὁ μάρτυς Λουκιανός.

30. Περὶ ἀσαφείας τῶν προφητειῶν, (P.G. 56, 178).

30a. Σύνοψις τῆς Θείας Γραφῆς (ἀμφιθαλλόμενα), (ΒΕΠΕΣ 33, 342 - 43).

Τὸ ἀναθεωρητικὸ του ἔργο ἀναφέρεται στὸ κείμενο τῆς μεταφράσεως τῶν Ο'. Δύο, φαίνεται, δτὶ ἡσαν οἱ λόγοι τῆς φθορᾶς τοῦ κειμένου, ὁ χρόνος καὶ ἡ συνεχῆς σκόπιμη μεταφορὰ κειμένων ἀπὸ τοῦ ἐνὸς σημείου, στὸ ἄλλο. Ἡ σκόπιμη αὐτὴ φθορὰ τοῦ κειμένου ἀποδίδεται «ἀνθρώπους πονηροτάτους οἱ τοῦ Ἑλληνισμοῦ προεστήκεσσαν», καὶ ἀπέβλεπε εἰς τὴν ἀλλοίωση τῶν ἐννοιῶν. Εἶναι θεβαίως δυσχερὲς νὰ ἀνεύρῃ κάποιος τοὺς λόγους συμφέροντος, ἔνεκα τῶν ὅποιών ἦταν δυνατὸ νὰ ἐπιχειρηθῇ ἐκ μέρους τῶν Ἑλλήνων ἀλλοίωση τῶν θρησκευτικῶν θιθλίων τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ!

«...Οὔτος οὖν καὶ τὰς Ἱερὰς Βιθλους ἵδων πολὺ τὸ νόθον εἰσόδεξαμένας, τοῦ τε χρόνου λυμηναμένου πολλὰ τῶν ἐν αὐταῖς, καὶ τῆς συνεχοῦς ἀφ' ἑτέρων εἰς ἔτερα μεταθέσεως, καὶ μέντοι καὶ τινῶν ἀνθρώπων πονηροτάτων οἱ τοῦ Ἑλληνισμοῦ προεστήκεσσαν, παρατρέψαι τὸν ἐν αὐταῖς νοῦν πειρασαμένων, καὶ πολὺ τὸ κίθηλον ἐν ταύταις διασπειράντων, αὐτὸς ἀπάσας ἀναλαθὼν ἐκ τῆς ἔθραῖδος ἀνενεώσατο γλώττης, ἣν αὐτὴν ἡκρίθωκάς εἰς τὰ μάλιστα ἦν, πόνον τῇ ἐπανορθώσει ὅτι πλεῖστα εἰσεναγκάμενος»³¹.

E. ΓΛΩΣΣΑΡΙΟΝ ΕΒΡΑΪΚΩΝ ΛΕΞΕΩΝ ΣΤΑ ΠΑΤΕΡΙΚΑ ΕΡΓΑ

Ἡ μέχρι τώρα περιστασιακὴ ἔρευνά μου ἐνετόπισε ἀξιοσημείωτο ἀριθμὸ λέξεων, χρησιμοποιουμένων ἀπὸ τοὺς Πατέρας καὶ τοὺς ἑκκλησιαστικοὺς συγγραφεῖς, ποὺ παρατίθενται μεταγραμματισμένες καὶ συνήθως μεταφράζονται. Εἶναι θέβαιο ὅτι ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν εἶναι μεγάλος καὶ θὰ πρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν, ὥστε νὰ καταρτισθῇ ἔνα πλήρες γλωσσάριο. Τὸ ἔργο αὐτὸς ἀπαιτεῖ πολυετές ἔρευνητικὸν πρόγραμμα προσεκτικῆς ἀναγνώσεως ὀλοκλήρου τῆς Πατερικῆς Γραμματείας, ἢ οἱ καταφεύγοντες στὰ πατερικὰ κείμενα γιὰ ἄλλα θέματα. Θὰ πρέπει νὰ συμβάλλουν, ἐπισημαίνοντες τυχαίως ἀνευρισκόμενες ἔθραικὲς λέξεις. Ὁ ὑπογράφων πιστεύει ὅτι ἀπογραφὴ τῶν ἔθραικῶν λέξεων θὰ ἀποτελέσῃ σημαντικὴ προσφορὰ στὶς ὁρθόδοξες θιθλικές σπουδές. 'Υπάρχει ἡδη ἡ ἔρευνα τῆς ἐτυμολογίας καὶ θεολογικῆς ἐρμηνείας τῶν θιθλικῶν ὄνομάτων στὰ 'Ιερά ὄνομαστικά (βλ. Βιθλιογραφία).

Δειγματοληπτικῶς καὶ μὲ ἀλφαθητικὴ παρατίθενται οἱ κατωτέρω λέξεις, προερχόμενες ἀπὸ ἔργα τῶν ἀκολούθων πατέρων καὶ ἑκκλησιαστικῶν συγγραφέων: Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου, Βασιλείου Καισαρείας, Γερμανοῦ Κωνσταντινουπόλεως, Γρηγορίου Νύσσης, Εύσεβίου Καισαρείας, Θεοδωρήτου, Ἰωάννου πρεσβυτέρου στὴν Ζ' οἰκουμε-

31. P.G. 114, 401B.

νική Σύνοδο, Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἰωσήπου τοῦ Χριστιανοῦ, Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, Κυρίλλου Ἀλεξανδρέας, Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Σωφρονίου Ἱεροσολύμων καὶ Ὡριγένους.

‘Ακελδαμά. «έπει καὶ τὰ χωρία, καὶ αἱ χειρεῖς τῶν τοὺς καρποὺς τούτους δεχομένων, ἀκελδαμά κληθήσονται», κατὰ τὸν Μ. Βασίλειο³² κατὰ τὸν Ζωναρά, «ἀκελδαμά κληθήσονται, διπέρ ἐθραϊκὸν ἔστι, ἐξελληνιζόμενον δέ, τιμῇ καὶ χωρίον αἰματος ἐρμηνεύεται»³³.

‘Ἀλληλούϊα. Τὸ «Ἀλληλούϊα» προέρχεται ἀπὸ τὸ βιβλίο τῶν Ψαλμῶν τοῦ Δαυΐδ. Στοὺς περισσότερους Ψαλμούς διατηρήθηκε ἀμετάφραστο³⁴. Στοὺς Πατέρες καὶ ἑκκλησιαστικούς συγγραφεῖς Γρηγόριον Νύσσης, Σωφρόνιον Ἱεροσολύμων, Γερμανὸν Κωνσταντινούπολεως κ.ἄ.).

‘Ο Γρηγόριος ὁ Νύσσης³⁵ ἐπιχειρεῖ πολλαπλὴ ἐρμηνεία: «Χρή γάρ καὶ τὸ ἀλληλούϊα, διτὶ ποτε σημαίνει, κατανοήσαι διπέρ πολλοῖς τῶν ψαλμῶν ἐπιγραφὴ γίνεται. Ἐτοι τοίνυν τὸ ἀλληλούϊα, παρακέλευσις μυστικὴ πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ ὑμνῳδίαν τὴν ἀκοήν ἐπεγείρουσα, ἵνα τοιοῦτον ἥ τούτου τὸ σημαινόμενον διτὶ, αἰνεῖτε τὸν Κύριον· ἐν οἷς γάρ μέρεοι τῆς Ἅγιας Γραφῆς αὐτῆ πρόσκειται ἥ φωνὴ λέγουσα αἰνεῖτε τὸν Κύριον, τοῦ ἀλληλούϊα, ἐν ταῖς ἐθραϊκαῖς γραφαῖς τὸ τοιοῦτον σημαίνεται. Ἡ τάχα μᾶλλον γνωρίζει ὁ λόγος οὗτος τῆς ὑποκειμένης ψαλμῳδίας τὴν δύναμιν λέγων αὐτὴν αἰνον, εἶναι Θεοῦ, ποικίλως γάρ ἐκ διαφόρων ὄνομάτων κατὰ τίνα συμβολικὴν σημασίαν τῆς θείας φύσεως δηλουμένης ἐν ταῖς Ἐθραίων φωναῖς· ἐν τῶν σημαντικῶν περὶ Θεοῦ ὄνομάτων παρ’ Ἐθραίοις ἔστι καὶ τὸ ἱα, τὸ δὲ ἀλληλοῦ αἰνος νοεῖται. Καὶ μὴ θαυμάσῃς εἰ τὴν λεγομένην εὔθειαν ἐν τῇ πτώσει τοῦ ὄνόματος τὸ τοιοῦτον σχῆμα τῆς φωνῆς ταύτης ἐνδείκνυται. Οὐ γάρ πῶς τὴν παρ’ ἡμῖν συνήθειαν τυποῦται καὶ παρὰ τοῖς Ἐθραίοις τὰ ρήματα, ἀλλ’ ἔτερος τύπος τῆς παρ’ αὐτοῖς ἐκφωνήσεως τῶν ὄνομάτων παρὰ τὸν ἡμέτερον. Οὕτω γοῦν τοῦ προφήτου ὄνομα ἡμεῖς μὲν κατὰ τὸν παρ’ ἡμῖν τύπον ἔξελληνίζοντες Ηλίαν φαμέν, ἡ δὲ παρ’ Ἐθραίοις εὐγλωττία τὴν εὔθειαν τοῦ ὄνόματος Ηλιοῦ λέγει. Οὕτων οὖν καὶ ἐνταῦθα, ὅταν τὸ αἰνον ἀπ’ εὔθειας πτώσεως σημάναι βούληται, τῶν Ἐθραίων ἡ γλώττα ἀλληλοῦ κατονομάζει. Ἐπειδὴ δὲ ὁ αἴνος εἰς Θεὸν πάντως τὴν ἀναφορὰν ἔχει, τὸ δὲ ἱα ἐν τῶν ἐρμηνευτικῶν τῆς θείας φύσεώς ἔστιν ὄνομα, ὅλον κοινῇ τὸ ἀλληλούϊα αἰνος Θεοῦ ἐρμηνεύεται. Ὄταν τοίνυν τοῦτο τὸ ρῆμα προγεγραμμένον ἥ τῆς ψαλμῳδίας, νοητέον ἄν εἰη τὸ

32. Κανὼν 90, πρὸς τοὺς ὑφ' ἑαυτὸν ἐπισκόπους, ὥστε μὴ χειροτονεῖν ἐπὶ χρήμασι. Ράλλη – Ποτλή, Σύνταγμα Θείων καὶ Ἱερών Κανόνων, τόμ. Δ', σελ. 279.

33. Βλ. Ράλλη – Ποτλή, ἐνθ. ἀν. τόμ. Δ', σελ. 281, παράλαβε καὶ Βαλσαμώνα, ἐνθ. ἀν. σελ. 282.

34. Βλ. τις ἐπιγραφές τῶν Ψαλμῶν 104, 105, 106, 110, 111, 113, 114, 115, 135, καὶ στὴν ἐπιγραφὴ καὶ σὲ στίχο οἱ Ψαλμοὶ 112, 116, 134, 145, 146, 147, 148–150.

35. Εἰς τὰς ἐπιγραφάς τῶν Ψαλμῶν, κεφ. Ζ [90–91]. (ΒΕΠΕΣ 66, 51–52).

δεῖν πάντως τὸ ὑποκείμενον εἰς δοξολογίαν ἀναγαγεῖν Θεοῦ. Οὕτω τοι καὶ τοῖς τελευταίοις μάλιστα τῆς βίθου τῶν ψαλμῶν αἱ πολλαὶ τῶν τοι-ούτων ἐπιγραφῶν ἔφευρίσκονται, δι' ὧν ἐστιν ἐννοεῖν διὰ τοῖς ἥδη πρὸς τὸ τέλειον φθάσασι τῆς κατ' ἄρετὴν πολιτείας καὶ διὰ τῶν προλαβόντων τῆς ψαλμωδίας τμημάτων κατὰ τὴν νοηθεῖσαν ἐπ' αὐτῶν θεωρίαν ἐκκαθαρθεῖσιν ἀρμόζει τὸ αἰνεῖν τὸ Θεόν· καὶ ἐν τούτοις είναι, ἐν οἷς καὶ ἡ τῶν ἀγγέλων φύσις είναι πεπίστευται. Οὕτε γάρ ἐκείνων μεμαθή-καμεν ἀσχολίαν ἀλλην τινὰ πλὴν τοῦ αἰνεῖν τὸν θεόν οὔτε τοῖς κατ' ἄρετὴν τελείοις ἔτερόν τι σπουδάζεται ἢ τὸ τὴν ζωὴν ἔσυτῶν αἰνὸν είναι Θεοῦ παρασκευάσαι· ἐπεὶ τοίνυν οἱ τὴν ἐπιγραφὴν ἔχοντες τοῦ ἀλληλούϊα πάντες σχεδὸν τῷ τελευταίῳ τμῆματι τῆς ψαλμωδίας ἐνευρί-σκονται, σαφῶς ἔστι κατανοῆσαι διὰ πάσης ὑπέρκειται τῆς ὑψηλῆς διά τῶν ψαλμῶν ἀναβάσεως τὸ τελευταῖον τμῆμα τῆς ψαλμωδίας, ἐν ᾧ τὸ πλεῖον Θεοῦ αἰνος ἔστιν, ἡτοι εἰς τοῦ αἰνεῖν τὸν Θεόν παρακέλευσις.

Στὸ Σωφρόνιον Ἱεροσολύμων³⁶ παρατίθεται ἀλλη διαφορετική, ἔτυμολογική ἀνάλυσις τῆς ἐννοίας· «... τὸ Ἀλληλούϊα· δηλοὶ τὸ μὲν ἄλ, ἐφάνη· τὸ δὲ ἥλ, ὁ Θεός· τὸ οὐία, αἰνεῖτε τὸν ζῶντα Θεόν».

Τέσσερις ἐρμηνείες διασώζει τὸν δύδοι αἰώνα ὁ Γερμανὸς Κων-σταντίνουπόλεως³⁷ τὶς ἀκόλουθες: «Τῇ γάρ Ἐθραῖδι διαλέκτῳ, ἔστι τὸ Ἅλ, ἐρχεται, ἐφάνη· τὸ δὲ ἥλ, ὁ Θεός· τὸ δὲ οὐία, αἰνεῖτε καὶ ὑμνεῖτε τὸν ζῶντα Θεόν. Ἄλλως· Ἅλ, ὁ Πατήρ·, ἥλ, ὁ Υἱός· οὐία, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Ἀλληλούϊα, Θεός ἴσχυρός, κραταιός, αἰνος Θεοῦ· αἰνεῖτε τὸν ὄντα Θεόν. Ἀλληλούϊα, αἰνος τῷ ὄντι Θεῷ. Ἄλλως· Ἀλληλούϊα, θεῖον αἰνὸν σημαίνει τρισώχ, διὰ τὴν τριαυπόστατον Πατρός, Υἱοῦ, καὶ Ἅγιον Πνεύματος ἐννιαίν θεότητα. Ἄλλως· Ἀλληλούϊα, κήρυξ τοῦ εύαγγελίου κράζων ὁ Κύριος ἐρχεται· Ἄλλως· Ἀλληλούϊα, αἰνέσατε, ὑμνήσατε. Λέγεται δὲ τοὺς ἀγγέλους ταύτη τῇ φωνῇ ὑμνεῖν τὸν Θεόν, ὥσπερ τὰ χερουβείμ τῷ Ἅγιος· καὶ τούτο οἱ ἄγιοι πατέρες παραδεδώ-κασιν αὐτήκοοι γενόμενοι, ὥσπερ Ἡσαΐας τῶν Σεραφείμ».

Ἀμμεσφεκοδίμ. «Ἀμμεσφεκοδίμ, ὁ ἔστιν, Ἀριθμοί», Ἰώσηπος ὁ Χριστιανός³⁸.

Αμήν. «...<Αμήν> τουτέστι, ἀλήθεια», Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων³⁹.

Βρισήθ. «Βρισήθ, ὅπερ ἔστιν, ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν», Ἰώσηπος ὁ Χρι-στιανός⁴⁰.

Δαυίδ. «Ἐξουδένωσις γάρ ἐρμηνεύσμενον δηλοὶ τοῦ Δαυίδ τὸ ὄνομα, ὃς ἔστιν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος καὶ υἱός», κατὰ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή⁴¹.

36. P.G. 87, 3997C.

37. Ἰστορία ἐκκλησιαστική καὶ μυστική θεωρία (P.G. 96, 412 CD).

38. P.G. 106, 32.

39. P.G. 87, 3997C.

40. P.G. 106, 32.

41. Ἐρώτ. ΝΓ, σελ. 431.

Ἐδέμ. «Ἐδέμ δέ ἐθραῖστί τὸ εἰρημένον ἔρμηνεύεται τρυφή»⁴², σύμφωνα μὲ τὸν Θεόφιλο Ἀντιοχείας, ἢ «Ἐδέμ γάρ τρυφὴ ὀνομάζεται», κατὰ τὸν Γρηγόριο τὸν Νύσσης⁴³.

Ἐδώμ. «Ἐδώμ γάρ ἔρμηνεύεται γῆϊνος, ἢ ἐκλεκτὸς ἢ κόκκινος», σύμφωνα μὲ τὸν Γερμανὸ Κωνσταντινουπόλεως⁴⁴.

Ἐνγαδί. «Ἡ δὲ τοῦ <ἐν> Γαδὶ προσθήκη σημαίνει τὸν πίονα χῶρον»⁴⁵.

Ζοροθάθελ. «Ζοροθάθελ κατὰ τὴν ἀκρίβειαν τῆς ἐθραῖδος καὶ δασείαν δέχεται καὶ φιλήν καὶ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν καὶ στιχισμόν. Καὶ δασυνόμενον μὲν τοῦτο τὸ ὄνομα δηλοὶ σπορὰν συγχύσεως· φιλούμενον δὲ ἀνατολήν συγχύσεως· συντιθέμενον δὲ ἀνατολήν ἐν συγχύσει· διαιρούμενον δὲ ἀνατολήν διασπορᾶς· στιχιζόμενον δὲ αὐτός ἀνάπαυσις, κατὰ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή»⁴⁶.

Θαλπιώθ. «θαλπιώθ γάρ αἱ ἐπάλξεις κατονομάζονται»⁴⁷.

Ιακώθ. «Οὕτω πρὸ τούτου ὁ Ιακώθ τῆς τοῦ συγγόνου πτέρνης ἐπειλημμένος (Γεν. 25, 26) πτερνιστής ἐκ τοῦ σχήματος ὡς συναπεκυήθη προσηγορεύθη», κατὰ τὸν Γρηγόριον τὸν Νύσσης⁴⁸.

Ιερουσαλήμ. «Ιερουσαλήμ... ὅρασις εἰρήνης ἔρμηνεύεται», κατὰ τὸν Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα⁴⁹. Κατὰ τὸν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας⁵⁰ ἔρμηνεύεται «Ιερουσαλήμ... ὅρασις εἰρήνης, ἢ μετέωρος θανάτου».

Ἴησοῦς. Κατὰ τὸν Εὐσέβειο Καισαρείας⁵¹, «... εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν τὸ τοῦ Ἰησού μεταληφθὲν ὄνομα σημαίνει Ἰουά μὲν γάρ παρ' Ἐθραίοις σωτηρίᾳ, Ἰησούς δὲ παρὰ τοῖς αὐτοῖς Ἰωσουέ ὄνομάζεται»· Ἰωσουέ δὲ ἐστιν Ιαὼ σωτηρίᾳ, τοῦτ' ἐστιν θεοῦ σωτῆριον εἰκότως, εἴ που «θεοῦ σωτῆριον» ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς ἀντιγράφοις ὠνόμασται, οὐδὲ ἄλλο τι ἢ τὸν Ἰησοῦν κατὰ τὴν Ἐθραίων φωνὴν πέπεισο δηλοῦσθαι».

Ἴαραήλ. «Ἐπειδὴ τοίνυν Ἱαραήλ γίνεται πᾶς ὁ σωζόμενος («οὐ γάρ πάντες οἱ ἐξ Ἱαραήλ ούτοι Ἱαραήλ» Ρωμ. 9, 6), ἀλλ' δοσὶ βλέπουσι τὸν Θεόν ἐκ τῆς ἐνέργειας κυρίως τῇ προσηγορίᾳ ταύτῃ κατονομάζονται»⁵² «...οἱ δὲ τὸν Θεόν ιδόντες Ἱαραήλ κυρίως γίνονται τε καὶ ονομάζονται...»⁵³. «...ως μεν Ἱαραηλίτην εν καθαρά καρδίᾳ τὸν Θεόν ορώντα...»⁵⁴. «Ἱαραήλ, ο εστι μεθερμηνεύόμενον, νους ορών τὸν Θεόν»

42. Πρὸς Αὐτόλυκον, Β, 24 (ΒΕΠΕΣ 5, 37-38).

43. ΒΕΠΕΣ 70, 166.

44. P.G. 98, 393AB.

45. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης. Εἰς τὸ Ἀσμάτων 97 (ΒΕΠΕΣ 66, 152).

46. Ἐρώτ. ΝΔ, σελ. 443.

47. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, ἐνθ. ἀν. 232. (ΒΕΠΕΣ 66, 215).

48. Κατὰ Εύνοιου (Β, ΒΕΠΕΣ 67, 198).

49. Στρωματεῖς 1, 5. (P.G. 8, 720B).

50. Γλαφυρό εἰς Πεντάτευχον 2.3 1.49B, (Ρ.Ο. 69).

51. Εὐαγγ. Ἀπόδ. Δ, ΧΥII (ΒΕΠΕΣ 27, 180).

52. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, ἐνθ. ἀν. 196 (ΒΕΠΕΣ 66, 198).

53. Βλ. Ἐνθ. ἀν. 197. (ΒΕΠΕΣ 66, 199).

54. Βλ. προηγουμένην ὑποσημείωση.

Κατά τὸν πρεσβύτερο Ἰωάννη, τοποτηρητῇ τῶν Ἀποστολικῶν θρόνων τῆς Ἀνατολῆς εἰς τὴν Ζοίκουμενικήν Σύνοδον (787 μ. Χριστόν)⁵⁵.

Ἴωάννης. «...έρμηνεύεται..., Ἰωάννης, ἔλαιον», κατὰ τὸν Γερμανὸν Κων/λεω⁵⁶.

Κηδάρ. «... (σκοτασμός γάρ ἡ τοῦ Κηδάρ λέξις διερμηνεύεται)»⁵⁷.

Κιθώριον. «Τὸ γάρ Κίθ, ἐστι κιβωτός, τὸ δὲ ὄριον, φωτισμὸς Κυρίου ἡ φῶς Θεοῦ», σύμφωνα μὲ τὸν Γερμανὸν Κων/λεω⁵⁸.

Λουκᾶς. «... ἔρμηνεύεται... Λουκᾶς, γάλα», κατὰ τὸν Γερμανὸν Κων/λεω⁵⁹.

Μαελέθ. «Τὸ γάρ Μαελέθ ὄνομα διά χορείας τὴν ἔρμηνείαν ἔχει» καὶ «...ἡ περὶ τοῦ Μαελέθ ἐπιγραφὴ εὐφροσύνην λέγει καὶ χοροστασίαν»⁶⁰.

Μάρκος. «... ἔρμηνεύεται,... Μάρκος, οἴνος», κατὰ τὸν Γερμανὸν Κωνσταντινουπόλεως⁶¹.

Μαθαῖος. «Μαθαῖος, ἔρμηνεύεται, μέλι...», κατὰ τὸν Γερμανὸν Κων/λεω⁶².

Μωϋσῆς. «Μωϋσῆς γάρ τὸ ὅδωρ λέγεται τῇ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ», κατὰ τὸν Γρηγόριον τὸν Νύσσης⁶³.

Σαθαώθ. «...τὸ Σαθαώθ οὐκ ἔστιν ὄνομα Θεοῦ, ἀλλ' ὄνομα στρατιῶν τουτέστι, Κύριος τῶν δυνάμεων»⁶⁴.

Σαμαείμ. «Ἡμείς οὐρανὸν τοῦτο λέγομεν, σαμαείμ ὁ Ἐθραῖος...», κατὰ τὸν Γρηγόριον τὸν Νύσσης⁶⁵.

Σαμαρείτης. «Σαμαρείτης δὲ τῇ Ἐθραίων φωνῇ <έστι> φύλαξ τοῦ νόμου» κατὰ τὸν Ἀμφιλόχιον τοῦ Ἰκονίου⁶⁶.

Σινᾶ. «Σινᾶ ἔρμηνεύεται πειρασμός...», κατὰ τὸν Μάξιμον τὸν Ὄμολογητῆ⁶⁷.

Σιών. «...ῶστε ἀπὸ σκοπιᾶς ὑψηλῆς (οὗτα γάρ ἡ Σιών ἔρμηνεύεται)...»⁶⁸.

Σολομών. «Τὴν μὲν εἰρήνην κατὰ προσηγορίαν εἶχε τοῦ ὀνόματος, τὴν δὲ σοφίαν κατὰ θείαν δωρεάν, ὡς προσευχῆς καρπόν εἶχεν ὁ

55. Mansi 13, 8.

56. Ἰστορία Ἐκκλ. καὶ μυστικὴ θεωρία (P.G. 98, 413).

57. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, Ἔνθ. ἀν. 46 (ΒΕΠΕΣ 66, 128).

58. P.G. 98, 389B.

59. P.G. 98, 413.

60. Βλ. Βρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν ΣΤ. (ΒΕΠΕΣ 66, 48-49). Πρθλ. F. Field, Origenes Hexaplorum, 11, 176.

61. Ἰστ. Ἐκκλ. καὶ μυστ. θεωρία. (P.G. 98, 413).

62. Βλ. προηγούμενη ὑποσημείωση.

63. Κατά Εὐνόμιον XII, 45 (P.G. 100BΑ. ΒΕΠΕΣ 67, 198).

64. Βλ. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Εἰς τὴν δευτέραν ἡμέραν τῆς Κοσμοποιίας, (P.G. 56, 444).

65. Κατά Εὐνόμιον B. (ΒΕΠΕΣ 67, 220).

66. Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου, Κατά αἱρετικῶν 16, (ΒΕΠΕΣ 71, 39).

67. Ἐρώτ. 73. Corpus Christianorum, S. Graeca, τόμ. 10, σελ. 55.

68. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὸ Ἀσμα, 214 (ΒΕΠΕΣ 66, 206).

Σολομών», κατά τὸν Μάξιμον τὸν Ὄμολογητὴν⁶⁹. «Ἄλλὰ Σολομῶν διὰ τούτου σημαίνεται ἄλλος· ὁ καὶ αὐτὸς ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυΐδ τὸ κατὰ σάρκα γενόμενος, ὁ δνομα εἰρήνη, ὁ ἀληθινός τοῦ Ιαραήλ βασιλεὺς...»⁷⁰ «... ὁ βασιλεὺς Σολομῶν... εἰρηνικός τε γάρ λέγεται...»⁷¹.

Σωθά. «Συρία κατονομάζεται· καταπίμπραται δὲ καὶ αὕτη καὶ αὕτη»⁷². Πρθλ. καὶ «...Σωθά διὰ τοῦ ὄνόματος τούτου τὴν τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως τυραννίδα τοῦ λόγου σημαίνοντος»⁷³.

Ύλιλάς. «...δὸν τίνα Ὅλιλάν ἐπωνομαζόμενον, ὡς τινὲς φασιν, ἐρμηνεύομενον Ἐβραϊστὶ λέγεται πρόδρομος καὶ συνεργός τοῦ διαβόλου»⁷⁴.

Φεισών. «Φεισών (Γεν. 2, 11) ἐρμηνεύεται πληθύς», κατὰ τὸν Εύσεβιο Καισαρείας⁷⁵.

Χερχάλ. «...τὸ δὲ χερχάλ ἄρτου κολλυρίδα ἐν ταῖς βασιλείαις εύρισκαμεν», Θεοδώρητος, ἐρωτήσεις εἰς Παροιμ.⁷⁶.

Χωρήθ. «...ἐρμηνεύεται... Χωρήθ δὲ νέωσις», κατὰ τὸν Μάξιμο τὸν Ὄμολογητῆ⁷⁷.

ώ. «ώ. ἐρμηνεύομενον τείχος», κατὰ τὸν Ἐπιφάνιον⁷⁸.

Ωθλίας. «διά... τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλείτο ὁ δίκαιος καὶ ὡθλίας, ὁ ἐστιν Ἐλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη», ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Εύσεβιο Καισαρείας⁷⁹.

Ωσαννά. «Τό ἐθραϊκὸν οῦτω κεῖται· Ὤσαννά, Ἀδωναῖ, Ἀσδινά, Βαρούχ, πατήρ, Ἀθθάθ, Σεμμά, Δενίαν, Σαθαώθ», κατὰ τὸν Γερμανὸν Κων/λεωας⁸⁰. Κατὰ τὸν Ὁριγένην⁸¹ «τὰ ἀντὶ τοῦ ὡ. Κύριε, σῶσον δὴ...»... ἐθραϊκῶς ἐκκείσθε ἐν τῷ “ώσασανά τῷ ύιῷ Δαυΐδ”».

ΣΤ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Τὰ κύρια καὶ προφανή συμπεράσματα τῆς ἔρευνας, πού προηγήθηκε είναι τὰ ἀκόλουθα:

69. Ἔνθ. ἀν. σχόλιον 6 εἰς ἐρώτ. 26, σελ. 187.

70. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὸ Ἀσμα... 17 (ΒΕΠΕΣ 66, 113).

71. Βλ. Ἔνθ. ἀν. 209 (ΒΕΠΕΣ 66, 200).

72. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν 81 (ΒΕΠΕΣ 66, 45).

73. Ἔθν. ἀν.

74. Βλ. Συγγραφὴ Χρονογραφίου τὰ κατὰ λέοντα υἱὸν Βάρδα τοῦ Ἀρμενίου περιέχουσα (θοις αἰώνας) ἐν Νόννας Δ. Παπαδημητρίου, Ἡ θυζαντινὴ Χρονογραφία μέχρι τὴν Α' Μεσοβυζαντινὴ περίοδο (843 μ.Χ.), Ἀθῆναι 1992, σελ. 139.

75. Περὶ τῶν τοπικῶν ὄνυμάτων, (ΒΕΠΕΣ 24, 68).

76. ἐρωτήσεις εἰς Ψαλμούς (P.G. 80).

77. Ἐρώτ. 73 ἐν Corpus Christianorum S. Graeca, τόμ. 10, σελ. 55.

78. Κατά αἰρέσεων 78, 8. (P.G. 42, 709A).

79. Ἐκκλ. Ἰστορία 2, 23 (P.G. 20, 197B).

80. P.G. 98, 432C.

81. P.G. 13, 1440A.

α. Ὑπάρχει ἔκτενής γνώση καὶ χρήση τῆς θιβλικῆς ἐθραϊκῆς γλώσσας τὴν πρώτη μετὰ Χριστὸν χιλιετία μὲ ἀφετηρίᾳ τούς χρόνους τῆς Καινῆς Διαθήκης.

β. Ἡ χρήση διαπιστώνεται τόσο στὴν θεολογία, ὅσο καὶ στὴν λατρεία.

γ. Ἡ χρησιμοποίηση τῆς ἐθραϊκῆς γλώσσας γιὰ τὴν κριτικὴ τοῦ κειμένου τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης τεκμηριώνεται πλήρως.

δ. Δὲν ὑφίσταται ἀρνητικὴ θέση ὄρθιοδόξων Πατέρων ἢ ἐκκλησιαστικῶν γιὰ τὴν χρήση ἐθραϊκῶν λέξεων στὴ λατρεία.

ε. Διαπιστώθηκε σὲ διάφορες περιπτώσεις βαθειά γνώση τῆς δομῆς τῆς ἐθραϊκῆς γλώσσας.

στ. Ἡ νεωτερίζουσα ἐπιφυλακτικότητα ἔναντι τῆς θιβλικῆς αὐτῆς γλώσσας ἀντίκειται στὴν μακροχρόνια καὶ μὴ ἀμφισθητούμενη πρακτικὴ τῆς ὄρθιοδόξου θεολογίας, ιδιαιτέρως τῶν χρόνων τῆς ἀκμῆς (χρυσοῦς αἰώνων τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Γραμματείας).

Z. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Οἱ πηγὲς ποὺ χρησιμοποιήθηκαν ἀναφέρονται στὴν οίκεια γιὰ κάθε περίπτωση θέση. Ὁ ἐνδιαφερόμενος μπορεῖ νὰ συμβουλευθῇ καὶ τὰ ἀκόλουθα:

Σιμωτᾶ, Παναγ., Αἱ ἀμετάφραστοι λέξεις ἐν τῷ κειμένῳ τῶν Ο', Θεσσαλονίκη 1968.

Σιμωτᾶ, Παναγ., Ἀμετάφραστοι ἐθραϊκαὶ λέξεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης εἰς τὰς ἀρχαίας μεταφράσεις Ἀκύλα, Θεοδοτίωνος καὶ Συμμάχου, Αθῆνα 1992.

Καλαντζάκη, Σταύρου, Ἐτυμολογία καὶ θεολογικὴ ἐρμηνεία βιβλικῶν ὄνομάτων βάσει τῶν ιερῶν ὄνομαστικῶν (Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορίᾳ), Θεσσαλονίκη 1983.

G.W.H., Lampe, A patristic Lexicon, Oxford 1961.

proposées peuvent être prises soit comme allusions, soit dans le sens plus étendu du terme "allusion", soit en tant que passages bibliques directement cités ou évoqués par l'auteur.

Citation de Zacharie dans le Nouveau Testament¹

Jean Karavidopoulos

Université de Thessalonique

Le 3^e Appendice de la 26^e édition critique du Nouveau Testament de Nestle-Aland, appelé "Loci citati vel allegati ex Veteri Testamento", donne une liste de 60 versets de Zacharie cités ou évoqués (allegati) dans les livres du Nouveau Testament, et plus précisément dans 83 versets néo-testamentaires. Un examen statistique de ces passages nous montre que la plupart des versets de Zacharie, à savoir 34, c'est-à-dire plus que la moitié, se lisent dans le livre de l'Apocalypse, mais jamais comme citations explicites. Des versets qui restent, plus que la moitié (16) se trouvent dans l' Evangile de Matthieu.

Ne pouvant pas entrer dans un examen détaillé de tous les passages néo-testamentaires citant ou faisant allusion à Zacharie, nous nous bornerons aux citations explicites. Par ailleurs, l' édition "The Greek New Testament" (3^e, et maintenant 4^e édition) donne, dans son "Index of Quotations", cinq versets de Zacharie cités dans le Nouveau Testament. L' un d'entre eux appartient à l'épître aux Ephésiens 4,25 (*λαλεῖτε αληθείαν ἐκαστος μετά του πλησίον αυτού*) – provenant de Zach 8, 16 d'après la Septante –, les quatre autres se trouvent dans les Evangiles. C'est sur ces derniers que nous allons concentrer notre attention.

1. Math 21, 5 (Zach 9, 9)

La première citation explicite se lit dans Math 21, 5, au récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem, événement par lequel est réalisé ce que le prophète (le nom du prophète n'est pas mentionné) a dit sur le roi de Sion:

1. "Short paper" présenté au Forum scientifique de l' "Europe and Middle East Subcommittee on Translation", de l'Alliance Biblique Universelle, tenu à Bratislava, 2-3 sept. 1993.

Είπατε τη θυγατρί Σιών
ιδού ο βασιλεύς σου ἐρχεται σοι
πραῦς και επιβεβηκώς επι ὄνον
και επι πώλον υἱόν υποζυγίου

Le commencement de la citation provient d'Isaïe 62, 11 et le reste, le corps central de la citation, de Zacharie 9, 9. Matthieu cite assez librement l'Ancien Testament. L'ancienne thèse de J.R. Harris, *Testimonies* (Cambridge, 2 Vol, 1916-20), reprise par quelques commentateurs p.ex. Stendahl, Bonnard, ect), me semble valable: l'évangéliste fait usage d'une collection de textes vétéro-testamentaires (autrement dits *Testimonia*, ou *Florilegia*) concernant le Messie, une collection utilisée dans les écoles et dans les premières communautés chrétiennes. Par ailleurs, une telle collection a été trouvée parmi les textes de Qumran.

Le poids de la citation sur les mots πραῦς (doux) et επιβεβηκώς επι ὄνον και επι πώλον υἱόν υποζυγίου (monté sur une ânesse et sur un ânon, le petit ânesse). "Le fait que le roi est non sur un cheval, caractéristique de la puissance des impies (cf. Jér. 17, 25. 22, 4), mais sur un âne n'est pas seulement dérisoire; l'âme est la monture du pauvre, mais il est aussi celle des pères d'Israël (Gen 49, 11. Juges 5, 10 10,4 12, 14 etc)", comme le fait remarquer Pierre Bonnard². Πώλος donc n'est pas dans notre texte le poulain d'un cheval, comme l'a défendu W. Bauer³, réfuté brillamment par H.W. Kuhn⁴, mais c'est le petit d'une ânesse.

Je n'entre pas dans la discussion sur la signification messianique du passage; je me contente seulement à relever une difficulté de compréhension, qui est en même temps une difficulté de traduction. Le Messie est décrit par Matthieu, citant Zacharie, comme monté "sur une ânesse et sur un ânon, le petit d'une ânesse" (il donne donc l'impression qu'il est monté sur deux animaux!).

La plupart des traductions modernes maintiennent le και comme conjonction. Je cite quelques exemples:

- "Voici que ton roi vient à toi
modeste, il monte une ânesse,
et un ânon, petit d'une bête de somme" (*Bible de Jérusalem*)
- "Tell the city of Zion,
Look, your king is coming to you!
He is humble and rides on a donkey,

2. L' Evangile selon Saint Matthieu (Commentaire du Nouveau Testament, 1), 1963, p. 303.

3. Journal of Biblical Literature 1953, p. 220-229.

4. Zeitschrift zur die Neutestamentliche Wissenschaft 1959, 1, p. 82s.

and on a colt, the foal of a donkey" (*Good News Bible*)

- "Dein König kommt jetzt zu dir!

Er verzichtet auf Gewalt.

Er reitet auf einem Esel und auf einem Eselsfohlen» (*Die Gute Nachricht*)

Mais quel est le texte vétéro-testamentaire que l' évangéliste Matthieu utilise? C' est le texte hébreux, la Septante, ou "un texte mixte", comme l' admet W. Grundmann ("Der Text des Math ist ein Mischtext zwischen dem masoretischen und der Septuaginta")? Même si le commentateur allemand a raison sur l' ensemble de la citation, son jugement n' est pas valable pour la partie de la citation qui nous préoccupe ici. En effet, le texte hébreux de Zacharie l' âne et l' ânon san conjonction:

"Regarde, ton roi vient à toi,
juste et victorieux,
humble et monté sur un âne,
sur un ânon, le petit d' une ânesse" (d' après *La Bible en Français Courant*).

Il faut noter que dans le texte hébreux "le waw (καὶ, et) n' est pas une copule, mais indique seulement un parallélisme synonymique, à savoir sur un poulain. Il semble bien que les LXX aient pris ce waw pour une copule, et ils ont peut - être entendu: une ânesse et un poulain"⁵. D' ailleurs, on a relevé un nombre de textes vétéro-testamentaires où le waw a une fonction explicative⁶, ainsi que des textes grecs et même néotestamentaires où l' on rencontre le καὶ explicatif⁷.

Ma proposition est donc la suivante: Le καὶ du texte matthéen de Zacharie ne doit pas être compris comme un "καὶ conjonctif" mais comme un "καὶ explicatif". Dans ce cas, le πῶλος désigne l' espèce de l' animal, tandis que le πῶλος son âge; le deuxième terme explique et précise le premier. Si notre suggestion est valable, il faut rendre le καὶ soit par: c' est - à - dire, soit par une virgule. La seconde solution est suivie par les traductions suivantes:

5. M. Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu*, 1923, p. 397. Voir aussi R.H. Gundry, *The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, 1975, p. 197: "There is no question but that the O.T. passage refers by synonymous parallelism to one animal".

6. F.I. Andersen, *The Sentence in Biblical Hebrew*, 1974, p. 117. D.W. Baker, "Further examples of waw explicativum", *Vetus Testamentum* 30 (1980), p. 129-136. P. Wilton, "More cases of waw explicativum", *Vetus Testamentum* 44 (1994), p. 125-127.

7. H.G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, καὶ: A I 2 (Oxford, 1968, p. 857). J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol 3 Syntax, 1963, p. 335. F. Blass-A. Bebrunner, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, 1965 (12me éd.), §442,9. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, καὶ: I 3 (6me éd., c. 797). Exemples des textes du N.T.: Math 8, 33. Mc 1, 19 Lc 3, 18. Jn 1, 16. Acts 22, 25. Rom 1, 15. 13, 11. 1 Cor 2, 2, 3, 5, 15, 38. Eph 2, 8 etc.

- *The Translator's New Testament*:
 "See, your king is coming to you,
 meek and mounted on an ass,
 on a colt, an ass's foal"
- *The New King James Version*:
 "Behold, your king is coming to you,
 lowly, and sitting on a donkey,
 a colt, the foal of a donkey"
- *Bonnes Nouvelles aujourd' hui*:
 "Regarde, ton roi vient à toi,
 plein de douceur, monté sur une ânesse,
 monté sur un ânon, le petit d' une ânesse".

Parmi les traductions néo-grecques, seule celle de B. Vellas (1967) suit la même solution (virgule et explication): καθισμένος επάνω σ' ἑνα πουλάρι που είναι γέννημα ενός υποζυγίου ζώου (assis sur un ânon, qui est le petit d' un animal de somme)⁸. Mais dans la suite du texte mathhéen, Vellas se montre inconséquent en traduisant mot à mot le verset Math 21, 7: "Les disciples on amené l' ânesse et l' ânon et ont mis leurs vêtements sur eux et (Jésus) s' assit sur eux» (les vêtements, bien - entendu!).

Tout à fait en dehors de notre solution se trouve le paraphrase de P. Trembelas⁹, qui, à notre avis, fait violence aux deux textes à la fois, zacharien et matthéen: "Les disciples amenèrent l' ânesse et l' ânon, et ne sachant pas sur lequel de deux animaux leur maître allait s' asseoir, ils mirent leurs vêtements sur les deux, et Jésus s' assit sur les vêtements qu' ils étaient sur l' ânon"!

Par ailleurs, le commentateur allemand W. Grundmann n' est pas plus heureux, quand il écrit dans son commentaire sur Matthieu que les disciples ont posé leurs vêtements sur les deux animaux, "so dass Jesus auf einem breitem Thronsitz reitend eingezogen sei"¹⁰.

La même citation de Zacharie se trouve abrégée dans l' évangile de Jean 12, 15:

Μη φοβού θυγάτηρ Σιών·
 ιδού ο βασιλεύς σου ἐρχεται,
 καθήμενος επι πώλον όνου.

8. Η Καινή Διαθήκη. Το πρωτότυπον κείμενον με Νεοελληνικήν μετόφρασιν, Bible Society, Athens 1967. Voir aussi son Commentaire sur le livre de Zacharie: B. Βέλλα, Αγγείος - Ζαχαρίας - Μαλαχίος, Athènes 1950, p. 104.

9. Η Καινή Διαθήκη μετό συντόμου ερμηνείος, Athènes 1985 (25me éd.).

10. Das Evangelium nach Matthäus, 1968, p. 449. Cf.O. Michel, ThWbNT VI, 961 et le sarcasme de D.F. Strauss, The Life of Jesus, 1913 (6 éd.), p. 553.

Il saute aux yeux tout de suite que dans la citation johannique il s'agit d'un seul animal, et plus précisément d'un ânon, qui est le petit d'une ânesse - situation d'ailleurs reflétée dans le récits parallèles de Mc 11, 2-4 et Lc 19, 30-36, où il est question seulement d'une πώλος¹¹. Il est évident que Jean cite Zacharie indépendamment de Matthieu¹².

Quelques copistes – pour revenir au récit de Matthieu et en finir avec la citation zacharienne en question – au verset 21, 7 ont corrigé le pluriel επέθηκεν επ' αυτών τα ἵππατα en singulier επ' αυτώ ou επι αυτόν voulant rendre ainsi clair qu'il s'agissait d'un seul animal. Mais leur correction est une "lectio facilior"!

2. Math 27, 9-10 (Zach 11, 12-13)

La deuxième citation de Zacharie se trouve dans Math 27, 9-10, mais elle est attribuée par l'évangéliste à Jérémie¹³, causant ainsi des ennuis aux exégètes:

Τότε επληρώθη το ρῆμάν δια Ιερεμίου του προφήτου λέγοντος· καὶ ἐλαβον τα τριάκοντα αργύρια, την τιμὴν του τετιμημένου ον ετιμήσαντο από μιών Ιαραήλ, καὶ ἔδωκαν αυτά εἰς τὸν αγρὸν του κεραμέως, καθά συνέτοξέν μοι Κύριος.

Matthieu avait déjà utilisé d'une manière implicite Zach 11, 12 dans 26, 15: "(Judas leur dit: Que me donnerez-vous si je vous livre Jésus? Et ils comptèrent trente pièces d'argent qu'ils lui remirent") sans que les éditions du Nouveau Testament mettent ce texte en italique pour indiquer sa provenance vétéro-testamentaire. Dans notre verset (27, 9-10) l'évangéliste utilise Zach 11, 13 retouché et interprété à l'aide de quelques passages de Jérémie (18, 2s. 19, 1s. 32, 6-15), où il est question de la visite du prophète à l'atelier d'une potier (18, 2s. 19, 1s) et, plus bas, de l'achat d'un champ appartenant à son cousin (32, 6-15 LXX 39, 6-15). Mais la partie centrale de la citation concernant les trente pièces d'argent provient certainement de Zacharie. Cependant chez Zacharie le champ de potier n'est pas mentionné, élément central de la prophétie qui est réalisée avec l'achat du "champ de sang" d'

11. D'ailleurs, dans l'iconographie byzantine on ne représente qu'un animal.

12. Voir analyse de la citation johannique par M. Menken, "Die Redaktion des Zitates aus Zach 9, 9 in Joh 12, 15", ZNW 80 (1989), p. 193-209; id., "The Quotation from Zech 9, 9 in Mt 21, 5 and in Jn 12, 15", in: A. Deniaux, John and the Synoptics, 1992, p. 571-78. Cet auteur explique les deux animaux de Matthieu par influence de 2 Sam 16, 1-4. Présentation des autres réponses données pour la mention de deux animaux de Matthieu chez R. Bartnicki, "Das Zitat von Zach 9, 9-10 und die Tiere im Bericht von Matthäus über den Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 21, 2-11)", Novum Testamentum 18 (1976), 161-166.

13. Il n'y a qu'un seul manuscrit, le minusc. 22, qui corrige le Jérémie en Zacharie, ainsi qu'une ancienne traduction; le minusc. 21 corrige bizarrement en Isaïe et les mss Φ, 33, 157, et al: "διὰ τοῦ προφήτου" (: par le prophète-sans nom) pour éviter apparemment la difficulté.

après Math 27. Comme le P. Benoit le note, "la tradition consignée par Matthieu ne s'explique pas à partir de seuls textes bibliques, car elle commande plutôt leur usage déconcertant; elle s'accorde parfaitement avec les données topographiques de Jérusalem tout en leur ajoutant des précisions originales (champ du potier, sépulture des étrangers, champ du sang) qui attestent une connaissance directe de lieux et de leur histoire"¹⁴.

Peut-être est-ce de la tradition orale hiérosolimite que Matthieu connaît l'existence d'un quartier des potiers où l'on situait le champ du sang (en araméen Haqueldama) dans la vallée de la Géenne (Gé-Hinnon). Il est possible que les premiers chrétiens de Jérusalem aient donné à ce champ acheté par les sanhédristes le nom de champ du sang en souvenir, soit prix payé à Judas pour la mort de Jésus, soit du sang c'est-à-dire de la mort violente de Judas lui-même¹⁵.

Je trouve plus convaincante, pour une fois encore, l'hypothèse de Testimonia messianiques de l'Ancien Testament, qui circulaient dans la première communauté chrétienne (comme d'ailleurs à Qumran), où une collection de passages messianiques puisés dans différents livres de l'Ancien Testament sont attribués au prophète mentionné en tête de la collection. Le même phénomène est aussi à constater chez les écrivains chrétiens des premiers siècles. P. ex. dans la "Démonstration de la prédication apostolique" d'Iréneée § 65 une prophétie de Zacharie est attribuée à Isaïe; au § 75 le passage d'Isaïe 57, 1-2 est cité comme texte de Jérémie; au § 81 notre passage en question (Zach 11, 13) est attribué à Jérémie également comme dans Math 27.

Ce que nous avons constaté à l'occasion de la première citation de Zacharie par Matthieu est valable aussi pour celle-ci: Indépendamment du fait qu'il utilise les Testimonia ou l'Ancien Testament lui-même, Matthieu cite les textes assez librement. Il trouve une harmonie entre le texte prophétique et l'événement raconté. "Dans Zacharie, Dieu s'est choisi un pasteur pour paître en son nom les brebis d'Israël. Éconduit par les mauvais pasteurs, succombant à sa tâche, le bon pasteur reçoit de Dieu l'ordre de demander son salaire, si toutefois on veut le donner. Les mauvais pasteurs comptent un salaire dérisoire que Dieu lui ordonne de jeter au potier. Ce pasteur est le type de Jésus, dont la hiérarchie n'a pas voulu, qu'elle a mis à prix pour une somme minime. La ressemblance est frappante, et le texte du prophète s'applique au sanhédrin comme un sévère condamnation. Il y avait de plus la

14. «La mort de Judas», in: Exégèse et Théologie, 1, 1961, p. 358, cité par P. Bonnard, op. cit., p. 394.

15. P. Bonnard, op. cit., p. 394.

coincidence étonnante du potier de Zacharie, et du champ du potier. C'est peut-être ce qui a attiré l'attention de Matthieu sur ce texte, mais ce n'est pas le point central de la comparaison¹⁶.

Un autre point de rapprochement entre le texte matthéen et la prophétie zacharienne se trouve dans l'expression εις τὸν οἶκον κυρίου. Selon Zacharie le bon pasteur jette les trente pièces d'argent dans la maison du Seigneur; selon Math 27, 5 Ἰudas ρίψας τὰ αργύρια εἰς τὸν ναόν ανεχώρησεν; ναός correspond donc à οἶκος κυρίου. Or, chez Matthieu ce n'est pas le bon pasteur qui jette l'argent mais le mauvais traître¹⁷.

La seconde moitié de la phrase de Matthieu τὴν τιμὴν του τεττημένου ον επιμήσαντο – qui forme une assonance – n'est pas une vraie citation mais un résumé de ce qui a précédé. La suite du texte au verset 10 (καὶ ἐδῶκαν αὐτά εἰς τὸν αὐρόν του κερδέως, καθό συνέτοξε μοι κύριος) n'a rien à faire avec le texte de Zacharie, car la phrase "comme le Seigneur m'a ordonné" peut bien provenir d'Exode 9, 12 et le "champ du potier" nous fait penser à Jérémie (18, 2s 19, 1s 32, 6-15).

3. Math 26, 31. Mc 14, 27 (Zach 13, 7)

Après le dernier repas pascal, en sortant vers le Mont des Oliviers, Jésus s'adresse à ses disciples en utilisant les mots de Zacharie et en les introduisant avec γέγραπται γάρ:

πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τα πρόβατα τῆς ποιμνῆς (Math 26, 31: cf. πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τα πρόβατα διασκορπισθήσονται, MK 14, 27).

En utilisant le singulier (τὸν ποιμένα) au lieu de pluriel (ποιμένας, LXX), πατάξω au lieu de πατάξε (LXX), et διασκορπισθήσονται au lieu de εκσπάσατε (LXX), les évangélistes sont plus proches du texte masorétique où Yahvé parle de soi-même comme celui qui frappe le berger (= le berger messianique).

4. Jean 19, 37 (Zach 12, 10)

La dernière citation se trouve dans l'évangile de Jean 19, 37 (provenant de Zach 12, 10) dans l'histoire de la Passion encore: ὄφονται εἰς ον εξεκέντησαν (= ils regarderons celui qu'ils ont transpercé), introduite par le phrase καὶ πάλιν ετέρα γραφή λέγει. Le texte johannique est très proche du texte masorétique, à l'exception du fait que

16. M.J. Lagrange, op. cit., p. 517.

17. Sur les différences entre le texte masorétique et les LXX, voir le commentaire de B. Vellas cité auparavant, p. 124-125.

celui-ci utilise la première personne du singulier: "ils me regarderont...". Jean s' éloigne essentiellement de la Septante et s' accorde avec la traduction de Symmaque, qui donne le mot επεξεκέντησαν.

Le verset Zacharien en question revient encore une fois dans le livre de l' Apocalypse 1, 7.

Les citations de Zacharie que nous venons d' examiner brièvement chez les évangélistes nous conduisent à la conclusion que les auteurs du Nouveau Testament –les évangélistes dans notre cas– utilisent assez librement l' Ancien Testament. Ils trouvent, si je peux m' exprimer ainsi, une relation non "formelle" mais "fonctionnelle" entre les textes prophétiques et les événements qu' ils racontent.

Ο Απόστολος Παύλος ως μαρτυρία και ως ανάμνηση*

François Bozon

Καθηγητής της Θεολογικής Σχολής
του Πανεπιστημίου της Γενεύης

Εισαγωγή

Με την εισήγηση αυτή θα ήθελα να καταστήσω αντιληπτό, ότι ανάμεσα στις Επιστολές του Παύλου και το σήμερα υπάρχει ιστορική συνάρτηση, που οφείλεται στην ζωή, την πίστη και την ερμηνεία δεκάδων γενεών.

Εισαγωγικά επιβάλλεται μία γενική διαπίστωση. Κατά τις διαδοχικές αναγνώσεις του Παύλου και την αδιάκοπη αναφορά σ' αυτόν υπόριξαν ταυτόχρονα έντονοι αναχρονισμοί και πολλαπλές απόπειρες κατανόησής του. Άλλοτε δηλ., παρεμμήνευσαν τα παύλεια κείμενα και άλλοτε αναγνώρισαν σ' αυτά τον αυθεντικό Λόγο του Θεού. Ωστόσο, τελικά η ιστορική γνώση αφαιρέσε τον ιερό φωτοστέφανο, που έπλεξε γύρω από το πρόσωπό του Παύλου η εκκλησιαστική παράδοση. Η Εκκλησία της Ρώμης διεκδίκησε την προσωπικότητα του Παύλου, για να τον τιμήσει βέβαια, αλλά και για να νομιμοποιήσει την αυθεντία της. Οι Διαμαρτυρόμενοι, από την άλλη πλευρά, έγιναν ένθερμοι οπαδοί του απ. Παύλου εξαιτίας κυρίως του αντιπαπικού αγώνα τους. Τέλος, πολλές πολιτικές αρχές χρησιμοποίησαν την προς Ρωμαίους Επιστολή, κεφ. 13, για να κατοχυρώσουν την εξουσία τους.

Προσωπικά προτείνω την ακόλουθη άποψη: Ο δεύτερος αιώνας είναι η περίοδος της κατά πολλαπλό τρόπο αποδοχής του απ. Παύλου και της αναγνωρίσεως των Επιστολών του. Διαπιστώνει κανείς ταυτόχρονα ενθουσιώδη αφομοίωση, ανάγνωση χωρίς προβληματισμό, ριζοσπαστική ερμηνεία, ευγενική αδιαφορία και εμπαθή απόρριψη. Η μεγάλη Εκκλησία

* Διάλεξη που έγινε στα πλαίσια της 2ας διεθνούς συναντήσεως των Φιλίππων, τον Σεπτέμβριο του 1986. Οι απόψεις του συγγραφέα πρέπει να κατανοηθούν στη συνάφεια της προτεσταντικής ιστορικής κριτικής.

διαμορφώνει απέναντι στον Παύλο δύο βασικές θέσεις. Θα τον αποδεχθεί με την μορφή είτε του γραπτού κειμένου (document) είτε του «μνημείου» (memento), δηλ. ως πρόσωπο και ως μαρτυρία¹.

Κατ' αρχάς μερικές παραπηρήσεις σχετικά με τα τέλη του πρώτου αιώνα. Όσο χρόνο ζούσε ο Παύλος οι σύγχρονοί του τον είχαν ανεχθεί, αναγνωρίσει, θαυμάσει ή επικρίνει. Ο μαρτυρικός θάνατος του Αποστόλου ανάγκασε, καθόσον γνωρίζουμε, τις παύλεις κοινότητες και την ομάδα των οπαδών και συνοδών του να αναλάβουν την ευθύνη τους απέναντι του και να οργανωθούν. Η Καινή Διαθήκη μαρτυρεί τα ίχνη αυτών των αντιδράσεων, που αποτελούν συνάμα και το προοίμιο των εκκλησιαστικών επιλογών του δεύτερου αιώνα. Για παράδειγμα, ο Λουκάς θα επιχειρήσει στις Πράξεις των Αποστόλων να διασώσει την μορφή του Αποστόλου και να διατηρήσει την ανάμνηση του ιεραποστολικού του έργου., δηλ. την μνήμη του Παύλου ως αγίου. Ο συγγραφέας της προς Εφεσίους Επιστολής, ο οποίος κατά τη γνώμη μου είναι ένας μαθητής του Παύλου, ακολουθεί, από την πλευρά του το σύμφωνο με το πνεύμα του Αποστόλου θεολογικό στοχασμό και δημιουργεί μία δογματική σύνθεση που αφορά το θέμα της λυτρώσεως εν Κυρίῳ και το μυστήριο της παγκόσμιας Εκκλησίας. Οι Ποιμαντικές Επιστολές, τέλος, προσπαθούν να προσφέρουν την παύλεια υποδομή (στην πραγματικότητα δευτερο-παύλεια) στις κλονισμένες από τον θάνατο του Αποστόλου κοινότητες. Με την στάση αυτή παρακολουθούμε την εξέλιξη του θεολογικού και ποιμαντικού έργου του Παύλου το έργο του γίνεται πλέον κατανοητό ως ιερό κείμενο.

1. Ο Παύλος κατά τον δεύτερο αιώνα

α) Ο θαυμασμός για το πρόσωπο του Αποστόλου, το ευαγγελικό του έργο και το μαρτύριό του. Ο θαυμασμός αυτός εκφράζεται στα ορθόδοξα συγγράμματα. Η ορθοδοξία, κατά τον χρόνο που εδραιώνεται, θα στηριχθεί στον Πέτρο και τον Παύλο, τους δύο στύλους, που σύντομα θα διεκδικήσει για τον εαυτό της η Εκκλησία της Ρώμης. Παράδειγμα η 1 Κλήμεντος, 5, 5-7, που θεωρεί το μάρτυρα Πέτρο και τον Παύλο ως τα ευγενή παραδείγματα της γενιάς μας. Ειδικά για τον Παύλο αναφέρει: «Δια ζήλον και ἐριν Παύλος υπομονής βραβείον ἔδειξεν· επιτάκις δεσμά φορέασας, φυγαδευθείς, λιθασθείς, κήρυξ γενόμενος εν τε τη ανατολή και εν τη δύσει, το γενναίον της πίστεως αυτού κλέος ἐλαβεν· δικαιοσύνην διδάξας όλον τον κόσμον, και επί το τέρμα της δύσεως

1. Η διάκριση ανάμεσα στην μαρτυρία (document) και το «μνημείο» (memento), που ανανεώθηκε στα τελευταία χρόνια, οφείλεται σε αρχαιότερους χρόνους. Την συναντάμε π.χ. στον πρόλογο του βιβλίου του L. von Ranke, *Histoire universelle*, ο οποίος αναφέρεται στο έργο του H.-I. Marrou, *De la connaissance historique* (Points), Paris, Seul 1975, 65.

ελθών και μαρτυρήσας επί των ηγουμένων, ούτως απηλλάγη του κόσμου και εις τον ἄγιον τόπον ανελήμφθη, υπομονής γενόμενος μέγιστος υπογραμμός». Το ενδιαφέρον τούτο για το πρόσωπο του Παύλου συνοδεύεται συχνά από κάποια ἐλλειψη κατανόησης για την θεολογική σκέψη του.

β) Η λήθη της παύλειας διδασκαλίας. Η θεολογική σκέψη του Παύλου καταντά σε λήθη τόσο σε εκείνους, που τον σέβονταν περισσότερο όσο και στις κοινότητες, που ιδρύθηκαν από άλλους αποστόλους. Ο αγώνας του σχετικά με την δικαίωση εν Χριστώ δεν γίνεται πια κατανοητός. Ο Παύλος ήθελε να απελευθερώσει τον πιστό από τον νόμο, ενώ οι αποστολικοί Πατέρες και Απολογητές παρουσιάζουν τον Χριστιανισμό ως αγωγή, ως ένα καινούργιο νόμο. Τα Ευαγγέλια, και ιδιαίτερα του Ματθαίου, ενσαρκώνουν από τότε την αλήθεια του Ευαγγελίου, της καλής ειδησης της υπακοής, που οδηγεί στη ζωή. Αρκεί να διαβάσει κανείς την αρχή της Διδαχῆς με την διδασκαλία της για τις δύο οδούς. Στον δεύτερο αιώνα λησμονούν επίσης την θεολογία του βαπτίσματος, που είχε αναπτύξει ο Παύλος. Την ανακάλυψε μόλις τον τέταρτο αιώνα ο Κύριλλος Ιεροσολύμων στις Κατηχηρικές ομιλίες του.

γ) Η ριζική ερμηνεία της παύλειας θεολογίας. Εκείνος που καταλαβαίνει περισσότερο, αλλά συγχρόνως και παρερμηνεύει τον ἄγιο Παύλο, κατά τον δεύτερο αιώνα, είναι ένας ἐλληνας εφοπλιστής, ο Μαρκίων, ο οποίος αρχικά συνεργάζεται με την Εκκλησία, στην οποία συνέχεια όμως, εξαιτίας διαφωνιών με την Εκκλησία της Ρώμης, οργανώνει με αποτελεσματικό τρόπο ένα διεθνές δίκτυο μαρκιωνιτικών κοινοτήτων. Ο Μαρκίων αποδέχεται μόνο τις Επιστολές του Παύλου και το Ευαγγέλιο του Λουκά, αφού όμως αποκαθάρει τα κείμενα αυτά από κάθε ίχνος Ιουδαϊσμού (π.χ. την προς Ρωμαίους κεφ. 9-11). Πιστεύει, ότι ανάμεσα στο Ευαγγέλιο και τον Νόμο υπάρχει ανυπέρβλητη αντίθεση.

Τα περισσότερα γνωστικά κινήματα της περιόδου αυτής θα ενσωματώσουν στην θεωρία τους την σκέψη του Παύλου. Το νέο αυτό ενδιαφέρον για την σκέψη και το έργο του Αποστόλου συνδυάζεται όμως με βαθιές τροποποιήσεις. Το σκάνδαλο του Σταυρού απορρίπτεται για χάρη ενός Χριστού, ο οποίος δέν αποδέχεται, ως τον θάνατό του, τις ανθρώπινες συνθήκες. Ο Νόμος του Μωάση επικρίνεται με ριζοσπαστικό και όχι με διαλεκτικό τρόπο, όπως κάμει ο Απόστολος. Η φύση του ανθρώπου δέν κατανοείται στη σχέση της με τον Θεό, αλλά με την έννοια ενός όντος εν μέρει θείου. Η σωτηρία δέν εννοείται πλέον ως απελευθέρωση του ανθρώπου, αλλά ως αποκατάσταση της θείας του ολόττος. Η σωτηρία δέν συντελείται δια μέσου της πίστεως, αλλά δια μέσου της γνώσεως.

δ) Η απόρριψη του Παύλου στον αυστηρό Ιουδαιο-Χριστιανισμό. Οι Ψευδοκλημένειες Ομιλίες εκπροσωπούν μία συγκεκριμένη θεολογία της

ιστορίας. Ο Θεός αποκαλύπτεται συνεχώς στον άνθρωπο δια μέσου ενός αληθινού προφήτη, που εμφανίζεται με διαφορετικές μορφές στην διαδοχή των εποχών. Πρώτα εμφανίσθηκε με την μορφή του Αδάμ, έπειτα με εκείνη του Μωυσή, τέλος στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Κατά τρόπο συμμετρικό, σε κάθε γενεά προηγείται ένας φευδοπροφήτης, που παρεμποδίζει το έργο του αληθινού προφήτη. Τον Παύλο κατανόησαν με τα χαρακτηριστικά του Σίμωνος Μάγου, ως ενσάρκωση του φευδοπροφήτη.

ε) *Η υποτιθέμενη συνέχιση του έργου του Παύλου.* Ωρισμένοι μαθητές του Παύλου, χωρίς να γνωρίζουμε πολύ καλά ποιές είναι οι μεταξύ τους σχέσεις, αισθάνονται υπεύθυνοι να συνεχίσουν το συγγραφικό έργο του. Ετοιμασία προς την ανάσταση και μία Αποκάλυψη του Παύλου (μέσα σ' ένα προφητικό και μυστικό περιβάλλον, που τροφοδοτείται από την 2 Κορ. 12, 1-3), που είναι δείγματα της αυθεντίας, που απολάμβανε τότε ο Απόστολος.

ζ) *Η επικράτηση της ορθοδοξίας.* Ήδη από τα μέσα του 2ου αιώνα, μπορούμε να ομιλούμε για μια Εκκλησία, που φέρει την σφραγίδα του βαπτιστηρίου συμβόλου και του επισκοπικού αξιώματος. Αυτή η Εκκλησία, που εκεκτείνόταν στα τέσσερα άκρα της Αυτοκρατορίας, εκφράζει τον σεβασμό της στον Παύλο με διάπλο τρόπο. Τον δέχεται: 1) ως γραπτό κείμενο. Ο κανόνας του Μουρατόρι, π.χ. περιέχει ένα κατάλογο των βιβλίων της Καινής Διαθήκης, μαζί με τις Επιστολές του Παύλου, και ο σκοπός του είναι μάλλον αντι-μαρκιωνιτικός. Από την περίοδο αυτή οι παύλειες Επιστολές γίνονται αντικείμενο σεβασμού, σαν να ήταν πολύτιμο κόδιμη. Ο σεβασμός όμως αυτός προκάλεσε εξίσου την ορθή αλλά και την εσφαλμένη κατανόηση του παύλειου «κειμένου. 2) Ως «μνημείο». Από τώρα αρχίζουν να αποδίδουν τιμές στον τάφο του Παύλου, στον δρόμο της Ωστιά, στην Ρώμη. Ένα κείμενο μας πληροφορεί σχετικά για τις αποδιδόμενες τιμές στον τάφο αυτό, που εξετιμάτο ως τρόπαιο (βλ. Ευσεβίου, Εκκλησιαστική Ιστορία II, 25, 6-7). Ο Πέτρος και ο Παύλος γίνονται από τότε οι δύο γηγετικές μορφές της ρωμαιικής Εκκλησίας (το έναυσμα είχε δώσει ο Λουκάς). Η εκκλησιαστική ιδεολογία και η πολιτική εξουσία αργότερα, τον τέταρτο αιώνα, στην Ρώμη, θα στηριχθούν σ' αυτούς τους δύο Αποστόλους.

Ένα άλλο παράδειγμα σχετικά με το κύρος, που απολάμβανε ο Παύλος στο ορθόδοξο περιβάλλον, έρχεται από την Ανατολή. Πρόκειται για την επιτύμβια επιγραφή του χριστιανού Αβερκίου από την Ιεράπολη της Φρυγίας, τον δεύτερο αιώνα. Με παραστατικό τρόπο, ο νεκρός βεβαιώνει, ότι πήγε στην Μεσοποταμία με την άμαξά του, στην οποία τον συνώδευε ο απ. Παύλος. Με τον τρόπο αυτό εκφράζει την αφοσίωσή του στις Επιστολές του Παύλου, που τις είχε πάρει μαζί του στο ταξεί-

δι, και υπενθυμίζει τον έλεγχο ως προς την κανονικότητα των παύλειων Επιστολών, που είχε αναλάβει να κάμει στις Εκκλησίες αυτές της Ανατολής.

Ο Ιγνάτιος, επίσκοπος Αντιοχείας, στις αρχές του δεύτερου αιώνα, υπήρξε οπωσδήποτε ο καλύτερος ερμηνευτής του Παύλου. Οι Επιστολές του εμπνέονται από το πιστεύω του Παύλου ως προς το θέμα του θανάτου και της αναστάσεως. Ενώ όμως αναγνωρίζει τις συνέπειες του Σταυρού, φαίνεται ότι κάμει δύο διαφοροποιήσεις. Ο Ιγνάτιος προσκαλεί στην μίμηση του Κυρίου, ενώ ο Παύλος προέτρεψε να ζούμε σε κοινωνία με τον Κύριο (από την ιδέα αυτή προκύπτει, κατά τον Ιγνάτιον, η θεολογία του μαρτυρίου). Κατά τα λοιπά, αντικαθιστά την παύλεια προσδοκία της δευτέρας Παρουσίας με μία διδασκαλία άμεσης και πρωτηκής συνάντησης του πιστού με τον Κύριό του κατά την στιγμή του μαρτυρίου.

2. Δύο παραδείγματα της όψιμης χριστιανικής αρχαιότητος

a) Ο Ωριγένης (Ζος αιώνας), μελετητής του παύλειου κειμένου. Ο Ωριγένης είναι ο κύριος μάρτυρας της αρχαίας χριστιανικής ερμηνείας των Επιστολών του απ., Παύλου. Κατά την γνώμη του, τα παύλεια κείμενα αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα της Γραφής. Τα ερμηνεύει με τον ίδιο τρόπο, όπως και την υπόλοιπη Βίβλο, δηλαδή φιλολογικά και αλληγορικά, ενώ προσπαθεί να εναρμονίσει τα κείμενα. Την Αγία Γραφή χωρίζει σε τρία μέρη (Παλαιά Διαθήκη, Ευαγγέλιο, Απόστολος, κυρίως ο Παύλος) ή και σε τέσσερα (Νόμος - Προφήτες από την μία πλευρά, Ευαγγέλιο - Απόστολος, από την άλλη). Ο Απόστολος πάντως είναι κανονικός και επομένως θεόπνευστος.

Στην προσπάθειά του να διερμηνεύσει την χριστιανική διδασκαλία ο Ωριγένης συνθέτει προς τούτο ένα ογκώδες υπόμνημα στην προς Ρωμαίους Επιστολή, το οποίο σώθηκε στην ελληνική γλώσσα μόνο σε αποσπάσματα και σε μία μεροληπτική λατινική μετάφραση. Με συγκίνηση παρακολουθεί ο αναγνώστης την προσπάθεια του αλεξανδρινού θεολόγου να ακολουθήσει την λογική του Παύλου. Όμως, ωρισμένες κατηγορίες της σκέψης του τον εμπόδισαν να κατανοήσει την επιχειρηματολογία του Αποστόλου. Για τον έλληνα Ωριγένη π.χ. η δικαιοσύνη του Θεού είναι κατά πρώτο λόγο μία αξία, μία θεία αρετή και κατά δεύτερο λόγο η πράξη του ζώντος Θεού, που δικαιώνει τον λαό του. Αυτή η θεία δικαιοσύνη, κατά τον Ωριγένη, εκφράζεται στο παρόν με την υπομονή· κατά τον μέλλοντα αιώνα θα εκδηλωθεί ως αμοιβή. Μερικές φορές επανέρχεται στους βιβλικούς τόνους: «Και ότι αν ο Αβραάμ δικαιώθηκε με την πίστη του, όταν ήταν ακόμα απερίτμητος, οποιοσδήποτε πιστεύει στον Θεό μπορεί εξίσου να δικαιωθεί δια μέσου της πίστεως, έστω και αν είναι απερίτμητος». Κατά τα λοιπά, η φυσική γνώση του Θεού, το αυτε-

Ξούσιο της βούλησης (σε πολεμική κατά του αρχαίου ντετερμινισμού) και η ατομική ευθύνη αποτελούν, κατά τον Οριγένη, αναπόσπαστο τμήμα της σκέψεως του Παύλου.

β) *Iωάννης ο Χρυσόστομος, ο θαυμαστής του Παύλου.* Ενώ ο Οριγένης αποσπά την προς Ρωμαίους Επιστολή από τα χέρια των αιρετικών γνωστικών και μαρκιωνιτών, ο Χρυσόστομος, στα τέλη του τέταρτου αιώνα, εγκωμάζει την προσωπικότητα του Αποστόλου των εθνών με μία σειρά πανηγυρικών λόγων. Για να κατανοήσουμε τα κείμενα αυτά πρέπει να πούμε δυο λόγια για την τιμή και τον σεβασμό, που αποδιδόταν ως τότε στον Απόστολο. Γύρω στα 200 μ.Χ. ο Τερτυλλιανός μας πληροφορεί, ότι ένας ιερέας από την Ασία έγραψε, από υπερβολική αγάπη προς τον Απόστολο, τις *Πράξεις Παύλου*. Αν και ο ιερέας αυτός καθαιρέθηκε, ωστόσο το έργο του κυκλοφόρησε για ένα διάστημα χωρίς να δεχθεί επιθέσεις. Στο έργο αυτό ο Παύλος εμφανίζεται συνοδευόμενος από την Θέκλα, μία αγία γυναίκα, συνεπαρμένη από τον Απόστολο, που κηρύγγει και βαπτίζει. Ο κοινός αυτός σεβασμός προς τον Παύλο και την Θέκλα εμφανίζεται στην Μικρά Ασία. Στην αποκαθαρμένη μορφή τους οι Πράξεις Παύλου τροφοδοτούν την ρωμαϊκή παράδοση ως προς τον τάφο του Αποστόλου. Κυκλοφορεί επίσης ένα *Martýrio tou Paúlou*, που διηγείται τον μαρτυρικό θάνατο του Αποστόλου στην Ρώμη. Σχεδόν παντού χτίζονται ναοί προς τιμήν του, με πρώτο την Βασιλική του Αγίου Παύλου έξω από τα τείχη της Ρώμης, που οικοδομεί ο Κωνσταντίνος πάνω σε ένα ταπεινό τρόπαιο του 2ου αιώνα. Με την πάροδο του χρόνου επιβάλλεται και η εορτή του, κατά πάσα πιθανότητα στις 28 Δεκεμβρίου (από τότε που στην Ανατολή επικράτησε η εορτή των Χριστουγέννων στις 25 Δεκεμβρίου παρατηρείται η τάση να τοποθετηθεί η γενέθλια εορτή των κυριότερων μαθητών και Αποστόλων του Χριστού σε κοντινές ημερομηνίες· έτσι, του Στεφάνου στις 26 Δεκεμβρίου, του Πέτρου, του Ιακώβου και του Ιωάννου στις 27, του Παύλου στις 28). Με την ευκαιρία της εορτής οι ιεροκήρυκες πλέκουν πανηγυρικούς λόγους προς τιμήν του Μάρτυρα, του Αποστόλου ή του τιμωμένου Αγίου. Πρέπει πάντως να κάνουμε μία διάκριση ανάμεσα στους πανηγυρικούς και στις ομιλίες της Κυριακής, που αντλούν θέματα από τις Επιστολές του απ. Παύλου. Ο πανηγυρικός λόγος είναι ένα λογοτεχνικό είδος γνωστό από την ελληνική πολιτιστική παράδοση. Κατά κανόνα, μετά το προοίμιο, έπρεπε να απαριθμηθούν η καταγωγή του ήρωα, η παιδεία του και στην συνέχεια να εγκωμιασθούν οι αρετές του. Αν και ο Χρυσόστομος, ο οποίος δυσπιστεί απέναντι στον κοσμικό χαρακτήρα του πανηγυρικού λόγου, τροποποιεί το λογοτεχνικό τούτο είδος, εν τούτοις είναι υποχρεωμένος να σεβασθεί ωρισμένους κανόνες του. Ποια είναι τα θέματα, που αναπτύσσει στους επτά εγκωμιαστικούς λόγους του αγίου Παύλου, τους οποίους εξεφώνησε κατά πάσα πιθανό-

τητα στην Αντιόχεια, ανάμεσα στα ἐπη 387 και 397; 1) Η ανωτερότητα του Παύλου σε σχέση με επιφανείς προσωπικότητες της Παλαιάς Διαθήκης. 2) Ο Παύλος ως ἔξοχο παράδειγμα αρετής (είναι πλήρης από την αγάπη του Χριστού και πρότυπο φιλανθρωπίας). 3) Η εσωτερική παρόρμηση και ιεραποστολική του ορμή, με βάση το Ευαγγέλιο, η δύναμη του οποίου επικεντρώνεται στον Σταυρό. 4) Η συμπεριφορά του Παύλου το θνητό σώμα του δεν γίνεται εμπόδιο στην αρετή. 5) Η αμυντική στάση του Παύλου, που επικρίθηκε από ωρισμένους¹ τον κατηγόρησαν π.χ. για προσβλητικά λόγια του εναντίον του Μεγάλου Αρχιερέα καθώς και για την στάση του απέναντι στον Ιωάννη - Μάρκο. Παραθέτουμε ένα ενδεικτικό απόσπασμα:

«Οταν οι τα σημεία βαστάζοντες τα βασιλικά, σάλπιγγος προ αυτών ηχούσης και πολλών στρατιωτών προηγουμένων, εις τας πόλεις εσίωσιν, ἀπας ο δῆμος συντρέχειν είωθεν, ώστε και της ηχῆς ακούσαι, και το σημείον ιδεῖν εφ' υψηλού φερόμενον, και του βαστάζοντος την ανδρείαν. Επει ουν και Παύλος εισέρχεται σήμερον, ουκ εις πόλιν, αλλ' εις την οικουμένην, συνδράμωμεν ἀπαντες. Και γαρ ούτος σημείον βαστάζει, ου του κάτω βασιλέως, αλλά τον σταυρόν του ἀνώ Χριστού, και προηγούνται ουκ ἀνθρωποι, αλλ' ἄγγελοι, και εις τιμὴν του βασταζομένου και εις ασφάλειαν του φέροντος. Ει γαρ τοις τον ίδιον βίον οικονομούσαι, και ουδέν των κοινών πράττουσιν, ἀγγελοι παρά του των ὀλων Δεσπότου εισὶ δεδομένοι φύλακες, καθώς και Ιακώβ φησιν. «Ο ἄγγελος ο ρυμένος με εκ ενότητός μου», πολλώ μάλλον επὶ των την οικουμένην εγχειρισθέντων και τηλικούτων βασταζόντων ὄγκον δωρεών πάρεισιν αι δυνάμεις αι ἀνω. Οι μεν ουν παρά των ἔξωθεν ταύτης ηξιωμένοι της τιμῆς, ψάτια περίκεινται και περιαυχένιον κόδιμον χρυσούν, και πάντοθέν εισὶ λαμπροὶ ούτος δε ἀλισιν αντί χρυσού περικείμενος βαστάζει τον σταυρόν ούτος ελαυνόμενος, ούτος μαστιζόμενος και λιμώττων».

3. Ο δυτικός κόσμος απέναντι στα παύλεια κείμενα

Σύμφωνα με τις *Εξομολογήσεις*, ένα χωρίο της προς Ρωμαίους Επιστολής προκάλεσε την μεταστροφή στον Χριστιανισμό του Αυγουστίνου. Η μελέτη των πραγματειών του Αυγουστίνου θα οδηγήσει αργότερα τον μοναχὸ του τάγματος των Αυγουστινιανών Μαρτίνο Λούθηρο να ξαναδιαβάσει τις Επιστολές του Παύλου και να ανακαλύψει εκ νέου την δύναμη της δικαιοσύνης του Θεού, όχι βέβαια με επιμεριστική έννοια, αλλά ως την ενεργό δικαιοσύνη του Θεού, που παρέχει ἀφεση στον ἐνοχο. Ο ἄγιος Αυγουστίνος συνταυτίσθηκε λοιπόν με τον Παύλο, όχι βέβαια ἀμεσα, καθόσον ο γιός της Μόνικας σκεπτόταν ακόμα με φιλοσοφικούς όρους. Όταν όμως ἔγινε επίσκοπος, και ιδιαίτερα όταν ο φίλος του Σιμπλικιανός τον ρώτησε σχετικά, ο Αυγουστίνος ορίζει την δικαιοσύνη

του Θεού, όχι πλέον με την ελληνική (αρετή του ανθρώπου προς τον Θεό), αλλά με την σηματική έννοια, δηλ. ως εκδήλωση της αγάπης του Θεού. Ετοι η εκλογή (Ρωμ. κεφ. 9-11), η χωρίς όρους θεία χάρη και ο ρόλος της πίστεως θα γίνουν τα προσφιλή θέματα του Αυγουστίνου στην αντίθεσή του με τον Πελάγιο και στην συνέχεια με εκείνους, που καταχρηστικά ονομάζονται ημιπελαγιανοί, δηλ. ωρισμένους μοναχούς από την Αδριανή, την Μασσαλία και το Lérins (Ληρίνο).

Εδώ επιβάλλεται όμως μια διαπίστωση. Ο αντίπαλος του Αυγουστίνου Πελάγιος, ένθερμος θιασώτης της ανθρώπινης ευθύνης στο έργο της σωτηρίας, υπήρξε επιμελής και επίμονος μελετητής του απ. Παύλου. Πίστεψε, πώς μπορούσε να στηρίξει τις θεολογικές του απόψεις στα κείμενα των Επιστολών του, τις οποίες υπομνημάτισε ευρύτατα. Έτοι λοιπόν, οι ίδιες οι Επιστολές ενέπνευσαν δύο σύγχρονους μελετητές τους και τους ωδήγησαν σε ακριβώς αντίθετες κατευθύνσεις. Ο Πελάγιος και ο Αυγουστίνος ερμήνευσαν δηλ. διαφορετικά την έννοια της αμαρτίας και της ανθρώπινης κατάστασης.

Στην διάρκεια του Μεσαίωνα επικρατεί η κατανόηση του Παύλου σύμφωνα με το πνεύμα του Αυγουστίνου, η οποία θα εκθρέψει 1) την θεολογία της χάριτος (η οποία κατά το μάλλον ή ήττον ατόνισε σε ωρισμένες περιόδους, 2) την πολιτική θεολογία (που κατέφυγε σε μία κανονιστική ερμηνεία της προς Ρωμαίους κεφ. 13) και 3) μία ερμηνευτική θεωρία, που στηρίχθηκε στην προς Γαλάτας κεφ. 4 («άτινά εστίν αλληγορούμενα») και η οποία προσκολλήθηκε στην πνευματική έννοια, σύμφωνα με την αντίληψη του Αυγουστίνου (ανάγεται βέβαια στον Φίλωνα, τον Τερτυλλιανό και τον Οριγένη): η ερμηνευτική αυτή παράδοξη κατέληξε στην μεσαιωνική θεωρία περί του τετραπλού νοήματος της Γραφής. Κατά τον Μεσαίωνα επικρατούσε δηλ. η άποψη, ότι με την χρήση της αλληγορίας συνεχίζοταν πιστά η παράδοση του Αυγουστίνου και του Παύλου. Ήταν όμως τούτο ορθό; Βέβαιο είναι, ότι η μεσαιωνική αλληγορική εξήγηση των παύλειων Επιστολών, όπως και των άλλων βιβλικών κειμένων, ωδήγησε σε αποσπαστική και βεβιασμένη κατανόησή τους.

Εδώ είναι ανάγκη να ομιλήσουμε για το υπόμνημα του αγίου Θωμά Ακυνάτη στην προς Ρωμαίους Επιστολή και για την διδασκαλία του σχετικά με την δικαίωση, την οποία ο PKαθολικοί θεολόγοι συνέκριναν με την θεολογία του Μαρτίνου Λουθήρου και του Karl Barth. Ειδικά, είναι ανάγκη να εξηγήσουμε την κεντρική θέση του Παύλου, προ παντός των Επιστολών προς Γαλάτας και προς Ρωμαίους, στην θεολογία του Λουθήρου. Ο Λούθηρος, στην πραγματικότητα, κάμει θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στον Νόμο και το Ευαγγέλιο. Ο Νόμος αποκαλύπτει την αμαρτία, μερικές μάλιστα φορές προκαλεί την περίσσεια της αμαρτίας. Το Ευαγγέλιο, αντίθετα, ελευθερώνει τον άνθρωπο από την αμαρτία και

τον δικαιώνει ενώπιον του Θεού. Αυτές τις απόψεις, που θα προκαλέσουν στην συνέχεια αποφασιστικές συνέπειες, ο Λούθηρος πιστεύει, ότι τις διαμόρφωσε με απόλυτη πιστότητα στις παύλεις Επιστολές. Κατά την γνώμη του, ο Παύλος κατανόησε και αιτιολόγησε πληρέστερα από κάθε άλλον την σχέση ανάμεσα στον Νόμο και το Ευαγγέλιο. Αντί να μακρολογήσω για τον Λούθηρο και τα δύο υπομνήματά του στην προς Γαλάτας Επιστολή, προτιμώ να παραβέσω μερικές γραμμές από το προλογικό σημείωμα του Καλβίνου στο υπόμνημά του στην πρός Γαλάτας: «Όμως, αν και τους είχε πιστά μυήσει στο Ευαγγέλιο, υπήρξαν φευδαπόστολοι, που εμφανίσθηκαν κατά την απουσία του και οι οποίοι διέφθειραν τον καλό σπόρο με φεύγικες και επικίνδυνες διδασκαλίες. Διότι δίδασκαν, ότι η τήρηση των εξωτερικών πράξεων (δηλ. νομικών απαιτήσεων) ήταν απαραίτητη. Εκ πρώτης όφεως, μπορούσε να φαίνεται, ότι το θέμα τούτο δεν είχε μεγάλη σημασία. Ο άγιος Παύλος αμφισβήτησε όμως το ζήτημα τούτο ως κύριο άρθρο της χριστιανικής πιστεως. Και δικαίως, διότι δεν είναι μικρό το κακό, όταν κάποιος ασβήνει την λάμψη του Ευαγγελίου, όταν δεσμεύει τις συνειδήσεις, όταν εξαλείφει κάθε διαφορά ανάμεσα στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη. Έβλεπε επί πλέον, ότι εδώ υπολάνθανε μία επικίνδυνη και ολέθρια ιδέα, το να θεωρηθούν δηλ. (οι πιστοί) άξιοι της δικαιώσης. Για το λόγο τούτο αμφισβήτητούσε με τέτοια σφοδρότητα την σπουδή της δικαιώσεως. Ήταν και εμείς, από την πλευρά μας, αφού γνωρίζουμε ποια είναι η συνέπεια του θέματος, που χειρίζεται εδώ, ας το μελετήσουμε προσεκτικά. Αν κάποιος θέλει να κρίνει την υπόθεση σύμφωνα με τα υπομνήματα του άγιου Ιεωρύου και του Ωριγένη, θα ξαφνιασθεί όταν γνωρίσει τους λόγους, για τους οποίους ο άγιος Παύλος είχε τόσο εξαφθεί εναντίον ωρισμένων εξωτερικών πράξεων. Άλλα αν μελετήσει κανείς την πηγή, θα ανακαλύψει, ότι άξιζε να αμφισβητεί το ζήτημα τούτο με τέτοιο σθένος».

4. Τα νεώτερα χρόνια και ο κλονισμός του παύλειου «μνημείου»

Κατά τον 19ο αιώνα επικρατεί μία αντίληψη, που είναι βέβαια παλαιότερη, όμως τώρα προβάλλει με απόλυτη σφοδρότητα. Κατ' αυτήν, η προδοσία του Ιησού και του αληθινού Χριστιανισμού γίνεται από την ίδια την Εκκλησία, και προ παντός από τον άγιο Παύλο. Το θέμα αυτό της απόκρυψης της αλήθειας από τη Εκκλησία κατέληξε να προσλάβει ιδεολογική ή πολιτική μορφή. Οι μελετητές καταλήγουν μάλιστα στο σημείο να υποστηρίζουν είτε ότι η διδασκαλία του Ιησού προδόθηκε από τον Παύλο (ο Χριστιανισμός από επαναστατικός έγινε συντηρητικός) είτε ότι η ηθική διδασκαλία του Ιησού για τον παρόντα κόσμο μετατράπηκε σε θρησκεία της λύτρωσης στον μέλλοντα κόσμο. Διαπιστώνουμε δηλ. αντιστροφή του σχήματος του Λουθήρου. Για ωρισμένους ο Παύλος γίνεται το σύμβολο ενός νέου Νόμου, που αποκρύπτει και συγκαλύπτει το Ευαγγέλιο.

Το παράδειγμα του Νίτσε σχετικά με το ζήτημα τούτο είναι ιδιαίτερα εύγλωττο. Ο υπότιτλος του βιβλίου του *Ο Αντίχριστος* του 1888 είναι ενδεικτικός: «Δοκίμιο κριτικής του Χριστιανισμού». Πρώτη θέση, που πρέπει να συγκρατήσουμε: Ο Χριστιανισμός έχει μεροληπτήσει απέναντι σε ό,τι είναι ασθνές, χυδαίο και δύσμοιρο. Δεύτερη θέση: Πρέπει να πολεμήσουμε τους θεολόγους, τους υπερασπιστές του Χριστιανισμού. Με τα δικά του λόγια: «Αυτό που καταπολεμώ είναι το θεολογικό ένστικτο. Ξαναβρήκα παντού τα ίχνη του. Οποιοσδήποτε έχει μέσα του αίμα θεολόγου, βρίσκεται αυτόματα και σε σχέση με το καθετί σε κατάσταση άνιση και ανέντιμη. Το πάθος, που αποπνέει, λαμβάνει το όνομα της «πίστεως»... Αυτό, που ένας θεολόγος αισθάνεται ως αληθινό είναι κατ' ανάγκη φεύγτικο. Εδώ έχουμε σχεδόν ένα κριτήριο της αλήθειας... Ό,τι πιο βλαβερό υπάρχει στην ζωή, αυτό θεωρείται αληθινό» (σελ. 16-17). Σχετικά με τον Ιησού γράφει τα εξής: «Επανέρχομαι. Διηγούμαι την αληθινή ιστορία του Χριστιανισμού. Η λέξη Χριστιανισμός είναι κιόλας παρεξηγήσιμη, στην ουσία υπήρχε ένας μόνο χριστιανός, και αυτός πέθανε πάνω στον σταυρό. Το «Ευαγγέλιο» πέθανε πάνω στον σταυρό. Αυτό που στο εξής καλείται Ευαγγέλιο ήταν κιόλας αντίθετο με αυτό που εκείνος είχε ζήσει ήταν ένα κακό μήνυμα, ένα «δυσευαγγέλιο». Είναι λάθος ως τα όρια του παραλόγου να βλέπει κανείς μέσα σε μία πίστη, όπως μέσα στην πίστη για την λύτρωση με τον Χριστό, το διακριτικό γνώρισμα του Χριστιανισμού. Η χριστιανική θρησκευτική άσκηση, η ζωή, όπως την έζησε εκείνος που πέθανε πάνω στον σταυρό, αυτό μόνο είναι χριστιανικό...» (σελ. 60). Σχετικά με τον Παύλο σημειώνει τα εξής: «Ο Ιησούς είχε καταργήσει την έννοια της «ενοχής» – αρνήθηκε, ότι τίποτα δεν χώριζε τον Θεό από τον άνθρωπο, έζησε αυτήν την ενότητα του Θεού και του ανθρώπου ως την δική του καλή ειδηση... Και όχι σαν προνόμιο! Στο εξής, τον βλέπουμε να διεισδύει προοδευτικά στον τύπο του λυτρωτή. Η διδασκαλία για την έσχατη κρίση και την δευτέρα παρουσία, η διδασκαλία για τον θάνατο ως θυσία, η διδασκαλία της ανάστασης, με την οποία η κατανόηση της ευδαιμονίας, που είναι η μόνη και μοναδική αλήθεια του Ευαγγελίου, χάνει την σημασία της, για χάρη μιας μετά θάνατον καταστάσεως... Αυτήν την αισχρή αντίληψη την συστηματοποίησε ο Παύλος, με την περίφημη αναίδεια του ραββίνου, που τον διέκρινε κατά πάντα, ως εξής: «αν ο Χριστός δεν αναστήθηκε από τους νεκρούς, τότε η πίστη μας είναι ματαία». Και από την μια στιγμή στην άλλη, το Ευαγγέλιο έγινε η πιο ευτελής και κούφια υπόσχεση, η αναίσχυντη διδασκαλία της αθανασίας του ατόμου... Ο ίδιος ο Παύλος είχε ακόμα το θράσος να την διδάσκει ως ανταμοιβή...» (σελ. 64-65).

Απέναντι στον Νίτσε θα αντιπαραθέσω τον Karl Barth, τον πιο σημαντικό σύγχρονο υπομνηματιστή του Παύλου. Το βιβλίο του *Römerbrief* (1919) σχίζει σαν αστραπή τον τότε ήρεμο ουρανό της φιλελεύθερης

θεολογίας. Ο Barth επικρίνει αυστηρά τους προηγούμενους θεολόγους, ότι με βάση τον μονομερή βιβλικό και θεολογικό προσανατολισμό τους έθεσαν τον άνθρωπο στο κέντρο των αναζητήσεών τους. Στηριζόμενος στην προς Ρωμαίους Επιστολή, επαναφέρει με αποφασιστικότητα στο κέντρο τον Θεό, τον Λόγο του, την αποκάλυψή του, τον Υἱό του, τον Ιησού Χριστό. Με τον τρόπο αυτό, και χάρη στον Barth, συντελείται η επιστροφή στην Βίβλο, μετά μία μακρόχρονη ηθική, φιλοσοφική και ανθρωπολογική θεολογία.

Στον περίφημο πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του υπομνήματος προς Ρωμαίους ο Barth απορρίπτει την απλότητα, που προϋπέθεταν οι τότε θεολόγοι. Ούτε η προς Ρωμαίους Επιστολή ούτε η θεολογική και διεθνής κατάσταση ούτε η θέση του ανθρώπου απέναντι στον Θεό είναι απλή. Επομένως, γράφει, όχι επίπλαστη απλότητα, αλλά έρευνα της αλήθειας: «Lasst uns in dreissig Jahren weiterreden von der Einfachheit, heute aber von der Wahrheit» (σελ. VII) (Θα ξαναμιλήσουμε για απλότητα σε τριάντα χρόνια, σήμερα όμως ας μιλήσουμε για την αλήθεια).

Στην συνέχεια ο ελβετός θεολόγος επιτίθεται εναντίον της ιστορικο-κριτικής μεθόδου της εποχής του, όχι γιατί δεν είναι επιστημονική και κριτική, αλλά γιατί δεν είναι επαρκής. Ο Barth συνεπώς δεν έχει νοοτροπία «φουνταμενταλιστικής» φύσεως. Κατά τη γνώμη του, η ιστορικο-κριτική μέθοδος δεν είναι αρκετά επιστημονική, γιατί η επιστήμη πρέπει να συμμορφώνεται με το αντικείμενό της. Ο Παύλος όμως ομιλεί για τον Θεό· τούτο αντιλήφθηκαν καλλίτερα οι προηγούμενοι θεολόγοι, όπως ο Αιγαίουστίνος, ο Χριστόστομος ή ο Λαύθηρος, από τους σοφούς σχολιαστές του 19ου αιώνα. Για να ανακαλύψουμε αυτό, για το οποίο ομιλεί ο Παύλος, die Sache, δηλ. το Θεό, πρέπει να ακολουθήσουμε βήμα προς βήμα ό,τι έχει γραφθεί, μέχρις ότου γκρεμισθεί ο τοίχος, που χωρίζει τον πρώτο από τον εικοστό αιώνα. Για να επιτύχουμε τούτο πρέπει να συνδέσουμε τους λόγους του Παύλου με τον Λόγο του Θεού, όπως αυτός γίνεται κατανοητός στην γλώσσα των ανθρώπων.

Βιβλιογραφία

Οι συγγραφείς του 2ου αιώνα, που αναφέρονται, καθώς και τα έργα τους, παρουσιάζονται στους δύο τόμους της Πατρολογίας του J. Quasten, *Initiation aux pères de l' Église I*, μετάφραση από τα αγγλικά του J. Laporte, Paris 1955.

Δύο νέα έργα του E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der fröhchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979 και του A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum...* (BHT 58), Tübingen 1979, ερευνούν την επίδραση του Παύλου κατά τον 2ο αιώνα.

Το υπόμνημα του Οριγένους στην προς Ρωμαίους Επιστολή, σε μετάφραση του Ρουφίνου, βρίσκεται στην Πατρολογία του P. Migne, Cursus completus (MPG 14). Τα ελληνικά αποσπάσματα εκδόθηκαν από τον J. Scherer, Le commentaire d' Origène sur Romains 3,5-5,7 d'après les extraits du papurys No 88 748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus Gr 762. Essai de reconstruction de texte et de la pensée de toms V et VI du «Commentaire sur l' Epître aux Romains», Le Caire 1957. Πρβλ. E. Bammel, «St. Paul a Sinner. The Problem of Romans VII in the Exegesis of Origen» στον τόμο: 1η Συνάντηση των Φιλίππων. Παύλεια 1980 (Παύλειος Εταιρεία Ιστορικών Μελετών), Καβάλα 1986, σελ. 15-23.

Την πατερική ερμηνεία της προς Ρωμαίους Επιστολής παρουσιάσει με μεγάλη επιμέλεια ο K.H. Schelkle, Paulus Lehrer der Väter. Die Attkirchliche Auslegung von Römer 1-11, Düsseldorf 1959².

Οι πανηγυρικοί λόγοι του Ιωάννου του Χρυσοστόμου εκδόθηκαν και μεταφράσθηκαν πρόσφατα από την A. Piédagnel: Jean Chrysostome, Panégyrique de S. Paul, texte critique, traduction et notes (Sources Chrétiniennes 300), Paris 1982.

Για τους ερμηνευτές του απ. Παύλου Αυγουστίνο και Πελάγιο βλ. G. de Plinval, «Luttes pélagiennes», στην Histoire et l' Église depuis les origines jusqu' à nos jours 4, έκδ. A. Flché-V. Martin, Paris 1939 σελ. 79-128.

Για τον Μεσαιώνα παραπέμπω στο έργο του π. H. de Lubac, Exégèse médiévale (Théologie 41: I. II. 42. 59), τόμ. 4, Paris 1959-1964.

C.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (Walberger Studien der Albertus-Akademie 4), Mainz 1967.

H. Küng, La Justification (Rechtfertigung). La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique..., μετάφρ. από τα γερμανικά από τους H.M. Rochais-J. Evard (Textes et études théologique) Paris 1965.

Ο Λουθηρος δημοσίευσε δύο υπομνήματα στην προς Γαλάτας Επιστολή, ένα σύντομο, το 1519 (2η έκδοση το 1523), και ένα εκτενές, το 1535, που επανεκδόθηκε το 1538. Ο R.-H. Esnault δημοσίευσε μία γαλλική μετάφραση του δεύτερου υπομνήματος, με βάση το κείμενο του 1539 και με τίτλο: Commentaire de l' Epître aux Galates. Υπάρχει στην γαλλική έκδοση των έργων του Λουθήρου: M. Luther, Oeuvres, XV - XVI, Genève 1969-1972.

Πολλές διδακτορικές διατριβές υποβλήθηκαν τα τελευταία χρόνια στο Πανεπιστήμιο της Γενεύης με θέμα την ερμηνεία της προς Ρωμαίους Επιστολής στους διάφορους Μεταρρυθμιστές. Από αυτές αναφέρουμε: B. Girardin, Analyse d' un discours théologique. Le

Commentaire de Calvin à l' Epître aux Romains (Strasbourg 1540),
Paris 1979.

Ο Αντίχριστος του F. Nietzsche σε γαλλική μετάφραση, που παραθέτω,
κυκλοφόρησε σε βιβλίο τσέπης (Le monde en 10/18): F. Nietzsche,
L' Antéchrist, μετάφραση και παρουσίαση από τον D. Tassel, Paris
1967.

To Römerbrief του K. Barth, München 1922², μεταφράσθηκε από τα γερ-
μανικά στα γαλλικά με τον τίτλο L' Epître aux Romains, από τον P.
Jundt, Genève 1972.

Κατάλογο υπομνημάτων στην προς Γαλάτας Επιστολή, που συνετάχθη-
καν στην διάρκεια των είκοσι αιώνων, που μας χωρίζουν από την
εποχή του Παύλου, συνέταξε ο W. Werbeck στο τέλος των άρ-
θρων «Paulusbriefe» και «Calaterbrief» στην εγκυκλοπαίδεια Die
Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, V: 1961, 198 - 199
και II: 1958, 1189 - 1190 αντίστοιχα.

(Μετάφραση από τα γαλλικά: Maria Campagnolo - Ποθητού)

Παύλος – Ιεραπόστολος και Θεολόγος

*Otfried Hofius
Καθηγητής Πανεπιστημίου Tübingen*

Οι παρατηρήσεις που ακολουθούν στο θέμα «Παύλος – Ιεραπόστολος και Θεολόγος» δεν σκοπεύουν να παρουσιάσουν ολοκληρωμένη εικόνα της αποστολής του Παύλου και να χαρακτηρίσουν τη Θεολογία του σε όλη της τη δομή. Πρόθεσή μου είναι μάλλον αφ' ενός μεν να περιγράψω την ιδιαιτερη, και μάλιστα την μοναδική αποστολική αυτοσυνειδησία του Παύλου και την αντίστοιχη ιεραποστολική του δραστηριότητα· αφ' ετέρου δε να παρουσιάσω τις θεμελιώδεις θεολογικές γνώσεις που είναι προϋπόθεση τόσο της αυτοσυνειδησίας όσο και της δραστηριότητας του Αποστόλου. Ως κύρια πηγή των σκέψεών μας είναι σε πρώτη θέση οι επιστολές του ίδιου του Παύλου. Ως δεύτερη πηγή θα πλησιάσουμε τις Πράξεις των Αποστόλων του Λουκά, τα στοιχεία των οποίων όμως οφείλουμε να εκτιμήσουμε με κριτικό μάτι, κάτω από το φως των μαρτυριών του ίδιου του Παύλου.

I

Η μοναδική αυτοσυνειδησία του Παύλου παρουσιάζεται ιδιαίτερα εντυπωσιακή στην προς Ρωμαίους Επιστολή του. Ήδη στο προϊόμιο της επιστολής εκθέτει ο Απόστολος την εντολή που καθορίζει ολόκληρη τη ζωή και τη δράση του: εμφανίζεται εκλεγμένος και καλεσμένος από τον ίδιο το Θεό με σκοπό να μεταδώσει το Ευαγγέλιο, το μήνυμα σωτηρίας του Ιησού Χριστού, του σταυρωθέντος και αναστάντος Υιού του Θεού (Ρωμ. 1, 1-4). Τον χαρακτηρισμό αυτόν της αποστολικής του εντολής ορίζει επακριβώς ο Παύλος όταν τονίζει εμφαντικά, ότι οφείλει να διακονεί το Ευαγγέλιο «εις υπακοήν πίστεως εν πάσιν τοις ἔθνεσιν» (1, 5· πρβλ. 15, 18). Σύμφωνα μ' αυτά ο Παύλος εννοεί την ιεραποστολή του ως εντολή, που ισχύει αυτόχρημα για όλους τους λαούς. Στην ίδια την προς Ρωμαίους Επιστολή γίνεται πολλαπλά λόγος για τον στόχο της

παγκόσμιας αποστολής του. Πέρα από κάθε φραγμό γλώσσας και μόρφωσης βλέπει ο Παύλος τον εαυτό του οφειλέτη προς όλους τους ανθρώπους: «Ἐλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ανοήτοις οφειλέτης εἰμί» (1, 14). Όλους αυτούς θέλει να τους κερδίσει ως «λειτουργός Χριστού Ἰησού» διὰ του κηρύγματος του Ευαγγελίου καὶ να τους προσφέρει στο Θεό προσφορά ευπρόσδεκτη, «ηγιασμένην εν Πνεύματι Αγίῳ» (15, 16). Ο Παύλος εξυπονοεῖ κατ’ εξοχήν την δική του ιεραποστολική δράση, όταν στο δέκατο κεφάλαιο της επιστολής παρατηρεῖ, ότι το κήρυγμα του Ευαγγελίου έχει φθάσει «εἰς πάσαν τὴν γῆν» καὶ «εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης» (10, 18). Με τις εκφράσεις ο Απόστολος δηλώνει, ότι ολόκληρος ο κόσμος είναι το ιεραποστολικό πεδίο στο οποίο αισθάνεται απεσταλμένος από το Θεό. Η λέξη «οἰκουμένη» σημαίνει για τον Παύλο –όπως και για τους σύγχρονούς του– τὸν τότε γνωστό κόσμο, εκείνο το γνωστό τμῆμα της γης που στην εποχή του κατοικούνταν από ανθρώπους. Πιο συγκεκριμένα σημαίνει κυρίως την ευρύτερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία¹ και εδώ πάλι ιδιαίτερα σκέφτεται ο Παύλος τις χώρες και τους λαούς που ζούσαν γύρω στη Μεσόγειο θάλασσα.

Στην εκπληκτική βεβαιότητα ότι είναι καλεσμένος για να γίνει «εθνών απόστολος» (Ρωμ. 11, 13) –όλων των εθνών – ανταποκρίνεται η ιεραποστολική δράση του Παύλου, όπως μπορούμε να την αναγνωρίσουμε από την δεύτερη αποστολική του περιοδεία. Η έναρξη της περιοδείας αυτής πρέπει να χρονολογηθεί το Μάιο του 49. Από το χρονικό αυτό σημείο την δραστηριότητα του Παύλου χαρακτηρίζει το γεγονός, ότι αυτός σχεδιάζει και δρα στα όρια όλων των ρωμαϊκών επαρχιών¹. Γι αυτό τον βρίσκουμε στην επαρχία Ασία, που περιλαμβάνει τη Δυτική Μικρά Ασία, στην επαρχία Μακεδονία στη Βόρεια Ελλάδα και στην επαρχία Αχαΐα, δηλαδή την Κεντρική και Νότια Ελλάδα. Εδώ δύο είναι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της «ιεραποστολικής στρατηγικής» του Παύλου. Πρώτο: Ο Παύλος δεν επισκέφθηκε με τα πόδια όλες τις πόλεις καμιάς επαρχίας, αλλά κηρύττει το Ευαγγέλιο σε μερικά κεντρικά μέρη, κυρίως σε πόλεις που βρίσκονταν σε ευνοϊκούς συγκοινωνιακούς κόμβους. Προ παντός επικεντρώνει το έργο του στις πρωτεύουσες των επαρχιών. Στη Θεσσαλονίκη, την πρωτεύουσα της Μακεδονίας, διαμένει περισσότερους μήνες², στην Κόρινθο, την πρωτεύουσα της Αχαΐας, περίπου ενάμισι χρόνο (Πράξ. 18, 11), στην Εφεσο, την πρωτεύουσα της Ασίας, δύο μέχρι τρία έτη (Πράξ. 19, 10, 20, 31). Ο Παύλος ήταν πεπεισμένος, ότι το Ευαγγέλιο από τα κέντρα αυτά θα διαπεράσει ολόκληρη την χώρα που τα περιβάλλει. Αυτό σημαίνει ότι ο Παύλος καθιστά αμέσως υπεύθυνες τις κοινότητες των κέντρων που ιδρύει ο ίδιος για την ιεραποστολική στις περιφέρειές τους. Γι αυτόν η χριστιανική κοινότητα είναι νοητή μόνο ως ιεραποστολική.

Σύμφωνα μ' αυτά είναι χαρακτηριστικό αυτό που γράφει ο Παύλος γεμάτος ευγνωμοσύνη στο Θεό προς την εκκλησία της Θεσσαλονίκης: Αποδεχτήκατε «τὸν λόγον μετά χαράς» και «αφ' υμών εξήχηται ο λόγος του Κυρίου... εν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ εν τῇ Ἀχαΐᾳ» (Α' Θεσ. 1, 6. 8). Ο Παύλος λοιπόν κηρύττει το Ευαγγέλιο στα κέντρα² η ιεραποστολή της περιφέρειας είναι υπόθεση των εκκλησιών που ιδρύονται στα κέντρα. Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα της «ιεραποστολικής στρατηγικής» του Παύλου είναι το εξής: Ο Απόστολος δεν εποικοδομεί και δεν επιμελείται ο ίδιος τις ενορίες που ιδρύει. Την υπόθεση της εποικοδομής, οργάνωσης και διαχείρισης αναθέτει μάλλον σε άλλους: στους συνεργάτες και βοηθούς του. Επ' αυτού επίσης μπορεί να αναφερθεί μια χαρακτηριστική λεπτομέρεια: Παρά το γεγονός, ότι ο Απόστολος παρέμεινε στην Κόρινθο περίπου 18 μήνες εκεί, βάπτισε, όσο θυμάται, μόνον δύο ἀνδρες και μία οικογένεια (Α' Κορ. 1, 14. 16): διότι: «οὐ γάρ απέστειλε με Χριστόν βαπτίζειν αλλά ευαγγελίζεσθαι» (Α' Κορ. 1, 17). Εκ τούτου ασφαλώς δεν προκύπτει ότι περιφρονούσε το βάπτισμα. Αναγνωρίζει όμως καθαρά ο Παύλος στον εαυτό του την προέχουσα απαίτηση της αποστολής προς το κήρυγμα. Γνωρίζει επίσης και απαιτεί για το έργο του συλλογική εργασία, –μια συλλογική διακονία, η οποία αποκλείει εντελώς κάθε «μονοπρόσωπο σύστημα». Βλέπουμε λοιπόν, εκ δευτέρου πως ο Παύλος αφιερώνεται εντελώς και αποκλειστικά στο ιεραποστολικό κήρυγμα. Προετοιμασία για βάπτιση και ενοριακή εποικοδομή εξάλλου είναι υπόθεση των συνεργατών του και της ίδιας της ενορίας.

Από την «ιεραποστολική στρατηγική» του Παύλου που περιγράφαμε εξηγείται ένα –εκ πρώτης όψεως – άκρως αξιοσημείωτο στοιχείο. Την άνοιξη του έτους 55, κατά το οποίο γράφει την προς Ρωμαίους Επιστολή και την αποστέλλει, θεωρεί την ιεραποστολική εργασία στις επαρχίες Ασία, Μακεδονία και Αχαΐα, και γενικά στην Ανατολική Ρωμαική Αυτοκρατορία, ως ήδη ολοκληρωμένη. Τώρα επιθυμεί να κηρύξει το Ευαγγέλιο στη Δύση και μάλιστα πιο δυτικά, στην Ισπανία. Προηγουμένως όμως, θέλει να επισκεφτεί την Εκκλησία της Ρώμης η οποία δεν ιδρύθηκε από τον ίδιο και του ήταν προσωπικά άγνωστη.

Δεν τον οδηγεί η σκέψη να κάνει ιεραποστολή στην πρωτεύουσα του κόσμου, διότι –όπως τονίζει με έμφαση – φιλοτιμάται να κηρύξει το Ευαγγέλιο εκεί όπου δεν έχει ακόμη ακουστεί το όνομα του Χριστού (Ρωμ. 15, 20). Πολύ περισσότερο επιθυμεί ο Παύλος να προπεμφθεί από την Εκκλησία της Ρώμης με συνοδεία και προσευχή για την Ισπανία και να εφοδιαστεί γι αυτήν την νέα ιεραποστολή με υλικά μέσα³. Σχετικά γράφει προς τους Ρωμαίους ότι με την κηρυκτική δράση του γέμισε όλες ο χώρος από την Ιερουσαλήμ ως την Ιλλυρία με το Ευαγγέλιο του Χριστού και λέγει: «Τώρα όμως δεν έχω άλλο χώρο

δραστηριότητας σ' αυτά εδώ τα μέρη. Από πολλά χρόνια έχω την επιθυμία να έρθω σ' εσάς, πηγαίνοντας για την Ισπανία. Ελπίζω, λοιπόν, όταν θα περάσω από τη Ρώμη, να σας δω και να με κατευοδώσετε για τη συνέχεια του ταξιδιού» (Ρωμ. 15, 19β. 23 εξ.)⁴. Όταν γράφει ο Απόστολος αυτά τα λόγια, έχουν περάσει μόνον έξι χρόνια από τη δεύτερη αποστολική περιοδεία. Αυτό λοιπόν που ισχυρίζεται τώρα –δηλαδή μετά από έξι χρόνια– ότι δηλ. θεωρεί τελειωμένη την ιεραποστολική του δραστηριότητα στην Ανατολή, δεν είναι μια «τρομερή υπερβολή»⁵: η βεβαίωση αυτή είναι αποτέλεσμα της μέχρι τότε «ιεραποστολικής του στρατηγικής». Τα σπουδαία κέντρα στην Ανατολή έχουν κερδηθεί για το Ευαγγέλιο. Τώρα πλέον πρέπει να διαδοθεί το Ευαγγέλιο εκεί όπου το όνομα του Ιησού Χριστού ακόμη είναι άγνωστο: στη Δύση, στην Ισπανία. Αν ο Παύλος θα μπορούσε να πραγματοποιήσει τα σχέδια για την Ισπανία, τούτο είναι θέμα πάνω στο οποίο δεν υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των ερευνητών. Παρά ταύτα δεν χρειάζεται να εξετάσουμε τώρα αυτό το ζήτημα, διότι κέντρο του ενδιαφέροντός μας δεν είναι η βιογραφία του Παύλου καθ' εαυτή, αλλά η συνείδηση της ιεραποστολής του και η κατανόηση της ιεραποστολικής του δραστηριότητας. Αυτό το οποίο σίγουρα μπορούμε να αναγνωρίσουμε είναι ο παγκόσμιος ορίζοντας του ιεραποστολικού κηρύγματος του Παύλου. Αυτή η ιεραποστολική ιδέα που αφορά όλους τους λαούς της γης, δεν συναντάται –όσο μπορούμε να διακρίνουμε– στον προ του Παύλου πρώιμο Χριστιανισμό⁶. Βέβαια υπήρχε μια χριστιανική ιεραποστολή προς τους εθνικούς πριν ακόμα κληθεί ο Παύλος ως Απόστολος. Οι φορείς της ήταν Ελληνιστές, δηλαδή ελληνόφωνοι χριστιανοί εξ Ιουδαίων, οι οποίοι μετά την φυγή τους από την Ιερουσαλήμ εκήρυξαν το Ευαγγέλιο όχι μόνο μεταξύ των Σαμαρειτών, αλλά επίσης μεταξύ των εθνικών στην Φοινίκη και Συρία⁷. Ο Παύλος λοιπόν δεν είναι σε καμία περίπτωση ο πρώτος και ούτε είναι ο μοναδικός που υπήρξε ιεραπόστολος στους εθνικούς⁸. Όμως, σ' αυτόν συναντώνται για πρώτη φορά η παγκόσμια άποψη της ιεραποστολικής εντολής και η παγκοσμιώς εκτεινόμενη ιεραποστολική δραστηριότητα. Μάλιστα, η παγκόσμια αυτή δραστηριότητα του Παύλου παρουσιάζει μέσα στον πρώιμο Χριστιανισμό ένα μοναδικό και πρωτόγυνωρ φαινόμενο. Δεν είναι αυθαίρετος αυτοέπαινος, αλλά ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα, ο ισχυρισμός του Παύλου, ότι αυτός «εργάστηκε περισσότερο» από όλους τους άλλους Αποστόλους (Α' Κορ. 15, 10. Β' Κορ. 11, 23). Την έκπληξη για το τεράστιο αποτέλεσμα της εργασίας του Αποστόλου εκφράζει ακόμα ο συγγραφέας της πρώτης Επιστολής Κλήμεντος: Ο Παύλος εμφανίστηκε σαν κήρυκας του Ευαγγελίου «εν τε τη ανατολή και εν τη δύσει..., δικαιοσύνην διδάξας όλον τον κόσμον» (Α' Κλήμ. 5, 6 εξ.).⁹

Μελετώντας το παγκόσμιο ιεραποστολικό σχέδιο του Απόστολου θέτουμε τώρα το ερώτημα: Είχε συλλάβει ο Παύλος αυτό το σχέδιο από την αρχή ή αργότερα, στην πορεία της αποστολικής του δραστηριότητας; Η ερώτηση αυτή πρέπει να διαχωριστεί αυστηρά από την άλλην, αν δηλαδή ο Παύλος έδρασε από την αρχή της μεταστροφής του ως ιεραπόστολος για τους εθνικούς. Πρώτα πρέπει να εξετάσουμε το ερώτημα αυτό. Αν στραφούμε στις Πράξεις των Αποστόλων του Λουκά, τότε παρουσιάζεται η εξής εικόνα: Μετά από την μεταστροφή του στη Δαμασκό ο Παύλος ήθελε να γίνει ιεραπόστολος του δικού του λαού. Γι αυτό κηρύττει στις συναγωγές και ζητάει να πείσει τους Ιουδαίους συμπατριώτες του, ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας, ο Υιός του Θεού¹⁰. Η εντολή να κηρύξει στους εθνικούς το Ευαγγέλιο ανακοινώνεται στον Απόστολο μόλις μετά από 3 χρόνια μετά τη μεταστροφή του με ένα όραμα στο Ναό στα Ιεροσόλυμα (Πράξ. 22, 17-21). Η εικόνα αυτή, όπως την δείχνουν οι Πράξεις των Αποστόλων, δύσκολα ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα. Και τούτο διότι ο ίδιος ο Παύλος στην προς Γαλάτας Επιστολή του δίδει μια άλλη περιγραφή (Γαλ. 1, 15 κ.εξ.). Σύμφωνα μ' αυτή αμέσως μετά την κλήση του ως Αποστόλου άρχισε την ιεραποστολή στους εθνικούς: είχε συνειδηση λοιπόν από την αρχή, ότι είναι σταλμένος ως ιεραπόστολος προς τους εθνικούς. Την σχετική ερμηνεία δίδει ο ίδιος ο Παύλος στην προς Γαλ. 1, 15 εξ. Γράφει εκεί έχοντας υπόψη του την κλήση του προ της Δαμασκού: «Ευδόκησεν ο θεός... αποκαλύψαι τον υιόν αυτού εν εμοί, ίνα ευαγγελίζωμαι αυτὸν εν τοις ἔθνεσιν»¹¹. Τα λόγια αυτά επιτρέπουν μόνο μία εξήγηση: Ο Παύλος κλήθηκε την ώρα της μεταστροφής του προ της Δαμασκού Απόστολος για τους εθνικούς και του δόθηκε η εντολή να κηρύξει το Ευαγγέλιο ανάμεσα στους εθνικούς. Για τα πρώτα χρόνια του έργου ανάμεσα στους εθνικούς διαθέτουμε πληροφορίες από τον ίδιο τον Παύλο στην προς Γαλάτας Επιστολή (Γαλ. 1, 17 κ.εξ.). Σύμφωνα μ' αυτή, αρχικά ο Παύλος έδρασε περίπου 16 έτη στη Συρία και την Κιλικία. Κατά τις Πράξεις των Αποστόλων (13 εξ.) ίσως πρέπει να προστεθούν επίσης η παρακείμενη Κύπρος και οι άμεσα συνορεύουσες περιοχές της Μ. Ασίας (Παμφυλία, Πισιδία, Λυκαονία). Αν παρατηρήσει κανείς στο χάρτη τις αναφερόμενες περιοχές, γίνεται κατανοητό ότι ο Παύλος περιόρισε την ιεραποστολική του δραστηριότητα κατά τα πρώτα 16 έτη μετά την κλήση του ως Απόστολος των Εθνών σε έναν σχετικά μικρό γεωγραφικό χώρο.

Με τη διαπίστωση αυτή το αρχικό μας ερώτημα, αν δηλ. ο Απόστολος είχε εξ αρχής διαμορφώσει την παγκόσμια ιδέα της ιεραποστολής, βρήκε ήδη την απάντησή του: Η δραστηριότητα του Παύλου στη

Συρία, Κιλικία και τις όμορες περιοχές δεν αποκαλύπτει τίποτε ακόμα για την παγκόσμια προοπτική των ιεραποστολικών του σχεδίων. Η ίδια για τη μετάδοση του ευαγγελίου σε όλους τους λαούς της γης συναντάται μάλλον για πρώτη φορά στα πλαίσια της δεύτερης αποστολικής περιοδείας του. Τόύτο όμως σημαίνει ότι, στην ιεραποστολική ίδεα του Αποστόλου και στην κατανόηση της αποστολικής του εντολής πρέπει να συνέβη μια μεταβολή. Μόνο ύστερα από αυτή την μεταβολή αποκτά η ιεραποστολική του δραστηριότητα παγκόσμια διάσταση και θυελλώδη ορμή προς τα εμπρός. Μπορεί κανείς να χαρακτηρίσει ως έτος μεταβολής το έτος 48. Τότε έγινε στην Ιερουσαλήμ η λεγόμενη Αποστολική Σύνοδος, στην οποία ο Παύλος πέτυχε –όχι χωρίς σκληρούς αγώνες– την αναγνώριση της ιεραποστολικής στους εθνικούς από τους πρωταποστόλους της Ιερουσαλήμ (Ιάκωβο, Πέτρο, Ιωάννη) και μάλιστα με τον σπουδαίο όρο, ότι δεν έπρεπε να απαιτείται από τους κερδισμένους για το Ευαγγέλιο εθνικούς η υιοθέτηση του Ιουδαϊκού Νόμου και ιδιαίτερα της περιτομής (Γαλ. 2, 1-10). Αν και η Αποστολική Σύνοδος σημαδένει χρονικά την καμπή στην ιεραποστολική σκέψη του Παύλου, παρά ταύτα, δεν μπορεί με κανένα τρόπο να εξηγήσει αντικειμενικά τη στροφή καθ' εαυτή. Τίθεται λοιπόν με περισσότερη έμφαση το ερώτημα: Πώς κατέληξε ο Παύλος στην ίδεα της οργανωμένης ιεραποστολής σε όλους τους λαούς;

III

Η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα –νομίζω– πρέπει να σημαίνει: Ο Παύλος κατέληξε ύστερα από θεολογική σκέψη στη συναίσθηση, ότι οφείλει να μεταδώσει το Ευαγγέλιο του Ιησού Χριστού σε ολόκληρο τον κόσμο. Η θεολογική αυτή σκέψη έχει άμεση σχέση με τα λόγια του Αποστόλου που ήδη παραπέμψαμε: «Ευδόκησεν ο Θεός αποκαλύψαι τον ιιόν αυτού εν εμοί». Περί τίνος επρόκειτο κατά το επεισόδιο προ της Δαμασκού; Ο Παύλος λέγει για τον εαυτό του, ότι ο ίδιος πριν ο Θεός επέμβει στη ζωή του κατεδίωκε με πάθος «την εκκλησίαν του Θεού» και προσπαθούσε να την εξαφανίσει (Γαλ. 1, 13)¹². Όταν ο Παύλος ομιλεί εδώ για «την εκκλησίαν του Θεού» εννοεί ακριβώς εκείνους τους ελληνόφωνους Ιουδαιοχριστιανούς, οι οποίοι μετά το διωγμό τους από την Ιερουσαλήμ άρχισαν την ιεραποστολή μεταξύ των εθνικών. Γι αυτούς έτρεφε φλογερό μίσος και τους καταδίωκε κυρίως για το κήρυγμά τους περί Ιησού Χριστού. Το περιεχόμενο του κηρύγματος αυτού μπορεί να συνοψισθεί στο ότι ο Ιησούς, ο Υιός του Θεού, δια του αντιπροσωπευτικού εξιλαστηρίου θανάτου επί του Σταυρού, κέρδισε στη σωτηρία τον χαμένο στην αμαρτία άνθρωπο και ότι αυτός ως αναστημένος εκ

νεκρών και εις τα Δεξιά του Θεού ανυψωθείς είναι ο Κύριος πάσης της κτίσεως¹³. Αυτές οι εκφράσεις ομολογίας περικλείουν ως αναγκαία συνέπεια την πεποίθηση, ότι δεν μπορεί να οδηγήσει τον χαμένο άνθρωπο στη σωτηρία ο Νόμος του Σινά, αλλά μόνον η πίστη στον Ιησού Χριστό, τον σταυρωθέντα και αναστάντα Υἱόν του Θεού. Ο Παύλος στράφηκε με όλη του τη δύναμη εναντίον του κηρύγματος των Ελληνιστών Ιουδαιοχριστιανών. Το έκανε αυτό, όπως εξηγεί ο ίδιος, επειδή «ζηλωτής υπάρχων των πατρικών μου παραδόσεων» (Γαλ. 1, 14). Γνωρίζουμε από την προς Φιλιππησίους Επιστολή (3, 5 εξ.), καθώς επίσης από τις Πράξεις των Αποστόλων (22, 3), ότι ο Παύλος δεν ήταν μόνον γιος ευσεβών Ιουδαίων γονέων, αλλά ότι υπήρξε επίσης ο ίδιος Εβραίος πιστός από κάθε άποψη τηρητής του Νόμου. Γεννημένος στην Ταράς της Κιλικίας ήρθε ήδη στα νεανικά του χρόνια στα Ιεροσόλυμα. Εκεί συναντήθηκε με την κοινότητα των αυστηρών τηρητών του Νόμου Φαρισαίων και εκεί αφιερώθηκε στη σπουδή της Θεολογίας στην περίφημη Σχολή του ραββίνου Γαμαλιήλ¹⁴. Το αν ο Παύλος έλαβε χειροτονία από το νομοδιδάσκαλο, τούτο παραμένει ανοιχτό θέμα. Όμως, βάσει των επιστολών του, δεν υπάρχει η παραμικρή αμφιβολία για το γεγονός ότι κατείχε καλά μια ανώτατη ραββινική εκπαίδευση· αρκεί να αναλογισθεί κανείς τη βαθεία του γνώση των Γραφών κατά την ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης. Για τον Φαρισαίο Παύλο, τον γνώστη των Γραφών, ήταν έξω από κάθε αμφισβήτηση το γεγονός ότι ο Νόμος του Μωάση και μόνον αυτός οδηγούσε στη σωτηρία. Η γνώση της Γραφής τον οδήγησε επίσης στην πεποίθηση ότι το κήρυγμα του σταυρού-της Χριστιανικής Εκκλησίας ήταν μια ανήκουστη βλασφημία κατά του Θεού. Αυτό φαίνεται καθαρά στην προς Γαλάτας Επιστολή, στην οποία γράφει: «Χριστός ημάς εξηγόρασεν εκ της κατάρας του νόμου γενόμενος υπέρ ημών κατάρα, ότι γέγραπται επικατάρατος πας ο κρεμάμενος επί ξύλου» (3, 13). Η ιδέα που υπάρχει στην πρόταση αυτή, ότι δηλ. ο Ιησούς κρεμάστηκε στο σταυρό ως ένας κατηραμένος από το Θεό, είναι εντελώς μεμονωμένη στην Καινή Διαθήκη. Κανένας άλλος δεν τόλμησε να μιλήσει με τέτοιο τρόπο για το σταυρό του Ιησού! Αυτός είναι ο λόγος που υποθέτει κανείς απολύτως βάσιμα, ότι ο χαρακτηρισμός του Χριστού ως ενός κατηραμένου οφειλεται στην προηγούμενη πολεμική των Χριστιανών από τον Παύλο¹⁴. Στη Γραφή –στο Νόμο του Μωάση– βρήκε ο Παύλος την βεβαιώση, ότι ο σταυρικός θάνατος είναι κατάρα του Θεού και συνεπώς ο όποιος εσταυρωμένος είναι αποκλεισμένος από την κοινωνία του Θεού και του λαού του. Ο Παύλος στον αναφερθέντα στίχο της προς Γαλάτας Επιστολής παραπέμπει στο λόγο της Γραφής Δευτερονόμιο 21, 23: «Κεκατηραμένος υπό του Θεού πας κρεμάμενος επί ξύλου». Στην ίδια την Παλαιά Διαθήκη (Δευτερ. 21, 22 εξ.) αναφέρεται ότι το πτώμα ενός λιθοβολησμένου νεκρού πρέπει να «κρεμάται επί ξύλου». Εδώ λοιπόν

έχουμε για μια επιπλέον προστιθεμένη τιμωρία σε μια εκτέλεση. Εξάλλου το «ειλητάριο του Ναού» που βρέθηκε στην ενδεκάτη σπηλιά του Qumran δείχνει, ότι τον βιβλικό λόγο του Δευτερονομίου 21, 23 τον συσχέτιζε ο αρχαίος Ιουδαισμός με τη σταύρωση¹⁶. Εδώ το ειλητάριο του Ναού (64, 12) έχει υπόψη τους ανθρώπους, οι οποίοι σταυρώνονται εξαιτίας προδοσίας του λαού: «Επικατάρατοι του Θεού και των ανθρώπων είναι οι κρεμάμενοι επί ξύλου». Συνεπώς και ο Παύλος δεν θα μπορούσε να σκεφθεί διαφορετικά για τον εσταυρωμένο Ιησού. Στο λόγο της Γραφής (Δευτερονόμιο 21, 23) είχε την χειροπιαστή απόδειξη ότι ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ ήταν ένας πλάνος Μεσσίας και ο σταυρικός του θάνατος το άξιο τέλος ενός από το Θεό κατηραμένου αποστάτη Ιουδαίου. Όταν λοιπόν τώρα οι Χριστιανοί υποστηρίζουν, ότι τη σωτηρία του θεού βρίσκουν όχι στο Νόμο, αλλά στον εσταυρωμένο, τούτο είναι ένα γεγονός, στο οποίο ο Παύλος βλέπει μόνο μια φοβερή και ακατανόητη βλασφημία, της οποίας η καταδίκη έπρεπε να είναι καθήκον καθενός πιστού στο Νόμο Ιουδαίου, άρα και δικό του ιερό καθήκον. Με τον τρόπο αυτό σκεπτόταν ο Παύλος, ώσπου ήρθε η ώρα της Δαμασκού. Γράφει για εκείνο το γεγονός που συνέβη τη στιγμή εκείνη: Ο Θεός ευδόκησε «αποκαλύψαι τον ιμών αυτού εν εμοί» (Γαλ. 1, 16): «Ιησούν τον Κύριον ημών εώρακα» (Α' Κορ. 9, 1): μου εδόθη «το υπερέχον της γνώσεως Χριστού Ιησού του Κυρίου μου» (Φι. 3, 8): ο Θεός με εφώτισε «προς φωτισμόν της γνώσεως της δόξης του Θεού εν προσώπῳ Ιησού Χριστού» (Β' Κορ. 4, 6). Ο Παύλος σύμφωνα με τη δική του μαρτυρία ειδεί προ της Δαμασκού τον εσταυρωμένο Ιησού και μάλιστα ως τον αναστημένο, ανυψωμένο και περιβεβλημένο με θεϊκή λαμπρότητα Κύριο. Στο συμβάν εκείνο ο Παύλος αναγνωρίζει, ότι ο Εσταυρωμένος πέθανε πράγματι ως ένας καταραμένος από το Θεό, –όμως δεν πέθανε εξαιτίας των δικών του αμαρτιών, αλλά δι' εμέ, δηλαδή στη δική μου θέση και προς χάριν μου. Αυτός είναι ο Υιός του Θεού που με αγάπησε και παρέδωσε εαυτόν «υπέρ εμού» (Γαλ. 2, 20) με σκοπό να λυτρώσει εμένα, τον δικαίως από το Νόμο καταραμένο, από την κατάρα και την καταδίκη δια του αντιπροσωπευτικού του εξιλαστηρίου θανάτου (Γαλ. 3, 13: πρβλ. Β' Κορ. 5, 21). Με την αναγνώριση αυτή συνδέεται και μια άλλη: Ο Εσταυρωμένος είναι ο αναστημένος και ανυψωθείς Κύριος, ο Κύριος του κόσμου. Σ' αυτόν δόθηκε η εξουσία πάνω σ' ολόκληρη τη δημιουργία του Θεού, πάνω σε ζώντες και νεκρούς (Ρωμ. 14, 9).

Με το γεγονός της Δαμασκού δόθηκε στον Παύλο η βεβαιότητα, ότι οι διωκόμενοι από αυτόν Χριστιανοί δικαίως ομολογούσαν και δήλωναν ότι μόνον ο σταυρωμένος και αναστημένος Υιός του Θεού μπορούσε να προσφέρει την αιώνια σωτηρία. Από την στιγμή εκείνη γεννιέται από τον διώκτη ο κήρυκας. Στην προς Γαλάτας 1, 23 αναφέρει ο Παύλος την πληροφορία, η οποία έφθασε αμέσως μετά την πρώτη ιεραποστολή-

κή του δράση στην Ιουδαία από τους Ελληνιστές Ιουδαιοχριστιανούς: «Ο διώκων ημάς ποτε νυν ευαγγελίζεται την πίστιν ἡν ποτε επόρθει». Και οι δύο εστίες του κηρύγματος του Παύλου, οι οποίες ανταποκρίνονται στο κεντρικό περιεχόμενο του Ελληνιστικού—Ιουδαιοχριστιανικού ευαγγελίου για τον Χριστό, μπορούν να περιγραφούν με δύο προτάσεις μέσα από τις επιστολές του Αποστόλου: «Ημείς κηρύσσομεν Χριστὸν εσταυρωμένον» (Α' Κορ. 1, 23) και: «Κηρύσσομεν... Χριστὸν Ἰησούν Κύριον...» (Β' Κορ. 4, 5). Το κήρυγμα αυτό περιείχε για τον Παύλο συγχρόνως τη συνέπεια, ότι ο Νόμος του Σινά μπορούσε να κατηγορεί και να κατακρίνει τον αμαρτωλό, δύμας ποτέ δεν μπορούσε να του φέρει τη σωτηρία.

IV

Ο Παύλος ξανασκέφτηκε πολλές φορές τη σωτηρία ενέργεια του Θεού δια του Ιησού Χριστού, την οποία γνώρισε σ' αυτόν προ της Δαμασκού. Η πλήρης θαυμασμού σκέψη αυτή τον οδήγησε στην σύλληψη της παγκόσμιας ιεραποστολής, για την οποία μιλήσαμε πιο πάνω. Εδώ διαπιστώνουμε δύο αποφασιστικής σημασίας θεολογικές απόψεις. Η πρώτη άποψη αναφέρεται στο ερώτημα: Για ποιον πέθανε ο Ιησούς επί του σταυρού; Ο Παύλος ομολογεί: Ο Ιησούς πέθανε για όλους τους ανθρώπους, για ολόκληρο τον ασεβή και χαμένο κόσμο¹⁷. Πάνω στο σταυρό αποκαλύπτεται η άπειρη αγάπη του Θεού για τον χαμένο αμαρτωλό, η οποία επεκτείνεται σε όλον τον κόσμο. Όμως ο Παύλος δεν ήταν ο πρώτος, που αναγνώρισε και εξέθεσε την παγκόσμια διάσταση της σωτηρίας ενέργειας του Θεού δια του Ιησού Χριστού. Αυτή την άποψη αναγνωρίζουμε προηγουμένως πολύ έντονα στην Ελληνιστική—Ιουδαιοχριστιανική Εκκλησία, την οποίαν ο Απόστολος εδίωξε προ της μεταστροφής και της κλήσης του¹⁸. Η δεύτερη θεολογική άποψη αφορά την πρωτότυπη προσωπική γνώση του ίδιου του Αποστόλου. Κατ' αυτόν σημαίνει ότι η σωτηρία ενέργεια του Θεού για του Ιησού Χριστού περιέχει δύο συστατικά δεδομένα: Αφ' ενός τον σταυρικό θάνατο και την Ανάσταση του Ιησού ως την σώζουσα πράξη του Θεού, αφ' ετέρου τη γνωστοποίηση της πράξης αυτής με το Ευαγγέλιο ως τον σώζοντα λόγο του Θεού. Και τα δύο αυτά δεδομένα, —έργο σωτηρίας και λόγος σωτηρίας— είναι σύμφωνα με τη γνώση αυτή το ένα σωτήριο γεγονός της δωρεάς του Θεού προς τον εν αμαρτίᾳ χαμένο ανθρώπο¹⁹.

Τη βασική αυτή κατανόηση του ενός σωτηρίου γεγονότος αναγνωρίζουμε στην Β' Κορ. 5, 18-21, όπου ο Παύλος τη σωτηρία ενέργεια του Θεού δια του Ιησού Χριστού περιγράφει ως «συμφιλίωση»²⁰. Οι στίχοι 18-21 συνδέονται άμεσα με την ομολογία: «Εἰ τις εν Χριστῷ, καὶνή

κτίσις· τα αρχαία παρήλθεν, ιδού γέγονεν καινά». Στο στίχο αυτό ο Παύλος ομιλεί για το Θαύμα της νέας δημιουργίας, το οποίο συντελέσθηκε σε εκείνους, οι οποίοι ανήκουν στον σταυρωθέντα και αναστηθέντα Χριστό και βρίσκονται κάτω από τη δική του κυριαρχία. Η παλιά ύπαρξη τους, που καθοριζόταν από την δύναμη της αμαρτίας και γι' αυτό ήταν αθεράπευτη, καταργήθηκε. Σ' αυτούς χαρίστηκε μια νέα, πλήρης μακαριότητας ύπαρξη. Στο στίχο 18α διαπιστώνει έντονα ο Παύλος ότι η «εν Χριστώ» βεβαία νέα ύπαρξη είναι αποκλειστικά έργο και δωρεά του Θεού: «Τα δε πάντα εκ του Θεού». Η πρόταση αυτή αναπτύσσεται στους στίχους 18β-21 σε τρία στάδια, τα οποία συμπληρώνουν και διασφηνίζουν το ένα το άλλο:

- I 18β «Ο Θεός κατήλλαξεν ημάς εαυτώ δια Χριστού
γ και ἐδώκεν ημίν την διακονίαν της καταλλαγῆς.
 - II 19α Ως ότι Θεός ην εν Χριστώ κόσμον καταλλάσσων εαυτώ,
β μη λογιζόμενος αυτοίς τα παραπτώματα αυτών,
γ και θέμενος εν ημίν τον λόγον της καταλλαγῆς.
 - III 20α Υπέρ Χριστού ουν πρεσβεύομεν
β ως του Θεού παρακαλούντος δι' ημών
γ δεόμεθα υπέρ Χριστού,
δ καταλλάγητε τω Θεώ.
- 21α Τον μη γνόντα αμαρτίαν υπέρ ημών αμαρτίαν εποίησεν,
β ίνα ημείς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεού εν αυτώ».

Σε καθένα από τα τρία αυτά εδάφια ομιλεί ο Παύλος για την καταλλαγή εν Ιησού Χριστώ με τέτοιον τρόπο, ώστε διακρίνει σαφώς μεταξύ έργου καταλλαγῆς του Θεού και λόγου καταλλαγῆς του Θεού. Οι στίχοι 18β.γ (I) και 19α-γ (II) περιέχουν και τις δύο απόψεις σε παράλληλη σειρά (άποψη-έργο: στ. 18β/στ. 19α.β, άποψη-λόγος: στ. 18γ/στ. 19γ), ενώ κατόπιν η ακολουθία αυτή εμφανίζεται χιαστί με αντίθετη φορά στους στίχους 20 + 21 (III) (άποψη-λόγος: στ. 20, άποψη-έργο: στ. 21). Το έργο της καταλλαγῆς του Θεού συντελέσθηκε άπαξ δια παντός στο ιστορικό γεγονός του σταυρικού θανάτου του Ιησού²¹. Με το θεϊκό αυτό γεγονός της εξιλέωσης γεφύρωσε ο Θεός από μέρους του το χάσμα, το οποίο υπάρχει μεταξύ αυτού και του αμαρτωλού, καθόσον επέθεσε την αμαρτίαν όλων των ανθρώπων επί του αναμάρτητου Ιησού και ελευθέρωσε όλους δια του θανάτου του από τον αιώνιο θάνατο, που είναι η συνέπεια της αμαρτίας. Ο αντιπροσωπευτικός εξιλαστήριος θάνατος του Υιού του Θεού είναι η καταλλαγή με το Θεό ολόκληρης της ανθρωπότητας, της άθεης και της εχθρικής προς το Θεό, η πραγματοποίηση της αφέσεως όλων των αμαρτιών και παραβάσεων. Δηλαδή, πάνω στο Γολγοθά ο Θεός με την πλούσια του χάρη, που δεν αξίζουν οι άνθρωποι, έσυρε κοντά του ολόκληρη την ανθρωπότητα και

μετέθεσε όλους στο χώρο της δικής του ειρήνης. Με το έργο αυτό της καταλλαγής συνδέεται άρρηκτα ο λόγος της συμφιλίωσης του Θεού. Ο Θεός, ο οποίος με το σταυρικό θάνατο του Χριστού ετέλεσε την καταλλαγή, απήμυνε συγχρόνως τον «λόγον» της καταλλαγής, με τον οποίο ο ίδιος κάνει γνωστό το έργο της δικής του συμφιλίωσης. Με την φράση «λόγος της καταλλαγής» πρέπει να εννοούμε το Ευαγγέλιο, το οποίο οι αποστολικοί μάρτυρες της Αναστάσεως ἐλαβαν από το ίδιο το στόμα του αναστάντος Κυρίου. Ακριβώς στο κήρυγμα του θείου αυτού λόγου συνίσταται η «διακονία της καταλλαγής», δηλαδή η «διακονία του κηρύγματος της συμφιλίωσης», την οποία οι κήρυκες του Χριστού πραγματοποιούν ως εξουσιοδοτημένοι εντολοδόχοι του Θεού. Ο κηρυσσόμενος «λόγος της καταλλαγής» είναι η πηγή της γνώσης και πίστης, το δραστικό κήρυγμα του γεγονότος, το οποίο ο Θεός ετέλεσε δια της Σταυρώσεως. Ο καταλλακτικός λόγος του Θεού αποκαλύπτει στον ακροατή του αποστολικού κηρύγματος την συμφιλίωση που πραγματοποιήθηκε πάνω στο Γολγοθά και οδηγεί έτσι τον συμφιλιωμένο ἀνθρωπο ψηλά προς τον συμφιλιωτή του. Έτσι ακριβώς αποδεικνύεται η δύναμη της συμφιλιωτικής πράξης που εκπληρώθηκε με το σταυρικό θάνατο, ότι δηλαδή ο κηρυσσόμενος «λόγος της καταλλαγής» ελευθερώνει τον ἀνθρωπο, ώστε να μην είναι πλέον κάτω από την δύναμη της αμαρτίας και συνεπώς εχθρός του Θεού, αλλά να ζει κάτω από την κυριαρχία του Ιησού Χριστού ως συμφιλιωμένος ἀνθρωπος, σε κατάσταση «ειρήνης με το Θεό» (Ρωμ. 5, 1).

Η ίδια αντίληψη της σωτηρίας ενέργειας του Θεού εν Χριστώ Ιησού, όπως την συναντάμε στην Β' Κορ. 5, βρίσκεται επίσης και αλλού στις επιστολές του Παύλου. Στα πρώτα δύο κεφάλαια της Πρώτης προς Κορινθίους Επιστολής ο Παύλος ομιλεί τόσο για το «Σταυρό» του Χριστού όσο και για το Ευαγγέλιο ως τον «λόγον του σταυρού»: Καὶ τα δύο, ο «σταυρωθείς Χριστός» καθώς επίσης «ο λόγος ο του σταυρού», χαρακτηρίζονται ως σώζουσα «δύναμις» του Θεού (Α' Κορ. 1, 17 εξ. 23 εξ. 2, 1 κ.εξ.). Στην προς Ρωμαιούς επιστολή η κυριαρχη ιδέα αφορά την εκ του Θεού εν Χριστώ προετοιμασθείσα και χορηγηθείσα «δικαιοσύνη Θεού», δηλ. την σωτηρία. Η ἐννοία αυτή την οποία οφείλει ο Παύλος στο κήρυγμα του Δευτεροχασταί²², χαρακτηρίζει τη θεία σωτηρία, την αθώαση του αθέου ανθρώπου και την τοποθέτησή του σε ορθή σχέση με το Θεό. Η ἐννοία αυτή είναι σύμφωνα με τα πράγματα ταυτόσημη με την «συμφιλίωση»²³. Την «δικαιοσύνη Θεού» κατανοεί λοιπόν ο Παύλος στην προς Ρωμαιούς Επιστολή επίσης κάτω από διπλή οπτική γνώσια. Διακρίνει την «ένδειξιν» της δικαιοσύνης του Θεού από την «αποκάλυψιν» της δικαιοσύνης του Θεού. Ως «ένδειξι» της δικαιοσύνης του Θεού εννοεί –όπως βλέπουμε στην Ρωμ. 3, 24-26 – τον αντιπροσωπευτικό εξιλαστήριο θάνατο του Ιησού Χριστού, με τον οποίο ο

Θεός έκρινε και κατήργησε τις αμαρτίες όλων των ανθρώπων. Η «αποκάλυψις» της δικαιοσύνης του Θεού συμβαίνει – όπως γράφει ο Παύλος στην προς Ρωμ. 1, 16 + 17 – με το Ευαγγέλιο. Στο κηρυσσόμενο Ευαγγέλιο γνωστοποιεί ο ίδιος ο Θεός την εν Σταυρῷ αποφασισθείσα σωτηρία και δωρίζει στους ακροατές τη γνώση της σωτηρίας αυτής. Επειδή το Ευαγγέλιο είναι ο ίδιος ο λόγος του Θεού και ως τέτοιος είναι «δύναμις θεού εἰς σωτηρίαν παντὶ των πιστεύοντος» (1, 16), είναι ενεργών λόγος, που μεταδίδει και χαρίζει την σωτηρία του Θεού. Τούτο γίνεται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να προκαλεί την πίστη εκείνη που λαμβάνει και υποδέχεται την σωτηρία²⁴.

Στην αντίληψη της σωτηρίας ενέργειας του Θεού, που περιγράφαμε βρίσκεται το αποφασιστικό κίνητρο της ιδέας της παγκόσμιας ιεραποστολής του Παύλου. Επειδή το έργο της καταλλαγής του Θεού αγκαλιάζει ολόκληρο τον κόσμο (Β' Κορ. 5, 19) και η σώζουσα δικαιοσύνη του Θεού ισχύει για ολόκηρη την εν αμαρτίᾳ χαμένη ανθρωπότητα (Ρωμ. 3, 19, 23), γι' αυτό πρέπει το Ευαγγέλιο, στο οποίο «δικαιοσύνη Θεού αποκαλύπτεται», για να διαδοθεί πάνω σε ολόκληρη τη γη και να μεταδοθή σε όλους τους λαούς. Στην Β' προς Κορ. 2, 14 κάνει λόγο ο Παύλος με μια εντυπωσιακή εικόνα για την «θριαμβική πορεία» του Ευαγγελίου και φυσικά του ίδιου του Θεού δια του λόγου του μέσα στον κόσμο. Ο Παύλος γνωρίζει ότι στον εαυτό του ανήκει γι' αυτή την «θριαμβική πορεία» ένας υπηρετικός μεν, όμως όχι λιγότερο αποφασιστικός ρόλος. Ως ο κεκλημένος «δάικονος» του Ευαγγελίου (Β' Κορ. 3, 6) και κήρυκας του Κυρίου του, κηρύττει τον «λόγον της καταλλαγῆς» σε όλον τον κόσμο, με σκοπό η συμφιλιωτική ενέργεια του Θεού, που αγκαλιάζει όλο τον κόσμο, να βρει παγκόσμια απήχηση στην πίστη και στη δοξολογία των καταλλαγέντων.

V

Παραμένει ακόμα ένα τελευταίο ερώτημα για συζήτηση: Είναι δυνατόν να εξακριβώθει πληρέστερα, πώς κατέληξε ο Παύλος μέσα από τη θεολογική του σκέψη στην πεποιθηση ότι η σωτηρία ενέργεια του θεού εν Χριστώ Ιησού περικλείει τις δύο όψεις, δηλαδή το σωτήριο έργο και το σωτήριο λόγο, και πώς μπορούσε ο ίδιος να αποδώσει στον εαυτό του ένα τόσο αποφασιστικό ρόλο στην εκτέλεση του σωτήριου λόγου; Όπως μου φαίνεται, ο Παύλος κατέληξε στην άποψη αυτή με βάση την *Αγία Γραφή* του, την Παλαιά Διαθήκη και ιδιαίτερα τα κεφάλαια 40-55 του βιβλίου του Ησαΐα, δηλαδή το κήρυγμα του αγνώστου εκείνου Προφήτη, που συνηθίζουμε να τον αναφέρουμε ως Δευτεροησαία. Επ' αυτού – σε μια υποχρεωτικά βεβιασμένη σύνοψη – τρεις παρατηρήσεις:

1. Στο Δευτεροησαία βρήκε ο Παύλος τη μαρτυρία, ότι η σωτήρια ενέργεια του Θεού εκτείνεται σε ολόκληρον τον κόσμο. Ο Προφήτης αναγγέλει τον ερχομό του Γιαχβέ για τη σωτηρία του χαμένου λαού του, ο οποίος κατήντησε εξαιτίας των αμαρτιών του στην αθλιότητα της Εξορίας. Ο Γιαχβέ, ο Βασιλεύς του Ισραήλ, θα αποδειχθεί με την παντοδύναμη σωτηρία του λαού του μπροστά σε ολόκληρο τον κόσμο ως Παγκόσμιος Βασιλεύς (Ησ. 40, 1-11, 52, 7-10). Από το στόμα ενός ουράνιου κήρυκα πληροφορήθηκε ο Προφήτης ότι είναι εγγύς η ώρα της σωτηρίας: «Οφθήσεται η δόξα Κυρίου, και όψεται πάσα σάρξ το σωτήριον του Θεού» (40, 5). Το μήνυμα αυτό της σωτηρίας διατυπώνει ο Προφήτης με τη γλώσσα της δοξολογίας: «Αποκαλύψει Κύριος τον βραχίονα αυτού τον ἄγιον ενώπιον πάντων των εθνών, και όφονται πάντα τα ἄκρα της γης την σωτηρίαν την παρά του Θεού» (52, 10). Οι λαοί των εθνικών δεν πρέπει να είναι απλώς μάρτυρες της σωτηρίας ενέργειας του Γιαχβέ, αλλά οφείλουν να λάβουν μέρος στην υπό του Θεού προετοιμασθείσα σωτηρία (45, 22 εξ. 51, 5). Ο ίδιος ο Θεός ώμωσε ότι «παν γόνυν» θα καμφθεί προ αυτού και «πάσα γλώσσα» οφείλει να προσφέρει σ' αυτόν ομοιογία και ύμνο δοξολογίας (45, 23). Ό,τι θα κάνει ο Θεός για τη λύτρωση του λαού του Ισραήλ, αυτό θα στοχεύει συγχρόνως και πέρα από το Ισραήλ πάνω σε όλους τους λαούς της γης.

2. Από το μήνυμα του Δευτεροησαία μπορούσε ο Παύλος να συμπεράνει ότι η λυτρωτική ενέργεια του Θεού περικλείει και τα δύο: το λυτρωτικό του έργο και τον λυτρωτικό του λόγο. Στα κεφάλαια λοιπόν 40-55 του βιβλίου του Ησαΐα διάβασε ο Απόστολος, ότι ο Γιαχβέ ενεργεί τη σωτηρία και ότι θέλει αυτή να ακουστεί. Ο Γιαχβέ ενεργεί τη σωτηρία – αυτό κηρύγτει ο Δευτεροησαίας όλο και με καινούργια λόγια. Στα κηρύγματα του για τη σωτηρία μεταχειρίζεται τον όρο «δικαιοσύνη» του Θεού – τον τόσο σπουδαίο αργύτερα για τον Παύλο – ο οποίος δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά τη σωτηρία την οποία ο Θεός ενεργεί και χαρίζει. Παραθέτω μόνο την κλήση του Γιαχβέ, Ησαΐα 46, 12 εξ.: «Ακούσατέ μου... οι μακράν από της δικαιοσύνης. Ηγγισα την δικαιοσύνην μου και την σωτηρίαν την παρ' εμού ου βραδυνώ». Στην υπό του Θεού ετοιμασμένη σωτηρία ανήκει ουσιαστικά η ἀφεση των αμαρτιών, την οποία ο Γιαχβέ παρέχει κατά την ελεύθερη χάρη του στους ενόχους (43, 24 εξ. 44, 22). Την ἀφεση αυτή γνώρισε ο Παύλος να εκδηλώνεται με μοναδικό τρόπο στον Ησαΐα 52, 13-53, 12 – στον περίφημο ύμνο του πάσχοντος «παιδός του Θεού», ο οποίος προσφέρει τη ζωή του στο θάνατο υπέρ των «πολλών – δηλαδή υπέρ του Ισραήλ και των λαών της γης και γι αυτό ανυψώνεται εις Κύριον υπεράνω πάντων των λαών. Το ότι ο Παύλος στον ύμνο του Δούλου του Θεού ανακάλυψε ένα προφητικό κήρυγμα για την πορεία και το έργο του Ιησού Χριστού επ' αυτού, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία²⁵. Στον ύμνο αυτό αναγνώρισε

το περιεχόμενο και το κέντρο του δικού του κηρύγματος για τον Χριστό: Με τον εξιλαστήριο θάνατο του αθώου Δούλου του Θεού, ο οποίος για χάρη των αμαρτωλών αναλαμβάνει ο ίδιος την θανατική καταδίκη, δώρισε ο Θεός στους ενόχους την «ειρήνη» του, την πληρότητα της συμφιλιωμένης με το Θεό ζωής. Επειδή «παιδεία ειρήνης υμών επ' αυτόν, τω μάλωπι αυτού ημείς ιάθημεν» (53, 5). Την άποψη, ότι ο Θεός ο ίδιος κάνει να ακουστεί παγκοσμίως η «ειρήνη» που θεμελίωσε στο θάνατο του Δούλου του Θεού, συναντά ο Παύλος στο κείμενο του Ησαΐα 52, 6-10. Αυτή την άποψη συνδέει στενά με τον ύμνο του πάσχοντος Δούλου του Θεού²⁶. Στο κεφάλαιο 52 στίχος 7 του Ησαΐα γίνεται λόγος για τους «ευαγγελιζομένους αγαθά» – τους «ευαγγελιστές» και κήρυκες, οι οποίοι μεταφέρουν το «μήνυμα της ειρήνης». Είναι ο ίδιος ο Θεός, ο οποίος «ομιλεῖ» και κάνει να «ακούγεται» η σωτηρία με το κήρυγμα των αγγελιοφόρων της χαράς» (52, 6 εξ.). Ο Θεός, παρών στο λόγο των αγγελιοφόρων, «αποκαλύπτει» την εξέχουσα δύναμη της σωτηρίας του στο θάνατο και την ανύψωση του δούλου του Θεού «ενώπιον πάντων των εθνών», ώστε «όφονται πάντα τα άκρα της γης την σωτηρίαν την παρά του Θεού ημών» (52, 10). Δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, ότι ο Παύλος ερμήνευσε τους στίχους 62, 6 κ.εξ. για την ιεραποστολική διακονία εκείνων που αγγέλουν τον «λόγον της καταλλαγής» με το Ευαγγέλιο του Χριστού Ιησού (πρβλ. Ρωμ. 10, 15). Μπορούμε επομένως να διαπιστώσουμε, ότι ο Παύλος εξαρτάται από το κήρυγμα του Δευτεροησαία, όταν περιγράφει τη σωτηρία ενέργεια του Θεού δια Ιησού Χριστού κάτω από τις δύο όψεις δηλαδή το σωτήριο έργο και το σωτήριο λόγο του Θεού.

3. Από τα κεφάλαια 50-55 του βιβλίου του Ησαΐα απέκτησε τελικά ο Παύλος τη γνώση, ότι ως προς την αποστολική του ιδότητα κατέχει μια μοναδική θέση και ότι η ιεραποστολική του εντολή αφορά ολόκληρο τον κόσμο. Ο Παύλος – όπως γνωρίζουμε από την προς Γαλ. 1, 15 εξ. – ανάγει την κλήση του σε απόστολο των εθνών σε θεική απόφαση, η οποία είχε ληφθεί από την πρώτη στιγμή της ζωής του: Ο Θεός, γράφει, με έχει ξεχωρίσει «εκ κοιλίας μητρός μου» και με έχει «καλέσει» δια της χάριτός του, ώστε να κηρύττω τον Υιό του στα έθνη. Με τα λόγια αυτά ο Παύλος οικειοποιείται την αυτοσυνείδηση του Προφήτη Δευτεροησαία, που διαβάζουμε στον Ησαΐα 49, 1-6²⁷. Ο Προφήτης αναφωνεί: «Ακούσατε μου, νήσοι, και προσέχετε, έθνη... εκ κοιλίας μητρός μου εκάλεσεν (ο Κύριος) το όνομά μου» (στιχ. 1), και: Ο Κύριος με ἐπλασε «εκ κοιλίας δούλον εαυτώ» (στιχ. 5). Είναι λοιπόν άκρως σημαντικό, ότι ο Προφήτης ομιλεί στην ίδια συνάφεια για το γεγονός, ότι με το έργο του θα φθάσει η σωτηρία του Θεού μέχρι το τέλος του κόσμου και ώφειλε να γίνει γνωστή σε όλους τους λαούς. Η εντολή δηλ. την οποία δέχθηκε από τον Θεό ερμηνεύεται ως εξής: «Τέθεικά σε εις φως

εθνών του είναι σε εις σωτηρίαν ἔως εσχάτου τῆς γης» (στιχ. 6). Κατά τη μαρτυρία των Πράξεων των Αποστόλων ο Παύλος συσχέτισε το λόγο αυτό του Θεού με τη δική του αποστολή και διακονία (Πράξ. 13, 47). Δεν υπάρχει λόγος να αμφισβητήσουμε τη βεβαιότητα και αξιοπιστία αυτής της παράδοσης του Λουκά²⁸. Επομένως –σύμφωνα μ' αυτή – στο χωρίο Ησαΐα 49, 1-6 ο Παύλος είδε προδιαγεγραμμένη τη δική του εντολή και αποστολή. Με βάση το χωρίο εξηγείται η μοναδική ιεραποστολική αυτοσυνειδησία και η ιεραποστολική του δραστηριότητα που αφορούσε όλους τους λαούς.

Αν στρέψουμε την προσοχή μας στις τρεις αυτές βασικές παρατηρήσεις, μπορούμε να διατυπώσουμε τελικά ότι: Ως Ιεραπόστολος ο Παύλος ήταν θεολόγος –ένας θεολόγος συνδεδεμένος με την Αγία Γραφή, ο οποίος σκέπτεται εκ νέου να κατανοεί όλο και βαθύτερα την προφητική μαρτυρία της Γραφής. Στο φως της Γραφής αποκαλύφθηκε σ' αυτόν η σημασία της κλήσης και αποστολής του σε πλήρη έκταση. Επειδή ο Παύλος ήταν βιβλικός θεολόγος, γι' αυτό το λόγο απέκτησε την παγκοσμίου εκτάσεως ιδέα για ιεραποστολή, για αυτό και έγινε Απόστολος όλων των εθνών.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18, 1971/72, σ. 15-38: σ. 17 κ.εξ.

2. Αυτό προκύπτει από Α' Θεο. 2, 9 κ.εξ. και από Φιλ. 4, 16. Η διηγηση των Πράξ. 17, 2 δεν επιτρέπει το συμπέρασμα, ότι ο Παύλος έμεινε στη Θεσσαλονίκη μόνον τρεις εβδομάδες.

3. Αυτό σημαίνει η λέξη «προπεμφήναι», Ρωμ. 15, 24.

4. Μετάφραση: Η Καινή Διαθήκη. Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική, Αθήνα 1989, σ. 324.

5. Έτοι ο A. Jülicher, Der Brief an die Römer (στο: Die Schriften des Neuen Testaments II), Göttingen 1917, σ. 328.

6. Πρβλ. Hengel, οπ. παραπ. σ. 17. Οι παραδόσεις Μθ. 28, 19. Μκ. 13, 10, 16, 15. Ακ. 24, 47. Πράξ. 1, 8 και Α' Τιμ. 3, 16 είναι χρονικά αργότερες από τις παύλεις μαρτυρίες.

7. Βλ. Πράξ. 8, 1. 4 κ. εξ. 11, 19 κ. εξ.

8. Το κήρυγμα του Ευαγγελίου έφθασε ανεξάρτητα από τον Παύλο τόσο στη Ρώμη όσο και στην Αίγυπτο.

9. Πρβλ. και το εξής τροπάρια: Μηναίον του Ιουνίου, Αθήναι 1977, σ. 115 («Συ εξ Ιερουσαλήμ κηρυξάς»), σ. 125 («Οτε αως ειρήνης ποταμός»), σ. 126 («Εκ Σιων κόσμῳ έφανας»), σ. 128 («Των Αποστόλων την καλλονήν»), σ. 130 («Ναμάτων πληροεις των θεοβρύτων»), και ιδιαίτερα σ. 132: «Κόσμον ἀπόντα διέτρεξα, Απόστολε, οιάπερ δέομος τη γαπτήσεις Χριστού, και πάσιν εκήρυξας το Ευαγγέλιον ως του Πνεύματος υφηγητής ουράνιος και σοφίας θείας πλήρης.»

10. Βλ. Πράξ. 9, 20 κ. εξ. 13, 5. 14 κ.εξ. 14, 1 κ.εξ. κ.α.

11. Η Καινή Διαθήκη 1989 (βλ. πάνω σημ. 4) μεταφράζει ωστά: «ευδόκησε να μου αποκαλύψει τον Υἱόν του». Δεν είναι ωστάς οι εξής αποδόσεις: «να αποκαλύψῃ μέσα μου τον Υἱόν του», «διὰ να αποκαλύψῃ τον Υἱόν αυτού εἰς το βαθος τῆς ψυχῆς μου» άλλων μεταφράσεων.

12. Πρβλ. Α' Κορ. 15, 19. Φιλ. 3, 6· επιπλέον Πράξ. 22, 4. 26, 9 κ.εξ.

13. Πρβλ. τις προπούλεις μαρτυρίες Α' Κορ. 12, 3 (=Κύριος Ιησούς). 15, 3-5 Ρωμ. 1, 3 εξ. 3, 25α. 4, 24β. 25. Φιλ. 2, 6-11.
14. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Λουκά, Πραξ. 22, 3.
15. Βλ. σχετικά J. Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus*, Stuttgart 1971, σ. 22.
16. Έκδοση του «ειλιταρίου του Ναού»: Y. Yadin, *Megillat ham-Miqdasch. The Temple Scroll*, Jerusalem 1977. Μετάφραση στα Γερμανικά: J. Maier, *Die Tempelrolle vom Totem Meer*, München 1978.
17. Βλ. Ρωμ. 3, 23 εξ. 5, 6 κ.εξ. 5, 12 κ.εξ. 11, 32. Β' Κορ. 5, 14 εξ. 19.
18. Πρβλ. λ.χ. τον προπούλειο ύμνο Φιλ. 2, 6-11 και σχετικά O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11*. Tübingen 1976, ²1991.
19. Τα δεδομένα: έργο σωτηρίας και λόγος σωτηρίας, βρίσκονται και Ακ. 24, 46 εξ. Πραξ. 26, 23. Α' Τιμ. 2, 5 κ.εξ.
20. Για την ερμηνεία του κειμένου Β' Κορ. 5, 18-21 βλ. τα εξής άρθρα μου: Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedanken, ZThK 77, 1980, σ. 186-199 (=Paulusstudien, Tübingen 1989, σ. 1-14). «Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung» (2 Kor. 5, 19), ZNW 71, 1980, σ. 3-10 (=Paulusstudien, σ. 15-32).
21. Βλ. σχετικά το άρθρο μου: ίλασμός και Καταλλαγή. Ο σταυρικός θάνατος του Χριστού κατά τον Απόστολο Παύλο, ΔΒΜ Ν.Σ. 4, 1985, σ. 24-42.
22. Βλ. λ.χ. Ησ. 46, 12 εξ. 51, 5 εξ. 51, 8. 54, 14.
23. Πρβλ. Ρωμ. 5, 1-10.
24. Πρβλ. Α' Θεσ. 1, 4 εξ. 2, 13. Ρωμ. 10, 6 κ.εξ. Α' Κορ. 2, 1 κ. εξ. 15, 1 εξ. Φιλ. 1, 29.
25. Πρβλ. Ρωμ. 10, 16 και ρωμ. 15, 20 εξ.
26. Τούτο βεβαιώνει η συζήτηση του Αποστόλου στην προς Ρωμ. 10, 15 εξ.
27. Πρβλ. την πειστική έκθεση του T. Holtz, Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus, ThLZ 91, 1966, σ. 321-330.
28. Είναι αξιοπαρατήρητο, ότι στην προς Φιλ. 2, 16 ο Παύλος υποινίσσεται το κείμενο Ησ. 49, 4.

Το εκ Κουμράν 4QMMT χειρόγραφο Δημοσίευση – Περιεχόμενο – Ημερολόγιο

Καθηγ. Γ. Γρατσέα

Λίγα από τα χειρόγραφα της Ν. Θάλασσας προκάλεσαν τόση αισθηση, με το να δουν το φως της δημοσιότητας, όση η δημοσίευση του 4QMMT. Την αισθηση αυτή δοκίμασαν πολλοί όχι μόνο επειδή για δεκαετίες είχε μείνει ανέκδoto το χειρόγραφο αυτό¹, αλλά και λόγω των αντεγκλήσεων που σημειώθηκαν εξαιτίας της διεκδίκησης της πατρότητας, σ' ό,τι αφορά στην πρώτη παρουσίασή του.

Στις σελίδες, οι οποίες ακολουθούν, επιθυμούμε να παρουσιάσουμε το χειρόγραφο ασχολούμενο με το περιεχόμενό του, με εμμονή στο εσσαϊκό ημερολόγιο, το οποίο όχι μόνο το γνωρίζει ο συγγραφέας του αλλά και επιθυμεί να το στηρίξει.

Θεωρούμε, όμως, σκόπιμο να προτάξουμε μερικές πληροφορίες από αυτές που έχουν σχέση με τη «μετασηηλαική» ιστορία του χειρογράφου. Αναγκασμένοι εξ αυτού να μη μπορούμε να αποσιωπήσουμε κάποιες από τις μεταξύ εξεχόντων κουμρανολόγων αντεγκλήσεις, πληροφορούμε ότι θα αφήσουμε έξω από τα ενδιαφέροντά μας όσες δεν αφορούν αμεσότατα στο 4QMMT. Δεν πρόκειται, επίσης, να δώσουμε το λόγο σε όσες από αυτές έχουν σχέση με το σύνολο των χειρογράφων της Ν. Θάλασσας, καθώς και σε εκείνες που κάνουν λόγο για απάτες, σκάνδαλα, μονοπάλια κ.λπ., μάλιστα δε σ' αυτές που εκτονώνονται προσφεύγοντας και σε γελοιογραφίες ακόμη...².

Σημειώνουμε, ύστερα από τα προαναφερθέντα, ότι θα αναπτύξουμε τις σκέψεις μας, κατά το ακόλουθο διάγραμμα:

- A. Γύρω από τη δημοσίευση του 4QMMT.
- B. Περί το περιεχόμενο του χειρογράφου.
- Γ. Το ημερολόγιο του 4QMMT και τα Απόκρυφα της Π. Διαθήκης, και
- Δ. Επιστροφή στο 4QMMT.

A. ΓΥΡΩ ΑΠΟ ΤΗ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΗ ΤΟΥ 4QMMT

Η δοκιμαστική ονομασία, η οποία είχε δοθεί αρχικά στο χειρόγραφο, ήταν 4Q394 - 398. Σήμερα είναι γνωστό με τον τίτλο 4QMMT. Το MMT

σημαίνει: Miqsat Ma'aseh Ha-Torah. Ο τίτλος αυτός έχει ληφθεί από τους στίχους 1-2 του δευτέρου μέρους του χειρογράφου, ύστερα από αποκατάσταση του'κειμένου του.

Το Miqsat Ma'aseh Ha-Torah θα μπορούσε να αποδοθεί στα ελληνικά ως: Λίγα έργα από το Νόμο, και απλούστερα: Λόγοι από το Νόμο ή Διατάξεις από το Νόμο.

Το 4QMMT θεωρείται από το σύνολο σχεδόν των ειδικών ότι είναι Επιστολή και μάλιστα μια από δυο Επιστολές, οι οποίες είχαν αποστολέα εξέχον μέλος της Κοινότητας, ίσως δε και αυτόν τον Διδάσκαλο της Δικαιοσύνης.

a. ...Λίγη ιστορία

Το 4QMMT δεν εγγένεις, μετασπηλαικά, την ίδια με τα λοιπά από το Κουμράν χειρόγραφα ιστορία, αν και ήταν κοινή η τύχη του με τόσα άλλα και μάλιστα με τα υπέρ τα 500, που προέρχονται από το ίδιο σπήλαιο, από το τέταρτο, επί δυο περίπου χιλιετίες.

Από το 1952, οπότε είχε ανασυρθεί από το σπήλαιο, ως το 1985³ έμενε αδημοσίευτο, εμπιστευμένο στα χέρια του J. Strugnell.

Διαπίστωνε, όμως, ως φαίνεται, και ο ίδιος ότι κάποιοι, επίσης ειδικοί στα χειρόγραφα, τον επικρίνουν για την καθυστέρηση της δημοσίευσης αυτής. Εβλεπε ακόμη ότι ο χρόνος δεν τον περίμενε και ότι ο στη δική του διάθεση χρόνος δεν εξαρκούσε. Αποφάσισε, λοιπόν, να καλέσει ως συνεργάτη του το 1980 τον Elisha Qimron, καθηγητή του Πανεπιστημίου Ben – Gurion, στην Βεερσεβά. Η πρόσκληση αυτή αποδείχθηκε πολύ σωστή. Ο καθηγητής Qimron πρόσφερε όχι μόνο χρόνο, αλλά και πολλές ειδικές γνώσεις επαυξημένες με εμπειρίες και διάθεση για εργασία.

Πρέπει να σημειωθεί ότι το έργο της συναρμολόγησης διάφορων φθαρμένων συχνά επιμέρους αποσπασμάτων ενός χειρογράφου, καθώς και η επεξεργασία και η αποκατάσταση του κειμένου του, απαιτούν εντελώς εξειδικευμένες γνώσεις. Αυτά όλα αποδεικνύονται, κατά κανόνα, έργο πολύ δυσχερέστερο από την ερμηνεία και το σχολιασμό που τα ακολουθούν. Όλη αυτή την εργασία έφερε σε θαυμαστό πέρας, σε ό,τι αφορά το 4QMMT η συνεργασία του Qimron με τον Strugnell. Η πατρότητα μιας τέτοιας εργασίας αναγνωρίζεται και από το γεγονός, ότι εθεωρείτο απαραίτητη η από μέρους και των δύο, κυρίως όμως του Strugnell παραχώρηση έγκρισης για την παρουσίαση έστω και αποσπάσματος του χειρογράφου, για το οποίο ο λόγος. Υστερά από μια τέτοια άδεια παρουσιάστηκε στις στήλες του πολωνικού εντύπου, Qumran Chronicle φωτοτυπική παρουσίαση ενός αποσπάσματος του χειρογράφου κατά το 1990.

Κατά το ίδιο έτος, με την άδεια και πάλι των Strugnell και Qimron, ο L. Schiffman ασχολήθηκε με το 4QMMT⁴. Ο Schiffman ευχαριστεί αρχικά

για την άδεια και επαινεί τους εκδότες του χειρογράφου. Στη συνέχεια, παίρνοντας αφορμή από το περιεχόμενό του, προβαίνει σε υποθέσεις που έχουν σχέση με το πρόβλημα της προέλευσης των μελών της κοινότητας του Κουμράν. Βασιζόμενος στα στοιχεία που προσφέρει το χειρόγραφο για θέματα, όπως οι θυσίες, το ιερατείο, η νομική καθαρότητα κ.λπ., συμπεραίνει ότι η κοινότητα εκείνη είχε συγκροτηθεί από Σαδδουκαίους. Παρόμοια θέση υποστηρίζει και σε μεταγενέστερο άρθρο του, από οποίο, όμως, δεν ερευνά μόνο το 4QMMT, αλλά και άλλα Χειρόγραφα (Δαμασκηνό Κείμενο, Υπόμνημα στον Ναούμ, Χειρόγραφο του Ναού)⁵. Την ίδια άποψη υιοθέτησε και ο J.C. Vanderkam⁶.

Σε συλλογικό έργο με εκδότη τον Sh. Talmon (1991) καταχωρίζονται μεταξύ άλλων και πέντε μελέτες, στις οποίες έχουμε άμεσες αναφορές στο 4QMMT⁷.

Πρώτη, κατά τη σειρά που έχουν στην έκδοση, είναι η εργασία του J. Strugnell⁸. Ο συγγραφέας κάνει μια γενική θεώρηση των εκδόσεων, οι οποίες έχουν σχέση με τα χειρόγραφα της N. Θάλασσας. Ξεχωριστή αναφορά γίνεται για την έκδοση του 4QMMT, με υπογράμμιση της προσφοράς του Qimron⁹.

Δεύτερη είναι η του L.H. Schiffman¹⁰, σε άλλες εργασίες του οποίου έχουμε ήδη αναφερθεί. Επισημαίνονται σ' αυτήν αντιστοιχίες μεταξύ του Δαμασκηνού Κειμένου, του Εγχειρίδιου Πειθαρχίας, του Κανόνα της Κοινότητας, του Χειρογράφου του Ναού και του 4QMMT¹¹.

Τρίτη έρχεται η μελέτη του J.M. Baumgarten¹². Το ενδιαφέρον του στρέφεται γύρω από τις προχριστιανικές ιουδαϊκές ερμηνευτικές τάσεις. Εξετάζει διάφορα χειρόγραφα της N. Θάλασσας προσφεύγοντας στη γραμματεία της Μισνά, αλλά και στον Ιώσηπο. Η δεύτερη και η τρίτη ενότητα, από τις τέσσερεις συνολικά της εργασίας αυτής, ασχολούνται με το 4QMMT. Ο συγγραφέας της δεν αποδέχεται την υπόθεση της εκ των Σαδδουκαίων προέλευσης των κοινοβιτών στο Κουμράν. Δέχεται ότι ο συγγραφέας του 4QMMT τελεί, ως ερμηνευτής του Νόμου, υπό την επιδραση της Μισνά¹³.

Τέταρτη είναι η μελέτη του J. Milgrom¹⁴, ο οποίος εξετάζοντας την περί καθαρότητος διδασκαλία του χειρογράφου του Ναού επισημαίνει απομακρύνσεις της διδασκαλίας αυτής από εκείνη της Π. Διαθήκης. Παρατηρεί επιπρόσθετα ότι παρόμοιες απομακρύνσεις έχομε και στο 4QMMT.

Πέμπτη και τελευταία από τις μελέτες της έκδοσης του Talmon, που έχουν σχέση με το χειρόγραφό μας, είναι η του H. Stegemann¹⁵. Αντιπαραθέτοντας ο συγγραφέας της, ό,τι γνωρίζουμε περί του Ιησού Χριστού αφενός και του Διδάσκαλου της Δικαιοσύνης αφετέρου, βρίσκει ότι είναι δύσκολη μια σύγκριση μεταξύ των δύο. Ο Stegemann λέγει ότι ο Διδάσκαλος της Δικαιοσύνης είναι κατά πάσα πιθανότητα ο συγγρα-

φέας τόσο του II–VIII, των Ύμνων Ευχαριστίας (1QH) όσο και του 4QMMT¹⁶.

Η έκτη και τελευταία εργασία του συλλογικού έργου, με το οποίο ασχολούμεθα, είναι γραμμένη από τον εκδότη του, τον S. Talmon¹⁷. Αναφερόμενος ο Talmon στο 4QMMT επισημαίνει αντιστοιχίες μεταξύ του χειρογράφου αυτού και του Δαμασκηνού Κειμένου. Πρόκειται για αντιστοιχίες που αφορούν στις διατάξεις περί καθαρμών¹⁸.

Σε άλλο συλλογικό έργο¹⁹, περιέχονται τέσσερεις εισηγήσεις, που είχαν ανακοινωθεί στο από την Biblical Archaeological Society οργανωμένο Συμπόσιο, το γνωστό μας ως «Symposium at the Smithsonian Institution (27 - 10 - 1990).

Στις δύο από τις τέσσερεις αυτές εισηγήσεις γίνεται λόγος για το χειρόγραφο 4QMMT.

Η μια από αυτές, πρώτη κατά σειρά, είναι η του H. Shanks²⁰, ο οποίος πολύ χρόνο έχει διαθέσει σε ό,τι αφορά τα της δημοσίευσης του χειρογράφου αυτού. Αναγνωρίζει τη σπουδαιότητα της προσφοράς του Strugnell για την έκδοσή του, εκφράζει όμως και επίκριση για την επί 25 χρόνια καθυστέρησή της. Η έκδοση του 4QMMT τελικά, όπως επισημαίνει και ήδη γνωρίζουμε, πραγματοποιήθηκε με τη συμβολή ενός Ερχωριστά εξειδικευμένου επιστήμονα, του E. Qimron.

Η άλλη, η δεύτερη εισήγηση, είναι η του J.C. Vanderkam²¹. Το κείμενο του 4QMMT, όπως λέγει ο ίδιος στις 27-10-1990, το είχε γνωρίσει μόνο από φωτογραφίες.

Για το λόγο αυτό αποφεύγει να αναφέρει δικές του γνώμες ως προς το περιεχόμενο και την προσφορά του χειρογράφου. Αρκείται να σημειώσει ότι κατά τις υποθέσεις άλλων, πρόκειται για Επιστολή του Διδασκάλου της Δικαιοσύνης.

Σε δίτομο συλλογικό έργο (1991 και 1992) με «νέα» ως προς το χρόνο της δημοσίευσής των χειρόγραφα, δεν έχει περιληφθεί το 4QMMT, γιατί για τη συμπεριλήψή του στην έκδοση αυτή δεν είχε δώσει την έγκρισή του ο E. Qimron. Με ολιγοσέλιδο όμως άρθρο του M. Boeckmueller²², το οποίο αναφέρεται σε πρόσφατη, όπως τη χαρακτηρίζει δημοσίευση χειρογράφων της N. Θάλασσας, ένα από τα πέντε χειρόγραφα, με τα οποία ασχολείται ο αρθρογράφος, είναι και το 4QMMT. Το παρουσιάζει υπό τον τίτλο: Ανοικτή επιστολή εκ Qumran²³.

Το 1992 πραγματοποιήθηκαν δύο εκδόσεις του χειρογράφου.

Η μια είναι αυτοτελής. Αφορούσε μόνο στο 4QMMT²⁴ και αποτελούσε προσφορά του εντύπου Qumran Chronicle – στο οποίο έχουμε ξαναναφερθεί – προς τους αναγνώστες του.

Η άλλη περιέχεται σε τόμο στον οποίο συνεκδίδονται 50 «νέα», όλα για πρώτη φορά δηλαδή δημοσιευόμενα κατά τους εκδότες του τόμου αυτού²⁵, χειρόγραφα.

6. Προς περιπέτειες;

Ετσι περίπου είχαν τα πράγματα ως προς το 4QMMT, μέχρι την έκδοση του τελευταίου βιβλίου από το σύνολο των άρθρων, των μελετών, των εισηγήσεων και των λοιπών έργων, στα οπρία έχουμε ως εδώ αναφερθεί.

Κάτι όμως ήλθε να ταράξει τα κατά κανόνα γαλήνια νερά των Συνεδρίων, τα οποία αφορούν στο Κουμράν και στις σχέσεις των Κουμρανολόγων.

Άρθρο στο Biblical Archaeological Review, υπογραφόμενο με τα αρχικά H.S. (H. Shanks), τον Μάρτιο του 1993, έδινε την εντύπωση ότι είχε γραφεί από δημοσιογράφο, ο οποίος γνωρίζει να εντυπωσιάζει. Ο τίτλος του άρθρου έκανε λόγο για αίμα στο δάπεδο του εις τη Νέα Υόρκη Συνεδρίου (14-17 Δεκεμβρίου 1992), που είχε ως θέμα τα χειρόγραφα της N. Θάλασσας²⁶.

Επικρίθηκαν στο Συνέδριο αυτό οι R. Eisenman και M. Wise με την κατηγορία της ιδιοποίησης ξένης πνευματικής ιδιοκτησίας. Η βαριά αυτή κατηγορία διατυπώθηκε εναντίον τους εξ αφορμής κυρίως της παρουσίασης στην έκδοσή των και του 4QMMT (σ. 182-196), με την υπογράμμιση ότι η μεταγλώττιση και η ερμηνεία του είναι εξολοκλήρου νέα, επομένων δική τους²⁷.

Αποσιωπούσαν δηλ. οι εκδότες ότι εγγνώριζαν, και μάλιστα ότι είχαν χρησιμοποιήσει, την εργασία που για το χειρόγραφο είχε εκπονήσει ο E. Qimron με τη σύμπραξη του J. Strugnell, εργασία πολύχρονη, επίμοχθη, ογκώδη (500 περίπου σελ.).

Κατά το χρόνο που ακολούθησε το συνέδριο εγράφησαν άρθρα και απεστάλησαν επιστολές, κάποιες ανοιχτές, με επικρίσεις στο μεγαλύτερο μέρος τους, κατά των Eisenman και Wise.

Το λόγο, τελικά, έλαβε η δικαιοσύνη. Δικαστήριο της Ιερουσαλήμ (Φεβρουάριος 1993), συνόψισε το πρόστιμο το οποίο επέβαλε για διάφορες επιμέρους παραβάσεις στο συνολικό ποσό αποζημίωσης από τους δύο τελευταίους προς τους Strugnell και Qimron, αρχικούς εκδότες του 4QMMT, των 250.000 δολλαριών²⁸.

Είναι, πάντως, γεγονός ότι παρά τις εξελίξεις, τις οποίες αναφέραμε και την περιπέτεια την οποία έζησαν ο R. Eisenman και M. Wise, ο καρπός της συνεργασίας τους σε ό,τι αφορά το σύνολο των χειρογράφων, που περιέλαβαν στην έκδοσή τους, θα αποτελέσει, για πολλά ακόμη χρόνια χρησιμότατο βοήθημα στα χέρια όσων ασχολούνται με τα χειρόγραφα της N. Θάλασσας. Το βοήθημα αυτό και το γνωρίζουμε και το χρησιμοποιούμε²⁹.

Β. ΠΕΡΙ ΤΟ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ ΤΟΥ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΟΥ

Αφήνοντας τα γεγονότα, τα οποία αφορούν στην μετασπηλαική ιστορία του χειρογράφου έως τα μέσα του 1993, κρίνουμε σκόπιμο να ασχοληθούμε με το περιεχόμενό του στις δυο παραγράφους που ακολουθούν.

a. Το πρώτο μέρος (I, 1-173)

Ένα ημερολόγιο

Στο πρώτο μέρος του χειρογράφου προβάλλεται ένα και από άλλες πηγές γνωστό ημερολόγιο με σαββατικής θεμελίωσης διάρθρωση.

Αναφερόμενοι στο πρώτο μέρος του 4QMMT, σημειώνουμε ότι το κείμενο τού μέρους αυτού κατακυριεύεται από τη χρήση της λέξης Shabbath (Σάββατο). Η έκφραση Bō Shabbath ή η Bō Ha-Shabbath απαντά 56 φορές στους 173 συντομότατους στίχους του πρώτου μέρους. Η τόσο συχνά επαναλαμβανόμενη έκφραση αυτή καταντά να καταλαμβάνει συνολικά 1/3 της έκτασης του κειμένου των 173 στίχων.

Φαίνεται ότι ο συγγραφέας της «Επιστολής» είχε να αντιμετωπίσει άτομα, τα οποία είτε από άγνοια είτε και θεληματικά δεν τηρούσαν το αποδεκτό από την κοινότητα ημερολόγιο.

Παράβαση της τήρησης του ημερολογίου αυτού διαπιστώνει ο μελετητής τού εκ Κουμράν, επίσης, Υπομνήματος στον Αββακούμ. Επικρίνεται σ' αυτό ο Ασεβής ιερέας, επειδή δεν συνεόρταζε την εορτή του Εξιλασμού την ίδια ημέρα, κατά την οποίαν την τηρούσαν τα πιστά στο Διδάσκαλο της Δικαιοσύνης μέλη της κοινότητας³⁰.

Ο συγγραφέας του πρώτου μέρους της Επιστολής είναι σαν να γράφει έχοντας μπροστά του ένα πίνακα, στον οποίο αναγράφονται οι ημερομηνίες ενός έτους και μάλιστα εκείνες οι οποίες αντιστοιχούν σε όλα τα Σάββατα που περιέχονται σ' αυτό³¹. Τα καταγράφει όλα κατά σειρά, με τις ημερομηνίες κατά τις οποίες συμπίπτουν.

Δίδοντας το λόγο στο ίδιο το κείμενο, πληροφορούμε ότι αρχίζει ως εξής: «Τον πρώτο μήνα στις τέσσερεις είναι Σάββατο, στις ένδεκα είναι Σάββατο, στις δεκατέσσερεις είναι το Πάσχα, στις δέκα οκτώ είναι Σάββατο, στις είκοσι πέντε είναι Σάββατο»³². Διαπιστώνεται από την παραπάνω παράθεση ότι η αναφορά στα κατά διαδοχή Σάββατα του έτους διακόπτεται μόνον όταν παρεμβάλλεται ανάμεσα σε δυο από αυτά κάποια άλλη εορτάσμη ημέρα. Δεν σημειώνονται όμως ποτέ στις εορτές που παρεμβάλλονται οι ημέρες κατά τις οποίες άγονται. Υπάρχει μόνο μια εξαιρεση μνείας άλλων ημερών και μάλιστα της Κυριακής, της Δευτέρας και της Τρίτης. Στην περίπτωση αυτή δεν πρόκειται περί εορτών. Πρόκειται για την αναφορά που έχει σχέση με την ημέρα, η οποία

προστίθεται στο τέλος κάθε τριμήνου. Επειδή, όμως, έχουμε τέσσερα συνολικά τριμήνα στο ένα έτος, γι' αυτό τέσσερεις φορές μετά το τελευταίο Σάββατο καθενός από τα τριμήνα αυτά, ομοιότυπα επαναλαμβάνεται η φράση: «Μετά την Κυριακή και τη Δευτέρα μια έξτρα Τετάρτη προστίθεται»³³.

Το έτος έχει 52 Σάββατα, ισάριθμες εβδομάδες και άρα 364 ημέρες ($52 \times 7 = 364$).

Περιλαμβάνει τέσσερα τριμήνα, από μήνες που ο καθένας έχει διάρκεια 30 ημερών. Στο τέλος κάθε τριμήνου προστίθεται μια επί πλέον ημέρα όπως είδαμε μόλις. Το σύνολο λοιπόν των ημερών κάθε τριμήνου είναι $30 + 30 + 30 + 1 = 91$ ημέρες. Κάθε χρόνο (βλ. Πίν. 1) γίνεται προσθήκη μιας μέρας ($364 + 1 = 365$).

ΠΙΝΑΚΑΣ 1

ΗΜΕΡΟΛΟΓΙΟ ΤΩΝ ΕΣΣΑΙΩΝ

ΜΗΝΕΣ	1ος	4ος	7ος	10ος	2ος	5ος	8ος	11ος	3ος	6ος	9ος	12ος			
Τετάρτη	1	8	15	22	29	6	13	20	27	4	11	18	25		
Πέμπτη	2	9	16	23	30	7	14	21	28	5	12	19	26		
Έκτη (Παρασκευή)	3	10	17	24		1	8	15	22	29	6	13	20	27	
Σάββατο	4	11	18	25		2	9	16	23	30	7	14	21	28	
Πρώτη (Κυριακή)	5	12	19	26		3	10	17	24		1	8	15	22	29
Δευτέρα	6	13	20	27		4	11	18	25		2	9	16	23	30
Τρίτη	7	14	21	28		5	12	19	26		3	10	17	24	31
ΕΒΔΟΜΑΔΕΣ	1 ^η	2 ^η	3 ^η	4 ^η	5 ^η	6 ^η	7 ^η	8 ^η	9 ^η	10 ^η	11 ^η	12 ^η	13 ^η		

Παρατηρήσεις

- Κάθε τριμήνο έχει 13 εβδομάδες ή 91 ημέρες
- Το έτος έχει 4 τριμήνα και άρα 52 εβδομάδες ($13 \times 4 = 52$), ή $(13 \times 7 = 91)$
- Το έτος έχει 4 τριμήνα και άρα 364 ημέρες ($52 \times 7 = 364$), ή $(91 \times 4 = 364)$
- Κάθε χρόνο γίνεται προσθήκη μιας μέρας ($364 + 1 = 365$).

Ο αριθμός 91 ήταν φαίνεται δηλωτικός της λειτουργικής – λατρευτής σημασίας που απεδίδετο στο τριμήνο, ήταν ενδεικτικός της ιερόπτητάς του³⁴. Θα πρέπει στην περίπτωση αυτή να υπομνήσουμε ότι τη συμβολική σημασία των αριθμών³⁵, την οποία εγγνώριζε η αρχαία Ανατολή και φιλοσοφικά εκάλυψε ο Πυθαγοριαμός δεν άφηνε ασυγκίνητους τους Ιουδαίους. Η απόδοση συμβολικής, κάποτε δε και μεταφυσικής, σημασίας στους αριθμούς, κυριαρχεί στους χώρους του Μανδαϊσμού, του Γνωστικισμού, των κειμένων του Φίλωνα, της Ραββινικής Γραμματείας και αργότερα στους Καββαλιστές.

Ο συμβολισμός αυτός φαίνεται ότι πέρασε και στο ημερολόγιο που ήταν γνωστό και στο Κουμράν. Σύμφωνα μ' αυτό μια εορτή έπεφτε κατά ορισμένη πάντοτε ημέρα της εβδομάδας και ημερομηνία. Η εορτή π.χ. του Εξιλασμού εορτάζόταν πάντοτε στις 10 του έβδομου μήνα και ημέρα Παρασκευή.

Επανερχόμενοι στη χαρακτηριστική για την ομοιόλεκτη επανάληψη ολόκληρης περιόδου κειμένου στο 4QMMT, σημειώνουμε την αναφορά του στους μήνες ένατο, τον τελευταίο δηλ. του τρίτου τριμήνου, και δωδέκατο, τον τελευταίο του τέταρτου. Επειδή κατά τους δυο αυτούς μήνες δεν άγεται καμιά άλλη – εκτός από τα Σάββατα – εορτή, ο συντάκτης του κειμένου μένει μόνο στην καταγραφή των Σαββάτων αυτών. Δυο φορές, λοιπόν, αυτοεπαναλαμβάνεται. Η μόνη διαφορά των δυο περιόδων των κειμένων της αυτοεπανάληψης είναι η ακόλουθη: Στην πρώτη από αυτές προτάσσεται του κοινού κειμένου η φράση: «κατά τον ένατον μήνα» και στη δεύτερη: «κατά το δωδέκατο μήνα».

Το επαναλαμβανόμενο κείμενο είναι το ακόλουθο:

«Στις εφτά είναι Σάββατο, στις δεκατέσσερις είναι Σάββατο, στις εικοσιμία είναι Σάββατο, στις εικοσιοκτώ είναι Σάββατο. Μετά την Πρώτη (Κυριακή) και τη Δευτέρα (μια έξτρα) Τετάρτη προστίθεται»³⁶.

Αμέσως μετά την παράθεση, που ακολουθεί την αναφορά στο δωδέκατο μήνα, το ημερολόγιο του 4QMMT κατακλείεται με τους λόγους: «Αυτό είναι το πλήρες έτος, τριακόσιες εξήντα τέσσερεις ημέρες» (1, 172^θ - 173).

Δεν αντιμετωπίζει δηλαδή κανένα πρόβλημα ο συντάκτης του κειμένου για την πέρα από τις 364 ημέρες διάρκεια του έτους; Δεν έχει τίποτα να πει για προσθήκη μιας λευκής ημέρας ή για κάποια άλλη προσθήκη;

6. Δεύτερο μέρος

Διατάξεις

Δεν συνεχίζεται στο δεύτερο μέρος³⁷ του χειρογράφου η ενασχόληση με τα ημερολογιακά στοιχεία. Το δεύτερο μέρος αναφέρεται σε θέματα του κοινοτικού και ιδιωτικού βίου. Από αυτά που το χαρακτηρίζουν είναι και η εμμονή του στη διάκριση μεταξύ καθαρού και ακαθάρτου. Έκδηλη είναι η προσπάθειά του να συμβάλει στο να κρατηθούν οι αναγνώστες – παραλήπτες του – πολύ κοντά στην κατά παράδοση Ιουδαϊκή λατρευτική ζωή.

Υπενθυμίζοντας τον τίτλο που έχει δοθεί στο χειρόγραφο, σημειώνουμε ότι το δεύτερο μέρος του αρχίζει ως εξής: «Αυτοί είναι οι λόγοι (οι διατάξεις) που αφορούν στο Νόμο του Θεού» (II, 1).

Ακούραστα επαναλαμβάνει ο συντάκτης των Διατάξεων τη λέξη αι. Στους 77 στίχους του κειμένου του, οι οποίοι έχουν αποκατασταθεί, το

αι επαναλαμβάνεται 28 φορές. Πρόκειται για λέξη, η οποία θα μπορούσε να αποδοθεί στα ελληνικά δια των εκφράσεων: «ως προς» ή «όσον αφορά». Μπορεί ειδικότερα να αποδοθεί δια της πρόθεσης «περί», με την έννοια με την οποία χρησιμοποιείται η ίδια πρόθεση στις παύλεις Επιστολές, προκειμένου να επεξηγηθούν κάποιες διδαχές. Ενδεικτικά επισημαίνουμε από την πρώτη προς Κορινθίους τις προτάσεις: «Περί δε αν εγράψατε...» (7, 1). «Περί δε των παρθένων... γνώμην... διδωμι...» (7, 25). «Περί δε των ειδωλοθύτων...» (8, 1) κ.λπ. Το «περί δε» με το οποίο αρχίζουν οι προτάσεις αυτές είναι ολότελα αντίστοιχο προς το *ve'al* του 4QMMT (II, 3, 5, 8, 18 κ.λπ.).

Απόλυτα συσχετίζεται ο εξ εθνών με τον ακάθαρτο άνθρωπο. Αρκεί το άγγιγμα και μόνο ενός εθνικού σε καθαρό αντικείμενο, για να μεταβληθεί – το αντικείμενο – σε ακάθαρτο. (II, 3-4). Οι προσφορές εθνικών στο Ναό, ως ακάθαρτες, είναι αμαρτωλές. Βεβηλώνουν την ιερότητα του Ναού. Λέγει λοιπόν το κείμενο: «Περί δε (*ve'al*) των θυσιών από τους εθνικούς [λέμε ότι... αυτοί] θυσιάζουν στο είδωλο το οποίο τους εξαπατά» (8-9). Το κείμενο, στη συνέχεια, μεταβαίνει στις *Scelamim*³⁸, στις ειρηνικές δηλαδή λεγόμενες θυσίες και για το πώς πρέπει να τρώγεται ότι θυσιάζεται κατά την τέλεσή τους. Ο λόγος αμέσως μετά για την αγνότητα της δάμαλης «η οποία εξαγνίζει από την αμαρτία· και της οποίας η στάχτη (η σποδός), συντελεί στην καθαρότητα των ανθρώπων (13-16).

Δίδονται κατόπιν συστάσεις προς το Ιερατείο, για το πώς πρέπει να ενεργούν «οι υἱοί του Ααρών». Ο λόγος για τα καθήκοντά τους, για τη διάκριση, σε κάποιες συγκεκριμένες περιπτώσεις μεταξύ καθαρών και ακάθαρτων ζώων. Παρέχονται ακόμη συστάσεις για τις λατρευτικές εκδηλώσεις, οι οποίες πραγματοποιούνται τόσο μέσα, όσο και έξω από το Ναό (17-44).

Με την ευκαιρία των σκέψεων αυτών λέγεται: «Θεωρούμε ότι ο Ναός είναι [η σκηνή του, Μαρτυρίου ενώ] η Ιερουσαλήμ είναι η παρεμβολή. Έξω από την παρεμβολή σημαίνει έξω από την Ιερουσαλήμ» (34-35). Δέσμιος ο συντάκτης του κειμένου του χειρογράφου μιας εθνικιστικά θεμελιωμένης ξενοφοβίας, την υπηρετεί ενδύοντας τις σκέψεις του με τον μανδύα του τονισμού της ξεχωριστής ιερότητας της Ιερουσαλήμ. Λέγει λοιπόν: «Ο Θεός διάλεξε την πόλη αυτή «ανάμεσα από όλες τις φυλές του Ιαραήλ, για να εγκαταστήσει το Όνομά του, ως μια διαμονή...» (42. Πρβλ. και 68-69).

Το χειρόγραφο προχωρεί παρέχοντας πληροφορίες, ασήμαντες για μας, οι οποίες όμως δεν εθεωρούντο καθόλου ως τέτοιες για τον συντάκτη του. Ο λόγος στην περίπτωση αυτή για το ότι δεν πρέπει να θυσιάζονται θηλυκά ζώα, κατά το χρόνο που εγκυμονούν (43-46).

Εμμένοντας στην επισήμανση των θεωρουμένων ως ακάθαρτων, σημειώνει ότι είναι ακάθαρτοι οι άνδρες εκείνοι, οι οποίοι εμφανίζουν ατέλειες στα γεννητικά τους όργανα (47-57a).

· Ως προς τους τυφλούς και τους κουφούς λέγεται ότι αυτοί, καθώς δεν μπορούν να δουν και να ακούσουν, είναι δυνατό να έλθουν σε επαφή με ακάθαρτα, άτομα ή πράγματα. Είναι, επομένως, έται δυνατόν εισερχόμενοι, τυχόν, στο Ναό να τον μολύνουν (57β-62).

Στο Ναό, εξάλλου, δεν επιτρέπεται να εισάγονται δοχεία και υγρά ακάθαρτα. Ως προς τα ζώα, ειδικά, και μάλιστα τους σκύλους, λέγει ότι πρέπει να καταβάλλεται προσπάθεια να μη γίνουν τροφή τους κόκκαλα από τις θυσίες ή κρέας που έχει απομείνει πάνω σε κάποια από αυτά (63-67).

Ο καρπός των δένδρων που υπάρχουν «στη χώρα του Ισραήλ», κατά το τέταρτο έτος³⁹ κάθε σαββατιαίας εφταετίας, θεωρείται σαν τις απαρχές που προσφέρονται στους ιερείς (71-72a).

Δεν εθεώρησε το κείμενο του χειρογράφου άσκοπο να αναφερθεί και σ' εκείνους, οι οποίοι υποφέρουν από ασθένεια του δέρματος. Πρόκειται για ασθένεια που τους καθιστά ακάθαρτους. Ακάθαρτα θεωρούνται και αρκετά αντικείμενα από εκείνα, τα οποία βρίσκονται στο σπίτι ενός τέτοιου αρρώστου (72β-80).

«Περί δε (ve'al) των σκόπιμα ανυπάκων...» (78), πρέπει και αυτοί να θεωρούνται ακάθαρτοι. Ακάθαρτοι είναι, επίσης, όσοι αγγίζουν νεκρό ή κόκκαλα νεκρών από μάχες (80-81).

Ακολουθούν συστάσεις οι οποίες αφορούν στις συζυγικές σχέσεις. Επικρίνεται, κατά κύριο λόγο, η μοιχεία, η οποία θεωρείται παράβαση μη επιτρεπόμενη να διαπράττεται από το λαό του Ισραήλ, που είναι «άγιος λαός» (83-84a).

Ο λαός, λοιπόν, του Ισραήλ είναι άγιος και «οι υιοί του Ααρών οι άγιοι των αγίων». Αυτή η ιερότητα επιβάλλει στους ισραηλίτες να γνωρίζουν ότι οι περι καθαρισμού διατάξεις ισχύουν σε ό,τι αφορά και τα ενδύματά τους ακόμη (84β-86).

Η μέχρι αδυναμίας εμμονή πολλών ιουδαικής καταγωγής συγγραφέων στην επίκριση των παράνομων σεξουαλικών σχέσεων τροφοδοτεί τους ακροτελεύτιους στίχους του χειρογράφου, όπως αυτό έχει διασωθεί (87-89).

Γ. ΤΟ ΗΜΕΡΟΛΟΓΙΟ ΤΟΥ 4QMMT ΚΑΙ ΤΑ ΑΠΟΚΡΥΦΑ ΤΗΣ Π. ΔΙΑΘΗΚΗΣ

α. Το Απόκρυφο του Ι Ενώχ

Πολλές πληροφορίες παρέχει το Απόκρυφο του Ι Ενώχ για ημερολόγιο σαββατικής θεμελίωσης. Πρόκειται για ημερολόγιο, το οποίο ήταν γνωστό στους μελετητές της ιστορίας των χρόνων της Κ. Διαθήκης, πολύ πριν έλθουν στο φως τα χειρόγραφα της Ν. Θάλασσας. Το ημε-

ρολόγιο αυτό απασχόλησε πολλούς μετά την ανεύρεση των χειρογράφων.

Το τρίτο μέρος του Απόκρυφου LXXII - LXXXII)⁴⁰ θα μπορούσε να τιτλοφορηθεί με τις λέξεις από τις οποίες αρχίζει. Θα μπορούσε, δηλαδή, να έχει την επικεφαλίδα: «Βιβλίον των τροχιών και των φωστήρων του ουρανού».

Στο κεφάλαιο LXXII γίνεται αρχικά λόγος για δώδεκα πυλώνες, που υπάρχουν τάχα, στους ουρανούς. Από αυτούς ανατέλλει και δύει ο ήλιος. Με τις κινήσεις αυτές του ήλιου έχουμε, κατά το Απόκρυφο πάντοτε, ενότητες ημερών που κατανέμονται ως εξής: 30, 30, 31. Τη σειρά αυτή, χωρίς να χρησιμοποιεί τη λέξη μήνας, την επαναλαμβάνει τέσσερις φορές.

Μετά τα παραπάνω προστίθενται – όπως περίπου και στο 4QMMT – τα εξής: «Το έτος είναι ακριβώς ως προς τας ημέρας του, τριακόσιαι εξήκοντα τέσσαρες» ημέρες (LXXII, 32. Πρβλ. LXXXII, 6).

Είναι πάντως γεγονός ότι ο συντάκτης του τρίτου μέρους του Αποκρύφου, αν και αναφέρεται σε ηλιακό έτος των 364 ημερών, φαίνεται να προβληματίζεται. Επισημαίνει διαφορές μεταξύ του έτους αυτού και του σεληνιακού (LXXIV, 12-17).

Εμμένοντας στην εξέταση των διαφορών αυτών, λέγει ότι το εξάμηνον ενός σεληνιακού έτους έχει τρεις μήνες των 30 ημερών και τρεις των 29. Προσθέτοντας τα γινόμενα $30 \times 3 (= 90)$ και $29 \times 3 (= 87)$ έχουμε για ένα από τα εξάμηνα αυτά σύνολο $177 (90 + 87)$ ημερών. Πρόκειται, συνεχίζει το κείμενο, για αριθμό ημερών που αντιστοιχούν σε 25 εβδομάδες και δύο ημέρες. Πραγματικά $25 \times 7 + 2 = 175 + 2 = 177$. Διοθέντος ότι το ηλιακό εξάμηνο έχει $182 (91 \times 2)$ ημέρες, έπειτα ότι μεταξύ αυτού (187) και εκείνου (177) έχουμε διαφορά 5 ημερών.

Αν το κείμενο προχωρούσε λίγο ακόμη στα αριθμητικά δεδομένα, θα εύρισκε ότι το ηλιακό και το σεληνιακό έτος, κατά τις πληροφορίες οι οποίες από το κείμενο αυτό προέρχονται, διαφέρουν κατά 10 ημέρες, αφού το 364 (182 $\times 2$) υπερτερεί του 354 (177 $\times 2$) κατά 10.

Μετά από αυτά αναφέρεται ξανά στις 4 εμβόλιμες ημέρες (LXXV, 1). Η τάση της αναφοράς και στον αριθμό τέσσερα ικανοποιείται με την επισήμανση των 4 σημείων (μερών) του ορίζοντα. Στο τέταρτο από αυτά, στο βορρά διακρίνει 3 μέρη⁴¹.

Επανερχόμενο το Απόκρυφο στην παράθεση του συνόλου του ηλιακού ημερολογίου το παρουσιάζει υπό τη διόπτρα μυθολογικών – αστρολογικών στοιχείων.

Λέγει ότι τα ημερολογικά στοιχεία, τα οποία αναφέρει, του τα έχει αποκαλύψει «ο ἄγγελος Ουριήλ, τον οποίον ο Κύριος της δόδης ὡρισε δια παντός εφ' όλων των φωστήρων του ουρανού...». Ο ἄγγελος Ουριήλ είναι εκείνος που δήθεν είχε πει στον Ενώχ να διαβάσει πάνω σε ουρά-

νιες πλάκες της ημερολογιακής υφής αποκαλύψεις καθώς και άλλες θείες διδαχές⁴².

Λέγει ότι υπάρχουν τέσσερεις αρχηγοί, οι οποίοι διαιρούν στα τέσσερα το έτος. Τέτοιοι αρχηγοί π.χ. είναι για το πρώτο εξάμηνο ο Μελκεγιάλ και για το δεύτερο ο Χελεμμελήκ.

Τους τέσσερεις αρχηγούς, προσθέτει, τους ακολουθούν δώδεκα ταξιάρχαι, οι οποίοι διαιρούν τους μήνες.

Υπάρχουν ακόμη 360(!) χιλιαρχοί, οι οποίοι διαιρούν τις ημέρες των 12 από 30 ημέρες μηνών ($12 \times 30 = 360$). Το κενό που απομένει, για τις 4 εμβόλιμες ημέρες του έτους, το καλύπτει το Απόκρυφο. Λέγει ότι πέρα από τους παραπάνω υπάρχουν ακόμη 4 αρχηγοί. Αυτοί ορίζονται για το τέλος καθενός από τα 4 τρίμηνα του έτους.

Φαίνεται ότι αρκετοί Ιουδαίοι, από εκείνους οι οποίοι είχαν ζήσει στα χρόνια της Κ. Διαθήκης, εκτιμούσαν το Απόκρυφο του Ενώχ και μάλιστα το τρίτο μέρος του. Αυτό διαφαίνεται από την εκτίμηση των Ιωβηλαίων προς τον Ενώχ, όπως θα σημειώσουμε στην επόμενη παράγραφο.

6. Τα Ιωβηλαία και τα λοιπά Απόκρυφα της Π. Διαθήκης

Ο Ενώχ κατά το Απόκρυφο των Ιωβηλαίων, «ήτο ο πρώτος... ο γράφας τα σημεία του ουρανού, κατά την τάξιν των μηνών...». Αυτός, συνεχίζει, έκαμε γνωστές στους ανθρώπους «τας ημέρας των ετών και ετακτοποίησε τους μήνας και υπελόγισε τα Σάββατα των ετών»⁴³.

Τα Ιωβηλαία, όπως φαίνεται και από τον τίτλο τους, ασχολούνται κατά κύριο λόγο με εφτάδες εφταετιών, στις οποίες προστίθεται ένα ακόμη έτος. Η διάρκεια ενός Ιωβηλαίου είναι, ως γνωστό, πενήντα χρόνια ($7 \times 7 + 1 = 50$).

Μικρό απόσπασμα χειρογράφου εκ Κουμράν, στο οποίο διασώζονται λίγες λέξεις, φαίνεται να προέρχεται από ευρύτερο κείμενο, που και αυτό θα αναφερόταν σε Ιωβηλαία έτη ή θα έχει σχέση με το ομώνυμο Απόκρυφο. Στο απόσπασμα γνωστό ως 4Q277 δόθηκε η ονομασία Ψευδο-Ιωβηλαία⁴⁴.

Σ' αυτό έχουν διασωθεί τα ονόματα του Μωυσή, του διδαγμένου (τα περὶ Ιωβηλαίων ισως) Ενώχ και η έκφραση «έξι Ιωβηλαία ετών». Πρόκειται για ένα παράλληλο προς τα Ιωβηλαία IV, 21, όπου ο λόγος για τον Μαθουσάλα, ο οποίος «ήτο... μετά των αγγέλων του Θεού» επί «εξ ιωβηλαία ετών».

Το Απόκρυφο των Ιωβηλαίων δεν γνωρίζει μόνο αλλά και προσπαθεί να κατοχυρώσει το ημερολόγιο των 364 ημερών⁴⁵ με όλα τα συνεπάκολουθα σε ό,τι αφορά τους μήνες, τα τρίμηνα και τις ημέρες. Όλα αυτά αποδίδονται και στο Απόκρυφο αυτό μόνο με αριθμητικούς προσδιορισμούς, όπως π.χ. πρώτη ημέρα, δεύτερη εβδομάδα, ενδέκατος μήνας.

Ερευνώντας την ιστορία του Ισραήλ ο συγγραφέας του, κάνει ένα είδος αντίστροφης ιστόρησης. Η ιστορία της Π. Διαθήκης καταγράφεται από μέρους του με βάση το ημερολόγιο του.

Αρχίζει π.χ. λέγοντας ότι ο Μωυσής πήρε στις 16 του τρίτου μήνα την εντολή από τον Θεό, για να ανέλθει στην κορυφή του Σινά, όπου πραγματοποιήθηκε η νομοδοσία. Πρόκειται για ημερομηνία που συμπίπτει με την επόμενη της εορτής της Πεντοκοστής.

Στη διάρκεια αυτής της εορτής, κατά άλλη υπόμνηση των Ιωβηλαίων, στις 16 δηλαδή τρίτου, γεννήθηκε ο Ισαάκ⁴⁶.

Το Απόκρυφο σημειώνει αρκετές δεκάδες ημερομηνιών⁴⁷, τις οποίες καταχωρίζει, κατά τον γνωστόν ἡδη τρόπο των αριθμητικών προσδιορισμών. Δώδεκα από αυτούς χρησιμοποιούνται για τις ημερομηνίες, οι οποίες κατά τα Ιωβηλαία, αντιστοιχούν στις ημέρες κατά τις οποίες είχαν γεννηθεί οι ιεράρχοι υιοί του Ιακώβ⁴⁸.

Η Συριακή Αποκάλυψη του Βαρούχ (ΙΙ Βαρούχ)⁴⁹ αναφέρεται πολλές φορές στους αριθμούς 7 και 4 και 12, οι οποίοι είναι τόσο γνωστοί σε όσους ασχολούνται με το ημερολόγιο των 364 ημερών. Το ημερολόγιο και τις εορτάσμες ημέρες του έτους το καθιέρωσε ο ίδιος ο Θεός (στ. LXVI, 4). Αυτό δεν πρέπει να το λησμονούν οι άνθρωποι (Ζ, LXXXIV, 8).

Διάρκεια έτους με 365 ημέρες γνωρίζει το ελληνικό Απόκρυφο Βαρούχ, το γνωστό και ως Ι Βαρούχ⁵⁰. Πρόκειται για έργο του δευτέρου πιθανότατα μ.Χ. αιώνα. Ο λόγος στο Απόκρυφο αυτό για «τριακοσίας εξήκοντα πέντε πύλας του ουρανού» (VI, 10).

Ο συγγραφέας του Σλαβωνικού Ενώχ (Δεύτερος Ενώχ)⁵¹, έργου αναμφίβολα μεταγενέστερου, αρχίζει λέγοντας ότι είδε όραση, όταν έγινε 365 ετών (Ι, 1). Ο λόγος, λίγο πιο κάτω, για πύλες και πάλι του ουρανού. Πρόκειται τη φορά αυτή για 12 «μεγάλες πύλες». Από αυτές οι 6 (οι μισές) βρίσκονται στην Ανατολή και οι άλλες 6 στη Δύση. Από τις πύλες αυτές περνά ο ήλιος, ο οποίος με την έξοδό του από τις πύλες της Ανατολής και την είσοδό του σ' εκείνες της Δύσης ρυθμίζει τα των ημερών. Κατά τον Σλαβωνικό Ενώχ, όμως, η ρύθμιση αυτή παρουσιάζει μιαν ιδιοτυπία. Εχουμε, σύμφωνα μ' αυτήν, για το μισό έτος πέντε ενόττητες ημερών. Η πρώτη ανέρχεται σε 12 ημέρες και οι τέσσερεις άλλες έχουν από 35 η καθεμιά τους. Εχουμε δηλαδή κάθε μισό έτος ένα πεντάμηνο με 182 ημέρες ($42 + 35 + 35 + 35 + 35 = 182$)⁵².

Το έτος, επομένως, των δέκα ενοτήτων (μηνών) έχει συνολικά 364 (182×2) ημέρες και πάλι. Ενώ, όμως, το Απόκρυφο αυτό συμφωνεί με το 4QMMT, ως προς το έτος των 364 ημερών, δεν παραλείπει να σημειώσει την ύπαρξη και έτους με 365 ημέρες (XVI, 1-7).

Δ. ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΟ 4QMMT

α. Το ημερολόγιο του 4QMMT και τα λοιπά χειρόγραφα

Το ημερολόγιο, το οποίο επιθυμεί να στηρίξει ο «επιστολογράφος» του 4QMMT, το γνωρίζουν και άλλα χειρόγραφα. Χαρακτηριστική, από την πλευρά αυτή, είναι η περίπτωση του χειρογράφου του Ναού. Όλες οι εορτές που αναφέρει, σε ενότητά του η οποία αφορά στο ιουδαϊκό εορτολόγιο, καταχωρίζονται με αναγραφή πάντοτε της ημερομηνίας, κατά την οποία άγονται. Οι ημερομηνίες σημαίνονται με τον τρόπο, με τον οποίο και το 4QMMT τις καθορίζει.

Τον ίδιο τρόπο αναφοράς σε ημερομηνίες –ευκαιριακά συνήθως, στην περίπτωση αυτή – έχουμε και σε ομάδα χειρογράφων, τα οποία είναι γνωστά ως Εφημερίες (I–IV). Πρόκειται για τα εξής: I, 4Q321. II, 4Q320. III, 4Q323-324 A–B και IV, 4Q325⁵³.

Σ' αυτά πρέπει να προστεθούν και άλλα χειρόγραφα, όπως το Εγχειρίδιο Πειθαρχίας (1QS) και μάλιστα το κείμενο της στήλης X, οι Απόκρυφοι Ψαλμοί (11QPS⁵⁴), το Βροντολόγιο (4Q318), διάφορα αποσπάσματα από Λειτουργικά κείμενα (4Q498-512) κ.λπ.

Στο 4Q321, στις Εφημερίες I δηλαδή, έχουμε αναφορές τόσο στο σεληνιακό, όσο και στο ηλιακό ημερολόγιο, με επισημάνσεις πολλών ημερομηνιών. Το ίδιο σχεδόν συμβαίνει στο 4Q320, τις Εφημερίες II. Δεν είναι πλούσια σε τέτοια στοιχεία το 4Q323-324, A–B, Εφημερίες III, καθώς και το 4Q325, Εφημερίες IV.

Στο 4Q318, στο Βροντολόγιο⁵⁵, τα ημερολογιακά στοιχεία συσχετίζονται με τα διάφορα ζώδια, κατά τρίμηνα των 91 ημερών (30 + 30 + 31). Τα αποσπάσματα χειρογράφων που ορίζονται με τις συντομογραφίες 4Q498-512⁵⁶, προέρχονται από Διάφορα Λειτουργικά βιβλία. Στα κείμενα που από αυτά διασώζονται υπάρχουν πάρα πολλές καταχωρίσεις εορτάσιμων ημερών και ημερομηνιών. Δε θα ήταν πάρεργο να σημειώσουμε, τέλος, το χειρόγραφο 4Q319. Του δόθηκε ο τίτλος Ουράνια συμφωνία⁵⁷. Αναφέρεται σε Σαββατιαία και Ιωβηλαία έτη.

Αναφερόμενο το Εγχειρίδιο Πειθαρχίας στους Καιρούς της προσευχής (στήλη X, 1-8) ομιλεί για προσευχές που αναπέμπονται καθώς ο χρόνος προχωρεί. Εκφράζει λοιπόν την ανάγκη αναφοράς προσευχής κατά τις ακόλουθες περιπτώσεις⁵⁸.

- I. «Στην αρχή της εξουσίας του φωτός» και «στην αρχή των φυλάκων του σκότους» (X, 1), κάθε ημέρα επομένως.
- II. «Στην αρχή των εποχών κάθε περιόδου» (X, 5), στην αρχή δηλαδή κάθε τριμήνου.
- III. «Στην αρχή των μηνών» (5).
- IV. «Κατά τις αρχές των ετών» (6), και
- V. «Στην αρχή των εβδομάδων» (8).

Στη στήλη Χ και πάλι, σημειώνονται με ευλαβικό θα λέγαμε σεβασμό, τα γράμματα με τα οποία στα εβραϊκά γράφεται η λέξη αμήν. Πρόκειται για τα: α, τ, π. Τα γράμματα αυτά εκφραζόμενα με αριθμούς, όπως έχουμε ήδη αναφέρει δίνουν άθροισμα 91.

Το χειρόγραφο 4QSI39⁵⁸, είναι Ύμνος για το έβδομο Σάββατο του έτους, το οποίο συμπίπτει με τις 16 του δεύτερου μήνα.

Η ανεύρεση του 4QSI39 επιτρέπει να υποθέσουμε ότι η κοινότητα θα είχε στιχουργήσει Ύμνους και για τα υπόλοιπα Σάββατα του έτους. Ισως και γι' αυτό δεν εθεώρησε άσκοπο ο συντάκτης του πρώτου μέρους του 4QMMT, να καταγράψει και τα 52 Σάββατα του έτους, με τις ημερομηνίες στις οποίες το καθένα τους αντιστοιχεί. Τις σκέψεις αυτές για 52 Ύμνους θα πρέπει να τις συσχετίσουμε με τα στοιχεία τα οποία προσφέρονται από το 11QPS⁵⁹.

Στο εκ Κουμράν χειρόγραφο 11QPS⁵⁹, στο οποίο διασώζονται Απόκρυφοι Ψαλμοί, υπάρχει συνάφεια η οποία αναφέρεται στο κατ' αυτήν σύνολο της ποιητικής παραγωγής του Δαβίδ. Υπερβάλλοντας τα πράγματα λέγει ότι ο ένδοξος εκείνος βασιλιάς του Ισραήλ είχε γράψει 3600 ψαλμούς, 364 Ύμνους για τις καθημερινές θυσίες, 52 Ύμνους για τις προσφορές κατά τα Σάββατα, 30 για γιορτές και ακόμη 4 για εξορισμούς (11QPS^a, XXVII, 10-11)⁶⁰.

Ως προς τους 3600 Ύμνους, ο αριθμός τους ίσως να είχε σχέση με την παραδοσιακή άποψη, κατά την οποία ο Δαβίδ είχε συντάξει 150 ψαλμούς. Αν τον αριθμό 3600 τον διαιρέσουμε δια του 24, που είναι δηλωτικός του αριθμού των εφημεριών του ναού, έχουμε ως πηλίκο τον 150.

Οι αριθμοί, εξάλλου, 364, 52, 30 και 4 του χειρογράφου αντιστοιχούν κατά τη σειρά της αναγραφής τους – προς τις ημέρες ενός έτους, τις εβδομάδες του, τις ημέρες του μήνα και τις αρχές των τεσσάρων τριμήνων.

6. Συσχετισμοί

Το εσσαικό ημερολόγιο, όπως το γνωρίζουμε και από το 4QMMT, έχει αποτυπωθεί στο χαρτί όχι μόνο από την A. Jaubert αλλά και από άλλους. Η αποτύπωση αυτή εκφράζεται στον πίν. I, που παραθέτουμε. Η πρώτη στήλη του πίνακα αυτού αφορά στους πρώτους μήνες (1ο, 4ο, 7ο και 10ο) κάθε τριμήνου, που αρχίζουν από Τετάρτη, η δεύτερη στους δεύτερους (2ο, 5ο, 8ο και 11ο), που αρχίζουν από Παρασκευή και η τρίτη στους τρίτους (3ο, 6ο, 9ο και 12ο), που αρχίζουν από τη Μία των Σαββάτων (Κυριακή).

Ημερολόγιο, το οποίο θα μπορούσε να χαρακτηρισθεί ως παραλλαγή του Εσσαικού-Ιουδαικού, είχε προταθεί από την Κοινωνία των Εθνών⁶¹. Στην επιτροπή η οποία είχε αναλάβει τη σύνταξη του παγκόσμιου αυτού

ημερολογίου μετείχε και ο τότε (1923) καθηγητής της αστρονομίας στο πανεπιστήμιο Αθηνών Δημήτριος Αιγινήτης.

Το ημερολόγιο που προτάθηκε από την επιτροπή έκανε λόγο για έτος 365 ημερών. Θα υπήρχαν και σ' αυτό 4 τρίμηνα. Ο πρώτος μήνας των θα άρχιζε από Κυριακή και θα είχε 31 ημέρες. Οι υπόλοιποι δύο θα είχαν από 30 ημέρες. Θα είχε λοιπόν και το προταθέν τρίμηνο 91 (31 + 30 + 30) ημέρες.

Το σύνολο των 364 ημερών ($91 \times 4 = 364$) θα το ακολουθούσε ημέρα λευκή. Η ημέρα αυτή θα έπαιρνε θέση μετά τις 30 Δεκεμβρίου. Το έτος λοιπόν θα είχε 365 (364 + 1) ημέρες.

Κάθε τέσσερα, όμως, χρόνια, κάθε δίσεκτο έτος επομένως, θα είχαμε μιαν ακόμη λευκή ημέρα ως προσθήκη. Η προσθήκη της λευκής αυτής ημέρας θα έμπαινε στο τέλος του Ιουνίου. Το δίσεκτο έτος, λοιπόν, θα είχε 366 (364 + 1 + 1) ημέρες (βλ. Πίν. 2).

ΠΙΝΑΚΑΣ 2

ΗΜΕΡΟΛΟΓΙΟ ΠΡΟΤΑΘΕΝ ΩΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ

ΜΗΝΕΣ	1ος	4ος	7ος	10ος	2ος	5ος	8ος	11ος	3ος	6ος	9ος	12ος			
Κυριακή	1	8	15	22	29	5	12	19	26	3	10	17	24		
Δευτέρα	2	9	16	23	30	6	13	20	27	4	11	18	25		
Τρίτη	3	10	17	24	31	7	14	21	28	5	12	19	26		
Τετάρτη	4	11	18	25		1	8	15	22	29	6	13	20	27	
Πέμπτη	5	12	19	26		2	9	16	23	30	7	14	21	28	
Παρασκευή	6	13	20	27		3	10	17	24		1	8	15	22	29
Σάββατο	7	14	21	28		4	11	18	25		2	9	16	23	30
ΕΒΔΟΜΑΔΕΣ	1 ^η	2 ^η	3 ^η	4 ^η	5 ^η	6 ^η	7 ^η	8 ^η	9 ^η	10 ^η	11 ^η	12 ^η	13 ^η		

Παρατηρήσις

- Κάθε τρίμηνο έχει 13 εβδομάδες ή 91 ημέρες ($13 \times 7 = 91$)
- Το έτος έχει 4 τρίμηνα και άρα 52 εβδομάδες ($13 \times 4 = 52$), ή 364 ημέρες ($91 \times 4 = 364$)
- Κάθε χρόνο γίνεται προσθήκη μιας μέρας ($364 + 1 = 365$), στο τέλος Δεκεμβρίου, και κάθε δίσεκτο άλλη μια επιοής στο τέλος του Ιουνίου ($365 + 1 = 366$).

Η χρήση του ημερολογίου αυτού θα καθιστούσε όλες τις εορτές ιδιότυπα ακίνητες. Η εορτή π.χ. των Τριών Ιεραρχών (30 Ιανουαρίου) θα ήγετο πάντοτε ημέρα Δευτέρα.

Στο προταθέν ημερολόγιο υπάρχουν ολότελα συγκεκριμένες υπομνήσεις, για να μπορέσει ένα έτος μιας τετραετίας να έχει μέσο όρο

διάρκειας ίση περίπου με το χρόνο ο οποίος απαιτείται για την ολοκλήρωση μιας πλήρους περιφοράς της γης περί τον Ήλιο. Η περιφορά αυτή διαρκεί 365 ημέρες, 48 πρώτα και 47, 548 δεύτερα λεπτά.

Τη διαφορά του έτους των 354 ημερών από την παραπάνω πλήρη περιφορά δεν την είχε αντιμετωπίσει η ιουδαϊκή σκέψη και μερικοί μάλιστα, όπως π.χ. ο αυτάκης του 4QMMT δεν την είχαν υποπτευθεί. Για το λόγο αυτό, ενώ καταγράφει όλα τα Σάββατα ενός έτους ένα προς ένα, μετά από την αναφορά του και στο 52ο, στο τελευταίο, προσθέτει ότι εδώ τελειώνει το έτος. Δεν λέγει τίποτα ως προς το τι γίνεται ή τι πρέπει να γίνει μετά τη συμπλήρωση των 364 ημερών. Το ίδιο συμβαίνει και με άλλα χειρόγραφα, όπως π.χ. με τις εφημερίες και μάλιστα με την πρώτη από αυτές, την 4Q321, στην οποία υπάρχουν όχι μόνο πολλά ημερολογιακά στοιχεία, αλλά και επισήμανση της μετάβασης από έτος σε έτος⁶².

Το λάθος στο ημερολόγιο των 364 ημερών είναι ότι κατ' αυτό αγνοείται η ακριβής διάρκεια του ηλιακού έτους και ότι επομένως, ο αριθμός ο οποίος την εκφράζει δεν είναι διαιρετός δια του 7. Επειδή όμως ο αριθμός 7 ήταν ιερός, ήταν συμβολικός για τους Ιουδαίους, τους Ικανοποιούσε φαίνεται ο αριθμός έτους 364 ημερών, αριθμός διαιρετός δια του 7. Ως τέτοιος είναι και γινόμενο. Είναι το γινόμενο του 52×7 . Για τους πιο εγκρατείς από άποψη μαθηματικών γνώσεων και ανατολικών ή πυθαγορείων επιδράσεων Κουμράνιους, ο αριθμός 364 ισούται προς $7^3 + 7 \times 3$.

Είναι παρά ταύτα γεγονός ότι το εσσαϊκό ημερολόγιο όπως παρουσιάζεται και στο 4QMMT είχε υπέρ αυτού το ότι ήταν απλό. Ο κατ' αυτό αμετακίνητος συνταυτισμός ημερομηνίας και ημέρας ήταν χρησιμότατος για τη μνήμη και των πιο αγράμματων ή των ολιγογράμματων μελών του κοινοβίου. Ο παραπάνω συνταυτισμός βοηθούσε τους πιστούς Ιουδαίους – ως τέτοιοι προβάλλονταν και τα μέλη του κοινοβίου – στο να ενθυμούνται τις εόρτιες ημέρες του έτους και όταν χρειάζεται να προετοιμάζονται για να τις εορτάσουν.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Επιμείναμε αρκετά σε ό,τι αφορά στο ημερολόγιο του 4QMMT, συνεπείς προς τις απαιτήσεις του τίτλου που είχαμε επιλέξει.

Δεν αφήσαμε όμως έξω από τα ενδιαφέροντά μας την αίσθηση που προκάλεσε η έκδοση του χειρογράφου 4QMMT και τις αντεγκλήσεις που την ακολούθησαν.

Ανεξάρτητα, όμως, από όλα αυτά το χειρόγραφο – Επιστολή προσφέρει αρκετά στοιχεία, που αφορούν τόσο στο εσσαϊκό ημερόλογιο,

όσο και σε νομικές διατάξεις, που όφειλαν απαρέγκλιτα να τηρούν τα μέλη της κοινότητας στο Κουμράν.

Ο συντάκτης της «Επιστολής» είναι σαν να διακατέχεται από αγωνία για το αν και κατά πόσο οι παραλήπτες της τηρούν τόσο το εκ 364 ημερών ημερολόγιο, όσο και τις διατάξεις που επέλεξε να υπενθυμίσει.

Το ημερολόγιο, το οποίο βέβαια είχε και εορτολογικές διαστάσεις, θεωρήθηκε ότι έπρεπε να τηρείται με θρησκευτική ευλάβεια.

Η τήρηση αυτή συντελούσε και στη διατήρηση της κοινής λατρείας και στη συνοχή του κοινοβίου.

Οι διατάξεις, που δεν πέτυχαν να απεκδυθούν το αυστηρό, το συντηρητικό και ακόμη το σωβινιστικό ιουδαϊκό πρότυπο, θα μπορούσε κάλλιστα να προέρχονται από πρόσωπο το οποίο κατείχε μεγάλη θέση στο κοινόβιο.

Το πρόσωπο αυτό, ο συγγραφέας του 4QMMT, φαίνεται να έτρεμε και μόνο με τη σκέψη ότι οι παραδοσιακές λατρευτικές διατάξεις θα ήταν δυνατό να μην τηρούνται από όλα τα μέλη της κοινότητας. Η τήρηση των –όπως υποδηλώνεται από το κείμενο της επιστολής – εθεωρείτο από αυτήν ως απαράβατη προϋπόθεση για τη διατήρηση της συνοχής των μλεών, για την επιβίωση της κοινότητας του Κουμράν.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Την καθυστέρηση, γενικά, της έκδοσης του συνόλου των χειρογράφων έχει στηλεύσει μεταξύ άλλων και ο G. Vermes. Γράφοντας το 1977 και ασχολούμενος με τα εκ Κουμράν κείμενα, τα οποία ως τότε είχαν έλθει στο φως της δημοσιότητας, επέκρινε την καθυστέρηση της έκδοσης κάποιων από τα χειρόγραφα τα οποία προέρχονται από τα συντικά της N. Θάλασσας ευρισκόμενα σπηλαια. Παρατηρώντας ότι ως τότε είχαν συμπληρωθεί μια τριανταριά χρόνια από την ανεύρεσή τους χωρίς να έχουν δημοσιευθεί, δε δισκολεύθηκε να χαρακτηρίσει την καθυστέρηση αυτή ως το «κατ’ εξοχήν σκάνδαλο» της εικοστής εκατονταετίας. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls, Qumran in Perspective*, London 1977, 21-24 και μάλιστα 24.

2. Για τις περιπτώσεις αυτές διακριτικά σημειώνουμε: Τον G. Vermes π.χ. τον οποίο προκάλεσε αργότερα άλλος κουμρανολόγος ως «άσχετο» «Biblical Archaeological Review (BAR) 17 (1, 1991) 66. Για τα περι μονοπωλίων, σκανδάλων κ.λπ. βλ. BAR 16 (4, 1990) 44-45 (5, 1990) 64-65, 17 (6, 1994) 66-71, 18 (1, 1992) 66-79 και 62-63 (3, 1992) 64-65 κ.λπ. Ως προς κάποιες γελοιογραφίες βλ. BAR 17 (2, 1991) 52, 18 (1, 1992) 64 κ.λπ.

3. Η πρώτη παρουσίαση του 4QMMT από τον J. Strugnell έγινε με εισήγηση τους στο κατά τον Απρίλιο του 1984 συνέδριο στην Ιερουαλήμ. Το κείμενο της εισήγησης αυτής δημοσιεύτηκε το 1985. Βλ. E. Qimron and J. Strugnell: An Unpublished Halakhic Letter from Qumran, στο Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984, Ιερουαλήμ 1985, 400-407. Πρβλ. και Israel Museum Journal 4 (1985), 9-12. Οι δύο συγγραφείς θεωρούν ότι το έργο προέρχεται από τα μέσα έως το τέλος του δεύτερου π.Χ. αιώνα. Ασχολούμενοι με ένα από τα αποσπάματα που συγκροτούν το 4QMMT, το αποσπάμα 4Q398, επισημαίνουν ότι έχουμε μορφυρία για την Επιστολή-χειρόγραφο στο 4Qr Ps^a, N. 8-9. Βλ. Των ίδιων, An unpublished Halakhic Letter from Qumran, στο Israel Museum Journal, 4 (1985), 9-12.

4. L.H. Schiffman, *The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect*, Bibl. Arch., 53 (2, 1990), 64-73.

5. L.H. Schiffman, New Light on the Dead Sea Scrolls, Biblical Research, 8 (3, 1992) 30-33 και 54. Πρβλ. για συσχετισμούς του 4QMMT με το χειρόγραφο του Νοού, βλ. του ίδιου, *Miqsat Ma'aseh Ha-Tora and the Temple Scroll*, Rev. Qum. 14 (1990), 435-457.
6. J.C. Vanderkam, The People of the Dead Sea Scrolls. Essenes or Sadducees? Bibl. Rev. 7 (2, 1991), 42-47.
7. Sh. Talmon (εκδ.), Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period, Philadelphia, 1991.
8. J. Strugnell, The Qumran Scrolls: A report on Work in Progress, στο Jewish Civilization, ὥπ. π. 94-106.
9. Όπ. π., 99-100.
10. L.H. Schiffman, Qumran and Rabbinic Halakhah, στο Jewish Civilization, ὥπ. π., 138-146.
11. Όπ. π. 144.
12. J.M. Baumgarten, Recent Qumran Discoveries and Halakhah in the Hellenistic Roman Period, ὥπ. π. 147-158.
13. J. Milgrom, Deviations from Scripture in the Purity Laws of the Temple Scroll, ὥπ. π. 159-167.
14. Όπ. π. 165-167.
15. H. Stegemann, The "Teacher of Righteousness" and Jesus: Two Types of Religious Leadership in Judaism at the Turn of the Era, ὥπ. π. 196-213.
16. Όπ. π., 197, 209.
17. S. Talmon, Between the Bible and the Mishnah, ὥπ. π. 214-257.
18. Όπ. π. 197, 209.
19. H. Shanks και ἀλλοί, The Dead Sea Scrolls. After Forty Years, Symposium at the Smithsonian Institution, October 27, 1990, Biblical Archaeology Society, Washington 1991, 1992.
20. H. Shanks, The Excitement Lasts. An Overview, ὥπ. π. 1-16. Πρβλ. του ίδιου, The Difference between Scholarly Mistakes and Scholarly Concealment. The Case of M.M.T. BAR, 16 (5, 1990), 64-65.
21. J.C. Vanderkam, Implications for the History of Judaism and Christianity στο The Dead Sea Scrolls κ.λ.π., ὥπ. π., 19-36.
22. B.Z. Wacholder and M.G. Abegg, (εκδ.) A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four Biblical Archaeological Society, τ1 και 2, Washington 1991 και 1992. Πρβλ. και E. Qimron, Defends His Lawsuit -No Threat to Intellectual Freedom, BAR 19 (2, 1993), 68-71 και μάλιστα 68.
23. M. Bockmuehl, Recent Discoveries in the Dead Sea Scrolls, Crux, 28 (4, 1992) 14-21.
24. W.W. Dombrowski, An Annotated Translation of *Miqsat Ma'aseh Ha-Tora* (4QMMT) Weenzen 1992.
25. R.H. Eisenman and M. Wise, The Dead Sea Uncovered. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years, Element Books Limited, Great Britain 1992.
26. H. Shanks, Blood on the Floor at New York Dead Sea Scroll Conference. Qumran Scriptorium Reinterpreted as a Dining Room, BAR 19 (2, 1993), 63-6.
27. R.H. Eisenman και M. Wise, ὥπ. π. 182. Πρβλ. και H. Shanks, ὥπ. π. 65.
28. H. Shanks, Lawsuit Diary, BAR, 19 (3, 1993), 69-71. Βλ. ὥμις και πληροφορία του BAR: American Professors Seek to Block Qimron's Control of MMT, ὥπ. π. (4, 1993), 65.
29. Στην ἔκδοση των Eisenman και Qimron, ὥπ. π. διατίθενται για το 4QMMT οι σελίδες 182-196.
30. Υπόμνημα στον Αββακούμ (1QpH) XI, 2-8. Πρβλ. Δαμασκηνό Κείμενο (CD), VI, 18-19. Υμνος Ευχαριστίας (1QH), IV, 12.
31. Βλ. π.χ. πίνακα 1.
32. Βλ. I, 1-12.
33. Για τις περιπτώσεις του τέλους των τεσσάρων τριμήνων βλ. α' I, 44-46, β' 91-93, γ' 138-141 και δ' 171^θ-172^θ.
34. Θα πρέπει να σημειωθουμε ότι η λέξη «αρμήν» στα Εβραικά γράφεται: α, τ, π. Τα γράμματα αυτά όπως και τα αντίστοιχα ελληνικά α, μ, ν, σημαίνουν αριθμητικό: το α = 1, το π = 40 και ν = 50. Άρα δια της λέξης απη, έχουμε το αρθροίσμα 1 + 40 + 50 = 91.

35. Για τη συμβολική σημασία πολλών αριθμών βλ. Γ. Γρατσέα, Αριθμητική θεώρηση της Αποκάλυψης. Στο συλλογικό έργο, Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά. Εισηγήσεις ΣΤ' Συνάξεως Ορθοδόξων βιβλικών θεολόγων, Λευκωσία 26 Σεπτεμβρίου-3 Οκτωβρίου 1991, 195-212. Ως προς τους αριθμούς 7, 12 και 40, ειδικά στην Αγ. Γραφή, βλ. M.A. Tilley, Typological Numbers. Taking a Count of the Bible, *Bibl Rev* 8 (3, 1992) 48-49. Πρβλ. και A. Warufsel, Les nombres et leur mystère, Paris 1961. E. Guttgemanns, "Gēmatrīyya" und Lecheshbon. Zur Semiotik des "Gramma" und der Zahl in Judentum, *Linguistica Biblica* 64 (1990) 23-52.
36. Για την α' περίπτωση βλ. I, 129-141 και για τη β' 162-172^o.
37. R. Eisenman και M. Wise, όπ. π. 191-196.
38. Για τις selamim σε σχέση με το 4QMMT βλ. L.H. Schiffman, Miqsat Ma'aseh Na-Tora κλπ. όπ. π. Για το τυπικό μέτρο των θυσιών αυτών βλ. M.D. Kavvostantinou, Θυσία ειρηνική. Ιστορικό-θεολογική μελέτη, Θεσσαλονίκη 1988, 30-35.
39. Ταλμούδ, Sanhedrin, 97a. βλ. R.A. Cohen, Le Talmud, Paris 1986, 417. Κεφάλαια Πατέρων V, 12. βλ. Αθ. Χαστούπη, Κεφάλαια Πατέρων, Θεσσαλονίκη 1961, 70.
40. Με το Ιουδαικό ημερολόγιο με γνώση στοιχείων από τα Απόκρυφα είχε σχοληθεί σε άρθρο του o. S. Zeitlin, δύο περίπου δεκατετράς πριν από την ανέύρεση των χειρογράφων της N. Θαλασσας. Πρόκειται για το ακόλουθο: Notes relatives au calendrier Juif, R. Et. Huives, 89 (1930) 349-359. βλ. και R.T. Beckwith, The earliest Enoch Literature and its Calendar: Marks of their Origin, Date and Motivation, R.Q. 10 (1981), 365-404. Για τα κεφ. 1 Ενώχ, LXXXI-LXXXII βλ. Σ. Αγουρίδη, Τα απόκρυφα της Π. Διαθήκης, Αθήναι 1974, 334-346. A. Dupont-Sommer et Marc Philonenko, εκδ., La Bible. Ecrits intertestamentaires, Paris, 1987, 552-572.
41. Στην κατά τον Ενώχ αναφορά στον Βορρά και το μέρη στα οποία διαιρείται, αναζητεί ο J.C. Vanderkam (I Enoch 77, 3 and a Babylonian Map of the World Rev. Q, 11, 1983, 271-278) επίδραση από το Βαβυλωνιακό λεγόμενο χάρτη, την αρχαιότερη ίσως γεωγραφική παράσταση του κάδουμοι.
42. Ενώχ, LXXXIV, 1, LXXX, 3, LXXXI, 1-10, LXXXII, 7-9. Σ. Αγουρίδη, όπ. π. 337-349, 343-344.
43. Ιωβηλαία, IX, 17-18 και VI, 38. Σ. Αγουρίδη, όπ. π. 73, A. Dupont-Sommer κλπ. όπ. π. 666-667.
44. R. Eisenman και M. Wise, όπ. π. 96-97.
45. Με το ημερολόγιο των Ιωβηλαίων έχει σχοληθεί η A. Jaubert, στο ευρύτατα γνωστό και σχολιασμένο έργο της, La Date de la Cène. Calendrier Biblique et Liturgie chrétienne, Paris 1957, 13-30. βλ. και J. Baumgarten, Some Problems of the Jubilee's Calendar in Current Research, V, T 32 (1982) 485-489. Πρβλ. S. Zeitlin, The Judaean Calendar during the Second Common-Wealth and the Scrolls, Jew Quart Rev, 57 (1966), 28-45.
46. Ιωβηλαία XVI, 14.
47. A. Jaubert, όπ. π. 25-29.
48. Οι ημερομηνίες που αναφέρονται στην ημέρα γέννησης των ιωάν του Ιοκύβ περιέχονται στο κεφ. XXXIII, 11-24 για τους ένδεκα πρώτους και στο XXXII, 33 για τον Βενιαμίν.
49. A.-M. Denis, Introduction aux Pseudépigraphe grecs d'Ancien Testament, Leiben-Brill, 1970, 182-196.
50. A.-M. Denis, όπ. π. 1970, 79-84. P.-M. Bognert, L'Apocalypse de Baruch, Le Monde de la Bible, 29 (2, 1983), 19-20.
51. Σ. Αγουρίδη, όπ. π. 443-476. A. Dupont-Sommer κλπ. όπ. π., 1167-1223.
52. Σλουσινικός Ενώχ, XIII, 1-3. A. Dupont-Sommer, όπ. π., 1179-1180.
53. Για τις εφημερίες I-IV, R. Eisenman και M. Wise, όπ. π., 106-134.
54. Όπ. π., 258-263.
55. M. Bailef, La grotte 4 de Qumran III (4Q 482-520) Discovery in the Judaean Desert, VII, Oxford 1982, 73-286. Του ίδιου, Le volume VII de "Discoveries in the Judaean Desert. Présentation par M. Delcor, ékd. Qurman. Sa piété, sa théologie et son milieu, Lewen 1978, 75-89 και μάλιστα 80-85. Πρβλ. J.M. Baumgarten, 4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar, R.Q 12 (1986), 399-407.
56. R. Eisenmann και M. Wise, όπ. π. 128-133.

57. Α. Χαστούπη, Κουμρανικά Χειρόγραφα. Τάξις της κοινότητος και Τάξις ομηγύρεως, Αθήναι 1979, 39-41.
58. J. Strugnell, The Angelic Liturgy at Qumran, V Test. 8 (1960), 318-345. Το 4QSI 39 αποτέλεσε το αντικείμενο της διδακτορικής διατριβής του C. Newson, υπό την εποπτεία του καθηγητή J. Strugnell. Η διατριβή εκτείνεται σε 486 σελίδες, εκτός από τους 19 πίνακες. Ο τίτλος της είναι: Songs of the Sabbath Sacrifice: A critical Edition, Atlanta, 1985.
59. J.A. Sanders, The Psalms Scrolls of Qumran Cave (11QPs^a), Oxford 1963. Πρβλ. J. Strugnell, More Psalms of David, CBQ, 27 (1965), 207-216.
60. Για τους αριθμούς οι οποίοι αναφέρονται στην παραπάνω συνάφεια βλ. και G. Vermes, The Dead Sea Scrolls, Qumran in Perspective, London 1977, 60.
61. Οι πληροφορίες για το πρωτότελον ως παγκόσμιο ημερολόγιο προέρχονται από τον Κ.Σ. Χασάπη. Βλ. λέξη Ημερολόγιον στο Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν «Ηλιος» Τ. 9, 54-55.
62. Το κενό το οποίο αφήνουν τόσο το 4QMMT όσο και τα χειρόγραφα στα οποία αναφερόμεθα στην παραπάνω συνάφεια, με το να μη πληροφορούν πώς εκαλύπτετο ημερολογιακά η πέρα από τις 364 ημέρες διάρκεια ενός έτους, έχει αποσχολήσει πολλούς. Υποθέσεις για την πλήρωση του κενού αυτού αλλά και για το πότε άφιξες η χρήση του έτους των 364 ημερών βλ. A. Zaubert, ὅπ. π. 20 και 31-59. R.T. Beckwith, The Modern Attempt to Reconcile the Qumran Calendar with the True Solar Year, R.Q. 7 (1970) 379-396. Του ίδιου, The Significance of the Calendar for interpreting Essen Chronology and Eschatology, RQ, 10 (1980) 167-202. J.C. Vanderkam, The Origine, Character and Early History of the 364-Pay Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses, Cath Bibl Quart, 41 (1979), 390-411. P.R. Davies, Calendrical Change and Qumran Origins: An Asessment of Vanderkam Theory, ὅπ. π. 45 (1983), 80-89. Πρβλ. T.C.Q Thorton, The Samaritan Calendar: A Source of Friction in New Testament Times, JThSt, 42 (1981) 577-580.

Η παραδοξότης της απιστίας

Αναπλ. Καθηγητού Γ. Ρηγοπούλου

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

Ο Ιωάννης «μαρτυρών και γράψας» στο ευαγγέλιον του (21, 24) περί των «έργων» (5, 36 κ.ά.) του Ιησού, πολλές φορές παραθέτει ιδικές του κρίσεις¹ για την στάση των ιουδαίων και των αρχόντων των έναντι του αγαθοδότου Κυρίου.

Ίσως η σπουδαιότερα από τις κρίσεις αυτές είναι εκείνη με την οποία κατακλείει μεν το πρώτο μέρος του ευαγγελίου του (12, 36β-43)², στην οποίαν κυριαρχεῖ η μελαγχολική διαπίστωσις «τοσαύτα δε αυτού σημεία πεποιηκότος ἐμπροσθεν αυτών οὐκ επίστευον εἰς αυτόν» (στ. 37), εισάγει δε στην διήγησιν του πάθους και της αναστάσεως του Χριστού.

Αν και προβάλλει ο Ιωάννης στους ανωτέρω στίχους, την απιστίαν των ιουδαίων, δεν την σχολιάζει, αλλά καθιστά προφανή την παραδοξότητά της³. Θεωρεί ότι το γεγονός αυτό πρέπει να ερμηνευθεί υπό το φως της θείας οικονομίας (πρβλ. 12, 38, 40), ερμηνευτικήν αρχήν την οποίαν εφήρμοσεν η Εκκλησία για όλην την Αγία Γραφή από τους Αποστολικούς ακόμη χρόνους, όπως αποδεικνύεται από την ερμηνείαν των Πατέρων και των Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, οι οποίοι κατ' εξοχήν εκφράζουν την εκκλησιαστική ερμηνευτική παράδοσι.

Αυτήν την ερμηνείαν του ως άνω ιωαννείου χωρίου στις ακολουθούσες σελίδες, προτάσσοντες το βιβλικόν υπόβαθρον, εκθέτομε κατά τρόπον συστηματικόν, μη απομακρυνόμενοι του γράμματος και του πνεύματος των Πατέρων.

Από τα ανωτέρω γίνεται φανερόν ότι «ερώ εμόν... ουδέν τα δε τοις εκκρίτοις των διδασκάλων πεπονημένα είσι εν συλλεξάμενος όση η δύναμις ποιήσομαι...»⁴ προκειμένου να προβληθεί η πατερική, κατ' ουσίαν η εκκλησιαστική ερμηνεία του ανωτέρω ιωαννείου χωρίου, όχι μόνον «εἰς οικοδομήν του σώματος του Χριστού» (Εφ. 4, 12) προς την οποίαν κυρίως απέβλεπαν οι Πατέρες, αλλά και ως πρότασις προς συγκρισιν με την ερμηνείαν των ανά τους αιώνες ειδικών, ορθοδόξων και μη, ερμηνευτών, δύον και ως πρόκλησις για μίαν επανεκτίμησιν της πατερικής προσφοράς στην εκκλησιαστική θεολογία και ερμηνεία.

ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Και οι Συνοπτικοί, σχολιάζουν τις αντιδράσεις των Ιουδαίων και των αρχόντων των αλλά και των εθνικών, έναντι του Ιησού, τα «σχόλια» του Ιωάννου υπερέπερούν κατά το θεολογικόν περιεχόμενον των.

2. Από τους συγχρόνους μας ερμηνευτάς άλλοι ερμήνευσαν το χωρίον ΙΩ. 12, 36β–43 ως ανεξόρτωτον, και άλλοι ως συνδεόμενον με τους στιχ. 12, 44–50.

Κατά τον J. Lagrange, *L' Evangile selon saint Jean⁵*, Paris 1936 σ. 339:

12, 37–50: Ανοθεωρητοί του ἐργού του Ιησού.

37–43: Η αποστολή των Ιουδαίων στα πλαίσια του θείου σχεδίου.

τον R.H. Strachan, *The Fourth Gospel⁶*, London 1943 σ. 260: 36β–50, Περίληψις περὶ τῆς αποστολῆς και του κηρύγματος του Ιησού

στ. 36–43: Οι εἰς τὸν Εὐαγγελιστὴν αποδιδόμενοι λόγοι.

τον C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954 σ. 379:

12, 37–50: Επιλογος εἰς τὸ «ββλιον των Σημείων».

τον C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John⁷* London 1970 σ. 358:

12, 37–50: Συμπέρασμα περὶ του δημοσίου λειτουργήματος (του Ιησού).

τον R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford 1971

12, 37–50: Συμπέρασμα.

τους Boismardie, M.E., Lamouille, A. *L' Evangile de Jean*; Paris 1977 σ. 328:

12, 37–43: Η αποστολή των Ιουδαίων.

τον R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John (v. 2)*, London 1977 σ. 411: Συμπέρασμα του πρώτου μέρους: 12, 36–43: Τα αποτελέσματα του αποκαλυπτικού ἔργου του Ιησού

τον π. Xavier Leon-Dufour, *Lecture de l' Evangile selon Jean t. 2* Paris 1990 σ. 484 εξ.: 12, 37–50 Επιλογας

12, 37–43: Το Μυστήριον της αποστασίας

37: Το γεγονός της αποστασίας

38–41: Η μαρτυρία του Χριστού .

42–43: Μια διόρθωσις

τον John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* Oxford 1991 σ. 203.

Ο πρώτος επιλογας.

τον N. Δαμαλάν (Το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον, Αθήναι 1940 σ. 527):

12, 36β–43: Πιστοί και απιστοί εἰς το κληρονύμιο του Ευαγγέλιου.

τον Π. Τρεπέλαν (Υπόμνημα εἰς το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον, Αθήναι 1954 σ. 465 εξ.):

12, 36β–43: Αι αιτίαι της Ιουδαικής αποστασίας.

3. Παραδοξότης: «το παραδόλως ποιειν τι». Θεμιστος ρήτωρ, Λόγοι 29, 344. Παράδοξον είναι πων το προσωπίτον εἰς ψυχὴν νουν ώς αντιφατικὸν ἡ αντιράσκον πρὸς παραδεδεγμένας αλήθειας» (ΔΗΜ. 7, 5427). –Το θωμαστὸν, απίστευτον, εναντίον της κοινῆς δοξασίας» (Αθαν. Σακελλαρίου, Λεξικόν της Ελληνικῆς Γλώσσης, τ.3^ο Εν Αθήναις 1885 σ. 56). Πρβλ. και Walter Bauer's (ed. W. Arndt–F.W. Wilbur), *A Greek–English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literatur⁸*, Chicago 1971 σ. 615 πρβλ. και Πλάτωνος, Νόμοι 7, 821: Ξενοφώντος, Κύρου Ανάβασις, 7, 2, 16: Πολυμίου, 36.3).

4. Ιωάννου Δαμασκηνού, Πηγή Γνώσεως, Μ. 94, 525.

ΟΙ ΠΗΓΕΣ

Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ο'. Επιστημονική επιμέλεια ALFRED RAHLFS
Βιβλική Εταιρία, Αθήναι

THE GREEK NEW TESTAMENT (ED. BY KURT ALAND) 3η έκδ. U.B.S. 1975

Έργα Ελλήλων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων κατά την έκδοσιν J. MIGNE, PATROLOGIA GRAECA (=M), Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος (B.E.P.E.S.) (=B.) και J.A. CRAMER, CATENAE IN EVANGELIA – ACTA, HILDESCHEIM 1967.

Αθανάσιος ο Μέγας (Αθ.)	Ερμηνεία των Ψαλμών (αμφ.)	B.34, 220
	Προς Αντιόχον ὄρχοντα	35, 108
	Περὶ κοινωνίας Πατρός, Υιού καὶ Αγίου Πνεύματος	274
Αμμώνιος (ΑΜ.)	Εἰς τὸ κατὰ Ιωάννην	M.85, 1228. 1477
Αναστάσιος Σιναΐτης,	Ἐρωτήσεις καὶ αποκρίσεις	89, 576
Ανωνύμου,	Σχόλια εἰς τὸ κατὰ Ιωάννην	106, 1265
Απολινάριος (ΑΠ.)	CAT. ΙΩ.	σ. 332. 333
Αστέριος Αμασιείας	Εἰς τὸν εκ κοιλίας τυφλὸν	M.40, 257
Αστέριος Σοφιστῆς	Εἰς τὸν Δ' Ψαλμὸν ομ. Α'	B. 37, 175
Βασίλειος ο Μέγας (ΒΑΣ.)	Εἰς τὸν Τον Ψαλμὸν	52, 22
	Περὶ κρίματος Θεοῦ	53, 15
	Ἐπιστολὴ 260	55, 224
	Ερμηνεία εἰς τὸν Ησαίαν	56, 191. 200. 202.
Βασίλειος Σελευκίας		M.85, 77
Γρηγόριος Νύσσης (ΓΝ)	Εἰς τὰς επιγραφάς ψαλμών	B. 66, 64
	Λόγος εἰς κοιμηθέντας	69, 138. 139
	Λόγος περὶ αναστάσεως του Κ.Η.Ι.Χ.	M.46, 621
Δίδυμος Αλεξανδρείας (ΔΙΔ.)	Υπόμνημα εἰς τους ψαλμούς	B. 45, 30
	Υπόμνημα εἰς τὰς επιστολάς του Απ. Παύλου	49, 79
Ειρηναίος,	Αποσπάσματα εἰς απωλεσθέντων έργων: 54	5, 186
Ερμάριος, Ποιμήν, Εντολὴ δ' II		3, 54
Ευσέβιος Καισαρείας (ΕΥ)	Ερμηνεία εἰς τους Ψαλμούς	21, 261
	Υπομνήματα εἰς τὸν Ησαίαν	23, 24
	Ευαγγελική Απόδειξις: Z, I	27, 268. 270
	" " : Θ, XVI	28, 43–44
Ζιγαβηνός (Ζγ)	εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ευαγγέλιον	M.129. 400. 401
	εἰς τὸ κατὰ Ιωάννην ευαγγέλιον	793
		1173. 1320.
Θεόδοτος Αγκύρας:	Ομιλία εἰς τὴν γέννησιν του Σωτῆρος	1369. 1372
Θεοδώρητος Κύρου:	(Θ.Κ.)	M.77, 1373
Τα ἀπόρα της Αγίας Γραφῆς: Εἰς τὴν ἔξοδον		M.80, 237
Εἰς τὸν Ησαίαν προφήτην Ερμηνεία κατ' εκλογήν:		81, 269
Ερμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους επιστολὴν		82, 44, 173

Ερμηνεία εις την 2αν προς Κορινθίους επιστολήν	M.82, 396
Ερμηνεία εις την προς Εφεσίους επιστολήν	82, 537
Θεόδωρος Ηρακλείας (Θ.Η. Cat. ΙΩ.	σ. 332
Θεόδωρος Μοιψουεστίας εις το κατά Ιωάννην ευαγγέλιον	66, 772
Θεοφύλακτος (ΘΦ.)	
Περίληψις κεφαλαίων του κατά Ματθαίον ευαγγελίου	123, 280, 281
Περίληψις κεφαλαίων του κατά Μάρκον ευαγγελίου	123, 529, 569
Εις το κατά Ιωάννην	124, 136, 137, 140
Εις την προς Ρωμαίους Επιστολής	124, 357, 465.
Εις την Α' προς Κορινθίους επιστολήν	124, 620
Εξήγησης εις την 2αν προς Κορινθίους επιστολήν	124, 840
Εξήγησης εις την προς Εφεσίους επιστολήν	124, 1092
Εξήγησης εις την προς Εβραιούς επιστολήν	125, 224, 225
Ισιδωρος Πηλουσιώπης (Ι.Π.), Επιστολή ΣΟ'	78, 700
Ιωάννης Δαμασκηνός (ΙΔ)	
Διάλογος κατά Μανιχαίων	94, 1545 – 1548
Εις την προς Ρωμαίους επιστολήν	95, 532, 536
Εκ της καθόλου Ερμηνείας Ιωάννου Χρυσοστόμου	
Εκλογαὶ εκλεγείσαι εις την 2αν προς Κορινθίους επιστολήν	95, 724
Κλήμης Αλεξανδρεύς Στρωματεῖς Α.I.B. 7, 234: VII,	B. 7, 321
» Z.II.B. 8, 246: H, VII,	8, 310
Κύριλλος Αλεξανδρείας (Κ.Α.)	
Γλαφυρά εις την Γένεσιν	M.69, 533
Υπομνήματα εις τον Ευαγγελιστήν Ματθαίον	72, 412, 413
Εξήγησης εις το κατά Λουκάν Ευαγγέλιον.	72, 477
Εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον	73, 148, 149
Εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον	74, 97, 101
Εις την προς Ρωμαίους επιστολήν	74, 842, 848
Cetenae Matth – Marc	σσ. 304, 305, 306
Μάξιμος Ομολογητής	
Περι θεολογίας εκανοντάς τρίτη, πγ', «Φιλοκαλία», τ.2, εν Αθήναις 1984 σ. 106	
Μελίτων Σάρδεων	
Περι σαρκώσεως Χριστού	B. 4, 274
Οικουμένιος (ΟΙΚ.)	
Εις την προς Ρωμαίους επιστολήν	M.118, 533, 541
Υπόμνημα εις την προς Εφεσίους επιστολήν	118, 1225
Υπόμνημα εις την προς Εβραιούς επιστολήν	119, 308
Πέτρος Δαμασκηνός	
Προοίμιον. Λόγοι συνοπτικοί πνευματικής γνώσεως (Ζος Λόγος). «Φιλοκαλία» τ. 3	
Εν Αθήναις 1976 σ. 10, 17, 115.	
Σευτήρος, Cetenae in Acta	σ. 418
Συμφών μεταφραστής.	
Παράφρασης εις τους ν' λόγους του αγίου Μακαρίου, «Φιλοκαλία», τ. 3 εν Αθήναις 1976 σ. 187, 188.	

Συμεών νέος Θεολόγος,

Κεφάλαια πρακτικά και θεολογικά ρι' «Φιλοκαλία» τ. 3 εν Αθήναις 1976 σ. 258.

Φώτιος (Φ.) Αμφιλόχια: M.101, 468, 469, 472,
473, 476, 477, 838.

Χρυσόστομος (ΧΡ.)

Ομιλία εις τον 4ον φαλμόν	55, 47
Εις Ησαίαν	56, 75
Υπόμνημα εις τον ἀγίον Ματθαίον	57, 467, 473
Εις το κατά Ιωάννην ομιλία Γ'	58, 471–473
Εις το κατά Ιωάννην ομιλία ΞΗ'	59, 375–377
Εις τας Πράξεις, ομιλίας ΝΕ'	60, 382
Εις την προς Ρωμαίους επιστολήν ομιλία	584
Εις την 1ην προς Κορινθίους επιστολήν ομιλία ΚΖ'	61, 226
Εις την 2ην προς Κορινθίους επιστολήν, ομιλία Η'	455
Εις την προς Εβραίους επιστολήν κεφ. 3, ομιλία ΣΤ'	63, 55
CATENAE IN MATTH. τ. I.	σσ. 102, 103.
CATENAE IN ACTA τ. III	σ. 419

Ωριγένης (Ω.)

Κατά Κέλσου Ζ'	B. 10, 153
Εις Ιερεμίαν ομιλία ΙΗ'	11, 127
Εις το κατά Ιωάννην, τομ. ΙΓ' LXIII	12, 177–178, 325
Αποσπάσματα εκ των Σειρών XCII (ΙΩ. 12, 39 εξ.)	12, 389–390
Εις το κατά Λουκάν, ομιλία Η'	15, 261
Εκλογαὶ εἰς τὴν Εξοδὸν 1	165
Εις τους Ψαλμούς, Εκλογαὶ (Ψ.Ο.)	16, 65
Περὶ Αρχῶν, τόμ. Γ' κεφ. Α	322, 334
Αδαμαντίου, Διάλογος (αμφ.)	17, 93
CATENAE IN MATTH.	σ. 103

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ (κατ' επιλογήν)

a) Εισαγωγικά στο ευαγγέλιον του Ιωάννου

- Aγουρίδης, Σ., Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην, Αθήναι 1971.
- Ιωαννίδης, Β., Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην, Εν Αθήναις 1960.
- Καραβέδόπουλος, Ιωάν., Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1983.
- Lohse, Ed., Επίτομη εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη (ελλ. μετ.) Αθήνα 1980.
- Ashton John, Understanding of the Fourth Gospel, Oxford 1991.
- Braun, F.M., L' arrière fond du quatrième Evangile, στο συλλογικόν ἔργον «L' Evangile de Jean» εκδ. Desclée 1958 σ. 179–196.
- " Jean le Theologien, Paris 1966.
- Bussche, H. van den, La structure de Jean I–XII στο συλλογικόν ἔργον «L' Evangile de Jean» εκδ. Desclée 1958 σ. 61–109.

- Cullmann, O. *Le milieu Johannique*, Neuchâtel 1976.
 - Menoud, Ph., *L' Evangile de Jean d' après les recherches récentes*. Neuchâtel 1947.
 - " Les études Johanniques de Bultmann a Barrett, στο συλλογικόν ἔργο, *L' Evangile de Jean*, Ed. Desclée 1958.
 - " *L' Originalité de la pensée Johannique*, στο ἔργον του, *Jesus Christ et la Foi*, Neuchâtel 1975.
 - Moule C.F.D., *La genèse du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1971.
- β) Πατερική Ερμηνεία
- Αγουριδης, Σάββας, *Οι πατέρες της Εκκλησίας ως ερμηνευταί των Αγίων Γραφών*, Εν Αθήναις 1973.
 - " *Ερμηνευτική των Ιερών κειμένων* (Έγχειριδιο για τους Σπουδαστές), Αθήνα 1979.
 - Βασιλειάδης, Πέτρος, *Βιβλική κριτική και Ορθοδοξία*, στο ἔργον του, *Ερμηνεία των Ευαγγελίων*, Θεσσαλονίκη 1990 σσ. 29–81.
 - Μουτσούλας, Ηλίας, *Γρηγόριος ο Νύσσης ως ερμηνευτής της Αγίας Γραφής*, στο «Πόνημα Εύγνωμον» προς τον καθηγητή Β. Βέλλαν, εν Αθήναις 1969 σ. 465 εξ.
 - Παναγόπουλος, Ιωάννης, *Το θεολογικόν πρόβλημα της Ορθοδόξου Ερμηνευτικής*, στις «Εισηγήσεις Α' Ορθοδόξου Ερμηνευτικού Συνεδρίου». Εν Αθήναις 1973, σ. 245–268.
 - του ίδιου, *Η Ερμηνεία της Αγίας Γραφής στην Εκκλησία των Πατέρων*, τόμ. Α', Αθήνα 1991, όπου και πλουσία βιβλιογραφία.
 - Τσάκωνας, Βασίλειος, *Η Χριστολογία του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου*, Αθήναι 1969.
 - Barrois, Georges, *Critical exegesis and traditional hermeneutics*, στις «Εισηγήσεις Α' Ορθοδόξου Ερμηνευτικού Συνεδρίου», Αθήναι 1973 σ. 151–172.
 - Neaga, Nicolae, *Die Bedeutung der exegetischen Orthodoxen Tradition für die moderne theologische Forschung – im Hinblick auf das Alte Testament*, στις «Εισηγήσεις Α' Ορθοδόξου Ερμηνευτικού Συνεδρίου», Αθήναι 1973, σ. 103–110.

ΤΟ KEIMENON

- ΙΩ. 12, 36β: Ταύτα ελάλησεν ο Ἰησούς, καὶ απελθὼν εκρύβῃ απ' αυτῶν.
- 37: Τοσαύτα δὲ αυτού σημεία πεποιηκότος ἐμπροσθεν αυτών
οὐκ ἐπίστευον εἰς αυτὸν,
- 38: ἵνα ο λόγος Ἡσαΐου του προφήτου πληρωθῇ ὃν εἶπεν,
Κύριε, τις επίστευσεν τῇ ακοῇ ημῶν;
καὶ ο βραχίων Κυρίου τίνι απεκαλύφθη;
- 39: διὰ τούτο οὐκ ἡδύναντο πιστεύειν ὅτι πάλι εἶπεν Ἡσαίας,
- 40: Τετύφλωκεν αυτών τους οφθαλμούς
καὶ επώρωσεν αυτών τὴν καρδίαν
ἵνα μη ἴδωσιν τοῖς οφθαλμοῖς
καὶ νοήσωσιν τὴν καρδία καὶ στραφώσιν
καὶ ιάσομαι αυτούς.
- 41: ταύτα εἶπεν Ἡσαίας, ὅτι εἰδεν τὴν δόξαν αυτού,
καὶ ελάλησεν περὶ αυτού.
- 42: ὅμως μέντοι καὶ εκ των αρχόντων πολλοὶ επίστευσαν εἰς
αυτόν, ἀλλά διὰ τους Φαρισαίους ουχ ἀμολόγουν ἵνα μη
ἀποσυνάγωγοι γένωνται.
- 43: ηγάπησαν γαρ τὴν δόξαν των ανθρώπων μάλλον ἡπερ τὴν
δόξαν του Θεού.

Του κειμένου τούτου μαρτυρούνται οι εξής παραλλαγές:

στ. 40: αντί του ρήματος «επώρωσεν» (κώδ. A, B, L, X, Θ, Ψ) υπάρχει η γραφή «επήρωσεν» (κωδ. p⁶⁶, Ι', K, W, Π, 1079) και «πεπώρωκεν» B, D, και στους μικρογραμμάτους 565, 700, 892, κ.ά.).

αντί του ρ. «στραφώσιν» τα ρ. «επιστραφώσιν» (κωδ. K, L, W, Θ) (A, D, B) και «επιστρέψωσι» (κωδ. K, L, W, Θ).

στ. 41: «ότι εἰδεν»: μαρτυρείται από τους κωδ. Ι', B, L, X, Θ, Ψ και γίνεται δεκτόν από τους Ωριγένην, Διδυμον, Επιφάνιον, Χρυσόστομον, Νόννον, Κύριλλον Αλεξανδρείας, ενώ την γραφή «ότε εἰδεν» μαρτυρούν οι κωδ. D, K, Δ, Π, και δέχονται οι Ευσέβιος, M. Βασίλειος, Κύριλλος Αλεξανδρείας, Χρυσόστομος, Απολινάριος Θεοφύλακτος, Ζιγαβηνός. Μαρτυρείται ακόμη η γραφή «επει εἰδεν» (κωδ. W).

Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ

12, 36β: *Η αναγγελία του τέλους της δημοσίας δράσεως του Ιησού
«Ταύτα ελάλησεν ο Ιησούς και απελθών εκρύθη επ' αυτών»*

a.– Το βιβλικόν υπόβαθρον

Ταύτα: Ο ΙΩ. αναφέρεται εις τα όσα αμέσως προηγουμένως «ελάλησεν» ο Ιησούς στους Ιουδαίους. Ουδέν όμως εμποδίζει να θεωρήσομε ότι το ρήμα αναφέρεται και σε όλα όσα ο Ιησούς «ελάλησεν» προς τους Ιουδαίους. Βεβαίως ο Ιησούς δεν «ελάλησεν» μόνον προς αυτούς. Η συνάφεια όμως του κειμένου και μάλιστα η ακολουθούσα αναφορά του ΙΩ. στην απιστίαν των Ιουδαίων ασφαλώς περιορίζει την σημασίαν του «αυτοίς» (αντιθέτως στο ΙΩ. 8, 12 η φράσις αναφέρεται σε ορισμένον ακροατήριον και σε συγκεκριμένον τόπον).

ελάλησεν ο Ιησούς: Το ρ. «λαλώ» στην προκειμένη περίπτωσι διαφέρει εννοιολογικώς του «λέγω» και σημαίνει «απαγγέλω προς διδασκαλίαν¹». Κατά την Π.Δ. ο Θεός «λαλεί» προς μεμονωμένα πρόσωπα και μάλιστα προς αυτά τα οποία διεδραμάτισαν κυριαρχούσαν ρόλον στην ιστορία του Ισραήλ αλλά και στην ιστορίαν της θείας οικονομίας². Ο Θεός «λαλών» αμέσως ή εμμέσως προς τον λαόν, α) αποκαλύπτει τον νόμον – θέλημά Του, και καλεί τον λαόν να τον εφαρμόσει, β) ενεργεί, διότι αποκαλύπτει τα σχέδια Του είναι βέβαιον ότι θα τα πραγματοποιήσει, και γ) αποκαλύπτει το μέλλον, καθ' ότι στην περίπτωσιν αυτήν, ο λόγος Του έχει και εσχατολογική σημασία.

Στην Κ.Δ. ο συγγραφεύς της προς Εβραίους επιστολής (1, 1) παρουσιάζει τον Θεόν διαχρονικώς «λαλούντα» προς τους πατέρες, τους προφήτες και «επ' εσχάτων» δια του Υιού προς τους ανθρώπους.

Κατά τους Συνοπτικούς ο Ιησούς «ελάλει τοις όχλοις» (πρβλ. Μτ. 14, 27; Μκ. 6, 50) «περί της βασιλείας του Θεού» (Λκ. 9, 11).

Κατά τον ΙΩ. ο Ιησούς «παρρησία λελάληκεν τω κόσμω... εν κρυπτώ ελάλησεν ουδέ εν» (πρβλ. 18, 20, 21) και απεκάλυψεν ότι «όν απέστειλεν ο Θεός τα ρήματα του Θεού λαλεῖ» (3, 34). «Καθώς εδίδαξε με ο Πατήρ» (8, 28) και «α εώρακα παρά τω Πατρί λαλώ» (8, 38 πρβλ. 12, 49), γι' αυτό και «τα ρήματα α εγώ λαλώ υμίν πνεύμα εστι και ζωή εστίν» (6, 36). Καθορίζων δε τον σκοπόν της διδασκαλίας Του είπεν: «ταύτα λελάληκα υμίν, ίνα η χαρά η εμή εν υμίν ή και η χαρά υμών πληρωθή» (15, II πρβλ. 17, 13). Εκ τούτου προκύπτει ακεραία η ευθύνη του ανθρώπου: «ει μη ήλθον και ελάλησα αυτοίς, αμαρτίαν ουκ είχοσαν· νυν δε πρόφασιν ουκ έχουσιν περί της αμαρτίας αυτών» (15, 22). Κατά ταύτα, στην ιστορία της θείας οικονομίας, «ο Θεός ελάλησεν εν τω αγίῳ αυτού» (Ψ.

59, 8), δηλαδή, «ο Θεός λαλεί παντί μετέχοντι αγιότητος» (Δίδυμος Αλεξανδρείας, B. 45, 170), δηλαδή προς τους έχοντας «καρδίαν ειδέναι, και οφθαλμούς βλέπειν, και ώτα ακούειν» (πρβλ. Δτ. 29, 4).

«Και απελθών εκρύβη απ' αυτών»

Προηγουμένων «εκρύβη απ' αυτών», α) όταν κατά την εσορτήν της Σκηνοπηγίας ανέβη εις τα Ιεροσόλυμα «ου φανερώς αλλ' ως εν κρυπτώ». Τούτο προκάλεσε ποικίλες αντιδράσεις μεταξύ των Ιουδαίων: άλλοι μεν τον εθεώρουν «αγαθόν» και άλλοι ότι «πλανά τόν όχλον». Και οι δύο όμως μερίδες του λαού τον αναζητούσαν (ΙΩ. 7, 10–12). β) Όταν οι Ιουδαίοι, αντιδρώντες στους λόγους του «αμήν, αμήν λέγω υμίν, πριν Αβραάμ γενέσαθι εγώ ειμί», «ήταν λίθους ίνα βάλωσι επ' αυτόν» (8, 58–59). γ) Μετά την ανάστασιν του Λαζάρου, εξ αιτίας των αντιδράσεων των Ιουδαίων και της συσκέψεως των μελών του Μ. Συνεδρίου, «ο Ιησούς οικέτι παρρησία περιεπάτει εν τοις Ιουδαίοις, αλλά απήλθεν εκείθεν εις την χώραν της ερήμου εις Εφραΐμ λεγομένην πόλιν, κακεὶ ἐμενεν μετά των μαθητῶν» (11, 54). Από την όλην συνάφειαν των ως άνω διηγήσεων προκύπτει ότι στις περιπτώσεις αυτές ο Ιησούς «εκρύβη απ' αυτών» προσωρινώς. Στην υπό ερμηνείαν περίπτωσιν η αποκρυψίη του Ιησού υπήρξεν οριστική. Εις το εξής, κατά τον Ιωάννην, θα ομιλήσει μόνον με τους μαθητάς Του και τον Πιλάτον. Και θα εκληρωθούν έτοις οι λόγοι του: «Ζητήσετέ με και ουχ ευρήσετέ μοι, και όπου ειμί εγώ υμείς ου δύνασθε ελθεῖν» (7, 34).

6.– Η πατερική Ερμηνεία

Η αποκρυψίη του Ιησού από των Ιουδαίων υπήρξε ενέργεια φιλανθρωπίας. Εγνώριζεν ότι ο θυμός των εναντίον Του είχεν κυριαρχήσει στις καρδιές των γι' αυτό και εκρύβη ώστε να μην τον οξύνει, δια της παρουσίας Του περισσότερον, και προβούν σε πράξεις βίας εναντίον Του (ΧΡ. Μ. 59, 375: Ζγ. Μ. 129, 1369), και να τους δώσει μία τελευταία ευκαιρία, δια της απουσίας Του, προκειμένου με νηφαλιότητα να σκεφθούν, να θεωρήσουν τα έργα Του και να αναγνωρίσουν την θεότητα Του έστω και την τελευταία στιγμή. (Θ.Η. CAT. ΙΩ. σ. 332: Θφ. Μ. 124, 36).

Κατά τον Θεόδωρον Μοψουεστίας (Μ. 66, 772) ο Ιησούς εκρύβη από τους Ιουδαίους για να μη τους δώσει την ευκαιρία να τον φονεύσουν. Επειδή το πάθος Του θα ήτο εκούσιον, γι' αυτό και «η προσήκουσα ημέρα» του πάθους «ωρίσθη παρ' αυτού, του κατ' εξουσίαν το πάθος ορίσαντος» (Γ.Ν. Μ. 46, 621 πρβλ. ΙΩ. 10, 18), δηλ. περιελαμβάνετο στα πλαίσια της θείας οικονομίας, και επομένως πέραν των δυνατοτήτων των Ιουδαίων. Η «προσήκουσα ημέρα» ήτο το Πάσχα κατά το οποίον «ως αμνός λογικός» αυτοπροσφερόμενος και αίρων την αμαρτίαν του κόσμου θα εγκαινίαζεν τον νέον Πάσχα (πρβλ. 1 Κορ. 5, 7).

ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Δημητράκου, Δημ., Μέγα λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης, Αθήναι (=ΔΗΜ.) τ. 5, 2442.
2. Προς τὸν Ἀβραὰμ (Γεν. 12, 4: 17, 3 κ.ά.), τὸν Μωυσῆ (Εξ. 6, 28 κ.ά.), τὸν Δαυὶδ (2 Βασ. 3, 18: 3 Βασ. 9, 5 κ.ά.) τὸν Σολομῶντα (3 Βασ. 3, 5), τοὺς προφήτας (Ωσ. 12, 10: Μιχ. 4, 4; Οβδ. 1, 18: ΗΣ. 21, 17: Ιεζ. 3, 1). ἀλλὰ καὶ απ' εὐθείας πρὸς τὸν λαὸν (Ἄριθ. 14, 35: Δτ. 4, 12: Ψ. 49 (50), 1: 84 (85), 9).

Στ. 37. «Τοσαύτα δε αυτού σημεία πεποιηκότος ἐμπροσθεν αυτών οὐκ επίστευον εἰς αυτόν»

- 1) Ο Ιωάννης κρίνει τους Ιουδαίους από τις αντιδράσεις των ἔναντι των «έργων» του Ιησού

στ. 37: Παραδόξως οι Ιουδαίοι δεν επίστευσαν στον Ιησούν

«Τοσαύτα δε αυτού σημεία πεποιηκότος ἐμπροσθεν αυτών οὐκ επίστευον εἰς αυτόν»

α.- Το βιβλικόν υπόθαβρον

Τοσαύτα: Στην προκειμένη περίπτωσι η δεικτική αντωνυμία είναι δυνατόν να ερμηνευθεί διὰ τοῦ ΙΩ. 21, 25: «Ἐστίν δε καὶ ἄλλα πολλά α εποίησεν ο Ιησούς, ἀτίνα εάν γράφηται καθ' εν, οὐδὲ αυτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρήσαι τα γραφόμενα βιβλία»¹.

σημεία: Στην αρχαίαν ελληνικήν ο όρος δηλώνει, εκτός των ἄλλων καὶ «το φαινόμενον από του οποίου συμπεραίνομεν ἡ μαντευόμεθά τι, προμήνυμα, οιωνόν»².

Οι Ο' μεταφράζοντες τὸν εβραϊκὸν όρον «ΟΤ» διὰ τοῦ «σημείον» δίνουν στὸν εν λόγῳ ελληνικὸν όρον καὶ βιβλικὸν περιεχόμενον. Συγκεκριμένως, κατά τὸ βιβλίον τῆς Εξόδου (3, 11–12), στὴν ἐκφρασιν απορίας πρὸς τὸν Θεόν, λόγῳ αδυναμίας να ἐκτελέσει τὴν εντολὴν Του, παρουσιαζόμενος στὸν Φαραὼ, ο Μωυσῆς ακούει τὴν ἀκόλουθον απάντησιν: «ἔσομαι μετά σου, καὶ τούτο σοι τὸ σημεῖον ὃτι εγώ σε εξαποστέλλω εν τῷ εξαγαγεῖν τὸν λαὸν μου εξ Αιγύπτου καὶ λατρεύσετε τὸν Θεόν εν τῷ ὥρε τούτῳ». Ακόμη, ο Θεός όρισε τὸν Μωυσῆ καὶ τὸν Ααρὼν να τεθούν επὶ κεφαλῆς τοῦ λαοῦ, στὸν οποίον διὰ «σημείων» να αποδείξουν τὴν απόφασίν Του για τὴν σωτηρία, από τὸν αιγυπτιακὸν ζυγόν. «Καὶ επίστευσεν ο λαός καὶ εχάρη, ὃτι επεακέψατο ο Θεός τους υἱούς Ιαραήλ, καὶ ὃτι εἶδεν αὐτών τὴν θλίψιν». (4, 1–9. 30–31: πρβλ. 7, 9). ΕΕ ἀλλου, ο Γεδεών απαντών πρὸς τὸν ἀγγελόν, ο οποίος του ανήγγειλεν ὃτι ο Θεός θα τὸν βοηθήσει να καθυποτάξει τὴν Μαδιάμ, εἶπεν: «Εἰ εύρον χάριν εν τοῖς οφθαλμοῖς σου καὶ ποιήσεις μοι σημείον ὃτι σὺ λαλεῖς μετ' εμού» (Κριτ. 6, 17). Ακόμη, η χρίσις δι' ηγιασμένου

ελαίου του νέου βασιλέως ἡτο «σημείον» τόσον της βασιλικής ιδιότητος, όσον και του ότι ἡτο «χριστός Κυρίου» (1 Βασ. 10, 1. 7).

Ἐκ των ανωτέρω καταφαίνεται ότι κατά την Π.Δ. τα «σημεία» είναι μέσα δια των οποίων ο Θεός αποκαλύπτεται εις τον λαόν Του τόσον κατά την ἔξοδον από την δουλείαν της Αιγύπτου, όσον και κατά την πορείαν δια της ερήμου προς την γην της επαγγελίας (πρβλ. 10, 1 εξ. 11, 9 εξ.: Δτ. 4, 34: 6, 22: 29, 1 εξ. Αριθ. 14, 11. 22). Άλλ' ο λαός δεν επίστευε πάντοτε στα «σημεία» αυτά, γι' αυτό και ο Θεός είπε στον Μωϋσή: «έως τίνος παροξύνει με ο λαός ούτος και έως τίνος ου πιστεύουσσιν μοι εν πάσιν τοις σημείοις οις εποίησα αυτοῖς»; (Αριθ. 14, 11).

Στην Καινή Διαθήκη, η διαπίστωσις του Απ. Παύλου, κατά την οποίαν οι «Ιουδαίοι σημείον αιτούσιν» (1 Κορ. 22), επαληθεύεται από την μελέτην των Ευαγγελίων.

Οι Συνοπτικοί ονομάζουν «δυνάμεις» (Μτ. 7, 22: 11, 20. 23: 13, 54. 58: 14, 2: Μκ. 6, 2. 5, 14: Λκ. 10, 13), «σημεία» (Μτ. 12, 38. 39: 16, 1: Μκ. 8, 11. 12: Λκ. 11, 29. 30. 16), Μτ. 24, 3, Μκ. 13, 4 Λκ. 21, 7: 2, 12. 34: 21, 11. 25), «τέρατα» (Μτ. 24, 24: Μκ. 13, 22), τις θαυματουργικές εκείνεις ενέργειες του Ιησού δια των οποίων απήλλασε τους ανθρώπους από το φυσικό και ηθικό κακό.

Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί για τον ίδιον λόγον τον όρον «σημείον – α». Είναι χαρακτηριστική η σημασία την οποίαν απέδιδαν οι Ιουδαίοι στα «σημεία» του Ιησού. Κατ' αυτούς, απόδειξις της μεσσιακής ιδιότητός Του θα ἡτο το πλήθος των «σημείων» τα οποία θα έκανε: «Τι... ποιεὶς σημείον, ίνα ίδωμεν και πιστεύσωμέν σοι»; (6, 30), και «Τι σημείον δεικνύεις ημίν, ότι ταύτα ποιεῖς»; (2, 18). Εξ αυτών προκύπτει φυσικώτατα η διαπίστωσις του Ιησού: «εάν μη σημεία και τέρατα ίδητε ου μη πιστεύσητε» (4, 48). Μετά τον χορτασμόν των πεντακισχιλίων ο Ιησούς παρατηρούσε στους Ιουδαίους: «αμήν, αμήν λέγω υμίν, ζητείτε με ουχ ότι ειδετε σημεία, αλλ' ότι εφάγετε εκ των ἀρτων και εχορτάσθητε». (6, 26), και τούτο διότι οι Ιουδαίοι «ανεζήτουν τον Ιησούν εντυπωσιασθέντες εκ του εξωτερικού συμβάματος, κρίνοντες «κατ' ὄψιν», μη δυνάμενοι αλλά και μη επιθυμούντες να διαγνώσουν τι, δια της θαυματουργικής ταύτης πράξεως του Ιησού, αποκαλύπτεται». Γενικώς, ο Ιωάννης βλέπει το σημείον, ως εσχατολογικόν γεγονός, το οποίον επιτρέπει εις τον πιστόν να ίδη την δόξαν του Ιησού και εν αυτῇ την δόξαν του Θεού³.

«πεποιηκότος ἐμπροσθεν αυτών»: Όσα ο Ιησούς είπεν στον Καιάφαν αλλά και στο Μ. Συνέδριον δια την δημοσίαν δράσιν του (ΙΩ. 18, 20–21), ισχύουν και για τα «σημεία» τα οποία έκαμε. Αν ζητούσε από τους αυτόπτες μάρτυρες και τους ευεργετουμένους να μη διαδώσουν το γεγονός, τούτο οφείλετο στο ότι ήθελε να προλάβει οποιεσδήποτε παρεμπηνείες του έργου του, οι οποίες ήτο δυνατόν να κινήσουν κάποιους στο να Τον ανακηρύξουν βασιλέα (ΙΩ. 6, 14–15: πρβλ. 7, 31).

«ΟΙΚ ΕΠΙΣΤΕUΟΝ ΕΙC ΑUTÓN».

Ο Ιωάννης, ο αυτόπτης και αυτήκοος μάρτυς της ζωῆς και της διδασκαλίας του Κυρίου, καταλήγει σ' αυτήν την θλιβερά διαπίστωσι⁴. Η χρήσις του παρατατικού μαρτυρεί την πείσμαντα και διαρκή άρνησι των Ιουδαίων να δεχθούν το κήρυγμα του Ιησού και να κατανοήσουν την σημασίαν των «σημείων». Οι λόγοι αυτοί του ΙΩ. μας υπενθυμίζουν τους λόγους του Θεού προς τον Ιαραηλιτικόν λαόν εξ αιτίας της απιστίας του (Αριθ. 14, 11).

6.- Η Πατερική Ερμηνεία

τοσαύτα: «Οσα σημεία ἔκαμε ο Χριστός, καὶ ο ΙΩ., λόγω του μεγάλου αριθμού των, παρέλειψεν» (Ζγ. Μ. 129, 1369). «Τούτο γίνεται φανερόν και εκ των ὄσων ακολούθησαν» (ΧΡ. Μ. 59, 375).

Κατά τον Κλήμεντα Αλεξανδρέα, «Σημειά εστί τα κατά διαφοράν προσαγόμενα των ὄρων οικείων πραγμάτων, την δε φύσιν αυτών των πραγμάτων οὐκ ενδείκνυται» (Β. 8, 310).

Κατά τον Μ. Βασίλειον, «Σημειόν εστί το παραδόξου τινός και αφανούς πράγματος ενδεικτικόν· ορώμενον παρά των απλουστέρων, νοούμενον δε παρά των εντρεχών την διάνοιαν» (Β. 55, 324).

«Σημείόν εστί τεραστίου τινός και παρηλλαγμένου την κοινήν συνήθειαν των ανθρώπων επίδειξις» (Β. 56, 202). «Εστί μεν ουν σημείον πράγμα φανερόν, κεκρυμμένου τινός και αφανούς εν εαυτώ την δήλωσιν ἔχον... Η μέντοι Γραφή τα παράδοξα και παραστατικά τινός μυστικού λόγου σημεία καλεί» (Β. 56, 200).

Κατά τον Θεόδοτον Αγκύρας, «Πράγματος, ου τον λόγον επιγινώσκομεν, τούτου η φύσις ου θαύμα εστί ουδέ σημείον... Θαύμα καλείται, λογισμοίς ανθρώπων οὐκ ερευνόμενον· σημείον καλείται υπέρ την συνήθη φύσιν γεγενημένον· και δι τού μεν εγένετο, ίσμεν, τον δε τρόπον λέγειν οὐκ ἔχομεν». (Μ. 77, 1373).

Κατά δε τον Αμμώνιον Αλεξανδρείας, «Τέρας εστί το παρά φύσιν, οίον το ανοίξαι οφθαλμούς τυφλών, και εγείραι νεκρόν. Σημείον δε, το οὐκ ἔξω της φύσεως, οιόν εστί το ίασσασθαι ἀρωαστον» (Μ. 85, 1428).

Ο Ωριγένης γράφει (Β. 12, 177–178) ότι στην Κ.Δ. αναφέρονται τα «τέρατα» πάντοτε μαζί με τα «σημεία», όπως «εάν μη σημεία και τέρατα ίδητε ου μη πιστεύσητε» (ΙΩ. 4, 48). Πολλές φορές όμως αναφέρονται τα «σημεία» χωρίς τα «τέρατα» (πρβλ. 10, 2, 11, 18, 23; 3, 2: 6, 2: κ.ά.). Το ερώτημα είναι εάν υπάρχει διαφορά μεταξύ των δύο. «Οίμαι δε τας μεν παραδόξους και τεραστίας δυνάμεις κατ' αυτό το παράδοξον και εκβεβηκός την συνήθειαν θαυμάσιον τε και υπέρ ἀνθρωπον γινόμενον τέρατα ονομάζεσθαι (πρβλ. ΙΩ. 4, 48)· τα δε δηλωτικά τινων ετέρων παρά τα γινόμενα σημεία λέγεσθαι». Γι' αυτό και μη παράδοξα γεγονότα τα ονομάζομεν σημεία (πρβλ. Γεν. 17, 10–11). Πουθενά όμως δεν χρη-

σιμοποιείται η λέξις «τέρατα» μόνη, επειδή δεν υπάρχει παράδοξον στην Γραφή το οποίον να μην είναι σημείον και σύμβολον υπεραισθητής πραγματικότητος... Μόνα τα «σημεία» δεν οδηγούν στην πίστη εάν δεν είναι και «τέρατα».

«Πρέπει το σημείον να θεωρείται ως γεγονός του παρόντος παρ' ότι αυτό το οποίον σημαίνει είναι δυνατόν να λάβει χώραν σε τρεις διαφορετικές χρονικές σπιγμές: υπάρχουν σημεία αναφερόμενα στο παρόν, όπως ο καπνός ο οποίος βγαίνει από την καπνοδόχο σημαίνει την ύπαρξη πυρός μέσα στην οικία. Υπάρχουν σημεία αναφερόμενα σε μελλοντικά γεγονότα, όπως η πύκνωσης των νεφών η οποία προμηνύει βροχήν, αλλά και σημεία αναφερόμενα στο παρελθόν, π.χ. τα υπολείμματα καύσεως τα οποία σημαίνουν την κατά το παρελθόν ύπαρξιν πυρός» (Μ. Βασιλείος Β. 56, 200).

«Τα σημεία φανερώνουν την εν τη σαρκὶ του Ἰησοῦ Χριστοῦ κρυμμένην θεότητα, ότι δηλαδή, ήτο τέλειος Θεός και τέλειος ἀνθρωπος» (Μελίτων Σάρδεων Β. 4, 274).

ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο ΙΩ. πολλές φορές στο ευαγγέλιον του καταγράφει προσωπικές εκτιμήσεις για διάφορα γεγονότα της ζωῆς του Κυρίου, πληροφορεί περὶ του χρόνου και του τόπου όπου αυτά συνέβησαν, παραθέτει ελληνικήν μετάφρασην εβραϊκών όρων τους οποίους χρησιμοποιεί, παρέχει διευκρινήσεις, όπου κρίνεται τούτο απαραίτητον, με τελικόν σκοπόν «ἴνα πιστεύσητε ότι ο Ἰησούς εστίν ο Χριστός και ίνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε εν τῷ ονόματι αυτοῦ» (20, 31). Αναλυτικότερον:

α) καταγράφει προσωπικές εκτιμήσεις: 2, 21–22. 24–25: 6, 64: 7, 39: 10, 6: 12, 4–6. 36β–43: 20, 9: 21, 12, 17, 19.

β) πληροφορεί: περὶ του χρόνου κατά τον οποίον συνέβησαν τα γεγονότα: 5, 9: 6, 4: 7, 2, 14, 37: 9, 14: 10, 22: 11, 55: 12, 1: 18, 28. Ειδικάτερα, στα χωρία 1, 39: 4, 6: 13, 1: 19, 14 αναφέρεται στην «ώρα πάτη την οποίαν ἐλαβεῖ χώραν το γεγονός, με κεντρικόν πάντοτε πρόσωπον τον Ἰησούν». «Τούτο είναι κάτιον απροσδόκητον και εκ πρώτης ὄψεως περιττόν «ώρα πην ως δισκάτη», «ώρα πην ως ἔκτη»). Ωστόσο η λεπτομέρεια δεν είναι τυχαία. Η πληροφορία έχει κάποιον σκοπόν: Ο συγγραφεὺς μας υπενθυμίζει ότι η σωτηρία συντελείται «ἐν χρόνῳ» του οποίου κύριος είναι ο Θεός, ο επιλέγων τις σωτηριώδεις σπιγμές. Όλες αυτές οι διασκορπισμένες σπιγμές τείνουν προς την μία και μοναδική σπιγμή: οδηγούν στον θάνατο του Ἰησού. Η «ώρα» αυτή ούτε κατότι ένοια λεπτού είναι δυνατόν να ἐλθεῖ ενωρίτερον» (πρβλ. ΙΩ. 7, 30: 8, 20) (Ο. Cullmann, *Le Salut dans l' Histoire*, Neuchâtel 1976 σ. 272). II. περὶ του τόπου: 2, 23: 3, 23: 4, 3, 4–6.44. 45, 46: 5, 2–3: 6, 1, 23: 8, 1–2. 20: 9, 7: 10, 22. 40: 11, 1, 6. 18. 38. 54: 12, 21: 18, 1, 15. 28: 19, 41: 21, 1–2.

γ) μετοφράζει εβραϊκούς όρους στην ελληνική: 1, 38. 40, 42: 5, 2: 9, 7: 19, 13, 17: 20, 16:

δ) παρέχει διευκρινήσεις: 4, 8, 9: 5, 2–3. 16–18: 6, 6, 71: 8, 6: 9, 22–23: 12, 18: 14, 22: 18, 2, 9, 13β–14, 32: 19, 24, 28, 36–7: 20, 31: 21, 24–5.

2. Πρβλ. Σωφοκλέους, Οιδίπους επὶ Κολωνῷ 94. Αντιφώντος 5, 81. Πλάτωνος, Φαιδρος 244C. Κατά τον Αριστοτέλην, σημείον είναι πιθανόν επιχείρημα εἰς απόδειξην του συμπεράσματος, εν αντιθέσει πρὸς το τεκμήριον, όπερ σημαίνει απόδειξην βεβαίαν, αποδεικτικόν επιχείρημα. Αναλυτικά Πρότερα 70a11. (ΔΗΜ. Β. 6503. 6504).

3. Ρηγοπούλου, Γεωργίου, Ιησούς Χριστός «Ο Άρτος ο Ζων», Εν Αθήναις 1979 σ. 42. 43, 3.

4. Οι Ιουδαίοι απιστούσαν τόσον στους λόγους (πρβλ. ΙΩ. 1, 11; 2, 23–4; 5, 16, 18, 42, 44, 47; 6, 52, 60, 66; 7, 1, 7, 41; 8, 43, 48, 52, 59; 10, 19–20, 31–39; 11, 46), όσον και στα «έργα» του Ιησού (Πρβλ. ΙΩ. 2, 18; 6, 14; 9, 16, 18, 24). Γι' αυτό και οι καταδικαστικοί λόγοι του Ιησού: ΙΩ. 15, 22–24.

Ερμηνεία της παραδοξότητος της απιστίας (στ. 38–41)

Η πρώτη μαρτυρία του Ησαΐου

στ. 38. *ίνα πληρωθή ο λόγος Ησαΐου του προφήτου ὃν είπεν, Κύριε, τις επίστευσεν τη ακοή ημών, και ο βραχίων Κυρίου τίνι αποκαλύφθη;*

α.– Το βιβλικόν υπόθαβρον

ίνα πληρωθή: Δια της εκφράσεως αυτής¹ ή της «όπως πληρωθή»² οι ιεροί ευαγγελισταί εισάγουν την παράθεσιν αυτουσίων χωρίων ή αναφορών σε χωρία της Π.Δ., κυρίως δε προφητικών, αναφερομένων σε γεγονότα της Κ.Δ.

ίνα: ο τελικός αυτός σύνδεσμός είναι συνώνυμος του «όπως». Σε πολλές περιπτώσεις, αγιογραφικών κυρίων κειμένων, ο σκοπός και το αποτέλεσμα δεν διακρίνονται σαφώς μεταξύ των και ως εκ τούτου το «ίνα» χρησιμοποιείται για την απόδοσι αποτελέσματος το οποίον ακολουθεί, συμφώνως προς τον σκοπόν του υποκειμένου ή του Θεού. Κατά την εβραϊκήν σκέψιν, κατά την εκδήλωσιν της θείας θελήσεως, ο σκοπός και το αποτέλεσμα είναι ταυτόσημες έννοιες. Ο τύπος λοιπόν «ίνα πληρωθή» πρέπει να κατανοηθεί βάσει των δεδομένων αυτών, καθ' ότι η εκπλήρωσις είναι, κατά το σχέδιον του Θεού, η σωτηρία³.

Κατά την Π.Δ. σημαντικά γεγονότα της ισραηλιτικής ιστορίας ερμηνεύονται ως εκπλήρωσις προφητειών: Ο Σολομών εκδίκει από το ιερατικόν αξιώμα τον Αβιάθαρ «πληρωθήναι το ρήμα Κυρίου», «ο ελάληλεν (ο Κύριος) επί οίκον Ηλί εν Σηλώμ» (3 Βασ. 2, 27; 1 Βασ. 1, 30–36). Οι Ισραηλίται θα υποταχθούν στους Βαβυλωνίους μέχρι της βασιλείας των Μήδων «του πληρωθήναι λόγον Κυρίου δια στόματος Ιερεμίου (2 Παρ. 36, 21, πρβλ. Λευ. 26, 34–5; Ιερ. 25, 11). Την ανοικοδόμησιν του Ναού των Ιεροσολύμων μετά την επιστροφήν από την Βαβυλώνιον αιχμαλωσίαν «καθώς ελάλησαν περὶ αυτής οι προφήται» περιμένει ο Τωβίας (Τωβίτ 14, 5:πρβλ. Ιεζ. κεφ. 40–42; Αγγαίος 2, 9).

Κυριαρχος είναι η πίστις στην Π.Δ. ότι ο λόγος του Θεού, εκφερόμενος δια των προφητών και αφορών στο άμεσον ή απώτατον μέλλον θα εκπληρωθεί ανεξαρτήτως των παρουσιαζομένων δυσχερειών, τις οποίες οι άνθρωποι θεωρούν ανυπέρβλητες (πρβλ. ΗΣ. 48, 3: 55, 10–11). Ο Θεός αυτοαποκαλύπτεται ως ο αδιαμφισβήτητος Κύριος της ιστορίας (πρβλ. Ψ. 2), κατά την έκτασιν της οποίας «προς το συμφέρον οικονομών» παρέχει στον άνθρωπο την δυνατότητα της σωτηρίας.

Στην Κ.Δ. αποκαλύπτεται η οργανική σχέσις μεταξύ της παλαιοδιαθηκής προφητείας και της εκπληρώσεως της εν Ιησού Χριστώ (πρβλ. Μτ. 1, 22 και α: Μκ. 15, 28: Λκ. 24, 44: ΙΩ. 15, 25: Πρ. 3, 18: Ιακ. 2, 23). Ο Ιησούς ήλθε «πληρώσαι πάσαν δικαιοσύνην» (Μτ. 3, 15) και η «εκπλήρωσις» αυτή εντάσσεται στην προοπτικήν της θείας οικονομίας, όπου το τυχαίον δεν έχει θέσιν αλλά τα πάντα εκπληρούνται «εἰς τὸν καιρὸν» (Λκ. 1, 20 κ.ά.) κατά την «ώραν» (ΙΩ. 2, 4: 7, 30: 8, 20: 13, 1), κατά «το πλήρωμα του χρόνου» (Γαλ. 4, 4: Εφ. 1, 10: Μκ. 1, 15), «εἰς χρόνους και καιρούς οὓς ο Πατήρ ἔθετο εν τῇ ίδιᾳ αυτού εξουσίᾳ» (Πρ. 1, 7). Όλες αυτές οι επί μέρους χρονικές στιγμές κατατείνουν και οδηγούν στην τελικήν στιγμή, την έλευσι της οποίας τραγικώς όσον και θριαμβευτικώς αναγγέλει ο Κύριος επί του σταυρού: «Τετέλεσται» (ΙΩ. 19, 30: πρβλ. Λκ. 12, 50: 18, 31: 22, 37: Εβρ. 2, 10: 5, 8 εξ.). Τούτο σημαίνει ότι η ιστορία της σωτηρίας προσανατολίζεται στην έλευσι και αποκορυφώνεται στην θυσία και την ανάστασιν του Χριστού ο οποίος είναι το κέντρον της ιστορίας. «Το κεντρικό αυτό γεγονός (η παρουσία του Χριστού) φωτίζεται από την παλαιοχριστιανική προπαρασκευή του, και αυτή αντιστρόφως φωτίζεται από το γεγονός αυτό» (Ο. Cullmann, Χριστός και χρόνος, ελλ. μετ. χ.χ. σ. 138). Και λοιπόν, τα μέλλοντα όπως και τα παρελθόντα, πρέπει να θεωρώνται δια του «και πάλιν ερχομένου» κατά το τέλος της ιστορίας, Ιησού Χριστού.

Κύριε, πις επίστευσεν τη ακοή ημών

Ο Ιωάννης στο ευαγγέλιόν του, παραθέτει δεκατέσσερα αυτούσια παλαιοδιαθηκά χωρία. Εξ αυτών τα ΗΣ. 54, 13 (ΙΩ. 6, 45), Ψ. 81, 6 (ΙΩ. 10, 34), Ψ. 40, 10 (ΙΩ. 13, 18) και Ψ. 34, 19 (πρβλ. Ψ. 68, 5) (ΙΩ. 15, 25) φέρονται χρησιμοποιηθέντα υπό του Ιησού διδάσκοντος, το ΗΣ. 40, 3 (ΙΩ. 1, 23) υπό του Βαπτιστού, το Ψ. 77, 24 (ΙΩ. 6, 31) υπό των Ιουδαίων σε απάντησιν των προς τον Ιησούν, και τα υπόλοιπα (Ψ. 68, 10 ΙΩ. 2, 17: Ψ. 117, 26 ΙΩ. 12, 13: Ζαχ. 9, 9, ΙΩ. 12, 15: ΗΣ. 53, 1 ΙΩ. 12, 38: ΗΣ. 6, 10 ΙΩ. 12, 40: Ψ. 21, 18 ΙΩ. 19, 24: Εξ. 12, 46 (πρβλ. Αριθ. 9, 12) ΙΩ. 19, 36: Ζαχ. 12, 10 ΙΩ. 19, 37) χρησιμοποιήθησαν από τον Ευαγγελιστήν σχολιάζοντα, κατ' ουσίαν όμως υπομνηματίζοντα, δια της Π.Δ. την διδασκαλίαν και τα έργα του Ιησού⁴. Πέντε χωρία (Ψ. 21, 18: 77, 24 (εκτός του ρ. «φαγείν»), 81, 6: 117, 26: ΗΣ. 53, 1) συμφωνούν πλήρως προς το κείμενον των Ο'. Εκ των υπολοίπων χωρίων, τα οκτώ (ΗΣ. 40, 3: Ψ. 68, 10: ΗΣ. 54, 13: Ζαχ. 9, 9: ΗΣ. 40, 10 Ψ. 34, 19: Εξ. 12, 46: Ζαχ. 12, 10) οιερός συγγραφεύς προσήρμοσε, κατά την μορφήν, προς το κείμενον του ευαγγελίου του, ενώ το ΗΣ. 6, 10, όπως το παραθέτει ο ΙΩ. (12, 40) διαφέρει κατά την μορφήν ουσιωδώς του κείμενου τόσον του εβραϊκού, όσον και των Ο'.

Οι περιπτώσεις αυτές

αποδεικνύουν ότι ο ΙΩ. χρησιμοποιεί ελευθέρως το υλικόν το οποίον διαθέτει διά την συγγραφήν του ευαγγελίου του, δηλαδή την εξηπρέτησιν του τελικού σκοπού του: «ίνα πιστεύσητε...» (20, 31).

Στην προκειμένη περίπτωση (ΙΩ. 12, 38) ο ΙΩ., παραθέτει το ΗΣ. 53, 1 κατά την μετάφρασιν των Ο'⁵, ενώ σε παρομοία περίπτωσι, ο απ. Παύλος (Ρωμ. 10, 16), το πρώτον ημιστίχιον.

τις: Στην αρχαίαν ελληνικήν γραμματείαν «ερώτησις δια του «τις» ισούται συχνάκις προς ἀρνησιν ισχυράν»⁶.

Στην Π.Δ. το «τις» με την έννοιαν του «ουδείς» αναφέρεται:

α) εις τον Θεόν: ΕΕ. 15, 11: «τις ὁμοίος σοι εν Θεοίς Κύριε; τις ὁμοίοις σοι δεδοξασμένος εν αγίοις»⁷.

β) εις τον ἄνθρωπον: Ιωβ 34, 7: τις ανήρ ώσπερ Ιώβ πίνων μυκτηρισμόν ώσπερ ύδωρ⁸.

Στην Κ.Δ. με την έννοια του «ουδείς» απαντάται το ουδέτερον της ως ἀνώ αντωνυμίας (πρβλ. Μτ. 8, 29 και παρ.: ΙΩ. 21, 22)⁹.

τη ακοή: Στην Π.Δ. (Ο') ο όρος σημαίνει πληροφορίαν, φήμην (2 Παρ. 9, 6). Γίνεται λόγος περί «ακοής ματαίας» (ΕΕ. 23, 1), «ακοής πονηράς» (Ψ. 111 (112), 7: Σειρ. 27, 15: Ιερ. 30 (49), 29), «ακοής θλίψεως» (Ωσ. 7, 12), «ακοής ειρήνης» Ησ. 52, 7). Ο όρος επίσης σημαίνει «διδασκαλίαν» από Θεού (πρβλ. 1 Βασ. 15, 22: «ιδού ακοή υπέρ θυσίαν αγαθή και η επακρόασις υπέρ στέαρ αμνών», Αββ. 3, 2)¹⁰, αλλά και «αποκάλυψιν» (Οβδ. 1, 1: Σειρ. 41, 46 «λόγος ακοής»)¹¹.

Στην Κ.Δ.ο όρος «ακοή» σημαίνει «ακούειν» με την γνωστήν έννοιαν, φήμην αλλά και την διδασκαλίαν του Χριστού (ΙΩ. 12, 38: Ρωμ. 10, 16, 17: Γαλ. 3, 2. 5: 1 Θεσσ. 2, 13: Εβρ. 4, 2 «λόγος ακοής», η οποία εκπρύχθη από τους Αποστόλους και εγένετο δεκτή από τους πιστούς.

καὶ οἱ βραχίων Κυρίου τίνι απεκαλύψθη;

Στην Π.Δ. ο όρος «βραχίων» μεταφορικώς δηλώνει την δύναμιν τόσον του ανθρώπου¹², όσον και του Θεού. Κατά την δευτέραν περίπτωσιν γίνεται λόγος περί βραχίονος του Θεού, υψηλού¹³, εκτεταμένου (3 Βασ. 8, 42), δυνάμεως (Ψ. 88 (89), 10), ισχύος (Ησ. 44, 12), μεγαλωσύνης (Ψ. 78 (79), 11), αενάου (Δτ. 33, 17), αγίου (Ησ. 52, 10).

Γενικώς, στην Π.Δ. η έκφρασης «βραχίων Κυρίου» υποδηλοί την δύναμιν του Θεού του συνεχώς επεμβαίνοντος σωτηριολογικώς στην ιστορίαν τόσον του ιαραηλιτικού λαού, όσον και την παγκόσμιον¹⁴.

Στην Κ.Δ. ο όρος «βραχίων» (Κυρίου), εκτός του ΙΩ. 12, 38, απαντάται στο Λκ. 1, 51 κατά το οποίον ο Κύριος «εποίησεν κράτος εν βραχίονι αυτού, διεσκόρπισεν υπερηφάνους διανοία καρδίας αυτών», και στο Πρ. 13, 17 κατά το οποίον ο Θεός «... μετά βραχίονος υψηλού εξήγαγεν αυτούς (τους προγόνους των Ιουδαίων) εξ αυτῆς» (της Αιγύ-

πτου). Και από τα δύο χωρία καταφαίνεται η δυναμική σωτηριολογική επέμβασις του Θεού κατά την έκτασην της ιστορίας. Και στο μεν πρώτον χωρίον η θεία επέμβασις δεν αφορά μόνον στην προχριστιανικήν εποχήν, αλλά σαφώς προμηνύει παρομοίαν ενέργειαν και στο μέλλον. Στο δε δεύτερον εξαιρεται η δυναμική θεία επέμβασις για την λύτρωσην του Ισραήλ από την δουλείαν της Αιγύπτου. Εκ τούτων καταφαίνεται ότι δεν υφίσταται διαφορά ως προς την σημασίαν του όρου «Βραχίων» μεταξύ της Π. και Κ.Δ.

6.— Η πατερική ερμηνεία

ίνα: Οι Χρυσόστομος (Μ. 61, 626), Αμμώνιος (Μ. 85, 1877), Θεοφύλακτος (Μ. 124, 136), Ζιγαβηνός (Μ. 129, 1369) (πρβλ. και Ανωνύμου Σχολία εις το κατά Ιωάννην Μ. 106, 1265) συμφωνούν εις την ερμηνείαν του τελικού συνδεσμού «ίνα»: τούτο δεν σημαίνει πάντοτε την αιτίαν αλλά και την έκβασιν. Με το δεδομένον αυτό πρέπει να ερμηνεύεται και ο σύνδεσμος «όπως» (πρβλ. και ΙΩ. 11, 39: Ρωμ. 5, 20). «Ιδιωμά γαρ εστι της Γραφής... δηλούν το αφευδές της προφητείας και το πάντως πληρούμενον» (Ζγ. αυτ.). Δεν απίστησαν οι Ιουδαίοι επειδή το προείπαν οι Προφήται, αλλ' αυτοί το προείπον, διότι επρόκειτο να απιστήσουν εκείνοι (πβλ. Ω. 14, 316) και ακόμη, «διὰ τούτο οι Προφήται προλέγουσιν, ίνα οι νήφοντες φεύγουσι τους διαβολικούς βόθρους» (ΑΜ. ένθ. ανωτ.).

τις: Οι Θεοφύλακτος (Μ. 124, 137) και Ζιγαβηνός (Μ. 129, 1369) συμφωνούν στο ότι η ερωτηματική αντωνυμία «τις», στην προκειμένη περίπτωσι, σημαίνει «ουδείς». «Το γαρ τις πολλαχού της Γραφής αντί του ουδεὶς κείται» (Θφ.)¹⁵. Ο ΗΣ. ομιλεί ωσάν να μιλούσε ο Ιησούς προς τον Πατέρα: «Κύριε, τις επίστευσεν τη ακοή ημών...». Τούτο σημαίνει «ουδείς επίστευσεν τη ακοή ημών». Χρησιμοποιών ο ΗΣ. τον όρον «ακοή», εννοεί εδώ το κήρυγμα. Με όλα αυτά θέλει να δειξει την ταυτότητα των λόγων του Πατρός και του Χριστού. (Θφ. ένθ. ανωτ.).

Τούτο φαίνεται και από τους λόγους του Απολιναρίου (CAT. ΙΩ. σ. 333): «Η εις τον Θεόν Πατέρα πίστις διαβαίνει δι' εμού (του Ιησού), ώσπερ ουν και η απιστία» (πρβλ. ΙΩ. 12, 44: Ακ. 10, 16).

Ο Ζιγαβηνός γράφει ότι οι λόγοι του ΗΣ. αναφέρονται σε όλους τους μη πιστεύσαντας. Η δε «ακοή» είναι η περί του Χριστού προφητεία την οποίαν ο προφήται άκουσαν από το Άγιον Πνεύμα διὰ των ώτων της ψυχής των (αυτ.).

«βραχίων»: Κατά τους Ωριγένην Β. 15, 26: 16, 55) και Ζιγαβηνόν (Μ. 129, 1369) ονομάζεται «βραχίων» ο Υἱός ως η δημιουργική δύναμις του Πατρός (πρβλ. Ψ. 76, 16: 1 Κορ. 124). Κατά τον Κύριλλον Αλεξ., πρόκειται περὶ του εκ Παρθένου φυέντος Λόγου (Μ. 72, 477), ενώ ο Φώτιος (Μ. 101, 838) γράφει ότι ο ευαγγελιστής Ιωάννης ονομάζων τον Υἱόν

«βραχίονα» του Πατρός συσχετίζει την Θεότητά του με την όλην θείαν Οικουμένιαν. «Αυτός και Σωτήρ, αυτός και βραχίων» (αυτ.).

Η ερμηνεία του Θεοφυλάκτου (Μ. 124, 137) διαφοροποιείται κάπως από τις ανωτέρω: «Βραχίων» είναι η δυνατή ενέργεια των «σημείων» (θαυμάτων) τα οποία έκαμε ο Ιησούς, την σημασίαν των οποίων οι αγνώμονες Ιουδαίοι δεν κατενόησαν.

ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Μτ. 1, 22: 2, 15: 26, 56: 27, 35: Μκ. 14, 49: ΙΩ. 12, 38: 15, 25: 17, 12: 19, 24, 36.
2. Μτ. 2, 23: 4, 14: 8, 17: 13, 35: 21, 4:
3. BAUER W.F., A GREEK-ENGLISH LEXIKON... σ. 378. Ακ. 11, 50: ΙΩ. 4, 36: 12, 40: 19, 28: Ρωμ. 3, 19: 5, 20: 7, 13: 8, 17: 11, 31 και Μτ. 1, 22: 2, 15: 4, 14: 12, 17: 21, 4: ΙΩ. 12, 38: 17, 12: 19, 24, 36).
4. «Ο τέταρτος Ευαγγελιστής αντιλαμβάνεται ολόκληρον την Κ.Δ. ως προέκταν της Παλαιᾶς» και «περιοδέων των λαούς Ευαγγελιστον παρουσιάζει το κήρυγμα και την δημοσίαν δράσιν του Ιησού εν των υποβάθρων της θρησκευτικής ιστορίας του λαού του Θεού, εν τη μακρά πορεία της των δύο χιλιάδων ετών». Σ. Αγουρίδην, Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην, Αθήναι 1971 σ. 177, 178. «Η Χριστολογία του Ιωάννου ακολουθεί την η πρώτη Εκκλησία διετύπωσας διδασκαλίαν την Π.Δ. προσκόνιστεν». Β. Τσάκωνα, Η Χριστολογία του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, Εν Αθήναις 1969 σ. 10.
5. Το χωρίον κατά μετάφρασιν εκ του Μαρ. από τον καθηγητήν Β. Βέλλαν (Ο Παις Κυρίου, Αθήναι 1969 σ. 59) έχει ως εξής:
Τις ως επίστευεν εις την προφέτειαν μας
και ο βραχίονι του Γιακεβή εις τι απεκαλύψθε εναργέστερον»;
6. Ιωάς Ρ. 260: των δ' ἄλλων τις κεν συνοματ' είποι. Θουκίδιδου, 3, 64: «τίνες αν δικαιότερον μιούντο»; ΔΗΜ. 9, 7215, παρ. 4.
7. πρβλ. 2 Βασ. 22, 32: ίωβ 38, 2: 41, 2, 3, 6: Ψ. 17 (18), 32: 26 (27) 1: 76 (77), 13: 82 (83), 1: 88 (89); 7: Σειρ. 43, 31: Αμώς, 3, 8: Ναούμ 1, 6: Ησ. 36, 20, 40.
8. Πρβλ. Βαρούχ 3, 15: 29, 30: Παρ. 20, 9: 30, 1: Σειρ. 2, 10: 28, 5: Ησ. 40, 12, 14: 50, 8-9: και εις τον λαόν: 2Βασ. 7, 18, 23.
9. «Τι το όφελος; (ουδέν). Τι προς εμέ; ουδέν». ΔΗΜ. 9, 7216 παρ. 23, 24.
10. Βέλλα Β., Το Διδόκειαπρόφητον τοι. 4 Αθήναι 1949 σ. 95.
11. του αυτοῦ. μν. ἐρύ. τοι. 3 Αθήναι 1948 σ. 124.
12. ίωβ 38, 15: πρβλ. Ψ. 36 (37), 17: Ιεζ. 30, 22, 24, 31: Δαν. 11, 15, 31:
13. ΕΞ. 6, 1: Δτ. 3, 24: 4, 34: 5, 15: 6, 21: 7, 8, 19: 26, 8: πρβλ. Ιερ. 39 (32) 17 κ.ά.
14. Αναλυτικότερα, ο Θεός δια του «βραχίονός» του «εξήγαγε» τον λαόν του» (Βαρ. 2, 11: πρβλ. Ιερ. (39 (31), 21: Δαν. 9, 15), «ημάνταυτούς» (Ησ. 59, 16) «εισδέεται» τον λαόν του (πρβλ. Ιεζ. 20, 34), θα συντρίψῃ βραχίονας υπερηφάνων (πρβλ. ίωβ 38, 15; Ψ. 36 (37), 17), «και τον θυμὸν τον βραχίονος αυτοῦ δεῖξε μετὰ θυμοῦ και φργῆς» (Ησ. 30, 30), «συνάξει φρνας» (Ησ. 40, 11), «εν βραχίονι υψηλῷ βασιλεύεσει» (Ιεζ. 20, 33), θα λυτρωσει τον λαόν (ΕΞ. 6, 6: πρβλ. Ιερ. 39 (31), 21: Ησ. 63, 5), «εις τον βραχίονα (αυτοῦ) έθνη ελπιούσιν» (Ησ. 51, 5), «και αποκαλύψει Κύριος τον βραχίονα τον ἀγιον αυτοῦ ενώπιον πάντων των εθνῶν, και ὄφονται πάντα τα ἀκρα τῆς γης την σωτηρίαν την παρά του Θεού ημῶν» (Ησ. 52, 10).
15. Ο Θεοφύλακτος (Μ. 124, 480) ερμηνεύων το ίδιο χωρίον του Ησαίου εις το Ρωμ. 10, 6 γράφει: «Το πις αντί του «σπανίοι» κείται ενταύθα: τουτέστιν, ολίγοι επίστευσαν τη ακοή ημῶν». Ομοίως και ο Οικουμένιος: «Το δε «Κύριε, τις επίστευεν» αντί του σπανιάκις, ολίγοι. Δια γαρ το είναι ημάς αυτεξουσίους, ουδένα προς βιαν ἀγεί ο Θεός» (Μ. 118, 533).

(Το τέλος στο επόμενο τεύχος)

Βιβλιοκρισίες

The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M.R. James, edited by J.K. Elliott, Clarendon Press, Oxford 1993, σελ. 747

Πρόσφατα, και συγκεκριμένα στη δεκαετία του 1980, σημειώθηκε έξαρση του ενδιαφέροντος της επιστημονικής έρευνας για τα Απόκρυφα της Καινής Διαθήκης ή τα Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα, όπως τα αποκαλούν ορισμένοι ερευνητές. Τούτο φαίνεται τόσο με την ίδρυση της «Εταιρίας για τη μελέτη της απόκρυφης χριστιανικής φιλολογίας» που εδρεύει στην Ελβετία (με 60 μέλη από 10 διαφορετικές χώρες) και εκδίδει το *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, όσο και με τις εμπλουτισμένες επανεκδόσεις γνωστών συλλογικών αποκρύφων όπως π.χ. των Hennecke - Schneemelcher (5η έκδ., 1987-89), καθώς και με τη συγκέντρωση της μέχρι το 1987 σχετικής βιβλιογραφίας από τον J.H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseydepigrapha: A guide to publication, with excursuses on apocalypses*, London 1987.

Στην ατμόσφαιρα αυτή εντάσσεται και το έργο του καθηγητή στο Leeds της Αγγλίας J.K. Elliott που παρουσιάζουμε εδώ. Πρόκειται, όχι για απλή επανέκδοση ή έστω εμπλουτισμένη επανέκδοση του βιβλίου του M.R. James, *The Apocryphal New Testament* (1924, διορθωμένη επανέκδοση 1953) αλλά για εντελώς νέα επεξεργασία βασισμένη όμως στο κλασικό βιβλίο του M.R. James. Η νέα μορφή του βιβλίου, που οφείλεται εξ ολοκλήρου στον J.K. Elliott, συνίσταται στο ότι περιέχει 1) εκτενέστερες εισαγωγές σε κάθε έργο ενημερωμένες με τις νέες έρευνες από το 1924 μέχρι σήμερα, 2) πλουσιότερα βιβλιογραφικά στοιχεία και 3) μια νέα μετάφραση των Αποκρύφων, σε γλώσσα σύγχρονη αγγλική, ενώ η γλώσσα του M.R. James, χαρακτηρίζοταν από αρχαϊκό στύλο προσαρμοσμένο στην Authorised Version της Αγίας Γραφής. Το τελευταίο αυτό δικαιολογεί ο J.K. Elliott σημειώνοντας ότι τα Απόκρυφα ενδιαφέρουν όχι μόνο το μελετητή της Βίβλου αλλά και τον ιστορικό, τον ιστορικό της τέχνης, τον κάθε επιστήμονα με σχετικά ενδιαφέροντα. Ετοι, γενικά η νέα αυτή έκδοση των Αποκρύφων, ενώ θυμίζει τη δομή του έργου του M.R. James, αποτελεί συνάμα ένα νέο έργο που απηχεί το σημερινό επίπεδο της έρευνας των Αποκρύφων. Ετοι, ο J.K. Elliott διατηρεί τη διαίρεση των κειμένων σε

Ευαγγέλια, Πράξεις, Επιστολές, Αποκαλύψεις, παρόλον ότι αναγνωρίζει ότι μερικά κείμενα δεν εντάσσονται σαφώς σ' αυτές τις κατηγορίες. Π.χ. την Επιστολή των Αποστόλων (Epistula Apostolorum), παρά το ότι την κατατάσσει μεταξύ των αποκρύφων επιστολών, αναγνωρίζει ότι ανήκει στον τύπο απόκρυφης γραμματείας που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «Διάλογοι του Αναστημένου Ιησού» και να καταταχθεί στις Αποκαλύψεις, όπως π.χ. το Απόκρυφο Ιακώβου της Γνωστικής βιβλιοθήκης του Nag Hammadi. Επίσης, μερικά από τα απόκρυφα ευαγγέλια διαφέρουν σημαντικά από πλευράς ύφους, θεολογίας και περιεχομένου από τα κανονικά ευαγγέλια, και ως εκ τούτου ο χαρακτηρισμός τους ως ευαγγέλια είναι καταχρηστικός. Επιφυλάξεις εκφράζει ο Elliott και για τον όρο «απόκρυφα», γιατί τα περισσότερα από τα κείμενα αυτά δεν είναι κεκρυμμένα ή μυστικά (παρά το ότι μερικά είναι μυστικά κείμενα προορισμένα για ένα κλειστό κύκλο). Η ορθότερη έννοια του «απόκρυφου» ως νόθου, φανταστικού ή πλαστογραφημένου δεν είναι επίσης ιδανική για τα κείμενα της συλλογής αυτής. Ωστόσο, διατηρεί τον όρο «ελλείψει καλυτέρου». Άλλωστε, οι προτεινόμενοι από άλλους τίτλοι «Πρώιμα μη κανονικά χριστιανικά κείμενα» ή «χριστιανικά απόκρυφα» δεν είναι σαφείς. Ο Elliott συνδυάζει την επικρατούσα σε διάφορους ερευνητές ορολογία βάζοντας ως υπότιτλο στο βιβλίο του «Μια συλλογή Απόκρυφης Χριστιανικής Γραμματείας».

Δεν συμπεριλαμβάνει η έκδοση αυτή τα Γνωστικά κείμενα, γιατί αυτά, και ιδίως τα του Nag Hammadi, είναι προσιτά σε άλλες εκδόσεις ή μεταφράσεις. Ωστόσο, συμπεριλαμβάνει το κοπτικό ευαγγέλιο του Θωμά, ένεκα της σπουδαιότητάς του για τον μελετητή του αρχικού Χριστιανισμού, καθώς και το Απόκρυφο του Ιακώβου. Σε αντίθεση προς τον M.R. James, που απέκλειε από την έκδοσή του τα Ψευδοκλημέντεια ο Elliott παραθέτει αποσπάσματα από τις Φευδοκλημέντειες «Αναγνωρίσεις» και «Ομιλίες» ως παράρτημα στις Πράξεις Πέτρου. Τελικό κριτήριο του εκδότη για την επιλογή των κειμένων της συλλογής αυτής (βλ. Εισαγωγή, σ. XIII) είναι το ότι τα κείμενα αυτά είναι μεταξύ των αρχαιοτέρων ή των πλέον σημαντικών ή απλώς των πλέον δημοφιλών.

Όσο για την αξία των κειμένων αυτών, ο εκδότης παραθέτει τη φράση του M.R. James: «Εάν δεν είναι κυρίως ειπείν καλές πηγές για την ιστορία, πάντως κατά κάποιαν έννοια είναι πηγές. Καταγράφουν φαντασίες, ελπίδες και φόβους των ανθρώπων που τα έγραψαν. Δείχνουν τι γινόταν δεκτό από τους αμόρφωτους χριστιανούς των πρώτων αιώνων, τι τους ενδιέφερε, τι θαύμαζαν, ποιά ιδεώδη στη συμπεριφορά τους σ' αυτή τη ζωή προτιμούσαν, τι νόμιζαν ότι θα βρουν στη μέλλουσα (...). Πράγματι, άσκησαν τόσο μεγάλη και πλατιά επίδραση (δυσανάλογη προς την ενδότερη αξία τους), που κανένας από όσους ενδιαφέρονται για την ιστορία της χριστιανικής σκέψης και χριστιανικής τέχνης δεν μπορεί να τα παραβλέψει».

Η έκδοση αυτή πέρα από τις επιμελημένες και κατατοπιστικές εισαγωγές, τη βιβλιογραφική ενημέρωση και τη νέα μετάφραση εξυπηρετεί τον χρήστη με 4 αναλυτικούς πίνακες στο τέλος: Πίνακας των Αποκρύφων κειμένων με λεπτομερή κατάλογο των περιεχομένων, Πίνακας θεμάτων και κυρίων ονομάτων, Πίνακας βιβλικών και εξωβιβλικών παραπομπών, Πίνακας αρχαίων συγγραφέων (χριστιανών και άλλων). Το βιβλίο του Elliott είναι χρήσιμο βοήθημα όχι μόνο για τον ειδικό ερευνητή των Αποκρύφων, αλλά και για τον θεολόγο γενικότερα, για τον ιστορικό της τέχνης, για κάθε επιστήμονα ενδιαφερόμενο για τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες.

Ι.Δ. Καραβιδόπουλος

Ηλ. Β. Οικονόμου: Θεολογική Οικολογία. Θεωρία και Πράξη
Εκδ. Δεσπ. Μαυρομάτη, Αθήνα 1994, σ. 367.

Η Οικολογία αποτελεί θέμα στο οποίο δίδει έχεχωριστή σημασία ο καθηγητής κ. Ηλίας Β. Οικονόμου. Τον απασχολεί, ως συγγραφέα, από το έτος 1973 (σ. 17).

Η «Θεολογική Οικολογία» αναπτύσσεται σε τρία μέρη, τα οποία απαρτίζονται από δέκα συνολικά κεφάλαια, με πρόταξη ενός σύντομου προλόγου από την εκδότρια (17-18) και μιας ευρείας, σχετικά, Εισαγωγής από τον συγγραφέα (21-23).

Το πρώτο μέρος (45-246) αποτελεί τα 2/3 περίπου του όλου κειμένου. Φέρει τον τίτλον: «Οι θεολογικές προϋποθέσεις» και περιέχει έξι κεφάλαια.

Στο πρώτο από αυτά (47-84) με τίτλο: «Κτισματολογία και τεχνολογία» χρησιμοποιούνται οι όροι μακροοικολογία και μικροοικολογία, κατ' αντιστοιχία προς τους ήδη γνωστούς μας μακρόκοσμος και μικρόκοσμος. Συχνή είναι πάντοτε η προσφυγή στο φυσικό περιβάλλον, με συχετισμούς μεταξύ οικολογίας και οικονομίας. Το όλο θέμα εξετάζεται με αναφορά στον Παράδεισο και πρόβλημα της κυριότητας επί του φυσικού περιβάλλοντος. Ο παλαιοδιαθηκολόγος καθηγητής δεν ήταν δυνατό και στην περίπτωση της έρευνάς του αυτής να αγνοήσει ενότητες των κειμένων της Π. Διαθήκης που αφορούν στο περιβάλλον.

Το δεύτερο κεφάλαιο (83-110) επιγράφεται: «Το φυσικό περιβάλλον» και αναφέρεται στο θεοσύστατο της συγκρότησής του. Στέκεται με ευλάβεια μπροστά στην ομορφιά του κόσμου, ο οποίος μας περιβάλλει. Η γη, μητέρα και τροφός, αείζει, λέγει, της προστασίας μας. Θεσμοί, όπως το Σαββατιαίο και το Ιωβηλαίο έτος σημειώνονται ως αξιόλογες περίο-

δοι, κατά τις οποίες δεν παραβιάζεται το φυσικό περιβάλλον. Σπουδαία από οικολογική άποψη θεωρεί ο συγγραφέας μια προσευχή του Δαβίδ (παραλειπομένων 29, 10 εξ.).

«Ο άνθρωπος ως ταυτότητα και ετερότητα του φυσικού περιβάλλοντος» χρησιμοποιείται ως τίτλος του τρίτου κεφαλαίου (111-142). Σε συνέπεια προς τον τίτλο αυτό ερευνάται ο άνθρωπος από διάφορες θέσεις, με εμμονή στο «κατ' εικόνα» και αναφορά στο Μ. Φώτιο.

Το τέταρτο κεφάλαιο απλώνεται με περισσότερες από πενήντα σελίδες (143-197), και φέρει τον τίτλο: «Η ἔξαθεν οικονομία της ζωῆς του ανθρώπου». Το κεφάλαιο αυτό αρχίζει με την επισήμανση δυο απαρεμφάτων τα οποία υπάρχουν στο Γεν. 2, 15. Πρόκειται για τα: «εργάζεσθαι» και «φυλάσσειν». Τα απαρέμφατα αυτά, παρατηρεί ο συγγραφέας, «εκφράζουν το δίδυμο σκοπό της θεϊκής εγκαταστάσεως του ανθρώπου μέσα στον επίγειο παράδεισο του φυσικού περιβάλλοντος» (144).

Ο λόγος στη συνέχεια για την εξάρτηση του ανθρώπου από το περιβάλλον. Σημειώνονται πολλές επιμέρους εξαρτήσεις. Τέτοιες π.χ. είναι, η βιολετουργική, η διδακτική και παιδαγωγική, η δημιουργική και τεχνολογική, η αισθητική και άλλες.

«Η βιβλική θεώρηση των οικολογικών καταστροφών» χρησιμεύει ως τίτλος του πέμπτου κεφαλαίου (199-233). Έχουμε σ' αυτό προσφυγή στα δεδομένα της Αγίας Γραφής, μάλιστα δε της Π. Διαθήκης και κατά κύριο λόγο της Γένεσης.

Από την Κ. Διαθήκη επιλέγεται το κεφ. 13 της Αποκαλύψεως. Σημειώνεται ότι το κεφ. αυτό «είναι ασφαλώς πολύκροτο και παραμένει ακόμη ανεξάντλητο για τους ερευνητές και απειλητικό για πιστούς και απίστους, αφού αυτό αφορά χωρίς ιστορικούς, όπως φαίνεται, προσδιορισμούς και περιορισμούς» (227).

Στο έκτο και τελευταίο κεφ. του πρώτου μέρους (235-246) εξετάζονται «Τα αίτια της ροπής του ανθρώπου προς αντιοικολογική διαγωγή».

Στο δεύτερο μέρος (247-311) της εργασίας υπογραμμίζεται η «περιβαλλοντική πρακτική της Ορθόδοξης Εκκλησίας». Το μέρος αυτό περιέχει τρία κεφάλαια (έβδομο-ένατο).

Το πρώτο από αυτά (249-256) αφορά το συσχετισμό της ορθόδοξης εκκλησιολογίας με τα προβλήματα της περιβαλλοντικής πρακτικής. Το δεύτερο (257-288) προβαίνει σε συσχετισμούς μεταξύ της θείας λατρείας αφενός, και της οικολογίας αφετέρου. Το τρίτο (290-311) κεφάλαιο αναφέρεται στην οικολογική ηθική των χριστιανών.

Το τρίτο μέρος (313-336) έχει ένα μόνο κεφάλαιο, το δέκατο κατά τη γενική αρίθμηση. Στο κεφ. αυτό προβάλλεται η προσφορά της Ορθόδοξης Εκκλησίας, η οικολογική δράση της. Αναφέρονται πάμπολλες δραστηριότητες των επί μέρους Ορθοδόξων Εκκλησιών και μάλιστα

των Πατριαρχείων, με τονισμό των πρωτοβουλιών του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Ξεχωριστή ενότητα εκχωρείται –στο κεφάλαιο αυτό – για το «Διορθόδοξο Συνέδριο της προστασίας του περιβάλλοντος», το οποίο είχε συγκληθεί κατά το έτος 1991.

Επισημαίνεται ακόμη στο τρίτο μέρος η ευαισθησία των μοναχών σε ό,τι αφορά στο σεβασμό του φυσικού περιβάλλοντος, χωρίς να παρασιωπάται η συμβολή της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας καθώς και του Παγκοσμίου Συμβουλίου των Εκκλησιών σε προσπάθειες για τη μείωση των οικολογικής φύσεως καταστροφών από μέρους των ανθρώπων.

Όλα τα παραπάνω κατακλείονται από ένα σύντομο Επίμετρο (337 - 339). Λέγεται σ' αυτό μεταξύ άλλων και ότι «Η αντοικολογική συμπεριφορά είναι θέμα πρακτικό και ως εκ τούτου ηθικό» (339).

Επιλέγοντας και εμείς, θα μπορούσαμε να δηλώσουμε ότι η εργασία του καθηγητού κ. Ηλία Β. Οικονόμου, αποτελεί μεγάλη όντως προσφορά στην έρευνα, που αφορά στην οικολογία. Η συγκέντρωση πολύ πλούσιου υλικού, η κατανομή του, ο τρόπος της προσφοράς του, αλλά και η επιλεγμένη εικονογράφηση του έργου, ξυπνούν ενδιαφέροντα και συμβάλλουν τα μέγιστα στην οικείωση της προσπάθειας, που αφορά στο σεβασμό του φυσικού περιβάλλοντος, το οποίο όπως τονίζει ο κ. Οικονόμου, έχει θεική την προέλευση.

Γ. Γρατσέας

Gerd Theissen: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*,
3^{te} erweit. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1989

Το βιβλίο αυτό είναι από τα πιο ενδιαφέροντα αναγνώσματα στο χώρο της επιστήμης της Κ. Διαθήκης. Το διαιρεί ο συγγραφέας σε τρία μέρη: I. Αφετηριακό, δηλ. τρεις μελέτες περί της νέας κοινωνιολογικής μεθόδου έρευνας του υλικού της Κ. Διαθήκης, περί του τρόπου και της αξίας της συνάντησης και συνεργασίας των υφισταμένων μεθόδων έρευνας της Κ.Δ. με τις σύχρονες κοινωνιολογικές αναλύσεις. II. Κατ' εφαρμογή της παραπάνω εκτίμησης ενός τέτοιου τύπου έρευνας, η διαπραγμάτευση θεμάτων των Ευαγγελίων όπως τα ακόλουθα: 1) Περιοδεύων Ριζοσπαστισμός. Φιλολογικοκοινωνικές απόψεις της παράδοσης λόγων του Ιησού στον αρχικό χριστιανισμό (σελ. 79 - 105). 2) «Ημείς αφήκαμεν πάντα» (ΜΚ 10, 28). «Ακολουθία του Ιησού και κοινωνική εκρίζωση στην ιουδαιο-παλαιστινή κοινότητα κατά τον α' αι. μ.Χ.» 3) «Η προφητεία του Ιησού περί του Ναού. Προφητεία σε ένα χώρο έντασης μεταξύ πόλης και υπαίθρου». 4) «Παραίτηση από τη βία και αγάπη των εχθρών (Μτ 5,

38-48/Λκ 6, 27-38) και το ιστορικοκοινωνικό τους υπόβαθρο». III. Από το χώρο των παύλειων επιστολών εξετάζονται, με την ίδια μέθοδο, τα ακόλουθα θέματα: 1) «Νομιμοποίηση και Συντήρηση. Συμβολή στην κοινωνιολογία πρωτοχριστιανών ιεραποστόλων». 2) «Κοινωνική στρωμάτωση στην κοινότητα της Κορίνθου». 3) «Οι ισχυροί και οι ασθενείς στην Κόρινθο. Κοινωνιολογική ανάλυση μιας θεολογικής έριδας». 4) Κοινωνική ολοκλήρωση και μυστηριακή τελετουργία. Ανάλυση του Α Κορ. 11, 17-34 5) «Χριστολογία και κοινωνικά βιώματα. Απόφεις κοινωνιολογικής γνώσης της παύλειας χριστολογίας».

Δεν είναι δυστυχώς, δυνατό, να παρουσιασθούν προς χάρη του Έλληνα αναγνώστη με τις απαιτούμενες αναλυτικές λεπτομέρειες οι μελέτες αυτού του τόμου. Δεν θα εξυπηρετούσε τις στοιχειώδεις απαιτήσεις του η σύντομη και περιληπτική παρουσίαση. Γι' αυτό θα αναλυθούν δύο μόνο μελέτες, η πρώτη από τα Ευαγγέλια και η τελευταία από τον Παύλο. Περί των λοιπών θα γίνει μόνο βραχύς λόγος.

Όταν ο λόγος για Περιοδεύοντα Ριζοσπαστισμό, πρόκειται για ικανό αριθμό λογίων του Ιησού που σχετίζονται με αποστολή των μαθητών ή με τις συνθήκες διεξαγωγής περιοδειών για το κήρυγμα του ευαγγελίου από Χαρισματούχους διδασκάλους και προφήτες. Το τι πρέπει να κάνουν οι άνθρωποι αυτοί συνιστά έναν εντελώς ιδιάζοντα τρόπο ζωής, εκφραστικό ενός ηθικού ριζοσπαστισμού, άσχετου τελείως προς τα συνήθη προβλήματα της καθημερινής ζωής των πιστών. Βλ. π.χ. το λόγιο Λκ. 14, 26. Το Sitz im Leben του λογίου αυτού σχετίζεται με ορισμένη τάξη, τους περιοδεύοντες Χαρισματούχους.

Οι άνθρωποι αυτοί δεν έχουν κατοικία, είναι χωρίς σπίτι όπως ήταν ο Ιησούς (Μτ. 8, 20), έχουν δηλαδή «τρόπους Κυρίου» (Διδαχ. 11, 8): ούτε οικογένεια. Βλ. και Μκ. 10, 29, ένας μάλιστα, δεν μπορεί να πάει να θάψει ούτε τον πατέρα του (8, 22), ενώ άλλοι χάριν της Βασιλείας δεν δημιουργούν καθόλου οικογένεια. Υπήρχαν, βέβαια, περιπτώσεις που οι γυναίκες συνδέουαν τους συζύγους (Α' Κορ. 9, 5). Άμεση, επίσης, σχέση με τη ζωή των περιοδευόντων Χαρισματούχων έχει η κριτική του πλούτου και της ιδιοκτησίας: Βλ. τον πλούσιο νεανισκό Μκ. 10, 25. Η παραίτηση από την ιδιοκτησία σημαίνει ελευθερία από τη μέριμνα: Μτ. 6, 25.

Το Sitz im Leben των λογίων αυτών δεν μπορεί να βρεθεί με την απλή εφαρμογή της Μορφοίστορικής Μεθόδου: αυτή πρέπει να συνδεθεί με τη γνώση των κοινωνικών συνθηκών στην Παλαιστινή ύπαιθρο κατά τους χρόνους του Ιησού και των Αποστόλων, όπως και με τη γνώση της ζωής πολλών «Ξεριζωμένων» κοινωνικά ομάδων που ζούσαν τότε στη χώρα. Μια τέτοια μελέτη μας υποχρεώνει να δούμε πολύ καθαρά δύο πράγματα: 1) Τα λόγια περί των οποίων πρόκειται αναφέρονται σε ομάδα περιοδευόντων Χαρισματούχων που δεν ζούσαν την κανονική κοινωνική ζωή αλλά στις παρυφές της κοινωνίας. Στη συνάφεια αυτή είναι

άκρως ενδιαφέροντα τα παράλληλα που παρατίθενται από τους Κυνικούς δασκάλους της ζητιανίας και του περιθωρίου, όχι μόνο από τον Επίκτητο, ή από τον Λουκιανό, αφού γίνεται μνεία Σχολής Κυνικών στα Γάδαρα μέχρι και τον 5ο αι. μ.Χ. Οι ομοιότητες και οι διαφορές μεταξύ των δύο ομάδων, χριστιανών Χαρισματούχων και Κυνικών ζητιάνων, καθίστανται από τον Theissen απολύτως σαφείς, αφού η ελευθερία των Κυνικών σχετίζονταν με τη Φύση και το Νόμο, ενώ στους περιοδεύοντες Χαρισματούχους με την ιστορία, ήταν δηλαδή ελευθερία από τον παρόντα αιώνα. 2) Είναι πολύ σημαντικό ότι τα λόγια του ηθικού ριζοσπαστισμού περί των Χαρισματούχων μας οδηγούν αμέσως στη ζωή του ιστορικού Ιησού, ο οποίος υπήρξε το μοντέλλο μιας ζωής σαν αυτή που συνιστά στους απεσταλμένους του.

Οι αποστελλόμενοι δεν πρέπει να έχουν μαζί τους τίποτε (Λκ 9, 3), μάλιστα για να αποφύγουν την παρεξήγηση πως ζητάνε κάτι «μηδένα κατά την οδόν ασπάσσοθε». Τι θα κάνουν, όταν μπούν σε ένα σπίτι, περιγράφεται σε κείμενα όπως το Λκ. 10, 3-7 «Εἰς τὴν δὲ ἀνθρώπῳ οὐκίᾳ εἰσέλθητε... Ἄξιος ὁ εργάτης του μισθού αυτού». Οι περιοδεύοντες μεταφέρουν το κήρυγμα του Ιησού περί της εγγύτητας της βασιλείας, και τεθούν θεραπείες. Κάνουν ότι θα έκανε και ο Ιησούς. Κατά τη Διδαχ. 11, 6, αν κάποιος ζητήσει χρήματα, είναι φυεδοπροφήτης· το ίδιο είναι αν μείνει κάποιος περισσότερο από τρεις ημέρες. Αυτοί οι περιοδεύοντες μεταφέρουν την παράδοση του Ιησού και περί του Ιησού. Στο κήρυγμά τους ήταν εκείνος παρών (Μτ. 10, 7· Λκ. 10, 9· 10, 16· Μτ. 10, 40...). Δεν εγίνονταν παντού δεκτοί, μάλιστα στην πατρίδα τους. Η απόρριψή τους φέρει τους απορρίπτοντες σε άμεση σχέση με την επερχόμενη εσχατολογική κρίση, ενώ δε οι Μαθητές μακαρίζονται για ονειδισμούς και διώγμοις (Μτ. 5, 11· 10, 23), οι απορρίπτοντες θα αντιμετωπίσουν την Κρίση και τον Κριτή.

Με τον τρόπο ζωής αυτών των περιοδευόντων, των outsider, πρέπει, κατά τον Theissen, να σχετίζονται περικοπές όπως εκείνη στο χωράφι που πεινασμένοι Μαθητές έτυλλαν στάχυα κατά το Σάββατο, κάτι που οδήγησε τη σκέψη στους ιερείς εκείνους της Π.Δ. οι οποίοι, όχι βέβαια κατά το Σάββατο, όταν πεινασαν, έφαγαν τους άρτους της προθέσεως (Α' Κορ. 9, 13). Η περιοχή δράσης των περιοδευόντων είναι η ύπαιθρος, όχι η πόλη, και οι άνθρωποι που συναντάμε είναι οι ίδιοι με αυτούς των Παραβολών του Ιησού (χωρικοί, ψαράδες). Αυτοί έχουν σοβαρό κοινωνικοοικονομικό πρόβλημα όταν μετακινούνται. Ένας εργάτης δεν έχει τέτοιο πρόβλημα· άμα δεν βρει δουλειά σε έναν τόπο, προχωράει παρακάτω. Επειτα, οι μεγάλες πόλεις έχουν διαμορφωμένη τοπική οργάνωση με αξιωματούχους. Οι Χαρισματούχοι δεν συναντούν τέτοιους κατά την επίσκεψη των χωριών που είναι στο πρόγραμμά τους: μικρές κοινότητες (Μτ. 18, 20 «όπου δύο ή τρεις...»). Στη Διδαχ. 11, 6 εγκαταλείποντας ένα χωριό δικαιούται μόνο μιας μέρας συσσίτιο, όχι περισσότερο.

Εμείς όμως από τις πληροφορίες της δεύτερης πεντηκονταετίας του α' αι. μ.Χ. που έχουμε (επιστολές του Παύλου, Αλληλογραφία Πλινίου-Τραϊανού, Α' Κλήμεντος προς Κορινθίους) βρίσκουμε το χριστιανισμό διαδεδομένο περισσότερο στις πόλεις, με μια ηθική όχι του ηθικού ριζοσπαστισμού αλλά της εντός του «οίκου» Πατριαρχικής αγάπης. Ο Theissen αναφέρει ως οπουδαίο παράγοντα ως προς την αλλαγή αυτή τη γλώσσα: η ελληνιστική κοινή ήταν η γλώσσα επικοινωνίας σε όλες τις πόλεις, ενώ στην ύπαιθρο κυριαρχούσαν οι τοπικές διάλεκτοι.

Ποιοι υποστήριζαν τους παλαιστινούς περιοδεύοντες; Κυρίως τα περιθωριακά κοινωνικά στρώματα (Βλ. Μκ. 4, 25). Ενώ όμως στους περιοδεύοντες αυτούς ξεχωρίζουμε την ομάδα εκείνη που συνετέθεσε τα μάλιστα στη διατήρηση των λόγων του Ιησού, είναι χαρακτηριστικό πως τέτοια λόγια συναντάμε στις επιστολές του Παύλου, όπου κυριαρχεί η χριστιανική ηθική της αλληλεγγύης της Πατριαρχίας της αγάπης. Κι αν ήξεραν τα λόγια του Ιησού περί του ηθικού ριζοσπαστισμού, οι κρατούσες κοινωνικές συνθήκες δεν επέτρεπαν την εφαρμογή τους. Για παρόμοιους λόγους ο Παύλος δεν δεχόταν να συντηρείται ως iεραπόστολος από τις κοινότητές του, αφού οι κοινωνικές συνθήκες είχαν αλλάξει άσχετα αν εγνώριζε πως διαφορετική ρύθμιση είχε απαιτήσει ο Ιησούς.

Τη διάσωση όλου αυτού του υλικού του ηθικού ριζοσπαστισμού χρωστάμε στην πηγή των Λογίων και στα Ευαγγέλια, όπου το υλικό αυτό έγινε δεκτό σε μια αφήγηση περί του βίου του Ιησού, ενός παρελθόντος εν πάσῃ περιπτώσει. Τη διαφορά μεταξύ παρόντος και παρελθόντος διακρίνουμε πολύ έντονα, όταν συγκρίνουμε τα ισχύοντα στο ευαγγέλιο του Λουκά και τι ισχύει στην εκκλησία των Πράξεων.

Είναι περιττό να σημειωθεί η μεγάλη σημασία των συμπερασμάτων αυτής της μελέτης του Theissen τόσο για τον ερμηνευτή των ευαγγελίων όσο και για τον iεροκήρυκα.

Στη μελέτη «Ημείς αφήκαμεν πάντα» (Μκ. 10, 26) ο συγγραφέας έχετάξει αρχικά όλα τα ευαγγελικά λόγια που θέμα έχουν την κοινωνική εκρίζωση στο κίνημα του Ιησού. Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζει ανάλογα φαινόμενα στον περιβάλλοντα του Ιησού χώρο, όπως π.χ. μετανάστες, έποικοι, δούλοι, φυγάδες, κοινότητα του Qumran, «λλοστές», το κίνημα αντίστασης, επαίτες, αλήτες. Στο τρίτο μέρος ρίχνει ο συγγραφέας μια συνολική ματιά ερευνητική του συνόλου μιας κοινωνικής «ανομίας». Όλη την κοινωνία απειλούσε η «ανομία». «Αυτή η ανομία θρησκευτικά επισημάνθηκε ως αρχή μιας εσχατολογικής κρίσης, ως εκμηδένιση του νόμου («ανομία» Μτ 24, 12), της οικογένειας, της αγάπης και της τάξης, ως δύνηση ολόκληρου του κόσμου. Η εσχατολογική κλί-

ση προς περιγραφές καταστροφών είναι, κατά την γνώμη μου, ερμηνεία της κοινωνικής ανομίας» (σελ. 140).

«Η προφητεία του Ιησού περί του Ναού» είναι μια θαυμάσια μελέτη που εξετάζει το γνωστό του Ιησού λόγιο περί της καταστροφής του Ναού μέσα στην ένταση των περί του Ναού αντιλήψεων μεταξύ των Ιεροσολυμιτών και των κατοίκων της υπαίθρου. Εξαίρεται, μάλιστα, η συμμετοχή του συνδικάτου οικοδόμων και τεχνιτών του Ναού Ιεροσολυμιτών στο κατηγορητήριο κατά του Ιησού, στη δίκη προ του αρχιερέα και στον εμπαιγμό εναντίον του κάτω από το σταυρό.

«Παραίτηση από τη βία και η αγάπη προς τους εχθρούς (Μτ. 5, 38-48/Λκ. 6, 27-38) και το κοινωνικο-ιστορικό της υπόβαθρο». Πρόκειται για μια από τις ωραιότερες μελέτες της συλλογής. Τα σχετικά λόγια του ευαγγελίου του Ματθαίου αναφέρει ο συγγραφέας ως προς τις αντιδιότητες που συναντούσαν οι περιοδεύοντες Χαρισματούχοι από τους Ιουδαίους. Την έννοια αυτή επεκτείνει ο Ματθαίος, κατά τα χρόνια του, στους Ρωμαίους ως «εχθρούς, θέλοντας έτσι, σε μια εποχή μετά την επανάσταση του 70 μ.Χ., όταν μια καινούργια επανάσταση ετοιμάζόταν, να διαφοροποιήσει τους χριστιανούς της Παλαιστίνης από τους Ιουδαίους ως προς τα αισθήματα έναντι της Ρώμης. Εξάλλου, ο Λουκάς με τον ιδιαίτερο τονισμό, στη συνάφεια της παραίτησης, της μη επιστροφής των δανεικών, μας μεταφέρει σε εντελώς ελληνιστικό περιβάλλον και σ' αυτό το υπόβαθρο τα λόγια του γίνονται κατανοητά.

Εδώ τελειώνουν οι μελέτες για τα Ευαγγέλια και αρχίζουν οι μελέτες στον Παύλο.

«Νομικότητα και Μέσα Συντήρησης: Συμβολή στην κοινωνιολογία πρωτοχριστιανών ιεραποστόλων». Με αφετηρία την άρνηση του Παύλου να δεχθεί να τον συντηρούν οι κοινότητές του ως ιεραπόστολο, εξετάζονται κοινωνιολογικά οι αγροτικές συνθήκες ιεραποστολής στην Παλαιστίνη (από τον Ιησού και τους Αποστόλους - περιοδεύοντες Χαρισματούχους) κατ' αντίθεση προς τις συνθήκες της ιεραποστολής των αστικών κέντρων.

Ακολουθεί η μελέτη για την «Κοινωνική Στρωμάτωση στην κοινότητα της Κορίνθου: Συμβολή στην κοινωνιολογία του ελληνιστικού χριστιανισμού». Στη μελέτη αυτή αναλύεται δεόντως, η διαδικασία πορείας του χριστιανισμού μέσα από τα αστικά κέντρα της ρωμαικής αυτοκρατορίας δια του εξελληνισμού του, της αστικοποίησης και της εμφάνισης μέσα στις χριστιανικές κοινότητες ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Στις ελληνιστικές κοινότητες τα ήθη των παλαιστινών περιοδευόντων χαρισματούχων δεν είχαν πέραση, αφού σ' αυτές καθιερώθηκε ένα είδος χριστιανικής πατριαρχίας της αγάπης. Το είδος αυτό ηθικής απαιτεί αλληλεγγύη όλων των μελών του «οίκου», επιτρέπει όμως περισσότερα κοινωνικά στρώματα μέσα στην κοινότητα.

Σχετικό είναι το θέμα και των μελετών που ακολουθούν με τίτλο «Οι ισχυροί και οι ασθενείς στην Κόρινθο», «Κοινωνική ολοκλήρωση και μαστηριακή τελετουργία: Ανάλυση του Α Κορ. 11, 17-34». Πρόκειται περί κοινωνιολογικής ανάλυσης γνωστών επεισοδίων στην Κόρινθο είτε σε σχέση με τις συνθήκες του επιτρεπτού ή μη επιτρεπτού της βρώσης ειδωλοθύτων, κρεάτων δηλ. που είχαν θυσιασθεί στα είδωλα πριν πωληθούν στην αγορά (Α Κορ. κεφ. 8), είτε περί αταξιών που είχαν παρατηθεί κατά τα κοινά δείπνα, με τα οποία συνδέοταν η τέλεση της Ευχαριστίας. Με πολλή πειστικότητα ο Τ. δείχνει τη διαπλοκή θεολογικών και κοινωνικών παραγόντων σε όλα αυτά τα ζητήματα.

Ερχόμαστε στο τελευταίο άρθρο της συλλογής που έχει τίτλο «Χριστολογία και κοινωνική Εμπειρία. Κοινωνιολογικές απόψεις παύλειας χριστολογίας». Σ' αυτό το είδος των μελετών εξετάζεται αν θρησκευτικές πεποιθήσεις εν πρώτοις γίνονται σαφέστερες στην συνάφεια ορισμένων δομών, με την έννοια πως διάφορες κοινωνικές δομές ή θεσμοί επηρεάζουν την επιλογή και την κατεύθυνση θρησκευτικών πεποιθήσεων. Για αυτό μιλάμε για κοινωνικές δομές ή θεσμούς σαφήνειας, που αποτελούν δηλ. τη βάση της σαφέστερης κατανόησης θρησκευτικών πεποιθήσεων: πρόκειται για τους κοινωνικούς παράγοντες και τις προϋποθέσεις, οι οποίες κάνουν μια θρησκευτική πεποιθήση να φαίνεται με πολλή σαφήνεια ως προφανής. Κατά πόσο όμως η χριστιανική πίστη έχει απόψεις που έχουν την κοινωνική βάση μιας τέτοιας αποσαφήνισης; Οι παρακάτω προτάσεις ως προς τη χριστολογία του Παύλου αποτελούν απόπειρα μιας τέτοιας ανάλυσης.

Δύο χριστολογικές εικόνες του Παύλου υφίστανται μια τέτοια ανάλυση. Η εικόνα του Χριστού ως Κυρίου ο οποίος εκουσίως δέχθηκε τη θέση (Position) του δούλου. Η άλλη εικόνα περί του Χριστού είναι το μαστικό σώμα του, στο οποίο όλοι οι χριστιανοί μετέχουν. Η ονομασία του πρώτου τύπου χριστολογίας είναι Positions-christologie (χριστολογία αλλαγής θέσης), ενώ του δεύτερου τύπου είναι χριστολογία συμμετοχής (Participations-christologie). Ο πρώτος τύπος ερμηνεύει το Χριστό αναλογικά με τη χρήση κοινωνικόμορφων εικόνων: Ο Χριστός διαδοχικά αναλαμβάνει συμπληρωματικούς ρόλους, οι οποίοι είναι ιεραρχικά ταξιθετημένοι. Ο «Κύριος» είναι κάτι πλέον ή ο δούλος, ο κριτής πλέον του καταδικασμένου, ο καταλλάσσων είναι, βέβαια, ο υπερκείμενος. Αυτό που στη ζωή φαίνεται αδύνατο, στις χριστολογικές εικόνες αυτό παρουσιάζεται ως πραγματικό γεγονός: Ο δούλος γίνεται κύριος, ο καταδικασμένος γίνεται παγκόσμιος κριτής, ο συμφιλιωτής είναι αυτός που οι άνθρωποι είδαν εχθρικά.

Η χριστολογία της συμμετοχής αφορά σε κοινωνικές ενότητες, όπως δηλ. το κράτος, η κοινότητα. Κι αυτή η χριστολογική εικόνα ξεπερνάει στο χριστιανισμό τη ζωή κατά πολύ. Λαβαίνουν φυσικά χώρα διαδικα-

σίες ολοκλήρωσης· κανένας όμως δεν μπορεί να δεθεί διαρκώς σε έναν άλλον άνθρωπο όπως ένα μέλος με τον τα πάντα διαλαμβάνοντα οργανισμό. Στο χριστιανισμό αυτό επιτυγχάνεται χάρη στο βάπτισμα και την Ευχαριστία.

Α. Η Χριστολογία αλλαγής της θέσης προϋποθέτει τη δυνατότητα κοινωνικής κινητικής διαδικασίας είτε προς τα πάνω είτε προς τα κάτω. Τι ξέρομε για μια τέτοια κινητικότητα στα χρόνια των ρωμαίων αυτοκρατόρων; Ήταν περιορισμένη, συνδεδεμένη με την πόλη και, μάλιστα, με τον ελληνιστικό πολιτισμό της πόλης. Η άνοδος διαρκούσε μερικές φορές, δύο, τρεις ή περισσότερες γενεές, από τον δούλο πάππο στον απελεύθερο γιο, μέχρι τον ρωμαίο πολίτη γιο. Ο Θ. παραβέτει ορισμένα παραδείγματα. Ο αυτοκράτορας Βιτέλλιος π.χ. (69 μ.Χ.) καταγόταν, κατά το Σουετώνιο (Vit. 2, 1 εξ.), από απελεύθερο πρόγονο που ήταν υποδηματοποιός· αυτουνού ο γιούς ανέβηκε την κλίμακα κι ο εγγονός του μπήκε στην τάξη των ιππέων. Τα πρώτα εγγόνια αυτών έγιναν Συγκλητικοί, ένας μάλιστα απ' αυτούς στα χρόνια του Πιλάτου υπηρέτησε ως ανθύπατος της Συρίας και είναι αυτουνού ο γιούς που έγινε μια ένα περίπου χρόνο αυτοκράτορας. Ο Pertinax, παρόμοια, ξεκίνησε απελεύθερος έγινε ιππέας, συγκλητικός και, μετά τον Κόμμιδο, για τρεις μήνες αυτοκράτορας. Υπήρχαν δηλ. και καρριέρες αστραπής. Το γεγονός είναι ότι αυτές οι δυνατότητες αλλαγής κοινωνικής θέσης χρωμάτιζαν τις προσδοκίες των ανθρώπων, αφού κάθε δούλος, μετά 30 χρόνια στη θέση αυτή, ίσως όμως και νωρίτερα, μπορούσε να αποβλέπει στην κοινωνική τάξη του απελεύθερου.

Στη δυναμική της ανόδου σπουδαίο ρόλο έπαιζε η πιστότητα του δούλου έναντι του κυρίου του. Ένας δούλος, όταν άλλαζε κύριο, και ο νέος ήταν οικονομικά ή κοινωνικά πολύ ισχυρός, αυτό άλλαζε την κατάσταση και επιρροή αυτού του δούλου. Η manumissio των δούλων και η μετάταξη στους απελεύθερους ήταν ένα σύστημα, που, ενώ περιείχε πολλά πονηρά, αποδείχθηκε αποτελεσματικό. Ο ελεύθερος πολίτης, με την πιστότητα προς κάποιους ισχυρούς, μπορούσε να βελτιώσει σημαντικά τη θέση του. Για τρεις τέτοιους πολίτες μεσολαβεί ο Πλίνιος στον Τραϊανό (Ep. X, 164). Τέλος, η υπηρεσία στο στράτευμα παρείχε ευκαιρίες τέτοιας κινητικότητας κοινωνικής ανόδου σε ικανό αριθμό προσώπων.

Η άνοδος σε όλες αυτές τις περιπτώσεις ήταν ανταμοιβή πιστότητας. Η εικόνα αυτή των πραγμάτων συμβολικά επηρέασε το χριστιανικό θεολογικό εικονισμό: Όποιος γινόταν χριστιανός αποκτούσε έναν νέο κύριο, που ήταν πάνω από όλους τους άλλους κυρίους. Δούλος πριν της αμαρτίας, τώρα ήταν δούλος ενός ισχυρού Κυρίου (Ρωμ. 5, 16). Ενώ πριν ήταν υπό την εξουσία των αρχών και δυνάμεων, τώρα είναι θετός «υιός» (Γαλ. 4, 1-6), αγοράστηκε (Α Κορ. 7, 21), έγινε στρατιώτης Χριστού (Β Κορ. 10, 4-6), είναι απελεύθερος Χριστού. Και μόνο αυτά δείχνουν πως

αυτές οι θρησκευτικές μεταφορές της πίστεως κατάγονται από την κοινωνική κινητικότητα για άνοδο μέσα στη ρωμαϊκή κοινωνία.

Βέβαια, ο θρησκευτικός συμβολισμός ξεπερνάει την πραγματικότητα ως προς τα εξής 4 σημεία: α) Όπως η πιστότητα στο Χριστό έται και η άνοδος ήταν δυνατότητα και του πιο αδύνατου και απόκληρου 2) έργα και επιτεύγματα του ανερχόμενου στην περίπτωση του χριστιανισμού δεν μετράνε αλλά η πίστη. 3) Στη θέση του Ιησού προ του Θεού αφενός και προ του κόσμου αφετέρου υπήρχε ασυμφωνία στο status (Status-dissonanz): για τον Θεό ήταν ο μονογενής υιός, για τον κόσμο ήταν ένας δούλος που καταδικάστηκε στον πιο επαίσχυντο θάνατο. Στους πιο πολλούς χριστιανούς αυτή η dissonanz παρείχε το μοντέλλο ανόδου που έδινε τη δυνατότητα ανόδου στην περίπτωσή του. 4) Στην εκκλησία η άνοδος γινόταν αμέσως και απευθείας, δεν χρειαζόταν να περιμένει κανείς αρκετές γενεές για την άνοδο του κοινωνικού status. Με μια πράξη διωρίζεται στον πιστό αυτό που θα μπορούσε να είναι το απίθανο αποτέλεσμα μιας διαδικασίας που περνούσε από πολλές γενεές.

Β. Το θεμέλιο της εικόνας περί χριστολογίας της συμμετοχής, η εικόνα του σώματος και των μελών, σχετίζεται ασφαλώς με την ελληνιστικό κοσμοπολιτισμό και με τη φιλοσοφική σκέψη της ρωμαϊκής κυριαρχης elite, δηλ. των στωικών της εποχής: Κικέρωνας, Σενέκας, Μάρκος Αυρήλιος, Επίκτητος. Η στωική εικόνα περί κοσμοπολιτικού σώματος της ανθρωπότητας στηρίζεται στην κατάσταση ζωής (Sitz im Leben) της ανώτερης τάξης των εισοδηματών, Ιππέων, Συγκλητικών. Μέσα σ' αυτή την ιδεολογία η τάξη αυτή έννοιωθε πως προστατευόταν η διαδικασία ολοκλήρωσής της, ξεπερνούσε έτσι τα όρια λαών και πολιτισμών. Η διαδικασία της ολοκλήρωσης αυτής δια του ρωμαϊκού Πριγκηπάτου εκφράζεται με σαφήνεια στα κείμενα: ο αυτοκράτορας είναι η κεφαλή, οι λοιποί είναι τα μέλη. Έχει, μάλιστα, ιδιαίτερη σημασία πως μια τέτοια élite κατέτασσε το χριστιανισμό στις «δεισιδαιμονίες» και έννοιωσε περιφρόνηση και εχθρότητα προς τους χριστιανούς. Η παύλεια εικόνα περί του σώματος του Χριστού διακρίνεται σαφώς της μεταφορικής κοσμοπολιτικής εικόνας περί του σώματος: 1) Ένα μέλος παίρνει στο παύλειο σώμα ξεχωριστή θέση προς χάρη όχι της δύναμης αλλά της 'ασθένειάς' του. Η μέση και η κάτω τάξη δεν μπορούσε να μετάσχει στη διαδικασία ολοκλήρωσης της ανώτερης τάξης. Ήταν διασπασμένες οι ομάδες που ανήκαν τη μέση και την ανώτερη τάξη και δεν μπορούσαν να διεκδικήσουν συμμετοχή στο σώμα της επάνω τάξης. Καταλαβαίνουμε έτσι πως η εικόνα περί του σώματος και των μελών, στον αρχικό χριστιανισμό, περιορίστηκε σε μικρές ομάδες, κυρίως περιθωριακές κοινωνικές, και πως τις έκανε να νοιώσουν μέσα τους τη γέννηση μιας νέας ενότητας, η οποία ενότητα δεν είχε το κέντρο της στην πιστότητα προς τον αυτοκράτορα αλλά προς τον Κύριο Ιησού. Εται ο πάσχων συνάνθρωπος μπαίνει στην εικόνα αυτή

στη θέση εκείνου που είναι το ισχυρότερο μέλος και εγγυάται την ολοκλήρωση όλου του σώματος (Α Κορ. 12, 22 εξ.).

Εφόσον μέχρι τον 3 αι. μ.Χ. τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα είχαν επαρκή εξάρτηση μεταξύ τους, οι ενοποιητικές ομαδοποιήσεις των κατωτέρων όπως αυτή του αρχικού χριστιανισμού δεν αποτελούσαν αναγκαία εναλλακτική λύση και έμειναν έτοι ένα ομαδικό φαινόμενο του περιθωρίου. Η κρίση του 3 μ.Χ. αιώνια ήταν εκείνη που άλλαξε την κοινωνική δομή. Διασπάστηκε η απάνω τάξη. Σύγκλητος, εισοδηματίες, στρατιωτικοί έβλεπαν οι μεν τους δε με δυσπιστία και ως εχθρούς, ενώ τα κατώτερα στρώματα βρέθηκαν ενωμένα. Έτσι εξαφανίστηκαν οι παλαιές διαφορές μεταξύ δούλων, απελεύθερων και ελεύθερων πολιτών. Ρωτάει ο Theissen: «Είναι σύμτωση που τώρα ο χριστιανισμός για πρώτη φορά γίνεται ηγετική πνευματική δύναμη:»

Ο αύγχρονός μας άνθρωπος δεν καταλαβαίνει, βέβαια, γιατί είναι τόσο απελευθεωρτική η απόκτηση ενός νέου κυρίου. Κατατάσσει όλα αυτά στην κατηγορία των αυταρχικών εξαρτήσεων. Και προσθέτει σχετικώς ο Th.: Το κήρυγμα «περὶ αλλαγῆς δυνάμεως» (*Machtwechsels*) ως απολύτρωσης, στη σύγχρονή μας συνάφεια, εκφράζει μια «αυταρχική» άποψη, που μάλλον συγκαλύπτει παρά φανερώνει τις προθέσεις της πρωτοχριστιανικής πίστης. Τέτοια προβλήματα δεν παρουσιάζει η *Positionschristologie*. Αν κανείς επιθυμεί μια κοινωνία, όπου ο «πρώτος» είναι ο «έσχατος», όπου η αλληλεγγύη όλων των ανθρώπων διασφαλίζεται στην αλληλεγγύη προς τα ασθενέστερα μέλη της κοινότητας. Μέχρι τώρα δεν υπήρξε κάποια τέτοια κοινωνία, υπάρχει μόνο στο συμβολικό κόσμο της θρησκείας. Όποιος αποδίδει πραγματικό περιεχόμενο στα θρησκευτικά σύμβολα, αυτός θεωρεί μια τέτοια κοινωνία διαφορετικά από εκείνον που στα σύμβολα αυτά δεν βλέπει παρά κενά όνειρα.

Σ. Αγουριδης

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. *Oscar Cullmann*, Χριστός και Χρόνος, μετάφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, 1980, σελ. 260.
2. *Edward 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 Daniélová*, 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*, Αραγε Γινώσκεις α Αναγινώσκεις (Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες), Αθήνα, 1990.
15. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), υπό του καθηγ. Γ. Γρατσέα, β' εκδ., Αθήνα 1991).
16. *Σ. Αγουρίδη*, Οράματα και Πράγματα (Αμφισβητήσεις, Προβλήματα, Διέξοδοι στο χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας), Αθήνα 1991, σελ. 402.
17. *Σ. Αγουρίδη*, Πύρινος Χειμώρρος-Έκσταση, Προφητεία, Γλωσσολαλία (Στάδια της εξέλιξης τους μέσα από την ιαραπλιτική 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: \$ 15

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, January - June 1994, Year 23

DEDICATED TO PROF. VASSILIOS VELLAS
on the 25th year after his death

CONTENTS

G. Gratseas – S. Agouridis, Prefatory to this Dedication to the blessed Prof. Vassilos Vellas	5-6
S. Agouridis, Ecumenical characteristics in the prophesy of Deuteroisaiah	7-23
D. Kaimakis, Εσται γαρ ο ουρανός καινός καὶ η γη καινή (Ho. 65, 17)	24-28
EI. Economou, The hebrew language and the greek Fathers (Communication)	29-47
J. Karavidopoulos, Citation de Zacharie dans le Nouveau Testament	48-55
Fr. Bovon, L' Apotre Paul comme temoinage et comme memoire	56-68
Ot. Hofius, Paul als Apostel und als Theologe	69-84
G. Gratseas, The Qumran document 4QMMT: Publication – Content – Diary	85-105
G. Rigopoulos, The strangeness of unbelief	106-123
Bookreviews: The Apocryphal New Testament, ed. by J.K. Elliot, Clarendon Press, Oxford 1993, σελ. 747 (J. Karavidopoulos). – EI. Economou: Theological Ecology. Theory and Praxis, ed. Desp. Mavromati, Athens, 1994, pp. 367 (G. Gratseas). – Gert Theissen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, 3te erweit. Aufl., J.C.B Mohr, Tübingen, 1989 (Σ. Αγουρίδης).	

EDITIONS «ARTOS ZOES»
ATHENS